

„Schon zähle ich zu denen, die in die Grube fahren ...“ (Ps 88,5)

Einige Sichtweisen des Todes im Alten Testament

von *Thomas Hieke*

Die Bibel ist ein Spiegel des menschlichen Lebens, zu dem auch der Tod gehört. Viele der verschiedenen Aspekte der Frage nach dem Tod wird man in der einen oder anderen Weise in der Bibel wiederfinden. Doch der Tod kommt zu häufig vor – Welch banale und zugleich tiefgründige Einsicht! –, auch und gerade in der Bibel, als dass eine umfassende Darstellung auf wenigen Seiten möglich wäre. Daher ist mit der hier vorgelegten Auswahl die Hoffnung verbunden, einige wichtige Beispiele dafür zu bringen, wie das Alte Testament, der erste Teil der christlichen Bibel, das breite Thema Tod angeht. Die Schöpfungstexte am Anfang der Bibel liefern die anthropologische Grundlegung. Hier wird idealtypisch und paradigmatisch vom Menschen – und damit auch vom Tod – gesprochen. Und in den folgenden Erzählungen schlagen sich diese Grunddaten nieder. Die Todesverfallenheit des Menschen ist auch in der Gebetsliteratur (Psalmen) ein vorherrschendes Thema: sei es, dass die Toten Gott nicht loben können, sei es, dass die Betenden ihre Todesangst vor Krankheit oder brutaler Verfolgung Gott entgegenschreien. In der Weisheitsliteratur findet man anderer-

seits Texte, die aus philosophischer Distanz heraus über den Tod nachdenken. Die bis hierher dominierende Überzeugung, dass der Tod radikal vom Leben abschneidet, von allen sozialen Beziehungen und damit auch von der Beziehung zum lebendigen Gott – so stellte man sich die Daseinsweise in der *Scheol* (Unterwelt, Totenreich, s. u.) vor –, musste auf die Dauer im alten Israel unbefriedigend bleiben. Es entwickelt sich die Hoffnung, dass Gott die Macht hat, den physischen Tod der Menschen zu überwinden – doch dieser Aspekt muss ebenso wie manches andere und der Ausblick in das Neue Testament einer anderen Darstellung vorbehalten bleiben.¹

¹ Auch der Vorgang des Sterbens selbst oder die Begräbnis- und Trauerriten sowie das Verhältnis von Tod und Recht (Tod als Strafe Gottes bzw. Todesstrafe durch Menschen), ferner der von Mose, Elia, Jeremia, Jona und Ijob geäußerte Wunsch zu sterben oder der selten in der Bibel begegnende Suizid (Selbsttötung) können hier nicht angesprochen werden.

Der Mensch zwischen Sterblichkeit und Unsterblichkeit

Schon in den ersten Kapiteln der Bibel, die doch von der Schöpfung und dem Beginn des Lebens handeln, spielt der Tod eine gewichtige Rolle.² Der Tod, der das menschliche Leben grundsätzlich in Frage stellt, kann in den Geschichten vom Anfang, die in erzählerischer (narrativer) Theologie eine grundlegende Lehre vom Menschen entfalten, nicht ausgeklammert bleiben. Doch gegen eine streng systematisierende, einlinige Deutung des Todes sperren sich die einschlägigen Textstellen. Das kann entstehungsgeschichtlich bedingt sein, weil in dieses Grundsatzprogramm des „Anfangs“ sicher verschiedene Ansätze, Quellen und Bearbeitungen Aufnahme gefunden haben. Liest man die ersten drei Kapitel, so stößt man auf (mindestens) drei verschiedene Deutungen des Todes,³ die einander nicht unbedingt widersprechen, sondern durchaus als gegenseitige Ergänzungen oder Vertiefungen der Fragestellung verstanden werden können. Ein erster Aspekt des Todes begegnet bei der Versorgung des ersten Menschen mit Nahrung (Gen 2,16-17):

16 Dann gebot Gott, der Herr, dem Menschen: Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen, 17 doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen; denn sobald du davon isst, wirst du gewiss sterben.

Der Tod wird hier von Gott in feierlicher Form als unmittelbare Folge einer Übertretung oder Sünde angekündigt. Auch an anderen Stellen begegnet diese Formel als Folge einer Gebots- oder Verbotsübertre-

tung (vgl. u. a. Gen 20,7; 1 Kön 2,37.42; Ez 3,18; 33,8.14). Ist also der Tod des Menschen eine Strafe Gottes für schwer wiegende Übertretungen göttlicher Gebote oder Verbote? Zunächst sieht es danach aus, denn nach der tatsächlichen Übertretung des Verbots von Gen 2,17 wird das Thema „Sterben“ in der Bestrafung der Menschen aufgegriffen – doch eigenartigerweise tritt der Tod nicht sofort ein, und außerdem wird er ganz anders begründet bzw. gedeutet (Gen 3,19):

Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du zurückkehrst zum Ackerboden; von ihm bist du ja genommen. Denn Staub bist du, zum Staub musst du zurück.

Die Strafe des Menschen ist seine harte und mühevoll Daseinsweise – der Tod hingegen erscheint als etwas völlig Natürliches, das in der Beschaffenheit des Menschen, der aus Staub vom Ackerboden gebildet wurde (Gen 2,7), grundgelegt ist. „Sterblichkeit kommt also nicht als etwas Negatives zu einem anfänglich unsterblichen Menschen hinzu, sondern sie gehört von Anfang an zum Menschen.“⁴ Hinter den zwei verschiedenen Deutungen des Todes steht die ambivalente Erfahrung des Menschen: Der Tod ist einerseits ein ge-

2 Vgl. C. Dohmen, Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2-3 (Stuttgarter biblische Beiträge 35), aktualisierte Neuausgabe, Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1996.

3 Vgl. H.-P. Müller, Drei Deutungen des Todes: Genesis 3, der Mythos von Adapa und die Sage von Gilgamesch, in: Jahrbuch für biblische Theologie 6 (1991) 117-134, hier 120.

4 Dohmen, Schöpfung und Tod (n. 2), 139.

waltsamer Einbruch in das menschliche Leben – er kann wie eine „Strafe“ erfahren werden. Andererseits ist der Tod eine unumstößliche Tatsache, ein fester Bestandteil menschlicher Existenz, so fest, dass er im Wesen des Menschen verankert ist, das durch den Anfang und die Erschaffung (Staub vom Ackerboden) bestimmt ist. Auf beide Sichtweisen und Erfahrungen gehen die biblischen Texte ein.

Zu diesen beiden Deutungen kommt eine dritte hinzu, die auf den Unterschied zwischen Mensch und Gott, von dem sich der Mensch grundlegend unterscheiden muss, abhebt. Dazu wird ein Motiv aus der altorientalischen Umwelt Israels herangezogen: der Baum des Lebens. Er erscheint als zusätzlicher Baum „in der Mitte des Gartens“ neben dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse (2,9). Das Verbot des Essens beschränkt sich nach Gen 2,17 auf den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, doch in Gen 3,3 referiert die Frau das Verbot so, dass es den Baum „in der Mitte des Gartens“ betrifft. Der weitere Text sperrt sich jedoch dagegen, damit den Baum des Lebens von 2,9 zu identifizieren, denn die Folge des Essens ist, dass den Menschen „die Augen aufgehen“. Man müsste damit eigentlich von drei Bäumen sprechen. Die genaue Identifizierung der jeweiligen Bäume und des sie betreffenden Verbots sowie die entsprechenden Folgen bleiben merkwürdig in der Schwebe und veranlassen dazu, die unterschiedlichen Vorstellungen nicht streng geschieden, sondern als einander ergänzend zu betrachten. Aus dem Ende von Gen 3 wird deutlich, wovon die Menschen gegessen haben: vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse. Dadurch ha-

ben sie eine sittliche Autonomie erworben, eine Erkenntnis des Lebensförderlichen und des Schädlichen, die freilich die sittliche Entscheidung fordert. Dies beinhaltet einerseits die Möglichkeit des Scheiterns (beispielhaft manifestiert in der unmittelbar folgenden Geschichte von Kains Brudermord), andererseits den Status der Gottähnlichkeit. Um diese Gottähnlichkeit nicht überhand nehmen zu lassen und die Differenz Gott – Mensch auch wesensmäßig aufrecht zu erhalten, werden die Menschen vom Baum des Lebens, der Unsterblichkeit verheißt, fern gehalten (Gen 3,22-23):

22 Dann sprach Gott, der Herr: Seht, der Mensch ist geworden wie wir; er erkennt Gut und Böse. Dass er jetzt nicht die Hand ausstreckt, auch vom Baum des Lebens nimmt, davon isst und ewig lebt! 23 Gott, der Herr, schickte ihn aus dem Garten von Eden weg, damit er den Ackerboden bestellte, von dem er genommen war.

Von hierher gelesen ergibt sich der Tod als eine Vorkehrung Gottes gegen die völlige Gottgleichheit des Menschen und damit eine dritte Deutung des Todes in den zwei Kapiteln Gen 2-3.

Zwei interessante Parallelen des Motivs des Essens vom Baum des Lebens seien kurz erwähnt: der Mythos von Adapa und eine Stelle aus dem Gilgamesch-Epos.⁵ Der vom Gott des Unterweltozeans Ea mit Weisheit und Klugheit, aber nicht mit Unsterblichkeit versehene Priester Adapa hat bei einer Schiffshavarie den Südwind ver-

⁵ Vgl. zum Folgenden Müller, *Drei Deutungen* (n. 3), 122ff.

flucht und damit die kosmische Ordnung gestört. Dafür muss er sich vor dem Hüter dieser Ordnung, dem Gott Anu, verantworten. Ea rät Adapa, die Götter Tammuz und Gizzida als Fürsprecher zu gewinnen. Bei einem Freispruch solle er zwar das angebotene Gewand und das Salböl, nicht jedoch die Speise und das Wasser nehmen, da dies zum Tod führen würde. Adapa tritt also vor Anu, der durch die günstige Fürsprache von Tammuz und Gizzida besänftigt wird. Anu lässt Salböl, Gewand, Speise und Wasser bringen. Adapa jedoch befolgt die Anweisungen Eas: Er trinkt nicht und isst nicht. Anu lacht erleichtert auf und fragt, warum Adapa damit das ewige Leben ausgeschlagen habe. Darauf zitiert Adapa das Gebot Eas und wird auf die Erde zurückgebracht. Damit endet der Mythos unvermittelt – die Grenze zwischen Gott und Mensch bleibt gewahrt, das Gleichgewicht von Himmel und Erde erhalten. Der Adapa-Mythos wie Gen 3 wollen als mythische Erzählungen aus der „Urzeit“ das Todesschicksal des Menschen klären, indem auf den grundlegenden Unterschied zwischen Mensch und Gott hingewiesen wird. Die gemeinsame Bildseite ist das Nicht-Essen einer Unsterblichkeit verleihenden Speise. Anders als in Gen 3 ist es bei Adapa jedoch nicht die menschliche Schuld und göttliche Vorkehrung, sondern wesensbedingte Tragik, die von irdischer Unsterblichkeit abhält.

In eine ähnliche Richtung geht der Abschnitt aus der Heldenerzählung von Gilgamesch: Dem Helden wird vom Gott Utnapischtim das Geheimnis der Lebenspflanze kundgetan. In einer übermensch-

lichen Anstrengung holt Gilgamesch das Kraut mit dem Namen „Als Greis wird der Mensch jung“ aus der Tiefe des chaotisch-lebensspendenden Urozean Apsu hervor – und verliert es auf geradezu banale Weise: Bei einer Rast sucht Gilgamesch Abkühlung in einem Brunnen. Währenddessen kommt eine Schlange herbei, frisst das Kraut und wirft anschließend ihre Haut ab. Die Unsterblichkeit (oder ewige Jugend) bleibt das Privileg der Götter, doch der Tod des Menschen erscheint als absurd und unverständlich. Gilgameschs Rückkehr in seine Heimatstadt Uruk zeigt einerseits seine Resignation, andererseits, dass er sich in das Unvermeidliche und die Grenzen des Menschseins fügt.

Zurück zum Buch Genesis: Im weiteren Erzählverlauf tritt die Deutung, der Tod sei eine göttliche Strafe, weit in den Hintergrund. Viel stärker wird der Gedanke erzählerisch ausgefaltet, dass der Tod ein selbstverständlicher Teil des menschlichen Daseins ist. Diese Selbstverständlichkeit zeigt sich z. B. in der Genealogie Adams in Gen 5:

3 Adam war hundertdreißig Jahre alt, da zeugte er einen Sohn, der ihm ähnlich war, wie sein Abbild, und nannte ihn Set. 4 Nach der Geburt Sets lebte Adam noch achthundert Jahre und zeugte Söhne und Töchter. 5 Die gesamte Lebenszeit Adams betrug neunhundertdreißig Jahre, dann starb er. 6 Set war hundertfünf Jahre alt, da zeugte er Enosch. 7 Nach der Geburt des Enosch lebte Set noch achthundertsieben Jahre und zeugte Söhne und Töchter. 8 Die gesamte Lebenszeit Sets betrug neunhundertzwölf Jahre, dann starb er.

Dieses Muster setzt sich fort, und stets heißt es am Ende: „...dann starb er“.

Kaum ein biblischer Text artikuliert eindringlicher den Zyklus des menschlichen Lebens aus Zeugung, Geburt, Zeugung von Kindern und Tod wie das sehr regelmäßig aufgebaute Kapitel 5 des Buches Genesis. Die hohen Altersangaben lassen sich am besten durch die Textgattung erklären: Es handelt sich um mythische Texte aus einer beispielhaften Urzeit – ein Mittel, mit dem der Text dies deutlich macht und eine allzu platte realistisch-historische Deutung verweigert, sind eben die hohen Zahlen.

Ein hohes Alter erreicht auch der Stammvater Abraham. Sein Tod wird als etwas Natürliches, durchaus Positives geschildert (Gen 25,7-8):

7 Das ist die Zahl der Lebensjahre Abrahams: Hundertfünfundsiebzig Jahre wurde er alt, 8 dann verschied er. Er starb in hohem Alter, betagt und lebenssatt, und wurde mit seinen Vorfahren vereint.

Dies ist das Idealbild des Todes: in hohem Alter und lebenssatt – ein Wunschbild vieler Menschen bis heute. Diese Wendungen werden in der Bibel unter anderem bei Isaak (Gen 35,29), David (1 Chr 23,1; 29,28), und Ijob (42,17) verwendet. Ein solcher Tod passt zu diesen idealtypischen Gestalten, die Musterbeispiele der Gottgefälligkeit sind.

Wie steht es dann um den Tod des Mose, der doch ebenfalls eine solche biblische Idealfigur ist? Sein Tod weicht nicht von den bisherigen Beobachtungen ab, öffnet den Blick jedoch für einen bemerkenswerten Zusammenhang. In Gen 6,1-4 wird die weit verbreitete mythische Vorstellung einer geschlechtlichen Verbindung zwischen

göttlichen und menschlichen Wesen thematisiert. Dieses Fragment ist der Anlass für eine göttliche Begrenzung des menschlichen Alters (Gen 6,3):

Da sprach der Herr: Mein Geist soll nicht für immer im Menschen bleiben, weil er auch Fleisch ist; daher soll seine Lebenszeit hundertzwanzig Jahre betragen.

Die Erzählung selbst hält sich nicht an diese Angabe: Bei Abraham etwa wird ein Alter von 175 Jahren angegeben (Gen 25,7, s. o.). Doch bei Mose kommt am Ende des Pentateuch diese „Vorschrift“ wieder in den Blick (Dtn 34,5-7):

5 So starb Mose, der Knecht des Herrn, daselbst im Lande Moab nach dem Wort des Herrn. 6 Und er begrub ihn im Tal, im Lande Moab gegenüber Bet-Peor. Und niemand hat sein Grab erfahren bis auf den heutigen Tag. 7 Und Mose war hundertundzwanzig Jahre alt, als er starb. Seine Augen waren nicht schwach geworden, und seine Kraft war nicht verfallen.

Mose befolgt auch im Tod wortgetreu die Weisung Gottes und stirbt – in voller Jugendkraft – mit 120 Jahren, ganz wie es Gen 6,3 vorgesehen hat. Mit dieser subtilen Anspielung wird die volle Gültigkeit der Tora einmal mehr unterstrichen. Der Tod selbst erscheint dabei als etwas Selbstverständliches, Natürliches, in der Ordnung Gottes Vorgesehenes. Und dennoch gibt es bei Mose etwas Außergewöhnliches zu notieren: Es ist Gott selbst, der Mose begräbt, daher kennt auch kein Mensch das Grab des Mose. Neben der Selbstverständlichkeit des Todes, die Mose wie jeden gewöhnlichen Menschen ereilt, wird so zugleich das besondere, exklusive Got-

tesverhältnis des Mose als Knecht des Herrn herausgestellt.

Das selbstverständliche menschliche Schicksal des Todes, wie es in den biblischen Erzähltexten auch über das Buch Genesis hinaus immer wieder anklingt, ist zugleich offen für Missverständnisse und Spekulationen. Dies gilt besonders dann, wenn die biblischen Menschenbilder in der Spätzeit des Alten Testaments mit hellenistischem Gedankengut in Verbindung kommen. Das geschieht etwa im Buch der Weisheit: eine jüdische Schrift in griechischer Sprache aus der Zeit des großen Philosophen Philo von Alexandria (ca. 10 v. Chr. bis 40 n. Chr.). Der Anfang ist von einer Auseinandersetzung zwischen Gerechten und Frevlern geprägt. Am Beginn des zweiten Kapitels wird das Denken der Frevler referiert: Sie stellen die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens fest (*kurz und traurig ist unser Leben* 2,1-5) und folgern daraus nicht nur den Genuss der irdischen Güter (*Erlesener Wein und Salbööl sollen uns reichlich fließen* 2,6-9), sondern auch die Unterdrückung und Ausbeutung der Armen und Schwachen. Die Lebensweise des armen, aber gerechten Menschen ist ein Stein des Anstoßes für die Frevler, daher planen sie seinen Untergang: *Er ist unserer Gesinnung ein lebendiger Vorwurf, schon sein Anblick ist uns lästig* (Weish 2,14). Ihre Bosheit ist tödlich: *Zu einem ehrlosen Tod wollen wir ihm verurteilen; er behauptet ja, es werde ihm Hilfe gewährt* (Weish 2,20). Dazu nimmt der Autor des Weisheitsbuches Stellung und verurteilt das Denken der Bösen als Irrtum (2,21-22), und er hält ein anderes Menschenbild dagegen, das sich aus der Verbindung des Gedankens der Gottesbildlichkeit von Gen 1,26-27 mit

der hellenistischen Vorstellung von Unsterblichkeit speist (Weish 2,23-24):

23 Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen und ihn zum Bild seiner Ewigkeit⁶ gemacht. 24 Doch durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt, und ihn erfahren alle, die ihm angehören.

Mit dieser Passage füllt das Buch der Weisheit die Aussage von der Gottesbildlichkeit des Menschen mit einem neuen Aspekt: Der Mensch ist ein Bild der Ewigkeit Gottes und prinzipiell zur Unvergänglichkeit geschaffen. Daraus entwickelt das Buch der Weisheit eine weitere Deutung des Todes: Der Teufel, eine Instanz außerhalb des zur Unvergänglichkeit erschaffenen Menschen, ist für den Tod verantwortlich – und damit kann der Tod nicht das letzte Wort haben! So entsteht die Hoffnung auf ein Leben nach dem irdischen Tod. Dabei ist zu beachten, dass man hier einen Textbereich vor sich hat, der viel „jünger“ ist – gegenüber den anderen Schriften des Alten Testaments, die eine solche Hoffnung über den Tod hinaus nicht teilen.

Dem Tode nahe – vom Tod errettet

Neben der Natürlichkeit des Todes am Ende eines erfüllten Lebens gibt es aber auch den vorzeitigen Tod durch Krankheit oder Gewalt als ständige Bedrohung. Viele

⁶ Die Einheitsübersetzung folgt einer anderen Lesart: zum Bild seines eigenen Wesens. Diese Version passt besser zu Gen 1,26-27, die oben genannte besser zum vorausgehenden Gedanken der Unvergänglichkeit. Sie ist daher dem Zusammenhang angemessener.

Klagegebete artikulieren diese Erfahrung der Todesnähe. Sie kann einerseits darin bestehen, dass Feinde den Beter verfolgen, ihm buchstäblich nach dem Leben trachten, sei es mit der Absicht zum blanken Mord oder zur Ruinierung durch ein (aus der Sicht des Verfolgten ungerechtes) Gerichtsverfahren. Als Identifikationsfigur bietet etwa Psalm 18 in seiner biographischen Überschrift die Person Davids an: *Von David, dem Knecht des Herrn, der dem Herrn die Worte dieses Liedes sang an dem Tag, als ihn der Herr aus der Gewalt all seiner Feinde und aus der Hand Sauls errettet hatte.* Die Verfolgung Davids wird hier zum Musterfall, mit dem sich alle ungerrecht Verfolgten identifizieren können. So bietet der Text an, sich in der Erfahrung der Todesnähe wiederzufinden (Ps 18,5-6):

5 Mich umfingen die Fesseln des Todes, mich erschreckten die Fluten des Verderbens. 6 Die Bande der Unterwelt umstrickten mich, über mich fielen die Schlingen des Todes.

Die gewaltsame Verfolgung wird gesteigert, die Nähe und Bedrohung des Todes durch die Metaphern „Fesseln, Bande, Schlingen“ ausgedrückt. In diese Bilder kann der individuell Betende gedanklich alle Machenschaften hineinlegen, durch die er sich zu Tode bedroht fühlt. In Ps 18 wird die Klage im Rückblick formuliert. Es gibt jedoch auch eine ganze Reihe von Texten, die von akuter Not sprechen, die den Beter in die Nähe des Todes bringt (Ps 17,8-12):⁷

8 Behüte mich wie den Augapfel, den Stern des Auges, birg mich im Schatten deiner Flügel

9 vor den Frevlern, die mich hart bedrängen, vor den Feinden, die mich wütend umringen.

10 Sie haben ihr hartes Herz verschlossen, sie führen stolze Worte im Mund,

11 sie lauern mir auf, jetzt kreisen sie mich ein; sie trachten danach, mich zu Boden zu strecken,

12 so wie der Löwe voll Gier ist zu zerreißen, wie der junge Löwe, der im Hinterhalt lauert.

Erneut wird ein Bild gebraucht: Der Löwe steht für die tödliche Gefahr, in der sich der Betende befindet. Wieder ist es durch die metaphorische Gestaltung möglich, eine Fülle konkreter Situationen in das Bild hineinzulegen.

Viel häufiger als die tödliche Bedrohung durch Gewalt ist die Erfahrung der Todesnähe im Krankheitsfall. Die Krankheit ist wohl der Anlass zu Klage und Gebet schlechthin. Dabei ist es schwer, aus den Schilderungen konkrete Leiden zu entnehmen, da auch lokal begrenzte Beschwerden immer dazu führen, dass sich der gesamte Mensch an Leib und Seele geschwächt fühlt. Heute selbstverständliche medizinische Grundversorgungen und auch allgemeines Wissen über Krankheiten waren im Alten Orient nicht gegeben – eine Krankheit wurde daher immer auch als radikale Bedrohung des ganzen Menschen empfunden und dargestellt. Zur körperlichen Not kommen stets weitere Krisen hinzu: zum einen die Anfeindung, die der Kranke durch seine Umwelt erfährt, da seine Gegner wie seine Verwandten und Freunde die

⁷ Vgl. C. Barth, Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments, 2. Aufl., Zürich 1987 (Neuausgabe 1997 durch B. Janowski).



Krankheit stets auf eine Schuld des Kranken oder seiner Vorfahren zurückführen, zum anderen das Gefühl der Gottverlassenheit, das aufkommt, weil Gott die Hilferufe des Beters nicht zu hören scheint und keine Perspektive auf eine Besserung besteht. Alternativ zur Gottverlassenheit kann auch über den Zorn Gottes geklagt werden. Das Leben des Beters ist eigentlich kein Leben mehr, und so beschreibt er sich als einen, der ins Grab hinabsinkt (vgl. Ps 88,5). In Ps 6 ist dies auf engstem Raum realisiert:

2 Herr, strafe mich nicht in deinem Zorn und züchtige mich nicht in deinem Grimm!

3 Sei mir gnädig, Herr, ich siehe dahin; heile mich, Herr, denn meine Glieder zerfallen!

4 Meine Seele ist tiefverstört. Du aber, Herr, wie lange säumst du noch?

5 Herr, wende dich mir zu und errette mich, in deiner Huld bring mir Hilfe!

6 Denn bei den Toten denkt niemand mehr an dich. Wer wird dich in der Unterwelt noch preisen?

7 Ich bin erschöpft vom Seufzen, jede Nacht benetzen Ströme von Tränen mein Bett, ich überschwemme mein Lager mit Tränen.

8 Mein Auge ist getrübt vor Kummer, ich bin gealtert wegen all meiner Gegner.

Ursache für die Not des Beters ist der Zorn Gottes (V. 2), dessen Wirkung ist eine – nur ganz allgemein beschriebene – Krankheit (V. 3), die auch seelische Aspekte hat (V. 4a; 7) und gegnerische Anfeindung mit einschließt (V. 8). Auf die klagende Frage (V. 4b) folgt die Bitte um Wahrnehmung und Hilfe (V. 5ab). Dass sich der Beter tatsächlich dem Tod nahe fühlt, zeigt sein Argument in V. 6: Die allgemeine und mehrfach belegte Aussage, dass die Toten Gott

nicht (mehr) loben,⁸ unterstellt hier, dass der Beter auf dem Weg dorthin ist und Gott befürchten muss, einen Anhänger zu verlieren. Diese Argumentation ist sehr menschlich, in der verzweifelten Stimmung des Gebets jedoch mehr als verständlich. Zugleich zeigt sich, dass man sich schon eine Weiterexistenz nach dem irdischen Tod in einem Totenreich (Unterwelt) vorstellte – doch diese Existenz ist kein Leben, es gibt keine Chance, mit Gott oder der Welt der Lebenden in Verbindung zu treten, keine Möglichkeit, das eigene Leben zu „vollenden“.

Eine ähnliche Begrifflichkeit wie in den Klageliedern wird im Danklied verwendet, nun aus anderer Perspektive: Die Betenden danken Gott, dass er sie aus dem Reich des Todes, wo sie sich in ihrer Not bereits wähten, heraufgeholt hat. Mit dieser drastischen Metapher wird die Errettung aus tödlicher Gefahr konkret gemacht. Einschlägiges Beispiel ist Ps 30,2-5:

2 Ich will dich rühmen, Herr, denn du hast mich aus der Tiefe gezogen und lässt meine Feinde nicht über mich triumphieren.

3 Herr, mein Gott, ich habe zu dir geschrien, und du hast mich geheilt.

4 Herr, du hast mich herausgeholt aus dem Reich des Todes, aus denen, die zur Grube hinabfahren, mich zum Leben gerufen.

5 Singt und spielt dem Herrn, ihr seine Frommen, preist seinen heiligen Namen!

⁸ Vgl. Ps 88,11-13; 115,17; Jes 38,18f.; vgl. dazu B. Janowski, Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis, in: F. Avemarie (Hg.), Auferstehung – Resurrection, WUNT 135, Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, 3-45.

Der hebräische Begriff für das „Reich des Todes“ ist *Scheol* („Nicht-Land“),⁹ ein Schrecken erregendes Wort, das in den Klageliedern eher vermieden wird, in den Dankliedern mit umso größerer Erleichterung verwendet wird (vgl. Ps 9,18; 16,10; 86,13; 116,3). Ein häufig begegnendes Synonym für das Totenreich ist die Grube, die das Grab meint (vgl. Ps 28,1; 40,3; 88,5; 143,7; Spr 1,12 u. ö.). Festzuhalten bleibt, dass die Danklieder in ihrer Begrifflichkeit der Klage korrespondieren: So wird etwa die Klage in Ps 22,16 auf den Punkt gebracht: ... *du legst mich in den Staub des Todes* – und ebenso klar kann in Ps 56,14 gedankt werden: ... *du hast mein Leben dem Tod entrissen* (vgl. Ps 116,8).

Nachdenken über den Tod

Die Bibel bietet auch „philosophische“ Reflexionen über den Tod und das Todeschicksal des Menschen. In den drängenden Klagen des Ijob-Buches findet sich eine Passage, in der sich der Blick auf das Ergehen des Menschen, der dem Tod nicht entrinnen kann, weitert. Doch selbst daraus muss Ijob Gott einen Vorwurf machen. Zunächst wird die Vergänglichkeit des Menschen festgestellt (14,1-2), ein Motiv, das an vielen anderen Stellen auch auftaucht (Ps 90,3-7; 103,15-16; Jes 40,7; 1 Petr 1,24):

Der Mensch, vom Weib geboren, knapp an Tagen, unruhvoll, 2 er geht wie die Blume auf und welkt, flieht wie ein Schatten und bleibt nicht bestehen. (Ijob 14,1-2)

Ijob meint nun, dass das doch ein Grund

wäre, dass Gott den Menschen in Ruhe lassen könnte, doch Gott behält dieses arme, vergängliche Wesen streng im Auge, lässt nicht von ihm ab und bringt ihn ins Gericht (14,3-6). Ijob betont nochmals durch eine Gegenüberstellung zweier Bilder, dass der Mensch im Unterschied zur Natur, die stets ein neues Aufleben kennt, keine Aussicht über den irdischen Tod hinaus hat (14,7-12):

7 Denn für den Baum besteht noch Hoffnung, ist er gefällt, so treibt er wieder, sein Sprössling bleibt nicht aus. 8 Wenn in der Erde seine Wurzel altert und sein Stumpf im Boden stirbt, 9 vom Dunst des Wassers sprosst er wieder, und wie ein Setzling treibt er Zweige.

10 Doch stirbt ein Mann, so bleibt er kraftlos, verscheidet ein Mensch, wo ist er dann?

11 Die Wasser schwinden aus dem Meer, der Strom vertrocknet und versiegt.

12 So legt der Mensch sich hin, steht nie mehr auf; die Himmel werden vergehen, eh er erwacht, eh er aus seinem Schlaf geweckt wird.

„Der Tod hat das letzte Wort“,¹⁰ es besteht keinerlei Hoffnung auf eine Rettung oder Auferstehung. Dieses Schicksal hat der Mensch mit dem Tier gemeinsam, das betont Kohelet, der „späte“ Weisheitslehrer des Alten Testaments (2. Hälfte des 3. Jh. v. Chr.), der bereits stark hellenistisches Gedankengut aufgreift,¹¹ in besonderer Weise (Koh 3,19-21):

⁹ Vgl. T. Podella, Art. „Scheol“, in: Neues Bibel-Lexikon Lfg. 13 (1999) 471-472.

¹⁰ F. Graddl, Das Buch Ijob (NSK-AT 12), Stuttgart 2001, 152.

¹¹ Vgl. T. Krüger, Kohelet (Prediger), BK XIX Sonderband, Neukirchen-Vluyn 2000, 39.43-44.

¹⁹ Denn jeder Mensch unterliegt dem Geschick, und auch die Tiere unterliegen dem Geschick. Sie haben ein und dasselbe Geschick. Wie diese sterben, so sterben jene. Beide haben ein und denselben Atem. Einen Vorteil des Menschen gegenüber dem Tier gibt es da nicht. Beide sind Windhauch. ²⁰ Beide gehen an ein und denselben Ort. Beide sind aus Staub entstanden, beide kehren zum Staub zurück. ²¹ Wer weiß, ob der Atem der einzelnen Menschen wirklich nach oben steigt, während der Atem der Tiere ins Erdreich hinabsinkt?

Diese Erkenntnis ist natürlich besonders für diejenigen bitter, die sich um ein gottgefälliges Leben und um Erkenntnis und Weisheit bemühen. Kohelet fragt frustriert (2,16): *Wie ist es möglich, dass der Gebildete ebenso sterben muss wie der Ungebildete?* Und folgert entsprechend: ¹⁷ *Da verdross mich das Leben.* Kohelet dringt aber über seine Verdrießlichkeit hinaus und hält in dem bekannten Gedicht über die Zeit als unumstößliche Tatsache fest (3,1-2): *Für jedes Geschehen unter dem Himmel gibt es eine bestimmte Zeit: 2 eine Zeit zum Gebären und eine Zeit zum Sterben, ...* Der Gedanke des Todes lässt Kohelet jedoch nicht los, denn gerade der Tod ist es, der jeglichen menschlichen Gewinn (ein Leitwort bei Kohelet!) in Frage stellt. In seinen Reflexionen ist Kohelet mitunter widersprüchlich, und gerade das zeigt die Komplexität und Weite seines Denkens. Angesichts von Ausbeutung, Verarmung und Gewalt scheint es besser, tot als lebendig zu sein, oder noch besser, überhaupt nicht geboren zu sein, so dass man das schlimme Tun unter der Sonne nicht mit ansehen muss (Koh 4,1-3), mitunter scheint auch der Tag des Todes besser als der Tag der

Geburt (7,1). Umgekehrt, und auch diesen Aspekt sieht Kohelet, gibt es aber für die Lebenden noch Gestaltungsmöglichkeiten, so dass man sagen kann: *Ein lebender Hund ist besser als ein toter Löwe* (9,4). Immerhin haben die Lebenden noch die Möglichkeit, ihr Todesschicksal zu erkennen – und diese Erkenntnis schließt eben die positive Gestaltung dessen ein, was einem im Leben an guten Gaben zufällt. Doch die Toten erkennen nichts mehr, sie erhalten keine Belohnung, für sie gibt es keine Erinnerung, sie versinken in der Vergessenheit (9,5). Aus all diesen Überlegungen schlussfolgert Kohelet seine wunderbaren und oft zitierten Ratschläge, die angenehmen Seiten des (begrenzten) Lebens, die einem zufallen, zu nützen und zu genießen, ganz im Sinne des antiken (und heute wohl auch gültigen) *carpe diem* (9,7 10):

⁷ *Also: Iss freudig dein Brot und trink vergnügt deinen Wein; denn das, was du tust, hat Gott längst so festgelegt, wie es ihm gefiel.* ⁸ *Trag jederzeit frische Kleider, und nie fehle duftendes Öl auf deinem Haupt.* ⁹ *Mit einer Frau, die du liebst, genieß das Leben alle Tage deines Lebens voll Windhauch, die er dir unter der Sonne geschenkt hat, alle deine Tage voll Windhauch. Denn das ist dein Anteil am Leben und an dem Besitz, für den du dich unter der Sonne anstrengst.* ¹⁰ *Alles, was deine Hand, solange du Kraft hast, zu tun vorfindet, das tu! Denn es gibt weder Tun noch Rechnen noch Können noch Wissen in der Unterwelt, zu der du unterwegs bist.*

In die gleiche Richtung geht das große Schlussgedicht des Buches Kohelet über das Thema „Jugend, Alter, Tod“ (11,9-

12,7).¹² Gemeinsam mit vielen anderen Aussagen des Alten Testaments hat Kohelet aber die Einsicht, dass der Tod zwar das Ende des Lebens ist, dass er aber aufgrund der Gewissheit und Unausweichlichkeit letztlich seinen Schrecken verloren hat. Diese Einsicht ermöglicht es dem Weisen, gelassener über den Tod und das Leben nachzudenken. Gelegentlich finden sich durchaus auch positive Sichtweisen des allgemeinen menschlichen Todeschicksals, denn der Tod als der große Gleichmacher stellt Ungerechtigkeiten zwischen Menschen, z. B. zwischen Reich und Arm, grundlegend in Frage. Da mutet es fast als ein Trost an, wenn Ps 49, 17-21 festhält:

17 Lass dich nicht beirren, wenn einer reich wird und die Pracht seines Hauses sich mehrt;

18 denn im Tod nimmt er das alles nicht mit, seine Pracht steigt nicht mit ihm hinab.

19 Preist er sich im Leben auch glücklich und sagt zu sich: „Man lobt dich, weil du dir's wohl sein lässt“;

20 so muss er doch zur Schar seiner Väter hinab, die das Licht nie mehr erblicken.

21 Der Mensch in Pracht, doch ohne Einsicht, er gleicht dem Vieh, das verstummt.

Hier wird dem allgemeinen Todesschicksal des Menschen der positive Aspekt abgewonnen, dass irdischer Reichtum im Blick auf das Ende des Menschen in der Unterwelt (die *Schar seiner Väter*) letztlich nichts zählt. Dieser Gedanke ermutigt Ben Sira (Jesus Sirach), den Weisheitslehrer nach Kohelet (um 175 v. Chr.),¹³ nicht nur wie Kohelet den Genuss der irdischen Güter anzuraten, sondern auch die Freude mit Freunden zu teilen (Sir 14,11-16):

11 Mein Sohn, wenn du imstande bist, pflege dich selbst; so weit du kannst, lass es dir gut gehen!

12 Denk daran, dass der Tod nicht säumt und die Frist bis zur Unterwelt dir unbekannt ist. 13 Bevor du stirbst, tu Gutes dem Freund; beschenk ihn, so viel du vermagst. 14 Versag dir nicht das Glück des heutigen Tages; an der Lust, die dir zu-steht, geh nicht vorbei! 15 Musst du nicht einem andern deinen Besitz hinterlassen, den Erben, die das Los werfen über das, was du mühsam erworben hast? 16 Beschenk den Bruder und gönne auch dir etwas; denn in der Unterwelt ist kein Genuss mehr zu finden.

Den Blick auf den Tod, der ein sicheres, unausweichliches Schicksal ist (Sir 41, 1-13), kann der Weisheitslehrer Ben Sira fast bis ins Ironische steigern (Sir 22,11): *Über einen Toten weine, denn das Lebenslicht erlosch ihm; über einen Toren weine, denn die Einsicht erlosch ihm. Weniger¹⁴ weine über einen Toten, denn er ruht aus; das schlechte Leben des Toren ist schlimmer als der Tod.* Trauert man um einen Toten sieben Tage, so muss man ein Leben lang über einen Toren und schlechten Menschen trauern (vgl. 22,12) – eine solche Einstellung zeigt einerseits eine gehörige Distanz zum Thema „Tod“, andererseits wie ernst der Weisheitslehrer menschliches Fehlverhalten wertet: Es ist schlimmer als der Tod.

¹² Vgl. N. Lohfink, Freu dich, Jüngling – doch nicht, weil du jung bist. Zum Formproblem im Schlussgedicht Kohelets (Koh 11,9-12,8), in: *Biblical Interpretation 3* (1995) 159-189.

¹³ Vgl. F. V. Reiterer, Deutung und Wertung des Todes durch Ben Sira, in: J. Zmijewski (Hg.), *Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung*, Festschrift für Heinz Reinel, Stuttgart 1990, 203-236.

¹⁴ Wörtlich: „Freudig weine über einen Toten ...“

Im Nachdenken der Weisheit (Ijob, Kohelet, Ben Sira) steckt letzten Endes fast immer der Versuch, den Tod als ein jeden Menschen – früher oder später – erwartendes Schicksal gedanklich zu bewältigen. Man kann die Unausweichlichkeit betonen oder die positiven Möglichkeiten vor dem Tod nützen, man kann den Tod als höhere Gerechtigkeit sehen, die die ungerechte Verteilung von Reichtum relativiert, oder törichtes menschliches Fehlverhalten schlimmer werten als den Tod. Die weisheitliche Reflexion versucht dem Tod zu entkommen – anders als die Klagetexte des Psalters, die sich in voller Offenheit der akuten Gefahr stellen. Die Frage, wie man dem Tod letztlich entkommen kann – wenigstens gedanklich! –, stellen sich auch die Sprichwörter. An mehreren Stellen findet sich die Gegenüberstellung von „Unrecht/Frevel“ und „Gerechtigkeit“ in Verbindung mit dem Tod. Die erste salomonische Spruchsammlung (Spr 10,1-22,16) eröffnet mit einer Reihe solcher Gegenüberstellungen, unter denen sich auch ein bekanntes Sprichwort befindet (Spr 10,2): *Unrecht Gut gedeiht nicht, Gerechtigkeit aber rettet vor dem Tod.*

Im hier diskutierten Zusammenhang interessiert natürlich die Frage, welchen Tod man sich vorstellen muss.¹⁵ Bedenkt man die vorher erwähnte Tatsache, dass auch Gerechte sterben müssen (vgl. Ps 49,11), so könnte man hier den „bösen Tod“ (so das Targum, die aramäische Übertragung) unterstellen, den früh- oder vorzeitigen, gewaltsamen oder durch Krankheit bedingten Tod annehmen. Mit den oben vorgestellten Klagepsalmen

könnte man auch an ein Leben denken, das keines mehr ist, weil es von Verfolgung, Krankheit oder Gefangenschaft auf eine dem Tode nahe Existenzweise reduziert wurde. Davor rettet die „Gerechtigkeit“, die dem „ungerechten Gut“ gegenübersteht und damit sowohl als redliches Erwerben von Besitz als auch als barmherziges Abgeben vom eigenen Gut zu verstehen ist. Diesen Gedanken betont vor allem Tob 12,9, wo an die Stelle von Gerechtigkeit „Barmherzigkeit“ gesetzt wird, griechisch *eleēmosýnē*, wovon das Wort Almosen kommt. Diese Vorstellung wirkt im Judentum und Christentum weiter: Im jüdischen Talmud (Schabbat 156b) findet sich der Satz: *„Die Wohltat errettet vom Tode, und nicht nur von einem unnatürlichen Tode, sondern auch vom natürlichen Tod.“* Gemeint ist damit – wie das an zwei Beispielgeschichten illustriert wird – die Rettung vor einem immer möglichen zufälligen natürlichen Tod wie dem durch einen Schlangenbiss. Im Neuen Testament verbindet Mt 6,1-4 die Begriffe Gerechtigkeit, Almosen und göttliche Vergeltung: *Dein Almosen soll verborgen bleiben, und dein Vater, der auch das Verborgene sieht, wird es dir vergelten.*

In eine ähnliche Richtung wie die gerade genannten Sprüche (vgl. Spr 10,2; 11,4.19; 12,28) geht Spr 19,16: *Wer (Gottes) Gebot bewahrt, bewahrt sein Leben, wer seine Wege verachtet, muss sterben.*

¹⁵ Vgl. A. Meinhold, Die Sprüche, Teil 1 (ZBK 16,1), Zürich 1991, 166-167.

Auch hier stellt sich die Frage: An welchen Tod ist gedacht? Eine juristische Engführung auf die Todesstrafe widerspricht dem Kontext. Daher wird ein Lesevorschlag gemacht, der einem vorzeitigen Zu-Tode-Kommen des Verächters (vgl. z. B. 10,21b; 15,10) entspricht. Ein vorzeitiger Tod oder eine Existenz unter Verfolgung und Krankheit dienen damit als Sanktion und drohende Strafe für den, der keine Gerechtigkeit übt und von Gottes Gebot abweicht.

Kurz-Schluss?

Die bis hierher genannten Texte des Alten Testaments gehen weitgehend davon aus, dass der Tod das Leben des Menschen unwiderruflich beendet. Das darf man zwar nicht verwechseln mit der populären (fast vulgären) heutigen Vorstellung, dass „mit dem Tod alles aus ist“, denn was soll das auch genau heißen? Aber die grundsätzlichen Lebensvollzüge, Teilhabe an Gemeinschaft, soziale Kontakte, produktive Gestaltungsmöglichkeiten und anderes mehr sind den Toten in der *Scheol* nicht mehr möglich. Wer in eine Lage gerät, die ihm jeglichen Ausweg und jegliche Einflussnahme auf sein Schicksal verwehrt – etwa durch eine schwere Krankheit oder eine ungerechte Verfolgung und soziale Isolation – der ist bereits mit einem Bein in der „Grube“ (vgl. Ps 88,5), der ist dem Tode nahe.

Wollte man nun annehmen, dass das für das Alte Testament so charakteristisch ist wie die Auferstehungshoffnung für das Neue Testament, so ist man einem gefährlichen Kurz-Schluss erlegen. Die Hoffnung auf eine

Überwindung des Todes auch im physisch-leiblichen Sinne ist keine Erfindung des Christentums, sondern eine Entwicklung im Frühjudentum, die mindestens drei Jahrhunderte vor Christus einsetzt. Der Grund dafür ist einleuchtend: „Wie sollte sich der Glaube Israels damit abfinden, dass Menschen, die der Todeswelt anheimfallen, auch von ihrem Gott Abschied nehmen müssen? Gottes Herrschaft musste auf die *Scheol* übergreifen, in sie eindringen, ihr entreißen, was sie sich als Beute angeeignet hatte. Sie musste schließlich die Todeswelt selbst überwinden. Man kann im Alten Testament den aufregenden Erkenntnisprozess verfolgen, wie einzelne Psalmbeter und Weisheitslehrer schrittweise zu einer immer tieferen Einsicht in Wesen und Wahrheit des den Tod überwindenden Gottes gelangten.“¹⁶

Ausblick

An den zeitlichen und textlichen „Rändern“ des Alten Testaments sind für die Hoffnung auf eine Überwindung des Todes einige Spuren zu finden. Einige Beispiele: Die Vision der Erweckung des Totengebeins beim Propheten Ezechiel (Ez 37) meint zwar die Wiederherstellung Israels als Nation und Volk, baut aber mit ihrem Bild darauf auf, dass Gott (wenn nicht er, wer sonst) eine so große Macht hat, dass er selbst das (bisher) als unmöglich Geglaubte möglich macht: die Erweckung von Leichen. Einige Psalm-

¹⁶ G. Kittel, Befreit aus dem Rachen des Todes. Tod und Todesüberwindung im Alten und Neuen Testament, Göttingen 1999, 92.

stellen deuten auch vorsichtig den Gedanken an, dass Gott es fertig bringen kann, dass ihn Tote loben werden (Ps 22,30; 49,16; 73,24). Im Jesajabuch finden sich „späte“ Abschnitte (ca. 300 v. Chr.), die ebenfalls die Hoffnung äußern, dass Gott den Tod für immer vernichten werde (Jes 25,8; 26,19). Und im zwölften Kapitel des Danielbuches scheint die Tradition schon gefestigt zu sein, dass es eine Auferstehung geben wird. Die deuterokanonische (apokryphe) biblische Literatur kennt mehrere Stellen, die ausdrücklich eine Auferweckung der Toten zu Gericht und Rettung voraussetzen: So sagt etwa beim Martyrium der sieben Brüder und ihrer Mutter (2 Makk 7) der vierte Sohn zum seleukidischen König Antiochus IV., der die jüdische Religion mit Gewalt verbieten wollte: *Gott hat uns die Hoffnung gegeben, dass er uns wieder auferweckt. Darauf warten wir gern, wenn wir von Menschenhand sterben. Für dich aber gibt es keine Auferstehung zum Leben* (7,14). Das Buch der Weisheit antwortet auf das Problem des frühen Todes vieler gerechter Menschen (Weish 3,1-4): *Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand ... In den Augen der Menschen wurden sie gestraft; doch ihre Hoffnung ist voll Unsterblichkeit.*

Die christliche Auferstehungshoffnung knüpft an diese jüdische an und sieht sie in Jesus Christus beispielhaft (der „Erstgeborene der Toten“) verwirklicht: *Wenn Jesus – und das ist unser Glaube – gestorben und auferstanden ist, dann wird Gott durch Jesus auch die Verstorbenen zusammen mit ihm zur Herrlichkeit führen* (1 Thess 4,14). Doch die konkrete Umsetzung dieser Hoffnung entzieht sich immer wieder der

sprachlichen Darstellung, weil die Vorstellung einer Auferstehung der Toten etwas ist, was letztlich den Horizont des Menschen übersteigt. So behilft sich Paulus im 15. Kapitel des ersten Korintherbriefes mit dem Bild vom Samenkorn (1 Kor 15, 42-44). Die Freude über die Auferstehungshoffnung kann bei Paulus sogar hymnische Züge annehmen (1 Kor 15,54-55).

Bei aller Freude über die in Jesus Christus und seiner Auferstehung geschenkte Überwindung des Todes ist das Neue Testament realistisch genug wahrzunehmen, dass die Menschen nach wie vor sterben müssen. Insofern bleibt die Verheißung des Alten Testaments in Jes 25,8 über die endgültige Beseitigung („Verschlingung“) des Todes ein uneingeholter Überhang und eine weiterhin bestehende, nicht erfüllte eschatologische Hoffnung auf eine von Gott gestaltete Zukunft. So kann die Offenbarung des Johannes im Schlussabschnitt des Neuen Testaments unter Verwendung zahlreicher Passagen des Alten Testaments und unter anderem von Jes 25,8a formulieren:

Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, auch das Meer ist nicht mehr. ² Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommen; sie war bereit wie eine Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat. ³ Da hörte ich eine laute Stimme vom Thron her rufen: Seht, die Wohnung Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen, und sie werden sein Volk sein; und er, Gott, wird bei ihnen sein. ⁴ Er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen (Offb 21,1-4). ■