

Die Größe der Hoffnung

Individuelle und kosmische Eschatologie in der synoptischen Tradition

Thomas Söding

1. Bilderfluten

Himmel und Erde werden in ihren Grundfesten erschüttert, Mond und Sonne verfinstern sich; die Sterne fallen vom Himmel (Mk 13,24f. parr.), es regnet Schwefel und Feuer (Lk 17,29) – verstörende Bilder eines apokalyptischen Infernos werden in der Jesustradition gemalt, um das katastrophale Ende dieser Welt sichtbar zu machen. Die Vorlagen sind alttestamentlich (Jes 13,10; 34,4; Joël 2,10; Hag 2,6.21 – Gen 19,1–16), aber die Echos neutestamentlich (1 Kor 15,20–28; 2 Petr 2,7–3,10), mit der Johannesoffenbarung als Spitzentext.¹

Diesen Bildern des Weltendes entsprechen ebenso erschreckende Bilder des Lebensendes. Jesus warnt mit drastischen Worten vor der Hölle (Mt 5,22.29f.; 10,28; 18,9; 23,33; Mk 9,43.35.47; Lk 12,5); in seinen Prophetien, Weisungen und Gleichnissen ist von Heulen und Zähneklappern die Rede (Mt 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30; Lk 13,28f.), von nie erlöschendem Feuer (Mt 5,22; 7,19; 13,42.50; 18,8f.; 25,41; Mk 9,43.48; Lk 6,24) und äußerster Finsternis (Mt 8,12; 22,13; 25,30). Niemand wird dem Gericht entgehen.²

Allerdings sind die Unheilsszenarien nur die Kehrseite von Bildern, die Visionen der Vollendung von unglaublicher Schönheit einfangen. Die Evangelien entwerfen kein Ideal eines eschatologischen

¹ Vgl. *Thomas Hieke/Roman Kühschelm/Magnus Striet/Bernd Trocholepczy, Zeit schenken – Vollendung hoffen. Gottes Zusage an die Welt (Theologische Module), Freiburg i. Br. 2012.*

² Vgl. *Nicola Wendebourg, Der Tag des Herrn. Zur Gerichtserwartung im Neuen Testament auf ihrem alttestamentlichen und frühjüdischen Hintergrund (WMANT 96), Neukirchen-Vluyn 2003; Christian Stettler, Das letzte Gericht. Studien zur Endgerichtserwartung von den Schriftpropheten bis Jesus (WUNT II 299), Tübingen 2011.*

Schlaraffenlandes. Aber dem apokalyptischen Zusammenbruch folgt nach der synoptischen Apokalypse Mk 13 der Auftritt des Menschensohnes, der seine Boten, die Engel, aussendet, um alle, die Gott retten wollen, von den äußersten Enden der Erde aufzusuchen und zu Gott zu bringen (Mk 13,24–27).³ Der Sintflut entspricht die Arche (Lk 17,26f.); aus Sodom kann Lot fliehen (Lk 17,28f.). Dem „Wehe“ steht das „Selig“ (Lk 6,20–25) voran, dem „Weg von mir!“ (Mt 7,23 – Ps 6,9) folgt die Aussicht auf felsenfeste Standhaftigkeit (Mt 7,24–27), dem Heulen und Zähneklappern steht die Teilhabe an der Gottesherrschaft gegenüber (Mt 25,31–46), der Finsternis das Hochzeitsfest (Mt 22,1–13; 25,1–13; vgl. 8,11), dem Feuer der Vernichtung der helle Glanz der Gegenwart Gottes (Mt 13,42f.).

Die Bilder sind apokalyptisch. Es ist von vornherein klar, dass es Bilder sind; aber die Kontraste sind hart. Deshalb mögen sich viele kaum vorstellen, dass Jesus selbst sie gezeichnet hat. Zwei Probleme sind besonders groß: Zum einen werden die scharfen Gegensätze als Widerspruch zur Liebesbotschaft gesehen. Zum anderen werden sie in die Ausstellungsräume einer untergegangenen Welt verbracht und damit aus der modernen Glaubenswelt verbannt. Beide Probleme führen dazu, dass die Eschatologie der synoptischen Evangelien als abständig gilt, während nicht wenige Rettungsversuche im Verdacht des Fundamentalismus stehen.

Die historisch-kritische Exegese kam dieser Skepsis weit entgegen. Sie neigte lange dazu, die Untergangsszenarien Jesus ab- und kirchlichen Redaktoren zuzusprechen, die ihren Ressentiments erlegen seien, ihren Judaismus nicht abgestreift hätten oder schlicht Macht ausüben wollten, indem sie den Menschen Angst machten, wenn sie nicht an Jesus Christus glaubten. Aber die Strategie, Jesus von den schwierigen Bildern zu entlasten, um dafür die Tradition zu belasten, scheitert an der Breite und am Alter der Überlieferung.⁴

³ Vgl. *Michael Reichardt*, Endgericht durch den Menschensohn? Zur eschatologischen Funktion des Menschensohnes im Markusevangelium (SBB 62), Stuttgart 2009.

⁴ In der Leben-Jesu-Forschung des 19. Jh.s wurde die Verkündigung Jesu im Gefolge von *Immanuel Kant* (Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft) einer umfassenden Moralisierung unterzogen (*David Friedrich Strauß*, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet [1835], reprographischer Nachdruck Tübingen 1984), die seinerseits *Albert Schweitzer* einer durchgreifenden Kritik unterzogen hat (Geschichte der Leben-Jesu-Forschung Forschung (1906/1913), Nachdruck hg. v.

Jesus ist die Apokalyptik nicht fremd; sie gehört zur Matrix seiner Theologie;⁵ Jesus hatte eine Naherwartung, aber nicht so, dass er in den Kalender gesehen und auf die Uhr geschaut hätte, sondern so, dass er zum Himmel geblickt hat, der sich durch sein Kommen öffnet, so dass die Zeit „erfüllt“ wird (Mk 1,15), und in die Herzen der Menschen, die auf der Erde nach Gott Ausschau halten, bewusst oder unbewusst.⁶ Die nachösterliche Prägung des gesamten Neuen Testaments ist stark, auch in den synoptischen Evangelien, die allerdings im Ganzen, wenngleich gebrochen, die Verkündigung Jesu widerspiegeln.

Jesus ist jedoch auch die Weisheit Israels nicht fremd⁷, die bis in die Abgründe menschlicher Not und Schuld hinein die Zusammenhänge von Tun und Ergehen⁸ ausleuchtet. Jesus hat einen Blick für die Realitäten des Lebens, für Angst und Freude, Glück und Leid, für Schuld und Not, Reichtum und Armut, Sünde und Vergebung; aber er beobachtet und beurteilt das Leben, das die Menschen in

Otto Merk [UTB 1302], Tübingen ⁹1984). Allerdings fällt bei ihm die präsentische Eschatologie aus; alles wird ins Zeichen einer temporären Naherwartung gerückt. Neuansätze kommen aus der methodischen Berücksichtigung einer Kulturgeschichte der Zeit, die Nähe und Distanz im Horizont der Antike neu bestimmen lässt (vgl. *Kurt Erlemann*, Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Frage religiöser Zeiterfahrung [TANZ 17], Tübingen 1995; *ders.*, Endzeiterwartungen im frühen Christentum [UTB 1937], Tübingen – Basel 1996), und aus einer methodischen Berücksichtigung spannungsreicher Positionen, die auch der individuellen und der präsentischen Eschatologie ihr Gewicht gibt (vgl. *Gerhard Lohfink*, Jesus von Nazaret. Was er wollte, wer er war, Freiburg i. Br. 2011, 223–239).

⁵ *Ernst Käsemann* (Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik [1962], in: Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, 105–131, 130) nannte die Apokalyptik gar die „Mutter“ der urchristlichen Theologie.

⁶ Vgl. *Thomas Söding*, Dein Reich komme (Mt 6,9 par. Lk 11,2). Die Naherwartung Jesu, in: Christoph Breitsameter (Hg.), Hoffnung auf Vollendung. Christliche Eschatologie im Kontext der Weltreligionen (Theologie im Kontakt 19), Münster 2012, 35–65.

⁷ Die Alltagsweisheit betont *Martin Ebner*, Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozeß (HBS 15), Freiburg i. Br. 1998.

⁸ Vgl. *Bernd Janowski*, Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des „Tun-Ergehens-Zusammenhangs“ (1994), in: *ders.*, Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments II, Neukirchen-Vluyn 1999, 167–191.

der Welt führen, als Prophet, der die Vision der kommenden Gottesherrschaft hat.⁹

Zwischen den apokalyptischen und den weisheitlichen Aspekten der Verkündigung Jesu bestehen große Spannungen, aber keine Widersprüche; es gibt keinen hinreichenden Grund, um der Kohärenz der Botschaft Jesu willen den einen Pol gegen den anderen auszuspielen. Vielmehr ist für seine Basileia-Verkündigung gerade die Dialektik der Eschatologie prägend: je weiter die Zukunft, desto näher die Gegenwart, und je dichter das Diesseits, desto offener das Jenseits. Gott verwirklicht durch das Kommen Jesu seinen Heils willen, der seine ganze Weisheit zu ihrem Recht führt (Mt 11,19); und der Vater offenbart sein Geheimnis seinem Sohn gerade so, dass er es nicht den Weisen und Klugen, sondern den Waisen und Ungebildeten offenbart; denn nur so kann es die Weisheit aller werden (Mt 11,25–30 par. Lk 10,21f.).¹⁰

Wenn aber in der synoptischen Tradition die individuelle und die kosmische Eschatologie eng miteinander verbunden sind, müssen angesichts der herrschenden Skepsis zwei Fragen beantwortet werden. Zum einen muss auf der Basis der Evangelien – immer mit dem Interesse an den jesuanischen Ursprüngen – untersucht werden, welche Szenarien des Endes und eines neuen Anfangs entwickelt werden: Welches Leben geht zu Ende? Wie? Welches beginnt neu? Wie? Wie hängt eins mit dem anderen zusammen? Zum anderen müssen die Bilder, die Jesus nach den Evangelien findet, um das Ende und den neuen Anfang sichtbar zu machen, unter den veränderten Bedingungen heutigen Wissens über das Ende des irdischen und des kosmischen Lebens betrachtet werden: Haben sie ihre Bedeutung verloren oder neu gewonnen?

⁹ Vgl. *Thomas Söding*, *Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung*, Freiburg i. Br. ²2012 (2011).

¹⁰ Vgl. *Michael Theobald*, *Das sogenannte „johanneische Logion“ in der synoptischen Überlieferung (Mt 11,25–27; Lk 10,21f.) und das Vierte Evangelium. Erwägungen zum Ursprung der johanneischen Christologie*, in: *Andreas Dettwiler* (Hg.), *Studien zu Matthäus und Johannes. Festschrift für Jean Zumstein zu seinem 65. Geburtstag (ATHANT 97)*, Zürich 2009, 109–133. *Gerd Theißen* und *Annette Merz* (*Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen ³2001 [¹1996], 481) wollen das Wort allerdings Jesus ab- und einem inspirierten Christen zusprechen, weil es ihnen zu christologisch klingt.

2. Endstationen

Konfrontiert mit der Bitte, einen Erbschaftsstreit zu schlichten, die er brüsk zurückweist (Lk 12,13ff.), erzählt Jesus das Gleichnis vom reichen Kornbauern, der zwar nach einer üppigen Ernte scheinbar alles richtig macht, wenn er Vorsorge für die Zukunft trifft und große Vorratsscheunen bauen will, um nie mehr arbeiten zu müssen (Lk 12,16–19), aber sich von Gott selbst anhören muss: „Du Narr, noch in dieser Nacht wird man dein Leben von dir zurückfordern!“ (Lk 12,19a).¹¹ Die Fortsetzung (Lk 12,19b) und der erzählte Kommentar Jesu (Lk 12,20) zeigen, dass der Evangelist vor allem an der sozialetischen Pointe interessiert ist, dass die beste Kapitalanlage diejenige ist, die sich diesseits in geteilter Freude und jenseits im himmlischen Lohn verzinst. Mithin ist die Rationalität des Reichen beschränkt; er kalkuliert alles ein, nur sein Leben nicht: weder dass es endet, noch wie er es führt. Er verliert seine Seele. Da er sich der Herrschaft des Geldes verschreibt, ist er ein Tor. Sein Tod macht definitiv die Bilanz seines Lebens auf – und sie fällt düster aus. Das Gleichnis ist ein *memento mori*; es ist aber auch ein Lehrstück über Lebensqualität und Zukunftsplanung. Die „Moral von der Geschichte“¹² ist harter Realismus: Der Tod ist definitiv, ob er früher oder später kommt. Aber er ist nicht das eigentliche Problem, weil Gott die Toten lebendig machen kann (Mk 12,18–27 parr.). Entscheidend ist, wie man gelebt hat, wenn es ans Sterben geht. Diese Frage stellt und beantwortet das Gleichnis.

Die Endstation Tod wird von Jesus in vielen Sprachen ausgerufen: nicht nur in seinen Gleichnissen, sondern auch in seinen Streitgesprächen, seinen Katechesen und seinen Visionen. Sein großes Thema ist die Gottesherrschaft.¹² In ihrer Nähe und Vollendung hat das individuelle, aber auch das globale Ende seinen Ort. Er gibt keine umfassende Lehre Jesu zur Eschatologie, aber viele Bilder und Motive, viele Einsichten und Ausdrücke, die zu einem facettenrei-

¹¹ Vgl. Bernd Kollmann, Das letzte Hemd hat keine Taschen (Vom reichen Kornbauern) Lk 12,16–21, in: Ruben Zimmermann u. a. (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 564–572.

¹² Vgl. Klaus Koenen/Roman Kühlschelm, Zeitenwende (Neue Echter Bibel. Themen 2), Würzburg 1999, 63–68; Gottfried Vanoni/Bernhard Heininger, Das Reich Gottes (Neue Echter Bibel. Themen 4), Würzburg 2002, 75–96.

chen Gesamtbild gehören, wenngleich es nur in wenigen Fragmenten erhalten geblieben ist. Jede einzelne Aussage muss genau auf ihre Gattung, ihre (erzählte) Situation und ihre Perspektive hin untersucht werden, damit die Pointe erfasst werden kann. Der Fokus liegt entschieden auf den Heilszenarien. Aber die Katastrophenbilder decken die Dimensionen des Grauens auf, das Jähe des Endes, den Abgrund des Bösen.¹³

2.1 Parabolische Katastrophen

Der *sudden death* des reichen Kornbauern ist nur eine Variante des Todes, der in den Gleichnissen Jesu auf erschreckende Weise präsent ist. Von brutaler Konsequenz ist das Ende des untreuen Knechtes, den sein Herr in Stücke haut (Mt 24,45–51 par. Lk 12,42–46).¹⁴ Von brutaler Konsequenz ist aber auch der Mord im Weinberg (Mk 12,1–12 parr.), der eine parabolische Prophetie des Todes Jesu ist.¹⁵ Doch der eine Mensch stirbt, weil er sein Leben verpfuscht, der andere, weil er sein Leben geopfert hat. Beide extremen Tode finden in einem Gleichnis statt und können nur als Metaphern interpretiert werden. So wenig die eine Parabel einen Rachegott fürchten lässt, weil der Herr des schlechten Knechtes nicht mit Gott gleichgesetzt werden kann, so wenig ist die andere eine vorweggenommene Reportage der Passionsgeschichte. Aber so sehr das Winzergleichnis den Tod Jesu als Konsequenz seiner Sendung ins Bild setzt, so sehr das Knechtsgleichnis die Gerechtigkeit Gottes, der zwischen Gut und Böse unterscheidet.

Am anderen Ende der Skala steht das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32). „Mein Sohn“ und „Dein Bruder war tot und lebt wieder; er war verloren und ward wiedergefunden“ (Lk 15,24.32) – zweimal verkündet der Vater diese frohe Botschaft; beide Male will er seine Freude begründen; im einen wie im anderen Fall

¹³ Vgl. *Marius Reiser*, *Der unbequeme Jesus* (NThSt 122), Neukirchen-Vluyn 2012, 137–157.

¹⁴ Vgl. *Christine Gerber*, *Es ist stets höchste Zeit* (Vom treuen und untreuen Haushalter Q 12,42–46 (Mt 24,45–51 / Lk 12,42–46), in: *Ruben Zimmermann u. a.* (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu* (s. Anm. 11), 161–170.

¹⁵ Vgl. *Alexander Weihs*, *Jesus und Schicksal der Propheten. Das Winzergleichnis (Mk 12,1–12) im Horizont des Markusevangeliums* (BThSt 61), Neukirchen-Vluyn 2003.

leuchtet er die Dimensionen der Misere seines Jüngsten, aber auch der Versöhnung mit ihm aus. Das heillose Leben, das er geführt hat, im bitteren Elend und in tiefster Erniedrigung, war ein finanzieller, ein moralischer und ein religiöser Selbstmord. Die Liebe des Vaters ermöglicht seinem Kind ein neues Leben. Die Parabel lässt viel erkennen: die Notwendigkeit der Umkehr, das Erbarmen des Vaters, die Freude der Vergebung. Sie öffnet aber auch die Augen für das Elend schreiender Sünde, das durch die Anklagen des älteren Bruders nur verdoppelt wird (Lk 15,30), und für das Ausmaß verzweifelter Not, die durch den Wunsch des Jüngsten, Schweineschoten zu essen (Lk 15,16), drastisch veranschaulicht wird (Lk 15,16).¹⁶ Das Glück der Heimkehr wird dadurch nur noch größer.

Freilich zeigen sich auf dieser metaphorischen Ebene Verbindungen zu den anderen Todes-Gleichnissen. Denn der jüngere Sohn lebt im Exil exemplarisch, wovor die Gleichnisse vom reichen Kornbauern (Lk 12,16–19) und untreuen Verwalter (Mt 24,45–51 par. Lk 12,42–46) warnen; umgekehrt zeigen sie, welches Schicksal dem Jüngsten geblüht hätte, wenn er nicht in sich gegangen wäre und einen liebenden Vater gefunden hätte.

Das individuelle Finale des Todes steht in den Gleichnissen mit zahlreichen anderen persönlichen Katastrophen zusammen: Gefängnis (Mt 5,25f. par. Lk 12,58f.; Mt 18,23–35), Folter (Mt 18,23–35), Hauseinsturz (Mt 7,24–27 par. Lk 6,47ff.), Diebstahl (Mt 24,43f.) und Raub (Lk 10,30–35), Missernte (vgl. Mk 4,3–9 parr.), Arbeitslosigkeit (Mt 20,1–16), Unfruchtbarkeit (Lk 13,6–9), finanzieller Verlust (Lk 15,8ff.), Abweisung (Mt 25,1–13; Lk 13,24–28) und bittere Armut (Mt 22,1–10 par. Lk 14,16–24; Lk 16,19–31; 18,1–8). Selbst eine politische Katastrophe wie die kriegerische Zerstörung einer Stadt wird ins Bild gesetzt (Mt 22,7). Die Gleichnisse Jesu zeichnen ein Panorama des israelitischen Alltags mit all seinen Zusammenbrüchen; sie lassen aber vor allem entdecken, wie nahe Gott den Menschen im Leben wie im Sterben ist. Deshalb zeigen sie auch, wie nahe der Tod ist, wie schrecklich er wütet, in welchen Gestalten er sich zeigt und verbirgt, welche Widerstände er zerbricht – und manchmal, wie er einem neuen Leben weicht. Wenn von einer indi-

¹⁶ Vgl. *Karl-Heinrich Ostmeyer*, Dabeisein ist alles (Der verlorene Sohn) Lk 15,11–32, in: Ruben Zimmermann u. a. (Hg.), *Kompodium der Gleichnisse Jesu* (s. Anm. 11), 618–633.

viduellen Eschatologie Jesu zu sprechen ist, dann nicht nur mit Blick auf den medizinischen Exitus, sondern auch auf alle Abbrüche, alles Scheitern, alle Ungerechtigkeit dieser Welt, die erlitten wird: Schuld und Sühne, Not und Elend, Opfer und Gefahr.

Die klarsten Hinweise auf das endgültige Ende scheinen allerdings jene Gleichnisse zu geben, die direkt auf den Jüngsten Tag und ins Jenseits schauen: zum einen die Beispielgeschichte vom reichen Prasser und armen Lazarus (Lk 16,19–31), zum anderen die Parabel vom Weltgericht (Mt 25,31–46). Aber der Schein trügt; nur wenn die Bildsprache Jesu beachtet wird, lassen sich die Erzählungen verstehen.

Die Beispielgeschichte arbeitet mit Motiven folkloristischer Eschatologie: Sie kennt den „Hades“, eine Unterwelt voller Schrecken: Der Reiche schmort in der Hölle. Sie rechnet mit verschiedenen, streng voneinander geschiedenen Sektoren des Jenseits (äthHen 18,9–12; vgl. Eurip., *Phoen* 604f.; Lukian, *Philops* 25); sie setzt (wie äthHen 22) voraus, dass ein Bach die Gefilde der Seligen durchfließt; sie sieht Lazarus „in Abrahams Schoß“ – was im Judentum selten und spät belegt (PesR 43 180^b), aber verständlich ist, weil Abraham der Stammvater Israels ist und die Abrahamskindschaft die Verheißung ewigen Lebens erschließt; sie stellt sich eine direkte Auferstehung vor – individuell, unabhängig vom Weltenende; sie rechnet mit der Möglichkeit einer Kommunikation zwischen Lebenden und Verstorbenen. Aber die Beispielgeschichte erlaubt nur die Schlussfolgerung, mit welchen Vorstellungen Jesus gearbeitet, nicht, welche er selbst gehegt hat; sie ist keine prophetische Zukunftsvision, sondern ein Gleichnis. Die populären Jenseits-Bilder dienen Jesus als Mittel zum Zweck. Sie sollen den Kontrast zwischen Einst und Jetzt so scharf wie möglich zeichnen, damit die Reichen gewarnt werden, es nur ja nicht so weit kommen zu lassen wie der reiche Prasser.¹⁷

Das Gleichnis vom Weltgericht¹⁸ unterstreicht die eschatologische Bedeutung des Mitleids, der Solidarität mit den Armen und der konkreten Hilfe für Notleidende, ob sie schuldig sind oder nicht; es

¹⁷ Vgl. *Richard Bauckham*, *The Rich Man and Lazarus. The Parable and the Parallels*, in: *New Testament Studies* 37 (1991) 225–246; *Kurt Erlemann*, *Gleichnisauslegung* (UTB 2093), Tübingen 1999, 240–251.

¹⁸ Vgl. *Egon Brandenburger*, *Das Recht des Weltenrichters. Untersuchung zu Mt 25,31–46* (SBS 99), Stuttgart 1980.

begründet diese eschatologische Bedeutung christologisch: in der Proexistenz Jesu, der sich an die Stelle der Hungernden, der Dürstenden, der Fremden, der Nackten, der Kranken und der Gefangenen begeben hat, um ihr Leben zu teilen und ihr Schicksal zu wenden. Im Gleichnis ist es allerdings ein königlicher Richter, der einerseits spricht: „Was ihr einem der geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40), und andererseits: „Was ihr einem der geringsten meiner Brüder nicht getan habt, das habt ihr mir nicht getan“ (Mt 25,45). In dieser Figurenrede wird das uralte Ethos, der König habe sich der Schwachen anzunehmen, aufs Äußerste gesteigert. Dadurch wird klar, dass ein Gericht, das nach antiken Maßstäben am besten der König hält, nicht mehr und nicht weniger als ein Bild für das Urteil ist, das Gott – durch den Menschensohn, Jesus – am Jüngsten Tag fällt. So wie der Einsatz des Königs, der im Gleichnis der Sohn seines göttlichen Vaters ist (Mt 25,34), alle Grenzen sprengt, so auch die Reichweite seines Urteils: Die extreme Alternative ist „ewige Strafe“ oder „ewiges Leben“ (Mt 25,46), Hölle (Mt 25,41) oder „Reich“ Gottes (Mt 25,34), Fluch (Mt 25,41) oder Segen (Mt 25,34). Nur hieße es, das Gleichnis als Dogma zu verkennen, wenn daraus gefolgert würde, die Verdammung sei vorprogrammiert und es könne beim Jüngsten Gericht nicht noch einmal durch die Begegnung mit Gott selbst, im Bilde zu bleiben, einen Prozess der Wandlung und Läuterung geben.¹⁹ Das Gleichnis vom Weltgericht macht vielmehr die Kriterien des Endgerichts deutlich, die freilich nicht dem Gegensatz von Glaube und Unglaube, sondern von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit verpflichtet sind, also dem universalen Heilswillen Gottes Rechnung tragen und die Nachfolge nicht als exklusiven Heilsweg, sondern als Berufung zum Zeugnis für diese Hoffnung erkennen lassen.

Ob jedes einzelne Gleichnis von Jesus höchstpersönlich stammt, bleibe dahingestellt; im Ganzen reflektieren und verstärken die Parabeln seine Reich-Gottes-Botschaft. Die eschatologische Relevanz der Gleichnisse Jesu besteht nicht darin, dass sie Zukunftsprognosen anstellen, sondern dass sie die Metaphorik aller menschlichen Vorstellungen vom Ende aller Enden und vom Jenseits aller Zeit entdecken lassen. Sie machen das personale Moment der Hoffnung wie der

¹⁹ Das ist jedenfalls die Option von *Benedikt XVI.* in seiner Enzyklika *Spe salvi* „über die christliche Hoffnung“, Città del Vaticano 2007.

Verantwortung klar. Sie verbinden die irdische Gegenwart mit der himmlischen Zukunft. Sie zeigen den Zusammenhang zwischen der moralischen Qualität des irdischen und dem Gewinn oder Verlust des ewigen Lebens. Sie setzen auf die Gerechtigkeit Gottes, der das Gute endgültig über das Böse siegen und so seine Liebe wirken lässt.

2.2 Moralische Desaster

Nach dem Lukasevangelium wird Jesus auf seiner Reise nach Jerusalem mit einem politischen Skandal konfrontiert, der in der Statthalterschaft des Pilatus Furore gemacht haben dürfte: Pilger aus Galiläa sind in Jerusalem von römischen Soldaten niedergemacht worden, so dass sich ihr „Blut mit dem ihrer Opfer vermischt“ hat (Lk 13,1).²⁰ Der Vorfall passt ins Bild, das die Evangelien und das auch Flavius Josephus von der Statthalterschaft des Pilatus zeichnet: Er hat mit unerbittlicher Härte jeden Aufstand im Keim erstickt (Ios., ant. XVIII 3,2; bell. II 9,2f.4). Jesus fügt aber nach Lk 13,4 noch ein zweites Beispiel an: Er erinnert an eine Tragödie in Jerusalem, wo der Einsturz eines Turmes in Schiloach, der zur Stadtbefestigung gehört haben dürfte, achtzehn Einwohner in den Tod gerissen hat. Könnte man im ersten Fall noch überlegen, ob die getöteten Galiläer eine Mitschuld trifft, weil sie sich womöglich von ihren religiösen Gefühlen haben hinreißen lassen, eine Revolte anzuzetteln, werden im zweiten Fall zweifellos Unschuldige zu Opfern.

Jesus aber nimmt beide Vorfälle zum Anlass eines scharfen Urteils über die tödliche Macht der Sünde.²¹ Er zielt nicht auf Pilatus wegen dessen Brutalität oder auf die Verantwortlichen der Stadtverwaltung wegen mangelnder Sicherheitsvorkehrungen, sondern auf die Beobachter: „Meint ihr, dass diese Galiläer Sünder waren, alle anderen aber nicht, weil sie dies erlitten haben? ... Meint ihr, dass jene schuldig geworden sind im Gegensatz zu allen anderen Menschen, die in Jerusalem wohnen?“ (Lk 13,2.4). Denen, die so denken, hält er den Spiegel vor: „Wenn ihr nicht umkehrt, werdet ihr alle so umkom-

²⁰ Vgl. *Friedrich-Wilhelm Horn*, Die politische Umkehr in der Verkündigung Jesu, in: Christoph Niemand (Hg.), *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt*. FS Albert Fuchs, Frankfurt a. M. 2002, 53–70.

²¹ *Udo Schnelle*, *Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes* (BThSt 18), Neukirchen-Vluyn 1991, 28f.

men“ (Lk 13,3.5). Das unmittelbar folgende Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum, der alle Zeit der Welt bekommt, doch noch Frucht zu bringen (Lk 13,6–9)²², zeigt, dass die Warnung keine Einladung zu militärischen Strafaktionen im Namen Gottes ist, sondern den Finger auf eine offene Wunde legt. Jesus beschönigt nichts, er rechtfertigt auch nichts; er versucht erst gar nicht, eine theologische Erklärung der Unglücksfälle zu geben. Er kritisiert vielmehr zwei fatale Reaktionen auf das Unglück anderer. Zum einen wendet er sich gegen die ebenso populäre wie zynische Auffassung, wer Unglück habe, sei selbst schuld, zum anderen gegen die beliebte Spielart des Sündenbock-Syndroms, durch eine Strafe, die andere trifft, sich selbst entlastet zu sehen. Beide Reaktionen sind zynische Verzerrungen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs. So richtig es ist, dass Sünde krank macht und den Tod bringt, weil sie Leben zerstört, so sündig wäre der Umkehrschluss, dass eine Schuld büßt, wer krank ist oder stirbt.

Nach Jesus soll das Unglück, das die anderen getroffen hat, alle Israeliten, Galiläer wie Jerusalemer, zur Einsicht in die eigene Fehlbarkeit führen. Niemand ist von Sünde frei, ist das nüchterne Urteil, das Jesus fällt. Die Rede vom „bösen Geschlecht“ (Mk 8,12; Lk 11,16.29–42 par. Mt 12,38–42; Mt 12,45), die in der Gerichtspredigt der Redenquelle akzentuiert worden ist, diagnostiziert in prophetischer Manier, dass auch die Israeliten vom Bösen beherrscht sind. Zwar ist es unangemessen, von einem „Unheilskollektiv“ Israel zu sprechen²³, weil die Erwählung Israels bleibt; aber als Prophet und Weisheitslehrer, als Kommentator und Seelsorger deckt Jesus auf, dass auch das Gottesvolk unter der Herrschaft des Todes steht, und zwar nicht als Schicksal, sondern aus eigener Schuld, weil immer neue Sünden begangen werden – nicht zuletzt mit Berufung auf Gottes Gerechtigkeit. Die personale und die ekklesiale Dimension lassen sich nicht trennscharf unterscheiden. So klar die individuelle

²² Vgl. Klaus Haacker, *Zeit zur Umkehr! Jesu Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum* (Lk 13,6–9), in: *Theologische Beiträge* 40 (2009) 338–344.

²³ Helmut Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft* (SBS 111), Stuttgart³ 1989, 35f. Auch Jürgen Becker (*Jesus von Nazaret*, Berlin 1996, 63ff.) akzentuiert zu stark, wenn er formuliert: „Ganz Israel steht in einem ausgeweglosen Negativverhältnis zu seinem Gott“. Jesus selbst weist ja einen Ausweg, und zwar nicht, indem er Israel auflöst, sondern aufschließt.

Verantwortung bleibt, so wenig kann man sich als Israelit von der Zugehörigkeit zum erwählten Volk dispensieren – wenn im Guten der Verheißung nicht, dann auch im Bösen des Unheils nicht. Das jedoch ist nicht fatal, sondern befreiend und aufrüttelnd, weil es kein anderer als der lebendige Gott ist, der diese Zusammenhänge herstellt, um seinem Willen Geltung zu verschaffen.

Die Umkehr, zu der Jesus ruft, ist also die Überwindung der eigenen Unbarmherzigkeit, die aus dem Unglück anderer moralisches Kapital schlagen will (der Pharisäer aus der Beispielgeschichte Lk 18,9–14 lässt grüßen), und die Anerkennung der eigenen Erlösungsbedürftigkeit, die aus der Verstrickung in die Sündengeschichte der Menschheit wie aber auch des Gottesvolkes resultiert. Die Drohung, die Jesus ausspricht, unterstreicht den Ernst der Mahnung. Die Sünde tötet; die Sünder sterben an ihren eigenen Untaten; die Idee, nur die anderen seien schuld, ist moralisches Gift. Wer umkehrt, erkennt die eigene Schuld an, löst sich aber von ihr wie von der – vermeintlichen oder tatsächlichen – Schuld anderer und wendet sich Gott zu, der eines gewiss nicht will: blutige Menschenopfer und schreckliche Tragödien.

Der Warnschuss, den Jesus nach Lk 13,1–5 abgibt, löst in den synoptischen Evangelien ein starkes Echo aus. Moralische Desaster deckt Jesus an vielen Stellen auf: Heuchelei (Mt 6,1–18; 7,5 par. Lk 6,42f.; Mt 23) und Hartherzigkeit (Mk 3,1–6 parr.) sind zwei der größten religiös motivierten Probleme, Hochmut (Lk 18,9–14) und Verstockung (Mk 4,9ff. parr.) treten hinzu. Auf sie scheint Jesus besonders sensibel reagiert zu haben; jedenfalls richten die Evangelien auffällig oft den Scheinwerfer auf diese hässlichen Phänomene religiöser Ambition, vordergründig allerdings oft auf Kosten der Gegner Jesu, hintergründig jedoch als hellsichtige Warnung vor Gefahren im Jüngerkreis.

Eine besondere Gefahr der Rechtgläubigen ist es, den Stab über andere zu brechen. Deshalb gehört die Warnung vor dem Richten zur Bergpredigt (Mt 7,1–5 par. Lk 6,37–42).²⁴ Sie kritisiert nicht die Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, aber die Versuchung, die Rache Gottes zu üben und zum Tode zu verurteilen, obwohl Gott allein der Herr über Leben und Tod ist. Die Gewissheit,

²⁴ Vgl. *John Duncan Derrett*, *Christ and Reproof* (Matthew 7.1–5 / Luke 6.37–42), in: *New Testament Studies* 34 (1988) 271–281.

das Richtige zu tun und zu glauben, wird zum moralischen Desaster, wenn sie nicht die Größe, die Gerechtigkeit, Geduld und Barmherzigkeit Gottes einrechnet, sondern die eigenen Maßstäbe für die letztgültigen ausgibt.

Am härtesten wird Jesus, wenn es um den Schutz der Kleinen geht, die von den Großen gedemütigt werden. Einerseits warnt er hellsichtig vor der Verfolgung um des Glaubens willen, der die Jünger Jesu vielfach zum Opfer gefallen sind (Mk 8,35 parr.; Mt 5,11f. par. Lk 6,22f. u.ö.). Andererseits nimmt er aber auch seine Jünger selbst ins Visier, wenn sie mit Berufung auf ihren Glauben andere von Jesus fernhalten wollen (Mk 10,13–16 parr.)²⁵ und ihnen gar den Tod wünschen (Lk 9,52–55) oder den Glauben anderer ausnutzen, um sich an ihnen zu versündigen, so dass sie an Gott irre werden (Mk 9,42–48 parr.).²⁶ Das Hauptproblem der Jünger besteht darin, dass sie aus ihrem Glauben Privilegien ableiten wollen, die sie über andere oder über einander erheben (Mk 9,33–37 parr.; 10,35–45 parr.). Hier liegt die Wurzel eines Übels, das die Religion pervertiert. Es ist tödlich. Die Vaterunserbitte um Erlösung von dem Bösen (Mt 6,13 par.) zielt nicht nur auf das, was andere tun, sondern auch auf das, was im eigenen Herzen nistet.

Diese Warnungen weitet Jesus aus. Die Prioritäten sind klar: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, danach aber nichts mehr tun können ... Fürchtet euch vor dem, der nach dem Töten Macht hat, in die Hölle zu werfen“ (Lk 12,4f.). Oder nach Matthäus: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können; fürchtet euch vor dem, der Leib wie Seele in der Hölle umbringt“ (Mt 10,28). Das ist *der Böse*²⁷, der *das Böse* teuflisch gut aussehen lässt, indem er seiner Sinnlosigkeit und Zerstörungswut einen harmlosen Anstrich gibt. So schlimm der physische Tod ist – der psychische ist schlimmer. Das ist die anthro-

²⁵ Vgl. *Peter Spitaler*, Welcoming a Child as a Metaphor for Welcoming God's Kingdom. A close reading of Mark 10.13–16, in: *Journal for the Study of the New Testament* 31 (2009) 423–446.

²⁶ Vgl. *Thomas Söding*, Der Mühlstein, in: *Christ in der Gegenwart* 62 (2010) 181f.

²⁷ Nach *Ulrich Luz* (Das Evangelium nach Matthäus II [EKK I/2], Neukirchen-Vluyn 1990, 127) und *François Bovon* (Das Evangelium nach Lukas II [EKK III/2], Neukirchen-Vluyn 1996, 254) ist allerdings Gott der potentielle Zerstörer, den es zu fürchten gilt.

pologische Botschaft der Gleichnisse und auch der Weisheitslehre Jesu. Dass man von den Sorgen ums Dasein aufgefressen werden kann, ist die Warnung an die Armen, die genauso in der Gefahr stehen, vor lauter Angst ihre Seele aufzufressen (Mt 6,19–34 par. Lk 12,22–34), wie die Reichen, sie in Habgier und Geiz zu ersticken (Lk 6,24).

Die Weherufe, die nach der lukanischen Feldrede den Seligpreisungen folgen (Lk 6,21–26), aber auch an vielen anderen Stellen die Verkündigung Jesu dunkel färben, kontrastieren das Glück der Gegenwart mit dem Urteil, das Gott hier und jetzt über ein verpfushtes Leben fällt.²⁸ Das „Wehe“ ist eine Warnung, aber mehr als das: Es ist so sehr Fluch, wie die Seligpreisungen Segen sind. Doch so wenig die Seligpreisungen Heilsgarantien sind, so wenig sind die Weherufe endgültige Vernichtungsurteile. Das „Wehe“ ist vielmehr ein prophetisches Wort, das mit der Autorität Gottes die tödliche Dynamik eines verfehlten Verhaltens aufweist und in aller Offenheit ansagt, dass es aus ihm keine Rettung gibt, ohne dass untergeht, was bislang das Leben ausgemacht hat. In Lk 6 werden diejenigen mit dem Wehe konfrontiert, die im Gegensatz zu den Armen reich sind, im Gegensatz zu den Hungernden satt und im Gegensatz zu den Weinenden lachen. Diese Gegensätze sind entscheidend. Die Reichen, denen das Wehe gilt, sind diejenigen, die wie der Mann, der Jesus nach dem Sinn des Lebens fragt, sich nicht von ihrem Besitz lösen können, um in der Nachfolge Jesu den Armen zu dienen (Mk 10,17–31 par.); die Satten sind jene Menschen, die wie der reiche Prasser den armen Lazarus vor der Türe hungern lassen (Lk 16,19–31); die Lacher sind jene, die Trauernde verspotten, wie jene, die mit den Kindern, die auf dem Marktplatz weinen, so wenig mitweinen wie sie mit denen, die spielen, mitspielen (Mt 11,16f. par. Lk 7,32).

Viele Weherufe offenbaren moralische Katastrophen, die schrecklich sind, weil Gottes Gebot missachtet und menschliches Leben zerstört wird: das anderer und das eigene. In diesem Sinn wird das Wort vom Mühlstein (Mk 9,42–47) bei Matthäus und Lukas durch ein „Wehe“ unterstrichen (Mt 18,6f.; Lk 17,1f.). Andere Weherufe gehen über die Moral hinaus. In der berühmt-berüchtigten Weherede gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten (Mt 23 par Lk 11,39–52) zielt der Vorwurf Jesu auf die Heuchelei, die weniger das Auseinanderklaffen

²⁸ Vgl. Hans Klein, Gerichtsankündigung und Liebesforderung, in: *New Testament Studies* 42 (1996) 421–433.

von Reden und Tun denn zwischen Intention und Effekt meint: Jesus kritisiert, dass das Gesetz so eng ausgelegt wird, dass es den Weg zu Gott verstellt, weil es nicht von der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes her erschlossen wird. Das „Wehe“ richtet er auch gegen diejenigen, die ihm den Glauben verweigern (Mt 11,20–24 par. Lk 10,13–15): weil sie nur durch das Gericht hindurch zum Heil gelangen können. Das „Wehe“ gilt Judas, der Jesus verrät (Mt 14,21 parr.), auch wenn gerade der Weg des Leidens zum Weg des Heiles wird. In der synoptischen Apokalypse macht ein „Wehe“, das schwangeren und stillenden Frauen gilt, deutlich, wie gefährdet gerade sie in einer Zeit apokalyptischer Bedrängnis sind (Mk 13,17 parr.), ist also ein Zeichen der Solidarität mit ihnen, die am meisten zu leiden haben.

Die Weheworte markieren Endstationen im Leben, an denen es nicht mehr weiter geht, weil das Böse herrscht. Nur Umkehr hilft. Aber sie führt zum Heil.

2.3 Apokalyptische Untergangsvisionen

Während die Gleichnisse und Weisheitsworte Jesu vor allem persönliche Katastrophen besprechen, die sich allerdings in bestimmten, von Jesus genau beschriebenen kulturellen und politischen Kontexten abspielen, gibt es andere Formen der Verkündigung, die globale und kosmische Dimensionen des Endes öffnen. Jesus beherrscht auch die Sprache der Apokalyptik.²⁹ Hier ist vom Zusammenbruch der ganzen Welt die Rede, ohne den es keine endgültige Rettung gebe, weil das Böse so übermächtig geworden sei, dass es nicht mehr aus der Welt geschafft werden könne. In der alttestamentlichen und frühjüdischen Apokalyptik kommt die Theodizeefrage auf – unter der Voraussetzung, dass es Gott gibt und dass er sich mit dem Unrecht nicht abfindet. Die Antwort ist eine aberwitzige, aber konsequente Hoffnung: dass Gott, weil er gerecht und weise ist, einen neuen Himmel und eine neue Erde erschaffen wird (Jes 65,17; 66,2), in der wenigstens die Gerechten ewig leben werden, während alle Bösen untergehen.

²⁹ Vgl. *Ferdinand Hahn*, Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung (BThSt 36), Neukirchen-Vluyn 1998.

Im Horizont dieser Hoffnung hat Jesus den Evangelien zufolge an vielen Stellen das Gericht Gottes angekündigt – so wie Johannes der Täufer (Mt 3,7–12 par. Lk 3,7–17), aber unter einem anderen Vorzeichen und mit einem anderen Leitwort (Mt 5,21f.; Mt 11,20–24 par. Lk 10,12–15; Mt 12,41f. par. Lk 11,31f.). Jesus spricht in den Evangelien nicht wie Johannes vom heiligen Zorn Gottes (ὄργή), von seinem Hass auf das Böse und seiner Abscheu vor den Übeltätern, sondern vom heiligen Recht Gottes (κρίσις), von seiner Unterscheidung zwischen Gut und Böse, seiner Verurteilung der Schuldigen, der die Anerkennung und Belohnung der Guten entspricht. Johannes fordert eine Umkehr, die Gott in seinem Zorn³⁰, Jesus eine, die Gott in seiner Liebe Recht gibt. Das gerade wird zur Krise (wie das Johannesevangelium noch stärker betont); denn nichts ist weniger selbstverständlich als die Feindesliebe Gottes und nichts fordert mehr heraus als der Ausbruch aus dem Zirkel der Vergeltung. Jesus warnt vor dem Äußersten³¹; er hat aber nicht nur die Probleme weniger, sondern aller vor Augen – und mehr noch die Lösungen als Probleme. Das Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25,31–46) ist ein Gleichnis, das die Gerechtigkeit Gottes ins Bild setzt und das Kriterium der Liebeswerke offenlegt, aber keine Prognose trifft, dass 50 % der Menschheit verlorengehen, sondern eine Diagnose stellt, was auf die Menschen am Jüngsten Tag zukommt.

In zwei synoptischen Traditionen wird Jesus regelrecht selbst zum Apokalyptiker, aber auf seine sehr spezielle Art. In Mk 13³² geht Jesus – in der Linienführung der Evangelisten – von der Zerstörung Jerusalems und des Tempels³³ aus, die er prophezeit, wendet sich aber entschieden gegen die Unheilspropheten, die aus der Zerstörung des Tempels auf den Untergang Israels und das Ende der Welt schließen. Ihnen gegenüber macht Jesus den eschatologischen Vor-

³⁰ Vgl. *Helmut Merklein*, Die Umkehrpredigt bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazareth (1979), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 107–126.

³¹ Vgl. *Marius Reiser*, Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund (NTA 23), Münster 1990.

³² Vgl. *Nicholas H. Taylor*, The Destruction of Jerusalem and the Transmission of the Synoptic Eschatological Discourse, in: HTS 59 (2003) 283–311.

³³ Vgl. *Johannes Hahn* (Hg.) Zerstörungen des Jerusalemer Tempels. Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung (WUNT 147), Tübingen 2002.

behalt (Erik Peterson)³⁴ geltend: dass „noch nicht“ das Ende gekommen ist (Mk 13,7). Damit wird nicht in Abrede gestellt, dass Krieg und Bürgerkrieg, Erdbeben und Hungersnot (Mk 13,8f.), Verfolgung und Folter (Mk 13,9.13), Familienfehden (Mk 13,12) und Gräueltaten der Verwüstung (Mk 13,14) humanitäre Katastrophen sind.³⁵ Im Gegenteil: Es wird aufgedeckt, dass sie apokalyptischen Ausmaßes sind. Aber, so verheerend die Prognose auch ist: „Das ist erst der Anfang der Wehen“ (Mk 13,8). Jesus sagt nach Mk 13 eine lange, aber endliche Zeit voraus, in der die Gelegenheit zur Evangeliumsverkündigung besteht (Mk 13,10), aber auch ungeheures Leid auf die Menschen zukommt. Dessen apokalyptische Deutung hat eine zweifache Dimension: Zum einen sind die sozialen und politischen Debakel schmerzhaftes Vorzeichen jenes Endes, in dem sich die Unhaltbarkeit der Zustände, die Ungerechtigkeit der Welt, das Unheil der Sünde endgültig erweisen wird; andererseits ist das Übel eben deshalb begrenzt. Das lindert nicht den Schmerz und rechtfertigt kein Vergehen, macht aber Hoffnung wider alle Hoffnung. Nach Mk 13 ist sie im Kommen des Menschensohnes begründet³⁶, der dann wirklich dieser Geschichte ein Ende bereitet und eine ganz neue, eine Gottesgeschichte beginnt (Mk 13,24–27 par.). Erst dann bricht der Kosmos zusammen – aber nur, um dem Menschensohn jenen Handlungsspielraum zu bieten, dass er, unterstützt von den Engeln, seine irdische Heilssendung vollendet: Er sammelt alle, die Gott retten will, ist aber nicht an die Grenzen von Raum und Zeit gebunden, sondern kann jetzt im ganzen Universum alle zu Gott holen, die er retten will. Die Apokalypse Jesu ist kein teuflisches Inferno, sondern ein göttliches Finale, das alle Hoffnungen überbietet. Auf diese Weise wird das qualitative Übergewicht des Neubeginns gegenüber dem Untergang deutlich, aber auch die Notwendigkeit des kosmischen Endes, damit ein schöpferischer Neuanfang möglich wird.

³⁴ Vgl. Kurt Anglet, *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*, Paderborn 2001; Gabino Urbarri, *La reserva escatológica. Un concepto originario de Erik Peterson (1890–1960)*, in: *Estudios eclesiásticos* 78 (2003) 29–105.

³⁵ Vgl. Jan Lambrecht, *The line of thought in Mark 13,9–13*, in: José Enrique Aquilar Chiu (Hg.), *„Il Verbo di Dio è vivo“*. FS Albert Vanhoye (AnBib 165), Roma 2007, 111–121.

³⁶ Vgl. Edward Adams, *The coming of the Son of Man in Mark's Gospel*, in: *Tyn-dale Bulletin* 56 (2005) 39–61.

Nach Lk 17,22–37, einer Rede, die vermutlich über die Logienquelle ins Neue Testament gekommen ist, wird von Jesus dadurch eine eschatologische Spannung aufgebaut, dass er zuerst, wie nach Mk 13, das „Noch nicht“, dann aber, noch stärker als in Mk 13, das „Jederzeit“ der Parusie betont. Das „Noch nicht“ konterkariert eine apokalyptische Sehnsucht (Lk 17,2)³⁷, die nach Lukas sehr populär gewesen ist (Lk 3,15), das „Jederzeit“ eine eschatologische Gleichgültigkeit, die auch sehr weit verbreitet war (Lk 14,15–24 par.). Der apokalyptische Untergang wird heilsgeschichtlich veranschaulicht: Die Sintflut (Lk 17,26f.) ist ebenso ein Archetyp wie der Untergang von Sodom (Lk 17,29f.32³⁸; vgl. 10,12³⁹). Allerdings ist die Perspektive entscheidend: In Lk 17 richtet sich der Blick auf Noah und Lot; die Generation Sintflut ist ebenso ein dunkler Kontrast wie Lots Frau (Lk 17,32)⁴⁰. Der Fokus liegt auf der Möglichkeit und Notwendigkeit der Rettung. Ihr Kriterium ist Entschiedenheit (Mt 24,40f. par. Lk 17,33ff.)⁴¹. Die Prophetie Jesu zeigt die Unbedingtheit des Endes, nicht das ewige Verderben für die Mehrheit der Menschheit. Sie zeigt aber zugleich die Dimensionen des Unterganges: In der Sintflut ging die alte Welt unter, damit eine neue erstehen konnte, die unter dem Regenbogen steht. Sodom wird vernichtet⁴², damit Lot und die Seinen nicht mit in den Strudel des Verderbens gerissen werden.

Freilich entzieht sich die Rede auf doppelte Weise einem apokalyptischen Krisenszenario. Vorangestellt ist ein Apophthegma, in

³⁷ Vgl. *Timothy J. Lang*, „You will desire to see and you will not see (it)“. Reading Luke 17.22 as Antanacsis, in: *Journal for the Study of the New Testament* 33 (2011) 281–302. Allerdings ist das „Es“ eher ein „Er“.

³⁸ Vgl. *Erkki Koskeniemi*, „Remember Lot’s wife“: Gen 19:1–29 rewritten in early Judaism and in the New Testament, in: *Antti Laato* (Hg.), *Rewritten Bible reconsidered. Proceedings of the conference in Karkku, Finland, August 24–26th 2006, Turku 2008*, 125–147.

³⁹ Vgl. *Henk Jan de Jonge*, Sodom in Q 10:12 and Ezekiel 16:48–52, in: *ders./Johannes Tromp* (Hg.), *The Book of Ezekiel and its Influence*, Aldershot 2007, 79–86.

⁴⁰ Vgl. *Erkki Koskeniemi*, Remember Lot’s wife (s. Anm. 38).

⁴¹ Vgl. *Benjamin J. Merkle*, Who will be left behind? Rethinking the Meaning of Matthew 24:40–41 and Luke 17:34–35, in: *Westminster Theological Journal* 72 (2010) 169–179.

⁴² Vgl. *Diana Lipton* (Hg.), *Universalism and Particularism in Sodom and Gomorrah. Essays in memory of Ron Pirson*, Atlanta 2012.

dem Jesus die Gegenwart der Gottesherrschaft an seine Person bindet (Lk 17,20f.). Hintangestellt ist ein Rätselwort vom Aas, das die Adler anzieht (Lk 17,37 par. Mt 24,28). Mit diesem Gleichnis antwortet Jesus auf die Frage nach dem Wo des Gerichtes. Das aber heißt, dass es sich überall dort ereignet, wo der Tod herrscht. Welche Dimensionen er hat und in welchen fürchterlichen Ausprägungen er sich zeigt, hat die Rede gezeigt. Am Ende verweigert sie sich einer punktuellen Fixierung. Dadurch verbinden sich individuelle und kosmische Eschatologie. Jesus ist nicht an Weltuntergangsphantasien interessiert, sondern an der Not der Menschen.

3. Ausgangsstationen

So stark die Abbrüche sind, die Jesus in einem weiten Bogen auf der eschatologischen Landkarte verzeichnet – stärker sind die Aufbrüche. Der qualitative Sprung ist darin begründet, dass Gott das Heft des Handelns in der Hand hält. Die synoptische Tradition sieht im breiten Strom biblischer Theologie den mächtigen Schöpfer, der die Welt ins Sein ruft, und den barmherzigen Erlöser, der Vergebung gewährt und Gerechtigkeit schafft, wo Ungerechtigkeit herrscht. Allerdings werden die dunklen Todesbilder nicht vom Licht der Ewigkeit überstrahlt. Eher ist es so, dass in diesem Licht der Tod in seiner rätselhaften Abgründigkeit gesehen werden kann. Nur geht der Blick des Propheten Jesus über den Tod hinaus, oder besser: durch den Tod hindurch – zur Zukunft jenseits des Endes und ihrem Vorschein im Diesseits.

Die Neuanfänge, die Jesus beschreibt, sind nicht Stationen auf der Tour durchs eschatologische Schlaraffenland. Die Evangelien kennen weder Himmelsreisen noch Traumvisionen Jesu von einer besseren Welt. Sie stellen vielmehr wenige, aber kräftige Bilder aus, in denen Jesus sichtbar macht, dass auf die Menschen nichts Besseres zukommen kann als die Herrschaft Gottes. Jesus setzt Zeichen der Hoffnung mitten im Unglück. Er verteidigt die Auferstehung der Toten gegen die theologische Skepsis seiner Zeit. Er lässt das Gericht als Stunde der Wahrheit erkennen, die über die Verurteilung der Sünder hinaus eine bessere Gerechtigkeit walten lässt. Er konzentriert sich auf ausgesuchte Grundworte, die mit starker Strahlkraft die Größe der Hoffnung leuchten lassen. Über ihm selbst ist nach

den synoptischen Evangelien der Himmel aufgerissen, als er aus dem Jordanwasser der Taufe gestiegen ist (Mk 1,9ff. parr.). Er lebt und lehrt in dieser Offenheit für Gott, seinen Vater. Sie ist die Quelle seiner Eschatologie, die sich in seiner Prophetie, aber auch seiner Weisheit konkretisiert. Der Ansatzpunkt seiner Zukunftsverheißungen ist nicht nur die Misere der Gegenwart, die er so sehr an sich heranlässt, dass er sie teilt, sondern mehr noch die Seligkeit der himmlischen Zukunft, die alle noch so großen Erwartungen unendlich übersteigt und deshalb schon in der Gegenwart zu spüren ist – nicht jenseits, sondern inmitten der Leidensgeschichte.

Der uralte Vorwurf der Vertröstung prallt an Jesus ebenso ab wie der uralte Verdacht der Projektion. Denn die Eschatologie Jesu, wie die Synoptiker sie tradieren, schärft den Blick für die Ungerechtigkeit der Welt und die Not der Armen; sie motiviert die Kritik an den Mächtigen (Mk 10,42ff. parr.); aber sie speist die „Verdammten dieser Erde“ auch nicht mit der Aussicht ab, ihre Kinder und Kindeskinder würden es einmal besser haben, wenn sie sich nur revolutionär engagierten, sondern hat sie selbst im Blick, ihren Hunger und Durst, der gestillt werden wird. Ebenso wenig geht die Eschatologie Jesu darin auf, irdisches Unglück zu konterkarieren oder irdisches Glück zu exponieren; es ist vielmehr gerade das theologische Vorzeichen, unter dem er die ganz große Hoffnung als Negation aller menschlichen Projektionen begründet.

3.1 Gute Zeiten

Nach den synoptischen Evangelien beginnt Jesus nicht damit, dass er die Zukunft beschreibt, sondern die Gegenwart. Programmatisch ist Mk 1,15: „Erfüllt ist die Zeit, nahegekommen die Gottesherrschaft. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“ Ist das Wort auch stilisiert und akzentuiert, wird doch gerade dadurch deutlich, wie charakteristisch es für Jesus ist.⁴³ Die Zeitstruktur ist komplex. Das griechische Perfekt erschließt eine bestimmte Vergangenheit, deren Horizont offen ist – für die Taufe im Jordan (Mk 1,9ff.) und die Pre-

⁴³ Zur exegetischen Diskussion vgl. *Thomas Söding*, Das Evangelium der Gottesherrschaft. Die Verkündigung Jesu und die Sendung seiner Jünger, in: *George Augustin/Klaus Krämer* (Hg.), *Mission als Herausforderung. Impulse zur Neu-evangelisierung* (Theologie im Dialog 6), Freiburg i. Br. 2011, 107–140.

digt des Täufers (Mk 1,4–8), aber auch für den Propheten Jesaja (Mk 1,2ff. – Jes 40,3; Mal 3,1) und das, was er verkündet hat: das Wort Gottes, der seinen Boten sendet, dass er seinem Sohn den Weg bereite, dem Messias Jesus. Die Vergangenheit, auf die sich Jesu Wort bezieht, ist eine von Gott geschenkte, für die Gegenwart und die Zukunft geöffnete Zeit, in der Gott den Menschen nie fern gestanden hat. Das griechische Perfekt erschließt auch eine Zukunft, die definitiv durch die im Wort Jesu vergegenwärtigte Vergangenheit geprägt wird. Jesus beginnt mit der Verkündigung dieser definitiven Nähe; den „Anfang“ (Mk 1,1) dieses Evangeliums stellt Markus dar, indem er vom öffentlichen Leben und Leiden Jesu erzählt, wie er es im Glauben an die Auferweckung Jesu tun kann. Jesus lässt eine geschichtliche Zukunft anfangen, die in Galiläa beginnt, begründet aber auch eine himmlische Zukunft, die ewig währt, weil sie ganz von Gott bestimmt ist. Beides ist wesentlich verbunden, weil das Heil, das sich in der Geschichte ereignet, aus dem Jenseits kommt und die Freude, die vollkommen erst im Himmel herrschen wird, vollendet, was Jesus vorgegeben hat.

Der Schnittpunkt ist der „Kairos“, den Jesus proklamiert. Er ist „erfüllt“, weil Gott ihn mit seinem Kommen markiert. Das „Evangelium Gottes“, das Jesus verkündet (Mk 1,14), schließt nicht den Warteraum der Verheißung, sondern öffnet die Heilsgeschichte Israels für die Heilzukunft aller Völker (Mk 13,10), in der Mission getrieben werden soll⁴⁴, werde sie auch durch Verfolgung und Verleumdung behindert (Mk 13,9–13). Das Wort Kairos beschreibt präzise den eschatologischen Moment, in dem sich Unerhörtes ereignet: das Kommen Gottes selbst, und nun die entscheidende Antwort angesagt ist: Umkehr und Glaube. Allerdings ist die Pointe, dass dieser Moment nicht im nächsten Augenblick unwiederbringlich vorbei ist, sondern alle Zeit gegenwärtig ist: weil er aus Gottes Zeit kommt und von Jesus so angesagt wird, dass sein Wort Ereignis wird.

Diese erfüllte Zeit ist das Vorzeichen für das gesamte Wirken und Leiden Jesu, das sich im Horizont der ganzen Schöpfung ereignet und ihr seinen Stempel aufdrückt. Jesus hat alle Zeit der Welt. Was

⁴⁴ Zum zentralen Stellenwert des universalen Missionsauftrages vgl. *Francis J. Moloney*, *The Gospel of Mark*, Peabody NY 2002, 257. Umfassend: *Clare K. Rothschild/Jens Schröter* (Hg.), *The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era* (WUNT 301), Tübingen 2013.

er sagt, gilt – unbedingt (Mk 13,31 parr.); es schafft Fakten, die nicht mehr aus der Welt zu schaffen sind, sondern Himmel und Erde verbinden.

Lukas hat diesen Kairos das „Heute“ genannt, in dem sich das prophetische Schriftwort (Jes 61,1f.) erfüllt (Lk 4,18–21). Es ist auf dem Hirtenfeld von Bethlehem (Lk 2,11) wie am Kreuz von Golgatha (Lk 23,43); es ist in Kapharnaum, wenn Jesus heilt und vergibt (Lk 5,26), in ganz Galiläa, wenn Jesus – unter Todesgefahr – das Evangelium verkündet (Lk 13,32f.), und in Jericho, wo Jesus im Haus des Zachäus einkehrt, weil er ihn, den Verlorenen, gefunden hat und retten wird (Lk 19,10). Das „Heute“ misst nicht vierundzwanzig Stunden, sondern einen vollen Tag, der sich im gnadenreichen „Jahr des Herrn“ (Lk 4,19 – Jes 61,2) fortwährend ereignet und nicht mit dem Leben Jesu endet.

In den synoptischen Evangelien ist das Zeitmaß des eschatologischen Kairos an zwei Festzeiten Israels festzumachen: am Sabbat und am Pascha⁴⁵. Der Sabbat wird von Jesus nach dem Markusevangelium und den Parallelen im Konflikt mit den Gesetzeshütern zum Tag der Schöpfung und Erlösung gemacht (Mk 1,21–28 parr.; 2,23 – 3,6 parr.; 6,2f. par.). Das entspricht seiner ursprünglichen Bestimmung; durch die diakonische Präsenz Jesu wird sie eschatologische Realität. Der Sabbat ist dazu da, den Menschen Gutes zu tun; deshalb ist er ein Stück Himmel auf Erden. Die Liturgie öffnet dafür den Raum; denn, wie Lukas betont hat, ereignet sich die Befreiung der Armen schon dort, wo die Schrift verkündet wird – wenn Jesus den Ton angibt (Lk 4,18–21).

Das Paschafest⁴⁶ wird von Jesus nach den Synoptikern *rite et recte* gefeiert: als Abendmahl in Jerusalem mit einem geschächteten Lamm (Mk 14,12–26 parr.). Dass er es mit den Zwölf feiert, zeigt die ekklesiologische Bedeutung, die er dem Fest gibt: die Sammlung

⁴⁵ Vgl. *Ilse Müllner/Peter Dschulnigg*, Jüdische und christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.Themen 9), Würzburg 2002; *Andrea J. Mayer-Haas*, „Geschenk aus Gottes Schatzkammer“ (bSchab 10b). Jesus und der Sabbat im Spiegel der neutestamentlichen Schriften (NTA 43), Münster 2003.

⁴⁶ Theologische und liturgische Zusammenhänge erschließt *Marie-Anne Vannier*, Hindurchgang zum Leben. Die Geburt der christlichen Tradition des Pascha, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 40 (2006) 38–41. Die Unterschiede zum jüdischen Pesach betont mit Verweis auf patristische Quellen *Clemens Leonhard*, Ostern – ein christliches Pesach? Ähnlichkeiten und Unterschiede, ebd. 23–27.

Israels und die missionarische Öffnung des Gottesvolkes. Die Konzentration der Erzählungen gilt zwei Gesten und zwei Worten Jesu, die – bei Markus und Matthäus einerseits, bei Lukas (und Paulus) andererseits – in unterschiedlicher Sprachgestalt den Bund Gottes gestiftet sehen, der durch die Hingabe Jesu so mit Gottes Gegenwart gefüllt ist, dass „in der Nacht, da er verraten wurde“ (1 Kor 11,23), der Kairos der Basileia seine rituelle Form findet, die ihn zu allen Zeiten vergegenwärtigt.

Gut können die kommenden Zeiten nur deshalb sein, weil sie schon gegenwärtig anfangen; und gut kann die Gegenwart nur sein, weil sie durch die Zukunft nicht zerstört, sondern vollendet wird. Die Dialektik macht Jesus in einer Antwort auf Petrus am Ende eines intensiven Gesprächs über Nachfolge und Erlösungshoffnung klar: „Amen, ich sage euch: Es gibt keinen, der Haus oder Brüder oder Schwestern oder Mutter oder Vater oder Kinder oder Felder verlassen hat und meinet- und um des Evangeliums willen, der nicht das Hundertfache empfängt: jetzt in dieser Zeit Häuser und Brüder und Schwester und Mütter und Kinder und Felder, wenn auch unter Verfolgungen, und im kommenden Äon das ewige Leben“ (Mk 10,29f. parr).⁴⁷ Das Verlassen kann die temporäre Missionswanderschaft meinen, die bei Petrus und den Zwölfen realisiert wird, gerade auf dem Weg nach Jerusalem, auf dem sie sich nach Markus beim Gespräch gerade befinden; es kann aber auch eine Antwort auf familiäre Konflikte sein, die kein Zusammenleben mehr möglich sein lassen. In beiden Fällen ist das Verlassen, wie bei den ersten Berufungen von Simon und Andreas, Jakobus und Johannes (Mk 1,16–20), Ausdruck einer neuen Prioritätensetzung, die durch die Entscheidung für Jesus begründet ist. Eine neue Zeitrechnung beginnt für diejenigen, die in dieser Radikalität umkehren und an das Evangelium glauben.

Freilich wird der Verlust, den sie erleiden, hundertfach aufgewogen. Die Häuser und Äcker und die Familienmitglieder, die hinzukommen, können nur von der Gemeinschaft derer kommen, die ihrerseits Jesus Glauben geschenkt haben. Sie bilden die Familie Je-

⁴⁷ Vgl. *Klemens Stock*, Die Person Jesu und das Wort Jesu (Mk 8,35.38;10,29), in: Konrad Huber/Boris Repschinski (Hg.), *Im Geist und in der Wahrheit. Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge*. FS Martin Hasitschka (NTA 52), Münster 2008, 413–424.

su, die nach Mk 3,20f. parr. und Mk 3,31–35 parr. mit der natürlichen Familie Jesu kontrastiert werden.⁴⁸ Jesus verheißt nicht unendlichen Reichtum, aber eine neue Lebensgemeinschaft, die nicht zugrundegehen lässt. „Hundertfach“ ist der Ersatz (vgl. Mk 4,8 parr.), weil er von Gott selbst kommt und sich durch seine Herrschaft verwirklicht. Dass es zu Verfolgungen kommen wird, ist eine bittere Wahrheit, die in der Gegenwart mehr denn je begründet ist. Aber durch diese Drangsal wird die Zusage nicht konterkariert.

Die Verheißung der Gegenwart wird nur noch von der Zukunft übertroffen. Das ewige Leben ist der Inbegriff des Heiles. Alles irdische Glück ist nur ein Schatten, aber immerhin doch ein Lichtblick des Kommenden. Das ewige Leben hinwiederum ist nicht eine *black box*, sondern die unendliche Steigerung irdischen Glücks, freilich in einer neuen Qualität.

In den guten Zeiten, die mit Jesus anbrechen, wird (nach Mk 2,19 parr.) Hochzeit gefeiert: zwischen Gott und seinem Volk.⁴⁹ Jesus ist der Bräutigam, die Tochter Zion seine Braut.⁵⁰ Im Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen gibt es synoptische Parallelen, die futurisch-eschatologisch ausgerichtet sind (Mt 25,1–13⁵¹; Lk 12,36), bei Johannes eine Täufer-Tradition, die christologisch aufgeladen ist (Joh 3,29). Die Mehrfachüberlieferung weist darauf hin, dass die Metapher auf Jesus selbst zurück geht oder auf früheste Eindrücke, die er bei seinen Jüngern hinterlassen hat. Das Bild strahlt in den Farben alttestamentlicher und frühjüdischer Mystik (vgl. Offb 21,2.9; 22,17 – Jes 52,1; 61,10; Jer 33,11), die, nicht zuletzt in der allegorischen Auslegung des Hohenliedes, die Innigkeit der Gottesbeziehung in der Einheit von Eros und Agape leuchten lassen (vgl. Jes 62,5; 2 Kor 11,2; Eph 5,26f.; Offb 19,7). Dass Gott sein Volk liebt, steht nie im Zweifel; aber dass Is-

⁴⁸ Vgl. *Thomas Söding*, Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?, Freiburg i. Br. 2007, 185–189.

⁴⁹ Vgl. *Gabi Kern*, Fasten oder feiern? Vom Bräutigam. Die Fastenfrage, in: Ruben Zimmermann (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu (s. Anm. 11), 265–272.

⁵⁰ Vgl. *Ruben Zimmermann*, „Bräutigam“ als frühjüdisches Messias-Prädikat? Zur Traditionsgeschichte einer urchristlichen Metapher, in: *Biblische Notizen* 103 (2000) 85–100.

⁵¹ Vgl. *Moisés Mayordomo*, Kluge Mädchen kommen überall hin ... (Von den zehn Jungfrauen) Mt 25,1–13, in: Ruben Zimmermann u. a. (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu (s. Anm. 11), 488–503.

rael sich aus ganzem Herzen dieser Liebe freut, ist die große Ausnahme. Deshalb ist die Hochzeit ein eschatologisches Bild (vgl. Mt 22,1–10). Jesus verkündet und verkörpert die leidenschaftliche Liebe Gottes zu seinem Volk. Er gibt ihr ein Gesicht, einen Namen, eine Geschichte. Seine Jünger haben diese Liebe erkannt; sie freuen sich ihrer. Deshalb feiern sie die Hochzeit mit – und fasten nicht, anders als die Jünger des Täufers Johannes, die ganz im Zeichen der Buße stehen (Mk 2,18 parr.). Erst die Passion Jesu wird ein neues Fasten motivieren (Mk 2,20 parr.), aber dann als Zeichen der Anteilnahme (Joël 1,8)⁵² und als Zurüstung für die Feier der Auferstehung. In der Gegenwart Jesu aber wird die Zukunft vorweggenommen⁵³. Sie wird in den Alltag der Jünger integriert; sie öffnet den Freiraum für die Gastmähler, die Jesus feiert. Er ist mit seinem Tod am Kreuz nicht geschlossen, sondern wird durch die Auferweckung für alle Zeit geöffnet.

Die Hochzeit ist ein Bild, das den personalen und den sozialen, den schöpfungstheologischen und ekklesialen Aspekt der Eschatologie Jesu anschaulich macht: zum einen das Hier und Jetzt, das eine wunderbare Zukunft eröffnet, weil das Ja unbedingt ist; zum anderen das Du und Ich Gottes und der Menschen, das niemanden ausschließt, weil die Liebe so groß ist.

3.2 Gute Zeichen

Im Kairos der Gottesherrschaft wird die Verheißung des Täufers eingelöst, es komme einer, der nicht nur mit Wasser, sondern mit Geist taufe (Mk 1,8) resp. „mit Geist und Feuer“ (Mt 3,11 par. Lk 3,16). Bei Lukas ist damit das Pfingstfest (Apg 2) prophezeit (Apg 1,5; 11,16) und die Taufe, die von ihm ausgeht. Bei Matthäus ist der österliche Taufbefehl im Blick, der den Heiligen Geist ausdrücklich erwähnt (Mt 28,16–20), aber auch das Gericht, das der Menschensohn

⁵² Das ist der genuine Sinn jüdischen Fastens in alttestamentlicher Zeit; vgl. *Thomas Podella*, Som – Fasten. Kollektive Trauer um den verborgenen Gott (AOAT 224), Göttingen 1990.

⁵³ Das konvergiert mit der Anweisung von Mt 6,16ff., dass man beim Fasten nicht in Sack und Asche gehen, sondern das Haar salben und das Gesicht waschen soll – nicht, um sich zu verstellen, sondern um dem qualitativen Vorsprung des Lebens vor dem Tod zu entsprechen, der durch die Nähe der Gottesherrschaft begründet ist.

bei seiner Parusie halten wird, um in einer Feuerprobe die volle Gerechtigkeit zum Sieg zu führen (Mt 7,19; 13,40.42.50; 18,9).⁵⁴ Mithin zeigen Matthäus wie Lukas auf den Raum der Kirche, der, in der Wirkungsgeschichte Jesu, durch die Verheißung aufgeschlossen wird: Jesus Christus tauft durch seine Jünger; die Taufe, die der Vergebung der Sünden dient, antizipiert das Gericht und bewirkt den Freispruch. Dadurch gewinnt die christliche Taufe eine eschatologische Dimension, die sie über weite Strecken der Theologie- und Liturgiegeschichte verloren hat. Markus hat eine solche Referenz nicht. Hat er an Pfingsten denken lassen wollen?⁵⁵ An die christliche Taufe?⁵⁶ Oder hat er den gesamten Dienst Jesu ins Bild gesetzt gesehen?⁵⁷ Der Geist ist derjenige, der auf Jesus selbst herabkommt (Mk 1,9ff.). Die Taufe wird in Mk 10,38 zum Bild für den Heilstod Jesu, an dem seine Jünger Anteil gewinnen. Mithin liegt auch bei Markus ein Verweis auf die christliche Taufe vor⁵⁸, aber unter dem Aspekt, dass sie durch den Heildienst Jesu begründet ist.

Die Verheißung des Täufers hat ihre eschatologische Stunde, die in den Evangelien unterschiedlich bestimmt wird. Nach Lk 16,16⁵⁹ steht er auf der Schwelle zwischen Gesetz und Propheten einerseits, Jesus andererseits, der die Gottesherrschaft mit sich bringt, indem er sie verkündet und verkörpert (Lk 17,20f.). Nach Mk 9,11–13 par. Mt 17,10–13 ist sein Leiden der Vorbote der Passion, die der Menschensohn erdulden wird. Der Tod des Johannes liegt aber schon zurück (Mk 6,17–29; vgl. 1 Kön 19,2.10.14). Seine Sendung ist deshalb definitiv. Seine Verheißung wird durch sein Martyrium verifiziert. Das

⁵⁴ Ulrich Luz akzentuiert die futurische Eschatologie (Das Evangelium nach Matthäus I [EKK I/I], Neukirchen-Vluyn ⁵2002, 207f.). Die Taufe muss dann metaphorisch gedeutet werden. Das widerspricht dem Kontext, in dem sie durchweg real verstanden wird. Das Gericht, das Johannes verkündet (Mt 3,10.12), ist das definitive Ende jener Zeit, die durch das Kommen des Stärkeren geprägt ist. Wenn in Q nur von der Feuertaufe die Rede gewesen sein sollte, liegt die Deutung auf den Menschensohn-Richter näher.

⁵⁵ So Walter Klaiber, *Das Markusevangelium*, Neukirchen-Vluyn 2010, 24.

⁵⁶ So Wilfried Eckey, *Das Markusevangelium*, Neukirchen-Vluyn ²2008, 72.

⁵⁷ So Camille Focant, *L'évangile selon Marc* (GB.NT 2), Paris 2004, 66.

⁵⁸ So Peter Dschulnigg, *Das Markusevangelium* (ThKNT 2), Stuttgart u. a. 2007, 64.

⁵⁹ Vgl. Ilaria L. E Rameli, Luke 16:16. The Good News of God's Kingdom is Proclaimed and Everyone is Forced into, in: *Journal of Biblical Literature* 127 (2008) 737–758.

Ende des Täufers ist ebenso Vergangenheit wie die Wende, die er verkörpert. Die Zukunft dieser Vergangenheit bringt Jesus, der angekündigte Stärkere.

Alle Deutungen des Täufers und seiner Predigt, die sich bei den Synoptikern finden, sind theologisch ambitioniert, nachösterlich positioniert und kirchlich orientiert. Dass sie die historische Absicht des Johannes wiedergeben, kann weder unterstellt noch überlesen werden. Ebenso bleibt offen, welche Bedeutung sie für ein geschichtliches Verstehen Jesu haben. Aber klar ist, dass sie ein Vorzeichen setzen, unter dem das gesamte Wirken und Leiden Jesu in pneumatischer Perspektive betrachtet werden soll. Dadurch wird die Aufmerksamkeit auf jene Aktionen gelenkt, mit denen Jesus Zeichen setzt, um in der Kraft des Geistes das Böse zu besiegen und das Gute zu befördern. Die Evangelien bieten viele Anhaltspunkte, weil sie daran interessiert sind, diese besonderen Momente Jesu zu zeigen und so darzustellen, dass ihre eschatologische Bedeutung einleuchtet. Das entspricht insoweit der Intention Jesu, als er sein ganzes Wirken ins Zeichen der Gottesnähe gestellt hat.

Eschatologische Bedeutung haben die Machttaten Jesu. Die Krankenheilungen⁶⁰ schaffen Glücksmomente, die zwar begrenzt sind, aber in der Erinnerung als Wegzeichen der Gottesherrschaft aufgestellt werden. Die Evangelien sind zuweilen in den Diagnosen unscharf, aber in den Therapien klar⁶¹: Jesus erlöst nicht nur von körperlichen Gebrechen, sondern auch von Diskriminierung und Marginalisierung. So wie von diesen Ereignissen berichtet wird, konkretisieren sie den Kairos der Gottesherrschaft. Nach der Heilung eines Taubstummen (Mk 7,31–37)⁶² sollen die Zeuginnen und Zeugen nach Mk 7,37 gesagt haben: „Er hat alles gut gemacht. Und die Tauben macht er hören und die Blinden sehen“. Man kann (καλῶς) auch übersetzen: „Er hat alles schön gemacht“. Im einen wie im anderen Fall wird die Genesis lebendig, einschließlich der

⁶⁰ Erschlossen von *Peter Trummer*, *Steh auf, nimm dein Bett und geh nach Hause. Wie Jesus heilte und heilt*, Freiburg i. Br. 2012.

⁶¹ Vgl. *Reinhard von Bendemann*, *Christus Medicus. Die Krankheiten in den neutestamentlichen Heilungserzählungen* (BThSt 52), Neukirchen-Vluyn 2006.

⁶² Vgl. *Reinhard von Bendemann*, *Auditus et testamentum. Die Heilung des Tauben/Stummen in der Dekapolis* (Mk 7,31–37), in: *Wilfried Härle* (Hg.), *Systematisch praktisch. FS Reiner Preul* (MThSt 80), Marburg 2005, 55–69.

von ihr inspirierten Vision einer neuen Welt (Jes 35,5f.)⁶³: Die Heilung ist eine Neuschöpfung; sie bringt die aus dem Lot geratene Welt wieder in Ordnung. „Alles“ mag sich im erzählten Kontext nur auf die vielen Rettungsaktionen Jesu beziehen, macht aber deren weitreichende Wirkung deutlich: An den einzelnen Aktionen kann man das große Ganze erkennen – das, worauf Jesus hinauswill: die Vollendung der Gottesherrschaft jenseits allen Leids. Der Ort ist die Dekapolis – wie zum Zeichen, dass die geographischen Grenzen Israels aufgesprengt werden, um dem Raum zu bieten, was vom Himmel auf die Erde kommt.

Die Momente, in denen die Heilung sich ereignet, weil der messianische Gottessohn und die Kranken einander am nächsten sind, wird in einigen der Geschichten durch das Wort Jesu: „Dein Glaube hat dich geheilt“ markiert (Mk 5,34 parr.; 10,52 par.; Lk 17,19).⁶⁴ In diesem Wort wird deutlich, dass die Kranken von der Gnade nicht überwältigt, sondern beseelt werden. Es ist ihr Glaube, der heilt – aber als ein Glaube, den Jesus geweckt und zugesprochen hat. Die Subjekte dieses Glaubens sind eine unreine Frau, die magischen Vorstellungen verhaftet war (Mk 5,25–34 parr.), ein blinder Bettler, der nicht zu Jesus vorgelassen werden sollte (Mk 10,46–52 parr.), und ein Samariter, der als einziger umkehrt, um Jesus zu danken (Lk 17,11–19). Die theologische Programmatik ist unverkennbar. An den Rändern und jenseits der Alltagsgeschichte ereignet sich eine Heilung, die das Heil Gottes verwirklicht – definitiv, wenngleich antizipatorisch, weil Gott so ist, wie Jesus handelt.

In Lk 7,50 findet sich dieselbe Formel als Schlüsselwort einer Sündenvergebung (Lk 7,36–50)⁶⁵. Zwar gibt es viele skeptische Stimmen, dass Jesus keine Vergebung der Sünden zugesagt habe⁶⁶; aber das überzeugt aus drei Gründen nicht: Erstens ist das Thema mit

⁶³ Vgl. *Joachim Gnilka*, Das Evangelium nach Markus I (EKK II/I), Neukirchen-Vluyn 4 1994, 298: „Durch Jesu Tätigkeit wird die gefallene Schöpfung erneuert.“

⁶⁴ Vgl. *Thomas Söding*, Heilsamer Glaube. Die synoptische Tradition, in: Ingo U. Dalferth/Simon Peng-Keller (Hg.), Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die Fiducia (QD 250), Freiburg i. Br. 2012 (²2013), 48–79.

⁶⁵ Vgl. *John J. Kilgallen*, Faith and Forgiveness: Luke 7,36–50, in: *Revue Biblique* 112 (2005) 372–384.

⁶⁶ Vgl. *Peter Fiedler*, Sünde und Sündenvergebung in der Jesustradition, in: Hubert Frankemölle (Hg.), Sünde und Erlösung im Neuen Testament (QD 161), Freiburg i. Br. 1996, 76–91.

dem Auftreten des Täufers neu gestellt; auch bei ihm hat der Tempel kein Monopol für die Vergebung von Todsünden (wenn man anachronistisch so sprechen darf). Zweitens gibt es neben – oder vor – der lukanischen Version eine unabhängige bei Markus mit den synoptischen Parallelen (Mk 2,1–12 parr.)⁶⁷, die Heilung des Gelähmten, die gleichfalls in einem Wort eschatologischer Sündenvergebung zugespitzt wird (Mk 2,7 parr.). Drittens gibt es einen inneren Zusammenhang zwischen Therapien einerseits, Sündenvergebung andererseits – nicht dass Krankheit Sünde offenbarte, sondern dass Sünde krank macht und die Heilung an Leib und Seele erfolgt. Ohne die Vergebung der Sünden bliebe Gott in Distanz zu den Menschen; zur Endgültigkeit seines Kommens gehört eine eschatologische Vergebung, die den Freispruch aus Gnade im Endgericht antizipiert – und nach beiden Erzählungen eine Entsprechung im Glauben findet: Bei der Frau zeigt er sich als emotionale Zuwendung, als Liebe, der Jesus zu ihrem Recht verhilft, bei dem Gelähmten und seinen Trägern als Entschlossenheit, alle Widerstände zu überwinden, um nur zu Jesus vorzudringen.

Das Pendant zu den Therapien sind die Exorzismen Jesu.⁶⁸ Sie werden in der Redenquelle direkt mit der Basileia in Verbindung gebracht (Mt 12,28 par. Lk 11,20)⁶⁹, und zwar in einer analogen Tempusstruktur, wie sie Mk 1,15 (mitsamt den Parallelen Lk 10,9.11 und Mt 10,7) aufbaut: Die Dämonenaustreibungen zwingen nicht die Gottesherrschaft herbei, indem sie ihr Freiräume schaffen, sondern zeigen, dass sie in die Gegenwart vorgestoßen ist und sich Freiräume schafft. Die Evidenz ist klar: Eindeutiger als durch die Befreiung von bösen Geistern kann in der Antike die erlösende Macht Gottes kaum gezeigt werden. Die Aktionen Jesu sind definitiv, in der Erzählüber-

⁶⁷ Vgl. *François Vouga*, *Maladie et péché, foi et guérison. Jésus, l'ami de Job ou l'ami de ses amis?* (Mc 2,1–12 et Jn 9,1–12), in: Fabienne Ambs (Hg.), *Sola fide*. FS Jean Ansali, Genève 2004, 35–52.

⁶⁸ Vgl. *Karl-Wilhelm Niebuhr*, *Jesu Heilungen und Exorzismen. Ein Stück Theologie des Neuen Testaments*, in: ders./Wolfgang Kraus (Hg.), *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie* (WUNT 192), Tübingen 2003, 99–112.

⁶⁹ Vgl. *Michael Labahn*, *Jesu Exorzismen* (Q 11,19–20) und die Erkenntnis der ägyptischen Magier. Q 11,20 als bewahrtes Beispiel für die Schrift-Rezeption Jesu nach der Logienquelle, in: Andreas Lindemann (Hg.), *The Saying Source Q and the Historical Jesus* (BETHL 158), Leuven 2001, 618–633.

lieferung nahezu mühelos, jedenfalls von absoluter Souveränität. Allerdings droht – nach einer archaischen Tradition – Rückfallgefahr, weil die Vollendung noch aussteht: Die Dämonen sind vertrieben, wollen aber zurück (Mt 12,43ff. par. Lk 11,24ff.), weil sie, wie ein Vampir, nach Menschenblut lechzen, im Auftrag des Teufels die Menschen wieder unterjochen wollen, besonders die gerade Befreiten. Jesus weiß darum und warnt davor. Desto kostbarer sind die Freiräume, die er schafft, und die Aussichten, die er macht: Das Böse ist besiegt, der Teufel hat ausgespielt (Mk 3,22–30).⁷⁰ Er ist zwar deshalb nicht ungefährlich; aber er hat keine Zukunft.

In den Freiräumen der Gottesherrschaft überwindet Jesus nach den Synoptikern nicht nur Krankheit und Besessenheit, sondern auch den Tod. Der Überlieferung zufolge weckt er Tote auf⁷¹, nach allen Synoptikern die Tochter des Jäirus (Mk 5,21–24.36–42 parr.)⁷², nach Lukas auch den Sohn der Witwe von Nain (Lk 7,11–17)⁷³, nach Johannes schließlich Lazarus (Joh 11). Die Totenerweckungen werden wie gesteigerte Heilungen erzählt. Die Erweckungen führen ins irdische Leben zurück, das definitiv mit dem Tod enden wird. Aber sie werden darin zu Zeichen, die auf die endgültige Überwindung des Todes verweisen, am Jüngsten Tag.

So werden sie auch in der Wortüberlieferung angesprochen. Nach Mt 11,2–6 par. Lk 7,18–23 antwortet Jesus auf die Frage des Täufers, ob er wirklich derjenige sei, den er angekündigt habe, mit Worten aus dem Buch des Propheten Jesaja, der von Blinden, die sehen, spricht, von Tauben, die hören, von Lahmen, die gehen, und von Toten, die auferstehen (Jes 26,19; 29,18; 35,5f.). Im Alten Testament sind das Bilder für die Wiederherstellung Israels; bei Jesus sind es

⁷⁰ Vgl. zur Analyse *Austin Busch*, Questioning and Conviction. Double Voiced Discourse in Mark 3:22–30, in: *Journal of Biblical Literature* 125 (2006) 477–505.

⁷¹ Vgl. *Stephanie M. Fischbach*, Totenerweckungen. Zur Geschichte einer Gattung (FzB 69), Würzburg 1992; *Bernd Kollmann*, Totenerweckung in der Bibel. Ausdruck von Protest und Zeichen der Hoffnung, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 19 (2004) 121–141.

⁷² Zum Vergleich mit einem alttestamentlichen Bezugstext vgl. *Mary Ann Beavis*, The Resurrection of Jephthah's Daughter. Judges 11:34–40 and Mark 5:21–24, 35–43, in: *The Catholic Biblical Quarterly* 72 (2010) 46–62.

⁷³ Vgl. *Heinz Giesen*, Gottes Zuwendung zu seinem Volk. Die Auferweckung eines jungen Mannes aus Nain (Lk 7,11–17), in: *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 35 (2010) 11–33.

Beschreibungen seiner Taten, die eine metaphorische Bedeutung haben, weil sie in dieser Welt auf die kommende verweisen⁷⁴. Dass Johannes der Täufer nicht einfach wusste, wen er getauft hatte, sondern – wieder – fragen musste, ist ein Indiz für Authentizität; dass aber die Geschichte christologisch geformt ist, lässt sich nicht übersehen.⁷⁵ Gerade dadurch kommt heraus, wie eng die individuelle mit der kosmischen Eschatologie verflochten ist. Wenigstens in den Augen seiner Anhänger ist Jesus ein Mann Gottes, der in dieser Welt nicht nur die Krankheit und die Besessenheit, sondern auch den Tod überwunden hat – so wie umgekehrt Blindheit, Lahmheit und Taubheit, die er kuriert hat, zeigen, dass die Menschen mitten im Leben vom Tod umfungen sind und aus ihm gerettet werden.

In den Evangelien durchbrechen die Krankenheilungen, Dämonenaustreibungen und Totenerweckungen nicht die Ordnung der Schöpfung, sondern offenbaren, dass sie ein offenes System ist: offen für Gott, der sie permanent erschafft, in ihr wirkt und sie für sein Reich öffnet. Jesus realisiert diese Offenheit, indem er mit Gottes Kraft in der Zeit die Vollendung vorwegnimmt und damit zeigt, woran alles Leben orientiert ist: an der Vollendung der Gottesherrschaft.

Solche Zeichen einer endgültigen Wende, die das Ende vorwegnimmt und damit eine Geschichte des eschatologischen Heiles anfangen lässt, setzt Jesus nicht nur in seinen „Machtthaten“, die der Evangelist Johannes explizit als „Zeichen“ entschlüsselt. Eine andere Form sind die Gastmähler, die Jesus feiert: mit Sündern und Armen (Lk 15), auch mit Reichen und Frommen, aber ebenso mit Zöllnern (Mk 2,13–19 parr.; Lk 19,1–10) und Dirnen (Mk 14,3–9 parr.; Lk 7,36–50), mit seinen Jüngern (Mk 6,30ff. parr.; 14,22–25 parr.), aber auch mit seinen Gegnern (Lk 14) – als Gast und Gastgeber, als Mittelpunkt und Außenseiter, als Geschichtenerzähler (Lk 14–15) und Gesprächsteilnehmer (Mk 7,1–23 parr.). Sie konterkarieren das

⁷⁴ Vgl. *Hans Kvalbein*, Die Wunder der Endzeit. Beobachtungen zu 4 Q 521 und Matth 11,5p, in: ZNW 88 (1997) 111–125. Er bezieht in seine exegetische Beweisführung auch Ps 146,7f. und Jes 19,18f. sowie Jes 41,7 und Jes 61,1f., aber auch Jes 59,10, Hos 6,1f. und Ez 37,1–14 ein, nicht anders als die jüdischen Parallelen Jub 23,29ff., äthHen 5,8f. und 4 Esr 7,121; 8,52ff.; 13,50.

⁷⁵ Vgl. *Hanna Stettler*, Die Bedeutung der Täuferanfrage in Matthäus 11,2–6 par. Lk 7,18–23 für die Christologie, in: *Biblica* 89 (2008) 173–200.

tödliche Festmahl des Herodes (Mk 6,17–29). Sie verweisen auf das Gastmahl der Vollendung (Jes 25,6) und konstituieren die Gemeinschaft Israels. In den Volksspeisungen sind sie erzählerisch konzentriert und theologisch extrapoliert (Mk 6,30–44 parr.; 8,1–10 parr.; Joh 6,1–13).

So hart, wie die Speisungsgeschichten an die Grenze des Realismus stoßen (ohne deren Ausweitung allerdings von Eschatologie nicht gesprochen werden könnte), so deutlich überschreiten sie die Epiphaniengeschichten, die aber in der Welt der Evangelien die ganz besonderen Momente gegenwärtiger Eschatologie und deshalb ganz spezielle Zeichen der Verbindung von Himmel und Erde beschreiben, auch wenn sie die historisch-kritische Exegese, ihrer Methodik gemäß, nicht als geschichtliche Ereignisse erkennen kann.

Die Sturmstillung (Mk 4,35–42 parr.)⁷⁶ wird in den Evangelien als phänomenaler Exorzismus erzählt, der Jesus mühelos gelingt, seine Jünger aber überfordert. Jesus ist der Herr über Mächte und Gewalten, weil er – so die Evangelisten – der messianische Gottessohn ist, den seine Jünger noch nicht als solchen erkennen. Die Geschichte bleibt auf dem See Genesareth, aber gibt zu verstehen, dass sich die Lage des Ortes durch das Kommen Jesu geändert hat: Der See liegt jetzt offen im Horizont der Gottesherrschaft. Die Ruhe des Meeres lässt schon den Frieden des Sabbats ahnen, der einst vollendet sein wird (vgl. Hebr 4,1.3.10 – Ps 95,11).

Markus hat den Seewandel Jesu (Mk 6,45–52)⁷⁷ nicht nur aus der Perspektive Jesu, sondern auch der seiner Jünger erzählt. Er „sah“ sie, „kam zu ihnen“ und „wollte an ihnen vorübergehen“ (Mk 6,48), wie Gott an seinem Volk vorüberzieht; sie aber, die „sich abplagten beim Rudern“ (Mk 6,48), „sahen“ ihn, „meinten, es sei ein Gespenst“ und „schrien“ (Mk 6,49). Wenn man nicht mit einer reinen literarischen Konstruktion rechnen will, könnte man eine mystische Erfahrung seiner Jünger erzählt finden, denen die Göttlichkeit Jesu eingeleuchtet hat. In jedem Fall wird erzählt, dass Jesus über den

⁷⁶ Vgl. *Angelika Reichert*, Zwischen Exegese und Didaktik. Die markinische Erzählung von der Sturmstillung (Mk 4,35–41), in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 101 (2004) 489–505.

⁷⁷ Vgl. *David du Toit*, Vom Winde verweht (Jesu Erscheinen auf dem Wasser) – Mk 6,45–53, in: *Ruben Zimmermann u. a. (Hg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*, Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 304–312.

Elementen dieser Welt steht und sie beherrscht. Werden sie in der Sturmstillung überwältigt, stehen sie hier Jesus zu Diensten: Sie breiten ihm den roten Teppich aus für ein königliches Defilee. Nur dadurch kommt es zu dem unvergesslichen Moment, den schließlich der Evangelist festhält, damit die Geschichte so lange gelesen werden kann, wie es interessierte Leserinnen und Leser gibt. Derjenige, der die Elemente beherrscht und beruhigt, ist derjenige, der sie als Menschensohn bei seiner Wiederkunft erschüttern wird – um einer neuen, der endgültigen Heilsordnung Platz zu schaffen (Mk 13,24f. parr.; vgl. Jes 13,10; 34,4; Joël 2,10; Hag 2,6.21).

In beiden hoch symbolischen Erzählungen wird die individuelle und gemeinschaftliche Gotteserfahrung, die im Moment des Handelns Jesu liegt, mit der kosmischen Kraft Gottes verbunden, über die Jesus verfügt. Jenseits der historischen Rückfrage wird dadurch genau der Zusammenhang anschaulich, ohne den es keine Nähe der Gottesherrschaft gibt.

3.3 Beste Aussichten

Die guten Zeichen, die gute Zeiten anzeigen, machen Hoffnung über den Tag hinaus: Das Beste kommt noch. Die Gleichnisse machen es anschaulich. Trotz aller Widernisse bringt die Saat des Sämanns Frucht: „dreißigfach, sechzigfach und hundertfach“ (Mk 4,3–8 parr.); auch wenn er nicht weiß, wie ihm geschieht – am Ende kann der Bauer die Sichel zur Ernte senden (Mk 4,26–29 parr.; vgl. Joël 4,13); so klein das Senfkorn – wenn die Staude ausgewachsen ist, können in ihrem Schatten die Vögel nisten (Mk 4,30ff.; vgl. Ez 17,23); alle Tagelöhner bekommen den einen Denar, der gerecht ist, weil er das Existenzminimum garantiert – auch wenn diejenigen murren, die den ganzen Tag gearbeitet haben (Mt 20,1–16); die Hochzeit wird mit einem vollen Haus gefeiert, auch wenn alle geladenen Gäste abgesagt haben (Mt 22,1–14 par. Lk 14,15–24); die Witwe kommt durch inständiges Drängen zu ihrem Recht, auch wenn der Richter korrupt ist (Lk 18,1–8). Die großen Bilder des Alten Testaments von der Ernte und vom Bankett werden von Jesus in kleiner Münze geprägt, damit sie unters Volk kommen und dort die denkbar größte Hoffnung machen. Nichts braucht verachtet zu werden, was es auf Erden an Gutem gibt. Über ein Schaf, das wieder gefunden wurde (Mt 18,12ff. par. Lk 15,4–7), darf man sich ebenso

sehr freuen wie über eine Drachme (Lk 15,8ff.), von einem Sohn ganz zu schweigen (Lk 15,11–32). Jesus setzt all diese menschlichen Regungen in ein Verhältnis zu Gott und seinen Verheißungen himmlischer Seligkeit, weil ihr Ethos nicht auf einer Täuschung beruht, sondern auf Gottes Lebensordnung.

Was die Gleichnisse im Kleinen ansichtig werden lassen, bringen die Apokalypsen im Großen heraus. Sie enden exorbitant gut. Sie machen klar, dass keine Not ewig dauert. Das mindert nicht das Leid, verabsolutiert es aber auch nicht. Die Apokalyptik Jesu schärft den Blick für das Elend dieser Welt und macht Hoffnung auf die endgültige Wende zum Guten, an der es nicht fehlen kann, wenn Gott nicht nur ein leerer Name ist. In Mk 13 ist das *happy end* die große Wiedervereinigung der Menschen untereinander und mit Gott. Das Jüngste Gericht hat Markus nicht ausgeblendet (Mk 8,38 parr.; 14,62). Aber in Mk 13 wird es nicht erwähnt, vielleicht weil durch die geschichtlichen Katastrophen schon genug Angst und Schrecken verbreitet werden. Stattdessen liegt der Fokus auf der Vollendung der Heilssendung Jesu (Mk 13,26f. parr.). Zwei Aspekte werden hervorgehoben. Zum einen: Der Menschensohn „kommt“, so wie Jesus immer im Kommen gewesen ist, um die Nähe der Gottesherrschaft zu verbreiten; er kommt als „Menschensohn“, so wie er als Menschensohn gewirkt und gelitten hat; er kommt mit den „Wolken“, also vom Himmel auf die Erde, so wie er Gottes Zuwendung zu den Menschen verkörpert hat. Zum anderen: Der Menschensohn sendet die Engel aus, wie er die Apostel ausgesendet hat, um Kranke zu heilen und Dämonen auszutreiben (Mk 6,6b–13). Von überall her bringt er dann mit seinen Engeln diejenigen her, die Gott erwählt hat. Wie viele das sind, hat Jesus zeit seines Lebens und durch seinen Tod „für viele“ (Mk 14,24), heißt: für alle, deutlich gemacht.

Diese guten Aussichten sind nicht unbegründet. Im Streitgespräch mit den Sadduzäern tritt Jesus (nach Mk 12,18–27 parr.) selbst für die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten ein⁷⁸, die er

⁷⁸ Die Möglichkeiten der historischen Rückfragen problematisiert *John P.Meier*, *The debate on the resurrection of the dead. An incident from the ministry of the historical Jesus?*, in: *Journal for the Study of the New Testament* (2000) 3–24. Umfassender: *Fritz Neugebauer*, *Der Gott der Lebenden und das ewige Leben*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 103 (2006) 394–421; *Michel Theobald*, „Er

nach Mk 14,25 parr. für sich selbst geteilt hat. Auf das abstruse Beispiel der Frau, der nacheinander sieben Männer, allesamt Brüder, weggestorben sind und nun unklar sein müsse, wem sie im Himmel angehöre, reagiert Jesus in zwei Schritten. Zuerst klärt er allgemeines eschatologisches Wissen ab: Im ewigen Leben wird nicht geheiratet, sondern alle leben „wie die Engel“, weil das Reich Gottes nicht die Fortsetzung des irdischen Lebens, sondern seine Verwandlung in die Ewigkeit ist (Mk 12,25 parr.). Die eigentliche Begründung aber liefert die Heilige Schrift. Da Jesus mit den Sadduzäern nicht auf Basis der Prophetie argumentieren kann, sondern auf die Tora rekurren muss, die von seinen Gegnern exklusiv als Kanon anerkannt wird, geht er auf die „Stelle vom Dornbusch“ zurück und die Offenbarung Gottes als „Gott Abrahams und Gott Isaaks und Gott Jakobs“ (Mk 12,26 – Ex 3,6). Wenn er, so das exegetische Argument, sich Mose in dieser Weise offenbart, können Abraham, Isaak und Jakob, die Stammväter Israels, für ihn nicht tot, sondern müssen lebendig sein (Mk 12,27 parr.). Mithin ist die Auferstehungshoffnung für Jesus im Gottsein Gottes selbst begründet, das sich im Exodus erwiesen hat und in der Befreiung aus dem Tod zum ewigen Leben vollenden wird.

Jesus, der nach den Synoptikern dieses Argument verwendet, ist aber selbst das beste Argument für die Größe der Hoffnung. Die Unbedingtheit, mit der Jesus zum Heil der Menschen für Gott und mit der er für Gott sowohl gegen die Hüter des Gesetzes als auch gegen die Gesetzlosen eingetreten ist, begründet die Grenzenlosigkeit einer Hoffnung, die alle teilen können, wenn sie nicht denken, dass Jesus auf dem Holzweg gewesen ist. Die Neuanfänge, die er initiiert, sind dadurch geprägt, dass sie nicht scheitern, sondern ewig währen, weil sie in Gott begründet sind. Sie verwirklichen sich nur im Glauben; denn sie sind kein göttliches Oktroi, sondern eine Befreiung. Sie sind im Erfahrungsraum der Menschen irritierend fragil, weil sie sich mit der Ungerechtigkeit und dem Unglauben dieser Welt stoßen; aber sie bilden sich gerade in der Annahme des Widerspruchs und des Desinteresses, in der Verwundung durch die unmenschliche Gewalt, in der Offenbarung der Katastrophe, die eine Wende zum Guten ist.

ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden“ (Mk 12,27), in: *Erbe und Auftrag* 86 (2010) 308–312.

4. Orientierungen

Dass Jesus die Apokalypse in der Sprache seiner Zeit und in den Bildern seiner Welt zum Ausdruck bringt, bedarf keiner eigenen Erklärung. Die Exegese beschreibt die Formensprache und die Gottesbilder seiner Verkündigung, um sie aus ihrer Welt und ihrer Zeit heraus zu verstehen. Damit schafft sie die Voraussetzung, die Aktualität seiner Apokalypse zu diskutieren. So weit Jesus vom Weltbild der modernen Wissenschaft entfernt ist, so nahe gehen seine Visionen von Ende und Wende. Dafür gibt es drei Gründe.

Erstens sind die archaischen Metaphern der Flut und des Brandes, des Sturzes und des Risses, aber auch die leuchtenden Symbole der Blüte und der Ernte, der Saat und der Frucht genau diejenigen, die auch in der heutigen Literatur und Kunst, in Filmen und Videos, in Songs und Computerspielen verwendet werden, um Endstationen und Neuanfänge im individuellen und familiären wie im sozialen, politischen und kosmischen Leben zu erfassen. Jesus hat diese Motive nicht erfunden, sondern gefunden, um sich in einer Weise auszudrücken, die Eindruck macht und Verständnis weckt.

Zweitens hat Jesus ein apokalyptisches Timing entwickelt, das durch den Fortgang der Zeit nicht überholt ist, weil er – anders als viele Kritiker der Apokalyptik meinen – das Kommen der Gottesherrschaft nicht an das Ende eines enger oder weiter bemessenen Zeitraumes, sondern mitten in der Geschichte datiert hat, die zwar definitiv begrenzt, aber ebenso definitiv für Gottes Zukunft geöffnet ist. Der Zeittakt seiner Eschatologie wird nicht vom Sekundenzeiger einer Weltenuhr, sondern von der Nadel eines Seismographen gesteuert, der moralische und politische, existentielle und religiöse Erschütterungen misst. Dadurch entsteht eine eschatologische Spannung, die im Gegenüber von „schon“ und „noch nicht“ unterbestimmt ist, weil gerade in den Zeichen intensivster Nähe die Sehnsucht nach Gott aufbricht und in der äußersten Verlassenheit Gott nicht fern ist. Diese Zeitansage ist genuin jesuanisch, auch wenn sie Vorgaben in der alttestamentlichen Prophetie der Geschichte und der frühjüdischen Apokalyptik hat, sofern sie nicht nur Gegenwart und Zukunft kontrastiert, sondern auch verbindet; sie ist von der synoptischen Tradition in ihrer Spannkraft bewahrt und in den Erschütterungen des Jüdischen Krieges wie der Nachkriegszeit aktualisiert worden. Sie hat ihre Fähigkeit zur kritischen Analyse politischer

Ideologien bis in die Gegenwart bewahrt.⁷⁹ Sie schärft die Sensibilität für die Nähe Gottes, lässt aber diejenigen verstehen, die ihn vermissen, und will diejenigen erreichen, die ihn vergessen. Die Hoffnung ist groß genug für alle.

Drittens hat Jesus durch seine konsequente Theozentrik Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft miteinander verbunden und dadurch die Schranken einer Verständigung durchbrochen, die Kulturen und Traditionen voneinander trennen. Seine Verkündigung ist der kontingente Ausdruck des Wortes Gottes selbst – was er, den Evangelien zufolge, selbst gesehen und gesagt hat: „Himmel und Erde werden, aber meine Worte werden nicht vergehen“ (Mk 13,31 parr.).⁸⁰

Das Netz der Endstationen, die Jesus auf der Landkarte des Evangeliums verzeichnet, ist weit gespannt und eng geknüpft. Es gibt keine persönliche und keine politische, keine moralische und keine religiöse Katastrophe, die nicht auf ihm verzeichnet wäre. Den finalen Zusammenbruch prophezeit Jesus als Konsequenz der menschlichen, historischen und kosmischen Zusammenbrüche, die sich ereignen, weil die Gegenwart nicht das vollendete Reich Gottes ist und die Menschen sich gegen Gott stellen, wie Jesus ihn verkündet hat; es ist aber nicht die Konsequenz einer fernen Zukunft, die sich einstellen wird, wenn erst einmal das Maß voll ist, sondern die Dimension des gegenwärtigen Todes, des auftrumpfenden Bösen, des erlittenen Unheils, das nicht zu rechtfertigen ist und deshalb seinerseits sterben muss. Umgekehrt ist alle Misere im Elend dieser Welt nur in der Perspektive der jesuanischen Apokalypse voll zu ermessen: in allem Schmerz, den die Hoffnung nicht betäubt, sondern mitfühlen lässt, und in aller Klage, die bei Gott ein offenes Ohr findet, wenn niemand sonst mehr zuhört oder alle durch ihre Reaktionen alles nur noch schlimmer machen. Für Jesus ist, wenn man ihn im Spiegel der Evangelien betrachtet, charakteristisch, dass er im Ausschnitt

⁷⁹ Bemerkenswert ist der Disput über politische Theologie in der Krise der Weimarer Republik. Während sie *Carl Schmitt* (Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität [1922], München – Leipzig 1934; Der Begriff des Politischen [1932], Berlin 1963) als realisierte Eschatologie affirmiert, stellt *Erik Peterson* (Theologische Traktate [1951], hg. v. Barbara Nichtweiß [Ausgewählte Schriften I], Würzburg 1994) sie unter eschatologischen Vorbehalt.

⁸⁰ Vgl. *Christoph Klein*, „Jesus Christus spricht: Himmel und Erde werden vergehen; meine Worte aber werden bestehen“ (Markus 13,31). Zur Jahreslosung für 2004, in: Lutherische Kirche in der Welt 51 (2004) 9–11.

alle nur denkbaren Endstationen in den Blick nimmt, um zu zeigen, wie sie mit Gott zu verbinden sind.

Das Netz der Ausgangsstationen, das Jesus auf derselben Landkarte des Evangeliums verzeichnet, deckt alle möglichen und unmöglichen Endstationen ab, weil dort, wo menschliches Leben endet, Gottes Leben beginnt, greift aber unendlich weiter aus, weil der neue Himmel und die neue Erde (Jes 65,17; 66,12; 2 Petr 3,13; Offb 21,1) unendlich weiter reichen als der jetzige Himmel und die jetzige Erde. Dieses Ende aller Enden prophezeit Jesus als Konsequenz seiner Heilssendung, die deshalb jede Grenze durchbricht, weil sie die schrankenlose Barmherzigkeit Gottes realisiert. Im Vorfeld der Geschichte öffnet Jesus die Augen für all die Begegnungen mit Gott, die definitiv sind, weil sie die ganze Zukunft vor sich haben und den Himmel berühren, weil sie auf der Erde verankert sind. Die Startphasen des Eschaton sind durch die Anteilnahme Gottes an der Leidensgeschichte definiert, die zu den Endstationen irdischer Existenz führt; deshalb entsteht die Hoffnung angesichts der Opfer, mit ihnen und zu ihren Gunsten. Anders wäre sie eine inhumane Illusion.

In dieser theologischen Perspektive erscheinen individuelle und kosmische Eschatologie nicht als Gegensatz, sondern als differenziertes Miteinander. Es lässt erkennen, warum für Menschen eine Welt zusammenbricht oder eine neue Welt aufgeht, wenn sie ein persönliches Ereignis tief ergriffen hat; es lässt reflektieren, dass die Weltuntergangsszenarien, ob sie von Physikern prognostiziert oder von Regisseuren imaginiert werden, immer nur die Extrapolationen aktueller Katastrophen sind. Individuelle und kosmische Eschatologie sind bei Jesus anthropologisch wie theologisch verbunden und unterschieden. Die Geschöpfe, deren irdisches Leben endet, sind Teil dieser Welt, so dass sie nie ganz aus der Welt sind, solange sie existiert; umgekehrt können sie das ewige Leben nicht nur für sich, sondern immer nur mit anderen zusammen haben. Gott aber ist der Herr über Leben und Tod, der die Menschen als Teil dieser Welt erschaffen hat und deshalb nicht ohne sie erlösen wird.

Das Zeitproblem bleibt, weil zwar bei Gott „ein Tag wie tausend Jahre und tausend Jahre wie ein Tag sind“ (2 Petr 3,8; vgl. Ps 90,4), aber die Ewigkeit von der Zeit nicht unberührt bleiben kann⁸¹, zu-

⁸¹ Das nicht konsequent bedacht zu haben, ist das Problem bei *Gisbert Greshake*/

mal es ja schon hier und jetzt ewiges Leben gibt. Doch ist das ja gerade die jesuanische Botschaft: die unendliche Nähe zwischen Gott und Mensch, die er selbst verkörpert, und die unendlich große Hoffnung, für die er sich klein gemacht hat. Das Zeitproblem ist also nicht zu lösen; entscheidend ist vielmehr, dass es sich überhaupt stellt: durch die Nähe der Basileia. Entscheidend ist nicht die Auflösung der Gegenwart in die Zukunft oder umgekehrt, sondern im Gegenteil die Erschließung der Gegenwart durch die Zukunft und der Zukunft durch die Gegenwart. Die Antwort auf die Frage, wie sich Zeit und Ewigkeit *sub specie Dei* zueinander verhalten, fällt unter das Bilderverbot. Was – im Glauben – einleuchtet, ist nur, dass Jesus sich treu bleibt und als Auferstandener in genau derselben Unbedingtheit „für“ die von Gott Geliebten eintritt, wie er es als Irdischer getan hat – was aber nicht den synoptischen, sondern der paulinischen Tradition entnommen werden kann (Röm 8,31–39). Von Jesus her geurteilt, ist die Ewigkeit nicht nur das Jenseits, sondern auch das Diesseits der Zeit.⁸² Sie ist nicht zeitlos, sondern zeitintensiv; sie beginnt nicht erst, wenn alle Zeit aufhört, sondern ist im Kairos der Basileia gegenwärtig, so wie sie ihrer Nähe immer schon voraus ist; sie erschließt die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, indem Gott nahekommt. Umkehrt ist die Zeit nicht endlos, sondern begrenzt, individuell wie kosmisch – ohne dass eine theologische Rechentabelle die Zukunft ausrechnen ließe. Sie ist kostbar, weil sie befristet ist – aber sie ist in der Weise endlich, dass sie sich durch Jesus der himmlischen Ewigkeit öffnet.

Damit kann versucht werden, den beiden Problemanzeigen zu folgen, dass die Eschatologie Jesu widersprüchlich und dass sie unzeitgemäß sei. An der Auseinandersetzung mit beiden Fragen hängt sowohl die Rekonstruktion einer konzisen Eschatologie Jesu als auch die Diskussion ihrer Aktualität, ihrer Aufschlusskraft und Anschlussfähigkeit.

Die Spannung zwischen der Liebesbotschaft und der Gerichtspredigt lässt sich in der Tat nicht leugnen. Sie herabzusetzen, nimmt

Gerhard Lohfink, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (QD 71), Freiburg i. Br. ⁵1986 (1976).

⁸² Zur Zeitstruktur der Basileia-Verkündigung vgl. Hans Weder, Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum (BThSt 20), Neukirchen-Vluyn 1993.

theologische Energie aus der Reich-Gottes-Botschaft; sie theologisch heraufzusetzen, ist die Aufgabe, die sich durch die Exegese stellt. Für Jesus, wie ihn die synoptische (aber auf andere Weise auch die johanneische) Tradition zeichnet, besteht ein innerer Zusammenhang zwischen der Liebe und dem Gericht.⁸³ Denn Liebe kann nicht auf Lüge, sondern nur auf Wahrheit bauen; das Gericht Gottes ist aber die Stunde der Wahrheit. Es garantiert, dass die Vollendung nicht auf Verdrängung, sondern auf Versöhnung beruht und dass Versöhnung gerade dort geschieht, wo das schreiende Unrecht ausgehalten, angenommen, geteilt und übernommen wird. Dass dies unmöglich sei, ist zwar die Kritik des philosophischen Idealismus an der Christologie der Stellvertretung⁸⁴, aber eine voraussetzungsreiche These, die gerade das ausschließt, was den Nerv der Christologie bildet: die Einheit zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus. Wenn es aber möglich ist, was in der Breite des Neuen Testaments bezeugt wird, ist die Stunde der Wahrheit auch die der wahren Erkenntnis und der echten Liebe. Es kann kein Heil ohne Gericht geben, weil die Opfer zu ihrem Recht und die Täter zu ihrer gerechten Strafe kommen müssen; aber das Gericht gibt es um des Heiles willen, für das Gott selbst eintritt.

Die Frage des Unzeitgemäßen kann weder mit einer Strategie der Harmonisierung noch der Historisierung beantwortet werden. Jesus ist Kind seiner Zeit. Sein Weltbild ist antik; allerdings ist es durch seine Theozentrik aufgebrochen. Die Eschatologie Jesu ist nicht schon dadurch als obsolet erwiesen, dass ihre Verwobenheit ins Altertum gezeigt wird. Umgekehrt sind alle Versuche, mit Hilfe kreationistischer Theorien die biblische Theologie zu reanimieren, zum Scheitern verurteilt, weil ihnen ein Kategorienfehler zugrundeliegt: die Projektion naturwissenschaftlicher Raster auf die Bibel. Umgekehrt kann die Zeit-Theologie Jesu (im Gegensatz zu vielen ihrer Interpretationen) nicht naturwissenschaftlich widerlegt werden, weil es keinen prinzipiellen Widerspruch gibt, die Pointe aber außerhalb der Reichweite der Physik, der Chemie, der Astronomie und der

⁸³ Vgl. *Helmut Merklein*, Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus (1990), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus II (WUNT 105), Tübingen 1998, 60–81.

⁸⁴ Vorgetragen von *Immanuel Kant* im „zweiten Stück“ der: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793).

Evolutionsbiologie liegt. Der Dialog mit den Naturwissenschaften kann nur auf der grundsätzlichen Ebene einer Unterscheidung der Geltungsbereiche geführt werden.

Wenn das geschieht, schält sich das eigentliche Denkproblem heraus: dass es ein Handeln Gottes in der Geschichte gibt – als Schöpfer, Erhalter und Vollender. Der Glaube Jesu macht dies alles stark. Zu denken, dass es die Möglichkeit eines eschatologischen Handelns in der Geschichte gibt, ist eine Herausforderung, die jede Philosophie und mit ihr die Geschichts- wie die Naturwissenschaft an die Grenze führt; es wissenschaftlich auszuschließen, wäre ein unwissenschaftlicher Übergriff. Die Theologie ihrerseits hat von den kritischen Reflexionen der Wissenschaften enorm profitiert, gerade in der Neuzeit. Ohne diesen Dialog könnte sie weder optische Täuschungen erkennen noch Perspektiven reflektieren, Voraussetzungen und Konsequenzen der Eschatologie. Vor allem braucht es das wissenschaftliche Denken in der Breite der Disziplinen, um die Logik der Eschatologie zu erhellen. Die gesamte philologische Arbeit beruht darauf, aber ebenso die Diskussion der Ergebnisse mit der Philosophie und der Natur- wie der Geschichtswissenschaft.

Im Ergebnis zeigt sich, dass die synoptischen Evangelien mit der Erinnerung an die Verkündigung Jesu die Konsequenzen dessen ausleuchten, was der Kern seiner Predigt ist: die Nähe der Herrschaft Gottes. Wer diese Verkündigung nicht nur als Hypothese, als Meinung oder als Vorschlag, sondern wie Jesus als Wahrheit versteht, ist gehalten, die präsentischen und die futurischen, die individuellen und die kosmischen Bezüge auszuleuchten. An keiner Stelle zeigt sich ein Zwang, die Worte zu wählen, die Jesus gewählt hat, und die Bilder zu prägen, die er geprägt hat. Aber im Ganzen und in allen Details zeigt sich sein Wille, die eschatologischen Dimensionen seiner Botschaft, seiner Sendung auszuleuchten, so dass eines deutlich wird: die Größe der Hoffnung.