

# Die Auferstehung von den Toten

## Synoptische Reflexe der Verkündigung Jesu

### 1. Die Fragestellung

Mit sicherem Gespür für rhetorische Effekte und theologische Pointen lässt Lukas in seiner Apostelgeschichte Paulus als Anwalt in eigener Sache sprechen. Der Entweihung des Tempels angeklagt, erklärt er vor dem Hohen Rat: „Wegen der Auferstehung der Toten stehe ich vor Gericht“ (Apg 23,6). Die Provokation verfehlt ihre Wirkung nicht: Tumult bricht aus; die Ankläger fallen übereinander her – und der Berichterstatter gibt die Erklärung: „Die Sadduzäer glauben nämlich, es gäbe weder eine Auferstehung noch Engel und Geist, die Pharisäer aber bekennen beides“ (Apg 23,8). Als Pharisäer hatte Paulus sich vorgestellt (Apg 23,6), aber seine Worte so geschickt gewählt, dass nicht nur an die Auferweckung der Toten am Ende aller Tage gedacht werden kann, die den Pharisäern wichtig, den Sadduzäern aber verdächtig gewesen ist, sondern auch an die Auferweckung Jesu, die von all seinen Anklägern als Irrwitz, von ihm aber nach seiner Konversion als Grund aller Hoffnung betrachtet wird.

Die Szene ist signifikant. Die Auferstehungshoffnung<sup>1</sup> ist der Prüfstein der Theologie, aber notorisch der schwierigste Artikel des Credo. Paulus hat zwar im Ersten Korintherbrief begründet, weshalb das ganze Evangelium eine leere Worthülse wäre, wenn es keine Auferstehungshoffnung gäbe (1Kor 15,12ff.); aber selbst diese Intervention hat die Zustimmungsquoten nur mäßig gesteigert. Die Gründe liegen auf der Hand: Die Realität des Todes ist nicht zu leugnen. Zwar gibt es religiöse Tendenzen, sie zu relativieren, so in der Gnosis, aber nur um den Preis einer Relativierung des Leibes und

1 Vgl. Friedrich Avemarie – Hermann Lichtenberger (Hg.), *Auferstehung – Resurrection. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity* (WUNT 135), Tübingen 2001.

des Lebens, des irdischen Glücks und des menschlichen Leids. Die Skepsis gegenüber der Auferstehungshoffnung hat durchaus ihr Gutes: Sie ist ein Gegengift gegen Enthusiasmus und Dualismus. Aber die Skepsis verdient ihrerseits Skepsis, weil sie von den Hoffnungen der Menschen kleiner denkt als nötig und dem Tod eine Macht gibt, die inhuman ist.

Im Judentum der Zeit Jesu<sup>2</sup> gab es unterschiedliche Positionen.<sup>3</sup> Es ist, wie Lukas es schreibt: Die einflussreiche Gruppe der Sadduzäer, maßgebend in Jerusalem, verantwortlich für den Tempel, wichtig für das politische Überleben des Judentums im Imperium Romanum, lehnt die Auferstehungshoffnung ab, weil sie nicht in der Tora bezeugt sei. Seit der Antike ist die Auferstehung im Judentum strittig,<sup>4</sup> bis heute.

Tatsächlich kennen weite Teile der Bibel Israels allenfalls die Hoffnung auf ein langes Leben und einen sanften Tod (Gen 25,8; 35,29; 1Kön 2,2; Hiob 42,17). Im Danielbuch findet sich hingegen eine explizite Auferstehungshoffnung; sie gehört in das apokalyptische Szenario eines finalen Infernos, das aber weder die Welt ins Nichts stürzen lässt noch eine neue Runde im ewigen Kreislauf der Weltzeitalter einläutet,<sup>5</sup> sondern das Reich Gottes beginnen lässt, die endgültige Verwirklichung himmlischer Herrschaft (Dan 2),<sup>6</sup> gebunden an das Erscheinen des Menschensohnes (Dtn 7,14f.). Die Gerechten, so die verwegene Hoffnung auf Gottes Gerechtigkeit, werden in dieses Reich eingelassen, auch wenn sie bereits gestorben sind (Dan 12,1–4).<sup>7</sup> Wäre es anders, würden auf ewig die Täter über die Opfer trium-

- 2 Vgl. Günter Stemberger, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener. Fragen – Fakten – Hintergründe*, Stuttgart 2013 (1991).
- 3 Vgl. George W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, Harvard 2007.
- 4 Vgl. Alan-J. Avery-Peck – Jacob Neusner (Hg.), *Judaism in Late Antiquity. Part IV: Death, Life-after-Death, Resurrection and the World-to-come in the Judaism of Antiquity* (Handbook of Oriental Studies I/49), Leiden 2000.
- 5 Vgl. Rigobert Günther – Reimar Müller (Hg.), *Das Goldene Zeitalter. Utopien der hellenistisch-römischen Antike*, Stuttgart u. a. 1988.
- 6 Vgl. Choon L. Seow, *From Mountain to Mountain. The Reign of God in Dan 2*, in: Brent A. Strawn (Hg.), *A God so Near. Essays on Old Testament Theology in Honor of Patrick D. Miller*, Winona Lake, Ind. 2003, 355–374.
- 7 Vgl. Ernst Haag, *Daniel 12 und die Auferstehung der Toten*, in: J. J. Collins – P. W. Flint (Hg.), *The Book of Daniel. Composition and Reception I*, Leiden 2001, 132–148.

phieren. Auferweckt werden deshalb die Gerechten, sie „werden strahlen, wie der Himmel strahlt“ (Dan 12,3), während die Frevler zu einer „ewigen Schmach“ aus dem Staub erwachen werden.

Auch das Zweite Makkabäerbuch kennt eine Auferstehungshoffnung, konzentriert auf die Gerechten und festgemacht an den Märtyrern (2Makk 7).<sup>8</sup> Die apokalyptische Hoffnung<sup>9</sup> hat in der frühjüdischen Theologie ein vielstimmiges Echo gefunden (äthHen 91,10f.; 92,3ff.; TestJud 15; 4Esr 7; Bar 30); sie eröffnet auch die Möglichkeit, Psalmenverse (Ps 9,14; 30,4; 49,16; 56,14; 68,21; 71,20; 86,13; 116,3f.8f.; vgl. 1Sam 2,6) und Prophetenworte (z. B. Jes 26; Ez 37,1–14; Hos 6,1–3) im Lichte dieser Hoffnung neu zu deuten.

Die Pharisäer sind keine Apokalyptiker; aber sie haben die eschatologische Erwartung samt ihrer kreativen Exegese geteilt.<sup>10</sup> Paulus hat also schon vor seiner Konversion die jüdische Auferstehungshoffnung kennengelernt, nach Damaskus hat Paulus die Zukunftserwartung kreativ mit dem Glauben an Jesus verbunden, den er als Apostel angenommen, durchdacht und verbreitet hat, weil ihm der Auferweckte selbst erschienen ist, um ihn zu senden, damit er Jesus als den Sohn Gottes allen Völkern verkünde (Gal 1,13–16). Paulus hat als erster, soweit die Quellen sprechen, explizit den Zusammenhang zwischen der (perfektischen) Auferstehung Jesu und der (futuraischen) Auferstehung der Menschen samt ihrer (präsentischen) Heilserfahrungen reflektiert (1Thess 4,13–18; 1Kor 15; Röm 8) und damit für die Theologie Maßstäbe bis heute gesetzt.

Wie aber steht es mit Jesus selbst?<sup>11</sup> Wie ist er im Judentum positioniert? Wie hält er es mit den apokalyptischen Szenarios? Variiert er nur eines der vorhandenen Modelle, oder hat er eine eigene Sicht?

8 Vgl. Ulrich Kellermann, *Das Gotteslob der Auferweckten. Motivgeschichtliche Beobachtungen in Texten des Alten Testaments, des frühen Judentums und Urchristentums* (BThSt 46), Neukirchen-Vluyn 2001.

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

10 Ein recht plastisches Bild entwirft aus eigener Anschauung und in apologetischer Absicht Flavius Josephus, *De bello Judaico* II 162ff.; *antiquitates Judaicae* XVIII 12ff. [1,3].

11 Einen Ansatz, auf Jenseitsvorstellungen fokussiert, markiert Stefan Schreiber, *Sprach Jesus vom Jenseits?*, in: ders. – Stefan Siemons (Hg.), *Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie*, Darmstadt 2003, 96–118.

Stellt er eine Verbindung zwischen seiner eigenen Person und der allgemeinen Auferstehungshoffnung her?<sup>12</sup>

Diese Rückfrage nach Jesus relativiert nicht die Bedeutung jener neutestamentlichen Eschatologie,<sup>13</sup> die – wie die paulinische – am Osterfest ansetzt.<sup>14</sup> Aber sie verwurzelt das Credo in der Verkündigung Jesu selbst<sup>15</sup> und klärt damit, unter welchen Bedingungen es überhaupt zu einer neutestamentlichen Auferstehungshoffnung gekommen ist.<sup>16</sup>

## 2. Die Methode

Die Rückfrage nach Jesus muss bei den Synoptikern starten. Zwar hat das Johannesevangelium eigene Zugänge, für die der Lieblingsjünger als Garant aufgeboten wird; die johanneische Eschatologie ist durchaus dialektisch;<sup>17</sup> die johanneischen Jesusworte als frühchristliche Dogmatik im Gewande einer Erzählung zu lesen,<sup>18</sup> wäre zu einfach. Aber der vierte Evangelist hat die synoptische Tradition vorausgesetzt, vielleicht nicht in der ganzen Breite und der vollen Form der Evangelien, aber doch wenigstens in den wesentlichen Grundzügen. Er hat sein Evangelium geschrieben, um die Jesusgeschichte zu ergänzen und theologisch zu vertiefen.<sup>19</sup> Der Kanon hat genau diesen

- 12 Erschlossen werden die Zusammenhänge von Claus-Peter März, *Hoffnung auf Leben. Die biblische Botschaft von der Auferstehung*, Stuttgart 1995.
- 13 Zum weiteren Horizont vgl. Jan G. van der Watt (Hg.), *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents* (WUNT 315), Tübingen 2011.
- 14 Vgl. Tobias Nicklas (Hg.), *Gelitten – gestorben – auferstanden. Passions- und Ostertraditionen im antiken Christentum* (WUNT II/273), Tübingen 2010; Thomas Hieke – Roman Kühschelm – Magnus Striet – Bernd Trocholepczy, *Zeit schenken – Vollendung erhoffen* (Theologische Module), Freiburg–Basel–Wien 2012.
- 15 Im Gegensatz zu diesem Vorgehen ist der Abschnitt über Jesus bei Jürgen Becker (*Auferstehung der Toten im Urchristentum* [SBS 82], Stuttgart 1976, 12f.) nur ein kurzes Präludium.
- 16 Vgl. Reimund Bieringer, *Resurrection in the New Testament*, Leuven 2002; Turid Karlsen Seim u. a. (Hg.), *Metamorphoses. Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity* (Ekstasis I), Berlin – New York 2009.
- 17 Vgl. Jörg Frey, *Die johanneische Eschatologie I–III* (WUNT 96.110.117), Tübingen 1997–2000.
- 18 So jedoch eine weit verbreitete Ansicht; vgl. Ed P. Sanders, *Sohn Gottes. Eine historische Biographie Jesu*, Stuttgart 1996, bes. 111–120.
- 19 Zur Diskussion vgl. Thomas Söding (Hg.), *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons?* (QD 203), Freiburg–Basel–Wien 2003.

Prozess festgeschrieben, so dass er bis heute wieder aufgerollt werden kann.

Die synoptischen Evangelien entwickeln allerdings kein monochromes, sondern ein polychromes Bild. Der Ehrgeiz der historisch-kritischen Exegese bestand lange Zeit darin, durch die Abhebung verschiedener Farbschichten den originalen Zustand wiederherzustellen, der unabhängig von der kirchlichen Überlieferung wäre.<sup>20</sup> Dieses Unternehmen ist zum Scheitern verurteilt, auch wenn es immer wieder in Angriff genommen wird. Denn alle neutestamentlichen Jesusstoffe sind durch den Filter und Verstärker der Überlieferung gegangen, die entscheidend von den Jüngern Jesu geprägt worden ist. Das hermeneutische Schlüsselwort heißt Erinnerung. Biblisch verstanden und auf die Evangelien bezogen, vergegenwärtigt die Erinnerung ein Ereignis durch eine Erzählung, so dass es nicht in der Vergangenheit bleibt, sondern seine gegenwärtige und zukünftige Bedeutung erschließt. Dies geschieht, damit der Erzähler, der in der Rezitation seines Buches auflebt, ebenso wie die Lese- und Hörgemeinde – sowohl diejenige, für die es ursprünglich geschrieben ist, als auch diejenige, die es sich später immer wieder vornimmt – in das Geschehen einbezogen wird, das durch die Geschichte im Gedächtnis bleibt – und zwar durch den, der dem Evangelium seinen Namen gibt: durch Jesus selbst, der von den Toten auferstanden ist.<sup>21</sup>

Beim Thema Auferstehung ist diese Vergegenwärtigung wesentlich; denn die Auferweckung Jesu, von der die Auferstehungshoffnung der Menschen nach dem Neuen Testament abhängt, ist von Anfang an kein historischer Traktat der Theologie, sondern ein Geschehen, das den Glauben an die Gegenwart Jesu Christi selbst und die erhoffte Zukunft der Gläubigen begründet, gleichzeitig aber die bleibende Gültigkeit der Verkündigung Jesu erkennen lässt, weil der Erhöhte mit dem Irdischen und dem Gekreuzigten identisch ist.

Methodisch fordert die Hermeneutik der Erinnerung, die relevanten Texte aus ihren überlieferungsgeschichtlichen und literarischen Zusammenhängen heraus zu rekonstruieren und in ihrer Fähigkeit zu reflektieren, das Gedächtnis aufzufrischen, in dem die Erinne-

20 Vgl. Jürgen Becker, *Jesus von Nazareth*, Berlin – New York 1996.

21 Vgl. Thomas Söding, *Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung*, Freiburg–Basel–Wien 2012.

nung an Jesus lebendig ist. Im Spiegel der synoptischen Evangelien wird einerseits klar, dass und wie Jesus Hoffnung auf die endzeitliche Totenerweckung gemacht, aber andererseits auch, dass und wie er seine eigene Auferstehung verkündet hat – und welche Zusammenhänge bestehen.<sup>22</sup>

### 3. Die Auferstehung der Toten

Von Jesus werden in der synoptischen Tradition zahlreiche Voten überliefert, die Hoffnung machen, der Tod habe nicht das letzte Wort, weil Gott die Toten auferwecken werde.<sup>23</sup>

#### 3.1 Die Antwort auf die Sadduzäerfrage

Markus, dem Matthäus und Lukas gefolgt sind, hat in die Reihe letzter Auseinandersetzungen zwischen Jesus und führenden Vertretern des Judentums ein Streitgespräch mit Sadduzäern über die Auferstehung der Toten gestellt (Mk 12,18–27par).<sup>24</sup> Jesus wird mit dem abstrusen Beispiel einer Frau konfrontiert, der nacheinander sieben Männer wegsterben, alles Brüder, die sie heiraten, um sie nach dem Institut der Leviratsehe zu versorgen. Die ironische Frage: „In der Auferstehung (wenn sie auferstehen): Wessen Frau wird sie sein? Denn die sieben haben sie zur Frau gehabt“ (Mk 12,23par). Das Groteske des Falls soll die Absurdität der Hoffnung erweisen.

- 22 Eine methodische Alternative in den Spuren des Third Quest verfolgt John P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus I–IV*, New York 1991–2009. Entsprechend minimalistisch sind seine Ergebnisse.
- 23 Auf einem eigenen Blatt stehen die Erzählungen von Totenerweckungen (Mk 5,21–24.35–42 par.; Lk 7,1–11; Joh 11), die auch von der Wortüberlieferung gedeckt werden (Mt 11,5 par Lk 7,22; vgl. Mt 10,8). Sie bezeugen Jesu Macht über den Tod, handeln aber von einer Rückkehr ins irdische Leben und sind daher nur indirekt als Zeichen einer eschatologischen Auferstehung zu deuten: vgl. Stephanie M. Fischbach, *Totenerweckungen. Zur Geschichte einer Gattung* (FzB 69), Würzburg 1992; Bernd Kollmann, *Totenerweckungen in der Bibel – Ausdruck von Protest und Zeichen der Hoffnung*, in: *JBTh* 19 (2004) 121–141.
- 24 Ausführlich zur Exegese: Otto Schwankl, *Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18–27). Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung* (BBB 66), Bonn 1987. Vgl. weiter: Bradley A. Trick, *Death, Covenants, and the Proof of Resurrection in Mark 12:18–27*, in: *Novum Testamentum* 49 (2007) 232–256.

Jesus stellt sich der Frage, gibt aber eine Antwort, die kritisch und konstruktiv ist. Er geht in zwei Schritten vor. Beide werden einleitend markiert: „Ihr kennt weder die Schrift noch die Kraft Gottes“ (Mk 12,24 par). Zuerst weist Jesus – mit Rekurs auf Gottes „Kraft“ (*dynamis*) – die Widersprüchlichkeit der Frage, dann – mit Rekurs auf die „Schrift“, also die Bibel Israels – die Eindringlichkeit der Hoffnung auf.

Im ersten Schritt stellt er klar: Sofern es eine Auferstehung der Toten gibt, ist sie nicht die Verlängerung irdischer Verhältnisse, sondern die Schöpfung einer neuen Welt; wer anders dächte, unterschätze Gottes Kreativität. Im gegebenen Fall: „Wenn sie von den Toten auferstehen, heiraten sie nicht, noch werden sie verheiratet, sondern sind wie die Engel im Himmel“ (Mk 12,25). Die Ehe gehört in diese, nicht in jene Welt. Die Engel, so eine weit verbreitete Ansicht im Judentum der Zeit Jesu,<sup>25</sup> sind ungeschlechtliche Wesen; sie gehören der himmlischen Sphäre an, in der es weder geschlechtliches Begehren noch die Zeugung von Nachkommenschaft gibt. Die Sadduzäer lehnen zwar die Engelvorstellung ab, sollen aber erkennen, dass ihr Beispiel argumentativ nicht stichhaltig ist, weil es voraussetzt, was es beweisen soll.

Der zweite Schritt ist entscheidend. Hier begründet Jesus theologisch, dass es Grund zur Auferstehungshoffnung gibt. Der Beweis wird mit der Heiligen Schrift geführt, weil auch die Sadduzäer ihre Normativität voraussetzen. Sie erkennen allerdings weder die Propheten noch die Psalmen als kanonisch an, von der Apokalyptik ganz zu schweigen. Deshalb muss Jesus in seiner Exegese auf die Tora zurückgehen. Als Argument wählt er nicht ein Nebenmotiv, sondern die Schlüsselszene des Exodus: Moses Berufung zur Befreiung Israels aus Ägypten: „Zu den Toten, dass sie auferweckt werden: Habt ihr nicht im Buch des Mose beim Dornbusch gelesen, wie Gott zu ihm sprach: ‚Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs‘ (Ex 3,6)? Gott ist kein Gott von Toten, sondern von Lebenden“ (Mk 12,26f. par). Das Argument setzt dort an, wo der Exodus mit der Patriarchengeschichte verbunden und die neue Aufgabe des Mose mit der ural-

25 Vgl. Friedrich V. Reiterer (Hg.), *Angels. The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception (Deuterocanonical and Cognate Literature. Yearbook 2007)*, Berlin 2007.

ten Erfahrung Gottes verknüpft wird, die Israels Erwählung und Verheißung erfasst. Das Argument ist indirekt, aber treffend. Wenn Gott sich als „Gott Abrahams und Gott Isaaks und Gott Jakobs“ vorstellt, so wie er auch von den Sadduzäern angerufen werden kann, können die Stammväter Israels für Gott nicht tot, sondern müssen lebendig sein. Wäre es anders, würde in Israel ein Totenkult gefeiert. Tatsächlich wird aber der lebendige Gott verehrt. Deshalb ist die Offenbarung Gottes vor Mose am brennenden Dornbusch die Begründung einer Auferstehungshoffnung, die aus dem Gottsein Gottes selbst folgt. Zwar ist die Auslegung Jesu nicht darauf aus, den historischen Ursprungssinn der Stelle zu erfassen. Aber sie deutet den Exodus so, wie er in großen Teilen des Judentums gedeutet wurde, und wird: nicht nur als Besinnung auf ein vergangenes Geschehen, das für das Gottesvolk grundlegende Bedeutung hat, sondern auch als Vergegenwärtigung einer Befreiung, die ihre beste Zeit noch vor sich hat. Was Jesus in seiner Exegese tut, ist also nichts anderes als eine konsequente Aktualisierung des Exodus, die dessen äußerste Grenze überschreitet.

Die überlieferte Erzählung ist sicher in hohem Maße stilisiert und pointiert. Sie ist so geschrieben, dass Jesu überlegene Theologie in vollem Glanz erstrahlt. Aber es gibt keinen Grund, am historischen Kern der Geschichte zu zweifeln. Sie gehört nach Jerusalem; sie reflektiert die Position der Sadduzäer; sie entspricht dem vielfach überlieferten Bild Jesu, der sich auf eine ganz unverwechselbare Weise an der Heiligen Schrift und der Vernunft orientiert. Vor allem passt die Pointe genau zur Reich-Gottes-Verkündigung Jesu. Die Auferstehungshoffnung ist ein integraler Bestandteil der Zukunftshoffnung, die Jesus macht. Die Sadduzäer müssen diese Lektion lernen, wenn sie mit Jesus auf die Gottesherrschaft setzen wollen. Allerdings hat es nur eine kleine Minderheit getan. Jesus hat dafür mit seinem Leben bezahlt; die Hoffnung ist dadurch nicht zerstört, sondern neu begründet worden.

### 3.2 Das ewige Leben

An einer Vielzahl von Stellen verbindet Jesus die Verkündigung der Gottesherrschaft mit der Verheißung des ewigen Lebens – oder der Warnung, es zu verspielen. Drei typische Formen lassen sich unterscheiden.

Eine erste Form sind die drastischen Warnungen vor moralischen Skandalen, die unter dem Deckmantel des Glaubens vertuscht werden sollen.<sup>26</sup> Es ist klar, dass Jesus keine eschatologische Scharia etablieren, sondern die Täter abschrecken will. Aber regelmäßig warnt er, es sei „besser“, einhändig, einfüßig oder einäugig „in das Leben einzugehen“, als körperlich unversehrt „in die Hölle zu fahren“ (Mk 9,43–47par; Mt 5,29f.). Das Gericht ist ein fester Bestandteil der Reich-Gottes-Botschaft<sup>27</sup> Jesu; die Sprache ist von einer prophetischen Hyperbolik, wie sie für Jesus typisch gewesen zu sein scheint; die Warnungen vor dem lüsternen Auge und der lüsternen Hand sind nicht nur über die vormarkinische Tradition, sondern auch durch das matthäische Sondergut bezeugt (Mt 5,29f.): Sie sind sicher im Kern jesuanisch – und die düstere Kehrseite der hellen Verheißung ewigen Lebens jenseits des Gerichts, ereile es den Menschen nun zu seinen Lebzeiten oder nach seinem Tode. Auch das Gleichnis vom Weltgericht kennt diese Dialektik (Mt 25,31–46); sie begründet eschatologisch das Ethos Jesu der Solidarität mit den Armen.

Eine zweite Form sind die Heilsverheißungen, die Jesus macht. Die Bergpredigt endet mit der ernsten Feststellung: „Wie eng ist die Tür und wie schmal der Weg, der ins Leben führt, und wenige sind es, die ihn finden“ (Mt 7,14); aber die Bergpredigt weist nach Matthäus gerade den Weg, dieses Leben zu gewinnen. Sie beginnt ja mit den Seligpreisungen, die zwar nicht direkt von der Auferstehung und dem ewigen Leben sprechen, aber in farbigen Bildern eine Hoffnung veranschaulichen, die nur in der vollendeten Gottesherrschaft jenseits des Todes inmitten eines neuen Lebens verwirklicht werden kann (Mt 5,3–12par; Lk 6,20ff.). Das Beispiel vom reichen Prasser und armen Lazarus, das zur Nächstenliebe aufruft (Lk 16,19–31), arbeitet mit populären Vorstellungen von Himmel und Hölle, die Jesus nicht dogmatisiert, aber vorausgesetzt hat.<sup>28</sup> Die explizite Verheißung ewigen Lebens steht bei Markus und den Parallelen zum Abschluss eines langen Gespräches, das mit der Frage eines reichen

26 Vgl. Thomas Söding, *Umkehr der Kirche. Wegweiser im Neuen Testament*, Freiburg–Basel–Wien 2014, 263–275.

27 Vgl. Marius Reiser, *Der unbequeme Jesus* (BThSt 122), Neukirchen-Vluyn 2011, 137–157.

28 Vgl. Richard Bauckham, *The Rich Man and Lazarus. The Parable and the Parallels*, in: *New Testament Studies* 37 (1991) 225–246.

Mannes beginnt: „Was muss ich tun, das ewige Leben zu gewinnen?“ (Mk 10,17par; vgl. Lk 10,27). Nach dem Verweis auf die zehn Gebote und der Enttäuschung, dass die Einladung zur Nachfolge ausgeschlagen wird, zieht Jesus die Jünger ins Gespräch, die erkennen, dass ihre eigene Hoffnung auf dem Spiel steht, auch wenn sie „alles verlassen“ haben und Jesus „nachgefolgt“ sind. Darauf antwortet Jesus: „Amen, ich sage euch: Niemand verlässt Haus oder Brüder oder Schwestern oder Mutter oder Vater oder Kinder oder Äcker um meinetwillen und um des Evangeliums willen, ohne hundertfach zu empfangen: jetzt in dieser Zeit Häuser und Brüder und Schwestern und Mütter und Kinder und Äcker, unter Verfolgungen, und im kommenden Äon das ewige Leben“ (Mk 10,29f.par). Zuvor hatte Jesus klargestellt, dass es für Menschen unmöglich ist, sich selbst in diese Ewigkeit zu retten, aber nicht für Gott: „Denn bei Gott ist alles möglich“ (Mk 10,27par). Das Gespräch ist sicher nachgearbeitet worden, landet aber genau dort, wo der Puls der Eschatologie Jesu schlägt: in der Hoffnung auf das ewige Leben, die schon hier und jetzt zu spüren ist.

Eine dritte Form sind weisheitliche Maximen, die das Leben in der Kreuzesnachfolge charakterisieren. Markus lässt Jesus nach seiner ersten Leidens- und Auferstehungsweissagung (Mk 8,31) gegen den Widerspruch des Petrus (Mk 8,33) und nach dem Ruf in die Kreuzesnachfolge (Mk 8,34) sagen: „Wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinet- und um des Evangeliums willen verliert, wird es retten. Denn was nützt es dem Menschen, die ganze Welt zu gewinnen und sein Leben zu verlieren? Was könnte der Mensch als Preis für sein Leben bezahlen?“ (Mk 8,35ff.).<sup>29</sup> Das Leitwort *psyché* kann „Leben“ und „Seele“ bezeichnen. In jedem Fall steht es für das Ich des Menschen, sein Wesen, seine Identität und Personalität, wie man in der Sprache der Philosophie oder Soziologie sagen kann. Ein seelenloses Leben ist eine moralische und spirituelle Katastrophe. Das Wort bringt die eschatologische Dialektik Jesu auf den Punkt: Jesus sagt nicht, wer sein irdisches Leben verliere, werde desto sicherer das ewige Leben gewinnen. Jesus setzt vielmehr anthropologisch so an, dass die Identität eines Menschen sowohl in seiner irdischen Existenz als auch in seiner himmlischen Neuschöpfung auf

29 Vgl. Ulrich Schmid, Zum Paradox vom „Verlieren“ und „Finden“ des Lebens, in: *Biblica* 89 (2008) 329–351.

dem Spiel steht. Das ist der Ort der Dialektik von Verlieren und Retten. Jesus ist Grund und Vorbild. Wer alles auf Gott setzt, irdisches Glück und himmlische Seligkeit, wird beides erlangen. Die Auferstehung kommt zwar nicht direkt zum Ausdruck, ist aber angesichts des Kreuzes präsent; ohne sie ist der Lebensgewinn nicht zu realisieren. Die Worte stehen zwar im Verdacht, nachösterlich interpoliert zu sein, zumal die *via dolorosa* das Bild des Kreuztragens in erschütternder Weise veranschaulicht hat. Aber Matthäus und Lukas überliefern nicht nur die Parallelen zu Markus, sondern auch eine Variante, die mit derselben Metapher des Kreuztragens (Mt 10,38 par Lk 14,27) arbeitet und bei Matthäus mit demselben Motiv des Lebensverlustes als Lebensgewinn (Mt 10,39, vgl. Lk 17,33) die Notwendigkeit der Entscheidung für Jesus unterstreicht (Mt 10,16–39). Die Breite der Überlieferung spricht dafür, dass hier wie dort ein Echo der Verkündigung Jesu zu hören ist, von denen verstärkt, die durch den Glauben an die Auferweckung Jesu die Bedeutung dieses Wortes erkannt haben. Matthäus hat im selben Zusammenhang ein eschatologisches Mahnwort aufbewahrt, das bei Lukas gleichfalls die Größe des Anspruchs vergegenwärtigt, den Jesus erhebt. Nach Matthäus sagt Jesus: „Wer sich zu mir vor den Menschen bekennt, zu dem werde auch ich mich bekennen vor meinem Vater im Himmel.“ (Mt 10,32). Nach Lukas sagt er ganz ähnlich: „Wer immer mich vor den Menschen bekennt, zu dem wird sich der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes“ (Lk 12,8). In beiden Versionen folgt eine Negation (Mt 10,33 par Lk 12,9), die den positiven Ansatz unterstreicht. Beide Versionen binden das eschatologische Geschick an das gegenwärtige Bekenntnis – und leuchten dadurch seine Dimensionen aus, die unendlich sind. Wegen seiner christologischen Färbung ist die Historizität des Logions strittig; aber auch hier spricht die Breite der Überlieferung (vgl. Mk 8,38) für einen Reflex der Verkündigung Jesu selbst, der nachösterlich fokussiert worden ist.

Es gibt in der Forschung die These, nur jene Worte, die vom dynamischen Kommen der Gottesherrschaft sprechen, seien authentisch, alle anderen, die der Basileia einen Status zuerkennen, seien hingegen redaktionell.<sup>30</sup> Angesichts der Fülle an Belegen, der engen Verknüpfung

30 So Helmut Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft* (SBS 111), Stuttgart 1989.

der Motive und der inneren Spannkraft der Ausdrücke lässt sich aber diese Entgegensetzung nicht halten. Das „ewige Leben“, seine eschatologische Vollendung und sein gegenwärtiger Vorschein, gehören zur Verkündigung Jesu selbst, die erheblich vielschichtiger ist, als sie in vielen Rekonstruktionen historisch-kritischer Machart erscheint.

### 3.3 Das apokalyptische Finale

Jesus hat sowohl nach der Markustradition (Mk 13par), die beide Seitenreferenten fortgeschrieben haben, als auch nach einer lukianischen Sonderüberlieferung (Lk 17,22–37) apokalyptische Szenarien entwickelt, die gegenwärtige Katastrophen mit künftigen Glanzstücken konfrontieren und eine wache Entschiedenheit einklagen, die weiß, was die Stunde geschlagen hat. Die synoptischen Apokalypsen klären, worauf es ankommt, wenn er kommt.

Allerdings leistet Jesus nicht einem Schwarz-Weiß-Schema Tribut, sondern lässt ein farbiges Bild an Interferenzen entstehen. Einerseits sind die Apokalypsen Jesu gegen eine Naherwartung gerichtet, die Gottes Handeln mit dem Kalender bestimmen wollen; Jesus klagt den eschatologischen Vorbehalt (Erik Peterson<sup>31</sup>) auch gegenüber all jenen Unheilspropheten ein, die irdisches Unglück mit dem Ende der Welt und dem jüngsten Gericht identifizieren (Mk 13,4ff.par). Andererseits stellt er sich auch gegen eine Verharmlosung irdischen Leids; Krieg und Bürgerkrieg, Erdbeben und Seuchen, Hungersnot und Verfolgung, Folter und Brudermord, Hass und Verrat (Mk 13,7–14) finden in seiner Verkündigung einen Platz: all das, was nicht zu rechtfertigen und nicht zu ertragen ist, die Zerstörung des Tempels an der Spitze (Mk 13,2; vgl. 13,14). Indem er die Katastrophen als apokalyptische „Wehen“ bezeichnet, deren „Anfang“ zu bemerken sei (Mk 13,8), stellt er dar, wie weh sie tun, aber auch, zu welchem guten Ende sie, so Gott will, führen können.<sup>32</sup>

Dieses Ende beschreibt er nach Markus in einem eschatologischen Panorama voll starker Bilder: „Aber in jenen Tagen nach dieser Bedrängnis wird die Sonne verdunkelt werden und der Mond

31 Theologische Traktate, hg. v. Barbara Nichtweiß (Ausgewählte Schriften 1), Würzburg 1994.

32 Vgl. Peter Müller, Zeitvorstellung in Markus 13, in: *Novum Testamentum* 40 (1998) 209–230.

nicht mehr scheinen und die Sterne werden vom Himmel fallen, und die Himmelfesten werden erschüttert werden, dann werden sie den Menschensohn auf Wolken mit aller Macht und Herrlichkeit kommen sehen, und dann wird er die Engel senden, und er wird die Erwählten von den vier Winden sammeln, vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels“ (Mk 13,24–27). Der Menschensohn macht danach bei seiner Ankunft, was er auch bei seinem ersten Kommen gemacht hat: die Menschen, die Gott retten will, für sein Reich zu sammeln, nur dass ihm jetzt, jenseits von Raum und Zeit, die Engel als endzeitliche Boten helfen, im universalen Maßstab zu vollenden, was er in Israel begonnen hat.<sup>33</sup> Das Leben in der Vollendung wird nicht ausgeschmückt; Jesus zeichnet kein Schlaraffenland. Nur eines ist deutlich: Es gibt einen Anfang jenseits des Endes – für unendlich viel mehr Menschen, als die Jünger sie auf dem Zettel stehen hatten. Vor diesem *finale furioso* kommt es zur großen Krise, die auch die lukanische Tradition vor Augen führt. Neutralität ist ein Ding der Unmöglichkeit – weil sonst der einzigartige Moment der Rettung verpasst würde.

Die synoptischen Apokalypsen stehen unter Ideologieverdacht – weil sie Apokalypsen sind. Aber Jesus hat sich mit der Apokalyptik konstruktiv auseinandergesetzt. Er ist als Prophet im Gedächtnis geblieben, der nicht nur die Zeichen der Zeit gedeutet, sondern auch die Zukunft vorhergesagt hat, selbst ein solches Desaster wie die Zerstörung des Heiligtums, ohne dass er das Ende des Tempels mit dem Ende der Geschichte gleichgesetzt hätte. Deshalb ist die Endzeitrede Mk 13 nicht nur ein *vaticinium ex eventu*, sondern eine Rekonstruktion der eschatologischen Gerichts- und Heilsbotschaft Jesu selbst und die eschatologische Mahnung Lk 17 nicht nur eine Variante apokalyptischer Topoi im Munde Jesu, sondern eine literarische Gestaltung der rhetorischen *performance* Jesu selbst.

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

### 3.4 Zwischenfazit

Über die historische Zuverlässigkeit jeder einzelnen Belegstelle lässt sich trefflich streiten. In ihrer Gesamtheit sind sie so charakteristisch, so kohärent und so vielfach bezeugt, dass kein Zweifel bestehen kann, wie wichtig Jesus die Auferstehungshoffnung in seiner Reich-Gottes-Verkündigung gewesen ist. Sie integriert die individuelle wie die kosmische Eschatologie; sie öffnet die Augen dafür, wie schnell das irdische Leben beendet sein kann und wie unbegrenzt die Hoffnungen auf ewiges Leben sein dürfen. Sie überspringt die apokalyptische Mauer zwischen dem kommenden und dem gegenwärtigen Äon, indem sie von Gott her die prägende Kraft und die unendliche Größe seines Heilswillens vergegenwärtigt. Das entscheidende Stichwort heißt Nähe (Mk 1,15). Die Gottesherrschaft ist nicht einfach da; aber sie hat aus der jenseitigen Zukunft heraus die diesseitige Gegenwart definitiv bestimmt, so dass jetzt schon eine Hoffnung entstehen kann, die alle menschlichen Erwartungen unendlich übersteigt. Diese Hoffnung macht Jesus einzelnen Menschen, aber auch dem ganzen Gottesvolk und den Völkern, die in die Basileia einziehen werden (Mt 8,11f. par Lk 13,28f.). Diese Nähe wahrt den Unterschied zwischen dem Himmel und der Erde, dem Anfang und dem Ende, dem Teil und dem Ganzen, ohne einen Gegensatz zu konstruieren – den es nicht geben kann, wenn Gott der Eine ist (vgl. Mk 12,28–34 par).

Die Auferstehung der Toten gewinnt in diesem Horizont eine doppelte theologische Bedeutung. Erstens erschließt sie die Heilsgeschichte, wie das Sadduzäergespräch mit der Nennung von Abraham, Isaak und Jakob schlaglichtartig verdeutlicht: Wenn das Kommen der Basileia das eschatologische Ereignis schlechthin ist, muss es auch die Vergangenheit mit Gott in Kontakt bringt; die Auferstehung der Toten ist dann eine *conditio sine qua non*. Zweitens vertritt Jesus zwar eine Naherwartung, aber nicht dergestalt, dass er keine Zukunftsräume für den Gang der Geschichte mehr sähe, sondern in dem Sinn, dass er der Nähe Gottes im Erfahrungsraum der Menschen das stärkste Gewicht gibt.<sup>34</sup>

34 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.

## 4. Die Auferstehung Jesu

Nach den Synoptikern hat Jesus sich oft und intensiv mit seinem Tod auseinandergesetzt und auf seine Auferstehung verwiesen. Die Texte stehen im Fokus der Kritik, weil sie den Verdacht erregen, nachösterliche Projektionen christlicher Theologie auf die Verkündigung Jesu selbst zu sein. Tatsächlich kann an der intensiven theologischen Gestaltung der Überlieferung, der Abstimmung mit dem lebendigen Osterglauben der Urgemeinde und dem Brückenschlag zu expliziten Auferstehungstheologien kein Zweifel sein. Doch folgt aus dem nachösterlichen Interesse nicht schon, dass die gesamte Überlieferung sekundär sei. Dass Jesus die im Judentum weit verbreitete Auferstehungshoffnung aus Überzeugung geteilt hat, ist das eine; das andere ist, dass er nach vielen verschiedenen Traditionen für sich selbst eine spezifische Hoffnung gehegt hat, die seinen Heildienst durch seinen Tod hindurch und über seinen Tod hinaus verwirklichen sollte. Diese Traditionen sind im Einzelnen und im Ganzen zu prüfen.

### 4.1 Die Aussicht auf das Gastmahl im Reich Gottes

„Amen, ich sage euch, ich werde vom Gewächs des Weinstocks nicht mehr trinken, bis ich neu trinken werde im Reich Gottes“, sagt Jesus nach Markus beim Letzten Abendmahl (Mk 14,25).<sup>35</sup> Nach Matthäus fügt er erläuternd hinzu: „mit euch“ (Mt 26,29). Bei Lukas wird diese Erwartung noch plastischer. Gleich zu Beginn des Mahles erklärt demnach Jesus: „Ich habe mich sehr danach gesehnt, dieses Paschamahl mit euch zu essen vor meinem Leiden; denn ich sage euch: Ich werde es nicht mehr essen, bis es erfüllt wird im Reich Gottes“ (Lk 22,15f.). Danach folgt die Verzichtserklärung, die über den Tod hinaus ins Gastmahl der Vollendung blickt (Lk 22,18).

So deutlich die Unterschiede zwischen den Versionen sind: Die historisch-kritische Exegese ist sich weitgehend einig, das Wort vom Gewächs des Weinstocks als Urgestein der Jesustradition zu beurteilen.<sup>36</sup> Es vermeidet jeden Hoheitstitel; es enthält keine Aussage über

35 Vgl. Thomas Söding, „Tut dies zu meinem Gedächtnis“. Das Abendmahl Jesu und das Herrenmahl der Kirche, in: ders. (Hg.), Eucharistie – Positionen katholischer Theologie, Regensburg 2002, 11–58.

36 Ist Vers 25 sogar das ursprüngliche Kelchwort? So Helmut Merklein, Erwägungen

die Heilsbedeutung des Todes Jesu; es nimmt das Hauptwort der Verkündigung Jesu auf; es passt genau zur Situation; es ist charakteristisch, weil Jesus hier auf den Wein und nach Lukas auf das gemeinsame Essen verzichtet, während Jesus sonst vorgeworfen wird, ein „Fresser und Säufer“ zu sein, weil er nicht wie Johannes der Täufer von „Heuschrecken und wildem Honig“ (Mk 1,6 par Mt 3,4) lebt (Mt 11,18f. par Lk 7,33f.).

Angesichts seines nahen Todes ist das Wort Todes- und Auferstehungsprophetie in einem. Beim Letzten Mahl, das er mit den Zwölfen feiert, ist Jesus aber nicht um seine persönliche Zukunft, sondern um die seiner Jünger und der „Vielen“ besorgt, denen er sein Leben hingibt (Mk 14,24 par Mt 26,27). Dafür gibt es klare Indizien. Das mathäische „Mit euch“ ist nur ein Indikator. In der Abendmahlsüberlieferung ist der „Bund“, der eine Gemeinschaft zwischen Jesus und den Seinen stiftet, in allen Versionen mit der Gabe des Bechers verbunden; die Gemeinsamkeit scheint durch den Tod zu zerbrechen, wird aber durch ihn gestiftet und durch die Auferstehung Jesu zu einer permanent aktuellen Realität. Die Gesten des Gebens von Brot und Wein, die zum historisch unbestreitbaren Kern der Überlieferung gehören, sagen im Grunde schon alles und werden in der synoptischen wie der paulinischen Tradition nur unterschiedlich expliziert, weil einmal das Bundesopfer am Sinai (Ex 24,8 – Mk 14,24 par Mt 26,28) und einmal der Neue Bund im Blick steht, den der Prophet Jeremia verheißt hat (Jer 31,31; Lk 22,20; 1Kor 11,24).<sup>37</sup> Entscheidend ist aber der Zusammenhang zwischen Jesus und der Gottesherrschaft: So wie Jesus in seinem geschichtlichen Wirken die Gegenwart und Zukunft der Gottesherrschaft an seine Person gebunden hat, so auch in seinem Leiden und in seiner Auferstehung. Im Trinken des Weines lebt die Freude auf, die geteilt werden muss, um verdoppelt zu werden – in eschatologischer Vollendung mehr denn je.<sup>38</sup>

zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen (1977), in: ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43), Tübingen 1987, 157–180, bes. 173f. Dann bleibt jedoch die Frage offen, wie es sowohl in der markinisch-matthäischen als auch in der lukanisch-paulinischen Tradition zu einem eucharistischen Wort gekommen ist, das mit der Gabe des Weinbechers korrespondiert.

- 37 Die Vielfalt der Konzepte betont Walter Groß, Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund (SBS 176), Stuttgart 1998.
- 38 Zur Verwurzelung des Motivs im geschichtlichen Gedächtnis Jesu vgl. Knut

Deshalb klärt das Wort vom Gewächs des Weinstocks, dass es für die Jünger eine Zukunft jenseits ihres Lebensendes gibt, weil es für Jesus eine Zukunft in der Basilea jenseits des Todes in der Auferstehung gibt. Mehr noch: Die Gültigkeit der Zusage, die Jesus seinen Jüngern mit der Feier des Letzten Abendmahls macht, wird nicht nur durch die Unbedingtheit seiner Lebenshingabe gedeckt, sondern notwendig auch durch die Ewigkeit seines Lebens. Die Auferstehung Jesu begründet die Auferstehungshoffnung seiner Jünger, insofern sie durch die Teilhabe an der vollendeten Gottesherrschaft qualifiziert ist.

#### 4.2 Die Prophetie von Tod und Auferstehung

Nicht selten kündigt Jesus nach den Synoptikern lange vor der Passion an, dass er leiden werde. Die meisten dieser Passionsprophetien sind auch Auferstehungsansagen. Die Vielzahl und Vielfalt der Bezeugungen ist so groß, dass die Annahme ziemlich unwahrscheinlich ist, sie seien nicht im Kern aus der lebendigen Erinnerung an Jesus hervorgegangen, so sicher die überlieferten Worte dem überlieferten Glauben angepasst worden sind.

Signifikant ist die erste Weissagung, von der Markus erzählt: „Der Menschensohn muss viel leiden und verworfen werden von den Ältesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten und getötet werden und nach drei Tagen auferstehen“ (Mk 8,31par).<sup>39</sup> Das „Muss“ verweist auf den Willen Gottes. Er ist Heilswille. Deshalb ist er für Jesus keine fremde Macht, der er sich unterwerfen müsste, sondern der Leitstern, dem er folgt. Die Gethsemane-Geschichte vergegenwärtigt, wie intensiv Jesus sich mit dem drohenden Leidensgeschick auseinandergesetzt hat, um den Willen Gottes zu erfüllen (Mk 14,32–42par).

Warum aber „muss“ er leiden und sterben? Nicht, weil Gott durch Selbstdemütigung gnädig gestimmt werden wollte, sondern weil Jesu Verkündigung notwendig den Widerspruch derer auslöst, die dezidiert andere Vorstellungen von Gottes Heiligkeit haben, Jesus aber weder diesem Widerstand ausweichen noch ihn gewaltsam brechen kann, wenn er seiner Sendung nicht untreu werden will. Deshalb

Backhaus, Hat Jesus vom Gottesbund gesprochen?, in: ThGl 86 (1996) 343–356.

39 Zur Auslegung vgl. Alexander Weihs, Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen (FzB 99), Würzburg 2003.

„muss“ er ihn ertragen, koste es ihn auch das Leben. Das „Muss“ ist der Platzhalter sowohl für das Ethos der Gewaltlosigkeit als auch für eine Soteriologie der Hingabe, ohne dass die Leerstelle durch das Motiv bereits gefüllt würde.

Desto wichtiger ist, dass nicht nur das Leiden, die Verwerfung und die Tötung des Menschensohnes notwendig sind, sondern auch die Auferstehung geschehen „muss“ (vgl. Joh 20,9). Ohne sie käme der Wille Gottes als Heilswille nicht zum Durchbruch; Die Auferweckung macht die Passion nicht ungeschehen, sondern verbindet sie für alle Zeit mit Gott. Gerade dadurch wird der Zusammenhang mit der Auferstehung der Toten klar. Wenn Jesus gerade durch seinen Tod vollzieht, was nach Gottes Willen sein „muss“, kann der Tod, den Menschen sterben, nicht das Ende des Lebens, sondern nur das Tor zur Ewigkeit sein. Der Auferstandene öffnet es. Seine Auferstehung begründet die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten, weil sie den Basileia-Dienst Jesu zum Ziel führt. Dass die Auferstehung „nach drei Tagen“ geschieht, erklärt sich nicht nur als Vorausverweis auf das Ostergeschehen selbst, sondern auch als Reminiszenz an Hos 6,1f., eine der prophetischen Verheißungen im Alten Testament, denen auch im Judentum der Zeit Jesu das Potential zugeschrieben worden ist, Hoffnung auf die Auferstehung zu machen: „Kommt, wir kehren zum Herrn zurück! Denn er hat (Wunden) gerissen, er wird uns auch heilen; er hat verwundet, er wird auch verbinden. Nach zwei Tagen gibt er uns das Leben zurück, am dritten Tag richtet er uns wieder auf und wir leben vor seinem Angesicht“.

Ob das „Muss“ ein *ipsissimum verbum* ist, mag offenbleiben. Aber die synoptische Tradition kennt enge Parallelen, die explizit (Lk 13,33) oder implizit (Lk 12,50; 17,25) mit demselben Motiv die Stringenz der Sendung Jesu bezeichnen, die nicht vor der Passion halt macht, und die Entschiedenheit seines Gehorsams, der das Leiden umfasst (vgl. Mt 24,46; Lk 22,37). Zwar ist das „Muss“ auch ein Motiv österlicher Soteriologie, aber an den entscheidenden Stellen mit indirektem (Lk 24,7) oder explizitem (Lk 24,44; vgl. 24,26) Bezug auf Jesus selbst. (Eine Parallele ist die Rede vom erhöhten Menschensohn in Joh 3,14 und Joh 12,36.) Deshalb ist nicht gut zu begründen, dass an dieser Stelle spätere Christologie auf Jesus zurückgeführt werde; eher ist es umgekehrt so, dass durch die Verkündigung Jesu ein soteriologisches Leitmotiv angespielt worden ist, das später variiert (vgl. Apg 3,21; 4,12;

14,22; 1Kor 15,25.53; Offb 1,1 u. a.) und dadurch vor dem Vergessen bewahrt, gleichzeitig aber eigens betont worden ist, besonders bei Lukas, aber im Ansatz bereits in der vormarkinischen Tradition.

Die anderen Auferstehungsweissagungen, die mit Leidenspropheetien verknüpft sind (Mk 9,31par; 10,32ff.par), haben in den Evangelien die Aufgabe, durch Wiederholung die Bedeutung des Geschehens zu betonen und die Schwierigkeiten der Jünger zu bekämpfen, es zu verstehen. Sie sind regelmäßig so gestaltet, dass sie einen Widerspruch zwischen der Schuld der Menschen aufbauen, die den Tod, und dem Handeln Gottes, der das Leben bringt. Sie sind offen für eine soteriologische Deutung, die Gottes Heilshandeln inmitten der Schuldgeschichte von Menschen ausmacht (Mk 14,41par), indem sie die Dahingabe des Sohnes durch den Vater (Apg 2,23; Röm 4,25; 8,32; vgl. Joh 3,16) mit der Selbsthingabe Jesu koordinieren (Gal 1,4; 2,19f.; Eph 5,2; 1Tim 2,6; Tit 2,14; 1Joh 3,16; vgl. Mk 10,45par Mt 20,28), wie in der lukanischen und paulinischen Herrenmahltradition (Lk 22,20; vgl. 1Kor 11,23). Die Koinzidenz hat sicher zur Verstärkung der Überlieferung geführt; da aber das Motiv der Dahingabe in der Verkündigung Jesu eher die Schuldverstrickung der Menschen als die Heilszusage Gottes betont, ist wahrscheinlich, dass sie die theologisch interessierte Gestaltung einer Prophetie sind, die auf Jesus selbst zurückzuführen ist. Die Auferstehung Jesu ist dann dasjenige Geschehen, das Unheil in Heil verwandelt, so dass es für diejenigen, die in und an ihrer Schuld sterben, die Möglichkeit der Rettung gibt. Vielleicht kann man noch einen Schritt weiter gehen, dass in der Logik der Leidenspropheetien Jesu deshalb die Auferstehung steht, weil nicht nur Jesus selbst von Gott gerettet und gerechtfertigt wird, sondern alle, für die er sein Leben hingegeben hat.

Die Auferstehung ist indirekt auch das Thema des Jona-Wortes<sup>40</sup>, das die Zeichenforderung (vgl. Mk 8,11ff.par) nach einer Überlieferung der Redenquelle zurückweist, besonders in der matthäischen Version: „So wie Jona im Bauch des Fisches drei Tage und drei Nächte war, so wird auch der Menschensohn im Herzen der Erde drei Tage und drei Nächte sein“ (Mt 12,40). Zwar fehlt das plastische Bild bei Lukas (Lk 11,29f.); deshalb ist es für Q nicht gesichert. Aber die histo-

40 Vgl. Christoph Dohmen, Wofür steht Jona als Zeichen? Jona als Verstehenshilfe für die Botschaft Jesu, in: *Bibel und Kirche* 66 (2011) 36–39.

rische Validität ist nicht ganz von der Hand zu weisen, weil Tod und Auferstehung zwar unverkennbar vor Augen gestellt werden, aber die „drei Tage und drei Nächte“ nicht genau auf die österliche Chronologie abgestimmt sind. In jedem Fall stellt der Kontext, wie sicher durch Q vorgegeben, eine Verbindung zur Umkehrpredigt her (Mt 12,41 par Lk 11,30), die Hoffnung auf ein neues irdisches und auf das ewige Leben macht und darin durch die Auferstehung Jesu verifiziert wird.

### 4.3 Die Psalmenexegese Jesu

So wie Jesus nach dem Markusevangelium Ex 3 auslegt, um die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten zu begründen, exegetisiert er Ps 110, um die Auferstehung des Messias als Erhöhung des Gottessohnes zu erklären: „Wie sagen die Schriftgelehrten, dass der Messias der Sohn Davids sei? David selbst sagt im Heiligen Geist: ‚Es sprach der Herr zu meinem Herrn: Setze dich mir zur Rechten, bis ich deine Feinde unter deine Füße lege.‘ David selbst nennt ihn ‚Herr‘, woher ist er dann sein Sohn?“ (Mk 12,35ff.).<sup>41</sup> In seiner Exegese leugnet Jesus nicht, wie oft gedeutet wird, die Davidssohnschaft des Messias, sondern argumentiert gegen eine Reduktion der Christologie auf Genealogie und klärt, woher er der Davidssohn ist: aus Gott. Der Sohn Gottes agiert als Davidssohn (Mk 10,46–52 par), weil er den messianischen Weg der Erlösung geht; der Davidssohn ist als Messias der Gottessohn, weil er als Kyrios Gott vergegenwärtigt.

Die Erhöhung ist, wie in Psalm 110 vorgegeben,<sup>42</sup> nicht nur die endgültige Bestätigung Jesu, sondern die Wahrnehmung einer Macht, die allein Gott zukommt. Die Feinde, die dem Kyrios von Gott zu Füßen gelegt werden, sind sowohl in der messianischen Lektüre des Psalmes, die das Judentum kennt, als auch im Kontext des Bösen die Mächte des Bösen, unter denen die Menschen leiden, die ih-

41 Wichtige exegetische Beobachtungen macht Jens Schröter, *Jesus und die Anfänge der Christologie. Methodische und exegetische Studien zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens* (BThSt 47), Neukirchen-Vluyn 2001. Vgl. aber auch Rainer Schwindt, *Zaungast am Hofe Gottes. Zur Frage der Davidssohnschaft* (Mk 12,35–37a), in: Ulrich Busse (Hg.), *Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung*. FS Rudolf Hoppe (BBB 166), Göttingen–Bonn 2011, 381–399.

42 Vgl. Erich Zenger, in: Frank-Lothar Hossfeld – Erich Zenger, *Psalmen 101–150* (HTHKAT), Freiburg – Basel – Wien 2008, 195–216.

nen aber immer Tribut leisten. Deshalb ist die Erhöhung, verstanden als Konsequenz der Auferstehung, nicht nur christologisch, sondern auch soteriologisch virulent. Jesus verheißt nicht Geringeres als die Vollendung der Gottesherrschaft durch den Erhöhten. Seine Auferstehung begründet das umfassende Heil aller, die Gott retten will; sie vollendet seine messianische Vollendung. Die Auslegung von Ps 110 unterfüttert die apokalyptische Vision vom Menschensohn, der am Ende kommt, alle zu sammeln, die Gott retten will.

Ps 110 ist einer der prominentesten Referenztexte der urchristlichen Christologie (Apg 2,34f.; 1Kor 15,25; Hebr 1,3.13).<sup>43</sup> Auch die Himmelfahrterzählung gehört in diesen Zusammenhang (Lk 24,51f.; Apg 1,9f.). Folgt daraus, dass Mk 12,35ff. samt den Parallelen sekundär ist? Auszuschließen ist das nicht. Aber es ist auch nicht richtig, ein Bild zu zeichnen, das Jesus als *aliteratur*s zeigt, fern von der Schrift und abgewandt von den messianischen Hoffnungen Israels. Die Pointe der erzählten Exegese unterscheidet sich erheblich vom urchristlichen Gebrauch des Psalms. Denn Jesus schaltet sich nach den Synoptikern, mit dem Psalm als Argument, in eine Debatte über die Identität des Messias ein, während die urchristliche Theologie Ps 110 braucht, um eine Sprache für den Auferstehungsglauben zu finden, die biblisch-theologisch gesättigt ist. Deshalb ist es durchaus vorstellbar, dass die Evangelisten in einer idealen Szene eingefangen haben, was durchaus zur Frage und zur Antwort Jesu gehörte: die Person des Messias im Verhältnis zu seiner eigenen Person. Aus der theozentrischen Perspektive ergibt sich eine Eschatologie des vollendeten Heiles, das durch Jesu Erhöhung all denen eröffnet wird, die nicht als Feinde Gottes unterworfen werden.

43 Vgl. Martin Hengel, „Setze dich zu meiner Rechten!“ Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1, in: Marc Philonenko (Hg.), *Le Trône de Dieu* (WUNT 69), Tübingen 1993, 108–194; ders., *Ps 110 und die Erhöhung des Auferstandenen zur Rechten Gottes*, in: Cilliers Breytenbach – Henning Paulsen (Hg.), *Anfänge der Christologie. FS Ferdinand Hahn*, Göttingen 1991, 43–47.

## 5. Der Zusammenhang zwischen der Auferstehung Jesu und der Auferstehung der Toten

Es ist nicht eine theologische Spekulation der ersten Generation urkirchlicher Theologen, den wesentlichen Unterschied wie den essentiellen Zusammenhang zwischen der Auferstehung Jesu und der Auferweckung der Toten hergestellt zu haben; es ist vielmehr eine Struktur der Verkündigung Jesu selbst. Zwischen der Auferstehung Jesu und der Auferstehung der Toten besteht ein wesentlicher Unterschied, weil Jesus der messianische Retter aller Menschen ist. Aber genau dieser wesentliche Unterschied begründet den Zusammenhang. Weil Jesus die Gottesherrschaft bringt, bringt seine Auferstehung auch die Auferstehung der Toten; sie gehört zur eschatologischen Vollendung, weil der Tod vom Leben besiegt wird, wo Gott wirkt. Und umgekehrt: Weil der Bote der Gottesherrschaft von den Toten erweckt wurde, geschieht die Auferstehung „im Zuge der Erhöhung“ (Heinrich Schlier) und hat von vornherein den fortwährenden Einsatz Jesu für die Erlösung derjenigen zum Inhalt, denen er sein Leben geweiht hat. Es wird so sein, dass der Osterglaube die Erinnerung geklärt und die Erzählung geprägt hat; aber umgekehrt entsteht dieser Glaube nicht im luftleeren Raum, sondern genau dort, wo Jesus der Auferstehungshoffnung seine Stimme geliehen und sein Gesicht gegeben hat.

Im Kontext des frühen Judentums ist der differenzierte Zusammenhang zwischen der Auferstehung Jesu und der Toten ebenso nachvollziehbar wie revolutionär. Die Präsenz der eschatologischen Auferstehungshoffnung ist durchaus verbreitet; sie wird auch teils mit dem Kommen des messianischen Menschensohnes verbunden – wie Johannes es in schlichter Eindringlichkeit von Martha angesichts ihres toten Bruders Lazarus sagen lässt: „Ich weiß, dass er auferstehen wird bei der Auferstehung am Letzten Tag“ (Joh 11,24). Ebenso ist die Überzeugung verbreitet, dass der Gerechte, der leidet und stirbt, nicht tot bleibt, sondern lebt und entgegen der menschlichen Schande von Gott mit höchsten Ehren überhäuft wird.<sup>44</sup> Jesus scheint diese

44 Grundlegend: Klaus Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten* (StUNT 13), Göttingen 1976.

Überzeugung geteilt zu haben; das Urchristentum hat ihn in dieser Rolle gesehen. Aber das Besondere bleibt, dass er durch seine Auferstehung Anteil an der Allmacht Gottes selbst erhält und so wirkt, dass er seine Proexistenz (Heinz Schürmann) universal zur Wirkung kommen lässt. Es wäre unwahrscheinlich, wenn Jesus nicht im Raum dieses Glaubens gelebt und wenn seine Jünger nicht im Rückblick seine Verkündigung in diesem Licht zur Geltung gebracht hätten.

Von der Bindung der Gottesherrschaft an die Person Jesu, des Irdischen wie des Auferstandenen, ist auch die eschatologische Dialektik der Auferstehung geprägt. Im Ansatz hält sie die Differenzierung zwischen Heilszukunft und Heilsgegenwart fest, ebenso den Primat der futurischen vor der präsentischen Theologie. Denn die Auferstehungshoffnung weicht dem Tod nicht aus, sondern nimmt ihn ernst; sie weiß, dass Gott nicht unter Vorbehalt liebt, aber dass die Gegenwart im Zeichen der Endlichkeit, der Not und der Schuld steht, während allein die himmlische Zukunft alles gut werden lassen kann. Freilich öffnet dieselbe Auferstehungshoffnung auch die Augen für die Gegenwart des Heiles; denn die Hoffnung entsteht ja bereits jetzt und verändert nachhaltig das Menschen- wie das Gottesbild; Jesus antizipiert seinen Tod und seine Auferstehung in der Zusage himmlischer Seligkeit, die er den Armen macht (Mt 5,3–12 par Lk 6,20ff.) – ob er sich nun frühzeitig auf sein drohendes Leidensgeschick eingestellt hat oder erst später. Der individuelle Tod, den Menschen erleiden, ist für Jesus genauso der theologische Ernstfall wie das Ende der Geschichte, das alle Apokalyptiker vor Augen haben; deshalb ist auch seine universalgeschichtliche Vollendungsvision, die er durch die Auferstehungsbotschaft ratifiziert, untrennbar mit der Verheißung verbunden, der Tod habe nicht das letzte Wort und es gebe eine Auferstehung der Toten.