

Apokalyptische Variationen über ein Leben nach dem Tod.

Zu einem Aspekt der Basileia-Verkündigung Jesu

Stefan Schreiber (Münster)

Wer nach Aussagen des historischen Jesus aus Nazaret über Möglichkeit und Gestalt eines Lebens nach dem Tod sucht, sieht sich mit einer ganzen Reihe von Widerständen konfrontiert, die aus dem Charakter der zur Verfügung stehenden Quellen, deren Hauptbestand die im Neuen Testament gesammelten Evangelien bilden, resultieren.

(1) So ist zunächst die Frage nach dem historischen Jesus von vornherein mit vielfältigen methodologischen Problemen behaftet, weil die uns vorliegende Überlieferung der Evangelien Jesus primär als Identitätsgestalt der eigenen Glaubensgemeinschaft versteht und interpretiert, also aus der Perspektive »Glaubender«, nicht aus neuzeitlichem historischen Interesse. Das impliziert, dass unser Jesus-Bild eine *Rekonstruktion* bleibt, die von den zugrunde gelegten Kriterien abhängt¹.

(2) Doch auch bei historisch optimistischem Urteil erweist sich die Materialbasis, auf der sich zu möglichen Aussagen Jesu über ein postmortales Leben vordringen lässt, als ausgesprochen schmal. Ausführlichere Stellungnahmen liegen im Streitgespräch Jesu mit Sadduzäern (Mk 12,18–27 par) und in der Beispielerzählung vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16,19–31) vor, die jedoch in ihrer Historizität umstritten sind². Einige kürzere Anspielungen können aufschlussreich

1 Zur Rekonstruktion und ihren Kriterien vgl. I. BROER, Die Bedeutung der historischen Rückfrage nach Jesus und die Frage nach deren Methodik, in: L. Schenke u. a., *Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen*, Stuttgart 2004, 19–41; G. THEISEN, D. WINTER, Die Kriterienfrage in der Jesusforschung, NTOA 34, Freiburg i.Ue., Göttingen 1997.

2 Das Sadduzäergespräch bespreche ich unten, bei der Beispielerzählung bin ich historisch skeptisch: Die konkrete eschatologische Bildwelt fällt aus dem Rahmen der

sein (z. B. Mk 14,25), bleiben aber teilweise allgemein oder historisch äußerst fragwürdig (Lk 23,42f.). Daneben ist noch der Bereich der Gerichtsbotschaft Jesu in Betracht zu ziehen.

(3) Schließlich zeigt sich die Berücksichtigung einer hermeneutischen Distanz zwischen unserer heutigen Frageperspektive und dem antiken Ausblick auf ein Leben nach dem Tod als unumgänglich. Während unser heutiges Denken mit einer lokal und zeitlich grundierten Struktur ein »Jenseits« (englisch *hereafter*) als Ort postmortalen Lebens vom »Diesseits« unterscheidet und in erster Linie individualistisch das Geschick des Einzelnen fokussiert, gelten diese Strukturmomente für die Antike nur sehr bedingt. Darauf deutet bereits die einfache Beobachtung, dass für den Begriff »Jenseits« der Gegenwartssprache ein griechisches Übersetzungsäquivalent fehlt. Auch erfährt sich in der Antike der einzelne eingebunden in umfassende Geschehenszusammenhänge, von denen sein postmortales Ergehen abhängt.

Angesichts dieser Widerstände empfiehlt es sich, die Überlegungen dort zu beginnen, wo methodisch plausibel gemachte Ergebnisse der Jesus-Forschung vorliegen: bei Jesu Proklamation der βασιλεία τοῦ θεοῦ, der Königsherrschaft Gottes³. Dabei handelt es sich um eine im Frühjudentum prominente⁴ Beschreibungskategorie, mit der Jesus sein spezifisches Wirklichkeitsverständnis verbalisieren konnte. Auch wenn der *Begriff* als solcher quantitativ nicht im Zentrum der Verkündigung Jesu steht⁵, bietet er eine theologische Konzeption an, aus der sich etliche einzelne Aspekte der Verkündigung Jesu erklären und sachlich begründen lassen. Auch symbolische Handlungen Jesu wie die Etablie-

Verkündigung Jesu; das Motiv der »Rückkehr eines Toten« zeigt nachösterliche und vielleicht schon christologische Prägung.

- 3 Hier herrscht nahezu ein Konsens der Forschung. Zum historischen Nachweis G. THEISSEN, A. MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2001, 232–241; L. SCHENKE, *Die Botschaft vom kommenden »Reich Gottes«*, in: ders. u. a., *Jesus von Nazaret* (s. Anm. 1) 106–147. Vgl. J. BECKER, *Jesus von Nazaret*, Berlin, New York 1996, 122–176; H. LEROY, *Jesus. Überlieferung und Deutung*, EdF 95, Darmstadt 1999, 70–78; J. GNILKA, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Freiburg i.Br. 1995, 141–156; H. MERKLEIN, *Jesus Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze*, SBS 111, Stuttgart 1989; N. T. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis 1996, 198–243.463f.467–472; J. P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. II. Mentor, Message and Miracles*, AnBRL, New York 1994, 289–506; M. REISER, *Eschatology in the Proclamation of Jesus*, in: M. Labahn, A. Schmidt (Hgg.), *Jesus, Mark and Q. The Teaching of Jesus and its Earliest Records*, JSNT.S 214, Sheffield 2001, 216–238, 228–237.
- 4 Nach E. ZENGER, *Art. Herrschaft Gottes/Reich Gottes II*, TRE 15, 1986, 176–189, 187 wurde die Vorstellung »zu einer zentralen theologischen Kategorie«.
- 5 So der Vorbehalt von E. BAMMEL, *Erwägungen zur Eschatologie Jesu*, StEv 3 (1964), 3–32, 18.

zung eines Zwölferkreises und die für Randexistenzen offenen Mahlgemeinschaften gewinnen auf diesem Hintergrund ihre eigentliche theologische Durchschlagskraft.

Der vorliegende Beitrag wird daher zunächst anhand ausgewählter Texte wesentliche Elemente der Bildwelt nachzeichnen, die für die frühjüdische Konzeption von Gottes Königsherrschaft prägend wurden und im Zusammenhang mit der Frage nach einem Leben über die Todesgrenze hinaus stehen. Daraus ergeben sich die mit Jesu Basileia-Verkündigung verbundenen Implikate für eine postmortale Existenz, deren Spuren aus der Überlieferung erhoben werden sollen. Das so erarbeitete Vorstellungsgefüge lässt sich schließlich anhand zweier Einzeltexte der Jesus-Überlieferung noch spezifizieren.

1. Die Bildwelt: Königsherrschaft Gottes und Leben nach dem Tod

Bei der Vorstellung von Gott als König bzw. der Königsherrschaft Gottes handelt es sich um eine kulturell geprägte Metapher, die aus der Sprache des *Tanach* und der frühjüdischen Literatur geläufig war. Grundlegend dafür ist die Überzeugung von Gottes stabilisierender, ordnender Macht über das gesamte kosmische Gefüge von Himmel, Erde und Meer, die sich im Bild des (Groß-)Königs Gott, der seinen Thronszitz im Himmel einnimmt, verdichtet. Semantisch steht eine überzeitliche Theokratie im Zentrum, die ihren eigentlichen Ort im Himmel besitzt und die Erde mittelbar bestimmt; ein direkter Zugang der Menschen zu Gottes Wirklichkeit bleibt versperrt, wobei dem Tempel in Jerusalem in einigen Texten subsidiäre Funktion in diesem Beziehungsgefüge eignet. Monotheistische Muster werden zusehends bestimmend, die Gottes Macht mit seinem Heilswillen für Israel in mehr oder weniger ausgeprägter Exklusivität verbinden⁶.

6 Belege sind z. B. die Berufungsvision Jesajas Jes 6,5; die JHWH-König-Psalmen Ps 47, 93, 96-99 (bes. 97,1-6; 99,1-5); PsSal 17,1-3.46; die sogenannten Sabbatlieder von Qumran oQShirShab MsMasada, 4Q 400-407, 11Q 17 (Rekonstruktion von C. A. NEWSOM, *Songs of the Sabbath Sacrifice. A Critical Edition*, HSS 27, Atlanta 1985).

Besonders in der apokalyptischen Weltsicht⁷ wird die mangelnde Erfahrbarkeit der Königsherrschaft Gottes im politisch-sozial bedrohten Leben Israels zum Problem, dessen Lösung durch Zukunftsbilder gesucht wird: In der Endzeit wird Gott seine Herrschaft machtvoll auf Erden durchsetzen⁸. Die Hoffnung strahlt aus zur Vergewisserung der Gegenwart.

1.1 DAS DANIELBUCH

Einen der ältesten erhaltenen Entwürfe apokalyptischer Weltsicht bietet das Danielbuch, dessen Endredaktion in den Jahren vor 165 v. Chr. stattfand, in der politischen Situation Israels unter der Fremdherrschaft des syrischen Königs Antiochos IV. Epiphanes. Gesellschaftlicher Druck entstand durch dessen Religionsedikt, das sowohl die jüdische Glaubenspraxis tiefgreifend veränderte als auch scharfe Gruppenkonflikte innerhalb der Bevölkerung provozierte, da der hellenistischen Kultur gegenüber aufgeschlossene jüdische Kreise in Jerusalem mit der syrischen Herrschaft kollaborierten.

Der jüdische Protagonist Daniel deutet in Dan 2 einen Traum des Königs Nebukadnezar auf eine Folge geschichtlicher Königreiche, an deren (in der Erzählung weit zukünftigem, auf Erzählebene aber nahe bevorstehendem) Ende Gott selbst die Herrschaft übernimmt:

Und in den Tagen dieser Könige wird der Gott des Himmels ein Königreich (מְלִכָּה) aufrichten, das ewig nicht zerstört wird, und dieses Königreich wird keinem anderen Volk überlassen werden. Es wird alle diese Königreiche zermalmen und vernichten, selbst aber ewig bestehen (2,44)⁹.

7 Eine formal eng abgegrenzte Bestimmung von »Apokalyptik« bietet M. WOLTER, Apokalyptik als Redeform im Neuen Testament, NTS 51 (2005), 171–191. Zu einer weiter gefassten apokalyptischen Weltsicht S. SCHREIBER, Begleiter durch das Neue Testament, Düsseldorf 2006, § 96.

8 Übersichten über das umfangreiche Quellenmaterial zur frühjüdischen Vorstellung der Königsherrschaft Gottes bieten S. SCHREIBER, Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenenerwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften, BZNW 105, Berlin, New York 2000, 41–142; SCHENKE, Botschaft (s. Anm. 3) 111–116; THEISSEN, MERZ, Jesus (s. Anm. 3) 226–230; R. BAUCKHAM, Life, Death, and the Afterlife in Second Temple Judaism, in: Life in the Face of Death. The Resurrection Message of the New Testament, R. N. Longenecker (Hg.), Grand Rapids, Cambridge 1998, 80–95; D.C. DULING, Art. Kingdom of God, Kingdom of Heaven, AncBD 4, 1992, 49–69; MEIER, Marginal Jew (s. Anm. 3) 237–288; B. HEININGER, Neues Testament, in: Das Reich Gottes, NEB Themen 4, G. Vanoni, B. Heininger (Hgg.), Würzburg 2002, 61–117, 66–74.

9 Zur ewigen Königsherrschaft Gottes vgl. noch Dan 3,33; 4,31; 6,27; 7,14.27.

Es liegt das Denkmodell eines ewigen Königreiches Gottes vor, das die irdischen Herrschaften ablöst (selbst aber die Kategorien irdischer Herrschaft überhöht spiegelt). Das 7. Kapitel fügt im Rahmen einer himmlischen Thronratszene dem Bild Details hinzu: Die Vollmacht zur ewigen Königsherrschaft über alle Völker der Erde wird durch Gott (den »Hochbetagten«) zunächst einem Himmelswesen, das »wie eines Menschen Sohn« aussieht und den Obersten der Engel darstellt, übertragen (7,13f.), anschließend den »Heiligen des Höchsten«, den Engeln (7,18.22) als Repräsentanten oder Exekutivorganen Gottes¹⁰. Das rhetorische Finale von Dan 7 lässt nach dem Gericht über die irdischen Herrscher (7,26) das endzeitliche »Volk der Heiligen des Höchsten« – als genitivus possessivus das Volk, das den Engeln gehört und unter ihrem Schutz steht¹¹ – an Gottes ewiger Königsherrschaft partizipieren (7,27). Diese Aussage zeigt, dass sich in der Endzeitvorstellung des Danielbuches irdische und himmlische Realität durchdringen; bereits in Dan 6,28 betrafen die »Zeichen und Wunder« Gottes Himmel und Erde, und der oberste Engel, der die Züge eines »Sohnes eines Menschen« trägt (7,13), verbindet beide Wirklichkeiten.

Das Leben in Gottes Königsherrschaft bedeutet hier vor allem Befreiung von politischer Unterdrückung und kultureller Überformung – ein friedliches, geordnetes Leben nach Gottes Grundsätzen, wozu Gott alle himmlischen Mächte einsetzen wird. Erst ganz am Ende des Danielbuches gelangt explizit die Zukunft der Verstorbenen im endzeitlichen Geschehen in den Blick. Durch das Eingreifen des Engelfürsten Michael auf dem Höhepunkt der irdischen Bedrängnis wird Israels endzeitliche Rettung eingeleitet (12,1) – derer, die im Buch (des Lebens) verzeichnet sind:

Und viele von denen, die im Staub der Erde schlafen, werden aufwachen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zu Schmach und ewigem Abscheu. Und die Einsicht haben, werden leuchten wie das Leuchten des Himmels, und die die Vielen zur Gerechtigkeit führen, wie die Sterne für immer und ewig (12,2f.).

10 Zu den Vorstellungshintergründen H.-J. KLAUCK, »Pantheisten, Polytheisten, Monotheisten« – eine Reflexion zur griechisch-römischen und biblischen Theologie, in: ders., *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien*, WUNT 152, Tübingen 2003, 3–53, 31f.; J. J. COLLINS, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel*, Hermeneia, Minneapolis 1993, 304–310.312–319.

11 Vgl. in Dan 10,13.21; 12,1 den Engel Michael als Völkerengel Israels.

Daniel selbst wird verheißen, er werde auferstehen zu seinem Erbteil am Ende der Tage (12,13). Er wird zum Vorbild für die Leser nicht nur in seiner ganz auf Gott gerichteten Lebenspraxis, sondern auch in seiner Hoffnung über den Tod hinaus.

1.2 DAS 3. BUCH DER SIBYLLINEN

Auch im 3. Buch der Sibyllinen, das zu großen Teilen um die Mitte des 2. Jh. v. Chr. entstand¹² und bereits durch das Genre »sibyllinische Weissagung« hellenistischen Einfluss verrät, finden sich Passagen apokalyptischen Charakters. Darin wird der Zorn Gottes, des großen Königs, über die Griechen, die Götzenbilder verehren, angesagt (3,556–561). Instrument des göttlichen Zorns ist »ein großer König, ein flammender Adler, der das ganze Land mit Fußvolk und Reitern beschatten wird, alles wird er zerschlagen und alles mit Unheil erfüllen«¹³ (3,611–613) – wohl eine Chiffre für den bereits genannten Antiochos IV. Epiphanes. Folge wird die Anerkennung Gottes als König durch die Völker sein:

Und dann werden sie dem großen Gott, dem unsterblichen König, das weiße Knie beugen in einem fruchtreichen Land; die von Händen gemachten Werke aber werden alle durch die Feuersflamme fallen. Und dann wird Gott den Männern großen Erfolg geben; denn die Erde, die Bäume, die unzählbaren Herden werden den Menschen den richtigen Ertrag geben an Wein, an süßem Honig und weißer Milch und an Getreide, was für die Menschen das Allerschönste ist (Sib 3,616–623).

Gottes Königsherrschaft bedeutet – nach Vernichtung der Widerstände (vielleicht diente die stoische Lehre vom Weltenbrand als Motivspender) – die Gewährung einer Zeit der Freude und des Überflusses, die ganz in irdischen Kategorien beschrieben wird. Ihr eignet unbegrenzte Dauer:

Und dann wird er ein Königreich errichten für alle Zeiten über alle Menschen, er, der einst das heilige Gesetz gab den Frommen, denen allen er die Erde zu erschließen versprach und die Welt und die Pforten der Seligen und alle Freuden, unsterblichen Geist und ewige Glückseligkeit (3,767–771).

12 Dazu SCHREIBER, *Gesalbter* (s. Anm. 8) 112 mit Anm. 117 (Lit.).

13 Übersetzungen von H. MERKEL, *Sibyllinen*, JSHRZ V/8, Gütersloh 1998, 1101–1107.

Israel bleibt dabei im Zentrum des Interesses, denn der *Tempel* als Identitätssymbol verbürgt die Israelzentrik (3,772–776). Weitgehende qualitative Eingriffe in die Natur und die Sozialordnung machen Gottes Königsherrschaft zu einer Heilszeit:

Und alle Wege in der Ebene und die rauen Hügel und die hohen Berge und die wilden Wogen des Meeres werden in jenen Tagen leicht begehbar und schiffbar sein. Denn voller Frieden wird über die Erde der Gerechten kommen. Das Schwert aber werden die Propheten des großen Gottes wegnehmen; denn sie selbst werden Richter der Sterblichen und gerechten Könige sein. Es wird auch gerechten Reichtum bei den Menschen geben (3,777–783).

Gott selbst wohnt inmitten der Welt, was deren Qualität völlig verändert, wie die Motive ewiger Freude, unvergänglichen Lichts und besonders des »Tierfriedens« (vgl. Jes 11,6–8) zeigen:

Freue dich, Jungfrau, und juble; denn dir gab er Freude für ewig, er, der Himmel und Erde gründete. In deiner Mitte wird er wohnen; er wird unvergängliches Licht für dich sein. Und Wölfe und Lämmer werden auf den Bergen vereint grasen, und Panther werden mit Böcklein zusammen weiden, umherstreifende Bären werden mit Kälbern lagern, und der fleischfressende Löwe wird Stroh an der Krippe fressen wie der Ochse; und ganz kleine Kinder werden ihn am Zaum führen; denn er wird das wilde Getier auf Erden zahm machen. Mit Säuglingen werden Drachen und Nattern schlafen und werden ihnen nichts Böses tun; denn die Hand Gottes wird über ihnen sein (3,785–795).

Die Aufhebung der Trennung zwischen göttlicher und irdischer Sphäre führt zu einer heilvollen Verwandlung aller Wirklichkeit.

Um 40 v. Chr. wurde das Buch um 3,46–61a ergänzt, um es auf die mit der römischen Herrschaft über Palästina veränderte politische Situation anwendbar zu machen. Auch in diesen Versen wird Gottes ewige Königsherrschaft als Gegenbild zur politischen Macht gezeichnet.

1.3 DAS ÄTHIOPISCHE HENOCHBUCH

Im Buch der Wächter (äthHen 1–36), das aus der ersten Hälfte des 2. Jh. v. Chr. stammt¹⁴, wird Gottes Königsein vor allem mit seiner Funktion als endzeitlicher Richter verbunden. Von seinem Thron aus vollzieht Gott, der König der Welt, das Endgericht, das in das vom Paradies-Baum her geschenkte Leben der Auserwählten mündet (25,3–7; vgl. 27,3f.):

14 Zu den Einleitungsfragen des äthHen vgl. S. UHLIG, *Das äthiopische Henochbuch*, JSHRZ V/6, Gütersloh 1984, 466–497 (Datierungen der Buchteile ebd. 494, 506, 574f. 673f. 709); von ihm stammen auch die Übersetzungen.

Da werden sie sich freuen voller Freude und fröhlich sein, am heiligen (Ort) werden sie eintreten, seinen Wohlgeruch in ihren Gebeinen, und sie werden ein langes Leben auf Erden leben, wie es deine Väter lebten, und in ihren Tagen wird sie weder Trauer noch Leid, noch Bedrängnis, noch Plage erreichen (25,6).

Wie im uranfänglichen Paradies bedroht kein vorzeitiger Tod das Leben. Bereits zu Beginn des Wächterbuches wurde beim Gerichtsauftritt Gottes die völlige Verwandlung der Erde narrativ eingespielt (äthHen 1,4-9)¹⁵. Wenn äthHen 22 vier qualitativ verschiedene Höhlen als Aufenthaltsort der »Geister der Seelen der Toten« (22,3) zwischen individuellem Tod und Endgericht kennt, ist hier bereits eine Totenerweckung als Auftakt des Eschaton impliziert.

In den Bilderreden des Henoch (äthHen 37-71), deren Endredaktion Anfang des 1. Jh. n. Chr. erfolgte¹⁶, geht das eschatologische Völkergericht, das ausgleichende Gerechtigkeit für die politische Unterdrückung der Gerechten Israels schafft, vom Thron Gottes aus (äthHen 60; 62f.; vgl. 48,8f.; 51,1-5), womit die Konzeption von Gottes Königsherrschaft narrativ inszeniert wird. Danach beginnt für die Erwählten die Heilszeit (wobei die Gestalt eines »Menschensohns« als Repräsentanten Gottes eine vermittelnde Rolle erhält):

Und die Gemeinde der Auserwählten und Heiligen wird gepflanzt werden, und alle Auserwählten werden an jenem Tage vor ihm stehen. ... Und der Herr der Geister wird über ihnen wohnen, und sie werden mit jenem Menschensohn speisen und sich (zur Ruhe) niederlegen und sich erheben von Ewigkeit zu Ewigkeit. Und die Gerechten und Auserwählten werden sich von der Erde erhoben haben und werden aufgehört haben, das Angesicht zu senken, und sind bekleidet mit dem Gewand der Herrlichkeit. Und das wird euer Gewand sein: das Gewand des Lebens vom Herrn der Geister; und eure Gewänder werden nicht alt werden, und eure Herrlichkeit wird nicht vergehen vor dem Herrn der Geister (äthHen 62,8.14-16).

Das ewige Leben der Erwählten (vgl. 58,3) beginnt mit der allgemeinen Totenerweckung, die in eine kosmische Heils-Bewegung mündet, die die Erwählten und Gerechten auf einer erneuerten Erde wohnen lässt:

Und in jenen Tagen wird die Erde zurückgeben, was ihr anvertraut ist, und die Unterwelt wird das zurückgeben, was sie empfangen hat, und die Hölle wird zurückgeben,

15 Vgl. noch äthHen 5,7-9; 10,17-22, wo das Wohlergehen mit irdischen Kategorien beschrieben wird; laut 11,1f. geben himmlische Kammern den Segen für die Erde frei.

16 Dazu S. SCHREIBER, Henoch als Menschensohn. Zur problematischen Schlußidentifikation in den Bilderreden des äthiopischen Henochbuches (äthHen 71,14), ZNW 91 (2000), 1-17, 1f.

wozu sie verpflichtet ist. ... In jenen Tagen werden die Berge springen wie Widder und die Hügel hüpfen wie Lämmer, die mit Milch gesättigt sind (51,1.4).

Freilich sind die lokalen Unterscheidungen dann längst überholt. Denn Gott verwandelt sowohl den Himmel als auch das Festland, so dass die Erwählten einen neuen Ort des Lebens erhalten (45,4f.)¹⁷. Dann ordnet sich auch die anfangs in 39,4-8 ergangene Verheißung *himmlischer* Wohnungen für die Gerechten (und speziell für Henoch) in das Vorstellungsgefüge ein. Und der Offenbarungsträger Henoch, der bereits zu Lebzeiten sukzessive in die verschiedenen Himmelssphären entückt wird (70,2-71,16), kann zum Vorbild, zur Zusage an alle Gerechten werden, auch selbst ewigen Anteil am »Himmel«, an der Sphäre Gottes zu erhalten (71,14-17).

1.4 MUSTER UND MODELLE

Gerade der letzte Text konnte deutlich zeigen, dass mit der endzeitlichen Durchsetzung der Königsherrschaft Gottes auf Erden letztlich eine Aufhebung des Gegensatzes von Himmel und Erde verbunden ist. Konkret lässt sich dieser Vorgang in verschiedenen Modellen denken. Neben die Vorstellung der aus Gottes Heilsmacht erfolgenden Verwandlung der Erde kann zu Beginn des 1. Jh. n. Chr. in AssMos 10 ein Modell treten, bei dem die endzeitliche Aufrichtung der Königsherrschaft Gottes in der Erhöhung Israels in den Himmel, zu den Sternen gipfelt (10,8-10). Das Kollektiv Israel erhält einen neuen »Heilsort«, auch wenn eine individuelle Totenerweckung nicht thematisiert wird. Auch hier schaffen kosmische Erschütterungen und Umwandlungen (10,4-6) sowie das Gericht über die Heiden (10,7) die Voraussetzungen. Nach der Ende des 1. Jh. verfassten judenchristlichen Offenbarung des Johannes sind »ein neuer Himmel und eine neue Erde«, also eine Verwandlung aller Wirklichkeit, zu erwarten (Offb 21,1). Als Heilsbild fungiert das neue Jerusalem, das sich von Gott her vom Himmel auf die Erde bewegt (21,2). Der Thron Gottes, der in Offb 4 die theozentrische Mitte des himmlischen Königseins Gottes bildete und von dem das Endgericht ausgeht (20,11-15), wird sich selbst inmitten der Stadt befinden (22,1.3), so dass eine Differenz von Himmel und Erde hinfällig wird.

17 Einen »neuen Himmel« kennt auch äthHen 93,15-17 (Zehnwochenapokalypse, 1. Jh. v. Chr.).

Mit unseren zeitlich-räumlichen Begriffen von Diesseits und Jenseits lassen sich die apokalyptischen Vorstellungen der endzeitlichen Königsherrschaft kaum zureichend erfassen¹⁸. Die totale Verwandlung oder »Neuschöpfung« durch Gott impliziert Befreiung vom Tod und damit verbunden von Sündenerfahrung, Leid und Unterdrückung (z. B. Offb 21,4f.; 22,2)¹⁹. Das »neue Jerusalem« und das »Paradies« fungieren als Heilsbilder²⁰. Dabei weiß und erfährt sich der einzelne frühjüdisch in globale Strukturen, in das Geschick der Welt insgesamt eingebunden. Daher bedarf auch die endzeitliche Verwandlung globaler Machtfülle, die die Metapher von Gott als König in sich trägt²¹. Idealtypisch lässt sich die Einbindung des einzelnen in drei Bereiche differenzieren, in kosmische, politische und soziale Realitäten, hinter denen konkrete Erfahrungsdimensionen durchscheinen:

(1) Der gesamte Kosmos ist von der endzeitlichen Verwandlung im Sinne einer »Neuschöpfung« betroffen: Himmel, Erde, Meer, Hügel, Täler etc. Im Hintergrund steht die Erfahrung menschlicher Abhängigkeit von der Natur, den Jahreszeiten, der Ernte, möglichen Katastrophen.

(2) In einem politischen »Umsturz« werden die Heiden (und ihre Götter) vernichtet oder in ihrem Aggressionspotential neutralisiert. Im Hintergrund steht die Erfahrung politischer Fremdherrschaft und Unterdrückung²².

- 18 Vgl. O. CAMPONOVO, Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften, OBO 58, Freiburg i.Ue., Göttingen 1984, 172f., der m. E. aber die endzeitliche *Verwandlung* Israels und die damit implizit beantwortete Frage nach einer Totenerweckung unterbewertet. – Verbindungen von geschichtlichen und jenseitigen Elementen zeigen äthHen 22; Weish; AntBibl; 4 Esr 7. Dazu M. REISER, Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund, NTA 23, Münster 1990, 139–144.
- 19 Eine Verwandlung ist vorausgesetzt beim astralmythologischen Vergleich der erweckten Gerechten mit dem Leuchten der Sterne in Dan 12,3; äthHen 104,2; 4 Esr 7,97.125 (Strahlen wie die Sonne); syrBar 51,10; AntBibl 33,5; 4 Makk 17,4–6, ebenso bei der Vorstellung von der Ähnlichkeit mit den Engeln in äthHen 104,4.6; syrBar 51,5.10.
- 20 Zum neuen Jerusalem vgl. äthHen 26f.; 54,1–4; 56f.; 90,26–36; TestDan 5,12; zum Paradies äthHen 25,5–27,5; TestDan 5,12; TestLev 18,10–12; 4 Esr 7,26.36; 8,52. SyrBar 4,3–6; 51,11: *himmlischer* Ort des vollendeten Heilszustands.
- 21 Grundlegende Bilder stammen aus der Prophetenliteratur: Gott als König auf dem Zion hält Gericht über die (israelfeindlichen) Völker und richtet eine neue Heilszeit auf – vgl. Jes 24,18–23; 25,6–9 (Bilder: Festmahl auf dem Zion; Vernichtung des Todes, Abwischen der Tränen, Beseitigung der Unterdrückung); 33,17.22.24; 52,7–9; Sach 14,3–17. Zu Gottes Macht über Leben und Tod z. B. Dtn 32,39; 1 Sam 2,6; 2 Kön 5,7.

(3) Der soziale Wandel gewährleistet Leben²³ und Gesundheit, Gerechtigkeit, ausreichend Nahrung, Wohlergehen und Sicherheit. Im Hintergrund steht die Erfahrung sozialer Gruppenkonflikte, bedrohter Lebensverhältnisse durch Armut (Lohnarbeiter, Sklaven), strukturelles Ungleichgewicht (Abhängige; Frauen) oder Tod (als Totalabbruch jeder Gemeinschaft).

Das endzeitliche Gericht erfüllt dabei die notwendige Funktion sicherzustellen, dass nur die an der Wandlung der Verhältnisse teilhaben, die im Einklang mit Gott stehen. Andernfalls wären die neuen Verhältnisse sofort wieder bedroht. Die Welt als ganze muss sich verändern, damit das Geschick des Einzelnen in der Vielzahl der betroffenen Lebensbereiche zum »Heil« gelangen kann.

2. Jesus: Die Basileia beginnt – und das Leben nach dem Tod?

Jesus aus Nazaret griff bei seinem Auftreten auf die frühjüdische Sprachmöglichkeit der »Königsherrschaft Gottes« zurück. Offenbar teilte er die in seiner Umwelt bekannte Erwartung, Gottes Herrschaft werde sich in der Endzeit auf Erden durchsetzen. Dieses zentrale Element der apokalyptischen Weltansicht könnte er bei seinem Lehrer Johannes dem Täufer gelernt bzw. vertieft angeeignet haben²⁴. Bei seiner eigenen Verkündigung spielte die Erwartung der nahe bevorstehenden Königsherrschaft Gottes eine entscheidende Rolle: Die zweite Bitte des Vater-Gebets Jesu in Lk 11,2 bringt die drängende Hoffnung zum Ausdruck »deine Basileia komme!« Bei der Glückselig-Preisung der Armen, Hungernden und Weinenden in Lk 6,20f. steht die Wende der negati-

22 Dazu S. SCHREIBER, Friede trotz Pax Romana. Politische und sozialgeschichtliche Überlegungen zum Markusevangelium, in: *Inquire Pacem*, FS V. J. Dammertz, F. Sedlmeier, Th. Hausmanninger (Hgg.), Augsburg 2004, 85–104.

23 Die Überzeugung, dass Gott als König Macht zur Totenerweckung und zur Gabe ewigen Lebens besitzt und endzeitlich ausübt, wird frühjüdisch nahezu zum Allgemeingut; vgl. 2 Makk 7,9.11.22f.; 14,46; Weish 3,1–9; 5,16; 6,18–21; TestDan 5,9–13; TestBen 10,7–9. Ferner JosAs 20,7; AntBibl 3,10.

24 Zum Verhältnis Jesus – Johannes vgl. THEISSEN, MERZ, *Jesus* (s. Anm. 3) 193f.; M. EBNER, *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge*, SBS 196, Stuttgart 2004, 91–100; L. SCHENKE, *Jesus und Johannes der Täufer*, in: ders. u. a., *Jesus von Nazaret* (s. Anm. 1) 84–105, 94–101; SCHREIBER, *Begleiter* (s. Anm. 7) § 107.

ven Lebensverhältnisse unmittelbar bevor. Bilder wie die Völkerwallfahrt und das Gastmahl mit Israels Patriarchen in der Endzeit (Lk 13,28f.) nähren die Erwartung der Heilszukunft in Gottes Basileia²⁵. In Mk 14,25 drückt Jesus angesichts seines wahrscheinlichen Todes seine Hoffnung in dem Bild aus, in Gottes Basileia erneut Wein zu trinken.

2.1 APOCALYPSE NOW - DIE ERFAHRUNG DER BASILEIA

Auffallenderweise macht nun Jesus die Lebensveränderung durch die Basileia Gottes bereits in der Gegenwart erfahrbar – die Gegenwart beginnt sich schon durch Gottes Basileia zu verändern! Entsprechend den frühjüdischen Konzeptionen sind auch bei Jesus verschiedene Wirklichkeits- und Erfahrungsbereiche davon betroffen. Das sei kurz skizziert:

(1) Ein kosmisches Bild liegt in Jesu Vision vom Satansturz in Lk 10,18 vor:

Ich schaute den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel herabstürzen.

In der apokalyptischen Semantik bedeutet die Überwindung und der Sturz des Satan im Himmel den Beginn der endzeitlichen Durchsetzung von Gottes Königsherrschaft²⁶. Wenn im Himmel die Voraussetzungen für die endzeitliche Basileia Gottes bereits geschaffen sind, ist auch auf Erden der Anfang dieser Basileia schon gemacht. Die Versuchungsgeschichte Mk 1,12f. lässt sich als narrative Fassung dieser Einsicht lesen:

Und sogleich wirft ihn der Geist hinaus in die Wüste. Und er war in der Wüste vierzig Tage, wobei er versucht wurde vom Satan, und er war mit den wilden Tieren, und die Engel dienten ihm.

Der Satan besitzt keine Macht über Jesus, seine Macht ist bereits gebrochen. Erzählerisch klingt das Motiv des Tierfriedens an. An Jesus ist die Basileia Gottes bereits Wirklichkeit geworden! Diese Gotteserfahrung Jesu kann übrigens auch seine Abwendung vom Täufer und den Be-

25 Die Kehrseite bildet die Drohung des Ausschlusses vom Mahl Lk 14,16-24 par Mt 22,1-10; Mt 25,10-12.

26 Vgl. AssMos 10,1; Jub 23,29; TestDan 5,10f.; 1QM 6,5f.; 12,7-9; 17,5-8; Offb 12,7-10. – Zur Bedeutung von Lk 10,18 vgl. U. B. MÜLLER, Vision und Botschaft. Erwägungen zur prophetischen Struktur der Verkündigung Jesu, ZThK 74 (1977), 416-448; THEISSEN, MERZ, Jesus (s. Anm. 3) 196-198; EBNER, Jesus (s. Anm. 24) 100-104. 107f. Zur Historizität s. unten S. 149.

ginn seines eigenen Auftretens historisch erklären. Sie spiegelt sich auf der Ebene konkreter »geschichtlicher« Erfahrung in der Entmachtung von Dämonen, die sich als »Exekutivorgane« des Satan verstehen lassen²⁷. Lk 11,20 stellt den Zusammenhang her:

Wenn ich aber mit dem Finger Gottes die Dämonen hinauswerfe, kam also zu euch bereits die Königsherrschaft Gottes.

Die Aoristform ἔφθασεν bezeichnet die schon geschehene Ankunft der Basileia²⁸. Die Exorzismen sind damit als Bestandteil der Basileia Gottes bestimmt; wo sie stattfinden, ist die Basileia bereits Wirklichkeit. Nach Lk 10,9 demonstrieren auch Jesu Heilungen die Gegenwart der Basileia²⁹. In Mk 3,24–27 stehen sich zwei Herrschaften gegenüber: Die dämonische Macht wird von Gottes Basileia bereits jetzt überwunden. Laut 3,27 kann man vom einzelnen Exorzismus auf die grundsätzliche Überwindung des Bösen schließen: Wenn der »Starke« (der Satan) bereits »gefesselt« (gestürzt) ist, kann sein »Haus« (der vom Dämon besetzte Mensch) »ausgeraubt« (befreit) werden³⁰. Die große Zeitenwende hat schon begonnen!

(2) Jesus hat die politischen Verhältnisse nicht umgestürzt, die Römer üben weiterhin die Besatzung über Palästina aus. Vielmehr fordert er bewusst zum Gewaltverzicht auf (Mt 5,21–26,38–48). Aber wer genau hinsieht, entdeckt in der Gruppe um Jesus bereits den Beginn der

27 Bindung Beliahs und Vollmacht über Dämonen verbindet explizit TestLev 18,12 (vgl. TestSim 6,5f.). Zur frühjüdischen Dämonenvorstellung vgl. A. LANGE, H. LICHTENBERGER, K. F. D. RÖMHELD (Hgg.), *Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, Tübingen 2003.

28 Vgl. M. HENGEL, *Der Finger und die Herrschaft Gottes in Lk 11,20*, in: *La main de Dieu – Die Hand Gottes*, WUNT 94, R. Kieffer, J. Bergman (Hgg.), Tübingen 1997, 87–106 (bes. 103). Das Motiv des »Fingers Gottes« erinnert in Wortwahl und erzählter Situation an Ex 8,15. Dazu M. LABAHN, *Jesu Exorzismen (Q 11,19–20) und die Erkenntnis der ägyptischen Magier (Ex 8,15)*, in: *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, BETHL 158, A. Lindemann (Hg.), Leuven 2001, 617–633.

29 Jesu Taten erhalten eine eschatologische Zeichenfunktion und werden zu Instanzen endgerichtlich wirksamer Entscheidung in Mt 11,21–24 par Lk 10,13–15. REISER, *Eschatology* (s. Anm. 3) 237 spricht von »real symbols of the present βασιλεία«. Vgl. noch Mt 11,5 par Lk 7,22.

30 Gott als Subjekt des Fessels sehen EBNER, *Jesus* (s. Anm. 24) 140–142; B. KOLLMANN, *Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum*, FRLANT 170, Göttingen 1996, 191; M. THEOBALD, »Ich sah den Satan aus dem Himmel stürzen ...«. *Überlieferungskritische Beobachtungen zu Lk 10,18–20*, BZ 49 (2005), 174–190, hier 189f. Für Jesus votiert MEIER, *Marginal Jew* (s. Anm. 3) 419.

auch politisch wirksamen göttlichen Basileia. Der Kreis der »Zwölf« (Mk 3,16–19) steht symbolisch für das endzeitlich restituierte Israel (vgl. PsSal 17,26; Mi 2,12; Sir 48,10). Gottes Basileia, die im apokalyptischen Weltbild in machtvoller Opposition zu allen Israel unterdrückenden Formen menschlicher Herrschaft steht, ist im Kreis um Jesus schon präsent. Damit ist die Entmachtung der Mächtigen nur noch eine Frage der Zeit. Eine politisch subversive Semantik findet Ausdruck, die bereits in die Gegenwart hineinstrahlt, wenn Jesu Stellungnahme zur Steuerfrage und damit zur politischen Legitimität des römischen Kaisers in Mk 12,17 versteckt kritische Töne anklingen lässt:

Das des Caesar gebt dem Caesar und das Gottes Gott.

Die jüdischen Hörer wissen sehr wohl, was Gott zusteht – und was dann noch für den Caesar bleiben wird. Auch an seinem galiläischen Landesherrn Herodes Antipas äußert Jesus Kritik: an dessen feinem Lebensstil (Lk 7,24–26) und seinem schlau-unterwürfigen politischen Kalkül (mittels der Tiersymbolik »dieser Fuchs« in Lk 13,32). Das konkrete Miteinander der Jesus-Gruppe, die sich bereits in der Basileia lebend weiß, stellt die Machtausübung des Imperium Romanum in Frage, wie Mk 10,42–44 zum Ausdruck bringt:

Ihr wisst, dass die, die scheinbar über die Völker herrschen, (als Herren) über sie gebieten, und ihre Großen ihre Macht gegen sie gebrauchen. Nicht so aber ist es bei euch: Sondern wer immer groß werden will bei euch, sei euer Diener, und wer immer bei euch Erster sein will, sei aller Sklave.

Die Jesus-Gruppe stellt den erfahrbaren Anfang der neuen Ordnung in Gottes Basileia und darin eine subversive Gegenwelt zu den herrschenden politischen Strukturen dar³¹. Voraussetzung ist, dass sich die Basileia Gottes in der Gruppe um Jesus bereits jetzt Bahn bricht, als Realität erfahrbar ist, wie die Worte in Lk 16,16 (par Mt 11,12f.) und 17,20f. postulieren.

(3) Damit ist zugleich die soziale Dimension der Wirklichkeit erfasst. Die Gemeinschaft um Jesus pflegt eine neue Qualität des Zusammenlebens³². Diese findet realsymbolischen Ausdruck in den Mahlgemeinschaften Jesu, die die Gruppenidentität konstituieren – und an

31 Dazu S. SCHREIBER, Caesar oder Gott (Mk 12,17)? Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments, BZ 48 (2004), 65–85; G. THEISSEN, Die politische Dimension des Wirkens Jesu, in: Jesus in neuen Kontexten, W. Stegemann u. a. (Hg.), Stuttgart 2002, 112–122.

32 Zu den sozialen Charakteristika der Jesus-Gruppe vgl. EBNER, Jesus (s. Anm. 24) 144–149, 153–168; HEININGER, Neues Testament (s. Anm. 8) 84–92.

denen Zöllner und Sünder, sozial Marginalisierte, teilnehmen, wie die gegen Jesus erhobenen Vorwürfe in Lk 7,34 und Mk 2,16 erweisen. Die Präsenz von (alleinstehenden?) Frauen in der Jesus-Gruppe ist durch Notizen wie Mk 15,40f. und Lk 8,1-3 verbürgt. Hinzu kommen Kranke, die Jesus heilte und die sich daraufhin seiner Gruppe anschlossen (vgl. Mk 5,18; 10,52; Lk 8,2). Die geltende religiös-soziale Ordnung eines geregelten Erwerbs- und Familienlebens ist in Gottes Basileia überschritten, so dass nun auch die Außenseiter in Israel ihren Platz erhalten, d. h. ihre soziale Isolierung aufgebrochen ist. Das Miteinander dieser wenig homogenen Gruppe ist Ausweis der Sammlungsbewegung der angebrochenen Basileia.

Die Sammlung Israels, gerade auch der Zerstreuten und Verstoßenen, ist konstitutiver Bestandteil dieser Bewegung. Das verdeutlichen die Gleichnisse vom »Verlorenen« in Lk 15,4-6.8f.11-24. Auch für sie bedeutet die Basileia eine alle irdischen Verhältnisse übersteigende Heilszeit. Das große Fest in der neuen Ordnung der Basileia Gottes hat bereits begonnen (vgl. Jes 25,6); Mk 2,19 charakterisiert es als Hochzeitsfest (vgl. Jes 62,5). Patriarchale Gesellschaftsstrukturen und irdische Autoritäten werden relativiert, nur *einer* ist Lehrer und Vater aller: Gott selbst (Mt 23,8f.). Die Gemeinde besteht aus »gleichberechtigten« Geschwistern (z. B. Lk 6,41f.; 17,3; Mk 10,15.25), die Gott als »Vater« ansprechen (Lk 6,36; 11,2.11-13; 12,30; ThEv 3; 99). Die herkömmliche soziale Ordnung wird durch diese »andere« Gesellschaft, die nach einer neuen Ordnung, einem neuen Ethos (vgl. Mt 5,21f.27f.38-41) lebt, in Frage gestellt.

2.2 EIN BLICK NACH VORN - DIE VOLLENDUNG DER BASILEIA

Aus den konkreten Erfahrungen dieses Anfangs wird bereits ersichtlich, mit welcher Qualität sich Gottes Basileia durchsetzen wird: in der Überwindung aller kosmischen, politischen und sozialen Unheilsstrukturen, wozu letztlich auch der Tod zählt. In dieser Überzeugung sind die Aussagen der Jesus-Überlieferung über eine zukünftige und eine gegenwärtige Verwirklichung der Basileia konsistent verbunden³³. Die Gleichnisse vom »Wachsen« reflektieren die Art dieser Verbindung. Das Bild des Wachstums - der selbstwachsenden Saat (Mk 4,26-29), des Senfkorns (Mk 4,30-32; Mt 13,31f.; Lk 13,18f.), des Sauerteigs (Mt

33 Zu diesem Verhältnis vgl. THEISSEN, MERZ, *Jesus* (s. Anm. 3) 232-241; SCHREIBER, *Begleiter* (s. Anm. 7) § 111.

13,33; Lk 13,20f.) – veranschaulicht die Unabänderlichkeit, mit der der unscheinbare Beginn in der Gegenwart zur Durchsetzung und Vollen- dung in der Zukunft führen wird. Ihrem Wesen nach ist die Basileia auf Erden schon angebrochen, Israel hat bereits teil an ihr, aber noch ist sie klein und unscheinbar. Israel lebt für Jesus in einer Art »Übergangs- zeit«, weil der Satan im Himmel bereits entmachtet ist, auch auf Erden schon an Einfluss verliert, aber noch weiter wirken kann.

In dieser spannungsvollen Gegenwart fällt bereits die Entscheidung über die Zukunft – auf dem Weg zum Richter ist die Abwendung des Urteils noch möglich (Mt 5,25f.). Das Vater-Gebet in Lk 11,2–4 ver- bindet die Ebenen von Gottes zukünftigem Handeln und menschlicher Gegenwart: Grunderfahrungen menschlicher Existenz wie Ernährung, Sündenvergebung und Versuchung rücken in den Rang endzeitlicher Bedeutung und antizipieren das eschatologische Festmahl, die endge- richtliche Vergebung und die Überwindung der Versuchbarkeit (der Sündenmacht). Weil die Grundstruktur und -qualität der Basileia in der Gegenwart bereits erfahren werden, bietet Jesus weder bildliche Aus- malungen noch abstrakte Präzisierungen der vollendeten Basileia.

Angesichts dieses Befundes ist es nicht angemessen, die zweifellos bleibende Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft der Basileia bei Jesus nach der einen oder anderen Seite hin aufzulösen, wie dies in der Forschung freilich immer wieder versucht wird³⁴.

34 Den zukünftig-eschatologischen Aspekt der Basileia lehnen z. B. ab: R. W. FUNK, R. W. HOOVER, AND THE JESUS SEMINAR, *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York 1993, 137; M. J. BORG, *Jesus and Eschatology. A Reassessment*, in: *Images of Jesus Today*, J. H. Charlesworth, W. P. Weaver (Hgg.), Valley Forge 1994, 42–67; DERS., *A Temperate Case for a Non-Eschatological Jesus*, in: ders., *Jesus in Contemporary Scholarship*, Valley Forge 1994, 47–68; J. BECKER, *Auferstehung der Toten im Urchristentum*, SBS 82, Stuttgart 1976, 13. Andererseits wird die Basileia als noch ausstehendes Ereignis der Zu- kunft betont: D. ZELLER, *Jesu Ankündigung des Reiches Gottes – ein uneingelö- ster Scheck auf Zukunft?*, in: *Zur Erschließung von Zukunft in den Religionen*, H. Wißmann (Hg.), Würzburg 1991, 89–102; SCHENKE, *Botschaft* (s. Anm. 3) 116–138, der daher auch die deutsche Übersetzung »Reich Gottes« favorisiert (ebd. 109f.). Man kann das Problem freilich auch nicht dadurch lösen, dass man die unvollständige Präsenz der Basileia einer Fehlhaltung des Menschen zuschreibt; so aber REISER, *Eschatology* (s. Anm. 3) 232f.; G. LOHFINK, *Die Not der Exegese mit der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu*, ThQ 168 (1988), 1–15.

2.3 UND DER TOD?

Für die Frage nach der Totenerweckung bei Jesus bedeutet dieser Befund, dass Jesus wohl im Sinne apokalyptischer Basileia-Semantik mit einer vollendeten Gestalt der Lebensverhältnisse, also auch einer Defunktionalisierung des Todes und einer allgemeinen Totenerweckung rechnete. Dabei spielen weder die Vorstellung zweier paralleler »Welten« Himmel und Erde noch der Zeitfaktor eine Rolle, da die »himmlische« Wirklichkeit bereits jetzt auf Erden anbricht, so dass deren Vollendung in Kürze zu erwarten ist. Zudem bleibt der metaphorische Charakter der Zukunftsbilder zu beachten.

Diese Bilder sagen in erster Linie die Wandlung der als desolat bewerteten Verhältnisse auf Erden aus, wie die Motive der eschatologischen Völkerwallfahrt (Mt 8,11f.; Lk 13,28-30) oder des endzeitlichen (Fest-)Mahls (Mk 14,25 parr; Lk 13,28f.; 14,16-24) zeigen³⁵. Dem entspricht auch die räumliche Metaphorik von Gehenna und Basileia in Mk 9,(43-)47 bzw. Hades und Himmel in Lk 10,13-15 und Mt 11,21-24, deren lokale Antithetik die Basileia als Ort der Heilsvollendung darstellt³⁶. Eine Verwandlung des irdisch-körperlichen Lebens ist in Mk 9,43-47 durch die Metaphorik der körperlichen Unversehrtheit, die im Vergleich zur Heilsgestalt in der Basileia vernachlässigbar erscheint, angedeutet³⁷. Die Unterscheidung zwischen himmlischem und

-
- 35 Eine gründliche Diskussion der Texte, die Aussagen Jesu zur Endgestalt der Basileia enthalten, bietet J. SCHLOSSER, Die Vollendung des Heils in der Sicht Jesu, in: Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament, QD 150, H.-J. Klauck (Hg.), Freiburg i.Br. 1994, 54-84; er zeigt, dass etliche Texte wenig aussagekräftig oder durch erhebliche Zweifel an ihrer Authentizität belastet sind.
- 36 Dazu SCHLOSSER, Vollendung (s. Anm. 35) 78-83. Vgl. noch Mt 5,29f.; 18,8f. Zu diesen Skandalonsprüchen auch O. SCHWANKL, Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18-27 parr). Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung, BBB 66, Frankfurt a.M. 1987, 548-550. Zur (wahrscheinlichen) Authentizität von Mk 9,43^{*}.45-47 W. ZAGER, Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu. Eine Untersuchung zur markinischen Jesusüberlieferung einschließlich der Q-Parallelen, BZNW 82, Berlin, New York 1996, 220-223. Die Worte vom Schatz bzw. Lohn im Himmel (Mk 10,21; Mt 6,19-21 par Lk 12,33f.; Mt 5,11f. par Lk 6,21f.) scheinen den Himmel als eschatologischen Aufenthaltsort der Gerechten vorauszusetzen, doch kann »Himmel« auch lediglich als Umschreibung Gottes fungieren. Zudem lässt sich nur für Lk 12,33f. ein Bezug zum historischen Jesus stichhaltig begründen. Vgl. SCHLOSSER, ebd. 72-74.
- 37 Wenn J. P. MEIER, The Debate on the Resurrection of the Dead. An Incident from the Ministry of the Historical Jesus?, JSNT 77 (2000), 3-24, hier 20 von der Voraussetzung *leiblicher* Auferweckung spricht, findet m. E. der Charakter der *Bild*-worte zu wenig Beachtung.

irdischem Ort des Heils, der Basileia tritt, wie im apokalyptischen Weltbild üblich, gegenüber der totalen Wandlung der Verhältnisse zum Guten zurück³⁸.

Eine Auferweckung der Toten scheint (im frühjüdisch-apokalyptischen Horizont) fast selbstverständlich zu den Parametern des Gottesbildes Jesu zu zählen³⁹. Indirekt geht dies aus dem prophetischen Wort Mk 14,25 hervor, das beim letzten Mahl Jesu in Jerusalem situiert wird:

Amen, ich sage euch: Ich werde nicht mehr trinken von der Frucht des Weinstocks bis zu jenem Tag, an dem ich von neuem davon trinke in der Königsherrschaft Gottes.

Die gegenwärtige Mahlgemeinschaft dient als erfahrungswirkliches Bild für die Vollendungsgestalt der Basileia. Dann allerdings haben sich die Verhältnisse entscheidend gewandelt: Der drohende Tod der Mahlsituation ist überschritten, nichtig. Mit einiger Wahrscheinlichkeit liegt ein authentisches Jesus-Wort vor, denn Jesus besitzt keine herausragende Rolle beim eschatologischen Mahl und tritt ganz hinter die zentrale Basileia Gottes zurück⁴⁰; die Gewissheit der Teilhabe an der Basileia resultiert aus seiner Funktion der Repräsentanz dieser Basileia. Jesus drückt seine persönliche Hoffnung auf ein »neues« Leben aus. Die Todesgrenze verliert ihre Absolutheit im Vertrauen auf Gottes Wirkmacht.

Ein zweiter aussagekräftiger Textblock sind die Gerichtsworte Jesu⁴¹, z. B. das aus der Spruchquelle stammende, streng symmetrisch aufgebaute Doppelwort Lk 11,31f.:

-
- 38 SCHLOSSER, *Vollendung* (s. Anm. 35) 78–84 erwägt eine himmlische Lokalisierung, betont aber schließlich das *totaliter aliter* des Heils. ZAGER, *Gottesherrschaft* (s. Anm. 36) 313–315 (vgl. 219f.) akzentuiert hingegen die *irdische* Verwirklichung; vgl. C. BURCHARD, *Jesus von Nazareth*, in: *Die Anfänge des Christentums*, J. Becker u. a., Stuttgart 1987, 12–58, 30f.
- 39 So z. B. auch SCHENKE, *Botschaft* (s. Anm. 3) 129. – Die kulturelle Verankerung im apokalyptischen Wissen spricht m. E. gegen die These einer »frustrierten« Re-Apokalyptisierung Jesu am Ende seines Auftretens angesichts zunehmender Ablehnung (HEININGER, *Neues Testament* [s. Anm. 8] 95; EBNER, *Jesus* [s. Anm. 24] 192f.); Mk 14,25 vermag die Beweislast für diese These nicht zu tragen.
- 40 Vgl. THEISSEN, MERZ, *Jesus* (s. Anm. 3) 233; MEIER, *Marginal Jew* (s. Anm. 3) 302–309; EBNER, *Jesus* (s. Anm. 24) 191–193.
- 41 Dazu liegen neuere Arbeiten vor: REISER, *Gerichtspredigt* (s. Anm. 18); ZAGER, *Gottesherrschaft* (s. Anm. 36); C. RINIKER, *Die Gerichtsverkündigung Jesu*, EHS XXIII/653, Bern u. a. 1999. – Ob sich auch die im Kontext der Veränderung der *Gegenwart* gesprochene Verheißung »ewigen Lebens« in Mk 10,30 für den historischen Jesus auswerten lässt, muss hier offen bleiben. Zum Verständnis bei *Markus* vgl. M. STOWASSER, »... und im kommenden Aion ewiges Leben« (Mk 10,30). »Ewiges Leben« – eine Vertröstung auf das Jenseits?, *Protokolle zur Bibel* 10 (2001), 57–72; M. EBNER, *Überwindung eines »tödlichen« Lebens. Paradoxien zu Leben und Tod in den Jesusüberlieferungen*, JBTh 19 (2004), 79–100, hier 80–84.

Die Königin vom Süden wird auftreten beim Gericht gegen die Leute dieses Geschlechts und sie verurteilen, denn sie kam vom Ende der Welt, um die Weisheit Salomos zu hören; und siehe: mehr als Salomo ist hier. Die Leute von Ninive werden aufstehen beim Gericht gegen dieses Geschlecht und es verurteilen, denn sie kehrten um auf die Verkündigung des Jona hin; und siehe: mehr als Jona ist hier⁴².

Die Figuren der biblischen Geschichte, die als anklagende Zeugen beim Endgericht auftreten, müssen dazu auferweckt sein. Nähere Informationen über die Art und Weise der Vollendung sind angesichts der kulturell geläufigen Gerichts-Semantik nicht erforderlich. Die Gerichtsworte warnen die Zeitgenossen Jesu (»dieses Geschlecht«) durch die Gegenüberstellung mit den »hörenden« *Heiden* drastisch vor selbstverschuldetem Ausschluss vom Heil, d. h. sie verfolgen die Intention der Umkehr, der Motivation zur Annahme der Basileia, und wollen das drohende Unheil gerade verhindern⁴³. Die vollendete Basileia kann auch verfehlt werden, nämlich dann, wenn die angebrochene Basileia *in der Gegenwart* verfehlt wird – das Gericht tritt nur ein, wenn das Heilsangebot abgelehnt wird. Dieses Verhältnis von Gegenwart und Gericht reflektieren das weisheitliche Mahnwort Mt 5,25f. und die Parabel Mt 18,23–34. Wenn so die Gegenwart als Zeit der eschatologischen Entscheidung qualifiziert ist, besteht eine Kohärenz mit der zentralen Verkündigung der Basileia durch Jesus. Das gegenüber den biblischen Gestalten steigernde »hier« (ὅδε) bestimmt Jesu Wirken als Anlass der Entscheidung, was wiederum der Bedeutung der Person Jesu als Repräsentant der Basileia korrespondiert. Die Gerichtsworte implizieren also erstens die allgemeine Auferweckung der Toten, zweitens die Identität

42 Par Mt 12,41f. (in umgekehrter Folge des Doppelwortes). Vgl. die Patriarchen in Mt 8,11f. par Lk 13,28f., die Leute von Sodom in Lk 10,12, das Wehe über die galiläischen Städte Chorazin, Betsaida und Kafarnaum in Mt 11,21–24 par Lk 10,13–15. Besonders das zitierte Wort über die Südkönigin bzw. die Niniviten kann für den historischen Jesus beansprucht werden; vgl. REISER, Gerichtspredigt (s. Anm. 18) 192–206 (bes. 205); RINKER, Gerichtsvverkündigung (s. Anm. 41) 296–300 (mit guten Gründen); ferner H. MERKLEIN, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu, FzB 34, Würzburg 1981, 118; SCHWANKL, Sadduzäerfrage (s. Anm. 36) 541–544. – Weitere Aussagen zur Totenerweckung, die jedoch in ihrer Echtheit als Worte Jesu unsicher sind (Lk 14,14; 16,19–31; Mt 10,28 par Lk 12,4f.; Mk 8,34–38), bespricht SCHWANKL, ebd. 516–557.

43 THEISSEN, MERZ, Jesus (s. Anm. 3) 242–246 zeigen die Gerichtsworte als Bestandteil der Verkündigung Jesu. Zur in den Gerichtsworten vorausgesetzten Auferweckung auch SCHWANKL, Sadduzäerfrage (s. Anm. 36) 525–544. Zweifel an der Authentizität der Gerichtsworte Jesu äußert jetzt wieder EBNER, Jesus (s. Anm. 24) 165 Anm. 94.

der Person über den Tod hinaus (nur so kann Rechenschaft gefordert werden) und drittens die Relevanz der Gegenwart als Entscheidungszeit.

Zwei Überlieferungen versprechen noch näheren Aufschluss über Jesu spezifische Perspektive auf das Geschick der Toten in der Basileia Gottes.

3. Zum Himmel und zurück – die Perspektive Jesu

3.1 GOTTES LISTE: LK 10,18.20

Einen ersten Ansatz bietet der schon erwähnte Spruch Lk 10,18, wenn man die Möglichkeit in Betracht zieht, dass dieses Wort nicht isoliert, sondern im Zusammenhang einer kleinen Überlieferungseinheit weitergegeben wurde. Kürzlich hat M. THEOBALD den gesamten Text Lk 10,17–20 einer sorgfältigen traditionsgeschichtlichen Analyse unterzogen⁴⁴, als deren Ergebnis er überzeugend folgendes Logion als Vorstufe des lukanischen Textes wahrscheinlich machen konnte⁴⁵:

Ich schaute den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel herabstürzen; freut euch, dass eure Namen im Himmel aufgeschrieben sind (Lk 10,18b.20c.d).

Die formale und inhaltliche Bearbeitung des Lukas lässt sich erkennen: (1) Inhaltlich auf das Logion aufbauend erhebt Lukas die eschatologische Freude zum Thema der Texteinheit und bindet sie in den Kontext ein (V. 17). (2) Formal schreibt er seinen Kommentar in das Logion hinein, d. h. er teilt es und füllt es auf; der erste Teil von V. 20 übernimmt dabei Überleitungsfunktion⁴⁶. (3) Er hebt den *christologischen* Aspekt der Vollmacht, die der Gemeinde gegeben ist, hervor.

44 THEOBALD, Satan (s. Anm. 30).

45 Vgl. ebd. 180. Die Übersetzung ist von mir verändert.

46 Ein gewisses Problem bleibt dabei die Numerus-Inkongruenz zwischen ἐκ τοῦ οὐρανοῦ in V. 18 und ἐν τοῖς οὐρανοῖς in V. 20. Vielleicht wurde die Pluralform in V. 20 vom Plural τὰ ὀνόματα inspiriert. THEOBALD, Satan (s. Anm. 30) 180 setzt jedenfalls auch in V. 20 den Singular.

Für die Historizität des Spruches vom Satansturz in 10,18 wurden m. E. überzeugende Argumente beigebracht⁴⁷: (1) Der Spruch ist strikt *theologisch* ausgerichtet (und hebt sich darin von der christologischen Prägung der Verse 10,17.19 ab). (2) Er steht in Kohärenz mit Jesu Botschaft: Auch in Mk 1,12f. ist der Satan als entmachtet dargestellt; Gottes Basileia beginnt schon *jetzt* in der Überwindung des Bösen (Lk 11,20); apokalyptische Bilder sind grundlegend. (3) Eine traditions-geschichtliche Verbindung zu Joh 12,31 ist erwägenswert⁴⁸ und verbreitert die Überlieferungsgeschichtliche Basis.

Die Argumente der theozentrischen Struktur und der apokalyptischen Denkwelt treffen in gleicher Weise auf den Spruch in 10,20 zu. Er ist mit 10,18 sachlich eng verbunden: Religionsgeschichtlich besteht eine semantische Kohärenz zwischen der kosmischen Vision des Satansturzes und der endzeitlich festgeschriebenen Erwählung Israels; V. 20 steht in kausalem Zusammenhang mit V. 18⁴⁹. Zudem wird »Gott« als Subjekt jeweils metonymisch durch den/die »Himmel« umschrieben. Die Verbindung erhöht die Überlieferbarkeit der Einheit, da mehr »Stoff« als bei einem Einzellogion vorliegt und die pragmatische Anwendung der Vision Jesu auf die Hörer deutlicher zum Ausdruck kommt. Gattungsgeschichtlich besteht eine Kohärenz des Freudenrufes von 10,20 mit Glücklich-Preisungen (Lk 6,20f.; 10,23f.) und Freudenrufen Jesu (Mt 5,12; Lk 6,23; 10,21)⁵⁰.

-
- 47 Dazu MÜLLER, *Vision* (s. Anm. 26) 419; J. ROLOFF, *Jesus*, München 2000, 73; M. LIMBECK, *Christus Jesus. Der Weg seines Lebens*, Stuttgart 2003, 22; EBNER, *Jesus* (s. Anm. 24) 102; THEOBALD, *Satan* (s. Anm. 30) 188–190. Gegen Historizität D. RUSAM, *Sah Jesus wirklich den Satan vom Himmel fallen (Lk 10,18)? Auf der Suche nach einem neuen Differenzkriterium*, NTS 50 (2004), 87–105; H. FRANKEMÖLLE, *Der Jude Jesus und die Ursprünge des Christentums*, Kevelaer 2003, 72; S. GATHERCOLE, *Jesus' Eschatological Vision of the Fall of Satan*. Luke 10,18 Reconsidered, ZNW 94 (2003), 143–163; J. U. KALMS, *Der Sturz des Gottesfeindes. Traditionsgeschichtliche Studien zu Apokalypse 12*, WMANT 93, Neukirchen-Vluyn 2001, 207–234. Skeptisch MEIER, *Marginal Jew* (s. Anm. 3) 492f.
- 48 Vgl. H.-U. WEIDEMANN, *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht*, BZNW 122, Berlin, New York 2004, 204–207.
- 49 Zurückhaltend bin ich gegenüber dem Argument von THEOBALD, *Satan* (s. Anm. 30) 180, Lk 10,18b sei ohne 10,20c.d »unvollständig«: Die im kulturellen Wissen verankerten Implikationen des Satansturzes sind auch ohne die Präzisierung in V. 20 aussagekräftig. Es handelt sich zwar nicht um eine notwendige, gleichwohl jedoch um eine rhetorisch wirksame Verdeutlichung.
- 50 Es handelt sich dabei um Q-Material. Vgl. THEOBALD, *Satan* (s. Anm. 30) 188.

Geht das Logion also mit einiger Wahrscheinlichkeit auf Jesus zurück, weist es eine Kombination der Gattungen »prophetische Visions-schilderung« und »Jubelruf« auf, was für den »Sitz im Leben« wichtig ist, da ein Jubelruf meist globale, kosmische Adressaten nennt⁵¹. Zur prophetischen Kundgabe des Satansturzes tritt korrespondierend die Gewissheit, dass die Namen der Angesprochenen im Himmel eingeschrieben sind, unter Rückgriff auf die Vorstellung von einem »Buch im Himmel«, das einem himmlischen Bürgerverzeichnis entspricht⁵². Damit findet die in der apokalyptischen Bildwelt angelegte Erwartung endzeitlicher Totenerweckung und eines Lebens nach dem Tod, ohne Todesgrenze, auch in der Verkündigung Jesu eine ausdrückliche Bestätigung. Die beiden Vorstellungen von Satansturz und Lebensbuch verbinden aber die Heilszukunft mit der Gegenwart, weil die Entmachtung des Satan und die Erwählung zum ewigen Heil notwendig Konsequenzen für die Erfahrung der Gegenwart haben müssen. Wenn der Satan, der Ankläger Israels (vgl. Ijob 1,6–12; Sach 3,1–4; Offb 12,10), aus dem Himmel gestürzt ist, gibt es dort keinen Ankläger mehr, damit keinen Anlass zur Verurteilung. Der Anteil Israels am ewigen Heil ist von Gott selbst sichergestellt; die Erwählung ist schon festgeschrieben⁵³.

Die pragmatische Perspektive auf die Gegenwart wird durch die Metaphorik vom »Buch des Lebens«, von der himmlischen Bürgerliste verstärkt. Weil das Leben in Gottes Basileia über den Tod hinaus bereits festgeschrieben ist, ist der Zwang zur Lebenssicherung in der Gegenwart entscheidend relativiert. Die Basis für eine Lebensänderung in Gottes begonnener Basileia ist damit gegeben; mit Vertrauen und Zuversicht kann die Basileia jetzt gesucht, gefunden und in den Mittelpunkt des Lebens gestellt werden. Der Jubelruf, die Freude, ist für Jesus voll berechtigt, und das nicht nur für eine elitäre Gruppe, sondern für ganz Israel, das sich die neue Wirklichkeit bewusst machen darf.

51 Die att Gattung der Aufforderung zum Jubel liegt z. B. in Dtn 32,43; Jes 44,23; 49,13; Jer 51,48 vor. Vgl. nt Offb 12,12; 18,20. Dazu K. P. JÖRNS, *Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung*, StNT 5, Gütersloh 1971, 116.140–142. Eschatologische Glücklich-Preisung z. B. auch in PsSal 17,44; 18,6.

52 Es handelt sich um frühjüdisches und besonders apokalyptisches Gemeingut. THEOBALD, *Satan* (s. Anm. 30) 178 Anm. 15 verweist auf Ex 32,32f.; Ps 69,29; Dan 12,1; Mal 3,16; im NT Phil 4,3; Offb 3,5; 13,8. Ergänzen lassen sich Ps 87,6; Jub 30,22; äthHen 47,3; 1QM 12,1–3; JosAs 15,4; im NT Offb 20,12.15. Zum Teil finden sich die Motive vom Ende des Satan und dem himmlischen Lebensbuch in derselben Schrift, vgl. Jub 23,29; 1QM; Offb 12,7–10.

53 Daher steht ἐγγέγραπται (10,20) im Perfekt. Dazu THEOBALD, *Satan* (s. Anm. 30) 181.

3.2 WIE ENGEL UND WIE DIE PATRIARCHEN:

MK 12,18-27

Ein weiterer Text kann Licht auf diese pragmatische Perspektive werfen. Mk 12,18-27 erzählt eine Diskussion Jesu mit Sadduzäern über die Auferstehung der Toten⁵⁴. Gattungsgeschichtlich liegt ein Streitgespräch vor, das stringent aufgebaut ist: Einer Problemstellung durch eine Gruppe von Sadduzäern (12,18-23) folgt eine Stellungnahme Jesu (12,24-27). Dabei setzt die Sadduzäerrede ein autoritatives Schriftzitat aus Dtn 25,5f. (Schwager- oder Leviratsehe) an den Anfang (V. 19), um daraus eine fiktive Fallgeschichte zu entwickeln (V. 20-22), die in eine provokante Frage an Jesus mündet (V. 23). Die Antwort Jesu kritisiert die Voraussetzungen der Gesprächspartner (V. 24) und entwirft zwei Perspektiven – auf der Basis kulturellen Wissens (V. 25) und in der Autorität der Schrift (V. 26.27a); sie endet mit einem herausfordernden Vorwurf (V. 27b).

Die kunstvolle literarische Gestaltung erweist die vorliegende Textform als Produkt eines urchristlichen Erzählers, wie sich an einigen Erzähldetails zeigt: (1) Die Parenthese in V. 18 (»die sagen: es gibt keine Auferstehung/ἀνάστασις«) dient sprechakttheoretisch nicht der Vermittlung zeitgeschichtlicher Information an die Rezipierenden, sondern der Themenangabe. (2) Die Verse 19-23 bilden ein kunstvolles semantisches Geflecht, das auf dem Lexikon des Zitats in V. 19 basiert. (3) Die Rede Jesu wird mit einer Inklusion rhetorisch hervorgehoben, die den »Irrtum« der Sadduzäer betont (V. 24.27). Kann also die Gesprächssituation durchaus sekundär konstruiert sein, interessiert in diesem Beitrag vor allem die Antwort Jesu in 12,24b-27:

- ^{24b} Irrt ihr nicht darin, weil ihr weder die Schriften kennt noch die Kraft Gottes?
²⁵ Denn wenn sie von den Toten auferstehen (ἀναστῆσιν), heiraten sie nicht, noch werden sie verheiratet, sondern sie sind wie Engel in den Himmeln.
²⁶ Über die Toten aber, dass sie auferstehen (ἐγείρονται), last ihr nicht in dem Buch des Mose bei dem Dornbusch, wie Gott zu ihm sprach:
Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs?
 (Ex 3,6.15f.)
^{27a} Nicht ist er ein Gott der Toten, sondern der Lebenden.
^{27b} Viel irrt ihr.

⁵⁴ Zur Analyse vgl. S. SCHREIBER, Sprach Jesus vom Jenseits?, in: Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie, ders., S. Siemons (Hgg.), Darmstadt 2003, 96-118, hier 102-104.

Da die Antwort Jesu über die Beantwortung der Sadduzäerfrage (in V. 25) hinausreicht, indem Jesus in genereller Weise zur Totenerweckung Stellung bezieht (V. 26f.), kann sie traditionsgeschichtlich vom vorliegenden Text abgehoben werden. Genau diese Beobachtung nehmen aber etliche Autoren zum Anlass, die Kohärenz der Antwort Jesu in Frage zu stellen und V. 26f. als vor-mk (oder mk) Anfügung an ein Überlieferungsstück zu betrachten⁵⁵. Die Kohärenz der beiden Antwortschritte ist jedoch gegeben, da beide in einem sachlichen Zusammenhang stehen und eine theologische Orientierung aufweisen. Auch der Wechsel des Verbs ἀναστῶσιν in V. 25 zu ἐγείρονται in V. 26 spricht nicht dagegen, da es sich um Synonyme handelt⁵⁶.

Nach wie vor umstritten ist in der Forschung, ob sich die in 12,25–27a äussernde Haltung auf den historischen Jesus zurückführen lässt. Eine klare Ablehnung artikuliert z. B. U. MELL und legt auch seine Voraussetzung offen, man habe anzuerkennen, »daß die von Jesus vertretene diesseitsorientierte Basileia-Naherwartung am postmortalen Auferstehungsgeschick grundsätzlich uninteressiert ist«⁵⁷. Diese Position lässt sich freilich im zeitgeschichtlichen Kontext eines apokalyptischen Weltbildes nicht halten. Gute Gründe sprechen m. E. für die Historizität der Worte⁵⁸: *Übereinstimmungen mit der jüdischen Umwelt* bestehen in der weit verbreiteten Auferweckungshoffnung, wobei apo-

55 R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29, Göttingen 1979, 25, 51; J. GNILKA, Das Evangelium nach Markus II, EKK II/2, Zürich u. a. 1989, 156; U. MELL, Die »anderen« Winzer. Eine exegetische Studie zur Vollmacht Jesu Christi nach Markus 11,27–12,34, WUNT 77, Tübingen 1994, 267–275, der aus dem Vergleich von Mk 12,26f. mit einer Baraita Rabbi Meirs in Sanh 91b eine ehemals formgeschichtlich selbständige Einheit rekonstruiert (270–272); W. WEISS, »Eine neue Lehre in Vollmacht«. Die Streit- und Schulgespräche des Markus-Evangeliums, BZNW 52, Berlin, New York 1989, 234–248 führt eine Zufügung der V. 26f. (und 24b) auf Mk selbst zurück, wobei das *Dass* der Auferstehung das Thema bilde; W. BÖSEN, Auferweckt gemäß der Schrift. Das biblische Fundament des Osterglaubens, Freiburg i.Br. 2006, 89–93 vermutet die Verbindung zweier ursprünglich selbständiger Gespräche (mit Sadduzäern V. 18–22, 26f., mit Pharisäern V. 23–25).

56 Mit SCHWANKL, Sadduzäerfrage (s. Anm. 36) 307. Vgl. die Synonymie von ἀφίημι und καταλείπω in V. 19–21.

57 MELL, Winzer (s. Anm. 55) 283; den vor-mk Text ordnet er einem hellenistischen Judenchristentum vor der Trennung vom Judentum zu (ebd. 281f.). Vgl. BECKER, Auferstehung (s. Anm. 34) 12 Anm. 2; 149; P. HOFFMANN, Art. Auferstehung I/3. Neues Testament, TRE 4, 1979, 450–467, hier 452; BULTMANN, Geschichte (s. Anm. 55) 25; R. W. FUNK, R. W. HOOVER, JESUS SEMINAR, Five Gospels (s. Anm. 34) 103f.; A. VÖGTLE, Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos, Düsseldorf 1970, 147; B. P. ROBINSON, »They are as Angels in Heaven«. Jesus' Alleged Riposte to the Sadducees (Mark 12,18–27; par Mt 22,23–33; Lk 20,27–40), NBI 78 (1997), 530–537.

kalypische Schriften häufig von Engelwesen sprechen und auch eine Verwandlung des Menschen kennen. Die Ablehnung der Auferweckung seitens der Sadduzäer ist bezeugt⁵⁹. *Das Profil Jesu* innerhalb seiner jüdischen Umwelt zeigt sich im Anspruch der autoritativen Auslegung Gottes und in der Abweisung jeder konkreten Vorstellungsmöglichkeit der zukünftigen Gestalt in V. 25⁶⁰. Spezifisch erweist sich die Interpretation von Ex 3,6 als Aussage zur allgemeinen totenerweckenden Macht und Absicht Gottes⁶¹, die den Blick auf geschichtliche Erfahrungen der Gegenwart (wie die des Abraham, Isaak und Jakob) lenkt (s. unten). In *Kohärenz zur urchristlichen Überlieferung* steht die Totenerweckung als Voraussetzung der Verkündigung Jesu; die theozentrische Perspektive und das mangelnde Interesse an der Zukunft um ihrer selbst willen passen zur Basileia-Verkündigung Jesu. *Tendenzwidrigkeit* (im Vergleich zur urchristlichen Theologie) besteht in der rein *theo*zentrischen Begründung der Auferstehungshoffnung, während die frühen Christen die Auferweckung *Jesu* zur Grundlage machten, was seit Paulus belegt ist (vgl. 1 Kor 15,20 Christus als »Erstling der Entschlafenen«).

Jesus bewegt sich bei dem Vergleich der Erweckten mit Engeln in 12,25 grundsätzlich in den Bahnen seines apokalyptischen Weltbildes, das seine Basileia-Verkündigung evoziert. Die Aussage erhält darin Profil, dass Jesus den Aspekt der *Verwandlung* bei der Totenerweckung in den Vordergrund rückt. Das macht der Vergleich mit den Engeln deutlich, die im kulturellen Wissen des Frühjudentums als geistige We-

58 Dazu meine Untersuchung: SCHREIBER, *Jesu* (s. Anm. 54) 107–110, wo ich mich an dem von G. Theißen entwickelten Kriterium der historischen Wirkungs- und Kontextplausibilität orientiere (THEISSEN, MERZ, *Jesu* [s. Anm. 3] 117–120). Vgl. MEIER, *Debate* (s. Anm. 37); SCHWANGL, *Sadduzäerfrage* (s. Anm. 36) 466–587; SCHLOSSER, *Vollendung* (s. Anm. 35) 75.

59 Belege sind Apg 23,8; Jos Ant 18,16f.; vgl. Bell 2,165 (Josephus stellt die Sadduzäer etwa wie »jüdische Epikureer« dar); später Hippolyt, *Elenchos* IX 29,2f.; bSanh 90b. Zur Ähnlichkeit der Auferweckten mit Engeln äthHen 51,4 (v.l.); 104,4.6; syrBar 51,5.10; Philo *Sacr* 5f. (engelsgleiche Existenz Abrahams *post mortem*).

60 Zu solchen Konkretionen vgl. neben den schon genannten frühjüdischen Texten z. B. die Motive Finsternis, Flammen, Feuerofen in äthHen 92–105; die »Lichter des Himmels« in Dan 12,3 und äthHen 104,2. Anders greift Josephus eine hellenistische Anthropologie auf: Bell 1,650; 2,154–157.163; 3,372.374; 6,47; 7,344–346; Ant 18,14.18; Ap 2,218. Vgl. Weish 4,14; 7,3; 8,20; 9,15; 15,8; Philo *Somn* 1,138; *Leg All* 1,107; *Div* 283; *Cher* 115.

61 MEIER, *Debate* (s. Anm. 37) 11–14 weist dies im Vergleich mit anderen Texten (ntI Apg 7,32; 3,13) auf und gewinnt daraus ein entscheidendes Argument für die Historizität der Aussage Jesu.

sen (äthHen 15,6f.) bzw. Lichtwesen (äthHen 106,2-5) galten⁶². Diese Verwandlung ist vorstellungsimmanent nötig, damit der Mensch in der neuen Wirklichkeit Gottes leben kann – er erhält eine Gestalt wie himmlische Wesen. Diese gewandelte Gestalt entzieht sich jedoch dem Zugriff menschlichen Erkennens und Sprechens. Deshalb findet keine weitere Konkretion oder Beschreibung des postmortalen Lebens statt. Das »Auferstehen von den Toten« ist letztlich Tat Gottes (vgl. die *δύναμις* Gottes in 12,24) und somit »Neuschöpfung«.

Der zweite Teil der Aussage Jesu (V. 26.27a) bietet eine sachliche Weiterführung, die schließlich – in pragmatischer Hinsicht – zu einem Perspektivenwechsel der Rezipierenden anleiten will. Beide Sprüche sind somit sinnvoll aufeinander bezogen⁶³. Jesus hält auch hier grundsätzlich an der Überzeugung von der Auferweckung der Toten, von einem Leben jenseits der Todesgrenze fest. Angefügt ist eine Begründung aus der Schrift: Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nach Ex 3,6 ist ein Gott der Lebenden. Die Auferstehungshoffnung ist eine Konsequenz der *Theologie*. Das aus Ex 3,6 gewonnene Argument spricht auf zwei Ebenen:

(1) *Logisch* ergibt sich eine Begründung für die Auferstehung im Gottesbild, wenn man einen einfachen Syllogismus zugrundelegt: Die beiden Prämissen »Gott ist ein Gott der Lebenden« und »Gott ist Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs« führen zu der Konklusion, dass Abraham, Isaak und Jakob lebendig und somit auferweckt⁶⁴ sein müssen. Eine zeitgeschichtliche Analogie solchen Denkens bietet die Auslegung von Ex 3,6.15f. durch Philo von Alexandrien (Abr 50-55): Gott stelle sich in der Offenbarung seines Namens und damit seines Wesens in Relation zum sterblichen Menschen (nämlich den Vätern), was in sich philosophischer (platonischer) Logik widerspricht, da Gottes Wesen in Unvergänglichkeit besteht. Um diesen Widerspruch zu vermeiden, nimmt Philo eine allegorische Umdeutung vor: Abraham, Isaak und Jakob stehen als »Sinnbild«, *σύμβολον* (52), für die unvergänglichen Tugenden der Seele, womit die Relation stimmig ist. Eine allegorische Deutung ist nicht im Blickfeld Jesu. Wenn sich in Mk 12,26.27a Gott

62 Zum Gedanken der Verwandlung vgl. auch SCHREIBER, Jesus (s. Anm. 54) 106f.; SCHWANKL, Sadduzäerfrage (s. Anm. 36) 239; SCHLOSSER, Vollendung (s. Anm. 35) 77f.

63 Gegen MELL, Winzer (s. Anm. 55) 270, der die Gleichwertigkeit beider Argumente und deren unlogische Reihenfolge behauptet.

64 Ihr Tod ist in Gen 25,8; 35,29; 49,33 erzählt.

dem Mose in Relation zu den Vätern und so als Gott des Lebens offenbart, müssen die Väter, um der Logik Genüge zu tun, nach ihrem irdischen Tod z.Zt. des Mose bei Gott lebendig sein⁶⁵.

(2) *Pragmatisch* eröffnet der Rekurs auf Ex 3,6 einen Zugang zu diesem Gott, der in der Erfahrung gegenwärtiger Wirklichkeit gründet. Die Väter drücken in ihrer Lebensgeschichte die *geschichtliche* Erfahrung des Gottes Israels aus. Die Absicht des Zitats besteht dann darin, die Hoffnung auf ein vollendetes Leben bei Gott an der geschichtlichen Erfahrung Gottes festzumachen und darin Vertrauen zu begründen. So wie die Väter Gott in der Führung ihres Lebens erfuhren und sich diese Erfahrung in der Offenbarung Gottes an Mose beim Dornbusch fortsetzte, so erfahren ihn auch diejenigen, die in der Gegenwart mit Gott, d. h. in der mit Jesus angebrochenen Basileia, leben⁶⁶.

Die Perspektive Jesu – und das kann zusammenfassend als Ergebnis der vorliegenden Untersuchung gelten – auf ein Leben nach dem Tod setzt beim geläufigen apokalyptischen Weltbild seiner Zeit – bei Gottes Basileia – ein, lenkt aber von dort aus den Blick auf Gott als gegenwärtig, d. h. in jeder Lebensgeschichte eines Kindes Israels, erfahrbaren Gott der Väter. Der in der Geschichte der Väter erwiesene Gott soll nun im Zeichen der angebrochenen Königsherrschaft Gottes neu erfahren werden. Die göttliche Heilswirklichkeit als schon jetzt gültig bewusst zu machen, ist Absicht Jesu. Das ist keine »Vertröstung«, sondern im Gegenteil die Befreiung zum Einsatz des eigenen Lebens in der Gegenwart der Welt.

Die konkreten Erfahrungen der Basileia im Umkreis des Wirkens Jesu liefern das »Anschauungsmaterial«, um sich die vollendete Heil-zukunft vorzustellen⁶⁷: Kranke werden heil, Trauernde werden getrös-

65 Auf dem Hintergrund der philonischen Exegese deuten F. G. DOWNING, *The Resurrection of the Dead. Jesus and Philo*, JSNT 15 (1982), 42–50; MELL, Winzer (s. Anm 55) 307–310. Zur frühjüdischen Vorstellung des Lebens der Patriarchen bei Gott vgl. äthHen 70,4; 4 Makk 7,19; 13,17; 16,25; Lk 16,22–31; Mt 8,11 par Lk 13,28f.; Philo Sacr 5f.; ferner AntBibl 4,11; 33,5; später ApkZef 13,5; 14,3f.; 17,3; TestIsaak 1,4f.; 8,1. Eine *endzeitliche* Auferweckung der Väter kennen TestJud 25,1; TestBen 10,6; TestLev 18,14; TestHi 4,9; vgl. AssMos 1,15; 10,14 (»zum Schlaf meiner Väter gehen«).

66 J. G. JANZEN, *Resurrection and Hermeneutics. On Exodus 3,6 in Mark 12,26*, JSNT 23 (1985), 43–58 erklärt das Zitat von Ex 3,6 aus dem atl Kontext von Unfruchtbarkeit und Todesverfallenheit; Jesus sage Gottes Tun über den Tod hinaus aus und relativiere damit die »Unfruchtbarkeit« im Kasus der Sadduzäer – m. E. eine Engführung des Textes, der die aktuelle Erfahrung Gottes, für die die Väter exemplarisch stehen, illustriert. Zum Gegenwartsbezug ferner E. C. MALONEY, *The Sadducees' Trick Question*, BiTod 42 (2004), 172–177.

67 Für H. WEDER, *Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum*, BThSt 20, Neukirchen-Vluyn

tet, Hungernde werden satt, Status- und Geschlechterdifferenzen⁶⁸ verlieren ihre Bedeutung, Ausgegrenzte erfahren Gemeinschaft. Und so werden dann auch Tote in neuer Gestalt leben⁶⁹ – bei Gott, dem König über Tod und Leben, in der Gemeinschaft des vollendeten Israel.

1993, 56 ist es im Entwurf Jesu »gerade die Qualität der Gegenwart, die zur Hoffnung auf die universale Güte der Zukunft berechtigt«; so ist die (in Jesu Metaphern und Erzählungen präsente) »Welterfahrung als Bildspender für die Gottesherrschaft tauglich« (58).

- 68 A. DAWSON, *Freedom as Liberating Power. A Socio-Political Reading of the ἐξουσία Texts in the Gospel of Mark*, NTOA 44, Freiburg i.Ue., Göttingen 2000, 189f. weist auf die Infragestellung der patriarchalen Ordnung in Mk 12,18–27 hin. Weit vom Text entfernt J. E. WEIR, *Would Viagra Have Helped? A Discussion of Mark 12,18–27 from a Liberationist Standpoint*, ET 114 (2003), 187–192.
- 69 Die Spannung, dass einerseits anthropologische Kategorien die Grundlage für das Denken an den Zustand der Vollendung bilden, diese andererseits dann aufgehoben werden, löst sich im Gedanken einer Analogie. Menschliche Kategorien bilden die den irdischen Erkenntnismöglichkeiten entsprechende Basis der Vorstellung und des daraus erwachsenden Vertrauens, die Vollendung hebt diese jedoch auf im Sinne einer qualitativen Verwandlung, die den Richtungssinn des Heils aber beibehält.