IV

Sprach Jesus vom Jenseits?

Von Stefan Schreiber

> Denn wenn sie von den Toten auferstehen, heiraten sie nicht, noch werden sie verheiratet, sondern sie sind wie Engel in den Himmeln.

Mit diesem Wort wehrt sich Jesus in Mk 12,25 gegen den Versuch von Sadduzäern, den Gedanken einer Totenauferstehung ad absurdum zu führen. Albrecht Oepke sagt dazu im – bekanntermaßen einflussreichen – Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament von 1933, Jesus nimmt „damit indirekt vor allem auch der Frau den Fluch ihrer Geschlechtlichkeit ab und stellt sie dem Mann als gleichberechtigtes Gotteskind an die Seite" – wohlgemerkt: im Jenseits![1] Dass diese Bewertung von Ehe und Sexualität dem heutigen, durch gender studies geprägten Bewusstsein nicht mehr entspricht, bedarf keiner Erwähnung. Aber die Aussage enthält noch ein ganz anderes Problem: Oepke setzt voraus, dass Jesus in seiner Verkündigung klare Jenseitsperspektiven entwickelt, dass er absichtsvoll über das Jenseits sprechen wollte und damit auch eine informative Intention verfolgt. Ist diese Voraussetzung richtig? Und wollte Jesus mit einer Vertröstung auf bessere Verhältnisse im Jenseits bestimmte Geschlechterrollen sanktionieren? Ich habe jetzt etwas getan, was ich als geschichtsbewusster Ausleger eigentlich nicht tun darf: Ich habe einen Begriff der deutschen Gegenwartssprache in den Mund Jesu gelegt: „Jenseits".

1. „Jenseits" als Phänomen unserer Sprache

Die Gegenwartssprache gebraucht den Begriff in übertragener Bedeutung: Jenseits der Welt, des Todes, des Lebens. Es ist üblich ge-

[1] *A. Oepke*, γυνή, in: ThWNT I, 776-790, hier 785. Aber auch noch *O. Schwankl*, Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18-27 parr). Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung (BBB 66), Frankfurt 1987, 371 kann bzgl. der Geschlechtlichkeit formulieren, dass „deren irdische Gestalt ... erfahrungsgemäß mit einem Fluch behaftet ist".

worden, den Ort eines potentiellen Weiterlebens nach dem Tod als „Jenseits" zu bezeichnen. In der gesellschaftlichen Diskussion stehen sowohl die Existenz als auch die Ausprägung eines Jenseits in Frage. Kein Wunder – das Jenseits ist schließlich unzugänglich. Und von uns als Christen ist eine Stellungnahme gefordert. Dabei ist nicht von vornherein klar, woher wir diese nehmen sollen. Ich möchte den Versuch unternehmen, unter diesem Gesichtspunkt der Gegenwart die Verkündigung Jesu von Nazaret zu betrachten. Das bedarf an sich keiner Begründung, wohl aber einer Einschränkung: Jesus sprach zu *seiner* Zeit und zu *seinen* Hörerinnen und Hörern in einer Vorstellungswelt, die der unseren fremd geworden ist. Eine wissenschaftliche Betrachtung muss Jesus dort stehen lassen und in seiner eigenen Welt zu verstehen suchen, erst in einem zweiten Schritt darf nach der Relevanz für die Gegenwart gefragt werden. Und das ist Sache der Glaubensgemeinschaft, wofür der Exeget lediglich einige Voraussetzungen abstecken und vielleicht zum Nachdenken anregen kann.

Machen wir uns zunächst unseren traditionellen christlichen Standort in der Jenseits-Thematik bewusst: Christliches Sprechen von einer Existenz nach dem Tod basiert auf dem Glauben an die Auferweckung der geschichtlichen Person Jesus von Nazaret. Was aber sagt Jesus selbst zu diesem Thema?

Die These, die ich dabei entwickeln und begründen möchte, lautet: *Jesus verkündet Gottes Wirken in der Gegenwart; das Jenseits ist lediglich dessen Konsequenz in der Zukunft.*

2. Königsherrschaft Gottes statt Jenseits

Es fällt auf, dass in der Jesus-Tradition der Evangelien jede Aussage fehlt, die eine halbwegs systematisierte oder in ihrer Bildwelt abgeglichene Darstellung vom jenseitigen Geschick des Menschen enthalten würde. Vermittelte Jesus überhaupt eine Jenseits-Vorstellung?

Die Frage wird dringlicher, wenn wir uns an den zentralen Inhalt der Verkündigung Jesu erinnern. In biblischer Terminologie handelt es sich um die *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, die *malkût JHWH*, die Königsherrschaft Gottes. Dies zählt heute zu den (wenigen) gesicherten Ergebnissen der Forschung zum historischen Jesus:[2] Jesus wollte in seinem Auftreten

[2] G. Theißen hat dies methodisch plausibel gezeigt: *G. Theißen/A. Merz*, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen [2]1997, 232-241. Vgl. *J. Becker*, Jesus von Nazaret, Berlin 1996, 122-176; *H. Leroy*, Jesus. Überlieferung und Deutung (EdF 95), Darmstadt [3]1999, 70-78; *J. Gnilka*, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte, Freiburg [3]1995, 141-156; *M. Reiser*, Eschatology in the Proclamation

die heilvolle, die beglückende Wirklichkeit der Königsherrschaft Gottes für Israel zugänglich und erfahrbar machen.

Die Mitglieder des nordamerikanischen Jesus-Seminars lehnen dabei eine zukünftige, eschatologische Komponente der Basileia-Verkündigung Jesu ab; Jesus „had a poetic sense of time in which the future and the present merged, simply melted together, in the intensity of his vision"[3]. Für Jürgen Becker ereignet sich im Rahmen der Naherwartung Jesu das Heil, das die Lebenden betrifft, „in Kontinuität mit dem jetzigen Leben vorbei am Untergang, der im kommenden Gericht allen Sündern droht"; eine Auferstehung spielt demgegenüber keine Rolle.[4] Auch wenn Jesus als weisheitlicher Lehrer interpretiert wird, tritt eine eschatologische Ausrichtung Jesu tendenziell zurück.[5]

Der semantische Gehalt des Syntagmas *βασιλεία τοῦ θεοῦ* bzw. *malkût JHWH* war aus der Sprache der hebräischen Bibel und dem Gebrauch der frühjüdischen Umwelt Jesu geläufig. Zwei Bedeutungsschwerpunkte können wir erkennen:

(1) Die gegenwärtig-zeitlose Theokratie, d.h. JHWH *ist* König, er ist der im Himmel thronende König, woraus eine ganze Bildwelt abgeleitet wurde. Es entstehen zwei parallele „Welten" (Himmel und Erde), die sich höchstens sehr punktuell (im Tempelkult) berühren. Modern gesprochen: Das Jenseits ist nahezu unzugänglich. Diese theokratische Vorstellung bildet die Voraussetzung für eine Weiterentwicklung.

(2) Weil diese Königsherrschaft JHWHs auf Erden nicht erfahrbar ist, wird die Erwartung auf die *Endzeit* verlagert. Diese eschatologische Denkbewegung findet besonders in apokalyptischen Schriften Ausdruck. Wenn nun die zukünftige Aufrichtung der Königsherrschaft

schichte, Freiburg [3]1995, 141-156; *M. Reiser*, Eschatology in the Proclamation of Jesus, in: *M. Labahn/A. Schmidt* (Hg.), Jesus, Mark and Q. The Teaching of Jesus and its Earliest Records (JSNT.S 214), Sheffield 2001, 216-238, hier 228-237; *H. Merklein*, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze (SBS 111), Stuttgart [3]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 (AncBRL), New York 1994, 289-506.

[3] *R.W. Funk/R.W. Hoover/Jesus Seminar*, The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus, New York 1993, 137. Vgl. *M.J. Borg*, Jesus and Eschatology. A Reassessment, in: *J.H. Charlesworth/W.P. Weaver* (Hg.), Images of Jesus Today, 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.

[4] *J. Becker*, Auferstehung der Toten im Urchristentum (SBS 82), Stuttgart 1976, 13.

[5] Vgl. *M. Ebner*, Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozess (HBS 15), Freiburg 1998, 416-426, der (vielleicht etwas schematisch) apokalyptische und weisheitliche Einflusslinien auf Jesus abwägt.

Gottes in der Endzeit erwartet wird, dann wird davon auch die Erde erfasst und verwandelt.[6] Insgesamt treten Gottes universale Macht und sein Heilswille für Israel als grundlegende Denotation der Metapher von Gottes Königsein hervor.

In diesen sprachlichen Möglichkeiten bewegt sich auch Jesus – mit einer charakteristischen Abwandlung: Die Königsherrschaft Gottes *in der Endzeit* hat bereits *jetzt* begonnen! Zwei Aussagereihen stehen einander gegenüber. Auf der einen Seite eine zukünftige Orientierung der Basileia: So in der zweiten Bitte des Herrengebets in Lk 11,2 – „deine Basileia komme!"; bei der Seligpreisung der Armen, Hungernden und Trauernden in Lk 6,20f steht die Wende der negativen Lebensqualitäten bevor; Bilder wie die Völkerwallfahrt oder das Gastmahl mit den Patriarchen in der Endzeit (Lk 13,28f) beziehen sich auf die Zukunft, die kommende Basileia.[7] Vielleicht ließe sich hier unser Jenseits-Begriff in Anwendung bringen; die konkrete Gestalt dieser Erwartungen bleibt jedoch völlig offen.

Auf der anderen Seite öffnet Jesus die Königsherrschaft Gottes der gegenwärtigen Erfahrung – die Basileia Gottes bricht bereits jetzt in Jesu Wirken auf Erden an. Ein gern zitierter Beleg dafür ist Lk 11,20[8] – „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, so ist die

[6] Einige zentrale Belegtexte für die theokratische Vorstellung sind Jes 6,5 (die Berufungsvision Jesajas, die ihn in den Himmel, das „Jenseits", blicken lässt); Ps 97,1-6; 99,1-5 (JHWH-König-Psalmen); PsSal 17,1-3.46; Sabbatlieder von Qumran, die eine gesteigerte Transzendenz belegen: QShirShab MsMasada; 4Q400-407; 11Q17; Rekonstruktion: *C.A. Newsom*, Songs of the Sabbath Sacrifice. A Critical Edition (HSS 27), Atlanta 1985. Zur eschatologischen Erwartung Jes 24,23; 52,7; Sach 14,9; Dan 2,44; 7,2f.9-14 (Gottesreich löst Weltreiche ab); AssMos 10,1-10; 1QM VI 6; äthHen 63,2.4; Sib 3,556-560.616f.767. Eine Materialsichtung bietet *S. Schreiber*, Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenerwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften (BZNW 105), Berlin – New York 2000, 41-142. Vgl. *G. Theißen/A. Merz*, Jesus (s. Anm. 2), 226-230; *D.C. Duling*, Kingdom of God, Kingdom of Heaven, in: AncBD IV, 49-69; *J.P. Meier*, Marginal Jew (s. Anm. 2), 237-288. – Einige Stellen verbinden mit Gottes Königsein seine Macht zur endzeitlichen Totenerweckung: 2 Makk 7,9; Weish 3,8; 6,20f; TestBen 10,7.

[7] Vgl. negativ gewendet die Androhung des Ausschlusses vom Mahl Lk 14,16-24 par Mt 22,1-10; Mt 25,10-12. – In Bezug auf seine eigene Person drückt Jesus beim letzten Mahl vor seinem Tod die Hoffnung aus, in der Basileia Gottes erneut Wein zu trinken (Mk 14,25).

[8] *M. Hengel*, Der Finger und die Herrschaft Gottes in Lk 11,20, in: *R. Kieffer/J. Bergman* (Hg.), La main de Dieu – Die Hand Gottes (WUNT 94), Tübingen 1997, 87-106 sieht in der Aoristform ἔφθασεν „die bereits geschehene ‚Ankunft' der Gottesherrschaft im Wirken Jesu ‚durch Gottes Finger'" (103) bezeichnet; in Jesu Wirken „besteht eine Kontinuität zwischen ihrer punktuellen Ankunft jetzt und ihrer zukünftigen Vollendung ‚dann'" (105).

Königsherrschaft Gottes zu euch gekommen" –: Jesus interpretiert seine Dämonenaustreibungen als zeichenhaften Bestandteil der begonnenen Heilszeit – keine Bildwelt, sondern aktuelle Erfahrung wirft Licht auf die schon weltwirklichte Basileia. Gleiches gilt für Lk 10,9: Jesu Heilungen demonstrieren die Präsenz der Gottesherrschaft.[9] Interessant ist die Vision vom Satansturz in Lk 10,18: Diese lässt in den „Himmel", in die jenseitige Welt blicken, und wenn dort der Satan bereits gestürzt ist, hat die Heilszeit in Korrespondenz auch für die Erde unwiderruflich begonnen.[10] Und angesichts der Präsenz der Basileia „mitten unter euch" (ἐντὸς ὑμῶν; Lk 17,20f) bleibt deren Erfahrbarkeit – unabhängig, ob man das Syntagma spirituell oder (eher) lokal deutet – der aktuellen Wahrnehmung aufgegeben.

In welchem Verhältnis stehen nun Gegenwart und Zukunft der Basileia in der Sicht Jesu? Dieter Zeller betont den Zukunftsaspekt der Basileia im Sinne einer unmittelbaren Naherwartung; in der Gegenwart werde lediglich „in Einzelfällen *zeichenhaft* Not behoben"[11]. Entsprechend deutet Zeller die Wachstumsgleichnisse: „ihre Klimax liegt aber bei seinem [sc. des Reiches Gottes; S.S.] endgültigen Triumph, sicher nicht erst in ferner Zukunft" (93); was sich ereignet, ist nur „Vorwegnahme" (96). Damit handelt es sich bei der Basileia nicht um eine Wirklichkeit, die der Mensch ergreifen oder selbst aktiv aufrichten könnte. Der Entwurf Zellers wirft Fragen auf: Betrifft die Naherwartung nur die lebende Generation und schließt ein Jenseits aus (vgl. 91)? Ist die Basileia eine „perfektionierte" Erde?[12] Die Gegenwartsaussagen und damit die realen Ansätze der Basileia im Jetzt sind unterrepräsentiert. – Marius Reiser hingegen versteht in einem aktuellen Beitrag das Verhältnis von Gegenwart und Zukunft der Basileia als paradoxe Einheit; ein fehlendes Bewusstsein der vollen Gegenwart der eschatologischen Güter erklärt er allein als Fehler des Menschen, und er zitiert veranschaulichend das Bekenntnis des Augustinus (Conf 10,27): *Me-*

[9] Jesu Taten erhalten eine eschatologische Zeichenfunktion und werden zu Instanzen endgerichtlich wirksamer Entscheidung in Mt 11,21-24 par Lk 10,13-15. *M. Reiser*, Eschatology (s. Anm. 2), 237 spricht von „real symbols of the present βασιλεία". Vgl. noch Mt 11,5 par Lk 7,22.

[10] Vgl. AssMos 10,1. In narrativer Umsetzung bringt die Erzählung von der Versuchung Jesu (Mt 4,1-11 par Lk 4,1-13) einen ähnlichen Gedanken zum Ausdruck: Jesus widersteht der Versuchung und besiegt so den Satan, d.h. bricht seine Macht.

[11] *D. Zeller*, Jesu Ankündigung des Reiches Gottes – ein uneingelöster Scheck auf Zukunft?, in: *H. Wißmann* (Hg.), Zur Erschließung von Zukunft in den Religionen, Würzburg 1991, 89-102, 93 (kursiv von mir).

[12] Die ausgebliebene Naherwartung (ebd. 99) wird zum drängenden Interpretations- und Aktualisierungsproblem (vgl. 99-102).

cum eras, et tecum non eram (Du warst mit mir, aber ich war nicht mit dir).[13] Ein solches Urteil ist aber m.E. gefährlich. Es besteht einerseits die Gefahr eines Determinismus, zum anderen nimmt Reiser die Beschränktheit der menschlichen Wahrnehmungs*fähigkeit* als solcher nicht ernst. Sachgemäßer scheint es mir, von *Teil*-habe an der Basileia in der Gegenwart zu sprechen und das Bild des Wachsens zu verwenden: Die Basileia ist im Wesen schon da, aber noch „klein" und unscheinbar. Der Befund der Gleichnisse Jesu spricht dafür.

Die aus der Naturbetrachtung gewonnenen Gleichnisse vom „Wachsen" – von der selbstwachsenden Saat (Mk 4,26-29), vom Senfkorn (Mk 4,30-32 par Mt 13,31f par Lk 13,18f) und vom Sauerteig (Mt 13,33 par Lk 13,20f) – zeigen: Der unscheinbare Beginn in der Gegenwart begründet die Hoffnung auf zukünftige Durchsetzung und Vollendung. Die Entscheidung über die Zukunft fällt in der Gegenwart,[14] das Jetzt steht im Zentrum des Interesses – in diesem Sinne könnte man von „präsentischer Eschatologie" sprechen. Die Zukunft wird nicht zum eigentlichen Thema und ist weder durch Bilder ausgemalt noch durch Abstraktionen präzisiert. Die zukünftige Gestalt der Basileia dient nicht der Motivation und schon gar nicht der Drohung.[15] Die Gestalt der

[13] *M. Reiser*, Eschatology (s. Anm. 2), 232f (unter Verweis auf Mt 13,44-46). In eine ähnliche Richtung dachte schon *G. Lohfink*, Die Not der Exegese mit der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, in: ThQ 168 (1988) 1-15, z.B. 11: „Was aussteht, ist somit nur eines: nicht die Basileia, sondern die Umkehr und der Glaube Israels"; die Formulierung „von *Gott* her sei alles geschenkt und nur der *Mensch* halte die Basileia durch seinen Unglauben noch auf" bleibt problematisch, auch wenn Lohfink sie durch den Gedanken des „*Ineinander* des Werkes Gottes und des Werkes der Glaubenden" vor einem Missverständnis schützen will (12, kursiv im Original).

[14] Negativ gewendet zeigt dies auch die für das endzeitliche Gericht transparente Warnung vor dem gegenwärtigen Rechtsstreit in Mt 5,25f: Auf dem Weg zum Richter ist die Abwendung des Urteils noch möglich – entscheidend ist das Verhalten in der Gegenwart! – Auch das Herrengebet (Lk 11,2-4) verbindet die Ebenen, wenn Gottes zukünftiges Handeln (Personalpronomen der 2. Pers. Sg.) mit der menschlichen Gegenwart (Personalpronomen der 3. Pers. Pl.) korreliert ist; dadurch rücken aktuelle Existenzerfahrungen (Ernährung, Sündenvergebung, Versuchung) in den Rang endzeitlicher Bedeutsamkeit (eschatologisches Mahl, endgültige Vergebung, Überwindung der Versuchbarkeit) und gewinnen so anfanghaft endzeitlichen Charakter. – Den Akzent auf der Gegenwart beobachtet auch *C. Burchard*, Jesus von Nazareth, in: *J. Becker u.a.*, Die Anfänge des Christentums, Stuttgart 1987, 12-58, hier 24f.

[15] Die Gerichtsworte Jesu, auf die ich noch zu sprechen komme, verfolgen zwar durchaus eine motivierende Intention, beschreiben aber nicht die Basileia (der Zukunft), sondern warnen nur vor den Folgen der jetzt versäumten Entscheidung zugunsten der Basileia.

Zukunft bleibt offen, so dass hier keine Jenseits-Vorstellungen erkennbar werden. Fällt das Jenseits bei Jesus aus?

So recht zufrieden ist man mit dieser Auskunft nicht. Bleibt die Erfahrung des Todes als letztgültiger Vernichtung des Lebens unbedacht? Lässt sich unter dieser Prämisse ein Heilszustand als vollendet begreifen, wenn er schließlich doch einmal ein Ende findet? Ein impliziter Einschluss eines Jenseits in die Basileia liegt nahe, und tatsächlich: In der Jesus-Überlieferung haben sich Spuren davon erhalten.

3. Auferstehung der Toten

Relevant für die Jenseitsfrage ist Mk 12,18-27, wo eine Diskussion Jesu mit Sadduzäern über die Auferstehung der Toten erzählt wird. Entsprechend der Zwei-Quellen-Theorie diente der Mk-Text als Vorlage für die Seitenreferenten Mt und Lk und bildet so die Basis unserer Untersuchung. Der Text lautet in deutscher Übersetzung, in der ich bereits eine Sinngliederung versucht habe:

18 Und die Sadduzäer kommen zu ihm [sc. Jesus]
– die sagen: es gibt keine Auferstehung (ἀνάστασις) –[16]
und fragten ihn:
19 Lehrer, Mose schrieb uns:
Wenn der Bruder eines Mannes stirbt und eine Frau zurücklässt *und kein Kind hinterlässt*, dass *sein Bruder die Frau nehme und seinem Bruder Nachkommen erstehen lasse.* [*Dtn 25,5f*]
20 Es waren sieben Brüder;
der erste nahm eine Frau und hinterließ, als er starb, keine Nachkommen;
21 und der zweite nahm sie und starb, wobei er keine Nachkommen zurückließ;
und der dritte ebenso;
22 und die sieben hinterließen keine Nachkommen.
Zuletzt von allen starb auch die Frau.
23 Bei der Auferstehung, wenn sie auferstehen, wessen Frau wird sie sein?
Denn die sieben hatten sie zur Frau.
24 Jesus sagte ihnen:
Irrt ihr nicht darin[17], weil ihr weder die Schriften kennt noch die Kraft Gottes?

[16] Die Parenthese dient weniger der Vermittlung von Information an die Hörerinnen und Hörer, die das nicht wissen, sondern eher einer Themenangabe.

[17] Das διὰ τοῦτο wird auf die vorausgehende Problematisierung der Auferstehung zu beziehen sein; vgl. *J. Gnilka*, Das Evangelium nach Markus II (EKK II/2), Zürich ^{3}1989, 159 Anm. 11; *U. Mell*, Die „anderen" Winzer. Eine exegetische Studie zur Vollmacht Jesu Christi nach Markus 11,27-12,34 (WUNT 77), Tübingen 1994, 272f.

25 Denn wenn sie von den Toten auferstehen (ἀναστῶσιν), 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]
27 Nicht ist er ein Gott der Toten, sondern der Lebenden.
Viel irrt ihr.

Es handelt sich formal um ein Streitgespräch, das eine Problematisierung durch die Sadduzäer und eine Stellungnahme Jesu umfasst. Es ist in sich logisch und stringent und nicht ohne literarische Kunst aufgebaut:

18 Situation/Thema/Einführung der Rede der Sadduzäer
19 Schriftzitat als Autorität
20-22 Fallgeschichte (Kasus)
23 Frage
24 Einführung der Rede Jesu
Infragestellung der Voraussetzungen
25 Antwort 1: Feststellung in eigener Autorität
26.27a Antwort 2: Interpretation der Schrift in Autorität – mündet in Fazit
27b Vorwurf – Herausforderung

Schon Rudolf Bultmann[18] stellte die *Kohärenz* des Textes in Frage und schied die Verse 26.27 als vor-markinische Anfügung der Gemeinde an ein Überlieferungsstück aus. Die These findet ihren forschungsgeschichtlichen Widerhall z.B. bei Joachim Gnilka, Ulrich Mell und Wolfgang Weiß.[19] Sie leuchtet mir jedoch nicht ein – im Gegenteil: Ich betrachte den Text als kohärente literarische Einheit, v.a. aus zwei Gründen: 1. Die Zitate stehen in einem sachlichen Zusammenhang. 2.

[18] *R. Bultmann*, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), Göttingen [9]1979, 25.51.

[19] *J. Gnilka*, Mk II (s. Anm. 17), 156; *U. Mell*, Winzer (s. Anm. 17), 267-275, der aus dem Vergleich mit einer Baraita Rabbi Meirs in Sanh 91b in Mk 12,26f eine ehemals formgeschichtlich selbständige Einheit rekonstruiert (270-272). Dies bleibt stark hypothetisch und wird auch angesichts der zeitlichen Distanz beider Texte höchst problematisch. – *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 VV. 26f (und 24b) auf Mk selbst zurück, wobei das *Dass* der Auferstehung das Thema bilde. Seine Rekonstruktion der Überlieferung vernachlässigt die synchrone Textgestalt und achtet nicht auf die Möglichkeit, dass *beide* inhaltlichen Aspekte (*Dass* und *Wie* der Auferstehung) in eine gewandelte Frageperspektive gestellt werden sollen.

Beide Antworten Jesu zeigen ein *theo*-logisches Aussageinteresse. Auch der Wechsel des Verbs ἀναστῶσιν in V. 25 zu ἐγείρονται in V. 26 spricht nicht dagegen, da es sich um Synonyme handelt.[20]

Der vorliegende Text ist ein *literarisches* Produkt, wie zwei einfache Beobachtungen zeigen: 1. Die Verse 19-23 bilden ein kunstvolles semantisches Geflecht, das auf dem Lexikon des Zitats in V. 19 basiert. 2. Die Rede Jesu wird mit einer Inklusion rhetorisch hervorgehoben,[21] die den „Irrtum" der Sadduzäer betont (VV. 24.27). Damit konserviert der Text kaum ein wortwörtlich so stattgefunden habendes Gespräch. Seine Zentralaussagen könnten jedoch auf die Haltung Jesu zurückgehen. Danach müssen wir jetzt fragen.

Dass die religiöse Gruppierung der Sadduzäer eine Auferstehung der Toten aus theologischen Gründen ablehnt, ist im Judentum zur Zeit Jesu bekannt.[22] Die Ausgangsfrage der Sadduzäer an Jesus, welchem ihrer sieben Ehemänner[23] eine Frau bei der Auferstehung angehören wird, will die Absurdität eines Glaubens an die Auferstehung erweisen. Die Antwort Jesu enthält zwei für unser Thema wichtige Aspekte.

(1) Jesus hält grundsätzlich an der Überzeugung von der Auferstehung 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 *Theo*logie.

[20] Mit *O. Schwankl*, Sadduzäerfrage (s. Anm. 1), 307. Vgl. die Synonymie von ἀφίημι und καταλείπω in VV. 19-21.

[21] Vgl. *M. Reiser*, Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistischen Volksliteratur (WUNT II/11), Tübingen 1984, 145.

[22] Belege sind Apg 23,8; Josephus, Ant 18,16f; vgl. Bell 2,165 (Josephus stellt die Sadduzäer etwa wie „jüdische Epikureer" dar); später Hippolyt, Elenchos IX 29,2f; bSanh 90b.

[23] Die Siebenzahl der Brüder verdankt sich einem Erzählmotiv. Sieben Söhne oder Kinder begegnen (als erzählerisch runde Zahl) z.B. in Rut 4,15; 1 Sam 2,5; Ijob 1,2; Jer 15,9; 4 Makk 14,7 (u.ö.); AssMos 9,1; Apg 19,14; Josephus, Bell 1,312f. Näherhin kann Einfluss von Tob 3,8.15; 6,14 (Sara, die Tochter Raguels, war mit sieben Männern verheiratet, die alle in der Hochzeitsnacht starben) und 2 Makk 7 (sieben Brüder und ihre Mutter erleiden das Martyrium, motiviert durch die Hoffnung auf Auferweckung und ausgleichende Gerechtigkeit seitens Gottes) erwogen werden; die erste Stelle favorisiert *P.G. Bolt*, What Were the Sadducees Reading? An Enquiry into the Literary Background of Mark 12,18-23, in: TynB 45 (1994) 369-394; die zweite *O. Schwankl*, Sadduzäerfrage (s. Anm. 1), 347-352. – Eine spezielle Anspielung in Mk 12,24c.25 auf Dan 12,2f, von der aus *U. Mell*, Winzer (s. Anm. 17), 303-306 die These eines Sitzes im Leben in der Auseinandersetzung um die autoritativen Schriften – das nicht-kanonische Dan-Buch solle im vor-markinischen Judenchristentum anerkannt werden – entwickelt, bleibt vage.

Das in Mk 12,26 gewonnene Argument aus Ex 3,6 trägt dabei einen doppelten Sinn. Zum einen ergibt sich eine Begründung für die Auferstehung im Gottesbild, wenn man einen einfachen Syllogismus zugrunde legt: 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 auferweckt[24] 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. Auf derselben Basis der philosophischen Unvereinbarkeit funktioniert der „Beweis" in Mk 12,26f, der die Väter im Zustand auferweckten Seins denkt: Wenn sich Gott 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 wieder lebendig sein.[25]

Zum anderen wird ein pragmatischer Skopus erkennbar, der einen erfahrungswirklichen Zugang zu diesem Gott eröffnen will. Die Väter drücken in ihrer Lebensgeschichte die *geschichtliche* Erfahrung Gottes aus. Die Absicht des Zitats besteht dann darin, die Hoffnung auf ein „Jenseits" 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 leben.[26]

[24] Deren Tod erzählt Gen 25,8; 35,29; 49,33.

[25] Zur Deutung auf dem Hintergrund der philonischen Exegese vgl. *F.G. Downing*, The Resurrection of the Dead. Jesus and Philo, in: JSNT 15 (1982) 42-50 (Textzitate); *U. Mell*, Winzer (s. Anm 17), 307-310; zur Argumentation auch *M. Reiser*, Das Leben nach dem Tod in der Verkündigung Jesu, in: EuA 66 (1990) 381-390, hier 384. Zur frühjüdischen Vorstellung des (auferweckten) Lebens der Patriarchen bei Gott vgl. äthHen 70,4; 4 Makk 7,19; 13,17; 16,25 (5,37; 18,23); Lk 16,22-31; Mt 8,11 par Lk 13,28f; Philo, Sacr 5,4-6; ferner AntBibl 4,11; 33,5; später ApkZef 13,5; 14,3f; 17,3; TestIsaak 1,4f; 8,1; eine *endzeitliche* Auferweckung der Väter in TestJud 25,1; TestBen 10,6; TestLev 18,14; TestHi 4,9; auch die Wendung „zum Schlaf meiner Väter gehen" in AssMos 1,15; 10,14.

[26] *J.G. Janzen*, Resurrection and Hermeneutics. On Exodus 3,6 in Mark 12,26, in: JSNT 23 (1985) 43-58 erklärt das Zitat von Ex 3,6 aus seinem atl. Kontext, der in der (lebensgefährdenden) Problematik von Unfruchtbarkeit und somit Todesver-

(2) Jesus bietet eine eigentümliche Profilierung der Auferstehungshoffnung. Er überwindet eine Beschränkung der Jenseitsvorstellung auf anthropologische Kategorien – exemplarisch dafür steht die Ehe – und stellt die gewandelte Art der postmortalen Existenzweise dagegen: Der Vergleich mit den „Engeln im Himmel" (V. 25) knüpft an das kulturelle Wissen der Zeit an.[27] Ein Zitat aus dem äthiopischen Henochbuch kann veranschaulichen, wie man sich zeitgenössisch die ganz andere Wesensart der Engel vorstellen konnte – Kontext ist die Geburt Noahs:

> Und sein Körper war weiß wie Schnee und rot wie eine Rosenblüte, und das Haar seines Hauptes und seine Locken weiß wie Wolle, und seine Augen schön. Und wenn er seine Augen öffnete, erhellten sie das ganze Haus wie die Sonne, so dass das ganze Haus überall hell wurde. ... Und sein Vater Lamech fürchtete sich vor ihm ... und sprach ...: Ich habe einen sonderbaren Sohn gezeugt; er ist nicht wie ein Mensch, sondern er gleicht den Kindern der Engel des Himmels, und seine Art ist anders, und er ist nicht wie wir, und seine Augen sind wie die Strahlen der Sonne und sein Angesicht herrlich. ... (äthHen 106,2-5 in der Übersetzung von Siegbert Uhlig).

Die Lichtgestalt der Engel symbolisiert eine Verwandlung[28] oder Neugestaltung des Menschen. Das ist nötig, weil der Mensch sonst überhaupt nicht imstande ist, in der göttlichen Sphäre („im Himmel", Mk 12,25) zu leben; der Mensch wird so „gott-fähig". Diese andere Gestalt entzieht sich aber dem Zugriff menschlichen Erkennens und Sprechens. Eben deshalb findet keine weitere Konkretion oder Be-

fallenheit bestehe, was für die Abrahamserzählung, aber auch die Existenz Israels in Ägypten zutreffe (d.h. in sachlicher Kontinuität gedeutet werde); auch Jesus interpretiere in dieser Sinnrichtung, indem er Gottes Tun über den Tod hinaus aussagt und damit die „Unfruchtbarkeit" im Kasus der Sadduzäer relativiert. – Die Fokussierung auf das Thema „Unfruchtbarkeit" ist m.E. eine Engführung des Textes, der vielmehr die aktuelle Erfahrung Gottes, für die die Väter exemplarisch stehen, den Lesenden ins Bewusstsein bringen will.

[27] Vgl. zum geistigen Wesen der Engel äthHen 15,6f; zur Ähnlichkeit der Auferstandenen mit Engeln äthHen 51,4 (v. l.); 104,4.6; syrApkBar 51,5.10; Philo, Sacr 5,4-6 (engelsgleiche Existenz Abrahams *post mortem*).

[28] Mit *O. Schwankl*, Sadduzäerfrage (s. Anm. 1), 239, der dies als „qualitative Verwandlung in einen herrlichen, lichtvollen, himmlischen Zustand" beschreibt und ebd. 185.377f.381.412.523.569 die Andersheit und Unvorstellbarkeit des vollendeten Heils betont. Vgl. *J. Schlosser*, Die Vollendung des Heils in der Sicht Jesu, in: *H.-J. Klauck* (Hg.), Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament (QD 150), Freiburg 1994, 54-84, hier 77f; ferner *J. Kremer*, in: *G. Greshake/Ders.*, Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt ^{2}1992, 54f. *R. Pesch*, Das Markusevangelium II (HThK II/2), Freiburg 1977, 233 spricht von „einer neuen Schöpfung".

schreibung des Jenseits statt (z.B. hinsichtlich eines Zwischenzustands oder einer Leib-Seele-Anthropologie). Die Begründung für die Verwandlung ist wiederum *theo*logisch in der δύναμις, der Wirkmächtigkeit Gottes (Mk 12,24) angelegt. Damit wäre der *casus* der Sadduzäer eigentlich widerlegt. Jesus verweist aber in 12,26f darüber hinaus auf Gott als gegenwärtig – in der Lebensgeschichte – erfahrbaren Gott der Väter. So ist Antwort 2 sinnvoll auf Antwort 1 bezogen, weil sie eine sachliche Weiterführung, eine Korrektur der Blickrichtung anbietet:[29] Gott erweist sich als solcher in der Geschichte der Väter und damit[30] aller, die nachfolgend in diese Geschichte eintreten.

Dürfen die darin enthaltenen Kernaussagen mit einigem methodischen Recht auf den historischen Jesus zurückgeführt werden?

Kaum ein Forschungsgebiet der Exegese hat soviel Beachtung gefunden wie die Frage nach dem historischen Jesus. Entsprechend zahlreich sind die Publikationen und weit gestreut die Meinungen. Entscheidend für die Ergebnisse ist meist schon das methodische Paradigma des Auslegers. Soll man – im Gefolge von Albert Schweitzer und Rudolf Bultmann – von einer grundsätzlichen historischen Skepsis gegenüber den Evangelien ausgehen – d.h. historische Informationen liegen nur dann vor, wenn sie methodisch „sicher" nachweisbar sind, oder soll man die Evangelien in einem grundsätzlichen Optimismus für zunächst glaubwürdige Quellen erachten – wie Marius Reiser formuliert: „The right attitude is instead one of sympathy, even friendship ...", und er zieht die Folgerung: „A tradition may be regarded as authentic as long as there are no serious reasons for not doing so."[31] Legt man sich von vornherein auf eine dieser Alternativen fest, befindet man sich m.E. bereits jenseits methodischer Überprüfbarkeit. Eher sollte doch der spezifische Charakter des Textes die Entscheidung bestimmen. Daher stelle ich meinen Zugang zum historischen Jesus unter das Stichwort „wissenschaftliche Fragebereitschaft". Das bedeutet: Ich bin bereit, Tendenzen eines Textes wahrzunehmen – d.h. Aussageinteressen, die die historischen Fakten überlagern –, und ich versuche, die historische Rückfrage methodisch zu verifizieren.

[29] Das ist gegen *U. Mell*, Winzer (s. Anm. 17), 270 zu sagen, der die Gleichwertigkeit beider Argumente und deren unlogische Reihenfolge behauptet.

[30] Die Folgerung ist gerechtfertigt, wenn man die Pragmatik des Textes berücksichtigt.

[31] *M. Reiser*, Eschatology (s. Anm. 2), 223f. Vgl. *R. Riesner*, Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung (WUNT II/7), Tübingen 1981, 85; *K. Haacker*, Neutestamentliche Wissenschaft. Eine Einführung in Fragestellungen und Methoden, Wuppertal 1981, 78. Vorsichtiger ist *O. Schwankl*, Sadduzäerfrage (s. Anm. 1), 487-489.

Um ein Beispiel zu bringen, das weniger emotional aufgeladen und umstritten ist: Josephus Flavius zeigt in seinen Geschichtswerken eine deutliche Tendenz, sein eigenes Verhalten im jüdisch-römischen Krieg der Jahre 66-70 zu verteidigen. Er lebt in Rom als Günstling der Flavier und schreibt für ein hellenistisches (römisches und jüdisches) Publikum – entsprechend positiv schildert er die römischen Feldherren Vespasian und Titus. Vom jüdischen Glaubens- und Kulturgut blendet er das aus, was seinem Publikum anstößig sein könnte, z.B. apokalyptische Trends und Messiaserwartungen,[32] die eine politische Gefahr heraufbeschwören können. Dennoch gilt Josephus als eine der wichtigsten historischen Quellen für die Zeit Jesu – man muss für eine Auswertung freilich um die Tendenzen wissen.

Auch die Evangelien (und andere frühchristliche Schriften) weisen Tendenzen auf: Allen voran die Deutung Jesu als Christus, als Gestalt des Glaubens, als Heilbringer und Erlöser, als unmittelbar mit Gott Verbundener, also eine explizite Christologie. Folglich bestehen historische Zweifel am hoheitlichen Jesus-Bild, aber nicht automatisch an jeder einzelnen Aussage in Bezug auf Jesus.

In diesem Bewusstsein zurück zu Mk 12. Jürgen Becker und Paul Hoffmann beurteilen die Historizität der Totenerweckungsaussage skeptisch.[33] Für Ulrich Mell stellt die Annahme der Historizität (*a priori*, denn eine eigentliche Begründung liefert er nicht) ein „Extrem" dar, demgegenüber man anzuerkennen habe, „dass die von Jesus vertretene diesseitsorientierte Basileia-Naherwartung am postmortalen Auferstehungsgeschick grundsätzlich uninteressiert ist"[34]. Otto Schwankl dagegen wendet das Kriterium der Kohärenz mit Jesu Verkündigung an und gelangt nach einer ausführlichen Betrachtung zu dem Ergebnis: „Die

[32] Vgl. *A. Momigliano*, What Josephus Did Not See, in: *Ders.*, On Pagans, Jews, and Christians, Middletown 1987, 108-119; *S. Schreiber*, Gesalbter (s. Anm. 6), 275-283. – Man denke auch an Bell 2,165, wo Josephus die Pharisäer, Essener und Sadduzäer mit den Zügen der Philosophenschulen der Stoiker, Pythagoreer und Epikureer zeichnet.

[33] *J. Becker*, Auferstehung (s. Anm. 4), 12 Anm. 2; 149; *P. Hoffmann*, Auferstehung I/3. Neues Testament, in: TRE 4, 450-467, hier 452; vgl. *R. Bultmann*, Geschichte (s. Anm. 18), 25; *R.W. Funk/R.W. Hoover/Jesus Seminar*, Five Gospels (s. Anm. 3), 103f; *A. Vögtle*, Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos, Düsseldorf 1970, 147; *F. Vouga*, Controverse sur la résurrection des morts (Marc 12,18-27), in: LV(L) 35 (1986) 49-61; *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), in: NBl 78 (1997) 530-537.

[34] *U. Mell*, Winzer (s. Anm. 17), 283; er verweist dabei in Anm. 122 auf seinen Lehrer J. Becker. Den vor-markinischen Text ordnet er einem hellenistischen Judenchristentum vor der Trennung vom Judentum zu (ebd. 281f).

Authentizität in dem Sinn, dass der Text ein bestimmtes, einmaliges Gespräch festhält, bleibt letztlich unsicher, ist aber anzunehmen“[35]. Noch optimistischer klingt John P. Meier, wenn er folgert, dass Mk 12,18-27 „does reflect an actual incident in the ministry of the historical Jesus that took place, naturally enough, in Jerusalem“[36]; er bedient sich der Kriterien der Diskontinuität und der Kohärenz mit der christlichen Überlieferung, die er auf zahlreiche Traditionen anwendet, wobei freilich nicht jede Beobachtung in gleicher Weise Aussagekraft besitzt.[37] Das von Gerd Theißen entwickelte Kriterium der historischen Wirkungs- und Kontextplausibilität kann hier m.E. noch weiterführen.[38] Es besagt: Jesus lebte eingebunden in einen jüdischen Kontext *und* hatte Wirkungen auf die Überlieferung des Urchristentums; zugleich trägt er beiden gegenüber individuelle Züge. So ergeben sich vier Teilkriterien, nämlich jeweils Übereinstimmung und Differenz gegenüber dem zeitgenössischen Judentum und gegenüber der urchristlichen Überlieferung. Das lässt sich in einem Schema darstellen:

Standort im jüdischen Kontext	Übereinstimmung mit der jüdischen Umwelt	Differenz zur jüdischen Umwelt: Individualität
Wirkung in die Urchristenheit	Übereinstimmung mit der urchristlichen Überlieferung	Differenz zur urchristlichen Überlieferung: Tendenzwidrigkeit

Lassen sich diese Faktoren in Mk 12 benennen, liegt mit hoher Wahrscheinlichkeit historisches Jesusgut vor.

1. Übereinstimmungen mit der jüdischen Umwelt bestehen in der weit verbreiteten Auferstehungshoffnung, wobei apokalyptische Schriften häufig von Engelwesen sprechen und auch eine Verwandlung des Menschen kennen. Die Ablehnung der Auferstehung seitens der Sad-

[35] *O. Schwankl*, Sadduzäerfrage (s. Anm. 1), 466-587, hier 587; vgl. *J. Schlosser*, Vollendung (s. Anm. 28), 75; *J. Kremer*, Resurrectio (s. Anm. 28), 53f. Für Authentizität auch *R. Pesch*, Mk II (s. Anm. 28), 235.

[36] *J.P. Meier*, The Debate on the Resurrection of the Dead. An Incident from the Ministry of the Historical Jesus?, in: JSNT 77 (2000) 3-24, 22.

[37] Das singuläre Thema der Perikope (ebd. 9f) könnte sich auch urchristlichem Interesse verdanken; die Authentizität von Lk 14,14 (ebd. 17) ist doch zumindest unsicher.

[38] *G. Theißen/A. Merz*, Jesus (s. Anm. 2), 117-120.

duzäer ist bezeugt.[39] *2. Die Individualität Jesu* gegenüber seiner jüdischen Umwelt zeigt sich im Anspruch der autoritativen Auslegung Gottes und in der Abweisung jeder konkreten Vorstellungsmöglichkeit des Jenseits in V. 25 (etwa räumlich, zeitlich, anthropologisch).[40] Singulär erweist sich die spezifische Interpretation von Ex 3,6 als Aussage zur allgemeinen totenerweckenden Macht und Absicht Gottes,[41] die den Blick auf das Diesseits, auf Erfahrungen wie die des Abraham, Isaak und Jakob lenkt. *3. Die urchristliche Überlieferung* sieht selbstverständlich eine Totenauferstehung als Voraussetzung der Verkündigung Jesu; hier sind Mk 14,25 und Jesu Gerichtsworte[42] zu nennen – darauf gehe ich noch ein. Die theozentrische Perspektive und das mangelnde Interesse an der Zukunft um ihrer selbst willen passen zur Basileia-Verkündigung Jesu. *4. Tendenzwidrigkeit* (im Vergleich zur urchristlichen Sicht): Die Sadduzäer dienen als Gesprächspartner, obwohl sie nach 70 faktisch bedeutungslos waren. Die frühen Christen begründen ihre Auferstehungshoffnung mit der Auferweckung *Jesu*, was seit Paulus belegt ist, hier erfolgt stattdessen eine rein *theo*zentrische Begründung.

Wenn es also historisch wahrscheinlich ist, dass Jesus eine Auferstehung der Toten erwartete, sind wir der Ausgangsfrage ein Stück näher gekommen. Lässt sich das Bild aus der Überlieferung erweitern?

[39] Vgl. Anm. 22 und 27. Vielleicht ließe sich noch die Beschränkung des Interesses auf Israel nennen (die in der Perikope von der Sadduzäerfrage durch die Formulierung der Problematik mittels des Zitates aus Dtn 25,5f [und Gen 38,8] impliziert ist).

[40] Solche Konkretionen sind z.B.: Vier differenzierte Höhlen in äthHen 22; die Motive Finsternis, Flammen, Feuerofen in äthHen 92-105 (Epistel Henochs); die „Lichter des Himmels" in Dan 12,3 und äthHen 104,2; die Schilderung quasi-irdischen Wohlergehens in äthHen 10,17-22. Anders greift die Darstellung des Josephus bewusst 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, Som I 138; LegAll I 107; Div 283; Cher 115. Eine Differenzierung von Guten und Bösen ist bei Jesus nicht im Blick.

[41] *J.P. Meier*, Debate (s. Anm. 36), 11-14 weist dies im Vergleich mit anderen Texten (ntl. Apg 7,32; 3,13) auf und gewinnt daraus ein entscheidendes Argument für die Historizität der Aussage Jesu.

[42] V.a. Mt 8,11f par Lk 13,28f; Mt 11,21-24 par Lk 10,13-15; Mt 12,41f par Lk 11,31f; Lk 10,12. Dazu unten.

4. Weitere Jesusworte zum Jenseits?

Jacques Schlosser hat unter der Fragestellung nach der Endgestalt der Basileia wichtige Texte zusammengestellt und bewertet.[43] Als problematisch erweist sich, dass sich die meisten Worte kaum für den historischen Jesus wahrscheinlich machen lassen. Und außerdem erfährt man wenig über Ort oder Qualität des Jenseits. Motive wie eschatologische Völkerwallfahrt (Mt 8,11f par Lk 13,28-30) oder endzeitliches Mahl (Mk 14,25 par Mt 26,29 par Lk 22,16.18; vgl. Lk 13,28f; 14,16-24) sind in ihrer Bildersprache ambivalent: Sie beschreiben zunächst ein innerweltliches Geschehen, werden aber für eine „jenseitige" Existenz transparent.[44] Die Worte vom Schatz bzw. Lohn im Himmel (Mk 10,21; Mt 6,19-21 par Lk 12,33f; Mt 5,11f par Lk 6,22f) scheinen den Himmel als eschatologischen Aufenthaltsort der Gerechten vorauszusetzen, doch kann „Himmel" auch lediglich als Umschreibung Gottes fungieren.[45] Vielleicht lässt sich aber eine räumliche Metaphorik auswerten: Wenn sich Hades und Himmel (Lk 10,13-15 par Mt 11,21-24) oder Gehenna und Basileia (Mk 9,[43-]47) in lokaler Antithetik gegenüberstehen, ist die Basileia – mit Schlosser – „ein jenseitiger, ein himmlischer Ort" der Heilsvollendung.[46] Der in Mk 9,43-47 angelegte metaphorische Verstehenshorizont der körperlichen Unversehrtheit, die im Vergleich zur Gestalt der kommenden Existenz vernachlässigbar erscheint, deutet (neben einer die Entscheidungsbrisanz markierenden Drastik) auf eine *Wandlung* des irdisch-körperlichen Lebens.[47]

[43] *J. Schlosser*, Vollendung (s. Anm. 28).

[44] Das gilt auch für den eschatologischen Tempel. Wenig aussagekräftig sind weiter Apg 1,6f; Mt 5,4f; 6,10; Lk 22,28-30 par Mt 19,28 und Mk 10,37. Dazu *J. Schlosser*, Vollendung (s. Anm. 28), 64-71. Anders ordnet *M. Reiser*, Eschatology (s. Anm. 2), 231 Mt 8,11f par als „historical *future*" (kursiv im Original) ein. Für eine ausschließlich irdische Qualität der Basileia trat besonders *H. Flender*, Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes, München 1968, ein.

[45] Zudem lässt sich nur für Lk 12,33f ein Bezug zum historischen Jesus stichhaltig begründen. Vgl. *J. Schlosser*, Vollendung (s. Anm. 28), 72-74.

[46] *J. Schlosser*, Vollendung (s. Anm. 28), 83 (mit 78-83). Vgl. noch Mt 5,29f; 18,8f. Zu diesen Skandalonsprüchen auch *O. Schwankl*, Sadduzäerfrage (s. Anm. 1), 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.

[47] Zur traditionsgeschichtlichen Priorität der vor-markinischen Fassung vgl. *W. Zager*, Gottesherrschaft (s. Anm. 46), 210-212. – Wenn *J.P. Meier*, Debate (s. Anm. 36), 20 von der Voraussetzung *leiblicher* Auferweckung spricht, findet m.E. der Charakter der *Bild*worte zu wenig Beachtung.

Grundsätzlich stellt sich die Frage nach der Unterscheidbarkeit von geschichtlicher und jenseitiger Eschatologie, von Erde und Himmel als Ort der Vollendung. Während Jacques Schlosser durchaus eine himmlische Lokalisierung erwägt,[48] steht für Werner Zager eine *irdische* Verwirklichung der Basileia Gottes (mit Hinweis auf Mk 9,43*.45.47) fest: Der historische Jesus dachte sich die vollendete Basileia „wohl ganz konkret als Israel mit seinem Zentrum Jerusalem umfassende Größe – ohne damit eine weltweite Verwirklichung der absoluten Herrschaft Gottes auszuschließen“[49]; das letzte Gericht entscheidet über den Zugang in das „endzeitliche Paradies ...: Gottes unmittelbare und alles bestimmende heilvolle Präsenz in der Welt“[50]. Demgegenüber gilt es zu bedenken, dass die frühjüdischen Konzeptionen der Königsherrschaft JHWHs einen stark jenseitigen Akzent enthalten, weil der Thronsitz des Königs JHWH im „Himmel“ befindlich gedacht wird; von dort her wird dann auch die Erde von seiner Herrschaft betroffen. So beschreibt z.B. AssMos 10,8b-10 die endzeitliche Erhöhung Israels in den Himmel als Ort endgültigen Heils. Etliche Texte lassen sich nur so erklären, dass geschichtliche und jenseitige Elemente einer Vorstellung vom Eschaton eine Verbindung eingegangen sind.[51] Aber auch die Bildbereiche vom „neuen Jerusalem“ und vom „Paradies“ tragen diese Ambivalenz in sich,[52] denn sie bezeichnen gerade das *Anderssein* des Neuen gegenüber den als desolat erfahrenen Zuständen auf Erden. Der sich darin notwendig ausdrückende Zug zur Transzendenz wirkt sich sachgemäß in gesteigerter Abstraktheit und Distanz aus, die durch als Bilder zu charakterisierende konkrete Schilderungen gemildert werden. Die Alternative von „himmlischer“ oder „irdischer“ Vollendung scheint mir letztlich einer idealtypischen modernen Kategorisierung zu entsprechen, die zur Beschreibung von Sachverhalten des 1. Jh. nicht ganz sachgemäß ist, da von einem Wandel jeglicher Existenzform im Eschaton (bzw. transmortal) auszugehen ist; vielleicht sollte man bei der

[48] *J. Schlosser*, Vollendung (s. Anm. 28), 78-83, der sich entsprechender Terminologie bedient; in seiner Schlussüberlegung will Schlosser freilich die bei Jesus gegebene eher himmlische Vorstellung des Heils im Sinne eines „totaliter aliter“ verstanden wissen (ebd. 84).

[49] *W. Zager*, Gottesherrschaft (s. Anm. 46), 313; vgl. 219f. Auch *C. Burchard*, Jesus (s. Anm. 14), 30f zeigt eine Tendenz zur irdischen Eschatologie.

[50] *W. Zager*, ebd. 315.

[51] Vgl. 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.

[52] Zum neuen Jerusalem vgl. äthHen 26f; 54,1-4; 56f; 90,26-36; zum Paradies äthHen 25,5-27,5; 4 Esr 7,26.36; 8,52; in syrApkBar 4,3-6 und 51,11 wird der *himmlische* Ort des vollendeten Heilszustands explizit genannt.

empirisch erfahrbaren Todesgrenze ansetzen, deren Überwindung ein (lokal ohnehin nicht fassbares) „Jenseits" eröffnet und in dieser Offenheit der Sprache auch bei Jesus ausgesagt ist. Auferstehung meint keineswegs die Rückkehr in die irdischen Lebensverhältnisse, sondern eine durch schöpferische Verwandlung seitens Gottes zu erreichende neue Existenzweise.[53] Die Intention der Endzeit-Aussagen besteht doch v.a. darin, dass *Gott* die Bedingungen schafft für ein heilvolles Leben, wie es auf Erden erfahrungsgemäß nicht möglich ist, und darum die Wirklichkeit des Menschen *verwandelt*, *jenseits* der Erfahrungswirklichkeit verortet.

Eine Auferstehung der Toten scheint aber fast selbstverständlich zu den Parametern des Gottesbildes Jesu zu zählen. Neben Mk 12 geht dies indirekt auch aus dem prophetischen Wort Mk 14,25 hervor; Jesus sagt beim letzten Mahl: „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. Der Charakter und die Geläufigkeit des Bildes erlauben es nicht, hier eine geschichtsimmanente Verwirklichung der Basileia anzunehmen, sondern geben vielmehr Raum für die Vorstellung einer gewandelten, vollendeten jenseitigen Basileia. Mit einiger Wahrscheinlichkeit liegt ein authentisches Jesus-Wort vor, denn Jesus besitzt keine herausragende Rolle beim eschatologischen Mahl und tritt in seiner Person ganz hinter die zentrale Basileia Gottes zurück;[54] die Gewissheit der Teilhabe an der Basileia resultiert aus seiner Repräsentantenfunktion. 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 Jesu,[55] z.B. das aus der Spruchquelle stammende, streng symmetrisch aufgebaute Doppelwort Lk 11,31f: „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

[53] 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); syrApkBar 51,10, ebenso bei der Vorstellung von der Ähnlichkeit mit den Engeln in äthHen 104,4.6; syrApkBar 51,5.10.

[54] Vgl. *G. Theißen/A. Merz*, Jesus (s. Anm. 2), 233, und die Analyse von *J.P. Meier*, Marginal Jew (s. Anm. 2), 302-309.

[55] Dazu liegen neuere Arbeiten vor: *M. Reiser*, Gerichtspredigt (s. Anm. 51); *W. Zager*, Gottesherrschaft (s. Anm. 46); *C. Riniker*, Die Gerichtsverkündigung Jesu (EHS XXIII/653), Bern 1999.

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 hier."[56] Die Figuren der biblischen Geschichte, die hier als anklagende Zeugen beim Endgericht auftreten, müssen dazu auferstanden sein. Die Art und Weise der Vollendung, also der Zustand *nach* dem Gerichtsereignis, bleibt freilich offen. 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 verhindern.[57] Das Jenseits als Heilsort kann auch verfehlt werden, nämlich dann, wenn *in der Gegenwart* die Basileia 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 ὧδε („hier") 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 der Person über

[56] Par Mt 12,41f (in umgekehrter Folge des Doppelwortes). Vgl.: Patriarchen Mt 8,11f par Lk 13,28f, Leute von Sodom Lk 10,12, das Wehe über die galiläischen Städte Chorazin, Betsaida und Kafarnaum 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. emphatisch *M. Reiser*, Gerichtspredigt (s. Anm. 51), 192-206 (bes. 205); *Ders.*, Eschatology (s. Anm. 2), 235f; (mit guten Gründen) *C. Riniker*, Gerichtsverkündigung (s. Anm. 55), 296-300; ferner *H. Merklein*, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu (FzB 34), Würzburg ^{2}1981, 118; *O. Schwankl*, Sadduzäerfrage (s. Anm. 1), 541-544. Gegen Authentizität der Gerichtsworte *R.W. Funk/R.W. Hoover/Jesus Seminar*, Five Gospels (s. Anm. 3), 318.320.332.347. – *O. Schwankl*, ebd. 516-557 bespricht weitere Aussagen, die zwar auch eine Auferstehung voraussetzen, in ihrer Echtheit als Jesusworte jedoch recht unsicher sind (so Lk 14,14; 16,19-31; Mt 10,28 par Lk 12,4f; Mk 8,34-38).

[57] *G. Theißen/A. Merz*, Jesus (s. Anm. 2), 242-246 zeigen die Gerichtsworte als Bestandteil der Verkündigung Jesu. Zur in den Gerichtsworten vorausgesetzten Auferstehung auch *O. Schwankl*, Sadduzäerfrage (s. Anm. 1), 525-544. Zur Intention göttlicher Gnade mittels der Gerichtsaussage vgl. (anhand Mt 18,23-34) *M. Reiser*, Eschatology (s. Anm. 2), 236f.

den Tod hinaus (nur so kann Rechenschaft gefordert werden) und drittens die Relevanz der Gegenwart als Entscheidungszeit.[58]

5. Auswertung

Ich ging von der These aus: Jesus verkündet Gottes Wirken in der Gegenwart; das Jenseits ist lediglich dessen Konsequenz in der Zukunft. Das hat sich insofern bestätigt, als Jesus nur indirekt vom Jenseits sprach; eigentlich sprach er von etwas ganz anderem. Das lässt sich jetzt präzisieren.

(1) Jesus sprach von der Basileia, der Heilszeit Gottes, die mit seiner Person beginnt und erfahrbar ist. Die Basileia ist primär eine gegenwärtige Größe. Alles Gewicht liegt auf der aktuellen, schon jetzt heilvollen Beziehung zu Gott. Alles Vertrauen ruht auf Gott.

Die Basileia hat Zukunft. Heilszeit kann sie nur sein, wenn nicht der Tod ihr sicheres Ende bedeutet. Jesu Verkündigung der Basileia impliziert einen Jenseits-Glauben,[59] wenn das Jenseits als Vollendung der Basileia verstanden wird. Gott wirkt über den Tod hinaus, wirkt die zukünftige Vollendung des Heils.[60] Vollendung bedeutet aber auch,

[58] Lk 16,19-31 veranschaulicht eschatologische Konsequenzen des irdischen Daseins bzw. Verhaltens (Kontrast zwischen arm und reich); die thematische Nähe zu den Gerichtsworten lässt an eine narrative Umsetzung der Gerichtsverkündigung denken. Die Authentizität der artikulierten Jenseitsvorstellung ist kaum zu erweisen: Die Konkretheit der eschatologischen Bildwelt spricht eher dagegen; auch das Motiv der „Rückkehr eines Toten" zeigt deutlich nachösterliche Prägung und verdankt sich vielleicht einer Diskussion über die Bedeutung der Auferweckung Jesu, wenn dieser nicht zur Erde zurückkehrt.

[59] Die Fülle des angeführten Textmaterials zeigt einen eminent *eschatologischen* Anspruch Jesu. Vgl. schon *A. Schweitzer*, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen ^{6}1950 (u.ö.), 36 (Vorwort); aktuell z.B. *M. Reiser*, Eschatology (s. Anm. 2), bes. 237; zur eschatologischen Interpretation Jesu innerhalb der „Third Quest" vgl. den Überblick bei *B. Witherington III*, The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth, Downers Grove 1995, 116-136.197-232. Zu Unrecht erfolgt m.E. die Ausscheidung der Eschatologie aus Jesu Verkündigung bei *R.W. Funk/R.W. Hoover/Jesus Seminar*, Five Gospels (s. Anm. 3), 137 u.ö.; prominent *J.D. Crossan*, The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant, Edinburgh 1991 (dt.: Der Historische Jesus, München 1994): Ein „weisheitliches" Reich als ganz geschichtlich-gegenwärtige Lebenshaltung des Weisen. – Die dabei verwendeten Bilder bleiben ganz im Rahmen der Zeit und erlauben über den Gedanken der Totenauferstehung hinaus keine eigentliche Konkretion von Zuständen.

[60] Ähnlich bleibt nach *J. Schlosser*, Vollendung (s. Anm. 28), 83f das *Wie* des vollendeten Heils dunkel, denn „Vollendung des Heils ist Vollendung der Gotteserfahrung" (84).

dass Gott nicht einfach die Todesgrenze überwindet, so dass geschichtsimmanent ein prolongiertes Erdenleben entsteht, sondern eine „schöpferische" Verwandlung von Welt und Mensch.[61]

Das Verhältnis von diesseitiger und jenseitiger Welt lässt sich nicht theoretisch auflösen. Die Basileia hat Zukunft, findet aber hier und jetzt statt. Die Gegenwart besitzt höchste Brisanz als Zeit der Entscheidung, die auch in Zukunft gültig bleibt.

(2) Nirgends jedoch konkretisiert Jesus dieses Jenseits – weder bildlich noch systematisch. Vielleicht deswegen, weil jede Konkretion nur von der Perspektive auf Gott ablenken würde. Solche Konkretion ist unnötig, da das *Leben* der Ort ist, um Vertrauen auf Gott zu gewinnen; und sie ist unmöglich, weil das Anderssein jenseitiger Existenz irdisch unzugänglich und dem Erkennen entzogen bleibt. Jesus entwirft keine Bilder vom Jenseits, weil Erfahrungen der irdischen Wirklichkeit die Vorstellungen liefern: Trauernde werden getröstet, Sünder erleben Gemeinschaft usw.[62] So ist auch die Vollendung, und doch ganz anders, ungleich mehr. Die Spannung, dass einerseits anthropologische Kategorien die Grundlage für das Denken an das Jenseits bilden, diese andererseits im Jenseits aufgehoben werden, löst sich im Gedanken einer Analogie. Menschliche Kategorien bilden die den irdischen Erkenntnismöglichkeiten entsprechende Basis der Vorstellung und des daraus erwachsenden Vertrauens, das Jenseits hebt diese jedoch auf im Sinne eines qualitativ wandelnden, den heiltragenden Richtungssinn aber beibehaltenden, zur Vollendung führenden Emporhebens in eine neue Existenzweise. Die Unvorhersehbarkeit jenseitiger Verhältnisse und die korrespondierende Änderung irdischer Gesetzmäßigkeiten bleiben gewährleistet. Die Bindung des Jenseits an das Diesseits findet ihre erkenntnistheoretische Grenze an der Notwendigkeit eines wandelnden Übergangs, am Tod. Man wird sich entsprechend davor zu

[61] Das Bild vom Wachsen des kleinen Samenkorns zum großen Baum mag dabei die Differenz, die qualitative Verwandlung zur Vollendung des Angelegten veranschaulichen. *A. Vögtle*, Zukunft (s. Anm. 33), 143 sieht darin „einzig die Kontinuität des göttlichen Handelns" am Werk (unter Verweis auf Mk 4,26-29.30-32; Mt 13,33); vgl. ebd. 146.149. *C. Burchard*, Jesus (s. Anm. 14), 24 spricht gegenüber einer organischen Entwicklung von einem „Sprung".

[62] Für *H. Weder*, Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum (BThSt 20), Neukirchen-Vluyn 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).

hüten haben, irdische Wert- und Verhaltensnormen auf Gott zu übertragen, ohne dessen ganz andere Wesenheit zu bedenken!

Der Herausforderung durch Extremsituationen und Kontingenzerfahrungen menschlichen Lebens begegnet Jesus nicht mit einer Projektion der Umkehrung geschichtlichen Negativerlebens ins Jenseits – also nicht mit einer „Vertröstung" –, sondern mit einer Relativierung und Wandlung der Lebensverhältnisse durch eine neue Sichtweise auf Gott. In abstrakten Begriffen würde ich Jesu Jenseitsdenken so zusammenfassen: „Vertrauen auf Gott" und „Vollendung der Basileia". Das bleibt in der Sache – absichtlich – unscharf, trägt aber einen pragmatischen Akzent hinsichtlich der Lebensgestaltung. Die Frage nach Zeit und Ort des Jenseits wird irrelevant.

(3) Und was ist nun mit den Engeln und den Frauen? Wir hören die Rede der Sadduzäer – sensibilisiert durch die feministische Exegese – in male voice, in androzentrischer Perspektive gesprochen. Die Antwort Jesu überschreitet diese Perspektive: Einmal, indem er die Ehe aus männlicher *und* weiblicher Sicht anspricht – „heiraten" und „verheiratet werden"[63], zum anderen, indem er prägende anthropologische Kategorien im Jenseits für aufgehoben erklärt – und nach dem eben Gesagten gilt dies *mutatis mutandis* v.a. für die *Gegenwart*! Die Bewährung zwischen den Geschlechtern in der Gegenwart[64] weist voraus auf das Jenseits.

6. Jenseits als christliche Hoffnung

Mögliche Konsequenzen für die Theologie und das christliche Leben seien kurz angedeutet. Wie kann christliche Theologie, soll Jesus nicht nur Teil der Religionsgeschichte bleiben, mit dieser Verkündigung umgehen?

(1) Zunächst ist zu bedenken: Die Verkündigung Jesu wandelte sich angesichts der Ostererfahrung zur Verkündigung *über Jesus*, zur Christologie. Die Auferstehung wird zum christlichen Paradigma. *Darin* wird nun die Hoffnung auf Auferstehung der Glaubenden verankert. So bezeichnet Paulus in 1 Kor 15,20 Christus als „Erstling der Ent-

[63] Vgl. *W. Bauer*, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. von *K. Aland* und *B. Aland*, Berlin [6]1988, 303.

[64] *A. Dawson*, Freedom as Liberating Power. A Socio-Political Reading of the ἐξουσία Texts in the Gospel of Mark (NTOA 44), Freiburg 2000, 189f weist auf die in der Erzählung liegende Infragestellung der patriarchalen sozialen Ordnung hin.

schlafenen". Die Erfahrung *Christi* in der Gegenwart, z.B. im Herrenmahl, im Wirken des Geistes, in der Gemeinschaft der Ekklesia, fundiert die Hoffnung auf Auferstehung. Das christliche Paradigma steht fest – und doch verweist Christus auf *Gott*. Es könnte für eine christliche Theologie wichtig werden, ihre Zukunftshoffnung an der Erfahrung *Gottes* in der Gegenwart festzumachen. Theologie muss Gott bedenken, und zwar als Gott der Lebenden und damit als den, der grundsätzlich und über die Todesgrenze hinaus Leben schafft.[65] Solches Bedenken Gottes verbindet uns mit der jüdischen Religion.

(2) Damit steht nicht ein reines Jenseits als Ziel vor Augen, sondern die Vollendung des Begonnenen. Ich möchte schlagwortartig vom „Primat der Weltwirklichkeit" in der Theologie sprechen. Ihre Aufgabe ist nicht die „Gottesspekulation". So kann sie der Gefahr der Vernachlässigung der sozialen und politischen Wirklichkeit der Welt und dem Vorwurf der Vertröstung entgehen. Hier und jetzt muss man mit Gott umgehen, und das muss sich bewähren – z.B. im Verhältnis Mann – Frau.

(3) In der heutigen Diskussion müssen Christen vom Jenseits sprechen. Sie dürfen sich nicht vom Vorwurf der Vertröstung abschrecken lassen, in ausweglosen Situationen – besonders im Angesicht des Todes – auf das Jenseits hinzuweisen. Aber – und darin folgen sie Jesu Verkündigung – sie sprechen vom Jenseits als einer Funktion des Gottesbildes, als drängenden Hinweis darauf, mit Gott zu leben.

[65] *Gott* in seiner Macht wirkt die Auferweckung, d.h.: Auferstehung ist keine der menschlichen Seele ontologisch inhärente Kategorie, sondern freie und schöpferische Tat Gottes. – Die Tatsache, dass in Mk 12,18-27 die Leiblichkeit der Auferstehung unbehandelt bleibt, bildet für *O. Schwankl*, Sadduzäerfrage (s. Anm. 1), 418 eine „Leerstelle", die eine Rezeption der Perikope im hellenistischen Kulturkreis (der zur Vorstellung des postmortalen Weiterlebens der *Seele* tendiert) ermöglicht; „[a]llerdings wird nicht etwa von ‚Unsterblichkeit', sondern mit entschiedener Selbstverständlichkeit von Auferstehung gesprochen" (ebd.). Vielleicht darf man die christliche Differenz zu heutigen esoterischen Strömungen ganz analog begreifen.