

Die Provokation der Auferstehung Biblische Sondierungen

Das Nachdenken über die Provokation der Auferstehung muss bei einer anderen, vielleicht noch grundsätzlicheren Provokation beginnen: beim Leben selbst und seiner Einmaligkeit, seiner Verletzlichkeit und seiner Endlichkeit, und das heißt: bei der großen Provokation des Todes. Denn der Tod scheint die eine, große, unüberwindliche Grenze menschlichen Lebens zu sein. Und er konfrontiert Menschen unerbittlich mit dieser Grenze. Es ist wohl keiner, der angesichts des Todes nicht schon am Abgrund gestanden hätte: angesichts des eigenen, irgendwann bevorstehenden Todes, aber gewiss noch schmerzender angesichts des Todes eines geliebten Menschen.¹ Es ist wohl keiner, der angesichts dieses Todes nicht darum gerungen hätte, was es mit diesem Leben auf sich hat, oder was es damit auf sich haben soll, wenn da nichts wartet außer der Tod, der all dem, was uns hier lieb und teuer ist, ein jähes Ende macht. Und es sind vermutlich nur wenige, die nicht schon nach einer Hoffnung gesucht hätten, die trägt – angesichts des Todes und über den Tod hinaus.

Seit jeher haben Menschen so gefragt und gerungen. Seit jeher haben sie sich an dieser Grenze des Todes gerieben, haben gegen sie gekämpft oder sie zu überwinden gesucht, haben auch versucht, mit ihr zu leben und

¹ Zum Tod des Anderen vgl. *Emmanuel Lévinas*, *Gott, der Tod und die Zeit* (Edition Passagen 43), Wien 1996, bes. 26-31 sowie 116: »Aber nicht mein Nichtsein ist beängstigend, sondern das des Geliebten oder des Anderen, der mehr geliebt wird als mein Sein. Das, was man mit einem leicht verfälschten Ausdruck Liebe nennt, ist die Tatsache schlechthin, daß der Tod des Anderen mich mehr erschüttert als der meine. Die Liebe zum Anderen ist die Empfindung des Todes des Anderen. Nicht die Angst vor dem Tod, der mich erwartet, sondern mein Empfangen des Anderen macht den Bezug zum Tod aus. Wir begegnen dem Tod im Angesicht des Anderen.«

sie in den eigenen Lebensentwurf zu integrieren. Ob es das mesopotamische Gilgamesch-Epos ist, dessen Protagonist von einer weisen Schankwirtin lernen muss: „Als die Götter die Menschheit erschufen, da bestimmten sie der Menschheit den Tod, behielten das Leben in ihrer eigenen Hand“². Oder ob es die ägyptischen Harfner-Lieder sind, die eine radikal diesseitige Perspektive einnehmen und angesichts des Todes raten, das Leben hier und jetzt bewusst zu gestalten und zu genießen³, wie übrigens ganz ähnlich der biblische Skeptiker Kohelet.⁴ Solche Zeugnisse der Menschheitsgeschichte führen nur umso eindringlicher zur Erkenntnis: Der Tod gehört zum menschlichen Leben, und es ist dem Menschen aufgegeben, angesichts des Todes und mit dem Tod sinnvoll und in Würde zu leben. Dies gehört zur *conditio humana*.

So hat der Ägyptologe Jan Assmann den Tod nicht von ungefähr als „Ursprung und Mitte der Kultur“, sogar als „Kulturgenerator“, bezeichnet.⁵ Mit dem Tod meint er „die Erfahrung des Todes, das Wissen um die Endlichkeit des Lebens, die rituellen Rahmungen von Sterben und Trauern, die Spur der Gräber, das Weiterleben der Toten, die Gemeinschaft der Lebenden mit den Toten, der symbolische Austausch zwischen den Welten der Lebenden und der Toten, das Streben nach Unsterblichkeit, nach Fortdauer in irgendeiner Form, irgendwelchen bleibenden Spuren und Wirkungen, nach mehr Welt und mehr Zeit“⁶. Es ist das Wissen um die Endlichkeit des Lebens, das Menschen in besonderem Maße zu seiner denkerischen und lebenspraktischen Bewältigung herausfordert.

Die Erfahrung des Sterbenmüssens wirft also in besonderer Weise die Frage nach dem Warum und Wozu des menschlichen Lebens auf. Unerbittlich verschärft wird diese Frage durch die Erfahrung, dass Menschen nicht nur am Ende eines erfüllten und geglückten Lebens sterben, sondern vorzeitig, gewaltsam, durch Krankheiten, Unfälle, Naturkatastrophen, Kriege, im Kindbett und frühen Kindesalter, durch Hunger und Unrecht aus dem Leben gerissen werden. Solche und andere Erfahrungen erschüt-

² Lied der Schenkin Siduri in der Altbabylonischen Fassung nach: Wolfgang Röllig, Das Gilgamesch-Epos, Stuttgart 2009, 148f.

³ Vgl. Jan Assmann, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, München 2001, 5: Textbeispiel u. a..

⁴ Vgl. besonders Koh 9,7-10.

⁵ J. Assmann, Tod und Jenseits (s. Anm. 3), 1f.

⁶ J. Assmann, Tod und Jenseits (s. Anm. 3), 1.

tern jede vorschnelle Behauptung von Sinn und bringen unausweichlich die Frage nach einer wie auch immer zu fassenden Gerechtigkeit ins Spiel. Denn solche Erfahrungen bringen jeden insgeheim vorausgesetzten oder zumindest erhofften Zusammenhang von Tun und Ergehen ins Wanken: dass also ein gutes und verantwortetes Leben – oder zumindest ein redliches Bemühen darum – entsprechend gute Folgen zeitigt, und dass umgekehrt auf die Frevler die Folgen ihres Tuns zurückfallen werden. Wenn nun Unschuldige gewaltsam und viel zu früh aus dem Leben gerissen werden oder gar Kinder sterben, die Gewalttäter hingegen unbehelligt auf der Erfolgsseite des Lebens zu stehen scheinen, gerät dieser – zugegeben vereinfacht gezeichnete – Orientierungsrahmen ins Wanken. Die „Lesbarkeit der Welt“⁷ steht zur Disposition: dass also das menschliche Leben, menschliche Erfahrungen, die »Welt« nachvollziehbaren Gesetzmäßigkeiten und Strukturen folgen, die Sinn und Orientierung ergeben, die wir – wiederum plakativ gesprochen – brauchen, um sinnvoll leben und handeln zu können. Und wieder sieht sich das menschliche Denken herausgefordert, diese Erschütterung zu bewältigen. Dass dies auch durch ein Fragen über die Grenze des Todes hinaus geschieht, liegt auf der Hand.

Gleichzeitig ist unbestritten, dass genau dieses Fragen nach einem Jenseits der Todesgrenze ein Fragen über die Grenze des naturwissenschaftlich Sag- und Wissbaren hinaus bedeutet. So muss jedes Denken über den Tod hinaus und in besonderem Maße die Rede von Auferstehung eine unerhörte Provokation naturwissenschaftlich-aufgeklärten Denkens darstellen. Doch die bisherigen Ausführungen sollten ebenso deutlich gemacht haben, dass es beim theologisch verantworteten Denken der Auferstehung nicht in erster Linie um eine Geographie des Jenseits in einem naturwissenschaftlichen Sinne gehen kann, sondern vielmehr um ein denkerisches und lebenspraktisches Bewältigen menschlicher Grunderfahrungen. So verbieten sich von vorne herein allzu platte Alternativen zwischen Theologie und Naturwissenschaften.⁸ Dies soll im Folgenden gezeigt

⁷ Vgl. *Hans Blumenberg*, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M. 1981.

⁸ Zum Begriff »Wirklichkeit« im Blick auf die theologische Rede von »Auferstehung« vgl. *Georg Essen*, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu*, Mainz 1995; *Hans-Joachim Eckstein*, *Michael Welker* (Hrsg.), *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, Neukirchen-Vluyn 2002, und darin bes. die beiden Beiträge der Herausgeber; *Hans Kessler*, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Aufer-*

werden, indem die Entstehung und die Implikationen der biblischen Hoffnung auf eine Auferweckung der Toten skizziert werden.

1. Gott und die Toten nach den ältesten Traditionen des Alten Testaments

Die Forschung ist sich weitest gehend einig: Der Glaube an eine Auferstehung der Toten gehört nicht von Anfang an zum biblischen Glauben.⁹ In den älteren Traditionsschichten der biblischen Texte vor dem babylonischen Exil fehlt die Vorstellung einer Auferstehung oder Auferweckung der Toten völlig. Die Toten steigen in das Reich der Toten, einer Art Schattenwelt (hebräisch *Sche'ol*), hinab und fristen dort ein freudloses Dasein. Gott hingegen gilt als ein Gott der Lebenden. In der *Sche'ol* ist er nicht zu finden, im Gegenteil: die Toten sind sogar seinem Zugriff entzogen, wie Psalm 88 drastisch deutlich macht:

„Ich bin zu den Toten hinweggerafft,
wie Erschlagene, die im Grabe ruhen.

stehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Mainz 2002; ders. (Hrsg.), Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsversuch im Blick heutiger Wissenschaften, Darmstadt 2004 (Beiträge aus der Perspektive unterschiedlicher Fachdisziplinen); *Stefan Alkier*, Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 12), Tübingen 2009, 199-239.

⁹ Zum Folgenden vgl. *Alan J. Avery-Peck*, *Jacob Neusner* (Hrsg.), *Judaism in Late Antiquity*, Band IV. *Death, Life-After-Death, Resurrection and the World-to-Come in the Judaisms of Antiquity* (Handbuch der Orientalistik I, 49,4), Leiden, Boston, Köln 2000; *Friedrich Avemarie*, *Hermann Lichtenberger* (Hrsg.), *Auferstehung – Resurrection* (WUNT 135), Tübingen 2001; *Michael Labahn*, *Manfred Lang*, *Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 24), Leipzig 2007; *Klaus Bieberstein*, *Jenseits der Todesschwelle. Die Entstehung der Auferstehungshoffnungen in der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur*, in: *Angelika Berlejung*, *Bernd Janowski* (Hrsg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (Forschungen zum AT), Tübingen 2009, 423-446; *Klaus Bieberstein*, *Sabine Bieberstein*, *Auferweckt gemäß der Schrift. Das Ringen um Gottes Gerechtigkeit und die Hoffnung auf Auferweckung der Toten*, in: *Bibel und Kirche* 64, 2009, 70-77.

an sie denkst du nicht mehr,
denn sie sind deiner Hand entzogen“ (Ps 88,6)¹⁰.

Dennoch waren die Toten nicht einfach vergessen, sondern die älteren biblischen Texte lassen eine Reihe von Bräuchen und Ritualen erkennen, mit deren Hilfe die Israelitinnen und Israeliten das Gedenken der Toten wahrten und die Verbindung zu den Verstorbenen aufrecht erhielten. Dies ist ein nahezu vergessener, doch ungemein beeindruckender Aspekt alttestamentlicher Sippen- und Familienreligiosität, der, zum Teil von späteren religionsgeschichtlichen Entwicklungen überlagert, aus früheren Texten und Textschichten rekonstruiert werden muss.¹¹ Doch ist dies unbestrittener Maßen nicht als eine Hoffnung auf Auferstehung der Toten zu betrachten. Zur Entwicklung einer solchen Hoffnung waren zunächst einige theologische und denkerische Voraussetzungen notwendig.

2. Theologische Voraussetzungen für das Entstehen einer Auferstehungshoffnung

Als eine erste Voraussetzung ist die Entstehung und Durchsetzung des Monotheismus zu nennen. Ein erster Beleg für einen ausformulierten Monotheismus ist am Ende des babylonischen Exils bei jenem anonymen Propheten zu greifen, dessen Worte in Jes 40 – 55 überliefert sind. Besonders eindrücklich kommen die theologischen Konsequenzen des Monotheismus in seinem Ringen um die Frage, wie das Böse in der Welt zu erklären sei, zum Ausdruck. Kühn verlagert dieser prophetische Denker alle Dimensionen der Welt in den einen Gott hinein und lässt diesen sprechen:

„Ich bin der EWIGE und sonst niemand.
Ich erschaffe das Licht und mache das Dunkel,

¹⁰ Vgl. auch Ps 88,10-13; Ps 6,6; Jes 38,18-19.

¹¹ Vgl. dazu *Karel van der Toorn*, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life* (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 7), Leiden, New York, Köln 1996; *Sabine Bieberstein*, *Die Welt der Toten und die Hoffnung der Lebenden. Vergessene Erfahrungen in der Hebräischen Bibel*, in: *Luzia Sutter Rehmann, Sabine Bieberstein, Ulrike Metternich* (Hrsg.), *Sich dem Leben in die Arme werfen. Auferstehungserfahrungen*, Gütersloh 2002, 55-71; *Klaus Bieberstein*, *Leben mit dem Tod – Leben gegen den Tod. Der Umgang mit dem Tod im Alten Israel*, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 27, 1/2003, 4-11.

ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil.
Ich bin der EWIGE, der das alles vollbringt“ (Jes 45,6f).

Die Konsequenzen liegen auf der Hand: Wenn Gott als ein einziger gedacht wird, neben dem es keine weiteren Götter gibt, in deren Verantwortungsbereich dunkle und unverständliche Aspekte der Welt und des Lebens verlagert werden könnten, dann stellt sich die Frage, wie Gott und das Böse zusammen zu denken sind, nun in aller Schärfe. Und ein Weiteres: Wenn Gott ein einziger ist, dann kann und darf es keine Bereiche mehr geben, die der Macht und dem Herrschaftsbereich dieses Gottes entzogen sind – auch nicht der Bereich der Toten, die *Sche'ol*. Spätestens hier musste man sich der theologischen Herausforderung, auch Gott und die Toten zusammen zu denken, unausweichlich stellen.

Eine zweite Voraussetzung ist in dem fortschreitenden Ringen um Gottes Gerechtigkeit angesichts unverschuldeten Leidens – in neuzeitlicher Terminologie: der Theodizeefrage – gegeben. Die menschliche Erfahrung, dass schweres Leiden, Unglück und vorzeitiger Tod gerade auch Unschuldige und sogar vorbildliche Gerechte treffen, wird im Buch Hiob exemplarisch reflektiert. Doch während der Protagonist des Hiobbuches zu Lebzeiten rehabilitiert wird und all das reichlich zurück erhält, was ihm genommen worden war, zeigen reale Erfahrungen, dass dies keineswegs die Regel ist, sondern dass manches Leben ohne erkennbares Verschulden unwiderruflich im Zerbrechen und Scheitern endet.

Das vierte Gottesknechtslied (Jes 52,13 – 53,12) reflektiert das Schicksal eines solchen gescheiterten Menschen. Sein gesamter Lebensweg wird als ein einziges unverschuldetes Leiden dargestellt, bis hin zu seinem Tod, der allem äußeren Anschein nach das endgültige Scheitern war:

„Durch Haft und Gericht wurde er dahingerafft,
doch wen kümmerte sein Geschick?
Er wurde vom Land der Lebenden abgeschnitten und
wegen der Verbrechen seines Volkes¹² zu Tode getroffen.
Bei den Ruchlosen gab man ihm sein Grab,
bei den Verbrechern seine Ruhestätte,
obwohl er kein Unrecht getan hat und
kein trügerisches Wort in seinem Mund war“ (Jes 53,8f).

¹² So die Einheitsübersetzung. M und G lesen an dieser Stelle »meines Volkes«.

Das Lied reflektiert unterschiedliche Deutungen dieses unverschuldeten Leidens, um es schließlich als stellvertretendes Leiden für die Vergehen des Volkes zu interpretieren (Jes 53,8.10). Doch endet die Schilderung dieses Schicksals nicht im Tod, sondern deutet erstmals eine Perspektive an, die jenseits der Todesschwelle liegt: „Nachdem er so vieles ertrug, erblickt er das Licht. Er sättigt sich an Erkenntnis“ (Jes 53,11).

Dieser unschuldig Leidende endet also nicht in der Gottferne der Scheol, sondern er erblickt – nach der Todesnotiz in V. 8 und der Bestatunngsnotiz in V. 9 – jenseits der Todesschwelle überraschend »das Licht«. Dies stellt gewiss noch keine ausgearbeitete Auferstehungsvorstellung dar. Doch spiegelt der Text die Auseinandersetzung mit dem Problem von Gottes Gerechtigkeit angesichts unverschuldeten Leidens, und er deutet eine Perspektive der Problemlösung an, die sich religionsgeschichtlich als weichenstellend erweisen sollte. Gott wird, so die Hoffnung des Textes, die Gerechten, die zu Lebzeiten scheitern, nicht in der gleich machenden *Sche'ol* vergessen, sondern er wird sie »das Licht schauen lassen« und sie so schlussendlich ins Recht setzen.¹³

3. Das Entstehen der Hoffnung auf Auferweckung der Toten durch Gott

3.1. Die Auferweckung nur der Ungesträften und Ungesühnten

a) Das äthiopische Henochbuch (äthHen)

Nach heute verfügbarer Quellenlage wird die Erwartung einer Auferweckung von Toten zum ersten Mal in einer außerkanonischen jüdischen Schrift, dem äthiopischen Henochbuch (äthHen) formuliert, das im späten 3. bis 1. Jahrhundert v. Chr. entstand, ursprünglich in aramäischer Sprache verfasst wurde und vollständig nur in einer Tochterübersetzung in der Bibel der äthiopischen Kirche überliefert ist.

In Kapitel 22, das bereits gegen Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. entstanden sein muss, schildert die Namen gebende Hauptfigur Henoch eine Vision, nach der er während einer Jenseitsreise in einem Berg im mythischen Westen, dem Aufenthaltsort der Toten, vier Höhlen gesehen

¹³ Vgl. ähnlich auch Hiob 19,25-27; Ps 49,16; Ps 73,23-25; ablehnend: Koh 3, 19-21.

habe, in denen die Toten ruhten. Bei der Art und Weise, wie die Aufteilung der Toten auf diese vier Höhlen vorgestellt wird, scheint die drängende Frage nach den Lebensentwürfen, die diesseits der Todesschwelle nicht aufgegangen sind, im Hintergrund zu stehen. So war die erste der vier Höhlen den Gerechten zugewiesen. Sie war besonders hell und enthielt auch eine Quelle mit frischem Wasser, die ihren Durst stillte:

„(8) Da fragte ich ihn [d.h. den Deuteengel] deswegen und wegen aller Hohlräume: ›Warum sind sie getrennt, einer vom anderen?‹ Und er antwortete und sprach zu mir: ›Diese [drei] Hohlräume sind gemacht, um die Geister der Toten zu trennen; und so sind die *Seelen der Gerechten* getrennt, da, wo die Quelle des Wassers ist, darüber Licht“¹⁴.

Die übrigen Toten, bei denen es sich nun um die Ungerechten handeln muss, werden auf die drei anderen Höhlen verteilt. Diese wurden zuvor als dunkel bezeichnet (1). Das Aufteilungskriterium der Toten auf diese drei Höhlen scheint aber nicht die Schwere der Fälle zu sein. Ausschlaggebend scheint vielmehr zu sein, ob der »Fall« eines Lebens abgeschlossen ist oder nicht, ob also ein Frevler seine Strafe bereits zu Lebzeiten erhalten hatte oder noch nicht (zweite Höhle), oder ob ein Ermordeter noch als Zeuge für das Gericht benötigt wird (dritte Höhle):

„Und in gleicher Weise wurde ein Raum geschaffen für die *Frevler, wenn sie sterben und in der Erde begraben werden und das Gericht nicht während ihres Lebens stattfand*; dort werden ihre Seelen abgesondert für diese große Qual bis zu dem großen Tag des Gerichtes, der Strafe und der Pein für die Lästere in Ewigkeit und der Vergeltung für ihre Seelen; dort wird er sie binden bis in Ewigkeit. Tatsächlich besteht er vom Anbeginn der Welt.

Und ebenso wurde (ein Raum) geschaffen für die Seelen derer, die klagen, die Einblick geben in die Vernichtung, als sie in den Tagen der Frevler *getötet wurden*.“

In der Konsequenz befinden sich in der vierten Höhle zwar Frevler; doch werden diese nicht mehr behelligt, weil sie ihre Strafe schon erteilt hat:

¹⁴ Übersetzung: Siegbert Uhlig, Das äthiopische Henochbuch (JSRZ V 6), Gütersloh 1984, 555-558. Zur Interpretation vgl. Marie-Theres Wacker, Weltordnung und Gericht. Studien zu 1 Henoch 22 (FzB 45), Würzburg 1982.

„So ist (dieser Raum) auch für die Seelen der Menschen geschaffen worden, die nicht Gerechte, sondern *Frevler* waren, Vollkommene der Bosheit – und bei den Bösen, gleich ihnen, werden sie sein; und ihre Seelen werden nicht getötet werden am Tage des Gerichtes, noch werden sie von hier auferstehen.“

Von diesen vier Gruppen werden nicht alle auferstehen. Über die erste Gruppe, die Gerechten, wird es nicht explizit gesagt. Vielleicht haben sie mit der lichten Höhle bereits ihr Ziel erreicht. Hingegen wird die Auferstehung explizit über die zweite und dritte Gruppe ausgesagt. Auferweckt werden demnach die bislang unbestraften *Frevler* zum Zweck der Bestrafung, sowie die ungesühnt Ermordeten, weil sie noch als Kläger und Zeugen im Gericht benötigt werden. Dagegen werden die bereits zu Lebzeiten bestrafte Sünder der vierten Höhle ausdrücklich nicht auferweckt.

Zentral für die Frage des Auferwecktwerdens scheint also die Frage der Gerechtigkeit zu sein und damit die Frage, ob der Zusammenhang zwischen dem Tun eines Menschen und seinem Geschick bereits zu Lebzeiten aufgegangen ist, oder ob hier noch Rechnungen offen geblieben waren.

b) Das Buch Daniel

Zum ersten Mal innerhalb der biblischen Schriften wird im Buch Daniel eine Hoffnung auf Auferweckung von Toten explizit formuliert. Das Buch Daniel gehört zumindest in seiner Endredaktion in eine Zeit, in der sich die Frage nach dem endgültigen Schicksal der unschuldig Leidenden und Ermordeten in unerhörter Weise verschärft hatte (167-164 v. Chr.); denn die offensive Hellenisierungspolitik in Jerusalem unter den seleukidischen Herrschern und insbesondere unter Antiochus IV Epiphanes (175-164 v. Chr.), die zudem von Kreisen der Jerusalemer Oberschicht unterstützt oder sogar maßgeblich vorangetrieben wurde, hatte vor allem auf dem Land massiven Widerstand hervorgerufen.

Nachdem sich zunächst unterschiedliche Strömungen dieses Widerstands als die Verteidiger des jüdischen Glaubens, als »Fromme« oder »Hasidäer/Chassidim«, unter religiösem Vorzeichen zusammen gefunden hatten, hatte sich ein Teil dieser Gruppierungen unter der Führung der Priesterfamilie der Makkabäer aus Modein militarisiert. In dem nun fol-

genden blutigen Bürgerkrieg – der zu einem Teil gewiss auch durch die sich immer mehr verschlechternde wirtschaftliche Situation auf dem Land motiviert war – mussten diese Verteidiger des althergebrachten Glaubens die schmerzhafteste Erfahrung machen, dass sie genau *wegen* ihres Festhaltens an ihrem Gott Gewalt erlitten und sogar den Tod fanden. In dieser Situation stellte sich die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes in aller Schärfe: Ließ Gott seine Gerechten, die *um seines Namens willen* den Tod erlitten, im Stich?

Das Buch Daniel formuliert eine klare Antwort: Gott lässt seine Gerechten *nicht* im Stich! Das Buch entwirft hoffnungsvolle Gegenbilder zur bestehenden Not und Bedrängnis der »Frommen«. In apokalyptischen Bildern wird ausgemalt, dass dem Treiben der Ungerechten und Gewalttäter von Gott selbst Einhalt geboten wird, während diejenigen, die an Gott festhalten, am Ende gerettet werden. In diesem Zusammenhang wird am Ende des Buches die Auferweckung von Toten angesagt:

„1 In jener Zeit tritt Michael auf, der große Engelfürst, der für die Söhne deines Volkes eintritt. Dann kommt eine Zeit der Not, wie noch keine da war, seit es Völker gibt, bis zu jener Zeit. Doch dein Volk wird in jener Zeit gerettet, jeder, der im Buch verzeichnet ist. 2 Von denen, die im Land des Staubes schlafen, werden viele erwachen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zur Schmach, zu ewigem Abscheu. 3 Die Verständigen werden strahlen, wie der Himmel strahlt; und die Männer, die viele zum rechten Tun geführt haben, werden immer und ewig wie die Sterne leuchten. 4 Du, Daniel, halte diese Worte geheim, und versiegle das Buch bis zur Zeit des Endes! Viele werden nachforschen, und die Erkenntnis wird groß sein“ (Dan 12,1-4).

Nach diesem Text werden »viele« auferstehen (V. 2). Dass diese »Vielen« nicht als ein Synonym für »alle« zu verstehen sind, zeigt die partitive Formulierung »viele *von denen*, die im Land des Staubes schlafen«. Der Text geht also davon aus, dass ein Teil der Toten nicht auferweckt wird. Bei denjenigen, die auferweckt werden, geht es nicht nur um ein heilvolles Erwachen, sondern auch um ein Erwachen »zur Schmach«. Damit verläuft die Grenze zwischen Nichtauferweckten und Auferweckten nicht entlang der später sich ausbildenden moralischen Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten.

Nach welchen Kriterien die Grenze gezogen wird, wird leider nicht erläutert, sondern stillschweigend als bekannt vorausgesetzt. Werden die oben erläuterten Vorstellungen aus äthHen 22 vorausgesetzt, muss der Text so verstanden werden, dass Daniel in der bedrängenden Situation des Makkabäeraufstandes auf die Vorstellung einer partiellen Auferweckung der Toten zurückgreift: einer Auferweckung der Opfer einerseits (zu neuem Leben) und der zu Lebzeiten noch unbestraften Täter andererseits (zur Strafe) – eine Auferweckung nur dieser beiden Gruppen, damit der Täter nicht für immer über sein Opfer triumphiere.

3.2. Die Auferweckung der Gerechten

Diese Art und Weise, eine Auferweckung von Toten zu erhoffen, ist nicht die einzige geblieben. Eine zweite Gruppe von Texten verändert die Grenze zwischen Nichtaufzuerweckenden und Aufzuerweckenden in einer Weise, die sich theologiegeschichtlich prägend erweisen sollte. Sie setzt die Nichtaufzuerweckenden pauschal mit den Frevlern und die Aufzuerweckenden mit den Frommen gleich und vereinfacht damit die Erwartung einer nur teilweisen Auferstehung der Toten entscheidend.

Ein biblisches Textbeispiel ist das Martyrium der sieben Söhne einer Mutter nach 2 Makk 7, verfasst zwischen 164 und 121 v. Chr. Vorausgesetzt ist wiederum die prekäre Situation des Makkabäeraufstandes. Auf dem Höhepunkt der Repression durch den Seleukidenherrscher Antiochus IV Epiphanes werden die Söhne einer jüdischen Familie nacheinander auf grausamste Weise ermordet. Ihre Bereitschaft zum Martyrium begründen drei der Gefolterten mit ihrer Hoffnung auf Auferweckung (2 Makk 7,9.10f.14). Dem frevlerischen König jedoch wird vom vierten Sohn entgegen gehalten: »Für dich gibt es keine Auferstehung zum Leben« (2 Makk 7,14), was entweder so zu verstehen ist, dass er überhaupt nicht auferstehen werde, oder aber, dass seine Auferstehung ihn nicht zum Leben führen werde. Dass an eine Bestrafung beim Gericht Gottes gedacht ist, lässt 2 Makk 7,36f vermuten.

Auch die apokryphen Psalmen Salomos, die zwischen 63 und 30 v. Chr. entstanden sind, gehören in diese Textgruppe. Diese Texte kreisen um die Frage von Gottes Gerechtigkeit und bemühen sich um Theodizee. Ihr Lösungsangebot: Gott will die Gerechten durch Leiden läutern und züchtigen. Im Jüngsten Gericht aber sollen die Gerechten rehabilitiert und die Sünder ihrer Verurteilung zugeführt werden. PsSal 3,9-12 geht davon

aus, dass Gottesfürchtige zu einem ewigen Leben auferweckt werden, Sünder jedoch nicht.¹⁵

„9 Vergeht sich der Sünder, verflucht er sein Leben, den Tag seiner Geburt und der Mutter Wehen 10 Sünde häuft er auf Sünde in seinem Leben; er fällt, ja, furchtbar ist sein Fall, und er steht nicht wieder auf. 11 Der Untergang des Sünders ist auf ewig, und es wird seiner nicht gedacht, wenn er (scil. Gott) sich der Gerechten annimmt.

12 Das ist das Los der Sünder in Ewigkeit; die Gottesfürchtigen aber stehen auf zu ewigem Leben, und ihr Leben (ist) im Lichte des Herrn, und es hört nie mehr auf.«¹⁶

3.3. Die Auferweckung aller Toten

Erst relativ spät melden sich Stimmen zu Wort, die eine Auferweckung aller Toten zum Jüngsten Gericht erwarten. Vielleicht sind sie von der Selbsterkenntnis geleitet, dass eine plakative Unterscheidung zwischen Gerechten und Frevlern den komplexen und uneindeutigen Lebenserfahrungen nicht gerecht wird, wonach alle Menschen Täter und Opfer zugleich sind.

Datierbare literarische Beispiele für diese Gruppe entstammen erst dem ersten nachchristlichen Jahrhundert.¹⁷ Neben drei neutestamentlichen Textbelegen (1 Kor 15,12-28; Apg 24,10-15; Offb 20,13-15) ist ein Text aus dem etwa 80-90 n. Chr. entstandenen Buch IV der Sibyllinen zu nennen. Das Buch endet mit einem umfassenden Gericht Gottes, das die gottlosen Sünder von den Frommen scheidet:

»183 Und dann wird das Gericht sein, bei dem Gott selbst richten wird, 184 indem er abermals die Welt richtet. Die aber, welche in Gottlosigkeit 185 sündigten, die wird abermals ein Erdhügel bedecken 186 und der modrige Tartarus und die gräßlichen Kammern der Hölle. 187 Die aber fromm sind,

¹⁵ Vgl. auch PsSal 14,9 sowie Lk 14,13f.

¹⁶ Übersetzung: *Svend Holm-Nielsen*, Die Psalmen Salomos (JSRRZ IV 2), Gütersloh 1977, 68f.

¹⁷ Kaum zu datieren sind TestBenj 10,6-8; äthHen 51; Pseudo-Phokylides 103-104.

werden wiederum auf der Erde leben, 188 ...¹⁸ 189 wobei Gott Geist und zugleich Leben und Gnade schenkt 190 den Frommen; alle werden dann einander sehen, 191 das liebliche, herrliche Licht der Sonne schauen. 192 O glücklich der Mann, der zu jener Zeit leben wird.«¹⁹ (Sib 4,183-192)

Nahezu zeitgleich lässt der Verfasser der Apostelgeschichte seinen Paulus in einer Verteidigungsrede vor dem Statthalter Felix auf die Auferstehung der Gerechten und Ungerechten verweisen:

„Das allerdings bekenne ich dir: Dem (neuen) Weg entsprechend, den sie eine Sekte nennen, diene ich dem Gott meiner Väter. Ich glaube an alles, was im Gesetz und in den Propheten steht, *und ich habe dieselbe Hoffnung auf Gott, die auch diese hier haben: daß es eine Auferstehung der Gerechten und Ungerechten geben wird.* Deshalb bemühe auch ich mich, vor Gott und den Menschen immer ein reines Gewissen zu haben“ (Apg 24,14-16).

4. Zwischenbilanz

Der bisherige Durchgang durch die Textbelege machte deutlich, dass die biblischen und außerbiblischen Texte, die von der Entstehung der Auferstehungshoffnung zeugen, kein einheitliches System einer Auferstehungsvorstellung entwickeln, sondern eine Vielfalt an Bildern, Modellen und Vorstellungen erkennen lassen. Obgleich ein gewisses Nacheinander des Einsetzens dieser Vorstellungen und Modelle zu beobachten ist, lösen sie einander in zeitlicher Hinsicht nicht einfach ab, sondern bleiben miteinander und nebeneinander in Verwendung und werden sogar von ein und demselben Autor nebeneinander gebraucht.²⁰ Die weitere Entwicklung zeigt zudem, dass die Reflexion hier nicht stehen geblieben ist, sondern

¹⁸ In den Handschriften der Familie W folgt der schlecht passende Vers »des unsterblichen großen Gottes und unvergänglichen Reichtum« (Zusatz), vgl. *Helmut Merkel, Sibyllinen (JSRZ V 8)*, Gütersloh 1998, 1115 Anm. 188a.

¹⁹ Übersetzung: *Helmut Merkel, Sibyllinen (JSRZ V 8)*, Gütersloh 1998, 1115.

²⁰ Ein Beispiel dafür ist das lukanische Doppelwerk, das in Lk 23,43 das Modell einer *Apotheose* ähnlich dem Vierten Gottesknechtslied erkennen lässt, in Lk 14,14 von einer Auferstehung der *Gerechten* ausgeht und in Apg 24,15 wiederum von der Auferstehung der *Gerechten und Ungerechten* spricht.

dass weitere Erfahrungsaspekte integriert wurden, so dass zum Beispiel das vielleicht allzu einfach scheinende Schema der Bestrafung der Frevler und Belohnung der Gerechten um die Dimension der Versöhnung und der über menschliche Aufrechnungen hinaus gehenden größeren Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes erweitert werden musste.²¹

Allerdings sind die verwendeten Modelle und Bilder nicht beliebig. Sie sind weder aus reiner Neugier noch aus zweckfreier Spekulation entstanden, sondern als Beweggrund all dieser Bilder und Vorstellungen konnte das Ringen um die Frage der Gerechtigkeit Gottes angesichts unverschuldeten Leidens und zerbrochenen Lebens, die Frage nach dem Schicksal der Opfer, ausfindig gemacht werden. Die Rede von der Auferweckung der Toten ist also Protest gegen das Scheitern der Unschuldigen und Gerechten, gegen den Triumph der Täter. Sie ist Hoffnung für die Opfer, und sie ist Ringen mit der Gottesfrage, ja, mit Gott selbst. Damit ist die Entstehung der Rede von der Auferstehung der Toten in die alttestamentliche Diskursgeschichte über die Theodizee einzureihen und erweist sich als eine Funktion der Theodizee.²² Ob die Option einer Auferweckung der Toten durch Gott als eine adäquate Lösung der Theodizeefrage gelten kann und darf, sei hier dahingestellt. Doch lehrt die Rede von der Auferweckung der Toten im biblischen Sinne, den Ausgangspunkt des Denkens bei den Opfern zu nehmen. Dem Schicksal der Zerbrochenen muss jede Rede von Auferstehung standhalten. Es geht um nichts weniger als um die Gottesfrage und die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes, doch muss sie im Angesicht zerbrochenen Lebens und unverschuldeten Leidens verhandelt werden.

Vor diesem Hintergrund besteht geradezu eine Notwendigkeit, von Auferstehung zu sprechen, so wie es Johann Baptist Metz in seinen Meditationen zu Mk 8,31-38 formuliert hat: »... die Frage nach dem Leben der Toten zu vergessen und zu verdrängen ist zutiefst inhuman. Denn es be-

²¹ Vgl. z. B. Mt 5,45; Kol 1,20; Eph 2,16. Vgl. zum Aspekt der Versöhnung, der im Rahmen dieses Beitrags nicht vertieft werden kann, bes. *Ottmar Fuchs*, *Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit*, Regensburg 2007.

²² Zur atl. Diskursgeschichte über Theodizee vgl. *Klaus Bieberstein*, *Dem Leiden einen Sinn geben. Krankheitsdeutungen und Theodizeeversuche in der alttestamentlichen Literatur*, in: *Günter Thomas, Isolde Karle* (Hrsg.), *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch*, Stuttgart 2009, 127–138.

deutet, die vergangenen Leiden zu vergessen und zu verdrängen und uns der Sinnlosigkeit dieser Leiden widerspruchslos zu ergeben. Schließlich macht kein Glück der Enkel das Leid der Väter wieder gut, und kein sozialer Fortschritt rührt versöhnend an die Ungerechtigkeit, die den Toten widerfuhr. ... ›Und er wird auferstehen am dritten Tag.‹ Klein ist dieses Wort und offensichtlich überhörbar. Es ist indes nicht zur Beschwichtigung angefügt. Der in ihm angedeutete Sieg des Menschensohnes über den Tod ist ein Wort des Sieges zugunsten der Unterlegenen, der Besiegten, der tödlich Verstummten und Vergessenen, ein Wort gegen unsere menschliche Siegergeschichte. ... [E]s ist ein Wort voll des Protestes gegen jeden Versuch, die Lebendigkeit des Lebens, das, was wir hier seinen ›Sinn‹ genannt haben, einfach zu halbieren und ihn allenfalls für die Kommenden, die Durchgekommenen, sozusagen für die Endsieger der Geschichte zu reservieren.«²³

Der biblischen Rede von Auferstehung liegt also nicht die Sprachlogik beschreibender oder im naturwissenschaftlichen Sinne definierender Sprache zu Grunde, sondern die Rede von der Auferstehung ist eine Option, ein Festhalten an der Gerechtigkeit Gottes, ein Bestehen darauf, dass die Täter nicht für immer über die Opfer triumphieren. Angesichts des Zerbrechens von Sinn bietet sie einen Orientierungsrahmen, der eine unlesbar gewordene Welt lesbar macht. Nur wo es solche Orientierungsrahmen gibt und die Welt lesbar ist, ist es möglich, Erfahrungen sinnvoll zu deuten, zu strukturieren und sinnvoll zu handeln.

5. Die Rede von der Auferweckung der Toten bleibt umstritten

Der Schritt hin zu einer Hoffnung auf die Auferweckung der Toten wurde allerdings nicht von allen jüdischen Richtungen der Zeitenwende mitvollzogen. Texte aus dem Neuen Testament sowie aus den Werken des jüdischen Historikers Flavius Josephus spiegeln an einigen Stellen die innerjüdischen Debatten der Zeit um die Frage der Auferstehung.

²³ *Johann Baptist Metz*, *Messianische Geschichte als Leidensgeschichte*, in: *ders., Jürgen Moltmann*, *Leidensgeschichte. Zwei Meditationen zu Mk 8,31-38*, Freiburg 1974, 46-48.

So wird in Mk 12,18-27 erzählt, dass sich Angehörige der Gruppe der Sadduzäer mit der Frage an Jesus wandten, wem eine Frau nach der Auferstehung gehören solle, wenn sie nacheinander von sieben Brüdern geheiratet worden sei, am Ende aber immer noch keine Nachkommen geboren habe. Es ist, dies sei nur nebenbei bemerkt, eine groteske und dabei absolut tödliche Geschichte, die ausgerechnet anlässlich der Frage der Auferstehung erzählt wird.²⁴ Was im Kontext der Fragestellung dieses Artikels jedoch primär interessiert, ist die Charakterisierung der Sadduzäer als diejenigen, »die behaupten, es gebe keine Auferstehung« (Mk 12, 18). Eine vergleichbare Charakterisierung der Sadduzäer ist in der Apostelgeschichte im Zusammenhang der Verhaftung des Paulus im Jerusalemer Tempel zu finden, wobei hier die Sadduzäer explizit von den Pharisäern abgegrenzt werden, die in dieser Hinsicht eine gegenteilige Auffassung verträten (Apg 23,6-8).

Diese Sicht auf die jüdischen Religionsparteien wird durch Beschreibungen des jüdischen Historikers Flavius Josephus bestätigt, wonach die Sadduzäer »die Fortdauer der Seele und die Strafen und Belohnungen im Hades« ablehnten (Bell II 165; Ant XVIII 16). Zwar verwendet Flavius Josephus an dieser Stelle nicht die biblische Ausdrucksweise, sondern bewegt sich hier in der Terminologie der griechischen Philosophie; doch deutet auch seine Beschreibung darauf hin, dass die Sadduzäer jene verhältnismäßig junge theologiegeschichtliche Entwicklung hin zu einer Hoffnung auf die Auferweckung der Toten durch Gott nicht mitvollzogen haben. Die Schwierigkeit, die genauen Überzeugungen dieser Gruppierungen zu rekonstruieren, liegen im Fehlen von Quellen begründet, die von Angehörigen der Sadduzäer verfasst wurden. Überliefert sind lediglich Fremdsichten auf die Vorstellungen dieser Gruppe. Vielleicht hielten die Sadduzäer an der althergebrachten und selbstverständlichen Vorstellung einer *Sche'ol* fest. Vielleicht stimmten sie mit dem Skeptiker Kohelet überein, der ebenfalls ein Angehöriger gehobener Schichten war. Auf jeden Fall scheinen sie Vorstellungen vertreten zu haben, die von Josephus, Markus und Lukas als unzureichend erachtet wurden.

²⁴ Treffend herausgearbeitet von *Luzia Sutter Rehmann*, Wenn die Toten sich ausruhen vom Totsein. Eine widerständige Spiritualität, in: *dies.*, *Sabine Bieberstein Ulrike Metternich* (Hrsg.), *Sich dem Leben in die Arme werfen. Auferstehungserfahrungen*, Gütersloh 2002, 74-88, bes. 77-87.

Andere Gruppierungen vertraten explizit die Hoffnung auf eine Auferweckung der Toten durch Gott. Hinsichtlich der Essener ist die Quellenbasis schmal, deutet aber auf eine solche Hoffnung hin.²⁵ Die Pharisäer werden sowohl im Neuen Testament (Apg 23,6-8; 24,14f), als auch von Flavius Josephus als Vertreter dieser Hoffnung dargestellt (Bell II 163; Ant XVIII 14), wobei sich Flavius Josephus wiederum griechischer Sprach- und Denkmuster bedient. Mit einiger Vorsicht lassen sich aber einige der überlieferten Quellentexte auf die Gruppe der Pharisäer zurückführen – so die Psalmen Salomos und die zweite Benediktion des Achtzehngebets²⁶ –, so dass mit einigem Grund davon ausgegangen werden kann, dass die Pharisäer um die Zeitenwende die Hoffnung auf die Auferweckung der Toten vertraten.

6. Die Auferweckung Jesu und »unsere« Auferweckung

Diese Vielfalt an Bildern und Vorstellungen über eine Auferstehung der Toten einerseits und die Debatten darüber andererseits waren den neutestamentlichen Autoren vorgegeben, und in diesen Horizont sind sie einzuordnen. So ist auch das Bekenntnis der neutestamentlichen Schriften, dass Jesus, der Gekreuzigte, nicht im Grab geblieben sei, sondern auferweckt wurde, in diesem Kontext der jüdischen Hoffnung auf eine Auferweckung der Toten zu verstehen. Auf der Basis dieses Glaubens wurde es erst möglich, ein solches Bekenntnis zur Auferweckung Jesu zu formulieren; denn der jüdische Glaube an den Gott, der die Toten erweckt, stellte das Deutungsinstrumentarium zur Verfügung, um das, was die Jesuanhängerinnen und -anhänger nach dem Karfreitag erlebten, als eine Auferweckung Jesu durch Gott zu interpretieren.²⁷

²⁵ Vgl. ausführlicher K. Bieberstein, S. Bieberstein, Auferweckt gemäß der Schrift (s. Anm. 9), 75 (mit weiterer Literatur).

²⁶ Vgl. ausführlicher ebd., 75-76 (mit weiterer Literatur).

²⁷ Die Diskussion über den Zusammenhang zwischen der jüdischen Auferstehungshoffnung und dem Bekenntnis zur Auferweckung Jesu wäre sicherlich differenzierter zu führen als dies in diesem Überblicksbeitrag getan werden kann. Aus der jüngeren Diskussion zur Entstehung und Eigenart des urchristlichen Osterglaubens seien hier nur genannt: Jürgen Becker, Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament. Ostererfahrung und Osterverständnis im Urchristentum, Tübingen 2007; Ulrich B. Müller, Auferweckt und erhöht. Zur Ge-

6.1. Die ältesten Bekenntnisse: Gott handelt an Jesus

Die Formulierung der Osterbotschaft ist innerhalb des Neuen Testaments zuerst in der paulinischen Briefliteratur zu greifen, in Form der so genannten Auferweckungsformeln, die auf engstem Raum verdichten, was im Zentrum der Osterbotschaft steht. Die Grundaussage dieser Formel lautet: »Gott hat Jesus aus (den) Toten auferweckt«. Dies kann sprachlich auf verschiedene Weise realisiert werden: als Aussagesatz (»Gott hat Jesus auferweckt«, z.B. Röm 10,9), als Gottesprädikation (»der ... auferweckende Gott«, z.B. Röm 4,24), oder auch in Form eines theologischen Passivs (*passivum divinum*: »Jesus wurde ... auferweckt«, z.B. Röm 4,25; 1 Kor 15,4). Gemeinsam ist diesen unterschiedlichen sprachlichen Realisierungen, dass sie zunächst eine Aussage über *Gott* treffen, der an Jesus handelt. Damit berufen sich die Text auf den rettenden und Leben schaffenden Gott Israels und formulieren in Kontinuität zu den jüdischen Stimmen, die, wie oben gezeigt wurde, über Gott aussagten, dass er Tote erwecke. Es ist der gleiche Gott Israels, der in der neutestamentlichen Formeltradition als an Jesus Handelnder *erkannt und bekannt* wird.

Dieses Bekenntnis stützt sich in dieser ältesten Formeltradition nicht auf ein leeres Grab, sondern die Texte verweisen – schon seit dem wahrscheinlich ältesten Bekenntnis aus 1 Kor 15,3-5 – einerseits auf die Schrift und andererseits darauf, dass sich der Auferweckte *hat sehen lassen*, dass er also »erschieden« ist: »Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift, und erschien dem Kephais, dann den Zwölf« (1 Kor 15,4f).

Damit verweisen uns die Texte auf Erfahrungen der Anhängerinnen und Anhänger des Nazareners, die diese offenbar in einer Weise machten, dass sie sich zu jenem Bekenntnis verdichteten: »Er wurde auferweckt«. Über diese Erfahrungen der Anhängerinnen und Anhänger ist zur Genüge diskutiert worden: Sind sie als Halluzinationen zu deuten, als Prozesse der Trauerverarbeitung, als Inszenierung oder Betrug? Diese Diskussion

nese des Osterglaubens, in: NTS 54, 2008, 201-220; Franz Zeilinger, Der biblische Auferstehungsglaube. Religionsgeschichtliche Entstehung – heilsgeschichtliche Entfaltung, Stuttgart 2008; St. Alkier, Die Realität der Auferweckung (s. Anm. 8); Martia Ebner, Die Auferweckung Jesu – oder: Woran glauben Christen? Die urchristliche Osterbotschaft im Kontext zeitgenössischer Vorstellungen, in: Bibel und Kirche 64, 2009, 78-86.

braucht an dieser Stelle nicht wieder aufgerollt zu werden.²⁸ Die Texte fassen diese Erfahrungen in der Kategorie einer »Vision«. Sie müssen als Zeugnisse wahr- und ernst genommen werden²⁹ und dürfen nicht von vorn herein als Konstruktionen oder Projektionen abgewertet werden. Es bleibt aber bei der Erkenntnis, dass es sich um Zeugnisse über *Erfahrungen* dieser Frauen und Männer handelt.

Dennoch: Um das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu in einer so tragfähigen, wegweisenden und alles verändernden Weise formulieren zu können, wie es geschehen ist, brauchte es mehr als einzelne visionäre Erfahrungen; denn diese konnten mehrdeutig sein. Durch den Deutehorizont des jüdischen Glaubens, dass Gott Tote erweckt, konnten diese als ein Erscheinen des von Gott Auferweckten gedeutet werden, so dass sich als deren Deutung durchsetzen konnte: »Gott hat Jesus auferweckt.« Unter diesem Vorzeichen wurde es möglich, die Kreuzigung Jesu nicht als Desavouierung seiner Botschaft vom hereinbrechenden Gottesreich zu deuten, sondern – da er von Gott auferweckt und also bestätigt wurde – als deren Bekräftigung und Einlösung. Für diesen mutigen und theologisch wegweisenden Schritt muss wiederum eine Erfahrungsbasis im Leben der Jüngerinnen und Anhänger Jesu vorausgesetzt werden, die ins Leben Jesu zurück reicht, in seiner Reich-Gottes-Praxis gründet und stark genug war, um das Desaster des Karfreitags zu überdauern. Auf dieser Basis aber wa-

²⁸ Exemplarisch sei hier auf die phasenweise hitzig geführte Debatte um die Thesen Gerd Lüdemanns verwiesen: Visionen seien die Ursache für die Entstehung des Osterglaubens; doch seien diese im Fall des Paulus als Produkte einer Hysterie und als Halluzination zu verstehen, »die keine objektive Wirklichkeit haben«, sondern »Produkte der Phantasie und Vorstellungskraft« seien, vgl. *Gerd Lüdemanns*, *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie*, Göttingen 1994, bes. 111 mit Anm. 350; 77 mit Anm. 244; im Fall des Petrus greift Lüdemann zum Erklärungsmodell der Trauerarbeit, vgl. ebd. 126-128. Zur Auseinandersetzung mit ihm: *Hansjürgen Verweyen* (Hrsg.), *Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann*, Freiburg 1995 (mit Beiträgen von Gerd Lüdemann, Ingo Broer, Lorenz Oberlinner, Karl-Heinz Ohlig und Hansjürgen Verweyen). Zur Forschungslage vgl. auch *Martin Leiner*, *Auferstanden in die Herzen und Seelen der Gläubigen? Psychologische Auslegungen der neustamentlichen Auferstehungserzählungen*, in: *EvTheol* 64, 2004, 212-227.

²⁹ Vgl. *Daniel Kosch*, *Auferstehung mitten am Tage*, in: *Sabine Bieberstein, Daniel Kosch* (Hrsg.), *Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute* (FS Hermann-Josef Venetz), Luzern 1998, 47-57, hier 48.

ren sie in der Lage, die Kreuzigung und Auferweckung Jesu im Horizont der Botschaft Jesu selbst zu deuten: Dass der große Machtwechsel des Anbruchs des Reiches Gottes tatsächlich im Gange und die Auferweckung Jesu ein Zeichen dafür war, und dass Jesus als erster Auferwecker in diesem Umwälzungsprozess eine einzigartige Rolle spielte (vgl. 1 Kor 15,20-28). Dies ist die große theologische Leistung, die die Anhängerinnen und Anhänger Jesu nach Ostern erbrachten. Um es mit Martin Ebner zu formulieren: »Die Anhänger Jesu glaubten ihm seinen Glauben«.³⁰

6.2. Die Erzählung vom leeren Grab: verwandelnde Erfahrungen

Eine jüngere Generation von Texten spricht in literarisch ganz anderen Formen von der Auferweckung Jesu. Gemeint ist die erzählerische Fassung der Osterbotschaft, speziell die Erzählungen vom leeren Grab, die in der ältesten Version am Schluss des Markusevangeliums vorliegt (Mk 16,1-8).

Zentral für diese Erzähltradition scheint zu sein, dass die Jüngerinnen Jesu, die in der Absicht zum Grab gekommen waren, die versäumte Totensalbung nachzuholen, das Grab Jesu leer vorfinden. Damit könnte ein »Beweis« für die Auferweckung des Gekreuzigten behauptet werden. Doch interessanter Weise wird das leere Grab von den Erzählungen gerade nicht als ein solcher Beweis wahrgenommen; der Befund könnte mehrdeutig sein (vgl. die Erzählvarianten Mt 28). So ist zur Vereindeutigung des Befundes die Erklärung durch einen Gottesboten notwendig, die den erzählerischen Schwerpunkt des Textes bildet: »Jesus sucht ihr, den Nazarener, den Gekreuzigten; auferweckt wurde er, nicht ist er hier; sieh, der Ort, wohin sie ihn legten!« (Mk 16,6).

Diese Botschaft ist auf eine Weise formuliert, die sich mit der älteren Formeltradition deckt: Der Gekreuzigte *wurde* auferweckt. Die passive Formulierung deutet in diskret-verhüllender Redeweise wiederum auf Gott als Handelnden.

Noch ein zweiter Aspekt der Erzählung ist der Formeltradition vergleichbar. Der Text erzählt das, was passiert und was wahrzunehmen ist,

³⁰ Martin Ebner, Die Auferweckung Jesu – oder: Woran glauben Christen? Die urchristliche Osterbotschaft im Kontext zeitgenössischer Vorstellungen, in: Bibel und Kirche 64, 2/2009, 78-86, bes. 85f.

konsequent aus der Sicht und Perspektive der Frauen. Er erzählt an den Erfahrungen der Frauen entlang und schildert in V. 1-5 Schritt für Schritt ihre Aktivitäten, ihre Überlegungen und ihr Sehen. Leserinnen und Leser sehen und wissen nicht mehr als das, was die Frauen sehen und wissen und werden damit Schritt für Schritt entlang dem Erleben der Frauen auf einem Erkenntnisweg mitgenommen – vielleicht mit der Ausnahme, dass V. 2 mit der ausführlichen Zeitangabe die Aufmerksamkeit der Leserinnen und Hörer bereits auf die eben aufgehende Sonne und damit auf das Hellwerden – Gottes Hilfe am Morgen? – lenkt, während die Protagonistinnen noch ganz auf die Schwere und Dunkelheit des Grabes konzentriert sind.

Dies ist insofern von theologischer Relevanz, als damit auch diese Geschichte von der Auferweckung des Gekreuzigten anhand der Erfahrungen von Anhängerinnen erzählt wird. Dass diese Erzählweise keineswegs selbstverständlich ist, machen spätere Versionen der Erzählung deutlich. Die Erzählversion in Mt 28 verlässt bereits nach dem zweiten Vers die Perspektive der Frauen und schildert aus der Perspektive eines allwissenden Erzählers das Herabkommen eines Engels vom Himmel, der den Stein vom Grab wegwälzt und sich darauf setzt. Noch anschaulicher schildert das apokryphe Petrus-evangelium, wie zwei Gestalten vom Himmel in das Grab hineingehen und dieses sodann mit einer dritten Gestalt in ihrer Mitte wieder verlassen. Das Geschehen wird spektakulärer und miraculöser. Aber wird damit auch mehr ausgesagt?

Mk 16,1-8 erzählt an der Erfahrung der Frauen entlang und gibt damit einen ersten Hinweis, dass die Auferweckung Jesu etwas mit den Erfahrungen und dem Leben seiner Anhängerinnen und Anhänger zu tun hat. Wie diese Auswirkungen auf die Jüngerinnen allerdings zu denken sind, wird vorerst nicht eindeutig klar. Die Erzählung spricht mehrmals vom »Erschrecken« der Frauen (V. 5.8). Das ist zunächst gattungstypisch: Bei der Begegnung mit dem Göttlichen »erschrecken« die menschlichen Beteiligten in der biblischen Welt gewöhnlich. Ebenso gattungstypisch ist die Antwort des Vertreters dieser göttlichen Welt – in unserem Falle des durch sein weißes Gewand und sein Sitzen auf der rechten Seite als Gottesbote ausgewiesenen jungen Mannes: »Erschreckt nicht!« (V. 5)

Dennoch scheint damit noch nicht alles über das Erschrecken der Frauen gesagt; denn die Furchtmotive wiederholen sich, und die Erzählung endet sogar damit (V. 8). Gerade die am Schluss der Erzählung verwendeten Ausdrücke *tromos* und *ekstasis* zeigen, dass die Furcht noch

weitere Dimensionen in sich birgt. Das im Neuen Testament nur fünfmal belegte Wort *tromos*³¹ wird fast ausschließlich in der Kombination mit dem Wort *phobos* (Furcht) verwendet und meint ein Zittern und Beben, von dem Menschen zutiefst erfasst und erschüttert werden.³² Das Wort *ekstasis* ist ebenfalls kein häufig gebrauchtes Wort im Neuen Testament.³³ Es begegnet entweder als Reaktion von Menschen auf eine Machttat Jesu bzw. der Apostel (Mk 5,42; Lk 5,26; Apg 3,10) oder als ein Außer-sich-Geraten von Petrus (Apg 10,10; 11,5) oder Paulus (Apg 22,17) während eines Gebetes, das in beiden Fällen mit einer Vision verbunden ist. Es geht also nicht um ein gewöhnliches Entsetzen, wie es die meisten Übersetzungen der Stelle nahe legen, sondern um ein Außer-sich-Geraten anlässlich einer Begegnung mit dem Göttlichen.³⁴

Damit bringt die Erzählung Erfahrungen ins Wort, für die im alltäglichen Erleben die Kategorien und in der alltäglichen Sprache die Worte fehlen. Es bricht eine Dimension in das Erleben ein, die kaum beschreibbar ist – oder für die es keine anderen Worte als die alltäglichen gibt, so wie auch das Unerhörte des Auferweckens von den Toten mit dem Allerweltswort des Aufweckens vom Schlaf beschrieben wird (*egeiro*³⁵). Eine solche Erfahrung ist vielleicht am ehesten zu umschreiben mit einer blitzartigen Erkenntnis oder Ahnung, von Sinn, von Aufgehobensein, als würde die Wirklichkeit für einen Moment durchlässig für etwas anderes, das die Welt und das Leben in einem anderen Licht erscheinen lässt. Es ist verdichtete Gegenwart, die für einen Moment durchlässig für das Göttliche wird. Damit ist aber auch klar: Mit solchen Kategorien wird der Be-

³¹ Neben Mk 16,8 vgl. 1 Kor 2,3; 2 Kor 7,15; Eph 6,5; Phil 2,12.

³² Neben *Walter Bauer*, Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin ⁶1988, 1648 vgl. v.a. *Ulrike Metternich*, Auferstehung ist ansteckend. Heilungserfahrungen im Neuen Testament, in: *Luzia Sutter Rehmann, Sabine Bieberstein, Ulrike Metternich* (Hrsg.), Sich dem Leben in die Arme werfen. Auferstehungserfahrungen, Gütersloh 2002, 100-111, bes. 104-106.

³³ Mk 5,42; 16,8; Lk 5,26; Apg 3,10; 10,10; 11,5; 22,17.

³⁴ Sachlich treffend übersetzt hier *Irene Dannemann* in der Bibel in gerechter Sprache, hrsg. von *Ulrike Bail* u. a., Gütersloh 2006: »... denn sie waren außer sich vor Zittern und Ekstase«.

³⁵ Das Verb *egeiro*, das in Mk 16,6 verwendet wird (»er wurde auferweckt«), bedeutet im Aktiv (transitiv) aufwecken, aufrichten, aufheben usw. und im Passiv (intransitiv) aufwachen, aufstehen, sich erheben usw., vgl. *W. Bauer*, Wörterbuch (s. Anm. 32), 432f.

reich der historischen Faktizität und des naturwissenschaftlich Nachvollziehbaren verlassen. In Gräbern sitzen gewöhnlich keine Engel, genauso wenig wie in diesem Sinne die Wirklichkeit durchlässig für das Göttliche wird. Es geht also um eine Sprachlogik, die auf einer anderen Ebene liegt. Darauf wird zurückzukommen sein.

Die Erzählung lässt offen, ob das Leben der Frauen nach dieser unerhörten Erfahrung tatsächlich verändert wird. Die Erzählung endet offen – und damit das gesamte Buch. Es ist ein unerhörter Buchschluss, ein klassischer offener Schluss, der Leserinnen und Leser irritiert zurücklässt und sie das Buch nicht einfach zuschlagen lässt. Denn wenn das Buch zugeschlagen wird, ist klar, dass die Auferstehungsbotschaft zwischen dem Moment der Erkenntnis und dem Leben steckenbleibt und nicht dort ankommt, wo sie ankommen soll. So übergibt die Erzählung die Frage, ob die Auferstehungsbotschaft gehört wird und was mit ihr geschieht, an die Leserinnen und Leser. Es ist an ihnen, die Geschichte fertig zu erzählen.

Dafür gibt die Geschichte den Leserinnen und Hörern eine Perspektive an die Hand: Galiläa (V. 7).³⁶ Damit wird zunächst an den Anfang des Buches zurück verwiesen: Das öffentliche Auftreten Jesu beginnt in Galiläa, dort werden Fischer in die Nachfolge gerufen, Menschen werden geheilt, es gibt Brot in Fülle, Dämonen weichen, und die Menschen lassen sich auf die Botschaft des anbrechenden Reiches Gottes ein.³⁷ Das Buch kann und soll auf dem Hintergrund der Osterbotschaft noch einmal von vorne und vertieft gelesen werden.

Ein weiteres: An die Erfahrungen des Galiläa-Parts des Markusevangeliums können und sollen die Leserinnen und Leser anknüpfen; denn das, was vor dem Tod Jesu Sinn machte, macht in dieser Perspektive auch noch nach dem Tod Jesu Sinn. Es geht also darum, den Weg Jesu im Wissen um die Osterbotschaft nachzugehen. Nach dem Konzept des Markusevangeliums heißt das auch: bis zum Kreuz.

Und schließlich: Diese Erfahrungen werden nicht an spektakulären oder heiligen Orten angesiedelt. Es ist, im Unterschied zum lukanischen

³⁶ Zum Folgenden vgl. besonders *Hermann-Josef Venetz*, *Er geht euch voraus nach Galiläa. Mit dem Markusevangelium auf dem Weg*, Freiburg Schweiz 2005, 220-228.

³⁷ Zur mittlerweile vielfach rezipierten theologischen Bedeutung des topographischen Begriffs Galiläa im Aufriss des Markusevangeliums vgl. grundlegend *Bas van Iersel*, *Markus. Kommentar*, Düsseldorf 1993, bes. 68-72.

Konzept, weder Jerusalem noch der Tempel, sondern es ist Galiläa. Galiläa aber hat weder eine weltpolitische noch eine theologische Bedeutung: Aus Galiläa kommt kein Messias. Galiläa ist aber die Heimat jener ersten Jesuanhängerinnen und Nachfolger, dort haben sie ihre Familien, dort leben und arbeiten sie. Damit verweist die Erzählung ins Leben und in den Alltag zurück, und das heißt: Der Auferweckte lässt sich im alltäglichen Leben von Menschen sehen – gerade dort? Oder nirgendwo anders als dort? Dort jedenfalls erweist sich diese Botschaft als tragfähig. Und dort – oder gar nicht – *muss* sie sich als tragfähig und plausibel erweisen.

»Die Botschaft von der Auferstehung erweist sich im Neuen Testament nirgends als eine Botschaft vom leeren Grab, sondern als die Botschaft vom lebendigen Messias Jesus.«³⁸ Es ist ein gekreuzigter und auferweckter Messias, der sich im Leben von Menschen, und gerade jener kleinen Leute, als der Lebendige erweist.

7. Wozu von Auferstehung sprechen? Eine Art Zusammenfassung

Versuchen wir, die verschiedenen Aspekte des Themas am Schluss zusammen zu führen:

Religionsgeschichtlich lässt sich gut nachvollziehen, wie es zur Rede von der Auferweckung der Toten kam. Treibende Frage war das Ringen um Gottes Gerechtigkeit angesichts unverschuldeten Leidens und zerbrechenden Lebens. Damit gehört die Rede von der Auferweckung in die alttestamentliche Diskursgeschichte über Theodizee. Es ist also keine systematische Lehre einer Auferstehung, sondern vielmehr eine Option, dass Gott die Seinen nicht vergesse, ein Verlangen nach Gerechtigkeit, ein Bestehen darauf, eine unlesbar gewordene Welt wieder lesbar zu machen. Die Rede von Auferstehung diene also von Anfang an nicht einer Jenseitsbeschreibung, sondern der Sinngebung und Orientierung im Ganzen der Welt.

Beim Denken von den Opfern her hat auch die Rede von der »Auferstehung des Fleisches« ihren Ort. In biblischer Redeweise ist ein Mensch, eine Person, nicht in einen Körper und eine Seele aufzuteilen, und es geht in biblischer Redeweise auch nicht um das Fortbestehen einer

³⁸ H.-J. Venetz, Er geht euch voraus (s. Anm 36), 228.

Seele. Sondern es geht um die ganze Person mit all ihren Dimensionen. Die Rede von einer leiblichen Auferstehung ist wie nichts anderes geeignet, gerade die geschundenen, gebrochenen, vergewaltigten, verstümmelten und vergasten Körper mit hineinzunehmen in das Gedenken und ihnen ihre Würde zurückzugeben.³⁹ Die Rede von der Auferstehung des Fleisches lehrt, nicht leichtfertig über die Leiden der Opfer hinwegzugehen, weil die Auferstehung alles wieder gut machen würde. Die Auferstehung macht in diesem Sinne nicht einfach alles wieder gut, sondern es gilt, so von Auferstehung zu sprechen, dass es dem Schicksal der Opfer standhält, dass es also das Leiden zu umfassen und den Versehrten Würde zu geben vermag, so wie auch der Auferstandene die Wundmale der Kreuzigung noch am Leibe trägt.

In den frühesten neutestamentlichen Belegen ist die Auferweckung Jesu theozentrisch formuliert. Damit steht das neutestamentliche Bekenntnis im Horizont der jüdischen Hoffnung, dass Gott Tote erweckt. Paulus macht diesen Zusammenhang in 1 Kor 15,13 deutlich: »Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, dann ist auch Christus nicht auferweckt worden.« Freilich wurden Kreuzigung und Auferweckung Jesu im Rahmen apokalyptischer Theologie von seinen Anhängerinnen und Anhängern schon bald als Hereinbrechen jener von Jesus proklamierten Gottesherrschaft interpretiert, Jesus selbst als »Erstling der Entschlafenen« (1 Kor 15,20) oder auch »Erstgeborener aus den Toten« (Kol 1,18; Röm 8,29; Offb 1,5) bezeichnet und ihm auf diese Weise eine einzigartige Stellung zugeschrieben.⁴⁰

Was die neutestamentlichen Texte darüber hinaus auszeichnet, ist der enge Bezug zum Leben und zu den Erfahrungen der AnhängerInnen Jesu. Immer wieder werden Leserinnen und Leser beim Fragen nach der Auferweckung Jesu auf diese Erfahrungen verwiesen. Dabei ist kaum

³⁹ Vgl. das Gedicht von Kurt Marti, *Auferstehung des Fleisches?*, in: *ders.*, *O Gott! Lachen Weinen Lieben. Ermutigungen zum Leben*, Stuttgart 1995, 70-71, oder auch die Optionen von Helga Kuhlmann, *Auferstehung von den Toten? Ein Plädoyer für die Auferstehung von den Toten an die Ungetrösteten unter ihren VerächterInnen*, in: *Zeitschrift für Gottesdienst und Predigt* 18, 1/2000, 12-14.

⁴⁰ Konsequenter führt das Johannesevangelium diese christologische Linie weiter, wenn es Jesus selbst als die Auferstehung und das Leben bezeichnet und den Glauben an ihn mit dem ewigen Leben verbindet, vgl. Joh 11,25.

mehr zu klären, um welche Art Erfahrungen es sich genau gehandelt hat. In der frühen Formeltradition werden sie mit Hilfe der Kategorie der »Vision« ausgedrückt, in der späteren Erzähltradition in Erzählungen einer außergewöhnlichen Erkenntnis an einem leeren Grab. Doch es können nicht irgendwelche isolierten außergewöhnlichen Erfahrungen jener Menschen gewesen sein, die ihr Leben dermaßen verwandelt haben, sondern unabdingbar ist eine Erfahrungsbasis im gemeinsamen Erleben der Botschaft und Praxis des Jesus von Nazaret. So verweist die Erzählung am Schluss des Markusevangeliums nicht von ungefähr ins Leben Jesu zurück. Die Auferweckungsbotschaft ist im gesamten Leben Jesu verankert.

Gleichzeitig wird durch diese Art und Weise der sprachlichen Realisierung der Auferweckungsbotschaft deutlich: Es geht nicht (nur) um ein Ereignis, das ausschließlich Jesus betrifft, sondern es berührt und verändert das Leben der AnhängerInnen. Die Auferweckungsbotschaft erweist sich im Leben als plausibel und tragfähig.

In der Konsequenz lässt sich die Rede von der Auferweckung – und insbesondere die Rede vom leeren Grab – als ein Orientierungsrahmen verstehen, der die Welt lesbar macht, Erfahrungen strukturiert und Handeln ermöglicht. Sie ist ein hermeneutischer Schlüssel zum Weltverständnis und befindet sich damit in ihrer Sprachlogik auf einer anderen Ebene als derjenigen der historischen Faktizität.

Ich möchte es auf dieser Grundlage wagen, die Rede von der Auferweckung in die Nähe dessen zu bringen, was der Philosoph Hans Blumenberg (1920-1996) als »absolute Metaphern« (die er von Metaphern als rein ornamentalen Sprachformen unterscheidet) bezeichnet hat. Er meint damit Versuche, das Weltganze in einer einzigen Abkürzung zusammenzufassen und einen deutenden Zugriff zu diesem Ganzen der Realität zu erlangen. »Absolute Metaphern ›beantworten‹ jene vermeintlich naiven, prinzipiell unbeantwortbaren Fragen, deren Relevanz ganz einfach darin liegt, dass sie nicht eliminierbar sind, weil wir sie nicht *stellen*, sondern als im Daseinsgrund *gestellte* vorfinden.«⁴¹ Absolute Metaphern sind des-

⁴¹ Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (stw 1301), Frankfurt, Main 1998, 23. In der theologischen Diskussion wird die Rede von Auferstehung verschiedentlich als »Metapher« oder »metaphorische Rede« bezeichnet, allerdings nicht im Sinne Blumenbergs als Gesamtzugriff zur Welt, sondern im Sinne klassischer Metapherntheorie als übertragene Redeweise, vgl. z. B. Hansjürgen Verweyen, »Auferstehung«: Ein Wort verstellt die Sache, in: *ders.* (Hrsg.), *Oster-*

halb von Relevanz, weil sie, indem sie der Welt Struktur geben, unserem Denken einen Rahmen und Horizont geben, in dem allein sinnvolles Leben und Handeln sich vollziehen kann. »Ihre Wahrheit ist, in einem sehr weiten Verstande, *pragmatisch*. Ihr Gehalt bestimmt als Anhalt von Orientierung ein Verhalten, sie geben einer Welt Struktur, repräsentieren das nie erfahrbare, nie übersehbare Ganze der Realität ... Die Wahrheit der Metapher ist eine *vérité à faire*.«⁴² Die Rede von der Auferweckung lässt in dieser Weise Sinn und Orientierung aufleuchten, die Handeln provozieren und gleichzeitig ermöglichen.

glaube ohne Auferstehung? (s. Anm. 28), 105-144, bes. 114-120; 127f u. ö.; Hans Kessler, Sucht den Lebenden (s. Anm. 8); ders., Jenseits von Fundamentalismus und Rationalismus. Versuch über Auferstehung Jesu und Auferstehung der Toten, in: ders. (Hrsg.), Auferstehung der Toten (s. Anm. 8), 296-321.

⁴² H. Blumenberg, Paradigmen (s. Anm. 41), 25.