

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit
der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz

127. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

Renate Brandscheidt
Meditatio mortis in Musik und Wort.
Johann Sebastian Bachs Chaconne
und die biblischen Aussagen über
den Tod und seine Überwindung

Erasmus Gaß
„Wir verkündigen Christus als Gekreuzigten“
(1 Kor 1,23). Die Auferweckung Jesu im
Rahmen der frühjüdischen Apokalyptik

Georg Rubel
Abgrenzung oder Anpassung?
Das Verhältnis der Christen zur Welt
nach 1 Petr 2,11-17

Werner Schübler
„Der behinderte Gott“.
Zur gleichnamigen Schrift
von Nancy L. Eiesland

1 2018

INHALT

AUFSÄTZE

Renate Brandscheidt: Meditatio mortis in Musik und Wort. Johann Sebastian Bachs Chaconne und die biblischen Aussagen über den Tod und seine Überwindung 1

Erasmus Gaß: „Wir verkündigen Christus als Gekreuzigten“ (1 Kor 1,23). Die Auferweckung Jesu im Rahmen der frühjüdischen Apokalyptik 31

Georg Rubel: Abgrenzung oder Anpassung? Das Verhältnis der Christen zur Welt nach 1 Petr 2,11-17 61

Werner Schüßler: „Der behinderte Gott“. Zur gleichnamigen Schrift von Nancy L. Eiesland 83

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Renate Brandscheidt, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier

Prof. Dr. Erasmus Gaß, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier

Prof. Dr. Georg Rubel, Luxembourg School of Religion & Society, 52, rue Jules Wilhelm, L-2728 Luxembourg

Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier

Schriftleitung: Prof. Dr. Renate Brandscheidt, Lehrstuhl für Exegese des Alten Testaments

Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, Lehrstuhl für Philosophie II

Redaktionsadresse: Theologische Fakultät Trier, Jutta B. Gerardy, Universitätsring 19, 54296 Trier, Telefon (06 51) 201 35 43, tthz@uni-trier.de

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus Verlag GmbH, Postfach 30 40, 54220 Trier; Max-Planck-Str. 14, 54296 Trier; Telefon (06 51) 46 08-121, Telefax (06 51) 46 08-220, buchversand@paulinus-verlag.de, www.paulinus-verlag.de

Gesellschafter: Vermögens- und Managementgesellschaft mbH, Trier. Entsprechend §9 Abs. 4 LMG ist an der Paulinus Verlag GmbH beteiligt die Vermögens- und Managementgesellschaft mbH, Trier.

Satz: Jutta B. Gerardy, Theologische Fakultät Trier

Druck: Repa-Druck GmbH, Zum Gerlen 6, 66131 Saarbrücken/Ensheim

Erscheinungshinweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 33,50EUR (in Verbindung mit E-Book-PDF kostenlos), Einzelheft 9,50EUR. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 15,50EUR. Preise einschließlich Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

Urheberrechtliche Hinweise:

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Datenverarbeitungsanlagen verwendbare Sprache übertragen oder in elektronischer Form gespeichert oder in das Internet eingestellt werden. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

RENATE BRANDSCHEIDT

Meditatio mortis in Musik und Wort

Johann Sebastian Bachs Chaconne und die biblischen Aussagen über den Tod und seine Überwindung

„Der Tod ist groß.
Wir sind die Seinen lachenden Munds.
Wenn wir uns mitten im Leben meinen,
wagt er zu weinen mitten in uns.“
(*Rainer Maria Rilke*, Das Buch der Bilder)

Abstract: Next to the witness of the word also thinking in and with music provides an intense spiritual encounter with death and the overcoming of death. Johann Sebastian Bach's *Chaconne* (BWV 1004), an instrumental piece for solo violin he composed on the occasion of the tragic death of his first wife Barbara, may serve as an example here. The composer incorporated wordless chorale quotations and meaningful numbers into the piece that mysteriously share the themes of death and resurrection. The article consolidates this musical way of proclaiming Christian faith by looking at the biblical statements on death and the overcoming of death concluding with details on how Bach bore witness to faith and on the theological meaning of music.

Der Tod eines geliebten Menschen führt den Zurückgebliebenen nicht nur in den mehr oder weniger einsamen Prozess des Trauerns und die damit verbundenen Gefühle von Kummer, Angst, Zorn oder Schuld, sondern treibt ihn auch zu einer Auseinandersetzung mit dem eigenen Selbst- und Weltverständnis. Denn weil der Mensch um seine begrenzte Lebenszeit weiß und damit um den Tod als den „Weg ohne Wiederkehr“ (Ijob 10,21), steht zugleich die Frage im Raum, ob und wie die Todesnacht aufgehellt und das Todesrätsel bewältigt werden können. Hierbei sind die Tröstungen des Glaubens zwar kein Allheilmittel gegen den Schmerz, wohl aber können sie der Bedrohung durch die Endlichkeit Einhalt gebieten und das Sterben als ein Überschreiten in ein neues und unverbrüchliches Leben sehen lassen, getreu dem Wort: „Media in vita in morte sumus, kehrt umb! Media in morte in vita sumus“, das der Antiphon aus einem gregorianischen Choral entstammt und das von Martin Luther ergänzt und in Liedform gefasst wurde.¹

¹ „Mitten im Leben sind wir vom Tod umfassen, kehrt es um! Mitten im Tod sind wir vom Leben umfassen.“ Das Lied findet sich im evangelischen Gesangbuch unter der Nr. 518. Die erste Strophe wurde in das katholische Gotteslob (2013) unter der Nr. 503 aufgenommen.

Beeindruckende Beispiele für eine innere Verarbeitung des Todes und eine intensive geistige Auseinandersetzung mit ihm liefert neben dem Zeugnis des Wortes auch das Denken in und mit der Musik, die im christlichen Mittelalter als eine göttliche Gabe und zugleich als ein Mittel angesehen wurde, göttliches Wirken zu verstehen. Als Brücke zwischen Gott und Mensch inszeniert vor allen anderen Johann Sebastian Bach (1685-1750) seine Musik, wobei er die Stellung des Menschen dem Tod gegenüber nicht nur in seinem geistlichen Vokalwerk musikalisiert, sondern auch in jenem Instrumentalwerk, das der Musiker anlässlich des tragischen Todes seiner ersten Frau komponiert hat: der Chaconne aus der Partita d-moll für Violine solo (BWV 1004). Dass Bach sich in diesem Werk, das Heinrich Poos eine „symphonische Weltformel für ein einziges Instrument“ genannt hat,² mit all seiner kreativen Intelligenz nicht nur als Komponist, sondern mehr oder weniger verschlüsselt auch als ein „musikalischer Verkünder des christlichen Glaubens“³ präsentiert, schafft eine Brücke zu den biblischen Zeugnissen, die sich mit dem Todesgeschick und seiner Bewältigung im Angesicht Gottes auseinandersetzen und erhebt nicht zuletzt sein persönliches Zeugnis auf dem Hintergrund des biblischen Offenbarungsglaubens zu einem Vorbild für eine biografisch motivierte und vom Glauben geleitete Auseinandersetzung mit dem Tod.

I. Anlass und Sinn der Chaconne

1. Der tragische Tod der Maria Barbara Bach (1684-1720)

Im Jahr 1720 kehrt Johann Sebastian Bach nach dreimonatigem Aufenthalt im böhmischen Karlsbad in Begleitung seines Dienstherrn, des Fürsten Leopold von Anhalt-Köthen, in seine Heimatstadt Köthen zurück. Die erste Nachricht, die er beim Eintritt in sein Haus erhält, ist die vom Tod und Begräbnis seiner Frau Maria Barbara, die er bei seiner Abreise gesund zurückgelassen hatte. Jetzt „konnte er nur noch zum Erdhügel hinauspilgern, der diejenige bedeckte, die dreizehn Jahre lang in Treue und Hingebung sein Schicksal geteilt hatte“.⁴

Maria Barbara Bach wurde am 20. Oktober 1684 als fünfte und jüngste Tochter des Organisten und Stadtschreibers Johann Michael Bach in Gehren

² H. POOS, J. S. Bachs Chaconne für Violine solo aus der Partita d-moll BWV 1004. Ein hermeneutischer Vergleich, in: Jahrbuch des Staatlichen Instituts für Musikforschung. Preußischer Kulturbesitz, hg. von G. WAGNER, Stuttgart / Weimar 1993, 151-203, hier: 152.

³ A. KRUSE, Die Grenzgänge des Johann Sebastian Bach. Psychologische Einblicke, Berlin ²2014, 99.

⁴ A. SCHWEITZER, Johann Sebastian Bach, Wiesbaden ²1990, 93.

geboren. Nach dem Tod der Eltern fand Maria Barbara mit ihren Schwestern Aufnahme bei Verwandten in Arnstadt, wo sie 1703 dem an der Neuen Kirche als Organist angestellten Johann Sebastian begegnete. Am 17. Oktober 1707 heiratete dieser seine Cousine zweiten Grades in der Kirche von Dornheim, nahe bei Arnstadt. Mit ihr hatte er sieben Kinder, von denen vier überlebten, darunter die Söhne Wilhelm Friedemann (1710-1784) und Carl Philipp Emanuel Bach (1714-1788), die wie ihr Vater in die Musikgeschichte eingingen. Nach seiner Heirat führte der Weg Bachs nach Mühlhausen, Weimar und 1717 schließlich nach Köthen. Hier ist Maria Barbara am 7. Juli 1720 auf dem Luthesischen Friedhof (heute Teil des Friedensparkes) begraben worden.

Dass weder der Sterbetag noch die Todesursache, noch die Grabstelle der ersten Frau Bachs bekannt sind, verbunden mit der Tatsache, dass Johann Sebastian Bach sich so gut wie gar nicht zu persönlichen Dingen geäußert hat, mag erklären, dass in der musikwissenschaftlichen Literatur über den Verlust, den der Tod Maria Barbaras für Bach bedeutet haben muss, in der Regel mit wenigen Sätzen hinweggegangen und vielfach die Vermutung geäußert wird, Bach habe den Tod seiner Frau rasch und gut verarbeitet.⁵ Dass diese Behauptung in ihrer Pauschalität so nicht stimmt, zeigt die Entstehung neuer und die Überarbeitung bestehender Musikwerke in dieser Zeit,⁶ darunter die Partita d-moll mit der legendären Chaconne als ihrem Schlusssatz, in dem Bach wortlose Choralzitate und bedeutungsvolle Zahlen eingearbeitet hat, deren gemeinsames und hintergründiges Thema Tod und Auferstehung sind.

2. Die Bedeutungsträger der Chaconne (BWV 1004)

Im Jahr 1720 stellt Bach sechs von ihm für Solovioline komponierte Werke in endgültiger Reinschrift zu einem Werkzyklus zusammen. Ein Teil dieses musikalisch hoch bedeutsamen Zyklus, in dem Bach drei viersätzigige Sonaten mit drei mehrsätzigen Partiten im Wechsel kombiniert, ist die aus „Tanzsätzen“ bestehende Partita d-moll mit der Satzfolge Allemande, Corrente, Sarabande, Gigue und der anlässlich des Todes seiner Frau komponierten Chaconne (italienisch:

⁵ Vgl. KRUSE, Die Grenzgänge des Johann Sebastian Bach (s. Anm. 3), 95.

⁶ So u. a. die um 1720 entstandene „Chromatische Fantasie“ (BWV 903/1), die nach M. GECK (Bach – Leben und Werk, Reinbek 2000, 534) „das erste Instrumentalwerk überhaupt [ist], das einen seelischen Zustand – denjenigen leidenschaftlicher Trauer – prozesshaft aus der Ich-Perspektive nachzeichnet“ und die nach U. WOLF (Johann Sebastian Bachs „Chromatische Fantasie“ BWV 903/1 – ein tombeau auf Maria Barbara Bach?, in: Cöthener Bach-Hefte 11, 2003, 97-115, hier: 113-115) durch den Tod Maria Barbaras angestoßen sein könnte, zumal Bach diese Komposition sehr lange für sich behalten und erst in den 1730er Jahren an seine Schüler weitergegeben hat.

Ciaccona), deren tänzerischer Charakter allerdings stark in den Hintergrund tritt.⁷ Auffallend an der Chaconne ist nicht nur die Tatsache, dass sie mit einer Spielzeit von ungefähr 15 Minuten so lang ist wie die anderen vier Sätze der Partita zusammen, sondern auch und vor allem der Gegensatz zwischen den in d-moll stehenden Rahmenteil und dem in D-Dur stehenden Mittelteil, die beim Hören unterschiedliche Assoziationen hervorrufen. So erweckt die Tonart d-moll Schwermut, Trauer und Bangen, D-Dur hingegen gilt vor allem bei Bach als Tonart des Triumphes, des Halleluja und Jubilate.⁸ Jedoch ist, was der Hörer wahrnimmt, nur ein sehr geringer Teil der in dieser Komposition enthaltenen Ideen, Ordnungen, Absichten und Botschaften. Das hängt damit zusammen, dass das, was das Gehör wahrnimmt, sich nur auf eine vordergründige Außenwirkung des musikalischen Geschehens beschränkt.⁹

Der Professorin für Violine an der Robert-Schumann-Hochschule Düsseldorf, Helga Thoene, ist die in der Forschung nicht unbestrittene Erkenntnis zu verdanken, dass die sich über 256 Takte erstreckende Chaconne über ein Beispiel für die hohe Kunst des Violinspiels hinaus als ein „klingendes Grabmal“ für Maria Barbara Bach anzusehen ist, mit vielen symbolischen Zahlenkombinationen, aber auch mit verschiedenen wortlosen Choralzitate.¹⁰ Deren Textsinn wird durch ein „erzählendes“ Zahlensystem erläutert. Hauptsächlich mittels des Gemetrie-Verfahrens, einer alten Buchstabenmystik und hermeneutischen Technik der Interpretation von Worten mit Hilfe von Zahlen, wird die Deutung von Zahlen durch die ihnen entsprechenden Buchstaben des Alphabets und ihres

⁷ Bei einer Chaconne – ihrem Ursprung nach ein (spanischer) Volkstanz – handelt es sich um einen Satz mit einem immer wiederkehrenden, vier bis acht Takte umfassenden Thema, das variiert und durch die verschiedensten Stimmen geführt werden darf.

⁸ Vgl. S. VON GLEICH, Über die Wirkung der Tonarten in der Musik, Stuttgart 1993, 24.37.

⁹ R. DAMMANN, Der Musikbegriff im deutschen Barock, Köln 1967, 87f.: „Die Sinneswahrnehmung bezieht sich auf die hörbare Peripherie der erklingenden Vorgänge (materia). Hingegen bleibt ihre mathematisch-proportionale Struktur, also das hintergründige Ordnungsgefüge der musikalischen Verlaufsgestalt, der Ratio, der erkennenden, durchschauenden und wissenschaftlich begründeten Einsicht vorbehalten.“

¹⁰ H. THOENE, Ciaccona. Tanz oder Tombeau? Eine analytische Studie, Oschersleben 2016. Aufgrund von Thoenes Erkenntnissen hat der Geiger Ch. Poppen mit den Vokalsolisten des Hilliard Ensembles ein Projekt realisiert, das die Verschränkung des virtuosen Violinparts mit den Choralstrophen sinnlich erfahrbar macht: Christoph Poppen / The Hilliard Ensemble, Morimur, ECM Records New Series 1765, 2001. Die vorliegende Arbeit schließt sich eng an die musikwissenschaftliche Studie Thoenes an, ohne aber allen gelehrten und tiefeschürfenden Ausführungen der Autorin zu den Choralzitate, den musikalisch-rhetorischen Affektfiguren und den symbolischen Zahlenkombinationen Rechnung zu tragen.

Zahlenwertes (A = 1; Z = 24) ermöglicht.¹¹ „Zahl und Choral gehören zu den Bedeutungsträgern der *ciaccona*. Ohne diesen Spuren zu folgen, bleibt ihr ‚Sinn‘ im Verborgenen.“¹²

Den Rahmengesang der dreiteiligen Chaconne (Takt 1-132 / 133-208 / 208-256) bilden die erste und letzte Zeile aus der ersten Strophe von Martin Luthers Osterlied „Christ lag in Todesbanden“, wobei die Außenzeilen des Osterliedes ebenso wie die übrigen ein- oder mehrzeiligen Choralzitate zur Wahrnehmung des vollständigen Strophentextes gedacht sind.¹³ Außer in den ersten und letzten acht Takten begegnet das wortlose Choralzitat auch am Schluss des ersten Teils der Chaconne, wobei hier in der Unterstimme die chromatisch absteigende Tonfolge C-H-B-A als Hinweis auf den Familiennamen Bach erscheint, während sich darüber die Diskantstimme G-Fis-F-E-Es-D als chromatischer Abwärtsgang und gleichsam symbolische Leidensfigur (*Passus duriusculus*) senkt:

*Christ lag in Todesbanden / für unser Sünd gegeben,
der ist wieder erstanden / und hat uns bracht das Leben.
Des wir sollen fröhlich sein, / Gott loben und ihm dankbar sein
und singen Halleluja. / Halleluja.*

Das Choralzitat aus der zweiten Strophe des Osterliedes „Den Tod niemand zwingen kunnt“ endet ebenfalls mit Halleluja. Es ist im Bass-Fundament erkennbar und bildet bis einschließlich Takt 47 den *Cantus firmus*, auch hier begleitet in der Oberstimme mit chromatisch absteigenden Tonfolgen (D-Cis-C-H-B-A) als Ausdruck der Trauer (*Affectus tristitiae*),¹⁴ die zugleich musikalisch mit Bachs Familiennamen verbunden sind:

*Den Tod niemand zwingen kunnt / bei allen Menschenkindern.
Das macht alles unser Sünd, / kein Unschuld war zu finden.
Davon kam der Tod so bald / und nahm über uns Gewalt.
Hielt uns in sein'm Reich gefangen, / halleluja.*

¹¹ Vgl. O. BÖCHER, Art. Gematrie, in: NBL Bd. 1, Zürich 1991, Sp. 777f.; F. DORNSEIFF, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig²1985.

¹² THOENE, *Ciaccona* (s. Anm. 10), 76.

¹³ In den nachfolgenden Liedtexten sind die in der Chaconne musikalisierten Zeilen im Kursivdruck hervorgehoben. Zur Ermittlung der wortlosen Choralzitate vgl. THOENE, *Ciaccona* (s. Anm. 10), 53. Die Zitation der Liedtexte erfolgt nach ebd., 75.

¹⁴ In der Affektenlehre wird der Affekt der Trauer durch Molltonarten, die häufige Verwendung von Dissonanzen, engen Intervallen, ein langsames Tempo sowie mittlere und tiefe Lagen dargestellt. Umgekehrt spiegelt sich der Affekt der Freude in Durtonarten, einem schnelleren Tempo und höheren Lagen wider. Vgl. J. ARNOLD, *Von Gott poetisch-musikalisch reden. Gottes verborgenes und offenes Handeln in Bachs Kantaten*, Göttingen 2009, 78-84.

In den Beginn der Chaconne hat Bach aber auch verschlüsselt den Namen seiner verstorbenen Frau eingearbeitet und mit Zahlenbotschaften, eine in der Epoche des Barock verbreitete Vorgehensweise, zusätzliche Inhalte vermittelt. Die Tonanzahl der Takte 1-4, nämlich 37 – einer musikalischen Zäsur folgend nach dem ersten Akkord des zweiten Taktes zu unterteilen in 17 und 20 – deutet auf das Todesjahr 1720 hin. Der den 17 Tönen zugeordnete Tonbuchstabenwert 95 entspricht dem numerischen Wert des Namens der Verstorbenen und zugleich den Zahlenwerten des als Christusmonogramm bekannten Emblems XP (X = 22, P = 15)¹⁵ sowie des Wortes Tod (19 + 14 + 4). Die Tonanzahl der ersten acht Takte ist 73 und dürfte als Umkehrungszahl von 37 (Christusmonogramm) auf die Umkehr des Todes in ein ewiges Leben hinweisen, so wie es aus dem Osterlied hervorgeht: „Christ lag in Todesbanden [...] und hat uns bracht das Leben“. Nicht zuletzt weist die taktweise Gruppierung und bildliche Zusammenfügung der neun Töne des Bass-Fundaments in den ersten vier Takten, die die Zahl 756 ergibt, auf den gematrigen Wert des dreiteiligen, im 17. Jhd. als Grabinschrift nachweisbaren, lateinischen Trinitätsspruches hin: Ex Deo nascimur (143), in Christo morimur (211), per Spiritum Sanctum reviviscimus (402) – „Aus Gott werden wir geboren, in Christus sterben wir, durch den Heiligen Geist werden wir wieder leben“ –, der in der Form einer Fundamentzahl eine Bedeutung für die gesamte Partita hat.

Die Takte 48-83 enthalten ein zweizeiliges Choralzitat aus dem Lied „Dein Will’ gescheh“ (Takt 48-63) sowie die Chormelodie „Wo soll ich fliehen hin“ (Takt 64-75), unterstrichen in den Variationen durch schnelle auf- und abwärts eilende Tonfolgen.

*Dein Will’ gescheh, Herr Gott, zugleich
auf Erden wie im Himmelreich
gib uns Geduld in Leidenszeit,
gehorsam sein in Lieb und Leid.
Wehr und steur’ allem Fleisch und Blut,
das wider deinen Willen tut.*

*Wo soll ich fliehen hin,
weil ich beschweret bin
mit vielen großen Sünden,
wo kann ich Rettung finden?
Wann alle Welt herkäme,
mein Angst sie nicht wegnähme.*

Es folgt in Takt 80-83 eine Sequenz, die den Tonbuchstabenwert 505 erreicht, der identisch ist mit dem gematrigen Wert des liturgischen Credo-Satzes: Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum („Ich bekenne die eine Taufe zur Vergebung der Sünden“), wobei das stark dissonante und jäh abstürzende Akkordgefälle ein akustisches Abbilden der menschlichen Sündhaftigkeit sein dürfte. Das wiederum geht einher mit dem Wortinhalt des Choralzitates: „Wo

¹⁵ Die Buchstaben X und P stehen an 22. und 15. Stelle des lateinischen Alphabets. Ursprünglich sind es die Anfangsbuchstaben Chi und Rho des griechischen Christos.

soll ich fliehen hin, weil ich beschweret bin mit vielen großen Sünden“. In der Summe ihrer Taktzahlen (326) nehmen die Takte 80-83 aber auch Bezug auf die Sündenvergebung und das Bekenntnis: *Ecce agnus dei qui tollis peccata mundi* – „Seht das Lamm Gottes, das du hinwegnimmst die Sünden der Welt“ (= 326).

In der in höchste Tonlagen gleichsam entschwebenden Arpeggio-Passage Takt 88-119 zeichnet sich ein deutlicher Affektwechsel von der Trauer zur Freude ab. Den Reigen der zwei- und einzeiligen Choralzitate eröffnet „Jesu, meine Freude“, fortgesetzt durch „Auf meinen lieben Gott“ und eine Binnenzeile aus dem Kirchenlied „Dein Will’ gescheh“, nämlich „Gib uns Geduld in Leidenszeit“, wobei das Wort „Geduld“ chromatisch aufsteigend von der Tonfolge A-B-H-C, das Wort „Leidenszeit“ absteigend von der Tonfolge C-H-B-A begleitet wird – ein deutlicher Hinweis auf die persönliche Leidenszeit Bachs. Die Arpeggio-Takte beschließend erklingt in der tiefen Stimme die letzte Zeile der zweiten Choralstrophe des Liedes „Auf meinen lieben Gott“, nämlich: „Des will ich allzeit harren“, in die sich wiederum die Tonfolge H-C-B-A als persönliches Credo Bachs einfügt. Den ersten Teil der Chaconne beenden die Wiederholungen der Choralzitate „Befehl du deine Wege“ und „Christ lag in Todesbanden“ mit den dazugehörigen Halleluja.

*Jesu, meine Freude, / meines Herzens Weide,
Jesu, meine Zier.
Ach wie lang, ach lange / ist dem Herzen bange
und verlangt nach dir.
Gottes Lamm, mein Bräutigam,
außer Dir soll mir auf Erden /
nichts sonst liebers werden.*

*Auf meinen lieben Gott
trau ich in Angst und Not.
Der kann mich allzeit retten
aus Trübsal, Angst und Nöten,
mein Unglück kann er wenden.*

Die musikalische Beschaffenheit und Botschaft des in D-Dur gehaltenen Mittelteils der Chaconne (Takt 133-208) verweist im Gegensatz zum „irdischen“ Bereich in den in d-moll gehaltenen Rahmenteil auf den „himmlischen“ Bereich. Vor allem die Tonfolgen der gebrochenen Dreiklänge in Takt 160-176 heben den Affektwechsel deutlich hervor und fordern der Violine signalhafte Klänge als Imitation von Blas- und Schlaginstrumenten ab – eine akustische Ankündigung der „Königsherrschaft Gottes“.¹⁶ Dem entspricht auch das erste Choralzitat „Vom Himmel hoch, da komm ich her“, das gegen Ende der Variation durch ein mehrfaches „da komm ich her“ bekräftigt und in den abschließenden Takten des letzten Moll-Teils (Takt 238-239-240) noch einmal sichtbar wird und das hier

¹⁶ Vgl. L. PRAUTZSCH über die Bedeutung von Blechblasinstrumenten in der Kirchenmusik, in: *DERS., Bibel und Symbol in den Werken Bachs [Books on Demand]*, Norderstedt, 98-127.

wie dort wohl nicht auf die weihnachtliche Ankündigung, sondern auf die Parusie Christi am Ende der Zeit als Hinweis auf den, der da kommt zu richten die Lebenden und die Toten, zu beziehen ist.

Ab Takt 180 wird in den absteigenden Achtelbewegungen die Liedmelodie „Wie soll ich dich empfangen“ sichtbar, kontrapunktiert durch ein nochmaliges „Da komm ich her“. Eigentlicher Höhepunkt jedoch ist das Passionslied „In meines Herzens Grunde“, womit Bach seinen Blick von der eigenen Leidenszeit weg auf die Leiden Christi richtet. Ergänzend erklingt in der Unterstimme die Melodie „Dem Höchsten sei Lob, Ehr' und Preis“.

*In meines Herzens Grunde / dein Nam' und Kreuz allein
funkelt allzeit und Stunde, / drauf kann ich fröhlich sein.
Erschein mir in dem Bilde / zu Trost in meiner Not,
Herr Christ, wie du so milde / dich hast geblut' zu Tod.*

Mit dem im Diskant wiederholten „Drauf kann ich fröhlich sein“ endet der Mittelteil der Chaconne.

Der letzte Abschnitt der dreiteiligen Chaconne (Takt 208-257) kehrt in das anfängliche d-moll zurück. Er enthält in den acht Eingangstakten zunächst in B-Dur die Melodie „Nun lob, mein Seel, den Herren“, ein Lob- und Danklied zugleich:

*Nun lob, mein Seel, den Herren, / was in mir ist, den Namen sein;
sein Wohltat tut er mehren, / vergiss es nicht, o Herze mein.
Hat dir dein Sünd vergeben / und heilt dein Schwachheit groß,
errett' dein armes Leben, / nimmt dich in seinen Schoß.
Mit reichem Trost beschüttet, / verjüngt dem Adler gleich,
der Kön'g schafft Recht, behütet, / die leid'n in seinem Reich.*

Das Figurenwerk der Takte 216-228 umspielt das zweiteilige Choralzitat „Dein Will' gescheh, Herr Gott, zugleich auf Erden wie im Himmelreich“, eine Zitatwiederholung aus dem ersten Teil der Chaconne. In den sich anschließenden zwölf Takten (228-239), die die leere A-Saite der Violine sechsmal in jedem Takt erklingen lassen, imitiert die Violine ein monotones Totengeläut.¹⁷ Es wird von 111 Tönen begleitet, hinter denen sich dreifach die Zahl 37 verbirgt, numerischer Wert des Christus-Monogramms und auch des Wortes Tod.

Die letzten acht Takte der Chaconne beginnen mit der Wiederaufnahme der ersten Zeile des Osterliedes „Christ lag in Todesbanden“. Zugleich ist in den Tonbuchstabenwerten noch einmal der Name der verstorbenen Maria Barbara

¹⁷ Vgl. auch M. GECK, „Der Glocken bebendes Getön“. Das Totengeläute in Bachs Kantaten, in: DERS., „Denn alles findet bei Bach statt“. Erforschtes und Erfahrenes, Stuttgart 2000, 16-25.

Bach (= 95) enthalten, so wie auch die ihr als Psalmzahl zugeordnete 119: „Selig, die ihren Lebensweg untadelig gehen, die wandeln im Gesetze des Herrn“ (Ps 119,1). Die sich anschließenden Takte mit dem Tonbuchstabenwert 211 weisen auf den zweiten Satz der trinitarischen Formel *Ex Deo nascimur, in Christo morimur, per Spiritum Sanctum reviviscimus* („Aus Gott werden wir geboren, *in Christus sterben wir*, durch den Heiligen Geist werden wir wieder leben“) hin. Der Tonbuchstabenwert des letzten „vollkommenen“ Taktes ist daher nicht von ungefähr die Acht, das Symbol der Auferstehung und des ewigen Lebens.¹⁸

II. Tod und Todesüberwindung in der Bibel

1. „Den Tod niemand zwingen kunnt“ – Die Not der Vergänglichkeit und die Macht Gottes

Von einem tragischen Todesfall und der menschlichen Reaktion darauf berichtet im AT anschaulich 2 Sam 12. Hiernach liegt das im Ehebruch gezeugte Kind Davids im Sterben. Alle Maßnahmen und Riten der Selbstdemütigung des Königs, die Gott zur Reue über seinen Richterspruch (2 Sam 12,14) bewegen sollen – die besonderen Gebete, das lange Fasten, das härene Bußgewand, das Liegen des Nachts auf dem Erdboden, der Verzicht auf Waschen und Salben – sind vergebens. Das Kind stirbt. Davids Reaktion darauf ist die wortlose Rückkehr ins Leben. Offenbar reicht seine Resignation so tief, dass er angesichts des eingetretenen Todes zu keinem Klagegestus mehr fähig ist. Auf die Nachfrage seiner konsternierten Diener antwortet er:

„Als das Kind noch am Leben war, habe ich gefastet und geweint; denn ich dachte: Wer weiß, vielleicht ist der Herr mir gnädig und das Kind bleibt am Leben. Jetzt aber, da es tot ist, warum soll ich da noch fasten? Kann ich es zurückholen? Ich werde einmal zu ihm gehen, aber es kommt nicht zu mir zurück“ (2 Sam 12,22f.).

Hier wird der Tod als unwiderrufliches Ende des irdischen Lebens ernst genommen, kein noch so leiser Hoffnungsschimmer erscheint am Horizont, vielmehr tritt „eine phrasenlose Nüchternheit im Ernstnehmen dessen, was vom Menschen aus auch unbedingt ein Letztes ist“,¹⁹zutage.

Dass diese Nüchternheit nichts zu tun hat mit einer Problemlosigkeit des Todes im AT, sondern der Tod auch hier den Menschen tief erschüttert und

¹⁸ Vgl. hierzu H. MEYER, *Die Zahlenallegorese im Mittelalter. Methode und Gebrauch*, München 1975, 139-141.

¹⁹ G. VON RAD, *Alttestamentliche Glaubensaussagen vom Leben und vom Tod*, in: O. H. STECK (Hg.), *Gottes Wirken in Israel. Vorträge zum Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1974, 250-267, hier: 251.

verstört, zeigt unter vielen anderen Zeugnissen vor allem die Klage des leidenden Gerechten Ijob in Ijob 14,7-12:

⁷Denn für einen Baum besteht noch Hoffnung: / Ist er gefällt, so treibt er wieder, sein Sprößling bleibt nicht aus.

⁸Wenn in der Erde seine Wurzel altert / und sein Stumpf im Boden stirbt,

⁹vom Dunst des Wassers sprosst er wieder / und wie ein Setzling treibt er Zweige.

¹⁰Doch stirbt ein Mann, so bleibt er kraftlos, / verscheidet ein Mensch, wo ist er dann?

¹¹Die Wasser schwinden aus dem Meer, / der Strom vertrocknet und versiegt.

¹²So legt der Mensch sich hin, steht nie mehr auf.

Die Himmel werden vergehen, ehe er erwacht, / ehe er aus seinem Schlaf geweckt wird.

Hiernach treibt die Verzweiflung über sein persönliches Todesgeschick den unschuldig leidenden Ijob in eine Klage, in der er die hoffnungslose Lage des vergänglichen Menschen mit dem Sterben in der Natur vergleicht. Dabei stellt er die Möglichkeit, die ein Baum zur Regeneration hat, dem unabänderlichen Todeslos des Menschen gegenüber (V.7.10). Wenn ein Baum gefällt wird oder seine Wurzel abstirbt, reicht die Zufuhr von Wasser aus, um seine Lebenskraft neu zu wecken (V.7-9). Stirbt aber der Mensch, bleibt keine Lebenskraft zurück, durch die er sich erneuern könnte (V.10), was Ijob mit der paradoxen Redeweise: „Die Himmel werden vergehen, ehe er erwacht“ (V.12) unterstreicht. Man mag einwenden, dass auch in der Pflanzenwelt Leben vergehen kann, insofern der neue Trieb aus einem abgestorbenen Baumstumpf ja nicht identisch ist mit dem alten Baum. Dass aber das Aufsprießen neuer Triebe dennoch ein Weitergehen des Lebens für den abgestorbenen Baum bedeutet, beim Menschen hingegen das Weiterleben in seinen Nachkommen das Unglück des individuellen Todes nicht mildert, hängt mit der unterschiedlichen Stellung beider im Schöpfungsganzen zusammen. Insofern nämlich der Mensch ein zum Dialog mit seinem Schöpfer und zu einer Geschichte mit ihm bestimmtes Wesen ist (Gen 2,7), erfährt er den Tod nicht wie der Baum als das Ende eines Entwicklungsprozesses, den die Natur in einem zyklisch verlaufenden Rhythmus von Werden und Vergehen immer wieder neu in Gang setzt, sondern als den unwiderruflichen Abbruch seiner irdischen Existenz, die dann bildlich gesprochen dem verrinnenden Wasser gleicht, das über die Erde ausgegossen wird und das man nicht mehr einsammeln kann (Ijob 14,10f.; vgl. 2 Sam 14,14). Nichts kehrt mehr zurück, wenn der Schlusspunkt einmal erreicht ist, vielmehr ist ein einmaliges Leben dahin und mit ihm alle Beziehungen, die es gehalten haben, darunter auch die innergeschichtlich gelebte Gottesbeziehung. Der auf den Tod erkrankte König Hiskija von Juda beispielsweise, dem der Prophet Jesaja als ein von Gott gesandter Todesbote entgegentritt, beklagt darum auch nicht nur die Vorzeitigkeit des ihm drohenden Todesgeschicks, sondern vor allem den damit einhergehenden Abbruch der

Gottesgemeinschaft, da im Bereich des Totenreichs, der Scheol, das Loben Gottes als Dank für seine Führung nicht mehr möglich ist:

„Ich sagte: Auf der Höhe meines Lebens muss ich dahingehen, in die Tore der Scheol bin ich bestellt für den Rest meiner Jahre. Ich sagte: Ich werde Jahwe nicht mehr erblicken bei den Bewohnern der Erde“ (Jes 38,10f.).

„Denn die Scheol lobt dich nicht, der Tod preist dich nicht, die zur Grube hinuntersteigen, erwarten nichts mehr von deiner Treue. Der Lebende, nur der Lebende lobt dich, wie ich es heute tue“ (Jes 38,18ff.).

Aber selbst wenn Jahwe nach Auffassung des älteren Israel mit den Toten scheinbar nichts zu tun hat, heißt das noch lange nicht, dass sich das Totenreich seinem Zugriff entzieht. Die entsprechende Heilsgewissheit formuliert 1 Sam 2,6: „Der Herr macht tot und lebendig, er führt zum Totenreich hinab und führt auch hinauf“ (vgl. Spr 15,11; Ps 139,7-8; Am 9,7), wenngleich sich diese Feststellung zunächst weniger auf das irreversible Zu-Ende-Sein als vielmehr auf die Erfahrung von Krankheit, Schwachheit, Bedrängnis als gleichsam „vorweggenommener Tod“ bezieht, aus dem Jahwe nach seinem Willen den Betroffenen herausreißt. Solange die Überzeugung bestand, dass Jahwes Führung sich vornehmlich im Raum der Geschichte zeigt, hatte man keinen Anlaß, Jahwes Macht über das Totenreich tiefer zu entfalten. Dennoch zeichnet sich bereits eine für die Thematik der Todesüberwindung grundlegende Erkenntnis ab: Was den Tod überwindet, liegt allein im Führungswillen Jahwes beschlossen. So gesehen ist die Entdeckung der Todesüberwindung im nachexilischen Israel im Grunde genommen die Entdeckung eines Mysteriums, das von Anfang an in der Partnerschaft Israels mit dem Bundesgott grundgelegt ist. Anders gesagt: Nicht verstärkte Glaubensreflexion wird das Israel der nachexilischen Zeit den Weg der Hoffnung auf eine Todesüberwindung gehen lassen, sondern ein Handeln Gottes, mit dem dieser sich unwiderruflich als Gott der Lebenden *und* der Toten zu erkennen gibt, als der Gott, dessen Führungswille an der Grenze des menschlichen Todes nicht aufhört.

2. „...und hat uns bracht das Leben“ – Der unheilvolle Tod und die unbegrenzte Reichweite der göttlichen Führung

AT und NT verbindet die Auffassung vom unheilvollen Tod, der darin besteht, dass das dem Menschen zuerteilte Todeslos vornehmlich nicht in einer naturgegebenen Gesetzmäßigkeit gründet, sondern mit der Absonderung von Gott zusammenhängt, wodurch der Tod des Menschen Ausdruck eines Gerichtes ist. Mit Paulus gesprochen: Der Tod ist der Sünde Sold (Röm 6,23).

Das auf der Menschheit lastende Gericht behandelt das AT im Kontext der Urgeschichte Gen 1-11, die als Wesensgeschichte die von Gott verfügten Ordnungen für den Menschen und seine Welt zur Sprache bringen will, aber auch die Schäden, die infolge der Selbstausslieferung des Menschen an die ihm vorgegebene, eigenständige Macht des Bösen eingetreten sind und jetzt die Strukturen der Schöpfung prägen. Nach Gen 3,1-7²⁰ besteht das Sündenfallgeschehen darin, dass der Mensch die Auflehnung der Macht des Bösen, deren schillerndes Wesen mit der aus dem Mythos entlehnten ambivalenten Gestalt einer Schlange treffend veranschaulicht wird, nachahmt und zur Gottebenbürtigkeit aufsteigen will. Darum greift er nach dem allein Gott vorbehaltenen, weil seine absolute Verfügungsmacht über die Schöpfung repräsentierenden Baum in der Mitte des Gartens, denn die Schlange hatte verheißen: „Sobald ihr davon esst, gehen euch die Augen auf, ihr werdet wie Gott und erkennt gut und böse“ (Gen 3,5). Jedoch scheitert der Mensch an seiner Hybris und der, der grenzenlos sein wollte, wird im Strafurteil Gottes (Gen 3,16-19) der Ohnmacht seiner kreatürlichen Existenz preisgegeben: „Staub bist du und zum Staub kehrst du zurück“ (Gen 3,19). Dieses göttliche Strafurteil beschreibt unter Rückbezug auf die Menschenschöpfung in Gen 2,7, wonach der Mensch aus dem Staub vom Ackerboden geformt und das heißt: aus seiner geschöpflichen Niedrigkeit zu einem handlungsfähigen Gegenüber Gottes erhoben wird, den Tod als eine Umkehrung des Schöpfungsaktes. Damit ist das Zu-Staub-Werden biblisch betrachtet etwas qualitativ Anderes als das bloß physische Zu-Staub-Werden, insofern sich hierin ein Gericht vollzieht, das einen fundamentalen Gegensatz zur göttlichen Bestimmung des Menschen offenbart. Im Blick auf diesen „Stachel“ des Todes, der dadurch nicht allein Endpunkt des Lebens, sondern vielmehr Charakter des Lebens ist, kann im Hebräerbrief das gesamte Leben als von Todesfurcht beherrscht und als Sklavenexistenz angesehen werden (Hebr 2,15).

Dass aber mit dem Tod als dem Wächter über die Schuld des Menschen dennoch nicht „alles aus“ ist, hängt mit der Personexistenz des Menschen vor Gott zusammen, der ihn als seinen Stellvertreter im Bereich des Geschaffenen geadelt (Gen 1,26; 2,15) und ihn in eine Geschichte der Führung hineingenommen und zum Dialog mit seinem Schöpfer bestimmt hat (Gen 2,7). Diese besondere Relation des Menschen zu seinem Schöpfer ordnet seine irdische Existenz einem Leben zu, das sein physisches Leben transzendiert und macht deutlich, dass das menschliche Leben eine Innenseite hat, die an Gottes Ewigkeit rührt. Das NT verwendet hierfür das griechische Wort ζωή, um die Privilegien eines in der rech-

²⁰ Vgl. R. BRANDSCHEIDT, Der Mensch und die Bedrohung durch die Macht des Bösen. Zur Traditionsgeschichte von Gen 3, in: TThZ 109 (2000) 1-23.

ten Bindung zu Gott und Christus gestalteten Lebens zu kennzeichnen, ein Leben, das das physische Leben ($\beta\iota\omicron\varsigma$) des Menschen dazu befähigt, Frucht zu bringen. Gott, dem die Lebensfülle wesenhaft eignet (Joh 5,26; 1 Tim 6,16) und der als Herr über Leben und Tod den „Tod des Sünders nicht will“ (Ez 18,33), hat nämlich im Zuge seiner Heilsoffenbarung seine todüberwindende Lebensmacht in Christus manifestiert: „Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden“ (1 Kor 15,22).

Aufschluss über das Aufkommen eines expliziten Auferstehungsglaubens im AT gibt im Ezechielbuch die Vision von der Wiederbelebung der Totengebeine (Israels) in Ez 37,1-14. Nach Rudolf Mosis²¹ liegt hier eine gewachsene Texteinheit vor, die in ihrer in späteilicher Zeit entstandenen Grundschrift V.1-3.11.12-14 die Wiederbelebung Israels als Volk der Erwählung nach dem Exilsgericht zum Thema hat, in ihrer aus der Makkabäerzeit stammenden Bearbeitungsschrift V.4-10 hingegen die Neuschöpfung von Toten im Sinn eines eschatologischen Heilsgeschehens behandelt. Der Sachverhalt der eschatologischen Auferstehung (V.4-10) ist mit der Wiederherstellung Israels nach dem Exil (V.1-3.11.12-14) verbunden worden, um zu zeigen, dass die hier gewährte, unerwartete Rückkehr des im Exilsgericht gleichsam begrabenen Gottesvolkes in das Bundesverhältnis und die Lebensgemeinschaft mit Gott Modellcharakter besitzt und daher auch Konsequenzen für die Geschichte des einzelnen Gläubigen und seine Führung durch Gott über den Tod hinaus hat.

Vorbereitet wurde die Wende zu einer individuellen Auferstehungshoffnung durch die Heilseschatologie Deuterocesajas. Hiernach begründet die mit der Überwindung des Exilsgerichtes einhergehende Neuschöpfung des Sünders und die Überwindung seiner Unfähigkeit zur Gotteskenntnis (Jes 43,1-2),²² verbunden mit der Einsicht in die Treue Gottes zu dem mit der Erwählung Israels gesetzten Anfang (Jes 43,3-4; 46,3-4) die Hoffnung, dass der Erlösergott in seiner Schöpfermacht auch dem einzelnen Glied dieses Volkes eine Führung über den Tod hinaus nicht versagen wird. In Form eines Ringens mit dem Gott des Heils begegnet diese Hoffnung im frühnachexilischen Psalm 88, wo der Beter in der ungewöhnlichen Aussage: „Unter den Toten bin ich ein Freigelassener“ (Ps 88,6) mit

²¹ R. MOSIS, Ezechiel 37,1-14: Auferweckung des Volkes – Auferweckung von Toten, in: R. BRANDSCHEIDT / Th. MENDE (Hg.), Schöpfungsplan und Heilsgeschichte (FS Ernst Haag), Trier 2002, 123-173.

²² Vgl. R. BRANDSCHEIDT, Die Frohbotschaft von Gott als Schöpfer und Erlöser nach Jes 43,1-7, in: F. SEDLMEIER (Hg.), Gottes Wege suchend (FS R. Mosis), Würzburg 2003, 131-151.

dem Ausdruck „Freigelassener“²³ auf die Überwindung des Exils anspielt (vgl. Jes 61,1), die aber auf sein persönliches Geschick (Todesnähe) scheinbar keine Auswirkung hat. Jedoch zeigt der weitere Verlauf seines Gebetes in Form von Fragen (Ps 88,11-13), dass er nicht gewillt ist, die allgemeine Auffassung seiner Zeit hinzunehmen, nach der die Toten von Gottes Heilsführung abgeschnitten sind. Noch hat er keine Lösung parat. Er ist jedoch voller Unruhe auf der Suche nach einer Antwort des Glaubens, die ihm im Rahmen der Heilsoffenbarung Jahwes an Israel die Überwindung der Todesgrenze und damit die Überwindung des göttlichen Zornes im individuellen Erleben verständlich macht.²⁴ In der fortschreitenden Glaubensreflexion über die schöpferische Kraft des göttlichen Erlöserwillens reift schließlich die Hoffnung zur Glaubensgewissheit, dass der Tod den göttlichen Führungswillen nicht beendet, weshalb der Psalmist beten kann: „Du leitest mich nach deinem Ratschluss, danach nimmst du mich auf in Herrlichkeit [...]. Mag mein Fleisch und mein Herz vergehen, Fels meines Herzens und mein Anteil ist Gott auf ewig“ (Ps 73,26). Damit bilden sich im Bereich der individuellen Auferstehungshoffnung zwei Schwerpunkte heraus: erstens die Überzeugung, dass Gott als Schöpfer und Erlöser willens ist, den unheilvollen Tod als unüberwindliche Scheidemacht zu entmächtigen (Ps 16,10; Ijob 19,25) und zweitens die Hoffnung, dass Jahwe den mit ihm verbundenen Jahwetreuen in einem zunächst als Entrückung vorgestellten Akt dem Schattendasein in der Scheol entreißt und durch die Aufnahme in die ewige Lebensgemeinschaft mit ihm vollendet (Ps 49,16; 73,24; vgl. Gen 5,24; 1 Kön 2,3-9).

Dass infolge der bereits eingetretenen Erlösung in der Überwindung des Exilsgerichtes (Jes 43,1) die Gerechtigkeit Gottes nicht nur heilsgeschichtlich das Volk Gottes mehrt, sondern den Gerechten auch eine sie umwandelnde Vollendung schenkt, bekundet die in die nachexilische Zeit zu datierende Jesaja-Apokalypse in Kap. 26,7-19, wobei der auffällige Wechsel der Pronomen bei „Toten“ und „Leichen“ in V.19 auf ein Todesschicksal schließen lässt, das sowohl Gott wie auch sein Volk bewegt:

„Aufleben werden deine Toten, / meine Schatten werden auferstehen.
Wacht auf und jubelt, ihr Bewohner des Staubes!
Denn Tau der Lichter ist dein Tau. / Daher wird die Erde Schatten gebären.“

²³ Übersetzung unter Beibehaltung des masoretischen Textes; vgl. B. JANOWSKI, Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis, in: F. AVE-MARIE / H. LICHTENBERGER (Hg.), Auferstehung – Resurrection (WUNT), Tübingen 2001, 3-45, hier: 5f.

²⁴ Vgl. E. HAAG, Psalm 88, in: Ders. / F. L. HOSSFELD (Hg.), Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen (FS H. Groß) (SBS 13), Stuttgart 1987, 149-170.

Mit der Wendung „meine Schatten“ wird von seiten des Volkes bekräftigt, dass die Toten nicht aus der Geschichte des Gottesvolkes ausgeklammert werden. Mit der Wendung „deine Toten“ wird von seiten Jahwes ausgeschlossen, dass die Toten keinen Erweis der Gemeinschaftstreue und Schöpfermacht Gottes mehr erhalten. Vielmehr werden sie kraft des göttlichen „Taus“ aufwachen, ein Bild, das seinen Ausgangspunkt bei der belebenden Kraft des Taus in der Natur nimmt (Sir 43,22) und dann zum Gleichnis für das lebensschaffende Wirken Gottes wird (Hos 14,6). Die nachfolgende Charakterisierung des lebenspendenden göttlichen Taus als „Tau der Licher“ enthält eine mythische Aussage, insofern die „Lichter“ (Gestirne) nach mythischer Auffassung zu den Göttersöhnen des himmlischen Thronrates gehören (vgl. Ijob 38,7). Damit umschreibt die Aussage „Tau der Licher ist dein Tau“ eine Wachstumskraft, die schöpferischer Natur ist und alle Erfahrungen natürlicher Wachstumskraft transzendiert. Wie ein Same fällt der göttliche Tau in die Erde, die daraufhin die bisher festgehaltenen „Schatten“ freigibt, ein Ausdruck dafür, dass die Macht des Totenreiches zusammenbricht, wenn Gott in die ewige Lebensgemeinschaft mit sich ruft. Folge der Auferstehung und gleichsam erste Aktion der ins Leben Zurückgekehrten wird – ganz im Sinn der Bestimmung des Menschen zum dankbaren Dialog mit seinem Schöpfer – der Jubel und somit die Wiederherstellung der Kommunikation mit Jahwe sein.²⁵

Ebenfalls mit einer mythischen Vorstellung und auf den Kreis der Jahwetreuen, der „Verständigen“,²⁶ bezogen, thematisiert Dan 12,1-4 mit Blick auf das postmortale Geschick der Märtyrer aus der Zeit des makkabäischen Religionskampfes die Herrlichkeit der Jahwetreuen nach dem Tod: „Die Verständigen werden glänzen wie der Glanz der Himmelfeste und die Männer, die viele zum rechten Tun geführt haben, wie die Sterne für immer und ewig.“ Der Vergleich mit dem Strahlenglanz des Sternennebers, das mythisch auf die Umgebung des höchsten Gottes hinweist, spricht eine Verklärung an, die Gott den Auserwähl-

²⁵ Die klagende Frage von Psalm 88,11: „Wirst du an den Toten Wunder tun, werden die Schatten auferstehen, um dich zu preisen?“ ist hier endgültig beantwortet.

²⁶ Der Ausdruck geht zurück auf das Verbum *sakal* Hif. „Einsicht haben, verstehen“, aber auch, weil Einsicht die Grundlage für eine erfolgreiche Lebensgestaltung ist, „Erfolg haben“. Mit der Bezeichnung „Verständige“, die schwerlich ein offizieller Titel gewesen ist, sondern eher eine Art Motivwort, um die Glaubenseinsicht und den bei Gott beschlossenen Erfolg dieser Gruppe zu kennzeichnen, ist eine Führungsgruppe im Jahwevolk der hellenistischen Zeit gemeint, deren Einsicht in Dan 11,33 mit ihrer Gotteserkenntnis in Verbindung gebracht wird und die im Bereich der Priester und Schriftgelehrten anzusiedeln ist. Vgl. E. HAAG, Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4.-1. Jahrhundert v. Chr. (BE 9), Stuttgart 2003, 83-87.

ten kraft ihrer Erhöhung zu Gott im Himmel schenkt. Dabei differenziert der Autor: „Von denen, die im Land des Staubes schlafen, werden viele erwachen, die einen haben ewiges Leben zu erwarten, die anderen Schmach, ewige Schande“ (V.3). Die Jahwetreuen, deren leiblicher Tod gleichsam nur eine Station auf dem Weg in die Auferstehungsherrlichkeit ist, so dass vom Tod als einem „Schlaf“ die Rede sein kann (vgl. auch Joh 11,11; 1 Thess 4,13-18), stehen also auf in die unverbrüchliche Gemeinschaft mit Gott, die sie in ihrem irdischen Leben bewährt haben und treten ein in eine neue Existenzweise; die Frevler bleiben in der Scheol als Konsequenz ihrer im Leben praktizierten Gottferne.²⁷ Insofern diese Sicht aber nur die letzte Konsequenz aus der Segen-Fluch-Paränese (vgl. Dtn 28; Lev 26) zieht und keine Aussage darüber macht, ob Gott nicht in einem neuen Handeln auch den der Scheol ausgelieferten Frevlern begegnen wird, bleibt deren endgültiges Ergehen nach dem Tod letztlich offen.

Die bisherigen Ansätze der Auferstehungshoffnung werden in der Lehrerzählung 2 Makk 7 direkt mit Bezug auf das postmortale Geschick der Märtyrer in der hellenistischen Zeit weiterentwickelt.²⁸ Ausgangspunkt ist die Verhaftung einer jüdischen Mutter und ihrer sieben Söhne, die ein heidnischer König unter Androhung der Todesstrafe zum Abfall vom Jahweglauben bewegen will. Nachdem die Mutter und ihre Söhne unter Rückgriff auf die Tora, die Gottes Erbarmen seinen Frommen gegenüber festhält (Dtn 32,26), ihre Hoffnung auf eine Todesüberwindung begründet und sie sich gegenseitig Mut zugesprochen haben, bekennen die Brüder, dass der Frevlkönig ihnen zwar das irdische Leben nehmen kann, nicht aber die Wiedergeburt in das ewige Leben (V.9), bei der sie ihre verlorenen Gliedmaßen wiedererlangen werden (V.11).

Mit deutlichem Rückbezug auf den vorpriesterschriftlichen Schöpfungsbericht von der Erschaffung des Menschen Gen 2,7 und auf den priesterschriftlichen Schöpfungsbericht Gen 1,1-2,4a schildert die Mutter sodann, wie durch die Mitteilung des Lebensatems sowie die Ordnung der Grundstoffe das Leben ihrer

²⁷ Die als Nominalsatz formulierte und in ihrem Kontext als selbständig geltende Aussage hat keine doppelte Auferweckung im Blick. Dagegen spricht die Tatsache, dass im AT der Vorgang der Auferstehung positiv besetzt ist und die weitergehende Führung Gottes als Lohn für die im Leben praktizierte Gottesgemeinschaft beinhaltet. So wird allein den Jahwetreuen, im vorliegenden Fall: den Märtyrern aus der Zeit des makkabäischen Religionskampfes, das ewige Leben zuteil, während den Frevlern die Schmach einer Schattenexistenz in der Scheol bleibt, die damit zum Strafort wird. Vgl. hierzu ausführlich E. HAAG, Daniel 12 und die Auferstehung der Toten, in: J. J. COLLINS / P. W. FLINT (Hg.), *The Book of Daniel. Composition & Reception I-II*, Leiden 2001, 132-148.

²⁸ Vgl. U. KELLERMANN, *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer*, Stuttgart 1979.

Söhne seinen von Gott verfügten Anfang genommen hat (V.22f.28), wobei mit dem Hinweis auf das Schaffen Gottes von noch nicht bestehenden Dingen gesichert werden soll, dass der Schöpfer zur Neuschöpfung keiner Materie und keiner Elemente bedarf und er durch die Verstümmelung und Vernichtung der Märtyrer nicht an die Grenzen seiner Möglichkeit zur himmlischen Wiederbelebung stößt. Damit aber gibt es ein Prinzip, das Träger der Identität des Menschen auch nach seinem Tod ist, so dass die Schöpfertätigkeit an demselben Subjekt weitergehen kann. In diesem Zusammenhang ist zu vergegenwärtigen, dass im Strafurteil Gen 3,19 die Preisgabe des gefallen Menschen an den unheilvollen Tod und das Zunichtewerden im Staub nicht die Rücknahme des Lebensatems beinhaltet, den nach Gen 2,7 Gott allein dem Menschen persönlich eingehaucht und ihn damit wesentlich auf sich und seine Führung hingeordnet hat. Wenn aber selbst in dem als Gericht verfügten Tod die Offenheit des Menschen für Gottes Einwirken nicht aufgehoben wird, dann bedeutet dies, dass der Mensch auch über die Todesschwelle hinaus noch die Fähigkeit behält, eine Offenbarung Gottes anzunehmen.

Aus diesem Grund spricht der Verfasser des Buches der Weisheit, das in der zweiten Hälfte des ersten Jhdts vC zum Zweck der Glaubensfestigung für Juden verfasst wurde, unter Rückgriff auf Ez 18,23 davon, dass Gott den Tod nicht geschaffen hat und das heißt: Die infolge des Sündenfalls den Menschen dominierende Relation von Sünde und Tod, verbunden mit einer beängstigenden Preisgabe des Menschen an seine kreatürliche Ohnmacht, hat Gott nicht gewollt, vielmehr hat er alles zum Sein geschaffen. Folglich gibt es keine der Gotesherrschaft vergleichbare Todesherrschaft, vielmehr ist dem Jahwetreuen im Blick auf Gottes Gerechtigkeits-, nämlich Heilsordnung ein den Tod überschreitender Weg in die Vollendung zgedacht (1,12-15).²⁹ Daran können weder Repressalien noch Verhöhnung, denen die Gerechten in der heidnischen Diaspora ausgesetzt sind, etwas ändern. Die Seelen der Gerechten sind in „Gottes Hand“, eine Ausdrucksweise, die auf eine neue Führung durch Gott nach dem Tod zielt, ohne diese jedoch näher ausmalen zu können (3,1-9).

Auch wenn das AT noch nicht wie später das NT die Faktizität einer schon erfolgten Auferstehung der Toten und deren prinzipielle Universalität zum Gegenstand haben konnte, sind seine Zeugnisse in ihren unterschiedlichen Stationen von der Warte des NT als ein einziges Zugehen auf Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, zu begreifen. Der Sohn, den Gott in der „Gestalt des Fleisches, das unter der Macht der Sünde steht“ (Röm 8,3), sandte und

²⁹ Vgl. R. BRANDSCHEIDT, „Die Weisheit ist ein menschenliebender Geist“ (Weish 1,6). Literarische Gestalt und theologische Aussage von Weisheit 1,1-15, in: TThZ 115 (2006) 1-25.

der im Kreuzestod das über den Menschen ergehende Gericht in Freiheit bejaht und somit den menschlichen Tod in seiner unheilvollen Dimension zu seinem Tod, aber auch als der zur Sühne einer fremden Schuld Bereite seinen Tod zum Tod des Menschen gemacht und dadurch verwandelt hat, hat die Herrschaft der Sünde beendet. Insofern Jesus vom Tod nicht gehalten werden konnte, da Gott ihn erhöht und von den „Wehen des Todes“ (Off 2,24) gelöst hat, ist der scheinbare Sieg des Todes über Jesus hinfällig (1 Kor 15,54f.), was der Evangelist Matthäus narrativ in Szene setzt, wenn sich direkt nach dem Tod Jesu die Gräber öffnen und die Entschlafenen herauskommen (Mt 27,52f.). Damit ist im Gegensatz zum „Leben nach dem Fleisch“, das zum Tod führt, jetzt ein neues „Leben nach dem Geist“ ermöglicht, das „zu Leben und Frieden“ führt (Röm 8,4-6). Dass hierin die Zukunft der an Christus Glaubenden vorweggenommen ist, deutet die Bezeichnung Jesu als „Erstling der Entschlafenen“ (1 Kor 15,20) oder die paradoxe Formulierung „Erstgeborener von Toten“ an (Offb 1,5; vgl. Kol 1,18; Apg 16,23), denn mit ihm hat, gleichsam als Auftakt der endzeitlichen Vollendung, das große Auferstehungsgeschehen bereits begonnen, das der alttestamentliche Fromme für die Endzeit erwartet. Und so kommt es dazu, dass die Pointe des Todes nicht mehr der Abschied, sondern das Heimgehen in ein „nicht von Menschenhand errichtetes ewiges Haus im Himmel“ (2 Kor 5,1) ist. Der physische Tod in all seiner Härte ist damit nicht aufgehoben, wohl aber ist ihm seine radikal tötende Gewalt genommen (1 Kor 15,54f.).

Weil das vom Tod nicht mehr bedrohte Leben nur über Christus zugänglich ist (Joh 11,25), ist der Christus verbundene Mensch bereits zu seinen Lebzeiten aus dem Sein zum Tode in das Leben hinüberschritten, denn: „Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat das ewige Leben; er kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tod ins Leben hinübergegangen“ (Joh 5,24; Offb 20,6). Deshalb kann Paulus davon sprechen, dass der innere Mensch, das dem Sünder geschenkte neue Ich, Tag um Tag als neuer Mensch in uns entsteht (2 Kor 4,16), sich also die lebensschaffende Macht Gottes inmitten der noch dem Tod unterworfenen Welt Geltung verschafft. Bei der Parusie Christi vollendet sich sodann, was im Glauben begann und die in der Auferstehung Jesu wirksamen Verwandlungskräfte gelangen im neuen Himmel und in der neuen Erde (Jes 65,17) sowie in einer verwandelten Leiblichkeit und in der endgültigen Vernichtung des Todes (Jes 25,8; Off 21,3f.) zu ihrem vollen Durchbruch (1 Kor 15,21-28).

3. „Nimmt dich in seinen Schoß“ – Der Ort der Toten

Nahezu alle Kulturen tradieren die Überzeugung, dass mit dem Tod die Menschen nicht einfach ein Nichts sind. Vielmehr schlägt das Leben um in eine negative Existenz, deren Stichwort im AT „Scheol“ lautet.³⁰ Gemeint ist das Totenreich, wo es keine Leidenschaften mehr gibt (Ijob 3,19; Jes 14,10f.; Koh 9,5f.), wo Dämmerzustand und Ruhe herrschen (Ijob 14,21f.), wo das Gedenken an Jahwe und das Gedenken Jahwes aufhören (Ps 6,5; 88,6). Totsein heißt hier nach: getrennt sein. Der Tote steht in keinem Verhältnis mehr; er ist abgeschnitten von Gott und von den Menschen, er geht in die totale Einsamkeit. Darauf bezogen ist die Scheol das „Land des Vergessens“ (Ps 88,13; Koh 9,5), das „Land ohne Rückkehr“ (2 Sam 12,23; Ijob 7,9f.), wo die Toten als „Schatten“ existieren (Ps 88,11; Jes 26,14.19), ein Bild, das das völlige Ermatten des Menschen im Tod ausdrückt.

Wie stellt man sich diesen Ort der Toten vor? Die Scheol ist zunächst ein Raum, in den man hinabsteigt. Demnach handelt es sich bei der Scheol im wahrsten Sinn des Wortes um die Unterwelt, die nach Num 16,30 unter der Erdoberfläche, nach Ijob 26,5 teilweise unter Wassern befindlich vorgestellt wird. Von der Anschauung des Grabes her genommen, in dem der Tote ruht, gleicht die Unterwelt letztlich einer als riesig vorgestellten Grabhöhle; als „tiefstes Grab, Urgrab“, als „Grube“ erscheint sie darum in Ps 88,7 und anderen Stellen des AT. Indem der Tote den sichtbaren Raum des Grabes betritt, wird er auch Bewohner des Totenreichs und ist dessen Existenzbedingungen unterworfen.

Aber nicht nur im Grabe manifestiert sich das Totenreich. Auch andere Teile oder Zustände der Erfahrungswelt, die an den Tod erinnern – wie der Urozean als Inbegriff einer Chaosmacht und die Wüste als lebensfeindlicher Ort – werden in Anspruch genommen, um sie zu Zeugen der Räumlichkeit des Totenreichs zu machen, ohne sie jedoch mit ihm zu identifizieren. Somit scheint es die Räumlichkeit des Totenreichs „an sich zu haben, daß sie nur durch das Mittel anderer Räume in Erscheinung tritt, denen sie ihren Todescharakter aufprägt.“³¹

Weil das Totenreich somit überall da erfahrbar wird, wo der Tod seine Herrschaft ausübt, wird die Scheol auch als Inbegriff einer aggressiven Todesmacht

³⁰ Die Etymologie ist nach wie vor nicht ganz geklärt. Hohe Wahrscheinlichkeit kommt dem Vorschlag von Ludwig Köhler zu, der *š'ol* von *ša'ab* „öde liegen, verwüstet sein, lärmern“ herleitet. Die Bedeutung von Scheol dürfte demnach „Unland, Öde“ mit dem Beigeschmack des Chaotischen, Ungeordneten sein (vgl. G. GERLEMANN, in: THAT II, Sp. 837-841).

³¹ Ch. BARTH, Die Errettung vom Tode. Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments. Neu herausgegeben von B. JANOWSKI, Stuttgart 1997, 69.

beschrieben. Damit wird angedeutet, dass das Totenreich sich nicht wie irgendein Weltreich auf einen besonderen, ihm zugewiesenen Raum beschränkt. Zu seinem Wesen gehört vielmehr ein ständiges Über-die-Ufer-Treten, ein Bedrohen, Angreifen und Erobern von Räumen, die eigentlich der Lebenswelt angehören. Was schwach, an Lebenskraft im weitesten Sinn arm ist, fällt seiner Macht anheim. Dieser Tatbestand bedingt den Vergleich des Totenreiches mit einem Ungeheuer, das in seinem Rachen alles Lebendige zu verschlingen droht (Jes 5,14; vgl. Hab 2,5; Ps 18,6; 116,3; Spr 27,20; 30,16). Es handelt sich bei der Darstellung der Scheol somit um Versuche, dem Menschen mit kosmologischen Vorstellungen einen Raum verständlich zu machen, der Entfernung und Trennung von allen Lebensbeziehungen beinhaltet und in dem auch Gott als der Herr der Lebenden aus dem Blick gerät.

Ungeachtet der vielfachen Schilderungen der Scheol bleibt ihre Bedeutung in der Jahwereligion marginal. Das Totenreich bildet keine selbständige Gegenmacht und wird daher auch nirgendwo im AT als etwas von Jahwe Unabhängiges angesehen oder gar ein eigener Gebieter im Gegenüber zu Jahwe behauptet. Die Scheol ist nicht Wohnort einer Gottheit oder numinoser Mächte, so dass sie Jahwes Einfluß entzogen wäre. Vielmehr liegen Scheol und Abgrund Jahwe vor Augen (Spr 15,11; 38,17; 26,5.6). Zu keiner Zeit ist die Allmacht Gottes und sein Herrsein über die Scheol fraglich, wohl aber der Gnadenwille Gottes, dem Menschen auch über den Tod hinaus einen Raum der Lebensgemeinschaft mit ihm zu schaffen.

„In dieser Hinsicht waren die Menschen des alten Bundes [...] in ein entsagungsvolles Warten gestellt; aber das war ein Warten von allergrundsätzlichster Bedeutung, denn in ihm lernten sie es überhaupt, das Leben und den Tod so anzusehen, wie wir es geschildert haben: als freie Gabe und Setzung des lebendigen Gottes.“³²

Es bedurfte eines einschneidenden Ereignisses, das als Gottestat die Nähe Jahwes auch zu den Toten als entscheidend für den Erweis der unbegrenzten Reichweite der göttlichen Führungsmacht offenbarte. Ein solches lag vor in der Exilswende, die nicht politisch als ein Glücksfall, sondern theologisch als ein neuer Exodus gewertet wurde, den Jahwe dem im Exil gleichsam begrabenen und hinsichtlich seiner Erwählung toten Israel gewährt hat. So beginnt in der Folge nicht nur ein literarisch bezeugtes Auferstehungshandeln Gottes, sondern auch die Umwertung der Scheol. Da sie eine Trennlinie zwischen Gott und Mensch und nicht zwischen Geist und Materie zieht, wird die Scheol mehr und mehr zu einem Straf- und Sammelort für die Frevler, die die Vollendung nicht erreichen (Dan

³² VON RAD, Alttestamentliche Glaubensaussagen vom Leben und vom Tod (s. Anm. 19), 266.

12,3; Lk 16,23). Die Scheol ist damit qualitativ bestimmt als Gegenteil zu der Vollendung, die den Jahwetreuen zuteil wird. Wo aber befinden sich die toten Gerechten, wenn sie nicht in der Scheol sind, und wie ist ihre neue Existenz fassbar?

So wie die Heilige Schrift die Existenz der Verstorbenen im Totenreich in negativer Analogie zu dem beschreibt, was der Mensch im irdischen Dasein erlebt, versucht sie auch von der Basis des irdischen Lebens das ewige Leben zu denken und die Frage nach dem Ort der Toten zu beantworten. Die Texte geben allerdings auch hier keine eigentliche Zustands- oder Ortsbeschreibung, sondern antworten mit dem Bild der Verwandlung: Das Auferstehungsleben bringt Unverweslichkeit, Kraft und einen pneumatischen Leib (1 Kor 15,42ff.). Diese Antithetik von irdischer und himmlischer Existenz wird allein durch die Tatsache des Mit-Christus-Sterben und -Leben (2 Kor 4,10) überwunden, und nur deshalb kann es bei aller Unvorstellbarkeit der postmortalen Existenz auch eine Vorfreude auf das Beim-Herrn-sein geben (2 Kor 5,2.8; Phil 1,23), das in der zwei-einen Bibel mit verschiedenen Bildern umschrieben wird.

So heißt es von den Toten, dass sie von Gott zur „Herrlichkeit“ aufgenommen (entrückt) werden (Ps 49,16; 73,24), dass sie das „Licht schauen“ (Jes 53,11) und dass sie gleichsam „verklärt werden“ (Dan 12,3). Unter Zuhilfenahme des Interpretaments der Entrückung, das sich traditionsgeschichtlich auf die unter dem Einfluss der eschatologischen Prophetie zustande gekommenen Aussage Gen 2,15 stützt, wonach der in den Edengarten entrückte (versetzte; hebr. *laqah*) Mensch seiner Bestimmung zum Repräsentanten Gottes in der Schöpfung nachkommen kann, wird hier die Bestimmung des Menschen zur Lebensgemeinschaft mit Gott durch den Tod hindurch zur Sprache gebracht. Wenn es in diesem Zusammenhang heißt, dass die gerechten Toten „zur Herrlichkeit“ entrückt werden (Ps 49,16; 73,24), so ist das ein anderer Ausdruck dafür, dass sie als Tote der Schande, dem Vergessensein im Tod entnommen und dann ein Spiegel der Herrlichkeit und Ehre Gottes und mit ihm in ungetrübter Gemeinschaft verbunden sind. Herrlichkeit ist so betrachtet ein gemeinschaftlicher Begriff. Der durch den Tod hindurch bei Gott angelangte und von ihm angenommene Mensch bezeugt Gottes Herrlichkeit als Schöpfer und Erlöser und erhält daran auch selbst jenen Anteil, der seine Zugehörigkeit zum Reich Gottes bedeutet. Ähnlich spricht Paulus von der Auferstehung der Christen: „Was gesät wird, ist armselig, was auferweckt wird, herrlich“ (1 Kor 15,43).

Wenn das Totenreich der Ort der „Finsternis“ ist (Ps 88,7.13; Ijob 10,21f.; 18,18; Ps 49,20) und somit Tod und Finsternis deckungsgleich sind, legt es sich nahe, Leben und Licht miteinander zu verbinden (2 Sam 22,29; Ps 27,1; 1 Joh 1,5) und die postmortale Existenz des Menschen im Raum des Lichtes anzusie-

deln (Jes 53,11; Ps 36,10; Joh 8,12; 12,36; Offb 21,23). Licht bedeutet Leben und fungiert in Anbetracht der Tatsache, dass es das erste Schöpfungswerk Gottes ist (Gen 1,3) und seine Quelle nicht die Gestirne sind, die erst am vierten Schöpfungstag erschaffen werden (Gen 1,14-18), als ein Zeichen dafür, dass Gott das von ihm Geschaffene in den Horizont seines Heilswirkens stellt, das sich mit der Überwindung der Finsternis am siebten Schöpfungstag vollendet (Gen 2,2-3). In diesem Kontext erklärt sich das Offenbarungswort über die Auferstehungsherrlichkeit der „Verständigen“, die aufstrahlen werden wie der Strahlenglanz an der Himmelsfeste, wie die Sterne auf immer und ewig (Dan 12,3; vgl. Mt 13,42: „Dann werden die Gerechten im Reich ihres Vaters leuchten wie die Sonne“). Insofern das Sternenheer des Himmels ein Hinweis auf die Göttersöhne in der Umgebung des höchsten Gottes ist (Ri 5,20; Ob 4; Dan 8,10; Ijob 38,7; vgl. auch Jes 14,12-15; Ez 28,14-16), will diese mythische Vorstellung zum Ausdruck bringen, dass den Auferstandenen in der Gemeinschaft mit Gott eine neue Existenzweise geschenkt wird, die dauerhaft und ungebrochen ist, ohne diese jedoch näher ausmalen zu können.

Angesichts der Tatsache, dass die Bibel Qualitätsbeschreibungen der postmortalen Existenz und des Ortes der Toten vorlegt und den Akzent auf das gnadenhafte Geschenk des Schöpfer- und Erlösergottes setzt, kann die Frage nach dem Ort der Toten nur mittels Aussagen über die Verbundenheit Gottes mit ihnen beantwortet werden. Bereits der Psalmist gibt als Quintessenz seiner Hoffnung über den Tod hinaus die Unvergleichlichkeit der Lebensgemeinschaft mit Gott an: „Wen habe ich im Himmel außer dir?“ (Ps 73,25) und macht damit deutlich, dass der Fortgang des Lebens nach dem Tod nicht einfach ein Zustand ist, der das irdische Leben in ideale Zustände überhöht, sondern dass das entscheidende Kennzeichen der himmlischen Existenz die Unmittelbarkeit zu Gott ist. In analoger Weise verheißt Jesus dem reuigen Schächer, dass er noch heute mit ihm im Paradies sein werde (Lk 23,43), was bedeutet, dass die begonnene Geschichte Jesu mit ihm auch durch den Tod nicht unterbrochen wird und das Paradies folglich ein Sinnbild für die bleibende Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten ist. Somit ist die Frage des Ortes in der Bibel primär die Frage, wer letztendlich mit dem Menschen im Tod ist und nicht von ihm lässt. „Wo ich bin, da soll mein Diener auch sein“ (Joh 12,26) lautet demzufolge das Wort des johanneischen Christus, das die Frage nach dem „wo und wie genau“ in der Tat zweitrangig erscheinen lässt.

Zwar wird die neue Heimat auch örtlich umschrieben als das „himmlische Jerusalem“ (Jes 66,10-13; Hebr 12,22f.; Offb 21,3-4), oder es wird „Abrahams Schoß“ als der Ort erwähnt, an den man nach dem Tod gelangt (Lk 16,22), aber eine Jenseitsbeschreibung ist damit nicht verbunden. Im Gleichnis vom reichen

Prasser und vom armen Lazarus (Lk 16,19-31) jedenfalls lehnt Abraham die Bitte des verstorbenen und in der Unterwelt qualvolle Schmerzen leidenden Reichen ab, den in Abrahams Schoß ruhenden Lazarus aus dem Jenseits zu schicken, damit dieser seinen Brüdern handfest berichte, was für eine Lebensentscheidung für sie auf dem Spiel steht. Abraham macht ihm vielmehr klar, dass es diesen Augenzeugenbericht nicht geben kann. Den Brüdern muss das Wort „Sie haben Mose und die Propheten“ (Lk 16,29) als das Fundament der Geschichte genügen, die Gott mit dem Lebenden eingegangen ist und als Zeichen dafür, dass das ewige Leben bereits im Hier und Jetzt seinen Anfang nimmt.

Wenn somit das Denken angesichts des Eschatons an seine Grenze gelangt und ein genaueres Wissen über den Ort des Jenseits dem Menschen trotz allen Nachforschens versagt bleibt, so hängt dies letztlich damit zusammen, dass es kein Wissen ist, das ihm als Mensch zukommt, so wie ihm vergleichsweise auch die Frucht vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse versagt ist (Gen 2,17; 3,2), weil mit ihr sachlich das Schöpferwissen Gottes verbunden ist, das wesentlich allein Gott zukommt und das der Schöpfergott im Verlauf seiner Führung mit dem Menschen diesem erschließen wird. Was der Offenbarungsglaube dem irdischen Menschen an Hoffnung eingepflanzt hat – die Erneuerung von Himmel und Erde (Ps 104,31; Jes 65,17; 2 Petr 3,13), der Friede unter allen Geschöpfen (Jes 11,1-8), das Offenbarwerden der Bestimmung des Menschen (1 Joh 3,2), kurz: das endgültige und ungetrübte Zueinanderfinden von Gott und Mensch in einem umgewandelten, neuen Lebensraum – all das genügt, um vertrauensvoll in das Dunkel des Todes und das Ganz-Andere der neuen Welt zu gehen. Somit „reicht zu einem rechtschaffenen Leben und seligen Sterben die Gewißheit aus, dass niemand aus Gottes Hand fällt und den, der radikal auf sich verzichtet, ein anderes Licht aufnimmt, welches alles Fragen beendet und Friede und Seligkeit ist“.³³

III. Musik – ein Vorspiel des ewigen Lebens

Auf alten Kirchenorgeln findet sich manchmal in lateinischer Sprache der Satz: *Musica praeludium vitae aeternae* – die Musik ist ein Vorspiel des ewigen Lebens. Denn Musik, die den meisten mittelalterlichen Musiktheoretikern zufolge wie das Weltall aus den Elementen Zahl, Maß und Gewicht (Weish 11,20) gebildet und darum ein tönendes Gleichnis der Ordnung des Universums ist,³⁴

³³ Vgl. O. KAISER, *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT 3: Jahwes Gerechtigkeit*, Göttingen 2003, 341.

³⁴ Vgl. O. SÖHNGEN, *Theologie der Musik*, Kassel 1967, 83.

erinnert den Menschen an das Geheimnis von Gottes Schöpfung, vollzieht das Ja zu Gottes Schöpfung nach und schließt auf diese Weise Schöpfung und Neue Schöpfung zusammen.

1. Die verborgene Sprache der Chaconne und das Glaubenszeugnis Bachs

Tod und Trauer sind bei Bach als Lebensthema von seiner Kindheit an präsent. Viele der nächsten Verwandten sind ihm früh gestorben: 1685 sein Bruder Jonas, 1686 seine Schwester Johanna Judith, 1692 Johann Jacob, ein Vetter, der in der Familie gelebt hat, 1694 seine Mutter Elisabeth und ein Jahr später sein Vater Johann Ambrosius. In späterer Zeit kommt der Tod von elf seiner zwanzig Kinder hinzu. Daher hat Bach schon früh nach musikalischen Möglichkeiten gesucht, seine Gefühle zu kanalisieren und Verlusterfahrungen in einen übergeordneten Sinnzusammenhang hineinzustellen. Bereits als junger Mann verfasst er die Kantate „Gottes Zeit ist die allerbeste Zeit“ (BWV 106), die auch unter dem Namen Actus Tragicus bekannt und um 1708 in Mühlheim wohl anlässlich einer Trauerfeier entstanden ist. Sie enthält alt- und neutestamentliche Zitate und verbindet spannungsreich und von verschiedenen Stimmen vorgetragen das Memento mori mit der Zusage der Auferstehung von den Toten und der Befreiung von den Fesseln des Todes:

„Gottes Zeit ist die allerbeste Zeit. Ihm leben, weben und sind wir, solange er will. In ihm sterben wir zur rechten Zeit, wenn er will. Ach, Herr, lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen, auf dass wir klug werden [...]. Mit Fried und Freud fahr ich dahin in Gottes Willen, getrost ist mir mein Herz und Sinn, sanft und stille. Wie Gott mir verheißt hat: Der Tod ist mein Schlaf geworden.“³⁵

Somit wird hier der Hörer aufgerufen, sich nicht nur seiner Endlichkeit zu stellen, sondern zugleich über sie hinauszublicken. Mit Fug und Recht lässt sich daher sagen: „Bach treibt Theologie nach Noten“,³⁶ oder zugespitzt: „Er wusste schon früh, warum und für wen er letztendlich musizierte.“³⁷

Bach gehörte der lutherischen Kirche an und war, wie ein Blick in den uns überlieferten Restbestand seiner Bibliothek zeigt, theologisch durchaus gebildet.³⁸ Der uns erhaltene Katalog führt die Schriften Luthers sowie eine dreibän-

³⁵ Vgl. A. DÜRR, Johann Sebastian Bach. Die Kantaten, Kassel u. a. ⁷1999, 832.

³⁶ G. SCHWIKART, Der Komponist. Wie Johann Sebastian Bach das Evangelium in Musik verwandelte, Berlin 2008, 33.

³⁷ Vgl. Ch. RUEGER, Im Himmel wie auf Erden. Die Kunst des Lebens im Geist der Musik – das Beispiel Johann Sebastian Bach, Genf ²1993, 290.

³⁸ Vgl. hierzu ausführlich J. WALLMANN, Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock, Tübingen 1995, 124-145 (Johann Sebastian Bach und die „geistlichen Bücher“ seiner Bibliothek).

dige Bibelausgabe von 1681 auf, in der der lutherische Theologe Abraham Calov (1612-1686) Bibelerklärungen aus Luthers Schriften zusammengestellt hat. Sie ist auch deshalb von Bedeutung, weil Bach Randbemerkungen in die Bücher geschrieben sowie Unterstreichungen und Korrekturen vorgenommen hat, was nicht zuletzt auch als ein Beweis dafür gelten kann, dass er die Bände seiner Bibliothek tatsächlich benutzt hat. Weiter gehörten zur Bibliothek Bachs Bücher, die die lutherische Lehre entfalten und sie gegen Angriffe verteidigen, sowie eine große Zahl von Predigtsammlungen und Erbauungsschriften (Johann Tauler, Johann Arndt, Heinrich Müller). Auch im weiteren Sinn pietistische Bücher wie die von Philipp Jakob Spener, August Hermann Francke, Johann Jakob Rambach waren vorhanden. Wir treffen somit auf einen „Bücherbestand, der ganz auf Luther und das Luthertum zugeschnitten ist“.³⁹

Das Herzstück lutherischen Glaubens ist bekanntermaßen die Rechtfertigung des sündigen Menschen vor Gott, die aus Gnade (*sola gratia*) und dank des Verdienstes Christi (*propter meritum Christi*) sowie durch den annehmenden Glauben des Menschen (*sola fide*) geschieht. Die Verwurzelung Bachs im geistigen Raum dieses Bekenntnisses spiegelt sich auch in der Chaconne wider. Durchgängig wird deutlich, dass Bach in der mit diesem Musikstück verbundenen *Meditatio mortis* den Tod weder religiös verklärt noch sich verachtend über ihn erhebt, sondern sich vielmehr anerkennend unter ihn beugt. So nimmt er in den von ihm ausgewählten Choralzitate nicht nur die Sünde des Menschen als ein von Gott trennendes Nein ernst und zeigt damit, dass der Mensch im Angesicht des Todes seine wahre Situation vor Gott begreift, sondern er bekennt zugleich in Demut, dass allein die in Christus geschenkte Erlösung den Tod, den „niemand zwingen kann“, entmächtigen kann und dass Gottes ungebrochener Heilswille letztlich den Rahmen der ambivalenten *Conditio humana* bildet. Daher ist der Affektwechsel im Mittelteil der Chaconne auch kein Zeichen für eine Verdrängung des Todesschreckens, sondern Ausdruck der tiefen Glaubensgewissheit Bachs, die auf die Erfüllung der Erlösung hofft und ihr Vertrauen auf das Kommen des endzeitlichen Gottesreiches („Vom Himmel hoch, da komm ich her“) setzt. Das Studium der Chaconne mit ihren wortlosen Zitaten, aber auch mit dem eingeschriebenen Namen der Verstorbenen sowie dem Familiennamen Bach samt einer entsprechenden Musikalisierung führt somit vor Augen, wie sehr der Tod seiner Frau Maria Barbara die seelische und geistige Auseinandersetzung Johann Sebastian Bachs mit dem Tod im Horizont der biblischen Offenbarung

³⁹ Vgl. ebd., 138.

intensivierte und wie sehr ihm Musik dazu diene, diesen Prozess auszudrücken.⁴⁰

Dass die Musik für Johann Sebastian Bach ganz im Sinn mittelalterlicher Musikkultur eine theoretische Dimension aufwies und immer zugleich auch die Möglichkeit bot, die Ordnung Gottes in der Welt auszudrücken, zeigt auch sein Umgang mit der allegorischen Deutung von Zahlen, die im Mittelalter zur Exegese der Sprache Gottes in der Schöpfung, Geschichte und Schriftoffenbarung gehörte. Sie setzt nämlich voraus, dass den Zahlenverhältnissen in der von Gott geschaffenen Welt ein verborgener Sinn eigen ist,⁴¹ insofern Gott, wie es das Buch der Weisheit in Kap. 11,20 feststellt, „alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet“ hat. Und da einer solchen Musikanschauung zufolge „wahre Musik“⁴² ein Spiegelbild der göttlichen Ordnung ist, denn sie gründet sich auf Zahlenverhältnisse, die im Bereich der Gestirne ebenso gelten wie in dem der einfachen Intervalle, aber auch in den Proportionen des Körpers, erklingt sie gleichermaßen zu Ehren Gottes und zur Rekreation und Belehrung des Menschen.⁴³

Wenn aber die Musik die Möglichkeit bot, die Ordnung Gottes in der Welt auszudrücken, dann konnte sie auch, diesem Verständnis zufolge, in persönlichen Dingen Halt bieten und das Göttliche hierbei in einer besonderen Weise erfahrbar machen.⁴⁴ Kein Wunder also, dass Bach auch die Polyphonie seiner instrumentalen Werke einer mehrbödigen Aussageabsicht unterworfen und den kreativen Prozess des Komponierens wie im Fall der Chaconne nicht nur mit wortlosen Choralzitaten, sondern auch mit erzählenden Zahlen verknüpft hat.⁴⁵

⁴⁰ KRUSE, Die Grenzgänge des Johann Sebastian Bach (s. Anm. 3), 94.

⁴¹ Vgl. MEYER, Die Zahlenallegorese im Mittelalter (s. Anm. 18), 9.

⁴² In einer Bach zugeschriebenen Anleitung heißt es, es solle „wie aller Music, also auch des General Basses Finis und End Ursache anders nicht als nur zu Gottes Ehre und Recreation des Gemüths seyn. Wo dieses nicht in Acht genommen wird da ists keine eigentliche Music sondern ein Teufflisches Geplerr und Geleyer.“ Zit. nach F. OTTERBACH, Johann Sebastian Bach. Leben und Werk, Stuttgart 21999, 51.

⁴³ Vgl. U. MEYER, Johann Sebastian Bachs theologische Äußerungen, in: MuK 47 (1977) 112-118, hier: 115.

⁴⁴ KRUSE, Die Grenzgänge des Johann Sebastian Bach (s. Anm. 3), 104.

⁴⁵ Die Leugnung jedweder Bedeutung mathematischer Zusammenhänge und Proportionen in der Musik Bachs ist ebenso abzulehnen wie die Behauptung einer durchgehenden latenten Symbolebene bzw. die Vorstellung, dass Bach ständig „mitgezählt“ habe. Allein die Tatsache, dass Bachs Musik von vorneherein hochgradig organisiert im architektonisch-logischen Sinn ist, verbunden mit der Eingravierung des Namens Bach in bestimmte Notenfolgen und eine nachweisbare Zahlensymbolik in verschiedenen Chorälen, sprechen für einen reflektierten Umgang mit der Zahlensymbolik. So RUEGER, Im Himmel wie auf Erden (s. Anm. 37), 227-231; vgl. auch J. HERSCHET / J. MILBRADT, Bach als Mystiker, in: M. Petzoldt (Hg.), Bach als Ausleger der Bibel. Theologische und musikwissenschaftliche Studien zum

Sicherlich darf man mit Ludwig Prautzsch fragen, warum sich Bach soviel Mühe gemacht hat, in seinen Partituren mehr oder weniger versteckte Zeichen anzubringen, die auf kunstvolle Zahlenstrukturen hinweisen, wenn ein Hörer sie nicht erfassen und auch der Leser sie sich oft nur mit Mühe deutlich machen kann? Gewiss nicht nur, weil das Wissen um Symbolik in den damaligen gelehrten Kreisen verbreitet war, sondern weil Bach in den Ausdrucksmitteln seiner Zeit für sich selbst einen Weg zur Verarbeitung des ihm widerfahrenen Schicksalsschlages sah. Letztendlich aber hat Bach es zu Ehren Gottes und Christi getan, „denn für ihn wäre es wohl undenkbar gewesen, sein Werk nicht in einer Form zu hinterlassen, die der göttlichen Weltenharmonie und dem Heilswerk Jesu Christi entsprach.“⁴⁶

Die verborgene Sprache der Chaconne bot Bach, der sich nicht oder nur kaum zu persönlichen Dingen geäußert hat, aber auch die ihm als Künstler gemäße Möglichkeit zur Verarbeitung seiner Trauer, schließlich endet die Chaconne ja nicht in Dur, sondern in Moll, lässt also den ersten Moll-Teil gleichsam wiederkehren, wenn auch unter den durch den Dur-Teil – mit seinem Blick auf die endzeitliche Königsherrschaft Gottes als Trost und Überwindung der Trauer als solcher – veränderten Bedingungen. Was sich bezüglich des musikalischen Schaffens Bachs insgesamt feststellen lässt, gilt für die Chaconne im Besonderen: In seiner ganzen Tiefe ist Bach „nur zu erfassen als religiöser Mensch, als einer, der sich der Gegenwart des lebendigen Gottes gewiß war, der in Leben und Leiden des Jesus von Nazareth eine Parallele für das eigene Erleben fand, der schließlich im Hingeordnetsein auf die Ewigkeit seinen Weg gehen konnte.“⁴⁷ Sprechend ist in diesem Zusammenhang auch die Überlieferung, dass Bach im Jahr 1747 dem Theologiestudenten Gottfried Fulde (1718-1796), der auch gründliche musikalische Kenntnisse besaß, einen Widmungskanon (BWV 1077) ins Stammbuch schrieb und dazu den Wahlspruch: Christus Coronabit Crucigeros („Christus wird krönen die Kreuzfahrer“). Dieser Wahlspruch wirft, auch wenn Bach ihn wohl nicht selbst verfasst hat, einen bezeichnenden Blick auf sein Leben aus dem Glauben heraus, das für ihn im Zeichen der Nachfolge Jesu und im Licht seiner Auferstehung stand.⁴⁸ Nicht zuletzt zeigt sich Bachs ganzheitliche Hingabe an Jesus und Gott auch in den traditionellen Eintragungen, dem am

Werk Johann Sebastian Bachs, Göttingen 1985, 207-222, hier: 217f.; F. SMEND, Luther und Bach, Berlin 1947, 16f. mit Anm. 15.

⁴⁶ PRAUTZSCH, Bibel und Symbol in den Werken Bachs (s. Anm. 16), 65f.

⁴⁷ SCHWIKART, Der Komponist (s. Anm. 36), 25.

⁴⁸ Vgl. H. WERTHEMANN, Johann Sebastian Bach. Leben – Glaube – Werk, Berlin 1984, 37ff.

Beginn vieler seiner Werke stehenden JJ für Jesu juva („Jesu hilf“) sowie in dem Schlussvermerk, der ebenfalls viele seiner Werke ziert: SDG für Soli Deo Gloria („Gott allein zur Ehre“), womit Bach zum Ausdruck bringt, dass das von ihm geschaffene Werk nicht in erster Linie seiner, sondern Gottes Ehre dient. Auch hier hat das monogramatische Moment einen mystischen Anflug, ist doch der gematrische Wert von JSB (Johann Sebastian Bach) identisch mit SDG (Soli Deo Gloria), nämlich 29, was bedeuten würde, dass bei Bachs Unterschrift immer zugleich das Lob Gottes, die Dankbarkeit seinem Schöpfer gegenüber mitgeschwungen hat.⁴⁹

2. Bach und die lutherische Musikanschauung

Dass Bach die Musik zum Zweck einer *meditatio mortis* nutzte, entspricht der Bedeutung der Musik bei Martin Luther, der sie in seiner „Vorrede auf alle guten Gesangbücher“⁵⁰ ausdrücklich als „Frau Musica“ personifiziert, die mit allen anderen Kreaturen geschaffen und diesen eingepflanzt worden und deshalb auch in den Dienst Gottes zu stellen ist.⁵¹ Zugleich fand Bach bei Luther die Anschauung von der Gegenwart Gottes im Wort, weshalb Bach, beides miteinander verbindend, von der Gegenwart Gottes in der Musik sprechen konnte. Bei der Lektüre von 2 Chr 5,11-14 in der Calov-Bibel, wo davon die Rede ist, dass bei der Tempelweihe die Sänger und Instrumente erklingen, als wäre es *eine* Stimme, die Gott lobt und dankt, woraufhin die Herrlichkeit Gottes den Tempel erfüllt, trifft Bach auf die Überschrift, die Calov den Versen 11-14 gibt: „Wie auff die schöne Musik die Herrlichkeit des Herrn erschienen sey“. Hier unterstreicht Bach „schöne Musik“ und schreibt an den Rand: „Bey einer andächtigen Musique ist allezeit Gott mit seiner Gnaden Gegenwart.“⁵² „Andacht“ umschreibt die Haltung dessen, der auf Gottes Wort hört und ihm antwortet. Folglich kommt eine „andächtige Musique“ aus dem Hören auf das göttliche Wort und kann daher auch andere zur Andacht bewegen.⁵³

In diesem Zusammenhang erhält die Widmung in den Werken Bachs, dass die Musik zur Ehre Gottes und zur Rekreation des Gemütes dienen soll, eine

⁴⁹ Vgl. RUEGER, *Im Himmel wie auf Erden* (s. Anm. 37), 230.

⁵⁰ Verfasst für J. WALTERS Büchlein „Lob und Preis der löblichen Kunst Musica“, das 1538 in Wittenberg erschienen ist; vgl. SÖHNGEN, *Theologie der Musik* (s. Anm. 34), 280.

⁵¹ Vgl. SÖHNGEN, *Theologie der Musik* (s. Anm. 34), 85ff.

⁵² Vgl. dazu auch Ch. TRAUTMANN, „Calovii Schrifften. 3 Bände“ aus Johann Sebastian Bachs Nachlaß und ihre Bedeutung für das Bild des lutherischen Kantors Bach, in: *MuK* 39 (1969) 145-160.

⁵³ Vgl. MEYER, *Johann Sebastian Bachs theologische Äußerungen* (s. Anm. 43), 117f.

besondere Bedeutung. Der Ausdruck „Gemüt“ wurde damals im Wechsel mit Herz gebraucht, das die Personmitte des Menschen bezeichnet und die Gesamtheit der seelischen Kräfte und Sinnesregungen meint. Bedenkt man dabei, dass Rekreation theologisch gesehen den Aspekt der Neuschöpfung im Horizont der ursprünglichen Schöpfungsbestimmung beinhaltet, dann kann Musik den Menschen seinem Schöpfer nahe bringen. Diese umfassende Fähigkeit der Musik bewegt Martin Luther zu dem Bekenntnis:

„Ich urteile freimütig und schäme mich nicht zu bekennen, daß es nach der Theologie keine Kunst gibt, die der Musik gleichgestellt werden könnte. Denn sie allein vermag nach der Theologie das, was sonst nur die Theologie vermag, nämlich Ruhe und ein fröhliches Gemüt zu bewirken, zum offenbaren Zeugnis, daß der Teufel, der Urheber der traurigen Sorgen und unruhigen Gedanken, vor der Stimme der Musik beinahe ebenso flieht wie vor dem Worte der Theologie.“⁵⁴

Auf die Chaconne als „klingendes Grabmal“ bezogen, konnte Bach gar nicht anders, als mittels Musik in die Ordnungen der Schöpfung einzudringen und die Musik als eine Brücke zu jener Welt anzusehen, der seine verstorbene Frau nun angehörte.

Dass Musik eine den ganzen Menschen erfassende und zurechtbringende Macht besitzt, dass sie, weil in ihrem Bereich die Ordnung so unumstößlich gilt, nach Martin Luther zu den bewahrenden Mächten (*conservatores rerum*)⁵⁵ gehört, die angesichts chaotischer Widerfahrnisse heilende Kräfte entfalten, trifft insbesondere auf Grenzsituationen zu, die den Menschen in die Anfechtung führen können. Mit Blick auf die Chaconne: Deren Musikalisierung samt dem wohl bedachten Wechsel der wortlosen Choralzitate und den bedeutsamen Zahlen, die auf der einen Seite von der Erschütterung, Trauer und dem Getroffensein des Menschen Bach, auf der anderen Seite aber von der Hoffnung auf Gottes Reich zeugen, das mit dem Tod und der Auferstehung Jesu schon gegenwärtig ist – sie alle ermutigen, ohne die Not zu verdrängen, zu einem geistlichen Leben, das, wie es das Lebenszeugnis Bachs zeigt, dazu befähigt, auch Trauer und Leid auszuhalten und zu bewältigen.

Man hat Bach gelegentlich den „fünften Evangelisten“ genannt.⁵⁶ Auch wenn die Aussage überzogen ist, so steht doch dahinter die begreifliche Bewunderung

⁵⁴ In seinem Brief von der Veste Coburg an den Komponisten L. Senfl in München vom 1./4. Oktober 1530 (WA Br. 5, 639). Vgl. SÖHNGEN, *Theologie der Musik* (s. Anm. 34), 272f.

⁵⁵ Tischreden Nr. 1096; vgl. SÖHNGEN, *Theologie der Musik* (s. Anm. 34), 91.

⁵⁶ Vom schwedischen Bischof Nathan Söderblom (1866-1931) ging 1929 der berühmte Satz aus: „Johann Sebastian Bachs Musik kann man als das fünfte Evangelium bezeichnen.“ Daraus wurde dann bei Albert Schweitzer der „fünfte Evangelist“. Vgl. W. MEINRAD, *Musik-*

für einen Menschen, der „über ein stimmiges, tragfähiges Weltbild verfügt, der sein Handwerk beherrscht und der aus beiden ein ‚gedecktes Selbstwertgefühl‘ bezieht“. ⁵⁷ Bachs Wille, zum Wesentlichen vorzustoßen, die Art und Weise, wie er Erkenntnis in sein Komponieren zu integrieren verstand, seine Überzeugung, primär „Soli Deo Gloria“ zu arbeiten, ermöglichten ihm, die ihm zu Gebote stehende Reichhaltigkeit kompositorischer Mittel auch im Fall des tragischen Todes seiner ersten Frau Maria Barbara so zu nutzen, dass der Tod, über den die Moderne gerne das Schweigen breitet oder ihn auf das sprichwörtlich letzte Stündlein verbannt, trotz all der mit ihm verbundenen Not in seiner Musik als Erfahrung der Einigung mit dem göttlichen Willen erscheint. Und insofern die Musik für Luther und Bach ein Hinweis auf den Schöpfergott ist, bleibt sie auch in den Tiefen und Abgründen menschlichen Erlebens eine „heilbringende und fröhliche Kreatur“ (Martin Luther), und daher „vollzieht sich in dem gleichen Augenblick, wo sie ihre Stimme aus der Tiefe erhebt, schon die heimliche Verwandlung in das erhörte Seufzen und in die getröstete Anfechtung, weil Musik gar nicht anders kann, als auf der Seite Gottes zu kämpfen“. ⁵⁸

Die „Dialektik von *crux* und *gloria*“, ⁵⁹ die das musikalische Schaffen Bachs durchzieht ⁶⁰ und von seiner individuellen Auseinandersetzung mit Glaubenswahrheiten Zeugnis ablegt, verbindet durch die Zeit hindurch mit diesem Künstler, dessen Weg, sein Leid und die Befreiung von ihm in Musik umzusetzen, all denen zum Trost und Vorbild reichen kann, die ein ähnliches Schicksal durchleben müssen und die ebenfalls in der biblischen Offenbarungswahrheit nach einem Zuspruch suchen. Um mit einem Bach-Liebhaber zu sprechen: „In Bachs Musik berühren sich Himmel und Erde. Sie bildet eine Brücke, über die ich zu Gott gehen kann.“ ⁶¹

Sprache des Glaubens. Studien zum geistlichen Vokalwerk Johann Sebastian Bachs, Frankfurt 1994, 37f.

⁵⁷ Vgl. RUEGER, Im Himmel wie auf Erden (s. Anm. 37), 12.

⁵⁸ Vgl. SÖHNGEN, Theologie der Musik (s. Anm. 34), 280.

⁵⁹ GECK, „Denn alles findet bei Bach statt“ (s. Anm. 17), 86.

⁶⁰ Vgl. G. HARTMANN, Die Tonfolge B-A-C-H. Zur Emblematik des Kreuzes im Werk Joh. Seb. Bachs, Bonn 1996.

⁶¹ Vgl. SCHWIKART, Der Komponist (s. Anm. 36), 114.

„Wir verkündigen Christus als Gekreuzigten“ (1 Kor 1,23)

Die Auferweckung Jesu im Rahmen der frühjüdischen Apokalyptik

Abstract: The good news of the resurrection of the crucified Jesus of Nazareth raises serious problems within the framework of Jewish apocalypticism. The bodily resurrection of only one person signaling the end of times is unprecedented so far. Moreover, Jesus died as a rebel against Rome so that the belief in the resurrection is dangerous. Therefore, the apostles must be firmly convinced of this new reality to counter the obvious arguments of Jews and pagans alike.

Das Wissen um die eigene Sterblichkeit beschäftigt die Menschen zu allen Zeiten. Es ist nachgerade ein Kennzeichen jeder Kultur, dem einzelnen Menschen angesichts seiner existentiellen Begrenztheit Halt zu geben und Sinnlinien über die eigene Fragmentierung hinaus zu zeichnen.¹ Die Frage, wie es nach dem eigenen Tod weitergehen wird, stellt sich zudem mit zunehmendem Alter immer dringlicher, besonders auch für Christen. Denn der Glaube an eine Auferweckung der Toten² ist eine große Herausforderung für jeden einzelnen Christen, vor allem wenn man fürchtet, einer Illusion zu erliegen, dass nämlich das Wun-

¹ Vgl. hierzu auch J. ASSMANN, *Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten*, Frankfurt / M. 2000, 16f.

² Nach T. NICKLAS, *Auferstehung zu Tod und Strafe*, in: J. VERHEYDEN et al. (Hg.), *If Christ has not been raised...* (NTOA, 115), Göttingen 2016, 105-121, 105 Anm. 1 sei mit Auferweckung die Idee der Leiblichkeit verbunden, sodass andere Formen der postmortalen Existenz wie das Weiterleben der Seele etc. ausgeschlossen seien. Dementsprechend verwundert es nicht, dass Philo aufgrund seiner Vorstellung von der Seele nicht von einer Auferweckung des Leibes ausgehen kann, vgl. H.C.C. CAVALLIN, *Leben nach dem Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum I.*, in: W. HAASE (Hg.), *Prinzipat (ANRW, II 19.1)*, Berlin 1979, 240-345, 291; L. L. GRABBE, *Eschatology in Philo and Josephus*, in: A.J. AVERY-PECK / J. NEUSNER (Hg.), *Judaism in Late Antiquity IV (HdO, 49/4)*, Leiden 2000, 163-185, 173. Zum Begriff der Auferweckung, der sich von anderen postmortalen Existenzformen dadurch unterscheidet, dass es hier um eine Vereinigung von Leib und Seele zu neuem, ewigem Leben in einer jenseitigen Welt geht, vgl. G. AHN, *Art. Auferstehung I/1*, in: RGG⁴ 1 (1998) 913-915, 913. Vgl. auch die Kriterien von L. NOVAKOVIC, *Raised from the Dead According to Scripture (Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies Series, 12)*, London 2012, 70. G. STEMBERGER, *Art. Auferstehung I/2*, in: TRE 4 (1979) 443-450, 444 weist jedoch darauf hin, dass es nach biblischem Verständnis bei Auferweckung nicht um eine derartige Vereinigung, sondern um die Wiederbelebung des Schattens gehe, da im Tod die Einheit des Menschen aus Leib und Seele eigentlich nicht aufhöre. Zum Problem vgl. auch R. J. BAUCKHAM, *The Fate of the Dead. Studies on the Jewish and Christian Apocalypses (NovTSup, 93)*, Leiden 1998, 275f.

der der Auferweckung nur ein frommes Wunschenken sei.³ Hinzu kommt noch der Aspekt der Auferweckung des Leibes.⁴ An welche Art der Leiblichkeit soll man denn glauben? Auch hier tun sich erhebliche Verständnisschwierigkeiten auf. Damit aber nicht genug. In der Auferweckung des Juden Jesus von Nazareth habe Gott nach christlichem Verständnis beispielhaft in der Welt eingegriffen und ein derartiges Wunder vor den Augen der Apostel realisiert. Im Anschluss seien die Jünger mit Nachdruck und vollster Überzeugung als Zeugen für die Auferweckung Jesu eingetreten. Aber kann man heutzutage in einer entmythifizierten Welt noch einem solchen Wunder Glauben schenken? Ist nicht der biblische Glaube an die Auferweckung Jesu vielleicht nur der Versuch der Trauerverarbeitung der engsten Vertrauten Jesu?⁵

Auch wenn man Wunder nicht rational oder empirisch beweisen kann,⁶ soll im Folgenden gezeigt werden, dass es durchaus plausibel ist, dass die Auferweckung Jesu nicht ein Hirngespinnst der Jünger gewesen ist. Um dies leisten zu können, soll der Verständnishorizont der Jünger herausgearbeitet werden, vor dem sie ihre Erfahrungen deuten konnten.⁷ Es wird sich zeigen, dass die Verkündigung des gekreuzigten und auferweckten Jesus von Nazareth für Juden ein Skandal und für Heiden eine Torheit gewesen ist (1 Kor 1,23). Trotz alledem

³ Vgl. auch S. ALKIER, Die Realität der Auferstehung, in: G. LINDE et al. (Hg.), *Theologie zwischen Pragmatismus und Existenzdenken*. FS H. Deuser (MThS, 90), Marburg 2006, 339-360, 340.

⁴ Während sich in der Antike ein strenger Dualismus zwischen Leib und Seele herausbildete, kennt das Alte Testament solche Gegensätze nicht. Griechische Philosophen konnten sich zwar ein Weiterleben der Seele vorstellen, mehr aber nicht, vgl. D. ZELLER, Die Rede von Tod und Auferstehung Jesu im hellenistischen Kontext, in: *BiKi* 52 (1997) 19-24, 19f. Nach J. SCHNOCKS, „Wacht auf und jubelt, Bewohner des Staubes!“ (Jes 26,19), in: *BiKi* 61 (2006) 40-45, 45 betreffe die Auferweckung den ganzen Menschen und nicht nur Seele und Geist. Die Konzeption der leiblichen Auferweckung aus dem Tod ist anderen Vorstellungen eines Weiterlebens nach dem Tod insofern überlegen, als sie den Tod als definitive Grenze ernst nimmt und die Leiblichkeit des Menschen besonders betont, vgl. D. ZELLER, Religionsgeschichtliche Erwägungen zur Auferstehung, in: *ZNT* 19 (2007) 15-23, 21.

⁵ Hinzu kommt, dass gerade das Christentum entscheidend an die Hoffnung auf die Auferweckung der Toten gebunden ist, vgl. K. MÜLLER, Das Weltbild der jüdischen Apokalyptik und die Rede von Jesu Auferstehung, in: *BiKi* 52 (1997) 8-18, 8. NICKLAS, Auferstehung (s. Anm. 2), 107 geht bei der Verbindung der Konzeption der Auferweckung der Toten mit der Auferweckung Jesu von zwei Reflexionsstufen aus: die Deutung der Auferweckung Jesu im Rahmen der Auferweckung von den Toten und die damit verbundene Möglichkeit der Auferweckung aller Toten in Christus.

⁶ Hierauf verweist ALKIER, *Realität* (s. Anm. 3), 339.

⁷ Zu Studien, die sich mit der Auferweckung in ihrem antiken historischen Kontext beschäftigen, vgl. R. B. HAYS / J. R. D. KIRK, Auferstehung in der neueren amerikanischen Bibelwissenschaft, in: *ZNT* 19 (2007) 24-34, 28-30.

haben sich die Jünger nicht beirren lassen und ihre Erfahrung mit dem Auferweckten weitergetragen.⁸

1. Zum alttestamentlichen Hintergrund

Das Alte Testament kennt noch kein wirklich ausgeprägtes Konzept einer Auferweckung der Toten. Ein Leben nach dem Tod war in der Tora nirgendwo angedeutet, höchstens das Weiterleben von „*Samen*“ und „*Namen*“.⁹ Wie die Umwelt Israels erwartete man mit dem physischen Tod weitgehend das vollständige Aus des Lebens.¹⁰ Die Vorstellung eines Lebens nach dem Tod wird kaum von den biblischen Autoren thematisiert.¹¹ Darüber hinaus gab es noch keinen wirklich hoffnungsvollen Ort, an dem sich die Toten aufhielten. Die Toten befanden sich vielmehr in der Unterwelt und seien dort – mit wenigen Ausnahmen – endgültig vom Leben auf der Erde abgeschnitten gewesen.¹² Im Alten Israel stellte man sich die Unterwelt als einen Ort der Zerstörung vor, als riesige Grube (Ps 16,10), die noch dazu mit Schlamm gefüllt war (Ps 40,3).¹³ Dementsprechend war das Jenseits in den biblischen Bildern beileibe kein verlockender Ort der Sehnsucht und des Glücks; die Unterwelt war vielmehr ein Ort mit gewaltigen Wasserfluten, in denen der Sterbende keine Chance hatte und endgültig in die Bedeutungslosigkeit versank (vgl. Ps 69,3). Die Unterwelt war folglich ein „Endlager“, in dem die Toten ohne Hoffnung auf ein heilvolles Wei-

⁸ Freilich sind solche Erfahrungen nicht zwingend, vgl. hierzu I. BROER, „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ (Lk 24,34), in: L. OBERLINNER (Hg.), Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen (QD, 105), Freiburg 1986, 39-62, 62.

⁹ Vgl. CAVALLIN, *Leben* (s. Anm. 2), 243; M. VINZENT, *Die Auferstehung Christi im frühen Christentum*, Freiburg 2014, 50.

¹⁰ Kritisch hierzu aber B. JANOWSKI, *JHWH und die Toten*, in: A. BERLEJUNG / B. JANOWSKI (Hg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt* (FAT, 64), Tübingen 2009, 447-477, 471f., zumal es bereits vorexilisch zumindest den königlichen Ahnenkult gegeben hat, der ja eine gewisse Verbindung zwischen den Lebenden und den Toten voraussetzt.

¹¹ Vermutlich waren priesterliche Autoren aus verschiedenen Gründen nicht an ein Leben nach dem Tod interessiert, vgl. R. E. FRIEDMAN / S. D. OVERTON, *Death and Afterlife*, in: A. J. AVERY-PECK / J. NEUSNER (Hg.), *Judaism in Late Antiquity IV* (HdO, 49/4), Leiden 2000, 35-59, 48-56.

¹² Vgl. E.-J. WASCHKE, *Art. Auferstehung I/2*, in: RGG⁴ 1 (1998) 915-916, 915; K. BIEBERSTEIN, *Jenseits der Todesschwelle*, in: A. BERLEJUNG / B. JANOWSKI (Hg.), *Tod und Jenseits* (s. Anm. 10), 423-446, 423.

¹³ Zu den unterschiedlichen Bildern, die die Unterwelt beschreiben, vgl. T. PODELLA, *Grundzüge alttestamentlicher Jenseitsvorstellungen*, in: BN 43 (1988) 70-89, 80f.

terleben als Schatten vegetierten.¹⁴ Nur in besonderen Ausnahmefällen konnte die Todesgrenze überwunden werden, indem Lebende entrückt¹⁵ oder Tote auf-erweckt wurden, die freilich irgendwann dann doch sterben mussten.¹⁶

Mit dem Tod scheidet der Mensch nach den meisten alttestamentlichen Texten aus dem Herrschaftsbereich Gottes aus.¹⁷ Jahwe habe überhaupt kein Interesse mehr an den Toten.¹⁸ Wer einmal gestorben sei, verbleibe in der Unterwelt (vgl. Ijob 7,8-10). An den Toten würden von Jahwe keine Wunder mehr vollbracht (vgl. Ps 88,11). Die Unterwelt wird als das Land der Finsternis und des ewigen Schweigens geschildert. Von den Toten könne Gott andererseits auch nichts mehr erwarten, keinen Lobpreis, keine Opfer (vgl. Ps 6,6; 15,17). Trotzdem ist die Unterwelt kein desakralisierter oder entdivinisierte Bereich, was schon der von den Familien gepflegte Ahnenkult in Israel nahelegt.¹⁹ Aber Jahwe kann offenbar in der Unterwelt (noch) nicht wirkmächtig eingreifen.

Dies klingt auf den ersten Blick verstörend, doch ist die Deutung der Unterwelt als Ort der Hoffnungslosigkeit nur konsequent. Denn im Alten Testament galt Jahwe vor allem als ein Gott der Lebenden.²⁰ Insofern waren die Toten seiner segnenden Macht zunächst dauerhaft entzogen.

¹⁴ Vgl. zum hoffnungslosen Todeszustand auch C. UEHLINGER, Totenerweckungen, in: S. BIBERSTEIN/D. KOSCH (Hg.), Auferstehung hat einen Namen, Luzern 1998, 17-28, 17; A. A. FISCHER, Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament (SKLNF, 7), Leipzig 2014, 167-170.

¹⁵ Nach UEHLINGER, Totenerweckung (s. Anm. 14), 17 werde bei der Entrückung der Tod übersprungen.

¹⁶ Vgl. WASCHKE, Auferstehung (s. Anm. 12), 915. Mit derartigen Totenerweckungen wird in der Bibel der Tun-Ergehen-Zusammenhang eingelöst, da ein allzu früh beendetes Leben wiederhergestellt wird.

¹⁷ Vgl. PODELLA, Grundzüge (s. Anm. 13), 78; E. ZENGER, Das alttestamentliche Israel und seine Toten, in: K. RICHTER (Hg.), Der Umgang mit den Toten (QD, 123), Freiburg 1990, 132-152, 141; FISCHER, Tod (s. Anm. 14), 176.

¹⁸ Nach H. NIEHR, Aspekte des Totengedenkens im Juda der Königszeit, in: ThQ 178 (1998) 1-13, 11f. gedenkt Jahwe der Verstorbenen nicht.

¹⁹ Vgl. B. JANOWSKI, Der Gott Israels und die Toten, in: DERS. (Hg.), Die Welt als Schöpfung (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, 4), Neukirchen-Vluyn 2008, 266-304, 301f.; JANOWSKI, JHWH (s. Anm. 10), 449-455. Nach ZENGER, Israel (s. Anm. 17), 139-141 gehöre die Totenbetreuung zum familiären Brauchtum und nicht zum offiziellen Jahwekult.

²⁰ Vgl. ZENGER, Israel (s. Anm. 17), 143-145; M. LEUENBERGER, „Deine Gnade ist besser als Leben“ (Ps 63,4), in: Bib. 86 (2005) 343-368, 350f.; JANOWSKI, JHWH (s. Anm. 10), 447. Kritisch hierzu aber NIEHR, Aspekte (s. Anm. 18), 10f., der auf den königlichen Totenkult verweist, wo die Verbindung Jahwes zum verstorbenen König aufrechterhalten worden sei. Dementsprechend hätten sich Jahwe- und Ahnenkult nicht von vorneherein ausgeschlossen. Auch FRIEDMAN / OVERTON, Death (s. Anm. 11), 55f. betonen, dass eine einfache

2. Auferweckung, Monotheismus und Theodizee

Erst in nachexilischer Zeit wird der Machtbereich Jahwes auch auf die Unterwelt ausgedehnt. Der Glaube an die Auferweckung basiert vor allem auf der biblisch bestens belegten Treue Jahwes zu den lebenden Menschen, die – weitergedacht – auch nicht an der Todesgrenze abreißen darf.²¹ Der Glaube an eine dauerhafte Verbundenheit Gottes mit dem Einzelnen ist vereinzelt bereits vor dem Exil belegt und eröffnet eine gewisse Geborgenheit des Frommen auch über den Tod hinaus.²² Denn wenn ein Frommer aufgrund seiner Treue zum Bund mit Gott sein Leben verliert, darf er eigentlich auch erwarten, dass er sein Leben vom ebenfalls treuen Bundesherrn zurückerhält.²³

Erst nach und nach wird die Macht des Todes endgültig gebrochen. Der Tod wird in den Kompetenzbereich Jahwes eingeordnet, bis er schließlich völlig vernichtet wird.²⁴ Die Vorstellung einer Kompetenzerweiterung Jahwes auch auf die Unterwelt war zum einen mit der Herausbildung eines konsequenten und expliziten Monotheismus verbunden.²⁵ Wenn es nur einen einzigen Gott gibt, muss er auch die alleinige Verfügungsgewalt über die Unterwelt haben. Er ist also nicht mehr nur ein Gott der Lebenden, sondern auch ein Gott der Toten, da er nun für die gesamte Schöpfungswirklichkeit zuständig ist, für Heil, aber auch für Unheil, für Licht, aber auch für Finsternis (Jes 45,7).²⁶

lineare Entwicklung hin zur Vorstellung einer Auferweckung der Toten kaum nachgezeichnet werden könne, zumal es zur selben Zeit gegensätzliche Konzeptionen hierzu gegeben habe.

²¹ Insofern wird in den biblischen Klage- und Dankliedern immer wieder darauf hingewiesen, dass der Beter von Gott aus der Macht des Todes befreit werden könne (Ps 16,10; 30,4), vgl. hierzu A. LABAHN, „Deine Toten werden leben...“ (Jes 26,19), in: M. LABAHN / M. LANG (Hg.), *Lebendige Hoffnung – Ewiger Tod?!* (ABG, 24), Leipzig 2007, 53-86, 55-57; JANOWSKI, *Gott* (s. Anm. 19), 287f.; BIEBERSTEIN, *Todesschwelle* (s. Anm. 12), 428f.; JANOWSKI, *JHWH* (s. Anm. 10), 455-458.

²² Vgl. auch ZELLER, *Erwägungen* (s. Anm. 4), 16. Zu Rettungsaussagen des sich erbarmenden Gottes und Schutzgottvorstellungen, vgl. G. EBERHARDT, *JHWH und die Unterwelt* (FAT, II/23), Tübingen 2007, 394-396.

²³ Vgl. STEMBERGER, *Auferstehung* (s. Anm. 2), 444.

²⁴ Vgl. JANOWSKI, *JHWH* (s. Anm. 10), 447. Zur Kompetenzausweitung Jahwes auf die Unterwelt vgl. auch EBERHARDT, *JHWH* (s. Anm. 22), 393f.; JANOWSKI, *Gott* (s. Anm. 19), 288-291.

²⁵ Vgl. hierzu K. BIEBERSTEIN, *Der lange Weg zur Auferstehung der Toten*, in: S. BIEBERSTEIN / D. KOSCH (Hg.), *Auferstehung hat einen Namen*, Luzern 1998, 3-16, 14; EBERHARDT, *JHWH* (s. Anm. 22), 397.

²⁶ Vgl. E. GASS, *Geschichte und Schöpfung*, in: DERS. (Hg.), *Menschliches Handeln und Sprechen im Horizont Gottes* (FAT, 100), Tübingen 2015, 38-64, 59-63.

Zum anderen widerspricht es der Gerechtigkeit Gottes (Theodizeeproblem), wenn Gerechte Opfer von Frevlern werden oder ungerechte Zustände aufgrund des Todes der darin verwickelten Personen nicht geklärt werden können. Wenn Gott nämlich allmächtig und allgütig ist – und dies wird vom expliziten Monotheismus gefordert, da es ja neben Jahwe keine weitere effiziente und existente Wirkgröße gibt –, dann darf die Ungerechtigkeit in dieser Welt nicht das letzte Wort haben. Denn es widerspräche der Allmacht Gottes, wenn er etwas nicht zum Erfolg führen könnte.²⁷ Und es widerspräche der Allgüte Gottes, wenn er sich nicht für das Gute einsetzte. Der Gerechte darf somit eigentlich nicht leiden bzw. wie Ijob höchstens eine gewisse Zeit. Falls der Gerechte aber gestorben ist, bevor die Unrechtsstruktur aufgebrochen werden konnte, dann besteht weiterhin auch über den Tod hinaus Handlungsbedarf. Dann muss die Sache des verstorbenen Gerechten jenseits der Todesgrenze gelöst werden. Somit kann der Glaube an die Auferweckung das Theodizeeproblem lindern.²⁸ Denn wenn Gerechte sterben, bleibt die von Sündern begangene Schuld ungesühnt, ohne dass der Zustand der Gerechtigkeit wiederhergestellt ist. Hier spitzt sich die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes im Blick auf den von Gott garantierten Zusammenhang von Tun und Ergehen besonders zu. Ein leidender Gerechter ist vor diesem Hintergrund ein Paradoxon. Hier muss Gott eingreifen, um Gerechtigkeit zu schaffen.

Auferweckung ist folglich mit Monotheismus und Theodizee denknottwendig verbunden.²⁹ Der Glaube an die Auferweckung der Toten ist nachgerade die logische Konsequenz der monotheistischen Konzeption eines gerechten Gottes. Da sich der explizite Monotheismus erst ab der Exilszeit in der Auseinandersetzung mit der Marduk-Theologie durchsetzte,³⁰ verwundert es nicht, dass sich das Konzept einer Auferweckung der Toten im Alten Testament nur in späten Tex-

²⁷ Nach ZELLER, Rede (s. Anm. 4), 19 basiere die Hoffnung auf Auferweckung auf dem Glauben an einen allmächtigen Schöpfer der Welt und an einen radikalen Neuanfang nach einer Leidenszeit. Zur Allmacht Gottes, vgl. M.-T. WACKER, Weltordnung und Gericht (FzB, 45), Würzburg 1982, 263.

²⁸ Vgl. C. D. ELLEDGE, Resurrection of the Dead, in: J. H. CHARLESWORTH (Hg.), Resurrection, New York 2006, 22-52, 32.

²⁹ Vgl. zu diesen Verbindungslinien WASCHKE, Auferstehung (s. Anm. 12), 915; LEUENBERGER, Gnade (s. Anm. 20), 357f.; JANOWSKI, Gott (s. Anm. 19), 299; BIEBERSTEIN, Todeschwelle (s. Anm. 12), 424; JANOWSKI, JHWH (s. Anm. 10), 469. Zur biblischen Theologie der Auferweckung vgl. O. KEEL, Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus (Orte und Landschaften der Bibel, 4/1), Göttingen 2007, 1213; J. SCHNOCKS, Rettung und Neuschöpfung (BBB, 158), Göttingen 2009, 250-253; BIEBERSTEIN, Weg (s. Anm. 25), 13.

³⁰ Vgl. GASS, Geschichte (s. Anm. 26), 47-54.

ten entwickelte. Die Auferweckung des Menschen ist somit die letzte Konsequenz aus dem Glauben an den einzigen Schöpfergott, dessen Allmacht und Allgüte nicht an der Todesgrenze enden können.³¹

Dass die Auferweckungshoffnung mit der Theodizeefrage eng verbunden ist, zeigt das Martyrium frommer Juden,³² die für ihre Lebensführung im Einklang mit der Tora unter dem Seleukidenherrscher Antiochus IV. Epiphanes hingerichtet wurden, da sie sich nicht den Forderungen nach einer hellenistischen Lebensweise gebeugt hatten.³³ Im zweiten Makkabäerbuch wird die Erzählung vom greisen Eleasar und der Mutter mit ihren sieben Söhnen, die lieber sterben wollen, als Schweinefleisch zu essen, geschildert. Diese Erzählung ist stark legendarisch gestaltet, sodass berechtigte Zweifel an der historischen Glaubwürdigkeit bestehen. Vermutlich hielt sich die Anzahl der Märtyrer insgesamt in Grenzen. Die Religionsverfolgung unter Antiochos scheint demnach nur wenige Opfer gekostet zu haben.³⁴ Die Schikanen für die Traditionalisten waren aber sicherlich enorm. Trotzdem ist das Moment der Verfolgung gerade auch im Hinblick auf die religionsgeschichtlichen Folgen bedeutsam. In der Folgezeit kam es nämlich aufgrund der Verfolgung Gerechter zur Herausbildung des Glaubens an die Auferweckung.³⁵

In 2 Makk 6-7 werden verschiedene Einzelschicksale geschildert, die zeigen, dass ein Sterben für eine gerechte Sache letzten Endes belohnt wird. Kurz vor seinem Tod rechnet Eleasar nämlich mit einem Gericht nach dem Tod, dem

³¹ Vgl. JANOWSKI, Gott (s. Anm. 19), 298. Nach ALKIER, Realität (s. Anm. 3), 349f. sei die Auferweckung integral mit der Kraft Gottes zur Neuschöpfung verbunden. Vgl. hierzu auch H. H. KESSLER, Wie Auferstehung der Toten denken?, in: ZNT 19 (2007) 50-56, 52, demzufolge aufgrund der zuverlässigen Treue und Schöpfungskraft Gottes der Glaube an die Auferweckung keine Projektion des Menschen aufgrund seines Willens zum Überleben sein könne. Allerdings sind Treue und Schöpfungskraft Gottes Gegenstände des Glaubens und können folglich keine objektive Begründung liefern.

³² Vgl. KEEL, Geschichte (s. Anm. 29), 1212-1214. Zur Martyriumstheologie als Grundlage für den Auferweckungsglauben vgl. VINZENT, Auferstehung (s. Anm. 9), 51f. C. SETZER, Resurrection of the Body in Early Judaism and Christianity, in: T. NICKLAS (Hg.), The Human Body in Death and Resurrection (DCLY), Berlin 2009, 1-12, 3f. weist jedoch darauf hin, dass eine solch monokausale Erklärung für die Auferweckungshoffnung zu einfach gedacht ist.

³³ Zur Krise, die den Makkabäeraufstand ausgelöst hat, vgl. auch KEEL, Geschichte (s. Anm. 29), 1186-1211.

³⁴ Vgl. ebd., 1212.

³⁵ Kritisch hierzu J. J. COLLINS, The Afterlife in Apocalyptic Literature, in: A. J. AVERY-PECK / J. NEUSNER (Hg.), Judaism in Late Antiquity IV (HdO, 49/4), Leiden 2000, 119-139, 127, da einige apokalyptische Texte, wie das sogenannte Wächterbuch (Äth Hen 1-36), sicher vor der Verfolgung entstanden sind.

keiner entrinnen kann (2 Makk 6,26). Darum ist es auch besser, für eine gerechte Sache zu sterben, als den Forderungen zu einer hellenistisch geprägten Lebensweise nachzugeben, die den Forderungen der Tora widerspricht.³⁶

Im Anschluss wird explizit eine gewisse Auferweckungshoffnung in der Erzählung der sieben Brüder mit ihrer Mutter formuliert. Bereits beim Martyrium des ersten Bruders vertrauten die Todgeweihten als fromme Diener Gottes auf dessen Erbarmen (2 Makk 7,6). Der zweite Bruder bekennt sich schließlich zur Hoffnung auf eine Auferweckung nach seinem Tod, zumal der König der Welt diejenigen zu neuem, ewigen Leben auferwecken wird, die für die Gesetze Gottes gestorben sind (2 Makk 7,9). Die Auferweckung wird hier folglich an die Treue zur Tora zurückgebunden. Die Auferweckung ist ganzheitlich zu verstehen, da auch die leiblichen Glieder bei der Neuschöpfung in den Blick genommen werden (2 Makk 7,11).³⁷ Die Ungerechten werden hingegen nicht auferweckt, was der vierte Bruder hervorhebt (2 Makk 7,14). Somit werden nur die Gerechten oder vielleicht auch nur die Märtyrer zum ewigen Leben auferweckt,³⁸ während es für die Ungerechten definitiv keine Auferweckung zum Leben geben wird. Diese Konzeption rechnet folglich nur mit einer Auferweckung der Gerechten,

³⁶ Nach J. D. CROSSAN, *The Resurrection of Jesus in Its Jewish Context*, in: *Neotestamentica* 37 (2003) 29-57, 40 werde bei der Erzählung vom greisen Eleasar dessen Tod mit dem sokratischen Motiv vom Tod des Edlen begründet. In 4 Makk 6,28-29 wird das Martyrium des Eleasars hingegen als Stellvertretung skizziert.

³⁷ In 2 Makk 7 ist die Vorstellung von einer leiblichen Auferweckung im Blick, vgl. CROSSAN, *Resurrection* (s. Anm. 36), 41f.; ELLEDGE, *Resurrection* (s. Anm. 28), 31; NOVAKOVIC, *Dead* (s. Anm. 2), 90; D. W. HAYTER, „How are the Dead Raised?“, in: J. E. TAYLOR (Hg.), *The Body in Biblical, Christian and Jewish Texts* (Library of Second Temple Studies, 85), London 2014, 123-143, 130f. Da die Märtyrer leiblichen Schaden genommen haben, müssen sie auch leiblich auferweckt werden, vgl. G. W. E. NICKELSBURG, *Judgement, Life-After-Death, and Resurrection in the Apocrypha and the Non-Apocalyptic Pseudepigrapha*, in: A. J. AVERY-PECK / J. NEUSNER (Hg.), *Judaism in Late Antiquity IV* (HdO, 49/4), Leiden 2000, 141-162, 149. STEMBERGER, *Auferstehung* (s. Anm. 2), 445 weist jedoch darauf hin, dass hier nicht die Auferweckung des materiell selben Leibes im Blick sein muss. Neben der Konzeption der leiblichen Auferweckung gibt es im Frühjudentum auch noch die Vorstellung einer Auferweckung des Geistes oder eines geistlichen Leibes, vgl. J. J. COLLINS, *Conceptions of Afterlife in the Dead Sea Scrolls*, in: M. LABAHN / M. LANG (Hg.), *Lebendige Hoffnung – Ewiger Tod?!* (ABG, 24), Leipzig 2007, 103-125, 106. Nach BIEBERSTEIN, *Todesschwelle* (s. Anm. 12), 427 Anm. 18 finde die Auferweckung der Märtyrer erst im Jüngsten Gericht statt, während 4 Makk 8,1-14,10 den Märtyrern schon im Tod Unsterblichkeit verleihe. Vgl. zu den Unterschieden zwischen 2 Makk und 4 Makk G.W.E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity* (HTS, 26), Cambridge 1972, 110f.

³⁸ É. PUECH, *La Croyance des Esséniens en la Vie Future* (EBib, 21/22), Paris 1993, 87 vermutet hier eine himmlische Form des ewigen Lebens.

während die Frevler keinen Anteil am Heil haben. Der siebte Bruder verweist schließlich noch auf ein Endgericht, bei dem die Ungerechten die gerechte Strafe für ihre Untaten erhalten werden (2 Makk 7,36).

Aus alledem folgt: In 2 Makk 7 wird ausführlich entfaltet, dass sich die Gerechtigkeit der Märtyrer auszahlt, während die Frevler bestraft werden. Diesen Märtyrern musste Gerechtigkeit widerfahren, sie mussten auferstehen, während die Frevler, die das Martyrium verschuldet haben, auf ewig in die Unterwelt fahren werden. Auferweckung ist zudem Neuschöpfung; der Mensch wird nach seinem irdischen Leben in die unzerstörbare Lebensgemeinschaft mit Gott aufgenommen.³⁹ Die Überlegungen von 2 Makk 7 stehen darüber hinaus deutlich im Erwählungsglauben Israels. Auferweckung bezieht sich nur auf Israel. Von einer anthropologischen Konstante der Auferweckung aller Toten wird hier noch nicht ausgegangen.⁴⁰

3. Auferweckung im Rahmen der frühjüdischen Apokalyptik

Erst in der ersten Hälfte des 2. Jh. v.Chr. zeichnet sich ein neues revolutionäres Erklärungsmodell zur Deutung der Geschichte ab. Man bezeichnet diese religionsgeschichtliche Konzeption als frühjüdische Apokalyptik.⁴¹ Nun rechnet man mit einem endgültigen Ende aller Tage und dem Anbruch eines neuen Äons. Während sich Eschatologie mit den letzten Dingen dieser Weltzeit befasst, rechnet Apokalyptik mit dem Abbruch der aktuellen Weltzeit, auf die dann ein neuer Äon folgt, der analogielos ist und nichts mehr mit der jetzigen Weltzeit zu tun hat. Es geht in der Apokalyptik also nicht um die letzten Dinge des derzeitigen Äons, sondern um einen radikalen Schnitt zwischen zwei Äonen. Die jetzige Weltzeit wird folglich von Gottes Macht beendet, damit die Gottesherrschaft in der neuen Weltzeit beginnen kann. Mit diesem radikalen Schnitt ist das „Aufwa-

³⁹ Vgl. auch E. HAAG, Daniel 12 und die Auferstehung der Toten, in: J. J. COLINS / P. W. FLINT (Hg.), *The Book of Daniel I* (VT.S, 83.1), Leiden 2001, 132-148, 145-147. Auferweckung wird gerne auch mit Geburt zusammengesesehen, vgl. BIEBERSTEIN, *Todeschwelle* (s. Anm. 12), 438 Anm. 42. Biblisch spiegelt sich die Vorstellung, dass die Gerechten bereits nach ihrem Tod in der Hand Gottes sind, im griechischen Weisheitsbuch wider (Weish 3,1-4). Eine Auferweckung am Ende der Tage ist demnach nicht nötig, da die Gerechten bereits nach ihrem Tod in der Hand Gottes sind. Diese Konzeption geht folglich von der Treue Gottes zu den Gerechten auch über den Tod hinaus aus.

⁴⁰ Vgl. ZELLER, *Erwägungen* (s. Anm. 4), 19.

⁴¹ Vgl. zu diesen apokalyptischen Konzeptionen K. MÜLLER, *Studien zur frühjüdischen Apokalyptik* (SBAB, 11), Stuttgart 1991, 53f.; M. EBNER, *Auferweckung Jesu*, in: *BiKi* 64 (2009) 78-86, 81; FISCHER, *Tod* (s. Anm. 14), 239f.

chen⁴² – also die Auferweckung – der bereits Verstorbenen und ein Weltgericht verbunden. Nun wird Erlösung also nicht mehr als neue Landnahme, neuer Zion, neuer Bund oder neuer Exodus gesehen, sondern als Abbruch des gegenwärtigen Zeitalters. Im Zentrum der frühjüdischen Apokalyptik steht eine utopische Geschichtstheologie, die alles Heil im neuen Äon und nur dort erwartet, wobei alle bisherigen Heilsansprüche bereits verlustig gegangen sind.⁴³ Die apokalyptische Erlösungsgewissheit ist zudem von einer akuten Naherwartung geprägt. Man steht bereits kurz vor dem Ende der ersten Weltzeit und erhofft bald den Umbruch der bisherigen Machtverhältnisse sowie die Herrschaft Gottes in der zweiten Weltzeit.⁴⁴

In der frühjüdischen Apokalyptik wurden unterschiedliche Modelle entworfen, wie und unter welchen Bedingungen sich das neue analogielose Zeitalter entwickeln wird. Im Rahmen dieser Überlegungen wurde auch das Konzept einer Auferweckung der Toten ausgebildet. Im Folgenden soll anhand von ausgewählten Texten die frühjüdische Auferweckungsvorstellung näher skizziert werden.

3.1 Partielle Auferweckungshoffnung

Eine frühe Ausprägung des Konzepts einer Auferweckung der Toten findet sich im Äthiopischen Henochbuch. Nach einem Text aus dem sogenannten Wächterbuch (Äth Hen 1-36), das vermutlich bereits im 3. Jh. v. Chr. verfasst wurde,⁴⁵ schaut Henoch im mythischen Westen einen Berg mit vier Höhlungen zur Aufbewahrung der Toten.⁴⁶ Der Deuteengel Rafael erklärt ihm deren Funktion. Der Schlüssel zur Verteilung der Toten auf die vier Höhlen ist nicht leicht zu durchschauen.⁴⁷ In der Beschreibung überlagern sich zwei Systeme, die auch sprachlich

⁴² Nach STEMBERGER, Auferstehung (s. Anm. 2), 444 werde die Auferstehung als „Erwachen“ verstanden, was auch den Terminus „Auferweckung“ erklärt. Der Begriff „Erwachen“ ist zudem mit der Vorstellung vom Todesschlaf verbunden, vgl. U. KELLERMANN, Das Gotteslob der Auferweckten (BThSt, 46), Neukirchen-Vluyn 2001, 11.

⁴³ Vgl. EBNER, Auferweckung (s. Anm. 41), 81.

⁴⁴ Vgl. hierzu MÜLLER, Weltbild (s. Anm. 5), 15-17.

⁴⁵ Vgl. zu dieser Datierung PUECH, Croyance (s. Anm. 38), 106; A. CHESTER, Messiah and Exaltation (WUNT, 207), Tübingen 2007, 145; K. BIEBERSTEIN/S. BIEBERSTEIN, Auferweckt gemäß der Schrift, in: BiKi 64 (2009) 70-77, 72; NOVAKOVIC, Dead (s. Anm. 2), 82; FISCHER, Tod (s. Anm. 14), 225; HAYTER, Dead (s. Anm. 37), 127. COLLINS, Conceptions (s. Anm. 37), 105 weist darauf hin, dass in dieser Vision griechische und babylonische Vorstellungen aufgenommen worden seien.

⁴⁶ Äth Hen 22,8-14, s. WACKER, Weltordnung (s. Anm. 27), 95f.

⁴⁷ Vgl. zur Deutung vor allem BIEBERSTEIN, Weg (s. Anm. 25), 15f.; DERS., Todesschwelle (s. Anm. 12), 433f.; DERS., Vom Verlangen nach Gerechtigkeit zur Erwartung einer Auferwe-

mit den Worten „*abgetrennt*“ und „*gemacht*“ unterschieden werden können:⁴⁸ Die Aussagen zu den Höhlen 1 und 3 werden mit der Wendung „*und diese ist abgetrennt*“, zu den Höhlen 2 und 4 hingegen mit der Wendung „*und diese ist [...] gemacht*“ eröffnet, was andeuten könnte, dass die Höhlen 1 und 3 sowie die Höhlen 2 und 4 paarweise aufeinander bezogen sind und hier vergleichbare Dinge beschrieben werden. Vermutlich befinden sich in Höhle 1 die Gerechten, über deren Fall nicht mehr beraten werden muss. Höhle 2 dient hingegen zur Aufbewahrung der Sünder, die noch bestraft werden müssen. Höhle 3 ist für Klagende reserviert, deren Rechtsfall noch entschieden werden muss. Sie treten im Endgericht als Zeugen und Kläger auf.⁴⁹ Schließlich werden in Höhle 4 die Sünder untergebracht, deren Sache bereits zu Lebzeiten geklärt wurde. Demnach befinden sich in Höhle 1 die Gerechten und in Höhle 3 die Klagenden, während sich in Höhle 2 die noch nicht verurteilten Sünder und in Höhle 4 die schon gerichteten Sünder aufhalten. Somit sind wahrscheinlich in den „*abgetrennten*“ Höhlen die Guten und in den „*gemachten*“ Höhlen die Bösen untergebracht.

Fraglich ist, welche dieser Gruppen auferweckt werden.⁵⁰ Umstritten ist auch die Art der Auferweckung der Geister. Denn es wird nirgendwo explizit ausgesagt, dass es sich um eine leibliche Auferweckung handelt.⁵¹ Sicher ist nur, dass die Sünder aus Höhle 4 nicht auferweckt werden, denn die Geister der Sünder werden sich nicht „*erheben*“ – für sie ist alles vorbei. Ihr Rechtsfall ist entschieden, sodass es keiner Auferweckung mehr bedarf. Insofern wäre es auch nicht nötig, dass die Gerechten aus Höhle 1 auferweckt werden, da bei ihnen ebenfalls schon alles geklärt ist. Mitunter besteht demnach das Glück der Gerechten lediglich darin, dass sie in einer hellen Höhle mit einer reichlich sprudelnden Wasserquelle leben dürfen.⁵² Auferweckt werden vermutlich die unbestraften Sünder

ckung von Toten, in: E. GASS / H.-J. STIPP (Hg.), „Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen!“ (Ri 2,1). FS W. Groß (HBS, 62), Freiburg 2011, 295-313, 307f.; FISCHER, Tod (s. Anm. 14), 228-230. Zu einer traditionsgeschichtlichen Verortung des Motivs der Höhlen, vgl. COLLINS, Afterlife (s. Anm. 35), 121f.

⁴⁸ Vgl. hierzu auch PUECH, Croyance (s. Anm. 38), 112.

⁴⁹ FISCHER, Tod (s. Anm. 14), 230 vermutet, dass diese Höhle erst in der Makkabäerzeit hinzugekommen sei, da man zu dieser Zeit Zeugen benötigt habe, die gegen die noch nicht bestrafte Sünder aussagen müssten.

⁵⁰ Nach CHESTER, Messiah (s. Anm. 45), 150 liegt ohnehin der Schwerpunkt auf dem Endgericht und weniger auf der Auferweckung. Für HAYTER, Dead (s. Anm. 37), 127 ist hingegen die Verweigerung der Auferweckung der Sünder schon Hinweis auf die Auferweckung der Gerechten.

⁵¹ Vgl. auch NOVAKOVIC, Dead (s. Anm. 2), 83.

⁵² Zwar wird in einem anderen Text behauptet (Äth Hen 25,3-7), dass die Gerechten zum Endgericht den Baum des Lebens erhalten. Aber ob sie vorher gestorben sind und aufer-

aus Höhle 2 und die Klagenden aus Höhle 3. Deren Rechtsfälle stehen noch aus und müssen in einem endzeitlichen Gericht geklärt werden, damit Gerechtigkeit durchgesetzt werden kann. Es geht hier somit um die Gewährleistung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs: Schlechtes Tun muss selbst über die Todesgrenze hinaus bestraft werden und umgekehrt.⁵³

Nach dieser Vision Henochs ist folglich von einer partiellen Auferweckung zumindest der Sünder zum Gericht auszugehen. Wie sieht es aber mit den Gerechten aus? Ein Abschnitt in der Epistel Henochs (Äth Hen 91-105), die bereits im 2. Jh. v. Chr. entstanden sein könnte,⁵⁴ weist auf eine partielle Auferweckung nur der Gerechten und auf eine Vernichtung der Frevler hin.⁵⁵ Eine ähnlich partielle Auferweckungshoffnung der Gerechten findet sich in den Psalmen Salomos, die aus der Mitte des 1. Jh. v. Chr. stammen.⁵⁶ Auch hier werden nur die Gerechten von den Toten auferweckt, während die Frevler daran keinen Anteil haben.⁵⁷

Auch die drei Belege aus Qumran, die aus dem 2.-1. Jh. v. Chr. stammen, sind wohl im Sinne einer partiellen Auferweckungshoffnung zu verstehen,⁵⁸ falls es

weckt werden, wird nicht gesagt. Es könnte sich somit um Gerechte handeln, die am Tag des Gerichts noch am Leben sind. Vgl. auch die Gegenargumente von BIEBERSTEIN, Todesschwelle (s. Anm. 12), 434 Anm. 34. Anders mit Verweis auf Äth Hen 25,3-7 PUECH, Croyanance (s. Anm. 38), 112f. Nach FISCHER, Tod (s. Anm. 14), 230f. sei der Totenberg mit den vier Kammern zudem ein Vorort vor dem Endgericht. Demnach ist Höhle 1 ebenso eine Vorstufe zum endzeitlichen Heil.

⁵³ Vgl. auch BIEBERSTEIN / BIEBERSTEIN, Auferweckt (s. Anm. 45), 72.

⁵⁴ Vgl. zu dieser Datierung CHESTER, Messiah (s. Anm. 45), 149; FISCHER, Tod (s. Anm. 14), 225.

⁵⁵ Äth Hen 91,8-10, s. S. UHLIG, Das Äthiopische Henochbuch (JSRZ, V/6), Gütersloh 1984, 706f. Nach HAYTER, Dead (s. Anm. 37), 129 sei „der Gerechte“ ein kollektiver Singular. Gemäß Äth Hen 90,31-35 würden zudem nur alle Umgekommenen und Zerstreuten, also die Märtyrer, auferweckt und in das endzeitliche Heil eingebunden, vgl. BIEBERSTEIN, Todesschwelle (s. Anm. 12), 439.

⁵⁶ Vgl. zu dieser Datierung CAVALLIN, Leben (s. Anm. 2), 310; S. HOLM-NIELSEN, Die Psalmen Salomos, in: W. G. KÜMMEL (Hg.), Poetische Schriften (JSRZ IV, 1-3) Gütersloh 1983, 49-109, 58; PUECH, Croyanance (s. Anm. 38), 125; NOVAKOVIC, Dead (s. Anm. 2), 99. Nach NICKELSBURG, Judgement (s. Anm. 37), 156f. liege der Schwerpunkt in den Psalmen Salomos auf der Vergeltung der guten und bösen Taten.

⁵⁷ Ps Sal 3,11-12, s. HOLM-NIELSEN, Psalmen (s. Anm. 56), 69. BIEBERSTEIN, Todesschwelle (s. Anm. 12), 441 verweist noch auf Assumptio Mosis 10,9-10. Hier geht es aber nur um die Erhöhung von Israel am Weltgericht, ohne dass eine Auferweckung explizit vollzogen wird. Zu einer Vorstellung der Auferweckung ausschließlich der Gerechten vgl. auch BIEBERSTEIN / BIEBERSTEIN, Auferweckt (s. Anm. 45), 73. Nach PUECH, Croyanance (s. Anm. 38), 125f. gebe es für die Frevler hingegen keinen Anteil an der Auferweckung.

⁵⁸ Vgl. hierzu BIEBERSTEIN, Todesschwelle (s. Anm. 12), 440.

sich hier jeweils tatsächlich um leibliche Auferweckung handelt: Der sogenannte Pseudo-Ezechiel von Qumran aus dem 2. Jh. v. Chr.,⁵⁹ der einschlägige Zitate aus Ez 37 verarbeitet und dabei weit über Ez 37 hinausgeht, verkündet, dass „eine große Menge von Menschen aufersteht und sie Jahwe Zebaoth preisen, d[er sie wiederbelebt hat]“ (4Q385 Frg. 2 2,8), was sich wiederum auf eine partielle Auferweckung durch Gott beziehen kann. Der Autor von Pseudo-Ezechiel hat offenbar seine Vorlage explizit um die Vorstellung einer wirklichen Totenaufweckung ausschließlich der Gerechten erweitert, die ihren Gott preisen.⁶⁰ Ein Papyrus in den Hodajot, die bereits im 1. Jh. v. Chr. vorlagen,⁶¹ könnte sich auf die Auferweckung der Frommen zum letzten Kampf gegen die Frevler beziehen: „Und die im Staube ruhen, erheben das Panier und die Würmer der Toten richten die Signalstange auf“ (1QH 14,34). Außerdem wird kurz zuvor betont, dass „alle Söhne seiner Wa[hr]heit erwachen, um ein Ende zu bereiten [den Söhnen des] Frevels“ (1QH 14,29-30). In diesem Text sind nur die Gerechten im Blick, die auferweckt werden, nicht zum Endgericht, sondern zum endzeitlichen Kampf.⁶² Etwas allgemeiner sprechen die Hodajot von der Auferweckung der bereits von den Würmern gefressenen Körper (1QH 19,6-17).⁶³ Aber auch hier ist zweifelhaft, ob dieser Text tatsächlich mit einer wirklichen Auferweckung aus den Toten verbunden werden darf.⁶⁴ Vielleicht darf man eine messianische Apokalypse

⁵⁹ Nach NOVAKOVIC, Dead (s. Anm. 2), 95 sei Pseudo-Ezechiel in das 2. Jh. v. Chr. zu datieren. Nach ELLEDGE, Resurrection (s. Anm. 28), 32 stammt dieser Text paläographisch aus der Mitte des 1. Jh. v. Chr., geht aber auf eine Vorlage aus der zweiten Hälfte des 2. Jh. v. Chr. zurück. Die Passage über die Auferweckung liegt in drei Handschriften vor: 4Q385 Frg. 2 2-9; 4Q386 Frg. 1 1,1-10 und 4Q388 Frg. 7 2-7.

⁶⁰ Vgl. M. POPOVIC, Bones, Bodies and Resurrection in the Dead Sea Scrolls, in: T. NICKLAS (Hg.), The Human Body in Death and Resurrection (DCLY), Berlin 2009, 221-242, 234-236; NOVAKOVIC, Dead (s. Anm. 2), 95f. Nach ELLEDGE, Resurrection (s. Anm. 28), 35 gehe es in diesem Text um die Wiederherstellung des ursprünglichen Körpers. Kritisch allerdings CHESTER, Messiah (s. Anm. 45), 152, demzufolge es hier auch nur um die Neubelebung des Volkes gehen könne.

⁶¹ Vgl. COLLINS, Conceptions (s. Anm. 37), 113.

⁶² Vgl. hierzu H. LICHTENBERGER, Auferstehung in den Qumranfunden, in: F. AVEMARIE / H. LICHTENBERGER (Hg.), Auferstehung – Resurrection (WUNT, 135), Tübingen 2001, 79-91, 81. Nach CAVALLIN, Leben (s. Anm. 2), 275 würden hier Ausdrücke aus Jes 26 und Dan 12 entlehnt.

⁶³ Vgl. P. R. DAVIES, Death, Resurrection, and Life after Death in the Qumran Scrolls, in: A. J. AVERY-PECK / J. NEUSNER (Hg.), Judaism in Late Antiquity IV (HdO, 49/4), Leiden 2000, 189-211, 206. Vgl. zu diesem Text auch PUECH, Croyance (s. Anm. 38), 375-381.

⁶⁴ Vgl. kritisch hierzu LICHTENBERGER, Auferstehung (s. Anm. 62), 82.

aus dem ersten Viertel des 1. Jh. v. Chr. heranziehen,⁶⁵ wo es um die Auferweckung der Toten durch Gott in der Endzeit geht,⁶⁶ die nicht explizit auf die Gruppe der Gerechten eingeschränkt wird: „Dann wird er Durchbohrte heilen, und Tote wird er lebendig machen, Armen wird er Frohbotschaft verkünden“ (4Q521 Frg. 2 2,12). In diesem Zusammenhang ist noch auf einen weiteren Abschnitt hinzuweisen, wo Gott als derjenige bezeichnet wird, „der Leben schenkt den Toten seines Volkes“ (4Q521 Frg. 7/5 2,6).⁶⁷ Insofern geht es in der messianischen Apokalypse wohl nicht um eine allgemeine Auferweckung aller Menschen, sondern nur Israels. Unabhängig von den Subjekten, denen dieses Heil zuteilwird, scheint hier eine leibliche Auferweckung im Blick zu sein, auch wenn nicht näher erläutert wird, wie der auferweckte Körper beschaffen ist.⁶⁸

Demnach bestätigen die Texte von Qumran ebenfalls, dass es im Frühjudentum den Glauben an die Auferweckung Israels oder der Gerechten gab. Dementsprechend scheint vermutlich eine partielle Auferweckung im Blick zu sein (nur Israel oder nur die Gerechten), ohne dass dies näher erläutert wird. Der Zweck der Auferweckung ist entweder der Lobpreis Gottes oder der endzeitliche Kampf.

Die Vorstellung einer partiellen Auferweckung wird auch noch zur Zeit des Urchristentums vertreten. Nach dem Liber Antiquitatum Biblicarum, das frühestens in das 1. Jh. n. Chr. datiert werden kann,⁶⁹ scheint es auf den ersten Blick sogar eine Auferweckung der Toten in zwei Phasen zu geben (LAB 19,12-13).⁷⁰ Aber die analogen Zeitbestimmungen und die räumlichen Verortungen, die sich vermutlich auf Israel beziehen, legen es eher nahe, dass beide Auferweckungen

⁶⁵ Vgl. zu dieser Datierung ELLEDGE, Resurrection (s. Anm. 28), 32; POPOVIĆ, Bones (s. Anm. 60), 230. NOVAKOVIC, Dead (s. Anm. 2), 93 denkt hingegen an die zweite Hälfte des 1. Jh. v. Chr. Zu diesem Text vgl. PUECH, Croyance (s. Anm. 38), 627-692.

⁶⁶ Zu Gott als Subjekt dieses Abschnitts vgl. LICHTENBERGER, Auferstehung (s. Anm. 62), 85; CHESTER, Messiah (s. Anm. 45), 153f.; HAYTER, Dead (s. Anm. 37), 134. Allerdings wurde immer wieder auch eine messianische Figur vorgeschlagen, vgl. COLLINS, Conceptions (s. Anm. 37), 122. Vgl. zum Problem auch POPOVIĆ, Bones (s. Anm. 60), 230 Anm. 31; NOVAKOVIC, Dead (s. Anm. 2), 94.

⁶⁷ Vgl. CHESTER, Messiah (s. Anm. 45), 154; POPOVIĆ, Bones (s. Anm. 60), 229.

⁶⁸ Vgl. POPOVIĆ, Bones (s. Anm. 60), 230.

⁶⁹ Vgl. D. J. HARRINGTON, Afterlife Expectations in Pseudo-Philo, 4 Ezra and 2 Baruch and Their Implications for the New Testament, in: R. BIERINGER / V. KOPERSKI / B. LATAIRE (Hg.), Resurrection in the New Testament. FSJ. Lambrecht (BETHL, 165), Leuven 2002, 21-34, 22; NOVAKOVIC, Dead (s. Anm. 2), 109.

⁷⁰ Vgl. HARRINGTON, Afterlife (s. Anm. 69), 29f. STEMBERGER, Auferstehung (s. Anm. 2), 446 weist darauf hin, dass es hier um ein Erwachen zu neuem Leben auf der Erde gehe.

zeitlich nicht voneinander zu trennen sind,⁷¹ zumal die erste Wohnstatt bereits als unsterblich klassifiziert wird.⁷² Bei der Auferweckung kommt Moses und den Patriarchen eine Priorität zu, weshalb deren künftiges Geschick als erstes genannt wird. Denn zunächst wird diese Gruppe auferweckt, um unsterblich zu leben, erst danach werden die anderen Schlafenden genannt, bei denen es sich wohl um Israel handelt. Hier wird folglich ein Nacheinander verschiedener Gruppen Israels geschildert, die auferweckt werden.

Die Vorstellung einer partiellen Auferweckungshoffnung hält sich bis in späte Zeit durch. Die syrische Baruchapokalypse, die frühestens in das letzte Drittel des 1. Jh. n. Chr. zu datieren ist,⁷³ geht lediglich von einer Auferweckung der Gerechten aus.⁷⁴ Die Ereignisse der Endzeit werden hier mit dem Erscheinen des Messias verbunden, wobei die Guten gerettet werden, die Frevler hingegen endgültig umkommen werden. Der Messias hat bei der Auferweckung allerdings keine aktive Rolle.

3.2 Allgemeine Auferweckungshoffnung

Schließlich entwickelt sich aus der partiellen Auferweckungshoffnung die Vorstellung einer Auferweckung aller Toten. Hierbei könnte die Beobachtung leitend gewesen sein, dass zum einen die Unterscheidung zwischen Gerechten und Frevlern schwierig ist und daher ein Endgericht mit vorausgehender Auferweckung aller nötig ist, um die Frage nach Schuld entscheiden zu können,⁷⁵ zum anderen der partikularistische Erwählungsglaube Israels universalisiert wurde.

Ein erster Beleg für die Vorstellung einer allgemeinen Auferweckung aller Toten findet sich in einem redaktionellen Zusatz zum Testament Benjamins, der allerdings nicht genau datiert werden kann.⁷⁶

⁷¹ Vgl. NOVAKOVIC, *Dead* (s. Anm. 2), 106. Insofern hat es wohl keine Zwischenzeit gegeben, in der die Seelen der Gerechten in Kammern aufbewahrt wurden, so aber NICKELSBURG, *Judgement* (s. Anm. 37), 157.

⁷² LAB 19,12-13, s. C. DIETZFELBINGER, *Pseudo-Philo: Antiquitates Biblicae (Liber Antiquitatum Biblicarum)* (JSRZ, II/2), Gütersloh 1975, 153f.

⁷³ Vgl. HARRINGTON, *Afterlife* (s. Anm. 69), 23.

⁷⁴ Syr Bar 30,1.4-5, s. A. F. J. KLIJN, *Die syrische Baruch-Apokalypse*, in: W. G. KÜMMEL (Hg.), *Apokalypsen* (JSRZ, V/2), Gütersloh 1976, 107-191, 142. Nach PUECH, *Croyance* (s. Anm. 38), 137f. würden in Syr Bar 30 der Abschnitt Dan 12,1-3 rezipiert und die Vorstellung der Seelenkammern aus Äth Hen 22 übernommen.

⁷⁵ Vgl. zum Problem auch BIEBERSTEIN / BIEBERSTEIN, *Auferweckt* (s. Anm. 45), 74.

⁷⁶ Test Ben 10,6-9, s. J. BECKER, *Die Testamente der Zwölf Patriarchen* (JSRZ, III/1), Gütersloh 1974, 136f. Nach BIEBERSTEIN, *Todesschwelle* (s. Anm. 12), 442 sei Test Ben 10,8 mit seinem Hinweis auf eine allgemeine Auferweckung aufgrund der Doppelung zu V.7 und des allgemeinen Kontextes der Testimonia XII Patriarchorum ein später redaktioneller Zu-

Die Auferweckung vollzieht sich demnach in verschiedenen Stufen und wird jetzt universal verstanden, auch wenn Israel bei Auferweckung und Endgericht als erstes berücksichtigt wird. Eine allgemeine Auferweckung aller Toten findet sich nur in diesem Zusatz, während es in den übrigen Testimonia der zwölf Patriarchen, die im frühen 2. Jh. v. Chr. entstanden sind, ausschließlich um die Auferweckung der Gerechten, nicht aber der Sünder geht.⁷⁷

In einem sekundären Zusatz zu den Bilderreden des äthiopischen Henochbuches wird ebenfalls von einer allgemeinen Auferweckung aller Menschen am Ende der Tage gesprochen.⁷⁸ Die Erde / Unterwelt / Hölle wird an diesem Tag alle Menschen hergeben.⁷⁹ Allerdings ist dieser Einschub in die Bilderreden schwer datierbar.⁸⁰ Die dreifache Bezeichnung „Erde“, „Unterwelt“, „Hölle“ sollte zudem nicht im Rahmen eines Leib-Seele-Dualismus missverstanden werden (die Erde liefere den Leib, die Unterwelt / Hölle die Seele), da es sich hierbei um synonyme Begriffe handelt und die Dreizahl anstelle einer zu erwartenden Zweizahl ohnehin auffällig ist.⁸¹

Zwei sicher datierbare Zeugnisse einer Auferweckung aller Menschen (4Esr, LAB) stammen darüber hinaus erst aus der Zeit zwischen den beiden jüdischen Aufständen. Sie belegen damit einen frühjüdischen Trend der eschatologischen Naherwartung, der auch im Neuen Testament zu finden ist. Sie können bestenfalls als Parallele zur christlichen Auferweckungshoffnung, nicht eindeutig aber als Vorbild dafür gedeutet werden. Damit ist freilich nicht ausgeschlossen, dass es bereits im zeitgenössischen Judentum Jesu derartige Entwicklungen gegeben

satz, der nicht näher datiert werden kann. Zum Problem vgl. auch PUECH, Croyance (s. Anm. 38), 123. Nach CAVALLIN, Leben (s. Anm. 2), 259 stehe dieser Text in der Tradition von Dan 12 und beschreibe aufgrund des Begriffs „Herrlichkeit“ eine umfassende Verwandlung der Existenz. Ähnlich auch HAYTER, Dead (s. Anm. 37), 136.

⁷⁷ Test Sim 6,5-7; Test Jud 25; Test Seb 10, vgl. BIEBERSTEIN, Todesschwelle (s. Anm. 12), 439; BIEBERSTEIN, Verlangen (s. Anm. 47), 309. Vgl. zu diesen Texten auch NOVAKOVIC, Dead (s. Anm. 2), 97f. Nach KELLERMANN, Gotteslob (s. Anm. 41), 69-71 sei mit der Auferweckung Jubel verbunden, der bei der allgemeinen Auferweckung aller Menschen zum Gericht begreiflicherweise fehlt, da dessen Ausgang noch ungewiss ist.

⁷⁸ Vgl. HAYTER, Dead (s. Anm. 37), 128. CAVALLIN, Leben (s. Anm. 2), 256 vermutet hier eine leibliche Auferweckung. Einige Handschriften von Äth Hen 51,5 belegen zudem eine Verwandlung der Auferweckten zu Engeln, vgl. UHLIG, Henochbuch (s. Anm. 55), 594; CHESTER, Messiah (s. Anm. 45), 166. Anders hingegen NOVAKOVIC, Dead (s. Anm. 2), 87, die von einem Leben der Auferweckten auf der Erde ausgeht.

⁷⁹ Äth Hen 51,1-2, s. UHLIG, Henochbuch (s. Anm. 55), 593f.

⁸⁰ Nach BIEBERSTEIN, Todesschwelle (s. Anm. 12), 442 handele es sich hier um einen späteren Einschub.

⁸¹ Vgl. BAUCKHAM, Fate (s. Anm. 2), 278f. Zur Synonymität der drei Begriffe vgl. CAVALLIN, Leben (s. Anm. 2), 257; NOVAKOVIC, Dead (s. Anm. 2), 86.

haben könnte. Das 4. Esra-Buch, das gegen Ende des 1. Jh. n. Chr. entstanden ist,⁸² geht von einer allgemeinen Auferweckung aller Toten vor dem Endgericht und dem Anbrechen eines neuen Äons aus.⁸³ In diesem Text geht es vermutlich um eine leibliche Auferweckung, da in V.32 wohl ein synonyme Parallelismus vorliegt (Erde//Kammern). Dementsprechend muss man hier kaum von einer Trennung von Seele und Leib ausgehen, die bei der Auferweckung wiedervereinigt werden.⁸⁴ Eine allgemeine Auferweckung der Toten zum Endgericht findet sich ebenso im Liber Antiquitatum Biblicarum. Bei der Nacherzählung der Sintflutgeschichte wird auf den letzten Akt des endzeitlichen Geschehens hingewiesen. Auch hier wird offenbar von einer allgemeinen Auferweckung ausgegangen.⁸⁵ Die Apokalypse des Mose, die vermutlich frühestens aus dem 1. Jh. n. Chr. stammt,⁸⁶ belegt ebenfalls eine allgemeine Auferweckung aller Toten, die zusammen mit Adam auferweckt werden, wie die Zusage Gottes an Adam verdeutlicht.⁸⁷ Die Rückkehr zum Staub wird folglich positiv in eine Rückkehr zum Leben umgeprägt und auf diese Weise der Fluch von Gen 3,19 in eine Verheilung umgewendet.⁸⁸

3.3 Auferweckung und Erscheinung

Die syrische Baruchapokalypse zieht darüber hinaus eine Verbindung zwischen Auferweckung und Erscheinungen der Toten. Allerdings ist diese Apokalypse ein später Text, der den Jüngern Jesu wohl kaum bereits vorlag.⁸⁹ In diesem Text erkennen die noch Lebenden ihre bekannten Verstorbenen, da es keinen Unterschied im Aussehen gibt. Wichtig ist hierbei, dass die Auferweckung körperlich gedacht wird, auch wenn es danach zu einer Transformation der Toten zu einem neuen engelhaften Wesen kommt.⁹⁰

⁸² Nach COLLINS, *Afterlife* (s. Anm. 35), 130 sei das 4. Esra-Buch sicher erst nach der Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 n. Chr. geschrieben worden. Vgl. zur Datierung auch PUECH, *Croyance* (s. Anm. 38), 149.

⁸³ 4Esr 7,32-33, s. A. F. J. KLIJN, *Die Esra-Apokalypse (IV. Esra)* (GCS, 18), Berlin 1992, 45f.

⁸⁴ Vgl. BAUCKHAM, *Fate* (s. Anm. 2), 281f.

⁸⁵ LAB 3,10, s. DIETZFELBINGER, *Pseudo-Philo* (s. Anm. 72), 107.

⁸⁶ Vgl. PUECH, *Croyance* (s. Anm. 38), 128; J. DOCHHORN, *Die Apokalypse des Mose* (TSAJ, 106), Tübingen 2005, 172.

⁸⁷ Apk Mos 41,2, s. DOCHHORN, *Apokalypse* (s. Anm. 86), 542.

⁸⁸ Vgl. DOCHHORN, *Apokalypse* (s. Anm. 86), 545.

⁸⁹ Syr Bar 50,2-3, s. KLIJN, *Baruch-Apokalypse* (s. Anm. 74), 155.

⁹⁰ Syr Bar 51,5, vgl. hierzu auch PUECH, *Croyance* (s. Anm. 38), 139f.; BAUCKHAM, *Fate* (s. Anm. 2), 283; COLLINS, *Afterlife* (s. Anm. 35), 131; NOVAKOVIC, *Dead* (s. Anm. 2), 108.

Abgesehen von diesem späten Text werden Erscheinungen der Auferweckten an Einzelpersonen oder eine kleine Gruppe nie in den frühjüdischen Texten thematisiert. Derartige Erscheinungen sind schon vor dem Hintergrund unnötig, da die Auferweckung am Ende des aktuellen Äons steht und auf diese Weise das endzeitliche Gericht bereits angebrochen ist. Ein empirischer Nachweis für die Auferweckung in Form von Erscheinungen erübrigt sich folglich. Hinzu kommt, dass man Erscheinungen unterschiedlich deuten kann. Die wenigen Erzählungen von Erscheinungen Verstorbener in der Bibel lassen bestenfalls eine Gemeinschaft des Toten bei Gott vermuten, mehr aber auch nicht.⁹¹

Gelegentlich werden die Ostererscheinungen mit Erscheinungen Verstorbener im griechisch-römischen Bereich verglichen, wo – abgesehen von ekstatischen Visionen – Traumgesichte und wirkmächtige Epiphanien belegt sind. Allerdings wird in diesen Erzählungen nirgendwo behauptet, dass der Verstorbene im Jenseits ein unzerstörbares Leben führt.⁹² Darüber hinaus gab es abgesehen von Verstorbene, die in die göttliche Sphäre entrückt und damit vergöttlicht worden sind, keine vergleichbare leibliche Auferweckung von den Toten im griechisch-römischen Bereich.⁹³

Aus alledem folgt, dass für die Jünger kein Grund bestand, die Ostererscheinungen mit einer Auferweckung zu verbinden.⁹⁴ Dass die Jünger die Ostererfahrungen nur schwierig einordnen konnten, zeigt schon folgender Befund: Zunächst haben die Jünger offenbar geglaubt, dass ihnen der Totengeist Jesu (πνεῦμα) erschienen wäre (Lk 24,37). Die darauffolgende Erzählung betont demgegenüber nachdrücklich, dass der Auferstandene real und eben kein Geist sei.⁹⁵

Trotzdem ist diese Transformation nach HAYTER, *Dead* (s. Anm. 37), 140 leiblich aufzufassen.

⁹¹ Vgl. D. ZELLER, *Erscheinungen Verstorbener im Griechisch-Römischen Bereich*, in: R. BIERINGER / V. KOPERSKI / B. LATAIRE (Hg.), *Resurrection in the New Testament*. FS J. Lambrecht (BETHL, 165), Leuven 2002, 1-19, 1.

⁹² Vgl. zu diesen Erzählungen ZELLER, *Erscheinungen* (s. Anm. 91), 4-19. Die vielen Erscheinungsberichte in der Umwelt setzen darüber hinaus logisch voraus, dass es sich im Verständnis der antiken Menschen nicht um Hirngespinnste gehandelt hat, sondern dass es tatsächlich zu derartigen Erfahrungen kommen konnte, vgl. auch I. BROER, *Der Herr ist dem Simon erschienen* (Lk 24,34), in: *SNTU 13* (1988) 81-100, 92.

⁹³ Im hellenistisch-römischen Kontext würden nach BROER, *Herr* (s. Anm. 8), 56f. Erscheinungen von zuvor entrückten Personen geschildert.

⁹⁴ Vgl. EBNER, *Auferweckung* (s. Anm. 41), 84f.

⁹⁵ Vgl. hierzu auch T. VEIJOLA, „Fluch des Totengeistes ist der Aufgehängte“ (Dtn 21,23), in: *UF 32* (2000) 543-553, 553.

3.4 Zwischenergebnis

In den frühjüdischen Texten, die sicher vorchristlich entstanden sind, wird eine partielle Auferweckung entwickelt, die von Gott am Ende der Tage mithilfe seiner Schöpfungskraft vor allem an den Gerechten Israels vollzogen wird, vor allem auch, damit das Endgericht stattfinden kann. Eine universale Auferweckungshoffnung aller Toten oder Erscheinungen der Auferweckten oder eine Beteiligung des Messias finden sich in den frühen Texten nicht. Es bleibt somit festzuhalten: Die Jünger Jesu kannten vermutlich nur die Vorstellung einer partiellen, auf Israel bezogenen Auferweckung kraft der Schöpfermacht des einen und einzigen Gottes, der seine Gerechtigkeit durchsetzt und zu seinen Bundeszusagen steht.

Der Glaube an die Auferweckung von den Toten hat sich zudem erst langsam im Judentum durchgesetzt. Noch das pseudepigraphische hebräische Sirachbuch aus dem 2. Jh. v. Chr. hält an der traditionellen Lehre fest, derzufolge das Totenreich von der heilvollen Zuwendung Gottes abgeschnitten ist (Sir 14,16-17).⁹⁶ Zwei weitere Beobachtungen stützen die These, dass Auferweckungshoffnungen noch nicht allgemeines Glaubensgut gewesen sind.⁹⁷ Noch um die Zeitenwende haben die traditionell orientierten Sadduzäer, die nur die Tora als einzige Heilige Schrift anerkannt haben, diesen neuen Glauben nicht akzeptieren können. Das mag damit zusammenhängen, dass es in der Tora keinen Hinweis auf eine Auferweckung von den Toten gibt. Offenbar haben sie die Auferweckung als Wiederherstellung der Verhältnisse vor dem Tod verstanden und aufgrund der damit implizierten Absurditäten abgelehnt.⁹⁸ Für die Pharisäer hingegen war die Auferweckungshoffnung so zentral gewesen, dass sie diese Vorstellung auch angeblich in der Tora bezeugt fanden.⁹⁹ Allerdings setzte sich die pharisäische Vorstellung des Glaubens an eine Auferweckung der Toten erst nach dem Scheitern des Bar-Kochba-Aufstandes im 2. Jh. n. Chr. im Judentum endgültig durch.¹⁰⁰

⁹⁶ Vgl. hierzu CROSSAN, Resurrection (s. Anm. 36), 34.

⁹⁷ Zu den differenzierten Vorstellungen hinsichtlich der Auferweckung bei einzelnen frühjüdischen Gruppierungen vgl. auch CAVALLIN, Leben (s. Anm. 2), 246-249, 305-312; STEMBERGER, Auferstehung (s. Anm. 2), 445; ELLEDGE, Resurrection (s. Anm. 28), 36-41; BIEBERSTEIN / BIEBERSTEIN, Auferweckt (s. Anm. 45), 74-76.

⁹⁸ Vgl. KESSLER, Auferstehung (s. Anm. 31), 53.

⁹⁹ Vgl. ^mSanh X 1b. Das ist freilich ein schwaches Argument gegen all diejenigen, die ohnehin nicht an eine Auferweckung der Toten und die künftige Welt glauben. STEMBERGER, Auferstehung (s. Anm. 2), 446 weist zudem darauf hin, dass „von der Tora aus“ in wichtigen Handschriften fehle.

¹⁰⁰ Vgl. VINZENT, Auferstehung (s. Anm. 9), 53f.

Es verwundert folglich nicht, dass die Jünger noch nicht mithilfe einer vorliegenden und allseits bekannten theologischen Konzeption die ihnen widerfahrenen Ereignisse der Ostererfahrungen einordnen konnten.

4. Biblische Rezeption der frühjüdischen Apokalyptik

Auferweckungshoffnungen, die im Zusammenhang mit der frühjüdischen Apokalyptik stehen, werden in den späten Texten des Alten Testaments, explizit in Dan 12,1-3, greifbar,¹⁰¹ einem schwer verständlichen Text aus der Zeit der makabäischen Erhebung gegen Antiochus IV. Epiphanes (reg. 175-164 v. Chr.), der viele Fragen aufwirft.¹⁰² In Dan 12,1-3 wird zum einen zwischen Nichtaufstehenden und Aufstehenden sowie zwischen Aufstehenden zum ewigen Leben und Aufstehenden zu ewiger Schmach unterschieden. Zuvor schlafen diese Personen im „*Land des Staubes*“, wobei es sich hierbei um die Unterwelt handelt.¹⁰³ Der Todesschlaf ist ansonsten endgültig, und man wird nicht mehr erwachen (Jer 51,39). In der historischen Situation der Autoren von Dan 12,1-3 ist die Auferweckung der Mörder und der Kollaborateure mit der hellenistischen Besatzungsmacht schon vor dem Hintergrund erforderlich, dass diese Frevler ihrer gerechten Strafe zugeführt werden müssen. Vermutlich sind hier nur die Angehörigen des Volkes Israel im Blick.¹⁰⁴

Die erste Unterscheidung zwischen Nichtaufstehenden und Aufstehenden wurde in der Forschungsgeschichte oft nicht gesehen, da man *rabbîm* „*viele*“ mit „*alle*“ wiedergegeben hat.¹⁰⁵ Dann würde es nach Dan 12,1-3 zu einer Auferweckung aller Toten am Ende der Tage kommen. Eine solche Deutung ist schon aufgrund der partitiven Formulierung „*viele von jenen, die im Land des*

¹⁰¹ Nach CAVALLIN, *Leben* (s. Anm. 2), 250f.; WACKER, *Weltordnung* (s. Anm. 27), 267f.; NOVAKOVIC, *Dead* (s. Anm. 2), 80f. griffen Dan 12,1-3 explizit Passagen aus dem Jesajabuch auf. Zur traditionsgeschichtlichen Verortung von Dan 12 zu Jesaja vgl. auch SCHNOCKS, *Bewohner* (s. Anm. 4), 45.

¹⁰² Vgl. HAAG, *Daniel 12* (s. Anm. 39), 132.

¹⁰³ Vgl. NICKELSBURG, *Resurrection* (s. Anm. 37), 17; COLLINS, *Conceptions* (s. Anm. 37), 104; FISCHER, *Tod* (s. Anm. 14), 244. Die Unterwelt wird im Akkadischen zudem als *bît epri* („*Haus des Staubes*“) im Gilgamesch-Epos (Tafel VII Kol.iv 45) bezeichnet. Nach COLLINS, *Afterlife* (s. Anm. 35), 126 könne das „*Land des Staubes*“ aber auch das Grab, die Unterwelt oder beides sein.

¹⁰⁴ Vgl. WACKER, *Weltordnung* (s. Anm. 27), 268.

¹⁰⁵ Vgl. zum Problem auch CAVALLIN, *Leben* (s. Anm. 2), 250. Nach FISCHER, *Tod* (s. Anm. 14), 246 könne man „*viele*“ inkludierend (Volk Israel) oder exkludierend (Teil Israels) verstehen. Die erste Option wird von MÜLLER, *Studien* (s. Anm. 41), 149 vertreten.

Staubes schlafen“ nicht möglich. Es wird folglich nur ein Teil der Toten auferweckt.¹⁰⁶

Die zweite Unterscheidung innerhalb des Lagers der Auferstehenden wurde ebenfalls gelegentlich abgelehnt. Stattdessen wurde vorgeschlagen, dass sich die Ergänzungen „*die einen*“ auf die Auferstehenden, also die „*Erwachenden*“, und „*die anderen*“ auf die Nichtauferstehenden beziehen würden, also die „*Schlafenden*“.¹⁰⁷ Der hebräische Ausdruck „*die einen – die anderen*“ bezeichnet jedoch Untergruppen innerhalb einer unmittelbar davor erwähnten Gruppe – im vorliegenden Fall also innerhalb der zuvor genannten Gruppe der Auferstehenden.¹⁰⁸ Dan 12,1-3 geht somit von einer partiellen Auferweckung der Toten mit anschließendem Gericht aus.¹⁰⁹ Da man die Auferstehenden von den Verständigen differenzieren sollte, darf man die Existenzform der Verständigen nicht auf die Auferstehenden übertragen. Dann erübrigt sich die Interpretation, dass hier nur die Seelen der Gerechten zum Gericht auferweckt werden.¹¹⁰

Auf die Vorstellung einer partiellen Auferweckung der Toten, wie diese in der frühjüdischen Apokalyptik entwickelt wurde, greift nun auch Dan 12 zurück, wo zum einen die noch ungesühnten Opfer des Makkabäeraufstandes zu neuem Leben, zum anderen die noch unbestraften Sünder zur Strafe auferweckt werden müssen. Denn die Täter dürfen nicht über ihre Opfer triumphieren. Die Triebfeder für die Auferweckungshoffnung war somit die Theodizee (vgl. oben).

¹⁰⁶ Vgl. NICKELSBURG, Resurrection (s. Anm. 37), 23; COLLINS, Afterlife (s. Anm. 35), 126; ELLEDGE, Resurrection (s. Anm. 28), 27; CHESTER, Messiah (s. Anm. 45), 139; BIEBERSTEIN, Todesschwelle (s. Anm. 12), 435; BIEBERSTEIN, Verlangen (s. Anm. 47), 305; NOVAKOVIC, Dead (s. Anm. 2), 76f. Vgl. hierzu auch CROSSAN, Resurrection (s. Anm. 36), 39f., der sogar implizit in Dan 12,1-3 von einer leiblichen Auferweckung ausgeht.

¹⁰⁷ Vgl. CAVALLIN, Leben (s. Anm. 2), 250; FISCHER, Tod (s. Anm. 14), 247f. Vgl. hierzu auch HAAG, Daniel 12 (s. Anm. 39), 136f., demzufolge hier die erretteten Auserwählten den zu ewiger Schande verdammt schlafenden Frevlern gegenübergestellt würden, die von der Heilsoffenbarung nachgerade ausgeschlossen würden. Eine andere Alternative entwickelt PUECH, Croyance (s. Anm. 38), 81, der „*die einen*“ auf die im Buch Aufgeschriebenen und „*die anderen*“ auf die Verstorbenen bezieht.

¹⁰⁸ Vgl. hierzu BIEBERSTEIN, Todesschwelle (s. Anm. 12), 436; BIEBERSTEIN, Verlangen (s. Anm. 47), 305.

¹⁰⁹ Nach CHESTER, Messiah (s. Anm. 45), 139 erhielten die Frevler im Gegensatz zu den Gerechten kein volles Leben zurück, sondern sie erkannten ihre eigene schmachvolle Situation.

¹¹⁰ Vgl. COLLINS, Afterlife (s. Anm. 35), 126. COLLINS, Conceptions (s. Anm. 37), 104 vermutet die Auferweckung eines geistlichen Leibes. CAVALLIN, Leben (s. Anm. 2), 251 weist zudem darauf hin, dass es hier um die Auferweckung zu einer himmlischen Existenzform gehe. Ähnlich ELLEDGE, Resurrection (s. Anm. 28), 28. FISCHER, Tod (s. Anm. 14), 249 unterscheidet aber zu Recht zwischen den auferweckten Märtyrern (V.2) und den aufstrahlenden Verständigen (V.3).

5. Der Skandal des Kreuzestodes

In den alttestamentlichen und frühjüdischen Texten geht es folglich stets um eine partielle Auferweckung, nie um eine allgemeine oder eine einzelne Auferweckung. Damit aber nicht genug. Die Jünger haben die Auferweckung zur Rechtfertigung des Kreuzestodes verwendet. Dieser am Kreuz hingerichtete Jesus von Nazareth sei nachträglich von Gott bestätigt worden, was die Ostererscheinungen bewiesen. Im Folgenden soll die Frage geklärt werden, ob ein am Kreuz Hingerichteter überhaupt von Gott angenommen werden kann.

Nach der Tora muss der an einem Holzpfehl Aufgehängte am selben Tag bestattet werden (Dtn 21,22-23). Fraglich ist in Dtn 21,22, ob die Pfählung ein Teil der Hinrichtung ist oder ob der Leichnam erst nachträglich durch die Pfählung öffentlich präsentiert wird.¹¹¹ Syntaktisch sind beide Möglichkeiten denkbar.¹¹² Die Kreuzigung entspricht zumindest der ersten Variante. Dementsprechend kann der Fall des gekreuzigten Jesus von Nazareth unter diese biblische Vorschrift fallen.

Die Begründung für die Abnahme des Leichnams am gleichen Tag folgt umgehend (Dtn 21,23). Da nämlich ein Gefählter ein „*Fluch Gottes*“ ist, könnte dies zu einer Verunreinigung und Entheiligung des Landes führen, was katastrophale Folgen für Land und Leute haben könnte. Die Erklärung der Verunreinigung des Landes steht aber in Spannung zu dem vorausgehenden Satz,¹¹³ da ja schon der Gefählte selbst vermutlich das Land verunreinigte, und es somit eigentlich gar nicht zu dieser Präsentation des Hingerichteten kommen dürfte, wenn man Schaden vom Land abhalten will. Dementsprechend stellt die Begründung wahrscheinlich einen redaktionellen Zusatz dar.

¹¹¹ Mit der Pfählung wurde Israel spätestens durch die assyrischen Eroberer im letzten Drittel des 8. Jh. v. Chr. vertraut. Die Assyrer kannten sowohl die Pfählung noch lebender Delinquenten als auch die nachträgliche Zurschaustellung von bereits Hingerichteten durch das Aufhängen am Pfehl. Vgl. zu dieser Art der Bestrafung bei den Assyrern E. GASS, *Gewalt gegen Feinde im Landnahmekontext am Beispiel der Adonibezeq-Episode*, in: I. FISCHER (Hg.), *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament* (QD, 254), Freiburg 2013, 107-170, 127-129; K. RADNER, *High Visibility Punishment and Deterrent*, in: ZABR 21 (2015) 103-128, 103-122.

¹¹² Vgl. E. OTTO, *Deuteronomium 12-34. I. 12,1-23,15* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg 2016, 1659. Die Konjunktion der Form *wqatal* kann entweder als *waw-explicativum* oder als *waw-consecutivum* gedeutet werden. Nach VEIJOLA, *Fluch* (s. Anm. 95), 547 sei die zweite Lösung vorzuziehen; es gehe folglich um die Schändung des Leichnams durch die öffentliche Zurschaustellung. Nach K. S. O'BRIEN, *The Curse of the Law* (Galatians 3.13), in: JSNT 29 (2006) 55-76, 64 belegen einige Textzeugen aber die erste Variante.

¹¹³ Vgl. VEIJOLA, *Fluch* (s. Anm. 95), 543.

Somit verbleibt der Nominalsatz „denn ein Gebenker ist Fluch Gottes“, der schwierig zu deuten ist. Denn die Constructusverbindung *qilʿat ʾālohīm* („Fluch Gottes“) lässt verschiedene Interpretationen zu. Gelegentlich misst man dem nomen rectum *ʾālohīm* superlativische Bedeutung bei, sodass die Constructusverbindung „fürchterlicher Fluch“ heißen würde.¹¹⁴ Schon weil ein Gepfählter ein abscheulicher Frevel ist, muss er schleunigst beseitigt werden. Es stellt sich aber die Frage, weshalb man dann überhaupt die Pfählung zulässt.

Darüber hinaus kann *qilʿat ʾālohīm* als *genitivus subjectivus* oder als *genitivus objectivus* aufgefasst werden. Insgesamt gibt es wiederum drei Interpretationsmöglichkeiten: Angesichts des folgenden Satzes wird *qilʿat ʾālohīm* gerne als *genitivus subjectivus* gedeutet. Der Fluch geht somit von Gott aus.¹¹⁵ Der Gepfählte ist ein Fluch, der von Gott aufs Land übergeht und dieses verunreinigt. Allerdings stellt sich dann die Frage, weshalb der das Land kontaminierende Körper nicht sofort bestattet wird. Vielleicht grenzt sich Dtn 21,22-23 im Sinne eines theologisch begründeten Humanismus von Rechtspraktiken der Umwelt ab. Dort war es oft den Angehörigen untersagt, den Leichnam eines Hingerichteten zu begraben. Diese unmenschliche Regelung wollte man wohl verhindern. Um einen Fluch Gottes gegen das Land abzuwenden, muss man folglich den Gepfählten noch am selben Tag bestatten. Erst wenn man diese Vorschrift nicht befolgt und den Gepfählten nicht abnimmt, wird dieser zu einem Fluch. Allerdings ist eine derartige futurische Deutung des Nominalsatzes kaum möglich.

Demgegenüber ist auch ein *genitivus objectivus* möglich. Dann wäre der Gepfählte ein Fluch gegen Gott, was man unterschiedlich interpretieren kann. Zum einen könnte die todeswürdige Tat des Hingerichteten ein Fluch gegen Gott gewesen sein, was folgerichtig mit dem Tod zu bestrafen wäre.¹¹⁶ Allerdings stellt sich dann die Frage, weshalb man den Gepfählten noch am selben Tag bestatten sollte.¹¹⁷ Zum anderen könnte man alternativ darüber hinaus erwägen, ob nicht gar die Pfählung des Delinquenten ein Fluch gegen Gott wäre,¹¹⁸ sodass man diese Art der Bestrafung unterlassen sollte. Im letzten Fall würde Dtn 21,23

¹¹⁴ Vgl. N. WAZANA, „For an Impaled Body Is a Curse of God“ (Deut 21:23), in: K.-P. ADAM et al. (Hg.), *Law and Narrative in the Bible and in Neighboring Ancient Cultures* (FAT, II/54), Tübingen 2012, 69-98, 77.

¹¹⁵ In diesem Sinne geben LXX und Vulgata diese Stelle wieder. Auf diese Interpretation geht wohl auch Gal 3,13 zurück. VEIJOLA, *Fluch* (s. Anm. 95), 544 weist noch auf Targum Neofiti und die midraschartige Auslegung in 11QT 64,12 hin.

¹¹⁶ Vgl. hierzu ^bSanh 46a.

¹¹⁷ Vgl. auch VEIJOLA, *Fluch* (s. Anm. 95), 545.

¹¹⁸ Vgl. WAZANA, *Body* (s. Anm. 114), 79. VEIJOLA, *Fluch* (s. Anm. 95), 546 weist für diese Interpretation noch auf Targum Pseudo-Jonathan und ^bSanh 46b hin.

gegen die Pfählung allgemein als unmenschliche Art der Hinrichtung und Herabwürdigung einer menschlichen Person protestieren, wie dies die Assyrer und später auch andere Großmächte wie die Römer immer wieder öffentlichkeitswirksam inszeniert haben. Allerdings ist der Gepfahlte auch schon am Tag ein Ärgernis für Gott, da diese Bestrafung vor dem Hintergrund der Gottebenbildlichkeit eigentlich unzulässig ist.¹¹⁹ Außerdem ist im Kontext von Dtn 21 keinerlei Kritik an einer verfehlten oder unmenschlichen Kriegspraxis zu vernehmen,¹²⁰ sodass es diesem Rechtstext wohl eher um die Einschränkung des angemessenen Strafmaßes geht.¹²¹

Eine weitere Interpretation, die ohne problematische Zusatzannahmen auskommt, bietet sich ebenfalls an: Vielleicht musste die öffentliche Zurschaustellung des Leichnams eines Verbrechers am selben Tag beendet werden, da sonst der Totengeist (= *'älohîm*) sein Unwesen treiben könnte.¹²²

Im Folgenden sollen alle Optionen in Bezug auf den Kreuzestod Jesu berücksichtigt werden, zumal Paulus bewusst die Kreuzigung Jesu mit der Vorschrift in Dtn 21,23 verbindet (Gal 3,13).

Falls *qil'lat 'älohîm* ein „*Fluch Gottes*“ oder ein „*fürchterlicher Fluch*“ ist, dann wird es für die Jünger besonders schwer zu behaupten, dass Gott den Gekreuzigten im Nachhinein gerechtfertigt und von den Toten auferweckt hat.

Falls sich *qil'lat 'älohîm* auf das todeswürdige Verbrechen selbst beziehen würde, dann hätte ein Gepfählter durch seine Freveltaten die gerechte Strafe erhalten. Es liegt auf der Hand, dass man ausgehend von dieser Option keine weitere Heilsperspektive entwickeln kann.

Die dritte Option („*Fluch gegen Gott*“) würde sich gegen die Weltmacht Rom richten, die durch die Zurschaustellung dem Hingerichteten jede Würde nimmt, ohne dass dieser in irgendeiner Weise selbst mit einem Fluch belastet wäre. Die letzte Option wäre folglich eine Möglichkeit, mit dem Kreuzestod Jesu umzugehen. Aber dies wäre nur um des Preises möglich, dass man die Römer massiv für ihre Hinrichtungspraxis kritisiert, was angesichts der weltpolitischen Lage für die Jünger kein wirklich gangbarer Weg gewesen wäre, zumal man sich dann mit dem hingerichteten Königsprätendenten Jesus gegen die Weltmacht Rom solidarisiert hätte.

Falls man hingegen *qil'lat 'älohîm* mit „*Fluch des Totengeistes*“ überträgt, müsste man die Ostererscheinungen als extrem gefährlich deuten, da sich dann

¹¹⁹ Vgl. VEIJOLA, Fluch (s. Anm. 95), 546.

¹²⁰ Vgl. hierzu WAZANA, Body (s. Anm. 114), 96.

¹²¹ Vgl. OTTO, Deuteronomium (s. Anm. 112), 1660.

¹²² Vgl. VEIJOLA, Fluch (s. Anm. 95), 546-552.

der Totengeist des hingerichteten Jesus in der Nacht selbstständig gemacht hätte. Dann würde man den Jüngern den Vorwurf machen, dass sie an unorthodoxe und abergläubische Dinge glauben würden.

Wie man es dreht oder wendet, die Passage vom Fluch des Gepfählten in Dtn 21,23 ist in jeder Hinsicht in der Argumentationsstruktur der Jünger nicht zielführend und eher kontraproduktiv.

Es stellt sich darüber hinaus die Frage – unabhängig von einer angemessenen Deutung von Dtn 21,23 –, wie man im Judentum zur Zeit Jesu die Kreuzigung überhaupt gesehen hat.¹²³ Nur vor diesem Hintergrund kann man die Aussagen des Paulus besser einordnen. Zwei Interpretationslinien wurden immer wieder verfolgt:¹²⁴

Auf der einen Seite wurde die Kreuzigung bei schwersten Verbrechen gefordert. In der Tempelrolle wird die Kreuzigung zudem mit der Vorschrift in Dtn 21,23 verbunden (11QT 64,6-13). Diese Art der Hinrichtung ist für besondere Vergehen gegen das Volk Israel vorgesehen. Der Gekreuzigte ist zudem ein Fluch Gottes und der Menschen. Vor diesem Hintergrund ist der Glaube an einen Gekreuzigten problematisch. Das gilt aber offenbar nur dann, wenn Israel selbst aus schwerwiegenden Gründen diese Strafe angewendet hat. Jesus von Nazareth wurde allerdings von den Römern gekreuzigt.

Auf der anderen Seite war die Kreuzigung die typisch römische Bestrafung für Aufständische. Da zahlreiche jüdische Rebellen von Rom gekreuzigt worden sind, die mitunter für eine gerechte Sache gestorben sind, kann nach jüdischem Verständnis ein Gekreuzigter nicht an sich schon ein Fluch Gottes sein.¹²⁵

Aus alledem folgt: Nur die von Juden selbst vollzogene Kreuzigung bei schweren Vergehen konnte mit Dtn 21,23 verbunden werden, wodurch der Delinquent keine Chance auf Rechtfertigung durch Gott mehr bekam. Dies geschah aber offenbar nicht bei der Kreuzigung von jüdischen Rebellen gegen Rom. Insofern verwundert es nicht, dass von jüdischer Seite nie auf Dtn 21,23 verwiesen wird, auch wenn eine Interpretation des Gekreuzigten als Fluch Gottes durchaus in der Zurückweisung des Messiasanspruchs hilfreich gewesen wä-

¹²³ Bei der Kreuzigung handelt es sich zudem nicht um eine Zurschaustellung eines bereits Hingerichteten, was in Dtn 21,23 vermutlich gemeint ist, sondern um eine besonders grausame Hinrichtungsart.

¹²⁴ Die Belege bei W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther 1* (EKK, VII/1), Neukirchen-Vluyn 1991, 186 Anm. 502 (4QpNah 1,7 und Jos Bell 1,97) sind für die Fragestellung wenig relevant, da sie lediglich über Kreuzigungen berichten.

¹²⁵ Nach O'BRIEN, *Curse* (s. Anm. 112), 68f. werde weder von Philo noch von Josephus auf die Verfluchung des Gekreuzigten hingewiesen. Demgegenüber werde dort die Kreuzigung stets als barbarische Hinrichtungsart gebrandmarkt.

re.¹²⁶ Der Rückgriff auf Dtn 21,23 ist folglich eine eigene Interpretation des Paulus, mit der er das eigentliche Skandalon des Kreuzestodes noch steigert.

Trotzdem war ein gekreuzigter Messias für fromme Juden ein Ärgernis. Denn ein von Gott erwählter Messias durfte nach jüdischem Verständnis nicht diesen ehrlosen Tod sterben. Die Messiasprädikation eines Gekreuzigten ist daher auch auf jüdischer Seite eine Verhöhnung Gottes, der es nicht zugelassen hätte, seinen Erwählten auf diese Weise sterben zu lassen.¹²⁷ Hinzu kommt, dass im zeitgenössischen Judentum ein leidender und sterbender Messias nicht vor geprägt war. Vielmehr erwartet man einen siegreichen, nicht einen vor der Welt gescheiterten Messias.¹²⁸

6. Die Erscheinungen des Auferstandenen und die Probleme der korrekten Interpretation

Nach der Auferweckung Jesu ist es zu Erscheinungen des Auferstandenen gekommen, wofür man immer wieder rationale Begründungen gesucht hat. Es stellt sich somit die Frage, ob die Ostererscheinungen überhaupt plausibel sein können. Folgende Interpretationen werden bemüht, um die Erfahrungen der Jünger zu erklären:

Bei den Erscheinungen des Auferweckten könnte es sich um Visionen gehandelt haben, die sich ansonsten durchaus im Bereich des Normalen ereignen und im Zusammenhang mit der Welt des Empfängers stehen. Über die Realität derartiger Visionen kann ein intersubjektiver Konsens hergestellt werden, auch wenn man von außen die Wirklichkeit solcher innerer Wahrnehmungen nicht feststellen kann.¹²⁹ Damit sind die Ostererscheinungen im Rahmen des modernen Realitätsbewusstseins durchaus plausibel und nachvollziehbar, auch wenn dies den einmaligen und besonderen Charakter schmälert, da bei entsprechenden Voraussetzungen und Prädispositionen die Ostererscheinungen eigentlich wiederholbar sein müssten.¹³⁰

¹²⁶ Vgl. O'BRIEN, *Curse* (s. Anm. 112), 66.

¹²⁷ Vgl. SCHRAGE, *Brief* (s. Anm. 124), 186f.

¹²⁸ Vgl. ebd., 186. Vgl. hierzu auch O'BRIEN, *Curse* (s. Anm. 112), 63. Eine Erlöserfigur, die ihre Mission nicht erfolgreich durchführen konnte, ist auch vor einem hellenistisch-heidnischen Kontext kaum vorstellbar.

¹²⁹ Vgl. hierzu I. BROER, *Zur Historizität der Auferstehung Jesu*, in: *Zur Debatte* 5 (2012) 18-21, 19.

¹³⁰ Vgl. ebd., 20.

Darüber hinaus werden die Ostererscheinungen gelegentlich psychologisch als Halluzinationen gedeutet.¹³¹ Dementsprechend könnten die Ostererscheinungen Teil der Trauerarbeit der Jünger gewesen sein. Petrus sei folglich aufgrund seiner Verleugnung Jesu von Schuldkomplexen gequält worden. Die Ostererscheinungen wären folglich eine regressive Wunschbefriedigung durch Halluzination gewesen,¹³² ohne dass etwas von außen in die Welt der Jünger einbrechen musste. Fraglich ist jedoch, ob Paulus, der letzte Zeuge der Ostererscheinungen, ebenfalls Trauerarbeit leisten musste und unter derart erheblichem Stress stand.¹³³ Daneben wird die kognitive Halluzinationstheorie stark gemacht. Bei zwei dissonanten Kognitionen (Jesus als Messias und Jesu Kreuzestod) wird eine Kognition umgeprägt und auf diese Weise die Dissonanz gelöst. Dementsprechend wird von den Jüngern der Kreuzestod als das von der Schrift geforderte Schicksal des Messias erklärt, wobei sich diese neue Erkenntnis als Vision manifestieren kann. Die Ostererscheinungen wären folglich das Ergebnis psychischer Konflikte der Jünger. Sie wären somit im Rahmen eines Bewältigungsprozesses angesichts des Kreuzestodes Jesu ausgelöst worden. Bei derartigen psychologischen Erklärungen ist aber das Wunder der Auferweckung des Gekreuzigten eigentlich nicht nötig.

Bei diesen Erklärungsversuchen können zumindest die Ostererscheinungen rational plausibel gemacht werden. Allerdings kann man – wie oben gesehen – aus den Ostererscheinungen noch nicht zwingend auf die Auferweckung Jesu schließen.¹³⁴

Vermutlich haben die Jünger versucht, im Rahmen des Koordinatensystems der frühjüdischen Apokalyptik das zu begreifen und zu entfalten, was mit Jesus von Nazareth nach seinem Tode geschehen ist. Das Schicksal des Gekreuzigten musste demnach irgendwie mit der Erwartung einer Zeitenwende verbunden werden, in der der alte Äon entmachtet und ein neuer heilvoller Äon anbricht. Aber schon bald zeigten sich zahlreiche Probleme, die sich vor dem Hintergrund der frühjüdischen Apokalyptik nicht hinreichend erklären ließen:

1) Mit dem Glauben an die Auferweckung Jesu bekennen sich die Jünger zu einem Messiasprätendenten, der vom römischen Präfekten Pontius Pilatus im

¹³¹ Vgl. hierzu M. REICHARDT, Psychologische Erklärung der Ostererscheinungen, in: BiKi 52 (1997) 28-33, 31-33.

¹³² Gegen solche „rationale“ Erklärungsversuche U. WILCKENS, Theologie des Neuen Testaments I, Neukirchen-Vluyn 2003, 133f.

¹³³ Vgl. zum Problem BROER, Historizität (s. Anm. 129), 19.

¹³⁴ Es ist nämlich fraglich, ob der Glaube an die Auferweckung Jesu überhaupt aus Reflexionsprozessen der Jünger angesichts der Erscheinungen ableitbar ist und ob es nicht einen Neuanstoß von außen geben muss, vgl. BROER, Historizität (s. Anm. 129), 21.

Rahmen des Kriegsrechts als Aufständischer am Kreuz hingerichtet worden ist. Damit machen sie gemeinsame Sache mit einem – nach römischer Sicht – politischen Verbrecher. Ein Bekenntnis zu Jesus als Messias war hochgradig gefährlich. Nicht umsonst ist der Kreuzestod Jesu für Heiden eine Torheit (vgl. 1 Kor 1,23).

2) Die Messiaswürde des Jesus von Nazareth hatte sich durch den Tod am Kreuz für die Jünger eigentlich endgültig erledigt. Ein leidender und sterbender Messias, der seine Mission nicht siegreich erfüllt, ist kaum vorstellbar. Es verwundert daher nicht, dass die Jünger Jesus wie Petrus verleugneten oder gar aus Jerusalem flohen.¹³⁵ Die Jünger mussten folglich das Bild eines sterbenden Messias vertreten, was im Judentum ein Skandal war (vgl. 1 Kor 1,23).

3) In den frühjüdischen Texten wird zwar die endzeitliche Auferweckung gelegentlich mit dem Handeln eines Messias als göttlichen Agenten verbunden, aber eine Auferweckung des Messias selbst ist nirgendwo belegt.¹³⁶ Das behaupten aber nun die Jünger.

4) Die Auferweckung eines einzelnen Menschen war in der frühjüdischen Apokalyptik bislang nicht vorgeprägt.¹³⁷ Demgegenüber wird in den apokalyptischen Texten immer ein Kollektiv auferweckt:¹³⁸ Israel, die Gerechten, die Frevler, und in ganz späten Texten alle Menschen. Die Auferweckung nur eines einzigen Menschen war bislang nicht vorgeprägt. Entweder werden diejenigen auferweckt, bei denen eine Schuld noch offenstand, oder nur die Gerechten. Aber immer ist eine ganze Gruppe, nie ein Einzelner auferweckt worden, noch dazu ein Einzelner, der massiv gescheitert ist, der einen schmachvollen Tod am Holz erlitten hat. Auf so etwas waren die Jünger in keiner Weise vorbereitet. Gegen jede frühjüdische Erwartung predigen die Jünger die Auferweckung eines Einzelnen, der auf den ersten Blick kolossal gescheitert ist.

5) Mit der Auferweckung eines einzelnen Menschen wird zusätzlich die Auferweckung aller verbunden. Die Verbindung der Auferweckung Jesu mit der allgemeinen Auferweckung aller ist aber beileibe nicht zwingend. Nicht alle frühchristlichen Gruppierungen haben die Auferweckung Jesu mit einer Aufer-

¹³⁵ Vgl. WILCKENS, *Theologie* (s. Anm. 132), 132f., der aber die Situation der Jünger nicht als Katastrophe gedeutet hat, da sie den Tod Jesu mit seiner vorösterlichen Verkündigung korrelieren konnten. Allerdings liegt die *ipsissima vox* Jesu im Neuen Testament nicht direkt vor.

¹³⁶ Vgl. NOVAKOVIC, *Dead* (s. Anm. 2), 113.

¹³⁷ Eine Ausnahme könnte vielleicht der redaktionelle Nachtrag in Äth Hen 92,3 sein. Ob hier allerdings tatsächlich nur eine Einzelperson und nicht der exemplarisch Gerechte im Blick ist, ist fraglich.

¹³⁸ Vgl. hierzu BROER, *Herr* (s. Anm. 8), 43; SETZER, *Resurrection* (s. Anm. 32), 4.

weckung aller zusammengesehen.¹³⁹ Die Jünger behaupten nun aber, dass die kollektive bzw. partielle Auferweckung in zeitlicher Nähe zur Auferweckung Jesu folgen wird.¹⁴⁰ Es ist also nur noch eine Frage der Zeit, wann das definitive Ende der aktuellen Weltzeit eintritt. Wenn nach den Jüngern der eine Jesus von Nazareth aus den Toten als Einzelner auferweckt worden ist, so hat dies weitreichende Konsequenzen. Mit der Auferweckung des einen Menschen Jesus von Nazareth war das Ende der Tage gekommen oder anders gesagt: Ab der Auferweckung Jesu von Nazareth lebt die Menschheit bereits in der Endzeit. Die allgemeine Auferweckung aller Toten und die definitive Äonenwende stehen nun unmittelbar bevor. Paulus ging davon aus, dass er das absolute Ende zu Lebzeiten noch erleben darf (1 Thess 4,17; 1 Kor 15,52). Indem von den Jüngern die eine Auferweckung Jesu mit der darauffolgenden allgemeinen Auferweckung aller Toten korreliert wird, formulieren sie zwei Phasen der Auferweckungshoffnung im Gegensatz zur frühjüdischen Apokalyptik. Auch in diesem Punkt schafften die Jünger eine neue eigenständige, nicht ableitbare Konzeption der Endzeiterwartung.

Es hat sich somit gezeigt, dass der Glaube an die Auferweckung des Gekreuzigten für die Jünger eigentlich mehr Probleme generierte als Lösungen anbot. Die christliche Vorstellung der Endzeit steht zwar in Kontinuität zur frühjüdischen Apokalyptik, aber viele Gedanken mussten neu gefasst werden, und dies vor dem Hintergrund eines enormen Rechtfertigungsdrucks vor Juden wie Heiden, zumal der Messias Jesus als Kriegsverbrecher ein Ende gefunden hat. Die Botschaft von der Auferweckung des gekreuzigten Jesus von Nazareth war eigentlich nicht vermittelbar und kann von Juden, geschweige denn von Heiden, nicht verstanden werden. Es stellt sich somit die berechtigte Frage, weshalb die Jünger trotzdem an ihrer Deutung der Dinge festhielten, obwohl vieles gegen sie sprach.¹⁴¹

Die Erscheinung des auferstandenen Jesus von Nazareth muss als ein so einschneidendes Erlebnis wahrgenommen worden sein, dass man den herkömmlichen Glauben einer Auferweckung eines Teils der Toten auf die Auferweckung

¹³⁹ Vgl. NICKLAS, Auferstehung (s. Anm. 2), 119-121.

¹⁴⁰ Vgl. ähnlich EBNER, Auferweckung (s. Anm. 41), 83f. Mit der Auferweckung Jesu hat die allgemeine Auferweckung bereits begonnen, vgl. hierzu auch ALKIER, Realität (s. Anm. 3), 349.

¹⁴¹ BROER, Simon (s. Anm. 92), 99 weist jedoch darauf hin, dass auch eine Vorstellung, die erst im 1. Jh. n. Chr. im Judentum belegt sei, durchaus eine Denkvoraussetzung sein könnte, die das Urchristentum habe aufgreifen können. Hinzu kommt, dass Herodes Antipas offenbar Jesus für den auferweckten Täufer hielt (Mt 14,2), sodass die Auferweckung eines Einzelnen mitunter durchaus im frühjüdischen Kontext möglich wäre.

eines Einzelnen modifizieren musste, verbunden mit der Vorstellung eines leidenden Messias, der als erster auferweckt wird und die Endzeit mit der Auferweckung aller einläutet. Irgendetwas Besonderes, Nicht-Ableitbares scheint den Jüngern widerfahren zu sein, dass sie die überkommenen Traditionen radikal anders gedeutet und sich damit dem Spott und dem Kopfschütteln ihrer Umwelt ausgesetzt haben (1 Kor 1,23). Insofern ist es eher unwahrscheinlich, dass die Erscheinungen des Auferstandenen nur Hirngespinnste gewesen wären, um die Trauer psychologisch zu verarbeiten. An einen auf den ersten Blick Gescheiterten zu glauben, ist eigentlich absurd. Trotzdem war die Auferweckung Jesu die Initialzündung für eine neue Weltreligion, die überaus schnell viele Anhänger gefunden hat. Die Auferweckung des Gekreuzigten hinterließ bei den Jüngern in irgendeiner Weise einen bleibenden Eindruck,¹⁴² den man nicht ohne weiteres wegdiskutieren konnte (Joh 20,24-29). Freilich muss das „*wie*“ der Auferweckung dem rational forschenden Geist verborgen bleiben, aber das „*dass*“ sollte nach diesen Überlegungen zumindest wesentlich plausibler sein als ein „*dass nicht*“.

¹⁴² Vermutlich muss der Anstoß von außen gekommen sein, dass die Jünger an die Auferweckung des Jesu von Nazareth geglaubt haben, vgl. WILCKENS, *Theologie* (s. Anm. 132), 134-136.

GEORG RUBEL

Abgrenzung oder Anpassung?

Das Verhältnis der Christen zur Welt nach 1 Petr 2,11-17*

Abstract: When addressing his target audience in 1 Peter 1:1 as “elect exiles” the author of the First Letter of Peter by this not only describes their social status as being outsiders of society but also interprets their situation by taking up the biblical connection of exile and chosenness and making it the main theological agenda of his writing. By being elect or chosen exiles Christians are not living on the edge but in the midst of the world. But they are not supposed to adapt themselves to this world but according to 1 Peter 2:11-17 are requested to lead a good life in order to refute their opponents’ prejudices and exert positive influence on their non-Christian environment.

I. Christentum und Europa

Vom ersten deutschen Bundespräsidenten, Theodor Heuss, der übrigens kein konservativer Katholik, sondern ein liberaler Protestant war, stammt die Aussage: „Europa ist auf drei Hügeln erbaut, auf der Akropolis in Athen, auf dem Kapitol in Rom und auf Golgotha.“¹ Die Akropolis steht für die griechische Philosophie, das Kapitol für das römische Recht, der Golgothahügel für das Christentum. Diese drei Elemente sind konstitutiv für Europa. Wie die griechische Philosophie und das römische Recht, so gehört auch das Christentum zu Europa. Anders ausgedrückt: Ohne das christliche Erbe, ohne die christlichen Werte, ohne die christliche Geistes- und Kulturgeschichte wäre Europa nicht das, was es ist. Lässt sich der christliche Einfluss auf Europa nicht leugnen, so tut sich die berechtigte Frage auf, welche Stellung die Christen in Europa haben. Wie ist ihr Verhältnis zur Welt zu bestimmen? Führen die Christen ein Eigendasein, streng abgeschottet von der Welt, und sind dadurch abgegrenzt bzw. werden dadurch abgegrenzt? Oder leben die Christen inmitten der Gesellschaft, öffnen sich ihrer Umwelt und passen sich dieser an? Ausgehend von diesen Fragen lohnt sich ein Blick in den Ersten Petrusbrief, dessen zentrales Anliegen es ist, die Stellung der Christen in der Welt zu beschreiben und theologisch zu deuten.

* Beim vorliegenden Beitrag handelt es sich um die überarbeitete Fassung meiner Antrittsvorlesung, die ich am 28. September 2017 an der Luxembourg School of Religion & Society hielt.

¹ Vgl. T. HEUSS, Reden an die Jugend, Tübingen 1956, 32.

II. Das Präsript des Ersten Petrusbriefes: 1 Petr 1,1f.

Den hermeneutischen Schlüssel zum theologischen Verständnis des Ersten Petrusbriefes liefert uns das Präsript dieses Schreibens. In den beiden ersten Versen gibt der Verfasser seinen Adressaten eine Leseanweisung, wie sie den folgenden Brief verstehen sollen, und geht auf ihre besondere Situation ein:

„Petrus, Apostel Jesu Christi, den erwählten Fremden der Diaspora in Pontus, Galatien, Kappadokien, Asia und Bithynien, gemäß dem Vorwissen Gottes des Vaters in der Heiligung durch den Geist zum Gehorsam und zur Besprengung mit dem Blut Jesu Christi, Gnade sei mit euch und Friede in Fülle.“²

Das Präsript besteht aus *superscriptio* (Absender), *adscriptio* (Adressat) und *salutatio* (Gruß) und entspricht damit dem üblichen Briefformular. Gegenüber der antiken Konvention ist das Präsript, ähnlich wie bei Paulus, theologisch erweitert und enthält bereits zentrale Aussagen des Ersten Petrusbriefes.³

1. „Petrus, Apostel Jesu Christi“

Der Verfasser des Schreibens nennt zuerst seinen Namen und sodann seine Funktion. Zahlreiche Gründe, so beispielsweise das gehobene Griechisch des Briefes, der Rückgriff auf die LXX bei den alttestamentlichen Zitaten, die im Brief beschriebene Situation der Gemeinden, das Fehlen der Judenchristen-Heidenchristen-Problematik usw., sprechen jedoch dagegen, dass der Apostel Petrus diesen Brief geschrieben hat.⁴ Es handelt sich demnach beim Ersten Petrusbrief um eine pseudepigraphische Schrift.⁵ Der Verfasser schreibt im Namen des Petrus und zieht dessen Autorität an, um seine Schrift zu legitimieren und ihr ein hohes Ansehen zu verleihen. Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments ist Petrus nicht irgendein, sondern der wichtigste und bedeutendste Jünger Jesu. Er wurde zusammen mit seinem Bruder Andreas als Erster von Jesus in dessen Nachfolge berufen.⁶ Er führt die Apostellisten an⁷ und fungiert als Sprecher des Jüngerkreises, wenn er beispielsweise in Mt 16,15f. auf die Frage Jesu: „Ihr aber,

² 1 Petr 1,1f.

³ Vgl. M. VAHRENHORST, Der erste Brief des Petrus (ThK.NT 19), Stuttgart 2016, 61.

⁴ Vgl. die ausführliche Diskussion bei R. FELDMEIERS, Der erste Brief des Petrus (ThHK.NT 15/I), Leipzig 2005, 23-26.

⁵ Vgl. dazu ausführlich K. M. SCHMIDT, Die Anpassung der Verfasserfiktion im Ersten Petrusbrief an die Realität der angesprochenen Gemeinde, in: M. EBNER / G. HÄFNER / K. HUBER (Hg.), Der Erste Petrusbrief. Frühchristliche Identität im Wandel (QD 269), Freiburg i. Br. 2015, 67-99, der in seinem Artikel der Frage nachgeht, wie im Ersten Petrusbrief der angebliche Verfasser für die Situation seiner Leser in Szene gesetzt wurde.

⁶ Vgl. Mk 1,16-18 par.

⁷ Vgl. Mk 3,16-19 par.

für wen haltet ihr mich?“ antwortet: „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes!“ und damit das Messiasbekenntnis ausspricht. Daraufhin wird ihm von Jesus der Ehrenname „Petrus, der Fels“ verliehen und verheißen, dass Jesus auf diesen Felsen seine Kirche bauen wird.⁸

Neben dieser positiven Schilderung wird Petrus im Neuen Testament aber auch negativ gezeichnet. Er versteht das Leiden und Sterben Jesu nicht,⁹ er schläft während des Gebets Jesu im Garten Getsemani,¹⁰ und er ist schließlich derjenige, der Jesus dreimal verleugnet.¹¹ Trotz oder gerade wegen seines Unverständnisses und seines Versagens wird Petrus nach dem Bericht des ältesten Evangeliums¹² und nach der Darstellung des Paulus¹³ die erste Erscheinung des Auferstandenen zuteil. Laut Gal 2,9 gehört Petrus neben Jakobus und Johannes zu den drei Säulen der Jerusalemer Urgemeinde und hat dort eine wichtige Leitungsfunktion inne. Die Apostelgeschichte des Lukas berichtet von einer Missionsstätigkeit des Petrus in der Diaspora.¹⁴

Diese Hinweise mögen genügen, um die Bedeutung des Petrus zu erfassen: Er ist der Prototyp eines Jüngers schlechthin, mit all seinen Licht- und Schattenseiten, und gehört neben Paulus zu den wichtigsten Gestalten des Urchristentums.¹⁵ Wenn der Verfasser des Ersten Petrusbriefes im Namen Petri schreibt, dann beansprucht er für seinen Brief die höchste apostolische Autorität und verleiht ihm dadurch das größtmögliche Gewicht. Gleichwohl macht er durch das Genitivattribut Apostel *Jesu Christi* deutlich, dass Petrus nicht in seinem eigenen Namen, sondern im Namen dessen spricht, der ihn als Apostel eingesetzt hat: Jesus Christus. Er ist letztendlich derjenige, der sich mit seinem Wort an die Gemeinden richtet.¹⁶

⁸ Vgl. Mt 16,18.

⁹ Vgl. Mk 8,31-33 par.

¹⁰ Vgl. Mk 14,32-42 par.

¹¹ Vgl. Mk 14,66-72 par.

¹² Vgl. Mk 16,7.

¹³ Vgl. 1 Kor 15,5.

¹⁴ Vgl. Apg 8,14-25; 9,32-43.

¹⁵ Vgl. ausführlich zur theologischen Bedeutung des Petrus den Artikel von P. DSCHULNIGG, Simon Petrus / Petros, in: Personenlexikon zum Neuen Testament, hg. von J. HAINZ / M. SCHMIDL / J. SUNCKEL, Düsseldorf 2004, 281-285.

¹⁶ Vgl. VAHRENHORST, Der erste Brief des Petrus (s. Anm. 3), 62.

2. „Den erwählten Fremden der Diaspora in Pontus, Galatien, Kappadokien, Asia und Bithynien“

Im Unterschied zu den Paulusbriefen ist der Erste Petrusbrief nicht an eine einzelne Gemeinde gerichtet, sondern an die erwählten Fremden in der Diaspora in Pontus, Galatien, Kappadokien, Asia und Bithynien. Es wird in der neutestamentlichen Forschung diskutiert, ob es sich bei diesen Ortsangaben um römische Provinzen oder Landschaften handelt. Die Mehrheit der Exegeten spricht sich für die erste Option aus, weil Asien in der Reihe genannt wird und in dem Zusammenhang kaum der gesamte Kontinent, sondern die römische Provinz im Westen Kleinasien gemeint ist.¹⁷ Aber selbst dann bleiben Unklarheiten bestehen im Hinblick auf die Provinznamen¹⁸ und auf die Reihenfolge der genannten Provinzen.¹⁹ Fakt ist, dass das in 1 Petr 1,1 erwähnte Gebiet sehr groß ist und fast die gesamte heutige Türkei mit Ausnahme des Südens abdeckt. Damit kann der Erste Petrusbrief, anders als die situativen Paulusbriefe, gar nicht auf konkrete Probleme und Vorkommnisse in den Gemeinden eingehen. Vielmehr stellt er ein allgemeines Rundschreiben zur Lage der Christen in Kleinasien dar und zählt deswegen zurecht aufgrund dieser universalen Ausrichtung zu den sogenannten „Katholischen Briefen“.²⁰

Wichtiger als die Ortsangaben in der *adscriptio* ist die Qualifizierung der Adressaten als „erwählte Fremde der Diaspora“. Der Begriff „Diaspora“ ist in der LXX *terminus technicus* für das Leben im Exil des unter die Fremdvölker zerstreuten Gottesvolkes.²¹ Dabei handelt es sich jedoch nicht um einen Dauerzustand. Die Propheten kündigen an, dass Gott die Zerstreuten sammeln und wieder zurück nach Israel führen wird.²² Auch wenn die Adressaten des Ersten Petrusbriefes vorwiegend Heidenchristen sind,²³ so dürfte die Verwendung des Begriffs „Diaspora“ bei ihnen nicht nur geographische, sondern auch und vor

¹⁷ Vgl. den Stand der Diskussion bei J. HERZER, Petrus oder Paulus? Studien über das Verhältnis des Ersten Petrusbriefes zur paulinischen Tradition (WUNT 103), Tübingen 1998, 36.

¹⁸ Pontus und Bithynien bilden im ersten Jahrhundert n. Chr. eine einzige Provinz. Wenn in 1 Petr 1,1 Pontus am Anfang und Bithynien am Ende der Aufzählung genannt werden, dann kann es sich hier nur um Teilprovinzen handeln. Ebenso verhält es sich mit Galatien und Kappadozien, die zusammen eine Provinz formieren.

¹⁹ Die Aufzählung beginnt im Nordosten und endet im Nordwesten und kann demzufolge schwerlich die Reiseroute des Überbringers darstellen.

²⁰ Vgl. zur Lokalisierung der Leserschaft VAHRENHORST, Der erste Brief des Petrus (s. Anm. 3), 16-18.

²¹ Vgl. Neh 1,9; 2 Makk 1,27; Jes 49,6; Jer 13,14.

²² Vgl. Jes 43,5; Jer 30,3.

²³ Vgl. 1 Petr 1,14.18; 2,10; 4,3.

allem theologische Assoziationen hervorrufen und sie an das Schicksal des alttestamentlichen Gottesvolkes erinnern, das nun auch ihnen widerfährt.

In der Diaspora sind sie erwählte Fremde. Sie haben sich nicht selbst erwählt, sondern wurden von Gott erwählt, nicht aufgrund eines bestimmten Tuns oder aufgrund einer bestimmten Leistung, sondern aus der freien und unbedingten Initiative Gottes heraus. Gottes erwählendes Handeln bezieht sich nach der theologischen Vorstellung des Ersten Petrusbriefes zunächst auf Christus. Er ist der von den Menschen verworfene, aber von Gott erwählte Stein, der Eckstein.²⁴ Sodann bezieht sich dieses Attribut *ἐκλεκτός* auf alle, die an Christus glauben: „Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde“²⁵, und wird schließlich zum Synonym für die Gemeinde.²⁶ Die Erwählung durch Gott hat für den Menschen eine doppelte Konsequenz. Auf der einen Seite ergibt sich daraus ein besonderes Zugehörigkeitsverhältnis zu Gott. Diejenigen, die von Gott erwählt werden, sind sein Volk, sein besonderes Eigentum. Sie gehören zu ihm und sind dadurch ganz auf ihn verwiesen. Auf der anderen Seite führt die Erwählung durch Gott zu einer Unterscheidung von der Gruppe, aus der die Erwählten erwählt wurden. Wer von Gott erwählt ist, gehört eben nicht mehr zu dieser Gruppe, er grenzt sich automatisch von ihr ab. Die Erwählung durch Gott (vertikale Dimension) führt also unweigerlich zum Fremdsein in der Welt (horizontale Dimension). Die beiden Begriffe *ἐκλεκτός* und *παρεπίδημος* in 1 Petr 1,1 beziehen sich also aufeinander und bedingen sich gegenseitig.²⁷

Ein *παρεπίδημος* ist „einer, der als Fremder an einem Ort (vorübergehend) ansässig ist.“²⁸ Das dazugehörige Verbum *παρεπίδημέω* bedeutet „als Fremder an einem Ort ansässig sein, sich vorübergehend aufhalten.“²⁹ Fremde sind Menschen ohne Bürgerrecht und ohne Gastrecht, kurzum: Fremde sind soziale Außenseiter, gesellschaftliche Fremdkörper. Wenn der Verfasser des Ersten Petrusbriefes die Christen gleich am Anfang seines Schreibens als „Fremde“ tituliert, dann beschreibt er damit zunächst die Situation der Christen. Vor ihrer Bekehrung gaben sie sich den irdischen Begierden hin – 1 Petr 4,3 nennt in einem Lasterkatalog Lust, Trunksucht, Prasserei, Zechgelage, Götzendienst – und passeten sich mit ihrer heidnischen Lebensweise der Welt an.³⁰ Nach ihrer Bekehrung

²⁴ Vgl. 1 Petr 2,4.6.

²⁵ 1 Petr 2,9.

²⁶ Vgl. das Kompositum *συνεκλεκτός* für die Gemeinde in Babylon in 1 Petr 5,13.

²⁷ Vgl. FELDMEIER, Der erste Brief des Petrus (s. Anm. 4), 35.

²⁸ So die Definition von W. GRUNDMANN, Art. *παρεπίδημος*, in: ThWNT II, 63.

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. 1 Petr 1,18; 4,2f.

beenden sie diese ausschweifende Lebensführung und grenzen sich als von Gott Erwählte von der Welt ab. Sie nehmen nicht mehr am öffentlichen Leben teil und lehnen den heidnischen Kult ab.

Auf die Umgebung wirkt dieses neue Verhalten der bisherigen Bürger befremdlich. Christen werden von der Gesellschaft ausgegrenzt, sie werden als Übeltäter verleumdet und wegen ihrer neuen Lebensführung verschmäht, diffamiert und denunziert. Christen leiden aufgrund ihres Glaubens.³¹ Der Hass gegen die Christen geht so weit, dass Tacitus sie in seinen Annalen als *hostes generis humani* bezeichnet.³² Nach den Hinweisen, die uns der Erste Petrusbrief zur Situation der Adressaten gibt, sind die Christen in der kleinasiatischen Diaspora Opfer hauptsächlich verbaler Gewalt, sei sie direkter oder indirekter Art. Lediglich 1 Petr 3,15: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die euch erfüllt“ könnte auf eine Gerichtssituation hindeuten.³³ Für gezielte staatliche Verfolgungsmaßnahmen, wie sie in der Korrespondenz zwischen Plinius und Trajan aus dem Jahre 111 n. Chr. geschildert werden,³⁴ finden sich im Ersten Petrusbrief keine Belege.³⁵

Mit der Kategorisierung der Christen als Fremde nimmt der Verfasser des Ersten Petrusbriefes jedoch nicht nur eine Beschreibung des sozialen Status seiner Adressaten vor, sondern er liefert darüber hinaus eine theologische Deutung ihrer Situation. Er greift dabei eine durch das Diasporajudentum vermittelte „schmale alttestamentlich-frühjüdische Tradition auf, welche die Distanz zu bzw. den Konflikt mit der Mitwelt als Folge der Erwählung durch Gott und der Zugehörigkeit zu dessen Volk verstand.“³⁶ Die Existenz der Erzväter wird aufgrund der Erwählung durch Gott als Fremdsein gedeutet. Paradebeispiel für diese Vorstellung ist Abraham, der sich laut Gen 12,10 als Fremder in Ägypten aufhält, dem laut Gen 17,8 verheißen wird, dass er als Fremder im Land Kanaan wohnen wird, und der auf der Suche nach einer Begräbnisstätte für seine ver-

³¹ Vgl. 1 Petr 2,12.23; 3,14-17; 4,4.14-16.

³² So Tacitus, An XV, 44,4.

³³ Vgl. dazu ausführlich VAHRENHORST, Der erste Brief des Petrus (s. Anm. 3), 18-23.

³⁴ Vgl. PLINIUS, Ep X, 96f.

³⁵ Bei der Datierung des Ersten Petrusbriefes ist die Pliniuskorrespondenz somit als *terminus ante quem* anzusehen. Aufgrund der Nähe des Schreibens zu den Pastoralbriefen und zu den Deuteropaulinen und aufgrund der im Brief geschilderten Situation der Christen in Kleinasien ist der Erste Petrusbrief wahrscheinlich am Ende des ersten bzw. zu Beginn des zweiten Jahrhunderts entstanden, vgl. dazu ausführlich VAHRENHORST, Der erste Brief des Petrus (s. Anm. 3), 37-51.

³⁶ So FELDMEIERS, Der erste Brief des Petrus (s. Anm. 4), 34.

storbene Frau Sara in Hebron laut Gen 23,4 über sich selbst sagt: „Fremder und Beisasse bin ich unter euch.“³⁷

Die rechtlich und sozial negative Kategorie des Fremdseins wird besonders in Notsituationen wie etwa dem babylonischen Exil umgepolt und positiv konnotiert als Ausdruck der Erwählung durch Gott und der besonderen Zugehörigkeit zu ihm. Anders ausgedrückt: Aus der sozialen Außenseiterrolle wird ein grundlegendes Moment gläubiger Identität. So verstanden wird die Kategorie des Fremden sogar zur Selbstbezeichnung des Volkes³⁸ und auch einzelner Frommer.³⁹ Ähnlich wie im Alten Testament wird sie im Frühjudentum vor allem in Zeiten der Krise als Bewältigungs- und Hoffnungsstrategie herangezogen, so beispielsweise in Qumran⁴⁰ und dann vor allem bei Philo von Alexandrien, der in Auseinandersetzung mit einer feindlichen Gesellschaft die Verbindung von Fremdsein und Erwählung herstellt und in seinen Schriften⁴¹ den Weisen als Fremdling auf Erden bezeichnet, der entsprechend der Tora lebt und Gottes Gebote erfüllt.⁴²

Der Verfasser des Ersten Petrusbriefes nimmt diese dünne alttestamentlich-frühjüdische Tradition, den Zusammenhang zwischen Fremdsein und Erwählung durch Gott auf und macht sie zum theologischen Leitprogramm seines Briefes, um die Situation seiner Adressaten in der Diaspora zu deuten und den kleinasiatischen Christen damit zuzusichern, dass sie ihr Fremdsein nicht als gesellschaftliche Mangelsituation, sondern als positive Zusage der Erwählung durch Gott verstehen und mit dieser Hoffnungsperspektive⁴³ in Zeiten der gesellschaftlichen Anfeindung und im Leiden bestehen können. Dabei hat der Doppelausdruck „erwählte Fremde“ eine dreifache Konnotation.

In ekklesiologischer Hinsicht wird damit die Zugehörigkeit zu einer neuen Gemeinschaft zum Ausdruck gebracht. Die Christen in der Diaspora sind ausgesondert aus der Welt und eingebunden in das Volk Gottes. Die soteriologische Dimension dieser Vorstellung besteht darin, dass die angesprochenen Adressaten aus der nichtigen, von den Vätern ererbten Lebensweise durch den Kreuzestod Jesu Christi losgekauft⁴⁴ und zu einem neuen Leben geboren sind.⁴⁵ Durch diese

³⁷ Vgl. auch Gen 26,3 (Isaak als Fremder in Kanaan); Gen 35,27 (Abraham, Isaak und Jakob als Fremde in Hebron); Ex 6,4 (Abraham, Isaak und Jakob als Fremde in Kanaan).

³⁸ Vgl. 1 Chr 29,10-20.

³⁹ Vgl. Ps 39,13; 119,19.

⁴⁰ Vgl. CD VI,5f.; 1 QM I,2f.

⁴¹ Vgl. PHILO, ConfLing 75-82.

⁴² Vgl. zum Ganzen FELDMEIER, Der erste Brief des Petrus (s. Anm. 4), 10.

⁴³ Das Stichwort „Hoffnung“ begegnet auffällig oft im Ersten Petrusbrief, so z. B. in 1 Petr 1,3.13; 3,5.15.

⁴⁴ Vgl. 1 Petr 1,18f.

Neugeburt haben sie teil an einem unzerstörbaren, makellosen und unvergänglichen Erbe, das im Himmel für sie aufbewahrt ist.⁴⁶ Damit ist die eschatologische Perspektive angezeigt. Der Christ lebt in der Welt als Fremder, seine eigentliche Heimat ist bei Gott im Himmel. Diese Vorstellung begegnet nicht nur im Ersten Petrusbrief, sondern auch bei Paulus im Philipperbrief⁴⁷ und im Hebräerbrief.⁴⁸ In dieser eschatologischen Existenz der Christen, in ihrem Ausgerichtetsein auf die himmlische Heimat, liegt letztlich ihr Fremdsein in dieser Welt begründet.⁴⁹

3. „Gemäß dem Vorwissen Gottes des Vaters in der Heiligung durch den Geist zum Gehorsam und zur Besprengung mit dem Blut Jesu Christi“

Die *adscriptio* wird fortgeführt durch drei Aussagen, die das erwählende Handeln Gottes begründen, sein Wirken an den Adressaten entfalten und eine Zielvorstellung angeben. Das Vorauswissen Gottes, die Heiligung durch den Geist, der Gehorsam und das Besprengen mit dem Blut Christi bilden diese theologische Trias. Hinter dem Begriff *πρόγνωσις* steht das Motiv einer göttlichen Vorherbestimmung, das nicht nur im biblischen,⁵⁰ sondern auch im außerbiblischen⁵¹ Denken begegnet. Besonders in der stoischen Philosophie ist die Vorstellung von der göttlichen Vorsehung weit verbreitet. Im Unterschied zur Stoa ist in 1 Petr 1,2 jedoch kein blindes Schicksal gemeint, sondern die personale Macht Gottes. Dieser Aspekt wird durch den angehängten Genitiv *πατρός* verdeutlicht. Die Erwählung der kleinasiatischen Christen in der Diaspora als Fremde verdankt sich also nicht irgendeinem Zufall der Geschichte, sondern der Vorherbestimmung Gottes des Vaters.⁵²

Die Wendung *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος* kann entweder mit „in der Heiligkeit des Geistes“ oder mit „in der Heiligung durch den Geist“ übersetzt werden. Da vorher das Handeln Gottes expliziert wird, kommt vom Kontext her nur die zweite Variante in Frage. Demnach handelt es sich bei dem Genitiv *πνεύματος* um einen *genitivus auctoris*. Gottes Geist bewirkt die Heiligung. Er ergreift die Menschen,

⁴⁵ Vgl. 1 Petr 1,3.23; 2,2.

⁴⁶ Vgl. 1 Petr 1,4.

⁴⁷ Vgl. Phil 3,20.

⁴⁸ Vgl. Hebr 11,13-16.

⁴⁹ Vgl. FELDMAYER, Der erste Brief des Petrus (s. Anm. 4), 11.

⁵⁰ Vgl. beispielsweise Ps 16,5; 139; Spr 20,24; Weish 6,7; 14,3; Apg 2,23; Röm 8,29; 11,2.

⁵¹ Vgl. nur SENECAS Schrift *De providentia* oder das zweibändige Werk PHILOS „Über die Vorsehung“.

⁵² Vgl. VAHRENHORST, Der erste Brief des Petrus (s. Anm. 3), 65.

sondert sie von dem bisherigen profanen Bereich ab und führt sie zu Gott.⁵³ Wie Gott, der Erwählende, heilig ist, sollen auch die Erwählten heilig sein.⁵⁴

Das letzte Glied dieser triadischen Formel gibt das Ziel des erwählenden Heilshandeln Gottes an: den Gehorsam der Gläubigen und das Besprengen mit dem Blut Christi. Die meisten Ausleger sehen hier eine Anspielung auf die Erzählung vom Bundesschluss Gottes mit seinem Volk in Ex 24. Mose verliest laut Ex 24,7 vor dem Volk das Buch des Bundes, daraufhin verpflichtet sich das Volk zum Gehorsam. Ex 24,8 fährt fort: „Da nahm Mose das Blut, besprengte damit das Volk und sagte: Das ist das Blut des Bundes, den der Herr aufgrund all dieser Worte mit euch schließt.“ Diese alttestamentliche Szene wird als Typus für das neutestamentliche Bundesgeschehen herangezogen.⁵⁵ Durch das Blut Christi, d. h. durch das Kreuzesgeschehen, stiftet Gott einen neuen Bund mit den Menschen. Der Verfasser des Ersten Petrusbriefes greift diese Tradition auf und stellt die Fremdlingsexistenz seiner Adressaten hinein in die Verbindung von Gottes erwählendem Handeln und der Erlösungstat Christi. Gleichzeitig übernimmt er auch die Gehorsamsverpflichtung aus Ex 24,7. Durch diese Kombination von Gehorsam und Besprengung mit dem Blut Christi gibt der Verfasser des Ersten Petrusbriefes gleich am Anfang seines Schreibens zu erkennen, dass für ihn Soteriologie und Ethik, also Gottes Heilshandeln in Jesus Christus und die menschliche Verpflichtung zu einem entsprechenden Lebenswandel, eine untrennbare Einheit bilden,⁵⁶ bevor er diesen Zusammenhang im weiteren Verlauf des Briefes näher entfaltet.⁵⁷

4. „Gnade sei mit euch und Friede in Fülle!“

Das Präskript des Ersten Petrusbriefes schließt mit der *salutatio*. Den Adressaten wird Gnade und Friede zugesprochen, wie es der neutestamentlichen Briefkonvention entspricht. Die Kombination aus Gnade und Friede findet sich in allen echten Paulusbriefen⁵⁸ und auch in allen Deuteropaulinen.⁵⁹ Auffällig ist der im Optativ formulierte Friedenswunsch *εἰρήνη πληθυνθείη*, wie er sich vereinzelt im

⁵³ Vgl. FELDMEIERS, Der erste Brief des Petrus (s. Anm. 4), 37.

⁵⁴ Vgl. 1 Petr 1,15; 2,5.9.

⁵⁵ Vgl. Mk 14,24 par.

⁵⁶ Vgl. dazu ausführlich VAHRENHORST, Der erste Brief des Petrus (s. Anm. 3), 67-69, der sich jedoch nicht auf Ex 24,7f. als alleinigen Hintergrundtext für 1 Petr 1,2 festlegt, sondern die Anspielung auf unterschiedliche biblische Blutriten in Betracht zieht.

⁵⁷ Vgl. 1 Petr 1,13-2,3; 4,1-6.

⁵⁸ Vgl. Röm 1,7; 1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2; Gal 1,3; Phil 1,2; 1 Thess 1,1; Phlm 1,3.

⁵⁹ Vgl. 2 Thess 1,2; Eph 1,2; Kol 1,2; 1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2; Tit 1,4.

Alten Testament⁶⁰ und im Neuen Testament nur noch in 2 Petr 1,2 findet. Damit wird offensichtlich an die besondere Situation der Adressaten angeknüpft. Den Fremden in der Diaspora wird Frieden in Fülle verheißen, damit sie den Anfeindungen der Gesellschaft Stand halten und in einem ihnen feindlich gesinnten Umfeld einigermaßen friedlich leben können.⁶¹

III. Exegese von 1 Petr 2,11-17

Meinen exegetischen Ausführungen stelle ich eine deutsche Arbeitsübersetzung des griechischen Originaltextes voran:

Vers 11: Geliebte, ich ermahne euch als Beisassen und Fremde, euch zu enthalten der fleischlichen Begierden, die Krieg führen gegen die Seele.

Vers 12: Euren Lebenswandel unter den Völkern führt gut, damit sie in dem, worin sie euch als Übeltäter verleumden, durch eure guten Werke zur Einsicht kommen und Gott preisen am Tag der Heimsuchung.

Vers 13: Ordnet euch jeder menschlichen Institution unter um des Herrn willen, sei es dem Kaiser als dem Übergeordneten,

Vers 14: sei es den Statthaltern als denen, die durch ihn gesandt sind zur Bestrafung der Bösen und zur Belohnung der Guten.

Vers 15: Denn so ist es der Wille Gottes, als Täter des Guten die Unwissenheit der unverständigen Menschen zum Schweigen zu bringen,

Vers 16: als Freie, und nicht als hättet ihr die Freiheit als Deckmantel der Schlechtigkeit, sondern als Sklaven Gottes.

Vers 17: Alle ehrt, die Bruderschaft liebt, Gott fürchtet, den Kaiser ehrt!

1. Kontextualisierung von 1 Petr 2,11-17

Nach dem Präskript wird im ersten Hauptteil des Briefes, der von 1,3–2,10 reicht, in einer Art theologischer Grundlegung das Selbstverständnis der christlichen Gemeinden entfaltet, die Neugeburt der Christen und ihre Berufung zum Gottesvolk. Mit 1 Petr 2,11, also mit unserer Stelle, beginnt der zweite Hauptteil des Schreibens, der sich bis 1 Petr 5,11 erstreckt und das Verhältnis der Christen zur Welt thematisiert, zunächst die aktive Seite des Verhaltens in der Gesellschaft und dann ab 1 Petr 4,12 die passive Seite des Leidens, bevor das Schreiben durch das Postskript in 1 Petr 5,12-14 mit Grüßen und Segenswünschen beschlossen wird. Die beiden Hauptteile des Briefes lassen sich zwar deutlich voneinander abgrenzen, weisen aber nicht immer eine einheitliche Struktur auf. Wie

⁶⁰ Vgl. Dan 4,37; 6,26.

⁶¹ Vgl. FELDMEIERS, Der erste Brief des Petrus (s. Anm. 4), 39.

sich im theozentrischen ersten Teil immer wieder paränetische Abschnitte⁶² finden, so enthält die Paränese im zweiten Teil auch kerygmatische Stücke christologischer Prägung.⁶³ Der Verfasser des Ersten Petrusbriefes hält sich also nicht sklavisch an ein bestimmtes Ordnungsschema, sondern vermischt die verschiedenen Elemente und unterstreicht dadurch, dass Kerygma und Paränese nicht voneinander getrennt werden können, sondern zusammengehören und aufeinander angewiesen sind.⁶⁴

Der Beginn des zweiten Hauptteils in 1 Petr 2,11 wird in dreifacher Hinsicht als Neueinsatz markiert. 1. Die Adressaten werden als „Geliebte“ angesprochen. 2. Mit dem Verb *παρακαλῶ* verwendet der Verfasser zum ersten Mal die 1. Person Singular und gibt gleichzeitig zu erkennen, dass es im Folgenden um Paränese geht. 3. Wie in 1 Petr 1,1, so wird hier in 1 Petr 2,11 mit einem Doppelausdruck das Fremdsein der Christen zum Ausdruck gebracht.⁶⁵ 1 Petr 2,11-17 bildet eine in sich geschlossene Einheit, deren paränetische Aufforderungen an alle Christen gerichtet sind. Mit der Anrede „Ihr Sklaven“ in 1 Petr 2,18 ist ein deutlicher Einschnitt gegeben. Die folgende Paränese ist nicht mehr an alle, sondern an eine bestimmte Gruppe innerhalb der christlichen Gemeinde adressiert.

2. Gliederung von 1 Petr 2,11-17

Die Perikope 1 Petr 2,11-17 lässt sich in zwei Untereinheiten gliedern. Der erste Teil umfasst die Verse 11 und 12 und stellt eine Art Grundsatzserklärung dar. Den Adressaten werden allgemeine Leitlinien an die Hand gegeben, wie sie sich in der Welt zu verhalten haben. Vahrenhorst bezeichnet diese kleine Einheit als „Präambel zum guten und schönen Lebenswandel unter den Völkern“⁶⁶, die den folgenden Versen vorgeschaltet ist. Für Frankemölle haben die beiden Verse eine Scharnierfunktion für den ganzen Brief, insofern hier die beiden Themen angesprochen werden, die im Folgenden chiasmisch verarbeitet werden. Die an erster Stelle stehende negative Aufforderung, „sich der fleischlichen Begierden zu enthalten“, wird ab 1 Petr 3,18 ausgeführt, wohingegen die an zweiter Stelle stehende positive Anweisung, „einen guten Lebenswandel zu führen“, im unmittelbaren Anschluss bis einschließlich 1 Petr 3,17 entfaltet wird.⁶⁷

⁶² Vgl. 1 Petr 1,13-15.22; 2,1f.

⁶³ Vgl. 1 Petr 2,21-25; 3,18-22.

⁶⁴ Vgl. H. FRANKEMÖLLE, 1. Petrusbrief (NEB 18), Würzburg²1990, 45f.

⁶⁵ Vgl. FELDMEIERS, Der erste Brief des Petrus (s. Anm. 4), 97.

⁶⁶ So VAHRENHORST, Der erste Brief des Petrus (s. Anm. 3), 110.

⁶⁷ Vgl. FRANKEMÖLLE, 1. Petrusbrief (s. Anm. 64), 46.

Im zweiten Teil unserer Perikope, der die Verse 13-17 umfasst, werden nun konkrete Anweisungen zum Verhalten der Adressaten gegenüber den staatlichen Institutionen und gegenüber der Umwelt gegeben. Die paränetische Untereinheit beginnt mit einem Imperativ und endet mit vier asyndetisch aneinandergereihten Imperativen. Die Stichworte *πάς* und *βασίλευς* begegnen jeweils im ersten und im letzten Vers. Dadurch wird vom Verfasser des Textes eine Inklusion hergestellt und auf der formalen Ebene zum Ausdruck gebracht, dass er diese Verse auch als inhaltliche Einheit verstanden wissen will. Innerhalb dieser Untereinheit gehören die Verse 13 und 14 zusammen, insofern hier das Verhalten der Christen gegenüber dem Staat thematisiert wird. Der Vers 15 liefert eine Begründung für das zuvor geforderte Verhalten. Beim Vers 16 handelt es sich um einen parenthetischen Einschub, bevor der Vers 17 abschließend das Verhalten der Christen gegenüber der nichtchristlichen und christlichen Umwelt zusammenfasst und mit Gott und dem Kaiser die beiden höchsten Repräsentanten beider Ordnungen benennt.

3. Einzelversexegese von 1 Petr 2,11-17

Zunächst werden in 1 Petr 2,11f. allgemeine Leitlinien zum Verhalten der Christen in der Welt formuliert. Die Adressaten werden pointiert am Anfang von Vers 11 mit „Geliebte“ angesprochen. Diese Anrede bringt nicht so sehr zum Ausdruck, dass die Christen untereinander verbunden sind und eine Liebesgemeinschaft bilden.⁶⁸ Vielmehr ist das Verbaladjektiv *ἀγαπητός* als *passivum divinum* zu interpretieren und weist in erster Linie darauf hin, dass die Christen von Gott geliebt werden.⁶⁹ Die Anrede „Geliebte“, die in 1 Petr 4,12 nochmals aufgegriffen wird, „präzisiert somit die Anrede *ἐκλεκτοί* im Präskript (1,1), indem sie Gottes Liebe als Grund der Erwählung betont.“⁷⁰ Zugleich wirbt der Verfasser damit für die folgenden paränetischen Aufforderungen. Diese werden eingeleitet durch das Verbum *παρακαλώ*. Es bedeutet bezeichnenderweise nicht nur „ermahnen“, „auffordern“, sondern auch „ermuntern“, „zusprechen“, „trösten“. Paränese ist somit beides, Ermahnung *und* Ermunterung, Aufforderung *und* Zuspruch.⁷¹

⁶⁸ So die verkürzte Interpretation von N. BROX, Der erste Petrusbrief (EKK 21), Zürich 1993, 111.

⁶⁹ Vgl. Röm 1,7.

⁷⁰ So die treffende Einschätzung von FELDMEIER, Der erste Brief des Petrus (s. Anm. 4), 98 (Kursivdruck auch im Original).

⁷¹ Vgl. E. SCHWEIZER, Der erste Petrusbrief (ZBK 15), Zürich 1998, 49.

Es ist mehr als bezeichnend, dass die Adressaten am Anfang der Paränese mit einem doppelten Ausdruck an ihren Status als Fremde in der Welt erinnert werden: Christen sind Beisassen und Fremde. Der Begriff *παρεπίδημος* ist bereits in der ersten Zeile des Briefes begegnet,⁷² die Bezeichnung *πάροικος* greift das Stichwort *παροικία* aus 1 Petr 1,17 auf. Im Unterschied zum *παρεπίδημος*, der sich nur vorübergehend an einem fremden Ort aufhält, ist der *πάροικος* „ein Beisasse, der seinen Wohnsitz neben, mit, unter, bei den Einheimischen hat, ein Schutzgenosse, der dauernd ohne Bürgerrecht, aber doch unter dem Schutz eines Gemeinwesens wohnt.“⁷³ Da hier beide Begrifflichkeiten in einem Atemzug genannt werden, wird offensichtlich nicht zwischen den verschiedenen Bedeutungsgehalten differenziert. Dem Verfasser des Ersten Petrusbriefes kommt es vielmehr darauf an, die Adressaten aufgrund ihres Fremdseins in der Welt zu einem bestimmten Verhalten aufzufordern.

Die erste, negativ formulierte Anweisung besteht darin, sich der fleischlichen Begierden, die gegen die Seele Krieg führen, zu enthalten. Was ist damit gemeint? Platon fordert im Phaidon die Leser dazu auf, sich aller leiblichen Begierden zu enthalten.⁷⁴ Eine entsprechende Forderung findet sich auch bei Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik.⁷⁵ Im Ersten Petrusbrief ist von den Begierden in Zusammenhang mit der vorchristlichen Lebensweise der Adressaten die Rede.⁷⁶ Diese scheinen aber nach wie vor eine Verlockung für die Christen zu sein. Deswegen fordert der Verfasser die Christen dazu auf, den Begierden nicht nachzugeben, weil ein solches Verhalten nicht mehr ihrer neuen Seinsweise als von Gott Erwählte und zu einem heiligen Leben Berufene entspricht. Durch das Adjektiv *σαρκικός* werden die Begierden als zum Fleisch gehörig und damit eindeutig negativ qualifiziert. „Fleisch“ meint im Ersten Petrusbrief nicht wie bei Paulus die Sünde, die den Menschen versklavt, sondern bringt ähnlich dem johanneischen Denken die Endlichkeit und Vergänglichkeit der menschlichen Existenz zum Ausdruck.⁷⁷ Fleischliche Begierden sind also irdische Begierden. Brox übersetzt *σαρκικός* mit „sinnlich“.⁷⁸ Demgegenüber weist Vahrenhorst zu Recht darauf hin, dass es zu kurz greift, die fleischlichen Begierden auf die Sexualität einzugrenzen. Vielmehr sind damit Begierden gemeint, die alle Lebensberei-

⁷² Vgl. 1 Petr 1,1.

⁷³ So die Definition von K. L. und M. A. SCHMIDT, Art. *πάροικος*, in: ThWNT V, 840f.

⁷⁴ Vgl. PLATON, Phd 82 C.

⁷⁵ Vgl. ARISTOTELES, eth Nic II 11,19.

⁷⁶ Vgl. 1 Petr 1,14; 4,2f.

⁷⁷ Vgl. 1 Petr 1,24; 4,2.

⁷⁸ Vgl. BROX, Der erste Petrusbrief (s. Anm. 68), 111.

che des Menschen betreffen und zu einem ausschweifendem Leben verleiten.⁷⁹ Die Vorstellung, dass die fleischlichen Begierden Krieg gegen die Seele führen, verdankt sich hellenistischem Gedankengut und wird durch das Diasporajudentum vermittelt.⁸⁰ Während für Paulus das Fleisch gegen den Geist begehrt,⁸¹ handelt es sich hier um einen „anthropologischen Dualismus“⁸². Die Begierden kämpfen nicht gegen das göttliche Pneuma, sondern gegen die menschliche Psyche.⁸³

Nach der negativ formulierten Aufforderung, sich der fleischlichen Begierden zu enthalten, ergeht in Vers 12 die positive Anweisung an die Adressaten, einen guten Lebenswandel unter den Völkern zu führen. Mit den Völkern sind die nichtjüdischen Völker im Unterschied zum Volk Israel gemeint.⁸⁴ Das Ziel dieser Anweisung wird sogleich genannt. Durch das positive Verhalten der Christen sollen diejenigen, die sie als Übeltäter verleumdete, eines Besseren belehrt und schließlich bekehrt werden. Der Lebenswandel der Christen betrifft also nicht nur den Binnenraum der Gemeinde, sondern hat eine Außenwirkung. Durch vorbildliches Verhalten der Christen können Vorurteile der Gegner entkräftet werden. Christen werden von der nichtchristlichen Umwelt aufgrund ihrer Lebensweise diffamiert und diskreditiert, mehr noch, ihnen schlägt öffentlicher Hass in Form von verbaler Gewalt entgegen. In dieser Situation sollen sich die Christen gerade nicht aus der Gesellschaft zurückziehen und von der Welt abgrenzen. Ganz im Gegenteil, sie sollen durch einen guten Lebenswandel und durch gute Werke öffentlichkeitswirksam auftreten und ihre Gegner überzeugen.⁸⁵ Mit anderen Worten: christliches Verhalten als Werbung für die nichtchristliche Umwelt. Die Gegner sollen durch das positive Verhalten der Christen nicht nur zur Einsicht kommen, sondern darüber hinaus Gott preisen am Tag der Heimsuchung. Mit dem Tag der Heimsuchung ist für die meisten Ausleger⁸⁶ in Anlehnung an Jes 10,3⁸⁷ der Tag des Jüngsten Gerichts gemeint. Gegenüber dieser eschatologischen Deutung vertritt Frankemölle eine andere Posi-

⁷⁹ Vgl. dazu VAHRENHORST, Der erste Brief des Petrus (s. Anm. 3), 111.

⁸⁰ PHILO spricht jedoch vom Kampf *in* der Seele gegen die Begierden, vgl. Ebr 111.

⁸¹ Vgl. Gal 5,17.

⁸² So die Bezeichnung von FELDMEIER, Der erste Brief des Petrus (s. Anm. 4), 100.

⁸³ Vgl. Jak 4,1.

⁸⁴ Vgl. VAHRENHORST, Der erste Brief des Petrus (s. Anm. 3), 111.

⁸⁵ Vgl. H. BALZ / W. SCHRAGE, Die „Katholischen“ Briefe (NTD 10), Göttingen¹⁴ 1993, 88.

⁸⁶ Vgl. BROX, Der erste Petrusbrief (s. Anm. 68), 114f.; BALZ / SCHRAGE, Die „Katholischen“ Briefe (s. Anm. 85), 89; FELDMEIER, Der erste Brief des Petrus (s. Anm. 4), 100; SCHWEIZER, Der erste Petrusbrief (s. Anm. 71), 50; VAHRENHORST, Der erste Brief des Petrus (s. Anm. 3), 112.

⁸⁷ Vgl. auch Weish 3,7; Lk 19,44; 1 Clem 50,3.

tion. Er versteht den Tag der Heimsuchung als „präsentisch gnadenhaftes Handeln Gottes. Heiden sollen zur Revision ihres Urteils über die Christen kommen durch das gnädige Handeln Gottes, der sie heim-sucht.“⁸⁸ Von der alttestamentlichen Tradition und auch vom Duktus der Stelle her ist diese Interpretation jedoch nicht gedeckt. Das Gotteslob der Völker, die vorher die Christen noch als Übeltäter verleumdet haben, findet nicht schon in der Gegenwart, sondern erst in der eschatologischen Zukunft statt.

Im Anschluss an die allgemeinen Leitlinien ergehen in 1 Petr 2,13-17 konkrete Anweisungen, wie sich die Christen in der Welt verhalten sollen. Zunächst erfolgt in Vers 13 die Aufforderung an die Adressaten, sich jeder menschlichen Institution unterzuordnen. Beim Verb *ὑποτάσσω*, das hier betont am Anfang des Satzes steht, handelt es sich um das Leitwort der folgenden Aussagen. Wie sich die Christen den menschlichen Institutionen, so sollen sich die Sklaven ihren Herren,⁸⁹ die Frauen ihren Männern,⁹⁰ die jüngeren Gemeindemitglieder den Ältesten⁹¹ unterordnen. Damit ist keine devote Unterwürfigkeit gemeint, sondern das „rechte Sich-Einordnen in das soziale Gefüge von Oben und Unten.“⁹² Hier in 1 Petr 2,13 geht es um das loyale Verhältnis der Christen zu jeder menschlichen Institution. Manche Ausleger übersetzen *κτίσις* wörtlich mit „Schöpfung“⁹³ bzw. mit „Geschöpf“⁹⁴. Da im Folgenden vom Kaiser und seinen Statthaltern die Rede ist, lässt sich *κτίσις* jedoch nicht auf alle menschlichen, sondern ausschließlich auf die politischen Institutionen beziehen.⁹⁵

Es ist bezeichnend, dass der Staat hier in 1 Petr 2,13 als menschliche Institution betrachtet wird. Damit liegt ein bedeutender Unterschied zur Darstellung des Paulus in Röm 13 vor. Der Völkerapostel begründet seine Aufforderung der Unterordnung damit, dass die staatliche Gewalt von Gott eingesetzt ist und dass die Träger der staatlichen Gewalt als Diener Gottes fungieren. Wer sich also dem Staat widersetzt, widersetzt sich Gott.⁹⁶ Wenn der Verfasser des Ersten Petrusbriefes den Staat und seine Repräsentanten als menschliche Institutionen qualifiziert, dann entzaubert er damit die staatlichen Autoritäten und beraubt

⁸⁸ So FRANKEMÖLLE, 1. Petrusbrief (s. Anm. 64), 46.

⁸⁹ Vgl. 1 Petr 2,18.

⁹⁰ Vgl. 1 Petr 3,1.

⁹¹ Vgl. 1 Petr 5,5.

⁹² So die Definition von BROX, Der erste Petrusbrief (s. Anm. 68), 118.

⁹³ Vgl. VAHRENHORST, Der erste Brief des Petrus (s. Anm. 3), 114.

⁹⁴ Vgl. BALZ / SCHRAGE, Die „Katholischen“ Briefe (s. Anm. 85), 89; SCHWEIZER, Der erste Petrusbrief (s. Anm. 71), 50.

⁹⁵ Vgl. dazu BROX, Der erste Petrusbrief (s. Anm. 68), 119.

⁹⁶ Vgl. Röm 13,1f.4.6.

sie ihres religiösen Charakters.⁹⁷ Für die Adressaten des Schreibens in Kleinasien hat diese Darstellung eine explosive Sprengkraft. Gerade im Osten des Reiches wird der Kaiser am Ende des ersten Jahrhunderts immer stärker kultisch verehrt und in die Sphäre des Göttlichen enthoben. Domitian, in dessen Regierungszeit die Abfassung des Ersten Petrusbriefes fällt, lässt sich als „Herr und Gott“ anrufen und verehren. Vor diesem Hintergrund ist es wohl auch zu verstehen, dass die Aufforderung zur Unterordnung in 1 Petr 2,13 mit „um des Herrn willen“ begründet wird. Die darin enthaltene Ironie dürfte für die Adressaten des Schreibens schwerlich zu überhören gewesen sein. Der eigentliche Herr ist nicht der römische Kaiser, sondern Jesus Christus. Er ist der Grund, warum sich die Christen den staatlichen Institutionen gegenüber loyal verhalten sollen.

Als erstes Beispiel wird der Kaiser genannt, dem sich die Christen unterordnen sollen. Im Griechischen steht βασιλεύς, eigentlich König. Dabei handelt es sich um die im Osten des Reiches übliche Bezeichnung für den Kaiser.⁹⁸ Sodann erwähnt der Verfasser in Vers 14 in einer parallelen Satzkonstruktion⁹⁹ die durch den Kaiser entsandten Statthalter. Ähnlich wie in Röm 13,3f. besteht ihre Funktion darin, die Bösen zu bestrafen und die Guten zu belohnen. Ersteres entspricht der gängigen Rechtspraxis, Letzteres meint wohl Auszeichnungen und Ehrungen von verdienten Staatsbürgern.¹⁰⁰ Kurzum, die Statthalter sollen für Recht und Gerechtigkeit im Reich zu sorgen. Dass es sich hierbei um eine ideale Beschreibung handelt, die nicht immer der politischen Realität entspricht, zeigt das Verhalten einzelner Statthalter, die die Provinzen ausgebeutet und in ihre eigene Tasche gewirtschaftet haben.¹⁰¹ Die Christen wissen sicherlich darum, werden sich aber der Aufforderung, sich dem Kaiser und den Statthaltern unterzuordnen, tunlichst fügen, um bestehende Konflikte mit dem Staat zu entschärfen und drohende zu vermeiden. In ihrer Situation der Bedrängnis sind Respekt und Gehorsam gegenüber dem Staat nicht nur geboten, sondern geradezu existentiell für die Christen.¹⁰²

Als Begründung für die Unterordnung der Christen unter die staatlichen Institutionen wird in Vers 15 angeführt, dass es der Wille Gottes ist, dass die Christen durch ihr gutes Verhalten die Unwissenheit der unverständigen Menschen zum Schweigen bringen. Damit wiederholt der Verfasser das, was er be-

⁹⁷ Vgl. VAHRENHORST, Der erste Brief des Petrus (s. Anm. 3), 115.

⁹⁸ Vgl. auch Joh 19,15; Apg 17,7; Offb 17,9.12.

⁹⁹ Vgl. das zweimalige εἶτε ... ὡς in 1 Petr 2,13f.

¹⁰⁰ Vgl. BALZ / SCHRAGE, Die „Katholischen“ Briefe (s. Anm. 85), 91.

¹⁰¹ Vgl. TACITUS, An I, 80; PLINIUS, Ep VI, 11,1.

¹⁰² Vgl. FELDMIEIER, Der erste Brief des Petrus (s. Anm. 4), 107.

reits in Vers 12 gesagt hat und was er im weiteren Brief noch mehrmals sagen wird.¹⁰³ Leitend ist hierbei die Vorstellung vom Tun des Guten.¹⁰⁴ Die Christen werden dazu aufgefordert, durch ihr Verhalten keinen Anstoß zu erregen bzw. keine neuen Konflikte zu provozieren und stattdessen durch ihren rechtschaffenen Lebenswandel einen positiven Einfluss auf die nichtchristliche Umwelt auszuüben, sodass Vorurteile verstummen und Verleumder verhöhnt werden. Es zählt also das Zeugnis der Tat.¹⁰⁵

Mit dem Begriff *ἀγνοσία*, im Lateinischen *ignorantia*, im Deutschen „Unwissenheit“ bzw. „Unkenntnis“, wird ein Terminus aufgegriffen, der in 1 Petr 1,14 für die vorchristliche Zeit der Adressaten verwendet wurde und bei ihnen laut Schrage um ein gewisses Verständnis für das unverständliche Verhalten der Umwelt werben soll.¹⁰⁶ Sie, die selbst einmal unwissend waren, sollen die Unwissenheit der Unverständigen aber nicht nur verstehen, sondern auch und vor allem zum Schweigen bringen. Das Verbum *φιμώω*, das hier begegnet, wird im Neuen Testament entweder auf Dämonen¹⁰⁷ und Naturgewalten¹⁰⁸ oder auf Menschen übertragen, die dem Protagonisten als Feinde gegenüberreten.¹⁰⁹ Das dazugehörige Substantiv *φίμος* hat die Grundbedeutung „Maulkorb“. Wie man bissigen Tieren einen Maulkorb anlegt, so soll durch das gute Tun der Christen ihren Gegnern das Maul gestopft werden.¹¹⁰ Zur Zeit der Abfassung des Ersten Petrusbriefes, als die Christen Opfer *verbaler* Gewalt waren, mag diese Strategie aufgegangen sein.

Gut zwei Jahrzehnte später schildert die bereits erwähnte Pliniuskorrespondenz, dass der Statthalter Christen hat foltern und hinrichten lassen. Plinius schreibt an Trajan:

„Einstweilen bin ich mit denen, die mir als Christen angezeigt wurden, folgendermaßen verfahren: Ich habe sie gefragt, ob sie Christen seien. Gestanden sie, so habe ich ihnen unter Androhung der Todesstrafe ein zweites und drittes Mal dieselbe Frage gestellt; beharrten sie bei ihrem Geständnis, so habe ich sie zur Hinrichtung abführen lassen. Denn ich zweifelte nicht: Was immer sie gestehen mochten, so verdienten

¹⁰³ Vgl. 1 Petr 3,1f.16.

¹⁰⁴ Vgl. auch 1 Petr 2,14.20; 3,6.11.17; 4,19.

¹⁰⁵ Vgl. FELDMEIERS, Der erste Brief des Petrus (s. Anm. 4), 108.

¹⁰⁶ Vgl. BALZ / SCHRAGE, Die „Katholischen“ Briefe (s. Anm. 86), 91.

¹⁰⁷ Im Kontext der Heilung eines Besessenen befiehlt Jesus dem Dämon zu schweigen und den Mann zu verlassen, vgl. Mk 1,25 par.

¹⁰⁸ Die Perikope von der Sturmstillung berichtet davon, dass Jesus dem Wind droht und zu dem See sagt: „Schweig, sei still!“, vgl. Mk 4,39.

¹⁰⁹ Vgl. Mt 22,12.34.

¹¹⁰ Vgl. VAHRENHORST, Der erste Brief des Petrus (s. Anm. 3), 118.

allein schon ihre Hartnäckigkeit (*pertinacia*) und ihr unbeugsamer Starrsinn (*inflexibilis obstinatio*) Bestrafung.¹¹¹

Wie aus diesem Schreiben hervorgeht, konnten die Vorurteile gegen die Christen nicht immer abgebaut werden, sondern hatten verheerende, bisweilen tödliche Folgen.

In einer paradox klingenden Parenthese in Vers 16 werden die Christen, die sich den staatlichen Institutionen unterordnen, als Freie bezeichnet. Ihre Loyalität gegenüber dem Staat wird nicht erzwungen, sondern geschieht freiwillig aus dem Gehorsam gegenüber Gott. „Nicht obwohl, sondern weil sie und indem sie frei sind, sollen die Christen gehorchen.“¹¹² Mit diesem christlichen Freiheitsverständnis, wie es vor allem von Paulus in seinen Briefen entfaltet wird,¹¹³ ist also kein Libertinismus, keine ethische Freizügigkeit und auch keine Bindungslosigkeit gemeint.¹¹⁴ Der Verfasser des Ersten Petrusbriefes beschreibt eine solche falsch verstandene Freiheit mit dem Bild der Verkleidung bzw. der Tarnung, wenn er von der Freiheit als Deckmantel der Schlechtigkeit spricht. Demgegenüber resultiert christliche Freiheit immer aus der Bindung an Gott, der die Menschen von der früheren Lebensweise zu einem neuen Lebenswandel befreit hat.¹¹⁵ Durch diese Bindung an Gott sind die Christen als Freie zugleich Sklaven Gottes.¹¹⁶

Den Abschluss der paränetischen Perikope bildet Vers 17 mit vier kurzen, aber eindringlichen Imperativen. Die Adressaten des Ersten Petrusbriefes werden zunächst dazu aufgefordert, alle zu ehren. Mit dem Verb τιμάω wird eine Haltung der Wertschätzung, des Respekts, der Achtung beschrieben. Objekt dieser Ehrerbietung sind alle Menschen, also nicht nur die Christen, sondern auch die ihnen feindlich gesinnte Umwelt. Damit plädiert der Verfasser des Ersten Petrusbriefes für eine offene Haltung der Christen zur Welt: Respekt gegenüber allen Menschen, egal ob Freund oder Feind.¹¹⁷ Während dieser erste Imperativ im Aorist steht und damit auf ein konkretes Verhalten abzielt, sind die folgenden Imperative im Präsens formuliert und rufen zu bleibenden

¹¹¹ Vgl. PLINIUS, Ep X, 96,2f.

¹¹² So BALZ / SCHRAGE, Die „Katholischen“ Briefe (s. Anm. 85), 91.

¹¹³ Vgl. Röm 6,18-22; Gal 5,1-13; 2 Kor 3,17.

¹¹⁴ Vgl. FRANKEMÖLLE, 1. Petrusbrief (s. Anm. 64), 48.

¹¹⁵ Vgl. 1 Petr 1,14; 4,2-4.

¹¹⁶ Vgl. dazu ausführlich BROX, Der erste Petrusbrief (s. Anm. 68), 122; FELDMEIERS, Der erste Brief des Petrus (s. Anm. 4), 108f.

¹¹⁷ Vgl. FELDMEIERS, Der erste Brief des Petrus (s. Anm. 4), 109f.

Grundhaltungen auf:¹¹⁸ Die Bruderschaft ist immer zu lieben, Gott immer zu fürchten, der Kaiser immer zu ehren. Weil die Christen von Gott geliebt sind,¹¹⁹ sollen sie auch untereinander eine Liebesgemeinschaft bilden.¹²⁰ Die Aufforderungen zur Gottesfurcht und zum Respekt gegenüber dem Kaiser verstehen sich von selbst, jedoch ist die Reihenfolge auf den ersten Blick merkwürdig. Normalerweise würde man erwarten, dass nicht der Kaiser, sondern Gott als letztes Glied genannt wird. Doch für den Verfasser des Ersten Petrusbriefes ist diese Anordnung bewusst gewählt. Er stellt dadurch nicht nur eine formale Rahmung zu Vers 13 her, sondern bringt auch inhaltlich zum Ausdruck, dass der Respekt vor den staatlichen Autoritäten aus der Ehrfurcht vor Gott erwächst.¹²¹

Wenn wir uns die vier Imperative in ihrer Abfolge ansehen, dann lassen sich folgende Beobachtungen machen. Die ersten drei Imperative bilden eindeutig eine Klimax, von der Achtung gegenüber allen Menschen über die Liebe unter den Christen bis hin zur Ehrfurcht vor Gott. Die vierte Aufforderung fungiert als Antiklimax zu den vorherigen Aussagen, weil sie wieder zum ersten Imperativ zurückführt. Dadurch entsteht insgesamt ein Chiasmus. Der erste und letzte Imperativ richten sich *ad extra* und beleuchten das Verhältnis der Christen zur Welt. Die zweite und dritte Aufforderung orientieren sich *ad intra* und nehmen Haltungen der Christen innerhalb der Gemeinde in den Blick.¹²² Dadurch, dass der letzte Imperativ das Verb *τιμᾶω* vom ersten Imperativ aufnimmt, gibt der Verfasser des Ersten Petrusbriefes zu erkennen: Der Kaiser ist zu ehren wie alle anderen Menschen auch. Er steht auf einer Stufe mit ihnen und ist damit von Gott unterschieden. Diese Aussageabsicht wird durch einen Vergleich unserer Stelle mit der alttestamentlichen Vorlage bestätigt. In Spr 24,11 ergeht die Aufforderung: „Fürchte den Herrn *und* den König!“ Sind hier Herr und König gleichermaßen das Objekt der Furcht, so differenziert 1 Petr 2,17 zwischen dem Verhalten gegenüber Gott und gegenüber dem Kaiser. Dem Kaiser gebührt Ehre wie allen anderen Menschen auch, Ehrfurcht gebührt allein Gott.¹²³ Damit relativiert der Verfasser des Ersten Petrusbriefes wie bereits in 1 Petr 2,13 die Stel-

¹¹⁸ Vgl. FRANKEMÖLLE, 1. Petrusbrief (s. Anm. 64), 48, der jedoch den ersten Imperativ auf die erstmalige Bekehrung der Christen bezieht und damit die Aussage verkürzt.

¹¹⁹ Vgl. die Anrede „Geliebte“ in 1 Petr 2,11; 4,12.

¹²⁰ Vgl. 1 Petr 1,22.

¹²¹ Vgl. VAHRENHORST, Der erste Brief des Petrus (s. Anm. 3), 119.

¹²² Vgl. FRANKEMÖLLE, 1. Petrusbrief (s. Anm. 64), 48.

¹²³ Vgl. BALZ / SCHRAGE, Die „Katholischen“ Briefe (s. Anm. 85), 92; BROX, Der erste Petrusbrief (s. Anm. 68), 123; FELDMEIERS, Der erste Brief des Petrus (s. Anm. 4), 110; FRANKEMÖLLE, 1. Petrusbrief (s. Anm. 64), 48; SCHWEIZER, Der erste Petrusbrief (s. Anm. 71), 52.

lung des Kaisers und übt subtile Kritik an der vorherrschenden Kaiserideologie seiner Zeit.

IV. Theologisches Fazit

Meine Ausführungen haben gezeigt, dass es sich beim Ersten Petrusbrief nicht um einen theologischen Traktat handelt, wie es etwa beim Römerbrief des Paulus der Fall ist, sondern um ein pastorales Rundschreiben an die Christen in der kleinasiatischen Diaspora. Der Verfasser entwickelt seine Theologie nicht fernab von der Lebenswirklichkeit der Adressaten, sondern geht von deren Situation aus und auf sie ein. Diese Situation kommt bereits in der ersten Zeile des Briefes in den Blick, wenn die Adressaten in 1 Petr 1,1 als „erwählte Fremde“ angesprochen werden und ihnen damit ihr besonderer Status vor Augen geführt wird. Der Verfasser beschreibt damit nicht nur den sozialen Status seiner Adressaten als gesellschaftliche Außenseiter, sondern er deutet ihre Situation, indem er den biblischen Zusammenhang von Fremdsein und Erwählung aufgreift und zum theologischen Leitprogramm seines Schreibens macht. Die negative Kategorie des Fremden wird durch das Vorzeichen der Erwählung durch Gott positiv konnotiert und avanciert zu einer elitären Bezeichnung einer marginalisierten Gruppe. Aus dem sozialen Außenseiterstatus wird ein prägendes Merkmal christlicher Identität. Diese konstituiert sich in der gegenseitigen Wechselwirkung zwischen Abgrenzung von der Welt einerseits und besonderer Zugehörigkeit zu Gott andererseits. Gerade dann, wenn die Christen von der Welt abgegrenzt und als Fremde angesehen werden, kann diese Distanz zur nichtchristlichen Umwelt als Chance wahrgenommen werden, die eigene Identität zu stärken und aus dem Erwählungsbewusstsein heraus als Christen in der Welt zu leben. Für das Christentum im heutigen Europa, das sich bisweilen regional unterschiedlich ausgeprägten feindlichen Tendenzen gegenüber sieht, mag dies ein positiver Impuls sein!

Die Erwählung durch Gott verpflichtet die Menschen zu einem entsprechenden Lebenswandel. Deshalb werden die Adressaten des Ersten Petrusbriefes in 1 Petr 2,11f. dazu aufgefordert, sich der irdischen Begierden zu enthalten und ein gutes Leben zu führen. Dieses ethische Verhalten der Christen ist jedoch nicht nur als dankbare Antwort auf das Heilshandeln Gottes zu verstehen, sondern dient gleichzeitig der Außenwirkung.¹²⁴ Durch ihren rechtschaffenen Lebenswandel sollen die Christen einen positiven Einfluss auf die Umwelt ausüben, sodass bestehende Vorurteile abgebaut werden und den Gegnern durch das

¹²⁴ Vgl. BROX, Der erste Petrusbrief (s. Anm. 68), 115.

Zeugnis der Tat das Maul gestopft wird. Damit ist klar: Abgrenzung von der Welt bedeutet keineswegs einen Rückzug aus der Welt, ein Eigendasein der Christen, eine Parallelgesellschaft, ganz im Gegenteil: Christen leben in der Welt und sollen durch ihr gutes Beispiel die ihnen feindlich gesinnten Menschen eines Besseren belehren und sie sogar bekehren. Christen als Werbeträger für den Glauben in einer nichtchristlichen Umwelt, dieses Prinzip galt nicht nur damals vor 2000 Jahren, es ist auch heute noch gültig und angesichts der Lage des Christentums im Europa des 21. Jahrhunderts vielleicht nötiger denn je.

Nach den allgemeinen Leitlinien ergehen in 1 Petr 2,13-17 konkrete Anweisungen an die Adressaten des Ersten Petrusbriefes. Zunächst werden sie aufgefordert, sich jeder menschlichen Institution um des Herrn willen unterzuordnen. Sodann ergeht die Anweisung, alle Menschen zu ehren, die Bruderschaft zu lieben, Gott zu fürchten und den Kaiser zu ehren. Dem Verfasser des Ersten Petrusbriefes wurde aufgrund dieser Aufforderungen eine Paganisierung des Christentums vorgeworfen. Damit würden sich die Christen der Welt anpassen und das christliche Proprium aufgeben. Die exegetischen Beobachtungen haben gezeigt, dass hier genau das Gegenteil der Fall ist, keine Paganisierung, sondern eine Profilierung des Christentums. Alle Menschen sind zu ehren, die Brüder jedoch zu lieben. Damit wird zwischen Außenstehenden und Gemeindemitgliedern ebenso differenziert wie zwischen Gott und dem Kaiser. Während der Kaiser wie alle anderen Menschen auch zu ehren ist, gebührt Gott allein die Furcht. Der Verfasser des Ersten Petrusbriefes stellt den Kaiser bewusst nicht auf die gleiche Stufe mit Gott und ordnet die Träger der staatlichen Gewalt, anders als Paulus, dezidiert den menschlichen Institutionen zu, um damit auf subtile Art und Weise Kritik an der bestehenden Kaiserideologie zu üben und den Kaiser letztendlich zu entdivinisieren.

Neben dieser Vorstellung finden sich im Neuen Testament auch noch andere Konzeptionen im Hinblick auf das Verhältnis der Christen zum Staat. In der bereits angesprochenen Stelle Röm 13 zeigt sich bei Paulus eine überaus positive Sicht auf den Staat, insofern er die staatliche Gewalt auf Gott zurückführt und die Träger der staatlichen Gewalt als Diener Gottes bezeichnet. Demgegenüber zeichnet der Verfasser der Apokalypse in Offb 13 und 14 ein sehr negatives Bild vom Staat und fordert seine Adressaten zur absoluten Verweigerung des Kaiserkults auf. Zwischen diesen beiden Extremen, Apotheose auf der einen und Ver-teufelung auf der anderen Seite, nimmt der Verfasser des Ersten Petrusbriefes eine Mittelposition ein und vertritt eine differenzierte Sichtweise. Bei ihm findet sich weder eine Verherrlichung, noch eine Ablehnung des Staates. Stattdessen ruft er die Christen zur Loyalität gegenüber den staatlichen Institutionen auf

und erinnert sie daran, freiwillig aus der Bindung an Gott heraus und im Gehorsam ihm gegenüber zu handeln.

Diese von „realistischer Nüchternheit“¹²⁵ geprägte Theologie des Ersten Petrusbriefes hat sich trotz der Verschärfung der Situation der Christen im frühen Christentum durchgesetzt und kann auch heute noch als Modell für das Verhältnis der Christen zur Welt herangezogen werden. Christen leben nicht abseits, sondern inmitten dieser Welt, in Anerkennung der staatlichen Gewalt, in Respekt gegenüber allen Menschen, in Liebe zu den Mitchristen und in der gebotenen Gottesfurcht. Sie passen sich aber nicht dieser Welt an, sondern grenzen sich durch ihren Lebenswandel von der nichtchristlichen Umwelt ab und leben als Fremde in der Welt mit der eschatologischen Perspektive, dass ihre eigentliche Heimat nicht hier auf Erden ist, sondern im Himmel bei Gott.

¹²⁵ So FRANKEMÖLLE, I. Petrusbrief (s. Anm. 64), 48.

WERNER SCHÜSSLER

„Der behinderte Gott“

Zur gleichnamigen Schrift von Nancy L. Eiesland

Abstract: In her 1994 book “The Disabled God. Toward a Liberatory Theology of Disability” which is considered a classic of theological disability studies Eiesland wants to show that theology has to start from the perspective of disabled people, a move that necessarily involves resymbolization. Her main point is that in her view Christianity first of all is not about a perfect but about a “disabled” God (cf. Lk 24:36-39). And this symbol of a “disabled God” would allow people with disability to identify themselves with this God and thus become reconciled with the church.

Der inzwischen schon verstorbene evangelische Pfarrer und Analytische Psychologe Gottfried Lutz hat in einem Beitrag aus dem Jahre 2006 Hephaistos, den griechischen Gott des Feuers und der Schmiede, als „behinderten Gott“ und „Archetyp des Behindert-Seins“ bezeichnet.¹ Trotz Handicaps – er war u. a. lahm – war aber Hephaistos äußerst geschickt und produktiv. Selbst auf ewig behindert und verletzt, schaffte er ständig Neues, Bewegliches, Perfektes. Und das ist auch der Grund dafür, dass sich Lutz, der selbst mehrfach behindert war, für diesen griechischen Gott interessierte.²

Gottfried Lutz hätte aber gar nicht bis auf die griechische Mythologie zurückgehen müssen, um auf das Symbol eines behinderten Gottes zu stoßen; er wäre nämlich auch in seiner eigenen, christlichen Tradition fündig geworden. So spricht die amerikanische Religionssoziologin Nancy L. Eiesland in ihrer im Titel meines Beitrags genannten Schrift von Jesus als dem behinderten Gott. Was es damit auf sich hat, dazu später mehr.

Jesus als Behinderter – das ist sicherlich für so manche Gläubige ein nur schwer zu ertragender Gedanke. Der christliche Sozialethiker Frank Mathwig stellt in diesem Zusammenhang selbstkritisch die provokante Frage: „Kann ich mir Jesus Christus als Be-hinderten, Blinden, Spastiker, MS-Kranken etc. vorstellen?“ Und er antwortet darauf:

„Nein, das Bild eines Jesus, dem der Speichel aus dem Mund läuft, der Grimassen schneidet, dessen Körper unkoordiniert zuckt, der stockend, verzerrt mit gurgelnden Lauten, kaum verständlich spricht – den gibt es nicht. Und gäbe es diese Vorstellung, würde sie als Blasphemie bekämpft. Das Problem besteht nicht darin, dass es diesen

¹ Gottfried LUTZ, Hephaistos – der behinderte Gott. Oder: Der Archetyp des Anders-Seins und der Behinderung, in: Analytische Psychologie 2006, 264-278, 266.

² Vgl. ebd.

Jesus nicht geben kann – immerhin ist im Neuen Testament nur allgemein vom Menschen Jesus die Rede –, sondern dass es ihn nicht geben darf.“³

Jesus als Behinderter – dazu gibt es von Andrea Mantegna (1431-1506), dem wohl bedeutendsten Maler der oberitalienischen Frührenaissance, drei Gemälde: Sie zeigen Maria mit dem Jesuskind, das die charakteristischen Merkmale des Down-Syndroms aufzuweisen scheint. Im Einzelnen handelt es sich um die folgenden Gemälde: „Jungfrau und Kind mit den Heiligen Hieronymus und Ludwig von Toulouse“ (um 1455), „Madonna mit Kind“ (um 1460) sowie „Jungfrau mit Kind“ (ebenfalls um 1460).⁴ Als einer der ersten hat der Mediziner John Ruhrah in einem Beitrag aus dem Jahr 1935 darauf aufmerksam gemacht, dass das Jesuskind auf diesen Bildern von Mantegna die typischen Merkmale des Down-Syndroms aufweisen würde.⁵ In der Zwischenzeit hat man sich wissenschaftlicherseits immer wieder mit diesem merkwürdigen Phänomen beschäftigt. So meinen jüngst auch Nenad Bukvic und John W. Elling in einem Beitrag aus dem Jahre 2014, dass man mit großer Wahrscheinlichkeit davon ausgehen könne, dass Jesus hier als Kind mit Down-Syndrom dargestellt wird. Und sie vermuten, dass Mantegna wohl recht herzliche Gefühle gegenüber dem Kind, das hier Modell gestanden hat, gehegt haben muss, wurden doch in der damaligen Kultur Kinder mit solchen Beeinträchtigungen nicht selten dem Tod überlassen oder, wenn sie überhaupt künstlerisch dargestellt wurden, dann in der Regel als „Symbole der Komik oder des Bösen“.⁶

Im Jahr 2000 hat die Landauer Künstlerin Madeleine Dietz (* 1953) mit einem Bild, das den Titel trägt: „Die Madonna mit dem Kinde“ für viel Aufsehen gesorgt. Hierbei handelt es sich um eine künstlerische Verfremdung des Gemäldes „Die Madonna mit dem Kinde“ von Joos van Cleve aus dem Jahr 1520. In ihrem Computerprint auf Leinwand hat Madeleine Dietz allerdings statt des Jesuskindes ein Kind mit Down-Syndrom auf den Schoß der Muttergottes gesetzt, das dem Betrachter eine gelbe Spielente entgegenstreckt. Bei manchen „enggläubigen“ Katholiken hat das seinerzeit zu vehementen Protesten geführt.

³ Frank MATHWIG, Behinderten Seelsorge – oder behindert Seelsorge? Bemerkungen zum theologisch-ethischen Verständnis von Menschen mit Behinderung (2005): http://www.behindertenseelsorge.ch/portrait/grundlgen-unserer-arbeit/theologische-grundlagen/Inhalt_Mathwig.pdf [22.10.2017].

⁴ Vgl. die entsprechenden Abbildungen: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S037811191400897X> [22.10.2017].

⁵ Vgl. John RUHRAH, Cretin or Mongol, or Both Together, in: *American Journal of Diseases of Children* 49 (1935) 477f.

⁶ Nenad BUKVIC / John W. ELLING, Genetics in the Art and Art in Genetics, in: *Gene* (2014), <http://dx.doi.org/10.1016/j.gene.2014.07.073> [22.10.2017].

Dabei wollte die Künstlerin, die selbst eines ihrer Kinder aufgrund einer Behinderung schon bald nach der Geburt verloren hat, nur darauf aufmerksam machen, dass Menschen mit Behinderung die gleiche Würde zukommt wie Nichtbehinderten. Allerdings wurde das Anliegen der Künstlerin auch positiv aufgegriffen. So haben sowohl „Der Sonntag“,⁷ die Kirchenzeitung des Bistums Limburg, als auch „Kirche + Leben“,⁸ die Wochenzeitung im Bistum Münster, dieses Bild mit einem entsprechenden Beitrag zum Thema „Behinderung“ abgedruckt. Diakon Karl-F. Behl schrieb seinerzeit in seinem Artikel „Für alle wird Gott Kind“ in „Kirche + Leben“ dazu: „Die Darstellung bringt unsere bisherigen Sehgewohnheiten durcheinander. Wir sind gewohnt, bei Maria stets ein ‚normales‘ Jesuskind vorzufinden. Dieses Bild ist eine Provokation – und das ist gut so.“⁹



Der Ausdruck „der behinderte Gott“, der heute im Rahmen einer „Theologie der Behinderung“ immer wieder begegnet, geht auf Nancy L. Eieslands Schrift „The Disabled God“ von 1994 zurück.¹⁰ Deborah Beth Creamer macht in diesem Zusammenhang zu Recht darauf aufmerksam, dass dieses Bild vom behinderten Gott einen großen Einfluss auf viele Menschen mit Behinderung ausgeübt habe und dass fast in jedem Text oder Beitrag zum Thema „Religion und Behinderung“, der nach 1994 erschienen ist, ein Hinweis auf diese Schrift zu finden sei.¹¹ Im deutschen Sprachraum ist Eiesland vor allem bekannt geworden aufgrund ihres Beitrages „Dem behinderten Gott begegnen. Theologische und soziale Anstöße einer Befreiungstheologie der Behinderung“,¹² aus dem auch

⁷ Christoph BEUERS / Caspar SÖLING, „Gesundheit nur eine Phase des Lebens“, in: Der Sonntag, 17. Februar 2002, Nr. 7, S. 11

⁸ Karl-F. BEHL, Für alle wird Gott Kind, in: Kirche + Leben, 23. Dez. 2001, Nr. 51 (Titelseite).

⁹ Ebd.

¹⁰ Vgl. Nancy L. EIESLAND, The Disabled God. Toward a Liberatory Theology of Disability. Foreword by Rebecca S. Chopp, Nashville/TN: Abingdon Press 1994, 139 S.

¹¹ Vgl. Deborah Beth CREAMER, Disability and Christian Theology. Embodied Limits and Constructive Possibilities (= American Academy of Religion – Academic Series, ed. by Kimberly Rae CONNOR), New York 2009, 87.

¹² Vgl. Nancy L. EIESLAND, Dem behinderten Gott begegnen. Theologische und soziale Anstöße einer Befreiungstheologie der Behinderung, in: Stephan LEIMGRUBER / Annebelle

Auszüge in das „Handbuch Integrative Religionspädagogik“ übernommen wurden.¹³ Die Schrift „The Disabled God“ wurde hierzulande bisher weniger rezipiert, was sicherlich nicht zuletzt auch an der nicht ganz einfachen Sprache von Eiesland liegt, ist ihr Stil mit zuweilen recht langen Schachtelsätzen in gewisser Weise doch recht untypisch für amerikanische Texte. Inzwischen liegt diese Schrift aber in einer von mir besorgten deutschen Übersetzung vor.¹⁴

Vorab einige wenige Daten zu Person und Werk von Nancy L. Eiesland. Die Autorin wurde am 6. April 1964 in North Dakota mit einer angeborenen Knochenkrankheit geboren, die unzählige Operationen schon in der Kindheit erforderlich machte und sie später an den Rollstuhl fesselte. Ihre Familie gehörte den „Assemblies of God“ an, einer christlich-pfingstlerischen Denomination, und so absolvierte Eiesland nach der Highschool auch zuerst einmal ein Bachelor-Studium an deren „Central Bible College“ in Springfield, Missouri. Obwohl sie nach diesem Studium sogar zur Pastorin der „Assemblies of God“ ordiniert wurde, hat sie sich doch allmählich von dieser Denomination abgewandt und ein Master-Studium an der „Candler School of Theology“ der Emory University in Atlanta, Georgia, aufgenommen und sich der „Evangelical Lutheran Church in America“ (ELCA) zugewandt. Dort hat ihre Mentorin, Rebecca S. Chopp, sie dazu ermutigt, in ihrer Masterarbeit von 1991 das Thema Behinderung aufzugreifen: „I looked at her and said, ‚That is your work‘“, so Rebecca S. Chopp – und dieses Thema sollte auch Eieslands Sache werden, ist doch aus dieser Masterarbeit der Klassiker „The Disabled God“ hervorgegangen, eine Schrift, die Deborah Beth Creamer in ihrem Buch „Disability and Christian Theology“ von 2009 zu Recht als „the most powerful discussion of God to arise



PITHAN / Martin SPIEKERMANN (Hg.), Der Mensch lebt nicht vom Brot allein. Forum für Heil- und Religionspädagogik, Münster 2001, 7-25.

¹³ Vgl. Nancy L. EIESLAND, Der behinderte Gott, in: Handbuch Integrative Religionspädagogik. Reflexionen und Impulse für Gesellschaft, Schule und Gemeinde, hg. von Annebelle PITHAN, Gottfried ADAM u. Robert KOLLMANN, Gütersloh 2002, 119-120. Diese Auszüge stammen von S. 10f. u. 24 des oben in Anm. 12 genannten Beitrages.

¹⁴ Vgl. Nancy L. EIESLAND, Der behinderte Gott. Anstöße zu einer Befreiungstheologie der Behinderung. Übersetzt und eingeleitet von Werner Schüßler, Würzburg: Echter Verlag 2018.

from within disability studies“ charakterisiert¹⁵ und die bekannte amerikanische Theologin Elisabeth Schüssler Fiorenza als ein „must reading“ für alle Theolog(inn)en und Pfarrer(innen) bezeichnet hat.¹⁶ 1995 hat Eiesland an der Emory University mit einer religionssoziologischen Dissertation zum Ph.D. promoviert,¹⁷ und sie war dann dort auch bis zu ihrem allzu frühen Tod am 10. März 2009 – sie starb an einem wohl genetisch bedingten Lungenkrebs – als Professorin für Religionssoziologie tätig.¹⁸ Eiesland war verheiratet und hat eine Tochter.¹⁹

Der Titel „The Disabled God“ fasst auch schon die zentrale Aussage von Eiesland zusammen: Es geht ihr darum, deutlich zu machen, dass es im Christentum zuerst einmal nicht um einen vollkommenen, autarken Gott geht, sondern um einen „behinderten“, und dass dieses Symbol des „behinderten Gottes“ auch Menschen mit Behinderung die Möglichkeit eröffnet, sich mit diesem Gott zu identifizieren und sich mit der Kirche zu versöhnen. Wie kam Eiesland zu diesem auf den ersten Blick doch etwas befremdlich wirkenden Symbol?

In einem Beitrag mit dem Titel „Encountering the Disabled God“ aus dem Jahr 2004 schreibt sie:

„Als ein Mensch mit Behinderung konnte ich die traditionellen Antworten auf meine Rückfrage, was Behinderung ist, nicht akzeptieren. Da ich eine angeborene Behinderung habe, hatte ich verschiedene Gelegenheiten, viele dieser sogenannten Antworten zu hören und zu erfahren, wie: ‚Du bist in Gottes Augen etwas ganz Besonderes, und das ist der Grund, warum Du diese schmerzhafteste Behinderung hast‘ – was für mich aber nicht logisch klang. Oder: ‚Mach’ Dir keine Sorgen über Deine Schmerzen und Dein jetziges Leiden, im Himmel wirst Du vollkommen sein.‘ Nochmals, als jemand, der von Geburt an behindert ist, kam ich zu der Überzeugung, dass ich mich in diesem Fall im Himmel nicht mehr wiedererkennen könnte,

¹⁵ Deborah Beth CREAMER, *Disability and Christian Theology* (s. Anm. 11), 85.

¹⁶ Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, in: Nancy L. EIESLAND, *The Disabled God* (s. Anm. 10), U 4.

¹⁷ Die Dissertation trägt den Titel: *A Particular Place: Exurbanization and Religious Response in a Small Town*.

¹⁸ Spätere wichtige Arbeiten von Eiesland sind die beiden Sammelbände: DIES. / Penny Edgell BECKER (eds.), *Contemporary American Religion. An Ethnographic Reader*, Walnut Creek/CA 1997; DIES. / Don E. SALIERS (eds.), *Human Disability and the Service of God. Reassessing Religious Practice*, Nashville/TN 1998.

¹⁹ Für diese Angaben bin ich u. a. Eieslands ehemaligem Kollegen Steven Michael Tipton von der „Candler School of Theology“ der Emory University dankbar.

und vielleicht könnte mich auch Gott nicht wiedererkennen. Es ist meine Behinderung, die mich gelehrt hat, wer ich bin und wer Gott ist.“²⁰

Es war schließlich ein einschneidendes Ereignis, das Eiesland zu dem Bild vom „behinderten Gott“ führte. Als sie einmal wieder im „Shepard Center“ in Atlanta war, einer Rehabilitationsklinik für Menschen mit Rückenmarks- und Gehirnerkrankungen, gestaltete sie mit ihren Mitpatient(inn)en eine Bibelstunde. Dabei ging es auch um die gemeinsamen Zweifel daran, ob Gott sich wirklich um sie sorgen würde. Und auf ihre Frage hin, ob sie sagen könnten, wie sie wissen könnten, ob Gott mit ihnen sei und ihre Erfahrungen verstehen würde, kam ein längeres Schweigen auf. „Dann sagte ein junger afro-amerikanischer Mann: ‚Wenn Gott in einem mundgesteuerten Rollstuhl säße, dann würde er uns vielleicht verstehen.‘“²¹

Einige Wochen später las Eiesland dann Lk 24,36-39, wo der Auferstandene den Jüngern erscheint:

„Während sie noch darüber redeten, trat Jesus selbst in ihre Mitte. [...] Sie erschrecken und hatten große Angst, denn sie meinten, einen Geist zu sehen. Da sagte er zu ihnen: ‚Was seid ihr so bestürzt? Warum lasst ihr in eurem Herzen solche Zweifel aufkommen? Seht meine Hände und meine Füße an: Ich bin es selbst. Fasst mich doch an, und begreift: Kein Geist hat Fleisch und Knochen, wie ihr es bei mir seht.‘“

Eiesland kommentiert diese Stelle in der Schrift „The Disabled God“ so:

„Hier ist der auferstandene Christus, der die inkarnatorische Verkündigung bewahrt, dass Gott mit uns ist, so wie wir verkörpert sind, und dass alle menschliche Bedingtheit und das ganze menschliche gewöhnliche Leben in Gott einbezogen ist. Indem er seinen erschrockenen Freunden seine beeinträchtigten Hände und Füße vorzeigt, wird der auferstandene Jesus offenbar als der behinderte Gott. Jesus, der auferstandene Erlöser, fordert die bestürzten Gefährten auf, in den Malen der Beeinträchtigung ihre eigene Verbundenheit mit Gott zu erkennen, ihre eigene Erlösung. Dadurch wird der behinderte Gott auch zum Offenbarer einer neuen Mitmenschlichkeit. Der behinderte Gott ist nicht nur der Eine aus dem Himmel, sondern die Offenbarung des wahren Menschseins, indem auf diese Weise das Faktum unterstrichen wird, dass das volle Menschsein mit der Erfahrung von Behinderung völlig in Einklang steht.“²²

Die Erfahrung in der Rehabilitationsklinik, verbunden mit der Lektüre von Lk 24, wurde somit für Eiesland zum Schlüsselerlebnis, eine „Befreiungstheologie der Behinderung“ zu entwickeln.

²⁰ Nancy L. Eiesland, Encountering the Disabled God: www.biblesociety.org.uk/uploads/content/bible_in_transmission/files/2004_spring/BiT_Spring_2004_Eiesland.pdf [22.10.2017] (Übers. von mir!).

²¹ Ebd. (Übers. von mir!).

²² Nancy L. EIESLAND, Der behinderte Gott (s. Anm. 14), 126.

„Die Geschichte des Zusammenspiels von Kirche und Behinderten“, so Eiesland im ersten Kapitel („Aufarbeitung“) ihrer Schrift „The Disabled God“, „ist im besten Fall als zweideutig zu charakterisieren. Anstatt Menschen mit Behinderung zu bestärken, hat die Kirche nicht selten gesellschaftliche Strukturen und Einstellungen unterstützt, die diese wie Objekte des Mitleids und der Bevormundung behandelt haben.“²³ Demgegenüber geht es ihr wesentlich darum, Menschen mit Behinderung als historische Akteure und theologische Subjekte wahrzunehmen. Das ist aber nur möglich, wenn eine theologische Methode in der Lage ist, einen beidseitigen Zugang zu eröffnen: Menschen mit Behinderung müssen Zugang zum sozial-symbolischen Leben der Kirche bekommen, und die Kirche muss Zugang zum sozial-symbolischen Leben von Menschen mit Behinderung erlangen. Nur auf diesem Wege wird Menschen mit Behinderung eine uneingeschränkte Teilnahme am kirchlichen Leben ermöglicht.

Ausgangspunkt einer Befreiungstheologie der Behinderung muss nach Eiesland der Körper sein, ist dieser doch für Menschen mit Behinderung das Realste. Dass der Körper aber nichts „Selbstverständliches“ ist, macht Eiesland im zweiten Kapitel („Körper des Wissens“) anhand der Narrative von zwei körperbehinderten Frauen deutlich. Hierbei bezieht sie sich zum einen auf Diane DeVries (*1950), die ohne untere Gliedmaße und nur mit Gliedmaßenstümpfen an den Oberarmen zur Welt kam. Ihre Erfahrungen sind in dem von der Sozialpsychologin Gelya Frank herausgegebenen Band mit dem Titel „Venus on Wheels“ niedergelegt.²⁴ Zum anderen bezieht sie sich auf Nancy Mairs (1943-2016), bei der im Alter von 29 Jahren Multiple Sklerose festgestellt wurde und die als Dichterin und Essayistin ihre Erfahrungen u. a. in ihrer Autobiographie „Remembering the Bone House“ beschrieben hat.²⁵ Die Narrative dieser beiden Frauen widerlegen stereotypische Vorstellungen über das Leben von Menschen mit Behinderung, und auf diese Weise wird jede Norm, die von einer angeblich „normalen Verkörperung“ ausgeht, explizit dekonstruiert sowie ein alternatives Verständnis von Verkörperung nahe gelegt, demzufolge dieses immer auch eine „soziale Leistung“ darstellt und die Erkenntnis einschließt, dass Behinderung nicht Unvollkommenheit bedeutet.

²³ Ebd., 22.

²⁴ Vgl. Gelya FRANK, *Venus on Wheels: The Life History of a Congenital Amputee*, Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, Univ. of California, Los Angeles 1981. Diese Arbeit wurde später auch in veränderter Form veröffentlicht unter dem Titel: *Venus on Wheels. Two Decades of Dialogue on Disability, Biography, and Being Female in America*, Berkeley/CA 2000.

²⁵ Vgl. Nancy MAIRS, *Remembering the Bone House: An Erotics of Place and Space*, New York 1989.

Diese Sichtweise wird im dritten Kapitel („Die Körper-Politik“) mit einem Blick auf den Perspektivenwechsel in der Soziologie der Behinderung untermauert, durch den ein Wandel von individualistischen Definitionen hin zu solchen der sozialen Gruppe möglich wurde. Ging es zuvor primär um medizinische Behandlung, körperliche Rehabilitation oder einen Prozess psychischer Anpassung, so wurde jetzt Behinderung als eine soziale Kategorie angesehen und somit als ein politisches Problem. In diesem Sinne sucht Eiesland im Anschluss an Erving Goffmans Stigmatheorie²⁶ und das sog. Minderheiten-Modell deutlich zu machen, „dass die körperlichen und psychischen Restriktionen, mit denen sich Menschen mit Behinderung konfrontiert sehen, vorrangig zurückzuführen sind auf Vorurteile und soziale Diskriminierung und nur zweitrangig auf die Funktionseinschränkungen und die emotionale Störung, die mit [der ...] Beeinträchtigung in Zusammenhang stehen“.²⁷ Eiesland hält die Anerkennung der „soziopolitischen Dimension körperlicher Behinderung“ für unabdingbar, „wenn es darum geht, die gegenwärtige Theologie mit Blick auf Behinderung neu zu strukturieren und zu überdenken sowie eine Befreiungstheologie der Behinderung in Bezug auf die individuellen und kollektiven Körper von Menschen mit Behinderung zu begründen“.²⁸

Unter der Überschrift „Fleischliche Sünden“ geht Eiesland im vierten Kapitel der Geschichte des äußerst komplexen und rätselhaften Verhältnisses zwischen Menschen mit Behinderung und der christlichen Kirche nach, demzufolge Behinderung religiös nie neutral war, sondern „immer durchtränkt mit theologischer Bedeutsamkeit“²⁹: „Die Bandbreite christlicher Interpretation von Behinderung reichte von deren Verständnis als Versinnbildlichung von Sünde bis hin zu der Vorstellung, dass diese die Gelegenheit zu supererogatorischem Handeln biete.“³⁰

Die Verbindung von moralischer Unreinheit und körperlicher Behinderung (vgl. Lev 21,17-23), die allerdings durch Jesus durchbrochen wird (vgl. Joh 9,1-3),³¹ das biblische Ideal tugendhaften Leidens (vgl. 2 Kor 12,7-10) sowie das biblische Motiv wohlthätiger Spende, das nicht selten zur Ausgrenzung führte

²⁶ Vgl. Erving GOFFMAN, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs 1963; dt. Übers.: *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, Frankfurt/M. 1992.

²⁷ Nancy L. EIESLAND, *Der behinderte Gott* (s. Anm. 14), 76.

²⁸ Ebd., 60.

²⁹ Ebd., 85.

³⁰ Ebd., 87.

³¹ Eigenartigerweise bezieht sich Eiesland nicht auf das alttestamentliche Hiob-Buch, in dem der Tun-Ergehen-Zusammenhang ja auch schon durchbrochen wird.

und auch darin versagte, Würde zu gewährleisten, veranschaulichen nach Eiesland „die theologischen Hürden, auf die Menschen mit Behinderung stoßen, wenn sie Inklusion und Gerechtigkeit innerhalb der christlichen Gemeinschaft suchen“³². Eiesland spricht in diesem Zusammenhang zu Recht von einer „behindernden Theologie“.³³

Am Beispiel des Entwurfs einer „Theologie des Zugangs (theology of access)“ der „American Lutheran Church“, der bestimmt war für das „Internationale Jahr der Behinderten“ 1981, macht sie schließlich deutlich, wie man daran scheiterte, Menschen mit Behinderung als „historische Akteure“ zu begreifen. Demgegenüber fasst Eiesland die Aufgabe einer Befreiungstheologie der Behinderung so zusammen: „Sie stigmatisiert besondere Institutionen und soziale Einstellungen, statt unsere unkonventionellen Körper. Sie ruft die Kirche dazu auf, Gerechtigkeit als ihren fundamentalen Auftrag zu verkörpern.“³⁴ Dies ist ihr zufolge aber nur möglich, wenn die Theologie ihren Ausgangspunkt bei der Perspektive von Menschen mit Behinderung nimmt, was notwendig mit einer „Resymbolisierung“ verbunden ist.

Im zentralen fünften Kapitel („Der behinderte Gott“) geht es Eiesland, im Anschluss an Clifford Geertz³⁵ und Paul Ricœur³⁶, um die performative Kraft religiöser Symbole.³⁷ Die entscheidende Stelle lautet hier:

„Für mich kommen Epiphanien zu selten, um sie als unglaublich abtun zu können. Ähnlich dem gläubigen Juden, der gewissenhaft jeden Seder-Abend die Tür für den Propheten Elia öffnete und sich Bilder der majestätischen Schönheit des Messias ersann, wonach dieser einen Befehl erschallen lassen würde, dass das ganze Universum davon erzitterte, so hatte auch ich auf eine gewaltige Offenbarung Gottes gewartet. Aber meine Epiphanie hatte wenig Ähnlichkeit mit dem Gott, auf den ich wartete, oder mit dem Gott meiner Träume. Ich sah Gott in einem mundgesteuerten Elektrorollstuhl. [...] Nicht ein allmächtiger, autarker Gott, aber auch nicht ein bedauernswerter, leidender Knecht. In diesem Moment erblickte ich Gott als Überlebenden, mitleidslos und unverblümt. Ich erkannte den inkarnierten Christus im Bild jener, die als ‚nicht tragfähig‘, als ‚arbeitsunfähig‘, als ‚mit fragwürdiger Lebensqualität‘ behaftet beurteilt werden. Hier war Gott für mich.“³⁸

³² Nancy L. EIESLAND, *Der behinderte Gott* (s. Anm. 14), 92.

³³ Vgl. ebd., 87-93.

³⁴ Ebd., 110.

³⁵ Vgl. Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York 1973.

³⁶ Vgl. Paul RICŒUR, *The Symbolism of Evil*, Boston 1967; DERS., *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, Forth Worth 1976.

³⁷ Vgl. Nancy L. EIESLAND, *Der behinderte Gott* (s. Anm. 14), 113-115 u. 123.

³⁸ Ebd., 111.

Marginalisierte Gruppen brauchen in diesem Sinne bestärkende Symbole, in denen sie ihr eigenes Sein wiedererkennen. Mit dem Bild Jesu Christi als des behinderten Gottes haben wir nach Eiesland ein solches Symbol, das nicht nur für behinderte Menschen eine transformierende Kraft aufweist, sondern auch für die körperlich Gesunden, begründet doch dieses Symbol ein neues Verständnis von Ganzheit und eine neue Verkörperung von Gerechtigkeit: „Diese Offenbarung Gottes bringt die sozial-symbolische Ordnung durcheinander, und Gott wird sichtbar in den Körpern, wo man es am wenigsten erwartet.“³⁹ Die Anerkennung des behinderten Gottes kann Eiesland zufolge bei Behinderten zu einer Versöhnung mit ihren eigenen Körpern und mit der Kirche als Christi Leib befähigen:

„Jesus Christus stellt als behinderter Gott ein symbolisches Idealbild zur Verfügung und öffnet die Tür für die theologische Aufgabe, christliche Symbole, Metaphern, Rituale und Lehren neu zu durchdenken, um sie für Menschen mit Behinderung zugänglich zu machen und die einseitige Ausrichtung auf körperlich Gesunde zu beseitigen.“⁴⁰

In diesem Sinne hat das neue Christus-Symbol nach Eiesland auch Konsequenzen für den Begriff der Auferstehung:

„Auferstehung bedeutet nicht die Verneinung oder Auslöschung unserer behinderten Körper mit der Hoffnung auf vollkommene Ebenbilder, unangetastet von körperlicher Behinderung; vielmehr eröffnet die Auferstehung Christi die Hoffnung, dass unsere unkonventionellen und zuweilen schwierigen Körper vollständig an der Gottebenbildlichkeit teilhaben und dass Gott, dessen Wesen die Liebe ist und der auf der Seite von Gerechtigkeit und Solidarität steht, durch unsere Erfahrung berührt wird. Gott wird durch die Erfahrung, ein behinderter Körper zu sein, verändert. Das ist es, was die christliche Hoffnung der Auferstehung meint.“⁴¹

Unter der Überschrift „Sakramentale Körper“ zieht Eiesland im sechsten und letzten Kapitel ihrer Schrift aus dem neuen Christus-Symbol auch für das Ritual und die Lehre der Eucharistie Schlussfolgerungen, die auf diesem neuen Symbol gründen. So darf die Eucharistie für Menschen mit Behinderung nicht zu einem „Ritual der Ausgrenzung und Erniedrigung“⁴² werden, wie das nicht selten der Fall war, sondern – ganz im Gegenteil – sie muss zu einem „Ritual der Zugehörigkeit“⁴³ werden.

³⁹ Ebd., 126f.

⁴⁰ Ebd., 132.

⁴¹ Ebd., 135.

⁴² Ebd., 143.

⁴³ Ebd., 141.

In diesem Zusammenhang berichtet Eiesland auch von ihren eigenen Erfahrungen:

„Als ich anfangs Gottesdienste besuchte, wurde ich häufig von einem Platzanweiser darauf aufmerksam gemacht, dass ich für die Eucharistie nicht nach vorne gehen bräuchte. Stattdessen würde man mir das Sakrament auf meinem Platz darreichen, nachdem alle anderen die Eucharistie empfangen hätten. Meine Gegenwart im Gottesdienst, in dem ich entweder einen Rollstuhl oder Krücken benutzte, machte die ‚normale‘ körperliche Praxis der Eucharistie in der Kirchengemeinde problematisch. Statt sich wie bisher auf die Praktiken der Kirchengemeinde zu fokussieren, durch die mein Körper ausgegrenzt wurde, und sich zu fragen: ‚Wie verändern wir die körperliche Praxis der Eucharistie, damit diese Einzelperson und andere mit Behinderung vollständigen Zugang zu den normalen Praktiken der Kirche haben?‘, sollten die Entscheidungsträger das (unausgesprochene) Problem auf meinen behinderten Körper verlagern und sich fragen: ‚Wie sollten wir diese Person mit Behinderung in unsere Praxis der Eucharistie einbinden?‘ Von daher wurde der Eucharistieempfang für mich von einer Gemeinschaftserfahrung zu einer Einzelerfahrung umgestaltet, von einer Heiligung des gebrochenen Leibes Christi zu einer Stigmatisierung meines behinderten Körpers.“⁴⁴

Für Eiesland muss in der Eucharistie als Körperpraxis demgegenüber deutlich werden, dass es hier wesentlich um Solidarität und Versöhnung geht:

„Gott mitten unter den Menschen, die einstweilen körperlich Gesunden neben Menschen mit Behinderung, und wir selbst mit unseren eigenen Körpern. In der Eucharistie begegnen wir dem behinderten Gott, der die Zeichen der Behinderung aufweist, nicht im Sinne einer Veranschaulichung von Scheitern und Unvollkommenheit, sondern als Bestätigung von Verbundenheit und Stärke. In diesem auferstandenen Christus wird der unkonventionelle Körper als Sakrament begriffen. Christi Solidarität mit den mehr als 600 Millionen Menschen mit Behinderung weltweit wird in der Eucharistie offenbar.“⁴⁵

Und weiter:

„Dieses Verständnis der Eucharistie muss somit das Bild des ‚vollkommenen Körpers‘ als einen unterdrückenden Mythos ablehnen. In den Vereinigten Staaten, wo der Fetisch des vollkommenen Körpers junge und alte Menschen zur Selbstgeißelung in Form übereifriger Übungen antreibt, zur Verstümmelung aufgrund von Schönheitsoperationen, zur Arbeitsunfähigkeit aufgrund von Essstörungen und zur Ausgrenzung und Stigmatisierung von Menschen mit Behinderung, ist die eucharistische Botschaft, die tatsächlich existierende Körper bejaht, dringend erforderlich, und sie bietet heilende Körperpraktiken an. Diese Bejahung unterscheidet sich von einer Romantisierung des Körpers, sei es des männlichen oder des weiblichen. Stattdessen

⁴⁴ Ebd., 141f.

⁴⁵ Ebd., 146.

erkennt sie den zweideutigen Charakter der Verkörperung an und bejaht unser Dasein als Wesen, die mühsam, ehrlich und liebevoll verkörpert sind.⁴⁶

Eieslands Befreiungstheologie der Behinderung ist nicht unwidersprochen geblieben, und sie macht auch selbst auf zwei Einwände aufmerksam, die ihr gegenüber schon früh erhoben wurden.⁴⁷ So hat sie Widerspruch erfahren von Menschen, „die den Glauben an die Transzendenz Gottes im Sinne einer radikalen Andersheit stark machen“ und die von daher das Symbol eines behinderten Gottes beunruhigend finden.⁴⁸ Ein ähnlicher Einwand findet sich auch in der Literatur, wenn ihr hier zuweilen vorgeworfen wird, sie verabschiede sich vom Bild eines vollkommenen Gottes.⁴⁹ Das liegt aber sicherlich nicht in ihrer Intention; sehe ich das Entscheidende dieser Konzeption doch darin, dass Eiesland den Blick auf neue Symbole und Rituale eröffnet, mit deren Hilfe Menschen mit Behinderung ihre Körper in Würde bejahen und die Kirche als Gemeinschaft der Gerechtigkeit auf eine neue Art und Weise begreifen können. Die Kirche selbst ist Eiesland zufolge beeinträchtigt, wenn Menschen mit Behinderung nicht miteinbezogen werden.

Einem zweiten Einwand zufolge führt das Symbol des behinderten Gottes „in der Kirche zu einer unkontrollierbaren Verwirrung“, und einer solchen müsse dadurch Einhalt geboten werden, dass man auf ein „gegenständliches Sprechen über Gott“ verzichtet.⁵⁰ Eiesland sieht diese Gefahr aber nicht, wenn sie auf diesen Einwand entgegnet:

„Mit dem Aufkommen der afroamerikanischen, feministischen, lesbisch-schwulen und lateinamerikanischen Befreiungstheologien in der jüngsten Geschichte haben unterschiedliche Vorstellungen von Gott stark zugenommen. Dennoch scheinen diese nicht in ein Chaos zu münden; vielmehr handelt es sich hierbei um die körperliche Darstellung der Auferstehung Gottes. Der Körper Gottes wird lebendig, er wird belebt durch einen Aufstand unterdrückten Wissens. Diese Wiederbelebung geschieht indes nur, wenn diese aufkommenden Vorstellungen von Gott mehr sind als nur neue Namen für dieselbe symbolische Ordnung. Die Herausforderung für den

⁴⁶ Ebd., 146f.

⁴⁷ Vgl. ebd., 132f.

⁴⁸ Ebd., 132.

⁴⁹ Vgl. z. B. Johannes EURICH, *Gerechtigkeit für Menschen mit Behinderung. Ethische Reflexionen und sozialpolitische Perspektiven*, Frankfurt/M. 2008, 351; Amos YONG, *Theology and Down Syndrome. Reimagining Disability in Late Modernity*, Waco/TX 2007, 174. Auch Deborah Beth CREAMER macht Eiesland in diesem Zusammenhang einen Anthropomorphismus-Vorwurf (vgl. DIES., *Disability and Christian Theology* [s. Anm. 11], 90).

⁵⁰ Nancy L. EIESLAND, *Der behinderte Gott* (s. Anm. 14), 133.

Christen besteht darin, sich auf einen oder mehrere ‚Namen‘ Gottes einzulassen und den Bildern in die Welten zu folgen, die sie eröffnen.“⁵¹

In ihrer Schrift beschränkt sich Eiesland ausdrücklich auf Personen mit körperlichen Behinderungen,⁵² macht aber darauf aufmerksam, dass es „ein lohnenswertes und auch dringend erforderliches Projekt [wäre], die Erfahrung von Personen mit geistiger, sozialer oder emotionaler Behinderung in Bezug auf die Kirche zu untersuchen“⁵³, was in der Zwischenzeit ja auch teilweise schon geschehen ist.⁵⁴

Mit dem Untertitel ihrer Schrift reiht Eiesland ihr Anliegen in die Reihe der sogenannten Befreiungstheologien ein. Wenn eine Befreiungstheologie der Behinderung auch unverwechselbare Akzentuierungen umfasst, so teilt sie doch Eiesland zufolge mit der feministischen und der sog. Gender-Theologie die Wertschätzung des Körpers im Sinne einer theologischen Ressource, und sie stellt auch das patriarchalische Bild Gottes in Frage. Und ihre Forderung nach Gerechtigkeit für Menschen mit Behinderung knüpft an das Anliegen latein-amerikanischer Befreiungstheologien an.⁵⁵

Eiesland fordert mit ihrer Schrift die Kirche(n) auf, etwas zu riskieren: „Auf eine Veränderung zuzugehen, ist riskant. Jedoch zu verharren, wo wir sind, ist tödlich. Hoffnungslosigkeit für Menschen mit Behinderungen und für chronisch Kranke nimmt kein Risiko auf sich.“⁵⁶ In diesem Sinne mag es nach Eiesland auch riskant sein, dem behinderten Gott zu begegnen. Und doch muss die Kirche „sich selbst riskieren, wenn sie Gerechtigkeit verwirklichen will“⁵⁷

Auch nach über 20 Jahren ist Eieslands Schrift immer noch hochaktuell. So bezeichnete es Papst Franziskus in einem Redetext, den der Vatikan am 11. Juni 2016 verbreitete, als einen Skandal, dass in der katholischen Kirche immer noch Behinderte von den Sakramenten ausgeschlossen werden, und er forderte sogar

⁵¹ Ebd.

⁵² Das ist zum einen darin begründet, dass körperliche Behinderung Eieslands ureigenste Erfahrung darstellt, zum anderen, dass Lk 24,36-39 in diesem Sinne interpretiert werden kann. Von daher ist Eiesland auch der falsche Adressat von Deborah Beth CREAMERS folgendem Einwand: „For example, could Eiesland’s God be cognitively disabled?“ (Dies., Disability and Christian Theology [s. Anm. 11], 90)

⁵³ Ebd., 33.

⁵⁴ Vgl. z. B. Amos YONG, *Theology and Down Syndrome* (s. Anm. 49); Ulf LIEDKE, *Beziehungsreiches Leben. Studien zu einer inklusiven theologischen Anthropologie für Menschen mit Behinderung*, Göttingen 2009; Bernhard JOSS-DUBACH, *Gegen die Behinderung des Andersseins. Ein theologisches Plädoyer für die Vielfalt des Lebens von Menschen mit Behinderung*, Zürich 2014.

⁵⁵ Vgl. Nancy L. EIESLAND, *Der behinderte Gott* (s. Anm. 14), 122.

⁵⁶ Nancy L. EIESLAND, *Dem behinderten Gott begegnen* (s. Anm. 12), 23.

⁵⁷ Ebd., 25.

eine stärkere Berücksichtigung von Behinderten im Gottesdienst, wo sie ihren eigenen Beitrag durch Gesang und Gesten leisten könnten. Wenn Behinderte von der Kirche ausgegrenzt würden, so der Papst, könne man die Kirchentüre gleich zuschließen: „Entweder alle oder keiner. Einem Priester, der sagt, er könne nicht alle aufnehmen, weil nicht alle verstehen könnten, dem sage ich: Du bist derjenige, der nicht versteht.“ Und als sich in jenen Tagen des Jubiläums der Kranken und Behinderten im Rahmen des Jahres der Barmherzigkeit ein kleines Mädchen mit Down-Syndrom auf das Podest neben den Papst stellte, soll dieser gesagt haben: „Die hat keine Angst, die riskiert was, die weiß, dass die Unterschiede ein Reichtum sind: Sie riskiert, das ist uns allen eine Lehre.“⁵⁸

⁵⁸ <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/papst-kirche-darf-behinderte-nicht-ausgrenzen> [22.10.2017].

