

Nicht ein Gott von Toten, sondern von Lebenden!

Jesu Begründung des Glaubens an die
Auferweckung der Toten nach Mk 12,18–27

Vorbemerkung: Jesus hat den Glauben an eine künftige Totenerweckung *geteilt*, nicht aktiv verkündet

Die Entstehung der Hoffnung auf die Auferweckung von Toten als eschatologische Rettungs- und Gerichtstat Gottes an seinen Getreuen gehört zu den theologisch erregendsten Kapiteln der Religionsgeschichte des alten Israel.¹ Zur Zeit Jesu wurde im zeitgenössischen Judentum der

¹ Überblicksliteratur zur Entstehung des Auferweckungsglaubens: Angelika BERLEJUNG, Was kommt nach dem Tod? Die alttestamentliche Rede von Tod und Unterwelt, in: BiKi 61 (2006), 2–7; Klaus BIEBERSTEIN / Sabine BIEBERSTEIN, Auferweckt gemäß der Schrift. Das Ringen um Gottes Gerechtigkeit und die Hoffnung auf Auferweckung der Toten, in: BiKi 64 (2009), 70–77; Klaus BIEBERSTEIN, Jenseits der Todesschwelle. Die Entstehung der Auferweckungshoffnungen in der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur, in: Angelika Berlejung / Bernd Janowski (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (FAT 64), Tübingen 2009, 423–446; Willibald BÖSEN, Auferweckt gemäß der Schrift. Das biblische Fundament des Osterglaubens, Freiburg i. Br. 2006, 74–83; Hans C. C. CAVALLIN, Leben nach dem Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum. I. Spätjudentum, in: ANRW II, 19.1 (1979), 240–345; Andrew CHESTER, Resurrection and Transformation, in: Friedrich Avemarie / Hermann Lichtenberger (Hg.), Auferstehung – Resurrection (WUNT 135), Tübingen 2001, 48–70; John DAY, The Development of Belief in Life after Death in Ancient Israel, in: John Barton / David J. Reimer (Hg.), After the Exile (= FS R. Mason), Macon GA 1996, 231–257; Casey D. ELLEDGE, Resurrection of the Dead: Exploring Our Earliest Evidence Today, in: James H. Charlesworth u. a., Resurrection. The Origin and Future of a Biblical Doctrine (Faith and Scholarship Colloquies Series), New York–London 2006, 22–52; Alexander A. FISCHER, Tod und Jenseits im Alten Orient und Alten Testament, Neu-

Glaube an eine künftige, universale Totenerweckung wohl schon von der Mehrheit der Juden in Mutterland und Diaspora in der einen oder anderen Ausprägung geteilt. Mit Vorstellungen von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, die in der griechisch-hellenistischen Zivilisation zu einer Art populärphilosophischer Grundgewissheit aufstiegen, konnte sich der jüdische Auferweckungsglaube (vor allem, aber keineswegs nur in der Diaspora) zu unterschiedlichen Mischformen verbinden.

Für die einflussreiche Gruppe der *Pharisäer*,² die im NT als Umweltfaktor Jesu und des Urchristentums eine wichtige Rolle spielen, bildeten apokalyptische Motive und eschatologische Themen zwar nicht das

kirchen-Vluyn 2005; Thomas HIEKE, Sichtweisen des Todes im Alten Testament, in: ders. (Hg.), Tod – Ende oder Anfang? Was die Bibel sagt, Stuttgart 2005, 13–55; Bernd JANOWSKI, Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis, in: Friedrich Avemarie/Hermann Lichtenberger (Hg.), Auferstehung – Resurrection (WUNT 135), Tübingen 2001, 28–44; Hans KESSLER, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Erweiterte Neuauflage (Topos plus 419), Würzburg 2002 (Erstauflage: Düsseldorf 1985), 41–78; Gisela KITTEL, Befreit aus dem Rachen des Todes. Tod und Todesüberwindung im Alten und Neuen Testament (BThS 17), Göttingen 1999, 20–102; Antje LABAHN, „Deine Toten werden leben ...“ (Jes 26,19). Sinngebung mittels der Vorstellung individueller Revivifikation als Grenzerweiterung im Jesajabuch, in: Michael Labahn/Manfred Lang (Hg.), Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum (ABG 24), Leipzig 2007, 53–86; Claus-Peter MÄRZ, Hoffnung auf Leben. Die biblische Botschaft von der Auferstehung, Stuttgart 1995, 14–56; Johannes SCHNOCKS, Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung (BBB 158), Göttingen 2009; Otto SCHWANKL, Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18–27 parr). Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferweckungserwartung (BBB 66), Frankfurt a. M. 1987, 142–292; Alan F. SEGAL, Life after Death. A History of the Afterlife in the Religions of the West (ABRL), New York 2004, 120–145; Nicholas T. WRIGHT, The Resurrection of the Son of God (Christian Origins and the Question of God, III), Minneapolis 1996, 85–206; Franz ZEILINGER, Der biblische Auferstehungsglaube. Religionsgeschichtliche Entstehung – heilsgeschichtliche Entfaltung, Stuttgart 2008, 11–75.

² Einführungs- und Überblicksliteratur zu den Pharisäern z. B. Johann MAIER, Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels (NEB Ergänzungsband zum AT 3), Würzburg 1990, 268–272; Anthony J. SALDARINI, Pharisees, Scribes, and Sadducees in Palestinian Society, Edinburgh 1989; Günter STEMBERGER, Pharisäer, Sadduzäer, Essener (SBS 144), Stuttgart 1991; Gerd THEISSEN/Annette MERZ, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ³2001 (¹1996), 134–138.210–212; Rudolf HOPPE, Die jüdischen Religionsparteien und ihre Bedeutung für die Verkündigung Jesu, in: Ludger Schenke u. a., Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen, Stuttgart 2004, 66–77; René GEHRING, Die antiken jüdischen Religionsparteien. Essener, Pharisäer, Sadduzäer, Zeloten und Therapeuten (Schriften der Forschung. Historische Theologie 2), St. Peter am Hart

leitende Bewegungszentrum ihrer Religiosität – dieses bestand im Ringen um eine lebbare und gelebte Torapraxis des ganzen Bundesvolkes –, aber die Rede von Auferweckung der Toten, Gericht und eschatologischer Vollendung gehörte, nach allem, was wir über sie wissen, sicher zum pharisäischen Glaubensgut. Und wenn in den Quellen vom Auferweckungsglauben der Pharisäer die Rede ist, dann ist die Bemerkung gleich bei der Hand, dass sie sich darin von den *Sadduzäern*³ unterscheiden, die dezidiert keine eschatologischen Erwartungen pflegten: So z. B. im NT in Apg 23,6–9 und bei Josephus Flavius in Bell. 2,8,14 = § 163 ff. und Ant. 18,1,3 = § 14 ff.⁴

Jesus von Nazaret hat zweifellos die Erwartung der Auferstehung der Toten geteilt. Aber auch für ihn – wie für die Pharisäer – ist davon auszugehen, dass sie keineswegs in der zentralen Mitte seiner Botschaft stand.⁵ Die Mitte von Jesu Botschaft bestand vielmehr darin, seinen Zu-

2012. Vgl. auch meine Darstellung Christoph NIEMAND, *Jesus und sein Weg ans Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild*, Stuttgart 2007, 129–136, zur Eschatologie bes. 134 f. Aus den Lexika Hans-Friedrich WEISS, *Art. Pharisäer*, in: TRE XXVI (1996), 473–485.

³ Einführungsg- und Überblicksliteratur z. B. Rudolf MEYER, *Art. Sadoukkaios*, in: TWNT VII (1964), 35–54; Roland DEINES, *Art. Sadduzäer*, in: LThK³ VIII (1999), 1423–1424; Hans C. C. CAVALLIN, *Leben nach dem Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum* (s. Anm. 1), 246–249; Otto SCHWANKL, *Die Sadduzäerfrage* (s. Anm. 1), 332–336; Anthony J. SALDARINI, *Pharisees, Scribes, and Sadducees* (s. Anm. 2); Günter STEMBERGER, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener* (s. Anm. 2); DERS., *The Sadducees. Their History and Doctrines*, in: William Horbury u. a. (Hg.), *The Cambridge History of Judaism. III: The Early Roman Period*, Cambridge 1999, 428–444; John P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. III: Companions and Competitors* (ABRL), New York 2001, 389–411; Gerd THEISSEN, *Sadduzäismus und Jesustradition. Zur Auseinandersetzung mit Oberschichtmentalität in der synoptischen Überlieferung*, in: ders., *Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung* (FRLANT 202), Göttingen 2003, 111–131; Rudolf HOPPE, *Die jüdischen Religionsparteien* (s. Anm. 2), 61–66; Nicholas T. WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God* (s. Anm. 1), 131–140; Alan F. SEGAL, *Life after Death* (s. Anm. 1), 378 f.; Étienne NODÉT, *Pharisees, Sadducees, Essenes, Herodians*, in: Tom Holmén/Stanley E. Porter (Hg.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus. Vol. 2: The Study of Jesus*, Leiden 2011, 1499–1520; René GEHRING, *Die antiken jüdischen Religionsparteien* (s. Anm. 2).

⁴ Vgl. Heinrich CLEMENTZ, *Flavius Josephus. Geschichte des Jüdischen Krieges. Kleinere Schriften*, Wiesbaden 2005 (1900), 174 (deutsch) bzw. Henry St. J. THACKERAY u. a., *Josephus. With an English Translation* (The Loeb Classical Library), London–Cambridge Mass. 1926–1965, Bd. II, 384 f. (griechisch) und Heinrich CLEMENTZ, *Flavius Josephus. Jüdische Altertümer*, Wiesbaden 2004 (1899), 871 f. (deutsch); Henry St. J. THACKERAY u. a., *Josephus* (s. o.), Bd. IX, 12 (griechisch).

⁵ Dazu auch knapp, aber instruktiv Hans KESSLER, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten* (s. Anm. 1), 96 f.

hören zuzusagen, dass die endzeitlichen Heilszustände der *Gottesherrschaft* hier und jetzt angefangen haben und wahrgenommen werden wollen. Im Zusammenhang dieser Botschaft hat weniger der Gedanke an die endzeitliche Totenerweckung als vielmehr jener an das kommende *Endgericht* die entscheidende, eschatologische Stützfunktion, und zwar in zwei Richtungen: Das kommende eschatologische Gericht wird (1) die Ordnung und Logik der Königsherrschaft Gottes *definitiv stellen und universal durchsetzen*. (Dies ist auch notwendig: Denn bis zu jenem Zeitpunkt tritt man ja in riskantem Glauben und unter dem gefährlichen Widerspruch der alten Verhältnisse in sie ein!) Und das Gericht wird (2) offenbaren, *wer* von den Eingeladenen die Einladung auch *wirklich angenommen hat* und ein „Königskind der Gottesherrschaft“ geworden ist, sodass er oder sie am Hochzeitsmahl auch endgültig teilnimmt.

Jesu Gerichtstheologie⁶ ist also so sehr mit seiner *basileia*-Botschaft verbunden und überdies in ihrem Appellcharakter so anspruchsvoll, dass sie – in der „Systematik Jesu“ – keineswegs als ein Anhängsel zum Auferstehungsglauben zu werten ist, eher schon umgekehrt! Die für Jesus typische Zentrierung auf die von ihm je und je Angesprochenen führt nämlich dazu, dass in den (möglicherweise) authentischen Gerichtslogien eine mit dem Gericht korrespondierende *Auferweckung der Verstorbenen* nur recht schwach in den Blick kommt. – Wir betrachten drei Logien bzw. Logiengruppen vom Gericht:

Ich sage euch: Wer sich vor den Menschen zu mir bekennt, zu dem wird sich auch der Menschensohn vor den Engeln Gottes bekennen. Wer mich aber vor den Menschen verleugnet, der wird auch vor den Engeln Gottes verleugnet werden. (Lk 12,8–9 vgl. Mk 8,38)

Wenn ihr aber in eine Stadt kommt, in der man euch nicht aufnimmt, dann stellt euch auf die Straße und ruft: Selbst den Staub eurer Stadt, der an unseren Füßen klebt, lassen wir euch zurück; doch das sollt ihr wissen: Das Reich Gottes ist nahe. Ich sage euch: Sodom wird es an jenem Tag nicht so schlimm ergehen wie dieser Stadt. Weh dir, Chorazin! Weh dir, Betsaida! Wenn einst in Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären, die bei euch geschehen sind – man hätte dort in Sack und Asche Buße getan. Tyrus und Sidon wird es beim Gericht nicht so schlimm ergehen wie euch. (Lk 10,10–14, vgl. Mt 10,14f.; 11,21–22.24)

⁶ Siehe dazu meine Darstellung Christoph NIEMAND, Jesus und sein Weg ans Kreuz (s. Anm. 2), 121–129.

Die Königin des Südens wird beim Gericht gegen die Männer dieser Generation auftreten und sie verurteilen; denn sie kam vom Ende der Erde, um die Weisheit Salomos zu hören. Hier aber ist einer, der mehr ist als Salomo. Die Männer von Ninive werden beim Gericht gegen diese Generation auftreten und sie verurteilen; denn sie haben sich nach der Predigt des Jona bekehrt. Hier aber ist einer, der mehr ist als Jona. (Lk 11,31–32 par Mt 12,41 f.).

In der als *erster* zitierten Tradition hören wir *gar nichts* von einer Auferstehung zum Gericht. – In der *zweiten* werden die Dörfer Chorazin und Betsaida, in denen Jesu Botschaft kaum Resonanz fand, mit einem härteren Gericht bedroht als Sodom, Tyrus und Sidon. Diese sind biblische Prototypen für Städte, die ein verheerendes Gottesgericht bereits geschichtlich getroffen hat und die es eschatologisch umso mehr zu erwarten haben. Ist mit diesem Hinweis an eine Auferstehung der BewohnerInnen des einstmaligen Sodom sowie von Tyrus und Sidon gedacht? Sie ist wohl *irgendwie* unterstellt, aber angesichts des prophetischen Sprachgestus, in dem Städte als *Kollektivpersonen* angesprochen werden, kommt die Auferweckung Einzelner hier *gar nicht* in den direkten Blick. – Die *dritte* Tradition schließlich spricht immerhin von „den Männern von Ninive“ und von „der Königin des Südens“ als den Zeugen der Anklage im Endgericht, und somit auch als zum Gericht Auferweckten. Aber das wird wieder nicht eigens gesagt und braucht es offensichtlich auch *gar nicht*: *So selbstverständlich* scheint die Erwartung einer endzeitlichen Totenerweckung unter denen zu sein, die Jesus anspricht – aber deshalb auch *so wenig im Zentrum* dessen, was Jesus ihnen dringend sagen will.

Man hat übrigens auch nicht den Eindruck, dass eines dieser Logien ein zwischenzeitliches Verstorbensein der Angesprochenen überhaupt unterstellt, so dass die Auferweckung sie aus dem Tod herausführen und vor besagtes Gericht stellen müsste. Zumindest kommt das nicht ins explizite Blickfeld der Sprüche.

Man mag dies als Hinweis auf eine gewisse Naherwartung Jesu selbst werten, der zufolge die nunmehrige Phase der *basileia*-Einladung in nicht allzu ferner Zukunft von der Definitivstellung der Gottesherrschaft im Gericht abgelöst werden wird, sodass sich der Gedanke an eine Auferweckung der Angesprochenen erübrigt (vgl. Mk 9,1). Allerdings bleiben unsere Annahmen über eine allfällige, chronologisch festmachbare Naherwartung Jesu insgesamt recht unsicher.⁷

⁷ Zur Frage einer Naherwartung Jesu vgl. ebd., 179–184.

Jedenfalls kann man aber sagen: Der Fokus Jesu geht auf das *Jetzt* der Heilseinladung und auf das *Dann* der gerichtlichen Definitivstellung des Heils und der Teilnahme seiner ZuhörerInnen an diesem Heil. Die Rede von der endzeitlichen Totenauferweckung ist daneben sozusagen nur *mitgeliefert* und kommt an einigen Stellen wie selbstverständlich in den Blick. Aber gerade diese Selbstverständlichkeit zeigt auch, dass sie nicht selbst das Nervenzentrum von Jesu Verkündigung darstellt.

Allerdings bedeutet diese Selbstverständlichkeit und „Nebensächlichkeit“ der Rede von der endzeitlichen Totenerweckung keineswegs, dass sich insbesondere der Blick auf die „*Sadduzäerfrage*“ (Mk 12,18–27 parr) nicht lohnen würde. Es ist dies die *einzig*e Überlieferungseinheit der primären Jesustradition, in der die Auferstehung der Toten sachlich und terminologisch den zentralen Kommunikationsinhalt ausmacht, typischerweise aber wieder nicht aus eigenem Antrieb Jesu, sondern auf externe Anfrage.

Tatsächlich bietet *daneben* die ganze synoptische Jesus-Überlieferung nur noch *einen einzigen* weiteren Text, in dem Jesus terminologisch eindeutig von der künftigen Totenerweckung spricht, und zwar im 1k Sondergut: In Lk 14,14 verheißt Jesus dem, der bei seinen Gastmählern eine *basileia*-kompatible „Einladungspolitik“ pflegt – nicht Verwandte oder reiche Nachbarn einladen, sondern Arme und Behinderte, die es nicht vergelten können! –: „es wird dir vergolten werden bei der Auferstehung der Gerechten (*en tē anastasei tōn dikaion*)“. Neuerlich eine Verwendung *en passant*: Der Auferweckungsglaube ist selbstverständlich vorausgesetzt, er ist aber nicht das Kommunikationsziel des Logions.

Für unsere Wahrnehmung von Jesu Rede über die künftige Auferweckung der Toten ist die Ankündigung der *eigenen* Auferweckung gemäß den drei *synoptischen Leidensansagen* (Mk 8,31; 9,31; 10,34 parr) in der Sache *nicht einschlägig*: Da ist von seiner Auferstehung „am dritten Tag“ die Rede, nicht aber von der Auferstehung der Toten „am Ende der Tage“! Um mutmaßlich authentische Jesusworte handelt es sich dabei ohnehin kaum.⁸ Letzteres gilt auch für die prominenten einschlägigen Stellen aus dem JohEv: 5,21.29; 6,39–40.44.54; 11,23–25.

Somit also zu *Jesu Antwort auf die Frage der Sadduzäer*⁹, die ich im Folgenden *nur* nach Mk präsentiere. (Den Seitenblick auf Mt und

⁸ Vgl. z. B. ebd., 173–175.

⁹ Aus der thematischen Überblicksliteratur vgl. Claus-Peter MÄRZ, *Hoffnung auf Leben* (s. Anm. 1), 51–63; Nicholas T. WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God* (s. Anm. 1), 415–425; Casey D. ELLEDGE, *Life after Death in Early Judaism*.

Lk muss ich, um nicht allzu lang zu werden, unterlassen.) Ich sage vorweg, dass das gesamte Streitgespräch bei näherem Zusehen hohes rhetorisches Raffinement und Jesu Antwort große religiöse und theologische Dichte zeigen wird.

1 Mk 12,18–23 – Die Ereignisnotiz und die Frage der Sadduzäer

Der Einleitungssatz geht kürzest möglich in medias res:

- 18 Und es kamen Sadduzäer zu ihm
– diese behaupten, es gebe keine Auferstehung
(*hoitines legousin anastasin mē einai*) –
und fragten: ...

Die Formulierung der Frage (ab V. 19) will den Auferweckungsglauben evidentermaßen *ad absurdum* führen, indem unter Anlehnung an Dtn 25,5 und Gen 38,8 das bizarre Fallbeispiel einer ganzen Kette von Leviratsehen konstruiert wird: Eine Frau wird nach dem Tod ihres Mannes, weil die Ehe kinderlos gebliebenen war, nacheinander von dessen sechs Brüdern in die vorgeschriebene Leviratsehe genommen, jedesmal ohne dass es zu Nachkommenschaft gekommen wäre. Die darauf folgende Schlussfrage der Sadduzäer ist gleichermaßen scholastisch wie maliziös:

The Evidence of Josephus (WUNT II 208), Tübingen 2006, 33–36; Étienne NODÉ, Pharisees, Sadducees, Essenes, Herodians (s. Anm. 3), 1510–1514. – Vgl. insbesondere Mudiso Mbâ J.-P. MUNDLA, Jesus und die Führer Israels. Studien zu den sog. Jerusalemer Streitgesprächen (NtA 17), Münster 1984, 71–109; Otto SCHWANKL, Die Sadduzäerfrage (s. Anm. 1) (monografisch); Konrad HUBER, Jesus in Auseinandersetzung. Exegetische Untersuchungen zu den sogenannten Jerusalemer Streitgesprächen des Markusevangeliums im Blick auf ihre christologische Implikationen (FzB 75), Würzburg 1995, 273–293; John P. MEIER, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. III: Companions and Competitors (s. Anm. 3), 411–487; Adelbert DENAUX, The Controversy between Jesus and the Sadducees about the Resurrection (Matt 22:23–33) in the Context of Early Jewish Eschatology, in: Wilhelmus Weren u. a. (Hg.), Life beyond Death in Matthews Gospel. Religious Metaphor or Bodily Reality? (Biblical Tools and Studies 13), Leuven 2001, 129–151. – Aus den Kommentaren vgl. neben Joachim GNILKA, Das Evangelium nach Markus (EKK 2/2), Zürich–Neukirchen-Vluyn 1979, 156–162 und Rudolf PESCH, Das Markusevangelium (HThKNT 2/2), Freiburg i. Br.–Basel–Wien ⁴1991, 229–236 zuletzt bes. Adela Y. COLLINS, Mark. A Commentary (Hermeneia), Minneapolis 2007, 557–564 und Joel MARCUS, Mark. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 27 und AncYB 27A), New York 2000 / New Haven 2009, 826–836.

- 23a Bei der Auferstehung [, wenn sie auferstehen]
 (en tē anastasei [hotan anastōsin]) –
 b wem von ihnen wird sie Frau sein?
 (tinōs autōn estai gynē)

Dies ist eine eigene Arbeitsübersetzung, die das „hängend“ voranstehende (d. h. durch den Temporalsatz von der Frage getrennte) Präpositionalobjekt (23a) und das Doppel-Genitiv-Syntagma *tinōs autōn* (genitivus possessionis [übertragen als dativus possessivus] plus genitivus partitivus, 23b) auch im Deutschen noch spüren lassen will. Die Worte in eckigen Klammern, die in einigen Handschriften fehlen, bringen – wenn sie ursprünglich sind¹⁰ – ein rhetorisch auffälliges Stocken in den Text und geben durch die (eigentlich unnötige) Verdopplung dem Ganzen eine zusätzliche *distanziert-überhebliche Färbung*, die ich so paraphrasiere: „... bei der Auferstehung ..., – also ... wenn sie ... sagen wir einmal ... auferstehen ...“.

Dass das Fallbeispiel mit Bezug auf ein Gebot der *Mose-Tora* argumentiert und die Auferweckungserwartung als mit deren Befolgung inkompatibel erweisen will, mag widerspiegeln, dass die Sadduzäer den Gedanken der Auferweckung unter anderem deshalb ablehnen, weil er in ihren Augen *nicht in der Tora* bezeugt ist.

Nach Josephus Ant. 18,1,4 = § 16 verschwinden für die Sadduzäer, die keinen anderen Geltungsanspruch anerkennen als den der Tora (*oudamōs tinōn metapoiēsis autois ē tōn nomōn*), die Seelen mit den Körpern (*tas psychas synaphanizeis tois sōmasi*).¹¹ Interessant ist auch die im babylonischen Talmud, Traktat Sanhedrin 90b überlieferte Nachricht von einem Streitgespräch zwischen Sadduzäern und Rabbi Gamaliel II. (um 90 n. Chr.), in dem sie ihn fragen, woher sich beweisen lasse, dass „der Heilige ... die Toten wieder lebendig mache. Er sagte zu ihnen: Aus dem Gesetz, den Propheten und den Hagiographen! Sie aber nahmen es nicht von ihm an.“¹²

Die rhetorische Finesse der Argumentation der Sadduzäer besteht nicht zuletzt in Folgendem: Das Fallbeispiel erzeugt geflissentlich die für eine antik-jüdische Kultur zweifellos *repulsive* Situation einer *extrem polyandrischen Ehekonstellation* für den vorgestellten Fall der

¹⁰ Davon gehe ich aus: „eine Auslassung unter Einfluss von Mt/Lk ist plausibler als eine Glossierung“: Rudolf PESCH, Das Markusevangelium (s. Anm. 9), Bd. II, 230, Anm. b.

¹¹ Zitiert nach Henry St. J. THACKERAY u. a., Josephus (s. Anm. 4), Bd. IX, 12.14.

¹² Zitiert nach Rudolf MEYER, Art. Sadoukkaios, in: TWNT VII (1964), 47.

Auferstehung: Eine Frau soll dann gleichzeitig sieben Männer haben und sieben auferweckte Männer müssten sich eine einzige Frau teilen! (Man hört fast den genüsslichen Kommentar: „So etwas kommt heraus bei der Auferstehung, von der ihr träumt!“) In einer Kultur, in der die polygyne Situation des Mannes grundsätzlich (immer noch) vorstellbar ist – „some ancient Jews might have seen the reconstitution of a polygynous marriage as part of the joys of the risen state“ –, stellt das massive Gegenteil, das hier ausgebreitet wird, nicht bloß eine denkerische Absurdität dar, sondern mindestens ebenso sehr einen Skandal. „It is a clever, if convoluted and grotesque, argument. No doubt, in the world of the story, we may presume that the Sadducees are congratulating themselves on their cleverness. They think they have won by wit.“¹³

2 Mk 12,24 – Jesu Replik I: Schrift und Macht Gottes

Jesu Antwort steht der Frage an Raffinesse nicht nach. Sie beginnt so:

- 24b Irrt ihr nicht deshalb (*ou dia touto planasthe*),
 c weil ihr weder die Schrift noch die Macht Gottes kennt?
 (*mē eidotes tas graphas mēde tēn dynamin tou theou*)

Der Satz ist eine rhetorische Frage, und die ist exquisit formuliert und keineswegs ohne Polemik: Jesus stellt ja nicht etwa die deliberative Frage in den Raum, *ob* sie sich irren. *Das* ist gar keine Frage! Fraglich ist höchstens, *wie* es dazu kommen kann, dass jemand so sehr irren kann wie die Sadduzäer!

Als direkt an sie gerichtete rhetorische Frage, die keine Antwort erwartet, ist diese Formulierung ungemein hart: Die Position der Sadduzäer – vielleicht weniger die Ablehnung des Auferstehungsglaubens als solche, sondern dessen Verspottung durch das Fallbeispiel – kommt nicht einmal als diskussionswürdige Möglichkeit in Frage, sondern ist bloß Anlass zur Überlegung, *warum* sie so irren! – Das markante Verb *planaō* (irren, fehlgehen) lässt (beabsichtigterweise?) an Weish 2,21 denken, wo die Replik des Weisheitslehrers auf die „Rede“ der Auferstehungsleugner ebenso mit diesem Verb anhebt.¹⁴

¹³ John P. MEIER, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. III: Companions and Competitors (s. Anm. 3), 422.

¹⁴ Zum reichen semantischen Spektrum des Verbs Herbert BRAUN, Art. *planaō*, in: TWNT VI (1959), 230–254.

Jesus nennt zwei Gründe: Sie kennen offensichtlich weder die *Schriften* (*tas graphas*), noch kennen sie die *Macht* Gottes (*tēn dynamin theou*). Mit diesen beiden Hinweisen kündigt sich schon das eigentliche Ziel der Antwort an, das dann in VV. 26–27a entfaltet wird: Dass nämlich der Auferweckungsglaube für ihn *erstens* durchaus aus der *Schrift* begründbar sei. Und dass er *zweitens* aus jener unmittelbar religiösen Glaubenserkenntnis kommt, in der Menschen erfahren und bekennen können, dass Gottes (gute und treue) *Macht* durch nichts, auch nicht durch den Tod, begrenzt ist.

Bevor er aber diesen Gedanken entfaltet, geht Jesus doch auf den von den Sadduzäern konstruierten Fall ein.

3 Mk 12,25 – Jesu Replik II: Auferweckte und Engel

V. 25 ist – sozusagen – der *negative* Teil der Antwort Jesu: Er entzieht dem aus dem Fallbeispiel gezogenen Argument die Basis, indem er auf die *mit Engeln vergleichbare Existenz der Auferweckten* hinweist:

- 25a Wenn sie nämlich von den Toten auferstehen
(*hotan gar ek nekrōn anastōsin*),
- b heiraten sie nicht und werden nicht verheiratet
(*oute gamousin oute gamizontai*),
- c sondern sie sind wie Engel im Himmel
(*all' eisin hōs aggeloi en tois ouranois*).

Wenn die eingeklammerten Worte von V. 23a zum ursprünglichen Text der Sadduzäerfrage gehören, dann würde mit V. 25a der antwortende Jesus den bei den Sadduzäern skeptisch klingenden nachklappenden Temporalsatz nochmals aufgreifen: Er nimmt ihnen sozusagen den Einwand aus dem Mund: in syntaktischer und rhetorischer Hinsicht ein schöner Kunstgriff!

Dass die Seinsweise der Auferweckten eine „engel-artige“ sein werde, ist ein zeitgenössisch gut verfügbarer jüdischer Traditionsgedanke. Schon im ältesten apokalyptischen Auferweckungstext überhaupt, *Dan 12,2–3*, deutete er sich an, wenn es in V. 3 von den künftig Auferstandenen heißt: „Die Verständigen werden strahlen, wie der Himmel strahlt; und die, die viele gerecht machten, wie die Sterne immer und ewig.“ Das nimmt Bezug auf die im Hellenismus (und auch bei den Römern) weit verbreitete Vorstellung einer Versetzung berühmter Verstorbener unter die Sterne. Dieser heidnische Gedanke *astraler Immortalität* von Heroen und Macht-

habern ist aber einer *interpretatio judaeo-hellenistica* zugänglich, da ja die Engel als Gottes Beauftragte und Führer für die Gestirne gedacht werden können. So können astrale Immortalität und engel-artige Existenz der Auferweckten zusammenkommen.¹⁵ – Dass die Auferweckten unter die Engel versetzt werden, lesen wir dann auch in *äthHen* 39,3–5 (vgl. auch 104,1–6); *4 Esr* 9,95–98 und am explizitesten in *syrBar* 51,10, wo es von den Auferweckten heißt: „Denn in den Höhen jener Welt wird ihre Wohnung sein; sie werden Engeln gleichen und den Sternen ähnlich sein.“¹⁶

E contrario kann man übrigens auch Apg 23,8 dafür ins Treffen führen, dass im zeitgenössischen Judentum die Auferweckten in einer engel-artigen Existenzweise gedacht wurden: Dort heißt es von den Sadduzäern, sie leugnen Auferstehung und – auffälligerweise *im selben Atemzug* dazugesagt – Engel: „Denn die Sadduzäer sagen, es gebe keine Auferstehung (*Saddoukaioi ... legousin mē einai anastasin*), weder Engel noch Geist (*mēte aggelon mēte pneuma*); ...“.

Die Formulierung mit *mēte ... mēte ...* zieht die Nennung von Engel und Geist als ein einziges Glied gegenüber der Auferstehung zusammen: Natürlich leugnen die Sadduzäer nicht die Existenz des Geistes Gottes – der ist ja in der Tora seit Gen 1,2 bezeugt –, sie leugnen aber die Existenz von Geistwesen wie Engeln und Dämonen, über die die Apokalyptik mit Vorliebe spekulierte. Und deshalb gehört für die Sadduzäer offensichtlich die Ablehnung des Auferweckungsglaubens und des Engelglaubens zusammen, weil die Auferweckung von vielen eben als Leben in Engelgestalt gedacht wurde. Zutreffend Benedict Viviano und Justin Taylor: „... one has to take the two nouns *aggelon* and *pneuma* standing in apposition to *anastasin* and to translate: the Sadducees say that there is no resurrection either as an angel (i. e., in the form of an angel) or as a spirit (i. e., in the form of a spirit) ...“¹⁷

Wenn Jesus dem Fallbeispiel der Sadduzäer gegenüber auf die engel-artige Existenzweise der Auferweckten rekurriert, dann sagt er damit: Auferweckung lässt sich nicht entlang irdischer Lebensformen

¹⁵ Vgl. John J. COLLINS, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia), Minneapolis 1993, 384 (mit Anm. 224: Literatur und Material).

¹⁶ Zitiert nach Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit (= JSHRZ) V: Apokalypsen, 156.

¹⁷ Benedict T. VIVIANO/Justin TAYLOR, Sadducees, Angels and Resurrection (Acts 23,8–9), in: JBL 111 (1992), 496–498, hier 498. Zustimmung dazu u. a. von Alan F. SEGAL, *Life after Death*, 384 („... denied any resurrection, either as a soul ... or as an angel ...“) und Charles K. BARRETT, *The Acts of the Apostles II* (ICC), Edinburgh 1998, 1065 f.

und Zugehörigkeiten denken; und deshalb macht diese bizarre Konstruktion auch keinen Sinn, sondern entlarvt sich als bloße Karikatur. Karikatur deshalb, weil darin die Auferweckung als *bloße Verlängerung des bisherigen Lebens* gedacht ist. So lässt sich der Auferweckungsglauben zwar trefflich lächerlich machen; so kommt aber das Zeugnis der Schrift über die unbegrenzte Macht Gottes nicht in Blick.

Dass Jesus die Fallkonstruktion der Sadduzäer just mit dem Hinweis auf das engel-artige Leben auferweckter Menschen dekonstruiert, entbehrt – wie die Parallelführung der sadduzäischen „Leugnung“ von Auferstehung und Engeln gemäß Apg 23,8 andeutet – nicht einer *feinen Pikanterie*: Jesus ist sich des Zusammenhangs sadduzäischer Positionen bewusst und stellt ihn seinerseits in der Argumentation her!

In der Apokalyptik und im Urchristentum waren Engel übrigens keineswegs – wie dann später in der christlichen Dogmatik bis hinein in den Katechismus der Katholischen Kirche (Nr. 328) – als *körperlose Wesen* („reine Geister“) gedacht: Die „Göttersöhne“ von Gen 6,1–6 wurden im Frühjudentum als Engel verstanden, die sehr wohl leiblich waren. Sie wurden als (männliche!) Geschlechtswesen vorgestellt, die – zumindest im Fall von Gen 6 – ihre Sexualität auch (ausleben) wollten, wie im sogenannten Wächterbuch der Henochtradition (*äthHen 6–16*) legendarisch breit entfaltet ist. In der Anklagerede gegen diese gefallenen Engel heißt es dort, Gott habe den Menschen-Männern Frauen gegeben, damit sie, weil sie sterblich sind, mit ihnen Nachkommenschaft haben. Den Engeln habe er aber keine Frauen geschaffen, weil sie „des ewigen, unsterblichen Lebens teilhaftig“ sind und als die „Geistigen des Himmels im Himmel ihre Wohnung (haben)“ (*äthHen 15,5–6*).¹⁸ Die Apokalyptik dachte die „geistigen“ Engel also nicht im strikt philosophisch-begrifflichen Sinn als immateriell, vielmehr „to have highly rarefied or refined bodies (made, e.g., of fire), including sex organs“.¹⁹

¹⁸ JSHRZ V (s. Anm. 16), 542f. – Aber auch über *äthHen 6–11* hinaus ist dieser „Fall der Engel“ von Gen 6,1–4 im Frühjudentum intensiv weitergedacht worden: Jub 4,22; 5,1–11; 1Q 23.24; 4Q 530–533; 6Q 08; TestRub 5. Philos Schrift „Über die Giganten“ widmet sich als Ganze dem Thema. – Kompetente Aufarbeitungen dieser Rezeptionsgeschichte bieten Max KÜCHLER, *Schweigen, Schmuck und Schleier*. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum (NTOA 1), Göttingen 1986, und Ferdinand DEXINGER, *Jüdisch-christliche Nachgeschichte von Gen 6,1–4*, in: Siegfried Kreuzer/Kurt Lüthi (Hg.), *Zur Aktualität des Alten Testaments* (= FS G. Sauer), Frankfurt a. M. u. a. 1992, 155–175.

¹⁹ John P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. III: Companions and Competitors* (s. Anm. 3), 422.

Dass Engelwesen in der jüdischen Antike durchaus Geschlechtswesen sind, zeigt sich auch aus Jes 6,1–3, wo die Serafim aus Respekt vor der himmlischen Gegenwart Gottes ihre Füße – „a euphemism for genital organs“²⁰ – bedecken. Und noch 1 Kor 11,10 bezeugt den ebenfalls auf Gen 6 rekurrierenden Gedanken, dass Engel sexuell verführbar sind: Die christlichen Frauen in Korinth sollen im Gottesdienst „mit Rücksicht auf die Engel“ ein Besitz- und Machtzeichen tragen; gemeint ist wohl ein Schleier.²¹ – In Traditionsfeldern, wo der Bezug zu Gen 6 nicht im Vordergrund steht, und dann im rabbinischen Judentum gilt einfachhin, dass die Engel als „Bewohner ‚der oberen Welt‘, nicht heiraten, sich nicht fortpflanzen und nicht sterben“.²²

Aus all dem folgt deutlich, dass Engel in Frühjudentum und Urchristentum *nicht als a-sexuelle, vielmehr als „zölibatäre“* Wesen gedacht sind.

Wenn Jesus V. 25 im Kontext frühjüdisch-apokalyptischer Angelologie also davon spricht, dass die auferweckten Menschen *wie* Engel im Himmel (*hōs aggeloi en tois ouranois*) sein werden, dann unterstellt das „a radical transformation of their existence; they will receive refined bodies like the angels. *Like* the angels, these risen humans will be made immortal by God’s power. Though sexual beings, they will not engage in sexual activity or marriage, since, like the angels, they will have no need to reproduce themselves in view of death.“²³ Die Pointe des Vergleichs mit den Engeln ist also folgende: „Wie Engel im Himmel sind und wie

²⁰ Vgl. Ex 4,25; Dtn 28,57; 1 Kön 15,23; 2 Kön 18,27 = Jes 36,12 (beide Male: Qere); Jes 7,20.

²¹ Zu 1 Kor 11,1–16 insgesamt: Helmut MERKLEIN/Marlis GIELEN, Der erste Brief an die Korinther (ÖTK NT 7/3), Gütersloh–Würzburg 2005, Bd. III, 25–72, zu V. 10: 62.

²² So Rudolf PESCH, Das Markusevangelium (s. Anm. 9), Bd. II, 233, für das rabbinische Judentum mit Hinweis auf Hermann L. STRACK/Paul BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 4 Bde., München 1982–1983 (= 1922–1928), Bd. I, 891. Ebd., 888 f. wird allerdings gegenläufig behauptet: „soweit man in der alten Synagoge an die Auferstehung der Toten geglaubt hat ..., hat man es wohl für selbstverständlich gehalten, dass das eheliche Leben bei den Auferstandenen genau so in Geltung und Übung sein werde wie vordem während des gegenwärtigen Äons“. Diese Position, die die Zustände in den Tagen des Messias nicht von jenen der Auferweckung im kommenden Äon unterscheidet, ist keineswegs haltbar und folgt auch nicht aus den dort angeführten Stellen, wie auch Adela Y. COLLINS, Mark (s. Anm. 9), 560 f. zutreffend anmerkt.

²³ John P. MEIER, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. III: Companions and Competitors (s. Anm. 3), 422. – Den frühjüdischen Hintergrund der Vorstellung eines „zölibatären Auferstehungsleibes“ lotet jüngst William LOADER, Sexuality and Eschatology. In Search of a Celibate Utopia in Pseudepigraphic Literature, in: JSP 24 (2014), 43–67, aus.

die Auferstandenen existieren, bestimmen nach Jesu Auffassung nicht menschliche Projektionen, sondern Gottes Allmacht.²⁴ Damit ist das Stichwort für das Folgende gegeben.

4 Mk 12,26–27a – Jesu Replik III: Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs – ein Gott von Lebenden

Die VV. 26–27a bringen den *positiven* Teil der Antwort: Ohne dass die beiden Stichworte aus V. 24b wiederholt würden, entfaltet Jesus das dort Angekündigte zu einem Aufweis des Auferweckungsglaubens aus der *Schrift*, der mit der unbegrenzten Lebens-*Macht* Gottes argumentiert.

- 26a Wegen der Toten aber, dass sie erweckt werden
(*peri de tōn nekrōn hoti egeirontai*), –
- b habt ihr nicht im Buch des Mose gelesen
(*ouk anegnōte en tē bibliō Mōyseōs*) –
- c über den Dornbusch
(*epi tou batou*) –,
- d wie Gott zu ihm sprach, sagend
(*pōs eipen autō ho theos legōn*):
- e Ich – der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs?
(*egō ho theos Abraam kai [ho] theos Isaak kai [ho] theos Iakōb*);
- 27a Er ist nicht ein Gott von Toten, sondern von Lebenden!
(*ouk estin theos nekrōn alla zōntōn*)

Wir nähern uns dem – angesichts seiner Knappheit *atemberaubenden* – Gedankengang schrittweise an.

4.1 Eine Beobachtung zur Syntax

In syntaktischer Hinsicht fällt auf, dass der Fragesatz V. 26abcd sehr eigenwillig, nämlich unverkennbar *stockend* konstruiert ist, gerade daraus aber seine rhetorische Wirkung gewinnt.

Ähnlich wie schon zuvor bei der Frage der Sadduzäer V. 23ab ist der Frage Jesu („habt ihr nicht ... gelesen?“: 26b) ein Präpositionalobjekt „hängend“ vorausgestellt. Durch den Gliedsatz mit *faktischem* dass (*hoti*) ist es von der zugehörigen Frage getrennt. Dadurch entsteht wieder eine gewisse Verzögerung, die man im Deutschen etwa so wiedergeben kann:

²⁴ Rudolf PESCH, Das Markusevangelium (s. Anm. 9), Bd. II, 233.

„Wegen der Toten aber, dass sie *nämlich wirklich* erweckt werden ...“ Ist die Antwort Jesu in syntaktischer Hinsicht gewollt der Frage der Sadduzäer nachgebildet? Das müsste man als rhetorische Ironie werten!

Im eigentlichen Fragesatz (26b) ist das gefragte Objekt („was habt ihr nicht gelesen?“) in die folgenden Zeilen 26cd ausgelagert und erscheint in zwei syntaktisch voneinander unabhängigen, inhaltlich aber verschränkten Schritten: Zuerst (wieder!) als Präpositionalobjekt, das den größeren Erzählzusammenhang angibt („über den Dornbusch“); dann, als Einleitung zum anschließenden präzisen Zitat, nochmals ein mit der modalen Konjunktion *pōs* (wie) eingeleiteter Gliedsatz („wie Gott zu ihm sprach“).

4.2 Im Buch des Mose

Ein eigenwilliger Effekt liegt auch darin, dass die *namentliche* Nennung des *Mose* schon in V. 26b kommt, dort als Angabe des Buch-Autors, während in V. 26d dann zur Bezeichnung von Gottes Gesprächsgegenüber (nur) das Pronomen steht („wie Gott zu *ihm* sprach“). Erwartbar wäre aber doch eher gewesen: Habt ihr nicht *in der Schrift* gelesen, über den Dornbusch, wie Gott *zu Mose* sprach ... Da die Sadduzäer nur die Tora, nicht aber die Propheten und die übrigen Schriften für verbindlich nahmen, mag diese voranstehende Formulierung („im *Buch des Mose*“) vorweg und besonders betonen, dass Jesus die Herausforderung, den Auferweckungsglauben tatsächlich *aus der Tora* zu „beweisen“, gern und zuversichtlich annimmt.

4.3 Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs

Jesus greift also nicht nur allgemein auf die Schrift, sondern auf deren Herz, auf die Tora zu; und auch da nicht auf irgend eine Nebenperikope, sondern auf die Dornbusch-Szene, in der die für das Gottes- und Selbstverständnis Israels entscheidende *Selbstvorstellung und Namensoffenbarung Gottes* geschieht. Aufgrund *dieser* Begegnung wird Mose die konstitutiven Ereignisse der Heilsgeschichte Israels – Exodus aus Ägypten, Bundesschluss am Sinai, Zug zum versprochenen Land – ins Werk setzen.

Das Zitat in V. 26e gibt die LXX-Version von Ex 3,6 verkürzt, aber unverändert²⁵ wieder. Dort steht folgender Text:

²⁵ Ein Teil der Mk-Handschriften wiederholt allerdings – anders als LXX – den bestimmten Artikel vor der zweiten und dritten Gottesnennung (vgl. die eckigen

Ich bin der Gott deines Vaters, Gott Abrahams und Gott Isaaks
 und Gott Jakobs
*eğō eimi ho theos tou patros sou theos Abraam kai theos Isaak kai
 theos Iakōb*

Die Worte von Ex 3,6, die Mk 12,26e *nicht* übernimmt, sind hier unterstrichen. Man sieht: Der Blick auf den über den „Vater“ laufenden genealogischen Zusammenhang des Mose bzw. der Exodusgeneration mit den Erzeltern Israels interessiert im Zuge der Argumentation Jesu nicht näher. Es geht vielmehr um eine Reflexion über die tiefe Bedeutung der Syntagmen „Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs“. *In einem gewissen Sinn* ist nämlich genau *dies* – „Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs“ – der durch ihn selbst und noch vor dem Tetragramm JHWH geoffenbarte *Name* Gottes.

Einen Abgleich der von mir hier als „Quasi-Gottesnamen“ bezeichneten Syntagmen „Gott Abrahams“ etc. und des im weiteren Verlauf der Dornbusch-Erzählung genannten „wirklichen“ Gottesnamen, dem Tetragramm JHWH, brauchen wir hier nicht vornehmen. In V. 14 wird mit der Formel „Ich bin der ‚Ich-bin-da‘ (ʿəhyeh^h ʾāšer ʿəhyeh^h)“ – zugleich mit dem mehrbödigen Assoziationen-Spiel, das hier getrieben wird – auf den Namen JHWH hingewiesen, im gleich folgenden V. 15 taucht das Tetragramm dann erstmals im Dialog von Gott und Mose (ganz unspektakulär) auf: „So sollst du zu den Israeliten sprechen: JHWH, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, hat mich zu euch gesandt. Dies ist mein Name für alle künftigen Zeiten.“

Aus Ex 3,6 (in Verbindung mit Ex 3,14–15) folgt somit, dass „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ als ein mit dem Tetragramm an Würde und Bedeutung gleichrangiger Gottesname erscheint: Einen anderen *aussprechbaren* (!) Namen, mit dem er benannt und angesprochen werden will, nennt Gott dem Mose nicht. Er will bekannt und benannt sein als *Gott jener Menschen – Abraham und all der anderen –, die er in eine Bundesbeziehung nimmt, die mit ihm Erfahrungen machen und die ihn als „ihren Gott“ bezeugen!* Genau an diesem Punkt setzt die theologische Argumentation Jesus an.

Man muss sich dies vor Augen halten, um die Argumentation mit diesem Schriftwort, das „im alttestamentlichen Kontext ... die Toten-

Klammern zuvor in der Präsentation des griechischen Textes von Mk 12,26e). Diese textkritische Frage ist hier unerheblich.

auferstehung nicht heraushören“ lässt,²⁶ *nicht zu unterschätzen*: Natürlich ist die Argumentation auf den ersten Blick *naiv* und funktioniert auf der zeitlichen Achse so: Wenn Gott sich zur Zeit des Mose, da Abraham längst tot ist, Gott Abrahams nennt, dann kann Abraham nicht unwiederbringlich tot sein.²⁷ Aber diese vordergründige zeitliche Logik ist nicht der entscheidende Punkt in Jesu Argumentation. Er entfaltet vielmehr den Sinn des Syntagmas „Gott Abrahams“: originell, aber keineswegs im Sinn eines exegetischen „Tricks“; historisch kontextualisiert, aber durchaus auch jenseits dieses Kontextes ansprechend. Jesu Antwort bietet eine ernsthafte theologische Reflexion der biblischen Gottesbezeichnung „Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs“, die intersubjektiv nachvollziehbar und mit modernen Exegesen von Ex 3²⁸ *hermeneutisch* durchaus auf Augenhöhe steht.

Dies ist der Grund, warum ich den Seitenblick auf rabbinische Auslegungsregeln, die Jesus hier (gegebenenfalls) anwendet,²⁹ zwar durchaus für hilfreich halte, zugleich aber betone, dass Jesu Argumentation keineswegs den Charakter von tradierter oder tradierbarer Gelehrsamkeit hat:³⁰ Im Vergleich zu den im babylonischen Talmud, Traktat *Sanhedrin 90b bis 92a* zusammengestellten Argumentationen, mit denen rabbinische Gelehrten die künftige Totenauferstehung aus den Schriften, insbesondere aus der Tora beweisen, fällt auf, dass der Jesus von Mk 12 deutlich weniger exegetisch-professionell, dafür umso deutlicher *theologisch* argumentiert: Seit V. 24c ist stichwortartig angekündigt, dass das Ernstnehmen der „Macht Gottes“ zu einem tora-gemäßen Auferweckungsglauben führt. Das wird nun eingelöst: Jesus „transzendiert in seiner Antwort aufgrund einer unmittelbaren und außerordentlichen Kenntnis Gottes und einer vollmächtigen, autoritativen Schriftauslegung das Verständnis seiner Kontrahenten“³¹

²⁶ Joachim GNILKA, Das Evangelium nach Markus (s. Anm. 9), Bd. II, 160.

²⁷ Vgl. den Kommentar des altsyrischen Auslegers Isho'dad von Merv (9. Jh.) zu Mt 22,32: „For God would not have called himself the God of these people, if he had not known that their souls were alive, and was also intending to raise their bodies again and give them to their souls“: zit. nach Joel MARCUS, Mark (s. Anm. 9), Bd. II, 829.

²⁸ Vgl. die eingängige Auslegung bei John I. DURHAM, Exodus (WBC 3), Waco 1987, 31–33.37–41.

²⁹ Vgl. die Darstellungen von Otto SCHWANKL, Die Sadduzäerfrage (s. Anm. 1), 403–406; Adela Y. COLLINS, Mark (s. Anm. 9), 562 f.

³⁰ So u. a. auch ebd., 562 f.

³¹ Konrad HUBER, Jesus in Auseinandersetzung (s. Anm. 9), 291.

4.4 Nicht ein Gott von Toten, sondern von Lebenden I

Mk 12,27a sagt in – wie ich meine – genialer Abbréviation, was folgendermaßen auszubuchstabieren ist: Gott ist der lebendige, des Lebens mächtige Gott. Und weil dieser lebendige und lebensmächtige Gott der Gott Abrahams ist, kann Abraham nicht definitiv unter der Herrschaft des Todes stehen und ihm endgültig verfallen. Die im Hintergrund stehende Voraussetzung für diesen Gedanken ist also nicht eine trickreiche Manipulation auf der Schiene der Zeit, sondern Jesus wendet die im Syntagma „Gott Abrahams“ zum Ausdruck gebrachte *Richtung der Zugehörigkeit* zwischen Gott und Abraham um. Nicht, wie man vielleicht landläufig sagen mag: So wie die Völker und Reiche, die Clans und Dynastien ihre jeweiligen Götter haben, die ihnen zugehören, so hat eben auch Abraham einen – *seinen* – Gott. Vielmehr umgekehrt: Wenn sich Gott als der „Gott Abrahams“ vorstellt, dann heißt das: *Abraham gehört Gott an*. So sehr nimmt Gott sich Abrahams an, dass er ihn sich an- und zugehören lässt. Dann gilt aber: Wenn und weil der lebendige Gott der Gott Abrahams ist, kann Abraham nicht endgültig der Herrschaft des Todes zugehören! Dies zu behaupten, hieße die Macht Gottes unterschätzen! Wenn Gott einen Menschen wie Abraham so sehr an sich bindet, dass er selbst für alle Zeit als *Gott dieses Menschen* bezeichnet werden will, dann kann es nicht anders sein: Auch im Tod und über den Tod hinaus wird er sich als dessen Gott erweisen, und es kann keine Herrschaft des Todes über Abraham geben: Nicht der Tod ist Abrahams Gott, sondern JHWH, der lebendige Gott, ist es.

Die Antwort Jesu löst also tatsächlich ein, was V. 24c angekündigt hat: Wenn erstens die *schriftgemäße* Gottesbezeichnung „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ ganz ernst genommen wird und wenn zweitens *Gottes Macht* als unbeschränkte ernst genommen wird, dann *kann man nicht anders*, als an die Auferweckung derer glauben, als deren Gott sich Gott bezeichnet hat.

Die Argumentation Jesu umfasst also nur zwei Sätze: Erstens: Gott ist der „Gott Abrahams“. Zweitens: Gott ist ein „Gott der Lebenden“. In ihrer Logik ist die Argumentation aber dreistufig gebaut: Aus den zwei Prämissen, zu denen Zustimmung vorausgesetzt wird, folgt als Schlussfolgerung und dritter Satz, dass Gott Abraham auferweckt. – John Meier sagt es so: „1. *Major Premise*: According to God’s self-chosen definition, the very being of God involves being the God of Abraham, Isaac, and Jacob. This is his permanent self-definition.

2. *Minor Premise*: But, as the whole of the OT proclaims, God is God only of the living, not of the defiling, unclean dead, with whom he has no relation. 3. *Unspoken Conclusion*: Therefore, if God's being is truly defined by his permanent relationship to the three patriarchs, the three patriarchs must be (now or in the future) living and in living relationship to God.³²

Erzählerisch besonders wirksam ist, dass die – für die LeserInnen evidente – Schlussfolgerung nicht austextiert ist. Jesus spricht sie nicht positiv aus, weil die Sadduzäer, die ja gar nicht mit offenem Frageinteresse gekommen sind, sie ohnehin nicht annehmen würden. Er deutet sie nur negativ an: „Sehr irrt ihr!“

4.5 Nicht ein Gott von Toten, sondern von Lebenden II

Folgende Beobachtung drängt sich noch auf: Eine Begründung, in der der Satz „Er ist nicht ein Gott von Toten, sondern von Lebenden“ den entscheidenden Schritt zur Evidentmachung des Auferweckungsglaubens bildet, ist im Blick auf den alttestamentlichen Sinnkontext, den dieser Satz unweigerlich assoziieren lässt, von einer exquisiten *theologischen Ironie* geprägt. Denn dieser Satz, dem die Sadduzäer zustimmen müssen, ist in seinem Bedeutungszusammenhang *gegenüber seiner biblischen Vorgeschichte radikal umgeprägt*:

Was der Satz in atl. Kontexten ausgedrückt hatte, *implizierte* nämlich das glatte Gegenteil von dem, was *jetzt* aus ihm *folgt*. Mit der Begründung, dass *nur* die Lebenden JHWH preisen können, und dass *nur* jene, die im Land der Lebenden wohnen, ihm zugehören, haben Texte aus frühen Schichten des AT Gott um Rettung vor dem drohenden Sterben angefleht: Ps 6,5 f; 30,9 f; 88,11–13; 115,17 f; Jes 38,11.18 f; Sir 17,27 f (vgl. auch Ps 118,17; 119,175). Dies ist vor dem Hintergrund der *Scheol-Vorstellung* (šəʾōl: Unterwelt, Totenreich) gesagt, die Israel mit anderen altorientalischen Kulturen teilte.³³ Während aber in Mythos und Kult der polytheistischen Nachbarkulturen durchaus Kontaktmöglichkeiten zwischen den Bewohnern des Totenreichs, den (dafür zuständigen) Todes-Gottheiten und den lebenden Menschen (und

³² John P. MEIER, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. III: Companions and Competitors (s. Anm. 3), 429f. In der Sache ganz ähnlich schon Otto SCHWANKL, Die Sadduzäerfrage (s. Anm. 1), 405: „Die Schlussfolgerung ... steht nicht da und muss ergänzt werden.“

³³ Näheres z. B. bei Franz ZEILINGER, Der biblische Auferstehungsglaube (s. Anm. 1), 16–27; Alexander A. FISCHER, Tod und Jenseits (s. Anm. 1), 142–145.

zwar je in alle Richtungen!) gedacht und rituell begangen wurden, ist nach Maßgabe des JHWH-allein-Glaubens das Tot-Sein der Toten ungleich trostloser: Der Zustand der Toten in der Scheol ist eine Quasi-Existenz, der verklingende Nachhall von Existenz. Die Toten sind bloße „Schatten“ (rəpāʾim)³⁴ und endgültig *getrennt* vom *Leben*, vom *Bundesvolk* und vom *Bundesgott*. Sie sind ohne Zukunft und dem Vergessenwerden anheim gegeben. – Drastisch sagt dies *Psalm 88*, in dem der Beter sich in Todesnähe erfährt und vor Gott klagt:³⁵

- 4 ... mein Leben ist dem Totenreich nahe (lišəʾōl higgîʿû).
 5 Schon zähle ich zu denen, die hinabsinken ins Grab,
 bin wie ein Mann, dem alle Kraft genommen ist.
 6 Ich bin zu den Toten (bammēʾim) hinweggerafft,
 wie Erschlagene, die im Grabe ruhen;
an sie denkst du nicht mehr (lōʾ zəḵartām ʿōd),
denn sie sind deiner Hand entzogen (miyyād \underline{d} kā niḡzārū).

Der Beter beschreibt die Situation von Toten als absolute Nicht-Beziehung zu JHWH: Gott hat aufgehört, deren Gott zu sein. Gottes Interesse und auch seine Einflussphäre werden als an den Grenzen der Scheol endend gedacht: Er denkt nicht mehr an die Toten, und sie sind von seiner Hand und seinem Zugriff abgeschnitten.

Die Glaubensgeschichte Israels ist aber in einem langen und dramatischen Prozess dazu gekommen, JHWH zuzutrauen, Herr und Schöpfer von Himmel, Erde *und Unterwelt* zu sein. Wenn aber Gottes Macht unbegrenzt ist und auch ins Nichts und in den Tod nicht nur hineinreicht – Amos 9,2 –, sondern Nichts und Tod umfängt – Ps 139,8 ff. –, dann gewinnt der Satz eine andere Dynamik, nämlich jene Dynamik, die er in Mk 12,27a hat: Nicht Bitte um *Bewahrung vor dem Sterben* drückt er jetzt aus, sondern die Gewissheit von *Rettung aus dem Tod* will und kann er jetzt freisetzen!

³⁴ Einführung und Überblick zum hebräischen Nomen rəpāʾim und seinen griechischen Übersetzungen bieten Mark S. SMITH, Art. Rephaim, in: ABD V (1992), 672–676, hier 674.676; Lothar PERLIT, Deuteronomium (BKAT V), Neukirchen-Vluyn 1992 ff., 179–181. Vgl. auch Ulrich KELLERMANN, Das Gotteslob der Auf-erweckten. Motivgeschichtliche Beobachtungen in Texten des Alten Testaments, des frühen Judentums und Urchristentums (BThSt 36), Neukirchen-Vluyn 2001, 17 f., und Alan F. SEGAL, Life after Death (s. Anm. 1), 142 f.

³⁵ Ausführlich Bernd JANOWSKI, Die Toten loben JHWH nicht (s. Anm. 1), 3–45; Johannes SCHNOCKS, Rettung und Neuschöpfung (s. Anm. 1), 56–160.

Ob jener Mensch, der diesen Satz an diese Stelle des Begründungsweges setzte – Jesus selbst oder jener Erzähler, welcher der Tradition von der Sadduzäerfrage die vorliegende Gestalt gab –, sich der tiefreichenden Ironie, die diese Formulierung im gegebenen Kontext bedeutet, *bewusst* war, kann gut und gern dahingestellt bleiben. Eine *diachron-kanonische* Lektüre der Texte der biblischen Auferweckungshoffnung bemerkt sie und darf sich ihrer freuen!

4.6 Abschließende Beobachtung zur Komposition

V. 27b kehrt zum Stichwort „irren“ zurück, das in V. 24b die Antwort auch eingeleitet hatte:

27b Sehr irrt Ihr (*poly planasthe*)!

In kompositorischer Hinsicht ergibt sich für VV. 24–27 daraus insgesamt die Wahrnehmung einer schönen doppelten Inklusionsstruktur:³⁶

- A Irren (V. 24b)
- B Schrift und Macht Gottes (V. 24c)
- C Engel im Himmel und Auferweckte sind nicht verheiratet (V. 25)
- B* Schrift („Gott Abrahams“) und Macht Gottes („Gott der Lebenden“) (V. 26a–27a)
- A* Irren (V. 27b)

Auffällig daran ist, dass das mittige Glied C nicht den argumentativen Höhepunkt darstellt. Dieser liegt unzweifelhaft in Glied B*. Diese leichte Inkonzinnität zwischen dem literarischen Mittelpunkt und dem inhaltlichen Höhepunkt der VV. 24–27 stellt aber keinen literarkritisch relevanten Kohärenzmangel dar und muss man auch nicht zum Ausgangspunkt für traditionsgeschichtliche Dekompositionen nehmen. Vielmehr wird man diese Struktur so lesen: Die drei Zeilen von V. 25 stehen im Argumentationsfortschritt an jenem Ort, wo Jesus – gleichsam mit wegwerfender Handbewegung – den Einwand der Sadduzäer pariert und zum eigenen Argument übergeht. Der *mittigen* Stellung entspricht somit die Funktion des *Wendepunktes*.

³⁶ Die Inklusionsstruktur sehen auch Adela Y. COLLINS, *Mark* (s. Anm. 9), 562, und Joel Marcus, *Mark* (s. Anm. 9), Bd. II, 831, welche die Bezüge allerdings – und untereinander nochmals verschieden – etwas anders herauspräparieren.

5 Ertrag

Der Jesus dieser Erzählung hat die Sadduzäer tatsächlich mit ihren eigenen argumentativen Waffen geschlagen: Nicht aus den Propheten oder den Schriften, die sie nicht anerkennen, sondern aus einer der prominentesten Passagen der Tora – aus der Dornbuscherzählung, wo sich Gott dem Mose gegenüber als Gott Abrahams vorstellt. Und auch die Sentenz „JHWH ist kein Gott von Toten, sondern von Lebenden“ könnte gut und gern von den Sadduzäern selbst gesagt werden – als Argument *gegen* den Auferstehungsglauben, weil der Gott Israels eben keine Todesgottheit sei und mit den unreinen Toten in der Scheol nichts zu tun habe.

Jesus nimmt aber beide Sätze je für sich ganz ernst und er nimmt sie zusammen ganz ernst. Deshalb bekommen die beiden Sätze eine erregender Dichte: Gott wollte, dass Abraham ihm so sehr angehört, dass diese Beziehung ihm, Gott selbst nicht nur ein äußerliches Akzidens bleibt, sondern dass „Gott Abrahams“ ein sein innerstes Wesen ausdrückender Gottesname sein soll. Und weil dieser Gott Abrahams der lebendige Gott ist, keine Todesgottheit und kein Gott von Toten, ist Abraham unverbrüchlich mit ihm verbunden. Einer, der dem lebendigen Gott ganz und gar zugehört, kann nicht der dauernden Zugehörigkeit zum Tod verfallen.

Mehr sagt Jesus nicht. Er gibt keine katechismusartigen Sätze oder Bilder, wie man sich dann vorstellen solle, dass Abraham – wann?, wo?, wie? – „wieder“ oder „neu“ lebe. Er sagt nur abschließend zu den Sadduzäern, dass sie sich hinsichtlich der Schrift und hinsichtlich der Macht Gottes sehr irren. Und man hat nicht den Eindruck, dass Jesus seinen eindrucksvollen rhetorischen Sieg über sie genießt.