

Ersehntes und erschlossenes Leben

Skizze zum biblischen Thema „Ewiges Leben“

Aus gründlicher Kenntnis der Urgeschichte, der griechischen Philosophie und der biblischen Exegese beleuchtet der Verfasser die Frage nach dem Tod und dem Leben danach. Wer sich der Mühe dieser anspruchsvollen Lektüre unterzieht, wird wertvolle und überraschende Einblicke in die Aussagen biblischer Texte gewinnen. (Redaktion)

1. Außerbiblische Fragen und Entwürfe

Zu den großen, rätselvollen Urerfahrungen des Menschen gehört die unausweichliche und unbittliche Wirklichkeit des Todes. In allen großen literarischen Schöpfungen spiegeln sich die Erfahrungen des menschlichen Lebens als Leben auf Zeit, das der Tod beendet. Ist es mit diesem abgeschlossen? Kann die Zeit übersprungen werden? Ist der Tod überwindbar? Findet das Leben erst durch den Tod seine eigentliche Erfüllung in einem Jenseits der Zeit, in der „Ewigkeit“? Mit diesen Fragen kommt der Mensch selbst zur Sprache in seinen Sehnsüchten, Hoffnungen, Ängsten und Wünschen.¹ Er ist sich selbst zum Problem (pro-blema, Vor-Wurf), dem er sich stellen muß, und das er in „symbolischen Formen“ zu objektivieren, zu erklären und zu verstehen sucht.

An der „metaphysischen“ Achse des Niltales, im Alten Ägypten, suchte der Mensch am Menschen das Unbekannte zu erschauen und wußte sich im Jenseits vom lebensschaffenden Re angeleuchtet.

Mit seinen (magischen) Bildwerken — gehauen aus dem Stein der Ewigkeit — und dem Kult stellte er sich dem Tod entgegen und suchte so das Weiterleben sicherzustellen. „Möchtest du für die Ewigkeit trinken können, gewandt gen Theben, das du erwähltest . . .“, heißt es auf einer Alabasterschale aus Tutenchamuns Grab. Die Intensität einer ganzen Zivilisation kommt hier vom Tode her und gibt dem Leben seine Intensität. Am Mythos des Osiris², dessen Tod und Leben für die Religion des Alten Ägypten als Präzedenzfall galt, entzündete sich die Hoffnung auf ein Leben im Jenseits. Symbolisch ist die Hautfarbe des Osiris: entweder weiß wie die Binden der Mumien, oder schwarz als Hinweis auf die Welt des Todes, oder aber grün zum Zeichen der Auferstehung. Die Hieroglyphe der unvergänglichen Lebenskraft, das Anch-Zeichen, bedeutet „Leben“ und weist auf das göttliche, d. h. das ewige Leben hin. Es ist Attribut der Götter, die diese Lebensschleife dem König reichen.

Der Tod ist aber auch für das „Zweistromland“ das große „Warum“, vor dem der Held der Frühzeit, *Gilgameš*, steht,³ der das Lebenskraut sucht, aber das Rätsel des Todes hinnehmen muß.

In der 10. Tafel des Werkes spricht die Schenkin der Götter, *Siduri*:

„*Gilgameš*, wohin läufst du?
Das Leben, das du suchst, wirst du nicht finden.
Als die Götter die Menschheit schufen,

¹ Vgl. F. Wiplinger, Todeserfahrung als Selbsterfahrung, in: Wort und Wahrheit 25 (1970) 387—401. P. L. Landsberg, Die Erfahrung des Todes, Frankfurt/Main 1973. A. Halm, Einstellung zum Tod und ihre soziale Bedingtheit, Stuttgart 1968. J. Pieper, Tod und Unsterblichkeit, München 1968. H. Holz, Angst und Beständigkeit, in: Phil. Jahrb. 76 (1968) 141—163.

² Vgl. H. Kees, Der Götterglaube im Alten Ägypten, Berlin ²1956. Ders., Totenglaube und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter, Berlin ²1956. E. Otto, Altägyptische Zeitvorstellungen und Zeitbegriffe (Die Welt als Geschichte 14. 1954, 135—148).

³ Vgl. F. M. Th. de Liagre Böhl, Das Problem ewigen Lebens im Zyklus und Epos des Gilgamesch, in: Das Gilgamesch-Epos. Wege der Forschung, Bd. CCXV (Hg. K. Oberhuber), Darmstadt 1977, 237—275.

haben sie den Menschen den Tod zugeteilt
und das Leben für sich behalten" (X, 3,1–4).

Gilgameš fragt Siduri nach dem Weg zu Ut-Napištim, dem „der die Lebenskraft fand“ (vgl. Gilg. XI, 198), aber er bekommt zur Antwort, daß auf diesem Weg sonst niemand außer Šamaš, der Sonnengott, gegangen sei. In diesem Hymnus der Freundschaft und der vom Todesgedanken durchzogenen Tragödie menschlicher Existenz und Lebensunsicherheit ist das Streben nach Unsterblichkeit mit dem Motiv des Verlangens nach ewiger Jugend zum Ausdruck gebracht.⁴

In anderen Mythen wird das Grundphänomen des Menschseins, Leben und Tod, in seiner Komplementarität erfaßt wie z. B. im Epos vom Kriegs- und Pestgott Erra oder im Mythos vom Gange Inannas/Ištar, der Herrin des Lebens in die Unterwelt zu Ereškigal, der Herrin des Todes, die das „Lebenswasser“ besitzt, das der „tote“ Ištar neues Leben zu geben vermag. Tod und Leben sind Geschwister, sind letzte Realitäten, symbolisiert in Ištar, dem Leben „oben“, wovon der Tod ein Teil ist, und Ereškigal, dem Tode „unten“, der das Leben bei sich hat. Dieser Mythos der komplementären Gegensätze klingt aus mit der Sehnsucht, daß jenseits von beiden etwas sei, das wie ein neues, endgültiges Leben ist: daß ein Tag sei, an welchem die Toten wiederkommen, um „Weihrauch zu riechen“, dem Symbol des Lebens, des unvergänglichen Lebens, des Lebens, das „die Götter für sich behalten haben“ (Gilg. X, 3,4) und allen Menschen zuteil werden möge.⁶

Wieder anders sieht es der Mythos Griechenlands⁷ und sein frühes philosophisches Denken, wonach im ersteren das Leben des Menschen als Partizipation an dem ewigen Zyklus des Naturgeschehens gesehen wird mit der Idee der ewigen Wiederkehr des Immer-Selben in Begrenztheit (Immer-Dasselbe) und Unendlichkeit (Immer-Dasselbe) in einem. Der mythische Mensch weiß sich in diesem Rhythmus verfügt, in Trost und Tragik zugleich.

In dem ersten direkten Zeugnis des abendländischen Denkens und zugleich dem Beginn der profanen Literatur, in dem Spruch Anaximanders, wird die Zeit nicht nur als naturhaft-kosmologische und daher als schicksalhaft-notwendige Verfallenheit begriffen, vielmehr als Richter und somit im ethischen Sinne: „Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das hinein geschieht auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit, denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße . . . nach der Zeit Ordnung“ (Frg. B 1, Ü: nach Diels-Kranz). Alles Werden und Vergehen vollzieht sich nach diesem „Recht“, jenem alles durchwaltenden Gesetz des Kosmos.⁸ Das Werden und Vergehen wird im Verhältnis von Schuld und Sühne versinnbildlicht: Der Seinsanspruch des Seienden, mit dem es anderem Seienden entgegentritt und es verdrängt, wird als Ungerechtigkeit, als Schuld gegenüber dem Sein, bestimmt, für die mit dem Vergehen bezahlt werden muß.⁹ Vom griechischen Menschen wird die Zeit als eine das Leben unausweichlich bestimmende Macht und Größe erfahren, die „in ihrem Lauf . . . endlose Nächte und Tage gebiert“ (Sophokles, Oed.Col. 617f) und mit ihrer „Allgewalt“ alles, außer den Göttern, stürzt (Sophokles, Oed.Col. 609). Einen Weg, die Fesseln der „Allverderberin“ Zeit zu sprengen und ein den Tod überschreitendes Sein zu erlangen, wird er im Nachruhm suchen.

Die Wende hin zur Frage nach dem Wesen des Menschen und seiner Verwirklichung wird besonders bei Platon akut. Gibt es einen Weg aus dem Eingebundensein in den ewigen Kreislauf der Zeit, aus der Zeitverfallenheit heraus? In einem seiner letzten Dialoge, dem Timaios — in Raffaels „Schule von Athen“ hält ihn Platon den Ethika des Aristoteles entgegen — wird sie als fließendes Abbild der bleibenden Gestalt des Kosmos bestimmt (Tim 37 d).¹⁰ Dieser ist ihr immerseiendes Vorbild, ihr in Zahlen einhergehendes (und insofern selbst) ewiges Bild (ἀλὼνιον εἶκόνα).¹¹ Alles Werden ist nur verstehbar in der „in einem bleibenden Ewigkeit“ des wahren

⁴ Vgl. S. N. Kramer, Gilgamesh and the Land of the Living, in: JCS 1 (1947) 3–46.

⁵ M. Hutter, Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt. Literatur- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu „Nergal und Ereškigal“. Orbis Bibl. et Orient. 63, Freiburg/Schw. — Göttingen 1985.

⁶ Zu den Fragen vgl.: Th. Jacobsen, The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion, New Haven/London 1976, 62 ff. Ders., Death in Ancient Mesopotamia, in: Alster 1980, 19–24.

⁷ P. Saintyves, Les notions de temps d'éternité dans la magie et la religion, in: RHR 79 (1919) 75–104.

⁸ Vgl. E. Wolf, Der Ursprung des abendländischen Rechtsgedankens bei Anaximander und Heraklit. Symposium I, 1948. Ders., Dike bei Anaximander und Parmenides. Lexis II, 1949. M. Heidegger, Der Spruch des Anaximander. In: Holzwege, Frankfurt/Main 1950. Ch. H. Kahn, Anaximander, 1960. C. J. Classen, Anaximander, in: Hermes (1962) 159–172.

⁹ W. Jäger, Paideia I, 216 ff. Ders., Die Theologie der frühen griechischen Denker, 1953.

¹⁰ Sie wurde „zu einem in Zahlen fortschreitenden unvergänglichen Bilde der in dem Einen verharrenden Unendlichkeit“ (Tim 37 d).

¹¹ J. Stenzel, Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles, 1924.

Seins, deren „abzählbar wandelndes, ewiges Abbild“ die Zeit ist. Als Aion ist sie eine transzendente und qualifizierende Macht über die Zeit; dieser Aion umgreift die fließende Zeit und koexistiert ihr.¹² „Ewigkeit“ ist primär als Qualitätsbegriff aufgefaßt und die unbegrenzte Erstreckung in der Zeit als sekundärer Ausdruck qualitativer Unendlichkeit begriffen.¹³

Aber die Zeit wird von *Aristoteles* „als etwas viel Geringeres als der Raum gewertet . . . Diese Geringschätzung der Zeit . . . erzählt uns mehr von dem Unterschied zwischen griechischer und hebräischer Zeitauffassung als alle Versuche, die griechische Zeitvorstellung philosophisch zu verstehen. Aus diesem Grunde wird auch alles, was *nur* dem Raum angehört, z. B. die Geometrie, so hoch geschätzt, und deshalb müssen sich die Griechen Gott und die göttliche Welt als *aller* Zeit, Vergänglichkeit und sogar Veränderung entziehen vorstellen, weil Zeit, Veränderung und Vergänglichkeit synonyme Wörter sind.“¹⁴

Auch im zyklischen Zeitgefühl — z. B. im Seelenwanderungsmythos der *Pythagoräer* und der orphischen *Mysterien* wie der Geschichtskonzeption von *Herodot* und *Thukydides* bis zu *Polybios* — ist durch die Sehnsucht nach dem Unvergänglichen der Gegensatz von Zeit und Ewigkeit aufgetan. Das mythologische Gewicht wird noch verstärkt durch die persische Vorstellung vom „Zerwan akaran“,¹⁵ der „nicht-entstandenen Zeit“, die als höchste Weltpotenz Einheit und Sinnhaftigkeit des Weltganzen garantiert, sowie durch die Äonenspekulationen der spätjüdischen Apokalyptik (vgl. *äthHen.* 48,7; 71,15; *slavHen.* u. ö.).¹⁶

2. Der biblische Horizont

Auf dem Hintergrund der außerbiblischen Fragen und Entwürfe richtet sich nun unser Augenmerk auf das Selbstverständnis des Menschen der Bibel. Wie erfährt er sein Eingebundensein in Natur und Geschichte? Welche Hoffnung über den Tod hinaus ist mit seinem Glauben verbunden? Was bedeutet „ewiges Leben“?

Der Grund des biblischen Glaubens und die Mitte seines sakralen Schrifttums ist die Selbstbezeugung Gottes, die mit dem „*Ich bin*“ anhebt und für griechisches Denken „undenkbar“ ist. Das philosophische Fragen von Hellas (wie das jeder anderen Philosophie) geht von der Existenz der Welt aus und fragt nach ihrem Existenzgrund. Für den Platonismus partizipiert das Seiende am Urgrund, der außerweltlich, geistig und gut ist. In der biblischen Glaubenstradition aber wird Gott nicht im Rückschluß aus dem Kosmos, sondern in der Geschichte erfahren. Jahwe ist nicht eine denknotwendige Prämisse des Geschehens, sondern die voraussetzungslose Wirklichkeit, die frei und souverän in der Geschichte handelt. Er offenbart sich mit dem „*Ich bin*“ (vgl. die Formel *ani hu*; LXX: *ἐγώ εἰμι*) betont und exklusiv als der alleinige Herr der Geschichte (z. B. *Jes* 51,12; 43,11; *Ex* 20,2). Sein Wirken selbst geschieht in der Zeit und mittels der Geschichte (vgl. die Formel „Tag des Herrn [Jahwes]“). In ihr erschließt er sich durch sein gnädiges Führen und Walten und erschließt in einem damit sein Wesen. Nach *Aristoteles* kann der „unbewegte Beweger“, Inbegriff der Weltordnung, nicht geschichtlich kontingent handeln und das Geringere lieben, denn das Geringere lieben hieße unvollkommen sein. Der Gott der Offenbarung hingegen erweist sich als der in Freiheit Liebende, der in seinem Handeln die Humanität des Menschen und sein Heil will. Auch kehrt die Welt nicht kreislaufartig in sich zurück, sondern ist auf das von ihm gesetzte Ziel ausgerichtet, das er, der ewige,

¹² *Aristoteles*, *De coel.* 1, 9, 279.

¹³ Vgl. *H. Barth*, *Die Seele in der Philosophie Platons*, Tübingen 1921. *G. Nebel*, *Platon und die Unsterblichkeit der Seele*. In: *Griechischer Ursprung*, 111—219.

¹⁴ *Th. Bomann*, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1952, 109.

¹⁵ Vgl. *R. Ch. Zaehner*, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955. *H. Lommel*, *Die Religion Zarathustras*, 1930.

¹⁶ *G. Hölscher*, *Problèmes de la littérature apocalyptique juive*, in: *RHPH* 9 (1929) 101—114. *J. M. Schmidt*, *Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran*. Neukirchen-Vluyn 1969, 135 ff.

d. h. „dauerhafte Gott“ (vgl. Ex 15,18; Ps 90,1; Jes 40,28; Dan 12,7) und Herr der Zeit aller menschlichen Zeit setzt.¹⁷

„Ewig“ (‘ōlām) begegnet im AT als Gottesprädikat und bezeichnet ihn (‘ōlām bzw. aiōn im Plural) als den „Gott der (aller) Zeiten“, d. h. den über alle Zeiten erhabenen und mächtigen, der zeitliches Geschehen begründet, gestaltet und ihm Sinn und Ziel gibt. Sein Handeln zielt auf seinen Lebensbund mit den Menschen in Welt und Zeit. Dieses Auftun der Zeit auf Heil hin ist Ausdruck seines Willens, mit dem Menschen in der Zeit zu sein. Die Erfahrung des biblischen Menschen vom „Gott aller Zeiten“ ist durchzogen von existentiellen Motiven. Auf seine Treue, die eine tröstliche (Jes 40,28; Ex 15,18) und lebensbestimmende Macht ist, kann der Psalmbeter „in Ewigkeit bauen“ (vgl. Ps 31,16 u. ö.). Er weiß, daß Jahwe selbst „ewig seines Bundes, seiner Heilsordnung für Israel gedenkt“ (Ps 106,8 u. ö.). Er wird den Seinen einen „ewigen Namen, der nicht vergehen soll“ (Jes 56,5) geben.

Die Erwählung und Begründung Israels als Heilsvolk hat von Gott her ein Ziel erhalten: Der Glaubende des NT ist mit jenem Gott konfrontiert, der in dem Sprechen des „viele Male und auf vielerlei Weise“ in den Reden zu den Vätern durch die Propheten, „in dieser Endzeit“ (Hebr 1,1) im Wort und Leben Jesu Christi, wie es *Ignatius von Antiochien* ausdrückte, „sein Schweigen brach“ (Magnesierbrief 8,2). Im Proömium zum 1. Johannesbrief ist vom Erscheinen des „ewigen Lebens“ die Rede (1 Joh 1,2), das „von Anbeginn war“. Damit ist für die Adressaten der Rückgriff auf das vollzogene, was in sich keinen Anfang hat und doch einen Anfang in der Zeit setzt.¹⁸ Die christliche Tradition und Verkündigung wird dieses Geschehen der Epiphanie Jesu Christi bezeugen, jenes „Ursprünglichen“, dessen Erscheinung und Offenbarung für den Menschen voraussetzungslos ist und ihren Grund nur in sich selbst hat. Das Kerygma weiß sich auf diese immerwährende Wahrheit rückbezogen und im Verkündigen von ihr dem „Wort des Lebens“ dienstbar gemacht. Es weiß den Todeszirkel von Gott her in Jesus Christus durchbrochen. All seine Ewigkeitsaussagen („ewiges Leben“) unterscheiden sich von solchen einer Metaphysik darin, daß die Zeit bzw. die Geschichte Gottes mit den Menschen in sie einbezogen ist.

a) Synoptiker

Mit dem Auftreten Jesu ist das „Reich Gottes“ mitten unter die Menschen getreten (Lk 17,21), sodaß die gesamte geschichtliche Zeit nach rückwärts wie nach vorwärts in ihm den Maßstab erhält. Im Lichte „der Offenbarung des Geheimnisses, das durch ewige Zeiten verschwiegen war“ (Röm 16,25), sind die „Zeiten der Unwissenheit“

¹⁷ O. Proksch, Der Lebensgedanke im AT, in: Christl. Wiss. 4 (1928) 145 ff. 193 ff. J. Schmidt, Der Ewigkeitsbegriff im AT (ATA 13,5), 1940. W. Vollborn, Studien zum Zeitverständnis des AT, 1951. E. Jenni, Das Wort *ōlām* im AT, in: ZAW 64 (1952) 197–248; 65 (1953) 1–35. Vgl. auch T. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen 1952, 104 ff. 186 ff. W. Perpeet/A. Wenzl/W. von Soden u. a., Aufsätze zum Zeitbegriff, in: Studium Gen 8 (1955) 531 ff; 9 (1956) 14 ff. K. Gallig, Rätsel der Zeit im Urteil Kohlelets (Koh 3,1–15), in: ZThK 58 (1961) 1 ff. A. Soggin, Geschichte, Historie und Heilsgeschichte im AT, in: ThLZ 89 (1964) 721–736. J. R. Wilch, Time and Event. An Exegetical Study of the Use of *‘eth* in the Old Testament in Comparison to Other Temporal Expressions in Clarification of the Concept of Time, 1969.

¹⁸ C. H. Ratschow, Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems, in: ZThK 51 (1954) 360–387. P. Neuenzeit, Biblische Zeitvorstellungen, in: W. Berning/P. Neuenzeit/H. R. Schlette, Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit, München 1964, 37 ff. A. Vögtle, Zeit und Zeitüberlegenheit im biblischen Verständnis, in: Zeit und Zeitlichkeit, Freiburger Diss Univ. 8 (1961) 99 ff. J. Manek, The Biblical Concept of Time and our Gospels, in: NTS 6 (1959/60) 45 ff. J. Barr, Biblical Words for Time, in: Studies in Biblical Theology 33 (1962) 7 ff. F. Kümmel, Über den Begriff der Zeit, 1962.

(Apg 17,30) vorbei und die Zeit Jesu zur „Mitte der Zeit“ qualifiziert. Die synoptische Tradition benennt mit „ewig“ die eigentliche Heilswelt und ihre eschatologischen Güter. Das wahre Leben ist vom Worte Gottes abhängig und auf dieses angewiesen (Mt 4,4 nimmt Dtn 8,3 auf). Es besteht darin, Gott zu sich reden zu lassen und zu gehorchen. Das „Leben“ wird so zum Relationsbegriff, wonach nur der in eigentlicher Weise lebt, der in der rechten Beziehung zu Gott bzw. zu Christus existiert. Ein Leben in der Gottesferne verdient nicht den Namen Leben und wird als Tod qualifiziert (Lk 15,25.32). Am gegenwärtigen Verhalten dem Willen Gottes gegenüber entscheidet sich die Teilnahme am zukünftigen Leben (Mk 10,17; Lk 10,25). Mt 7,13f nimmt das Zwei-Wege-Schema von Jer 21,8 und der Weisheit auf und zeigt, wie das „ewige Leben“ gewonnen werden könne. Wer auf dem engen Wege geht, weiß um seine Verantwortung. Wo in der Verkündigung Jesu vom „Eingehen in das Leben“ die Rede ist, geht es um das Leben in der gegenwärtig-künftigen Gottesherrschaft.¹⁹ Die in Jesus andrängende nahe Gottesherrschaft ist bereits eschatologische Überwindung der Lebensminderungen (Krankenheilung, Befreiung von dämonischer Knechtschaft und Satansherrschaft). Im Horizont des angebotenen Lebens ist alles krampfhaft sich im Irdischen Sichern-Wollen „Torheit“ (Lk 12,13–21). Wer seine Psyche (Leben) zu retten sucht, wird sie verlieren. So bildet die Mitte der christlichen Zukunftserwartung die eschatologische Verheißung des „ewigen Lebens“, das das Leben Gottes ist. Bei Lk 23,43 gibt Jesus dem Schächer die Verheißung, er werde heute noch mit ihm im Paradies sein. Der jüdische Hintergrund spiegelt sich in der Vorstellung vom Paradies, hat aber seine christliche Ausgestaltung in dem „mit mir“ Jesu.²⁰

b) Paulus

Paulus sieht die Gegenwart als das Miteinander von Heilszeit und Hoffnung auf die Heilsvollendung, beides aber gebunden an das konkrete Christusgeschehen. Der Glaube an Jesus Christus sagt mir auch, wo ich mich befinde: in der Neuheit des Lebens, in der Freiheit; er sagt mir ferner, woher ich komme und wohin ich gerufen bin. Für die paulinische Theologie ist das Verständnis des Begriffes „Leben“ fundamental durch die Auferweckung Jesu Christi von den Toten bestimmt (1 Kor 15,4), dem Erweis der Macht des göttlichen Lebens über den Tod (Röm 14,9). Christus ist für Paulus Inbegriff der todüberwindenden und totenerweckenden göttlichen Lebensmacht. Das Leben der Christen ist vom Leben Christi abhängig (2 Kor 13,4). „Leben“ bedeutet für ihn in christologischer Prägnanz: Leben Christi aus dem Tod und über den Tod hinaus.²¹ Das Leben der Gläubigen ist Teilhabe am Leben des Auferstandenen, des zweiten Adam, der Anfänger einer neuen Lebenswirklichkeit der Menschheit geworden ist (Röm 5,12ff; 1 Kor 15,20ff). Er ist nicht der Erstgeborene „vom Tode“, sondern „von den Toten“ (Kol 1,18;

¹⁹ J. B. Frey, *La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, in: *Bibl* 13 (1932) 129–168. J. van der Ploeg, *L'immortalité de l'homme d'après les textes de la Mer Morte*, in: *VT* 2 (1952) 171–175. W. Michaelis, *Reich Gottes und Äonenwende in der Verkündigung Jesu*, in: *Neutestamentliche Aufsätze*, Festschrift J. Schmidt, München 1963, 161 ff. F. Mussner, *Jesu Lehre über das kommende Leben nach den Synoptikern*, in: *Conc* 6 (1970).

²⁰ Vgl. auch Lk 16,9 sowie Lk 23,46 und Apg 7,59, wo Jesus bzw. Stephanus ihr Pneuma Gott bzw. dem Kyrios mit den Worten von Ps 31,6 übergeben.

²¹ J. Schmid, *Geist und Leben bei Paulus*, in: *GuL* 24 (1951) 419–429. P. Bonnard, *Mourir et vivre avec Jésus-Christ selon St. Paul*, in: *RHPH* 36 (1956) 101–112. Vgl. K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh 1971, 21 ff. P. Stuhlmacher, *Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu von den Toten und die Biblische Theologie*, in: *ZThK* 70 (1973) 383 ff.

Offb 1,5). Ziel seiner Argumentation ist die unlösliche Verknüpfung von Christus-schicksal und Christenschicksal (vgl. Röm 8,11; 1 Kor 6,14; 2 Kor 4,14). Paulus geht es dabei nicht — wie den philosophierenden *Platonisten* — um die Frage der „Unsterblichkeit der Seele“, sondern um die Christologie und ihre universalen und eschatologischen Dimensionen. Das Christusgeschehen ist das alles bestimmende, das Geschick aller Menschen prägende eschatologische Geschehen. Die anthropologische Hoffnung ist in einen umfassenden Horizont hineingestellt, in das regnum Christi und die Gottheit Gottes (1 Kor 15,28), der geradezu als der definiert werden kann, „der die Toten erweckt“ (Röm 4,17). Demnach ist für Paulus „ewiges Leben“ auch kein anthropologischer Sachverhalt, sondern ein christologischer. Dieses „ewige Leben“ wird als ein Schauen von Angesicht zu Angesicht (1 Kor 13,12; vgl. 2 Kor 5,7), als Gerechtigkeit, Friede und Freude (Röm 14,17), Herrlichkeit (δόξα 2 Kor 3,8f) bzw. Verherrlicht-werden (Röm 8,17), vor allem aber als Mit- und bei-Christus-Sein (1 Thess 4,17; 2 Kor 5,8; Phil 1,23) bestimmt. Es ist Folge der Rechtfertigung und Neuschöpfung (Röm 5,18.21; 6,22; 2 Kor 5,17; Eph 2,5f). Demnach ist das Leben des an Christus Glaubenden nicht sein eigenes, sondern das Leben Christi: Christus lebt in ihnen (Gal 2,20; Phil 1,21), sie leben das Leben Christi (2 Kor 4,10).²² Als solches ist es ein Leben, das nicht mehr für sich selbst (Röm 14,7; 2 Kor 5,15), sondern für Gott (Röm 6,10) bzw. Christus (Röm 14,8; 2 Kor 15,5) und für andere Menschen in Liebe gelebt wird (Röm 13,8–18; 14,1ff). Es bewährt sich in der Nachfolge des Gekreuzigten (2 Kor 4,9f) und in der Paradoxie seines aus dem Tod und durch den Tod gewonnenen Lebensgesetzes: „Als die Sterbenden leben wir“ (2 Kor 6,9). Das durch die Auferstehung Christi antizipierte Eschaton qualifiziert somit die Existenz der Glaubenden zur eschatologischen Existenz. Diese vollzieht sich gegenwärtig in der Dialektik von Schon-jetzt und Noch-nicht, von Indikativ und Imperativ (Gal 5,25): Es ist das den Gläubigen in der Taufe verliehene Pneuma-Leben (Röm 8,2.10; Gal 6,9), die „Erstlingsgabe“ (Röm 8,23) und das „Angeld“ (2 Kor 1,22; 5,5; Eph 1,14). Die Aussagen Röm 6,3–11 stehen im Spannungsfeld von überwundener Macht der Sünde und der Perspektive der Heilsvollendung. Befreiung von der Macht der Sünde und des Todes gibt es nur durch das „mit Christus“ durch den Tod Hindurch-gerettet-Werden. Weil Christus auferstanden ist, wirkt sich die eschatologische Kraft des neuen Lebens in unserem irdischen Dasein bereits aus und prägt — als Gleichgestaltetwerden mit seinem Tod — fortan die ganze irdische Existenz des Getauften. Kraft der Auferweckung Jesu Christi ist den Getauften das Leben der Auferstehung als deren Zukunft eröffnet und das neue (eschatologische) Leben möglich. Wer in den Bereich der machtvollen Gerechtigkeit (δικαιοσύνη θεοῦ) versetzt ist, steht bereits jetzt schon im Machtbereich des Lebens kraft des lebendigmachenden Geistes (Röm 8,2.6.10f; 1 Kor 15,45).²³ In seinem großen Schlußkapitel der Rechtfertigungslehre in Röm 8 spricht Paulus über das neue Leben, das durch den Geist in die alte Weltzeit, in die Welt des „Fleisches“ eingebrochen ist und im menschlichen Leben eine Befreiung von der Herrschaft der Sünde und des Todes bedeutet. Der Gläubige lebt als „pneumatische Existenz“ aus der Kraft der

²² Vgl. F. Neugebauer, In Christus, Göttingen 1961.

²³ E. Sokolowski, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihren Beziehungen zueinander, Göttingen 1903. E. Sommerlath, Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus, Leipzig 1927. W. T. Hahn, Das Mitsterben und Mitaufstehen im Christus bei Paulus, Gütersloh 1937. J. Nelis, L'antithèse littéraire Ζωή-Θάνατος dans les épîtres pauliniennes, in: EThL 20 (1943) 18–53. A. Hulsbosch, Conceptus Paulini vitae ac mortis, in: DTh(P) 47–49 (1944–46) 35–55. G. Bornkamm, Taufe und neues Leben bei Paulus, in: Das Ende des Gesetzes, München 1952, 1966, 34 ff. K. Kertelge, Rechtfertigung bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs, Münster 1966.

Auferstehung Christi und aus der Hoffnung der eigenen Auferstehung und der vollendeten Erlösung. Paulus zeigt in Röm 8 für den Christen jene Lebensperspektive, die als Schöpfermacht Gottes sich an Jesus Christus als über den Tod hinausführende Macht erwiesen hat. Diese wird auch uns nicht an der Grenze unseres Sterbens zugrundegehen lassen.²⁴ Unsere „Rettung auf Hoffnung hin“ (Röm 8,24; vgl. Röm 5,10) zeigt, daß das gerettete Dasein hineinsteht in ein zukünftiges, endgültiges, jetzt noch verborgenes Heil, so wie aller Schmerz der Kreatur in aller Welt nicht den Anbruch des Todes meint, sondern das Leben der Herrlichkeit der Kinder Gottes in der Herrlichkeit Christi (vgl. Röm 8,22). Darum ist die christliche Hoffnung eine Hoffnung gegen alle Hoffnung, d. h. gegen die Erfahrung und gegen alle realen Ansätze bei der Anthropologie und in der Welt. Eine solche Hoffnung kann nicht strukturell von einer Analyse menschlicher Hoffnung und Hoffnungsbedürftigkeit aus expliziert werden, sondern hat ihren Anhalt in der Liebe Gottes in Jesus Christus. Ihre Aussicht liegt nicht in der Extrapolation einer Analyse des Wesens des Menschen, sondern ist Gottes Heil. In solcher Sicht ist auch der Tod nicht mehr als bloßer Naturvorgang wesentlich, sondern ist als Faktor geschichtlichen Existierens gesehen, als Indiz des gebrochenen Verhältnisses zu Gott. Daher ist das Sein „in Christus“ vom Sein „in Adam“ qualitativ verschieden. „Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus auch alle lebendig gemacht werden“ (1 Kor 15,22). Das neue Leben hat seine Grenze nicht in der geschichtlichen Zeit, sondern zielt auf die Überwindung des letzten Feindes, des Todes, und damit auf „ewiges Leben“ (1 Kor 15,26.28; Röm 6,22; Gal 6,8). Nach 1 Kor 15,54f entspricht es dieser neuen Wirklichkeit, daß es in der kommenden Welt den hier personifiziert gedachten Tod nicht mehr gibt. Er ist „verschlungen“ (2 Kor 5,4) in den Sieg, der mit der Auferstehung Jesu seinen Anfang genommen hat. Der Glaubende als der ins Leben Berufene kann angesichts der noch währenden Macht des Todes die Frage stellen: „Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?“ (1 Kor 15,55). Der Glaubende existiert noch unter den äußeren Kennzeichen des Todes (1 Kor 15,22–26; 2 Kor 4,7–12), aber er hat das gegenwärtige neue Leben schon als „Angeld“, Garantie oder Siegel des Künftigen (2 Kor 1,22; 5,5). Dieses wird nicht — wie im griechischen Denken oder der Gnosis — als Erlösung der Seele aus dem Gefängnis des Leibes verstanden, sondern als endgültige Verwandlung des Selbst, aus der Macht der Sünde und des Gesetzes zu einem geistlichen Sōma (1 Kor 15,44).²⁵ Die christliche Hoffnung richtet sich auf die „Auferstehung des Sōma“ (Leibes), das die Existenz des Menschen als einer ganzen Person versteht, in Kommunikation mit anderen Personen, und nicht den physischen Leib im Unterschied zur Seele. Der Mensch wird nicht als Seele verstanden, die einen Leib hat, sondern er ist ein „Leib“, der eine bestimmte Qualität des Lebens (psychē) hat. Auferstehung der Toten ist demnach die Verwandlung und Wiedergeburt der ganzen Person. Christlich verstanden heißt es, daß sich der Sinn des menschlichen Lebens nicht im irdischen Dasein erschöpft, sondern daß Gott diese Existenz „jenseits der Geschichte“ und ihrer Gebrochenheit erfüllen und vollenden wird.

²⁴ K. Romaniuk, *L'amour du Père et du Fils dans la soteriologie de saint Paul*. *Analecta Bibl.* 15, Rom 1961. K. Stalder, *Das Werk des Geistes in der Heilung bei Paulus*, Bern 1962. W. Pfister, *Das Leben im Geist nach Paulus*, Fribourg/Schw 1963. H. A. Balz, *Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie*, nach Röm 8, 18–39, München 1971. P. van der Osten-Sacken, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*, Göttingen 1975.

²⁵ Für das griechische Denken war nur der rationale Teil der Seele unsterblich. Keineswegs war aber damit eine konkrete, personale Existenz gemeint. Vgl. K. A. Bauer, *Leiblichkeit, das Ende der Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus*, Gütersloh 1971. J. Jervell, *Imago Dei* (FRLANT 76) Tübingen 1960.

Christlicher Glaube ist Osterglaube oder er ist nicht (vgl. 1 Kor 15,12–28). Hinter der Auferstehungstheologie des Paulus steht die Frage, wem die Weltherrschaft gehöre. Am Tod, der stärksten Nicht-Utopie und der letzten unaufhebbaren Privation der Existenz muß sich das dominium Dei erweisen. Diese Gewißheit erwächst aus der Überzeugung, daß die Christen, deren „Leben mit Christus in Gott verborgen ist“ (Kol 3,3), nichts, keine Macht, auch nicht der Tod, von der Liebe Gottes in Christus trennen könne (Röm 8,31ff), weil sie durch Gott „berufen wurden zur Teilhabe an seinem Sohn Jesus Christus, unseren Herrn“ (1 Kor 1,9).

c) Johannes

Der Begriff „Leben“ ist für die Theologie des Johannes konstitutiv. Der fleischgewordene Logos (Joh 1,14; 1 Joh 1,1) exegetisiert Gott (Joh 1,18) und erschließt kraft dieses Geschehens das Leben (ζωή).

Dieses hat der Sohn schon aufgrund seines Sohnseins in sich. Im Prolog heißt es: „In ihm war das Leben“ (1,4a). Dieses Leben kommt aus der himmlischen Welt, „von oben“, in das „Unten“, den „Kosmos“, in die Todessphäre. Die Texte des „summus evangelista“ haben ein Besonderes: geheimnisvoll steht in ihrer Mitte die Gestalt Jesu, der fleischgewordene Offenbarer Gottes, der nicht nur in seinen Worten und Zeichen der Bringer „ewigen Lebens“ (ζωή αἰωνίου Joh 6,68; 10,28; 12,50; 17,2), vielmehr selber das „wahre Leben“ (1 Joh 5,20) ist.²⁶ Die Welt als Bereich des Todes gewinnt eine dunkle Durchsichtigkeit, hinter der sich verborgene Wirklichkeiten und Kräfte anzeigen. Auch die Redeweise des 4. Evangelisten hat etwas Schwebendes: mit dem gleichen Wort wird Sichtbares und Unsichtbares angesprochen, nicht gleichnishaft, vielmehr erscheint das Sichtbare als organischer Teil eines verborgenen Mysteriums. Die Sprache vollzieht eine Kreisbewegung, eine Introversion, die alles Zu- und Andringen aus dem Bereich der Alltagswelt abweist. Das „ewige Leben“ für die Menschen erscheint hier nicht im Horizont (oder am Horizont) der Menschenwelt, sondern der Mensch wird hier im Horizont Gottes „zur Sprache“ gebracht. Es geht nicht bloß um eine Horizontverschmelzung, sondern um den Überschnitt aus einem Horizont in den anderen, um eine „Übersiedlung“, um ein „zu Jesus kommen“ aus dem Bereich des Todes in den von ihm gewährten Bereich des Lebens. Es sei dies an zwei grundlegenden Faktoren der Selbstoffenbarung Jesu gezeigt, dem Semeion der Brotvermehrung und der Brotrede in Joh 6 sowie am Semeion der Auferweckung des Lazarus und der Auferstehungsrede in Joh 11. Letztere führt die Auseinandersetzung mit dem Tode und ist in den johanneischen Schriften das, was 1 Kor 15 im Corpus Paulinum ist. Das Speisewunder (Joh 6,1ff) ist repräsentativ für das Offenbarungsgeschehen, wonach es nicht um das Brot allein geht, sondern um die zum „ewigen Leben“ bleibende Speise, um die „Worte ewigen Lebens“ (Joh 6,68). Jesus hält die Brotrede in Kapharnaum (6,24). Der 4. Evangelist liebt die Symbolik. Es wird hier die „Kirche“ gegen die „Synagoge“ aufgeboten, d. h. Religion gegen Religion, um die von neutraler Warte aus gestellte Wahrheitsfrage (18,38) zu entscheiden.

²⁶ H. Pribnow, Die johanneische Anschauung vom „Leben“, Greifswald 1934. F. Mussner, ZOH. Die Anschauung vom „Leben“ im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe, MThS 1,5, München 1952. J. Dupont, Essais sur la Christologie de S. Jean, Brügge 1951, 109–149. Ph. Seidensticker, Frucht des Lebens. Die sittlichen Wirkungen des Lebens nach Johannes, in: Stud. Bibl. Francisc. 6 (Jerusalem 1955/56) 5–84. F. M. Braun, La vie d'en haut. Joh 3,1–15, in: RSPTh 40 (1956) 3–24. J. de la Potterie, Jesus la Voie, la Vérité et la Vie (Jn 14,6), in: NRT 88 (1966) 907–942. G. Richter, Präsentische und futurische Eschatologie im 4. Evangelium, in: Gegenwart und kommendes Reich (Schüलगabe A. Vögtle), Stuttgart 1975, 117–152. F. Hahn, Die Worte vom lebendigen Wasser im Johannesevangelium, in: God's Christ and His People (FS. N. A. Dahl), Oslo 1977, 51–70.

Dem Aufbau der Brotrede dürfte ein homiletisches Auslegungsschema zugrunde liegen, wonach das Schriftzitat in Vers 31b den Text für eine zweiteilige parallele Auslegung liefert: Jesus ist das Himmelsbrot (VV. 33ff) und gibt es zu essen (VV. 48ff).²⁷ Das Thema ist mit dem „Offenbarungs“-Wort (V. 35; vgl. V. 48): „Ich bin das Brot des Lebens“ angegeben. Es begegnet hier zum ersten Mal ein „Ich-bin-Wort“. Als „Präsentationsformel“ würde es auf die Frage antworten: „Wer bist du?“, als „Qualifikationsformel“: „Was bist du?“ und als „Rekognitionsformel“ weist es auf eine letzte Erfüllung in dem „Ich bin“ hin, auf die der Mensch in seinem natürlich-irdischen Lebensverlangen schon immer aus ist, eben dem Hunger nach „Brot“, ohne dabei von sich aus Genüge und Sättigung finden zu können. Es geht dabei um „ewiges Leben“ in seiner vollen Heilsqualität. Die Worte der Selbstoffenbarung Jesu werden durch das Unverständnis bzw. den Widerspruch, jene monotone (und trostlose) Konstante johanneischer Theologie, ausgelöst. Darin sind „Juden“ (Joh 6,24f. 30f. 41f) und „Jünger“ (6,60) als Ungläubige zusammengefaßt, als ungläubige Welt und ungläubige Gemeinde. Nur der wahre Glaube, um den in der Rede (Joh 6,32ff) gerungen wird, kann das „Ärgernis“ der Offenbarung überwinden.

Der Abschnitt Joh 6,30ff setzt mit der Zeichenforderung des Volkes ein (V. 30), die mit dem Hinweis auf das Mannawunder begründet wird. Jesus soll seine Messianität dadurch unter Beweis stellen, daß er das Mannawunder (Ex 16,4.15) in eschatologischer Überbietung wiederholt. In der Heilszeit der Erlösten müsse sich nach antik-jüdischer Anschauung die Zeit der Befreiung aus Ägypten spiegeln.²⁸ So heißt es in den Oracula Sibylla im Blick auf die Mannagabe: „Die Verehrer des wahren und ewigen Gottes erben das Leben, indem sie für ewige Zeit den üppig sprossenden Garten des Paradieses bewohnen und süßes Brot vom gestirnten Himmel essen“ (Frg. III, 46ff).²⁹ Jesu Antwort auf die Zeichenforderung der Juden (VV. 32f.35) legt nun dar, was bereits das Christusbekenntnis 4,42 zum Ausdruck gebracht hatte: „Dieser ist wirklich der Retter der Welt“. Die Worte Jesu haben in 6,48–51 ihren Kommentar. Es wird in Abrede gestellt, daß das Manna, das Israel³⁰ erhalten hatte, wirklich „Himmelsbrot“, also „Lebensbrot“, war. Wenn es auch eine wunderbare Gottesgabe war, so diene es bloß der Erhaltung des irdischen Lebens in leiblicher Art. Es konnte nur auf Zeit ein Leben „am Leben“ erhalten, das mit dem ganzen Kosmos dem Tod anheimgegeben ist. Damit wird aber auch deutlich, daß die Not des „Kosmos“ (V. 33), der Menschenwelt, tiefer und weiter greift, als es die Gesprächspartner vor Augen haben. Sie liegt in der Verlorenheit, Verslossenheit vor Gott und der Blindheit dem Licht gegenüber, das sie hell machen könnte

²⁷ Vgl. J. Schneider, Zur Frage der Komposition von Joh 6,27–58(59) — die Himmelsbrotrede, in: In Memoriam E. Lohmeyer, Stuttgart 1951, 132–142. J. Blank, Die johanneische Brotrede, in: BiLe 7 (1966) 193–207. 255–270. H. Schürmann, Joh 6,51c — ein Schlüssel zur johanneischen Brotrede, in: BZ 2 (1958) 244–262. Ders., Ursprung und Gestalt, Düsseldorf 1970, 151–166. Ders., Die Eucharistie als Repräsentation und Applikation des Heilsgeschehens nach Joh 6,53–58, in: TThZ 68 (1959) 30–45. 108–118. Ders., Ursprung und Gestalt, Düsseldorf 1970, 167–187. H. Schlier, Joh 6 und das johanneische Verständnis der Eucharistie, in: Ende der Zeit, Freiburg 1971, 102–123. R. Schnackenburg, Das Brot des Lebens, in: Tradition und Glaube (Festgabe für K. G. Kuhn) Göttingen 1971, 328–342. U. Wilckens, Der eucharistische Abschnitt der johanneischen Rede vom Lebensbrot (Joh 6,51c–58) in: Neues Testament und Kirche (FS. R. Schnackenburg) Freiburg 1974, 220–248.

²⁸ Vgl. auch Midrasch Rabba zu Qohelet 1 § 28 zu Vers 9 (und Parallelen): „Wie der erste Erlöser (Mose), so der letzte Erlöser (der Messias). Wie der erste Erlöser das Manna herabkommen ließ, so wird auch der letzte Erlöser das Manna herabkommen lassen. Wie der erste Erlöser den Brunnen aufsteigen ließ, so wird auch der letzte Erlöser Wasser aufsteigen lassen.“

²⁹ Vgl. ferner Str.-Bill. II, 481; III, 793 f; IV, 890.954 sowie im Neuen Testament Offb 2,17.

³⁰ Das „euch“ in Vers 32 und „eure Väter“ in Vers 49 schließt die Gesprächspartner Jesu mit der Wüstengeneration zusammen und weiß zugleich um die Trennung von Kirche und Synagoge.

(Joh 1,9f). Ihre Not ist das Verharren in der Todessphäre der Sünde. Die Hilfe, die solche Not wendet, müßte aus der Macht der Sünde befreien, vom ewigen Tod erlösen, eben das „Leben“ im Vollsinn schenken, müßte das „ewige Leben“ gewähren. Dies vermag nur die „Gnade und Wahrheit“ Gottes selbst (1,17), das neue, ewige Leben aus Gott, das den Tod überwindet. Wie bei den anderen johanneischen Ich-bin-Worten³¹ handelt es sich auch hier um eine soteriologische Selbstprädikation, die betont, daß es Jesus und kein anderer ist, der in die Todessphäre das Leben bringt. Es ist der „gute Hirte“, der sein Leben für die Schafe in den Tod gibt, „damit sie das Leben in Fülle haben“ (10,10f.15).

Auf das „Ich-bin-Wort“ (6,35a) folgt dann in Vers 35b eine Heilsverheißung.³² Die beiden Wendungen „zu Jesus kommen“ (vgl. 5,40; 6,37.44f.65; 7,37) und „an Jesus glauben“ sind — wie der synonyme Parallelismus membrorum zeigt — sachlich identisch. Sie entsprechen der Metapher „von dem Himmelsbrot essen“ (V. 50f) und beschreiben, wie der Mensch das wahre „Lebensbrot“ und damit das „ewige Leben“ erhält (vgl. 3,36; 6,40.47). Bei der Bedingung des Glaubens (6,47) liegt die Bedingung seiner Möglichkeit nicht im glaubenden Subjekt, sondern im geglaubten Objekt. Dieses identifiziert sich mittels des liturgisch verdoppelten „Amen, Amen“ so sehr mit seinen Glauben heischenden Worten, daß sie zu „Worten des ewigen Lebens“ (V. 68) werden. Die Verlorenheit des „Kosmos“ liegt ja gerade darin, daß er Gott gegenüber verschlossen ist und sich nicht selbst aus dieser Verschlossenheit befreien kann. Der Offenbarer fordert den Glauben, indem er ihn gewährt. Es ist ein vom Vater gewirkter Glaube, der zu Jesus „zieht“ (V. 44), der Jesus als den Messias und Gottessohn erkennt (V. 68f), der um die wahre Menschheitsnot weiß und diese als durch den Offenbarer überwunden erkennt. In den „Ich-bin-Worten“ wird dieses Leben in immer neuen Variationen umschrieben: „Ich bin das Brot des Lebens“ (Joh 6,35.48), „das Licht des Lebens“ (Joh 8,12), „die Auferstehung und das Leben“ (11,25), „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (14,6). Wer an ihn „glaubt“, ihn „sieht“, ihn „erkennt“, „hat“ jetzt schon (5,24; 1 Joh 3,12) das Leben durch ihn (3,15f.36; 5,24; 6,40.47; 10,28; 17,2f; 20,31; 1 Joh 5,12). Der Glaubende macht ja im Glauben einen absoluten Schritt vom Tod zum Leben (5,24; 1 Joh 3,14).

Die Verheißung der Auferweckung am letzten Tage (6,39f) wird durch Vers 50.51 a.b. überhöht: Jesus ist nicht bloß der Heilmittler, sondern das Heil, nicht nur der Weg, sondern auch das Ziel. Der Glaubende hat in ihm das Leben in der Gemeinschaft mit Gott, ein Leben, das nicht mehr in Frage steht. Wo aber die Menschen Jesus als den Erfüller ihrer Bedürfnisse wollen, bleiben sie gerade in ihrem Kreis und Horizont.

Die Auferweckung des Lazarus (Joh 11)³³ ist die zweite große Auseinandersetzung mit dem Tod. Die Verwesung ist, wie Martha nüchtern konstatiert, so weit vorgeschritten, daß man das Grab besser nicht öffnet (V. 39). Gibt es eine Überwindung des „stinkenden“ Todes? Man kann — ausgenommen Thomas Manns „Zauberberg“ — kaum realistisch vom Tode reden. Die Perikope hat einen christologischen und einen soteriologischen Aspekt. Jesu letztes und größtes Wunder provoziert die Tötung Jesu (Joh 10,39; 11,46ff). Von den Menschen heißt es, daß viele an Jesus glaubten (10,42; 11,45). Beides aber hängt für die johanneische Theologie zusammen: Jesu Tod als Vollendung seines

³¹ Joh 8,12: das Licht der Welt; 10,7.9: die Türe zum Heil; 10, 11.14: der gute Hirte; 11,25: die Auferstehung und das Leben; 15, 1.5: der wahre Weinstock. Vgl. H. Zimmermann, Das absolute Ego eimi als die neutestamentliche Offenbarungsformel, in: BZ 4 (1960) 54—69; 266—276.

³² Analog 6,51; 8,12; 10,9; 11,25f; 15,5f.

³³ Vgl. W. Stenger, Die Auferweckung des Lazarus (Joh 11,1—45), in: TThZ 83 (1974) 17—37. W. Wilkens, Die Erweckung des Lazarus, in: ThZ 15 (1959) 22—39. R. H. Fuller, Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung, Düsseldorf 1968, 101—107.

Wirkens und der Glaube an ihn, durch welchen dies erkannt wird. Die Auferweckung des Lazarus ist „Zeichen“, Vorschattung, noch nicht das Eigentliche, weil sie vordergründig in der leiblichen Lebenserneuerung des Lazarus bleibt. Als „Zeichen“ aber zeigt es auf den, der die Auferstehung und das Leben ist, auf das, was die Auferstehung ist, und schattet die Auferstehung Christi und die Auferstehung der Christen vor. Die Mitte der Erzählung liegt in dem Ich-bin-Wort Jesu (11,25f), dem Offenbarungswort (V. 25) mit Selbstvorstellung („Ich bin“) und dem Bildwort (Auferstehung, Leben), sowie dem Verheißungswort (V. 26) mit Einladung („und jeder“) und Verheißung („wird leben“).³⁴ Dieses wird vorbereitet durch einen Dialog zwischen Martha und Jesus, einer kleinen Mißverständnisszene (V. 23f). Jesus spricht von der präsentischen, Martha von der futurisch eschatologischen Gabe des Auferstehungslebens. Triumphal wird in die Todeswelt hinein verkündet, daß alles Leben bei Jesus sei, auch wenn wir sterben. „Wer an mich glaubt, der wird in Ewigkeit nicht sterben“ (V. 26). Das Gespräch Jesu mit Martha findet in den beiden Versen 11,25f — die positiv und negativ dasselbe sagen — seinen dramatischen Höhepunkt.³⁵ Tod und Leben werden in eine Sphäre gehoben, für die menschlicher Tod und menschliches Leben nur Abbilder und Hinweise sein können. Für den Glaubenden ist der Tod ein Sterben in die Teilhabe am Leben Jesu hinein. Die jetzt mit Jesus im Glauben verbunden leben, werden auch durch den Tod hindurch mit ihm, dem Lebensfürsten, verbunden bleiben. „Der Glaubende mag“ — wie R. Bultmann formuliert³⁶ — „den irdischen Tod sterben; gleichwohl hat er das ‚Leben‘ in einem höheren, im endgültigen Sinne. Und wer noch im irdischen Leben weilt und ein Glaubender ist, für den gibt es keinen Tod im endgültigen Sinne; das Sterben ist für ihn wesenlos geworden. Denn Leben und Tod im menschlichen Sinne — das höchste Gut und der tiefste Schrecken — sind für ihn wesenlos geworden; er steht ja, sofern er den Offenbarer glaubend sieht, vor Gott selbst.“ — Auf die Frage Jesu an Martha „Glaubst du das?“, antwortet diese mit einem Bekenntnis (V. 27), das Jesus drei christologische Titel beilegt. Im Sinne des Evangelisten ist dies wohl die umfassendste Bekenntnisaussage der Glaubenden zu ihrem Herrn. Es ist ein Bekenntnis, das im ausgereiften Glauben an den geschichtlich gekommenen Jesus und den Hinaufgang des Herabgekommenen bindet. Der dritte Teil spricht den Einbruch des Jenseits in das Diesseits am deutlichsten aus. Der Tod kann nichts daran ändern, daß der Lebensfürst mit uns verbunden ist und wir mit ihm. Vom Standpunkt des Vergänglichen her kann der Glaube sagen: wenn ich auch sterbe, — lebe ich doch in ihm (V. 25). Vom Standort des erschlossenen „ewigen Lebens“ kann er sagen: ich kann überhaupt nicht sterben (V. 26). So wird Joh 11 zu einem Real-Gleichnis des „ewigen Lebens“, in das hinein der Glaubende gerufen ist. Es ist zugleich ein Zeugnis sieghaften Christusglaubens und der Verkündigung des Glaubens an die Lebensmacht des Lebensfürsten, der sich als der erschließt, der vorgegebenen Erwartungen der Menschen in abschließender, endgültiger Weise entspricht — und diese Erwartungen zugleich durchbricht und als unvergängliches Leben auftut.

³⁴ E. Schweizer, Ego eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des 4. Evangeliums (FRLANT 56) Göttingen ²1965, 138 ff.

³⁵ 11, 25 f dürften nicht aus der Offenbarungsquelle sein. Der Hintergrund ist spätjüdisch. Entweder handelt es sich um eine alttestamentliche Theophanieformel (Schnackenburg, a. a. O. 114) oder um Parallelen zur jüdischen Weisheitsliteratur. „Auf die Selbstvorstellung der Weisheit folgt eine Einladung, Aufforderung zur Bekehrung oder zum Glauben und eine Verheißung.“ H. Köster, Einführung in das Neue Testament, Berlin 1980, 619.

³⁶ R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (H. A. W. Meyer 11¹⁰, Göttingen 1941; 8. Neudruck 1963) 307 f.