

## Der Trost des Evangeliums angesichts des Todes

Biblisch-theologische Perspektiven

*Hans-Christian Kammler*

### I

Der Titel meines Vortrages enthält bereits dessen Kernthese: dass es einen „Trost“, d.h. einen festen Halt, ein nicht wankendes Fundament und eine begründete Zuversicht,<sup>1</sup> angesichts der schrecklichen Wirklichkeit des Todes tatsächlich gibt und dass dieser Trost im Evangelium und also in Jesus Christus liegt.

Diese Kernthese, mit der benannt ist, was der christliche Glaube der Erfahrung des Todes entgegenstellt, versteht sich keineswegs von selbst. Denn nach allem was wir mit unseren Augen wahrnehmen, scheint das Urteil unausweichlich zu sein, dass der Tod das letzte Wort über uns hat und die letzte Realität ist, mit der wir konfrontiert werden. Der Tod stellt eine für uns unüberwindliche Schranke dar. Gerade darin zeigt sich seine Härte und Unerbittlichkeit. Uns Menschen ist es schlechterdings unmöglich, dem Tod, der jeden noch so gut gemeinten Versuch menschlichen Trostes als letztlich ohnmächtig entlarvt, von uns aus ein Wort entgegenzustellen, das den Tod seinerseits in die Schranken weist. Ein solches Wort übersteigt unsere Macht fundamental.<sup>2</sup>

Es müsste schon ein Wort *von außen* kommen, ein Wort aus einer *anderen*, nicht durch den Tod bestimmten Welt, ein Wort „vom Himmel her“. Es müsste nicht weniger als *Gottes Wort* sein, um den Tod in die Schranken zu weisen und zu überwinden, um als „Wort des Lebens“ das letzte Wort zu haben und das letzte Wort zu sein. Und nun ist eben genau dies die Kernaussage des Neuen Testaments: dass es ein solches Wort gibt und dass das Evangelium dieses den Tod überwindende Wort ist. Das Neue Testament selbst bringt diesen Sachverhalt in

<sup>1</sup> Vgl. zur Bedeutung und Sprachgeschichte des deutschen Wortes „Trost“, in dem das *subjektive* Moment der Empfindung von Festigkeit (Vertrauen, Hoffnung, Zuversicht) mit dem *objektiven* Moment der Gewährung von Festigkeit (Hilfe, Schutz, Rettung) verbunden ist: Friso Melzer, *Das Wort in den Wörtern. Die deutsche Sprache im Dienst der Christus-Nachfolge. Ein theo-philologisches Wörterbuch*, Tübingen 1965, S. 317, vgl. 1.+2.

<sup>2</sup> Diese prinzipielle Ohnmacht aller menschlichen Trostbemühungen hat der Philosoph Hans Blumenberg scharf wahrgenommen und benannt: „Freud hat von den *Kränkungen* gesprochen, die dem Menschen angetan worden sind: durch Kopernikus, durch Darwin und durch ihn, Freud, selbst. [...] Es ist die Frage, ob mit den drei Namen die härteste Bedürftigkeit annähernd erfasst werden konnte, die den Menschen zum trostbedürftigen Wesen macht: der Tod. Trostbedürftig gibt er sich beim Verlust Nahestehender; trostfähig geben sich die, die seinem Bedürfnis abzuhelpen bemüht sind. Aber ist er auch bei seiner absoluten Trostbedürftigkeit tröstungsfähig? Niemand lässt sich darüber trösten, dass er sterben muss. Alle Argumente sind schlecht bis lächerlich, die dafür Trost- und Tröstungsfähigkeit unterstellen“; vgl. Hans Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt a. M. 1987, S. 153.

aller Deutlichkeit in 2 Tim 1,10 zur Sprache, wenn es dort heißt: „Christus Jesus hat dem Tode die Macht genommen und das Leben und ein unvergängliches Wesen ans Licht gebracht – durch das Evangelium.“

## II

In dieser Kernaussage und in der darin zum Ausdruck kommenden Glaubensgewissheit liegt das *Neue* des Neuen Testaments: seine „Novitas“ – gerade auch im Verhältnis zur Heiligen Schrift Israels. Denn von einer solchen Gewissheit ist im Alten Testament noch nicht die Rede.

Vielmehr herrscht hier in weiten Teilen der Überlieferung die Grundüberzeugung vor, dass die in der Gemeinschaft des Volkes Israel gegebene Beziehung zu JHWH für den Einzelnen mit dem Tod ihr definitives Ende findet, weil zwischen Gott und dem Totenreich – der „Scheol“<sup>3</sup> – eine unüberwindliche Kluft besteht. Gott hat mit der Totenwelt nichts zu tun und diese nichts mit ihm. Der Tod reißt den Menschen aus der Welt der Lebenden und damit zugleich aus Gottes Reichweite. So heißt es im Gebet des Königs Hiskia in Jes 38,18: „Die Scheol lobt dich nicht, und der Tod preist dich nicht, und die in die Grube fahren, warten nicht auf deine Treue.“ Das Wissen darum, dass das Gotteslob des Menschen mit seinem Tod verstummt, wird für die Beter des Alten Testaments geradezu zum Argument dafür, dass JHWH sie aus ihrer Krankheit und Not, in denen der Tod nach ihnen greift, befreien möge. Denn nur als Lebende können sie Gott loben und ihm in diesem Sinne etwas „nützen“. „JHWH soll erkennen, dass sein Eigeninteresse es ihm verbieten müsste, den Beter vorzeitig in die Scheol zu verbannen, da er sich dadurch eines kostbaren Zeugen und Verehrers seiner Güte und Treue berauben würde.“<sup>4</sup> Deshalb ruft der Beter von Psalm 6: „Kehre um, JHWH, und errette mich, hilf mir um deiner Güte willen! Denn im Tode gedenkt man deiner nicht. Wer wird dir in der Scheol danken?“ (V. 5 f.) Ganz entsprechend berichtet der Beter des 30. Psalms im Rückblick, wie er Gott in seiner Not angefleht hat: „Zu dir, JHWH, rief ich, und zu meinem Herrn flehte ich um Gnade: „Was nützt dir mein Blut, wenn ich zur Grube fahre? Lobdankt dir der Staub, tut er deine Treue kund?“ (V. 9 f.) Wie schon die Frage von Psalm 6: „Wer wird dir in der Scheol danken?“, so verlangen auch die beiden rhetorischen Fragen von Psalm 30 eine negative Antwort. Gleiches gilt für das Klagelied von Psalm 88,<sup>5</sup> in dem der Beter JHWH mit Fragen bestürmt, deren verneinende Antwort für ihn ebenfalls bereits feststeht: „Wirst du an den Toten Wunder tun, oder werden die Verstorbenen aufstehen und dir danken? Wird man im Grab erzählen deine Güte

<sup>3</sup> Zur alttestamentlichen Vorstellung von der „Todeswelt“ vgl. die sehr klare und auf das Wesentliche konzentrierte Darstellung von Gisela Kittel, *Befreit aus dem Rachen des Todes. Tod und Todesüberwindung im Alten und Neuen Testament*, Göttingen 1999, S. 11 ff.

<sup>4</sup> Bernd Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003, S. 246.

<sup>5</sup> Vgl. zu Psalm 88: Bernd Janowski, Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis, in: Ders., *Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testament*, Bd. 3, Neukirchen-Vluyn 2003, S. 201-243; Ders., *Konfliktgespräche*, S. 231-250.

und deine Treue im Abgrund? Werden denn deine Wunder in der Finsternis erkannt oder deine Gerechtigkeit im Land des Vergessens?“ (V. 11-13) Nein, an den Toten tut Gott keine Wunder. Von seiner Güte und Treue wird im Grab nicht mehr erzählt. Seine Gerechtigkeit kann im Land des Vergessens weder erinnert noch erkannt werden. Eben deshalb dringt der Psalmist mit diesen Fragen auf Gott ein, damit er es nicht so weit kommen lasse, sondern ihn vor dem endgültigen Versinken im Tod bewahre.<sup>6</sup>

Der für uns womöglich befremdliche Sachverhalt, dass die Macht Gottes in diesen und anderen Texten des Alten Testaments so strikt auf die Welt der Lebenden beschränkt wird und nicht bis in die Totenwelt hinabreicht, hat vor allem zwei Gründe:

Er hat zum einen zutiefst mit dem *alttestamentlichen Gottesverständnis* zu tun: Der Gott Israels ist der „Gott des Lebens“ bzw. der „lebendige Gott“.<sup>7</sup> Heilvolle Gottesgemeinschaft kann es deshalb nur in der Sphäre des Lebens, nicht in der Sphäre des Todes geben. Weil der Gott Israels der Schöpfer ist, der diese Welt mit all ihrer Pracht geschaffen hat und darüber wacht, dass sie nicht ins Chaos zurückfällt, sondern wohlgeordneter Kosmos bleibt, besteht zwischen ihm und der Totenwelt ein diametraler Gegensatz. Die Totenwelt widerspricht dem Wesen Gottes von Grund auf: Sie ist Finsternis, nicht Licht, ein Raum des Schweigens und Vergessens, nicht des Redens und Gedenkens.

Hinzukommt als ein zweiter Grund, dass die Todeswelt in der *religiösen Umwelt Israels* – in Ägypten, Kanaan und Babylon – sakralisiert, mythisiert und divinisiert wurde: etwa in Gestalt von Ahnenverehrung und Totenkult bzw. durch den Glauben an Gottheiten, die in der Todeswelt zu Hause waren oder aber im zyklischen Turnus in sie hinabstiegen.<sup>8</sup> Demgegenüber findet in Israel in kritischer

<sup>6</sup> Treffend erklärt Janowski, Konfliktgespräche, S. 249: Die Fragen von Ps 88,11-13 sind „im Sinn eines *argumentum ad deum*, also als Appell des Beters“ zu verstehen, „der in seiner Anklage JHWHs als des Verursachers seines Leidens (V. 4-10aa und V. 15-19) bis an die äußerste Grenze geht und in Form einer ‚unverschämten‘ Grenzaussage deutlich macht, dass Gott auf diejenigen angewiesen ist, denen in ihrem Leben seine Gnade widerfährt und die als Antwort darauf sein Heilshandeln öffentlich bezeugen. In ihrer Zukunft geht es auch um Gottes Zukunft und in ihrem Tod um seine Niederlage. Das ist eine radikale Form von Theologie, es ist aber eine in den Glaubenstraditionen Israels verwurzelte Theologie, weil sie die Frage nach Gott gerade angesichts des Todes nicht aufgibt.“

<sup>7</sup> Vgl. Dtn 5,26; 1 Sam 17,26-36; 2 Kön 19,4; Jer 10,10; 23,36; Ps 42,3; 84,3 u.ö. Der zentralen Bedeutung dieses Gottesprädikats entspricht es, wenn Hermann Spieckermann und Reinhard Feldmeier ihre 2011 erschienene gesamtbiblische Gotteslehre unter den Titel „Der Gott der Lebendigen“ stellen: Hermann Spieckermann und Reinhard Feldmeier, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*, Tübingen 2011.

<sup>8</sup> Zu nennen sind die ägyptische Todesgottheit Osiris, das babylonische Götterpaar Nergal und Ereškigal sowie der kanaanäische Wetter- und Fruchtbarkeitsgott Baal, von dessen Kampf mit Môt, dem Todesgott, seinem Abstieg in die Todeswelt und seinem erneuten Aufleben der ugaritische Mythos erzählt. Vgl. Jan Assmann, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001; Werner H. Schmidt, Baals Tod und Auferstehung, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 15 (1963) S. 1-13; Oswald Loretz, *Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament*, Darmstadt 1990, S. 73-78; Friedrich Nötscher und Josef Scharbert, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben*, Darmstadt 1970 (=1926), S. 10-117 und 360-380; Helmer Ringgren, Art. *môt* I, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament IV* (1984) Sp. 763-767; Manfred Hutter, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments*, Bd. I: Babylonier, Syrer, Perser, Stuttgart

Abgrenzung dazu eine konsequente „Entsakralisierung“, „Entmythisierung“ und „Entdivinisierung“ des Bereichs des Todes statt.<sup>9</sup>

Freilich ergab sich aus dieser Distanz des Glaubens Israels zur Welt des Todes bzw. der Toten ein theologisches Problem: „Wenn wirklich mit dem Tode alles aus ist, dann liegt hier eine Grenze für Gottes Macht, dann ist er zwar ‚Gott der Lebendigen‘, aber nicht mehr ‚Gott der Toten‘. Wenn die Verstorbenen in der Scheol ein Schattendasein führen, in dem sie von Gottes Hand abgeschnitten sind (Ps 88,6), dann wäre hier ein Bereich, in dem Jahwe, der Gott Israels, nicht mehr der alleinige Herr wäre.“<sup>10</sup> Deshalb konnte der Glaube Israels auf Dauer nicht bei der Auskunft stehen bleiben, dass die Macht JHWHs durch die Sphäre des Todes begrenzt wird und die Gottesbeziehung mit dem Tod ihr Ende findet. Vielmehr musste die Frage aufkommen, ob es für den „Gott des Lebens“ wirklich einen Bereich geben kann, in den er mit seiner Schöpfer- und Lebensmacht nicht hineinwirkt. Man kann im Alten Testament den aufregenden Entdeckungs- und Erkenntnisprozess verfolgen, wie der Glaube Israels immer tiefer erkennt, dass Wesen und Macht der Totenwelt neben Gottes Macht und Treue nicht für immer bestehen können, dass Gottes Macht vielmehr auch in die Todeswelt eindringt und in Beschlag nimmt, was eigentlich zur Scheol gehört.

Die entscheidenden Texte, in denen sich dieser Prozess „göttlicher Kompetenzerweiterung“<sup>11</sup> in die Todeswelt hinein greifen lässt, seien in der gebotenen Kürze vor Augen geführt<sup>12</sup>:

Dass Gott auch in der Totenwelt und in der Finsternis, in der das Chaos in die von ihm geschaffene Welt eindringt, gegenwärtig ist, sodass diese Bereiche den sich an Gott haltenden Menschen nicht von seiner Nähe trennen können, bringt der weisheitlich geprägte Psalm 139 in großartiger Metaphorik zur Sprache: „Wohin könnte ich gehen vor deinem Geiste, und wohin könnte ich vor deinem Angesicht fliehen? Wenn ich aufstiege zum Himmel, dort bist du, und wenn ich mich betten wollte in der Unterwelt, du bist da. Erhöhe ich Flügel der Morgenröte, ließe ich mich nieder am Rand des Meeres, auch dort kann deine Hand mich führen und kann mich ergreifen deine Rechte. Und spräche ich: ‚Ach, Finsternis soll mich zudecken, und Nacht soll das Licht sein um mich herum!‘ – auch Finsternis ist

---

1996, S. 11-182; Egbert von Weier, *Der babylonische Gott Nergal*, Neukirchen-Vluyn 1971, bes. S. 48-56; Brigitte Groneberg, *Die Götter des Zweistromlandes. Kulte, Mythen, Epen*, Düsseldorf / Zürich 2004; Herbert Niehr, *Religionen in Israels Umwelt. Einführung in die nordwestsemitischen Religionen Syrien-Palästinas*, Würzburg 1998.

<sup>9</sup> Zur Sache vgl. Hartmut Gese, *Der Tod im Alten Testament*, in: Ders., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Tübingen 1989, S. 31-54, hier 38-42; Erich Zenger, *Das alttestamentliche Israel und seine Toten*, in: Klemens Richter (Hrsg.), *Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde*, Freiburg / Basel / Wien 1990, S. 132-152, hier 143-145.

<sup>10</sup> Diethelm Michel, *Ich aber bin immer bei dir. Von der Unsterblichkeit der Gottesbeziehung*, in: Ders., *Studien zur Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte*, Gütersloh 1997, S. 155-179, hier 156 f.

<sup>11</sup> Janowski, *Konfliktgespräche*, S. 230.

<sup>12</sup> Vgl. dazu ausführlicher Kittel, *Befreit aus dem Rachen des Todes*, S. 26-89.

nicht finster vor dir, und Nacht – wie Tag leuchte sie! Finsternis und Licht sind vor dir gleich.“<sup>13</sup> (V. 7-11)

In dem Weisheitspsalm Psalm 73, der angesichts des Glücks des Gottlosen und des Leids des Frommen die Theodizee-Frage stellt, stößt der Beter im abschließenden Vertrauensbekenntnis zu der Hoffnung durch, dass die im Leben gewachsene Gottesgemeinschaft nicht mit dem Tod enden wird, sondern über das irdische Leben hinaus in die Freude vor Gottes Angesicht führt: „Und doch – bei dir bin ich immer! Du hast mich bei meiner rechten Hand ergriffen. Du leitest mich nach deinem Rat und wirst mich danach in Herrlichkeit aufnehmen. Wen habe ich im Himmel außer dir? Und neben dir begehre ich nichts auf Erden. Wenn mir Fleisch und Herz dahinschwinden, der Fels meines Herzens und mein Anteil ist Gott für ewig.“<sup>14</sup> (V. 23-26)

Innerhalb des Hiobbuches, das zu den Spätschriften des Alten Testaments gehört, formuliert Hiob in Hi 4,13-15 in tastenden Worten und im Irrealis seine tiefe Sehnsucht, dass Gott ihn auch im Totenreich noch finden und ins Leben zurückrufen möchte: „Ach, dass du mich in dem Totenreich verstecktest, mich bergen wolltest, bis dein Zorn sich wendet, ein Ziel mir setztest und dann an mich dächtest! Wenn einer stirbt, lebt er dann wieder auf? Alle Tage meines Frondienstes würde ich warten, bis die Ablösung für mich käme. Du würdest rufen und ich dir antworten; nach dem Werk deiner Hände verlangte dich.“<sup>15</sup> Fast stammelnd und in geradezu paradoxalen Aussagen bringt das Hiobbuch sodann in Hi 19, 25-27 die Hoffnung zum Ausdruck, dass Gott auch nach dem Vergehen seiner physischen Existenz noch für Hiob eintreten und sich an ihm machtvoll als der helfende und rettende Gott erweisen wird: „Ich selbst weiß, dass mein Erlöser lebt, als letzter steht er auf über dem Staub [meines Leichnams], und nachdem meine Haut so geschunden, und auch ohne mein Fleisch schaue ich Gott, ja, ich selbst werde ihn für mich schauen, meine eigenen Augen sehen ihn, nicht ein Fremder, mögen auch meine Nieren in meinem Innern geschwunden sein.“<sup>16</sup> Hier tritt „neben den verborgenen Gott, von dem Hiob sich wie ein Feind verfolgt sieht, [...] der göttliche Zeuge und Erlöser, der die Rechtfertigung Hiobs vollzieht, der die göttliche Annahme Hiobs verbürgt – mag auch Hiobs physische Existenz längst ausgelöscht sein. Ja, Hiob weiß, dass er diese Annahme durch Gott selbst schauend erfährt [...], wenn Hiobs physische Augen längst mit seinem Körper vergangen sind.“<sup>17</sup> Durch die Vernichtung der physischen Existenz hindurch eröffnet sich für

<sup>13</sup> Die Übersetzung folgt Erich Zenger, *Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen*, Freiburg / Basel / Wien 1991, S. 243.

<sup>14</sup> Zur Übersetzung vgl. neben Zenger, S. 223 auch Claus Westermann, *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen 1984, S. 99. Zur Interpretation vgl. Janowski, *Konfliktgespräche*, S. 281 f.; Ders., *Die Toten loben JHWH nicht*, S. 237-242.

<sup>15</sup> Vgl. die Übersetzung von Friedrich Horst, *Hiob I: Kapitel 1-19*, Neukirchen-Vluyn 1992, S. 179.

<sup>16</sup> Die Übersetzung folgt Hartmut Gese, *Die Frage nach dem Lebensinn. Hiob und die Folgen*, in: Ders., *Alttestamentliche Studien*, Tübingen 1991, S. 170-188, hier 178.

<sup>17</sup> Gese, *Lebensinn*, S. 178.

Hiob „das ewige Sein göttlicher Annahme“:<sup>18</sup> „die Ewigkeit der Gottesbeziehung“.<sup>19</sup>

In hellenistischer Zeit, d.h. ab der zweiten Hälfte des 4./3. Jahrhunderts v. Chr., werden dann innerhalb des Alten Testaments Stimmen laut, die die Hoffnung auf eine Überschreitung der Todesgrenze ganz explizit und in überindividuellem universalen Horizont artikulieren:

In Psalm 22 durchmisst der Beter gleichsam „den zweifachen Weg *vom Leben zum Tod* und *vom Tod zum Leben*“.<sup>20</sup> Während der Psalm mit der Klage der tiefsten Gottverlassenheit einsetzt (V. 1: „Mein Gott, mein Gott, warum [oder: wozu] hast du mich verlassen?“), steht an seinem Ende die apokalyptische Vision von der universalen Königsherrschaft JHWHs: „Es sollen gedenken und zu JHWH umkehren alle Enden der Erde, und niederfallen sollen vor seinem Gesicht alle Geschlechter der Völker, denn JHWH gehört das Königtum, und er herrscht über die Völker! Ja, vor ihm sollen niederfallen alle, die in der Erde schlafen, und vor ihm sollen sich beugen alle, die in den Staub hinabgestiegen sind, und wer immer sein Leben nicht bewahrt hat. Nachkommenschaft soll ihm [JHWH] dienen, erzählen soll man von dem Herrn dem Geschlecht derer, die kommen werden, und man soll verkünden seine Gerechtigkeit [sein Heil] dem Volk, das noch geboren wird: dass er [es/sie (d.h. die Gerechtigkeit)] getan hat.“<sup>21</sup> (V. 28-32) Von außerordentlicher Bedeutung ist, dass hier in V. 30 – entgegen der Tradition<sup>22</sup> – gesagt wird, dass „alle, die in der Erde schlafen“, bzw. „alle, die in den Staub hinabgestiegen sind“, in die Anbetung JHWHs mit hineingenommen sind, das Gotteslob mithin nicht mit dem Tod verstummt. Wenn JHWH seine Königsherrschaft in universaler Weite antreten wird, dann werden auch die Toten vor ihm niederfallen und ihre Knie beugen. Die Scheol hat dann keine Macht mehr über sie.

Innerhalb der Jesaja-Apokalypse (Jes 24-27) findet sich die Verheißung, dass mit der Aufrichtung der universalen Königsherrschaft Gottes die Aufhebung des Todes einhergehen wird: „Und er vernichtet für immer den Tod. Und abwischen wird der Herr JHWH die Tränen von jedem Angesicht, und die Schmach seines Volkes nimmt er von der ganzen Erde hinweg. Wahrlich, JHWH hat's gesagt.“<sup>23</sup> (Jes 25,8) „Deine Toten werden leben, meine Leichname stehen wieder auf. Wacht auf und

<sup>18</sup> Gese, Lebenssinn, S. 188.

<sup>19</sup> Gese, Lebenssinn, S. 182.

<sup>20</sup> Janowski, *Konfliktgespräche*, S. 348.

<sup>21</sup> Übersetzung nach Janowski, *Konfliktgespräche*, S. 352 f. (in V. 30a folge ich Hartmut Gese, Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles, in: Ders., *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, München 1990, S. 180-201, hier 182.

<sup>22</sup> Vgl. Ps 6,6; 30,10; 88,12 f.; 115,17; Jes 38,18.

<sup>23</sup> Die Übersetzung folgt Hans Wildberger, *Jesaja II: Kapitel 13-27*, Neukirchen-Vluyn 1989, S. 959.

jubelt, ihr Bewohner des Staubs! Denn ein Tau von Lichtern ist dein Tau, und die Erde wird die Schatten gebären.“<sup>24</sup> (Jes 6,19)

Im Danielbuch, der jüngsten Schrift des alttestamentlichen Kanons, schließlich schaut der Seher im 12. Kapitel in einer apokalyptischen Vision über die Verfolgungen in seiner Gegenwart hinaus in eine Zeit endzeitlicher Kämpfe und Bedrängnisse, in denen der Erzengel Michael diejenigen aus dem Volk Israel beschützen wird, „die im Buch [des Lebens] aufgezeichnet sind.“ (V. 1) Auch die Toten werden an der endzeitlichen Welt Anteil bekommen, aber in entgegengesetzter Weise: Denn „viele von denen, die im Land des Staubes schlafen, werden aufwachen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zu Schmach, zu ewigem Abscheu.“ (V. 2)

Blicken wir auf die angeführten Texte zurück, so bleibt zunächst noch einmal festzuhalten, dass es in weiten Teilen der alttestamentlichen Überlieferung keine Hoffnungsperspektive über den Tod hinaus gibt. Das Sterben wird „nicht als Situation der Begegnung mit JHWH oder gar als Beginn einer gegenüber dem Leben noch intensiveren Gemeinschaft mit JHWH begriffen“;<sup>25</sup> sondern als deren Abbruch und Ende. Hier zeigt sich – gerade auch im Verhältnis zur altorientalischen Umwelt – die Nüchternheit des Alten Testaments in der Wahrnehmung des Todes, der in keiner Weise religiös verklärt oder gar vergöttlicht wird. Der Tod wird vielmehr in seiner ganzen Absolutheit und Härte als das den Menschen von Gott Trennende wahrgenommen. Darin liegt nach meinem Urteil die Stärke dieser in weiten Teilen des Alten Testaments zu verzeichnenden Sicht, die in Erinnerung zu behalten auch der christlichen Gemeinde gut zu Gesicht stünde.<sup>26</sup> In späten Texten des Alten Testaments finden sich dann aber einzelne und gewichtige Zeugnisse, in denen sich die Hoffnung Bahn bricht, dass das im Glauben verwirklichte Verhältnis zu JHWH als dem Gott Israels auch durch den Tod nicht aufgehoben wird. Dies geschieht nicht zufällig, sondern durchaus mit innerer Notwendigkeit, weil sich der Glaube Israels an den *einen* Gott auf Dauer nicht mit der Auskunft zufrieden geben konnte, dass die Hand JHWHs nicht über die Grenze des Todes hinausreicht und das Gottesverhältnis des Frommen nicht über seinen Tod hinaus Bestand hat.

<sup>24</sup> Zur Übersetzung und Interpretation des textkritisch schwierigen und literarkritisch umstrittenen Verses vgl. einerseits Wildberger, S. 982, 985 f. und 994–998 und andererseits Otto Kaiser, *Der Prophet Jesaja. Kapitel 13–39*, Göttingen 1976, S. 173–177.

<sup>25</sup> Zenger, *Das alttestamentliche Israel und seine Toten*, S. 141 f.

<sup>26</sup> Vgl. dazu, was Dietrich Bonhoeffer am 2. Advent des Jahres 1943 an seinen Freund Eberhard Bethge aus der Haft schreibt: „Ich spüre übrigens immer mehr, wie alttestamentlich ich denke und empfinde; so habe ich in den vergangenen Monaten auch viel mehr Altes Testament als Neues Testament gelesen. Nur wenn man die Unaussprechlichkeit des Namens Gottes kennt, darf man auch einmal den Namen Jesus Christus aussprechen; nur wenn man das Leben und die Erde so liebt, dass mit ihr alles verloren und zu Ende zu sein scheint, darf man an die Auferstehung der Toten und eine neue Welt glauben. [...] Man kann und darf das letzte Wort nicht vor dem vorletzten sprechen. Wir leben im Vorletzten und glauben das Letzte [...].“ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Gütersloh 1998, S. 226.

Freilich darf daraus nicht gefolgert werden, dass der neutestamentliche Osterglaube lediglich die Weiterführung oder gar die bloße christliche Adaption dessen sei, was bereits im Alten Testament zu lesen ist. Die neutestamentliche Auferstehungshoffnung stellt vielmehr im Verhältnis zu dem, was das Alte Testament sagt, etwas *Neues* dar. Denn während im Alten Testament lediglich in wenigen, späten Texten eine Hoffnung über den Tod hinaus wahrnehmbar ist, ist das Neue Testament ganz und gar durch die Osterbotschaft bestimmt und überhaupt nur von ihr her zu verstehen. Ohne die Osterbotschaft und den durch sie hervorgerufenen Osterglauben gäbe es das Neue Testament überhaupt nicht. Was im Alten Testament in tastender und vorsichtiger Weise erhofft und artikuliert wird, das kommt im Neuen Testament im Ton unbedingter Gewissheit zur Sprache: Es gibt für die Glaubenden ein ewiges Leben; der Tod kann die im Glauben realisierte Gottesbeziehung nicht aufheben.

Die benannte Differenz zwischen den beiden Kanonteilern der christlichen Bibel spricht, wie nachdrücklich betont sei, in keiner Weise gegen das Alte Testament. Im Gegenteil: Seine Nüchternheit und Zurückhaltung – die alttestamentlichen Aussagen, in denen sich eine Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod greifen lässt, umfassen kaum mehr als *eine* Bibelseite! – machen gerade seine Größe aus. Denn mehr und anderes konnte im Alten Testament noch gar nicht gesagt und erhofft werden. Denn mehr und anderes kann nur dann *mit Grund* gesagt und erhofft werden, wenn *von Gott her* etwas schlechterdings *Neues* geschieht. Und von diesem Neuen erzählt erst das Neue Testament. Und es tut dies, indem es vom *Evangelium* erzählt.

### III

Was aber ist das Evangelium? Und warum liegt in ihm ein begründeter Trost angesichts der Wirklichkeit des Todes? Wenden wir uns der ersten Frage zu, so ist zunächst *philologisch* festzuhalten, dass das Wort „Evangelium“ die latinisierte Form des griechischen Nomens *eujaggevlion* ist, das wörtlich „gute Nachricht“ bzw. „gute Botschaft“ heißt und freier und angemessener mit „Heilsbotschaft“ bzw. „Froh- / Freudenbotschaft“ übersetzt werden kann.<sup>27</sup>

Um zu erfassen, was mit diesem für das Neue Testament so zentralen Begriff *inhaltlich* gemeint ist, sei an die lukanische Erzählung von der Verkündigung der Weihnachtsbotschaft durch den „Engel des Herrn“ (gemeint ist der Erzengel Gabriel) erinnert.<sup>28</sup> Hier haben wir gleichsam die „Urszene“ der Evangeliums-

<sup>27</sup> Siehe Walter Bauer, Kurt u. Barbara Aland, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin / New York 1988, Sp. 643, vgl. *eujaggevlion*. Vgl. ferner Peter Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium*. Band I: Vorgeschichte, Göttingen 1968, S. 56–63 („Der paulinische und neutestamentliche Sprachgebrauch“); Otto Betz, Art. *eujaggevlion* ktl., in: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament I* (1997), S. 432–442.

<sup>28</sup> Das ergibt sich m.E. zwingend aus Lk 1,11 in Verbindung mit Lk 1,19 und 1,26; vgl. Francois Bovon, *Das Evangelium nach Lukas I: Lk 1,1–9,50*, Zürich / Neukirchen-Vluyn 1989, S. 124. Anders urteilt Heinz



Verkündigung vor uns.<sup>29</sup> „Fürchtet euch nicht! Denn siehe, ich verkündige (eujaggelivzomai) euch große Freude,<sup>30</sup> die allem Volk widerfahren wird; denn euch ist heute der Heiland geboren, welcher ist der Christus, der Herr – in der Stadt Davids.“ (Lk 2,10 f.) Zweierlei ist an diesem Text für unsere Fragestellung von Gewicht: Die Hirten vernehmen erstens die Weihnachtsbotschaft und also das Evangelium aus dem Munde des Engels, d.h. vom Himmel her bzw. von Gott her.<sup>31</sup> Darin zeigt sich: Die Hirten, die hier für die vor Gott verlorene und auf sein Erbarmen angewiesene Menschheit stehen, können sich das Evangelium – die Heils- und Frohbotschaft – nicht selber sagen; es muss ihnen vielmehr von Gott gesagt und offenbart werden.<sup>32</sup> Das aber heißt: Das Evangelium ist im strengen Sinn *Gottes Wort*.

Der Inhalt des Evangeliums wird zweitens durch den Engel dezidiert christologisch und soteriologisch gefüllt. *Christologisch*, indem das Kind der Maria gleich mit drei verschiedenen Hoheitstiteln bezeichnet wird: zunächst als swthvr, d.h. als „Retter“ bzw. „Heiland“,<sup>33</sup> sodann als cristov“, d.h. als der im Alten

---

Schürmann, Das Lukasevangelium I: Kommentar zu Kap. 1,1-9,50, Freiburg / Basel / Wien 1990, S. 109, Anm. 99.

<sup>29</sup> Das ist selbstverständlich nicht in *historischem*, sondern in *sachlich-theologischem Sinn* zu verstehen. In der lukanischen Vorgeschichte (Lk 1+2) geht es dem dritten Evangelisten „nicht darum, biographische Details zu klären, sondern darum, die Gottessohnschaft Jesu und die Heilsbedeutung seiner Geschichte vom Beginn der Existenz Jesu an verständlich zu machen“ (so mit Recht Martin Bauspiess, *Geschichte und Erkenntnis im lukanischen Doppelwerk. Eine exegetische Untersuchung zu einer christlichen Perspektive auf Geschichte*, Leipzig 2012, S. 315, Anm. 42). Die Darstellung der Vorgeschichte steht bereits in *österlichem Licht* – und zwar insofern, als die in ihr zur Darstellung kommende Christuserkenntnis sich allererst der österlichen Selbsterschließung des Auferstandenen verdankt, von der in Lk 24 die Rede ist. „Den Aposteln ist [...] in den Ostererscheinungen eben genau jene Erkenntnis erschlossen worden, die die Kindheitsgeschichte den Leserinnen und Lesern vorab vor Augen stellt“; Bauspiess, S. 316.

<sup>30</sup> Hier liegt eine die Wirkung anstelle der Ursache nennende Metonymie vor. Gemeint ist: „Ich verkündige euch *Grund* zu großer Freude“. Ebenso urteilt Michael Wolter, *Das Lukasevangelium*, Tübingen 2008, S. 128 (mit Verweis auf Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart 1990, § 568,3).

<sup>31</sup> Vgl. Wolter, S. 127: „Das die Angelophanie mit der irdischen Präsenz der *doxva kurivou* einhergeht, hebt ihre Bedeutung weit über die bisher berichteten Erscheinungen heraus. Von etwas Vergleichbarem wird Lukas später nur bei der Verklärung Jesu (Lk 9,31 f.) und bei den Christophanien (Apg 9,3; 22,6; 26,13) berichten können. In der Repräsentation durch seine Herrlichkeit wird nicht weniger als Gott selbst auf Erden offenbar.“

<sup>32</sup> Durch die Engelererscheinung in der „Urszene“ der Evangeliums-Verkündigung wird angezeigt, dass die Wahrheit des Christusereignisses „innergeschichtlich nicht einfach erkennbar“ ist, sondern „von Gott selbst [...] erschlossen werden“ muss; Bauspiess, S. 321. Aus dem gleichen Grund wird das Erscheinen „des Engels des Herrn“ auch bei der Geburtsankündigung Lk 1,26–38 berichtet.

<sup>33</sup> Bei der christologischen Verwendung des Titels swthvr, der im lukanischen Doppelwerk auch in Apg 5,31 und 13,23 auf Jesus bezogen wird (vgl. ferner Lk 1,69 [kevrā" swthriva"]; 2,30 [to; swthvriovn sou]; 3,6 [to; swthvriov tou' qeou'] [an den beiden zuletzt genannten Stellen ist das Neutrum to; swthvriov jeweils metonymisch gebraucht: Abstractum pro Concreto]), ist für Lukas bereits der Gedanke impliziert, dass Jesus durch seinen Heilstod die Sündenvergebung bewirken wird (vgl. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, S. 111). Zum lukanischen Motiv der durch Jesus und seinen Heilstod geschenkten Sündenvergebung s. die gewichtigen Aussagen Lk 22,19 f. und Apg 20,28 und ferner jene Sätze, die davon reden, dass Jesus den Kreuzestod deshalb erleidet, weil er nach Gottes Willen zum Heil der Verlorenen sterben „musste“ bzw. „musste“ (Lk 9,22; 17,25; 22,37; 24,7.26).

Testament angekündigte Messias<sup>34</sup> und schließlich als kuvrio", d.h. als der, der – wie der Gott Israels – Träger des hochheiligen Gottesnamens<sup>35</sup> ist und also mit Gott wesen- und ursprunghaft auf einer Stufe steht.<sup>36</sup> Die *soteriologische* Bestimmung des Inhalts des Evangeliums kommt zum einen in den beiden bereits erwähnten Hoheitstiteln „Retter“ und „Christus“ zum Ausdruck und zum anderen darin, dass das Geschehen der Geburt Jesu als ein Ereignis qualifiziert wird, das „allem Volk“ gilt und mithin von universaler, über die Grenzen Israels hinausweisender Bedeutung ist.<sup>37</sup> Das Kind der Maria ist in Wahrheit „der Retter der Welt“.<sup>38</sup>

Die beiden Sachverhalte, die wir bei der „Urszene“ der Evangeliumsverkündigung beobachten konnten, gelten für das gesamte Neue Testament:

1. Der Inhalt des Evangeliums und seine Erschließung im Glauben verdanken sich nicht der menschlichen Vernunft, Phantasie und Erkenntnisbemühung, sondern göttlicher Offenbarung. Der Inhalt des Evangeliums ist also von Gott gesetzt; er liegt allem theologischen Nachdenken und allem seelsorgerlichen Handeln der Kirche voraus und zugrunde.
2. Dieser Inhalt ist nichts und niemand anderes als die Person und Geschichte Jesu Christi – und zwar in ihrer Heilsbedeutung für uns –, weshalb sich zugespitzt formulieren lässt, dass Jesus Christus selber das Evangelium *ist*.<sup>39</sup>

<sup>34</sup> Dabei will freilich beachtet sein, dass der alttestamentlich-frühjüdische Messiasbegriff im Neuen Testament von Ostern her *neu*, nämlich *christologisch* und *kreuzestheologisch*, bestimmt wird. Vgl. dazu Otfried Hofius, *Ist Jesus der Messias? Thesen*, in: Ders., *Neutestamentliche Studien*, Tübingen 2000, S. 108-134, hier 116 ff.; ferner Hans-Christian Kammler, *Jesus Christus und der Geistparaklet. Eine Studie zur johanneischen Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie*, in: Otfried Hofius und Hans-Christian Kammler, *Johannestudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums*, Tübingen 1996, S. 87-190, hier 157-165; Ders., *Christologie und Eschatologie. Joh 5,17-30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie*, Tübingen 2000, S. 83-89.

<sup>35</sup> Das hebräische Wort *'ādōn* bzw. *'ādōnāy* (LXX: οἱ kuvrio) diene im Frühjudentum zur Umschreibung des hochheiligen Gottesnamens JHWH; siehe dazu Joseph A. Fitzmyer, *Art. kuvrio* ktl., in: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (im Folgenden: EWNT) II (1992), Sp. 811-820, hier 816. Die Lutherübersetzung verdeutlicht diesen Sachverhalt bei der Wiedergabe des Alten Testaments durch die Schreibung in Kapitalchen: „HERR“.

<sup>36</sup> Vgl. Fitzmyer, Sp. 817 f.: *Der k[uvrio]-Titel impliziert, dass der erhöhte Jesus Gott / Jahwe gleichgestellt ist.*“ Lukas „gebraucht (οἱ) k[uvrio]“ nicht nur für den Auferstandenen [...], sondern auch während des irdischen Wirkens [...], ja sogar bei der Geburt (2,11) und vor der Geburt (1,43).“ Das aber heißt: „In the Lukan narrative, there was not a time when Jesus was not kuvrio“ (Christopher Kavin Rowe, *Acts 2.36 and the Continuity in Lukan Christology*, in: *Neutestamentliche Studien* 53 (2007), S. 37-56, hier 55). Zur Interpretation des exegetisch und theologisch gleichermaßen gewichtigen wie umstrittenen Textes Apg 2,36 vgl. die erhellenden Ausführungen von Bauspiess, *Geschichte und Erkenntnis*, S. 448-459.

<sup>37</sup> Siehe Lk 2,14.30-32; 3,6. Vgl. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, S. 110 (zu Lk 2,10): „V. 14 wird der Rahmen Israels dann ausdrücklich gesprengt und das messianische Heil weltweit gesehen. Aber auch hier schon bleibt Raum für eine [...] eschatologische Überbietung des Verständnisses vom Heilsvolk.“

<sup>38</sup> Vgl. Joh 4,42; 1 Joh 4,14.

<sup>39</sup> Ebenso urteilt im Blick auf den paulinischen Sprachgebrauch Gerhard Friedrich, *Art. Eujaggevlion*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* II (1935), S. 718-734, hier 728,24 f.: „Will man den Inhalt des Evangeliums kurz mit einem Wort zusammenfassen, so lautet er: Jesus der Christus“ (im Original gesperrt).

Verdeutlichen wir uns das exemplarisch an *Paulus*: In Gal 1 betont der Apostel mit Nachdruck, dass es nur das eine unteilbare Evangelium gibt, das als „Evangelium Gottes“ (Röm 1,1) im strengen Sinn Gottes eigenes Wort ist (Gal 1,11 f.) und das als solches sowohl der apostolischen Verkündigung wie auch der an das Christuszeugnis der Apostel gebundenen kirchlichen Predigt als Quelle und Norm prinzipiell vorgegeben ist.<sup>40</sup> Der Inhalt dieses Evangeliums wurde Paulus bei seiner Berufung zum Apostel von Gott selbst erschlossen – und zwar durch die „Offenbarung Jesu Christi“ (Gal 1,12)<sup>41</sup> bzw. die Offenbarung seiner Sohnschaft (Gal 1,16). Das Evangelium ist also auch bei Paulus dezidiert christologisch und soteriologisch bestimmt. Es umfasst – der Semantik des paulinischen „Sohn Gottes“ -Titels entsprechend<sup>42</sup> – sowohl die Kundgabe des göttlichen Person-Geheimnisses Jesu wie auch die der universalen Heilsbedeutung seines Kreuzestodes und seiner Auferstehung. Die entscheidenden Sätze des Apostels seien zitiert: „Denn ich lasse euch wissen, Brüder, dass das von mir verkündigte Evangelium nicht nach Menschenart ist.“<sup>43</sup> „Denn ich habe es nicht von einem Menschen empfangen noch bin ich [darüber] unterrichtet worden, vielmehr [empfang ich es] durch [die] Offenbarung Jesu Christi.“ (Gal 1,11 f.)<sup>44</sup> „Es gefiel Gott wohl, der mich von Mutterleib an ausgesondert und durch seine Gnade

<sup>40</sup> Den von Paulus behaupteten Vorrang des Evangeliums vor der Evangeliumsverkündigung der Kirche betont mit Recht Ernst Käsemann, *An die Römer*, Tübingen 1980, S. 19 (zu Röm 1,16): „Evangelium ist mehr als bloß die kirchlich aktualisierte Botschaft, nämlich die dem Menschen nicht verfügbare, auch der Kirche und ihren Dienern selbständig gegenüberstehende Heilskundgabe Gottes an die Welt, welche sich kraft des Geistes in der Verkündigung stets neu aktualisiert.“ Zitiert sei ferner Otfried Hofius, „Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung“ (2 Kor 5,19), in: Ders., *Paulusstudien* (I), Tübingen 1989, S. 5–32, hier 31: „Nur wenn der unbedingte *Vorsprung* und *Vorrang* dieses Wortes [gemeint ist das Evangelium] vor dem Apostelwort – und entsprechend auch vor aller kirchlichen Verkündigung – festgehalten und gewahrt wird, kann sachgemäß von der Predigt gesprochen werden. Sie ist dann als das menschliche Wort der von Gott berufenen und autorisierten Botschafter zu bestimmen, das Gott zum Instrument *seines* Wortes erwählt hat und in dem *er selbst* das Erkenntnis und Glauben wirkende ‚Wort von der Versöhnung‘ laut werden lässt.“

<sup>41</sup> Der Genitiv in den Worten *apokavlyui* " *Alhsou' Cristou* ' ist ein Genitivus obiectivus. Das ergibt sich zwingend aus der Sachparallele Gal 1,16, in der ausschließlich Gott das Subjekt des Offenbarungsvorgangs ist (ebenso Franz Mussner, *Der Galaterbrief*, Freiburg / Basel / Wien 1988, S. 67 f.).

<sup>42</sup> Dem „Sohn Gottes“-Titel kommt im Gesamtgefüge der paulinischen Christologie eine grundlegende Bedeutung zu. Er findet sich dementsprechend in den Paulusbriefen stets an theologisch zentralem Ort: Röm 1,3,9; 5,10; 8,3.29.32; 1 Kor 1,9; 2 Kor 1,19; Gal 1,16; 2,20; 4,4 f.; 1 Thess 1,10. Vgl. zu diesem Titel und seinem Gehalt des näheren Josef Blank, *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung*, München 1968, S. 250–303 („Sohn Gottes‘ bei Paulus“).

<sup>43</sup> „Ein Evangelium kata; a[nqrwpon wäre [...] ein Evangelium, für das der Mensch [...] das Maß, die Norm abgibt“; Mussner, *Der Galaterbrief*, S. 65, Anm. 111.

<sup>44</sup> Mussner, *Der Galaterbrief*, S. 68: „Was [...] der Apostel [...] sagen will, ist dies: mein von mir verkündigtes Evangelium [...] geht nicht auf sekundäre Vermittlung menschlicherseits zurück und deshalb ist es auch nicht ‚menschengemäß‘; vielmehr ist es ‚göttlichen Ursprungs und göttlicher Art [...] und also wirklich das eine, einzigartige, unüberholbare Evangelium, neben dem es kein anderes gibt noch geben kann“ (Mussner zitiert Josef Blank, *Paulus und Jesus*, S. 211 f.).

berufen hat, mir<sup>45</sup> seinen Sohn zu offenbaren, damit ich ihn unter den Heidenvölkern verkündete“ (Gal 1,15+16a).

Der zweite Text, der für das paulinische Verständnis des „Evangeliums“ erhellend ist, findet sich in 1 Kor 15,3b-5. Der Apostel zitiert hier eine aus der Jerusalemer Urgemeinde stammende und schon ihm vorgegebene Lehrtradition, die den Inhalt des Evangeliums in einer viergliedrigen Aussage zur Sprache bringt: „Christus ist gestorben um unserer Sünden willen nach der Schrift, und er ist begraben worden, und er ist auferstanden am dritten Tage nach der Schrift, und er ist erschienen dem Kephas [= Petrus], danach den Zwölfen.“<sup>46</sup> Auch hier wird das Evangelium christologisch und damit zugleich soteriologisch bestimmt. Der Inhalt des Evangeliums ist das Christusgeschehen, wobei der Fokus in 1 Kor 15,3b-5 – anders als in Lk 2,10 f. – nicht auf der Menschwerdung des Gottessohnes, sondern auf seinem heilschaffenden Kreuzestod und seiner Auferstehung liegt.

Dass Jesus Christus in seiner Person und in seinem Werk der alleinige Inhalt des Evangeliums ist, zeigt sich bei Paulus auch darin, dass er anstelle der Wendung „das *Evangelium* verkündigen“ (Röm 1,1) die Formulierungen „den *Sohn Gottes* verkündigen“ (Gal 1,16) / „den *Gekreuzigten* verkündigen“ (1 Kor 1,23) / „den *Herrn* verkündigen“ (2 Kor 4,4) verwenden kann. Schließlich ist darauf hinzuweisen, dass der Apostel sowohl vom „Evangelium Gottes“<sup>47</sup> wie auch vom „Evangelium Jesu Christi“<sup>48</sup> redet. Die beiden Ausdrücke sind nicht einfach synonym. Während der Ausdruck „das Evangelium Jesu Christi“ den Inhalt des Evangeliums bezeichnet und diesen christologisch füllt,<sup>49</sup> hebt der Ausdruck „das Evangelium Gottes“ darauf ab, dass sich das Evangelium göttlicher Setzung und Offenbarung verdankt.<sup>50</sup> Insofern spiegeln sich in den beiden Ausdrücken genau jene beiden Sachverhalte wider, die wir als grundlegend für das neutestamentliche Verständnis des Evangeliums erkannt haben.

<sup>45</sup> Die Worte *ejn ejmoiv* dürfen nicht mit „in mir“ wiedergegeben werden. Denn nach Begriffen der Offenbarung sowie ihren Antonymen kann semitisierend *ejn* + Dativ für den einfachen Dativ stehen; vgl. Röm 1,19; 2 Kor 4,3.

<sup>46</sup> Zur syntaktisch-stilistischen Struktur von 1 Kor 15,3b-5 und der hier vorliegenden enumerativen Redeweise vgl. die wichtigen Ausführungen von Franz Mussner, *Die Auferstehung Jesu*, München 1969, S. 60-63. Zur Übersetzung von *evgh.gertai* mit „er ist auferstanden“ vgl. Otfried Hofius, „Am dritten Tage auferstanden von den Toten“. Erwägungen zum Passiv *evgei, resqai* in christologischen Aussagen des Neuen Testaments, in: Ders., *Paulusstudien II*, Tübingen 2002, S. 202-214.

<sup>47</sup> Röm 1,1; 15,16; 2 Kor 11,7; 1 Thess 2,2.8 f.

<sup>48</sup> Röm 15,19; 1 Kor 9,12; 2 Kor 2,12; 9,13; 10,14; Gal 1,7; Phil 1,27; 1 Thess 3,2. Vgl. Röm 1,9; 2 Kor 4,4.

<sup>49</sup> Bei dem Genitiv handelt es sich um einen Genitivus obiectivus; vgl. Otfried Hofius, *Wort Gottes und Glaube bei Paulus*, in: Ders., *Paulusstudien I*, S. 148-174, hier 152.

<sup>50</sup> Der Genitiv ist als Genitivus auctoris bzw. subjectivus zu bestimmen; vgl. Hofius, *Wort Gottes*, S. 151.

#### IV

Nachdem nunmehr geklärt ist, was unter dem Evangelium zu verstehen ist, können wir uns der Frage zuwenden, *warum* das Evangelium angesichts des Todes ein begründeter Trost ist und sein kann.

Eine erste Antwort ergibt sich von der *Qualität* des Evangeliums her, das sich als Gottes Wort von allen menschlichen Worten grundlegend unterscheidet. Diesem Wort eignet tröstende Kraft, weil es nicht aus unserer vom Tode und von der Sünde gezeichneten Menschenwelt stammt, sondern seinen Ursprung jenseits der Todeswelt hat. Das Evangelium kommt als das Wort des Auferstandenen von Ostern her.<sup>51</sup> Wie Gott im Ur-Anfang allein durch die Macht seines schöpferischen Wortes aus der absoluten Finsternis Licht hervorgehen ließ und so die Welt ins Dasein gerufen hat,<sup>52</sup> so setzt er am und seit dem Ostermorgen durch das schöpferische und neumachende Wort des Evangeliums einen zweiten, radikalen Neuanfang inmitten der Welt der Sünde und des Todes.<sup>53</sup> Einen Neuanfang freilich, der allererst am Ende der Geschichte seine endgültige Erfüllung finden wird, dann nämlich, wenn aus dem Munde Gottes das vollmächtige Wort ergehen wird: „Siehe, ich mache alles neu!“ (Offb 21,5), und Gott eigenhändig „alle Tränen von [unseren] Augen abwischen wird und der Tod nicht mehr sein wird, weder Leid noch Geschrei“. (Offb 21,4)

Die tröstende Kraft des Evangeliums hängt freilich nicht allein an seiner Qualität, Wort Gottes zu sein, sondern mehr noch und entscheidend an seinem *Inhalt*. Denn der Inhalt und Gegenstand des Evangeliums ist ja der, der in Person „die Auferstehung und das Leben“ (Joh 11,25) und damit zugleich der Grund und der Garant einer Hoffnung ist, die angesichts des Todes über den Tod hinausgreift: Jesus Christus. Die Pointe der neutestamentlichen Auferstehungshoffnung würde im entscheidenden verfehlt, wenn man die Auferstehung Jesu lediglich als *Erkenntnisgrund* bzw. als göttliches „*Zeichen*“ dafür verstünde, dass uns auch der Tod nicht von Gott zu trennen vermag. Denn für das Neue Testament ist die Einsicht fundamental, dass die Auferstehung Jesu der *Realgrund* für die Auferstehung der Toten ist, sodass es eine *begründete* Hoffnung auf ein ewiges Leben überhaupt nur *aufgrund* der Auferstehung Jesu von den Toten gibt und geben kann. Ohne Jesu Auferstehung blieben wir auf ewig vor Gott verloren. Mit allem Ernst formuliert Paulus deshalb in 1 Kor 15: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube nichtig, so seid ihr noch in euren Sünden, so sind folglich auch die, die in Christus entschlafen sind, zugrunde gegangen. Wenn wir in Christus eine Hoffnung nur für dieses [jetzige] Leben haben, dann sind wir die bemitleidenswertesten unter allen

<sup>51</sup> Die Aufrichtung bzw. Inauguration des Evangeliums als des „Wortes von der Versöhnung“ (oJ lovgo" th" katallagh") erfolgte nach 2 Kor 5,19 durch die Selbstoffenbarung des gekreuzigten und auferstandenen Christus in den Ostererscheinungen; vgl. Otfried Hofius, „Gott hat unter uns auferichtet das Wort von der Versöhnung“ (2 Kor 5,19), in: Ders., *Paulusstudien* I, S. 15–32, hier 28–30.

<sup>52</sup> Vgl. Gen 1,3.

<sup>53</sup> Vgl. 2 Kor 4,6.

Menschen.“<sup>54</sup> (1 Kor 15,17-19) Und diesen negativen Sätzen setzt er dann assertorisch die Osterbotschaft entgegen: „In Wirklichkeit aber<sup>55</sup> ist Christus von den Toten auferstanden, [und zwar] als der Erstling der Entschlafenen.“<sup>56</sup> Denn weil ja<sup>57</sup> durch einen Menschen der Tod [verursacht ist], [ist] auch durch einen Menschen die Auferstehung der Toten [verursacht]. Wie nämlich in Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle lebendig gemacht werden.“ (1 Kor 15,20-22)

Wie unerhört eine solche Hoffnung angesichts des Todes über den Tod hinaus ist, wird deutlich, wenn man bedenkt, dass der Tod nach biblischem Verständnis nicht einfach nur der Endpunkt des biologischen Prozesses des physischen Vergehens ist, sondern eine gleichsam metaphysische Tiefendimension hat. Er bezeichnet das definitive Eintreten in die Sphäre der Gottesferne und der absoluten Beziehungslosigkeit, das als solches die Folge der Sünde als des radikalen Neins zu Gott, dem Schöpfer und Quellgrund des Lebens, ist.<sup>58</sup> Eine Aufhebung des Todes als Konsequenz der Gottlosigkeit des Menschen kann es folglich nur dann geben, wenn das uns von Gott Trennende, d.h. die Sünde, aufgehoben und vernichtet ist. Dem damit benannten unauflöselichen und unumkehrbaren Unheilszusammenhang von *Sünde und Tod* korrespondiert antithetisch das

<sup>54</sup> Zur Übersetzung des sprachlich schwierigen und entsprechend umstrittenen Satzes 1 Kor 15,19 ist *philologisch* anzumerken: 1. Bei *hlpikovte* "ejsmevn handelt es sich um Coniugatio periphrastica (anstelle von: *hlpivkamen*). Temporal liegt präsentisches Perfekt vor (BDR § 341 mit Anm. 3). 2. Das adverbiale *movnon*, das betont an das Ende der Protasis gestellt ist, beziehe ich nicht auf *hlpikovte* "ejsmevn und auch nicht auf den gesamten Satz, sondern auf *ejn th' / zwh' / tauvth'*, wobei ich die Präposition *ejn* nicht lokal (= „in diesem Leben“), sondern relational („für dieses Leben“) auffasse (so schon Johann Albrecht Bengel, *Gnomon Novi Testamenti*. Editio octava stereoypa ed. P. Steudel, Stuttgart 1891, S. 676 [z.St.]: „quod attinet“; zu dieser Bedeutung von *ejn* vgl. Henry George Liddell und Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, S. 552, vgl. A.I.7: „in respect of“ und Bauer und Aland, *Wörterbuch*, 526, vgl. IV.1: „was anbetrifft“). 3. Die Wendung *ejn Cristw' / ist* nicht als Objekt mit *hlpikovte* "ejsmevn zu verbinden, da sich bei Paulus sonst nie *ejlpivzein ejn* in der Bedeutung „hoffen auf“ findet; es handelt sich vielmehr – analog zu Phil 2,19 (*ejlpivzw de; ejn kurivw' / ΔIhsou'* = „ich hoffe im Vertrauen auf den Herrn Jesus“) – um ein modales Adverbiale. – In *sachlich-inhaltlicher* Hinsicht ist zu betonen, dass es sich bei der superlativisch formulierten Apodosis keineswegs um eine rhetorische Übertreibung des Apostels handelt, sondern dass diese Aussage durchaus ernst gemeint ist (ebenso Christian Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig 1996, S. 380). Denn wenn sich die christliche Hoffnung ausschließlich auf das diesseitige Leben erstreckte, wäre das von der Nachfolge des *gekreuzigten* Christus gezeichnete Leben des Apostels und der korinthischen Gemeinde in der Tat sinnlos.

<sup>55</sup> Durch das *nuni*; *dev* als Partikel des logischen Gegensatzes bringt Paulus ganz betont die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu zur Sprache; vgl. 1 Kor 5,11; 7,14; 12,18.20.

<sup>56</sup> Wird Christus hier als *ajparch*; *tw'n kekoimhmevwn* bezeichnet, so ist ausgesagt: „Der von den Toten auferstandene Christus ist in seinem Verhältnis zu den Entschlafenen der über sie alle entscheidende und für sie alle schicksalsbestimmende „Erstling“;“; vgl. Otfried Hofius, *Die Auferstehung Christi und die Auferstehung der Toten*. Erwägungen zu Gedankengang und Aussage von 1 Kor 15,20–23, in: Ders., *Exegetische Studien*, Tübingen 2008, S. 115–131, hier 117.

<sup>57</sup> Zu der den Vordersatz einleitenden Konjunktion *ejpeidhv* sowie zur Struktur des ganzen Satzes vgl. 1 Kor 1,21 und dazu Hans-Christian Kammler, *Kreuz und Weisheit*. Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 1,10–3,4, Tübingen 2003, S. 98 f.

<sup>58</sup> Zum Zusammenhang von Sünde und Tod vgl. im AT: Gen 2,17; 3,19.22–24; Ps 90,7–9 und im NT: Joh 8,21.24; Röm 5,12–21; 6,23a; 7,7–13.23 f.; 8,2; 1 Kor 15,56; Eph 2,1.5; Kol 2,13. Hingewiesen sei ferner auf die exegetischen und systematisch-theologischen Überlegungen von Eberhard Jüngel, *Tod*, Gütersloh 1985, S. 75–120 (Überschrift: „Der Tod des Sünders – Der Tod als der Sünde Sold“).

Heilsgeschehen von *Kreuz und Auferstehung* Jesu Christi. Am *Kreuz* ereignen sich durch den stellvertretenden Heilstod des sündlosen Gottessohnes die Aufhebung der Sündenwirklichkeit als der uns von Gott trennenden Macht und damit zugleich die Aufhebung des metaphysisch qualifizierten Todes.<sup>59</sup> Dass dem so ist, das machen die *Ostererscheinungen* offenbar, in denen Jesus den Seinen als der Überwinder des Todes gegenübertritt und sich ihnen an seinen am Kreuz zur Vergebung der Sünden erlittenen Wundmalen zu erkennen gibt.<sup>60</sup> Das Geschehen von Kreuz und Auferstehung ist mithin das *eine*, in sich *differenzierte* Heilsgeschehen „für uns“. Es steht wie die gesamte Geschichte Jesu Christi unter dem Vorzeichen des „Pro nobis“. Dieses „für uns“ ist gleichsam die Überschrift über dem Weg Jesu von der Krippe bis an das Kreuz von Golgatha und bis hin zum Ostermorgen.<sup>61</sup> Bei der Geschichte Jesu handelt sich mithin nicht um das Privatgeschick Jesu. Vielmehr ist *seine* Geschichte in Wahrheit *unsere* Geschichte. „Tua res agitur!“ („Deine Sache wird behandelt!“) ist deshalb der hermeneutische Leitsatz, der das rechte Verständnis der Geschichte Jesu eröffnet, die ihren Zielpunkt im Heilsgeschehen von Kreuz und Auferstehung hat.<sup>62</sup>

## V

*Worin* aber liegt der Trost des Evangeliums angesichts des Todes? Hierauf möchte ich vom Neuen Testament her eine dreifache Antwort geben.

Zunächst: Im Blick auf die verstorbenen Glieder der christlichen Gemeinde dürfen wir als Christen mit Gewissheit glauben und hoffen, dass sie in Gottes guten Händen geborgen sind. So sehr der Tod auch nach Ostern noch immer die Macht hat, unsere Nächsten von *uns* zu trennen, so wenig hat er nun noch die Macht, sie von *Gott* zu trennen. Diese positive Gewissheit zieht sich gleichsam wie ein Leitmotiv durch die Schriften des Neuen Testaments hindurch. Es genügt, einige wenige paulinische Texte als Belege anzuführen. (1) 1 Thess 4,13 f.: „Wir wollen euch aber nicht im Ungewissen lassen, liebe Brüder, über [das Schicksal] derer, die entschlafen sind, damit ihr nicht traurig seid, wie die andern, die keine

<sup>59</sup> Vgl. dazu Röm 5,6–11.15–21; 2 Kor 5,14–21; Gal 2,19 f.; Kol 1,18–20; 2,12–15.

<sup>60</sup> Joh 20,20.27; ferner Lk 24,39f.

<sup>61</sup> Ebenso urteilt Julius Schniewind, *Die Freude der Buße. Zur Grundfrage der Bibel*, Göttingen 1956, S. 73 f.: „Jesu ganzes Leben ist der Weg zum Kreuz. [...] In allen Geschichten und Worten, die uns von Jesus überliefert sind, trägt er die Züge des Kreuzes.“ Vgl. Hans Joachim Iwand, *Gesetz und Evangelium*, München 1964, S. 102: „Es ist so, dass er an unserer Statt steht und darum leidet, dass seine ganze Existenz auf Erden eine stellvertretende Existenz ist (darum ist sie geprägt durch das Leiden unter Sünde und Tod), dass sein ganzes Leben vom ersten bis zum letzten Tage geprägt ist durch das ‚für euch‘.“

<sup>62</sup> Sehr schön formuliert Martin Luther: „Wenn du nun das Evangelienbuch aufschlägst, liest oder hörst, wie Christus hierhin oder dorthin kommt oder jemand zu ihm gebracht wird, dann sollst du dadurch die Predigt oder das Evangelium vernehmen, durch welches er zu dir kommt oder du zu ihm gebracht wirst. Denn das Evangelium predigen ist nichts anderes, als Christus zu uns kommen lassen oder uns zu ihm zu bringen“ (Ein kleiner Unterricht, was man in den Evangelien suchen und erwarten soll [1522], WA 10 I/1, 13,19–14,1; zitiert nach: Martin Luther, *Deutsch-Deutsche Studienausgabe*, Bd. 1: *Glaube und Leben*, Leipzig 2012, S. 495,6–11).

[begründete] Hoffnung haben.<sup>63</sup> Denn wenn wir glauben, dass Jesus gestorben und auferstanden ist, so wird Gott auch die, die entschlafen sind, durch Jesus mit ihm [zusammen]führen.“ (2) Röm 8,38 f.: „Ich bin fest davon überzeugt, dass weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges noch Gewalten, weder Höhe noch Tiefe noch irgendein anderes Geschöpf uns trennen kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn.“ (3) Röm 14,8 f.: „Wenn wir leben, [so] leben wir für den Herrn, und wenn wir sterben, [so] sterben wir für den Herrn. Ob wir also leben oder sterben, [so] gehören wir dem Herrn. Denn dazu ist Christus gestorben und [wieder] lebendig geworden, dass er sowohl über Tote wie über Lebende Herr sei.“<sup>64</sup>

Sodann: Im Blick auf den Tod erfolgt durch Ostern und von Ostern her eine entscheidende Relativierung und Grenzziehung. Mit dem Ostermorgen ist die Allmacht des Todes gebrochen; der Tod ist in seine Schranken gewiesen. Er hat nicht mehr die letzte Gewalt und das letzte Wort über uns; diese Gewalt und diese Macht hat vielmehr Gott bzw. Jesus Christus allein und damit der, der auch das erste Wort über uns gesprochen hat: unser Schöpfer und Erlöser. Der Tod ist aus etwas *Letztem* – dem ewigen Tod als „der Sünde Sold“ (Röm 6,23) – zu etwas *Vorletztem* geworden: zu einem „Schlaf“, aus dem der Auferstandene „die in Christus Entschlafenen“ bei der Auferstehung der Toten erwecken wird<sup>65</sup>. Zwar gilt auch noch *nach* dem Ostermorgen, was *zuvor* schon galt: „Mitten wir im Leben sind / mit dem Tod umfängen.“ (EG 518,1) Diese schmerzliche Erfahrung der Wirklichkeit des Todes ist nunmehr aber nicht mehr ein *Letztes*, sondern nur noch ein *Vorletztes* – auch wenn sie noch so bitter ist. Denn *seit* und *aufgrund* der Auferstehung Jesu gilt, was ohne sie und ohne ihn, den Auferstandenen, nie und nimmer gelten könnte: „Mitten wir im Tode sind, vom Leben sind umfängen.“ Denn der Auferstandene spricht in göttlicher Macht und Hoheit: „Fürchte dich nicht! Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige; ich war tot, und siehe, ich bin lebendig in alle Ewigkeit, und ich habe die Schlüssel zum Tod und zum Totenreich.“ (Offb 1,17 f.) „Ich lebe, und ihr werdet auch leben.“ (Joh 14,19)

Schließlich: Der Kreuzestod und die Auferstehung Jesu Christi sind im Neuen Testament als *eschatologische* Heilsereignisse verstanden, d.h. als Ereignisse, die

<sup>63</sup> In 1 Thess 4,13 ist von einer *objektiven*, nicht von einer subjektiven Hoffnungslosigkeit die Rede. Richtig bei Traugott Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, Zürich / Braunschweig / Neukirchen-Vluyn 1990, S. 189: „Die ‚übrigen‘ sind diejenigen, die keine in Christus gegründete Hoffnung haben, d.h. also diejenigen, die nicht zur Gemeinde gehören.“ Paulus hat die Formulierung „im Bewußtsein der strengen Exklusivität der christlichen Hoffnung gebraucht. Denn die Wendung ‚die, die keine Hoffnung haben‘ (οἱ μὴ; ε[con]te" εἰπιδα) benennt keine subjektive Befindlichkeit, sondern eine objektive Gegebenheit.“

<sup>64</sup> Ferner: 1 Kor 6,14: „Gott aber hat den Herrn auferweckt und wird auch uns auferwecken durch seine Kraft.“; 2 Kor 4,14: „Wir wissen, dass der, der den Herrn, Jesus, auferweckt hat, auch uns mit Jesus auferwecken und vor sich stellen wird mit euch.“; Röm 8,11: „Wenn aber der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, dann wird er, der Christus von den Toten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen Geist, der in euch wohnt.“

<sup>65</sup> Vgl. zu dieser Neuqualifizierung des Todes durch Jesus: Mk 5,39; Joh 11,11-13.



zeiten- und weltenwendende Bedeutung haben und deshalb *alle* Menschen *aller* Zeiten und Räume in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft betreffen.<sup>66</sup> Von dieser universalen Heilsbedeutung von Tod und Auferstehung Jesu her ergibt sich im Blick auf den (noch) nicht an Jesus Christus glaubenden Teil der Menschheit die begründete Hoffnung, dass sich auch an ihm als wahr erweisen wird, was die christliche Gemeinde schon jetzt als die rettende Wahrheit des Evangeliums bekennt: dass Jesus Christus dem Tode die Macht genommen und den vor ihm Verlorenen das ewige Leben in der heilvollen Gottes- und Christusgemeinschaft eröffnet hat.<sup>67</sup> Wo diese universale Hoffnungsperspektive in der christlichen Theologie und Gemeinde verloren geht oder gar negiert wird, da droht die aller Welt geltende Osterbotschaft zu einer Privathoffnung für einen kleinen Kreis religiös Privilegierter zu werden. Ein größeres Missverständnis aber ist kaum denkbar. Ist das Erbarmen Gottes in Christus doch das Erbarmen des *Schöpfers* mit der von ihm aus Liebe geschaffenen *Welt* und also das Erbarmen dessen, der – wie der Hirte im Gleichnis vom verlorenen Schaf (Lk 15) – dem Verlorenen nachgeht – solange, bis er es gefunden hat und auf seinen Armen nach Hause trägt.<sup>68</sup> Die Osterikonen der orthodoxen Kirchen setzen diese universale Dimension des Christusgeschehens in eindrücklicher Weise ins Bild, wenn auf ihnen dargestellt wird, wie der Auferstandene Adam und Eva – und in ihnen die Menschheit – aus der Unterwelt als der Sphäre des Todes heraus zu sich ins (ewige) Leben zieht. Die Hoffnung der christlichen Gemeinde kann deshalb nur dann als eine wahrhaft *christliche* Hoffnung bezeichnet werden, wenn sie auch die Nichtchristen in ihre Hoffnungsperspektive mit einschließt und für diese erhofft, was sie an sich selbst erfahren hat und als den gänzlich unverdienten Grund ihrer Existenz bekennt: „Mir ist Erbarmung widerfahren, / Erbarmung, deren ich nicht wert“ (EG 355,1).

## VI

Der Trost, der uns angesichts des Todes durch das Evangelium zugesprochen wird, ist freilich ein zutiefst *angefochtener* Trost. Denn er steht quer zu unserer sonstigen Welt- und Lebenserfahrung. Was wir mit unseren Augen sehen, ist ja *nach* dem Ostermorgen nichts anderes als *vor* dem Ostermorgen: Die Allmacht des

<sup>66</sup> Dieser Gedanke wird im Neuen Testament in der Sprache des theologischen Begriffs in Röm 5,18 f.; 1 Kor 15,20-22; 2 Kor 5,14-19; Phil 2,9-11 artikuliert und in narrativer Sprachgestalt in Mt 27,51-53; Joh 19,19-22 zum Ausdruck gebracht.

<sup>67</sup> Vgl. zu der damit angesprochenen Frage der Allversöhnung einerseits die *exegetische* Untersuchung von Jens Adam, *Paulus und die Versöhnung aller. Eine Studie zum paulinischen Heilsuniversalismus*, Neukirchen-Vluyn 2009 und andererseits die *systematisch-theologische* Arbeit von J. Christine Janowski, *Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie*, Neukirchen-Vluyn 2000. Vgl. auch Dies., *Warum sollte Gott nicht alle erlösen? Antworten auf einige Einwände gegen eine Allerlösungslehre*, in: Magdalene L. Frettlöh und Hans P. Lichtenberger (Hrsg.), *Gott wahr nehmen*, Neukirchen-Vluyn 2003, S. 277-328.

<sup>68</sup> Dieser kosmologischen und universalen Dimension des Christusgeschehens korrespondiert die im Neuen Testament begegnende Vorstellung von der Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi (Joh 1,3,10; 1 Kor 8,6; Kol 1,15-17; Hebr 1,2-10), deren theologische Pointe ganz wesentlich auch darin besteht, auszusagen, dass die Menschheit in der Begegnung mit Christus vor ihrem Schöpfer steht.

Todes scheint ungebrochen. Der Tod scheint zu herrschen wie eh und je und er scheint nach wie vor das letzte Wort über uns zu haben. Auch nach dem Ostermorgen läuft unser Leben unaufhaltsam auf den Tod zu, dem keiner entrinnen und den niemand uns abnehmen kann.<sup>69</sup> Wo es uns dennoch gelingt, gegen den Augenschein eine andere, nämlich die *österliche* Perspektive einzunehmen, da geschieht das einzig deshalb, weil wir die unverwechselbare Stimme des Evangeliums vernommen haben und dieses Wort darin seine göttliche Schöpfermacht an uns erwiesen hat, dass es in uns den Glauben an den Auferstandenen hervorgerufen und uns mit ihm die Hoffnung auf ein ewiges Leben geschenkt hat.<sup>70</sup>

Von daher liegt der Trost des Evangeliums für uns, die wir gleichsam „zwischen den Zeiten“, d.h. zwischen der Auferstehung Jesu und seiner Wiederkunft in Herrlichkeit, unterwegs sind, gerade auch darin, dass seine Wahrheit nicht mit unserer Glaubensgewissheit steht und fällt, sondern stärker ist als unser oftmals so verzagtes Herz.<sup>71</sup> Nicht wir verbürgen die Wahrheit des Evangeliums, sondern das Evangelium trägt und erhält uns: seine Boten und Verkündiger ebenso wie die

<sup>69</sup> Martin Luther hat diesen Sachverhalt zu Beginn seiner 1522 gehaltenen „Invocavitpredigten“ in eindrücklicher Weise zur Sprache gebracht: „Wir sind allesamt zu dem Tod gefordert und wird keiner für den andern sterben. Sondern ein jeglicher wird in eigener Person für sich mit dem Tode kämpfen. In die Ohren können wir wohl schreien, aber ein jeglicher muss für sich selber bereit sein in der Zeit des Todes: ich werde dann nicht bei dir sein noch du bei mir“ (WA 10/III, 1,7-2,1; zitiert nach Kurt Aland (Hrsg.), Luther Deutsch IV: Der Kampf um die reine Lehre, Göttingen 1984, S. 61).

<sup>70</sup> Vgl. dazu noch einmal den theologischen Fundamentalsatz 2 Kor 4,6: „Gott, der da sprach: ‚Aus der Finsternis leuchte das Licht hervor!‘, – der hat es in unseren Herzen Licht werden lassen, sodass leuchtend aufging die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Jesu Christi.“

<sup>71</sup> Martin Luther hat diesen auch seelsorgerlich gewichtigen Sachverhalt immer wieder betont und eingeschärft. Erinnerung sei an seine programmatischen Sätze aus dem „Großen Galater-Kommentar“ ([1531] 1535 [zu Gal 4,6]): „Ideo nostra theologia est certa, quia ponit nos extra nos: non debeo niti in conscientia mea, sensuali persona, opere, sed in promissione divina, veritate, quae non potest fallere.“ (WA 40/I, 589,8-10 [Handschrift]) „Atque haec est ratio, cur nostra Theologia certa sit: Quia rapit nos a nobis et ponit nos extra nos, ut non nitamur viribus, conscientia, sensu, persona, operibus nostris, sed eo nitamur, quod est extra nos, Hoc est, promissione et veritate Dei, quae fallere non potest.“ (WA 40/I, 589,25-28 [Druck]) Diesen Sätzen sind die nicht weniger gewichtigen und bekannten Worte an die Seite zu stellen, die der Reformator 1525 in seiner gegen Erasmus von Rotterdam gerichteten Streitschrift „De servo arbitrio“ formuliert: „Spiritus sanctus non est Scepticus, nec dubia aut opiniones in cordibus nostris scripsit, sed assertiones ipsa vita et omni experientia, certiores et firmiores.“ (WA 18, 605,32-34 = Martin Luther, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. I: Der Mensch vor Gott, Leipzig 2006, 232,28-30) Was Luther formuliert, nimmt Hans Joachim Iwand auf, wenn er in seiner „Prinzipienlehre“, mit der er die Reihe seiner Göttinger Dogmatik-Vorlesungen im Sommersemester 1957 eröffnet, erklärt: In der Begegnung mit dem Evangelium „bekomme ich es mit Wahrheiten zu tun, die, in ihrer Substantialität, als Wahrheit, fixiert wurden, [die,] als sie in Gültigkeit getreten sind, gänzlich jenseits von mir und meiner Wahl standen. Sie stehen kraft ihrer selbst in Geltung und wollen auch weiterhin kraft ihrer selbst gelten. Auch wenn ich sie annehme, glaube, erkenne, begreife, sie haben etwas an sich und in sich, das hält sie in sich selbst. Ich kann mich an sie halten, ich kann sie verlieren, an ihnen irre werden, ja, ich kann und werde immer wieder gegen sie angehen, ich werde sie völlig, grundsätzlich, ohne Widerspruch nie glauben, sie werden immer in einem gewissen und seltsamen Gegenüber zu mir stehen, aber sie haben in sich eine Art von Substantialität, die ich nicht auflösen kann. Oder sagen wir besser: Sie haben eine Art von überlegener Autorität an sich.“ (Thomas Bergfeld und Edgar Thaidigsmann (Hrsg.), Hans Joachim Iwand. Dogmatik-Vorlesungen 1957-1960. Ausgewählte Texte zur Prinzipienlehre, Schöpfungslehre, Rechtfertigungslehre, Christologie, Ekklesiologie mit Einführungen, Münster 2013, S. 22.

christliche Gemeinde als Ganze. Denn das Evangelium ist nicht ein Geschöpf der Kirche, sondern umgekehrt ist die Kirche „creatura evangelii“: „Geschöpf des Evangeliums“.<sup>72</sup>

Wer in einem Trauergespräch oder bei einer Bestattungsfeier den in der Auferstehung Jesu begründeten Trost des Evangeliums zuzusprechen und zu bezeugen hat, der wird deshalb nicht selten gegen sein eigenes Herz und dessen tiefsitzende Zweifel anreden und apredigen müssen. Auch darin spiegelt sich wider, dass das Evangelium seinen Grund nicht in uns, sondern außerhalb von uns („extra nos, id est in Christo“) hat und deshalb nicht durch unseren Glauben und unser Wort, sondern einzig durch Gott als wahr erwiesen werden kann.<sup>73</sup> Es ist deshalb ein nicht nur *theologisch*, sondern auch *seelsorgerlich* zutiefst angemessener liturgischer Akt, wenn bei einer christlichen Bestattungsfeier am offenen Grab vor dem Segen als *letztes* Wort das Wort des auferstandenen Christus erklingt, in dem der Trost des Evangeliums angesichts der hier ganz besonders unumstößlich erscheinenden Todeswirklichkeit in aller Klarheit laut wird: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, der wird leben, auch wenn er stirbt; und wer da lebt und glaubt an mich, der wird nimmermehr sterben.“<sup>74</sup> (Joh 11,25 f.)

## VII

Ich möchte mit dem Hinweis auf zwei Osterlieder des Evangelischen Gesangbuches schließen, in denen grundlegende Aspekte des neutestamentlichen Osterzeugnisses und des mit ihm eröffneten Trostes aufgenommen sind.

Zum einen sei an die alte Osterleise „Christ ist erstanden“ (EG 99) erinnert: „Christ ist erstanden von der Marter alle; / des solln wir alle froh sein, / Christ will unser Trost sein. / Kyrieleis. // Wär er nicht erstanden, / so wär die Welt vergangen; / seit dass es erstanden ist, / so lobn wir den Vater Jesu Christ. / Kyrieleis. // Halleluja, Halleluja, Halleluja! / Des solln wir alle froh sein, / Christ will unser Trost sein. / Kyrieleis.“<sup>75</sup> Dreierlei ist hier hervorzuheben:

Entgegen einem Verständnis der Auferstehung Jesu, das deren Bedeutung lediglich *signifikatorisch* darin erblickt, einen Sachverhalt zu verdeutlichen, der angeblich auch ohne sie gilt: dass es ein Leben nach dem Tod in der Gemeinschaft mit Gott gibt, betont das Osterlied die weltenwendende, eine neue Wirklichkeit

<sup>72</sup> Vgl. dazu Wilfried Härle, *Creatura Evangelii. Die Konstitution der Kirche durch Gottes Offenbarung nach lutherischer Lehre*, in: Eilert Herms und Lubomir Žak (Hrsg.), *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien*, Tübingen 2008, S. 482-502.

<sup>73</sup> Vgl. 1 Kor 2,4 f. 10-16, ferner 1 Thess 1,5 f.; 2,13.

<sup>74</sup> So z.B. die Bestattungsagende der Evangelischen Landeskirche in Württemberg: *Gottesdienstbuch für die Evangelische Landeskirche in Württemberg. Zweiter Teil: Sakramente und Amtshandlungen. Teilband: Die Bestattung*, Stuttgart 2000, S. 36, 39, 47.

<sup>75</sup> Vgl. zu diesem Lied die tieferschürfende Analyse von Hansjakob Becker, *Christ ist erstanden*, in: Ders. und Ansgar Franz (Hrsg.), *Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder*, München 2001, S. 29-41.

setzende und also *eschatologische* und *ontologische* Bedeutung der Auferstehung Jesu: „Wär er nicht erstanden, / so wär die Welt vergangen.“ Das Lied bringt damit – in genauer Korrespondenz zu den paulinischen Darlegungen von 1 Kor 15 – die Auferstehung Jesu als den *Realgrund* der Auferstehung der Toten zur Sprache. Wäre Christus nicht auferstanden, dann gäbe es keine endzeitliche Totenauferstehung; dann hinge die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod buchstäblich in der Luft.

Durch das zweimalige: „Des solln wir alle froh sein, / Christ will unser Trost sein“ betont das Lied, dass ausschließlich der Auferstandene ein begründeter Trost und Halt angesichts des Todes ist und sein kann.<sup>76</sup>

Neben den österlichen Jubel des dreimaligen „Halleluja“ tritt in der Osterleise der dreimalige Gebetsruf „Kyrieleis“: „Herr, erbarme dich.“ Darin manifestiert sich die Gebrochenheit der durch Kreuz und Auferstehung geprägten und auf die Parusie zugehenden österlichen Existenz. Das Lied weiß darum, dass der Osterglaube die auch die Gegenwart noch schmerzvoll prägende Wirklichkeit von Leid, Sterben und Tod nicht einfach enthusiastisch überspringt bzw. überspielt, sondern diese in aller Schärfe wahrnimmt und in der Klage – konkret: in dem Gebetsruf *maran aqav* = „unser Herr, komm!“<sup>77</sup> – vor Gott bringt. Der Trost des Evangeliums ist und bleibt, solange wir auf dem Wege sind, ein *angefochtener* Trost.

Zum anderen ist Paul Gerhardts Osterlied „Auf, auf, mein Herz, mit Freuden“ (EG 112) zu nennen. In der sechsten Strophe bringt der große lutherische Liederdichter und Theologe (1607–1676) in eindrücklicher, auf die rettende Dynamik des Ostergeschehens abhebender Metaphorik den für das Neue Testament fundamentalen Sachverhalt zur Sprache, dass sich in der Auferstehung Jesu bereits unsere geistliche Auferstehung ereignet hat – und zwar deshalb, weil sich Jesus in seiner Person und seinem Werk mit uns und unserer durch Sünde und Tod qualifizierten Geschichte identifiziert und uns damit unauflöslich und unwiderruflich mit sich verbunden hat:<sup>78</sup> „Ich hang und bleib auch hangen / an Christus als ein Glied; / wo mein Haupt durch ist gangen, / da nimmt er mich auch mit. / Er reiβet durch den Tod, / durch Welt, durch Sünd, durch Not, / er

<sup>76</sup> Diesen Gedanken bringt der „Heidelberger Katechismus“ (1563) in seiner berühmten Antwort auf die erste Frage assertorisch so zur Sprache: „Frage: Was ist dein einiger Trost im Leben und im Sterben? – Antwort: Dass ich mit Leib und Seele, beides, im Leben und im Sterben, nicht mein, sondern meines getreuen Heilands Jesu Christi eigen bin [...]“ Vgl. Matthias Freudenberg und Aleida Siller (Hrsg.), Was ist dein einiger Trost? Der Heidelberger Katechismus in der Urfassung, Neukirchen-Vluyn 2012, S. 18).

<sup>77</sup> 1 Kor 16,22; Didache 10,6; vgl. Offb 22,20. Dazu Gerhard Schneider, Art. *marana qa*: EWNT II (1992) Sp. 947 f.

<sup>78</sup> Vgl. dazu Röm 6,3–11; 2 Kor 5,14 f. 21; Gal 2,19 f.; 3,13 f.; 4,4 f. Präzise formuliert Otfried Hofius, Sühne und Versöhnung. Zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu, in: Ders., *Paulusstudien* I, S. 33–49, hier 46: „Wenn Paulus [in 2 Kor 5,14 f.] den Kreuzestod Jesu als den Tod *aller* bezeichnet, so ist vorausgesetzt, dass hier *Identifikation* stattgefunden hat. Gott hat Christus mit dem Sünder und den Sünder mit Christus identifiziert. Oder anders gesagt: Der gekreuzigte Christus, der den heiligen Gott repräsentiert, hat sich selbst unlöslich mit dem gottlosen Menschen und eben damit den gottlosen Menschen unlöslich mit sich selbst verbunden. Weil der Sohn Gottes so mit dem zu entschuldigenden Menschen *eins geworden* ist, deshalb ist sein Tod als solcher der Tod des Sünders und seine Auferstehung als solche die Heraufführung des neuen, mit Gott versöhnten und durch das Todesgericht hindurch zum Leben gekommenen Menschen.“

reißet durch die Höll, / ich bin stets sein Gesell.“ Großartiger kann man das neutestamentliche „Tua res agitur!“ der Geschichte Jesu und den darin gründenden Trost des Evangeliums kaum zum Ausdruck bringen.

### **Samenvatting**

Het doel van deze bijdrage is vast te stellen of, en zo ja, waarom volgens de christelijke opvatting alleen het evangelie en dus Christus in het aanzicht van de dood gegronde hoop biedt en als zodanig ook ervaren kan worden. Volgens grote delen van de oudtestamentische overlevering komt met het sterven aan de relatie van het individu met God een einde. Slechts op enkele plaatsen wordt gesproken over de hoop op een vereniging met God in het hiernamaals. Het nieuwtestamentische paasgeloof vormt daarom in verhouding tot wat het oude testament over leven en dood zegt iets nieuws. Gegronde troost kan het evangelie alleen bieden omdat het Gods scheppingswoord is en omdat de ‘voor ons’ mens geworden, gekruisigde en verrezen Zoon van God er de inhoud van vormt. Het evangelie vindt zijn oorsprong niet in de wereld van de dood. Het komt veeleer als het woord van de Verrezenen als een alles veranderende macht van buitenaf onze door de dood getekende wereld binnen. Op paasmorgen is de almacht van de dood doorbroken; de dood heeft niet meer het laatste woord. Kruis en verrijzenis van Jezus zijn het universele heilsgebeuren dat alle mensen in verleden, heden en toekomst betreft. De troost van het evangelie blijft echter een betwiste troost, waarvan de waarheid steeds opnieuw door God zelf tegen onze zelfervaring en wereldwijsheid in moet worden gewaarborgd en in ons hart geschreven.

