

Bas van Iersel

Auferstehung Jesu

Information oder Interpretation?

1.

Das Leben nach dem Tode ist für viele zu einem schwierigen, fast unverdaulichen Thema geworden. Ob man es sich als Fortleben der Seele oder als Auferstehung des ganz und gar gestorbenen Menschen vorstellt, ist dafür bedeutungslos. Daß diese bis vor kurzem von den meisten Christen ziemlich fraglos akzeptierte Vorstellung heute in Mißkredit geraten ist, hat viele Gründe. Einer der Gründe ist wahrscheinlich die moderne Tendenz, nur das als Wirklichkeit zu akzeptieren, was sich als greifbare Evidenz zu erkennen gibt und zu dem deshalb eine Information gegeben werden kann, deren Richtigkeit nicht mehr anzuzweifeln ist. Man muß das z. B. aus der Redensart heraushören, daß noch nie jemand aus dem Totenreich wiedergekommen sei. Wurde das nun durch die Auferstehung Jesu durchbrochen? Bietet seine Auferstehung die Garantie, daß man Auferstehung von den Toten und ewiges Leben erwarten darf? Das wäre nur dann der Fall, wenn wir Informationen von der Auferstehung Jesu als einem Faktum erhalten hätten. Unter Information verstehe ich dabei: kontrollierbare Einzelheiten feststellbarer Fakten, meßbare Zustände und beweisbare Zusammenhänge. Gibt uns das Neue Testament solche Informationen über die Auferstehung Jesu? Oder haben wir in den Worten des Neuen Testaments über die Auferstehung Jesu mehr mit Interpretation zu tun, also mit einer Redeweise, die von dem Sinn spricht, den die Menschen bestimmten Ereignissen und Phänomenen geben?

Zugespißt auf die Auferstehung, umschließt das die Frage, ob und inwieweit die betreffenden Texte Informationen zu dem bieten, was sich in und nach der Auferstehung Jesu ereignet hat; ob und inwieweit sie eine Interpretation bezeugen und schließlich ob und – wenn ja – auf welche Weise Information und Interpretation Zusammenhänge zeigen. Der zur Verfügung stehende Raum legt uns für die Darstellung starke Beschränkung auf. Wir können ausschließlich – und auch dann nur kurz – auf das Kerygma und die Homologien (li-

turgisch geformte Bekenntnisüberlieferung der Gemeinde) eingehen, auf die Tradition über das Grab und die Erscheinungen. Leider müssen in vielen Fällen die Argumente für eine bestimmte Stellungnahme ausfallen.

2.

Obwohl U. Wilckens der Meinung ist, daß die Reden der Apostelgeschichte 1–13 viele Spuren der lukanischen Theologie¹ zeigen, neigt auch er zu der Auffassung, daß wir sowohl in der Verkündigung für die Juden² wie auch in der für die Heiden³ mit der Auferstehung Jesu als zentraler Gegebenheit rechnen müssen: Apg 2, 24. 32; 3, 13. 15; 4, 10; 5, 30–31; 10, 40; 13, 30; 17, 31; 1 Thess 1, 10; Hebr 6, 2 (?). Es fällt auf, daß in all diesen Texten – also auch in 1 Thess 1, 10 – keine Rede von einer Auferstehung aus dem Tode ist, sondern von einer Auferweckung durch Gott. Daß in vielen anderen Texten von «auferweckt werden» gesprochen wird, ohne daß Gott ausdrücklich genannt wird, hat zwar für das Griechische seine Bedeutung, nicht aber in jüdischen Kreisen, ob sie nun aramäisch sprechen oder nicht.⁴ In den meisten Texten ist auch die Rede von Auferweckung *ἐκ τῶν νεκρῶν* (aus den Toten), niemals von Auferweckung aus dem Grabe. Sie fehlt übrigens im ganzen Neuen Testament, wenn von der Auferstehung Jesu die Rede ist, obwohl das Alte Testament davon spricht (Ez 37, 12) und im Neuen Testament Auferstehung aus dem Grab sonst nicht ganz unbekannt ist (Mt 27, 52–53). Ferner fällt auf, daß die Auferstehung Jesu dem Tod Jesu gegenübergestellt wird. Die Bewohner Jerusalems und ihre Behörden haben von Pilatus gefordert, Jesus hinzurichten; aber Gott hat ihn aus den Toten auferweckt (Apg 13, 27–31; vgl. 2, 22–24; 3, 13–15; 4, 10; 5, 30; 10, 40). Und schließlich ist auch die Erhöhung Jesu zur Rechten Gottes ein fester Bestandteil, der ebenfalls aus der alten Tradition stammt (2, 30. 33; 4, 11; 5, 31; 10, 42; 13, 33). Daß die Prediger sich selbst als Zeugen vorstellen, ist wahrscheinlich nicht ohne Zusammenhang mit der lukanischen Theologie; aber daß sie auf Erscheinungen des Auferstandenen hinweisen (10, 40–41; 13, 31), stimmt mit vielem anderen Traditionsmaterial überein, so daß angenommen werden muß, diese Hinweise haben zu einem Urkerygma gehört.

Dieses andere Material sind, abgesehen von den Hymnen, die hier außer Betracht bleiben müssen,⁵ u. a. die alten Glaubensbekenntnisse.⁶ Neben den

prädikativen Homologien (*πιστεύω ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστός*: Ich glaube, daß Jesus der Christus ist), in denen Jesus ein Titel oder Name zuerkannt wird, gibt es auch Glaubensbekenntnisse, in denen ein Tätigkeitswort (Verb) oder mehrere solcher Verben den Hauptbestandteil bilden. In diesen Glaubensbekenntnissen geht es immer um die Auferstehung Jesu. In mehreren Richtungen knüpfen sie vor allem bei den Kerygma-Zusammenfassungen von Apg 1-13 an. Man kann sie u. a. einteilen nach der Zahl der Satzteile, aus denen die Formel besteht. Es gibt eingliedrige Formeln wie *πιστεύω ὅτι ὁ θεὸς ἤγειρεν τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν*: Ich glaube, daß Gott Jesus aus den Toten auferweckt hat (Röm 4, 24; 8, 11; 10, 8-10; 1 Kor 6, 14; 2 Kor 4, 14; Gal 1, 1; Kol 2, 12; Eph 1, 20; 1 Thess 1, 10); es gibt zweiteilige Formeln wie *πιστεύω ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη*: Ich glaube, daß Jesus gestorben und auferstanden ist (Röm 4, 25; 14, 9; 2 Kor 13, 4; 1 Thess 4, 14); und schließlich gibt es zwei von diesen abgeleitete viergliedrige Formeln. Die erste ist die berühmte und m. E. zu Unrecht immer isoliert behandelte Formel von 1 Kor 15, 3-5; die zweite ist jene Formel, die M. E. Boismard aus 1 Petr 3, 18. 21. 22; 4, 5; Röm 8, 34 rekonstruieren zu können meint: *πιστεύω εἰς τὸν χριστόν, ὃς ἀπέθανεν, ὃς ἀνέστη, ὃς ἐστὶν ἐν δεξιᾷ θεοῦ, ὃς μέλλει κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς*⁷: Ich glaube an den Christus, der gestorben ist, der auferstanden ist, der an der Rechten Gottes ist, der richten wird Lebende und Tote. Während letztere eine typische *ὅς*-Formel (der-Formel) ist, haben wir in 1 Kor 15, 3-5 mit einer ausgesprochenen *ὅτι*-Formel (daß-Formel) zu tun. Und gerade wegen des viermal wiederholten, in die Formel eingebauten *ὅτι* (daß) muß man sie für ein Glaubensbekenntnis halten. Wenn man die Formeln überschaubar macht, fällt auf, daß anscheinend eine feste Beziehung besteht zwischen der Art, wie über Jesu Tod und seine Auferstehung gesprochen wird: dem Sterben entspricht Auferstehen (1 Kor 15, 3-5; 1 Thess 4, 14; Röm 8, 34(?); 1 Petr 3, 18 a. 21); dem Töten entspricht Auferwecken (neben Apg auch in Röm 4, 24-25; 1 Petr 3, 18 b; 1 Tim 3, 16), während andererseits *ἐγείρειν ἐκ τῶν νεκρῶν* (auferwecken aus den Toten) meistens gebraucht wird, ohne daß Jesu Tod noch eigens erwähnt wird (Röm 24; 10, 9; 1 Kor 15, 12; Kol 2, 12; 1 Thess 1, 10; 2 Tim 2, 8; 1 Petr 1, 21). Ferner kann nur festgestellt werden, daß Kerygma und liturgische Bekenntnisformel einander entsprechen und artgleiche Konstanten zeigen, so daß die Frage nach dem Verhältnis zwischen Information und Interpretation an den gan-

zen Textkomplex gestellt werden kann. Der wichtigste Unterschied zwischen Bekenntnissen und Kerygma liegt wohl darin, daß die Auferweckung Jesu nicht seiner Hinrichtung gegenübergestellt wird. In der eingliedrigen Formel ist Jesu Tod als selbständige Gegebenheit fortgefallen. In der zweigliedrigen stehen Tod und Auferstehung als zwei Momente einer einzigen durchgehenden Bewegung nebeneinander. Und diese Bewegung ist in der viergliedrigen Formel weiter ausgebaut: in 1 Kor 15, 3-5 durch die vier aufeinanderfolgenden Momente *ἀπέθανεν, ἐτάφη, ἐγήγερται, ὤφθη* (gestorben, begraben, auferweckt, erschienen); in der andern genannten Formel durch die vier Momente *ἀπέθανεν* (gestorben), *ἀνέστη* (erstanden), dem Sitzen zur Rechten Gottes und dem kommenden Urteil über Lebende und Tote. Für den Rest ist hier auch die Rede von Erscheinung und Erhöhung, wenn auch in verschiedenen Texten.

Wenn wir uns vor der Frage nach dem Verhältnis von Information zu Interpretation auf die zentralste Formulierung zurückziehen, kann man am besten 1 Thess 4, 14 zum Ausgangspunkt nehmen: *πιστεύομεν* oder *κηρύσσομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη* (wir glauben oder wir bezeugen, daß Jesus gestorben und auferstanden ist) und Röm 10, 9; 1 Thess 1, 10: *ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν* (daß Gott ihn auferweckt hat aus den Toten). Letzteres ist deshalb besonders wichtig, weil daraus klar hervorgeht, daß Jesu Auferstehung ein Element ist, das für sich selbst ein ganzes Glaubensbekenntnis füllen kann, was von keinem anderen Heilsereignis gesagt werden kann. Es ist auch wichtig, daß Jesu Auferstehung eine Heilstat Gottes genannt wird, wie das auch in den Formeln Apg 1-13 der Fall ist. Gerade hiermit wird im Grunde schon gesagt, daß wir in dieser Redeweise eindeutig auf Interpretation stoßen. Gottes Wirken ist ja nur für den sichtbar, der richtig versteht: für die Gläubigen. Und es kann anderen nur in einer Sprache mitgeteilt werden, die nicht nur feststellt, sondern auch interpretiert: in einer Sprache, die – wie das Kerygma – zum Glauben aufruft oder – wie die Homologie – den Glauben bezeugt.

Es fällt auch nicht schwer zu beschreiben, welches Mittel sich diese Interpretation bedient, um das Auszudrückende in Worte zu bringen. Jan T. Ramsey's sprachanalytisches Denkschema scheint sich dazu vortrefflich zu eignen, und man kann zwischen Modellen und qualifizierenden Elementen unterscheiden.⁸ Das Modell ist die *ἀνάστασις* (das Aufstehen) bzw. die *ἐγερσις* (das Aufwecken). Beide Worte sind der Alltagssprache entnommen.

Eine erste Qualifizierung findet schon statt, wenn man vom Aufstehen und Aufwecken eines Toten spricht. Das Aufstehen oder Aufwecken eines Toten ist schon ganz etwas anderes als das Aufstehen oder Aufwecken eines Schlafenden. Und man darf sagen, daß in einem von der Schrift genährten Milieu dadurch von selbst der Name Gottes aufgerufen wird, obwohl andererseits auch angemerkt werden muß, das Aufweckung aus dem Tod nicht ohne Präzedenzfall ist. *Wohl* ist die Kombination dieses qualifizierenden Elements mit dem Element der Erhöhung ohne Präzedenzfall. Hier beginnt ein anderes Denkschema mitzuspielen, das in der prophetischen und apokalyptischen Literatur an vielen Stellen wirksam ist und am besten mit Erniedrigung/Erhöhung definiert werden kann.⁹ Die Kombination dieses Denkschemas mit dem Denkschema Tod/Auferstehung gibt der Auferweckung aus dem Tode eine ganz neue Farbe. Schließlich wird auch durch die vielfältig vorkommende Kombination *ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν* (er weckte auf aus den Toten) eine besondere Qualifizierung hinzugefügt oder wenigstens ein bestehendes Modell, *ἀνάστασις νεκρῶν* (Auferstehung der Toten), entscheidend umgebogen. Mit letzterem Ausdruck wird eine schon im vorchristlichen Judentum gängige Auffassung in Worte gebracht. Für diese Auffassung ist zweierlei charakteristisch: zunächst, daß es um eine Auferstehung in der eschatologischen Zukunft geht; und zweitens, daß es um eine Auferstehung entweder aller oder wenigstens aller Gerechten geht. Beide Aspekte sind im *ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν* (erweckte er aus den Toten) verschwunden. Es hat schon Auferstehung stattgefunden, und diese betrifft *eine* Person, so daß es keine *ἀνάστασις νεκρῶν* (Auferstehung der Toten), sondern *ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν* (Auferstehung aus den Toten) ist, die durch die Kombination mit dem Erhöhungsschema außerdem definitiv erscheint – im Gegensatz zu allen vorhergehenden Fällen. Die Interpretation durchbricht so an vielen Punkten die gebräuchlichen Denkschemata.

Ist die Interpretation an sich klar, so läßt sich weniger leicht sagen, was genau interpretiert wird. Kann man mit Bultmann sagen, die Auferstehungskategorie stelle nur die Heilsbedeutung des Todes Jesu ins Licht?¹⁰ Aber in den Reden der Apostelgeschichte ist der Tod Jesu kein Heilsereignis, sondern Unheilsereignis. In 1 Kor 15,3–5 wird der Tod Jesu auf andere Art als Heilsfaktum charakterisiert. Und von der Auferstehung Jesu kann gesprochen werden, ohne daß man ausdrücklich von seinem Tod spricht. Vielleicht kann man

sie mit P. van Buren eher auf das ganze Auftreten Jesu beziehen,¹¹ obwohl der eingeführte Begriff «freedom» ein amerikanisches Mythologoumenon¹² zu sein scheint und m. E. einen Ersatz verlangt. Oder soll man sagen, die Interpretation stütze sich auf die Erscheinungen? Aber die Art und Weise, wie sie – abgesehen von der Zeugnistheologie des Lukas – in Worte gefaßt sind, ist wenig geeignet, darin feststellbare Fakten zu sehen. Ich denke vor allem an das *ᾠφθη* in 1 Kor 15,3–5. Wir müssen diese Frage noch offenlassen.

3.

Die Geschichten von den Frauen beim Grab scheinen zunächst etwas mehr Information zu bieten. Um den Informationsgehalt zu bestimmen, werden wir von den Versionen bei Matthäus und Lukas absehen müssen, die von Markus abhängig sind.

Mt 28,1–8 ist von anderem Material umgeben, das von Wächtern erzählt, die an das Grab gestellt wurden (27,62–66); und diese Wächter verbreiteten das Gerücht, die Jünger Jesu hätten selbst seinen Leib aus dem Grabe entfernt (28,11–15). Man wird das schwerlich als objektive Information werten können. Es gibt in diesem Bericht bei Matthäus eine Anzahl außerordentlich unwahrscheinlicher Aspekte, die in der Literatur schon breit ausgewalzt worden sind.¹³ Auch 28,1–8 ist unter den Einfluß solcher Bearbeitungen gekommen. Die Wächter sind durchaus noch keine Zeugen der Auferstehung Jesu aus dem Grabe, wie sie es in dem apokryphen Petrus-Evangelium (35–45) sind. Mt 28,15b zeigt, daß die Erzählung von den Wächtern beim Grabe als Antwort auf Gerüchte entstanden ist, die zur Zeit der Abfassung des Matthäus-Evangeliums in jüdischen Kreisen kursierten. Wenn wir dieser Passage Informationen entnehmen wollen, können sie sich nur auf diese Gerüchte und auf die christliche Apologie beziehen, nicht aber auf Fakten um das Begräbnis Jesu. Zwar sollte man zugeben, daß die Kenntnis von einem leeren Grab Jesu die Voraussetzung für diese Gerüchte und auch für die Antwort darauf ist. Daß Jesu Grab leer ist, wird offensichtlich von beiden Parteien angenommen. Man unterscheidet sich lediglich in der Erklärung dieses Phänomens.

Auch Lk 24,1–12 geht vom leeren Grab aus. In gewissem Sinne ist Lukas hier noch mehr apologetisch als Matthäus, weil er (24,12) Petrus ausdrücklich feststellen läßt, daß nur noch das Leintuch im Grabe liegt und in Vers 3 auch die Ab-

wesenheit des Körpers Jesu deutlicher ausgesprochen wird. Die Erzählung zeugt zweifellos von zunehmenden apologetischen Absichten; aber Lukas selbst hat die Materialien nicht apologetisch verwertet (wie es z. B. das Petrus-Evangelium getan hat: 55–56). Das leere Grab hat nur Verlegenheit zur Folge (Vers 4). Weder das Sehen des leeren Grabes, noch die Botschaft der Engel, noch die Mitteilungen der Frauen führen zum Glauben. Im Gegenteil – das ganze Kapitel ist von Unglauben durchzogen (Verse 11. 16. 25. 37. 41). Der Glaube beruht nur auf der Erinnerung an die Heiligen Schriften und an Worte Jesu selbst, die auch in Vers 7 solch eine große Rolle spielen und das ganze Kerygma zusammenfassen. Aber gerade daran ist erkennbar, daß wir mit lukanischer Neuinterpretation zu tun haben.¹⁴ Neue Information über Ereignisse, die um das Grab Jesu geschehen sind, bekommen wir nicht, so daß wir dafür ganz und gar auf den Markustext angewiesen sind.

Daß wir in Mk 16, 1–8 wenigstens teilweise mit vorgegebener Tradition zu tun haben, ist sicher. Das ergibt sich z. B. aus der Spannung zwischen dem Anfang der Erzählung und dem Ende der vorhergehenden. Auch ist deutlich, daß Markus selbst Veränderungen angebracht hat, wie aus dem pleonastischen Charakter der ersten Sätze wahrscheinlich wird. Daß er nicht nur 14, 27, sondern auch 16, 7 hinzugefügt hat, wird von immer mehr Autoren für wahrscheinlich gehalten. Die Tradition würde also nach einer Einleitung, die kürzer war als die heutigen Verse 1–4, die Verse 5–6 und Vers 8 umfaßt haben. Was Markus in dieser Tradition gesehen hat, ist kaum fraglich. In Vers 6 klingt mit größter Deutlichkeit das Kerygma an, daß der gekreuzigte Jesus auferstanden ist. Diese Worte des eschatologischen Predigers krönen das Evangelium nach Markus, das ja zeigen will, wie die Verkündigung der Frohbotschaft von Jesus dem Christus mit dem begonnen hat, was andere von Jesus gesagt haben, und mit seinem eigenen Wort und Handeln. Dieser Anfang hört auf, wo das Kerygma laut wird.

Viel schwieriger läßt sich die Frage nach Art und Absicht der von Markus benutzten Traditionseinheit beantworten. Und gerade diese Antwort ist in unserer Fragestellung von größter Wichtigkeit.

Will sie berichten, was am ersten Tag der Woche geschehen ist? Eine Schwierigkeit ist, daß der Anfang immer noch unwahrscheinlich ist. Einen Toten am dritten Tage einbalsamieren wollen – das ist keine naheliegende Sache (und in den andern Evangelien finden wir denn auch davon nichts

mehr). Und auch die Verse 3–4 sind so gefaßt, daß man nicht gerade in der Auffassung bestärkt wird, daß hier alles stimmt. Schließlich kann man auch die Anwesenheit des weißgekleideten Jünglings im Grab (ob Engel oder nicht) in dem Rahmen einer Erzählung über das Zugetragene kaum verstehen. Ist die Erzählung also eine Art apologetischer Legende, die betonen will, daß das Grab Jesu leer war? Das scheint noch unwahrscheinlicher, weil dann die Erwähnung nahegelegen hätte, daß man sich von der Abwesenheit des Leichnams Jesu überzeugt hätte. Aufgrund dieser Schwierigkeiten habe ich eine andere Hypothese entwickelt, die übrigens ebenfalls ihre Schwierigkeiten hat, aber mir trotzdem weniger bedenklich vorkommt als die übliche Auffassung.

Diese Hypothese geht von zwei Einzelheiten aus. Die erste ist das von J. Jeremias berichtete Faktum, daß in jener Zeit recht viel zu den Gräbern der Heiligen Israels gepilgert wurde, wobei man davon ausging, daß diese verehrten Toten auf die eine oder andere Weise in ihren Gräbern zugegen waren.¹⁵ Vor diesem Hintergrund ist es sehr wahrscheinlich, daß jüdische Christen auch zum Grab Jesu in Jerusalem pilgerten. Die zweite Tatsache ist ein bemerkenswerter kurzer Satz in der Erzählung, der von den Exegeten bisher kaum beachtet worden ist. In Vers 6 schließen die Worte des Jünglings mit *ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν* (Seht den Ort, wohin sie ihn gelegt haben). Diese Worte decken sich fast mit einer stehenden Redewendung der christlichen Pilgerliteratur. Die Formel *Hic est locus ubi* (Dies ist der Ort, wo) oder Variationen dieser Formel sind da besonders häufig¹⁶ und scheinen besonders in den Mund von Mönchen, Priestern oder Bischöfen zu gehören, die an den heiligen Plätzen den Besuchern die Erklärungen geben.¹⁷ In der klassischen griechischen Literatur habe ich sie bisher ebensowenig wie in rabbinischen Werken¹⁸ gefunden, so daß sich nicht nachweisen läßt, ob sie schon als stehender Ausdruck üblich war, als diese Tradition zustande kam. Das vierte Evangelium zeigt mehrere verwandte Formulierungen,¹⁹ und schon früher hat C. H. Dodd die Vermutung ausgesprochen, daß wir in Joh 10, 40 zu tun haben mit «a fragment of <itinerary> material from tradition, worked over by the evangelist». ²⁰ Die Hypothese geht denn auch von der Voraussetzung aus, daß christliche Pilger schon recht früh das Grab Jesu besuchten, wie jüdische Pilger die Gräber der Patriarchen und anderer heiliger Männer und Frauen besuchten.²¹ Beim Grab wurde den Pilgern die Geschichte erzählt, die von

Markus in 16, 1–8 verarbeitet worden ist, u. a. mit dem so typischen *ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἐθήκαν αὐτόν* (Sehet den Ort, wohin sie ihn gelegt haben). Die Erzählung unterscheidet sich allerdings bedeutend von vergleichbaren topographischen Traditionen, weil sie die Bedeutung des betreffenden Ortes ganz und gar relativiert. Es ist zwar der Platz, wo Jesus beigesetzt wurde, aber *οὐκ ἔστιν ὧδε* (Er ist nicht hier). Er ist nicht gegenwärtig, wie andere Tote in ihren Gräbern gegenwärtig sind, weil Er auferstanden ist. So werden die Pilger vom Grab wegweisen und müssen sich mit dem Kerygma begnügen, das dort verkündigt wird (Vers 6).

Damit ist längst nicht alles erklärt, u. a. nicht, warum gerade diese Erzählung hier erzählt wird, und vor allem nicht, warum die Frauen darin eine so wichtige Rolle spielen. Das ließe sich vielleicht aufklären, wenn wir in der Erzählung eine ätiologische Topos-Kritik sehen könnten, in der erzählt wird, wie ein Engel(?) einigen Frauen den Platz von Jesu Grab gezeigt hat. Aber die Erklärung dieses Teils der Hypothese verlangt zu viel Raum und muß deshalb unterbleiben.

Wenn das Gesagte richtig ist, kann auch die Erzählung vom Grab Jesu nicht mehr als Information über Ereignisse behandelt werden, und ihre Bedeutung wird auf die Bedeutung des darin verkündigten Kerygmas reduziert. Das Grab der Erzählung tönt zwar das Kerygma, das aber selbst vom Grab hinwegführt. Es wird deutlich, daß die Frauen, die den Leib Jesu einbalsamieren wollen, sich geirrt haben, weil sie ihn als einen Toten betrachteten, während er lebt.

4.

Weil die Erscheinungen als solche höchst traditionell sind, könnte man dasselbe von den synoptischen Erscheinungserzählungen erwarten. Eine Untersuchung ihres Vokabulariums und ihrer Thematik zeigt aber, daß diese Erzählungen in ihrer heutigen Gestalt den Stempel der betreffenden Evangelien tragen. Das gilt jedenfalls für Mt 28, 9–10 und 16–20 sowie für Lk 24, 13–35 und 44–53, während der kanonische Markusschluß (16, 9–20) kein neues Material enthält, sondern die bekannten Angaben nur neu, unter eigener Thematik, zusammenfaßt. Wenn Traditionsmaterial darin verarbeitet ist, können wir es mit den uns heute zur Verfügung stehenden Mitteln (soweit ich sehe) aus den heutigen Texten nicht herauslösen. Damit ist uns die Möglichkeit genommen, sie nach ihrem Gehalt an informativem Material zu befragen.

Natürlich heißt das nicht, daß sie für unsere Fragestellung nichts zu bieten hätten; denn wir fragen ja auch nach der Interpretation, und diese finden wir dort sehr deutlich ausgesprochen. Als Beispiel nur ein Wort über Mt 28, 9–10 und 16–20. Die Verse 9–10 stammen in ihrem Wortschatz eindeutig von Matthäus selbst. Außerdem fügt das Logion in Vers 10 dem Vers 7 eigentlich nichts hinzu. Der Auftrag des Engels wird nur zu einem Wort des auferstandenen Herrn selbst umgebaut. Die Verse 16–20 enthalten eine kurze erzählende Einleitung mit einem ausführlichen Logion, und das Ganze trägt einen sinnspruchartigen Charakter. Auch hier stammen wieder alle Einzelteile vom Matthäusautor selbst. Der erste Teil des Logion (Vers 18 b) bringt Jesu Erhöhung zur Sprache und enthält eine Anspielung auf Dan 7, 14. Im zweiten Teil (Vers 19–20 a) wird die kirchliche Praxis auf einen formellen Auftrag des erstandenen Christus zurückgeführt, während der dritte Teil die christologische und ekklesiologische Aussage zusammenfaßt und auf die bleibende Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche hinweist. Wo Verkündigung, Taufe und Unterricht stattfinden, ist Jesus gerade als der erhöhte Herr gegenwärtig. Gleichzeitig rundet diese Passage das ganze Auferstehungskapitel ab. Das *ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι* (Ich bin mit euch; vgl. auch 1, 22–23 und 18, 20) ist das Gegenstück zu dem *οὐκ ἔστιν ὧδε* (Er ist nicht hier) von Vers 6.

Die Erscheinung und vor allem die Worte des auferstandenen Christus sind hier offensichtlich interpretierendes Material. In diesem Fall ist auch klar, was interpretiert wird, nämlich was die Gemeinde als Kirche des Christus tut. Verkündigen, Taufen, Unterricht sind eine Fortsetzung des Auferstehungsgeschehens. Und dasselbe kann man von Lk 24, 44–49 sagen, das alle Aufmerksamkeit auf die Verkündigung konzentriert; von Joh 20, 19–23, das besonders die Sündenvergebung betrifft; und von Mk 16, 9–20, das Kerygma, Taufe, Dämonenaustreibung und Handauflegung bei Kranken unter das Zeichen der Auferstehung Jesu stellt. Es ist sicherlich nicht falsch, wenn man sagt, das Tun der Gemeinde des Christus setze die Sache Jesu fort. Aber heißt dies auch, daß es genügt, mit Marxsen zu sagen, das Reden über die Auferstehung Jesu sei ein Interpretament, um anzuzeigen, daß nach dem Tod Jesu die Sache Jesu weitergeht?²² Diese Beschränkung scheint mir jedenfalls Matthäus unrecht zu tun, weil sie seine Absichten reduziert. Gewiß ist, daß überall da, wo die Kirche das Evangelium verkündigt und tauft, wo Dämo-

nen ausgetrieben und Kranke geheilt werden, die Sache Jesu fortgesetzt wird. Aber bei Matthäus wird es klar, daß es auch um mehr geht: Die Gemeinde lebt in dem Bewußtsein, daß der gestorbene Jesus lebt und bei ihr ist. Deshalb hätte eine Himmelfahrtserzählung im Evangelium nach Matthäus wie eine Antiklimax gewirkt. Wie man sich diese Gegenwart vorstellt, ist eine andere Sache; aber Reduzierung des Interpretaments auf das Weitergehen der Sache Jesu ohne Jesus selbst scheint ein Stück des Kerygmas des Neuen Testaments abzuschneiden.

Von den synoptischen Erscheinungserzählungen kann lediglich Lk 24, 36–43 mit genügender Wahrscheinlichkeit als Traditionsgut identifiziert werden. Die Passage dient als Einleitung auf das stark lukanisch gefärbte folgende Stück, das hauptsächlich aus Logien besteht (Verse 44–49). Gerade diese Tradition scheint uns einen greifbaren, feststellbaren Auferstandenen zu zeigen, der nicht nur Fleisch und Knochen hat, sondern auch demonstrativ vor den Augen der Anwesenden ißt und sich durch all das als Jesus identifiziert. Die Wahrnehmung Jesu scheint auch keinen Glauben vorauszusetzen. Das ganze Stück erweckt im Gegenteil den Eindruck, daß Verwirrung, Schrecken, Entsetzen, Zweifel und sogar Unglaube durch das sinnliche Sehen und Betasten überwunden werden können. Es scheint in jeder Hinsicht gerechtfertigt, diese Tradition als ein Argument gegen die These anzuführen, daß sich der auferstandene Herr der Feststellung und der außergläubigen Wahrnehmung entzieht. Jedenfalls liegt dieser Text als Warnung vor uns, den auferstandenen Christus vom greifbaren Jesus nicht unabhängig zu sehen. Aber ich möchte diesen Text trotzdem nicht gern als Argument in obengenanntem Sinn benutzen. Vielmehr scheint es um etwas anderes zu gehen, und kein Geringerer als Marcion bringt uns auf die Spur, was diese Tradition unterstreichen will. Es geht nämlich um die Bekämpfung des Mißverständnisses, daß der auferstandene Herr nur *πνεῦμα*: Geist (Vers 37) und kein *σάρξ*: Fleisch (Vers 39) sei und also von «Auferstehung des Fleisches» keine Rede sei. Marcion hat deshalb in seiner Textausgabe des Lukas-Evangeliums einige Einzelheiten geändert. In Vers 37 hat er *πνεῦμα* (Geist) in *φάντασμα* (Gespenst) geändert und in Vers 39 läßt er *σάρξ* (Fleisch) fort, weil das nicht mit seiner doketisch gefärbten Christologie übereinstimmt. Mir scheint, daß diese Passage zwar polemisiert, aber zumal gegen doketische Auffassungen, die (ob in Zusammenhang mit der Gnosis

oder nicht) den Kopf zu heben beginnen. Wenn das richtig ist, heißt dies, daß auch diese Tradition, die dann nicht zu den ältesten gehören kann und christologische Diskussionen voraussetzt, uns nicht über Vorgänge nach der Auferstehung Jesu informiert, sondern über eben diese Diskussionen.

5.

Damit kommen wir zum Schluß. Haben wir objektive Informationen herauslösen können, die sich gesondert benutzen lassen, um eine genaue Beschreibung von den Vorgängen zu geben, die sich bei der Auferweckung Jesu aus dem Tode oder bei seinen Erscheinungen abgespielt haben? Nein. Die synoptischen Erscheinungserzählungen geben vielmehr Zeugnis von dem, was man Selbstverständnis der Urgemeinde nennen könnte. Man kann mit W. Marxsen die Auferstehungskategorie getrost ein Interpretament nennen. Aber sie ist dann eben ein Interpretament, das die Urgemeinde herübergereicht hat. Herübergereicht nur vom Alten Testament her und aus der jüdischen Erwartung der *ἀνάστασις νεκρῶν* (Auferstehung der Toten)? Dafür ist die Auferstehung *eines* Menschen, ohne daß die Geschichte ein Ende nimmt, zu selten und zu einzigartig. Deshalb möchte ich sagen: Das Interpretament wird auch herübergereicht durch die Fakten. Aber nach der Art dieser Fakten und damit auch nach der prinzipiellen Bestätigung tasten wir völlig im Dunkeln. Deshalb kann vor verschiedenen Hintergründen auch so Verschiedenes darüber gedacht werden. Wir werden weiter suchen müssen, aber inzwischen können wir uns nur anschließen (oder nicht anschließen) an das *πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη* (Wir glauben, daß Jesus gestorben und auferstanden ist), wie es der Thessalonicherbrief sagt (4, 14), wissend, daß unser Glaube noch keine anderen geeigneten Worte gefunden hat, um dasselbe zu sagen, auch nachdem die Auferstehung der Toten heute ein größeres *σκάνδαλον* (Ärgernis) geworden ist als der Tod Jesu am Kreuz.

Dieses *σκάνδαλον* (Ärgernis) ist durch die Auferstehung Jesu nicht aufgehoben worden. Wie die Auferstehung der Gegenstand unserer Hoffnung, so ist Jesu Auferstehung der Gegenstand unseres Glaubens. Zur Auferstehung Jesu haben wir keinen Zugang, der außerhalb des Kreises von Glaube und Hoffnung liegen könnte. Deshalb ist der Glaube an die Auferstehung Jesu zwar ein Grund für die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten, aber er gibt uns keinen Garantieschein in die Hand.

¹ U. Wilckens, Die Missionsreden der Apostelgeschichte = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 5 (Neukirchen-Vluyn 1963).

² Seltsam, daß Wilckens diesen Materialien so skeptisch gegenübersteht, während er dem so viel unsichereren Material, aus dem er das Kerygma der Heiden rekonstruiert, so positiv gegenübersteht. Siehe auch J. Dupont, Études sur les Actes des Apôtres = Lectio Divina 45 (Paris 1967) 133-155.

³ Wilckens rekonstruiert das aus Apg 14,15-17; 17,22-31; 1 Thess 1,9-10 und Hebr 5,11-6,2.

⁴ Vgl. J. Dupont aaO. 143.

⁵ Siehe dazu vor allem G. Schille, Frühchristliche Hymnen (Berlin 1965) und M. E. Boismard, Quatre Hymnes Baptismales dans la première épître de Pierre = Lectio Divina 30 (Paris 1961).

⁶ Siehe vor allem V. H. Neufeld, The Earliest christian Confessions = New Testament Tools and Studies 5 (Leiden 1963).

⁷ M. E. Boismard aaO. 57-109.

⁸ Ian T. Ramsey, Religious Language (London 1967) 49-89.

⁹ Dieses Schema kommt in einer Reihe von Stellen vor, s. B. van Iersel, «Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten = Supplements to Novum Testamentum 3 (Leiden 1964) 56.

¹⁰ R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie = Kerygma und Mythos/Theologische Forschung 1 (Hamburg-Bergstedt 1960) 44-46.

¹¹ P. van Buren, The secular meaning of the Gospel (London 1963) 126-134.

¹² So sagte einer meiner amerikanischen Studenten, Robert Ware.

¹³ Siehe z. B. H. Grass, Ostergeschehen und Osterberichte (Göttingen 1962) 23-24. Mt 27,63: Wie können sie das wissen? Mt 27,66: Am Sabbat? Mt 28,4: Haben die Wächter das gesehen, «als Tote»? 28,11: Des Hohenpriesters? Vgl. Vers 14.

¹⁴ Das im übrigen bemerkenswerte Buch von D. P. Fuller, Easter Faith and History (Grand Rapids 1965), das aus der Sicht des Lukas eine Art Korrektur an Pannenberg vornimmt, sieht m. E. an diesem Aspekt unbegreiflicher Weise vorbei und stellt so einen allzu engen Zusammenhang zwischen Glauben und Geschichte bei Lukas her.

¹⁵ J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt (Göttingen 1958).

¹⁶ Siehe im «Itinerarium Burdigalense», das etwa aus dem Jahre 333 stammt (CSEL 39 zitiert mit Seite und Zeile); «locus ubi»: 20, 8. 10. 13-14; 22, 16; 24, 12. 20-21 (vgl. 25, 4. 9. 11. 15-16); Varianten:

20,4; 25,2; 21,8; 21,9; 21,15; 21,19-22,1; 22,14; 22,21-22; 22,24; 22,25-23,1; 23,8; 23,16; 23,19-20; 24,19-20. Im «Itinerarium Egeriae», zitiert nach dem Corp. Christ. sev. Lat. CLXXV; «locus ubi»: III,2; IV,2.4.6.8; V, 2.3 bis 4.5.6.7 bis 8.9; VII, 5; X, 1.3. bis 4.5.6 tertius; XII, 6; Varianten: III, 5.7; V, 1.9; VII, 4.7.9; X, 4 bis; XXI, 1; In «Petri Diaconi Liber de Locis Sanctis», ebd., «locus ubi»: C3; I bis; L 1; N 1; P 2; V 6-7; Y 6.8.9.13.15 tertius; Varianten: C 2 bis; L 1; N 2 bis; P 2; P 4; T; V 5; V 9; Y 1.5.9.16.

¹⁷ Siehe das «Itinerarium Egeriae» XI,2; XII,2; XIII,4; XVI,3; XIX,6; XX,4.11.

¹⁸ Auch nicht in dem Zitat, das J. Jeremias aaO. 130 aus der Mekhila Exodus 13,19 gibt. Jeremias übersetzt: «Mose nahm die Gebeine Josephs mit sich (Ex 13,19)... Woher wußte denn Mose, wo Joseph begraben war? Man sagt: Sernh, die Tochter Asers, ... zeigte Mose (die Stelle) des Grabes. Sie sagte zu ihm: Hier ist die Stelle, an der sie ihn beigesetzt haben...» Bei einer Kontrolle in der Ausgabe von Lauterbach (Philadelphia 1933) I, 176 zeigte sich, daß die zwei Manuskripte letzteren Teil nicht enthalten. Er findet sich lediglich in den drei gedruckten Ausgaben und lautet dort *bmkwmbz h imwbu*. Die Übersetzung von Jeremias steht vielleicht unter dem Einfluß von Mk 16,6.

¹⁹ Joh 4,46; 6,23; 7,42; 10,40; 19,17-18,20.41; 20,12.

²⁰ C. H. Dodd, Historical Tradition in the Fourth Gospel (Cambridge 1963) 242.

²¹ Es ist verführerisch, sich vorzustellen, daß Joh 20,5-7 Dinge beschreibt, die in seiner Zeit noch im Grab zu sehen sind. Auch der Stein könnte noch zu sehen gewesen sein (20,1).

²² W. Marxsen, Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem (Gütersloh 1965).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

BAS VAN IERSEL

geboren am 27. September 1924 in Heerlen, Monfortaner, 1950 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Nimwegen und Löwen und doktorierte in Theologie. Er ist Lektor für Neues Testament an der Universität Nimwegen und veröffentlichte unter anderem: «Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten (Leiden 1961).

ehes eine Hornzie

Kazimierz Romaniuk «Ich bin die Auferstehung und das Leben»

Wenn wir das Wort «Auferstehung» hören, denken wir gewöhnlich entweder an die historische Tatsache der Auferstehung Christi oder an die allgemeine Auferstehung der Leiber. Der Ausdruck «ewiges Leben» ist in unserer Vorstellung ebenfalls gebunden an die Zukunft oder überdies an eine glückliche Zukunft, die erst nach dem Tode beginnen kann, die aber ohne Ende dauern wird. Kurz: Auferstehung und ewiges Leben stellen in unseren Augen zukünftige Wirklichkeiten dar.

An sich ist eine solche Überzeugung nicht gerade falsch, aber man kann auch nicht sagen, daß sie alle Gegebenheiten der biblischen Offenbarung über die Auferstehung und das Leben wiedergibt. Selbst wenn sie genügend dem betreffenden Inhalt der synoptischen Katechese¹ entspricht, so deckt sie doch nicht den theologischen Reichtum des paulinischen und vor allem des johanneischen Denkens auf.²

Nun ist es gerade die Blickrichtung des Johannes, die uns derzeit interessiert an dem, was das Thema der Auferstehung und des Lebens betrifft. Die johanneische Darstellung der Sendung Christi sowie die Beschreibung der Rolle der Evangelisten und Apostel werden uns als Ausgangspunkt dienen (I); anschließend werden wir gewisse Aspekte am Vorgang des Eintritts des Menschen in das Leben und sein Überdauern in diesem Leben analysieren (II); beschließen wollen wir unsere Studie