

---

# BIBEL UND KIRCHE

---

## Auferstehung Jesu

- 1 Zum Thema des Heftes
- 2 Marie-Louise Gubler
- 8 Karlheinz Müller
- 19 Dieter Zeller
- 25 Johannes Beutler
- 28 Michael Reichardt
- 34 Biblische Umschau
- 43 Biblische Bücherschau

Auferstehung Jesu

Auferweckt als Erstling der Entschlafenen

Das Weltbild der jüdischen Apokalyptik und die Rede von Jesu Auferstehung

Die Rede von Tod und Auferstehung Jesu im hellenistischen Kontext

Die Stunde Jesu im Johannesevangelium

Psychologische Erklärung der Ostererscheinungen?

Meldungen

Besprechungen

## Auferstehung Jesu

1994 erschien das Buch „Die Auferstehung Jesu“ des Göttinger Neutestamentlers *Gerd Lüdemann* (vgl. die Besprechung durch *Rainer Dillmann* in der Bücherschau dieses Heftes). Auf die These „Das leere Grab war voll“ verkürzt, sorgte es vor allem in der evangelischen Kirche für erhebliche Unruhe. Die Widerlegungen und Gegenreden enthüllten freilich, daß auch unter Christen, selbst unter Theologen und bis in die Kirchenleitungen hinein Unkenntnis oder zumindest Mißverständnisse über die Aussagen und Inhalte des christlichen Auferstehungsglaubens herrschen. Mehr als durch Paulus' ebenso klare wie radikale Aussage, „daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben können“ (1 Kor 15,50), ist die gängige Vorstellung von den Erzählungen über z.T. recht handgreifliche Erscheinungen des Auferstandenen geprägt.

Die Auferweckung Jesu wird krass mißdeutet als historisches Ereignis, das Jesu Geburt, Taufe oder Kreuzigung gleichartig zur Seite steht, oder als miraculöse Durchbrechung der Naturgesetze. Auch die Vorstellung einer unsterblichen Seele, die im Tod den Leib abschüttelt, wird nach wie vor geweckt, wenn von Auferstehung die Rede ist.

Zugleich stößt heute die Rede von der Auferstehung Jesu und der Toten mehr und mehr auf Unverständnis. Selbst christlich geprägte Menschen scheinen Seelenwanderung und Wiedergeburt plausibler zu finden.

Beide Beobachtungen geben Anlaß zur Besorgnis, denn nach der Überzeugung des Neuen Testaments ist die Auferstehung Jesu der „Artikel“, mit dem der christliche Glaube steht und fällt.

Bei den Mißverständnissen heutiger Menschen setzt *Marie-Louise Gubler* in ihrem Beitrag an. Mit Hilfe moderner Gedichte versucht sie, Erfahrungen nahezubringen, die sich auch im Auferstehungsglauben äußern.

*Karlheinz Müller* geht zu den Ursprüngen der urchristlichen Überzeugung, daß Gott Jesus von den Toten erweckt habe, zurück und zeigt als das ihr zugrundeliegende Weltbild die jüdische Apokalyptik auf, die im 2. Jahrhundert v. Chr. erstmals in der Geschichte Israels den Glauben an eine Auferstehung der Gerechten hervorgebracht hat. Der Auferstehungsglaube der Christen ist auf diesem Hin-

tergrund die Hoffnung auf eine völlige Neuschöpfung, die Gott den Verstorbenen zuteil werden läßt, eine Hoffnung, die sich darin gründet, daß Gott diese Neuschöpfung an Jesus bereits vollzogen hat.

Müllers Versuch, den urchristlichen Osterglauben mit Hilfe von Vorstellungen zu erklären, die damaligen jüdischen Zeitgenossen selbstverständlich, modernen Menschen aber ganz unvertraut sind, zeigt schon das Problem, die Auferstehungsbotschaft immer wieder neu in andere und veränderte Denkmuster zu übersetzen. *Dieter Zeller* zeigt diesen Vorgang des Dolmetschens exemplarisch an dem schon in neutestamentlicher Zeit begonnenen Übergang der christlichen Osterverkündigung von der jüdischen in die griechisch-römische Kultur.

Eine gelungene Übersetzung skizziert *Johannes Beutler* anhand des Johannesevangeliums. Wie Johannes Jesus in den Glauben der Christen hinein auferstehen läßt, ohne freilich die Zukunftsperspektive der Erwartung unvergänglichen Lebens aufzugeben, mutet geradezu modern an.

Die auch von Lüdemann aufgegriffene Visionshypothese — daß also die Jünger die Erscheinungen des Auferstandenen halluziniert hätten — beurteilt *Michael Reichardt* aus der Sicht der Psychologie. Die Möglichkeit einer solchen Erklärung kann freilich nur den irritieren, der von der biblischen Grundüberzeugung absieht, daß Gott in und durch die menschliche Geschichte wirkt.

Das Wirken Gottes ist nach christlicher Überzeugung keine Sache biblischer Vergangenheit. Das gilt, so *Marie-Louise Gubler* am Ende ihres Beitrags, für die Gottesherrschaft wie die Auferstehung. Die Auferstehung Jesu ist erst dann endgültig verwirklicht, wenn Gott wirklich in der Welt inkarniert ist, schreibt die Autorin, Gedanken aus einem Gedicht von Kurt Marti aufgreifend. Bis dahin sei die Hoffnung auf „Auferweckung des Fleisches“ Protest gegen alle Leib- und Menschenfeindlichkeit. So gesehen ist die christliche Verkündigung von der Auferweckung Jesu in einer hochtechnisierten Gesellschaft ganz aktuell.

*Klaus-Stefan Krieger*

## Auferweckt als Erstling der Entschlafenen

Die Frage nach der letzten Zukunft bewegt heute viele Menschen. Die vielfältigen esoterischen Angebote in Kursen und in den Buchhandlungen sind unübersehbares Zeichen einer Suche nach Antworten. Die Vorstellungen über eine Existenz nach dem Tod sind unterschiedlich, und nicht wenige Christen sympathisieren mit fernöstlichen Vorstellungen von Seelenwanderung und Reinkarnation, ja, sehen darin — im Gegensatz zur indischen Karmalehre, die Reinkarnationen als Last empfindet — eine Chance, verpaßte Möglichkeiten des Lebens nachzuholen. Die biblische Auferstehungshoffnung als Glaube an eine neue Schöpfung am Ende der Weltzeit bereitet intellektuell etliche Mühe, und viele stellen dieselbe Frage wie einst die Christen von Korinth an Paulus: „Wie werden die Toten auferweckt, was für einen Leib werden sie haben?“ (1 Kor 15,35) — und: Was geschieht mit den Verstorbenen in der Zwischenzeit? Paulus hat die Botschaft von der *Auferweckung Jesu* mit der *allgemeinen Totenaufstehung* am Ende der Zeit verbunden und damit deutlich gemacht, daß das, was mit dem gekreuzigten Jesus aus Nazaret geschah, unsere Zukunft vorwegnimmt. Aber was geschah wirklich im Morgengrauen jenes ersten Ostertages, von dem die Evangelien berichten? Und wie kam es zur erneuten Sammlung der verzweifelten Jüngerschar und ihrem Bekenntnis „Der Herr ist wirklich auferstanden und ist dem Simon erschienen“ (Lk 24,34)?

Freimütig äußern heute selbst Theologen, nicht an eine *leibliche* Auferstehung Jesu zu glauben und provozieren damit den vehementen Einspruch jener, die überzeugt sind, dass damit das Herzstück des christlichen Glaubens preisgegeben wird. Am Ostersonntag 1996 strahlte die BBC eine Fernsehdokumentation aus, in der behauptet wurde, Archäologen hätten das wahre Grab des Jesus von Nazaret wiedergefunden: ein Ossuar mit Gebeinen und hebräischer, aramäischer und griechischer Inschrift „Matthäus, Maria, Josef, Jesus bar Josef, Juda bar Jesus“. Das Fernsehteam folgerte daraus, daß Jesus nicht nur Sohn Josefs und Vater eines Juda gewesen sei, sondern mit diesem Fund auch seine Auferstehung widerlegt sei.<sup>1</sup> Um das Turiner Grabtuch ist es

dagegen etwas ruhiger geworden, doch ist auch diese Reliquie — wie auch immer ihre Authentizität als Grabtuch Jesu beurteilt wird — für etliche Zeitgenossen als Zeuge der Auferstehung Jesu wichtig. Die Diskussion um die Auferstehung Jesu und um das leere Grab ist erneut mit den Hypothesen von Gerd Lüdemann aufgebrochen. Wer in Jerusalem die Grabeskirche besucht und die sich gegenseitig konkurrierenden religiösen Gesänge und Liturgien erlebt, wer das Gartengrab außerhalb des Damaskustores besucht oder in Betanien tief hinunter ins Lazarusgrab steigt, stellt sich unwillkürlich die Frage, warum das Christentum zwar an verschiedenen heiligen Orten die Ereignisse um Jesus von Nazaret erinnert, aber einen eigentlichen Heilig-Grab-Kult gerade nicht kennt — vielmehr immer wieder die Frage der lukanischen Osterbotschaft vernimmt „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten? Er ist nicht hier...“ (Lk 24,5).

Was bedeutet das christliche Bekenntnis, daß Jesus von den Toten auferstanden sei, wirklich?

### Der Ernst des Todes

Von der Auferstehung Jesu kann nur glaubhaft gesprochen werden, wenn die Grenz- und Todeserfahrungen der Menschen ernst genommen werden, wenn der neutrale Standpunkt des Zuschauers, dem ein leeres Grab als „Beispiel“ für die Tatsächlichkeit der Auferstehung Jesu glaubhaft gemacht wird, verlassen wird. Der Tod begegnet heutigen Menschen anders als früheren Generationen: Durch die Massenmedien allgegenwärtig ist er zugleich grausamer in Kriegs- und Katastrophenbildern und ferner, weil es nicht der Tod unserer Nächsten ist. Der plötzliche Tod in Unfällen und Zivilisationskrankheiten trifft uns unvorbereiteter als jene Generationen, die eine „ars moriendi“ einübten. Und unsere Bestattungsriten werden zunehmend privater und diskreter („im engsten Familienkreis“). Geburten und Vermählungen werden an Häuserwänden oder Balkonen bekanntgemacht, Todesfälle nicht. Die Menschen gehen diskret weg, andere nehmen bald ihren Platz in der Gesellschaft ein. Die Erfahrung der *Ver-*

*gänglichkeit* wird besonders bei einem plötzlichen Tod unausweichlich. Nur die allernächsten Angehörigen erleben die Wahrheit der Aussage von Mascha Kaleko:

„Wenn einer stirbt, scheint denen, die ihn lieben, / es könne nicht so einfach weitergehen. / Doch sie sind auch nur ,trauernd hinterblieben, / und alles läuft, wie es ihm vorgeschrieben. / Und nicht einmal die Uhren bleiben stehn...“<sup>2</sup>

### Der Tod Jesu

Auch der letzte Tag Jesu in Jerusalem war für die Jünger und Jüngerinnen keineswegs „vorhersehbar“. Vielmehr überstürzten sich die Ereignisse: Die nächtliche Verhaftung, das militärische Schnellgerichtsverfahren und die standrechtliche Exekution Jesu in den Morgenstunden des Karfreitags ließen keine Zeit für Abschied und Trauer. In wenigen Stunden war alles zerstört: das Leben Jesu, die Sammlung Israels, die prophetische Herausforderung der Stadt Jerusalem, die Zukunftshoffnung der Armen auf das anbrechende Gottesreich. Was Jesus seinem Freundeskreis nie verschleierte, ereignete sich: Seine plötzliche Abwesenheit führte sie in eine tiefe Krise. Alle Ostererzählungen lassen diese *traumatische Karfreitagserfahrung* durchscheinen: Die Frauen sehen nur mehr den großen Stein vor dem Grab, die Erscheinung des Engels löst Schrecken und Zittern aus; zwei Männer auf dem Weg nach Emmaus sind vollkommen fixiert auf ihre zerbrochene Hoffnung („wir aber glaubten, er werde Israel erlösen...“ Lk 24,21), blockiert und unfähig zu erkennen, wer ihren Fluchtweg teilt. Der Stein vor dem Grab ist sprechendes Bild für das *Ende aller Möglichkeiten* und für die Last auf der Seele der Frauen, die die Totensalbung nachholen wollen. Nichts geht mehr weiter. Kein leeres Grab ist ihnen „Beweis“ für die erfolgte Auferstehung, ja selbst die sinngebende Deutung des Engels löst im ältesten Bericht Schrecken und keinen Glauben aus (Mk 16,7f). Die Erfahrung der *Vergeblichkeit*, die vielen kleinen Leuten eigen ist, die erbarmungslos von der Geschichte „überfahren“ werden, bestimmt auch Jesu Freunde. Was hat die Osterbotschaft diesen —

von der Last eines zermürbenden Überlebenskampfes Gezeichneten — zu sagen? Die „*Sache Jesu*“ bestand ja gerade darin, allen — auch den Machtlosen — Gottes neue Welt zuzusprechen. Sein Tod bedeutete darum für Letztere einmal mehr das Scheitern ihrer Hoffnungen, einmal mehr die Vergeblichkeit ihrer Existenz. Mit Jesu Tod war seine Botschaft vom kommenden Gott gründlich desavouiert und die Verzweifelten um eine weitere Hoffnung betrogen.

### Überraschende Wende

Das Neue Testament berichtet von einem überraschenden Neubeginn nach der Hinrichtung Jesu in Jerusalem. Daß aus dem verstörten Jüngerkreis wie ein Lauffeuer die *Botschaft von der Auferweckung Jesu* hervorging und innerhalb weniger Jahrzehnte das römische Imperium durchdrang, ist eines der erstaunlichsten Phänomene der Geschichte. Eine geniale Fälschung kann den Jüngern und Jüngerinnen aufgrund ihrer einfachen Herkunft und ihrer schmerzlichen Erfahrung kaum zugetraut werden. Was läßt sich historisch festmachen? Am Anfang standen *visionäre Erfahrungen* und als Reaktion darauf die erneute Sammlung der Jüngergruppe. In den ältesten Glaubensformeln steht die *Person Jesu*, sein Tod und seine Auferstehung, sein Kommen von Gott und seine Erhöhung zu Gott im Zentrum, noch nicht seine Lehre. Alle Ostererzählungen betonen zudem auffällig den *Zweifel* jener, denen der Auferstandene „erschien“. Hier sind keine leichtgläubigen Menschen, die sich nach jedem Strohalm der Hoffnung ausstrecken, sondern vom Leid Gezeichnete, die sich vor weiteren Enttäuschungen schützen müssen. Was sie — zunächst stammelnd — bezeugen, ist, daß *Gott selbst* am toten Jesus gehandelt hat und daß darum seine „*Sache*“ nicht verloren, sondern ganz neu gültig ist. Dafür greifen sie auf *biblische Bilder* zurück, die Israel im Lauf seiner leidvollen Geschichte geprägt hatte: Der Gerechte wird zu Gott „*erhöht*“, der Fromme „*entrückt*“ und aus dem Tod „*auferweckt*“. Das Bekenntnis, daß Jesus zur „*Rechten Gottes erhöht*“ worden sei, kehrt die erfahrene Realität paradox um: Wenn das Opfer eines Justizmordes als

<sup>1</sup> In Fachkreisen waren Ossuare mit den Namen Josef, Jesus (Jeschua), Maria, Johannes — ja sogar zweimal „Jeschua bar Jehosef“ — seit 1980

bekannt.

<sup>2</sup> Mascha Kaleko, Ein kleiner Mann stirbt, in: W. Erk (Hg), An die Hinter-

bliebenen, Stuttgart 1973, 138

Weltenrichter kommt, bedeutet dies, daß die Täter sich vor ihrem Opfer verantworten müssen.

Daß die Vorstellung von der *Totenaufweckung* oder *Totenaufstehung* dominant wurde und sich durchsetzte, ist auffällig. Seit dem babylonischen Exil glaubten viele Frommen in Israel (vor allem die Pharisäer), daß Gott am Ende der Tage die Toten aus den Gräbern rufen und Gericht über die Menschen halten werde. Wenn von Jesus bekannt wird, daß Gott ihn „von den Toten auferweckt“ habe, betont dies den *Protest Gottes* gegen das Unrecht, das bei der Hinrichtung an ihm geschah, und behauptet zugleich den *Anbruch des Weltendes*, denn die Totenaufweckung erfolgt „am Ende der Tage“. Die Einsicht, daß Gott Jesus rehabilitiert und dadurch den Prozeß vor Pilatus „annulliert“ habe, und die Überzeugung der angebrochenen Endzeit gab den Jüngern und Jüngerinnen den Mut und die Dringlichkeit, erneut aufzustehen und Jesu Werk fortzusetzen. In unermüdlicher Verkündigung dieses Evangeliums vom gekreuzigten und auferweckten Jesus durchreisten Männer und Frauen den Mittelmeerraum und gründeten Gemeinden. Ihre Botschaft wurde von Sklaven und Freien, Armen und Begüterten, Juden und Nichtjuden gehört. Die überall entstehenden Gemeinden verstanden die egalitäre Gemeinschaft aller (Gal 3,28) als Vorwegnahme der neuen Welt Gottes, die Jesus verkündet hatte; in unerhörter Begeisterung formten sie die alten Gesellschaftsstrukturen (der polis und des oikos) um, traten den Mächtigen freimütig entgegen und nahmen Verfolgung und Tod auf sich. Für sie alle war mit der Auferstehung Jesu etwas in Gang gekommen, was Paulus im ersten Brief an die Korinther als *Prozeß zur Vollendung* beschrieb: Jesus ist der „Erstling der Entschlafenen“, ihm werden jene folgen, „die zu ihm gehören“, und schließlich wird „das Ende“ kommen, wenn alle widergöttlichen Mächte vernichtet und die „provisorische“ Herrschaft des Christus an Gott zurückgegeben wird. Dann wird das letzte Ziel erreicht sein: „Gott alles in allem“ (1 Kor 15,20-28). Unschwer ist erkennbar, daß in dieser Vorstellung an ein messianisches „Zwischenreich“ gedacht ist, das von Kampf und Auseinandersetzung bestimmt wird. Der eigentliche Feind ist

<sup>3</sup> vgl. E. Schweizer, *Jesus, das Gleichnis Gottes. Was wissen wir wirklich*

die zerstörerische Todesmacht („Der letzte Feind, der entmachtet wird, ist der Tod“). So begriffen die ersten Christen alle Widerstände, alle Repressionen des in-Frage-gestellten römischen Imperiums als diesen letzten Kampf. Sie wußten sich berufen, „Mitreiter des Auferstandenen“ (Kurt Marti) zu werden und als Brüder und Schwestern der Leidenden für ein Leben in Gerechtigkeit und Frieden einzutreten. Darum wurde das Kreuz Jesu für die ersten Christen — gegen seinen eigentlichen Zweck als Folterinstrument — zum Hoffnungszeichen. Und es dürfte nicht Zufall sein, daß die Verkündigung des auferstandenen Gekreuzigten heute in Gruppen und Basisgemeinden lateinamerikanischer, afrikanischer und asiatischer Kirchen als Protest gegen repressive Diktaturen und brutale Unterdrückung verstanden wird. Jesu Schicksal wiederholt sich im Schicksal unzähliger Gefolterter, Verschwundener oder Exekutierter, in der Ermordung ihrer Hoffnungsträger. So wird seine Auferweckung als Parteinahme und Protest Gottes verstanden — für die Opfer, gegen die zerstörerische Gewalt der Todesmächte. Das Kreuz des Auferstandenen kann so — trotz des jahrhundertelangen Mißbrauchs als Unterdrückungswerkzeug und Triumphzeichen durch die Mächtigen — für Verfolgte und Leidende auch heute noch zum Hoffnungszeichen werden.

### Illusion oder Wirklichkeit?

Wie kam es zu dieser Wende? Immer wieder steht die Ersterscheinung des Auferstandenen vor Petrus unter dem Verdacht, Halluzination als Folge seiner „Trauerarbeit“ gewesen zu sein, die auf die andern Jüngern ansteckend wirkte und zu Massenvisionen führte (Lüdemann). Historisch ist diese Hypothese weder zu beweisen noch zu widerlegen. Allerdings macht E. Schweizer<sup>3</sup> einige wichtige Einwände geltend: Im Gegensatz zu modernen Massenvisionen Verstorbener war etwa für Paulus die *Botschaft* des Erscheinenden von zentraler Bedeutung, auch finden die Erscheinungen des Auferstandenen im Neuen Testament *nicht nachts oder im Traum* statt und zudem an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten, sodaß diese *isolierten Ereignisse*

vom Leben Jesu?, Göttingen 21996, 75-87

nisse nicht als Kettenreaktion verstanden werden können. In der vorpaulinischen Tradition (1 Kor 15,3-5) fehlt noch die *Verbindung* der Auferstehung Jesu mit der künftigen Totenaufstehung, so daß die Erscheinungen des Auferstandenen nicht als Garantie für ewiges Leben, sondern als Appell zum Zeugnis vor der Öffentlichkeit verstanden wurden. Paulus unterscheidet zudem sehr genau seine Erfahrung vor Damaskus als Grundlage seines Apostolats von anderen „Visionen und Offenbarungen“, die ihm zuteil wurden (vgl. 2 Kor 11-12), und grenzt sie zeitlich ein: „Zuletzt von allen erschien er auch mir“ — danach sah niemand mehr den Auferstandenen in derselben Weise. Die lukanische Tradition begrenzt die Zeit der einmaligen Ostererscheinungen der ersten Zeugen auf 40 Tage und unterscheidet sie so ebenfalls von späteren Visionen und Auditionen (Apg 1,3; vgl. Apg 20,26-32). Die Pfingsterzählung berichtet nicht von einer Erscheinung des Auferstandenen und enthält keinen Auftrag zur Verkündigung. Daß Massenhalluzinationen über lange Zeit den Lauf der Geschichte beeinflussen können, ist zumindest fraglich. Ein besonderes Problem bilden die Berichte von den Erscheinungen der Engel und Jesu *vor den Frauen am offenen und leeren Grab*. Selbst wenn das Motiv des nicht aufzufindenden Leichnams formgeschichtlich eher zur Entrückungstradition gehört (Erhöhung zum Himmel ohne Tod wie Elija, Henoch, Mose) und der „dritte Tag“ auf die heilbringende Wende bei Hosea 6,2 zurückgehen könnte, wird der *Tod* Jesu unzweifelhaft bezeugt. Daß *Frauen* als Zeuginnen einer Offenbarung am Grab Jesu erwähnt werden, scheint unerfindlich, galten sie doch im Judentum des ersten Jahrhunderts nicht als anerkannte Zeugen. Als historisch wahrscheinlich nimmt Schweizer darum an, daß im Leben der Jünger ein eindeutiger Wechsel stattfand, der eine weltweit sich ausbreitende Bewegung auslöste, die ihren Ursprung in Kreuz und Auferstehung Jesu sah und in der die Männer und Frauen des Anfangs überzeugt waren, den auferweckten Jesus gesehen bzw. eine Offenbarung am Grab Jesu erhalten zu haben. Dies sind die *konkreten und sichtbaren*

<sup>4</sup> vgl. dazu meinen Beitrag in *Diakonia* 1 (1991) 22. Jg., 43-45 und: *Wer wälzt uns den Stein vom Grab? — Die Botschaft von Jesu Auferweckung*, Mainz 1996 (Reihe Bibelkompass); Nelly Sachs, *Immer*, in:

*Spuren des historisch nicht faßbaren Ereignisses* der Auferweckung Jesu in unserer Weltgeschichte. Nicht beschönigende Selbsttäuschung (Illusion), sondern eine alles verändernde, unsere sprachlichen Möglichkeiten aber übersteigende Wirklichkeit liegt hinter den vielschichtigen Osterzeugnissen des Neuen Testaments.

### Die geschenkte Ganzheit der Geschichte

Dichter und Künstler haben seit jeher Unfaßbares besser „zur Sprache“ gebracht als theologische Diskurse, ganz besonders dort, wo es um das Unbegreifliche von Tod und Leben geht. Zwei jüdische Stimmen mögen für viele stehen<sup>4</sup>:

„Immer/dort wo Kinder sterben/werden die leisesten Dinge heimatlos...“ (Nelly Sachs)

„Neue Zeichen/brennen/am Firmament/doch/sie zu deuten/kommt kein Seher/und/meine Toten/schweigen tief.“ (Rose Ausländer)

Der Tod ist zutiefst nicht eine naturwissenschaftliche Frage, wie sich sichtbare Körperlichkeit und unsichtbare Geistigkeit zueinander verhalten, sondern ein menschliches Problem. Keine noch so kluge Antwort, sei sie fromm (die Seele zu Gott, der Leib zur Erde) oder drastisch-realistisch (Verwesung und Auflösung) oder philosophisch (Entbindung zur Eigentlichkeit, Befreiung aus dem Kerker) vermag die eigentlich *menschliche Dimension* zu benennen, die Sachs und Ausländer ansprechen: Der Tod bedeutet das Ende einer ganzen Welt (die Lebenswelt der Kinder) und einer Beziehung (meine Toten). Die „Heimatlosigkeit“ der zurückbleibenden Dinge und die Hilflosigkeit angesichts des Schweigens der Toten und der fehlenden Zeichendeuter benennen andere Dimensionen des Todes. Die jüdisch-christliche Auferstehungshoffnung muß diesen menschlichen Fragen standhalten, soll sie nicht bloße Spekulation und abstrakte Theorie sein. Erst in der Leidenszeit des babylonischen Exils und in der Religionsverfolgung des 2. vorchristlichen Jahrhunderts kristallisierte sich in Israel die Überzeugung heraus, daß Jahwe auch über den Tod hinaus ein „Gott

*Deutsche Gedichte*, Frankfurt 1987, 187-188; Rose Ausländer, *Ich spiele noch*, Frankfurt 1987, 61.



der Lebenden“ bleibt und darum die Gräber öffnet und in einem neuen Schöpfungsakt die Toten zum Leben erweckt. Und wie der Mensch als beseelter Leib in die Welt tritt und mit ihr kommuniziert, wird auch die Auferstehung der Toten als letzte Konsequenz des Schöpfungsglaubens *ganzheitlich* gedacht. Das drastische Wort von der „Auferstehung des Fleisches“ widersteht allen Verflüchtigungsversuchen einer rein spiritualistischen Vorstellung: Wenn Gott Schöpfer der Welt ist, fällt nichts aus seinem universalen Wirkungsbereich hinaus, kein vergessener Winkel im Kosmos, kein Volk im Völkermeer, keine Dimension des Menschseins. Im Gegensatz zu den Philosophen Griechenlands, die den Leib des Menschen als beengendes Gefängnis deuteten und den Tod als Befreiung vom Leib, nimmt die Bibel den leibhaftigen Menschen ernst. Mit unserem Leib kommunizieren wir mit der Welt und unseren Mitgeschöpfen, im Leib erleiden wir Schmerzen, werden wir erniedrigt, loben wir Gott, leben wir unsere begrenzte Lebenszeit. Eine der schmerzlichsten Erfahrungen ist, daß mit dem Tod eines geliebten Menschen nicht nur eine einmalige Lebensgeschichte unwiderruflich endet, sondern so vieles fragmentarisch und unversöhnt bleibt. Was die „kleinen Leute“ an Leiden und Kämpfen, an Freuden und Hoffnungen erlebten, bleibt unsichtbar, hinterläßt in der Weltgeschichte keine Spuren. Das Unrecht, das ihnen geschah, die Gewalt, deren Opfer sie wurden, wird nicht geahndet. Die biblische Auferstehungshoffnung ist mehr als ein tröstendes Bild für Trauernde. Sie ist — in *Verbindung mit dem Gerichtsgedanken* — Protest gegen das zerstörerische Handeln von Menschen und ihre Weltverachtung. Sie enthält die Zuversicht, daß „in der Wahrheit der Geschichte auch das unbekannt Gebliebene“ gilt (Buber), wenn dem Rechtlosen von Gott im Gericht Gerechtigkeit widerfährt. Die Auferstehungshoffnung ist das gemeinsame Erbe und die Zukunftsperspektive von Juden und Christen (und Muslimen), das ihr Verhältnis zur Welt als Schöpfung und ihr Engagement in der Gesellschaft bestimmen soll. Diese Hoffnung über das Grab hinaus, findet Ausdruck im schönen Wunsch auf jüdischen Gräbern:

„Möge deine Seele (d.h. Du) eingebunden sein im Bündel des Lebens“ (nach 1 Sam 25,29)<sup>5</sup>.

### Die Auferstehung der Toten und die Auferweckung Jesu

Die Verknüpfung von Auferstehung der Toten und Auferweckung Jesu im Christentum greift über das gemeinsame jüdisch-christliche Erbe hinaus. Nicht nur das Verhältnis zur Welt als Schöpfung und zur Leiblichkeit des Menschen stehen auf dem Spiel, sondern der *Glaube an Gott* als den, „der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft“ (Röm 4,17). Und dieser Gott war mit dem Tod Jesu in Frage gestellt: Widerlegte nicht der Fluch, der über dem Gekreuzigten lag (Dtn 21,23: „Ein Gehängter ist von Gott verflucht!“), seine Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft? Widersprach der Triumph Roms über den „König der Juden“ und die weiterdauernde Fremdherrschaft nicht der verkündeten messianischen Zeit, in der Blinde wieder sehen, Lahme gehen, Taube hören und Tote wieder leben? Daß die visionäre Erfahrung der Lebendigkeit des Gekreuzigten sprachlich als „Auferweckung“ oder „Auferstehung“ aus dem Tod gedeutet wurde, ist äußerst kühn. Was als Ereignis am „Ende der Tage“ erwartet wird, bricht herausfordernd in die Gegenwart ein. Damit wird zweierlei bezeugt: Die *Person Jesu* ist der Ort, an dem fortan Gott begegnet, und die *Gemeinschaft der Glaubenden* der Ort, an dem die messianische Welt des Heils erfahrbar wird. Ein kleiner Dialog über den drastischen Begriff „Auferstehung des Fleisches“ endet bei Kurt Marti so:

„da aber da sehe ich plötzlich: die frauen/die männer/die kinder-/blutig geschlagen/zu krüppeln geschossen/in kerkern gefoltert/oder/nalmverbrannt/oder /strahlenverseucht:/zerfetztes/geqältes/betrogenes/fleisch/und ich frage mich/und ich frage euch:

meint nicht „auferstehung des fleisches“  
den heiligen zorn des verratenen schöpfers  
die zornige liebe des hingerichteten sohnes

Wortspiel!

<sup>5</sup> Jes 29,18; 26,19; 35,5f; Mt 11,5-6

*die sehnsucht des im exil gehaltenen geistes nach einer heimat endlich im fleisch?*

Die Realität des Leidens verbietet jeden Ästhetizismus und schreit in ihrer entsetzlichen Existenz nach Antwort. Gott selber — und zwar in trinitarischer Vielfalt — lehnt sich auf gegen jede Verharmlosung menschlichen Leidens: Vom Zorn des verratenen Schöpfers und von der zornigen Liebe des hingerichteten Sohnes ist die Rede. Dann kommt Marti zu einem ihm besonders wichtigen Gedanken: Der sich nach Inkarnation, nach „Einfleischung“ sehrende Geist sucht eine Heimat im Fleisch, weil er noch immer „im Exil“ gehalten ist. Auch Marti — wie den jüdischen Dichterinnen — geht es um „Heimat“, und zwar für den Gottesgeist. „Fleisch“ meint diese von Zufälligkeit, Vergänglichkeit und Tod gezeichnete Menschengeschichte. Nur wenn der unselige, jahrhundertealte Dualismus, der Geist und Materie auseinanderriß, überwunden wird, kann die neue Welt Gottes entstehen. Wenn Gott als Schöpfer den ganzen Menschen schuf, ist Leib- und Menschenverachtung widergöttlich. Wenn Jesu Leben und Sterben einen erlösenden Sinn haben soll, muß seine Liebe auch die Verlorensten und Zerstörtesten meinen. Wenn Gottes Geist als „Herr des lebendigen Atems in allem Fleisch“ wirken soll, ist es mitten in dieser unglücklichen Geschichte.

In den theologischen Metaphern Martis kommt ein Anliegen immer wieder zur Sprache: Den Menschen und sein Leiden in seiner Geschichtlichkeit ernst zu nehmen, seinen Kampf und sein Mühen nicht schöngeistig zu bagatellisieren und zu überspringen. „Auferstehung des Fleisches“ wird zu einer *Metapher des Protestes* gegen jede Menschenverachtung und zum *Ausdruck der Solidarität* mit allen Menschen, speziell den Leidenden. Erst wo Gott wieder in trinitarischer Weise (verratener Schöpfer, hingerichteter Sohn, exilierter Geist) wirklich *inkarniert*, in der Welt erfahrbar wird, kann diese von ihm sprechen und kann er in ihr sprechen (und nicht nur „zur Sprache“ gebracht werden). Die „zornige Liebe des hingerichteten Sohnes“ ist der Anstoß für das österliche Wirken der Jüngergemeinde. Der *christologischen Verdichtung* folgt die *eklesiologische Entfaltung*. Sie

muß der jüdischen Anfrage standhalten, wie Jesus der Messias sein könne, wenn die Menschheit noch immer unter Krieg, Elend, Terror und Machtmißbrauch leidet und weiterhin auf die messianische Friedenszeit warten muß.

Diese Anfrage ist auch 2000 Jahre später von höchster Aktualität: Die messianische Friedenszeit ist nicht angebrochen trotz 2000 Jahren Christentum. Ja, schlimmer noch: allzu oft haben die christlichen Kirchen kaum der Minderheitsposition entwachsen, ihrerseits Minderheiten (vor allem jüdische) unterdrückt, haben im Namen des Kreuzes zu blutigen Kriegen aufgerufen, haben Andersdenkende verfolgt. Das Ende der Welt ist noch nicht angebrochen (wenn gleich der Untergang der Welt täglich reale Möglichkeit ist!), der missionarische Eifer der ersten Christen ist vielerorts einer lähmenden Resignation gewichen. Der neutestamentliche Glaube an die Auferstehung Jesu kann nicht losgelöst werden von Jesu Gottesreichverkündigung. Wie die kommende Gottesherrschaft erst unscheinbar und verborgen gegenwärtig ist (wie der Same in Acker), so wird auch der auferstandene Gekreuzigte erst bei der Parusie des Menschensohnes für alle sichtbar. Die Auferweckung Jesu bleibt ohne diesen Bezug zur noch nicht geschehenen Zukunft unverständlich. Sie wird aber den Beschenkten zur verpflichtenden Aufgabe, *Rechenschaft über die Hoffnung* abzulegen, die in ihnen lebt (1 Petr 3,15), indem sie die Spannung zwischen Himmel und Erde im unermüdlichen Einsatz für die Armen und Zukurzgekommenen aushalten und „von der Auferstehung her leben“ (D. Bonhoeffer). Nur wo dies konkret erfahrbar wird, kann der Anfrage nach der messianischen Zeit eine Antwort gegeben werden, die sowohl das Elend der Welt wie den Anbruch der Gottesherrschaft in Jesus ernst nimmt.

Ob Jesus der Messias ist, wird sich — nach einem Wort des Juden Rosenzweig — herausstellen, wenn der Messias kommt.<sup>8</sup> Diesem Kommen darf die Kirche zuversichtlich entgegensehen, wenn sie hier sein Leben und Wirken sichtbar macht.

*Dr. Marie-Louise Gubler ist Dozentin für Neues Testament am Katechetischen Institut Luzern. Ihre Anschrift: Aabachstraße 34, CH-6300 Zug.*

<sup>7</sup> Kurt Marti, *auferstehung des fleisches*, in: *Offene Kirche 2* (1979) Bern, 4; ausführlich in: *Diakonia 1* (1991) 22. Jg, 43-45

<sup>8</sup> zitiert bei H. Küng, *Das Judentum*, München 1991, 421f

## Das Weltbild der jüdischen Apokalyptik und die Rede von Jesu Auferstehung<sup>1</sup>

Der Umstand, daß wir um unseren sicheren Tod wissen und daß dieses Wissen zu einem guten Teil unsere menschliche Sonderstellung ausmacht, setzt immer wieder die Frage ins Recht, ob und wie es nach dem Tode weitergehen kann. Und spätestens in der zweiten Hälfte des Lebens pflegt ein solches Fragen nachdrücklich jeden zu beschäftigen — egal, ob er nun Christ ist oder nicht. Ja, man wird sagen müssen: es erfüllt gerade den Christen mit einer unausrottbaren, bedrohlichen Angst, einer Illusion zu erliegen. Denn hier wird vom Christen weit mehr verlangt als von jedem anderen — nämlich der Glaube an ein maßloses Wunder: die Hoffnung auf eine Auferweckung der Toten durch Gott. Und nicht nur das. Sondern dem Christen wird dazu noch der Glaube abgefordert, daß Gott jenes unsagbare und beispiellose Wunder in einem einzigen Falle bereits realisiert hat, indem er nämlich Jesus von Nazaret, einen im Jahre 30 gekreuzigten Juden, aus den Toten auferweckte.

Es muß dem Gewissen jedes einzelnen Christen überlassen bleiben, ob er sich die Freiheit nehmen will, die eine oder andere Lehre der späteren Kirche mehr oder weniger am Rande seiner christlichen Lebensanstrengung anzusiedeln — gleichgültig, ob es sich dabei um Jungfrauengeburt, Dreifaltigkeit, Zweinaturenlehre oder um die Unfehlbarkeit des Papstes handelt. In einem Falle ist ihm das jedoch nicht erlaubt. Wenn es nämlich um die Hoffnung auf eine Auferweckung der Toten geht. Denn an dieser Hoffnung hängt die einzige wirklich einhellige Überzeugung schon der ältesten christlichen Gemeinden: ihr Glaube an die Auferweckung Jesu von Nazaret aus den Toten. Es gibt nicht eine einzige neutestamentliche Schrift oder Schicht, die diesen Glauben nicht voraussetzte. Dieser Glaube läßt das Christentum seinen Anfang nehmen. Hier steht und fällt der Christ, wie es schon Paulus, der älteste Schriftsteller des Urchristentums, immer wieder seinen Gemeinden schrieb: „Wenn Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist unsere Predigt leer und euer Glaube ist sinnlos“ (1 Kor 15,14). Dann sind die Christen „bemitleidenswerter als alle anderen Menschen“ (1 Kor 15,19). Dann

sind sie „wie die übrigen, die keine Hoffnung haben“ (1 Thess 4,13). Bereits Paulus behauptet also nicht mehr und nicht weniger, als daß alles Christentum hinfällig wird und sich auflöst, wenn dieser eine und einzige Satz verzichtbar werden sollte, daß Gott jenen Jesus von Nazaret, einen Gekreuzigten, aus den Toten auferweckt hat.

Damit aber gehört die Hoffnung auf eine Auferweckung der Toten wie nichts sonst zum unterscheidbaren Grundbestand des Christlichen schlechthin. Und um so wichtiger ist es natürlich für den Christen, sich gerade hier immer wieder zu vergewissern. Näherhin dort, wo nun einmal die normative Strecke des Christentums ein für allemal verläuft — im Neuen Testament. Wenn irgendwo, dann müßte dort und zwar in den jeweils älteren Schichten urchristlichen Schrifttums — also möglichst da, wo alles begann — verlässlich zu erfahren sein, was die christliche Hoffnung auf eine Auferweckung der Toten im einzelnen beinhaltet, und was dieser Glaube dem christlichen Bekenntnis konkret abverlangt.

### Auferweckung der Toten

Bei der Suche nach Antworten wird man zunächst eine sehr enttäuschende Feststellung machen. Man wird nämlich verblüfft registrieren müssen, daß es im ganzen Neuen Testament mit seinen 27 Schriften nur einen einzigen Text gibt, der sich mit größerer Ausführlichkeit und über einen längeren Zusammenhang hinweg mit der Auferweckung der verstorbenen Christen aus den Toten beschäftigt: das ist 1 Kor 15,35-58. Nur hier begegnen die Fragen, die wir für unser Thema als einschlägig reklamieren müssen: „Wie werden die Toten auferstehen? Mit was für einem Leib werden sie kommen?“, fragt Paulus in 1 Kor 15,35. Gemessen an der überragenden Bedeutung, welche dem Glauben an eine Auferweckung der Toten für den Fall des Jesus von Nazaret im gesamten Neuen Testament zugewiesen wird, steht dieser Text aus 1 Kor 15,35-58 in einer höchst rätselhaften Vereinzellung vor uns. Offenkundig ist die Hoffnung auf eine Auf-

erweckung der Toten kein Gegenstand, der es den ältesten Schriftstellern des Christentums wert gewesen wäre, eindringlichere Fragen zu stellen und ausführlichere Antworten zu geben. Wie es scheint, setzen die neutestamentlichen Autoren mehr oder weniger voraus, daß jeder ihrer Leser weiß, was gemeint ist, wenn von der Auferweckung der Toten die Rede geht. Sie verlassen sich auf das sichere Vorhandensein eines hintergründigen Wissens in den ältesten christlichen Gemeinden, das sie in ihren Schriften deshalb nicht weiter ausbreiten zu müssen meinen. Das bringt uns, die wir 2000 Jahre nachgeboren sind, von vornherein in erhebliche Schwierigkeiten. Denn wir verfügen nicht mehr über dieses alte weltanschauliche Wissen. Und es wird eine unserer Hauptsorgen sein, an jenes uns Heutigen verborgene Wissen heranzukommen, mit welchem die ersten Christen und die Gründer der ersten christlichen Gemeinden — wie Paulus — ohne Schwierigkeiten umgingen und in dem sie sich so sicher bewegten, daß sie sich gar nicht weiter darüber auszusprechen brauchten.

Für Paulus gibt es nur eine Auferweckung der Christen. Nichtchristen — also zur Zeit der Niederschrift der paulinischen Briefe so gut wie die gesamte Ökumene des römischen Weltreiches — können nach der Überzeugung des Paulus nicht mit ihrer Auferweckung aus den Toten rechnen. Für Paulus ist Auferweckung der Toten also ohne Frage gleichbedeutend mit der Versetzung ins Heil, das den Ungetauften verschlossen bleibt (vgl. 1 Thess 1,10b; Röm 2,5). Und nur im Falle der Juden scheint Paulus nach Röm 11,28-29 davon eine Ausnahme zuzulassen. Jedoch: wenn die Auferweckung der Christen identisch ist mit ihrer Aufnahme in das Heil Gottes, was geschieht dann dabei mit den Toten, mit den Resten der Toten in ihren Gräbern? Wie soll eine solche Auferweckung der Toten, die gleichbedeutend mit der Erlangung des endgültigen Heils ist, vor sich gehen? Wer oder was kommt dabei ins Heil? Der Tote? Oder ein völlig neues Individuum? Was verbindet den von den Toten Erweckten mit seiner Vergangenheit? Was bleibt? Was ändert sich?

Und wieder lassen uns die neutestamentlichen Quellen mehr oder weniger im Stich. 1 Kor 1,51 redet mutig von einer „Verwandlung“ im Zuge der

erwarteten Auferweckung aus den Toten. Und 1 Kor 15,52 präzisiert das dahingehend, daß „die Toten zu unverweslichem Leben auferweckt werden“. Verstehbar oder vorstellbar ist das nicht. Denn die verwendete Metaphorik ist einmal mehr in dasselbe weltanschauliche Geflecht eingebunden, das uns völlig fehlt, das wir aber dringlich brauchen, um dem auf die Spur zu kommen, was sich Leute wie Paulus und überhaupt die ältesten Christen unter Auferweckung der Toten vorstellten. Und wir beginnen, zu ahnen: Obwohl 1 Kor 15,35-58 die einzige Stelle im ganzen Neuen Testament ist, an der wir einem Textzusammenhang begegnen, der sich ausführlicher mit unseren Fragen befaßt, — auch in 1 Kor 15,35-58 werden wir nicht schlicht und direkt erklärt erhalten, was wir wissen wollen: was es nämlich im Detail heißt, mit der gesamten Urkirche an eine Auferweckung der Toten zu glauben.

### Auferweckung Jesu

Aber, da gibt es ja auch noch jene andere Schiene. So wenig sich das Neue Testament als Gesprächig erweist, wenn es um die Einzelheiten der Vorgänge und Wirkungen der von allen Christen erwarteten Auferweckung der Toten geht — um so strömender redet es offensichtlich auf allen seinen Seiten von der Auferweckung Jesu von Nazaret aus den Toten. Und es liegt natürlich nahe, auf solchem Wege erfahren zu wollen, was es in urchristlichem Verstande heißt, von einer Aufweckung der Toten überzeugt zu sein. Von vornherein sollte man erwarten dürfen, daß in diesem Falle, da nach einhelliger urchristlicher Meinung von einer schon erfolgten und vollzogenen Auferweckung aus den Toten zu sprechen war, die uns angehenden Details konkreter und verstehbarer ausfallen würden. Aber genau das trifft keineswegs zu.

Denn hier gilt es sofort zur Kenntnis zu nehmen, daß die Verkündigung der Auferweckung Jesu von Nazaret nach dem Neuen Testament in einer zweifachen literarischen Ausgestaltung begegnet. Nämlich zum einen in den sogenannten Nachgeschichten der Evangelien, also in den breit ausgefalteten Erzählungen von Erscheinungen des Auferstandenen. Zum anderen in der sogenannten Formeltradition.

<sup>1</sup> Der Aufsatz beruht auf einem Vortrag, den der Autor u. a. am 19.11.1996 in der Diözesanakademie Caritas-Pirckheimer-Haus in Nürnberg gehalten hat. Der Vortragsstil wurde beibehalten. Das Redemanuskript wurde für diese Veröffentlichung leicht gekürzt. Eine ausführlichere

Fassung findet sich in: Jürgen Lenssen (Herausgeber), *Auferstehung. Arbeiten fränkischer Künstler: Katalogreihe Marmorsteiner Kabinett 1, Würzburg 1990, S. 8-29.*

Und das heißt: in wesentlich kleineren und abstrakteren literarischen Einheiten, die in die neutestamentlichen Schriften eingestreut sind.

### Ostererzählungen

Was nun die zuerst genannten Ostererzählungen angeht, so ist kein wissenschaftlich vernünftiger Zweifel daran möglich, daß sie ohne Ausnahme sekundäre Bildungen späterer urchristlicher Gemeinden sind, mit denen diese nachösterliche Ziele verfolgen und solche Absichten in der damals geläufigen literarischen Manier der Erzählung zum Ausdruck bringen. Im einzelnen geht es diesen Erzählungen darum, in einer von den Ereignissen schon ziemlich weit entfernten Zeit den christlichen Glauben an die Auferweckung Jesu aus den Toten zu bestätigen und zu erhärten. Außerdem ist die Autorisierung der Sendung und Beauftragung der späteren Verkündiger und Amtsträger in der wachsenden und bereits weltweit missionierenden Kirche am Ausgang des ersten Jahrhunderts ein wichtiges Anliegen solcher Ostererzählungen. Und schließlich ist es diesen Ostererzählungen auch um Apologetik zu tun: das Wiedererkennen des Auferweckten und der Beweis der Identität des Auferweckten mit dem historischen Jesus von Nazaret spielen eine entscheidende Rolle. Im einzelnen handelt es sich dabei um folgende sekundär zugewachsenen Ostererzählungen, die also keinerlei historische Ansprüche erheben wollen: die Geschichten vom leeren Grab (Mk 16,1-8 par Mt 28, 1-7; Lk 24,1-12), die Erzählung von der Erscheinung des Auferweckten vor den Elfen auf einem Berg in Galiläa (Mt 28,16-20) und die Geschichten von den Erscheinungen des Auferweckten vor den zwei Jüngern auf dem Weg nach Emmaus (Lk 24,13-33 a) sowie vor den Elfen in Jerusalem (Lk 24,33b-49). Dazu gehört schließlich auch die Erzählung vom ungläubigen Thomas in Joh 20,19-29 und die Geschichte von der Erscheinung des Auferweckten vor den Jüngern am galiläischen Meer im Nachtragskapitel des Johannesevangeliums (Joh 21). Alle diese Nachgeschichten und Erscheinungserzählungen antworten bereits auf Fragen und Probleme der späteren Kirche. Was sie vom Auferweckten notieren, ist

keineswegs historisch, sondern liefert in symbolischen Bildern Muster der späteren Situation der Christen. Damit aber scheiden alle Ostererzählungen der Evangelien aus unseren Recherchen nach den Vorstellungen und Anschauungen des ältesten urchristlichen Glaubens an die Auferweckung Jesu von Nazaret aus den Toten aus. Denn sie beziehen ihre Aussagen und ihre Anschaulichkeit aus den Notwendigkeiten einer späteren kirchlichen Gemeindepastoral und Gemeindepolitik. Sie bilden keineswegs Erfahrungen ab, die im Anschluß an unmittelbare Begegnungen mit dem Auferweckten ihren literarischen Niederschlag gefunden haben könnten.

### Auferweckungsformeln

Damit jedoch sind wir endgültig auf die andere, noch weit weniger anschauliche und viel unbequemere Überlieferung des Urchristentums angewiesen, in der sich nun wirklich und sofort am Anfang der Glaube an die Auferweckung Jesu aus den Toten niederschlug: auf die sogenannte Formeltradition.

Und auch im Blick auf diese im Neuen Testament weit ausgefaltete Formeltradition gibt es sofort ein Ergebnis zu berichten, an dem die Forschung mit überzeugenden Gründen derzeit ziemlich einhellig und unwidersprochen festhält. Die älteste Formel des Urchristentums und damit der älteste Satz des Urchristentums überhaupt hatte den Wortlaut: „Gott, der Jesus aus den Toten erweckt hat“ bzw. „Gott hat Jesus aus den Toten erweckt.“ Dieser Satz begegnet nicht nur in 1 Thess 1,10; Gal 1,1; 1 Kor 6,14; 1 Kor 15,15; 2 Kor 4,14; Röm 4,24; Röm 8,11; Röm 10,7,9; Kol. 2,12-13; Eph 2,5; Hebr 11,19; Hebr 13,20; Apg 2,24,32; Apg 13,33-34 und Apg 17,31, sondern noch sehr viel öfter. Die Konstanz und geringe Variabilität der Formel sowie ihre weite Verbreitung im Neuen Testament machen die Einsicht zwingend, daß es sich hier in der Tat um die älteste selbständig geprägte Formel des Urchristentums handelt. Die neutestamentliche Forschung ist deshalb im Recht, wenn sie diese eingliedrige Formel auch als die älteste Aussage über die Auferweckung Jesu aus den Toten betrachtet.

Aber was besagt die älteste Formel des Urchristentums „Gott hat Jesus aus den Toten er-

weckt“ bzw. „Gott, der Jesus aus den Toten erweckt hat“?

Sie ist zunächst und unstreitig eine Aussage über Gott. Denn sie spricht von einem Handeln Gottes an Jesus. Gott ist das vorgeordnete Ziel ihrer Aussage. Es geht unverkennbar um Theologie, nicht um Christologie. Dazu kommt ein weiteres. Als Objekt wird der einfache Name Jesus genannt. Es kommen also keine christologischen Würdenamen, wie „Messias = Christos“, wie „Herr“ oder „Sohn Gottes“ zur Sprache. Die Formel legt Wert darauf, daß das auferweckende Handeln Gottes aller späteren Auszeichnung des Nazareners mit Würdenamen vorausging — daß die späteren Würdetitel wie „Sohn Gottes“, „Messias“ oder „Herr“ sich erst dem urchristlichen Glauben an die bereits erfolgte Auferweckung Jesu aus den Toten durch Gott nahelegten.

Das Verbum in der Formel ist „aufwecken bzw. auferwecken“. Daneben steht die Wendung „aus den Toten“. Gerade durch diesen Präpositionalausdruck „aus den Toten“ wird aber deutlich, daß es sich bei der Rede der Formel von der „Auferweckung“ Jesu um eine metaphorische Rede handelt. Wie man vom Schläfe „aufgeweckt“ wird, so soll es sich auch bei dem toten Jesus verhalten haben. Dabei enthält nur das erste Vergleichsglied einen alltäglich erfahrbaren Vorgang: das Aufwachen vom Schläfe. Das eigentliche Ziel der Vorstellung liegt jedoch offensichtlich nicht hier, sondern bei einem ganz anderen Vorgang, der sich der alltäglichen Erfahrung gerade entzieht und daher nur mittelbar, nämlich im Bilde des alltäglichen Aufwachens vom Schläfe ausgesagt zu werden vermag. In diesem Sinne ist die Rede der Formel von der „Auferweckung Jesu“ also metaphorisch. Der jedermann bekannte Vorgang des Aufgeweckt-Werdens vom Schläfe dient als Gleichnis für das ganz unbekannte Geschick, das den am Kreuze hingerichteten, toten Jesus erwartete und widerfuhr.

Aus der Beobachtung der metaphorischen Struktur der Rede von der Auferweckung Jesu ergibt sich nun aber sofort eine schwerwiegende Folgerung: die gemeinte Wirklichkeit und die Weise, wie von ihr geredet wird, sind wesentlich verschieden. Die mit „Auferweckung“ gemeinte Wirklichkeit entzieht sich für den Menschen, der diesseits des Todes

lebt, der Erfahrung. So kann von ihr nur gleichnishaft und im Bilde diesseitiger Vorgänge gesprochen werden. Wer sich dieser metaphorischen Struktur des Redens von der „Auferweckung“ Jesu und von der „Auferweckung“ der Toten einmal bewußt geworden ist, kann es wohl kaum mehr erstrebenswert finden, das so Ausgesagte in der Weise kennen zu wollen, wie man einen physikalisch erforschten Vorgang zu kennen pflegt. Und trotzdem bleibt die Frage in ihrem Recht: Was ist hinter dieser unzweifelhaft metaphorischen Aussage über die „Auferweckung“ Jesu und über die „Auferweckung“ der Toten an Inhalten näherhin verborgen?

Genau hier ist es dann allerdings, wo uns 1 Kor 15,35-56 ganz entschieden zur Hilfe kommt. Denn an dieser Stelle äußert Paulus die ihm selbstverständliche Überzeugung, daß der künftige Leib ein völlig anderer sein werde als der derzeitige. Des näheren argumentiert der Apostel: Wie es schon in der gegenwärtigen Schöpfung und unter den irdischen Geschöpfen gänzlich verschiedene Körper gibt, und da sich außerdem die himmlischen Körper (die Gestirne also) wiederum von den irdischen Körpern unterscheiden, so werden auch die Auferweckten einen völlig verschiedenen Leib haben. Und Paulus beschreibt dann in 1 Kor 15,50 das Verhältnis dieses künftigen Leibes der Auferweckten zu ihrem jetzigen Leib als eine radikale „Verwandlung“: „Das sage ich aber, Brüder, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes (also das Heil) nicht ererben kann, noch kann die Vergänglichkeit die Unvergänglichkeit erben.“ Diese „Verwandlung“ im Zuge der Auferweckung der Toten wird nach Meinung des Paulus also so tiefgreifend sein, daß nichts unverändert bleibt. Es gibt danach keine beschreibbare substantielle oder strukturelle Kontinuität mehr von der alten zur neuen Existenz, wenn Gott — wie im Falle Jesu von Nazaret — das Wunder der Auferweckung der Toten vollzogen hat.

Das jedenfalls ist die einhellige Überzeugung des ältesten Christentums, dessen zentrales Bekenntnis sich in der Formel aussprach: „Gott, der Jesus aus den Toten erweckte“ bzw. „Gott hat Jesus aus den Toten erweckt.“ Und noch etwas läßt sich aus der Formel ablesen. Die Wendung „aus den Toten“ steht in der Mehrzahl und meint offensichtlich eine „Ge-

samtheit“ der Verstorbenen. Die Wortfolge „aus den Toten“ bezeichnet somit die Erweckung aus der Reihe oder aus dem Bereich der Toten. Von vornherein ist die Formel „Gott hat Jesus aus den Toten erweckt“ also auf eine Mehrheit bezogen. Die Relation zu dieser Mehrheit macht im Sinne der Formel ein Wesenmerkmal des Vorgangs aus, in den Gott den gekreuzigten Jesus von Nazaret beim Vollzug von dessen „Auferweckung“ einbezog.

Aber: was ist dem Gekreuzigten dabei tatsächlich widerfahren? Was war es näherhin, woran die ersten Zeugen schließlich zu erkennen vermochten, daß er von Gott „aus den Toten erweckt“ worden war? Das wird aus der Formel nicht erkennbar. Auch sie bleibt daher letztlich unverstehbar.

### Die Auferstehung Jesu und das Ende aller Tage

Oder gibt es vielleicht doch noch eine Möglichkeit des weiter eindringenden Verstehens, wenn man die Formel gewissermaßen hinter sich läßt und auf die Aussagen sieht, die im Neuen Testament im unmittelbaren Einzugsfeld unserer Formel begegnen? Wird unter Umständen in der näheren Umgebung der Formel etwas von dem weltanschaulichen Geländer sichtbar, an das sich die Formel unverkennbar gleichfalls anlehnt und das sich unseren Nachfragen bislang so hartnäckig entzog? Da wären dann sofort die ungeheuerlichen Folgerungen zu nennen, welche die ältesten Autoren und Tradenten des Urchristentums aus unserer Formel ohne erkennbare Rechtfertigungen und Absicherungen zu ziehen wußten. So bezeichnet Paulus ohne Vorwarnung und Erklärung Jesus, den von Gott aus den Toten Erweckten, als den „Erstling unter vielen Brüdern“ (Röm 8,29) bzw. als „Erstling der Entschlafenen“ (1 Kor 15,20). Und entsprechend heißt Jesus in Kol 1,18 „der Erstgeborene aus den Toten“ — eine Wendung, die noch einmal in Apk 1,5 begegnet. Es handelt sich dabei somit um eine im Urchristentum weit verbreitete Vorstellung, die für die Hörer und Leser damals offenkundig völlig klar war und die im Grunde aussagte, daß Gott diesen gekreuzigten und toten Juden Jesus von Nazaret dadurch auszeichnete, daß er ihn als „Ersten“ aus den Toten auferweckte. Dafür ist schließlich noch

Apk 3,15 ein beredter Zeuge, wo dieser gleiche Jesus als „Anfänger des Lebens“ benannt wird. Dieses „Erstling, Anfänger-Sein“ besagte aber ohne Zweifel auch, daß es in Kürze noch Nachfolger geben werde. Nur unter solcher Rücksicht kann Paulus der Überzeugung sein, daß mit der Auferweckung Jesu das „Ende“ der Welt angebrochen sei. Denn er hält bis zu seinem Lebensende daran fest, daß es jetzt, nachdem Gott Jesus aus den Toten auferweckt hat, nicht mehr lange dauern könne, bis das „Ende“ aller Tage definitiv kommen werde. Ja, er ist ungebrochen der Meinung, daß er dieses „Ende“ der Welt noch erleben werde (1 Kor 15,52; 1 Thess 4,15-17). In der Folge dieser seiner Überzeugung rechnet er noch 20 bis 30 Jahre nach Jesu Tod mit dem unmittelbar bevorstehenden Einbruch der Endereignisse.

Und das ist immer noch nicht alles. Die Wellen einer solchen akuten Naherwartung des „Endes“ aller Tage werden in der Folge des Glaubens an die Auferweckung Jesu nicht nur bei Paulus und in seinem Schrifttum faßbar. Die gesamte ältere Christenheit wird von dieser Naherwartung des „Endes“ ergriffen. Und erst in der zweiten Generation neutestamentlicher Schriftsteller — durch Markus, Matthäus, Lukas, Johannes, durch die Verfasser der deuteropaulinischen Briefe und des Hebräerbriefes — gelingt es mit Mühe, diese Naherwartung einigermaßen unter Kontrolle zu bringen. Erst in der zweiten Generation des Urchristentums vermochte man sich allmählich mit dem Umstand zu arrangieren, daß die Auferweckung Jesu aus den Toten noch nicht der Beginn eines weltanschaulich offensichtlich zusammenhängenden Ablaufs von Endereignissen — der letzten Tage der Menschheit und der Welt also — war, sondern ein zunächst nur Jesus allein widerfahrenes Sondergeschehen.

Wie und unter welchen gedanklichen Voraussetzungen konnte sich eine solche umfassende Naherwartung an den Glauben anheften, daß „Gott Jesus aus den Toten auferweckt“ habe?

Wieder stoßen wir also auf dieselbe Erkenntnis: Die ältesten Christen rechnen im Zusammenhang ihres Bekenntnisses zur Auferweckung Jesu von Nazaret aus den Toten mit einer hintergründig vorhandenen Weltanschauung und Weltdeutung, über die sie sich nirgendwo aussprechen, weil sie für sie

selbstverständlich ist. Dort, im Fokus jener Weltanschauung und Weltdeutung, laufen die Fäden offenbar zusammen, welche das urchristliche Verständnis der ältesten Formel „Gott hat Jesus aus den Toten erweckt“ unabdingbar voraussetzt. Sie aufzuspüren, um im Zusammenhang zu begreifen, was es heißt, daß „Gott Jesus von den Toten erweckt hat“, und um dann schließlich auch zu verstehen, wovon wir reden, wenn wir die Wortverbindung „Auferweckung der Toten“ in den Mund nehmen — davon kann uns ohne Zweifel niemand entlasten oder dispensieren.

### Keine Hilfe: Das Alte Testament

Und hier ist dann der Ort, wo ich Ihnen sofort und hart einen Ausweg verwehren muß, auf den Sie die gestellten Fragen möglicherweise gebracht haben: das alte Israel kennt keinen Glauben an eine Auferweckung der Toten. Wir brauchen also keinesfalls nur das sogenannte Alte Testament aufzuschlagen, um dort bequem und ausreichend erläutert zu erhalten, was die ältesten christlichen Bekenner und Gemeinden meinten, wenn sie von der Auferweckung der Toten sprachen. Dieses Alte Testament teilt im Blick auf das Geschick der Toten mit seiner kanaanäischen Umwelt vielmehr die Erwartung eines endgültigen „Aus“: Es erwartet einen hoffnungslosen Ort des Aufenthalts für alle Toten, der in der hebräischen Bibel den Namen „Scheol“ trägt. Jene Scheol scheidet die Toten endgültig vom Leben auf der Erde ab. Dort in der Scheol versinken die Toten in völlige Bewußtlosigkeit. Es ist ein Totenreich, das man sich als eine gewaltige Grube oder Zisterne vorstellte (Hiob 33,18.30, vgl. Ps 88,5). Realistisch und wohl nicht ohne den Seitenblick auf das Grab, sprach man auch vom „Ort der Zerstörung“, dem Abaddon (Ps 88,12). Und selbstverständlich ist diese Grube mit Schlamm und Morast gefüllt (Ps 40,3). Manchmal dachte man sich diesen Ort auch als Stadt, wenn man von den „Toren des Todes“ wie in Ps 9,14 oder von den „Toren der Finsternis“ wie in Hiob 38,17 redete. Jesaja nennt die gleiche Scheol auch das „Land der Toten“ (Jes 26,19), wo es gewaltige Wasser gibt, in deren Fluten der Sterbende unwiederbringlich versinkt (Ps 69,3).

Wie weit das alte Israel von jedem Glauben entfernt war, der ein irgendwie geartetes Weiterleben nach dem Tode ins Auge gefaßt hätte, das diesen Namen verdiente, zeigt gerade der Umstand, daß das alte Israel nirgendwo dazu aufbricht, Gott ein positives Verhältnis zu den Toten einzuräumen. Der Tod zieht die Grenze vielmehr auch zwischen Gott und den Menschen endgültig aus! Wenn der Mensch sterbend in Bewußtlosigkeit fällt, scheidet er für das alte Israel aus dem Herrschaftsbereich Gottes aus. Der Tote ist für Gott somit uninteressant. Der Tote ist untauglich für die Ausbreitung der Herrschaft Gottes — für die Erfüllung der göttlichen Schöpfungs- und Erlösungsabsichten. Der Tote ist für Gott unbrauchbar. Dazu ein paar Belege:

*Ps 66: „Es gibt kein Gedenken im Tode an dich, o Gott. Wer könnte dich in der Scheol noch loben?“*

*Ps 88,11-13: „Just du, o Gott, etwa an den Toten noch Wunder?“*

*Stehen die Schatten noch einmal auf, um dich zu preisen?*

*Erzählt man im Grabe etwa von deiner Güte? In der Scheol von deiner Treue?*

*Weiß man dort in der Finsternis noch, was für Taten du vollbracht hast?*

*Spricht bei den Vergessenen noch einer davon, wie du deine Zusage einlöst?“*

*Und der Ps 15,17: „Die Toten rühmen Gott nicht, sie sind dort, wo man immer schweigt.“*

Entsprechend hat Gott das Interesse an den Toten verloren, was Ps 22,2 mit dem bekannten Ausruf beklagt: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“

Es kann somit keinen Zweifel daran geben: Vom Alten Testament führt kein direkter Weg hinüber zum Glauben an eine Auferweckung der Toten durch Gott, wie ihn das Neue Testament vom Christen verlangt. Das Alte Testament kann also unsere Vorstellungs- und Wissensdefizite nicht korrigieren und ausfüllen, die wir Christen im Neuen Testament feststellen müssen.

### Die jüdische Apokalyptik

Die Umriss jener für die Anfänge des Christentums so maßgebenden weltanschaulichen Rück-



wand geben sich nun etwas eindeutiger und verlässlicher zu erkennen, wenn wir im Galaterbrief (1,1-2) Paulus die abnorme Meinung vertreten hören, daß mit der Auferweckung Jesu aus den Toten der alte Äon entmachtet worden und ein neuer Äon bereits angebrochen sei. Demzufolge scheidet die Auferweckung Jesu den Verlauf der Weltgeschichte in zwei diametral entgegenstehende Weltzeiten: in eine zurückliegende, alte, die ihre Ansprüche an den Menschen verloren hat, und in eine neue, utopische des sich realisierenden Heils, die von Gott durch das Wunder der Auferweckung Jesu aus den Toten ohne Vorbereitung und ohne menschliche Vorleistung durchgesetzt worden ist. Und hier endlich beginnt sich dann mit ziemlicher Klarheit abzuzeichnen, daß die ältesten Christen ihr Bekenntnis zu der Auferweckung Jesu aus den Toten in die Theologie und in die Weltdeutung der apokalyptischen Bewegung des Frühjudentums einzeichneten und von dort aus entfalteten. Das theologische Basiswissen der frühjüdischen Apokalyptik wird es uns endlich ermöglichen, die Vorstellungsfragmente logisch zusammenzuführen, die sich im Zuge unserer Nachfragen bislang immer wieder zeigten. Nur dieses theologische Grundwissen der frühjüdischen Apokalyptik macht auch die enormen Folgerungen verständlich, die man frühzeitig aus der ältesten Formel des Urchristentums zog.

Um jedoch an die Theologie der frühjüdischen Apokalyptik heranzukommen, müssen wir auf einen Konflikt zu sprechen kommen, der in den Jahren 175-164 v. Chr. das Judentum Palästinas in zwei völlig konträre Lager auseinanderriß. Und das hatte maßgeblich mit einem innerjüdischen Reformversuch zu tun, in dessen Verlauf Juden versuchten, das Judentum der Zeit anzupassen und das Gesetz, die Tora des Mose, abzuschaffen, die bislang den Juden vom Nichtjuden unterschied. Damals entstand die frühjüdische Apokalyptik. Und damals — also erst sehr spät — kam im Judentum der Glaube an eine Auferweckung der Toten auf. Daher bietet es sich an, jene Situation der Auflösung und Verwirrung aufzusuchen — und mit der zeitgeschichtlichen Situation den Aufbruch des Glaubens an eine Auferweckung der Toten im Judentum zu verstehen. Das heißt: unter den Umständen seiner Entstehung die Einzelhei-

ten zu erfahren, die für den jüdischen und dann eben auch für den christlichen Glauben an eine Auferweckung der Toten konstitutiv sind — die das Urchristentum wie selbstverständlich voraussetzt, ohne sie zu benennen, die noch wir Christen des zweiten Jahrtausends n. Chr. dringlich brauchen, um unsere Hoffnung zu begreifen und am Leben zu erhalten.

Näherhin fanden jene Ereignisse im Dezember des Jahres 167 v. Chr. ihre äußerste Zuspitzung. Damals befahl der Herrscher über die Juden im Mutterlande, der Seleukide Antiochos IV Epiphanes, den Tempel auf dem Zion in Jerusalem dem Götzendienst zu überlassen. Zugleich wurde durch einen Erlaß des fremden Königs das „Gesetz des Mose“ aufgehoben. Und mehr noch: Die Beobachtung der Gebote und Verbote der Tora, wie die Beschneidung der Söhne, die Heiligung des Schabbat und der Neumonde, wurden mit der Todesstrafe bedroht. Ja, den Juden wurde es auferlegt, den Götzen der Völker dienstbar zu sein. Für diese heidnischen Götter wurden jetzt im Lande Altäre errichtet, um die Juden überall zwingen zu können, den neuen Götzen zu opfern. Und es war gerade das den Juden streng verbotene Schwein, das diesen Gottheiten die angenehmste Opfergabe war. Schweine wurden jetzt auch auf dem Brandopferaltar des Jerusalemer Tempels geopfert, auf dem bisher Tag für Tag am Morgen und am Abend das Opfer für den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs geschlachtet worden war (1 Makk 1,47-49).

Die Sache des Judentums schien damals jedoch vor allem deswegen verloren, weil die Mehrzahl der Juden selbst sich mit den Heiden gemein machen wollte. „In dieser Zeit“, heißt es im ersten Makkabäerbuch (1,11-12), „traten Verräter am Gesetz in Israel auf, die viele überredeten, indem sie sagten: ‚Auf, wir wollen einen Bund schließen mit den Heiden, die rings um uns herum leben. Denn seit wir uns von ihnen abgesondert haben, geht es uns schlecht.‘ Dieser Vorschlag gefiel ihnen“. „In dieser Zeit“, das heißt eben unter der Regierung des Seleukiden Antiochos IV Epiphanes. Dieser König vertraute schließlich das Amt des Hohenpriesters am Tempel von Jerusalem und damit die Herrschaft in Judäa gerade jener jüdischen Reformpartei an, die sich längst

entschlossen hatte, das separierende und isolierende Gesetz des Mose abzuschütteln (1 Makk 1,13). Zuerst einem Mann, der sich mit seinem griechischen Namen Jason nannte (175-172 v. Chr., vgl. 2 Makk 4,7-10), dann einem Menelaos, der gleichfalls einen griechischen Namen trug (172-162 v. Chr., vgl. 2 Makk 4,23-29). Diese jüdischen Befürworter einer grundlegenden Reform des Jüdischen erhielten von Antiochos IV zunächst die Genehmigung, eine griechische Gemeinde in Jerusalem zu gründen. Und damit war die Erlaubnis verbunden, einen Sportplatz, ein „Gymnasion“, zu betreiben (1 Makk 1,14). Ein Gymnasion wiederum war ohne Götterbilder und ohne Opferdienst nicht denkbar. Im Jahre 169 wurde auf einem der Hügel Jerusalems, dem Tempelberg genau gegenüber, zudem eine richtige griechische Stadt aufgezogen, mit Mauern und Türmen geschützt. Ihr wirklicher Name bleibt unbekannt. In der Überlieferung heißt sie einfach „Akra“, die „Zitadelle“ (1 Makk 1,33-35). Der Tempelbetrieb war von nun an von dieser griechischen Stadt abhängig (1 Makk 1,36). Und mehr und mehr ergriff in jenen Jahren die griechische Kultur die höheren jüdischen Schichten, vor allem und gerade auch die Priesterschaft. Man mühte sich, ganz als Griechen zu erscheinen: Durch eine schmerzhaft Operation beseitigte man die Spuren der Beschneidung (1 Makk 1,15). Man nahm ja auch nackt an den festlichen Sportspielen zu Ehren der fremden Götter teil, und man stiftete Geld für die Festopfer (2 Makk 4,18-20).

Aber die Führer dieser jüdischen Reformpartei verstanden recht gut, daß dies alles nicht tiefgreifend genug war und nichts anderes blieb als eine Angelegenheit der „Oberen Zehntausend“, so lange die Tora des Mose selbst noch in Geltung blieb, welche den Juden nach wie vor die Absonderung gebot. Wollte man die griechische Kultur voll annehmen, dann blieb nichts anderes übrig als entweder von der väterlichen Religion abzufallen, der ja jede Teilnahme an irgendeinem Götterkult ein Greuel war, oder aber die Tora selbst anzugreifen und umzuwandeln.

Jason und Menelaos entschieden sich für den zweiten Weg. Sie wollten das Judentum der Zeit anpassen (2 Makk 4,10-17). Und so erhielt der Herr auf dem Zion in Jerusalem den Namen „Zeus Olym-

prios“ (2 Makk 6,2). Der Gott der Juden wurde in das allgemeine Pantheon aufgenommen. Ein heiliger Stein, der auf dem Brandopferaltar angebracht war, mitten also im Vorhof des Tempels, symbolisierte von nun an die Gegenwart des allmächtigen Zeus Olympios (1 Makk 1,54). Dazu wurden alle rituellen Vorschriften der Tora über das Opferwesen aufgehoben, und man bestimmte das den Juden unreine Schwein zum Opfertier (1 Makk 1,47). Mehr noch: der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs war nun nicht mehr der Alleinherrscher in Jerusalem. Denn man feierte in Jerusalem jetzt auch die Feste des Dionysos (2 Makk 6,2-9). Zugleich erwirkte der Hohepriester Menelaos beim König einen Erlaß, der das Verbot der Tora des Mose beinhaltete (1 Makk 1,49). Man wird nicht gut bestreiten können, daß damals das Judentum wie nie zuvor auf dem Spiele stand.

### Keine Heilsgeschichte mehr

In solchen Tagen äußerster Gefährdung des Judentums entstand das Buch Daniel. Sein Verfasser und Redaktor leidet zusammen mit der gesetzestreuen jüdischen Gruppierung, die hinter ihm steht, zutiefst unter den Schäden, welche die jüdische Reformpartei täglich allem zufügt, was bisher den Juden zum Juden machte. Seine Erfahrungen im Umfeld eines solchen täglichen Ergehens lassen ihn und seine Begleiter das Vertrauen in den bisherigen Verlauf der jüdischen Geschichte verlieren: Sie können nicht mehr darauf vertrauen, daß Gott schon jemals in die Geschichte Israels wunderbar rettend eingegriffen hatte und daß man deswegen hoffen durfte, daß Gott auch jetzt wieder das Ruder herumreißen werde. Eine solche restaurativ in der Vergangenheit Israels verankerte Hoffungsstruktur erscheint dem Autor des Buches Daniel nicht mehr erschwinglich.

Zug um Zug schaltete er deshalb in seinem Buch die Erinnerungen Israels an eine vom Heil schon betroffene Vergangenheit seines Volkes aus. Kein Wort fällt mehr über die mühevollen Anbahnungen Gottes mit Abraham, Isaak und Jakob, von denen die Tora in Gen 12-25 so ausführlich erzählt hatte, kein Wort über die Herausführung aus Ägypten, kein Ge-

danke erinnert an die Rettung am Schilfmeer, nirgends wird der Sinai erwähnt, an keiner Stelle kommt der Verfasser in seinem Buch auf die glorreiche Landnahme zu sprechen. Nirgends findet sich auch nur die Spur eines gläubigen Andenkens an diese vergangenen Heilstaten Gottes mit seinem Volk. Für den Autor des Danielbuches hat offenkundig nichts mehr Erinnerungswert. Und nichts aus der bislang so glorreich erzählten Vergangenheit Israels verdient für ihn noch im Gedächtnis behalten zu werden. Die alten heilsgeschichtlichen Erinnerungen Israels haben für diesen engagierten Zeitgenossen, den die Vorgänge des jüdischen Reformversuchs seiner Tage zutiefst bewegten und erschreckten, unverkennbar ihre zukunfts begründende und zukunftsverbürgende Kraft verloren. Er hat den Glauben aufgegeben, daß Gott schon jemals und irgendwann in der Geschichte Israels rettend und erlösend tätig geworden war. Und all das ist kein Zufall und schon gar keine Nachlässigkeit, sondern Grundlage des Programms einer ganz neuartigen Theologie mit einer ebenso neuartigen Vorstellung von der Erlösung.

Denn ein zweiter Aspekt dieser in Israel neuen Einstellung kommt ins Visier, wenn wir das Buch Daniel weiter danach befragen, was für eine Vorstellung sein Verfasser vom Heil überhaupt noch haben konnte, wenn er in der angegebenen Weise die für Israel bislang verpflichtenden Vorbilder eines solchen Heils in der Vergangenheit so konsequent außer Kurs setzte. Und da stoßen wir dann wieder auf etwas ganz Neues. Wo man nämlich die Nennung Gottes erwarten möchte, wird an seiner Stelle im Buch Daniel die von einem „Ende“ her bemessene „Zeit“ genannt (Dan 11,24.27.29.35.40.45). Nach Meinung unseres Verfassers ist das Wesen der zurückliegenden und eben verlaufenden Geschichte einzig und allein durch ihr „Ende“ bestimmt, an dem Gott erstmals und einmalig dadurch manifest werden wird, daß er jenes „Ende“ bewirkt. Diese Geschichtskonzeption gewinnt ihre Hoffnung auf Erlösung offenkundig ausschließlich aus der Zukunft jenes „Endes“. Und da Gott allein jenes „Ende“ bestimmt, ist sie in einer Weise konsequent „theozentrisch“, wie das bislang in Israel nicht zu haben gewesen war.

### Ein beispielloses Wunder

Aber damit nicht genug. Es war noch eine weitere entscheidende Konsequenz auszuziehen. Denn wenn das, was Israel bislang zu „Israel“ machte — Gottes erwählendes Handeln in der Vergangenheit nämlich — für den Autor des Buches Daniel keine Gültigkeit mehr besaß, dann mußte sich ihm mit Notwendigkeit die Frage stellen, wie denn die Umriss „Israels“ noch aussehen konnten, ob und wie „Israel“ noch zu überleben vermochte — wenn der Glaube an die Erwählung zur Zeit der Erzväter, wenn das Wissen um die Errettung aus der Fron Ägyptens, wenn selbst der Sinai und die Landnahme nicht mehr als Garantien der Bevorzugung „Israels“ durch Gott in Gültigkeit waren, wenn die vergangene Geschichte Israels also bar jeglichen Heils für „Israel“ verlief. Dann konnte ja auch an der vergangenen Geschichte Israels nicht mehr abgelesen werden, wer zu „Israel“ gehörte und wer nicht.

Und der Verfasser des Danielbuches zögerte nicht, sich hier — erstmals im israelisch-frühjüdischen Überlieferungsbereich — zu einer Hoffnung zu bekennen, die exakt in das Konzept seiner streng theozentrischen und strikt „endzeitlichen“ Grundeckenntnis paßte: Erst durch das analogielose Wunder einer doppelten Auferweckung der Toten „zum ewigen Leben“ oder „zur ewigen Schande“ (Dan 12,2) — am „Ende“ also — wird die derzeit noch fließende Ausgrenzung eines das „Ende“ überdauernden „Israel“ von Gott vollzogen werden. Nur auf solchem Wege ist unserem Autor überhaupt noch vorstellbar, daß ein „Israel“ die erwartete endgültige Ablösung der irdischen Weltmacht durch das ewige Reich Gottes überstehen wird. Angesichts des rapiden Zerfalls der jüdischen Gemeinde zur Zeit des jüdischen Reformversuchs im Jerusalem der Jahre 175-164 v. Chr. war die dringlich gewordene Auseinandersetzung um ein neues Selbstverständnis „Israels“ nach der Meinung des Verfassers des Danielbuches nicht mehr mit den Mitteln einer Deutung oder Umdeutung der alten Geschichtserinnerungen Israels zu führen, da dieses Israel nicht mehr existierte — seitdem in Jerusalem Juden gegen Juden aufgestanden waren, um mit Hilfe eines heidnischen Königs, des Seleukiden Antiochos IV Epi-

phanes, die Tora vom Sinai außer Kurs zu setzen und sich ganz den Völkern ringsum gleich zu machen. Nachdem also in jener Gegenwart die Tora den Juden nicht mehr eindeutig vom Nichtjuden zu scheiden vermochte, konnte nach Meinung unseres Verfassers das, was „Israel“ an dem allein von Gott heraufzuführenden „Ende“ sein würde, nur noch von dem beispiellosen Wunder abhängen, welches Gott jenseits der Grenze des Todes und im Zuge einer völligen Neuschöpfung wirken sollte und das den Akt eines Gerichtes einschließen würde.

An dieser Stelle ist dann die Gelegenheit für ein Resümee günstig: In der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. beginnt sich im Judentum ein neuartiges Modell der Erlösung abzuzeichnen. Was seine Vertreter von allen bisherigen Sprechern „Israels“ trennt, gibt sich erstmals und mit großer gedanklicher Entschiedenheit als „Eschatologie“ zu erkennen, als Hoffnung auf ein „Ende“ aller Tage. Für diese „Apokalyptiker“, wie wir sie unverstündig zu bezeichnen pflegen, konnte Erlösung nicht mehr wie noch für den Propheten Hosea als neue Landnahme verstanden, nicht mehr wie noch für Jesaja in den Spuren eines neuen David oder in den Umrissen eines neuen Zion erhofft, nicht mehr wie noch für Jeremia als neuer Bundeschluß begriffen und nicht mehr wie für Deuterjesaja als neuer Exodus erwartet werden. Die Erlösungserwartung jener Apokalyptiker ist vielmehr utopisch in einem strengen theologischen Sinn. Mit einer rasanten Folgerichtigkeit erwarten sie alles von einem „Ende“, dessen Zeitpunkt und Umriss Gott allein abzusehen vermag und über das es inhaltlich nur soviel auszusagen gibt, daß es eine grundstürzende Veränderung der Machtverhältnisse auf der Erde und unter ihren kosmischen Obsessoren mit sich bringen würde. Denn Gottes Herrschaft sollte an diesem „Ende“ ein für alle Mal verwirklicht werden.

Dieses strikt utopische Erlösungskonzept begünstigte den Gedanken an zwei völlig verschiedene Weltzeiten: an eine erste Weltzeit, die sich ihrem von Gott bestimmten „Ende“ zuneigte, und an eine zweite Weltzeit, die noch ausstand und in der nach jenem „Ende“ die unbeschränkte und uneingeschränkte Herrschaft Gottes auf der Erde und im Kosmos durchgesetzt sein würde. Und auch das er-

gibt sich noch schlüssig aus dem beschriebenen Neuansatz der frühjüdischen Apokalyptik: Ihre ganz dem „Ende“ hingeebene Hoffnung erlaubte es den apokalyptischen Verkündigern, den eigenen Standort stets am „Ende“ der ersten Weltzeit unmittelbar vor dem Einbruch der Erlösung festzumachen. Deshalb ist die Stimmung akuter und ungeduldiger Naherwartung die normale und logische Begleiterscheinung dieses Erlösungsmodells.

### Urchristentum und Apokalyptik

Und hier schließt sich dann der von uns beschrittene Kreis — wenn wir Paulus davon reden hören, daß mit der Auferweckung Jesu aus den Toten der neue Äon begonnen habe und der alte entmachtet sei (Gal 1,1-2). Es wird sichtbar, daß die ältesten Christen die apokalyptische Weltanschauung des Frühjudentums als unverzichtbare und selbstverständliche Voraussetzung ihres Wissens und vor allem auch ihrer Erfahrung mit dem Geschick Jesu von Nazaret betrachteten. Die ersten Christen, die uns also sagen, daß sie den „aus den Toten Erweckten“ — wie auch immer — erfahren haben, hatten offensichtlich gar keine andere Wahl, als ihn, so wie sie ihn erfuhren, in den Horizont des apokalyptischen Glaubens an das von Gott heraufzuführende „Ende“ aller Tage einzuzeichnen. Die apokalyptischen Verstehenskategorien waren für sie die allein und primär adäquaten Mittel, um das zu begreifen und zu entfalten, was mit diesem gekreuzigten Nazarener nach seinem Tode geschehen war. Das, was die frühjüdische Apokalyptik erwartete: ein nach einer heillos verlaufenen Vergangenheit am „Ende“ von Gott ganz neu zu gestaltendes Heil, für das es keinerlei Analogien in einer zurückliegenden Heilsgeschichte gab — das war entsprechend ihren Erfahrungen mit der Auferweckung Jesu von Gott begonnen worden. Das theologische Grundwissen der frühjüdischen Apokalyptik war es, welches die Aussage, daß „Gott Jesus aus den Toten erweckte“, überhaupt ermöglichte, indem es erlaubte, das Geschick des Gekreuzigten mit der Erwartung und dem Eintreffen der Endzeit zu verklammern.

Dies alles und noch sehr viel mehr macht die Folgerung unausweichlich, daß wir Christen die

frühjüdische Apokalyptik in unseren Wurzeln haben, daß zwischen den Zeilen ihres Bekenntnisses unser christlicher Glaube seinen Anfang nimmt.

Damit aber beginnen erst die eigentlichen Fragen. Etwa, ob heute dieses antike apokalyptische Weltbild des frühen Judentums überhaupt noch vertretbar und mit unserer weit überlegenen Weltkenntnis noch zusammenzuhalten ist. Und vor allem wird eine andere Frage bedrängend. Sie ist nach meinem Erachten die Frage im Mittelpunkt schlechthin. Sie hat noch einmal mit 1 Kor 15,35-58 zu tun — also mit der einzigen Stelle des Neuen Testaments, in der ausführlicher von unserer Auferweckung aus den Toten die Rede geht.

Paulus bleibt hier ganz in den Koordinaten der frühjüdischen Apokalyptik, wenn er sagt, daß Auferweckung der Toten eine „Verwandlung“ meine. Denn in Röm 4,17 erklärt er uns das näher. Dort heißt es: „Das ist der Gott, angesichts dessen Abraham geglaubt hat als an den, der die Toten lebendig macht — das heißt: an den, der das Nichtsein ins Sein ruft“. Demzufolge ist Auferweckung der Toten durch Gott gleichbedeutend mit Neuschöpfung. Dann aber stellt sich zentral und unausweichlich die Frage, was denn das Kontinuum sein kann — der verbleibende Identitätsträger zwischen dem alten, gestorbenen Menschen und dem ganz anderen, von Gott im Zuge seiner Auferweckung aus den Toten neu erschaffenen. Wenn wir uns auf Paulus in 1 Kor 15,35-45 verlassen, dann kann es eigentlich keine andere Kontinuität geben als die das Stadium der völligen Vernichtung des Menschen in Tod und Verwesung durchtragende und überdauernde Erinnerung Gottes.

Und das ist es dann, was ich als Extrakt und Resultat einer Durchsicht der neutestamentlichen Nachrichten anbieten kann: dieses Vertrauen in die Erinnerung Gottes an unsere Geschichte und die Zuversicht, daß Gott diese unsere Geschichte im Akt einer Neuschöpfung ebenso zu ihrem „Ende“ bringen wird wie die Geschichte des Jesus von Nazaret.

Mehr ist es nicht, aber auch nicht weniger. Wenn Sie wollen: eine Hoffnung mit nach wie vor unklaren Konturen!

Mit Nachdruck möchte ich nur noch eines anmerken. Gegenüber dem Gedanken der Unsterblichkeit der Seele, den man bis ins 19. Jahrhundert hinein geradezu für rational beweisbar hielt, kann heute der Gedanke einer Auferweckung der Toten als weitaus nüchterner gelten. Zum einen deswegen, weil er mit der Beschränkung auf die Metapher des Erwachens vom Schlafe den durch nichts zu überwindenden Abstand von allem respektiert, was jenseits der Todesgrenze liegt. Die Unsterblichkeitslehre behauptet statt dessen hier zwar Kenntnisse, vermag aber einen solchen Anspruch nur durch eine illusorische Verselbständigung des seelischen Erlebens von seinen leiblichen Bedingungen einzulösen. Zum anderen hat die Erwartung einer Auferweckung der Toten heute auch darin einen Vorzug, daß sie — wenn man 1 Kor 15,35-58 zum Geländer der Orientierung macht — keineswegs nahelegt, mit einer Art geräumigen übernatürlichen Wissens von einer aller menschlichen Erfahrung verborgenen Zukunft des Menschen träumen zu müssen. Vielmehr gibt der Umstand, daß etwa Paulus keinen Begriff für das Überdauernde oder Kontinuität-Bildende hat und eine solche Vorstellung offensichtlich auch gar nicht anstrebt, den energischen Hinweis, daß Neuschöpfung gemeint ist, und daß zwischen Vernichtung und dem gänzlich anderen, neuen Leib nichts bleibt als das Andenken Gottes an die zurückliegende Geschichte des einzelnen Menschen. Dieses Gedächtnis Gottes jedoch hat für den Christen seine Zuverlässigkeit in einem Falle bereits erwiesen: in der Geschichte Jesu von Nazaret, der am Kreuze endete und den Gott von den Toten auferweckte.

*Prof. DDr. Karlheinz Müller ist Inhaber des Lehrstuhls für Biblische Einleitung und biblische Hilfswissenschaften an der Bayerischen Julius-Maximilians-Universität Würzburg. Seine Anschrift: Katholisch-theologische Fakultät, Sanderling 2, 97070 Würzburg.*

## Die Rede von Tod und Auferstehung Jesu im hellenistischen Kontext

Die Apostelgeschichte Kap. 17 läßt Paulus auf dem Areopag gebildeten Griechen die Christusbotschaft verkünden. Was die vorausgesetzte Verehrung eines transzendenten Gottes angeht, kann der Apostel wenigstens an eine Altaraufschrift und ein Dichterwort anknüpfen. Mit der Auferweckung Jesu aber muß er sie unvermittelt konfrontieren (V. 31). „Als sie aber ‚Auferstehung der Toten‘ hörten, höhnten die einen, die andern sagten: ‚wir wollen von dir ein andermal darüber hören!‘“ (V. 32). Kennt die griechische Religion nicht so etwas wie leibliche Auferstehung? Was mußte es für die Auferstehungsbotschaft bedeuten, daß sie in einen Raum ohne Resonanz erging? Würde sie bei ihrer Aufnahme selbst verändert?<sup>1</sup>

### Die Heiden, „Menschen, die keine Hoffnung haben“?

Die allgemeine Formulierung von Apg 17,32 verriet, daß nicht erst die Auferweckung Jesu, sondern schon „Auferstehung der Toten“ überhaupt für die Griechen schwer denkbar war. Nun kann der Religionswissenschaftler fragen, was in der iranischen Religion, im Judentum, aber auch bei manchen Naturvölkern<sup>2</sup> die Hoffnung auf eine leibhafte Auferstehung in der Endzeit ermöglicht. Er wird auf zwei Bedingungen stoßen:

- den Glauben an einen allmächtigen Schöpfer der Welt und des Menschen,
- die Überzeugung, daß dieser Gott eine leidvolle Gegenwart durch einen radikalen Neuanfang ablösen wird.

Beide Voraussetzungen waren in der volkstümlichen griechischen Religion nicht gegeben. Der Tod gilt als nicht wieder rückgängig zu machende Konsequenz des Menschseins. So sagt Apollon in der Tragödie „Eumeniden“ des Aischylos (V. 647ff):

*„Zeus kann Fesseln lösen... , doch hat der Staub einmal das Blut eines Mannes geschlürft, der starb, gibt es kein Aufstehen. Für solche hat mein Vater*

<sup>1</sup> Vgl. W. Pötscher, *Die „Auferstehung“ in der klassischen Antike*, in: *Kairos* 8 (1965) 208-215; A.J.M. Wedderburn, *Baptism and Resurrection* (WUNT 44), Tübingen 1987, 181-211 und das 2. Kap. in meinem Sachbuch zur Bibel „Christus unter den Göttern“, Stuttgart 1993.

<sup>2</sup> Vgl. E. König, *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*, Wien 1964; H. J. Klimkeit, *Der iranische Auferstehungsglaube*, in: ders. (Hg.), *Tod und Jenseits im Glauben der Völker*, Wiesbaden 1978, 62-76; J. Haekel, *Zur Frage der endzeitlichen „Auferstehung“ in den Re-*

*(Zeus) keine Zaubersprüche geschaffen, obwohl er doch sonst alles oben und unten erschüttert und festsetzt...“*

Zeus ist zwar der Lenker der Welt, aber nicht ihr Schöpfer; deshalb kann er den Gang der Natur nicht umkehren.

Der durchschnittliche Grieche lebte in der Gegenwart ohne große Zukunftsentwürfe. Nur ein paar Dichter träumten von der Wiederkehr des anfänglichen Goldenen Zeitalters. Da man keine endzeitliche Neuschöpfung kannte, konnte man sich „Auferstehung“ nur als Rückkehr aus dem Hades auf diese Erde vorstellen. Dies passiert schon einmal in der Sage (z.B. Herakles führt Alkestis von der Schwelle zur Unterwelt zurück). Von vorgeschichtlichen Gestalten wie Asklepios erzählte man, daß sie so Tote erweckt haben. Aber in aufgeklärteren Zeiten war es für die Gebildeten höchstens denkbar, daß ein Kundiger (etwa Empedokles) einen Scheintoten zum Leben zurückholt. Nur niedere Volksschichten trauten Magiern und Scharlatanen die Belebung von Leichnamen zu. Immer aber muß der so Erweckte wieder sterben. Eine verklärte Leiblichkeit, die Gott am Ende der Tage verleiht, kommt hier nirgends in Sicht. Deshalb setzen auch die Grabschriften, wenn sie überhaupt ein Weiterleben nach dem Tod erkennen lassen<sup>3</sup>, auf die Unsterblichkeit der Seele, wie sie in gewissen philosophischen Kreisen (Pythagoreer und Platoniker, nicht dagegen Epikureer; zunächst auch nicht die Stoiker) begründet worden war. Oder sie wenden mythische Modelle wie die Entrückung von Götterliebenden oder Heroen auf die verstorbenen Lieben an. Manche Mysterienkulte, besonders der von Eleusis, aber auch dionysisch gefärbte, versprachen den Eingeweihten ein glückliches Dasein im Jenseits. Der Leib aber verfällt in der Erde. Das ist für Paulus kein richtiges Leben; deshalb charakterisiert er die Heiden von seiner Warte aus zu Recht pauschal als solche, „die keine Hoffnung haben“ (1 Thess 4,13).

ligionen der Naturvölker, in: *Kairos* 7 (1965) 235-242.

<sup>3</sup> Das sind nur etwa 10 %. Dabei muß man berücksichtigen, daß nur eine gehobene Schicht sich solche Gedichte leisten konnte. Vgl. P. Hoffmann, *Die Toten in Christus* (NTA NF 2), Münster 1978, 44-57; R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs* (Illinois Studies in Language and Literature 28,1,2), Urbana 1942; G. Barth, *Zur Frage der in 1 Korinther 15 bekämpften Auferstehungsleugnung*, in: *ZNW* 83 (1992) 187-201.



Auf dieser Tonflasche aus Salò (Ende 1., Anfang 2. Jh.) fährt Dionysos im Triumph auf einem von wilden Tieren gezogenen Wagen. Er wird von der Siegesgöttin gekrönt; seine Gestalt reicht bis zum Himmel, der durch einen Bogen mit Tierkreiszeichen angedeutet ist. Darüber ist noch einmal ein Zweigespann mit dem Gott zu sehen. Die Aufschrift lautet: *Liber* (römischer Name des Weingotts) in *Deum* (zum Gott). Quelle: M. J. Vermaseren, *Liber in Deum* (EPRO 53), Leiden 1976, Tafel V bzw. IX.

Das biblische Denken ist ganzheitlich; deshalb muß die Rettung vom Tod Leib und Seele umfassen, wenn überhaupt solche Komponenten unterschieden werden. Bei den Griechen dagegen verarbeiteten religiöse und philosophische Strömungen (die „Orphiker“, Platon und seine Schule) die Negativerfahrungen auf dieser Erde so, daß sie den Leib abwerteten, als „Gefängnis der Seele“ betrachteten. Der Tod bedeutet dann ihre Befreiung. Deshalb wehrt sich ein Mittelplatoniker wie Celsus (in einem etwa 178 n. Chr. verfaßten antichristlichen Pamphlet, erhalten in der Gegenschrift des Origenes V 14) heftig gegen den Gedanken, daß die Toten mit demselben Fleisch auf die Erde heraufkommen sollen. Gott kann wohl der Seele ewiges Leben verleihen. Die Leichen aber, sagt er mit Berufung auf Heraklit, sind verwerflicher als Mist. Wir dürfen uns die Antike nicht nur leibbejahend vorstellen. Gerade bei den Intellektuellen hatte sich der Dualismus fest eingemistet.

#### Ein halbwegs brauchbares Denkmodell: vergöttlichte Menschen

Waren so die Aussichten für gewöhnliche Sterbliche düster, so hatte sich doch in hellenistischer Zeit ein geläufiges Denkmodell herausgebildet, mit dem man einigermaßen rational erklären konnte, warum eigentlich nicht zu den Olympiern zählende Gottheiten doch tatsächlich als Götter verehrt wurden. Paradebeispiele waren Herakles, Dionysos und Asklepios. Demnach handelt es sich bei ihnen ursprünglich um Menschen, die wohl einen göttlichen Vater hatten, aber an sich sterblich waren. Doch wegen ihrer Verdienste — tapfer ertragene Mühen bei Herakles, bei Dionysos die Einführung des Weinbaus, bei Asklepios die ärztliche Kunst — wurden sie nach ihrem Tod in den Himmel erhoben und genießen jetzt Unsterblichkeit, und zwar nicht nur der Seele, wie etwa bei Herakles das Verschwinden der sterblichen Überreste bewies.

Die ersten christlichen Schriftsteller, die sich ausdrücklich mit heidnischen Vorstellungen auseinandersetzen (das tut Paulus nicht!), die sogenannten Apologeten des 2. Jh. n. Chr., greifen bewußt auf dieses Modell zurück, um darzutun, daß der Tod einem „Sohn-Gottes“-Sein nicht widerspricht. So weist Justin in seiner Apologie Kap. 21,2 unter anderem hin auf „Asklepios, der ein Heiler war, vom Blitz erschlagen in den Himmel aufstieg, auf Dionysos, der zerrissen wurde (nämlich nach dem orphischen Mythos als Kind von den Titanen), auf Herakles, der um den Mühen zu entfliehen sich dem Feuer übergab“. Die christlichen Autoren gebrauchen für diese Gottgewordenen nicht nur die auch den Griechen bekannte Begrifflichkeit der Himmelfahrt, sondern übertragen auf sie auch die jüdisch-christliche der Auferweckung. So hält Theophilus von Antiochien (An Autolykos I 13) dem Auferstehungsleugner entgegen:

„Und dann glaubst du auf der einen Seite, daß Herakles, der sich verbrannt hat, jetzt lebt, und daß Asklepios, der vom Blitz erschlagen wurde, wieder auferweckt worden sei; auf der anderen Seite bist du voll Unglauben den Aussprüchen Gottes gegenüber.“

Doch bei genauerer Untersuchung zeigt sich, daß die heidnischen Quellen diese Vergöttlichung kaum jemals als Auferstehung beschreiben. Sie hätte ja nur die Rückkehr ins irdische Leben, nicht aber den Aufstieg zum himmlischen, ewigen Leben bedeutet. Eine Ausnahme bildet nur der orphische Dionysos-Mythos, wo er dem ägyptischen des Osiris angeglichen wird. Ursprünglich erzählte man in den geheimen Zirkeln der Orphiker, daß der kleine Dionysos — hier Zagreus genannt — von den Titanen betört und in Stücke gehauen wurde, die sie dann kochten und auf Spießern brieten. Der erzürnte Zeus zerschmetterte sie mit seinem Blitz. Aus ihren zerschmorten Resten entstanden die Menschen, die — dies wohl der Sinn des Mythos — so immer etwa Titanisches, Gott Widerstrebendes in sich haben. Athene aber habe das Herz des Kindes gerettet, aus dem dann wieder ein neuer Dionysos, der uns vertraute Weingott, erwuchs. Dies ist keine Auferstehung, sondern eine Art Wiedergeburt. Anders nun die ägyptisierende Version: Danach hätten die Göt-

termutter Rhea oder Demeter die Glieder des von den Titanen Zerrissenen wieder zusammengefügt wie auch Isis die des Osiris. Daraufhin sei er „wieder zum Leben gekommen“ (so der hellenistische Dichter Euphorion, 3 Jh. v. Chr.). Wo es derart um die leibliche Integrität geht, kann Justin, Dialog mit Tryphon 69,2, sachgemäß dafür „auferstehen“ einsetzen.

Für einen heidnischen Hörer sind also definitive Rettung aus dem Tod und Gottwerden gleichbedeutend. Er hatte deshalb keine Schwierigkeiten, Röm 1,4 zu verstehen, wo eine vorpaulinische Wendung vom Davididen Jesus sagt:

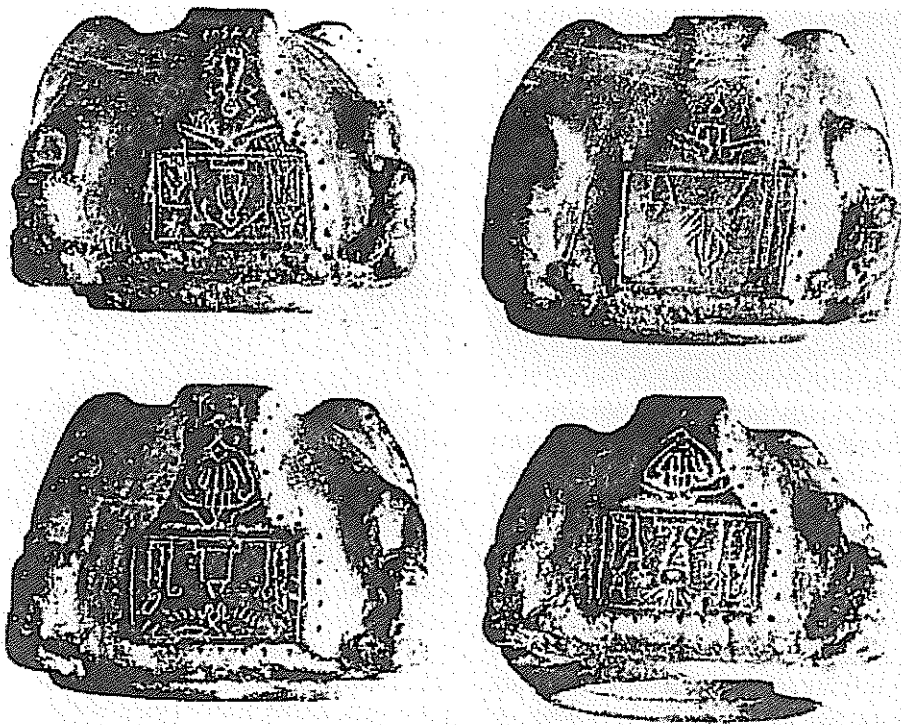
„eingesetzt zum Sohn Gottes in Macht aufgrund der Auferstehung von den Toten.“

Noch mehr ging ihm der in heidenchristlichem Milieu formulierte Christus-Hymnus in Phil 2,6-11 ein, der die Auferstehungsterminologie vermeidet: Gott hat den bis zum Kreuzestod Gehorsamen zum kultisch anrufbaren „Herrn“ erhöht — nicht viel anders als den seinem Vater gehorsamen Herakles.

Wohl weil solche griechisch geprägten Christen die Auferweckung Jesu als Himmelfahrt und Vergöttlichung faßten, wurden die Thessalonicher, die doch die Botschaft von der Erweckung Jesu aus den Toten vernommen hatten (vgl. 1 Thess 1,9f), angesichts von Sterbefällen in ihrer Gemeinde ratlos (vgl. 1 Thess 4,13ff). Ja, in Korinth konnten „einige“ die Auferstehung Jesu bekennen und dabei eine Auferstehung der Toten bestreiten. Die Christologie wurde nicht anthropologisch umgesetzt. Paulus bemüht sich in 1 Kor 15, ihnen den Widersinn solcher Bewußtseinsspaltung klarzumachen. Auch die Erscheinungen mußten einem antiken Rezipienten bestätigen, daß Jesus in den Himmel versetzt wurde. Dafür hatte er Analogien, etwa in der Romulus-sage<sup>4</sup>. Für eine Auferstehung, wie er sie verstand — nämlich als Rückkehr auf die Erde —, brauchte es keine Erscheinungen. In ihnen offenbarte sich der Vergöttlichte immer schon vom Himmel her. Was also jüdisch gesehen unmöglich ist, daß ein Mensch Gott und so unsterblich wird, konnte den griechisch-römischen Adressaten des Evangeliums zu-

<sup>4</sup> Vgl. etwa Plutarch, *Romulus* 27f; auch von Äneas, Herakles, Peregrinus Proteus, Apollonius von Tyana und anderen werden Visionen berichtet, die eine Entrückung bestätigen.





Dieses sidonische Tongefäß (4. Jh. v. Chr.) zeigt von unten links im Uhrzeigersinn gelesen: 1. den Gott auf dem Scheiterhaufen, 2. ein Rauchopfer, 3. den Sarkophag, von Priestern bewacht, 4. den auferstehenden Gott auf einem Podest. Mondsichel, geflügelte Sonne und Morgenstern scheinen die Zeit anzuzeigen. Aus C. Bonnet, Melqart (s. Anm. 6), Fig. 1.

nächst eine Stütze bieten. Die leiblichen Implikationen von Auferstehung wurden vielleicht dabei überhört, und Paulus muß ihnen Nachhilfeunterricht geben, wenn sie fragen: „Mit welchem Leib kommen denn die Toten daher?“ (1 Kor 15,35ff).

#### Weniger wichtig: sterbende orientalische Gottheiten

Der informierte Leser mag bei der Erwähnung des Osiris-Mythos gleich gedacht haben: Gibt es denn nicht in Asien und Ägypten sterbende und auferstehende Götter, deren Kult in der Kaiserzeit im ganzen Mittelmeerraum verbreitet war. Nicht nur Osiris, sondern auch Adonis, Attis? Mußte Jesu Tod und Auferweckung bei einem Zeitgenossen nicht gleich die Erinnerung an diesen Typ von Göttern

wachrufen? So dachten auch die sog. „Religionsgeschichtliche Schule“ und ihre Gefolgsleute am Anfang dieses Jahrhunderts. Nun habe ich in einer früheren Nummer dieser Zeitschrift<sup>5</sup> diese Art von Göttern vorgestellt und zu zeigen versucht, wie sie aus ihren ursprünglichen Funktionen, Fruchtbarkeit, aber auch königliche Macht zu garantieren, herauswachsen und — vergeschichtlicht — dem einzelnen Frommen Überwindung des Todes verkörpern können. Die heutige Forschung legt jedoch den Ton darauf, daß ihre Feste im wesentlichen Begegnisse ihres Todes mit Klage und Trauer waren. Teilweise erhalten sie erst in den nachchristlichen Jahrhunderten einen freudigen Akzent; und nur in

<sup>5</sup> „Sterbende Götter als Identifikationsfiguren“ im den Mysterienkulten gewidmeten Heft 4 von Bibel und Kirche 45 (1990) 132-139.

christlichen Zeugnissen wird von der Auferstehung dieser Götter gesprochen. Diese Entwicklungen in Ritus und Mythos kann man nicht mit Sicherheit für die Zeit eines Paulus voraussetzen. Das gilt besonders für den Attis- und Adoniskult.

Bei Osiris war immer schon die Bergung und Wiederbelebung des Leichnams erzählt und rituell aktualisiert worden. Isis und ihre Schwester Nephthys rufen ihm zu, er solle aufstehen. Der so „Gerettete“ wird zum Herrscher der Unterwelt. Kann man das als Auferstehung bezeichnen? Es ist jedenfalls an ägyptischen Maßstäben gemessen ein Maximum an Leben für einen Verstorbenen, wobei die körperliche Unversehrtheit — wie in keiner anderen Kultur — eine große Rolle spielt. Zumal nach spätestens seit dem Neuen Reich üblicher Anschauung der Sonnengott um Mitternacht mit Osiris verschmilzt, ermöglicht diese höhere Daseinsweise dem zu Osiris Gewordenen, daß er täglich neu mit dem Aufgang der Sonne von der Himmelsgöttin geboren wird und mit Re am Himmel kreist. Die Frage ist nur, was von diesen ägyptischen Glaubensinhalten ans Ohr eines normalen Bewohners der damaligen Ökumene drang. Immerhin wird in einer griechischen Propagandaschrift, die auf dem Oxyrynchos-Papyrus 1380 verewigt ist, Isis als die gepriesen, die den großen Osiris unsterblich machte (Z. 242f). Wahrscheinlich dachte sich das ein hellenistischer Hörer als Vergöttlichung verdienter Männer. War doch Osiris nach Diodor von Sizilien I 21 in der Urzeit König über Ägypten. Isis habe die Ägypter an die Wohltaten des Ermordeten erinnert und ihnen befohlen, ihn wie einen Gott zu ehren.

Uns weniger bekannt, aber damals in der ganzen punischen Welt und darüber hinaus populär war der Kult des Melqart, des Hauptgottes von Tyrus. Josephus bezeugt von ihm ein altes Fest der „Auferweckung“ (Antertümer VIII 145f; Gegen Apion I 117ff). Sie verbürgte wohl Wohlstand und Macht für König und Stadt. Dabei scheint seine Statue aufgerichtet worden zu sein; zumindest ist ca. 20mal der Kulttitel „Erwecker der Gottheit“ belegt. C. Bonnet<sup>6</sup> hat dieser Begehung ein Gefäß aus Sidon (4. Jh. v. Chr.) zugeordnet, das in vier Szenen das Schicksal

<sup>6</sup> C. Bonnet, Melqart (Studia Phoenicia 8), Leuven — Namur 1988; vgl. auch S. Ribichini, Art. „Melqart“; in: Dictionary of Deities and Demons

des Gottes vom Tod auf dem Scheiterhaufen bis zu seiner Auferstehung am 3. Tag zeigt. In der griechischen Kultur wurde er mit Herakles identifiziert, der auch auf dem Scheiterhaufen gestorben war. Eine ähnliche Feier mit Scheiterhaufen ist für den Herakles von Tarsus überliefert, hinter dem der kilikisch-luwische Gott Sandon stecken mag. Wir sehen, daß die Griechen diese urtümlichen Kulte für Stadtgötter so umgedeutet haben, daß sie darin das Muster wiederfanden: Einzug in den Olymp nach irdischer Mühsal und Tod.

Fazit: Diese orientalischen Kulte sind für die Aufnahme der Christusbotschaft im 1. Jh. n. Chr. weniger wichtig als das Modell der Apotheose, das ja im Kaiserkult eine Neuauflage erfuhr. Sie werden, so weit wir das erkennen können, selbst nach diesem Muster interpretiert. Durch die Vergöttlichung rücken diese Gestalten nicht in unerreichbare Höhe, sie werden zu erstrebenswerten Vorbildern, vor allem dann, wenn man ihnen in der Mysterienweihe besonders verbunden wurde (so im Fall des Osiris). So erhält ihr Aufstieg auch soteriologische Bedeutung.

#### Einige Folgerungen

Das scholastische Axiom „Was aufgenommen wird, wird nach dem Maß des Aufnehmenden aufgenommen“ bewahrheitet sich auch bei der in einen hellenistischen Kontext hinein gesprochenen Auferstehungsbotschaft. Die Hörer konnten die Auferweckung Jesu als Vergöttlichung eines Wohltäters der Menschheit — so zeichnet ja auch Apg 10,38 den irdischen Jesus — begreifen. Dabei wurden zwei Komponenten dieser Botschaft vernachlässigt:

— Die Leiblichkeit dieses Geschehens. Dies kam dann zum Vorschein, wenn es galt, daraus die Folgerung für das Geschick der christlichen Toten zu ziehen. Was vielleicht in Korinth nur Zweifel war, wird bei den Gnostikern, einem einflußreichen, geistig hochstehenden Teil des Christentums im 2. und 3. Jh. n. Chr., zu einem weltanschaulichen Gegenwurf. Sie verfochten, daß es keine Auferstehung des Fleisches gibt, sondern nur eine der Seele. Der ur-

in the Bible, Leiden — New York — Köln 1995, 1053-1058.

sprünglich auf den ganzen Menschen gemünzte Begriff wird zwar aus kirchlicher Tradition aufgenommen, aber auf die jetzt schon mögliche Erkenntnis umgelegt. Hier kommt die griechische pessimistische Sicht des Leibes zum Tragen, die es erschwerte, den jüdisch-christlichen Auferstehungsglauben voll zu rezipieren. Doch wollten die Gnostiker wohl auch nicht mehr auf eine sich immer weiter hinaus zögernde endzeitliche Auferstehung warten. Damit kommen wir zu einer zweiten Schwierigkeit, die auch die unsere ist:

— Der eschatologische Charakter der Auferstehung Jesu. Für Paulus ist sie ja gleichsam der Anfang vom Ende, der Beginn der endzeitlichen Totenerweckung, welche nicht nur sachlich, sondern auch zeitlich nah daraus folgt. Gott vollzieht an Jesus vorweg, was nach dem Glauben der meisten Juden dem Frommen im neuen Aon verheißen ist. Dieser Verständnishintergrund war bei den aus dem Heidentum kommenden Hörern nicht gegeben und für die Auffassung von Auferstehung als Erhöhung in göttliche Position auch entbehrlich. Verbal wurde er in der kirchlichen Verkündigung zwar immer festgehalten, aber faktisch wurde die Auferweckung Jesu zum isoliert mitten in der Geschichte stehenden Ereignis, während die Auferstehung der Christen sich auf den St. Nimmerleinstag verschob. Bei der Bewältigung des Todesschocks treten an ihre Stelle andere Hoffnungsbilder. Oder wie bei den Gnostikern redet man weiter von Auferstehung, versteht aber darunter nicht das, was sich religionsgeschichtlich mit dem Wort festmachen läßt.

Dies macht uns zum Schluß noch einmal bewußt — und mehr kann ein Religionswissenschaftler nicht leisten —, wie situationsbezogen Verkündigungsinhalte sind, wie beschränkt deshalb auch ihre Rezeption sein muß. Die Erkenntnis dieser ihrer Konkretheit ist aber gerade Vorbedingung für das Unternehmen, sie in andere Epochen und Kulturen zu „übersetzen“.

*Dr. Dieter Zeller ist Professor für Religionswissenschaft des Hellenismus an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.*

*Seine Anschrift lautet: Philologie III, Universität Mainz, 55099 Mainz.*

### Plinius: Kein Leben nach dem Tod

Plinius der Ältere (1. Jh. n. Chr.), gibt seine vom Epikureismus beeinflusste Sicht der Existenzmöglichkeiten nach dem Tod in Buch III, Kap. 55 seiner „Naturgeschichte“ wieder:

*Nach dem Begräbnis (herrscht) leere Dunkelheit der Totengeister (manes). Alle haben vom letzten Tag an dasselbe wie vor dem ersten, und es gibt vom Tod an nicht mehr Wahrnehmung für Leib oder Seele als vor der Geburt.*

Als töricht beurteilt er auch die verschiedenen umlaufenden Ansichten über das Schicksal der Verstorbenen: die platonische (1) wie die pythagoreische (2), den traditionellen römischen Totenglauben (3) ebenso wie die postmortale Vergöttlichung, etwa im Kaiserkult (4). Sie scheitern, weil sie eine Selbständigkeit der Seele annehmen:

*Denn dieselbe Torheit verbreitet sich auch in die Zukunft und lügt sich für die Zeiten des Todes selbst Leben vor, sei es (1) die Unsterblichkeit der Seele, sei es (2) den Gestaltwandel (Reinkarnation), sei es (3) indem sie den Unteren Wahrnehmung verleiht und die Manen verehrt und (4) zu einem Gott macht den, der schon aufhörte, ein Mensch zu sein. Als unterschiede sich die Weise zu atmen (beim Menschen) von der anderer Lebewesen oder als gäbe es nicht viel langlebigere Wesen, denen niemand eine ähnliche Unsterblichkeit zuspricht. Was ist aber der Leib der Seele an sich? Woraus besteht er? Wo hat er Denken? Wie (ist ihm) Sehen, Hören (möglich) oder wer fühlt? Was kann er davon für einen Gebrauch machen oder ohne diese Sinne für ein Gut haben? Was ist schließlich der Sitz und welche Menge von schattenhaften Seelen gibt es durch so viele Jahrhunderte? Das sind Erfindungen von kindlichen Beschwichtigungen, Erfindungen einer Sterblichkeit, die begierig ist, nie aufzuhören.*

An Lösungen, die auch den Leib einbeziehen, kennt er nur die des griechischen Philosophen Demokrit, die an ägyptische Methoden erinnert. Nach einer Parallele bei Varro soll er empfohlen haben, den Leichnam in Honig zu konservieren, damit er wieder belebt werden kann. Das führt Plinius dadurch ad absurdum, daß Demokrit selber offensichtlich nicht wieder zum Leben kam.

## Die Stunde Jesu im Johannesevangelium

Befragt man das Johannesevangelium nach seiner Vorstellung von der Auferstehung Jesu, so werden bisherige Selbstverständlichkeiten plötzlich fraglich. Kein Zweifel: die Auferstehung Jesu bildet auch für den Vierten Evangelisten den Wende- und Angelpunkt seines Werkes. Das Johannesevangelium ist durchgängig aus nachösterlicher Sicht geschrieben, wie jüngst eine Dissertation sehr schön aufgezeigt hat.<sup>1</sup> Doch unterscheidet sich seine Sicht sowohl von der Auferstehung Jesu als auch von derjenigen der Gläubigen deutlich von den Vorstellungen, die wir von den Synoptikern oder von Paulus her gewohnt sind. Es erscheint dabei ratsam, zunächst von der eigentümlich johanneischen Sicht von Auferstehung der Toten und ewigem Leben auszugehen, bevor wir nach den Auswirkungen dieser veränderten Sicht auf die Vorstellung von der Auferstehung Jesu bei Johannes fragen. Von beiden Gesichtspunkten her werden sich dann auch Folgerungen für heutige Rede von der Auferstehung Jesu und der Gläubigen ergeben.

### Auferstehung, Gericht und ewiges Leben im Johannesevangelium

Von der „Auferweckung“ oder „Auferstehung“ der Toten ist im Johannesevangelium nur an wenigen Stellen die Rede. Läßt man sie im einzelnen auf sich wirken, so gewinnt man rasch den Eindruck, daß die Auferweckung oder Auferstehung bei Johannes von Jesu Gabe des „Lebens“ her zu verstehen ist, die hier und jetzt erfolgt. Betrachten wir kurz im einzelnen die Texte, die davon sprechen.

In Joh 5,19-30 spricht Jesus davon, daß er nicht aus sich heraus handelt, sondern ganz in Einheit mit dem Vater. Anlaß war die Heilung des Gelähmten am Sabbat gewesen. Werke, die Gott nach jüdischer Auffassung auch am Sabbat verrichtet, sind Auferweckung zum Leben und Gericht. Eben diese Werke tut Jesus in Einheit mit dem Vater. Die entscheidende Weiterführung des jüdischen Gedankens besteht darin, daß der Glaube an Jesus schon jetzt das ewige Leben vermittelt und der Glaubende

nicht mehr ins Gericht kommt (V. 24). Die endzeitliche Stunde des Gerichts kommt also nicht nur, sondern ist schon da, in der die Toten die Stimme des Menschensohnes hören und zum Leben erweckt werden (V. 25). Wenn im folgenden dann doch noch von der Auferweckung der „Begrabenen“ die Rede ist, die zu Leben oder Gericht auferweckt werden (V. 28f), dann ist auf die Formulierung zu achten: es sind eben nicht die „Toten“, die erweckt werden, sondern nur die „Begrabenen“,<sup>2</sup> m.a.W.: „Leben“ gibt es eben schon seit der Glaubensentscheidung, und es gibt auch kein allgemeines Gericht mehr nach dem Ende des irdischen Lebens, sondern nur noch eines für diejenigen, die nicht zum Glauben gelangt sind. Insofern bleibt der Evangelist auch hier seinem Entwurf treu, und man muß nicht (mit R. Bultmann) die Vv. 28f für interpoliert halten.

Klarer noch als in Kapitel 5 des Johannesevangeliums zeigt sich in der Lebensbrotrede von Joh 6, daß die endzeitliche Totenerweckung nur eine letzte Konsequenz des Übergangs vom Tod zum Leben kraft der Glaubensentscheidung für Jesus bedeutet. Jesus ist das „Brot des Lebens“ (Joh 6,35.48), und er gibt das Leben jedem, der glaubt (V. 47). Die innere und äußere Konsequenz dieser Gabe des Lebens bedeutet, daß Jesus den bereits zum Leben Erweckten dann auch auferwecken wird am Jüngsten Tage (V. 39.40.44.54). Auch hier muß kein Nachtrag einer späteren Hand angenommen werden. Eher ist es möglich, daß das ganze 6. Kapitel im Johannesevangelium erst an seine Stelle gelangte, als der große Rahmen des Vierten Evangeliums schon vorlag.<sup>3</sup> Dies würde erklären, warum Johannes hier stärker als sonst wieder Rücksicht nimmt auf die erwartete zukünftige Auferstehung der Toten.

Am reinsten und deutlichsten kommt die Auffassung des Vierten Evangelisten von ewigem Leben und Auferstehung zum Ausdruck in dem Dialog zwischen Jesus und Marta vor der Auferweckung des Lazarus (Joh 11,21-27). Marta trauert hier zunächst demjenigen nach, was gewesen ist, und richtet ihre Hoffnung dann auf die ferne Zukunft, in der ihr verstorbener Bruder einmal auferstehen wird.

<sup>1</sup> Christiane Hoegen-Rohls, *Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium* (WUNT, 2. Reihe, 84), Tübingen 1996.

<sup>2</sup> Vgl. J. Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg i. B. 1964, 172-181: 177.

<sup>3</sup> Vgl. J. Beutler, *Zur Struktur von Johannes 6: SNTU 16, 1991, 89-104: 89.*

Eben so versteht sie auch das tröstende Wort Jesu (Joh 11,23f). Nur bleibt sie damit weit hinter der Verheißung des Lebens zurück, die Jesus für sie bereithält. Jesus ist die Auferstehung und das Leben, und wer an ihn glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt, ja er wird im Vollsinn überhaupt nicht sterben (V. 25f). Die im folgenden Verlauf des Kapitels berichtete spektakuläre Auferweckung des Lazarus hat dann nur noch den Sinn, diese hier und jetzt lebensschaffende Macht Jesu anschaulich vor Augen zu führen.

### Die „Stunde“ der Vollendung Jesu

Außerhalb des Berichtes von Leiden, Tod und Auferstehung Jesu (Joh 18-21) spricht das Vierte Evangelium nur selten von der Auferstehung oder Auferweckung Jesu. Die Zeit nach Ostern wird dann etwa als diejenige bezeichnet, in der sich die Jünger an das Wort Jesu von dem Neubau des Tempels als Sinnbild für die Auferweckung seines Leibes erinnern werden (Joh 2,22). Sonst ist von der Auferstehung Jesu von den Toten nur noch in dem ergänzenden Kapitel 21 (V. 14) die Rede.

Charakteristisch für den johanneischen Sprachgebrauch ist die Rede von der kommenden „Stunde“ Jesu als dem Zeitpunkt seiner Vollendung. Schon in der Geschichte von der Hochzeit zu Kana begegnet diese Wendung: „Frau, was ist zwischen mir und dir? Meine Stunde ist noch nicht gekommen“ (Joh 2,4). Offensichtlich bleibt die Offenbarung der „Herrlichkeit“ Jesu, von der im Rückblick auf dies erste „Zeichen“ Jesu geredet wird (2,11), an diese „Stunde“ gebunden.

Damit ist ein wichtiges Stichwort gefallen. Die „Stunde“ Jesu ist diejenige, in der er als der Menschensohn „erhöht“ und „verherrlicht“ werden soll (Joh 12,23.32.34; vgl. 17,1). Ganz offensichtlich ist hier der vierte Text vom Gottesknecht aus Deuterosephaja aufgegriffen. Dort heißt es in der griechischen Übersetzung, der sog. Septuaginta, gleich zu Beginn: „Seht, mein Knecht wird verständig sein. Er wird überaus erhöht und verherrlicht werden“ (Jes 52,13 LXX). Nur hat der Vierte Evangelist an unserer Stelle (und nicht nur hier) den Gottesknechtstitel durch den von den Synoptikern her eingeführten

des Menschensohnes im Sinne von Dan 7,13f ersetzt<sup>4</sup>. Die Rede von der bevorstehenden „Erhöhung“ des Menschensohnes ist dabei offensichtlich doppeldeutig: Sie meint zum einen die Erhöhung am Kreuz, zum andern aber auch seine Erhöhung zum Vater hin und seine Einsetzung zum universalen Erlöser (vgl. Joh 12,32f).

Im Sinne von Jesu Erhöhung zum Vater hin kann auch von seinem Heimgang zum Vater die Rede sein. So vor allem in dem bekannten Wort, mit dem der Evangelist den Passionsbericht beginnt (Joh 13,1): „Es war vor dem Osterfest. Da Jesus wußte, daß seine Stunde gekommen war, um aus dieser Welt zum Vater zu gehen, und da er die Seinen in der Welt liebte, liebte er sie bis zum Ende.“ Die Auferstehung wird in dieser Redeweise nicht direkt in den Blick genommen. Vielmehr bilden Tod Jesu, Auferstehung und Himmelfahrt eine Einheit. Dementsprechend kann Jesus denn auch am Tage seiner Auferstehung zu Maria von Magdala von diesem jetzt erfolgenden Aufstieg zum Vater sprechen (Joh 20,17).

Man hat mit Recht gesagt, daß für Johannes Karfreitag, Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten zusammenfallen. Denn auch die Geistverleihung an die Jünger wird vom Vierten Evangelisten auf den Ostertag verlegt. Am Abend dieses Tages erscheint Jesus seinen vor Furcht eingeschlossenen Jüngern, spricht ihnen seinen Frieden zu, teilt ihnen den Heiligen Geist mit und sendet sie aus zur Vergebung der Sünden (Joh 20,19-23). So bedeutet der Heimgang Jesu zum Vater zugleich ein neues „Kommen“ zu den Seinen. Dabei verwendet der Vierte Evangelist als einziger diesen Ausdruck für das In-Erscheinung-Treten des österlichen Herrn (Joh 20,19).

Damit ist nun eine letzte Eigentümlichkeit der Anschauungen des Vierten Evangeliums von der Vollendung Jesu und der Welt gegeben: Der Heimgang Jesu bedeutet auch die „Stunde“ seines erneuten Kommens zu Gericht und Heil. Wir erinnern uns erneut an die Aussagen im Zusammenhang der Heilung des Gelähmten in Joh 5,24ff. Demgemäß kann Jesus im Angesicht seines nahenden Todes sagen: „Jetzt ergeht das Gericht über diese Welt; jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden“ (Joh 12,31).

<sup>4</sup> J. Beutler, in: *Biblica* 71, 1990, 333-347.

Offenbar hat der Evangelist Johannes bewußt frühchristliche Anschauungen von der endzeitlichen Entrückung der Geretteten zu Gott, wie sie etwa in 1 Thess 4,13-17 zutage treten, reinterpretiert im Sinne des gegenwärtigen Heils für die Glaubenden. Das zeigt sehr schön das 14. Kapitel im Johannesevangelium.<sup>5</sup> Am Anfang steht hier die urchristliche Hoffnung auf die Wohnung der Gerechten bei Gott (Joh 14,2f). Doch wird diese Vorstellung im weiteren Verlauf des Kapitels korrigiert. Die endzeitliche Schau Gottes wird demjenigen, der Jesus sieht, schon jetzt verheißen (14,9). Dazu braucht der an Jesus Glaubende auch nicht mehr auf seine ewige Bleibe bei Gott zu hoffen, sondern darf gewiß sein, daß Jesus und der Vater schon jetzt bei ihm ihren Aufenthalt nehmen werden (14,18,23). Verbindet man diese Zusage mit derjenigen vom nächsterlichen Kommen des Geist-Parakleten (vgl. 14,16f), so darf man durchaus von einer frühtrinitarischen Form der nachösterlichen Gegenwart Gottes bei den Gläubigen sprechen. Die „Stunde“ Jesu schließt also nicht nur seinen Tod und seine Auferstehung, seine Himmelfahrt und die Geistsendung ein, sondern sogar die Parusie, die Teilhabe der Gläubigen an der Gottesschau.

### Die Aktualität der johanneischen Vorstellung

Die johanneische Vorstellung von der Vollendung Jesu und der Gläubigen besitzt für den heutigen Menschen eine starke Anziehungskraft. Zunächst einmal wird der innere Zusammenhang zwischen Tod und Auferstehung Jesu bei Johannes deutlicher gesehen als irgendwo sonst in den Evangelien: Jesu Heimgang zum Vater ist die innere Logik seines Weges bis in den Tod hinein. Nicht sein erneutes Sichtbarwerden ist zunächst das Entscheidende, sondern sein Weg in die eigene Vollendung hinein. Wenn der Vierte Evangelist überhaupt von Erscheinungen des Auferstandenen spricht, dann im Blick auf die Jünger und im Dienste ihres Glaubens.

Noch kühner als die Neuinterpretation des Osterkerygmas ist bei Johannes die Neuformulierung der Glaubenssätze von kommendem Gericht

und Heil bei der Parusie des Menschensohnes. Zweifellos hat hier der moderne Mensch seine besonderen Verständnisschwierigkeiten. Ohne Zweifel hat hier auch das dem Neuen Testament zeitgenössische Judentum auf die Ausformulierung der Ideen und Formeln besonders stark eingewirkt. Johannes setzt dabei nicht einfach an die Stelle eines jüdischen Vorstellungsmodells ein gnostisches, wie man gelegentlich meinte. Es geht ihm beim christlichen Glauben an die eigene Vollendung nicht einfachhin um die Heimkehr der Lichtseele in die himmlische Lichtsubstanz aus dem Kerker irdischer Materialität heraus. Eben deswegen hat Johannes unbefangen, vielleicht auch ein wenig unbeholfen immer wieder von der Auferweckung der „Begrabenen“ oder der Gläubigen durchaus im Sinne einer leiblichen Auferweckung gesprochen (s.o. zu Joh 5,28 f und 6,39.40.44.54). Die lange Geschichte von der Auferweckung des Lazarus in Joh 11,1-46 ist nur verständlich, wenn in ihr auch von der leiblichen Auferstehung des Gläubigen die Rede ist. Ebenso legt der Vierte Evangelist ja auch Wert darauf, daß der auferstandene Jesus Fleisch und Bein besitzt (Joh 20,20.27). Der größte Unterschied zur synoptischen Überlieferung liegt bei ihm also eher in der Neuinterpretation der Wiederkunftserwartung und der Vorstellungen von endzeitlichem Gericht und Heil. Doch auch hier wird das erwartete Weltgericht nicht einfach gestrichen, etwa im Sinne einer reinen Individualisierung der Vollendungs Vorstellungen. „Jetzt ergeht das Gericht über diese Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen“, so hatte es in Joh 12,31 geheißen. Neu ist also nur der Zeitpunkt des Weltgerichts: Es wird konsequent in die Gegenwart verlegt. Indem die Welt für oder gegen Jesus Stellung nimmt, spricht sie sich selbst das Gericht oder findet sie das Heil. Vielleicht läßt sich dieser Gedanke noch konsequenter in Gemeindeverkündigung und Unterricht umsetzen.

*Dr. Johannes Beutler ist Professor für Theologie des Neuen Testaments und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen. Seine Anschrift lautet: Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main.*

<sup>5</sup> Vgl. J. Beutler, *Habt keine Angst. Die erste Johanneische Abschiedsrede*

(Joh 14) (SBS 116), Stuttgart, 1984.



# Psychologische Erklärung der Ostererscheinungen?<sup>1</sup>

## Ein notwendiger Verstehenshintergrund: Das Selbstverständnis der Psychologie als empirischer Wissenschaft

Psychologie als eine empirische Wissenschaft versucht, menschliches Verhalten und Erleben zu *beschreiben*, zu *erklären*, *vorherzusagen* und zu *kontrollieren*.<sup>2</sup> Von diesen vier Zielsetzungen sind für die zu erörternde Fragestellung v.a. die beiden erstgenannten von Interesse:

Psychologie bemüht sich um eine möglichst umfassende und systematische *Beschreibung* menschlichen Verhaltens und Erlebens unter Heranziehung von Daten, die entweder von der betroffenen Person selbst (sog. Selbstzeugnisse, z.B. aus Selbstbeobachtung, Interview, Testverfahren) oder von Dritten (sog. Fremdzeugnisse, z.B. Fremdbeobachtung) stammen. Beide Datenquellen sind mit je unterschiedlichen Problemen behaftet (z.B. soziale Erwünschtheit bei Selbstzeugnissen, Tendenz zu Nachsichtigkeit und Milde bei Fremdzeugnissen) und können unter Umständen erheblich voneinander abweichen.<sup>3</sup>

Unter *Erklärung* versteht man die Zurückführung eines zu erklärenden Ereignisses (Explanandum) auf allgemeine Gesetzes- und Antezedenzbedingungen (Explanans) (sog. Hempel-Oppenheim-Schema).<sup>4</sup> „Einen Vorgang ‚kausal erklären‘ heißt, einen Satz, der ihn beschreibt, aus Gesetzen und Randbedingungen deduktiv ableiten.“<sup>5</sup>

Das zu erklärende Ereignis „Kind X. zeigt Aggressionen“ kann beispielsweise durch die allgemeine

Gesetzesbedingung „Wenn Kinder täglich Aggressionen im Fernsehen erleben, steigt ihre Aggressionsbereitschaft“ und die Antezedenzbedingung „Kind X. sieht täglich Aggressionen auf dem Bildschirm“ erklärt werden.

Zur Erklärung psychischer Störungen werden – je nach psychologischer Schule – unterschiedliche *Ätiologiemodelle*<sup>6</sup> herangezogen: Tiefenpsychologische Theorien<sup>7</sup> wie z.B. die Psychoanalyse *Freuds* betonen die Rolle unbewußter, meist frühkindlicher Erfahrungen, persönlichkeitspsychologische Ansätze die Bedeutung der Persönlichkeitsstruktur einer Person, lerntheoretische Ansätze den Beitrag von Lernprozessen (Klassisches Konditionieren, Operantes Konditionieren, Lernen am Modell), kognitionstheoretische Ansätze die Rolle von Kognitionen bei der Entstehung von Störungen.<sup>8</sup>

## Zur Psychologie der Halluzination<sup>9</sup>

### Zum Begriff der Vision bzw. Halluzination

Das Phänomen der Ostererscheinungen wird religionswissenschaftlich vorwiegend unter dem Begriff der Vision,<sup>10</sup> psychologisch unter dem der Halluzination gefaßt.<sup>11</sup>

Als wenig hilfreich erweist sich allerdings das bis in die Gegenwart dominante, auf den französischen Psychiater *Esquirol* (1772-1840) zurückgehende Verständnis von Halluzinationen als „Wahrnehmungs-

gen ohne entsprechenden (adäquaten) Sinnesreiz von außen“.<sup>12</sup> Wie in neuester Zeit v.a. *Spitzer*<sup>13</sup> dargelegt hat, impliziert eine solche Definition verschiedene heute nicht mehr aufrechtzuerhaltende Prämissen, so z.B. ein Verständnis von Halluzination als Wahrnehmung und den Aspekt der Täuschung bzw. der Pathologizität.

Zudem sollte die Erkenntnis der transkulturellen Psychiatrie, daß Häufigkeit, Inhalt, Modalität und Bewertung der Halluzination in erheblichem Maße kulturellen Einflüssen unterliegen, vor jeder vorschnellen Übertragung westlicher Maßstäbe auf andere Epochen und Kulturen warnen.

### Halluzinationstheorien

Entsprechend den verschiedenen Ätiologiemodellen psychischer Störungen unterscheidet man eine Vielzahl an Modellen zur Erklärung der Genese von Halluzinationen. Aufgrund der Relevanz für die zu erörternde Fragestellung beschränke ich mich nachfolgend auf eine kurze Skizzierung des psychoanalytischen, des kognitionspsychologischen und des aus der Streßforschung kommenden bewältigungspsychologischen Ansatzes.

#### a) Psychoanalytische Halluzinationstheorie

Nach *Freud* liegt der Halluzination der gleiche Entstehungsmechanismus zugrunde wie dem Traum, nämlich die Verwandlung von Wunschgedanken in sinnliche Wahrnehmungsbilder. „Der Traum ist die (verkleidete) Erfüllung eines (unterdrückten, verdrängten) Wunsches.“<sup>14</sup> Traum wie Halluzination sind also aus innerpsychischen Konflikten resultierende Kompromißbildungen und somit wie ein neurotisches Symptom gebaut. Beide werden von *Freud* als regressive Vorgänge begriffen. „Das Träumen sei im ganzen ein Stück Regression zu den frühesten Verhältnissen des Träumers, ein Wiederbeleben seiner Kindheit, der in ihr herrschend ge-

wesenen Triebregungen und verfügbar gewesenen Ausdrucksweisen.“<sup>15</sup> Traum wie Halluzination funktionieren nach dem Lustprinzip, das auf direkte, unmittelbare Befriedigung der Triebbedürfnisse unter Ausschaltung der Realitätskontrolle zielt.

#### b) Kognitive Halluzinationstheorie

Kognitive Halluzinationstheorien messen sog. Kognitionen, d.h. Gedanken, Vorstellungen, Meinungen, Einstellungen etc., eine entscheidende Rolle bei der Entstehung von Halluzinationen bei.

Zwei Fragen sind hierbei von besonderer Bedeutung: 1. Wie kommen Menschen zu bestimmten Kognitionen bzw. wann verändern sie diese? 2. Wie werden aus Kognitionen Halluzinationen?

Nach der Grundthese der Kognitiven Dissonanztheorie von *Festinger*<sup>16</sup> streben Menschen nach einem Gleichgewicht (Konsonanz) ihres kognitiven Systems. Spannungen zwischen Kognitionen (Dissonanz) werden durch Änderung der entsprechenden Kognitionen, durch Neuaufnahme von konsonanten Kognitionen bzw. durch Verringerung der Bedeutung dissonanter Kognitionen abgebaut.

*Festinger* bringt hierzu folgendes banale Beispiel, das den Grundgedanken der Kognitiven Dissonanztheorie jedoch gut veranschaulicht: Zwischen den Kognitionen „Rauchen ist gesundheitsschädlich“ und „Ich rauche gern“ besteht kognitive Dissonanz, die entweder durch ein Aufgeben des Rauchens (Änderung einer Kognition), durch Addition z.B. der Kognition „Andere rauchen auch“ (Neuaufnahme einer Kognition) bzw. durch die Kognition „daß Rauchen gesundheitsschädlich ist, ist mir egal“ (Verringerung der Bedeutung der dissonanten Elemente) reduziert werden kann.

Das informationstheoretische Halluzinationsmodell von *Horowitz*<sup>17</sup> versucht die Frage zu beantworten, wie aus Kognitionen Halluzinationen werden. *Horowitz* unterscheidet ein sprachliches, ein

<sup>1</sup> Vgl. zu dieser Thematik meine theologische Diplomarbeit „Die psychologische Erklärung der Ostervisionen in der Exegese seit D.F. Strauß unter Berücksichtigung der Ergebnisse der gegenwärtigen Psychologie“ (Bamberg 1991).

<sup>2</sup> Vgl. z.B. P. G. Zimbardo, *Psychologie*, 6. Aufl. Berlin u.a. 1995, 3-7; D. Dörner/H. Seig (Hrsg.), *Psychologie*, 2. Aufl. Stuttgart u.a. 1996, 26f.

<sup>3</sup> Vgl. z.B. T. Herrmann, *Lehrbuch der empirischen Persönlichkeitsforschung*, 3. Aufl. Göttingen u.a. 1976, 191: „Im allgemeinen stimmen Selbst- und Fremdbeurteilungen nur schlecht miteinander überein.“

<sup>4</sup> Vgl. C. G. Hempel/E. Oppenheim, *Studies in the logic of explanation*, in: *Philos Sci* 15 (1948) 135-175; W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*. Bd. I: Wissenschaftliche Erklärung und Begründung, Berlin u.a. 1969, 86-90; B. Trül/H. Lenk, *Art. Erklären, Erklärung*, in: *HWP* 2 (1972) 690-701; W. Rödel, *Art. Grund*, in: *HPhG* II (1973) 642-657, v.a. 648; B. von Brandenstein/A. Schöpf, *Art. Kausalität*, in: *HPhG* II (1973) 779-798, v.a. 794; Dörner/Seig (Anm. 2) 26. 359-361. Vgl. hierzu auch die von Dilthey eingeführte Unterscheidung zwischen erklärender Naturwissenschaft und verstehender Geisteswissenschaft.

<sup>5</sup> K. R. Popper, *Logik der Forschung*, 3. Aufl. Tübingen 1969, 31.

<sup>6</sup> Allgemein gilt es zu beachten, daß Modelle der Realität nur teilweise entsprechen, also immer reduktiv sind. Zur Bedeutung von Modellen in der Psychologie vgl. z.B. D. Dörner, *Problemlösen als Informationsverarbeitung*, 2. Aufl. Stuttgart u.a. 1979, 81-91.

<sup>7</sup> Zu den verschiedenen tiefenpsychologischen Richtungen vgl. D. Wyss, *Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 6. Aufl. Göttingen 1991.

<sup>8</sup> Vgl. P. Becker, *Differentialätiologie*, in: L. R. Schmidt (Hrsg.), *Lehrbuch der Klinischen Psychologie*, 2. Aufl. Stuttgart 1984, 102-124; G. C. Davison/J. M. Neale, *Klinische Psychologie*, 3. Aufl. München-Weinheim 1988, 33-68.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu v.a. M. Spitzer, *Halluzinationen*, Berlin u.a. 1988. Diese Arbeit wurde – obwohl vor fast zehn Jahren erschienen – in der einschlägigen Fachliteratur bisher kaum rezipiert.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu z.B. E. Benz, *Die Vision*, Stuttgart 1969.

<sup>11</sup> Die Begriffe Vision und Halluzination werden – falls der Begriff der Vision nicht auf Halluzinationen mit religiösen Inhalten beschränkt wird – in der Psychiatrie weitgehend synonym verwendet. Vgl. hierzu auch B. Grom, *Religionspsychologie*, München-Göttingen 1996, 300.

<sup>12</sup> G. Huber, *Psychiatrie*, 5. Aufl. Stuttgart-New York, 277.

<sup>13</sup> Vgl. Anm. 9.

<sup>14</sup> S. Freud, *Die Traumdeutung*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. II/III, 3. Aufl. Frankfurt 1961, 166.

<sup>15</sup> Freud (Anm. 14) 554.

<sup>16</sup> Vgl. L. Festinger, *Theorie der kognitiven Dissonanz*, Bern-Stuttgart-Wien 1978.

<sup>17</sup> Vgl. M. J. Horowitz, *Hallucinations: An Information-Processing Approach*, in: R.K. Siegel/L. J. West (Eds.), *Hallucinations*, New York u.a. 1975.

bildhaftes und ein motorisches Repräsentationssystem von Gedächtnisinhalten (Kognitionen), deren Austausch und Zusammenspiel eine Orientierung in der Realität erlaubt. Unter bestimmten Umständen, z.B. sensorischer Deprivation, kann es jedoch zu spontanen bildhaften Repräsentationen sprachlicher Gedächtnisinhalte und somit zu Halluzinationen kommen.

### c) Bewältigungspsychologischer Ansatz

Nach dem kognitiv-phänomenologischen Bewältigungsmodell von Lazarus<sup>18</sup> stehen einem Individuum zur Bewältigung stressreicher Ereignisse grundsätzlich drei Bewältigungsformen zur Verfügung: intrapsychische Bewältigungsformen (z.B. Verdrängung), aktionale Bewältigungsformen (z.B. Suche nach Hilfe) und expressive Bewältigungsformen (z.B. Wutausbruch).

Unter den situativen Bedingungen, unter denen ein erhöhtes Auftreten von Halluzinationen als empirisch gesichert betrachtet werden kann, spielen v.a. sog. kritische Lebensereignisse (life events)<sup>19</sup> wie Verlust einer nahestehenden Person, schwere Krankheiten, Kriegerlebnisse etc. eine entscheidende Rolle.<sup>20</sup>

Halluzinationen können so als eine intrapsychische Bewältigungsform stressreicher Ereignisse verstanden werden. Der psychologische Mechanismus der Halluzinationsentstehung wird in diesem Modell allerdings nicht weiter spezifiziert.

### Zur psychologischen Beschreibung und Erklärung der Ostererscheinungen der Jünger<sup>21</sup>

Entsprechend eben skizzierten Selbstverständnis empirischer Psychologie sind im Hinblick auf eine mögliche psychologische Erklärung der Ostererscheinungen vorrangig zwei Fragen von Interesse:

Bzgl. einer *Beschreibung* des Phänomens der Ostererscheinungen: Welche Texte stehen sozusagen als „Datenbasis“ zur Verfügung? Wie werden die Ostererscheinungen hierin beschrieben? Erlaubt diese Beschreibung ein psychologisches Verständnis der Ostererscheinungen als Halluzination?

Bzgl. einer *psychologischen Erklärung* des Phänomens der Ostererscheinungen: Welche Faktoren werden im Rahmen welcher Ätiologiemodelle zur Erklärung der Ostererscheinungen herangezogen?

### Zur Beschreibung der Ostererscheinungen<sup>22</sup>

Für die Ostererscheinungen der Jünger liegen — um oben eingeführte Unterscheidung zwischen Selbst- und Fremdbereichen aufzugreifen — ausschließlich Fremdbereiche, für die Damaskuserfahrung des Paulus sowohl Selbst- (so v.a. 1 Kor 9,1; 15,8; Gal 1,15f und 2 Kor 4,6) als auch Fremdzeugnisse (Apg 9; 22; 26) vor.<sup>23</sup> Damit gilt: „Ein Großteil der vorliegenden Erzählungen stammt nicht von Augenzeugen. ... Nur in den relativ spärlichen Passagen der paulinischen Primärquellen handelt es sich um einen Augenzeugenbericht. ... Der Analyse der paulinischen Texte kommt daher eine Schlüsselstellung zu.“<sup>24</sup>

(1 Kor 15,3-7) und ersten (1 Kor 9,1; 15,8; Gal 1,15f) Ranges. Zur paulinischen Damaskusvision vgl. neuerdings B. Heineker, *Paulus als Visionär*, Freiburg-Basel-Wien 1996, v.a. 182-211.

<sup>24</sup> G. Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu*, Göttingen 1994, 46f. Auch diese Feststellung ist nicht neu. Sie traf bereits D. F. Strauß, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 2 Bde., Tübingen 1835/36, der 1 Kor 15,5-8 als „Schlüssel zur Verständigung über alle Erscheinungen Jesu nach seiner Auferstehung“ (II 656) bezeichnete. Zum sekundären Charakter der Erscheinungserzählungen der Evangelien vgl. z.B. P. Hoffmann, *Art. Auferstehung Jesu Christi*, in: *TRE IV* (1979) 478-513, v.a. 500-509; G. Lüdemann (Anm. 24) 141-208 sowie H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, Würzburg 1995, 117-135. Bereits D. F. Strauß (Anm. 24) II 658 verwies auf die Tendenz einer zunehmenden Vermaterialisierung der evangelischen Erscheinungsberichte, so daß die verschiedenen Christophanien „einmal in die Tradition aufgenommen, sich ... immer mehr konsolidierten, von stummen Erscheinungen zu redenden, von geisthaften zu essenden, von sichtbaren zu handgreiflichen wurden.“

Da Paulus die ihm zuteil gewordene Damaskusvision 1 Kor 15,8 in eine Reihe mit den 1 Kor 15,5-7 berichteten Erscheinungen des Auferstandenen vor Kephas, den Zwölf, den 500 Brüdern, Jakobus und allen Aposteln stellt, kann von einer Gleichartigkeit der Erfahrungen ausgegangen werden.<sup>25</sup> Die Beschreibung dieser Erfahrung mit ὄφθη + Dativ („er wurde gesehen“, „er ließ sich sehen“, „er wurde sichtbar gemacht“) greift auf den Sprachgebrauch der griechischen Übersetzung des Alten Testaments (Septuaginta) zurück, die hiermit das Erscheinen JHWHs (vgl. Gen 12,7) bzw. seines Engels (vgl. Ex 3,2) bezeichnet.<sup>26</sup> 1 Kor 9,1 beschreibt Paulus diese Erfahrung als ein Sehen des Herrn, Gal 1,15f als eine Offenbarung des Sohnes Gottes, 2 Kor 4,6 als ein Aufleuchten des Lichtglanzes der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Christi.

Die paulinischen Ausführungen 1 Kor 15,35-58 erlauben zudem die Annahme, der Apostel stelle sich die Existenzweise des Auferstandenen und Erschienenen nicht als eine Rückkehr in eine irdische, sondern als eine pneumatisch-himmlische Leiblichkeit (vgl. V 44: σῶμα πνευματικόν) vor.

Die paulinische Damaskuserfahrung kann somit aufgrund ihrer Beschreibung *religionswissenschaftlich* als Vision bzw. *psychologisch* als eine Halluzination betrachtet werden: „Bei dem Phänomen, das Paulus in solcher Weise beschreiben kann, handelt es sich offenbar nicht um einen empirisch-verifizierbaren, sondern eher um einen visionären Vorgang, der sich nicht in der äußeren Realität, sondern in seinem Innern ... abspielte.“<sup>27</sup>

### Zur psychologischen Erklärung der Ostererscheinungen

Aufgrund der Quellenlage bleiben die psychologischen Versuche einer Erklärung der Ostererscheinungen

gen der Jünger, auf die sich die nachfolgenden Ausführungen beschränken,<sup>28</sup> im Vergleich mit der des Paulus recht allgemein und somit sehr hypothetisch. Allenfalls der Ersterscheinung von Petrus kann aufgrund der historisch besseren Faßbarkeit dieser Gestalt eine gewisse Sonderstellung zugebilligt werden.

### a) Psychoanalytische Halluzinationstheorie

Unter Rückgriff auf das psychoanalytisch orientierte Werk „Der Prozeß des Trauerns“ von Spiegel<sup>29</sup> hat neuerdings Lüdemann<sup>30</sup> die Ostervisionen der Jünger, v.a. die des Petrus, als ein Stück Trauerarbeit erklärt.

Spiegel unterscheidet vier narzistische (Abbau der Realitätskontrolle, Verleugnung, Suchen, Manie), drei aggressive (Protest, Suche nach dem Schuldigen, Identifikation mit dem Aggressor) und vier objekt-libidinöse (Hilflosigkeit, Erinnern, Inkorporation, Substitution) Bewältigungsmechanismen von Trauer. Im Rahmen des Abbaus der Realitätskontrolle können verschiedene Wahrnehmungsstörungen auftreten. „Wahrnehmungsstörungen im Zusammenhang mit dem Verlust des Liebesobjektes gehören zu den Derealisationserfahrungen, die mit dem Trauerprozeß verbunden sind. Die Welt, in der der Trauernde mit dem Verstorbenen lebt, scheint noch nicht tot zu sein, aber sie hat an Realität verloren. Verzerrung der Realität ist ein Versuch, den Toten in der gemeinsamen Welt festzuhalten. ... Die Bedürfnisbefriedigung im weiteren Sinne und die Interaktion, die von dem Verstorbenen ausging, ist abgebrochen, aber das Unbewußte hat sich nicht damit abgefunden, sondern benutzt gerade die Organe, die wesentlich an der Bildung des Realitätsprinzips beteiligt sind, um sich eine Scheinbefriedigung zu verschaffen.“<sup>31</sup> Die Ostererscheinungen werden dementsprechend als regressive Wunschbefriedigung durch Halluzination verstanden.<sup>32</sup>

<sup>25</sup> Vgl. auch hierzu D. F. Strauß (Anm. 24) II 656: „Wenn nämlich Paulus dort [1 Kor 15] die ihm zu teil gewordene Christophanie mit den Erscheinungen Jesu in den Tagen nach seiner Auferstehung in eine Reihe stellt, so berechtigt dies ... zu dem Schlusse, daß, soviel der Apostel wußte, jene früheren Erscheinungen von derselben Art, wie die ihm gewordene, gewesen seien.“

<sup>26</sup> Eine Beobachtung, auf die ebenfalls bereits D. F. Strauß (Anm. 24) II 635 hinwies.

<sup>27</sup> P. Hoffmann, *Art. Auferweckung Jesu*, in: *NBL I* (1991) 206.

<sup>28</sup> Zur psychologischen Erklärung der paulinischen Damaskusvision vgl. folgende teilweise recht apologetische Arbeiten: E. Moske, *Die Bekehrung des heil. Paulus*, Münster 1907; E. Pfaff, *Die Bekehrung des h. Paulus in der Exegese des 20. Jahrhunderts*, Rom 1942; H. H. Platz, *Paul's Damascus Experience: A Study in the History of Interpretation*, Diss. Chicago 1960; B. A. R. Gaventa, *Paul's Conversion: A Critical Sifting of the Epistolary Evidence*, Diss. Duke University 1978.

<sup>29</sup> Vgl. Y. Spiegel, *Der Prozeß des Trauerns*, 3. Aufl. München 1977.

<sup>30</sup> Vgl. Lüdemann (Anm. 24) 118-128.

<sup>31</sup> Spiegel (Anm. 29) 170f.

<sup>32</sup> Zu einer Auseinandersetzung mit dieser von theologischer Seite als reduktiv zu betrachtenden Erklärung vgl. Lüdemann (Anm. 24) 127f.

<sup>18</sup> Vgl. R. S. Lazarus/S. Folkman, *Stress, appraisal and coping*, New York 1984.

<sup>19</sup> Vgl. S. Filipp (Hrsg.), *Kritische Lebensereignisse*, München 1981.

<sup>20</sup> Vgl. P. D. Slade/R. P. Bentall, *Sensory Deception. A scientific analysis of hallucination*, London-Sydney 1988, 84-92.

<sup>21</sup> Zur grundsätzlichen Bedeutung psychologischer Zugänge zur Bibel vgl. die Verlautbarung der Päpstlichen Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, teilweise abgedruckt in *BiKi* 49 (1994) 181-201, 196f.: „Die psychologischen und psychoanalytischen Forschungen tragen zur Bereicherung der biblischen Exegese bei, denn dank ihnen können Bibeltexte als Lebenserfahrungen und Verhaltensmuster verstanden werden.“

<sup>22</sup> Zur bisher nur unzureichend behandelten aber grundsätzlichen Frage einer psychologischen Deutbarkeit von Texten vgl. C. Theß, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen 1983, 54-58.

<sup>23</sup> Bereits D. F. Strauß, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, Leipzig 1864, 295-311, unterschied zwischen Zeugnissen dritten (Berichte der Evangelien und der Apostelgeschichte), zweiten

Die Verleugnung Jesu durch Petrus, die von *Lüdemann* wohl mit Recht als historisch betrachtet wird,<sup>33</sup> führte zu schweren Schuldgefühlen und prädisponierte Petrus in besonderer Weise vor allen anderen Jüngern für die Erstvision.<sup>34</sup> „Petrus hatte sich an Jesus durch die Verleugnung vergangen bzw. versündigt. Aber unter dem Eindruck von Jesu Verkündigung und Tod bezog Petrus durch eine Erscheinung des ‚Auferstandenen‘ das im Wirken Jesu präsente Vergebungswort Gottes noch einmal und diesmal in seiner tiefgründigen Klarheit auf sich. ... Das Wort Jesu wurde von ihm als etwas Lebendiges erlebt, als Begegnung mit dem ganzen Jesus selbst, bildhaft.“<sup>35</sup>

### b) Kognitive Halluzinationstheorie

*D. F. Strauß* erklärt die Entstehung der Ostervisionen der Jünger in seinem Werk „Das Leben Jesu – kritisch bearbeitet“ (1835/36) wie folgt:

„Um hierüber [die Entstehung der Ostervisionen] richtig urteilen zu können, müssen wir uns noch genauer in die Lage und Stimmung der Jünger Jesu nach seinem Tode hineinendenken. Er hatte während seines mehrjährigen Zusammenseins mit ihnen immer mehr und unterschiedener den Eindruck des Messias auf sie gemacht: sein Tod aber, den sie mit ihren Messiasbegriffen nicht reimen konnten, hatte diesen Eindruck für den Augenblick wieder vernichtet. Wie sich nun, nachdem der erste Schrecken vorüber war, der frühere Eindruck wieder zu regen begann: entstand in ihnen von selbst das psychologische Bedürfnis, den Widerspruch der letzten Schicksale Jesu mit ihrer früheren Ansicht von ihm aufzulösen, in ihren Begriff vom Messias das Merkmal des Leidens und Todes mitaufzunehmen. Da aber Begreifen bei den Juden jener Zeit eben nur hieß, etwas aus den heiligen Schriften ableiten: so waren sie an diese gewiesen, ob nicht in ihnen vielleicht Andeutungen eines leidenden und sterbenden Messias sich fänden. Dergleichen Andeutungen mußten sich den Jüngern Jesu, welche sie zu finden wünschten, so fremd auch die Idee eines solchen Messias dem A.T. ist, dennoch in allen denjenigen poetischen und

prophetischen Stellen darbieten, welche, wie Jes. 53, Ps. 22, die Männer Gottes als geplagt und gebeugt bis zum Tode darstellten. ... Hatten sie auf diese Weise Schmach, Leiden und Tod in ihre Messiasidee aufgenommen: so war ihnen der schmachvoll getödtete Jesus nicht verloren, sondern geblieben, er war durch den Tod nur in seine messianische δόξα [Herrlichkeit] eingegangen (LUC. 24,26)... wie denkbar endlich ist es, daß diese Eindrücke bisweilen bei Einzelnen, namentlich Frauen, und bei ganzen Versammlungen bis zur wirklichen Vision sich steigerten, eine Höhe des frommen Enthusiasmus, welche auch sonst bei religiösen Gesellschaften, besonders gedruckten und verfolgten, vorzukommen pflegt.“<sup>36</sup>

Die zur Erklärung der Ostervisionen der Jünger von *Strauß* angestellten Überlegungen lassen sich unter Aufgriff der oben umrissenen Kognitiven Dissonanztheorie von *Festinger* wie folgt darstellen: Die Überzeugung der Jünger, Jesus sei der Messias (Kognition 1), steht in Dissonanz zu seinem Kreuzestod (Kognition 2): Der Messias kann nicht am Kreuz sterben. Das psychologische Bedürfnis zur Reduktion der zwischen beiden Kognitionen bestehenden Dissonanz führte nach *Strauß* zur Uminterpretation von Kognition 2: Der Tod Jesu wird unter Rezeption alttestamentlicher Aussagen (Jes 52f, Ps 22) nicht mehr als Skandalon, sondern als messianisches Schicksal (Idee eines leidenden und sterbenden Messias) verstanden,<sup>37</sup> die Dissonanz somit aufgelöst.

Diese durch kognitive Umstrukturierung gewonnene neue Einsicht kann sich, so das informationstheoretische Halluzinationsmodell von *Horowitz*, bildlich als Vision manifestieren.

Im „Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet“ (1864) erweitert *Strauß* den Katalog psychologischer Ursachen der Ostervisionen der Jünger. Neben einer erhöhten Gemütsaufregung durch die „von Seiten der Juden über Jesum und seine Anhänger hereingebrochene Verfolgung“<sup>38</sup> verweist er hier v.a. auf eine verschiedenen Jüngern eigene „Körper- und Gemütsbeschaffenheit“<sup>39</sup> also persönlich-

keitstheoretische Faktoren, so für Maria Magdalena auf ihre Besessenheit, für Petrus auf seine visionäre Veranlagung und für Jakobus auf seine im Hebräer-evangelium belegte Fastenpraxis. Ausdrücklich betont *Strauß*, eine bestimmte Disposition sei jedoch keinesfalls als notwendige Bedingung für den Empfang einer Vision zu betrachten. Sie kann ebenso durch eine „Steigerung des Gemüts- und Nervenlebens“<sup>40</sup> wie sie für die Zeit nach dem Tod Jesu vorzusetzen ist, ebenso ersetzt werden wie durch eine „erhöhte Stimmung“ einer Zusammenkunft beim Mahl, durch die sich „das Andenken an den Entrissenen zur vermeintlichen Erscheinung auch vor größeren Versammlungen steigerte“.<sup>41</sup>

### c) Bewältigungspsychologischer Ansatz

Beide eben genannten Ansätze betrachten die Ostererscheinungen letztendlich als Resultat psychischer Konflikte. Von daher legt sich der Gedanke nahe, die Ostererscheinungen der Jünger als intrapsychischen Bewältigungsmechanismus eines durch den Tod Jesu als kritisches Lebensereignis (life event) ausgelösten Bewältigungsprozesses zu verstehen. Daß der der Halluzination zugrundeliegende Mechanismus hierbei nicht expliziert wird, muß angesichts der dürftigen Quellenlage, die sichere Aussagen z.B. über die Kognitionen der Jünger nach Jesu Tod unmöglich macht, nicht unbedingt als Nachteil empfunden werden.

Die Vielzahl der Erklärungsversuche der Ostererscheinungen der Jünger spiegelt nicht nur die Pluralität der in der gegenwärtigen Psychologie verwendeten Ätiologiemodelle wieder, sie dürfte auch durch die quantitative und qualitative Eigenart der Quellen, v. a. das Fehlen von Selbstzeugnissen, sowie deren Ersatz durch Spekulationen verschiedenster – am Text oft nur schwer zu belegenden – Art bedingt sein.

*Dipl.-Theol., Dipl.-Psych. Michael Reichardt ist Wiss. Mitarbeiter an den Lehrstühlen für Biblische Einleitungswissenschaften und Exegese des Neuen Testaments der Kath. Theol. Fakultät der Universität Passau, Michaeligasse 13, 94032 Passau.*

<sup>40</sup> *Strauß* (Anm. 23) 309.

<sup>41</sup> *Strauß* (Anm. 23) 310.

### Jesus Christus – unsere Hoffnung

Im Blick auf das Jahr 2000 hat Papst Johannes Paul II. das Jahr 1997 unter das Thema gestellt „Jesus Christus“. In vielen Bistümern werden zur Zeit entsprechende Materialien erarbeitet. Im folgenden geben wir Ihnen eine Übersicht über Materialien, vor allem zur praktischen Bibelarbeit, die Sie bei uns im Bibelwerk beziehen können:

*Materialien zur Bibelarbeit, die beim Katholischen Bibelwerk e.V. in Stuttgart bereits vorliegen*

Jesus begegnen. Begegnungsgeschichten aus dem Johannesevangelium, 176 S., 7,- DM/sFr/51,- öS

Der Band enthält zwölf Jesusbegegnungen aus dem Johannesevangelium, die für die Bibelarbeit in Gruppen erschlossen werden.

Matthäus entdecken. Lese- und Arbeitsbuch zum Matthäusevangelium, 144 S., 14,80 DM/sFr/108 öS.

Markus entdecken. Lese- und Arbeitsbuch zum Markusevangelium, 144 S., 14,80 DM/sFr/108 öS.

Beide Bände erschließen Texte aus den beiden ersten Evangelien für die Bibelarbeit in Gruppen.

Franz-Josef Ortkemper, Wäre Christus nicht auferstanden... Der Osterglaube der Christen, 32 S., 4,- DM/sFr/30,- öS (Staffelpreise)

Ein kurzer allgemeinverständlicher Überblick über die wichtigsten Ostertexte des Neuen Testaments. Gut geeignet für Schriftenstände.

Bettina Eltrop/Franz-Josef Ortkemper, Was Christen an Weihnachten feiern, 32 S., 5,- DM/sFr/37,- öS (Staffelpreise)

Die kleine Schrift fragt, was Jesus uns heute bedeutet, gibt eine kurze Einführung in die Weihnachtsgeschichten der Bibel und einige Hinweise für die Gestaltung von Advent und Weihnachten in der Familie.

Felix Porsch, Jesu Bergpredigt – die provozierende Alternative, 24 S., 10 Expl. 15,- DM/sFr/110,- öS

Eine Kleinschrift mit dem gesamten Text der Bergpredigt samt einigen Erklärungen, gedacht für die Bibelarbeit in Gruppen.

### Zeitschriften

Bibel heute, Heft 1/96: Buddha und Jesus

Bibel heute, Heft 4/96: Die neutestamentlichen Apokryphen

Bibel und Kirche Heft 1/97: Die Auferstehung Jesu

Gut brauchbar sind auch die Materialien zur ökumenischen Bibelwoche 1996/97 zum Markusevangelium: Mit Jesus auf dem Weg.

<sup>33</sup> Vgl. *Lüdemann* (Anm. 24) 118-124.

<sup>34</sup> Spuren der hinter 1 Kor 15,5 stehenden, den geschichtlichen Ablauf richtig wiedergebenden Tradition von der petrinen Ersterscheinung, die ansonsten in der evangelischen Überlieferung verdrängt wurde, finden sich nach *Lüdemann* (Anm. 24) 112-118 noch in Lk 5,1-11/Joh 21 und Mt 16,17-19.

<sup>35</sup> *Lüdemann* (Anm. 24) 125f unter Verweis auf das Wort „Rede zu mir, da-

mit ich dich sehe.“

<sup>36</sup> *D. F. Strauß* (Anm. 24) II 658ff.

<sup>37</sup> Die Aufnahme alttestamentlicher Vorstellungen ist als Herstellung neuer, konsonanter Kognitionen zur Reduktion bestehender Dissonanz zu verstehen.

<sup>38</sup> *Strauß* (Anm. 23) 305.

<sup>39</sup> *Strauß* (Anm. 23) 309.

**Gerd Lüdemann**

## **Die Auferstehung Jesu**

Historie — Erfahrung — Theorie, Vandenhoeck & Rupprecht Göttingen 1994, 227 S., DM 58,00.

„Am historischen Jesus... fällt also die Entscheidung des Glaubens, nicht am auferstandenen Christus“ (S. 220). Mit diesem Fazit am Ende seiner Untersuchungen provoziert L. seine christlichen Leser und fordert diese heraus, die Grundlage ihres Glaubens kritisch zu überdenken. L. selbst sieht sich durch die „Aporie der historisch-kritischen Forschung“ herausgefordert und stellt dem sein eigenes Unternehmen als „Denkversuch“ (S. 16) gegenüber. Es geht L. darum, „rein historisch-empirisch nach dem historischen Kontext der Auferstehungszeugnisse“ zu fragen mit dem Ziel, „eine Hypothese der Auferstehung Jesu vorzulegen, die die wenigsten Anstöße bietet und die meisten Schwierigkeiten löst“ (S. 29).

Entsprechend der Zielsetzung kommen für die Untersuchung nur solche ntl. Texte in Betracht, deren historischer Wert einigermaßen gesichert ist. Dazu zählt in erster Linie 1 Kor 15,1-11, da hier der einzige Augenzeugenbericht vorliegt. Diesem Text kommt deshalb eine „Schlüsselstellung“ (S. 47) zu. Durch Paulus können wir eine Vorstellung vom ursprünglichen Geschehen gewinnen. Danach spiegelt sich in seinem Damaskuserlebnis die Bewältigung eines unbewußten Konfliktes, den Paulus vor seiner Bekehrung ausgetragen hat und der auch in Röm 7 greifbar ist (vgl. S. 111f).

Auch die Traditionen über Petrus sind „höchst wertvoll“. Seine Vision ist ähnlich wie die paulinische ebenfalls Ausdruck von Trauerarbeit (vgl. S. 128). Der älteste christliche Osterglaube war somit mit der Erfahrung der Vergebung der Sünden und der Überwindung des Todes als Ewigkeitsglauben verknüpft (vgl. S. 213). Deshalb wurde theologisch die Auferweckung Jesu mit dem Beginn der allgemeinen Totenauferweckung verknüpft.

Die Grabeserzählung stellen nach L. ein eigenes Problem dar, deren historischer Wert gegen Null tendiert: „Darunter ist ehrlicherweise nichts, gar nichts für das historisch wirkliche Geschehen zu gewinnen“ (S. 153).

Den Erscheinungen in Galiläa dagegen räumt L. Priorität ein gegenüber den Erscheinungen in Jerusalem (vgl. S. 48-49). Somit erfolgen die ältesten Erscheinungen nicht am Grab (vgl. S. 208); vielmehr begann der Durchbruch in Galiläa (vgl. S. 210); dort brach sich ein religiöser Enthusiasmus Bahn, der eine eigene Dynamik in sich barg (vgl. S. 212).

Angesichts dieses überwiegend negativen Befundes stellt L. abschließend die Frage, ob wir noch Christen sein

können. Genauso entschieden wie L. radikal historisch fragte, bejaht er diese Frage. Allerdings sieht er weniger in der Auferstehung selbst als in dem Menschen Jesus den Grund unseres Glaubens. „Wir müssen uns an den geschichtlichen Jesus halten, dürfen aber glauben, daß er auch als der nun Lebende bei uns ist“ (S. 220).

Das Buch besticht durch seine konsequent historische Fragestellung. Damit werden aber auch die Grenzen einer solchen Untersuchung offenbar. Die Rückbindung des Bekenntnisses an den geschichtlichen Jesus ist angesichts der Schwierigkeiten der historischen Rückfrage nur scheinbar eine sichere Basis für den Glauben. Hier stellen sich mehr Fragen als gelöst werden. Kann eine interpersonale Beziehung, die in der Rede von der Auferweckung zum Tragen kommt, mit Mitteln der historischen Forschung allein adäquat erfaßt werden?

Die Hoffnung, die die frühjüdische Apokalyptik mit den Bildern der Auferstehung verband, wird von L. geradezu vernachlässigt. Diese Bilder und die darin liegenden Hoffnungen aber dürften wesentlich die Formulierung des christlichen Bekenntnisses von der Auferstehung Jesu beeinflusst haben.

Am schwersten wiegen wohl die hermeneutischen Bedenken: In welcher Weise sind die Texte des Neuen Testaments als sprachliche Gestalt der urchristlichen Erfahrung mit Jesus als dem Christus normativ für unseren Glauben? Müssen sie u.U. aufgrund vermeintlich objektiver Ergebnisse historisch-kritischer Forschung revidiert werden? Hier zeigen sich Defizite historisch-kritischer Exegese, die wohl einer Ergänzung bedarf durch eine Hermeneutik, die Interpretation als Dialog mit dem Text und jedes um Verstehen bemühte Lesen als dialektischen Vorgang versteht. *Rainer Dillmann*

## **Hansjürgen Verweyen (Hrsg.)**

### **Osterglaube ohne Auferstehung?**

Diskussion mit Gerd Lüdemann, Quaestio Disputata 155, Herder Freiburg-Basel-Wien 1995, 144 S., DM 38,00.

Die fünf Beiträge des vorliegenden Bandes gehen auf ein interdisziplinäres Kolloquium der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg zurück.

In seinem Beitrag *Zwischen Karfreitag und Ostern* (13-46) erläutert Lüdemann im wesentlichen die Thesen seines Buches (vgl. Rezension) und präzisiert diese. Wenn L. gegen Ende formuliert, daß Jesus sich „den Jüngern sterbend als der Lebendige“ zeigte und die Jünger „im Angesicht des Kreuzes Jesu die Herrlichkeit Gottes“ schauten (43), klingt dies gegenüber den radikalen Thesen des Buches fast versöhnlich.



Broer begrüßt in seinem Beitrag *Der Glaube an die Auferstehung Jesu und das geschichtliche Verständnis des Glaubens der Neuzeit* (47-64) Lüdemanns Anliegen, historisch an die Auferstehung Jesu heranzugehen, sowie den Versuch, theologisches Denken breiteren Kreisen zu vermitteln. In seiner Entgegnung bezweifelt er jedoch die Fähigkeit der Exegese, auszusagen, „was christliche Erfahrung als Erfahrung von ‚Auferstehung‘ war“ (52). B. trifft das Problem, wenn er ausführt, daß unser Glaube solange mit dem der Urgemeinde identisch ist, solange wir das endzeitliche Schicksal auf den Jesus der Geschichte übertragen (53).

Die historische Rückfrage, die Lüdemanns Position impliziert, ist methodologisch problematisch und kann aus grundlegenden hermeneutischen Überlegungen „nicht zum exklusiven Maßstab erhoben werden“ (69). Dies betont Oberlinner in seinem Beitrag „*Gott (aber) hat ihn auf erweckt*“ — *Der Anspruch eines frühjüdischen Gottesbekenntnisses* (65-79). Dem gegenüber stellt O. heraus, daß das österliche Bekenntnis zuerst einmal eine Aussage über Gott ist und die Glaubenden sich zu dem Handeln Gottes an Jesus als den Gekreuzigten bekennen (vgl. 75). Entgegen der Auffassung Lüdemanns wird somit durch den Osterglauben nicht der Glaube der Jünger Jesus gegenüber bestätigt, sondern nach der Krise des Kreuzes neu konstituiert.

Ohlig will in seinen *Thesen zum Verständnis und zur theologischen Funktion der Auferstehungsbotschaft* (80-104) nicht die Tatsächlichkeit der Auferstehung diskutieren, „sondern nur die intellektuelle Redlichkeit oder Plausibilität einer solchen Hoffnung“ (80). Er stellt die christliche Auferstehungshoffnung in den Kontext des Frühjudentums und zeigt auf, daß das Eigentümliche der Osterbotschaft nicht im Thema Auferstehung, sondern in deren christologischer Prädikation besteht (vgl. 81-88). Fundamentaltheologisch ist sodann bedeutsam, daß es sich bei der Rede von der Auferstehung um „metaphorische Sprache“ (92) handelt; die Bildelemente der Metapher aber dürfen nicht einfach in die historische Realität transportiert werden. Die Auferstehungshoffnung symbolisiert vielmehr „eine Perspektive, die derart umfassend ist, daß sie das Maximum dessen darstellt, was anthropologisch überhaupt nur erhofft werden kann“ (101).

Verweyen problematisiert mit seinem Beitrag „*Auferstehung*“: *ein Wort verstellt die Sache* (105-144) den Begriff Auferstehung, fragt, „ob nicht gerade diese traditionell weitergeschleppte Formel heute nicht ein beträchtliches Hindernis für die Vermittlung der Osterbotschaft darstellt“ (115) und verweist auf den apokalyptischen Kontext

dieses Begriffes. Auf diesem Hintergrund geht er auf das hermeneutische Problem ein und macht deutlich, daß die historische Kritik im traditionellen Verständnis „in höchstem Maße unangemessen ist gegenüber einem geschichtlichen Ereignis, in dem sich Gott eschatologisch zur Geltung“ bringt (123). Seine Auffassung sieht V. in diametralem Gegensatz zur historisch-kritischen Sicht und versteht sie als das Bemühen, „vor dem Forum historischer Vernunft aufzuzeigen...“, daß im irdischen Jesus selbst die letztgültige Selbstmitteilung Gottes erkennbar wurde“ (131).

Der vorliegende Sammelband ist ein informatives und lesenswertes Buch, das auf vorschnelle Harmonisierung unterschiedlicher Positionen verzichtet. Gerade die Eigenständigkeit und Originalität der einzelnen Beiträge, in denen nicht einfach das übliche Verständnis von Auferstehung, wiederholt wird, machen den Reiz des Buches aus.

Rainer Dillmann

#### Marie-Louise Gubler

##### Wer wälzt uns den Stein vom Grab?

Die Botschaft von Jesu Auferweckung. Reihe: Bibelkompaß, Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 1996, 96 S.

Ausgehend von Schwierigkeiten, die heutige Hörer mit der Botschaft von der Auferweckung Jesu haben, gibt Marie-Louise Gubler eine Einführung in die verschiedenen neutestamentlichen Texte, die von der Auferstehung Jesu sprechen. Der kreative Beitrag zum schon oft behandelten Thema und damit der besondere Wert des Büchleins liegt in dem Versuch, Texte moderner Dichter heranzuziehen, um „Die Bedeutung der Auferstehungshoffnung“ (so der Titel des 10. Kapitels) der Leserschaft nahezubringen. Dieser Ansatz prägt auch Gublers „Anregungen für die Arbeit mit den Osterberichten“, die sich wohl vor allem an Bibelkreise richten. Ansonsten wird das Buch vor allem biblisch interessierten Laien ohne intensivere Vorkenntnisse für eine erste Orientierung hilfreich sein.

Klaus-Stefan Krieger

#### Dieter Zeller

##### Christus unter den Göttern

Zum antiken Umfeld des Christusb Glaubens, Reihe: Sachbücher zur Bibel, Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart 1993, 143 S.

Das frühe Christentum verdankt seine erstaunlich rasche Ausbreitung auch der Tatsache, daß es sich schon bald den Nichtjuden öffnete. Die religiöse Welt dieser „Heiden“ stellt Dieter Zeller, der in Mainz Professor für Religionswissenschaft des Hellenismus ist, in seinem Buch

vor: Er tut dies nicht lexikalisch, handelt nicht nacheinander Kult für Kult ab. Vielmehr setzt er jeweils Überzeugungen des Neuen Testaments zu Anschauungen der nichtjüdischen „Umwelt“ in Beziehung. Bewußt beschränkt sich Zeller dabei nicht auf intellektuelle Kreise, sondern macht deutlich, welche Vorstellungen in der breiten Bevölkerung gängig waren. Im einzelnen behandelt Zeller: den jüdisch-christlichen Monotheismus im Vergleich zum freilich unterschiedlich akzentuierten Polytheismus im Heidentum; heidnische Anschauungen über Tod und Jenseits; die Bedeutung von Wundern; Modelle, in denen die Göttlichkeit eines Menschen gedacht werden konnte; das Gegenüber von Christusb glauben und Kaiserkult; die Verehrung von Sonnengöttern wie Mithras als Konkurrenz zu Christus, der „Sonne der Gerechtigkeit“.

Zeller setzt sich durchaus vom gegenwärtigen Mainstream biblischer Sachbücher ab. Während in der ersten Hälfte unseres Jh.s die Religionsgeschichtliche Schule stark auf heidnische Religionen zurückgriff, um Phänomene im Neuen Testament zu erklären, wurden in den letzten Jahrzehnten vor allem die jüdischen Wurzeln des Christentums herausgestrichen, gerade auch in populärwissenschaftlichen Veröffentlichungen. Das hat seine volle Berechtigung, insofern Jesus und die ersten Christen Juden waren. Ausgeblendet bleibt, daß das junge Christentum auch und dann sogar vermehrt im Heidentum Anhänger gewann. Zeller will genau dies verständlich machen, wie das Christentum Nichtjuden ansprechen konnte. Dabei leitet Zeller im Gegensatz zur Religionsgeschichtlichen Schule Christliches nicht einfach aus dem Hellenismus ab. Er zeichnet den Verständnishorizont nach, auf den die christliche Verkündigung traf, zeigt die Assoziationen auf, die der Glaube an Jesus den Christus bei Heiden auslöste.

Zellers Buch ist didaktisch und im Layout gut aufbereitet; Zitate und zusammenfassende oder weiterführende Abschnitte sind deutlich hervorgehoben. Es ist ausführlich, wenn auch nicht immer in bester Wiedergabequalität bebildert. Das Buch stößt auf dem Sachbuchmarkt zweifellos in eine Marktlücke. Leider scheint dies nicht einmal sein Verlag recht zu würdigen, zumindest wenn man die spärliche Werbung zum Maßstab nimmt.

Klaus-Stefan Krieger

#### Johann Maier

##### Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer

3 Bände, Ernst Reinhardt Verlag München u. Basel 1995-1996. Uni-Taschenbücher 1862, 1863, 1916, je DM 49,80.

Erstmals liegen sämtliche Schriftfunde von Qumran, die in den letzten Jahren für soviel Streit in der Öffentlichkeit gesorgt hatten, in deutscher Übersetzung vor. Bereits 1960 und 1977 hat der inzwischen emeritierte Kölner Judaistikprofessor Johann Maier wichtige Qumran-Schriften auf Deutsch herausgegeben. Die neuen Uni-Taschenbücher sind im Grunde eine Neubearbeitung der damaligen Textbände. Doch ging es Maier diesmal nicht um eine treffende Auswahl, sondern um Vollständigkeit.

Allein Band 2 mit den Funden aus Höhle 4 umfaßt 740 Seiten und enthält Texte, die sämtlich auf Deutsch bislang nicht zugänglich waren. Darunter befinden sich so interessante Stücke wie der Brief des Sektengründers an seine Gegner in Jerusalem oder Texte zur Kalenderreform, die bei der Gründung eine große Rolle spielte. Außerdem stammen aus Höhle 4 viele der schwer entzifferbaren Kleinstfragmente, was zum Umfang des Textbandes beigetragen hat.

Das Material aus den übrigen zehn Höhlen ist in Band 1 zusammengestellt. Maier hat — wegen der teils verwirrenden Vielfalt von Namen, die für manche Texte erfunden wurden — die Texte nach Höhle und Fragmentennummer sortiert und die anderen Bezeichnungen zugeordnet. Durch Fett-, Kursiv-, Blocksetzung oder Unterstreichung gibt Maier an, ob ein Text mehrmals belegt ist.

Den beiden Textbänden ist anzumerken, wieviel Mühe sich Maier gegeben hat, das schwierige Material transparent zu machen. Dankenswerterweise hat er dafür auf das phantasievolle Füllen von Lücken in den Texten verzichtet.

Der dritte Band bietet eine Einführung in die Qumran-Schriften: Maier erläutert die archäologischen Fakten, skizziert Form und Inhalt der Dokumente und gibt einen Überblick zur Geschichte der Essener-Siedlung am Toten Meer. Vor allem aber rekonstruiert Maier den ausgefallenen Kalender der Qumran-Gemeinschaft mit seinen Festen und Priesterdienstzeiten. In diesem Teil von Band 3 steckt eine enorme Arbeit, die auch den Qumran-Spezialisten wertvolle Dienste leisten wird. Ein Bibelstellen- und ein Stichwortregister sowie eine Auswahl-Bibliographie zur Qumranforschung runden den Band ab.

Maiers deutschsprachige Qumranausgabe wird zweifellos zum Standardwerk werden. Es ist ein ausgesprochen sorgfältig gemachtes, unentbehrliches Hilfsmittel für Studenten, Theologen und Wissenschaftler und für interessierte Laien die einzige Möglichkeit, sich ein umfassendes authentisches Bild von den Qumranfunden zu verschaffen.

Klaus-Stefan Krieger

**Alfons Weiser****Theologie des Neuen Testaments II. Die Theologie der Evangelien**

Kohlhammer Studienbücher Theologie Bd. 8, Kohlhammer Stuttgart 1993.

Das in der Reihe „Kohlhammer Studienbücher Theologie“ als Bd. 8 erschienene Buch von A. Weiser ist der II. Teil einer „Theologie des Neuen Testaments“ — der I. Teil, der die Briefliteratur behandeln soll und H. Merklein anvertraut ist, ist noch nicht erschienen — und enthält, neben der „Theologie der Evangelien“, auch eine den Evangelien sachgerecht vorangestellte „Theologie der Redenquelle“ (21-43) und darüber hinaus noch eine (im Untertitel nicht erwähnte und daher nicht ganz einsichtig zu machende) Darstellung der „Theologie der Offenbarung des Johannes“ (204-217). (Die Begründung, daß in der Offb „auch Inhalte aus der Evangelientradition verarbeitet sind“ [204], gilt doch auch für Teile der Briefliteratur. So werden es wohl eher verlagstechnische Gründe gewesen sein, die Offb in diesem Band aufzunehmen). Den Abschluß bildet ein (zu) knapp gehaltenes aber wichtiges Kapitel: „Der tragende Einheitsgrund: Jesus von Nazaret“ (217-226). Ein beigefügtes Schriftstellen-Register und ein Sach- und Personenregister werden künftigen Benutzern sicher hilfreich sein.

Die Leser und Leserinnen werden dem Verfasser für die gelungene und detaillierte Darstellung der Theologie der „Redenquelle“ (= Q) als einer der Quellen des Mt und Lk — auch wenn ihre Existenz bis heute weiter umstritten ist — sicher dankbar sein, da dieses „Q“ für viele eher noch ein konturenloses, unbekanntes X ist. Hätte der Verf. dann aber nicht konsequenterweise auch etwas über die vormarkinische Überlieferung sagen sollen, wenigstens im Zusammenhang mit der Behandlung des Mk? (Vgl. sein Vorgehen bei Joh [192]).

Daß der Verlag für dieses Unternehmen A. Weiser, Prof. für Exegese des Neuen Testaments an der Phil.-Theol. Hochschule der Pallottiner in Valendar, gewinnen konnte, ist ein Glücksfall. Hat er doch seine Fähigkeit, schwierige Sachverhalte verständlich und fundiert darzustellen, in vielen Veröffentlichungen unter Beweis gestellt. Man spürt dem Werk an, daß es aus langjähriger Vorlesungspraxis entstanden ist.

Das Buch richtet sich, gemäß der Zielsetzung der Reihe, primär an Studierende an Hochschulen, eignet sich aber auch für das Selbststudium wie auch für die Weiterbildung theologisch Vorgebildeter. Dieser Intention dürfte es in hervorragender Weise entsprechen. Dazu tragen, neben den soliden, den heutigen Forschungsstand stets be-

rücksichtigenden Informationen und den jedem Kapitel vorangestellten, kritisch ausgewählten Literaturhinweisen, vor allem auch die übersichtliche, leserfreundliche Anordnung des Stoffes bei. Zahlreiche tabellarische Übersichten und graphische Schemata lockern das Schriftbild auf und erweisen sich als gute didaktische Hilfen.

Es ist hier nicht möglich, die vielen guten und zutreffenden Beobachtungen zu den einzelnen Evangelien (z.B. zur Christologie und Ekklesiologie, zu den Gleichnissen und Wundererzählungen) im einzelnen zu erörtern. Das Besondere an dieser Theologie scheint mir das Bemühen des Verf. zu sein, nicht nur die durchgehenden theologischen Leitlinien (den berühmten „roten Faden“) einer Schrift und deren theologische Schwerpunkte zusammenfassend darzustellen, sondern deren jeweilige Besonderheiten immer wieder an Einzeibeispielen detailliert und exemplarisch aufzuzeigen. So nimmt er die Leser und Leserinnen in einen Erkenntnis- und Reflexionsprozeß mit hinein, läßt er sie gleichsam an der Entdeckerfreude und auch an der Verifizierung des Gesamtergebnisses aktiv teilnehmen.

Dieses an sich zu begrüßende Verfahren (es ist ja auch immer eine Frage des zur Verfügung stehenden Raumes) hat allerdings auch Nachteile, wenn es exzessiv angewandt wird. Abgesehen davon, daß vieles ausführlicher in guten Einleitungen nachzulesen ist, geht bei solchem Vorgehen leicht der „rote Faden“ verloren bzw. man muß ihn wieder neu suchen (Beispiele: S. 23f; 28; 87f; 172-182). Sicher wird das durch die guten Zusammenfassungen am Ende eines jeden Kapitels z.T. korrigiert. Aber könnte der dann eingesparte Platz nicht besser zur Aufnahme oder Vertiefung theologischer Themen genutzt werden?

So ist mir aufgefallen, daß bei der Behandlung des Joh zwar der Frage nach der „Einheitlichkeit und Entstehung des Johannesevangeliums“ (un)verhältnismäßig breiter Raum eingeräumt wird (172-183), so wichtige joh Themen wie das Wirken des Geist-Parakleten, die Bedeutung der „Stunde (der Erhöhung und Verherrlichung) Jesu“ oder des joh „Dualismus“ und der damit zusammenhängenden joh „Mißverständnisse“ kaum angesprochen werden.

Diese kritischen Anfragen können aber den positiven Gesamteindruck und den großen Wert dieser Theologie im einzelnen wie im ganzen nicht in Frage stellen. Weiser hat mit seinem Werk ein hervorragendes, für das Studium der ntl. Theologie sehr zu empfehlendes Hilfs- bzw. Arbeitsmittel geschaffen, dessen großen Nutzen die Leser und Leserinnen sicher dankbar feststellen werden.

*Felix Porsch*

**Dorothee Sack  
Damaskus**

Entwicklung und Struktur einer orientalschislamischen Stadt. Verlag Philipp von Zabern Mainz 1989. 142 Seiten mit 20 Textabbildungen, 32 Tafeln mit 104 Abbildungen und 12 Beilagen.

Als 1989 die Untersuchung zur Baugeschichte der Stadt Damaskus von D. Sack erschien, konnte sie sich auf eine lange Tradition meist französischer und deutschsprachiger Veröffentlichungen zu dieser Stadt stützen. Angezogen durch die jahrtausendalte Siedlungsgeschichte dieses Ortes reiht sich seit Mitte des 19. Jahrhunderts eine fast ununterbrochene Kette europäischer Forschungsliteratur — sowohl zur vorislamischen, wie auch zur islamischen Geschichte von Damaskus. Trotzdem war eine übergreifende Untersuchung der Baugeschichte dieser Stadt seit langem überfällig. Mit diesem Buch gelingt es der Verf., bisherige Forschungsergebnisse kritisch zusammenzufassen und basierend auf jahrelanger Feldforschung nicht nur neues Material beizusteuern, sondern auch bisherige Theorien in einem völlig neuem Licht erscheinen zu lassen. Dem mutigen Anspruch, dies für den ganzen Zeitraum topographisch nachweisbarer Stadtgeschichte zu leisten (also von den Aramäern ab ca. 1100 v.Chr. bis in das zwanzigste Jahrhundert n.Chr.), wird die Verf. durchaus gerecht, ohne dabei den roten Faden zu verlieren. Dies liegt zweifelsohne an dem vielversprechenden methodischen Ansatz, den die Autorin ihrer Untersuchung zu Grunde legt. Einerseits wird mit den Methoden des Bauforschers und des Stadthistorikers (S. 3) die Entwicklung städtischer Strukturen mit den ursächlichen historischen Hintergründen zu einem Strang gebunden, andererseits werden urbane Elemente herausgelöst und getrennt über ihren historischen und lokalen Rahmen hinaus diskutiert. Das wichtigste urbane Zentrum Syriens wird so zum Paradigma bzw. Modellfall einer Stadt des Nahen Ostens. Diese beiden Schwerpunkte schlagen sich dann auch in den beiden Hauptteilen des Buches „Damaskus: Die historische und die städtebauliche Entwicklung“ (S. 7-43) und „Die Elemente der orientalsch-islamischen Stadt, erläutert am Beispiel Damaskus“ (S. 44-83) nieder.

Das historisch-städtebauliche Kapitel unterteilt die Autorin in die drei Phasen des vorislamischen (1100 v.Chr. bis 635 n.Chr.; S. 7-18), mittelalterlichen (635-1516; S. 18-31) und des osmanischen Damaskus (1516-1918, S. 31-43). Dabei stellt sie die wesentlichen städtebaulichen Ereignisse einer Epoche mit ihrem geschichtlichen Hintergrund anschaulich und komprimiert zusammen. „Stützen sich die

Feldstudien zur vorislamischen Stadtentwicklung hauptsächlich auf die Beobachtung und Bewertung der morphologischen und topographischen Gegebenheiten, so können für die Zeit nach der islamischen Eroberung vielfach die Bauwerke selbst als historische Zeugnisse herangezogen werden.“ (S. 18). Je nach Baubefund oder Quellenlage (d.h. je nachdem in wie weit sie als Übersetzungen in europäische Sprachen vorliegen) werden verschiedene Dynastien in einem Abschnitt vereint oder wie z.B. die lange osmanische Herrschaft aufgrund der Dichte des überkommenen Baubestandes folgerichtig in mehrere Phasen gegliedert und anhand der bedeutendsten Bauwerke vorgestellt. In den wichtigsten Zügen erleben wir die Monumentalisierung öffentlicher Anlagen unter den Römern (ab 66 v.Chr.), die Re-Orientalisierung unter den Byzantinern (bis 635 n.Chr.), die Blütezeit als Kapitale des Weltreiches der Umayyaden (661-750), die Einführung neuer Bauformen, wie die weiterführende Schule bzw. Hochschule (Madrasa) und das Krankenhaus (Býmçristçn), unter den Seldschuken (1076-1154) und dem Zengiden Nîr ad-Dÿn Maxmûd (1154-1174), der Ausformung des heutigen Bazarbereichs unter osmanischer Herrschaft (1516-1918) und den Einzug neuer Bauprinzipien im 19. Jahrhundert und am Anfang des 20. Jahrhunderts.

Besonders wertvoll ist in diesem Kontext auch der Anhang mit dem Katalog (S. 89-121) zur historischen Bebauung intra muros und angrenzender Viertel. Die einzelnen Bauwerke einer Epoche werden hier in Gruppen zusammengefaßt, mit den wichtigsten Informationen sowie Literaturhinweisen versehen und schließlich auf mehreren beigefügten Phasenplänen genau kartiert. Mit der im Text angegebenen Sekundärliteratur entsteht so ein regelrechtes Nachschlagewerk zu den einzelnen Kapiteln Damaszenzer Geschichte und ihrer urbanen Zeugnisse. Dadurch sieht sich der Benutzer in der Lage, nicht nur bei der Lektüre am heimischen Schreibtisch einen schnellen Überblick zur Stadt- und Bauentwicklung von Damaskus zu erhalten, sondern kann auch vor Ort jedes Gebäude ohne Schwierigkeiten identifizieren und in seinem historischen Zusammenhang erfassen.

Allein der zu bearbeitende zeitliche Rahmen von über dreitausend Jahren erlaubt es natürlich nicht, jede einzelne Epoche erschöpfend und abschließend zu behandeln. Dies ist auch nicht das Ziel der Verf., der es vielmehr darum geht, die Grundlinien und die wichtigsten Entwicklungen eines historischen Abschnittes herauszuarbeiten. Der Leser bleibt hier auf weiterführende Literatur verwiesen — insofern diese vorliegt.

In der hauptsächlich zwischen Geographen und Orientalisten geführten Debatte um das Wesen der islamisch-orientalischen Stadt oder ob es eine solche überhaupt gibt, liefert Dorothee Sack als Bauhistorikerin einen wertvollen Beitrag. Im zweiten Hauptteil ihres Buches wird versucht, anhand von Damaskus einzelne Strukturen einer islamisch-orientalischen Stadt aufzuzeigen. Hintereinander wird die traditionelle verkehrstechnische Gliederung der Stadt (S. 44-48), die Wasserversorgung (S. 48-53), Großbauten wie Hauptmoschee und Zitadelle (S. 54-56), Basare (S. 56-62), Quartiere und ihre Strukturen (S. 62-70), Wohnhäuser (S. 70-80) und die historischen Vorstädte MYDn und aā-ljlixYya (S. 81-83) nach ihren Besonderheiten untersucht. Es gelingt der Autorin nicht zuletzt auf Grund vieler anschaulicher Quartierpläne und Grundrisse, die historische Entwicklung der Damaszener Basare mit den ihnen eigenen Großhandelsbauten, den Aufbau eines Quartiers mit seinen infrastrukturellen Einrichtungen oder die Gliederung eines Wohnhauses dem Leser anschaulich vor Augen zu führen.

Gemeinhin unterliegen typologische Untersuchungen auf der Suche nach idealtypischer Formen und Strukturen der Gefahr zu generalisieren. So scheint dem Rezensenten z.B. die ansonsten in allen Belangen ausgezeichnete Untersuchung zu Damaszener Stadthäusern noch nicht vollkommen ausgereift. Einzelne interessante Hypothesen zum unterschiedlichen Aufbau der Wohnhäuser entsprechend der Religionszugehörigkeit ihres Erbauers (S. 72-76) bedürfen weiterer differenzierter Studien (wie im Buch auch schon angekündigt). Doch jegliche Bedenken verblissen völlig hinter der Aufgabe, die sich die Autorin gestellt hat und die sie überzeugend bewältigt hat. Mit dem Blick für das Wesentliche gelingt es ihr, die Qualität der räumlichen und zeitlichen Kontinuität dieser Stadt herauszuschälen und ihre Strukturen analytisch zu gliedern.

D. Sacks Monographie ist auch für den fachfremden Leser äußerst lesenswert, da über das Beispiel Damaskus hinaus Grundzüge einer Stadt des islamisch-orientalischen Kultur in gut verständlicher und kompakter Form vermittelt werden. Inzwischen hat sich dieses Buch zu einem Standardwert gemauert, so daß in absehbarer Zukunft neben einer arabischen Übersetzung auch eine deutsche Neuauflage auf dem Markt erscheinen wird. Für jeden, der sich für Damaskus oder für Städte im Nahen Osten interessiert, ist es Pflichtlektüre, und für jede weitere Studie zu Damaskus ist es zu einer unverzichtbaren Grundlage geworden.

Stefan Weber

### Jack Miles Gott. Eine Biographie

Carl Hanser Verlag, München 1996, 499 S., geb., DM 58,00.

Mit einer großen positiven Neugier habe ich begonnen, dieses Buch zu lesen, wurde es doch in den meisten Rezensionen sehr freundlich besprochen, auch in kirchlich-theologischen Publikationen. Ich habe das Buch ziemlich enttäuscht wieder weggelegt, mit dem Gedanken: Schade um die Zeit! Du warst über viele Auslegungen verblüfft, dazugelernt hast du wenig.

Schon das Vorwort mit der Begründung des Unternehmens fand ich nicht sonderlich aufregend, eher langweilig. Das Interesse des Autors richtet sich auf die Entwicklung, die Gott in der Bibel von einer Seite zur nächsten durchmacht. „Gott“ wird so behandelt, als sei er eine menschliche Person, mit ihren Grenzen, ihren charakterlichen Fehlentwicklungen, ihren Fehleinschätzungen und Krisen und neuen Einsichten, ja, er kann sogar zum Problem für sich selber werden. Wird eine solche Art der Lektüre dem Charakter des Alten Testaments gerecht, das eine Sammlung der religiösen Literatur Israels aus einem Zeitraum von etwa 1000 Jahren ist?

Meine Spannung stieg wieder, als es an die ersten konkreten Texte ging, doch wie groß war die Enttäuschung über die nun wirklich dünne Auslegung, beispielsweise des großartigen Schöpfungshymnus in Gen 1. Enttäuschend die Behandlung des Ps 139, eines der für das Thema zentralsten Texte. Was da auf S. 320f zu lesen ist, finde ich mehr als dürftig. Manches kommt mir geradezu abstrus vor, wenn etwa die tiefgründige Geschichte, daß Mose den Herrn nur von hinten sehen darf, so gedeutet wird, als ob Gott seine Genitalien vor Mose verberge; diese Deutung wird zumindest als Möglichkeit erwogen. Oder wenn der nächtliche Angreifer in der Geschichte vom Kampf am Jabbok sich als Esau erweist.

Miles praktiziert eine im Grunde fundamentalistische Auslegungsmethode, ohne daß diese Lektüre konsequent durchzuhalten wäre — weil es ja gar nicht geht! An vielen Stellen kann der Verfasser sein exegetisches Wissen dann auch nicht zurückhalten, spricht z.B. von den verschiedenen Quellen des Pentateuch. So hinterläßt das Buch einen zwiespältigen Eindruck; auf weite Strecken kommt es zu einer „naiven“ Lektüre, immer wieder überschritten von der Einsicht, daß Gott zu unterschiedlichen Situationen unterschiedliche Aspekte seiner selbst offenbart, ohne daß diese Sicht konsequent zum Tragen käme.

Merkwürdig die Interpretation des Exodus. Dort findet sich auf S. 127 der seltsame Satz: „Doch ihr Auszug aus

Ägypten ist, auch wenn er später von Befreiungsbewegungen in diesem Sinne verwendet wurde, kein Sieg für die Gerechtigkeit. Er ist einfach ein Sieg, eine Demonstration der Macht des Herrn, seinem auserwählten Volk Fruchtbarkeit zu schenken und sie für dessen Feind zugrunde zu richten. . .! Daß hier Befreiung Unterdrückter geschieht, Gott auf die sieht, über die die große Geschichte erbarungslos hinweggeht, spielt in der Interpretation von Miles nur eine Nebenrolle. Daß viele biblische Texte Literatur Unterdrückter sind, vom Exodus bis zur Offenbarung des Johannes, gerät fast in Vergessenheit.

Gleichwohl erfüllt das Buch auch eine positive Funktion. Es zwingt dazu, sich auch den dunklen, unverständlichen, schwierigen Gottesgeschichten zu stellen. Nicht zuletzt Erich Zenger hat in letzter Zeit immer wieder darauf hingewiesen, daß die alttestamentlichen Gottesgeschichten gerade in ihrer Gegensätzlichkeit, samt ihren dunklen Seiten, etwas von der nie einholbaren Wirklichkeit Gottes erahnen lassen, die in vielen höchst unterschiedlichen und gegensätzlichen Gottesgeschichten und Gotteserfahrungen zum Tragen kommen.

Zum Schluß ein Geheimtip: Viele deutsche Alttestamentler schreiben durchweg Besseres, falls sie nicht gerade nur für die Kollegen schreiben.

Franz-Josef Ortkepfer

### Klaus Scholtissek Die Vollmacht Jesu

Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie. Neutestamentliche Abhandlungen 25, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung Münster 1992, XII + 340 Seiten, Leinen, DM 98,00.

Die Anfänge der Christologie sind seit jeher ein faszinierendes Thema der Exegese. Im deutschsprachigen Raum hat sich die Forschung dabei besonders auf die sogenannten Hoheitstitel (Menschensohn, Messias usw.) konzentriert. In den letzten Jahren ist zunehmend auch die narrative (in erzählender Weise verkündende) Christologie in das Blickfeld getreten. Die Monographie von Klaus Scholtissek widmet sich einem übergreifenden Problemfeld: der Frage nach dem christologischen Motiv der Vollmacht (Exousia) Jesu als nicht-titularem, gerade auch narrativ verankertem Interpretament. Ihr Interesse gilt dabei den christologischen Ursprüngen, nämlich der Vollmachtstheologie des ältesten Evangeliums und ihrem Verhältnis zur vormarkinischen Jesus-Überlieferung. Die Arbeit entstand als Dissertation unter Anleitung des Münsteraner Neutestamentlers Karl Kertelge.

Bereits die erste Wundererzählung des Markus-Evangeliums erhebt die Vollmachtsfrage zu einem Leitmotiv (1,22.27), das im folgenden — ausdrücklich oder implizit — die Deutung Jesu als Wundertäter oder Lehrer, als leidender und gekreuzigter Messias oder auferstandener Herr prägt. Im Gegensatz zu den anderen Evangelisten beschränkt Mk das Vollmachtsmotiv auf die Christologie. So hat die Exousia Jesu deutlich Signalcharakter für das Gesamtkonzept des Evangeliums. Hier setzt Scholtissek an: Wie verbindet der Evangelist die ihm überkommene Deutung des irdischen Vollmachtsträgers Jesus mit seiner christologischen Grundüberzeugung, die wesentlich von der Passionsthematik geprägt ist? In welcher Weise wird Exousia zu einem Programmwort markinischer Christologie?

Diese Fragestellung verfolgt Scholtissek in drei Umläufen. Zunächst erhellt er den Problemhorizont, indem er einerseits die Christologie des Mk im ganzen skizziert und andererseits das Vollmachtsmotiv in der vormarkinischen Überlieferung (AT; griechische, frühjüdisch-rabbinische Tradition; Paulus, Redenquelle) nachzeichnet (S. 9-80). Das Schwergewicht der Arbeit liegt auf der *Texterschließung*. Als Basis dienen hier die Perikopen 1,21-28; 2,1-12.23-28; 11,27-12,12, ferner die für Mk zentralen Sachfelder „Passion“ und „Jüngerschaft“ (S. 81-279). Im Schlußteil wird die *theologische Bilanz* gezogen: Exousia als christologisches Leitmotiv der markinischen Redaktion, Jesu vollmächtige Vermittlung der Gottesherrschaft, die ekklesiologische Bedeutung der Vollmacht Jesu (S. 281-296). Ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie Stellen-, Autoren- und Sachregister beschließen den Band (S. 297-340).

Scholtissek zeigt auf, daß Jesu Vollmacht der Sache nach ein bestimmender Grundgedanke der vormarkinischen Tradition ist. Mk knüpft also positiv an die überlieferte Christologie an; terminologisch läßt er sich dabei von dem Menschensohn-Wort 2,10 inspirieren. Die ureigene Leistung des Evangelisten liegt darin, daß er die unscharfe Grundvorstellung begrifflich profiliert, an Schlüsselstellen seines Evangeliums literarisch einsetzt und theologisch konsequent ausarbeitet. Inhaltlich bestimmt Mk die Exousia Jesu als *Teilhabe an Gottes Heils- und Herrschaftsmacht*. Diese Teilhabe hat zwei Seiten:

— Zum einen spiegelt Jesu Wirken in Wort und Tat — also z.B. seine Heilungen, sein Verkehr mit Sündern, aber auch die Streitgespräche — diese göttliche Macht in einzigartiger Weise wider. Mit seinem Vollmachtsanspruch und seinem Vollmachtswirken ist Jesus also der messianische Bote und Mittler der Gottesherrschaft, der Gottes

Recht vollzieht und einfordert. Seine Exousia — dies gehört wesentlich zum Spannungsbogen des Evangeliums (vgl. 2,1-12; 3,6; 11,27-12,12) — stößt aber auch auf Ablehnung und führt letztlich zu Jesu Verwerfung.

— Zum anderen — diesen Aspekt betont Scholtissek nachdrücklich — ist der irdische Jesus Messias gerade darin, daß er sich jenem göttlichen Recht ganz unterordnet. Der vollmächtige Dienst der Pro-Existenz verdichtet sich in Jesu Lebenshingabe am Kreuz (vgl. v.a. 10,45; 14,24).

Von daher wirft das Vollmachtsmotiv auch Licht auf das markinische Verständnis der Hoheitstitel: „Messias“, „Menschensohn“ oder „Gottessohn“ ist Jesus für Mk insofern, als er Gottes endzeitliche Herrschaft ankündigt und vermittelt. In Jesu vollmächtigem Wirken entfalten sich die Kräfte der Basileia Gottes. Jesu Auferstehung erweist schließlich Gottes end-gültiges Ja zu Jesu Exousia-Dienst. Wie von selbst ergeben sich aus diesem Konzept Folgerungen für das markinische Gemeindeverständnis. Nachfolge ist für Mk Teilhabe der „Jünger“ an Jesu vollmächtig-proexistenter Sendung; an ihr hat auch jeder kirchliche Autoritätsanspruch sein Maß zu nehmen.

Scholtisseks Arbeit ist eine mustergültige Dissertation. Kennzeichnend sind die nüchtern-kompetente Arbeit am Text, der kenntnisreich-kritische Umgang mit der Sekundärliteratur, die Klarheit der Sprache und Gedankenführung. Besonders charakteristisch ist das konsequent durchgehaltene *theologische Erkenntnisinteresse*. Die Markusforschung, aber auch die aktuelle Besinnung auf jene Quellen, aus denen das Bekenntnis zu Jesus Christus schöpfte und Kraft gewann, erfahren so eine Bereicherung. Die Arbeit Scholtisseks demonstriert auf ihre Weise, daß die verantwortungsbewußte Orientierung am Text der beste Dienst ist, den Exegese der Theologie und damit der Kirche leisten kann.

*Knut Backhaus*

### **Dieter Krabbe**

#### **Freuet euch mit Jerusalem**

Jüdisches Leben, Denken und Gedenken. Eine Einführung, Claudius-Verlag München 1995, 286 S., DM 29,80

Gibt ein christlicher Theologe eine Einführung in jüdisches Leben und Denken, so ist das ein heikles Unterfangen. Noch immer sehen Christen, oft wohl auch unbewußt, das Alte Testament als eigentlich überholt und damit das Judentum als Anachronismus an. Und selbst wer sich dieser Gefahr bewußt ist, betrachtet das Judentum vielleicht doch unter dem Blickwinkel, wie es sich zum Christentum verhält, was an der jüdischen Religion er zur Erklärung christlichen Glaubens gebrauchen kann.

Dieter Krabbe hat es mit Erfolg unternommen, eine solche Sichtweise zu vermeiden. Er führt in seinem Buch durch das Judentum, nahezu als gäbe es das Christentum nicht. In ihrem Geleitwort bescheinigt die jüdische Religionspädagogin Irit Ciubotaru, Krabbe schildere „getreulich und behutsam, wie er sich selbst als aufmerksamer und neugieriger Gast in der jüdischen Glaubenswelt orientiert.“

Der Autor kann in der Tat auf eigene Erfahrungen und Beobachtungen aufbauen. Von 1987-1989 war Dieter Krabbe, heute evangelisch-reformierter Pfarrer in Nürnberg, Pfarrer an der Erlöserkirche in Jerusalem. Bis 1993 fungierte er als evangelischer Vorsitzender der „Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit in Franken.“

Krabbes Buch zeichnet sich dadurch aus, daß er nicht nüchtern über das Judentum doziert. Er nimmt Geschichten, Erzählungen, Anekdoten, Legenden und Zitate zu Hilfe, um den Sinn von Festen, Gebeten und Gebräuchen, um Gottesdienst, Alltag und Theologie zu erschließen. So zu schreiben, dient nicht bloß der Auflockerung. Es entspricht einer breiten biblischen und jüdischen Tradition, über den Glauben zu sprechen. Krabbe hat sich seinen Stil vom Thema her vorgeben lassen — eine Entscheidung, die der Sache wie den Lesern dient.

*Klaus-Stefan Krieger*

### **Spendenaufruf für Dritte Welt und Osteuropa**

Das Katholische Bibelwerk e.V. in Stuttgart unterstützt von den Spenden seiner Mitglieder und anderer Spender Bibelprojekte in der Dritten Welt und in Osteuropa.

Wir bekommen sehr viele Anfragen aus den verschiedensten Ländern. Diese Projekte lassen wir von der Katholischen Bibelföderation prüfen. Diese stimmt sie ihrerseits mit den großen kirchlichen Hilfswerken ab, mit MISSIO und ADVENIAT und entsprechenden Initiativen des Österreichischen und Schweizerischen Bibelwerks.

Wenn Sie unsere Initiativen unterstützen wollen, überweisen Sie bitte Ihre Spende auf folgendes Konto: Katholisches Bibelwerk e.V., Konto Nr. 51551 Liga Speyer, BLZ 54790300. Wir bitten Sie, dabei jeweils den Zweck Ihrer Spende anzugeben: Spende für Bibelarbeit Dritte Welt bzw. Spende für Bibelarbeit in Osteuropa.

*Dr. Franz-Josef Ortkemper*