

Der Ursprung des Osterglaubens

Autor(en): **Bartsch, Hans-Werner**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **31 (1975)**

Heft 1

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878661>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Der Ursprung des Osterglaubens

Nachdem in der protestantischen Theologie die These von der Entstehung des Osterglaubens im vorösterlichen Glauben an Jesus als den Messias relativ breit vertreten wurde¹, hat nunmehr Rudolf Pesch in der Theologischen Quartalschrift Tübingen² diese These mit ausgewählten Kontrahenten (K. H. Schelkle, W. Kasper, P. Stuhlmacher und M. Hengel) diskutiert. Er nennt für die These folgende Kriterien: (1) Weder das leere Grab noch die Ersterscheinung vor Petrus (1. Kor. 15,5; Luk. 24,34) sind für den Osterglauben konstitutiv. (2) Die Auferstehungszeugnisse, vor allem 1. Kor. 15,5–8, sind nicht eigentlich "Auferstehungszeugnisse, sondern vielmehr als Legitimationsnachweise der Männer, die bleibende Autorität in der Kirche hatten"³, zu verstehen. (3) Es besteht kein Grund anzunehmen, dass Jesu Tod für die Jünger ein unüberwindliches Skandalon bedeutete, das nur durch eine Erscheinung überwunden werden konnte; denn wir haben über die Verfassung der Jünger nach dem Karfreitag keinerlei Nachricht, die uns nötigt vorauszusetzen, dass die Jünger "die Mission Jesu resigniert für gescheitert gehalten"⁴ haben. – Die These gewinnt bei Pesch dann folgende Form: Die Entstehung des Osterglaubens "muss entscheidend durch Jesus selbst, sein Wirken, sein Geschick, seinen Tod, seine Person vermittelt sein: Durch den Glauben, den er gestiftet hat . . . Die Rede von der Auferstehung Jesu ist dann Ausdruck des gläubigen Bekenntnisses zur eschatologischen Bedeutung Jesu, seiner Sendung und Autorität, seiner göttlichen Legitimation angesichts seines Todes⁵."

Die These und ihre Begründung fordern zum Widerspruch heraus. Dies ist umso mehr der Fall, als die Argumentation sich ausdrücklich gegen die "von der Dialektischen Theologie inaugurierte, Geschichte missverstehende Kerygma-Theologie" wendet, und darüber hinaus das Ergebnis der formgeschichtlichen Forschung, dass "alle Überlieferungen, etwa der Evangelien . . . , vom Osterglauben bestimmt und geprägt" seien, als "schlichtweg falsch" bezeichnet wird⁶. Der Widerspruch darf in Replik auf die genannten Begründungskriterien vorgetragen werden.

1.

Es ist – trotz der entgegengesetzten Bemühungen H. von Campenhausens⁷ – sicher richtig, dass die Grabeslegende nicht den Ursprung des Osterglaubens reflektiert, sondern das, was der Osterglaube aussagt, nachträglich "bespricht". Das *leere Grab* ist jedenfalls

¹ W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem* (1965); ders., *Die Auferstehung Jesu von Nazareth* (1971); W. Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus* (1960), bes. *Jesus und der Glaube*, S. 238–257; dazu kontrovers H.-W. Bartsch, *Das Auferstehungszeugnis. Sein historisches und sein theologisches Problem*, = *Theol. Forsch.*, 41 (1966).

² R. Pesch, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion: Theol. Quartalschr.* 153 (1973), S. 201–228; *Stellungnahme zu den Diskussionsbeiträgen*, S. 27–283.

³ Ebd., S. 213.

⁴ Ebd., S. 219.

⁵ Ebd., S. 226.

⁶ Ebd., S. 273.

⁷ H. von Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab* (2. Aufl. 1958).

keine *conditio sine qua non* für den Osterglauben. Die von R. Pesch gegebene Begründung fordert jedoch z.T. zur Diskussion heraus, da sie der These selbst widerspricht.

(1) Gehört tatsächlich die Erzählung von der Grablegung und der Auffindung des leeren Grabes zur vormarkinischen Passionsgeschichte, wie Pesch nachzuweisen sich bemüht⁸, so ist die Auffindung des leeren Grabes Gegenstand des ursprünglichen Osterkerygmas, und es bedürfte anderer Argumente, um nachzuweisen, dass in diesem Kerygma das leere Grab nicht den Ansatz gebildet hat. Dass weder die Grablegung durch Josef von Arimathia noch jene Auffindung des leeren Grabes sich historisch verifizieren lassen, spricht nicht gegen die Annahme, dass das leere Grab den Auferstehungsglauben begründete, wenn es konstitutiver Teil des Osterkerygmas war.

Es lassen sich jedoch gute Gründe anführen, die dieser Annahme von Pesch widersprechen. Die gesamte Leidensgeschichte ist von Anfang, d.h. von dem Einzugsbericht an, bis zum Bericht über den Tod Jesu mit apokalyptischen Motiven gestaltet. Sie zielt darum auf einen Abschluss, der das Eschaton proklamiert, wie er noch in dem christologischen Bekenntnis des Centurio nach Mark. 15,39 angekündigt ist. Grablegung und Auffindung des leeren Grabes sind aber im Gegensatz zur übrigen Leidensgeschichte als Bericht über historische Fakten dargestellt. Nicht ein leeres Grab, sondern die Erscheinung des Christus bildete den ursprünglichen Abschluss der Leidensgeschichte, wie er von der Ankündigung in Mark. 14,62 gefordert ist. Dieser ursprüngliche Schluss ist aber durch die Legende von der Auffindung des leeren Grabes ersetzt worden, wie schon M. Dibelius annahm⁹. Aber auch der legendäre Charakter des Berichtes spricht gegen die frühe Entstehung im Zusammenhang des Kerns des Evangeliums, der Leidensgeschichte.

(2) Dass Mark. 6,14.16 zeige, "dass Aussagen über die Auferweckung einer zeitgenössischen Figur ohne Hinweis auf deren leeres Grab möglich waren"¹⁰, kann nur unter Verkennung der Intention des Textes behauptet werden. Es geht dem Text um die falsche Charakterisierung Jesu als wiedererstandenen Täufers durch Teile der Bevölkerung und durch Herodes. Dabei liegt selbstverständlich die Frage nach dem Grab des Täufers ausserhalb der Reflexion der Überlieferung. Keinen Anhalt in irgendeinem Text hat die Behauptung, die Täuferjünger hätten "das gewaltsame Todesgeschick ihres Meisters als das messianische Geschick des eschatologischen Propheten mit der Auferweckungsvorstellung interpretiert"¹¹.

(3) Dass das matthäische Sondergut Matth. 27,51–54 und 28,2–4 auf die Redaktion des Matthäus zurückgehe und in Beziehung zu den beiden "Rahmenszenen" 27,62–66 (Wächter am Grab) und 28,11–15 (Betrug der Hohenpriester) stehe, wie R. Kratz in Unterstützung der Konzeption von R. Pesch annimmt¹², ist unwahrscheinlich. Die

⁸ R. Pesch, *Der Schluss der vormarkinischen Passionsgeschichte und das Markusevangelium*: M. Sabbe (Hrsg.), *L'Évangile de Marc* (1974), S. 365–409, die kontroverse Position bei H.-W. Bartsch, *Der ursprüngliche Schluss der Leidensgeschichte*: ebd., S. 411–433.

⁹ M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (3. Aufl. 1959), S. 190: "Markus hat die Erzählung von einer Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus durch die Legende vom leeren Grab ersetzt."

¹⁰ Pesch (A. 2.), S. 208.

¹¹ Ebd., S. 221. Weder von Apollos, der nach Apg. 18,25 Jesus verkündigte, aber nur von der Taufe des Johannes wusste, noch von den in Apg. 19,1 genannten Täuferjüngern wird berichtet, dass sie die Auferweckung ihres Meisters glaubten oder gar predigten. Die Übernahme dieser Jünger in die Gemeinde durch Paulus wäre in diesem Falle gar nicht denkbar.

¹² R. Kratz, *Auferweckung als Befreiung. Eine Studie zur Passions- und Auferstehungstheologie des Matthäus*, = *Stuttg. Bibelstud.*, 65 (1973), S. 57ff. Trifft es zu – wie I. Broer, *Die Urgemeinde und das Grab Jesu*, = *Stud. z. A. u. N.T.*, 31 (1972), S. 67–78, wortstatistisch nachzuweisen sucht –, dass

Grabeswächter, die in Matth. 27,54 und 28,4 als *hoi tērountes* bezeichnet werden, deren Tätigkeit 27,36 mit *kaì etēroun autón* genannt wird, stehen traditionell in Zusammenhang mit den in Apg. 12,1–11 und 16,22–35 berichteten Befreiungswundern, wo mit dem gleichen Wort die Tätigkeit der die Apostel hütenden Wächter bezeichnet wird. Aber es handelt sich um den – jedenfalls von Lukas so benutzten – *terminus technicus* für die Tätigkeit von Wächtern, wie Apg. 24,23 und 25,4.21 zeigt, wo dieselbe Vokabel die Bewachung des Paulus bezeichnet, ohne dass seine Befreiung berichtet werden kann. Die Vokabel ist also nichts anderes als Fachausdruck für die Tätigkeit der Gefangenenbewachung, kann aber nicht einer besonderen Tradition von Befreiungswunderberichten zugewiesen werden. Dass sie auch nicht spezifisches Kennzeichen für den Stil des Matthäus ist, geht daraus hervor, dass sie nach Matth. 19,17 und 23,3 im übertragenen Sinn (= Halten der Gebote) gebraucht wird und diese Stellen der matthäischen Redaktion zuzurechnen sind.

Von daher ist die positive Folgerung naheliegend, dass zu der vormatthäischen und vormarkinischen Leidensgeschichte nicht die Grabeslegende, sondern Matth. 28,2–4 als Rest eines ursprünglichen Erscheinungsberichtes gehört, den Matthäus mit der Grabeslegende verbunden hat, ohne Brüche ganz vermeiden zu können. Der vom Himmel kommende *ángelos Kyríou* öffnet das Grab, ohne dass ein Herauskommen des Auferstandenen berichtet wird, während die Worte des Engels aus der Grabeslegende dies als geschehen voraussetzen (28,6). Mag auch der Versuch einer Rekonstruktion dieses Erscheinungsberichtes hypothetisch bleiben¹³, so weist die Diktion des matthäischen Zusatzes jedoch auf apokalyptischen Zusammenhang¹⁴.

2.

Dass die Ersterscheinung vor Petrus ebensowenig wie die darauf berichteten *Erscheinungen* den Ursprung des Auferstehungsglaubens nennen, wird positiv dadurch zu erweisen versucht, dass für die Nennung der Ersterscheinung eine andere Funktion genannt wird: die knappe Formulierung *ófhē + Dativ* sei Legitimationsformel und darum nicht eigentlich Auferstehungszeugnis¹⁵. Es ist zu fragen, ob beides wirklich alternativ einander gegenüberzustellen ist, und ferner, ob *ófhē + Dativ* überhaupt derart als Formel angesprochen werden muss. Die Alternative „Auferstehungszeugnis–Legitimationsformel“ ist nur dann zwingend, wenn die Legitimation Personen betrifft, wie R. Pesch

beide Perikopen von Matthäus selbst geschaffen sind, nicht nur redaktionell überarbeitet, so sind sie in apologetischer Zielsetzung in Anlehnung an das Sondergut Matth. 27,51–54 und 28,2–4 geschaffen worden. Jedoch lassen vor allem die Hapaxlegomena *koustōdía* und *asfalízein* auf vorliegende Tradition schliessen, weil diese Vokabeln den entscheidenden Vorgang, das was die Perikope berichten soll, betreffen.

¹³ Vgl. diesen Versuch bei Bartsch (A. 1).

¹⁴ Kratz (A. 12) stellt S. 64f. zutreffend fest, dass das Erdbeben sowie die Reaktion der Wächter zur Topik von Theophanien gehören. Darüber hinaus kann aber aufgrund der angegebenen alttestamentlichen Parallelen sowie denen aus dem 1. Hen. und der Apokalypse des Johannes geschlossen werden, dass nicht allgemein Theophanien, sondern Darstellungen der apokalyptischen Ereignisse durch diese *topoi* charakterisiert sind.

¹⁵ So U. Wilckens, *Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt*, = *Themen der Theologie*, 4 (1970), S. 147. Das Zitat ist von Pesch (A. 2) zustimmend aufgenommen worden, S. 213.

annimmt, wenn also Paulus die Formulierung gebraucht, um sich selbst in die Reihe der "übrigen legitimierten Prediger"¹⁶ zu stellen.

Wo es Paulus jedoch um eine derartige Legitimierung der eigenen Person als Apostel geht, verwendet er niemals diese Formulierung. Vielmehr fragt er in 1. Kor. 9,1: "Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht unseren Herrn Jesus gesehen (heóraka)?" Diese Abwandlung in der Formulierung ist nicht zufällig, da für das Bemühen um Legitimierung die subjektive Rolle des Paulus und darum "die starke Betonung des Sehens"¹⁷ wesentlich ist. Das Passiv *óftḥē* kann die Legitimierung gerade nicht leisten, weil der Zeuge erst in zweiter Linie von Bedeutung ist. Dagegen hat das Zeugnis inhaltlich seine Bedeutung. Auch an der zweiten Stelle, wo Paulus sich ausdrücklich zur eigenen Legitimierung auf die Erscheinung des Auferstandenen beruft, Gal. 1,15, verwendet er nicht die urchristliche Formulierung: "Als es aber dem gefiel, der mich vom Mutterleib an ausgesondert und mich durch seine Gnade berufen hatte, seinen Sohn in mir (en emoí) zu offenbaren (apokalýpsai), damit ich ihn unter den Völkern verkündigen sollte . . ." Dass Paulus die eigene Berufung in Parallele zu der alttestamentlicher Propheten begründen will, ist bereits durch die betonte Bezugnahme auf Jer. 1,5; Jes. 49,1 erkennbar. Das stärkere theologische Gewicht der Legitimation gegenüber den Galatern verglichen mit 1. Kor. 9 lässt das Gewicht der Argumentation zugleich stärker auf das Handeln Gottes fallen, der den Apostel vor der Geburt ausgewählt und berufen hat. Das subjektive Moment betont Paulus demgegenüber durch die singuläre Formulierung *apokalýpsai . . . en emoí*, die aus dem Bemühen verstanden werden darf, dass Paulus diese Offenbarung als ihm persönlich geschehen unterstreichen will. Es könnte als Parallele nur 1. Sam. 2,27; 3,21 genannt werden: *apokalýfthē Kýrios pròs Samouēl*. In beiden Fällen unterstreicht die Präposition die persönliche subjektive Betroffenheit dessen, dem die Offenbarung geschah. In 1. Sam. 3,21 wird anschliessend ausdrücklich festgestellt, dass damit Samuel von ganz Israel als Prophet geglaubt wurde (in der LXX in V. 21 ausdrücklich nach V. 20 des mas. Textes wiederholt!). Demgegenüber zeigt der von C. Bussmann gebotene Exkurs über die Formel *óftḥē Kýrios (Theós)* in der LXX¹⁸, dass diese Formel jedenfalls keineswegs feststehend die Legitimierung von Personen bietet. Diese kann – wie 1. Sam. 3,21 u.a. Stellen zeigen – auch anders formuliert werden. Es wird mit der Formel das Eingreifen Gottes in die Geschichte Israels an "ausserordentlichen Punkten" markiert. Das ist nur bedingt als Legitimation zu bezeichnen.

Dann darf aber gefragt werden, ob *óftḥē* + Dativ überhaupt derart generell in der urchristlichen Überlieferung als Formel anzusprechen ist. Sicher gewinnt die Aufzählung der verschiedenen Erscheinungen, die Wiederholung der Verbform + Dativ den Charakter des Formelhaften. Wenn wir aber auf die urchristliche Überlieferung zurückgehen, die hinter 1. Kor. 15,3–7 steht, so ist es jedenfalls strittig, ob und in welcher Form eine Zusammenstellung von Erscheinungen in der Überlieferung anzunehmen ist. Wir müssen darum, wie R. Pesch zutreffend feststellt, auf die Ersterscheinung zurückgehen, können dann aber den formelhaften Charakter der Wiederholung nicht einfach auf eine Formulierung wie Luk. 24,34 übertragen.

Geht man das Vorkommen dieser Formulierung im N.T. durch, so haben Mark. 9,4 / Matth. 17,3 / Luk. 9,31 (abgewandelt) sicher keinen formelhaften Charakter. Obwohl die

C. Bussmann, Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund der spätjüdisch-hellenistischen Missionsliteratur, = Europ. Hochschulschr., XXIII, 3 (1971), S. 106.

¹⁷ Vgl. K. H. Rengstorff, Die Auferstehung Jesu (1952), S. 39f.

¹⁸ Bussmann (A. 16), S. 97ff.

Erscheinung von Moses und Elia den Jüngern die eschatologische Sendung Jesu vergewissert, kann dies doch nicht in der Funktion einer Legitimierung Jesu verstanden werden, da diese bereits in der vorher beschriebenen Verklärung gegeben ist. Ebenso sinnlos ist es, in Luk. 1,11 die Erscheinung des Engels vor Zacharias mit einer Legitimation in Zusammenhang zu bringen, da diese Erscheinung eines Engels erst im Nachhinein für den Leser ihre Bedeutung gewinnt. Und auch die Erscheinung des Engels in der Gethsemane-Szene Luk. 22,43 hat mit einer Legitimation nichts zu tun. Es verbleibt das relativ häufige Vorkommen in der Apostelgeschichte, das sehr unterschiedliche Bedeutung hat. Apg. 2,3 erwähnt die Feuerzungen, und in 7,2.26.30.35 soll allenfalls Stephanus durch seine vollmächtige Predigt legitimiert werden. In 13,31 sind diejenigen, denen der Auferstandene erschien, nicht einmal identifiziert, und 16,9; 26,16 interpretieren die Erscheinung des Auferstandenen vor Paulus. Die letzte Stelle, 1. Tim. 3,16, macht die formelhafte Interpretation vollends unmöglich, da Engel sicher keiner Legitimation bedürfen¹⁹.

Die Suche nach einer literarischen Kategorie, unter die die Bekenntnisaussagen 1. Kor. 15,3–7 gefasst werden können, hat hier eine Frucht gezeitigt, die sich bei näherer Prüfung in Nichts auflöst. Soweit *óftḥē* nicht ohne Objekt gebraucht wird, muss der Empfänger der Erscheinung notwendig im Dativ genannt werden. Eine grammatisch notwendige Objektverbindung bildet aber noch keine Formel. Dies lässt sich an jedem transitiven Verbum deutlich machen: *baptízein* + Akk. ist – soweit das Verbum nicht absolut gebraucht die Tätigkeit bezeichnet – eine grammatisch geforderte Verbindung. Formelhaft kann ein Satz nur genannt werden, wenn über die notwendige grammatische Verbindung hinaus oder an Stelle der normalen Formulierung eine ungewöhnliche Verbindung häufiger begegnet, also für *baptízein* die Verbindung mit dem Dativ oder mit *eis*.

Pesch hat jedoch die Behauptung von U. Wilckens übernommen, dass am Anfang “Formeln thetischen Charakters” stehen, die erst zu Berichten ausgestaltet wurden, als “sich in der Mission die Gewichte verlagerten, so dass dieselben Formeln hier nun nicht so sehr den Verkündiger als die Verkündigung zu legitimieren hatten”²⁰. Für diese ursprünglichen “Legitimationsnachweise der Männer, die aufgrund ihrer himmlischen Beauftragung bleibende Autorität in der Kirche hatten, . . . (war) das Kirchenrecht der Rahmen ihrer Überlieferung”²¹. Unwahrscheinlich erscheint bereits die Analyse von 1. Kor. 15,3–7, die diese Behauptung begründet. Danach hat Paulus zwei grundsätzlich unterschiedene Traditionsstücke miteinander “kombiniert”, von denen V. 3f. drei “kerygmatische Formeln” enthält, während V. 5–7 drei “Legitimationsformeln” aus “Traditionsstücken katechetischer Art” bietet. Kann man die Aussage über den Sühnetod Christi und über seine Auferweckung zwar als kerygmatische Formeln verstehen, so ist es bereits unwahrscheinlich, dass wir zwei selbständige Formeln vor uns haben, wie Wilckens allein aus dem *hóti recitativum* erschliesst, das “durchweg kerygmatische bzw. homologische Formeln” einführt, das aber “gerade um dieser Funktion willen an keiner Stelle des Neuen Testaments und der mir bekannten altkirchlichen liturgischen Tradition

¹⁹ Es sind nur diejenigen Stellen angeführt, die tatsächlich diese Verbform + Dativ bieten, für die also jener formelhafte Charakter angenommen werden muss, wenn es sich bei der Formulierung um eine Formel handelt.

²⁰ U. Wilckens, *Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen*: W. Joest & W. Pannenberg (Hrsg.), *Dogma und Denkstrukturen* (1963), S. 75.

²¹ Wilckens (A. 15), S. 147.

wiederholt” wird²². Schon die daraus folgende notwendige Annahme, dass *hóti etáfē* in V. 4a ein selbständiges Traditionsstück ist²³, führt die These ad absurdum.

Nun hatte bereits E. Bammel²⁴ das *hóti recitativum* von eventuellen Formeln getrennt und faktisch dem zitierenden Paulus zugewiesen. Von daher würde sich auch der angebliche Bruch durch das Weglassen des *hóti* ab V. 6 erklären: Die Überlieferung hat in selbständigen Hauptsätzen formuliert; Paulus hat diese Sätze unter den Hauptsatz *parédōka hymín . . .* untergeordnet und darum das *hóti recitativum* eingefügt. Von V. 6 ab lässt er diese Abhängigkeit fallen – ev. auch, weil er hier eine eigene Formulierung einfügt, die argumentativen Wert hat²⁵ – und fügt die Überlieferung in der ursprünglichen lässt.

Ist damit das von Wilckens benutzte Argument unwirksam geworden, so erheben sich jedoch weit gewichtigere methodische Einwände grundsätzlicher Art gegen die von Wilckens vorgelegte Analyse und ihre Übernahme durch Pesch mit den daraus gezogenen Folgerungen. Die gesamte Analyse und ihre Folgerungen bewegen sich im abstrakten Raum literarkritischer Deduktionen. Das Auftreten gleicher Formulierungen wird zur Formel erklärt, die damit den ausgesagten Inhalt dessen, was formuliert ist, unwesentlich macht. Als Formel erhält die Aussage eine Funktion, die sich inhaltlich nicht begründen oder verifizieren lässt. Das konkrete Geschehen, in dem die Formulierungen zuhaus sind, ihr “Sitz im Leben” wird aufgrund derartiger abstrakter Deduktionen festgesetzt, ohne dass die Frage gestellt wird, ob diese Festsetzung sich historisch wahrscheinlich erweisen kann.

Am eindeutigsten ist die Diskrepanz zwischen der literarkritischen Deduktion und der konkreten historischen Wirklichkeit bei der von Wilckens getroffenen Festsetzung, “das Kirchenrecht war der Rahmen ihrer Überlieferung”²⁶. Die Annahme, dass *am Anfang* der Überlieferung kirchenrechtliche Legitimation der Zeugen stehe, ist so fern der historischen Wirklichkeit, dass bei dieser Annahme nicht nur jener fundamentale Satz der formgeschichtlichen Forschung hinfällt, “die Mission bot den Anlass, die Predigt das Mittel zur Verbreitung dessen, was die Schüler Jesu als Erinnerung bewahrten”²⁷. Der Streit zwischen Harnack und Sohm über die Entstehung des Kirchenrechts wäre überflüssig, wenn es bereits am Anfang der Überlieferung zu finden ist.

Nun lässt sich allerdings sicher nicht allein mit derartigen Verweisen auf Sekundärliteratur eine These widerlegen, aber die konkrete Wirklichkeit der Gemeinde in den Jahren 30 bis 55 A.D. macht die Annahme unmöglich, dass am Anfang die rechtliche Autorisierung von Zeugen steht und nicht das, was sie inhaltlich bezeugen. Die Frage, was *ófhē* inhaltlich aussagt und wie dies innerhalb der Geschichte jener Zeit an jenem Ort zu verstehen ist, muss zuerst gestellt werden, um das Entstehen von Formeln, die der Verkündigung dienen, zu erklären.

²² Wilckens (A. 20), S. 73.

²³ Wilckens (A. 20) muss diese Annahme herunterspielen und bezeichnet V. 4a als “eine Erwähnung der Tatsache des Begräbnisses Jesu”, S. 81.

²⁴ E. Bammel, *Herkunft und Funktion der Traditionselemente in 1. Kor. 15, 1–11*: *Theol. Zs.* 11 (1955), S. 401–419. Allerdings stellt Bammel keine gesonderten Überlegungen über dieses Verfahren an.

²⁵ Bartsch (A. 1) hat S. 7f. diese Annahme vorgeschlagen.

²⁶ Wilckens (A. 21), ebd.

²⁷ Dibelius (A. 9), S. 12. Er bezieht diesen Satz in der Folge ausdrücklich auch auf die Formel 1. Kor. 15,3–5.

Stellt man diese Frage, so gewinnt die *apokalyptische Terminologie* der ganzen Leidensgeschichte und spezifisch von Matth. 27,51–54; 28,2–4 ihre besondere Bedeutung. Es kann nicht bezweifelt werden, dass in der Zeit zwischen dem Entstehen der zelotischen Bewegung am Anfang der Zeitrechnung und den jüdisch-römischen Kriegen 66–70 und 132–135 die Apokalyptik die Sprache der Hoffnung prägte. Wir haben also ein Wort wie *ófhē* innerhalb dieses Sprachgebrauchs zu verstehen und zu interpretieren. Wir können die Frage nicht übergehen, welche Wirklichkeit für diejenigen mit dem Wort verbunden war, die es aussprachen. Für sie gehörte diese Aussage auf jeden Fall zur „erzählten Welt“²⁸, und dieser Ausdruck ist noch viel zu schwach, um den proklamatorischen Charakter des Wortes, der in Luk. 24,34 sichtbar ist, zum Ausdruck zu bringen. Die Einfügung der in 1. Kor. 15,5 zitierten Tradition in die Emmauslegende durch Lukas gibt dieser Legende eine Funktion, die zu wenig gewertet wird. Die Legende erzählt ja exemplarisch an zwei Jüngern das Entstehen des Glaubens²⁹. Und zwar geht es direkt um den Glauben an die Auferstehung Jesu, der nach der Legende nicht durch das leere Grab entstanden ist, der ebenso wenig durch die Reflexion auf die Schrift entstehen kann, sondern der seinen Ursprung darin hat, dass die Jünger ihn erkennen (V. 31) und das den Frauen und ihrem Zeugnis Fehlende kompensieren: „ihn aber sahen sie nicht“ (V. 24). Hat Lukas tatsächlich mit V. 34 anderes, altes Überlieferungsgut in die Legende eingefügt, so interpretiert jedenfalls für Lukas die Legende erzählend die Bedeutung des *ófhē*³⁰. Das gilt ebenso für die übrigen Erscheinungsberichte. Auch wenn Matth. 28,17 die Proskynese der Jünger als Reaktion auf das Sehen des Auferstandenen mit der ausdrücklichen Einschränkung berichtet: „einige aber zweifelten“, so setzt jedenfalls der Evangelist voraus, dass vor der Erscheinung der Glaube nicht vorhanden war. Die Erscheinungsberichte in Luk. 24,36ff. lassen dieselbe Intention erkennen, da dort der Zweifel konkret bezeichnet wird: „sie glaubten einen Geist zu sehen“ (V. 37), und da Jesus darauf gerade dieses Missverständnis der Erscheinung tadelt. Die Perikope von dem sogenannten ungläubigen Thomas in Joh. 20,24ff. bietet abschliessend den ausdrücklichen Beleg dafür, dass diese das *ófhē* interpretierenden Erzählungen den Glauben stiftenden Charakter des *ófhē* unterstreichen. Man kann natürlich argumentieren, dass dieser Charakter der Erscheinung erst nachträglich beigelegt worden ist. Wilckens scheint dies anzunehmen, wenn er aus diesen Legitimationsformeln in der Mission eine katechetische Überlieferung sich entwickeln sieht, „in der die Erscheinungen des Auferstandenen die Funktion von Erweisungen seiner ereigneten Auferstehung gewannen“³¹. Sieht man aber in den jüngeren Erscheinungslegenden das *ófhē* entfaltet, so ist der einzig mögliche Rückschluss, dass die Erscheinung des Auferstandenen Ursprung des Glaubens an den auferstandenen Christus ist.

²⁸ Ich nehme damit auf, was Pesch (A. 2) von E. Güttgemanns, *Linguistische Analyse von Mk. 16,1–8*: *Linguistica biblica* 11/12 (Jan. 1972), S. 13–53, übernimmt. Allerdings muss der Unterschied zwischen Mark. 16,1–8 und der in 1. Kor. 15,3–5 vorliegenden Überlieferung festgehalten werden. Gilt für Mark. 16,6, dass die Auferstehung Jesu nicht „Inhalt für die Erzählung, sondern nur für die Rede“ ist (Güttgemanns, S. 45), so gilt dies gerade nicht für 1. Kor. 15,5.

²⁹ Vgl. dazu H.-W. Bartsch, *Wachet aber zu jeder Zeit. Entwurf einer Auslegung des Lukas-Evangeliums* (1963), S. 23ff.

³⁰ Für diese Legende trifft die Behauptung von Pesch (A. 2), S. 216, jedenfalls nicht zu, dass es der Überlieferung von Ostererscheinungen „nirgendwo darum (geht) zu überliefern, wie es zum Glauben an die Auferstehung Jesu gekommen ist“.

³¹ Wilckens (A. 20), S. 81.

Es ist selbstverständlich unbestreitbar, dass die Aussage *ófhē Kēfā* die Auferweckung Jesu nicht "durch ein historisches Beweismittel" beglaubigt, wie Pesch feststellt³², aber noch weniger kann behauptet werden, dass "die Autorität der Verkündiger" dieses leisten soll. Der Gedanke eines historischen Beweises oder eines Beweises durch apostolische Autorität, die ihrerseits einer Legitimation bedarf, um die Funktion eines historischen Beweises zu übernehmen, ist der Urchristenheit fremd. Es ist misslich, die Frage nach dem Ursprung des Glaubens auf "die Ebene historischer Beweisbarkeit" zu rücken, wie Pesch dies tut, wenn er die Aussage über die Erscheinung vor Kephas mit Recht von dieser Ebene abhebt, um fortzufahren: "Daher bleibt auch fraglich, ob der Formulierung *ófhē Kēfā* eine Auskunft über die Entstehung des Glaubens an die Auferweckung Jesu entnommen werden kann³³." Es könnte sein, dass hier der zentrale Punkt des Dissensus zu sehen ist. Er würde ebenfalls zeigen, dass die Reflexion auf die konkrete Situation der Urchristenheit zu anderen Folgerungen nötigt als eine abstrakte literarkritische Analyse.

Die konkrete Situation der Urchristenheit, in der ihr Glaube an den Auferstandenen entstand, wird erkennbar, wenn wir die Besonderheit dieses Glaubens im Vergleich zu allen religionsgeschichtlichen Parallelen in den Blick fassen: Die Urchristenheit glaubte, dass der gekreuzigte Jesus von Nazareth als der in Ps. 110,1; Dan. 7,13 verheissene Messias und Menschensohn erschienen sei. Ihr Glaube war also in seinem Ursprung nicht personal, sondern sachbezogen, insofern der Menschensohn, der Christus, zuerst eine Funktion bezeichnet, eine Person nur insoweit, als diese Person durch die Funktion gekennzeichnet ist, das verheissene Gottesreich zu bringen³⁴. Ein derartiger Glaube, auf eine konkrete Person der Gegenwart oder unmittelbaren Vergangenheit gerichtet, ist uns aus jener Zeit nur für die messianische Proklamation des Simeon bar Kosba unter dem nach Num. 24,17 gebildeten Namen Bar Kochba durch Rabbi Aqiba bekannt. Zwar kennen wir eine Reihe von messianischen Aufstandsbewegungen in jener Zeit, aber keine einzige hat einen Messias proklamiert. Sie verdienen den Namen messianisch nur insofern, als sie die messianische Zeit herbeiführen wollten. Die einmalige Proklamation eines Messias und das Scheitern des von diesem Sternensohn geführten messianischen Krieges hatte die Folge, dass bis ins Mittelalter dieses Wagnis nicht wiederholt wurde³⁵. Man kann daran ermessen, welche Bedeutung die Proklamation Jesu als Messias hatte. Es ging nicht um einen Kyriuskult, wie Bousset meinte, auch nicht um ein Christusdogma, wie Erich Fromm meint, sondern es ging um den Glauben, dass mit der Erscheinung des Christus das Gottesreich begonnen habe. Der personal bezogene Glaube an Jesus Christus, der ihm dargebrachte Kyriuskult ist erst in der folgenden Entwicklung aus dem Glauben an das von ihm gebrachte Gottesreich erwachsen. Es gilt für den Anfang aber, die Bedingungen für diesen Glauben in Rechnung zu stellen, um seinen Ursprung zu ermitteln.

Religionsgeschichtlich sind die Bedingungen für diesen Glauben die jüdische Apokalyptik vom Buch Daniel bis zum IV. Esra und die aktive Hoffnung auf Erfüllung der sich darin artikulierenden Erwartung in den verschiedenen religiösen Bewegungen im Judentum von den Pharisäern bis zu den Essenern in Qumran. Gesellschaftlich sind die Bedingungen in dem Freiheitsdrang des von den Römern unterjochten jüdischen Volkes zu sehen, der besonders unter den Pächtern auf dem Lande und bei den Handwerkern in

³² Pesch (A. 2), S. 215.

³³ Ebd.

³⁴ Vgl. dazu die Entfaltung dieser These in H.-W. Bartsch, *Jesus, Prophet und Messias aus Galiläa* (1970), S. 32–40.

³⁵ Erst die Kabbalisten haben der messianischen Hoffnung wieder eine konkrete, terminierte Form gegeben. Sabbatai Zwi proklamierte sich selbst 1648 als der Messias und löste eine messianische Bewegung aus, wie sie bis dahin nicht bekannt war.

den Städten durch die drückende Steuerlast verstärkt wurde. Wie Qumran nicht als Parallele zur Urchristenheit, sondern als deren Voraussetzung zu sehen ist, so gilt dies ebenso für die gesellschaftlichen Verhältnisse. Die Aufstandsbewegungen, deren Spuren wir auch im Neuen Testament finden, auf die vielleicht auch Stellen wie Matth. 11,12 oder Luk. 22,37 Bezug nehmen, sind keine Parallelen zur messianischen Bewegung der Christen; aber sie zeigen den gesellschaftlichen Hintergrund, dessen Kenntnisnahme für das Verstehen und die Interpretation des Glaubens an den Auferstandenen wesentlich ist.

Fragen wir auf diesem Hintergrund, was die Aussage *ófhē Kēfā* (*Símōni*) inhaltlich bedeutete, so werden wir in ihr jedenfalls nicht nur eine Rechtfertigung und Bestätigung der Verkündigung Jesu zu sehen haben, Ausdruck für "die Legitimität seiner Sendung, seine gerechtfertigte eschatologische Autorität"³⁶. Auch wenn sich aus Martyrien ergibt, dass "die Auferweckung . . . als Legitimation des Propheten verstanden (wird), und zwar deshalb, weil sie durch den Geist Gottes geschieht, den der Prophet ja zu besitzen beanspruchte"³⁷, so wird die auf den Gekreuzigten bezogene Aussage gerade dadurch als den Martyrien inkongruent erwiesen³⁸. Es geht bei der Aussage *ófhē* nicht um den Erweis der Lebendigkeit des verstorbenen Gekreuzigten, sondern es geht darum, dass mit seinem Erscheinen die Prophetie von 1. Hen. 69,29 verwirklicht ist:

Von jetzt an aber wird nichts Verderbliches mehr da sein. Denn jener Mannessohn ist erschienen und hat sich auf den Thron seiner Herrlichkeit gesetzt, und alles Böse wird vor seinem Angesichte verschwinden und vergehen; aber das Wort jenes Mannessohnes wird kräftig sein vor dem Herrn der Geister.

Für diese Verheissung finden sich in den nachbiblischen Apokalypsen Parallelen. In IV. Esra 6,26 wird das Erscheinen derer genannt, die den Tod nicht geschmeckt haben; nach Apoc. Bar. 39,7 ist es die Herrschaft des Messias, die erscheinen wird, und nach Asc. Mos. 10,1 das Regiment Gottes, der sich von seinem Herrschersitz erhebt.

Die entsprechende griechische Formulierung begegnet in 2. Makk. 2,8 zusammen mit der möglichen Herkunft der Vorstellung: *Kaì ofthēsetai hē dóxa tou̅ Kyriou, kai hē nefelē hōs epì Moysē edēloũto, hōs kai ho Salōmōn ēxiōsen hína ho tópos katagiasthē megálōs*. Der Rückgriff auf Moses und Salomo dürfte kein Zufall sein, sondern die tatsächliche Herkunft der Vorstellung aufzeigen. Der Passus aus dem Brief der Jerusalemer Juden an die Juden in Ägypten bezieht sich zwar auf die Reinigung des Tempels nach der Verunreinigung durch Antiochus, aber dieses Geschehen hatte im Bewusstsein der Bevölkerung und selbst der hellenistischen Schriftsteller (Jason von Kyrene, Verfasser des 2. Makk.) apokalyptischen Charakter, wie vor allem Daniel zeigt, und dies gilt noch z.Z. Jesu und der Urchristenheit, wie die synoptische Apokalypse zeigt. In dem apokalyptischen Geschehen wiederholt sich, was einst den Vätern von Abraham über Moses bis Salomo geschah.

³⁶ Pesch (A. 2), S. 225.

³⁷ K. Berger, Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel: *New Test. Stud.* 17 (1970), S. 399. Es ist bei beiden Zitaten zu beachten, dass damit die grundlegende These über die Legitimationsformel bereits abgewandelt ist. Der Prophet wird jetzt legitimiert, nicht mehr der Zeuge.

³⁸ Der Unterschied wird besonders bei einer Formulierung Bergers (A. 37), S. 398, deutlich: "Angesichts der Auferweckung Jesu von den Toten bekehrt man sich zu diesem Gott, denn er hat in diesem Falle seine Macht erwiesen; und daher dient der Christus auch dadurch der Bekehrung zu Gott." Höchstens in der Areopagrede nach Apg. 17,31 kann man eine derartige Argumentation erkennen. An den von Berger angeführten Stellen Gal. 1,1; Röm. 4,24; 1. Petr. 1,19–21 ist die Auferstehung nicht Argument, das zum Glauben an Gott führt.

Damit wird sich auch erklären, was C. Bussmann in seinem Exkurs feststellt³⁹. Die Wendung *ófhē Kýrios* begegnet relativ häufig im Pentateuch (Gen. 12,7; 17,1; 18,1 Abraham; Ex. 3,2; 16,10 Moses; Lev. 9,23 Volk Israel); die Tradition wird in den historischen Büchern weitergeführt (Ri. 6,12 Gideon; 1. Kön. 3,5; 9,2 Salomo; cf. 2. Chr. 1,7; 7,12). Dann aber findet sich die Wendung nicht mehr. Keine Offenbarung oder Sendung, die den klassischen Propheten widerfährt, wird derart berichtet. Erst in eschatologischen Verheissungen begegnet die Wendung wieder, Jes. 40,5: *Kaì ofthésetai hē dóxa Kyríou, kaì ópsetai pása sàrx tò sōtérion toû Theoû* (cf. Jes. 60,2; Jer. 38 (31),3). Was Abraham, Moses etc. geschah, wird jetzt als Verheissung ins Futur gewendet, hat aber auch eine andere Dimension gewonnen. War die Erscheinung Jahwes für die Väter bis zu Salomo immer auf das Volk Israel bzw. auf die Dynastie gerichtet, so ist die Verheissung auf "alles Fleisch" bezogen. Aber auch die Erscheinung Jahwes vor den Vätern hat bereits ihr Ziel in einer Verheissung, des Sohnes, der Ausführung aus Ägypten oder der Beständigkeit der Dynastie. Damit wird der Unterschied in der Wiederaufnahme dieser Wendung durch die eschatologischen Verheissungen noch deutlicher: Alle Erscheinungen finden in der letzten, das Eschaton einleitenden Erscheinung ihr Ziel, insofern diese Erscheinung das Heil für alle Völker bedeutet⁴⁰.

Das Zurücktreten der Wendung *ófhē Kýrios* oder hebr. *wjr' jhwh* hat aber, wie Rendtorff gezeigt hat, einen weiteren Grund. Es wird in der Priesterschrift durch *jd' ni* ersetzt und entfaltet, wie inhaltlich Ex. 6,3 ausdrücklich sagt. Dagegen ist die Wendung selbst bereits zur Überschrift über Erzählungen geworden, die als Erscheinung Jahwes damit charakterisiert werden. Damit ist der Einwand von Wilckens, die Wendung lasse niemals eine Erscheinungserzählung als Hintergrund annehmen, widerlegt⁴¹.

Lässt schon die Parallele der einzelnen Sätze von 1. Kor. 15,3–5 mit den Aussagen über den Tod Christi, sein Begräbnis und seine Auferstehung annehmen, dass hinter der Aussage, dass er auferstanden ist und dem Kephas erschien, ebenso eine Erzählung steht, wie hinter der Aussage, dass er für unsere Sünden starb, die Leidensgeschichte steht, so erweist das Vorkommen der Wendung *ófhē* + Dativ im A.T., dass die Aussage eine erzählbare und vielfach erzählte Erscheinung bezeichnet. Gen. 18,1ff. ist dafür der instruktive Beleg. Der Satz *ófhē de autô (Abraham) ho Theós. . .* wird in der folgenden Erzählung von den drei Männern, die Abraham besuchen, entfaltet, und dem Leser wird durch den einleitenden Satz von Anfang an vergewissert, dass es sich um ein Erscheinen Gottes handelt. Trifft es zu, dass in der Folgezeit "der Begriff des Sich-Zeigens Jahwes überhaupt als unangemessen empfunden" wurde⁴², so lässt sich von daher sowohl das Zurücktreten dieser Wendung in der weiteren Überlieferung, die Nichtverwendung bei der Berufung der Propheten verstehen, wie auch das Wiederauftreten in den eschatologischen Verheissungen und darauf folgend in der apokalyptischen Literatur. Eine Begegnung

³⁹ Bussmann (A. 16), S. 97ff.

⁴⁰ Vgl. dazu und für das folgende R. Rendtorff, *Die Offenbarungsvorstellungen im Alten Israel: W. Pannenberg (Hrsg.), Offenbarung als Geschichte* (1963), S. 24ff.

⁴¹ Wilckens (A. 20), S. 83. Die Berufung auf W. Michaelis, *Theol. Wört.* 5, S. 359, ist insofern unzulänglich, als Michaelis lediglich das Vorkommen im N.T. untersucht, die alttestamentliche Herkunft aber für diese Behauptung ausser acht lässt. Er geht zudem von der allein für die sekundären Erscheinungserzählungen Luk. 24,36ff. etc. gültigen Annahme aus, dass die Erscheinung "sich nicht als Kommen vom Himmel her darstellt" (S. 356 Anm. 204). Für die Ersterscheinung ist auf dem Hintergrund des A.T. und Mark. 14,62 durchaus offen, dass es sich bei dem Erscheinen um ein Kommen vom Himmel her handelt.

⁴² Rendtorff (A. 40), S. 25.

Gottes mit Menschen, ob es nun Abraham, Moses oder das ganze Volk Israel waren, erscheint in der Wirklichkeit als derart unmöglich, dass man von ihr nur für die graue Vorzeit berichtet, jener Heilszeit, in der Gott mit dem charismatischen Führer "von Angesicht zu Angesicht wie mit einem Freunde" redete (Ex. 33,11). Und wenn dies auch noch für David und Salomo überliefert wird, so entspricht dem, dass auch diese Zeit rückblickend als Heilszeit erscheint. Entsprechend der apokalyptischen Vorstellung, dass die Endzeit der Urzeit entspricht, die messianische Heilszeit jene Heilszeit der Vergangenheit zurückbringt, begegnet die Verheissung der Erscheinung Jahwes in den prophetischen Verheissungen von Jes. 40,5; 60,2; und die Verheissung geschieht im ausdrücklichen Rückgriff auf die vergangene Heilszeit in Jer. 31,1ff.

Die Beobachtung des Auftretens, Verschwindens und Wiederauftretens der Wendung, mit der das Erscheinen Jahwes als eschatologisches Ereignis gekennzeichnet wird, lässt auch die umstrittene Behauptung Lohmeyers, Mark. 16,7 weise auf die in Galiläa zu erwartende Parusie⁴³, unter neuem Aspekt sehen. Hatte Lohmeyer seine Behauptung allein mit dem Nachweis gestützt, dass ὄψεσθε αὐτόν "feste Bezeichnung der künftigen Parusie" sei und dies mit Mark. 14,62; Apc. 1,7 und Test. Zeb. 9,8 belegt, ohne dass der Nachweis als ausreichend anerkannt wurde, so lässt sich mithilfe von ὄφθῆ als fester Bezeichnung der eschatologischen Erscheinung Jahwes dieser Nachweis stützen. Der futurischen Ansage der Erscheinung entspricht die futurische Ansage des Sehens in jenem Satz Jes. 40,5 (o.S. 25). Dieselbe Korrespondenz beider Verbformen findet sich auch in Jes. 60,2.5 und Jer. 31 (38), 3.33. Damit ist die Behauptung Lohmeyers für Mark. 14,62 und 16,7 durch die korrespondierende Verbform gestützt, für die der eschatologische bis apokalyptische Charakter sichergestellt ist. Für 1. Kor. 15,5 und Luk. 24,34 ergibt sich daraus aber die gleiche Korrespondenz zu Mark. 14,62⁴⁴. Auch wenn man hinter den knappen Formulierungen keine ausgeführte Erscheinungserzählung sehen will – obwohl diese Annahme formgeschichtlich nahezu zwingend ist –, muss der Satz inhaltlich gefüllt verstanden werden, d.h. es muss gefragt werden, welche Vorstellung und welcher Verkündigungsinhalt mit dieser Formulierung ausgesagt ist. Und dafür gibt das alttestamentliche Vorkommen der Formulierung und seine Verwendung in den Apokalypsen das Material: Die Erscheinung des Christus bedeutete den Beginn des Gottesreiches.

Dass Paulus die Aufzählung der Erscheinungen nicht anders verstanden hat, belegt 1. Kor. 15,11. Es geht ihm weder um eine Legitimierung der "Wolke von Zeugen", da diese nicht einmal in der Mehrheit personell identifizierbar sind – weder für den heutigen Leser noch für die Korinther! –, sondern es geht ihm um die Feststellung, dass seine Verkündigung, deren Grundlage er referierte, mit der aller anderen Apostel und Missionare identisch ist: "Ob es um mich oder um jene geht, *so* predigen wir, und *so* seid ihr zum Glauben gekommen." Will man für diesen Zusammenhang schon von einer Legitimierung reden, so legitimiert Paulus auf jeden Fall nicht sich selbst als Apostel, sondern er legitimiert seine Verkündigung. Und diese Legitimierung vollzieht sich nicht formal, als ginge es nur um die Legitimität der Verkündigung des Auferstandenen, sondern es geht um die Legitimität der Interpretation dieser Verkündigung, dass der gekreuzigte Auferstandene Grund für die Hoffnung auf die zukünftige Auferstehung, auf

⁴³ E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem* (1936), S. 10ff.; dagegen W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung* (1956), S. 70ff.; diskutiert von W. Marxsen, *Der Evangelist Markus* (1956), S. 51ff.

⁴⁴ Lukas, der sich bemüht, die Erscheinung des Auferstandenen nicht apokalyptisch zu interpretieren, hat darum durch Tilgung des Erscheinens in Luk. 22,69 diese Korrespondenz aufgehoben.

das kommende Gottesreich ist. Dafür ist die Erscheinung des Auferstandenen die Grundlage, mit der die Verkündigung steht und fällt (V. 12–14!). Wie sehr dies inhaltlich bestimmt ist, geht daraus hervor, dass Paulus in umgekehrter Richtung argumentiert, weil formal die Legitimität des Apostels oder auch seiner Verkündigung nicht angegriffen ist, sondern allein das, was diese Verkündigung konkret inhaltlich für die Gemeinde bedeutet. Nehmen die Korinther in ihrem Leben und in ihrer Hoffnung nicht an, was die paulinische Verkündigung bedeutet, dann fällt auch der formale Grund, die Auferstehungsaussage faktisch hin. Man könnte überspitzt behaupten, dass die Diskussion in 1. Kor. 15 darum geht, dass der Inhalt des *óthē* recht verstanden und akzeptiert wird.

Ist damit der Auferstehungsglaube inhaltlich präzisiert als Glaube an die Zukunft des Gottesreiches, als Grund für die urchristliche Hoffnung, so lässt sich auch allein von daher die Frage nach seiner Entstehung beantworten. Geht es allein um den Glauben an die "gerechtfertigte, eschatologische Autorität" Jesu⁴⁵, ist der Glaube an den Auferstandenen nichts anderes als "Ausdruck des gläubigen Bekenntnisses zur eschatologischen Bedeutung Jesu, seiner Sendung und seiner Autorität, seiner göttlichen Legitimation angesichts seines Todes"⁴⁶, dann mag die Erscheinung des Auferstandenen nur behauptet werden, um diese Legitimität der eigenen Verkündigung unter Beweis zu stellen. Sachlich stellt sich die Frage der Legitimität dagegen gegenüber dem Inhalt dieser Verkündigung. Enthält aber das *óthē* als Inhalt die Proklamation des Gottesreiches, so kann eine formale Legitimierung der Verkündigung nicht ausreichen; denn sie steht ja ständig der entgegengesetzten Wirklichkeit gegenüber und kann sich mit keiner Autorität legitimieren, sondern allein mit einem geschichtlich wirksamen Geschehen, das diese Proklamation rechtfertigt. Auch eine "göttliche Legitimation", die den hingerichteten eschatologischen Propheten rechtfertigt und seine Richter und Henker ins Unrecht setzt, kann den Inhalt der urchristlichen Verkündigung nicht legitimieren, wenn dieser entsprechend der Bedeutung des *óthē* die Proklamation des Gottesreiches ist. Diese Legitimation wäre ja ständig durch die erfahrene Wirklichkeit ins Unrecht gesetzt, sofern es keine Erfahrung dieses Gottesreiches gab. Darum bemüht Paulus sich in 1. Kor. 15 nicht um einen Erweis der Auferstehung durch Zeugenaussagen, sondern ein Leben der Gemeinde, das diese mit der urchristlichen Verkündigung proklamierte Wirklichkeit auf der Grundlage der dadurch vermittelten Hoffnung bezeugt, ist das Ziel seiner Argumentation⁴⁷. Von dieser inhaltlichen Bestimmung des *óthē* als Zeugnis des urchristlich-paulinischen Auferstehungsglaubens ist auch die Frage der Kontinuität zwischen dem vorösterlichen und dem österlichen Christusglauben zu beurteilen.

⁴⁵ Pesch (A. 2), S. 225, unter Berufung auf eine bisher nicht zugängliche Arbeit von K. Berger.

⁴⁶ Ebd., S. 226.

⁴⁷ Es ist hier auf den Zusammenhang zwischen der paulinischen Interpretation des Osterglaubens in 1. Kor. 15 und seiner Auseinandersetzung um das in der Mahlfeier sich reflektierende Gemeindeleben in 1. Kor. 11 zu verweisen. Diesen Zusammenhang erwägt W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth* (2. Aufl. 1965), S. 146ff., 323f., nicht und stellt den Auferstehungskonflikt unter "die korinthische Anthropologie", anstatt den Konflikt in der Interpretation der Auferstehungsvorstellung begründet zu sehen. Er hält darum an der alten Auffassung fest, die korinthischen Irrlehrer hätten die Auferstehung Jesu geleugnet, obwohl Paulus sich ausdrücklich in 15,11 darauf beruft, dass auch die Korinther diesen Glauben angenommen haben.

3.

R. Pesch bestreitet für die Jünger den Verlust des "vorösterlichen" Glaubens: "Zunächst muss festgestellt werden, dass wir über das Geschick und die seelische Verfassung der Jünger nach dem Karfreitag einfach nicht unterrichtet sind⁴⁸."

Dies Urteil ist in der Ablehnung sowohl der Dialektischen Theologie wie der sogenannten Kerygma-Theologie und zumindest bestimmter formgeschichtlicher Erkenntnisse begründet⁴⁹. Es sieht einerseits so aus, als wolle die hier vertretene katholische Exegese über die protestantische Dialektische Theologie, die Theologie Bultmanns und selbst die theologische Perspektive der Formgeschichte hinweg zu einer Modernität finden, die den kirchlichen Glauben an die göttliche Sendung und Autorität Jesu, den Glauben an seine Messianität, die im Christus-Namen sich niedergeschlagen hat, des Skandalons sowohl eines Auferstehungswunders wie auch der Hinrichtung dieses Christus entkleidet. Der von Jesus inaugurierte Glaube sei Ursprung des kirchlichen Glaubens und habe damit von vorneherein das Skandalon des Kreuzes bereits überwunden, und dann sei die Auferstehung als Wunder nur der Ausdruck dieses Glaubens. Andererseits findet diese theologische Position breiten Rückhalt auf protestantischer Seite in liberal erscheinenden Arbeiten.

Ob allerdings die Dialektische Theologie für "die Konstruktion des sog. 'Osterglaubens'" verantwortlich ist, kann bezweifelt werden. Einerseits ist die Erkenntnis des Neuansatzes mit Ostern älter. Sie wurde in der Auseinandersetzung um die "Leben-Jesu-Bewegung" des vergangenen Jahrhunderts von Martin Kähler vertreten⁵⁰. Er schrieb gegen den historischen Optimismus sowohl der liberalen wie der orthodoxen Leben Jesu:

"So gewiss *nicht* der historische Jesus, wie er lebte und lebte, seinen Jüngern den zeugniskräftigen Glauben an ihn selbst, sondern nur eine sehr schwankende, flucht- und verleugnungsfähige Anhänglichkeit abgewonnen hat . . . ; so gewiss sie nachher nicht herausgetreten sind, um ihn durch Verbreitung seiner Lehre zum Schulhaupte zu machen, sondern um seine Person und ihre unvergängliche Bedeutung für einen jeden Menschen zu bezeugen; ebenso gewiss waren sie auch erst dann imstande, sein Sein und Behaben, sein Tun und sein Wort als die Darbietung der Gnade und Treue Gottes zu erfassen, da er vollendet vor sie trat . . ."⁵¹

Darum stellte Kähler dem "historischen Jesus" den von ihm geprägten Begriff des "geschichtlichen Christus" entgegen. Er fragte nach dem Ursprung seiner geschichtlichen Wirkung, die er als den "Glauben seiner Jünger" bezeichnet. Unter Berufung auf Paulus und die Evangelien stellte er dafür fest:

"Wo aber diese Gewissheit entstanden ist und gewirkt hat, da ist sie urkundlich gebunden gewesen an die andere, dass er der Lebendige sei, der Gekreuzigte und Auferstandene . . . Der auferstandene Herr ist nicht der historische Jesus hinter den Evangelien, sondern der Christus der apostolischen Predigt, des ganzen Neuen Testaments⁵²."

⁴⁸ Pesch (A. 2), S. 219.

⁴⁹ Die dialektische Theologie sieht Pesch in G. Bornkamms Jesusbuch vertreten (S. 219, Anm. 62); gegen die Kerygma-Theologie polemisiert er in Auseinandersetzung mit W. Kasper S. 273 und bezeichnet gleichzeitig "die Behauptung, alle Überlieferungen, etwa der synoptischen Evangelien, seien 'vom Osterglauben bestimmt und geprägt', (als) schlichtweg falsch".

⁵⁰ M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (1892; 2. Aufl. 1896, Abdruck 1928); Neudruck der 1. Aufl. unter Hinzufügung von Teilen der 2. Aufl. hrsg. von E. Wolf, = *Theol. Bücherei*, 2 (1961). Aus dieser Ausgabe sind die folgenden Zitate entnommen.

⁵¹ Kähler (A. 50), S. 42f.

⁵² Ebd., S. 40f. Diese Zitate entfalten die beiden berühmten Aussagen: "unsere Doppelsammlung (= die Bibel des A. und N.T.) ist die Urkunde über den Vollzug der kirchengründenden Predigt" (S. 103) und über die in der Auferstehung erfolgte Manifestierung des Christus: "diese Hauptsache (macht) die eine grosse Ausnahme, die allein Gottes Gnade nicht der menschlichen Irrbarkeit preisgeben will" (S. 93).

Nun hat der Vortrag Käblers – nachdem er lange Zeit derart vergessen war, dass A. Schweitzer ihn in seiner Geschichte der Leben-Jesu-Forschung nicht erwähnte – tatsächlich auch auf die Dialektische Theologie gewirkt⁵³, und vor allem der Ansatz des Glaubens im Auferstandenen wird von der Dialektischen Theologie ebenso vertreten. Wichtiger aber ist die Aufnahme und Entfaltung der systematischen Aussagen Käblers in der formgeschichtlichen Forschung, ohne dass sich eine direkte Abhängigkeit aufzeigen lässt und ohne dass ein solcher Zusammenhang anzunehmen ist. Sowohl M. Dibelius' Formgeschichte des Evangeliums (1919, 2. Aufl. 1933) wie R. Bultmanns Geschichte der synoptischen Tradition (1921, 2. Aufl. 1931) gehen davon aus, dass der "Sitz im Leben" der urchristlichen Überlieferung die Predigt, die Mission ist. Die von J. Schniewind in einem Referat über die Synoptikerexegese gezogene Folgerung mag mit davon bestimmt sein, dass er als Schüler Martin Käblers die Intentionen seines Meisters aufgenommen sah. Sie trifft dennoch das, was mit der Feststellung jenes "Sitzes im Leben" inhaltlich gesagt ist: "Es ist in der Tat so, dass nur, weil es ein Kerygma gibt, das einen 'im Fleisch' lebenden Menschen als den 'Herrn' verkündet, das Entstehen unserer Evangelien, ja schon ihrer Vorformen begriffen werden kann⁵⁴." Und dies gilt für die gesamte Überlieferung ohne Ausnahme, für Erzählungen und Spruchüberlieferung:

"Es werden Anekdoten und Sprüche zu einem Ganzen verbunden, das seine Einheit nur vom Kerygma her hat; denn das Kerygma verkündet einen Lebendigen, Gegenwärtigen (. . .), der den Namen Jesus trägt, d.h. den Namen eines Irdischen, eines Menschen, der in seiner Lebensform ein Rabbi war, und von dem man daher Sprüche und Anekdoten weitergibt, wie von irgendeinem Rabbi sonst. Diese Anekdoten und Sprüche aber bedeuten schon in der mündlichen Predigt und dann auch im schriftlichen Niederschlag dieses Kerygma die Gegenwart des Erhöhten selbst, – so jedenfalls nach der Überzeugung der Verkünder⁵⁵."

Als Ergebnis der formgeschichtlichen Forschung – sicher auch im Zusammenhang mit der Dialektischen Theologie bzw. der schon von Schniewind betonten Rolle des Kerygmas – ist dann auch jener "Ostergraben" zu verstehen, dessen sachliche Feststellung sich im Jesusbuch von M. Dibelius (1939) findet. Nach Darlegung bestimmter Voraussetzungen des Auferstehungsglaubens bei den Pharisäern und in der Apokalyptik fährt er fort:

"Aber die neutestamentlichen Berichte zeigen auch, dass mindestens im Augenblick der Entscheidung, da Jesus gefangen und hingerichtet wurde, die Jünger keine Gewissheit dieser Art (sc. der Auferstehung Jesu) hegten. Sie flohen (Mark. 14,50) und gaben Jesu Sache verloren (Luk. 24,19–21). Es muss also etwas eingetreten sein, was binnen kurzem nicht nur einen völligen Umschlag ihrer Stimmung hervorrief, sondern sie auch zu neuer Aktivität und zur Gründung der Gemeinde

⁵³ Vgl. vor allem die vielfache Berufung K. Barths auf Martin Kähler in Die kirchliche Dogmatik, vor allem in den Bänden IV, 1 und IV, 2, in denen der Ansatz der Rechtfertigungslehre in Kreuz und Auferstehung entfaltet wird (IV, 1, S. 269ff., und IV, 2, S. 151ff.). Barth steht in einer parallelen Auseinandersetzung mit der Theologie Ritschls u.a. wie 60 Jahre früher Kähler.

⁵⁴ J. Schniewind, Theol. Rundschau N.F. 2 (1930), S. 183.

⁵⁵ Ebd., S. 140. – Die literarkritische Forschung ist seither sicher zu abgewandelten Ergebnissen sowohl in den Einzelheiten wie auch in der Grundkonzeption gekommen. Aber die Erkenntnis des Ansatzes für alle neutestamentliche Überlieferung in der Predigt des Auferstandenen ist m.E. davon unberührt gültig. Auch der Verweis auf Worte der Bergpredigt und Gleichnisse Jesu bei Pesch (A. 2), S. 273 Anm. 12, widerlegt diesen Ansatz nicht; denn für diese Überlieferung gilt dasselbe, was später das Thomasevangelium ausdrücklich im Eingang betont: "Dies sind die verborgenen Worte, die Jesus der Lebendige (= Auferstandene) sprach." Die Synoptiker haben in der Aufnahme von Logien in gleicher Weise nicht zwischen den Worten des "Erhöhten", also Gemeindebildungen, und ipsissima verba Jesu unterschieden. Das zeigt aber, dass nicht die Autorität eines historischen Rabbi, sondern allein der erhöhte Christus die Überlieferung bestimmte.

befähigte. Dieses 'Etwas' ist der historische Kern des Osterglaubens. Wie es sich vollzogen hat, ist uns nirgends berichtet⁵⁶."

Damit soll nicht eine Weiterentwicklung und Abwandlung formgeschichtlicher Erkenntnisse durch Anrufung einer Autorität verhindert oder widerlegt werden. Wohl aber ist zu fragen, ob Kriterien der Formgeschichte stringent angewandt werden können, wenn der Ansatz dieser Forschung, das Verständnis der urchristlichen Überlieferung als Predigt, verlassen ist, als "schlichtweg falsch" bezeichnet wird⁵⁷. Wird also aufgrund philologischer Parallelen eine Formel $\acute{\omicron}\theta\eta\acute{\epsilon}$ + Dativ innerhalb des Kirchenrechts angenommen⁵⁸, um daraus eine Legitimationsformel werden zu lassen, so ist der Ansatz formgeschichtlicher Argumentation verlassen. Es geht aber entscheidend nicht einmal um den Ort und die Herkunft der Kriterien oder der Argumentation. Es geht wesentlich um den theologischen Ansatz der christlichen Verkündigung damals wie heute. War diese Verkündigung jemals ausschliesslich im historischen Jesus, seinem Wirken, seiner Predigt begründet, sodass man "dann nur in einem gewissen sekundären Sinn zusehen (bräuchte), ob das Siegel Gottes, die Auferstehung, dafür einigermaßen glaubwürdig da sei"⁵⁹, dann hätte allerdings die Erscheinung des Christus nichts zu dieser Verkündigung hinzugebracht, das unaufgebar wäre. Aber dies hängt eben daran, ob "die Exegeten so viel Historie oder Geschichte 'retten', dass man von einem unvergleichlichen Selbstverständnis Jesu reden kann"⁶⁰ – man kann eben nicht⁶¹. Die urchristliche Predigt ist qualitativ von der Predigt des historischen Jesus unterschieden, insofern sie die Erfüllung des von Jesus Verheissenen proklamierte.

Damit ist die vielfach diskutierte Tatsache angesprochen, dass in der Predigt der Urchristenheit "aus dem Verkündiger . . . der Verkündigte geworden" ist⁶². Allerdings muss diese Aussage noch differenziert werden, insofern sie bereits eine Personalisierung der Verkündigung anspricht, wie sie sich erst in der Bildung der synoptischen Tradition entwickelt hat, aber keineswegs am Anfang steht⁶³. Daraus folgt aber notwendig: Das gesamte Wirken Jesu, seine Predigt wie seine Taten, "alles Frühere erscheint in einem

⁵⁶ M. Dibelius: *Jesus*, =Sammlung Götschen, 1130 (1939), S. 121.

⁵⁷ Es darf darauf verwiesen werden, dass die Prägung der synoptischen Überlieferung durch den Osterglauben die Voraussetzung dafür ist, dass diese Überlieferung in der Mission den Anlass für ihre Verbreitung fand: Dibelius, *Formgeschichte* (A. 9), S. 12. Den gleichen Zusammenhang stellt Dibelius in seiner umstrittenen Schrift *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum* (1925), S. 78f., fest.

⁵⁸ Wilckens (A. 20), S. 75.

⁵⁹ K. Rahner in einem Brief an Pesch (A. 2), S. 228.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Vgl. dazu die Diskussion zwischen E. Fuchs und R. Bultmann: E. Fuchs, *Glaube und Geschichte: Zur Frage nach dem historischen Jesus* (1960), S. 168ff.; R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (2. Aufl. 1961), S. 18f.

⁶² R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (1953), S. 34.

⁶³ Beispiele für die Personalisierung: Mark. 11,10b fehlt bei Matth./Luk.; das Zitat aus Jes. 56,7 hat in Mark. 11,17 die Qualität eschatologischer Verheissung, bei Matth./Luk. belegt es die Kultkritik eines rigorosen Rabbi. Dies wird in Matth. 21, 14–17 dadurch unterstrichen, dass die Qualität der Person Jesu vom Evangelisten hervorgehoben und von den Gegnern als illegitimer Anspruch verurteilt wird. Der hinter Luk. 22,15–18 stehende Mahlbericht ist nur eschatologisch – im Unterschied zu Mark. 14,22–25 Par. –, nicht kultisch ausgerichtet. Nicht die Person des Kyrios, sondern das Geschehen des Mahls hat das Schwergewicht. Der Bericht über die Gefangennahme hat in Mark. 14,43–52 das Schwergewicht in der Darstellung, dass auch hier Gottes Wille geschieht, während die Parallelen bei Matth./Mark./Joh. auf den Gegensatz Jesus–Verräter personalisieren. Die Beispiele liessen sich durch Einzelheiten – Einfügung des Namens, des Christustitels etc. – vermehren.

neuen Licht – und zwar seit dem Osterglauben an die Auferstehung Jesu und auf Grund dieses Glaubens”⁶⁴. Es ist für die Frage nach dem Ursprung des urchristlichen Glaubens ziemlich belanglos, ob man einen vorösterlichen Glauben, welcher Art auch immer, annehmen will, oder nicht; wesentlich ist allein, dass der urchristliche Glaube seinen Ansatz im Osterglauben hat und erst von daher der Bezug zum Wirken Jesu Bedeutung gewinnt.

Diese neue, andersartige Qualität des urchristlichen Glaubens ist personalisiert oder sachbezogen der Glaube daran, dass Jesu Verkündigung als aktuelle Interpretation der alttestamentlichen Verheissungen zum Ziel, zur Erfüllung gekommen ist durch sein Erscheinen als der Christus. Nur von daher ist die Beilegung von Hoheitstiteln zum Namen Jesus zu verstehen, die jedenfalls, solange sie im Bereich des jüdischen Denkens bleiben, also in der Umwelt ihrer Entstehung, funktionale Bedeutung haben. Damit verweisen diese Titel ebenso wie der Glaube an den Auferstandenen auf die Sache, die damit bekannt, vertreten wird.

Seine Entstehung lässt sich aber nicht abgesehen von diesem Inhalt des Glaubens bestimmen, und dieser Inhalt ist nicht allein durch das Aufzeigen literarkritisch konstatierbarer Traditionen festzustellen, sondern er ist nur aus dem Leben und Wirken der Urchristenheit innerhalb der Zusammenhänge ihrer Welt zu erkennen, auf das bezogen die Aussagen und ihre literarische Tradition zu sehen sind.

Nimmt man aus diesen Gründen eine Erscheinung des Christus, wie sie in Mark. 14,62 angesagt ist, als den Ursprung des Auferstehungsglaubens, als jenes “Etwas”, das M. Dibelius als den historischen Kern bezeichnet hat, so ist man mitten in diesem Zusammenhang der apokalyptischen Erwartung und der gesellschaftlich und politisch gespannten Situation in Palästina, die in der Apokalyptik ihre Deutung fand. Es wird dann aber auch die Bedeutung der perfektischen Aussage im Unterschied zu allen apokalyptischen Proklamationen – einschliesslich der Jesu – deutlich: Diese Erscheinung war für die Urchristenheit der Beginn der Erfüllung dessen, was Jesus angekündigt hatte. Seine “Sache”, die Ankündigung des Kommens des Gottesreiches, war mit dieser Erscheinung zu ihrem Ziel gekommen. Aus dem eschatologischen Propheten war der Messias geworden. Man mag für die Entstehung dieses Glaubens andere konkrete Gründe nennen, so wie Rabbi Aqiba andere Gründe hatte, Simeon bar Kosba zum Messias zu proklamieren, aber man kann ihn nicht auf die Predigt Jesu allein zurückführen. Da die urchristliche Überlieferung uns keinen anderen Grund als die Erscheinung des Auferstandenen nennt, bleibt es immer noch am wahrscheinlichsten, hinter dieser Angabe den tatsächlichen Ursprung des Auferstehungsglaubens anzunehmen⁶⁵.

Hans-Werner Bartsch, Frankfurt

⁶⁴ R. Bultmann (A. 62), S. 43.

⁶⁵ Die hier vorgelegten Überlegungen sind weitergeführt in H.-W. Bartsch, *Inhalt und Funktion des urchristlichen Osterglaubens*: H. Temporini (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2, 2 (im Druck).