

# Jesus Handbuch

herausgegeben von

Jens Schröter und  
Christine Jacobi

unter Mitarbeit von

Lena Nogossek



Mohr Siebeck

Die Theologen-Handbücher im Verlag Mohr Siebeck werden herausgegeben von  
ALBRECHT BEUTEL

ISBN 978-3-16-153853-7

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohr.de](http://www.mohr.de)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen aus der Minion Pro und der Syntax gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden. Den Umschlag gestaltete Uli Gleis in Tübingen unter Verwendung der Ikonendarstellung »Christus als Pantokrator« aus dem 6. Jahrhundert, St. Katharinenkloster Sinai.

## Vorwort

Das Jesus Handbuch steht in der langen Tradition von Deutungen des Weges, Wirkens und Geschicks Jesu von Nazaret in der Christentumsgeschichte. Es weiß sich den dabei entwickelten vielfältigen Zugängen verpflichtet, mit denen sich dem Faszinosum der Person Jesu genähert und in ihr das Zentrum der Wirklichkeitsdeutung aus der Perspektive des christlichen Glaubens gesehen wurde. Das Handbuch befasst sich mit der Person Jesu auf der Grundlage historisch-kritischer Theologie auf dem gegenwärtigen internationalen Forschungsstand. Dabei kommen verschiedene Perspektiven zur Geltung, die sich nicht notwendig zu einem einheitlichen Bild von Jesus verbinden, sondern unterschiedliche Sichtweisen und Akzente zu erkennen geben. Darin entspricht das Jesus Handbuch in Anlage und Durchführung der hermeneutischen Einsicht, dass es nicht den einen »richtigen« Zugang zu Jesus gibt, sondern verschiedene Interpretationen seiner Person und ihrer Bedeutung nebeneinander stehen können.

Das Handbuch ist in fünf Hauptteile gegliedert. Einer grundlegenden Einführung in seinen Gegenstand (Teil A.) folgen vier Teile, deren mittlere (Teile C. und D.) das historische Material als Grundlage einer heutigen Beschäftigung mit Jesus präsentieren und darauf aufbauend Weg und Wirken Jesu unter verschiedenen Gesichtspunkten beleuchten. Diese Teile werden gerahmt von einer Darstellung der Geschichte der Jesusforschung (Teil B.) und Streiflichtern zur frühen Wirkungsgeschichte Jesu (Teil E.). Dieser Aufbau macht bereits deutlich, dass der historisch-kritische Zugang zu Jesus in diesem Handbuch in einen hermeneutischen Horizont gestellt wird, der die lange und unter unterschiedlichen Verstehensvoraussetzungen erfolgte Beschäftigung mit Jesus in der Christentumsgeschichte und darüber hinaus bedenkt und zumindest ansatzweise erkennen lässt, dass die Wirkungen, die von seiner Person ausgegangen sind, in eine solche Betrachtung einzubeziehen sind. Auf diese Weise sollen nicht zuletzt ältere Forschungsparadigmen mit gegenwärtig wieder verstärkt beachteten rezeptionsorientierten Zugängen in Beziehung gesetzt werden.

Das so umrissene Konzept wird in der Haupteinleitung sowie in den Einführungen zu den einzelnen Teilen im Blick auf deren jeweiligen Schwerpunkt dargestellt. Diese Einführungen können deshalb als »roter Faden« durch das Buch gelesen werden, die, ohne dabei den Ausführungen der Einzelbeiträge vorzugreifen, die Lektüre des Handbuchs unter einer übergreifenden hermeneutischen Perspektive ermöglichen.

Das Jesus Handbuch kann und soll aber natürlich auch zur Information über einzelne Fragestellungen und Inhalte der Jesusforschung, über historische Hintergründe, archäologische Details und vieles mehr herangezogen werden. Es ist deshalb so angelegt, dass alle Einzelbeiträge für sich gelesen werden können, um die jeweiligen Themen auf dem gegenwärtigen Forschungsstand zur Kenntnis zu nehmen. Insgesamt bietet das Jesus Handbuch damit einen Einblick in die aktu-

ellen Entwicklungen und Ergebnisse der Jesusforschung und ordnet diese zugleich in ein geschichtshermeneutisch reflektiertes Paradigma der Beschäftigung mit der Person Jesu ein.

Es ist vielfältiger Dank abzustatten. Zuerst und vor allem ist das große Verdienst zu würdigen, das sich Lena Nogossek um das Zustandekommen dieses Handbuchs erworben hat. Sie war seit der ersten Planungssitzung an seiner Konzeption und dem Werden des Manuskripts beteiligt und hat sich sein Gelingen zu einer Herzensangelegenheit werden lassen. Ohne ihre ebenso unermüdliche wie engagierte, unerbittliche und geduldige Arbeit an dem Manuskript bis hin zu den letzten Details der Register wäre dieses Buch niemals zustande gekommen. Ihr gebührt deshalb unser erster, großer und herzlicher Dank!

Zu danken ist sodann den vielen Autorinnen und Autoren, die zu diesem Unternehmen beigetragen haben. Es war von Beginn an beabsichtigt, ein Handbuch vorzulegen, das die aktuelle Jesusdiskussion auf einem hermeneutisch reflektierten Niveau und auf dem internationalen Forschungsstand darbietet. Die Beiträgerinnen und Beiträger haben sich mit ihren je spezifischen Kompetenzen auf das Konzept eingelassen und es durch ihre Mitarbeit von einer Idee zu einem Buch werden lassen. Dafür danken wir allen Beitragenden herzlich.

Zu danken ist weiter den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in Berlin, die sich um das Zustandekommen dieses Handbuchs verdient gemacht haben. Matthias Müller hat die englischsprachigen Beiträge sorgfältig ins Deutsche übersetzt und dabei auftauchende Probleme – etwa bei der Frage, welche Auflage eines deutschen Buches bei der (Rück-)Übersetzung eines ins Englische übersetzten deutschen Werkes zugrundezulegen sei – in gewohnt präziser und umsichtiger Weise gelöst. Die »Philipp-Melanchthon-Stiftung Philologisch-theologisches Kolleg« hat diese Übersetzungen mit einem großzügigen Betrag gefördert. Auch dafür danken wir herzlich. Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter am Lehrstuhl für Exegese und Theologie des Neuen Testaments sowie die Neutestamentlichen Apokryphen haben das Manuskript mehrfach Korrektur gelesen, Unstimmigkeiten aufgespürt und bei der Lösung allfälliger Detailprobleme, die bei der Entstehung eines solch komplexen Unternehmens unweigerlich auftauchen, geholfen. Genannt seien Konrad Schwarz, Clarissa Paul, Florian Lengle und Katharina Simunovic.

Albrecht Beutel, Herausgeber der »Handbücher« im Verlag Mohr Siebeck, und Henning Ziebritzki, Geschäftsführer des Verlages, haben der Idee eines Jesus Handbuchs, die ihnen auf den ersten Blick etwas abseitig erschien (gehört ein »Jesus Handbuch« in eine Reihe »Theologen-Handbücher«?) nach kurzer Bedenkzeit zugestimmt und das Unternehmen dann rückhaltlos unterstützt – Albrecht Beutel nicht zuletzt mit einem gewichtigen eigenen Beitrag zu dem Handbuch, Henning Ziebritzki in der professionellen, freundlichen und umsichtigen Weise, die wir von ihm seit langem kennen und die auch den von ihm geleiteten Verlag prägt. In dessen Herstellungsabteilung hat Ilse König das Handbuch betreut. Auch ihr sei herzlich für die zügige und zuverlässige Zusammenarbeit gedankt.

# Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis . . . . .	XI
<b>A. Einleitung</b> ( <i>Jens Schröter, Christine Jacobi</i> ) . . . . .	1
<b>B. Geschichte der historisch-kritischen Jesusforschung</b> . . . . .	15
I. Einführung ( <i>Jens Schröter, Christine Jacobi</i> ) . . . . .	16
II. Der irdische Jesus in der antiken, mittelalterlichen und reformatorischen Frömmigkeit und Theologie ( <i>Martin Ohst</i> ) . . . . .	20
III. Das 18. Jahrhundert als Entstehungskontext der kritischen Theologie ( <i>Albrecht Beutel</i> ) . . . . .	30
IV. Die kritische Geschichtswissenschaft des späten 18. und 19. Jahrhunderts und ihre Auswirkungen auf die Jesusforschung ( <i>Eckart David Schmidt</i> ) . . . . .	37
V. Die Einführung des Mythosbegriffs in die Jesusforschung und die Entstehung der Zweiquellenlehre ( <i>John S. Kloppenborg</i> ) . . . . .	47
VI. Das »Gottesreich« als eschatologisches Konzept: Johannes Weiß und Albert Schweitzer ( <i>James Carleton Paget</i> ) . . . . .	55
VII. Historischer Jesus und kerygmatischer Christus ( <i>Reinhard von Bendemann</i> ) . . . . .	66
VIII. Die literarischen Entwürfe der Evangelien und ihr Verhältnis zum historischen Jesus ( <i>Cilliers Breytenbach</i> ) . . . . .	75
IX. Die Evangelien als »kerygmatische Erzählungen« über Jesus und die »Kriterien« in der Jesusforschung ( <i>Chris Keith</i> ) . . . . .	86
X. Die »Third Quest for the Historical Jesus« ( <i>David du Toit</i> ) . . . . .	98
XI. Der »erinnerte Jesus«: Erinnerung als geschichtshermeneutisches Paradigma der Jesusforschung ( <i>Jens Schröter</i> ) . . . . .	112
<b>C. Das historische Material</b> . . . . .	125
I. Einführung ( <i>Jens Schröter, Christine Jacobi</i> ) . . . . .	126
II. Literarische Zeugnisse . . . . .	130
1. Christliche Texte . . . . .	130
1.1. Die Synoptischen Evangelien, die Logienquelle (Q) und der historische Jesus ( <i>John S. Kloppenborg</i> ) . . . . .	130
1.2. Johannesevangelium ( <i>Jörg Frey</i> ) . . . . .	137

1.3.	Sonstige Schriften des Neuen Testaments ( <i>Christine Jacobi</i> ) . . . . .	145
1.4.	Außerkanonische Schriften als Quellen für den historischen Jesus? ( <i>Simon Gathercole</i> ) . . . . .	155
2.	Nichtchristliche Texte . . . . .	159
2.1.	Griechische, römische und syrische Quellen über Jesus ( <i>Steve Mason</i> ) . . . . .	159
2.2.	Jüdische Quellen: Flavius Josephus ( <i>Steve Mason</i> ) . . . . .	165
III.	Nichtliterarische Zeugnisse . . . . .	171
1.	Archäologische Zeugnisse ( <i>Jürgen K. Zangenberg</i> ) . . . . .	171
2.	Inschriften und Münzen ( <i>Jürgen K. Zangenberg</i> ) . . . . .	174
<b>D.</b>	<b>Leben und Wirken Jesu</b> . . . . .	<b>183</b>
I.	Einführung ( <i>Jens Schröter, Christine Jacobi</i> ) . . . . .	184
II.	Politische Verhältnisse und religiöser Kontext . . . . .	185
1.	Politische Verhältnisse: Römische Herrschaft, Herodes der Große, Antipas ( <i>Daniel R. Schwartz</i> ) . . . . .	185
2.	Religiöser Kontext ( <i>Lutz Doering</i> ) . . . . .	197
III.	Biographische Aspekte . . . . .	214
1.	Jesus: Herkunft, Geburt, Kindheit, Familie ( <i>Stephen Hultgren</i> ) . . . . .	214
2.	Die Bildung und Sprache Jesu ( <i>Stephen Hultgren</i> ) . . . . .	220
3.	Jesus im Judentum seiner Zeit (Die jüdische Prägung Jesu) ( <i>Lutz Doering</i> ) . . . . .	227
4.	Galiläa und Umgebung als Wirkungsraum ( <i>Jürgen K. Zangenberg</i> ) . . . . .	230
5.	Jerusalem und Judäa als Wirkungsraum ( <i>Jürgen K. Zangenberg</i> ) . . . . .	237
IV.	Öffentliches Wirken . . . . .	245
1.	Der soziale Kontext Jesu . . . . .	245
1.1.	Jesus und Johannes der Täufer ( <i>Knut Backhaus</i> ) . . . . .	245
1.2.	Jesus im politischen und sozialen Umfeld seiner Zeit ( <i>James G. Crossley</i> ) . . . . .	252
2.	Das Handeln Jesu . . . . .	262
2.1.	Jesus als Wanderprediger ( <i>Joseph Verheyden</i> ) . . . . .	262
2.2.	Gründung einer Gemeinschaft: Ruf in die Nachfolge und die Bildung des Zwölferkreises ( <i>Joseph Verheyden</i> ) . . . . .	273
2.3.	Mahlgemeinschaften Jesu ( <i>Hermut Löhr</i> ) . . . . .	292
2.4.	Heilungen Jesu ( <i>Annette Weissenrieder</i> ) . . . . .	298
2.5.	Exorzismen ( <i>Bernd Kollmann</i> ) . . . . .	310
2.6.	Totenerweckungen und Naturwunder ( <i>Bernd Kollmann</i> ) . . . . .	318

2.7.	Frauen im Umfeld Jesu ( <i>Christiane Zimmermann</i> ) . . . . .	327
2.8.	Jesus und das Volk ( <i>Christiane Zimmermann</i> ) . . . . .	333
2.9.	Jesu Perspektive auf Israel ( <i>Darrell L. Bock / Jens Schröter</i> ) . . . . .	338
2.10.	Zöllner und Sünder als Adressaten des Wirkens Jesu ( <i>Yair Furstenberg</i> ) . . . . .	348
2.11.	Jesu Verhältnis zu den Samaritanern ( <i>Martina Böhm</i> ) . . . . .	356
3.	Die Reden Jesu / Das Lehren Jesu . . . . .	361
3.1.	Das Gottesbild Jesu und die Bedeutung der Vatermetaphorik ( <i>Christine Gerber</i> ) . . . . .	361
3.2.	Gottesherrschaft ( <i>Craig Evans / Jeremiah J. Johnston</i> ) . . . . .	369
3.3.	Gleichnisse und Parabeln ( <i>Ruben Zimmermann</i> ) . . . . .	378
3.4.	Gerichtsvorstellungen Jesu ( <i>Michael Wolter</i> ) . . . . .	388
3.5.	Das Beten Jesu, Vaterunser ( <i>Karl-Heinrich Ostmeyer</i> ) . . . . .	395
3.6.	Jesu Interpretation der Tora ( <i>Thomas Kazen</i> ) . . . . .	402
3.7.	Jesus als Weisheitslehrer ( <i>Martin Ebner</i> ) . . . . .	417
3.8.	Jesu Selbstverständnis ( <i>Michael Wolter</i> ) . . . . .	425
4.	Das Ethos Jesu . . . . .	432
4.1.	Nächstenliebe und Feindesliebe ( <i>Friedrich Wilhelm Horn</i> ) . . . . .	432
4.2.	Besitz und Reichtum ( <i>Friedrich Wilhelm Horn</i> ) . . . . .	439
4.3.	Nachfolge, radikaler Verzicht, »a-familiäres« Ethos ( <i>Michael Labahn</i> ) . . . . .	445
4.4.	Jesus als »Fresser und Weinsäufer« ( <i>Michael Labahn</i> ) . . . . .	455
5.	Die Passionsereignisse . . . . .	460
5.1.	Einzug in Jerusalem, Tempelreinigung (Jesu Stellung zum Tempel) ( <i>Markus Tiwald</i> ) . . . . .	460
5.2.	Das letzte Mahl Jesu ( <i>Hermut Löhr</i> ) . . . . .	467
5.3.	Die Prozesse gegen Jesus ( <i>Sven-Olav Back</i> ) . . . . .	473
5.4.	Kreuzigung und Grablegung Jesu ( <i>Sven-Olav Back</i> ) . . . . .	481
<b>E.</b>	<b>Frühe Spuren von Wirkungen und Rezeptionen Jesu</b> . . . . .	<b>487</b>
I.	Einführung ( <i>Jens Schröter, Christine Jacobi</i> ) . . . . .	488
II.	Auferstehung, Erscheinungen, Weisungen des Auferstandenen ( <i>Christine Jacobi</i> ) . . . . .	490
III.	Frühe Glaubensbekenntnisse ( <i>Samuel Vollenweider</i> ) . . . . .	504
IV.	Christologische Hoheitstitel ( <i>David du Toit</i> ) . . . . .	515
V.	Ausbildung von Strukturen: Die Zwölf, Wandercharismatiker, Jerusalemmer Urgemeinde und Apostel ( <i>Markus Öhler</i> ) . . . . .	526
VI.	Jesus in außerkanonischen Texten des 2. und 3. Jahrhunderts ( <i>Tobias Nicklas</i> ) . . . . .	533

VII. Bildliche Darstellungen Jesu bis ca. 500 n.Chr. ( <i>Katharina Heyden / Rahel Schär</i> ) . . . . .	541
VIII. Ethik (Bergpredigt) ( <i>Ulrich Volp</i> ) . . . . .	552
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren . . . . .	563
Literaturverzeichnis . . . . .	565
Register . . . . .	619
Stellen . . . . .	619
Antike Orte und Regionen . . . . .	666
Antike (auch mythologische) Personen . . . . .	668
Personen zu Teil B. . . . .	671
Sachen . . . . .	673



## II. Auferstehung, Erscheinungen, Weisungen des Auferstandenen

Die Erscheinungen Jesu nach seinem Kreuzestod und das Bekenntnis zu seiner Auferweckung durch Gott werden in historischer Perspektive vielfach als die entscheidende Zäsur verstanden, die das Wirken des irdischen Jesus von der Geschichte des frühen Christentums absetzt. An dieser Zäsur orientierten sich seit dem 18. Jh. entstehende Darstellungen des historischen Jesus, die unter einem aufkommenden historisch-kritischen Bewusstsein die Auferweckung Jesu als sekundäre Deutung von den historischen Fakten unterschieden.

Zu den »historischen Fakten« zählten Rationalisten wie Hermann Samuel Reimarus das leere Grab, das im Zeitalter der Aufklärung zum Ausgangspunkt des Auferstehungsglaubens erhoben und auf verschiedene Weise, immer aber in Einklang mit den Naturgesetzen gedeutet wurde: So habe Josef von Arimathäa Jesu Leichnam zunächst in seinem Familiengrab bestattet, die Frauen hätten den richtigen Begräbnisort Jesu nicht mehr gefunden oder Jesus sei umbestattet worden (LAKE 1907; vgl. auch BOSTOCK 1994). Eine vergleichbare Erklärung bezeugt bereits Tertullian, dem zufolge das Gerücht von einem Gärtner zirkulierte, der Jesu Leichnam weggeschafft habe, damit Besucher nicht seinen Salat zertreten (spec. 30).

Ebenfalls verbreitet unter Aufklärungstheologen wie Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, Karl von Hase und Friedrich Schleiermacher war die Scheintodhypothese, die zugleich das leere Grab *und* die Erscheinungen Jesu erklären sollte. Jesus sei in der Kühle des Grabes wieder zu sich gekommen und habe selbständig das Grab verlassen.

Nach rationalistischem Deutungsmuster rief der Fund des leeren Grabes Visionen des Auferweckten hervor. Andere Deutungen rechnen demgegenüber mit der Priorität der Erscheinungen, aus denen die Legende vom leeren Grab erst entstanden sei. Doch welcher Art waren diese Erscheinungen? Die Annahme, der auferweckte Jesus sei eine *Illusion* oder gar *Halluzination* der Jünger gewesen, wurde in der Theologiegeschichte immer wieder vertreten: Gegen sie wendet sich bereits der im 2. Jh. entstandene, zu den christlichen Apokryphen gerechnete *Brief an Rheginus* (NHC I,4 p. 48). Unter einem neuzeitlichen, naturwissenschaftlich geprägten Wahrheitsbewusstsein wurde sie als sog. subjektive Visionshypothese, die innere, psychische Ursachen der Erscheinungserlebnisse der Jünger annimmt, von David Friedrich Strauß 1835/36 erneut in die Diskussion eingebracht. Liberale Theologen des 19. Jh.s deuteten die Auferweckungsvorstellung im Horizont der subjektiven Visionshypothese als Kompensation des vorösterlichen, vom Kreuzestod erschütterten Glaubens der Jünger an den Messias Jesus.

In jüngerer Vergangenheit knüpfte der deutsche evangelische Theologe Gerd Lüdemann an die subjektive Visionshypothese an und bezeichnete das Grab Jesu als »voll« (LÜDEMANN 1994; 2002). Kann diese Position als Sondermeinung gel-

ten, so finden gegenwärtig die Annahmen, dass das Grab Jesu tatsächlich leer und seine Jünger davon überzeugt waren, den auferweckten Jesus gesehen zu haben, eine breite Anhängerschaft unter Neutestamentlern (vgl. WRIGHT 2003 und den Forschungsüberblick bei HABERMAS 2005). Zudem wurde die Alternative zwischen einem subjektiven oder objektiven Visionscharakter, die die Diskussion um die Erscheinungen lange bestimmt hat, jüngst aus erkenntnistheoretischer Perspektive kritisiert (WOLTER 2012).

Tatsächlich wird, wer den historischen Jesus jenseits des Auferstehungsglaubens sucht, mit dem Problem konfrontiert, dass keines der Evangelien eine von der Überzeugung seiner Auferweckung freie Beschreibung des irdischen Weges Jesu liefert. Denn nur aufgrund des Auferstehungsglaubens, der den schmachvollen Tod Jesu in ein neues Licht stellte, wendete sich das Urchristentum überhaupt den zurückliegenden Ereignissen des Wirkens Jesu zu. Insofern ist das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu in allen kanonisch gewordenen Evangelien durchgehend präsent. Auf dem Boden dieser Überzeugung und überlieferter, frühjüdisch-apokalyptischer Motive interpretierte das frühe Christentum das Auftreten des vorösterlichen Jesus und entwickelte daraus ein eigenes Selbstverständnis und eine neue Geschichtsdeutung. In theologiegeschichtlicher Hinsicht sind die Erscheinungserfahrungen und der Auferweckungsglaube also nicht als Zäsur, sondern als Knotenpunkt zu verstehen: In der Vorstellung von der Auferstehung Jesu laufen Interpretationen der Verkündigung Jesu und seines Geschicks zusammen und von ihr geht die nachösterliche Gegenwartsdeutung des frühen Christentums aus. Die Auferstehungsbotschaft setzt die frühchristliche Verkündigungstätigkeit in Gang und sichert – nunmehr unter einem neuen Vorzeichen – die bleibende Bedeutung des irdischen Wirkens Jesu, die zum Maßstab des kommenden Gerichts werden kann (vgl. Lk 12,8 f.). Und umgekehrt verändert sie tradierte Vorstellungen von der Auferstehung der Toten in der Endzeit und erweitert das israelitisch-frühjüdische Bekenntnis zu Gott.

Im Neuen Testament wird die Auferweckung Jesu auf verschiedene Weise thematisiert, wenn auch nirgends unmittelbar beschrieben. In der ältesten Überlieferung steht sie im Zentrum formelhafter Bekenntnisaussagen (↗ E.III.). In den später entstehenden Evangelien wird die Botschaft, dass Jesus auferweckt wurde, durch eine oder zwei mit strahlenden Gewändern gekleidete Gestalten übermittelt, die damit das leere Grab erklären (Mk 16,5–7; Mt 28,2–7; Lk 24,4–8.23; vgl. auch Joh 20,12 f.). An die Auferweckung knüpfen sich die urchristliche Verehrung Jesu als Kyrios (vgl. Röm 10,9) und die durch Übertragung der Erhöhungsaussage in Ps 110 (LXX Ψ 109) gewonnene Überzeugung, Jesus sitze zur Rechten Gottes bzw. sei in die Herrlichkeit Gottes aufgenommen, die auch ohne Auferweckungsaussage begegnen kann.

Darüber hinaus berichten die Evangelien von Erscheinungen Jesu. Es ist in der Forschung umstritten, ob die *literarisch* gegenüber den Formeln jüngerer Erscheinungserzählungen gleichwohl den *historischen* Ausgangspunkt des christlichen Bekenntnisses zur Auferweckung Jesu überliefern. Denkbar wäre auch, dass

am Beginn des Auferweckungsglaubens keine historischen Ereignisse, sondern von vornherein theologische Denkfiguren standen: Die Anhängerschaft Jesu konnte dessen Verkündigung bruchlos über seinen Tod hinweg zu der Vorstellung seiner Auferstehung/Erhöhung und Machtstellung weiterentwickelt haben. In eine ähnliche Richtung argumentierte Rudolf Pesch (PESCH 1973), dem zufolge hinter Mk 6,14–16 und Apk 11,7–12 eine vorchristliche Tradition vom sterbenden und auferstehenden Propheten stehe, die den Jüngern als Vorbild ihres Auferweckungsglaubens dienen konnte.

Die Evangelien stellen den Tod Jesu allerdings als tiefen, die Anhängerschaft Jesu verunsichernden Einschnitt dar. Plausibler ist daher, dass das frühchristliche Bekenntnis zu Jesu Auferweckung aus überwältigenden Erscheinungserfahrungen einiger Anhänger Jesu nach dessen Tod erwuchs. Die Erscheinungserlebnisse konnten mit Hilfe überlieferter Interpretationsmuster sowie in Anknüpfung an Aspekte des irdischen Wirkens Jesu gedeutet werden. Diese Prozesse kann ntl. Exegese nachvollziehen. Historisch-kritische Arbeit kann nachzeichnen, wie unter dem Einfluss des Osterbekenntnisses nicht nur die Ostererfahrungen in den ntl. Texten versprachlicht, sondern auch Wirken und Passion Jesu erzählt wurden. Das im frühen Christentum ausgebildete Bekenntnis, dass Jesus von den Toten auferweckt wurde, lässt sich nur verstehen, wenn sein traditionsgeschichtlicher Hintergrund und mögliche Ansatzpunkte im Wirken des irdischen Jesus erhoben werden. Welche Anteile an der frühchristlichen Deutung der Erscheinungen dagegen auf reale Erfahrungen der Jünger zurückgehen, kann schon deshalb kaum beantwortet werden, weil bereits die Art der Erscheinungserlebnisse selbst durch bekannte Überlieferungen von himmlischen Erscheinungen und entsprechende Erwartungen, wie sie nach Mk 6,14 bspw. auch der Auferstehung Johannes des Täufers galten, mitbestimmt gewesen sein kann. Eine rein ereignisgeschichtliche Dimension der Erscheinungen kann nicht zuletzt aus diesem Grund nicht erfasst werden.

## **1. Die frühchristliche Rede von Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hat, und ihr traditionsgeschichtlicher Hintergrund**

Die ältesten Überlieferungen zur Auferweckung Jesu sind theozentrische Formulierungen, die als Aussage (1Kor 6,14; 15,15; Röm 10,9) oder Partizipialbildungen (2Kor 4,14; Gal 1,1; Röm 4,24; 8,11) eine neue Prädikation Gottes darstellen.

Sprachliche und semantische Analogien zum grundlegenden Bekenntnis Israels zu Gott als dem, der Israel aus Ägypten geführt (Ex 16,6; Dtn 8,14) und der Himmel und Erde gemacht hat (Ps 115,15; 121,2), vor allem aber als dem, der die Toten lebendig macht (2. Benediktion des Achtzehnbittegebets, vgl. auch 2Kor 1,9; Röm 4,17), zeigen, dass das frühe Christentum mit seinem Bekenntnis zum lebendig machenden, in der Auferweckung Jesu neu handelnden Gott eine ebenso grundlegende, einmalige Machttat beschreibt, wie sie die israelitisch-frühjü-

dischen Gottesprädikationen formulieren. Diese bilden die Basis für den rettenden und gerecht machenden Glauben an die Auferweckung Jesu. Das urchristliche Bekenntnis bestätigt also zunächst, dass Gott Herr über Leben und Tod ist.

Zugleich erheben die urchristlichen Formeltraditionen den nicht geringen Anspruch, Gott habe sich in der Auferweckung dieses einen gekreuzigten Menschen neu offenbart. In 1Kor 15,15 stellt Paulus die Dimension der neuen Redeweise über Gott heraus: Die Christen wären einer falschen Gottesverehrung überführt, sollte die Rede von der Auferweckung Christi unwahr sein.

Das grundlegende urchristliche Bekenntnis über die Auferweckung Jesu als Erweis der Macht Gottes über den Tod wendet bereits Paulus in eine christologische Aussage, die weitere Entwicklungen anstieß: Nach Röm 14,9 ist Christus dazu gestorben und lebendig geworden, dass er über die Toten und die Lebenden herrsche. Damit wird ein in israelitisch-jüdischer Tradition Gott vorbehaltener Machtbereich auf Christus übertragen und eine Verbindung zwischen dem Handeln Gottes an Christus und dem Geschick der Christusgläubigen gezogen.

Dem entsprechen Formeln mit zwei oder mehr Gliedern, in denen Jesus (Christus) Subjekt ist und die Auferstehungsaussage mit einer Aussage über seine Hingabe bzw. seinen Tod verbunden wird: 1Thess 4,14; 1Kor 15,3; 2Kor 5,15. Auch hier zeigt sich, dass im paulinischen Überlieferungsbereich an der Auferweckungsvorstellung die Heilsbedeutung des Todes Jesu für die Christusgläubigen hängt, die Auferweckung Jesu also heilsrelevante Wirkung für die Glaubenden entfaltet.

Wenngleich die Erscheinungen den historischen Ursprung des Auferweckungsglaubens gebildet haben können, fehlt in der Formeltradition der Briefe bis auf 1Kor 15,3b–5 ein Bezug zu ihnen und auch zum leeren Grab. Es geht also in den formelhaften Wendungen nicht um eine legitimierende Absicherung der Auferstehung. Außerhalb ihres Horizonts liegt auch eine Begründung der prinzipiellen Möglichkeit, dass ein Toter auferweckt wird. Wurde in Korinth die leibliche Auferweckung von Toten bestritten, so konnte Paulus die Formeltradition in 1Kor 15,3b–5 zwar als Argumentationsgrundlage anführen, seine Folgerungen mussten jedoch weit darüber hinausführen.

## 2. Die Erscheinungserzählungen der Evangelien

### 2.1. Traditionsgeschichtliche Voraussetzungen

#### 2.1.1. ὠφθη

Die Evangelien bieten mit der Formeltradition vergleichbare Aussagen. Dazu zählen zum einen die Passionssummarien, in denen die Auferstehung durch Jesus selbst, der von sich als dem Menschensohn spricht, angekündigt und terminiert wird (»nach drei Tagen«, Mk 8,31; 9,31; 10,33 f.), zum anderen lässt sich dazu die

knappe Botschaft der besonders gewandeten Gestalten am leeren Grab anführen: ἡγέρθη, ein Passivum Divinum (Mk 16,6; Mt 28,6; Lk 24,6).

Mehr Aufschluss als diese Kurzformeln über die Vorstellungsgehalte, die mit Jesu Auferweckung verbunden wurden, verschaffen die Erscheinungserzählungen. Auf welches Vorverständnis die Erscheinungen Jesu bei den Jüngern treffen konnten und in welchen Kategorien sie interpretiert wurden, darauf geben die Verarbeitungen der Erscheinungserzählungen in den Evangelien durchaus verschiedene Antworten.

Die zwei ältesten Erwähnungen einer Erscheinung Jesu, nämlich die vorpaulinische Formel 1Kor 15,3b–5 und die formelhafte Notiz einer Erscheinung vor Petrus in Lk 24,34, verwenden mit ὤφθη, dem Aorist Passiv von ὄραω, einen in der Septuaginta besonders qualifizierten Terminus. Auch wenn ὤφθη in den ausführlichen Erscheinungserzählungen der Evangelien nicht weiter begegnet, kommt dem Ausdruck als der ältesten greifbaren Versprachlichung für Erscheinungsdeutungen im frühen Christentum eine besondere Bedeutung zu. Bei ὤφθη handelt es sich um einen in den griechischen Übersetzungen des Alten Testaments üblichen *terminus technicus* für das Erscheinen Gottes. An den genannten Stellen bei Paulus und Lukas muss er jedoch nicht zwingend terminologisch verwendet sein und die göttliche Stellung Jesu kennzeichnen. So kennt die Septuaginta einen profanen Gebrauch von ὤφθη und so werden in Lk 1,11 die Engelererscheinung und in Mk 9,4 die Erscheinungen Elias und Moses mit ὤφθη beschrieben. Zentral für die früheste Umschreibung der Ostererfahrungen mit ὤφθη ist allerdings, dass es sich bei den erscheinenden Gestalten in israelitisch-jüdischer Tradition i. d. R. nirgends um Tote handelt, die aus der Unterwelt heraufkommen. Vielmehr legt der Ausdruck ὤφθη einen Schwerpunkt auf den Offenbarungscharakter des Geschehens vom Himmel her. Eine Totenerscheinung, wie sie etwa in 1Sam 28,13 beschrieben wird, wäre jedenfalls von einer mit ὤφθη interpretierten Erscheinung noch einmal zu unterscheiden. In diesem Sinne werden die Erscheinungen Jesu nicht als Toten- oder Geisterscheinungen gedeutet. Mit der Betonung der Leiblichkeit des Auferstandenen in den jüngeren narrativen Ausgestaltungen der Erscheinungsberichte wird dieser Wesenszug weiter verstärkt (vgl. etwa Lk 24,37–40, wo die Deutung der Erscheinung Jesu als Geisterscheinung korrigiert wird).

Hinzu kommt die zwischen dem aktiven »sich Zeigen« und dem passiven »Gesehen werden« schillernde Bedeutung von ὤφθη, die in der Diskussion um die Objektivität und Realität des Geschehens relevant wird. Wenngleich mit ὤφθη die aktive Rolle im Geschehen demjenigen zukommt, der »sich zeigt«, deuten dennoch zahlreiche Belege bei Josephus darauf hin, dass ὤφθη kein Fachbegriff für eine Offenbarung ist, sondern durchaus eine gewöhnliche Sinneswahrnehmung beschreiben kann (Flav.Jos.Bell. 3,239; 4,190; 6,118; Flav.Jos.Ant. 7,256; 11,232; 12,205; 18,239; vgl. HAACKER 2018).

Die ausführlichen Erzählungen in Lk 24 und Joh 20f. weisen einige für die Erscheinung gattungstypische Elemente auf: die plötzliche Präsenz des Aufer-

standen und sein ebenso plötzliches Verschwinden bzw. Entrücktwerden, das Erschrecken und die Furcht der Zeugen, der Tadel des Erscheinenden sowie seine anschließende Rede (Lk 24,36–51; vgl. auch Lk 24,31; Joh 20,19–29; Mk 16,9–19). Die ausführlicheren Erscheinungserzählungen der Evangelien werfen ein Licht auf die in der Kurzformel überlieferte Erscheinungserfahrung des Petrus: Das mit ὄφθη benannte Erlebnis besaß auf jeden Fall visuellen Charakter und beinhaltete die sichtbare, ungewöhnliche Präsenz Jesu (vgl. auch 1Kor 9,1).

Das Außergewöhnliche der Erscheinungen besteht andererseits darin, dass sie, anders als die etwa in zahlreichen Psalmen beschriebenen Theophanien (vgl. Ps 29; 68; Nah 1; Hab 3), nicht von Machtdemonstrationen begleitet sind. Die älteren Beschreibungen der nachösterlichen Situation und des Auftretens Jesu charakterisiert eine tendenzielle Zurückhaltung. Äußere Zeichen und Machterweise werden erst bei der Parusie Jesu erwartet (1Thess 4,16; Mk 13,24–27).

Ausschmückende Naturerscheinungen und übernatürliche, apokalyptische Phänomene treten erst in der ausführlicheren Erzählung des MtEv (Mt 27,52 f.: Öffnen der Gräber und Auferweckung vieler Heiliger; 28,2: Erdbeben) und im Nachtragskapitel des JohEv (der wunderbare Fischfang) hinzu. Aufsehenerregend sind auch die Zeichen, die die Verkündigung der Jünger nach dem späteren, »kanonischen« Mk-Schluss beglaubigen sollen. Noch deutlicher weichen im 2. Jh. entstehende und wesentlich plakativere Auferstehungs- und Erscheinungserzählungen von der erzählerisch zurückhaltenden Umsetzung ab. Im EvPetr etwa wird der Leser selbst zum Zeugen der Auferstehung aus dem Grab und es erscheint der Auferstehende in übernatürlicher Gestalt (↗ E.VI.).

Zum ältesten Osterbericht in Mk 16,1–8, der sich auf das Auffinden des leeren Grabes beschränkt, eine Erscheinung nur ankündigen lässt und nicht mit einem weltweiten Verkündigungsauftrag, sondern mit dem Schweigen der Frauen schließt, steht eine solche Ausschmückung in starkem Kontrast. Auch nach Lk 24,13–35 und Joh 20,15 wird der sich seinen Anhängern zeigende, auferweckte Jesus zunächst nicht erkannt und seine Erscheinung fehlgedeutet. Die Erkenntnis über die Bedeutung des Geschehenen ist weder mit dem leeren Grab und oftmals noch nicht einmal durch die Erscheinung Jesu errungen, sondern bedarf den ersten Erscheinungsberichten zufolge einer Interpretationsleistung der Osterzeugen. Erst daraus resultieren Glaube und öffentliche Verkündigung. Die Evangelien erfassen diesen zu den Ereignissen hinzutretenden Deutungsprozess in den Kategorien von Nichterkennen/Zweifel/Furcht und Erkennen/Glaube (vgl. Mt 28,17; Mk 16,11–14; Lk 24,16.31.37–43; Joh 20,24–29). Somit verweisen letztlich die Evangelien selbst darauf, dass ein rein ereignisorientierter Zugang zur Erklärung des Auferstehungsglaubens unzureichend wäre.

### 2.1.2. Das leere Grab

Forschungsgeschichtlich hat sich, wie oben beschrieben, um das leere Grab und seine möglichen rationalen oder legendarischen Deutungen eine Kontroverse

über die Auslösung des Osterglaubens entfaltet. Während die Rationalisten das leere Grab als historisches Faktum begriffen und mit einem naturwissenschaftlichen Weltbild vermittelten, setzen traditionsgeschichtliche Interpretationen der Grabfund-Überlieferung bei antiken Parallelen aus der Umwelt des frühen Christentums an. Weist die ὄφθη-Terminologie auf die Erscheinung einer himmlischen bzw. einer in himmlische Sphären entrückten Gestalt, so wird zuweilen auch das Motiv vom leeren Grab als eine frühchristliche Legende interpretiert, die auf der Vorstellung von Jesu Entrückung basiere (vgl. die Darstellung dieser Position und antiker Beispiele bei ALLISON 2005). Die in Mk 16,6 überlieferte, vergebliche Suche nach dem Leichnam und das Finden des leeren Grabes besitzen gewisse, wenn auch keine eindeutigen Analogien in israelitisch-jüdischen und paganen Entrückungsberichten (vgl. Gen 5,24/Sir 44,16; 2Kön 2,1–18/Sir 48,9/1Makk 2,58 sowie Flav.Jos.Ant. 4,326; in griechisch-römischer Tradition die Entrückung des Herakles, Diod.S. 4,38,5). In den genannten Parallelen werden die Protagonisten jedoch nicht *nach*, sondern *statt* eines (gewaltsamen) Todes in den Himmel versetzt.

Das Motiv des unauffindbaren, entrückten *Leichnams* bezeugt allerdings Test-Hiob 39,8–40,3, ein Text, der zwischen dem 1. Jh. v. und 2. Jh. n.Chr. datiert wird: Die von einem einstürzenden Haus erschlagenen Kinder Ijobs sind nicht unter den Trümmern zu finden. Sie wurden zu Gott in den Himmel entrückt, wie eine Vision zusätzlich bestätigt. Anliegen der Erzählung ist es, die gängige Deutung vom gewaltsamen Tod als Strafe Gottes umzuinterpretieren. In einem vergleichbaren Sinne dienten möglicherweise auch die Erzählungen vom leeren Grab Jesu der Funktion, seine leibliche Entrückung bzw. Auferweckung als Rehabilitierung durch Gott zu verstehen. Ob aber diese Erzählungen als Veranschaulichung der Auferweckungsbotschaft im Kontext antiker Entrückungslegenden zu verstehen sind (so HOFFMANN 1979), bleibt unsicher.

Obwohl Paulus eine alte Tradition vom Begräbnis Jesu aufgreift (1Kor 15,4; ↗ D.IV.5.4), scheint er die Überlieferung vom Auffinden des leeren Grabes nicht zu kennen. Sie wird erstmals in Mk 16,1–8 überliefert. Vielfach wird daher angenommen, dass sie tatsächlich vor Markus unbekannt war und dass das seltsame Schweigen der Frauen am Schluss des MkEv die mk. Begründung für das späte Aufkommen der Überlieferung biete (WOLTER 2012). Vom MkEv her drang die Überlieferung von den Frauen, die am ersten Tag der Woche das Grab aufsuchten, in die synoptischen Parallelen und evtl. auch ins JohEv ein.

Über die Historizität des leeren Grabes selbst ist damit jedoch noch nichts entschieden. Vielleicht wurde ein leeres, für die Begräbnisstätte Jesu gehaltenes Grab später gefunden und mit dem schon ausgebildeten Auferweckungsglauben gedeutet. Als Argument für die Historizität wird häufig angeführt, dass Frauen im antiken Judentum zeugnisunfähig waren und sich deshalb die Überlieferung vom leeren Grab, die ja primär mit Frauengestalten wie Maria Magdalena verbunden ist, keinen apologetischen Tendenzen verdanken könne. Allerdings bezieht sich die Zeugnisunfähigkeit vor allem auf juristische Kontexte (VAHRENHORST 1998).

Dass nach Lk 24,9–11 die Frauen mit ihrer Nachricht bei den Jüngern auf Unglauben stoßen, liegt dem Erzählgefälle nach an ihrer außergewöhnlichen Botschaft und nicht an mangelhafter Zeugenschaft.

Die Frage nach der Historizität des leeren Grabes ist daher nicht zu beantworten, entscheidend ist jedoch, dass ihm nach ntl. Zeugnis keine Bedeutung für den Auferstehungsglauben zukommt. In den Evangelien löst das leere Grab für sich genommen keinen Glauben aus. Seine Funktion auf der Erzählebene liegt aber darin, die Ereignisse der Kreuzigung und Grablegung mit den Erscheinungen zu verbinden. Insofern gehört es zur narrativen Umsetzung der Ostertraditionen im Rahmen der Jesugeschichte der Evangelien.

### 2.1.3. Märtyrertraditionen

In dem erwähnten TestHiob reagiert die Entrückungsvorstellung auf die Theodizeefrage. Ein solches Argumentationsmuster war bereits in der frühjüdischen Märtyrertradition prominent und wurde auch für das frühchristliche Verstehen des Todes Jesu bedeutsam. Das Schicksal der während der Antiochuskrise im 2. Jh. v.Chr. gewaltsam zu Tode gekommenen, gesetzesobservanten Juden warf nach 2Makk besonders eklatant die Frage nach Gottes Gerechtigkeit auf. Zur Kompensation der Martyriumserfahrungen entwickelt 2Makk die Vorstellung einer individuellen, dezidiert körperlichen und schöpfungstheologisch begründeten Auferweckung als Lohn für die Gesetzestreue bis in den Tod und als Garantie der göttlichen Gerechtigkeit (2Makk 7,28). Die Gewissheit, dass die Märtyrer leiblich auferweckt werden (vgl. 2Makk 7,11), zielte auf deren volle Rehabilitation angesichts ihres grausamen Todes und auf die göttliche Bestätigung ihrer Interpretation des wahren Willens Gottes gegenüber konkurrierenden, stärker assimilierten Ausprägungen des Judentums.

Die ersten Christen griffen bei der Interpretation ihrer Erscheinungserfahrungen als Vision eines leiblich aus dem Tod entrückten Gerechten eine Topik auf, die auch in der Märtyrertheologie bekannt war. In dieser Deutungslinie führten die Erscheinungen vor den Jüngern zu der Überzeugung, dass Gott das vor Ostern kontrovers erlebte Wirken Jesu schließlich ins Recht gesetzt hat.

## 2.2. Besonderheiten der Erscheinungen nach Matthäus, Lukas und Johannes

### 2.2.1. Die Hervorhebung der leiblichen Auferweckung und des Glaubens der Jünger

Allen Rezeptionen der Motive von der Auffindung des leeren Grabes, der Auferweckungsbotschaft und der Erscheinungen Jesu gemeinsam ist das Interesse, die Identität des Auferweckten mit dem irdischen Jesus hervorzuheben. Während Matthäus diese Identität insbesondere über eine Rückbindung an die Verkündigung des Irdischen realisiert und ein Bild des Auferweckten als Pantokrator



zeichnet, der zugleich der »Immanuel« aus Mt 1,23 ist, spielt in den Erscheinungsgeschichten des Lukas und Johannes gemäß israelitisch-jüdischer Anthropologie die *Leiblichkeit* der Auferweckung eine zentrale Rolle. Bereits in der älteren, von Paulus in 1Kor 15,3b–5 zitierten Überlieferung wird dem Bekenntnis zur Auferweckung Jesu und der Erwähnung seiner Erscheinungen vorausgeschickt, dass Jesus *begraben* wurde und es dieser Jesus ist, den Gott auferweckt hat.

Bei Lukas und Johannes stellen bestimmte Handlungen des Auferstandenen den Anschluss zu seiner vorösterlichen Existenz her und lösen zugleich das Erinnern und den Glauben der Jünger aus, die in die urchristliche Verkündigung münden. Jesus ist es hier selbst, der die Verbindung zu seinem Wirken zieht, indem er seine Identität durch Friedensgruß, Schrifterschließung und Mahlfeier bzw. durch das Zeigen seiner Wundmale (Joh 20,20) und seiner Hände und Füße offenbart (Lk 24,39, auch hier sind die Wundmale impliziert). Gerade das Zeigen der Male, die Aufforderung zum Berühren, aber auch das Essen von gebratenem Fisch (Lk 24,38–43) streben eine haptische Vergewisserung an, dass der gekreuzigte Jesus real-leiblich vor den Jüngern erscheint.

Dieses Wiedererkennen Jesu zielt auf die Verwandlung der Jünger von Unwissenden und Nicht-Glaubenden zu solchen, die erkennen und glauben – und zwar nicht allein an die Botschaft der Auferweckung, sondern auf neue Weise auch an die Verkündigung des vorösterlichen Jesus. Im LkEv wird diese Metamorphose an den Emmausjüngern und an dem Kreis der Elf beschrieben, die Jesus zunächst für einen Fremden bzw. einen Geist halten, bevor ihnen die Schrift aufgetan wird und sich Jesus schließlich im gemeinsamen Mahl offenbart. Jesus erscheint nicht in einer fremden Gestalt, wie es von den als Menschen getarnten Göttern in einigen griechisch-römischen Sagen berichtet wird, sondern als der, der er war und ist. Der Grund für sein Unerkanntsein liegt deshalb in den *Jüngern*, deren »Augen« am Erkennen gehindert werden (vgl. den Rahmen Lk 24,16 und 24,31). Sie begreifen erst in dem Augenblick, in dem Jesus als Auferwecker in gewohnter, d. h. vorösterlicher Weise das Brot bricht und damit die vorösterlichen Mahlfeiern nach seinem Tod neu etabliert. Von dieser Handlung her fällt nicht allein neues Licht auf die vergangenen, vorösterlichen Mahlfeiern, sondern auch auf den gesamten vorösterlichen Weg Jesu. Die christologische Erkenntnis der Jünger beschreibt damit diejenige Hermeneutik, unter der die Evangelien gelesen werden wollen.

### 2.2.2. Beglaubigung der vorösterlichen Lehre und Beauftragung

Mit dem Erkennen und Verstehen der Jünger wird im LkEv ein zweites für die Erscheinungserzählungen wesentliches Motiv vorbereitet: Die Beauftragung der Jünger zur Mission. Auf eigene Weise stellt dieses Motiv, ebenso wie die Betonung der Leiblichkeit des Auferstandenen, den Bezug zum vorösterlichen Jesus her. Das wird zunächst in der Rede der Gestalt(en) am Grab in Mk 16,7 und Lk 24,6–8 deutlich, in der an Worte des irdischen Jesus erinnert und so seine Aufer-

stehungsbotschaft mit dessen Selbstaussagen in Übereinstimmung gebracht werden, um den Auferstehungsglauben zu stützen.

Darüber hinaus greifen Matthäus und Lukas in den Auftragserscheinungen auf die Lehre Jesu zurück, um sie für die Zeit nach Ostern zu sichern. Mit ihrer Beauftragung zu Verkündigung, Taufe und Zeugenschaft unter allen Völkern legitimiert der Auferstandene die nachösterliche Missionstätigkeit, zu der die Jünger in Joh 20,22 mit dem Geist ausgestattet werden. An dieser Stelle blicken die Evangelien voraus auf eine Zukunft, die vom Auftrag des Auferweckten selbst gestaltet sein soll.

Vor allem in der Ostererzählung des Matthäus bilden die Inkraftsetzung der Lehre des Irdischen, die nunmehr durch die Hoheitsstellung des Auferstandenen mit gesteigerter Autorität ausgestattet wird, und die Übertragung ihrer Weitergabe auf die Jünger den Höhepunkt (vgl. Mt 28,16–20). Während nach Lk 24,44–48 das von der Schrift vorausgesagte *Heilsgeschehen* (Leiden und Auferstehung Jesu) und der Ruf zur Buße Inhalt der zukünftigen Mission sein sollen (vgl. Lk 18,31), beauftragt nach Mt 28,20 der Auferstandene von Galiläa aus die Jünger mit der weltweiten Lehre seiner vorösterlichen *Weisungen* (vgl. V. 20: διδάσκοντες αὐτοῦς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν).

Die Erscheinungen Jesu dienen also auch dem Ziel, das Wirken des vorösterlichen Jesus einem weltweiten Empfängerkreis zu erschließen und es unter verändertem Vorzeichen zu bewahren (vgl. auch Joh 20,19–23; 21,15–22). Der Auferstandene vermittelt keine neue Lehre, sondern die alte wird durch seine Erscheinung bekräftigt. Das »Neue« besteht jedoch darin, dass erst Jesus selbst das Verstehen des Auferweckungsgeschehens ermöglicht und dadurch den hermeneutischen Schlüssel für das »richtige« Verständnis der vorösterlichen Verkündigung und der Schrift bereitstellt. Auch wenn sowohl Jesu vorösterliche Voraussagen seines Geschicks als auch die Schrift bereits auf die Auferweckung hindeuteten (vgl. auch den zweimaligen Schriftbezug in 1Kor 15,3 f.), bedarf es nach Darstellung der Erscheinungsgeschichten des Moments, in dem sich der Auferstandene *selbst* den Jüngern zu erkennen gibt. Erst dadurch werden diese befähigt, als Zeugen in der Welt zu wirken.

Trotz der Souveränität des Auferstandenen und der erkennbaren Abhängigkeit der Jünger knüpfen sich an die Erscheinungserfahrung auch Legitimationsaspekte frühchristlicher Führungsgestalten. Das legen die Rangfolge der Zeugenliste in 1Kor 15,5–8, in der ὡφθη der für alle Erscheinungen Jesu gleichermaßen gewählte Terminus ist, und die verschachtelte Erzählweise in Lk 24,13–35 nahe. In den Erscheinungserzählungen ist angelegt, dass das Erscheinungserlebnis den Zeugen einen unmittelbaren und privilegierten Zugang zu der neuen Hermeneutik vorösterlicher Jesustradition und der überlieferten Schriften verschafft. Mit der Aufnahme Jesu in den Himmel und seinem Sitzen zur Rechten Gottes (vgl. Mk 16,19; Lk 24,50 f. und Apg 1,9) werden die Erscheinungen zeitlich begrenzt, die Autorisierung von Zeugen abgeschlossen und andere Christusgläubige von den Erscheinungszeugen abhängig gemacht.

Die Erscheinungstraditionen steuern also die Rezeption der Jesusüberlieferung in der frühchristlichen Verkündigung. Insofern nehmen sie einen zentralen Platz in der theologiegeschichtlichen Entwicklung des frühen Christentums ein. Die Konsequenzen dessen lassen sich möglicherweise schon bei Paulus in Gal 1 wahrnehmen, wo der Apostel sein Evangelium aus einer *eigenständig* empfangenen Offenbarung ableitet. Sie werden dann aber vor allem ab dem 2. Jh. erkennbar, in dem die erzählerische Ausgestaltung der Erscheinungstradition vor einzelnen Jüngern bzw. das Hervorbringen ganz neuer, mit der Konzeption kanonisch gewordener Ostererzählungen brechender Offenbarungsberichte einsetzt.

Innerhalb des Neuen Testaments ist es die Protophanie vor Petrus, die sowohl Lukas als auch Paulus bezeugen und die dessen hervorgehobene historische Position in der Urgemeinde reflektiert. Im joh. Nachtragskapitel wird Petrus sogar durch den Auferweckten die Kirchenleitung übertragen (Joh 21,15–23). Nach Mt 28,9 und Joh 20,14–18 treten jedoch die Frauen am leeren Grab (vor allem Maria Magdalena) als Erstzeuginnen in eine gewisse Konkurrenz zu ihm. In Joh 20,3–10 wird außerdem der Lieblingsjünger, der bei Johannes schon vorösterlich eine Sonderrolle innehatte, dadurch gegenüber Petrus profiliert, dass er im Wettlauf zum Grab siegt, vor allem aber anders als Petrus bereits angesichts des leeren Grabes »glaubt«. Die Erscheinungserzählungen des JohEv zeigen so bereits erste Bemühungen, eine in der eigenen Gemeinde in Geltung stehende Autorität in der prominenten nachösterlichen Offenbarungstradition unterzubringen.

### **3. Innovative Auferstehungsvorstellung im Urchristentum: Die Verbindung einer individuellen Auferweckung mit dem Anbruch der Endzeit und der Erwartung einer allgemeinen Totenauferstehung**

Den ausführlichen Erzählungen der Evangelien zufolge erschloss sich den Anhängern Jesu die wahre Bedeutung ihrer Visionen, als sie diese im Licht der Schrift und vor allem im Licht der Verkündigung Jesu interpretierten. Möglicherweise spiegeln die Erscheinungsgeschichten der Evangelien darin die Entstehung des Auferweckungsglaubens wider. Doch geht die *früheste*, sehr knappe Versprachlichung der Ostererfahrung – das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu durch Gott – inhaltlich wesentlich weiter: Die Auferweckung Jesu wird in eine Reihe mit Gottes Machterweisen in der Schöpfung und an Israel gestellt, sie wird als endzeitliches, für alle Menschen bedeutungsvolles Geschehen qualifiziert. In der Interpretationslinie dieses Bekenntnisses liegen Bezeichnungen Jesu wie »*Erstling* der Entschlafenen« (1Kor 15,20, vgl. auch 6,14). Wie es zu einer solchen Erweiterung der Auferweckungsüberzeugung kommen konnte, ist in der Forschung umstritten. Religionsgeschichtliche Parallelen von auferweckten und entrückten Gestalten, deren Auferstehung zugleich als Auftakt der eschatologischen Totenauferweckung verstanden wurde, gibt es nicht. Die Vorstellung einer sofort-

tigen Auferstehung einzelner Märtyrer und die endzeitliche Auferweckung der Gerechten zum Leben sind in israelitisch-jüdischer Literatur nicht miteinander verbunden. In dieser Hinsicht ist der frühchristliche Glaube an die in Jesus vorweggenommene Totenaufstehung innovativ.

Dass die ersten Christen auf die Person Jesu zwei verschiedene Vorstellungsbereiche übertrugen und miteinander kombinierten, kann auf eine aneignende Deutung der Verkündigung des irdischen Jesus zurückgehen: Der nahende Herrschaftsantritt Gottes, der Anbruch des neuen Äons, den Jesus in Gleichnissen, Machttaten und Mahlgemeinschaften punktuell manifestiert sah (↗ D.IV.3.3; D.IV.2.3–6), implizierte nach apokalyptischer Tradition eine Auferweckung der Toten (vgl. Dan 12,1–3; 1Hen 22). Denn die Auferweckung der verstorbenen Gerechten sollte ermöglichen, sie an der beginnenden Heilszeit teilhaben zu lassen. Die Auferweckung der Toten gehörte ausweislich der Jesustradition zwar nicht zu den hervorgehobenen Verkündigungsinhalten Jesu, aber doch zu seinen Überzeugungen, wie das in Mk 12 überlieferte Streitgespräch mit den Sadduzäern erkennen lässt. Darüber hinaus war sie vermutlich auch in der Volksfrömmigkeit verankert (vgl. das Gerücht über den auferstandenen Täufer in Mk 6,14) und Teil der Glaubensinhalte des pharisäischen Judentums im 1. Jh. (vgl. Flav.Jos.Bell. 2,163; Apg 23,6–8), dem auch Paulus angehörte. Verstanden die ersten Christen die Erscheinungen Jesu als Bestätigung seiner Lehre vom nahenden Reich Gottes, dessen Repräsentant Jesus war, so konnte demnach auch die Hoffnung auf eine *umfassendere* Totenaufstehung Eingang in das frühchristliche Denken finden. Die Überzeugung, dass sich in einer Einzelheit bereits proleptisch das Ganze zeige, sich in Jesu Auferweckung also die endzeitliche Auferweckung der Toten ankündige, könnte sich analog zu der episodisch aufscheinenden Präsenz der βασιλεία in den Gleichnissen, Machttaten und Mahlgemeinschaften Jesu herausgebildet haben.

In der Verkündigung und im Handeln Jesu zeigt sich auch, dass Jesus seiner eigenen Rolle beim Wachsen des Gottesreiches zentrale Bedeutung zumaß und vermutlich die Annahme seiner Einladung in das Reich Gottes für heilsentscheidend hielt (vgl. Mt 8,11 f.; Lk 13,28–30, ↗ D.IV.3.8, D.IV.3.4). Wie die Märtyrer nach 4Makk 13,17 und 16,25 erwartete diejenigen, die Jesu Botschaft annahmen und sich zu Jesus bekannten, in der βασιλεία die Gemeinschaft mit den Patriarchen. In der Jesustradition werden das endzeitliche Ergehen und die Zuweisung von Heil und Unheil also an die Haltung zu Jesus geknüpft und damit auf eigene Weise ein Tun-Ergehen-Zusammenhang geschaffen (vgl. auch Mk 8,38; Mt 10,32 f.; Lk 12,8 f.). Die hier hervortretende Bindung der Jünger an Jesus gehörte wohl zunächst zur endzeitlichen Erwartung der Wiederkehr Jesu als Richter ohne seinen Tod und seine Auferweckung vorauszusetzen.

Initiiert durch die Ostererfahrung und kombiniert mit der allgemeinen Hoffnung auf Totenaufstehung in frühjüdischer Apokalyptik konnte die Wiederherstellung des Tun-Ergehen-Zusammengangs nun aber auch in eine Aufer-

weckungsvorstellung gewendet werden, bei der die Jesusanhänger den erhofften Lohn in ihrer Auferstehung zur ewigen Gemeinschaft mit dem Kyrios sahen.

Durch das nachösterliche Erinnern an die Besonderheiten der vorösterlichen Verkündigung ergab sich so die fundamental überbietende Qualität des Auferweckten gegenüber aus dem Totenreich wiederkehrenden Verstorbenen oder zu Gott entrückten Märtyrern. Mit dem Erscheinen des auferweckten Jesus bestätigte sich zugleich dessen Botschaft vom nahen Reich Gottes und der anbrechenden Endzeit.

#### 4. Weitere Entwicklungen im 2. und 3. Jh.

Die Osterbotschaft jener ungewöhnlichen Gestalt(en) am leeren Grab stellte in erster Linie Strategien zur Bewältigung des Todes *Jesu* bereit, denn die Perspektive der Evangelien richtete sich vom Wirken des irdischen Jesus und von seinem Kreuzestod aus auf die Ostererfahrungen. Die früheste Verkündigung der Auferweckung Jesu umfasste noch nicht den Glauben an die Auferstehung der Toten. Deswegen wird in den vier Evangelien die Osterbotschaft nicht mit einer solchen Auferstehungsvorstellung aller Gläubigen verbunden, wenngleich in der Jesus-tradition eine über die Abwesenheit Jesu hinausgehende Verbindung zwischen ihm und der Nachfolgegemeinschaft angelegt ist. Der oben beschriebene apokalyptische Horizont der Verkündigung Jesu und die bei Paulus entwickelte Partizipationschristologie führten aber zu einer soteriologischen »Anreicherung« des Glaubens an die Auferweckung Jesu. Davon zeugen bereits literarische Reflexe in 1 Kor 15 und Apg 17,18.32, die zugleich das kontroverse Potential dieser Vorstellung in der pagan geprägten Umwelt des Christentums mitüberliefern. Später entstehende apologetische und apokryphe Schriften suchten mit Hilfe der Auferweckung Jesu Antworten auf das Problem der Sterblichkeit *aller* Menschen. Folglich musste die Auferstehung Jesu mit anthropologischen Vorstellungsgehalten vermittelt werden. Insbesondere im Kontakt mit paganer Religiosität und zeitgenössischer mittelplatonischer Seelenlehre entstanden in diesem Prozess sehr verschiedene Erlösungsvorstellungen und auch auf dem Gebiet der Christologie stieß der soteriologische Bedeutungszuwachs der Auferweckung weitreichende Entwicklungen an.

Eine philosophische Denkkultur prägte dabei sowohl die bibeltheologischen Entwürfe von Apologeten wie Justin und Irenäus als auch von ihnen bekämpfte gnostische Erlösungslehren. Eine zentrale Herausforderung der Christen des 2. Jh.s lag darin, die frühchristliche, mit der israelitisch-jüdischen Tradition übereinstimmende Vorstellung von der Ganzheit und Geschöpflichkeit des Menschen, zu der auch das Fleisch bzw. der Leib (σάρξ, σῶμα) gehören, mit einer mittelplatonischen, dualistischen Leib-Seele-Anthropologie und mit der Vorstellung von Erlösung als Befreiung eines ursprünglich göttlichen Elements im Menschen von der Materie zu vermitteln.

Gegenstand von Kontroversen bildete daher die Frage nach der Leiblichkeit der Auferstehung und der Erlösungsfähigkeit des Fleisches. Das Spektrum entwickelter Lösungen umfasste einerseits christologische Begründungen für die leibliche Auferstehung der Toten, der zufolge Jesu Inkarnation als »Annahme des Fleisches« zur Erlösung des menschlichen Fleisches führte (Rheg 44–49; EpAp). Auch auf die Eucharistie fiel neues Licht, sie konnte nun als lebensspendende Gabe des Fleisches Jesu verstanden werden, die Anteilhabe an der Unsterblichkeit gewährt (EvPhil 23b; Iust. 1apol 66; Iren.haer. 5).

Andererseits wurde insbesondere die Gattung »Erscheinungserzählung« neu aufgegriffen, um die Figur Jesu als Erlöser mit Aspekten zu versehen, die dem in den kanonischen Evangelien gezeichneten Bild des irdischen Jesus fremd sind. Es entstanden neu akzentuierte Erscheinungserzählungen, die umfangreiche Dialoge mit dem Auferstandenen wiedergeben und statt von der Auferstehung des Fleisches vom Aufstieg der Seele sprechen (EvMar). In solchen Schriften spielte der irdische Weg Jesu und mit ihm auch dessen volle Menschlichkeit und der Kreuzestod keine Rolle mehr, denn diesen neuen Konzeptionen zufolge sollte nicht Jesu vorösterliche Lehre legitimiert und auch nicht sein Tod gedeutet, sondern seine Funktion als Erlöser der erlösungsfähigen Anteile im Menschen hervorgehoben werden. Diese Funktion konnte überhaupt erst nachösterlich durch die Offenbarung seiner Rolle in einem mythologischen Geschehen vermittelt werden. Der Weg zur Erlösung der Menschheit besteht nach solchen Schriften nicht im Glauben an das Heilsgeschehen in Jesus und in der Eucharistie, sondern in der Erkenntnis, die Jesus eröffnet.

## 5. Ergebnis

Die Einzigartigkeit der frühchristlichen Rede von der Auferweckung liegt darin, dass die ersten Christen einem Menschen aus ihrer unmittelbaren Vergangenheit eine bereits gegenwärtig erfahrbare Machtstellung und die entscheidende Rolle im apokalyptischen Geschichtsentwurf zuschrieben. Anders als die mit besonderer Autorität ausgestatteten Patriarchen und Gestalten der Vorzeit Israels, wie Henoch, Abraham, Mose und Elija, die in frühjüdischer Apokalyptik als Entrückte zu Offenbarungsempfängern stilisiert werden und so transzendierende Geschichtsdeutungen legitimieren konnten, und anders auch als die durch ihre Gesetzestreue als Vorbilder geltenden, auferweckten Märtyrer, wurde mit Jesus ein kurz zuvor gewaltsam hingerichteter, galiläischer Jude zum Zentrum apokalyptischer Erwartungen und einer endzeitlich gestimmten Bewegung. Diese Besonderheit hängt eng mit dem Wirken des irdischen Jesus zusammen. Das zeigen implizit und explizit die Ostererzählungen der vier Evangelien. Jesu Verkündigung, verbunden mit der jüngeren israelitisch-jüdischen Überzeugung von der Macht Gottes über Leben und Tod und von der Durchsetzung seiner Gerechtigkeit über die Grenzen des Todes hinaus, schufen letztlich die Voraussetzung da-

für, dass die Jünger Jesus als von Toten auferweckt bekannten, und umgekehrt bestätigte die Überzeugung, Jesus sei von Gott auferweckt worden, seine vorösterliche Botschaft. Den kanonisch gewordenen Evangelien ist deswegen gemeinsam, dass sie zwischen Jesus und dem Auferweckten keinen Bruch konstatieren, sondern mit der Auferweckung Jesus als den bestätigen lassen, der er im Grunde von Anfang an ist (LUZ 2002a). Die Veränderungen, die die Auferweckung bewirkt, liegen auf Seiten der Jünger und Anhänger Jesu, die einen Erkenntnisprozess durchlaufen. In diesem Punkt, nämlich in der engen Verbindung zur Wirksamkeit des vorösterlichen Jesus, weichen spätere Rezeptionen himmlischer Offenbarungen Jesu ab.

- ALLISON, Dale C. 2005b: *Resurrecting Jesus. The Earliest Christian Tradition and Its Interpreters*, London/New York.
- AVEMARIE, Friedrich/LICHTENBERGER, Hermann (Hg.) 2001: *Auferstehung – Resurrection. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium: Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity*, WUNT 135, Tübingen.
- BECKER, Jürgen 2007: *Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament. Ostererfahrung und Osterverständnis im Urchristentum*, Tübingen.
- LETHIPUU, Outi 2015: *Debates over the Resurrection of the Dead. Constructing Early Christian Identity*, Oxford.
- MAINVILLE, Odette 2001: *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau testament*, Geneve.
- MÜLLER, Ulrich B. 1998: *Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Historische Aspekte und Bedingungen*, SBS 172.
- VINZENT, Markus 2011: *Christ's Resurrection in Early Christianity and the Making of the New Testament*, Farnham u. a.
- WOLTER, Michael 2012: *Die Auferstehung der Toten und die Auferstehung Jesu*, in: GRÄBSCHMIDT, Elisabeth/PREUL, Reiner (Hg.): *Auferstehung*, MJTh 24, Leipzig, 13–54.
- WRIGHT, Nicholas Thomas 2003: *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis.

*Christine Jacobi*

### III. Frühe Glaubensbekenntnisse

Schon bald nach Jesu Tod haben seine Anhänger ihren Glauben an ihn und, damit verbunden, ihr Selbstverständnis zu formulieren versucht. Ihre neue Identität artikulierten sie einerseits nach außen durch Abgrenzung, andererseits nach innen durch Klärungsprozesse. Die urchristliche Literatur dokumentiert vielfach Spuren dieser Vorgänge von Selbstdefinition, in denen sich die Christen ihrer *Zugehörigkeit zu Jesus* vergewissern. Charakteristisch dafür sind namentlich bestimmte Formulierungen, die sich durch eine gewisse Stereotypie auszeichnen und inhaltlich fundamentale, prinzipielle Sachverhalte thematisieren. Die Forschung hat in ihnen »festgeprägte Traditionsstücke« identifiziert, die als »vorliterarische Formen« auf älteste urchristliche mündliche Überlieferung zurückgehen (zusammenfassend VIELHAUER <sup>2</sup>1978: 9–57). Im Besonderen geht es um grundlegende