

Auferstehung

1 Vorbemerkungen

1.1 Das Thema „Auferstehung“ gehört derselben Kategorie an wie das Thema „Wunder“. Bei beiden handelt es sich um die Beschreibung einer göttlichen Wirksamkeit, und viele halten die Auferstehung Jesu für das zentrale Wunder des Christentums überhaupt. Wie alles Handeln Gottes, so ist auch sein „wunderbares“ als solches unanschaulich – auch wenn es eine sichtbare Außenseite besitzen oder Wirkung hervorbringen mag (z.B. Heilungen, leere Gräber). Im Falle der Auferstehung Jesu kommt hinzu, dass sie erst „mit Verspätung“ als wirklich und tatsächlich geschehen erkannt wird: Alle neutestamentlichen und frühchristlichen Zeugen und Schriften stimmen darin überein, dass bei der Auferstehung Jesu niemand dabei war¹. Und so stellt man sich das geheimnisvolle „Ereignis“ von Ostern aufgrund nachfolgender Erfahrungen so vor wie das Ende eines Schlafes (und das Tot-Sein selbst als Schlafen²), aus dem Gott seinen Sohn aufgeweckt/erweckt (ἐγείρειν) hat bzw. von dem Jesus sich selbst erhoben hat und aufgestanden/erstanden (ἀνίστασθαι) ist. Damit ist deutlich, dass es sich – jedenfalls aus heutiger Sicht – um „mythisch-metaphorische“ Sprech- und Denkweise handelt, und der theologischen Reflexion ist angesichts der Differenz zu heutiger Erfahrungswirklichkeit die Frage gestellt, um welche „Wirklichkeit“ und „Tatsächlichkeit“ (Faktizität) es sich hier eigentlich handelt.

1.2 Dies kann man sich auch noch von einer anderen Seite her klarmachen: Gegenüber der verbreiteten Behauptung von der Zentralität der Auferstehung Jesu ist zu sagen, dass Letztere von einer Reihe weiterer „mythisch-metaphorischer“ Vorstellungen begleitet und umstellt ist, die neben, in Verbindung mit oder auch in Konkurrenz zu ihr auftreten, wie z.B. Erhöhung über die Mächte, Entrückung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten Gottes (vgl. bes. Ps 110,1). Ähnliches gilt für die künftige Auferstehung der Christen. So lässt sich die zugrundeliegende Grundüberzeugung eher allgemeiner zusammenfassen: Der tote Jesus ist wieder lebendig geworden und lebt jetzt in Ewigkeit bei Gott, und so wird es auch denjenigen ergehen, die durch den Glauben zu ihm gehören.

1 Späte Ausnahmen sind: EvPetr 35–43 (römische Wachen, jüdische Älteste); Mk 16,3 v.l. (Frauen); AscJes 3,14–17 (Wachen, Jünger?).

2 So auch von den toten Christen, die ihrer eschatologischen Auferstehung entgegengehen (1Thess 4,13–16; 1Kor 15,18–21). Vgl. auch Joh 11,11–13 (Lazarus' Todesschlaf) im Kontext von 11,23–25 (zukünftige und in Jesus gegenwärtige Auferstehung).

Hingegen wird die spezielle Auferstehungsvorstellung vor allem dort entfaltet, wo es um die Auseinandersetzung mit dem Judentum geht. Denn dort ist sie entstanden, und dort wird sie verstanden – wenn auch nicht von allen geteilt. Im lukanischen Doppelwerk – insbesondere in den Judenpredigten der Apostelgeschichte – ist sie das entscheidende (wenn auch vergebliche: Lk 16,31) Legitimationsargument für Jesus im Hinblick auf die Umkehr und den Glauben der Juden (Apg 3,26; 5,30f; 13,33–41). Umgekehrt tut sich Paulus eher schwer damit, wenn er die Auferstehungsvorstellung gegenüber Nichtjuden (z.B. Thessalonichern in 1Thess 4 oder Korinthern in 1Kor 15) vertreten muss (vgl. Apg 17,31f in Athen). Angesichts dieses Befundes ist es sinnvoll, die folgende Darstellung mit den alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen des Themas zu beginnen.

Insgesamt kann man feststellen, dass explizite Auferstehungstheologie eher ungleich über die Schriften des Neuen Testaments verteilt ist. Vielfach wird sie eher vorausgesetzt als thematisiert; manchmal spielt sie auch gar keine Rolle. Die einzige große diskursive Erörterung findet sich in dem bereits genannten Kapitel 1Kor 15.

Folgendes Beispiel mag die Divergenz und das Nebeneinander der Vorstellungen beleuchten: In Phil 2,8f (Teil eines vorpaulinischen Traditionsstückes) scheint die Erhöhung Jesu über alle Wesen an die Stelle seiner Auferweckung aus dem Grabe und damit in Konkurrenz zu Phil 3,8 (Auferstehung) getreten zu sein, insofern die Erhöhung in 2,9 *unmittelbar vom Kreuz aus* (V. 8) erfolgt³. Hingegen schließen sich in Apg 2,32–36; 5,30f und Eph 1,20f Erhöhung bzw. Versetzung zur Rechten Gottes (über alle Mächte) der (Tötung und) Auferweckung (von den Toten) „organisch“ an⁴.

2 Alttestamentlich-jüdische Voraussetzungen der Auferstehungshoffnung und ihre Aufnahme bei Jesus und im Neuen Testament

Ursprünglich bezog sich in Israel alle Heilshoffnung auf ein langes und erfülltes Leben. Mit dem Bereich des Todes, d.h. der Unterwelt, in der die Toten für immer ein schattenhaftes Dasein führen, hatte der Gott Israels als ein Gott des Lebens und der Lebenden nichts zu tun; auch reichte seine Macht nicht bis dorthin. Die Lebenden sollen jeden Kontakt mit den Ahnen unterlassen (Dtn 18,11–13) – auch wenn die Wirklichkeit anders aussah (vgl. die Totenbeschwörung 1Sam 28). Im Zuge der religionsgeschichtlichen Entwicklung ergeben sich Änderungen im Gottesbild: Es beginnt mit der Erfahrung der Psalmbeter, dass Gottes Macht nicht vor tödlicher Bedrohung und den Toren der Unterwelt endet, sondern sowohl aus Todesnot, z.B. in Gestalt von Krankheit und Verfolgung, zu erretten vermag (Ps 30,2–4) als auch über die Todesgrenze hinausreicht. Schritt für Schritt erweitert Gott in der Offenbarungserkenntnis Israels seine „Zuständigkeit“ von der geschichtlichen Führung seines Volkes über den Segen für die Natur bis hin zur ge-

3 Ähnlich Hebr 12,2: Auf die Schande des Kreuzes folgt direkt das Sich-Setzen zur Rechten des Thrones Gottes.

4 Siehe dazu den Beitrag in diesem Band von *Bormann*, *Der Menschensohn und die Entstehung der Christologie*, 111–128.

samten Schöpfung („Himmel und Erde“), Menschheit und jeden einzelnen Menschen, und dies schließt natürlich auch das Reich des Todes⁵ und das Leben nach dem Tode mit ein.

Zur Frage nach der „Allmacht“ Gottes tritt diejenige nach seiner „Gerechtigkeit“ hinzu. Konnte man von dem ursprünglichen Heilsverständnis her ein verkürztes Leben noch als Strafe Gottes für begangenes Unrecht interpretieren, so war dies bei offensichtlich unverschuldetem Leiden je länger, desto weniger möglich (vgl. Hiob). Der vormals behauptete ungebrochene Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen (auf Gerechtigkeit und Frömmigkeit folgen Glück und Heil, auf Ungerechtigkeit und Sünde Unglück und Unheil) geriet nach beiden Seiten in die Krise – und mit ihm das Bild eines gerechten, die Weltordnung bewahrenden Gottes. Durch die Auferweckung der Toten verschafft dieser sich die Möglichkeit, für einen gerechten Ausgleich zu sorgen und so den Tun-Ergehen-Zusammenhang eschatologisch wiederherzustellen.

Innerhalb des skizzierten Rahmens lassen sich seit frühnachexilischer Zeit in Texten des Alten Testaments und des frühen Judentums folgende Aussageschwerpunkte feststellen, die jeweils an einigen Beispielen verdeutlicht werden sollen⁶:

1. Der Gerechte wird im Tode in die ewige Gemeinschaft mit Gott („Herrlichkeit“) aufgenommen; dies ist ein gerechter Ausgleich für den im Leben nicht funktionierenden Tun-Ergehen-Zusammenhang. Die vormals glücklichen Gottlosen hingegen gehen zugrunde und bleiben im Tode (Ps 73,18–28). Auch nach dem Buch der Weisheit und dem 4. Makkabäerbuch (1. Jh. n.Chr.) sind die (Seelen der) Gerechten für immer in Gottes Hand (Weish 3,1–9; 5,15) bzw. werden unmittelbar im Tode von den Vorvätern aufgenommen (4Makk 5,37; 13,17).

2. Zu den engeren Voraussetzungen der ersten eigentlichen Auferweckungsaussagen gehören „Aussagen zur Wiedererstehung des Volkes“ (Israel nach nationalen Katastrophen), „die bereits auf der Bildebene mit einer Totenerweckung argumentieren. Während Hos 6,1–3 mit der Vorstellungswelt der Vegetation operiert, formuliert Ez 37 im Bild einer Wiederbelebung individueller Totengebeine.“⁷ Die älteste wirkliche Auferweckungsaussage stammt wahrscheinlich aus dem 3. Jh. v.Chr. und findet sich in äthHen 22,10–12. Demnach werden die noch ungestraften Sünder nach ihrem Tode ebenso wie die noch ungesühnten Ermordeten (vgl. Abel nach V. 5–7) in eigenen Unterweltsabteilungen bis zu ihrer Auferstehung (V. 13: „sich erheben“) am Tag des Gerichts aufbewahrt, um vor Gericht zu erscheinen und danach in Ewigkeit bestraft oder gegebenenfalls entschädigt zu werden. Die Auferweckung dient also der Herstellung der Gleichung von Tun und Ergehen in den Fällen, wo dies zu Lebzeiten der Betroffenen noch nicht erfolgt ist.

5 Verwiesen sei hier nur auf den bekannten Psalm 139 (V. 8: Lagerte ich mich in der Scheol – siehe, da bist du).

6 Zum Folgenden s. *Bieberstein*, Todesschwelle, 424–443.

7 *Bieberstein*, Todesschwelle, 429. Ez 37 ist in dem Qumran-Fragment 4Q385 Frgm. 2 (sog. Pseudo-Ezechiel) weiterentwickelt zur realistischen Auferweckungsvorstellung. – Die Aussage vom „Aufrichten“ (bzw. in LXX: „Aufstehen“) „am dritten Tage“ in Hos 6,2, die später auf die Auferstehung Jesu bezogen wurde, hat zu der Vermutung geführt, auch dort handle es sich nicht um eine chronologische Angabe, sondern um eine theologische Aussage vom baldigen rettenden Eingreifen Gottes.

Das älteste biblische Zeugnis für eine Auferweckung von Toten ist Dan 12,1–3. Dieser Text, der in eine schwere Krisenzeit Israels fällt – nämlich den Makkabäeraufstand gegen die Hellenisierungsbestrebungen unter Antiochus IV. Epiphanes (167–164 v.Chr.) –, verheißt wie äthHen 22 eine nur partielle, doppelte Auferstehung zum Gericht – hier nun allerdings mit der Folge ewigen Lebens für diejenigen, die sich im Kampf um die religiöse Identität Israels bewährt haben (und deswegen leiden mussten), und mit der Folge ewiger Verwerfung für ihre (noch unbestraften) Widersacher. Erstmals finden sich hier auch die Metapher „schlafen“ für das Tot-Sein der Aufzuerweckenden (s.o. 1.1) und die Metapher „erwachen“ (LXX: „aufstehen“) = „Auferweckt-Werden“ selbst (vgl. auch Jes 26,19)⁸.

3. Neben dieser Vorstellung von einer „doppelten Auferstehung“ steht diejenige von einer Auferweckung (nur) der Gerechten. Die Konkretionen reichen von den Stammvätern Israels als exemplarischen Gerechten in den Zwölf-Patriarchen-Testamenten (TestSim 6,7; TestSeb 10,2) über die Erzväter und jegliche Märtyrer und Gerechte (TestJud 25,1,4; äthHen 92,3f; 103,1–4) bis hin zur besonderen Gruppe der makkabäischen Märtyrer (2Makk 7,9ff), neben denen die Gottlosen und Sünder keine Chance auf Auferweckung und Leben haben, sondern für immer vernichtet oder bestraft werden (TestSeb 10,3; äthHen 90,24–27; 91,8–10; 103,7f; 2Makk 7,14; PsSal 3,10–12).

4. Schließlich ist die universale (doppelte) Totenerweckung zu nennen. So heißt es in TestBenj 10,8 (wahrscheinlich ein späterer Zusatz zu der Aufzählung in V. 6f): „Dann werden auch alle auferstehen, die einen zur Herrlichkeit, die anderen zur Entehrung“ (vgl. Dan 12,2). Ausführlicher beschrieben ist das Ganze in äthHen 51,1–5; Sib 4,175–192; LibAnt 3,10 und 4Esr 7,32–35 (mit Gerichtsschilderungen). Besonders sei aber auf den Text syrBar 49,2–51,3 hingewiesen wegen seiner großen Ähnlichkeit zu 1Kor 15,35–52: Es finden sich die Frage, in welcher Gestalt das Weiterleben nach der Auferstehung denkbar sein soll, und die These von dessen herrlichem Glanz ebenso wie das Verwandlungsmotiv.

Theologisch und anthropologisch ist an all diesen Auferweckungsvorstellungen wichtig, dass Gott in ihnen als Schöpfer und Richter am Werke gesehen wird, der nicht nur die gerechte Weltordnung wiederherstellt (vgl. äthHen 103,3: „Ausgleich für eure Mühe“), sondern seine Schöpfung auch erneuert, um sie in einen endgültigen Heilszustand zu versetzen; weiterhin auch, dass die Auferweckung jeweils dem ganzen Menschen mit Leib und Seele gilt – und nicht etwa, nach griechischer Vorstellung, eine körperlose, unsterbliche Seele angenommen wird⁹. Ganz auf dieser Linie erfolgt auch die Rezeption in den Schriften des Neuen Testaments.

Jesus selbst verteidigt (ebenso wie später Paulus: Apg 23,6–9; 24,21) zusammen mit den Pharisäern die künftige Auferweckung gegen die Kritik der Sadduzäer und weist auf die Andersartigkeit des Auferstehungslebens gegen-

8 Anders als Israel nach der „Himmelfahrt Moses“ (1. Jh. n.Chr.) werden „die Verständigen“ von Dan 12,3 nicht *als* Sterne an den Sternenhimmel versetzt (AssMos 10,9), sondern – wie die Gerechten von äthHen 104,2 – (auf Erden) leuchten *wie* die Sterne.

9 Besonders betont ist die „Körperlichkeit der Auferstehungsexistenz“ bei den makkabäischen Märtyrern, weil dadurch „die schreiende, körperliche Brutalität der Folter ... konterkariert“ wird (Zangenberg, Knochen, 679). – Selbst wo von den „Seelen“ oder „Geistern“ der Toten (Gerechten) die Rede ist, muss dies kein „vergeistigtes“, körperloses Dasein bedeuten, auch wenn der begrabene Leichnam in der Erde liegt.

über dem gegenwärtigen Leben hin (Lk 20,27–40 par). Dazu passt, dass nach der Apostelgeschichte des Lukas die Sadduzäer zu den eigentlichen Gegnern der Auferstehungsverkündigung der Apostel zählen (Apg 4,2). Die Totenerweckungen, die Jesus nach dem Vorbild der alttestamentlichen Propheten Elia und Elisa (1Kön 17,17–24; 2Kön 4,18–37) sowie anderer, pagan-hellenistischer Wundertäter zugeschrieben werden (Tochter des Jairus, Jüngling von Nain, Lazarus), stellen in gewissem Sinne einen Sonderfall dar, da es sich nicht um eschatologisch endgültige Auferweckungen, sondern um prophetische Macht- und Legitimationserweise handelt; allerdings können diese im Falle Jesu als Teil seiner messianischen zeichenhaften Vorwegnahme der eschatologischen Heilszeit gedeutet werden (Mt 11,2–5). Ansonsten folgen die frühen Christen ganz den skizzierten alttestamentlich-jüdischen Vorgaben und behalten das Nebeneinander unterschiedlicher Vorstellungen bei.

Innerhalb des lukanischen Doppelwerkes finden wir die Auferstehung (nur) der Gerechten (Lk 14,14; 20,35) neben der universalen Totenerweckung (Apg 24,15). Die Johannes-Apokalypse kennt eine „erste Auferstehung“ (Märtyrer) und eine Auferstehung aller übrigen (samt Weltgericht) – ebenso einen „zweiten Tod“ für diejenigen Auferstandenen, die nicht im Buch des Lebens stehen (Apk 20,4–6.12–15). Eine allgemeine doppelte Auferstehung zum Gericht (mit der Folge „Leben“ oder „Verurteilung“) vertritt Joh 5,26–29.

In den Briefen des Apostels Paulus stehen folgende Vorstellungen nebeneinander:

- a) die unmittelbare Aufnahme des Märtyrers in die ewige Christusgemeinschaft gemäß obigem Modell 1 (Phil 1,21–23)¹⁰;
- b) die Teilhabe an den Leiden Christi als Voraussetzung für die Teilhabe auch an der künftigen Auferstehung (nur der Christen = Modell 3) von den Toten (Phil 3,10f)¹¹;
- c) Gott wird die sterblichen Leiber (nur) der Christen (Modell 3) durch seinen in ihnen wohnenden Geist lebendig machen (Röm 8,11).
- d) Umstritten ist, ob Paulus in 1Kor 15,20–28 eine universale Totenerweckung (V. 22 „alle“ = Modell 4) im Blick hat oder nur die Auferstehung derer, die zu Christus gehören (V. 23 = Modell 3)¹².
- e) Eine Kombination von Auferstehung der toten Christen und Entrückung der Auferstandenen zusammen mit den lebenden Christen „in Wolken“ (zur Einholung des wiederkommenden Jesus) findet sich in 1Thess 4,16f.

Eine Entrückung ist zunächst einmal eine Alternative zu Tod und Auferstehung, insofern sie zu Lebzeiten des zu Entrückenden geschieht (Gen 5,21–24: Henoch; 2Kön 2,1–18 und Sir 48,9: Elia; Apk 12,5: das Messiaskind). Sie kann aber dann auch unmittelbar aus dem Tode heraus erfolgen (Weish 4,10f: der vorzeitig verstorbene

10 Vgl. auch 2Kor 5,8: „daheim sein bei dem Herrn“ als Ziel des Sterbeprozesses.

11 In Phil 3,21 ist der Hoffnungsinhalt ersetzt durch die „Umgestaltung des Leibes“ durch Christus.

12 S. dazu *Gielen*, Universale Totenerweckung, die sich für ein universales Verständnis ausspricht, da es in 1Kor 15,20–28 um eschatologische Neuschöpfung und Gottes uneingeschränkte eschatologische Schöpfermacht gehe und die lasse sich nur umfassend und außerdem – in Differenz zur frühjüdischen Apokalyptik – als universales *Heil* denken (128f).

bene Gerechte; TestHiob 39,8–40,3: die unschuldigen Kinder Hiobs) oder einer Auferstehung folgen – wie unter e) oder bei den „zwei Zeugen“ von Apk 11,11f, wo ebenfalls eine Entrückung (Himmelfahrt) „in der Wolke“ stattfindet; vgl. Apg 1,9–11). Man sieht, dass eine solche Entrückung in der Regel nur hervorgehobenen Individuen zuteil wird; die Vorstellung wird nur deshalb in 1Thess 4,17 auf alle Christen angewandt, weil es sich – wie bei sonstigen Entrückungserfahrungen auch – nur um eine anlassbezogene (Einholung Jesu), vorübergehende Versetzung an einen anderen Ort (Luftraum) handelt (vgl. 2Kor 12,2–4: Himmel) und nicht um eine endgültige Hinwegnahme. Charakteristisch für Entrückungserzählungen – auch im griechisch-römischen Bereich – ist das Motiv von der Suche und dem Nicht-Finden der betreffenden Person bzw. ihres Leichnams. Dass sie verschwunden sind und nicht mehr gesehen bzw. nicht gefunden wurden oder werden können, wird sowohl von Henoch, Elia, Mose¹³ und den Kindern Hiobs gesagt als auch von Äneas, Herakles, Romulus, Empedokles und Apollonius von Tyana (ebenso von Jesus in Lk 24,3.23; Joh 7,34; 8,21; 13,33; 16,10). Es ist ein Hinweis darauf, dass die Betroffenen wegen ihres besonderen Wandels oder Schicksals zu Gott bzw. unter die Götter versetzt und damit abschließend gewürdigt, bestätigt oder rehabilitiert wurden oder noch werden. Eine Erscheinung des Entrückten kann folgen. Die verstorbenen römischen Kaiser werden gewissermaßen „von Amts wegen“ unter die Götter versetzt (Apotheose).

Der wichtigste paulinische Text zum Thema Auferstehung ist die lange Abhandlung in 1Kor 15. V. 1–11 dienen zunächst sowohl der Legitimierung des paulinischen Apostolats (Paulus als Letzter der Osterzeugen/Erscheinungsempfänger) als auch der Vorbereitung der Argumentation in V. 12–34 gegen die Auferstehungsleugner in Korinth. Deren Position lautet nach V. 12b: „Auferstehung von Toten gibt es nicht“. Derzeit ist die These am weitesten verbreitet, dass hinter diesem Satz eine „enthusiastische“ Position steht. Demnach glaubten die Korinther, durch Besitz des πνεῦμα (Geist) schon jetzt „am himmlischen Vollendungsleben teilzuhaben“¹⁴ und somit einer *zukünftigen* Auferstehung nicht mehr zu bedürfen. Eine andere These geht davon aus, dass die Korinther die *jüdische* Vorstellung einer *leiblichen* Auferstehung ablehnten, weil sie die *griechische* Vorstellung von der *Unsterblichkeit allein der individuellen Seele* vertraten; religionsgeschichtliche Parallelen dazu finden sich bei Philo von Alexandrien (dualistische Anthropologie)¹⁵. Tatsächlich dürfte diese These in die richtige Richtung weisen: Wahrscheinlich erwarteten die Korinther, dass sie nach ihrem Tod individuell „bei Gott“ leben würden, wie sie das jetzt auch schon von dem erhöhten Jesus annahmen. Für Paulus hingegen war die pharisäisch-jüdische Vorstellung, dass es eine leibliche – und vor allem die Christenheit als Ganze und nicht nur isolierte Individuen betreffende – Auferstehung der Toten geben werde, so selbstverständlich, dass er dies bei seiner Missionsverkündigung gar nicht eigens thematisiert hat (dies sieht man am deutlichsten an seiner Problembearbeitung in 1Thess 4,13–18 bzw. an der Tatsache, dass diese überhaupt notwendig

13 Im Blick auf Mose findet sich in frühjüdisch-rabbinischer Tradition ein deutliches Nebeneinander von Entrückung (des Leibes) anstelle des Todes und Entrückung (der Seele) unmittelbar aus dem Tode (s. dazu *Aus*, Dearth, 208–228).

14 *Barth*, Frage, 191.

15 Hauptvertreter ist *Sellin*, Streit. *Schrage*, 1Kor IV, 113–119, vertritt diesen Erklärungsansatz in Kombination mit dem erstgenannten (113: „Negation einer futurischen und einer somatischen Dimension der Eschatologie“).

wurde). Nach Paulus besteht jedoch ein unbedingter Zusammenhang zwischen der künftigen Auferstehung und der – von ihm primär verkündigten – Auferstehung Christi (1Kor 15,13.16), nämlich: „Wer das eine bestreitet, bestreitet damit *eo ipso* das andere.“¹⁶ Wenn Christus jedoch nicht auferstanden ist, ist dem christlichen Glauben die Grundlage entzogen (V. 14.17–19).

In V. 20 wechselt Paulus die Perspektive und beginnt mit der assertorischen Aussage: „Nun aber ist Christus auferweckt von den Toten als Erstling der Entschlafenen“. Die Auferstehung Christi ist somit „Auftakt, Grund und Versprechen“¹⁷ der zukünftigen Auferstehung der Toten¹⁸: So wie durch Adam der Tod zu allen Menschen gekommen ist, werden durch Christus alle von den Toten auferstehen (V. 21f, vgl. V. 45–49: Adam-Christus-Typologie). In V. 23–28 entwirft Paulus darauf aufbauend eine Art eschatologischen Fahrplan, der in die Alleinherrschaft Gottes münden wird. In V. 29–34 entfaltet er die ethische Bedeutung der Auferstehungshoffnung: Wenn Tote nicht auferstehen, wäre der ganze Einsatz der apostolischen Existenz sinnlos; dann sollte man lieber einer hedonistischen Lebensmaxime des *carpe diem* folgen (Paulus zitiert Jes 22,13)¹⁹.

Im nächsten Abschnitt beschäftigt sich Paulus mit dem *Wie* der Totenauferstehung. Die zentrale Frage ist, wie die Leiblichkeit der Auferstehung vorzustellen ist (V. 35b). Da die korinthische, griechisch geprägte Eschatologie gar nicht mit dieser Frage konfrontiert ist, ist davon auszugehen, dass Paulus selbst diesen Aspekt eingeführt hat. Ab V. 36 weist er die Unzulässigkeit der Frage nach dem *genauen* Wie der leiblichen Auferstehung nach, indem er in mehreren Analogieketten (Samenkorn, Verschiedenheit der irdischen Leiber, Vielfältigkeit der Schöpfung) auf der einzigen „sicheren“ Aussage über das Wie der leiblichen Auferstehung insistiert – nämlich der Diskontinuität der durch Verwandlung bewirkten (V. 51f) geschöpflichen Neuxistenz mit der alten Existenz. In „eindrucksvollen Antithesen [werden] Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit, Schmach und Herrlichkeit, Schwachheit und Kraft gegenübergestellt und der alten und neuen Leiblichkeit zugeordnet“ (V. 42–44)²⁰. Den zukünftigen Auferstehungsleib charakterisiert Paulus als ein *σῶμα πνευματικόν* (V. 44), das von grundsätzlich anderer Beschaffenheit sein wird als der irdische Leib, das *σῶμα ψυχικόν*²¹, und im Eschaton zur vollendeten Christusebenenbildlichkeit führen wird (V. 45–49).

Von den späteren Gnostikern des 2. Jh.s ist Paulus mit der Aussage, dass „Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben können“ (V. 50), immer wieder als Kronzeuge für die leiblose Unsterblichkeit der Seele in Anspruch genommen worden. Tatsächlich jedoch hält er konsequent an der somatischen Dimension der Eschatologie fest – sie ist eben nur von ganz anderer Art als „Fleisch und Blut“. Gott „ersetzt“ nämlich den vergänglichen alten Leib durch einen unvergänglichen neuen Leib – wobei die personale Identität des Menschen sich durchhält (ohne substanzhaft gedacht zu sein).

16 *Schrage*, 1Kor IV, 136.

17 Ebd. 160.

18 Vgl. dazu auch Röm 8,29; Kol 1,18; Apk 1,5; Apg 26,23.

19 Vgl. als Konsequenz des Auferstehungsglaubens auch die Schlussparänese V. 58.

20 *Schrage*, 1Kor IV, 314.

21 In der Sache vgl. Lk 20,35f.

Angesichts dieses massiven jüdischen Erbes in seiner Auferstehungstheologie fällt die spezifische christliche Differenz bei Paulus umso mehr auf: Die künftige Auferstehung der Christen ist strikt an diejenige von Christus gebunden, insofern sie nur denjenigen – und zwar auf dieselbe Weise wie ihm – zuteil wird, die zu Christus gehören und sich dementsprechend verhalten (mit der *einen* möglichen Ausnahme von 1Kor 15,22, s.o.). Immer wieder schärft Paulus diesen Zusammenhang ein: 1Thess 4,14; 1Kor 6,14; 15,17f. 20.49; 2Kor 4,14; Phil 3,10f.20f; Röm 8,11. Aufgrund dieser „Geschicksgemeinschaft“ ist es auch nicht verwunderlich, dass Paulus niemals den Auferstehungs- direkt mit dem Gerichtsgedanken verbindet – das zu Christus analoge Ergehen (himmlische Vollendung) lässt das nicht zu. Grundgelegt ist diese enge Verbindung in der Taufe, die als „Sterben- und Begraben-Werden mit Christus“ verstanden wird und ebenso stark auf eine gegenwärtige Erneuerung des Lebens hinzielt wie auf die künftige Teilhabe an der Auferstehung (Röm 6,3–11). Damit sind wir bei einem weiteren Aspekt unseres Themas: der Verlagerung der künftigen Heilserfahrung in die Gegenwart, die immer Mühe hat, sich von einer Position abzugrenzen, wie sie etwa aus 2Tim 2,18 bekannt ist: „Die Auferstehung ist schon geschehen“. Die „Gnadengabe ewiges Leben“ nimmt jedenfalls in Röm 6 schon sehr stark präsentische Züge an (V. 11.23). Zugespitzt findet sich dieser Ansatz – der den Bruch nicht mehr zwischen dem jetzigen und dem Auferstehungsleben, sondern zwischen dem vorchristlichen und dem christlichen Leben verlaufen sieht – in den Mit-Christus-Formeln der deuteropaulinischen Briefliteratur: Gott hat uns „mit Christus lebendig gemacht ...“, und er hat uns mitauferweckt und im Himmel miteingesetzt in Christus Jesus ...“ (Eph 2,5f). Mit Christus wurdet ihr „begraben in der Taufe, in der ihr auch mitauferweckt wurdet durch den Glauben an die Macht Gottes, der ihn von den Toten auferweckt hat. Und euch ... hat er mit ihm zusammen lebendig gemacht ...“ (Kol 2,12f).

Am konsequentesten ist diese Konzentration der Heilserfahrung auf die Gegenwart in den Ich-bin-Worten des Johannesevangeliums vollzogen: „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ (Joh 11,25). „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (14,6). „Gemeint ist nicht: Wer zu Jesus gehört, wird zur künftigen Auferstehung (vgl. 11,24) und zum künftigen ewigen Leben gelangen; sondern: Wer zu Jesus gehört, dem wird *jetzt schon* alles nur denkbare Heil von Gott her durch Jesus zuteil ... Dann aber gilt auch: Die Entscheidung über Tod und (ewiges) Leben – also das eschatologische ‚Gericht‘ – vollzieht sich bereits hier und jetzt, in der Entscheidung gegenüber dem Wort des Menschensohnes (Jesus)“ (3,15f.18; 5,24; 6,47; 10,28)²². Und auf dieser Basis kann dann auch Christus selbst zum Subjekt (künftigen) göttlichen Auferweckungshandelns werden (5,21; 6,39.40.44.54).

3 Die Haupttexte zur Auferstehung Jesu

Grundsätzlich kann man Formel- und Erzähltraditionen von der Auferstehung Jesu (einschließlich Grab- und Erscheinungstradition) unterscheiden –

²² Röhser, *Leben*, 29.

wenn man sich klarmacht, dass auch Erstere eine narrative Grundstruktur besitzen und insofern immer auf eine Erzähltradition zurückgehen (auch wenn diese nicht erhalten sein muss).

3.1 Die Formeltraditionen

Wir können zunächst Auferweckungs- bzw. Auferstehungsformeln und Erscheinungsformeln unterscheiden. Erstere zerfallen wieder in solche, die mit finitem Verb, und solche, die partizipial formuliert sind. Meistens sind sie mit *ἐγείρειν*, in einigen Fällen auch mit *ἀνίστημι* formuliert. Diese wiederum können sowohl aktivisch (mit Gott als Subjekt) als auch mediopassivisch (mit Christus als Subjekt) gebraucht werden. Im letzteren Fall kann *ἐγείρεσθαι* sowohl mit „auferstehen“ (intransitiv) als auch mit „auferweckt werden“ (mit Gott als logischem Subjekt) übersetzt werden. So ergeben sich sechs Möglichkeiten der Verwendung bzw. des Verständnisses:

- a) Gott hat Jesus (von den Toten) auferweckt: 1Thess 1,10; 1Kor 6,14; 15,15; Röm 10,9; Apg 3,15; 13,30;
- b) Gott, der Jesus (von den Toten) auferweckt hat: Gal 1,1; 2Kor 4,14; Röm 4,24; 8,11; Kol 2,12; 1Petr 1,21;
- c) Gott hat Jesus auferstehen lassen: Apg 2,24.32; 13,33f; 17,31;
- d) Jesus ist auferweckt worden: Mk 16,6; Lk 24,34; Joh 21,14; 1Kor 15,4; Röm 6,4.9; 2Tim 2,8;
- e) Jesus ist auferstanden: 1Thess 4,14; Apg 10,41; 17,3; EvPetr 30,56; gegebenenfalls (intransitiv) 1Kor 15,4; 2Tim 2,8;
- f) Jesus, der auferweckt worden bzw. auferstanden ist: 2Kor 5,15; Röm 4,25; 7,4.

Es lässt sich kaum entscheiden, welches die älteste Auffassung bzw. Formulierung ist²³. Theologisch bedeutsam ist auf jeden Fall die neue Gottesaussage von der Auferweckung Jesu, die den alttestamentlich-jüdischen Grundaussagen von Gott dem Schöpfer und Befreier aus Ägypten (die ebenfalls partizipial bzw. relativisch formuliert sein können: Gen 14,19; Ex 20,2; Num 15,41; 2Chr 2,11) zur Seite tritt. Gott definiert sich gleichsam durch sein Auferweckungshandeln an Jesus neu, will nun auch als solcher verkündigt und geglaubt werden. Aber auch christologisch sind diese und ähnliche Aussagen von Bedeutung: In den Auferstehungsansagen der sog. Passionssummarien bei Markus ist davon die Rede, dass der Menschensohn „nach drei Tagen auferstehen wird“, ohne dass Gott überhaupt erwähnt wird. Dadurch kommt wohl zum Ausdruck, dass nicht nur Gott als Schöpfer an dem toten Jesus gehandelt hat, sondern dass auch die göttliche Vollmacht Jesu in diesen zurückgekehrt ist, so wie sie auch irdisch schon in ihm wohnte. In Joh 10,18 klingt es sogar, als hätte er sie nie verloren: Er hat nicht nur die Vollmacht von seinem Vater, sein Leben hinzugeben, sondern auch, es wieder zu „nehmen“.

²³ Eine sicherlich spätere Variante zu den Formeln unter d) und e) stellen die futurischen Aussagen in den sog. Auferstehungsansagen dar (Mk 8,31; 9,31; 10,34; vgl. 9,9; Mt 16,21; 17,23; 20,19; Lk 9,22; 18,33).

In Joh 5,21 heißt es auch von Jesus: „Der Sohn macht lebendig, welche er will“, wie unmittelbar zuvor von Gott: „Der Vater erweckt die Toten und macht (sie) lebendig.“ Hieran wird deutlich, dass es sich bei der Auferweckung Jesu und derjenigen *durch* Jesus „nur“ um eine Konkretisierung und Zuspitzung des Handelns Gottes handelt, wie es nach der 2. Benediktion des hebräischen Achtzehn-Bitten-Gebets immer bereits für Israels Gott typisch und wesenhaft ist und deswegen sowohl präsentisch wie futurisch verstanden werden kann: „Gepriesen seist du, Herr, der die Toten belebt / lebendig macht.“²⁴ Gott ist kein anderer als der, der nichts anderes als Leben will und ist, wie auch Jesus Christus nichts anderes als Leben will und ist (Joh 11,25; 14,6; 17,3).

Daneben tritt die Erscheinungsformel (ὄφθη), die niemals isoliert, sondern immer nur in Verbindung mit der Auferstehungsformel vorkommt. Darin dürfte deutlich werden, dass sie ursprünglich und primär die Tatsächlichkeit der Auferstehung zum Ausdruck bringt: Jesus ist auferstanden, nur deshalb konnte er auch erscheinen²⁵. Die Formel rückt die Erscheinungen Jesu in die Nähe alttestamentlicher Theophanien und Angelophanien²⁶.

Die genannten Formeln können sich mit weiteren formelhaften Elementen zu größeren Gebilden verbinden (vgl. Röm 8,34; 1Tim 3,16). Das wichtigste ist der listenartig aufzählende Text 1Kor 15,3b–8, der eine ganze Reihe von Auferstehungszeugen = Erscheinungsempfängern sowie außerdem den stellvertretenden Heilstod und das Begräbnis Jesu nennt. Er wird von Paulus selbst als (in Teilen) übernommene Überlieferung gekennzeichnet (V. 3a) und kann (mindestens bis V. 5) als „missionarische bzw. katechetische Verkündigungsformel“ bestimmt werden, „in der die Grunddaten der christlichen Predigt zusammengefasst worden sind. Ihr ‚Sitz im Leben‘ ist die Mission bzw. die Gemeindeunterweisung.“²⁷

Umstritten ist, ob der Zusatz „am dritten Tag“ eine historische Erinnerung an den Zeitpunkt der ersten Erscheinungen widerspiegelt, oder eine theologische Aussage über das rettende Eingreifen Gottes „binnen kurzem“, der sich über den Zeitpunkt der Erscheinungen nichts entnehmen lässt²⁸. In der Verkündigungsformel fehlen auch Angaben über die Örtlichkeiten der Erscheinungen (in Frage kommen Galiläa und Jerusalem) und in zwei Fällen auch über die genaue Identität der Erscheinungsempfänger (mehr als 500 Menschen, alle Apostel – Letztere sind nicht identisch mit den zuvor erwähnten „Zwölfen“ und Paulus; bei ihnen ist auch nicht klar, ob es sich um

24 Das griechische Äquivalent dieser partizipialen Formel (ὁ ζῶσποιῶν τοὺς νεκροὺς [Röm 4,17]; vgl. 2Kor 1,9) findet sich in der LXX und griechischsprachigen frühjüdischen Literatur vor dem Neuen Testament nicht (vgl. aber hebräisch im Qumran-Text 4Q521 von Gott: „Er heilt Durchbohrte und belebt Tote“; er ist der, „welcher die Toten seines Volkes belebt“). Zum Ganzen s. *Zimmermann*, *Leben*, 505–509; *Kellermann*, *Achtzehn-Bitten-Gebet*, 58–71 (mit weiteren rabbinischen Belegen).

25 Derselbe Zusammenhang zwischen Auferstehung und Erscheinungen begegnet auch in Mt 27,52f: Letztere bestätigen die Tatsächlichkeit der Auferstehung „vieler Leiber der entschlafenen Heiligen“.

26 Kritisch dazu *Guttenberger*, „ὄφθη“, 50f.

27 *Schenke*, *Urgemeinde*, 338. – Ausführliche Analyse des Textes bei *Schenke*, *Urgemeinde*, 334–339; *Theißen/Merz*, *Jesus*, 426–428.

28 S. o. Anm. 7.

Einzelerscheinungen oder um eine Gruppenerscheinung wie bei den 500 handelt)²⁹.

3.2 Die Erzähltraditionen

Bei den Erzähltraditionen ist zu unterscheiden zwischen der Überlieferung vom Begräbnis Jesu und der Auffindung seines leeren Grabes einerseits und den Erscheinungserzählungen andererseits.

Der gemeinsame Grundbestand der Erzählhandlung in allen vier Evangelien stellt sich wie folgt dar: Joseph von Arimathäa bittet nach der Kreuzigung Pilatus um den Leichnam Jesu und bestattet ihn in einer Grabstätte (das Einwickeln in ein oder mehrere Grabtücher wird ausdrücklich erwähnt). Frauen (auf jeden Fall Maria von Magdala) kommen am frühen Morgen des ersten Wochentags (= des späteren Sonntags, am dritten Tag seit der Kreuzigung) zum Grab Jesu und finden den Verschlussstein entfernt und die Grabstelle leer³⁰. Ein oder zwei Engel treten auf und signalisieren damit, dass etwas Außerordentliches geschehen ist: Gott hat in den Lauf der Dinge eingegriffen. Bei den Synoptikern interpretieren sie die leere Grabstelle übereinstimmend durch die Auferstehungsbotschaft und erinnern an ein früheres Wort Jesu an seine Jünger. Die Frau(en) berichtet/n den Jüngern oder sollen es zumindest. Außer im Markusevangelium folgen (zwei bis vier) Erscheinungsberichte, die aber sehr unterschiedlich ausfallen.

Die Differenzen erklären sich daraus, dass die Entdeckung des leeren Grabes und die Erscheinungen vor den Jüngern ursprünglich unabhängig voneinander überliefert und insofern erst nachträglich (durch Überlieferungen von Erscheinungen vor den Frauen *am* Grab bzw. vor den Emmaus-Jüngern) miteinander verbunden worden sind. Dadurch verlagerte sich der Schwerpunkt der Gruppenerscheinungen vom Erweis der Tatsächlichkeit der Auferstehung (die jetzt durch die Einzelerscheinungen gesichert war) auf den mit der Erscheinung verbundenen Sendungsauftrag an die (männlichen) Jünger.

Weitere partielle Übereinstimmungen bestehen in Folgendem:

- a) zwischen den Synoptikern: Augenzeugenschaft der Frauen beim Begräbnis Jesu und der Verschließung des Grabes (Salbungsabsicht nur bei Mk und Lk);
- b) zwischen Lk und Joh: Unbenutztheit des Grabes, Tagesangabe Rüsttag; anfängliche Fehlreaktion (Geschwätz und Unglaube, Diebstahlsvermutung), Lauf eines oder zweier männlicher Jünger (Petrus/Lieblingsjünger) zum Grab und Wahrnehmung der Grabtücher (zum Erweis der Auferstehung und Abschluss des Leichen-diebstahls); Erscheinung Jesu in verhüllter Gestalt (Wanderer, Gärtner).

Als wichtigstes Sondergut finden sich:

²⁹ Es könnten auch jeweils Frauen dabei gewesen sein, so dass die Übersetzung der „Bibel in gerechter Sprache“ an dieser Stelle („mehr als 500 Geschwistern“, „allen Apostelinnen und Aposteln“) gerechtfertigt erscheint.

³⁰ Wahrscheinlich handelt es sich um ein Mehr-Personen-Grab mit mehreren Grabstellen (ein sog. Kammergrab mit sog. Schiebestollen; s. dazu *Zangenberg*, Knochen, 666f), denn so erklärt sich der besondere Hinweis auf den Ort der Grablegung in Mk 15,47 und 16,6 am besten. – Bei Matthäus werden die Frauen Zeugen, wie der Stein durch einen Engel entfernt wird.

- a) bei Mt: die Grabwächtergeschichte samt den dramatischen Elementen des Auferstehungsmorgens (Erdbeben, Blitz); fußfällige Verehrung Jesu durch die Frauen (bei Joh ausdrücklich abgelehnt); Erscheinung auf einem Berg in Galiläa;
- b) bei Lk: die Emmausgeschichte, Erweis der Leiblichkeit der Auferstehung (kein Gespenst), Himmelfahrt;
- c) bei Joh: Rolle des Nikodemus, Lokalisierung in einem Garten; Rolle des Lieblingsjüngers und des Thomas (Sehen und Glauben); Erscheinung am See von Tiberias.

Welche Funktionen erfüllen diese Erzähltraditionen am Ende von Evangelien? Vereinfacht könnte man es so zusammenfassen: Die Auferweckung Jesu legitimiert und rechtfertigt sein gesamtes vorhergehendes Leben und Wirken (explizit: 1Tim 3,16); entgegen dem Anschein eines schmachlichen Todes hat Gott sich auf seine Seite gestellt und ihn in seinem Sendungs- und Vollmachtsanspruch bestätigt. Die Grabtradition unterstreicht – zusammen mit den realistischen Elementen in den Erscheinungserzählungen (Essen Jesu, Verweis auf Wundmale, Berühren) – die Tatsächlichkeit der Auferstehung (und folgt darin einer ähnlichen Tendenz wie diejenige, die wir schon bei Paulus festgestellt hatten). Die letzte Erscheinung (mit oder ohne Himmelfahrt) legitimiert den Auftrag der Jünger als Traditionsgaranten und Boten des Auferstandenen für alle Menschen und verheißt ihnen dessen Beistand (Missionsauftrag, Gabe des Geistes, Mit-Sein). Hinzu kommen redaktionell gesetzte Akzente des jeweiligen Evangelisten: Verteidigung gegen den Betrugsvorwurf der jüdischen Führer (Leichenraub) und umgekehrter Betrugsvorwurf (Bestechung der Wachen) gegen diese (Mt), die örtliche und theologische Konzentration der Ereignisse auf Jerusalem und die Betonung der Schriftgemäßheit (Lk), die Auferstehung als Teil der Rückkehr Jesu zum Vater (Joh).

4 Zur Entstehung des Osterglaubens

Wir gehen von folgender These aus und suchen diese zu begründen: Das Urdatum des nachösterlichen Christentums sind die Erscheinungen des Auferstandenen vor seinen Anhängern, wie sie in 1Kor 15,5–7 aufgezählt werden, insbesondere die Ersterscheinung (Protophanie) vor Simon Petrus gemäß V. 5a und Lk 24,34 (sonstige Parallelüberlieferungen dazu fehlen; in Joh 21 handelt es sich nicht um eine Einzelercheinung vor Petrus). Die konstitutive Bedeutung dieses Ereignisses kommt noch darin zum Ausdruck, dass Petrus in 1Kor 15,5 mit seinem aramäischen Funktionsnamen Kephas (lat. Petrus, dt. Fels) bezeichnet wird. Vielleicht hat er diesen aufgrund seiner Ersterscheinung und der sich daraus ergebenden führenden Rolle in der Urgemeinde erhalten – durchaus in Anknüpfung an seine führende Rolle im vorösterlichen Jüngerkreis und im Unterschied zum bloßen Namen „Simon“ in Lk 24,34 (der auf das höhere Alter dieser Erscheinungsformel hinweisen könnte). Erstaunlich ist, dass es außer diesen beiden „Notizen“ keine ausgeführten Überlieferungen oder Berichte über diese Ersterscheinung gibt, wie auch nicht von den anderen in 1Kor 15,5–7 genannten Erscheinungen (mit Ausnahme derjenigen vor den Zwölfen, die – wahrscheinlich unabhängig von

der Formeltradition – auch in den Evangelien außer Markus erzählt wird). An ihrer Historizität ist aber nicht zu zweifeln. Dafür spricht das hohe Alter der genannten Formeln (vorpaulinisch-urgemeindlich) wie ihr Gewicht im Rahmen der von Paulus verfolgten Argumentation (s.o. zu 1Kor 15), innerhalb derer Paulus auch auf seine Übereinstimmung mit den Uraposteln hinweist (V. 11) – was er nicht könnte, wenn es hier nicht einen größeren Überlieferungskonsens gäbe. Zu diesem Konsens dürfte auch die prinzipielle Gleichartigkeit und Gleichwertigkeit seiner eigenen Berufungsvision vor Damaskus (V. 8) mit derjenigen des Petrus und der anderen Apostel gehört haben. In Konkurrenz dazu erzählt das Johannesevangelium von der Protophanie der Maria von Magdala (sie sagt in Joh 20,18: „Ich habe den Herrn gesehen“, wie Paulus in 1Kor 9,1). Das Neue Testament gleicht diesen Widerspruch nicht aus (vgl. noch Mk 16,9 [im sekundären Markusschluss]), und er ist auch historisch nicht auszugleichen³¹.

Wie soll man sich die Erscheinungen konkret vorstellen? – Nichts hindert daran, sie psychologisch als Visionen zu begreifen, die *auch* aus der Erfahrung des irdischen Jesus gespeist sind. Denn wenn wir nicht von einem völligen Zusammenbruch der Jüngerinnen und Jünger an Karfreitag ausgehen wollen, ist es naheliegend, mit irgendeiner Art von positiver Verarbeitung des Geschehenen zu rechnen. Das wird auch durch die Texte nicht unmöglich gemacht.

Damit sind wir bei der Frage nach der Tiefe des sog. Ostergrabens. Eine verbreitete Position besagt, dass alle Hoffnungen und Erwartungen der Jünger (zumindest der männlichen) durch die Kreuzigung Jesu zunächst zusammengebrochen und dann erst durch die Erscheinungen des Auferstandenen – „wie durch ein Wunder“ und vollkommen unerklärlich und unableitbar – in einer völlig neuen Weise wiederbelebt worden seien. Mit L. Schenke halte ich diese Position für fragwürdig und wenig plausibel. Insbesondere historisch-psychologische Erwägungen über den verzweiflungsvollen inneren Zustand der Jünger nach Jesu Tod sind „ein spekulatives Konstrukt“³². Der Tod Jesu kann weder ihn selbst noch seine Anhänger völlig unerwartet und unvorbereitet getroffen haben. Jesus hatte das Geschick Johannes' des Täufers vor Augen, dasjenige vieler Propheten und Gerechten war ihm gemäß der frühjüdischen Überlieferung bekannt. Mit seinem Martyrium musste er ebenso rechnen, wie er auf seine eigene Auferstehung und Teilnahme an dem kommenden Reich Gottes gehofft haben wird, ja fest damit rechnen konnte (vgl. Mk 14,25; Mt 11,11; Lk 13,32)³³. Freilich wissen wir nicht, wie tief gerade der Tod am Kreuz als Schock auf die Jünger gewirkt hat. „Ein am Holz Aufgehängter ist verflucht bei Gott“, heißt es in Dtn 21,23, und die Vorstellung eines gekreuzigten Messias oder Menschensohnes war im damaligen Judentum sicher etwas relativ Neues und Unerhörtes. Auf der anderen Seite aber war die Kreuzigungsstrafe an sich im Palästina der hellenistisch-römischen Zeit nichts Neues und Ungewöhnliches, und sie ist vielfach an Juden (auch um ihrer ethnisch-religiösen Identität willen) vollzogen worden. So kann man feststellen: Wenn die Jünger bei der Gefangennahme Jesu fliehen und nach der Kreuzigung tief

31 Argumente für die Protophanie vor Maria Magdalena erwägen *Theissen/Merz*, Jesus, 434f. Das entscheidende Argument für eine Ursprünglichkeit dieser Erscheinung gegenüber den anderen Frauenberichten ist, dass man sich nicht vorstellen kann, dass eine Mehrzahl von Zeuginnen nachträglich auf eine einzige reduziert worden sein sollte.

32 *Schenke*, Urgemeinde, 13.

33 *Schenke*, Urgemeinde, 14f.

enttäuscht sind, dann ist das eher eine kopflose Flucht und eine anschließende Ratlosigkeit und Furcht als eine inhaltliche Abwendung von Jesus oder eine Preisgabe aller ihrer Hoffnungen. Vielleicht hat Jesus sogar von ihnen „erwartet, dass sie nach seinem Märtyrertod seine Botschaft vom baldigen Anbruch der Basileia weiterführten.“³⁴

Zweierlei sollte man bei solchen Überlegungen allerdings beachten: Man darf die Erscheinungserzählungen nicht überfrachten mit Spekulationen über die physische Natur des visionären Sehens oder der realen Person Jesu (das gilt insbesondere für den Gehalt des Verbums ὄφθη und der antidoketischen Elemente bei Lukas und Johannes). Und man sollte die Erfahrungs- und Wahrnehmungsmöglichkeiten antiker religiöser Menschen (Individuen wie Gruppen) nicht nur mit Hilfe von Rastern moderner Psychologie³⁵ und eines heutigen Wirklichkeitsverständnisses zu beschreiben versuchen. Über die Wahrheit solcher Visionen im Sinne des Glaubens ist mit psychologischen Beschreibungen und Erklärungen ohnehin nicht entschieden. Grundsätzlich haben wir keinen Anlass und kein historisches Recht, die Faktizität der Visionen als von Menschen erlebter Ereignisse zu bestreiten. Ob sich freilich wirklich und wahrhaftig der auferstandene Jesus in diesen Visionen offenbart hat, das ist eine Frage, die sich der historisch-psychologischen Rückfrage entzieht; dass es „tatsächlich“ Jesus war, ist eine Behauptung der ersten Zeugen, deren Zuverlässigkeit wesentlich von der Integrität und Glaubwürdigkeit dieser Zeugen abhängt, hinter die wir nicht zurückkönnen. Es ist überhaupt eine Erfahrung, die man damals wie heute nur für sich selbst, auf der existenziellen Ebene machen kann. Und für deren Zustandekommen ist ein leeres Grab (wie in der Grabtradition) keine notwendige Voraussetzung.

Vielmehr zeigen die Berichte der Evangelien ganz deutlich, dass sich aus der Tatsache der leeren Grabstelle als solcher weder der Glaube an die Auferstehung noch die Erwartung einer Erscheinung Jesu logisch zwingend ergibt; beides wird erst durch die Botschaft des/r Engel(s) möglich – tatsächlich entsteht die Gewissheit der Auferstehung Jesu aber erst durch die Erscheinungen. Auch in historischer Hinsicht kann die Kenntnis eines leeren Grabes bei den Erscheinungsempfängern nicht vorausgesetzt werden. Vielmehr gilt: Als den Zeugen von 1Kor 15 die Erscheinungen Jesu zuteilwerden, wissen sie noch nichts von einem leeren Grab.

Diese Feststellung ist im Hinblick auf Mk 16,1–8 zunächst für alle bei Paulus Genannten und dann noch einmal speziell für Paulus selbst zu begründen:

1. Das Markusevangelium endet in seiner von den besten Handschriften überlieferten Form in Mk 16,8 mit der entsetzten Flucht der Frauen vom Grabe und ihrem furchtsamen Schweigen. Man könnte diesen abrupten Schluss rezeptionsästhetisch so verstehen, dass der Evangelist seine Leser

34 Ebd. 16.

35 Ein durchaus brauchbares Erklärungsmodell liefert etwa die „Theorie der kognitiven Dissonanz“ von L. Festinger, die etwa von U.B. Müller auf die Jüngererscheinungen angewandt wurde (Entstehung, bes. 44–47.68–71; Müller verweist auch auf den wichtigen Aufsatz von *Vollenweider*, Ostern – der denkwürdige Ausgang einer Krisenerfahrung; s. auch *Zager*, Auferstehung, 79–81).

dazu auffordern will, angesichts des Versagens der Frauen gegenüber dem Auftrag des Engels nun selbst die Verbreitung der Auferstehungsbotschaft in die Hand zu nehmen. Oder aber man findet eine „frauenfeindliche“ Aussageabsicht: Die Auferstehungsbotschaft verdankt sich nicht dem Zeugnis von Frauen, sondern den angekündigten Erscheinungen vor den Männern, besonders Petrus; Mk 16,7 ist ein Hinweis auf die Erscheinungstraditionen, die auch hinter den Formeln in 1Kor 15,5 stehen. Dass die Tradition vom leeren Grab und den Frauen nicht in der alten Zusammenfassung von 1Kor 15,3–7 auftaucht, kann dann von daher auf eine zweifache Weise erklärt werden: Entweder man wusste tatsächlich nichts davon, oder aber sie wurde (in apologetischer Absicht) bewusst verschwiegen, weil Frauen nach damaligem Rollenverständnis keine Zeugenfunktion (vor Gericht)³⁶ und in der Regel auch keine Funktionen der Gemeindeleitung oder der gemeindegründenden Mission (wie den in 1Kor 15,5.7–10 genannten Männern) zukommen konnten. – Beide Erklärungen sind problematisch. Denn sie übersehen, dass der Auftrag des Engels in Mk 16,7 nicht der Verbreitung der Auferstehungsbotschaft gilt und dass der Schwerpunkt der auszurichtenden Ankündigung nicht auf der Erscheinung vor den Männern als solcher (die dann konsequenterweise auch nicht erzählt wird), sondern (wie besonders die zugehörige Vorhersage Jesu in Mk 14,28 deutlich macht) auf deren Lokalisierung in Galiläa liegt. Der Leser wird also nicht auf sich selbst und auch nicht auf die Jünger verwiesen³⁷, sondern auf den Anfang des Evangeliums in Galiläa, wo alles begann – jenes Evangelium, das jetzt von seinem Ende her erst wirklich verstanden und in der Nachfolge gelebt werden kann. Eine näherliegende Erklärung für das Schweigen der Frauen ist dann, dass der Evangelist zusammen mit seiner Erzählung eine Erklärung dafür liefern muss, warum diese Überlieferung in der frühen Christenheit jahrzehntelang (bis ca. 70 n.Chr.) weitgehend unbekannt war. So entsteht das (nur literarisch zu erklärende) Paradox, dass der Evangelist als „allwissender Erzähler“ dem Leser alles Wichtige berichten kann, obwohl doch die ersten Zeuginnen (angeblich) nichts darüber verlauten ließen. Dies bedeutet trotzdem nicht, dass die Grabeserzählung völlig frei erfunden ist – im Gegenteil ist es aufgrund ihrer festen Verbindung mit der historisch anmutenden Gestalt des Joseph von Arimathäa sehr wahrscheinlich, dass sie einen historischen Kern besitzt –, man müsste jedoch über ihren historischen, theologischen und theologiegeschichtlichen *Stellenwert* neu nachdenken bzw. vorsichtiger und zurückhaltender urteilen. Erinnert sei auch noch einmal daran, dass sie vorwiegend auf die Auseinandersetzung mit Juden ausgerichtet ist (Rechtfertigung des Anspruchs Jesu, Verteidigung der Tatsächlichkeit seiner Auferstehung). Eine Kenntnis von 1Kor 15,5 bzw. der zugrunde liegenden Erscheinungstra-

36 Vgl. JosAnt IV 219 („Zeugnis der Frauen unzulässig wegen geschlechtsbedingter Leichtfertigkeit und Dreistigkeit“). Im Anschluss an Dtn 19,15 ist dort auch die Mindestzahl an Zeugen (zwei oder drei) festgehalten (vgl. Mk 16,1 par). – Zu einem möglichen Zusammenhang zwischen Gerichtssituation und glaubwürdiger Schilderung einer Christusvision vgl. das Beispiel des Stephanus (Apg 7,56). – Kritisch zur Zeuginnen-Funktion der Frauen *Vahrenhorst*, *Se non è vero*.

37 Ganz abgesehen davon, ob nicht bei der in Mk 16,7 angekündigten Erscheinung die Frauen mitgemeint sind („Dort werdet ihr [alle] ihn sehen“). – Das „Vorangehen“ nach Galiläa stellt gleichsam die Umkehrung von Mk 10,32a („Vorangehen“ Jesu auf dem Weg nach Jerusalem) dar.

dition ist möglich (Mk 16,7: Jünger und Petrus werden Jesus sehen), aber nicht zwingend vorauszusetzen.

2. Auch Paulus lässt in seinen Briefen keinerlei Bekanntschaft mit der Ostergeschichte erkennen. Das Hauptargument dafür besteht weniger darin, dass er das leere Grab nie erwähnt und es auch in der überlieferten Verkündigungsformel – im Unterschied zum Begräbnis – nicht genannt ist (1Kor 15,4; *argumentum e silentio*). Der Grund liegt vielmehr darin, dass Paulus „Totenerweckung“ – trotz gemeinsamer Grundvoraussetzungen mit der Evangelientradition (Tatsächlichkeit und Leiblichkeit der Auferstehung Jesu) – in 1Kor 15 in anderen, nicht-räumlichen Kategorien denkt und beschreibt, zu denen ein leeres Grab nicht recht passen will: Es geht ihm um die andersartige Qualität des neuen Leibes, nicht um die Ortsveränderung des alten. Warum bedient er sich in seiner Argumentation nicht der Grabtradition, wenn er sie kennt? Gerade gegenüber den Auferstehungsleugnern in Korinth hätte er sie gut gebrauchen können!

Wenn also nicht die Auferstehung aus dem Grabe (Mk 16,1–8 par), sondern die Erscheinungen – sei es vor Petrus und den Jüngern oder vor Maria Magdalena – den Ausgangspunkt des Osterglaubens bilden, so kann man doch nicht ausschließen, dass zeitgenössische Vorstellungen von Auferweckung, Entrückung und Erhöhung, wie wir sie oben dargestellt haben, zur Entstehung des Osterglaubens beigetragen haben. Umgekehrt gilt: Wenn erst einmal Erscheinungserfahrungen vorliegen, dann sind Auferstehung und Erhöhung ein vorzügliches Interpretament für die theologische Deutung und Verarbeitung des Geschehenen – wir könnten auch sagen: ein logischer Rückschluss aus solchen Erfahrungen³⁸. Dieser Rückschluss sieht ungefähr folgendermaßen aus: Gehen wir noch einmal von einer bestimmten visionären Wahrnehmung bei Petrus und den anderen Erscheinungszeugen aus. Ihr Inhalt ist der lebendige Jesus von Nazareth. Es ist aber nicht der ins irdische Leben zurückgekehrte Jesus (vergleichbar den von Jesus selbst auferweckten Toten), sondern ein Jesus in himmlischer Existenz³⁹, dessen Identität mit dem irdischen Jesus gleichwohl evident ist; ein Jesus, der nicht vom Grabe her, sondern vom Himmel her erscheint (vgl. Lk 23,43: Paradies; 24,26: Herrlichkeit), wohin er dann auch (endgültig) zurückkehrt; Jesus als der (zur Rechten Gottes) erhöhte Herr (vgl. Ps 110,1). Erscheint er in verhüllter oder uneindeutiger Gestalt, so wird die Evidenz im Laufe der Erscheinung hergestellt – z.B. durch die Anrede Jesu oder bei einem Mahl.

An dieser Stelle hat nun die theologische Reflexion geschlussfolgert und die vorösterliche Heilshoffnung der Jünger sich im Nachhinein bestätigt gesehen: Wie ist Jesus in diese Position gelangt? Antwort: Durch seine Auferstehung von den Toten (vgl. Röm 1,4). Lediglich im Johannesevangelium erscheint Jesus nicht vom Himmel her, sondern im Zuge seines Aufstiegs zum Vater (Joh 20,17). Deswegen darf er dort auch nicht – anders als in Mt 28,9.17 – angefasst und angebetet werden. Die Mk 16 zugrunde liegende Überlieferung unterstreicht dann darüber hinaus die Tatsächlichkeit und kon-

38 Vgl. zur Erhöhungsvorstellung den Beitrag in diesem Band von L. Bormann, Der Menschensohn und die Entstehung der Christologie, 111–128.

39 Zum visuellen Gehalt der Erscheinungen vgl. (kritisch) Guttenberger, "Ωφθη, bes. 171ff.

krete Leiblichkeit der Auferstehung Jesu – ganz real und dauerhaft in ihren Folgen wahrnehmbar in Raum und Zeit (leere Grabstelle). Es überrascht nicht, dass die neutestamentliche Exegese ganz überwiegend diese Überlieferung als eine spätere „Legende“ erklärt hat, entstanden und in Umlauf gebracht zur Verteidigung eines realistischen Verständnisses von Auferstehung. Zwingend ist das aber nicht (wie bereits o. angedeutet).

Zunächst ist zu betonen, dass die genannte Erklärung exegetisch wie theologisch vertretbar ist. Die Erscheinungen gemäß 1Kor 15,5–8 bieten zusammen mit der Erinnerung an Jesus, seinen Anspruch und die mit ihm verbundene Heilserfahrung eine ausreichende Grundlage für die Entstehung und theologische Entfaltung des Osterglaubens. Das Argument, der Osterglaube hätte sich in Jerusalem nicht entwickeln können, wenn man auf ein „volles“, ungeöffnetes Grab hätte verweisen können, ist wohl zu modern-rationalistisch gedacht und überzeugt deswegen nicht: Gräber galten als unrein (Mk 5,2f; Mt 23,27); man hätte die Totenruhe wohl kaum gestört, um ein für Außenstehende so unglaubliches Gerücht zu widerlegen; eine eindeutige Identifizierung des Grabes bzw. der genauen Grabstelle wäre ohnehin nach einiger Zeit nicht mehr möglich gewesen; und schließlich gab es auch – wie oben bei Paulus gezeigt – andere Möglichkeiten des Glaubens an die Auferstehung und Erhöhung Jesu, für die ein leeres Grab nicht konstitutiv waren – ein „volles“, ungeöffnetes Grab hätte die „Wahrheit“ der Erscheinungen also gar nicht durchschlagend zu widerlegen vermocht! Wenn es sich um ein Mehr-Personen-Grab gehandelt hat, muss man sogar davon ausgehen, dass es im Falle seiner Öffnung tatsächlich irgendwann wieder verschlossen worden wäre.

Man sollte jedoch auch die Möglichkeit in Erwägung ziehen, dass die Tradition vom leeren Grab einen Anhalt an der historischen Realität, zumindest einen historischen „Rand“ besitzt – seien es nun eine Jerusalemer Lokaltradition über den Ort des Grabes Jesu, bestimmte außergewöhnliche Wahrnehmungen rings um diesen Ort oder eine tatsächlich (von Maria Magdalena) leer aufgefundene Grabstelle. Erneut ist zu betonen, dass auch das leere Grab kein Beweis für die Auferstehung Jesu ist (vgl. Betrugsvorwurf im Matthäusevangelium!), sondern nur ein möglicher Hinweis, ein Zeichen (vgl. Mt 28,6: „Seht die Stelle, wo er lag!“) – ein bestreitbares Zeichen wie die Wunder Jesu auch. Aber man kann das historische Urteil bis zu dem Punkt vorantreiben, wo man feststellen muss: Die Annahme oder Wahrnehmung, das Grab Jesu sei leer, ist im Rahmen damaliger religiöser Wirklichkeitserfahrung möglich und denkbar (wenn auch sicherlich außergewöhnlich). Heutige rationalistische Wirklichkeitswahrnehmung tut sich damit schwer. Denn wir sehen in der Regel weder Engel noch Tote erscheinen, und auch die Gräber unserer Verstorbenen sind für uns nicht leer. Wir würden auch, wenn wir mitsamt unserer Wahrnehmungsfähigkeit in die Zeit des Neuen Testaments zurückversetzt würden (was zugegebenermaßen ein Anachronismus ist, der aber das Problem gut beleuchten kann), vermutlich weder Engel noch eine Himmelfahrt noch eine Sonnenfinsternis noch ein Erdbeben bei der Kreuzigung Jesu und am Ostermorgen (Mt 27,45.51; 28,2) sehen oder spüren. Unserer normalen Alltagserfahrung ist diese mythische Welt vollkommen verschlossen. Ebenso typisch wie tückisch dabei ist, dass

die Grenzen zu „normalen“ historischen Tatsachen (zur historischen „Faktizität“ im modernen Sinne) fließend und nicht genau bestimmbar sind.

Eine gesicherte historische Tatsache in diesem Sinne ist auf jeden Fall die echte Überzeugung der Tradenten dieser Überlieferung, dass Jesu Grabstelle leer war, weil er von den Toten auferweckt worden ist. Das leere Grab selbst und die Wahrnehmungen um dieses herum sind ebenfalls mögliche historische Tatsachen, aber nicht mehr im selben Maße gesichert. Und erst recht ist die Auferstehung selbst keine historische Tatsache in diesem Sinne.

Und doch „können wir auch so Christen sein“⁴⁰. Das liegt daran, dass über die Wahrheit dieser Phänomene auf der existenziellen Ebene entschieden wird. Die Frage lautet: Verändert der Glaube an die Auferstehung Jesu menschliches Leben so tiefgreifend und heilsam, dass sich daraus neue Perspektiven für das Leben wie für das Sterben ergeben? Das ist die entscheidende Frage – nicht, ob das Grab „wirklich“ leer war. Diese letztere Frage ist vielmehr aus dem genannten Grund für uns letztlich unbeantwortbar. Sie darf dann aber auch nicht zur Glaubensfrage gemacht werden.

Umgekehrt sollte die Vorstellung vom leeren Grab aber auch nicht diskreditiert oder gar bekämpft werden. Dies verbietet schon der Respekt vor der Überzeugung der ersten Jüngerinnen und Jünger und auch der Väter und Mütter im Glauben, die dieses so artikuliert haben. Das geöffnete leere Grab ist eine sinnvolle Vorstellung, und auch das apokryphe Petrus-evangelium beschreibt später dann den Vorgang der Auferstehung aus dem Grabe in allen Einzelheiten (EvPetr 35–43). Aber diese Beschreibungen sind nicht alternativlos. Man kann es auch mit Paulus halten, der nach 1Kor 15 an eine Verwandlung und einen anderen Leib denkt und in Röm 4,17 von der Lebendigmachung der Toten als einer Schöpfung aus dem Nichts spricht. Das könnte analog bedeuten (im Kontext geht es dort um etwas anderes!), dass Jesu Leichnam – anders als Apg 2,27.31; 13,35.37 (ein Psalm-Zitat) es sich vorstellt – im Grab verwest ist, er aber von Gott in der Auferstehung mit einem neuen und anderen Leib ausgestattet worden ist⁴¹. Auch eine symbolische oder kerygmatische Deutung der Auferstehung (im Sinne eines qualifizierten: „Die Sache Jesu geht weiter“ – nämlich in der Verkündigung von ihm) ist theologisch vertretbar, sofern eine fundamentale existenzielle Orientierung damit verbunden ist. Die Botschaft des irdischen, vorösterlichen Jesus ist nämlich auch für eine österliche Theologie konstitutiv, was sich nicht zuletzt in den gewaltigen Stoffmengen der synoptischen Tradition zeigt. Aber die Problematik der symbolisch-kerygmatischen Deutung der Auferstehung vom irdischen Jesus her sei nicht verschwiegen: Sie verkennt die Bedeutung der Leiblichkeit des Lebens nach dem Tode in der jüdisch-christlichen Tradition; es ist eben kein Gespenst, das zu Ostern auferstanden und

40 Ich greife mit dieser Formulierung die alte und durch G. Lüdemann erneuerte Frage von D.F. Strauß auf: „Sind wir noch Christen?“ (Strauß). „Können wir noch Christen sein?“ (Lüdemann). S. dazu (mit Nachweisen) Zager, Auferstehung, 66.

41 So überzeugend Becker, Auferstehung Jesu Christi, 170: Die „Auferstehungswirklichkeit“ ist nach Paulus „Schaffen des Schöpfers aus dem Nichts, insofern ‚Grabreste‘ dazu nicht verwendet werden. Damit wird verständlich, warum Paulus absolut kein Eigeninteresse für das Grab Jesu oder die Gräber der Christen andeutet. Bekundete er solches Interesse, müsste dies irritieren.“ S. weiter dazu ebd., 284ff.

erschienen ist (vgl. Lk 24,37), sondern die konkrete Person Jesus von Nazareth, und so begründet Ostern auch für die, die zu ihm gehören, eine konkrete Hoffnung über den Tod hinaus. Es ist also ein neuer Inhalt zu der vorösterlichen Verkündigung hinzugegetreten – nämlich das Ostereignis selbst, und dieses ist kein bloßes Symbol für etwas anderes, sondern es ist selbst zum Gegenstand der Verkündigung geworden.

So gibt es historisch wie theologisch gute Gründe, bei den Erscheinungen des Auferstandenen einzusetzen und nicht beim leeren Grab, gleichwohl aber Letzteres theologisch ernst zu nehmen. Letztlich spiegelt sich in dem Nebeneinander der beiden Überlieferungsbereiche und Vorstellungsformen ein gewisser innerer Pluralismus im frühen Christentum, der nicht unterschätzt und auch hermeneutisch fruchtbar gemacht werden sollte (zu diesem Pluralismus passt, dass zwar die Auferstehung Christi am dritten Tage, nicht aber Auferstehungsvorstellungen als solche Gegenstand des kirchlichen Glaubensbekenntnisses geworden sind). Denn tatsächlich hat sich bis heute nicht viel daran geändert: Im 20. Jh. stehen sich als Antipoden eines innerchristlichen Pluralismus die Positionen von R. Bultmann und W. Pannenberg gegenüber⁴². Bultmann lehnt jegliche historische Rückfrage nach den Osterereignissen als nicht nur unmöglich, sondern auch theologisch illegitim ab, weil Jesus „ins Kerygma auferstanden“ sei und also nur dort, in der Verkündigung der Kirche von der „Bedeutsamkeit des Kreuzes“ als Heilsergebnis angetroffen werden kann. Pannenberg hingegen versteht die Auferstehung Jesu als historische Tatsache im Sinne einer eschatologischen Vorwegnahme (Prolepse) der allgemeinen Totenaufstehung als des Vollendungszustandes, auf den Welt und Geschichte mit Notwendigkeit immer schon zugehen.

Demgegenüber legen die obigen Darlegungen nahe, die Frage nach dem historischen Kern von Ostern eher zurückhaltend zu beantworten und sie für nicht abschließend beantwortbar anzusehen, ohne aber grundsätzlich ihre Möglichkeit und Notwendigkeit zu bestreiten. Allerdings wird man die historische Dimension eher in den damaligen Erfahrungen, Wahrnehmungen und Überzeugungen der ersten Jüngerinnen und Jünger suchen müssen als in irgendwelchen äußeren Fakten, aber gerade in jenen Erfahrungen des unverfügbaren Wesens und der daraus resultierenden Vielfalt der Artikulationsmöglichkeiten des Ostereignisses (auch für die heutige Vermittlung) ansichtig werden.

Literatur

Alkier, S., Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments (NET 12), Tübingen/Basel 2009.

Auferstehung (Themenheft), ZNT 10/19 (2007).

Aus, R.A., The Death, Burial, and Resurrection of Jesus, and the Death, Burial and Translation of Moses in Judaic Tradition (Studies in Judaism), Lanham u.a. 2008.

42 S. dazu *Theißen/Merz*, Jesus, 419–421.440–443 (auch zu W. Marxsen und K. Barth).

- Avemarie, F. / Lichtenberger, H.* (Hg.), Auferstehung – Resurrection (WUNT 135), Tübingen 2001.
- Barth, G.*, Zur Frage nach der in 1Korinther 15 bekämpften Auferstehungsleugnung, ZNW 83 (1992) 187–201.
- Becker, J.*, Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament. Ostererfahrung und Osterverständnis im Urchristentum, Tübingen 2007.
- Berger, K.*, Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten (StUNT 13), Göttingen 1976.
- Ders.*, Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen/Basel ²1995 (bes. 69f. 209–213.284f.661–663.762f).
- Bieberstein, K.*, Jenseits der Todesschwelle. Die Entstehung der Auferweckungshoffnungen in der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur, in: *A. Berlejung / B. Janowski* (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt (FAT 64), Tübingen 2009, 423–446.
- Gielen, M.*, Universale Totenauferweckung und universales Heil? 1Kor 15,20–28 im Kontext paulinischer Theologie, in: *dies.*, Paulus im Gespräch – Themen paulinischer Theologie (BWANT 186), Stuttgart 2009, 112–130.
- Greshake, G. / Kremer, J.*, Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt ²1992.
- Guttenberger, G.*, Ὠϥη. Der visuelle Gehalt der frühchristlichen Erscheinungstradition und mögliche Folgerungen für die Entstehung und Entwicklung des frühchristlichen Glaubens an die Auferstehung Jesu, BZ 52 (2008), 40–63.161–173.
- Hoffmann, P.* (Hg.), Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu (WdF 522), Darmstadt 1988.
- Ders.*, Art. Auferstehung I. Auferstehung der Toten 3. Neues Testament, TRE 4 (1979), 450–467; II. Auferstehung Jesu Christi 1. Neues Testament, ebd. 478–513.
- Hofius, O.*, „Am dritten Tage auferstanden von den Toten“. Erwägungen zum Passiv ἐγειρεσθαι in christologischen Aussagen des Neuen Testaments, in: *dies.*, Paulusstudien II (WUNT 143), Tübingen 2002, 202–214.
- Kellermann, U.*, Das Achtzehn-Bitten-Gebet. Jüdischer Glaube in neutestamentlicher Zeit, Neukirchen-Vluyn 2007, 58–71.
- Klaiber, W.*, Art. Auferstehung, TBLNT 2005, 89–108.
- Lüdemann, G.*, Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie, Göttingen 1994 (durchg. NA, Stuttgart 1994).
- Müller, U.B.*, Auferweckt und erhöht: Zur Genese des Osterglaubens, NTS 54 (2008), 201–220.
- Müller, U.B.*, Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Historische Aspekte und Bedingungen (SBS 172), Stuttgart 1998.
- Novakovic, L.*, Raised from the Dead According to Scripture. The Role of Israel's Scripture in the Early Christian Interpretations of Jesus' Resurrection, London u.a. 2012.
- Röhser, G.*, „Christus ist mein Leben“. Leben und ewiges Leben nach dem Neuen Testament, ZNT 7/13 (2004), 22–32.
- Schenke, L.*, Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung, Stuttgart u. a. 1990.
- Schrage, W.*, Der erste Brief an die Korinther, Bd. IV: 1Kor 15,1–16,24 (EKK VII/4), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2001.
- Sellin, G.*, Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15 (FRLANT 138), Göttingen 1986.

- Theißen, G. / Merz, A.*, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 2011, 415–446.
- Du Toit, A.*, Primitive Christian Belief in the Resurrection of Jesus in the Light of Pauline Resurrection and Appearance Theology, in: *ders.*, Focusing on Paul. Persuasion and Theological Design in Romans and Galatians, hg. von C. Breytenbach / D. S. du Toit (BZNW 151), Berlin / New York 2007, 95–116.
- Vahrenhorst, M.*, „Se non è vero, è ben trovato“. Die Frauen und das leere Grab, ZNW 89 (1998), 282–288.
- Vögtle, A.*, Biblischer Osterglaube. Hintergründe – Deutungen – Herausforderungen, hg. von R. Hoppe, Neukirchen-Vluyn 1999.
- Vollenweider, S.*, Ostern – der denkwürdige Ausgang einer Krisenerfahrung, in: *ders.*, Horizonte neutestamentlicher Christologie (WUNT 144), Tübingen 2002, 105–123.
- Zager, W.*, Die Auferstehung Jesu in historisch-kritischer und psychologischer Perspektive, in: *ders.*, Jesus und die frühchristliche Verkündigung. Historische Rückfragen nach den Anfängen, Neukirchen-Vluyn 1999, 63–87.
- Zangenberg, J.*, Trockene Knochen, himmlische Seligkeit. Todes- und Jenseitsvorstellungen im Judentum der hellenistisch-frührömischen Zeit, in: *A. Berlejung / B. Janowski* (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt (FAT 64), Tübingen 2009, 655–689.
- Zimmermann, C.*, Leben aus dem Tod. Ein Spezifikum in der Gottesrede des Römerbriefs, in: *U. Schnelle* (Hg.), The Letter to the Romans (BETHL 226), Leuven u.a. 2009, 503–520.