

„Gründungswunder“ des Christentums?

Die Auferstehung Christi in der altkirchlichen Diskussion¹

Wolfram Kinzig

1. Einleitung

Das Titelbild diese Bandes ist weltberühmt: Es zeigt die Auferstehungsszene des Isenheimer Altars von Mathias Grünewald (1512/16). Festgehalten ist der Moment der Auferstehung selbst: Die Wächter sind zu Boden gestürzt, ihre Gesichter sind nicht erkennbar. Der Sarkophagdeckel ist zur Seite geschoben, der auferstandene Herr steigt strahlend wie die Sonne aus dem Sarkophag empor, gleißend hebt er sich von dem tiefschwarzen Nachthimmel ab. Die luminose, schwebende Gestalt, umstrahlt von einem im Kern fast weißglühenden Nimbus, wirkt entmaterialisiert, überirdisch, verklärt. Und doch zeigen die ausgebreiteten Hände mit den Nägelmalen, die Lanzenwunde im rechten Brustkorb an: Seht her, ich bin der, den ihr gekreuzigt und begraben habt. Die Todesnacht ist besiegt. Keine Macht und Gewalt kann den Siegeszug Christi aufhalten.

Nach traditioneller Auffassung, wie sie in diesem Gemälde zu sichtbarem Ausdruck kommt, stellt die Auferstehung Jesu eine der Grundlehren des Christentums dar. Im ersten Band der neuesten Auflage des großen theologischen Lexikons „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ stellt Christoph Schwöbel lapidar fest:

„Das Bekenntnis zur Auferstehung Christi ist das Grundbekenntnis des christ[lichen] Glaubens, das seinen Charakter und Inhalt umfassend bestimmt.“²

Demnach wäre dieses Bekenntnis der höchste regulative Satz der Theologie, die dogmatische Aussage, die zur Quelle und zum Kriterium aller weiteren Aussagen wird. Dies ist keine isolierte Meinung. Die Zahl der diesbezüglichen Stimmen in der theologischen Literatur ließe sich vielmehr beliebig vermehren. Wenn man die Wunderhaftigkeit dieses Geschehens zugesteht, könnte man demnach von der Auferstehung Jesu als dem „Gründungswunder“ des Christentums sprechen.

Offenkundig haben jedoch viele Menschen heute mit eben diesem Wunder große Probleme. Einer Umfrage des Magazins Focus vom April 2011 zufolge

¹ Der Vortrag wurde an verschiedenen Orten gehalten, zuletzt bei der Tagung des „Theologischen Forums Judentum – Christentum“ über „Wunder – Wundertäter – Wundergeschichten im Judentum und Christentum“ vom 19. bis 21. März 2012 in der Evangelischen Akademie zu Berlin. Der Vortragstil wurde beibehalten; die Anmerkungen beschränken sich auf das Wesentliche.

² Schwöbel in: Jürgen Becker / Christoph Schwöbel / Manfred Wichelhaus, Art. Auferstehung Christi, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Bd. I, 922–928, hier 924.

glaubt nur noch gut ein Drittel der Deutschen an die Auferstehung Jesu Christi.³ Vor zwölf Jahren waren es noch doppelt so viele. Die Skepsis angesichts der Auferstehung Jesu hat sich seit geraumer Zeit, im Grunde seit der Aufklärung, auch der akademischen Theologie bemächtigt. Ein gestandener Theologieprofessor kann in einem vor nicht allzu langer Zeit veröffentlichten Buch, das seinem Verfasser viel Ärger eingetragen hat, schreiben:

„Wir können die Auferstehung Jesu nicht mehr im wörtlichen Sinne verstehen [...], denn, historisch gesehen, wissen wir nicht das geringste über das Grab (war es leer? war es überhaupt ein Einzelgrab?) und über das Schicksal des Leichnams Jesu: Ist er verwest? Ich halte diesen Schluß allerdings für unumgänglich.“⁴

Ist der Glaube an die Auferstehung Jesu also obsolet? Ist der etablierten akademischen Theologie wieder einmal der Zeitgeist davongelaufen?

Andererseits wäre erst noch zu prüfen, ob es sich bei dem Zweifel an der Auferstehung Jesu überhaupt um ein neues Phänomen handelt. Darauf könnte der Blick auf unser Bild hindeuten: Für Grünewald schien sie noch zu den zentralen, unhinterfragten Daten der Heilsgeschichte zu gehören. Der historische Befund, um den es im Folgenden zunächst gehen soll, erbringt jedoch ein überraschendes Ergebnis: Der Glaube an die Auferstehung Jesu ist in den ersten Jahrhunderten keineswegs so selbstverständlich gewesen, wie heute häufig behauptet wird. Vielmehr war er damals schon kaum weniger anstößig als heute, wenn auch vielleicht aus anderen Gründen. Abschließend möchte ich danach fragen, welche Konsequenzen sich aus diesem historischen Befund für den dogmatischen Ort der Lehre von Auferstehung Jesu ergeben und welche Schwierigkeiten daraus für die moderne Kirchengeschichtsschreibung resultieren.

2. Allgemeine Beobachtungen

Zunächst also zurück zu den Ursprüngen! Doch gleich eine erste Ernüchterung: Auf der Suche nach einschlägigen altkirchlichen Texten müssen wir feststellen, dass die Lehre von der Auferstehung Jesu Christi kein Thema war, dem die „akademische“ Theologie erhöhte Aufmerksamkeit gewidmet hätte. Vielmehr war sie in erster Linie in Gottesdienst und Gebet beheimatet. So sind uns zahlreiche Homilien und Predigten zum Thema überliefert. In im engeren Sinne theologischer Literatur diente sie – gewöhnlich unter Rückgriff auf 1. Korinther 15 – meist als Argument zur Begründung einer allgemeinen endzeitlichen Totenaufweckung, ist also in-

³ Vgl. URL <http://www.focus.de/panorama/vermishtes/oster-umfrage-wer-glaubt-an-die-auferstehung-jesu-christi_aid_620504.html> vom 21.04.2011 (Zugriff 15.03.2012).

⁴ Gerd Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie*, Göttingen 1994 (= 2. Aufl., Stuttgart 1994; ich zitiere nach der ersten Aufl.), 216. Ferner Gerd Lüdemann, *Was mit Jesus wirklich geschah. Die Auferstehung historisch betrachtet – allgemeinverständliche Fassung des kontrovers diskutierten Buches „Die Auferstehung Jesu“*. Unter Mitarbeit von Alf Özen, Stuttgart 1995.

nerhalb der Eschatologie verortet gewesen. So finden wir zwar zahlreiche Traktate *De resurrectione*. Aber sie handeln alle von der endzeitlichen Auferstehung der Toten. Hingegen gibt es meines Wissens in der gesamten Alten Kirche keine einzige im engeren Sinne theologische Schrift *De resurrectione Christi*. Die Auferstehung Jesu war nach allem, was wir wissen, ursprünglich nicht einmal in den Tauffragen, der Vorform des Glaubensbekenntnisses, enthalten. In der ältesten vollständigen Fassung der römischen Tauffragen lautete die zweite Frage knapp: „Credis et in Iesum Christum filium eius unicum dominum nostrum natum et passum?“ („Glaubst Du auch an Jesus Christus, seinen einzigen Sohn, unseren Herrn, der geboren wurde und gelitten hat?“)⁵

Auch bildliche Darstellungen der Auferstehung oder des Auferstandenen sind erst relativ spät belegt. In ihrem grundlegenden Werk zum Thema stellt Gertrud Schiller fest: „Die frühchristliche Kunst stellt die Auferstehung Christi nicht als ein Ereignisbild dar, sondern begnügt sich mit Umschreibungen und symbolischen Hinweisen.“⁶ Die Auferstehung Christi aus dem Grab als ein gesondertes Ereignis sei – abgesehen von einigen Psalterillustrationen⁷ – bis zur Jahrtausendwende nicht dargestellt worden. Erste Beispiele fänden sich im frühen 11. Jh. im Abendland; der Bildtypus verbreite sich aber erst vom Ende des 12. Jh.s an.⁸ Als eigenständiges Problem trat die Historizität der Auferstehung Jesu somit eher in den Hintergrund.

Andererseits entspricht es auch nicht dem Quellenbefund, wenn der Artikel der „Theologischen Realenzyklopädie“ zum Thema summarisch feststellt, das neuzeitliche Problem der Historizität von Jesu Auferstehung sei der christlichen Antike „fern und fremd“ gewesen.⁹ Bereits in den Schriften des Neuen Testaments sind die Ansichten über den Auferstandenen und seinen Leib bekanntlich geteilt.

Paulus kann von einer Begegnung mit dem Auferstandenen sprechen, obwohl es sich dabei offensichtlich um eine Vision handelt (1. Korinther 15,8; vgl. Apostelgeschichte 9,1–9; 22,6–10; 26,12–18). Im Lukasevangelium (um 90 n. Chr.) wird hingegen ausdrücklich der raumzeitlich-materielle Aspekt der Auferstehung betont: Die Jünger glauben den Frauen zunächst überhaupt nicht (24,11: „Geschwätz“). Als sie von Petrus und den aus Emmaus zurückkehrenden Aposteln überzeugt werden, erscheint Jesus allen Jüngern gemeinsam. Doch diese meinen zunächst, einen Geist vor sich zu sehen (24,37). Daraufhin bittet der Auferstandene sie darum,

⁵ Vgl. dazu Wolfram Kinzig, „...natum et passum etc.“ Zur Geschichte der Tauffragen in der lateinischen Kirche bis zu Luther, in: Wolfram Kinzig / Christoph Marksches / Markus Vinzent, Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten *Traditio Apostolica*, zu den *Interrogationes de fide* und zum *Römischen Glaubensbekenntnis*, Berlin u. a. 1999, 75–183, hier 80–82 und 141f. (Nr. 55, 56). Die Formel findet sich im sog. Altgelasianischen Sakramentar aus dem Mitte des 8. Jh.s.

⁶ Gertrud Schiller, *Ikongraphie der christlichen Kunst*, Bd. III: Die Auferstehung und Erhöhung Christi, Gütersloh 1971, 16.

⁷ Dazu ebd., 69f.

⁸ Ebd., 16–18, 68–88.

⁹ Reinhart Staats, Art. Auferstehung, II. Auferstehung Jesu Christi, II/2. Alte Kirche, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. IV, 1979, 513–529, hier 521.

ihn anzufassen: „Seht: kein Geist hat Fleisch und Knochen, wie ihr es bei mir seht“ (24,39). Ja, er isst zum Beweis der Leiblichkeit seiner Auferstehung sogleich noch ein Stück gebratenen Fisch, der ihm von den Jüngern gereicht wird (24,43). Dieses Interesse an der physisch-materiellen Leiblichkeit der Auferstehung Jesu ist auch sonst typisch für das lukanische Geschichtswerk: In Apostelgeschichte 1,3 wird hervorgehoben, Jesus habe den Aposteln nach seinem Leiden „durch viele Beweise“ gezeigt, dass er lebe. In Apostelgeschichte 2,31 wird unter Rückgriff auf Psalm 15,10b betont, Christi Fleisch habe „keine Verwesung gesehen“. Und in Apostelgeschichte 10 lässt Lukas den Petrus in einer Rede in Cäsarea sagen:

„Gott aber hat ihn am dritten Tag auferweckt und hat ihn erscheinen lassen, zwar nicht dem ganzen Volk, wohl aber den von Gott vorherbestimmten Zeugen: uns, die wir mit ihm nach seiner Auferstehung von den Toten gegessen und getrunken haben“ (10,40f.).

In den übrigen Evangelien tritt diese Betonung der physischen Manifestation des Auferstandenen nicht ganz so deutlich hervor: Der Skopos der Geschichte vom ungläubigen Thomas im Johannesevangelium läuft wohl weniger auf die raumzeitliche Körperlichkeit des Auferstandenen hinaus, als vielmehr auf die Identität des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten. Thomas muss die durch die Nägel verursachten Narben sehen, um zu wissen, dass der, der da vor ihm steht, tatsächlich der Gekreuzigte ist (Johannes 20,24-29, bes. 25.27). Immerhin wird auch hier möglicherweise vom Auferstandenen berichtet, er habe gegessen und getrunken (21,5.13¹⁰). Wieder anders im Markusevangelium: Hier fehlen die Erscheinungen des Auferstandenen bekanntlich völlig. Im unechten Schluss (Markus 16,9-20) aus dem 2. Jh. ist wohl eher an geistartige Erscheinungen gedacht, da Jesus seine Gestalt verändert (vgl. Vers 12: „in anderer Gestalt“). Aber auch hier wird der anfängliche Unglaube der Jünger wiederholt hervorgehoben (Markus 16,11.13.14). Immer wieder muss Jesus seinen Anhängern erscheinen, um sie von der Wirklichkeit der Auferstehung zu überzeugen.

Offenbar gab es also schon damals heftige Zweifel an einer leiblichen Auferstehung Jesu, und man wüsste gerne Genaueres über diese Kritiker. Der moderne Leser könnte zunächst meinen, es handle sich dabei um Juden oder Heiden. Wenn man spätere, altkirchliche Quellen in die Betrachtung mit einbezieht, wird jedoch schnell deutlich, dass man die Auferstehung nicht nur gewissermaßen „von außen“ in Frage stellte, weil man den Christen am Zeug flicken wollte, sondern dass die Zweifler ebenso aus den eigenen Reihen kamen. Es lassen sich somit in späterer Zeit verschiedene Typen der Bestreitung von Jesu Auferstehung unterscheiden, die unterschiedlichen sozio-religiösen Gruppen zuzuordnen sind.

¹⁰ Es ist unklar, ob Vers 13 eine Nahrungsaufnahme Jesu einschließt oder ob er die Speisen lediglich nimmt, um sie den Jüngern zu reichen.

3. Typ I: Kritik traditionelle Juden – Der Diebstahlsvorwurf

Der älteste Typus ist wohl der, der bereits im Matthäusevangelium aufgegriffen wird (Matthäus 28,11–15). Er stammt nun in der Tat „von außen“, d. h. von traditionellen Juden, die die neue Lehre der Christusanhänger ablehnten und die Auffassung vertraten, Jesu Leichnam sei gestohlen worden.¹¹ So behauptet Justin in seinem Dialog mit Trypho, die Juden hätten Sendboten ausgesandt, die die Christen denunzieren und unter anderem das Gerücht verbreiten sollten, die Jünger hätten Jesu Leichnam aus dem Grab entwendet.¹² Diese Diebstahlsbehauptung findet sich dann wieder bei Tertullian in einer berühmten Passage seiner Schrift über die Schauspiele, wo bereits die Figur des diebischen Gärtners erwähnt wird, der den Leichnam beseitigt habe, „damit nicht die zahlreichen Besucher (der Grabstätte) seinen Salat zertrampelten“.¹³ Auch pseudapostolische und apokryphe Quellen sprechen vom Diebstahl des Leichnams Jesu bzw. wehren den entsprechenden jüdischen Vorwurf ab. Schließlich wurde die Theorie mehrfach ausgeschmückt und erweitert und fand so ihren Weg in die weitverzweigte jüdische Leben-Jesu-Literatur, das *Toldoth Jeschu*, worauf ich gleich noch zurückkomme.

Christlicherseits reagierte man auf diesen Vorwurf dergestalt, dass die Berichte über die Erscheinungen des Auferstandenen durch Zusatz „historisierender“ Details gewissermaßen „plausibilisiert“ wurden. So erfand man bereits in neutestamentlicher Zeit die Geschichte von der Bewachung des Grabes Jesu durch die römischen Soldaten und – nachdem die Auferstehung dadurch nicht verhindert werden konnte – von dem Vertuschungsversuch der Hohenpriester (Matthäus 27,62–66 bzw. 28,11–15). Auch diese Legende wurde in den folgenden Jahrhunderten immer stärker ausgestaltet.¹⁴ Darüber hinaus wurde der Vorgang der Auferstehung selbst, der in den neutestamentlichen Evangelien sorgsam ausgeblendet bleibt, nun im Einzelnen beschrieben. Ja, im Petrusevangelium aus der Mitte des 2. Jh.s werden „ausgerechnet die heidnischen Wachen und die mitanwesenden jüdischen Ältesten zu Zeugen dieses Vorgangs“¹⁵ gemacht (8,35–11,45):

¹¹ Vgl. Matthäus 28,15. Allerdings wäre eine Auferstehungsvorstellung auch im Rahmen des palästinisch-jüdischen Plausibilitätshorizontes prinzipiell denkbar gewesen.

¹² *Dialogus cum Tryphone* 108,2 (Marcovich). Vgl. 17,1 (M.); 117,3 (M.).

¹³ *De spectaculis* 30,6.

¹⁴ Vgl. z.B. Petrusevangelium 29–33; *Ascensio Isaiae* 3,14; *Acta Pilati* 13 (Christoph Markschies / Jens Schröter, Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. I: Evangelien und Verwandtes, Tübingen 2012, 249 f.); Brief des Pilatus an Kaiser Claudius (ebd., 263f.); Evangelium des Gamaliel (ed. Oudenrija) III,43–IV,2; VI,21f.; VII,10–21; Tertullian, *Apologeticum* 21,20; Zusatz Nr. 7 zum slawischen Josephus (hinter *Bellum Iudaeicum* 5,5,4; ed. Berendts): „Andere aber sagten, daß es nicht möglich war, ihn zu stehlen, weil man rund um sein Grab Wächter gesetzt hatte, 30 [andere Lesart: 1000] Römer, aber 1000 Juden.“ Ferner das arabische Evangelium des Johannes (ed. Galbiati), Kap. 47–54.

¹⁵ Hans von Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, 4. Aufl., Heidelberg 1977, 31.

„35. In der Nacht aber, in welcher der Herrntag aufleuchtete, als die Soldaten, jede Ablösung zu zweit, Wache standen, erscholl eine laute Stimme im Himmel, 36. und sie sahen die Himmel geöffnet und zwei Männer in einem großen Lichtglanz von dort herniedersteigen und sich dem Grabe nähern. 37. Jener Stein, der vor den Eingang des Grabes gelegt war, geriet von selbst ins Rollen und wich zur Seite, und das Grab öffnete sich, und beide Jünglinge traten ein.

38. Als nun jene Soldaten dies sahen, weckten sie den Hauptmann und die Ältesten – auch diese waren nämlich bei der Wache zugegen. 39. Und während sie erzählten, was sie gesehen hatten, sehen sie wiederum drei Männer aus dem Grabe herauskommen und die zwei den einen stützen und ein Kreuz ihnen folgen 40. und das Haupt der zwei bis zum Himmel reichen, dasjenige des von ihnen an der Hand Geführten aber die Himmel überragen. 41. Und sie hörten eine Stimme aus den Himmeln rufen: „Hast du den Entschlafenen gepredigt?“, 42. und es wurde vom Kreuze her die Antwort laut: „Ja.“

43. Jene erwogen nun miteinander, hinzugehen und dies dem Pilatus zu melden. 44. Und während sie noch beratschlagten, sieht man wieder, wie die Himmel sich öffnen und ein Mensch heruntersteigt und ins Grab hineingeht. 45. Als die Leute um den Hauptmann dies sahen, eilten sie in der Nacht zu Pilatus und verließen das Grab, das sie bewachten, und erzählten alles, was sie gesehen hatten, voller Unruhe und sprachen: „Wahrhaftig, er war Gottes Sohn.““

Diese Beschreibung hat Hans von Campenhausen zu der bedauernden Feststellung veranlasst: „Die apologetische Interessiertheit hat über die religiöse Ästhetik gesiegt.“¹⁶

Der Diebstahlsvorwurf hat daher seinen Sitz im Leben im Prozess der Ausdifferenzierung unterschiedlicher Identitäten in Judentum und Christentum.

4. Typ II: Die innerchristlichen Kontroversen um Inkarnation, Erlösung und Beschaffenheit des Auferstehungsleibes

Doch, wie gesagt, die Kritik meldete sich auch in den eigenen Reihen. Im frühen Christentum taten sich zahlreiche Gläubige mit der Vorstellung schwer, ein göttliches Wesen könne Mensch werden, leiden, sterben und auferstehen. Origenes vermittelt uns von diesen Diskussionen in einer Homilie über Lukas 2,33–38, die er wohl um 233/234 in Cäsarea gehalten hat, ein anschauliches Bild:

„Allem, was die Geschichte vom Heiland erzählt, wird widersprochen [vgl. Lukas 2,34]. Die Jungfrau ist Mutter; dies ist ein Zeichen, dem widersprochen wird: Die Markioniten widersprechen diesem Zeichen und behaupten mit Nachdruck, dass dieser nicht von einer Jungfrau hervorgebracht worden sei. Die Ebioniten widersprechen dem Zeichen und sagen, er sei so von einem Mann und einer Frau geboren worden, wie auch wir geboren werden. Er hatte einen menschlichen Leib, auch dies ist ein Zeichen, dem widersprochen wird: Die einen sagen nämlich, er sei vom Himmel gekommen, andere hingegen, er habe einen Leib wie wir, um durch die Ähnlichkeit des Leibes auch unsere Leiber von den Sünden zu erlösen und uns die Hoffnung auf die Auferstehung zu schenken. Er ist von den Toten auferstanden, auch dies ist ein Zeichen, dem widersprochen wird: Auf welche Weise ist er auferstanden? In genau dem (körperlichen) Zustand, in dem er gestorben ist?

¹⁶ Campenhausen ebd.

Oder hatte er nach der Auferstehung einen Leib aus besserer Substanz? Und es gibt einen unendlichen Streit darüber, wobei die einen sagen, er habe die Nägelmale in seinen Händen dem Thomas gezeigt, die anderen dagegen darlegen: Wenn er denselben Leib gehabt hätte, wie hätte er dann bei verschlossenen Türen eintreten und (mitten unter ihnen) stehen können [Johannes 20,26]?¹⁷

Zu denen, die annahmen, Jesus sei noch nicht auferweckt worden, sondern werde erst bei der allgemeinen Totenaufstehung ins Leben zurückkehren, gehörte beispielsweise Kerinth, der vielleicht noch apostolischer Zeit zuzurechnen ist.¹⁸ Auch mancher Einwand, auf den großkirchliche Theologen in ihren Schriften reagieren, mag aus solcher prinzipiellen Leugnung der Auferstehung Christi herühren. Insbesondere findet sich in den ersten Jahrhunderten jedoch der von Origenes angesprochene Versuch, das Auferstehungsgeschehen in unterschiedlicher Weise spiritualistisch zu deuten. Einige – wie bereits Paulus und viele, v. a. gnostische Gruppen nach ihm – behaupteten, der Auferstandene sei lediglich in Visionen erschienen.¹⁹ Andere gingen noch weiter und meinten, Christi Inkarnation, Passion und Auferstehung seien nur zum Schein (griechisch *tò dokein* bzw. *dokései*) geschehen; daher fasst man sie meist unter dem unscharfen Sammelnamen „Doketen“ zusammen, obwohl es sich dabei um Auffassungen unterschiedlicher Provenienz handelt, die im einzelnen erheblich voneinander differieren.²⁰ In der Konsequenz derartiger Auffassungen lag dann natürlich auch die Leugnung der Auferstehung; sie ist somit – und dies gilt es zu beachten – ein Implikat der Bestreitung der Inkarnation bzw. Passion.

Nur selten wird die Auferstehung Jesu unmittelbar von den Doketen ins Visier genommen. Hier wird dann betont, der Leib des Auferstandenen habe einen luminösen oder auch pneumatischen Charakter gehabt.²¹

¹⁷ Origenes, *Homiliae in Lucam* 17,4: „*Omnibus, quae narrat historia de Salvatore, contradicitur. Virgo mater est, signum est, cui contradicitur: Marcionitae contradicunt huic signo et aiunt penitus eum de muliere non esse generatum; Hebionitae contradicunt signo, dicentes ex viro et muliere ita natum esse, ut nos quoque nascimur. Habuit corpus humanum, et hoc signum est, cui contradicitur: alii enim dicunt eum venisse de caelis, alii tale, quale nos, corpus habuisse, ut per similitudinem corporis etiam nostra corpora redimeret a peccatis et daret nobis spem resurrectionis. Resurrexit a mortuis, et hoc signum est, cui contradicitur: quomodo resurrexerit, utrum ipse et talis, qualis mortuus est, an certe in melioris substantiae corpus resurrexerit; et est infinita contentio, aliis dicentibus: fixuram clavorum Thomae monstravit in manibus suis, aliis e regione tractantibus: si idem corpus habuit, quomodo clausis ingressus est ostiis et stetit*“ (Sources chrétiennes, Bd. 87, 254–256).

¹⁸ Epiphanius, *Panarion* 28,6,1; vgl. auch 28,6,6. Ob Epiphanius († 403) indessen die Lehre jenes schillernden Theologen des ausgehenden 1. Jh.s zutreffend wiedergegeben hat, ist unklar. Möglicherweise projizierte er auch Vorstellungen auf den Heresiarchen zurück, die in seiner eigenen Umwelt vertreten wurden.

¹⁹ Vgl. dazu zusammenfassend James M. Robinson, *Jesus From Easter to Valentinus (Or to the Apostles' Creed)*, *Journal of Biblical Literature* 101 (1982), 5–37.

²⁰ Vgl. Michael Slusser, *Docetism. A Historical Definition, The Second Century 1* (1981), 163–172; Theresia Hainthaler, Art. *Doketismus*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Bd. III, 1995, 301f.

²¹ So sollen die gnostischen Sethianer / Sethiten behauptet haben, die Apostel hätten sich in der Annahme, das Fleisch des Herrn sei auferstanden, geirrt (vgl. Theodoret, *Haereticarum*

Um derartigen doketischen Auffassungen begegnen zu können, insistierten die meisten orthodoxen Theologen auf der physisch-materiellen Realität des Auferstehungsleibes Christi. Diese Tendenz ist bereits im lukanischen Geschichtswerk zu beobachten, auch wenn umstritten ist, ob man hier schon mit Doketen zu rechnen hat. Ganz sicher hingegen wendet sich Ignatius von Antiochien im 2. Jh. gegen doketische Gruppen, deren Profil aber unscharf bleibt. In seinem Brief an die Einwohner von Smyrna grenzt er sich von „einigen Ungläubigen“ ab, die behaupteten, der Herr „habe nur zum Schein gelitten“. Ihnen gegenüber hebt Ignatius nicht nur die Historizität von Inkarnation und Passion (1,1f.), sondern auch die Faktizität der Auferstehung emphatisch hervor:

„Ich nämlich weiß und glaube, dass er auch nach der Auferstehung im Fleische ist. Und als er zu Petrus und seinen Gefährten kam, sprach er zu ihnen: Fasst, betastet mich und seht, dass ich kein leibloser Dämon bin! Und sogleich berührten sie ihn und glaubten, da sie mit seinem Fleisch und Geist in enge Verbindung gekommen waren. Deshalb verachteten sie auch den Tod, wurden vielmehr erhaben über den Tod erfunden. Nach der Auferstehung aber aß und trank er mit ihnen als Leibhaftiger, wenn er auch geistlich mit dem Vater vereinigt war“ (3,1–3).²²

Ignatius greift hier auffallenderweise nicht auf das Lukasevangelium zurück (das er vielleicht nicht gekannt hat), sondern auf ein apokryphes Herrenwort, das dieselbe Tendenz vertritt. Es ist uns – wohl unabhängig von Ignatius – auch bei Origenes überliefert. Dieser behauptet, es einer sonst verlorenen Schrift *Doctrina*

fabularum compendium 1,14). Von einem Irrtum der Apostel sprechen ebenfalls die gnostischen Gegner des Irenäus: Der himmlische Christus habe den irdischen Jesus bereits vor der Kreuzigung verlassen. Der Gekreuzigte wurde jedoch durch eine gewisse Kraft, die der himmlische Christus aussandte, im „beseelten und geistlichen“ Leib (*corpus animale et spiritale*) auferweckt. Daraus hätten die Jünger irrtümlich geschlossen, Christus sei in seinem irdischen Leib auferstanden, ohne zu wissen, dass nach 1. Korinther 15,50 Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben können (Irenäus, *Adversus haereses* 1,30,13. Auch der Verfasser des wohl fälschlich Justin zugeschriebenen Traktates *De resurrectione* hatte es mit Gegnern zu tun, die die leibliche Auferstehung der Toten leugneten und auch dem auferstandenen Christus nur einen pneumatischen Leib zubilligten (Pseudo-Justin, *De resurrectione* 2). Ein vielleicht relativ spätes Beispiel (4. Jh.?) findet sich in der gnostischen Sophia Jesu Christi (NHC III,4 und BG 8502,3), dem Bericht über Gespräche des Auferstandenen mit den Jüngern. Hier heißt es, der Heiland sei nach der Auferstehung nicht in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern als „unsichtbarer Geist“ erschienen und habe wie „ein großer Lichtengel“ ausgesehen. Am Ende seiner Offenbarung verschwindet der Heiland einfach. Vgl. Markschiefs / Schröter (wie Anm. 14), 1127, 1136.

²² Ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα. καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς· Λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἄσωματον. καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἤψαντο καὶ ἐπίστευσαν, κραθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι. διὰ τοῦτο καὶ θανάτου κατεφρόνησαν, ἠρρέθησαν δὲ ὑπὲρ θάνατον. μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ὡς σαρκικός, καθὼς πνευματικῶς ἠνωμένος τῷ πατρὶ (Joseph A. Fischer, *Die Apostolischen Väter*. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert, Darmstadt 1986, 206, Z. 3–9; Übersetzung ebd., 207). Vgl. auch Smyrn 1,2; 2; 7,1; Magn 11; Trall 9,2.

Petri entnommen zu haben.²³ Origenes zufolge wurde in der *Doctrina* die Vorstellung abgewehrt, der Auferstandene habe „einen solchen Leib, wie ihn die Dämonen haben – dieser ist von Natur etwas Feines und Hauchzartes und wird darum gewöhnlich als unkörperlich angesehen und bezeichnet.“ Vielmehr sei sein Körper „fest und tastbar“.²⁴

Ähnlich wie Ignatius und die *Doctrina Petri* argumentiert auch die *Epistula Apostolorum* (Mitte des 2. Jhdts.). Der fiktive, nur in koptischer und äthiopischer Übersetzung erhaltene Brief beruft sich auf eine besondere Offenbarung des Auferstandenen. Er erzählt im Rückblick die Auferstehungsgeschichte. Die Frauen begegnen dem Herrn und berichten die frohe Kunde den Jüngern, die ihnen zunächst nicht glauben. Auch als schließlich der Herr selbst kommt, stößt er auf Unglauben: „Wie ein Gespenst kam er uns vor, und wir glaubten nicht, dass er es wäre“ – so der koptische Text der *Epistula*.²⁵ Erst als Petrus seine Hand in das Nägelmal der Hände des Auferstandenen gelegt, Thomas die Lanzenstiche berührt und Andreas überprüft hat, ob die Füße des Herrn Spuren hinterlassen – da sind sie überzeugt.²⁶ Die *Epistula Apostolorum* folgt damit im wesentlichen der neutestamentlichen Tradition, fügt aber einige zusätzliche Elemente hinzu. Das wichtigste ist die Forderung, Jesu Füße müssten Spuren im Staub hinterlassen. Hierfür beruft sich die Schrift auf einen apokryphen Prophetenspruch: „Ein Gespenst, ein Dämon aber hat keine Spur auf der Erde.“²⁷

Dieser Prophetenspruch hat auch bei dem christlichen Dichter Commodian Spuren hinterlassen. In seinem *Carmen apologeticum* bietet Commodian eine Nacherzählung der Auferstehungsgeschichte (vv. 553–572). Der Herr erscheint den Jüngern, von denen aber einer fehlt. Als ihm von der Erscheinung berichtet wird, ist er nicht bereit, das *factum* der Auferstehung zu glauben, bevor er die Nägelmale und die von der Lanze verursachte Wunde berührt hat. Darauf erscheint Jesus den Jüngern nochmals. Er spricht zu dem ungläubigen Jünger, der mit Thomas identifiziert wird:

²³ Vgl. Origenes, *De principiis* I praef. 8: „Non sum daemonium incorporeum“ (Herwig Görgemanns / Heinrich Karpp (Hg.), Origenes – Vier Bücher von den Prinzipien. Herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen, 3. Aufl., Darmstadt 1992, 94).

²⁴ Ebenda: „Non se habere tale corpus quale habent daemones (quod et naturaliter subtile quoddam et velut aura tenue, et propter hoc vel putatur a multis vel dicitur incorporeum), sed habere se corpus solidum et palpabile“ (Görgemanns / Karpp ebd., 96; dort auch die Übersetzung).

²⁵ *Epistula apostolorum* 11(22) (kopt.). Äthiopisch: „Wir aber dachten, es wäre ein Gespenst, und nicht glaubten wir, dass es der Herr wäre“ (Markschies / Schröter [wie Anm. 14], 1069).

²⁶ *Epistula apostolorum* 12(23).

²⁷ Ebenda 11(22; kopt.). Der äthiopische Text lautet: „Eines Dämonengespenstes Fuß pflegt nicht zu haften auf der Erde“ (Markschies / Schröter [wie Anm. 14], ebd.).

„Tritt näher und berühre meinen Körper wie zuvor. Ich bin kein Schatten, wie ihn Tote haben. Ein Schatten hinterlässt keine Fußspur. Betrachte die Wunde!“ (vv. 562–564).²⁸

Thomas berührt den Herrn, wirft sich zu Boden und bekennt sich zu Christus.

5. Typ III: Die Auferstehung Jesu im intellektuellen Disput zwischen Christen und Nichtchristen („Heiden“)

Die Debatte, die ich bisher dargestellt habe, spielte sich im Wesentlichen zunächst zwischen Juden und frühen Christen sowie im innerchristlichen Raum ab. Allerdings wird schon aus der Apostelgeschichte deutlich, dass auch Nichtchristen („Heiden“) mit der Osterbotschaft Probleme hatten, auch wenn ihnen Auferstehungsmythen aus dem hellenistischen Götterpantheon (z. B. bei Herakles, Asklepios, Dionysios, aber auch nicht-griechischen Gottheiten) nicht unbekannt waren.²⁹ Als der Apostel Paulus auf dem Athener Areopag die Auferstehung Christi und das Endgericht erwähnte, traf er nach lukanischer Darstellung nur auf Spott und Hohn, und seine Rede fand ein abruptes Ende (Apostelgeschichte 17,32f.; vgl. bereits 17,18). Eigentlich greifbar wird uns diese Kontroverse mit den Heiden um die Auferstehung Jesu jedoch erst in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s. Dabei wird deutlich, dass hier die Bestreitung der Möglichkeit einer leiblichen Auferstehung überhaupt zur Folge hatte, dass man auch der Auferstehung Jesu äußerst skeptisch gegenüberstand. Den Christen, die sich mit den Heiden auseinandersetzten, musste es daher zunächst darum gehen zu beweisen, dass die Annahme einer leiblichen Auferstehung nicht grundsätzlich unvernünftig sei, bevor sie die Auferstehung Jesu behaupten konnten.

Diese faszinierende Auseinandersetzung kann ich hier nicht *en détail* vorstellen. Erste Spuren davon finden sich wiederum bei dem Apologeten Justin – die Debatte lässt sich dann bis weit in das 5. Jh. hinein verfolgen. Man könnte an den Apostaten Julian und an Kyrill von Alexandrien erinnern, der in seinem

²⁸ „Accede propius et contange corpus ut ante. // Non ego sum umbra, mortuorum qualis habetur: // Vestigium umbra non facit; considera vulnus“ (Antonio Salvatore, Commodiano – Carne apologetico. Introduzione, testo critico, traduzione, commento, glossario e indici, Turin 1977, 82).

²⁹ Vgl. dazu zusammenfassend, A[lbrecht] Oepke, Art. ἀνάστασις, in: Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. I, 1933, 368–372, hier 369f.; Georg Bertram, Art. Auferstehung I (des Kultgottes), in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. I, 1950, 919–930, hier 919–926; A[lbrecht] Oepke, Art. Auferstehung II (des Menschen), in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. I, 1950, 930–938, 930–934; John E. Alsup, The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition. A History-of-Tradition Analysis, Stuttgart 1975, 215–239 (ältere Literatur ebenda, 218, Anm. 620); Graham Anderson, Sage, Saint and Sophist. Holy Men and Their Associates in the Early Roman Empire, London / New York 1994, 94–96, 111f.; Dieter Zeller, Hellenistische Vorgaben für den Glauben an die Auferstehung Jesu?, in: Rudolf Hoppe / Ulrich Busse, Von Jesus zum Christus. Christologische Studien. Festgabe für Paul Hoffmann zum 65. Geburtstag, Berlin / New York 1998, 71–91.

mächtigen Werk *Contra Iulianum* die antichristlichen Spitzen des Kaisers erfolgreich pariert hat. Anzuführen wäre der Bischof von Magnesia, Macarius, der um 400 in seinem *Apocriticus* auf Fragen eingeht, die viele auf den großen neuplatonischen Philosophen Porphyrius zurückführen. Schließlich müsste man all die namenlosen Kritiker der Großkirche berücksichtigen, deren Einwände die Literatur der Gattung *Quaestiones et responsiones* zu beantworten sucht. Zu all dem ist hier nicht der Raum. Ich möchte mich stattdessen auf einen Brennpunkt konzentrieren, nämlich auf die Provokation des mittelpatonischen Philosophen Celsus in seinem antichristlichen Traktat *Rede der Wahrheit* (*Ἀληθῆς λόγος*; 2. Hälfte des 2. Jh.s).³⁰

Celsus bezweifelt das Osterereignis schon aus grundsätzlichen philosophischen Überlegungen heraus. Die Vorstellung einer leiblichen Auferstehung von den Toten ist für den Platoniker generell anstößig, müsste man doch von der schlechterdings absurden Annahme ausgehen, dass ein verwester Leib mit der Seele wiedervereint und zum Leben erweckt werden könne. Diese Annahme sei mit dem philosophischen Gottesbegriff unvereinbar, sei widernatürlich und widervernünftig. Aus diesem Grunde lehnt Celsus auch die endzeitliche Totenauferstehung prinzipiell ab³¹ und unterstellt den Christen, diese Lehre sei in Wahrheit ein Missverständnis der platonischen Lehre von der Seelenwanderung (*metempsychosis*; 7,32).

Es gibt aber darüber hinaus mit der Auferstehung Christi ein besonderes Problem. Vorausgesetzt, sie sei überhaupt möglich, so wäre der göttliche Geist durch die Materialität des Leibes im Inkarnierten besudelt worden und hätte demnach von Gott nicht mehr zurückgenommen werden können (6,72). Vielmehr habe Christus einen sterblichen Leib gehabt, der nach seinem Tod verwest sei (3,41f.).

Celsus bezweifelt darüber hinaus in einem passagenweise geradezu modern anmutenden Argumentationsgang die Zuverlässigkeit der Evangelienberichte. Er unterstellt Christus, erstens, Schwachheit, da er sich vor der Hinrichtung nicht habe schützen können (2,55; 5,52). Wieso sei Jesus denn, um seine Gottheit zu offenbaren, nicht unmittelbar vom Kreuz verschwunden (2,68)?

Celsus hält den Christen, zweitens, entgegen, die Auferstehung sei schlecht bezeugt, da die ersten Nachrichten hierüber von einer „hysterischen“ Frau und vielleicht noch ein, zwei anderen stammten. Deren Berichte seien nichts weiter als Halluzinationen oder Wunschvorstellungen. Auch sonst habe sich Jesus nur im Verborgenen den Mitgliedern seiner religiösen Gemeinschaft gezeigt (2,55. 70).

³⁰ Das Werk selbst ist verloren; sein Argumentationsgang kann aber – mindestens, was die uns interessierenden Passagen anbetrifft – aus der Widerlegungsschrift des Origenes *Contra Celsum* (s.u.) weitgehend rekonstruiert werden. Hier sind die gesamten Ausführungen 2,54–73 diesem Problem gewidmet.

³¹ Vgl. hierzu bes. 5,14. Ferner 2,5 (unter Berufung auf einen ungenannten Juden); 6,34; 7,32. 34. 36. 42. 45; 8,49. Anders in 2,77 (unter Berufung auf den jüdischen Gewährsmann, der hier – offenbar lediglich aus rhetorischen Gründen – auf die traditionelle jüdische Eschatologie zurückgreift).

72).³² Wenn er wirklich seine Macht hätte erweisen wollen, so hätte er vor seinen Feinden, vor dem Richter, ja vor der ganzen Welt erscheinen müssen (2,63. 67. 73)! In Wahrheit verehrten die Christen einen Toten (7,36. 68) – oder aber einen Heros, der aber nicht unter die Götter zu rechnen sei (2, 56. 3,22. 24. 26. 31–34. 36. 42). Immerhin gibt Celsus zu, *dass* die Auferstehungszeugen etwas gesehen haben, meint aber, es habe sich nur um einen „Schatten“ (3,22) oder ein „Phantombild“ gehandelt (7,36; vgl. auch 7,35).

Schließlich ist für Celsus auch das Kreuz als Symbol des Lebens und der Auferstehung des Fleisches ein Problem. In einer Argumentation, die in den Worten Carl Andresens „zu den Kabinettstückchen seiner oft satirisch gefärbten Polemik“ zählt,³³ behauptet er, das Holz sei nur deshalb christliches Heilszeichen, weil der Gekreuzigte Zimmermann von Beruf gewesen sei:

„Wäre [Jesus] zufällig von einer Klippe gestürzt oder in eine Grube gestoßen oder durch Hängen erstickt worden, wäre er Schuhmacher, Steinmetz oder Schmied gewesen, so hätte es womöglich [statt des Kreuzes] eine Klippe des Lebens, eine Grube der Auferstehung, einen Strick der Unsterblichkeit, einen seligen Stein, ein Eisen der Liebe oder einen heiligen Lederriemen gegeben.“³⁴

Andresen hat zu Recht betont, dass in dem, was Celsus hier vorträgt, die soziale Arroganz der heidnischen Bildungselite zum Ausdruck kommt.³⁵ Die Polemik des Celsus stößt sich aber sicher ebenso sehr an der historischen Kontingenz des Heilsgeschehens: Wieso der Zimmermann Jesus? Und wieso ein Kreuz, an das dieser Zimmermann im fernen Palästina genagelt wurde, als Symbol des Lebens? Dem Platoniker Celsus ist diese Bindung von letztlich nur metaphysisch recht zu verstehendem Heil an geschichtliche Zufälligkeiten unheimlich.

³² Zur patristischen Auseinandersetzung mit diesem Problem, dass nämlich die ersten Auferstehungszeugen Frauen waren (m. E. eines der stärksten Argumente für die Echtheit der Tradition), vgl. Martin Hengel, Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen, in: Otto Betz / Martin Hengel / Peter Schmidt (Hg.), Abraham unser Vater. Festschrift Otto Michel, Leiden / Köln 1963, 243–256; Klaus Berger, Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten, Göttingen 1976, 165f. mit Anm. 133f. (465f.), 177 mit Anm. 214–216 (493–495); Rosemarie Nürnberg, Apostolae Apostolorum. Die Frauen am Grab als erste Zeuginnen der Auferstehung in der Väterexegese, in: Georg Schöllgen / Clemens Scholten (Hg.), Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann, Münster, Westfalen 1996, 228–242. Zahlreiche Belege auch bei Walter Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1909, 262–264.

³³ Carl Andresen, Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum, Berlin 1955, 176.

³⁴ *Contra Celsum* 6,34: Ὡς εἰ ἔτυχεν ἐκεῖνος ἀπὸ κρημνοῦ ἐρριμμένος ἢ εἰς βάραθρον ἑωσμένος ἢ ἀγγόνη πεπνιγμένος ἢ σκυτοτόμος ἢ λιθοζόος ἢ σιδηρεύς, ἦν ἂν ὑπὲρ τοῦς οὐρανοῦς κρημνὸς ζωῆς ἢ βάραθρον ἀναστάσεως ἢ σχοινίον ἀθανασίας ἢ λίθος μακάριος ἢ σίδηρος ἀγάπης ἢ σκύτος ἁγίων (Sources Chrétiennes 147, S. 262, Z. 13–17).

³⁵ Andresen (wie Anm. 33), 176.

Der Philosoph weiß auch zu sagen, *warum* die Christen so zäh die Leiblichkeit des Auferstandenen verteidigen. In ihrer Verirrung glaubten sie, Gotteserkenntnis sei nur auf dem Weg über die Sinne möglich. Dies impliziere aber, dass Gott sich den Sinnen in einer Weise darbote, die ihnen gemäß ist, und das heißt, als materiell zu denkender Auferstehungsleib (7,36).

Origenes, ohne Zweifel der bedeutendste Theologe der vorkonstantinischen Kirche, empfand die Attacke des Celsus als so gefährlich, dass er sie noch etwa zwei Generationen nach ihrer Publikation einer ausführlichen Widerlegung würdigte, die sich über nicht weniger als acht Bücher erstreckt. Auch wenn wir über die Abfassungsverhältnisse von *Contra Celsum* (entstanden ca. 245/50) fast nichts wissen, so dürfen wir doch annehmen, dass Origenes sich dieser Mühe nicht unterzogen hätte, wenn die *Rede der Wahrheit* des Celsus nicht noch lange nach dem Tode des Philosophen in Alexandrien und darüber hinaus nachgewirkt hätte und von den Christen nicht als akute Gefahr empfunden worden wäre.

6. Die weitere Entwicklung

Mit dem Ausgang der Spätantike und der zunehmenden Christianisierung des Reiches tritt die hier skizzierte Problematik jedoch – wenn ich recht sehe – zurück. Der Grund hierfür dürfte in der zunehmenden Christianisierung des Reiches im Gefolge der Konstantinischen Wende und – damit einhergehend – in der wachsenden Bedeutung und der liturgischen Ausgestaltung des Osterfestes liegen. Im zunehmend christlich sozialisierten Reich wird das Ostergeschehen durch die Feier der Karwoche und insbesondere des Triduum sacrum, der drei Tage von Karfreitag bis Ostersonntag, liturgisch besonders dramatisiert. In diesem Zusammenhang gewinnt die panegyrische Osterhomilie, für die wir aus den ersten Jahrhunderten nur ganz wenige Beispiele besitzen, an Bedeutung; sie feiert das Mysterium der Auferstehung in hymnischem Stil.

Doch verschwindet die Debatte um die Auferstehung Jesu auch nie völlig aus unseren Quellen. Da die christlich-pagane Auseinandersetzung kaum noch eine Rolle spielt, finden wir Spuren der Diskussion in der antichristlichen Polemik aus jüdischer Feder. In der gehobeneren, gewissermaßen „akademischen“ jüdischen Literatur *Adversus Christianos* wird die Auferstehung Jesu, wenn ich recht sehe, zwar nur selten explizit bestritten. Die Autoren dieser Traktate konzentrieren sich vor allem auf die christlichen Trinitäts- und die Inkarnationsdogmen sowie auf die Transsubstantiationslehre und die Jungfrauengeburt. Wohl aber greift die – wohl für ein breiteres Lesepublikum berechnete – Toldoth Jeschu-Literatur Passion und Auferstehung Jesu an und karikiert sie in satirischer Form.

In einer mittelalterlichen Fassung dieser Leben-Jesu-Parodien lautet die Geschichte von der Auferstehung Jesu in der Übersetzung von Samuel Krauss folgendermaßen:

„Nachher kamen die Abtrünnigen [d. h. die Christen]. Es berieten sich die Abtrünnigen, den Leichnam Jesu zu stehlen, ihn anderswo zu verbergen, um sagen zu können, er sei in den Himmel gefahren, und dass sie seinetwegen die Juden furchtbar erschlagen könnten.

Zu jener Zeit ging dort ein Jude vorüber, der hieß Juda der Gärtner, und er begriff die Worte der Abtrünnigen und ihren Rat. Was tat dieser Jude? Er ging gegen Abend bei Nacht, machte ein Grab in seinem Garten, stahl Jesus aus seinem Grab und legte ihn in seinen Garten. Nachher gingen die Abtrünnigen, um ihn zu nehmen, öffneten sein Grab und fanden ihn nicht, denn Juda der Gärtner hatte ihn schon genommen. Die Abtrünnigen sagten: ‚Gewiss war er Gottessohn und Messias, und sein Vater im Himmel hat ihn in den Himmel genommen; jetzt werden wir sein Blut fordern und Rache üben an Israel, dass kein einziger von ihnen übrig bleibe.‘

Als bald gingen sie zur Königin und sprachen: ‚Herrin, Königin, dieser, den die Juden umgebracht haben, war Gottessohn, denn zum Beweise tat er so viele Wunder bei seinem Leben, und jetzt zeigte er welche bei seinem Tod; die Juden meinen, dass sie ihn getötet hätten, und sie begruben ihn, aber er ist in seinem Grab nicht zu finden, denn sein Vater nahm ihn in den Himmel, und es ist über ihn die Weissagung in Erfüllung gegangen aus dem Vers: »Denn er nahm mich. Sela« [Psalm 49,16]! Nun habe doch die Gnade, Herrin, Königin, über ihn nachforschen und nachspüren zu lassen und ihn von den Juden zu fordern, ob sie ihn dir zeigen werden, es sei lebend oder tot. Entweder sollen sie sterben, oder sie sollen Geld bezahlen!‘

Sofort ließ die Königin die Weisen rufen und sprach zu ihnen: ‚Der Mann, von dem ihr mir sagt, dass er ein falscher Prophet sei, wo ist er und was habet ihr mit ihm getan?‘

Sie antworteten: ‚Wir haben ihn durch Erwürgung umgebracht, denn das war seine Todesart von Rechts wegen.‘

Sie sprach zu ihnen: ‚Nachdem ihr ihn umgebracht habet, was habt ihr mit ihm getan?‘

Sie sagten ihr: ‚Wir haben ihn begraben.‘

Sie sagte ihnen: ‚Geht zu seinem Grab und sucht ihn, ob er dort ist, denn sein ganzer Anhang sagt, dass er in den Himmel gefahren und nicht im Grabe sei.‘

Die Königin sandte mit den Juden glaubwürdige Leute aus, ihn zu suchen und zu sehen, ob er im Grab sei oder nicht; sie kamen zu seinem Grab und fanden ihn nicht.

Sie kehrten zur Königin zurück und sagten: ‚Wir haben ihn nicht gefunden.‘

Sie sprach zu ihnen: ‚In welchem Grab habt ihr ihn begraben? Kennt ihr das Grab nicht?‘

Sie alle aber waren bestürzt und konnten nicht antworten. Da glaubte die Königin, dass das, was die Abtrünnigen sagten, wahr sei, und sagte, dass alle Taten Jesu wahr und fest seien.

Sie sprach zu den Weisen: ‚Wisset, wenn ihr ihn nicht sucht und findet und mir zeigt den, den ihr umgebracht und begraben habt, so werde ich keinen Juden in der Welt übrig lassen – Gott bewahre – denn ihr seid Kinder des Todes, weil ihr Hand gelegt habt an den Sohn eures Herrn, und ich werde von euch keinen Menschen übrig lassen.‘

Die Weisen sprachen zu ihr: ‚Gib uns fünf Tage Zeit!‘

Sie sprach zu den Weisen: ‚Die Zeit sei euch gegeben; so sucht ihn!‘

In derselben Zeit war für Israel große Not und Wehklage, und ganz Israel hielt ein Fasten, und sie kleideten sich in Trauer von groß bis klein; die Abtrünnigen aber freuten sich; die Weisen wanderten von Ort zu Ort aus Furcht, weil der fünfte Tag nahe war, und er nicht gefunden wurde.

An jenem Tag ging R. Tanchuma [gemeint ist offenbar Rabbi Tanchuma bar Abba, der aber in das 4. Jh. gehört] aus der Stadt und floh in die Gärten, in einem fort weinend

und schreiend. Er erhob seine Augen und siehe, Juda der Gärtner aß in seinem Garten und trank, sang und tanzte.

R. Tanchuma sprach zu ihm: ‚Frevler, bist du kein Jude, dass du dich so freust wie jene [Abtrünnigen]? Was hast du für Freude zu veranstalten, wo ganz Israel trauert?‘

Juda der Gärtner antwortete: ‚Worin besteht die Not Israels?‘

Da erzählte ihm R. Tanchuma alles, was vorgefallen war.

Da sagte ihm und bekannte der Gärtner alles, was er von den Abtrünnigen gehört und was er mit dem Leichnam getan hatte; er sagte: ‚Trauert nicht, denn er ist in meiner Gewalt; freue dich darüber.‘ <...>

Da ging R. Tanchuma und erzählte die Sache den Ältesten und den Weisen Israels und sagte ihnen: ‚Ihr bekommt gute Nachricht; »tröstet, tröstet mein Volk« [Jesaja 40,1]; auf die Abtrünnigen aber bezieht sich der Vers: »Fasst einen Rat, er wird zerstört; sagt ein Wort, es soll nicht bleiben; denn mit uns ist Gott« [Jesaja 8,10].

R. Tanchuma versammelte ganz Israel und sprach zu ihnen: ‚Wisset, dass Bösewicht, der Bastard und der Sohn einer Menstruierenden, gefunden worden ist, denn Juda der Gärtner hat ihn aus seinem Grab genommen.‘ Er erzählte ihnen die Sache, wie sie Juda der Gärtner ihm erzählt hatte. ‚Nun ist er in dessen Garten.‘

Sofort gingen alle Israeliten in Freude mit Trompeten und Posaunen und gingen in den Garten Judas des Gärtners. Sie sprachen zu ihm: ‚Gib uns den Bösewicht, den Bastard und Sohn einer Menstruierenden!‘

Er sagte ihnen: ‚Nicht geben, sondern verkaufen will ich ihn euch!‘

Sie sagten ihm: ‚Wie viel willst du für ihn?‘

Er sagte: ‚Ich will 30 Silberlinge.‘

Das gaben sie ihm auch. Sie gingen zum Ort seines Begräbnisses, nahmen ihn von dort heraus, banden seine Füße mit Stricken, schleppten ihn mit allen Schleifen, führten ihn in alle Straßen von Jerusalem und taten ihm großen Schimpf an; so führten sie ihn in alle Straßen bis vor die Königin Helena.

Da sprachen zu ihr die Ältesten Israels: ‚Das ist der Unreine, der Bastard und Sohn einer Menstruierenden, von dem die Abtrünnigen sagten, dass er in die Höhe gefahren.‘ Und sie erzählten ihr die Geschichte Judas des Gärtners.

Damals schwieg die Königin, spottete der Bastarde und der Abtrünnigen, pries den Herrn und die Weisen, und diese gingen von ihr weg in großer Freude. Und es fingen an die Jünger Jesu zu entfliehen von dieser Seite und von jener Seite.“³⁶

Auch Luther hat diese Polemik – vermittelt durch die 1520 gedruckte Schrift *Victoria adversus Iudaeos* (1303) des Genueser Kartäusermönches Salvagus Porchetus de Salvaticis (Porchetti Salvaggio, † um 1315/20) – in einer ähnlichen Form gekannt, zitiert er sie doch in seinem Traktat *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi* (1543).³⁷ Soweit ich sehe ist dieser Aspekt der jüdisch-christlichen Beziehungen, nämlich der Einfluss der *Toldoth Jeschu*-Schriften auf die christliche Literatur *Adversus Iudaeos* im Allgemeinen und insbesondere auf die Reformation noch wenig erforscht. Auch die christlich-arabische Kontroverse wird die For-

³⁶ Samuel Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin 1902 (Nachdr. Hildesheim / New York 1977), 107–109; sprachlich leicht modernisiert.

³⁷ Vgl. Martin Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimarer Ausgabe*, 53,586,12–18/29–35. Vgl. zu Luthers Judenschriften zuletzt Kaufmann, Thomas, *Luthers „Judenschriften“*. Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung, Tübingen 2011.

schung in dieser Hinsicht noch genauer in den Blick nehmen müssen. Denn im Koran werden in antijüdischer Frontstellung Kreuz und Auferstehung zugunsten einer doketischen Position bestritten. So heißt es in Sure 4, V. 157f.:

„[Die Juden] sagten: ‚Wir haben Christus Jesus, den Sohn Marias, Gottes Gesandten, getötet.‘ Sie haben ihn aber nicht getötet und nicht gekreuzigt, sondern es wurde ihnen der Anschein erweckt. Die über ihn uneins sind, sind über ihn in Zweifel. Sie wissen über ihn nichts, vermuten nur. Sie haben ihn nicht getötet, sondern Gott hat ihn zu sich erhoben.“³⁸

Ein großes Problem stellte die Auferstehung Jesu dann bekanntlich wieder für die Leben-Jesu-Forschung des 18. und 19. Jh.s dar, die weithin unter rationalistischen Prämissen stand. Von dem Leben Jesu eines David Friedrich Strauß, der die Auferstehung Jesu als rein visionäres Geschehen in der Imagination der Jünger beurteilte, und später als „Wahnglauben“ und „welthistorischen Humbug“ bezeichnete,³⁹ zur zeitgenössischen Kritik bei dem eingangs zitierten Neutestamentler führt ein direkter Weg.

7. Fazit

7.1 Zur theologischen Bedeutung des Befundes

Was ergibt sich aus diesem historischen Befund? Dazu erlaube ich mir zum Abschluss zwei Überlegungen, eine theologische und eine historische. Zunächst zur theologischen Bedeutung unserer Beobachtungen: Die Frage nach der Historizität der Auferstehung Jesu stand nicht im Zentrum altkirchlichen Interesses. Sie war, erstens, der Frage nach der Inkarnation (v. a. bei gnostisierenden und gnostischen Gruppen) nachgeordnet. Im Zentrum altkirchlichen Interesses stand nicht die Wunderhaftigkeit des Auferstehungsgeschehens, sondern die Wunderhaftigkeit der Menschwerdung Gottes. Anders ausgedrückt: Für die Menschen der Antike war nicht der sich von den Menschen entfernende, sondern der sich den Menschen nahende Gott das Problem. Strittig war dabei das Verhältnis von Metaphysik und Geschichte, von göttlicher Ewigkeit und historischer Kontingenz

³⁸ Übersetzung nach Hans Zirker, *Der Koran. Übersetzt und eingeleitet*, 2. Aufl., Darmstadt 2007, 70.

³⁹ David Friedrich Strauß, *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß*, 15. Aufl., Bonn 1903, 47f.: „Historisch genommen, d. h. die ungeheuren Wirkungen dieses Glaubens mit seiner völligen Grundlosigkeit zusammengehalten, läßt sich die Geschichte von der Auferstehung Jesu nur als ein welthistorischer Humbug bezeichnen. Es mag demütigend sein für den menschlichen Stolz, aber es ist so: Jesus könnte all das Wahre und Gute, auch all das Einseitige und Schrofte, das ja doch auf die Massen immer den stärksten Eindruck macht, gelehrt und im Leben bethätigt haben; gleichwohl würden seine Lehren wie einzelne Blätter im Winde verweht und zerstreut worden sein, wären diese Blätter nicht von dem Wahnglauben an seine Auferstehung als von einem derben handfesten Einbände zusammengefaßt und dadurch erhalten worden.“

(Zufälligkeit). Bei anderen Theologen, v. a. jenen, die sich auf Paulus beriefen, bildete die Auferstehung Jesu, zweitens, einen Teilaspekt der Vorstellung einer eschatologischen Auferstehung von den Toten.

Von hier aus ist zu fragen, ob der Auferstehung Jesu Christi heute nicht häufig eine irreführende Wertigkeit innerhalb der Theologie zuerkannt wird. Von den Vätern können wir meines Erachtens lernen, dass Jesu Auferstehung innerhalb der Hierarchie dogmatischer Aussagen eine zweifache Bedeutung zukommt: Sie ist Teil des einen *soteriologischen* Geschehens, durch das Gott uns von der unerträglichen Bürde unserer eigenen Unzulänglichkeiten befreit. Geburt, Leben, Passion, Tod und Auferstehung Jesu sind eine einzige Erlösungstat Gottes, wie die Glaubensbekenntnisse völlig zu Recht hervorheben. Wenn wir von der Inkarnation Gottes sprechen, sprechen wir implizit auch von seinem Tod am Kreuz und von seiner Auferstehung. Wenn wir den Auferstandenen preisen, erinnern wir uns umgekehrt auch der Menschwerdung Gottes und des Leidens dieses Menschgewordenen. Diese Aussagen voneinander zu scheiden, hieße, das eine historische Ereignis, das für die Menschheit Heilsbedeutung hat, zu verkürzen. Das Gründungswunder des Christentums ist nicht die Auferstehung allein, sondern Gottes Liebe zu den Menschen, wie sie sich in Jesus Christus darstellt.

Gleichzeitig ist die Auferstehung Jesu ein *eschatologisches* Ereignis, insofern sie die Auferstehung der Toten antizipiert. Gottes Verheißung lautet: Wie Jesus nicht im Tod geblieben ist, so werden auch wir wieder zum Leben zurückkehren.

Die Auferstehung ist ein Wunder, insofern sie das Erwartbare durchbricht, und zwar so, dass das Geschehen als heilsames Geschehen erfahren wird. Die Evangelienberichte sind aber am *Vorgang* der Auferstehung selbst desinteressiert. Die Mechanik der Auferstehung wird nicht beschrieben: Der Fels zum Grab öffnet sich nicht unter Donnerhall, und Christus fährt nicht zum Entsetzen aller mit leuchtendem Gewand und Engelschören aus dem Grab empor. Insofern verfehlt das Gemälde auf dem Isenheimer Altar einen wichtigen Aspekt der Evangeliumsbotschaft – tatsächlich orientiert es sich auch eher an der Darstellung des jüngeren Petrusangeliums.

Mir scheint, dass dies auch für Jesu Wunder generell gilt. Die Details des Wunders selbst, die Wundermechanik sozusagen, werden in den Evangelien in den meisten Fällen nur sparsam beschrieben. Jesu Wunder sind nicht miraculös. Stattdessen dienen sie der Illustration der heilsamen Macht Gottes als Antwort auf den Glauben der Menschen. Dabei handelt es sich um ein Gesamtgeschehen, das Inkarnation, Passion und Auferstehung umfasst, wobei die Auferstehung des Inkarnierten unsere eigene Auferstehung am Ende der Zeiten vorweg nimmt.

Die Auferstehung Jesu darf also nicht getrennt von den ihr zugehörigen theologischen Kontexten (*Soteriologie* und *Eschatologie*) betrachtet werden, wie dies in vielen neueren Monographien und Aufsatzsammlungen geschieht. Denn sonst entwickelt dieser dogmatische *Locus* eine Eigendynamik, die weder schriftgemäß ist, noch durch unsere beste theologische Tradition gestützt wird.

Dies bedeutet nicht, dass man dem damit gestellten historischen Problem aus dem Wege gehen sollte – im Gegenteil. Aber wir sollten uns bewusst bleiben, was wir dann tun: Wir verschieben die Diskussion von der systematischen Theologie in die Apologetik. Dies ist nicht unzulässig, insofern es gilt, die Rationalität dieses Glaubens gegenüber den Anfragen durch die säkulare Vernunft zu verteidigen und aufzuweisen, dass es zu Zweifeln an der Geschichtlichkeit dieser Auferstehung keinen vernünftigen Grund gibt. Wenn wir diesen Glauben verteidigen, so gilt es jedoch, ihn ins rechte Licht rücken: Wenn es im Christentum einen widervernünftigen Mythos gibt, so ist es bereits der Mythos des *inkarnierten* Gottes, nicht erst der des auferstandenen. Wenn es im Christentum einen widervernünftigen Mythos gibt, ist es der Mythos von der herrlichen Zukunft des Menschen. Doch gibt es keinen Mythos, der ein „Opfer der Vernunft“ (*sacrificium intellectus*) fordert, weil der Glaube an den Inkarnierten zur Vernunft nicht in Widerspruch steht.

7.2 Zur historiographischen Bedeutung des Befundes

Die zweite Bemerkung betrifft ein zentrales Problem meines eigenen Berufes als Kirchenhistoriker. Wie gesehen, impliziert die Frage nach der Historizität der Auferstehung Jesu die Frage nach dem Verhältnis von Geschichte (und zwar im konkret-pragmatischen Sinne von Historie) und Metaphysik sowie von Geschichte und Eschatologie. Diese Frage wird von Kirchenhistorikern heute weithin ignoriert. Die Diskussion um die Auferstehung Jesu wurde in den letzten Jahrzehnten, etwa seit dem Abflauen der Debatte um die Entmythologisierung des Neuen Testaments, weithin zwischen Exegeten und Systematischen Theologen geführt. Die Kirchenhistoriker im allgemeinen und die Patristiker im besonderen haben sich – mit wenigen, allerdings signifikanten Ausnahmen⁴⁰ – aus ihr herausgehalten. Der Grund dafür ist leicht einsehbar, werden doch damit die methodologischen Voraussetzungen und hermeneutischen Prämissen unserer historischen Arbeit unmittelbar tangiert. Die Behauptung der Historizität der Auferstehung Jesu ist für den Historiker ein Skandalon, das sich mit den traditionellen Mitteln der Zunft nicht ohne weiteres bewältigen lässt. Denn trotz aller Grundsatzdiskussionen um hermeneutische und analytische Wissenschaftsbegriffe in der Historie, die mittlerweile ganze Bibliotheken füllen, arbeitet noch heute die weit überwiegende Mehrheit der Ge-

⁴⁰ Hierzu zählt die „Campenhausen-Schule“: Campenhausen (wie Anm. 15); Carl Andresen / Adolf Martin Ritter, *Die Anfänge christlicher Lehrentwicklung*, in: Carl Andresen u. a., *Die christlichen Lehrentwicklungen bis zum Ende des Spätmittelalters*, Neuausgabe bearbeitet von Adolf Martin Ritter, Göttingen 2011, 1–97, hier 11–18; Markus Vinzent, *Christ's Resurrection in Early Christianity and the Making of the New Testament*, Farnham, Surrey / Burlington, *Vetus Testamentum* 2011. Ferner Adalbert Hamman, *La résurrection du Christ dans l'antiquité chrétienne*, *Recherches de science religieuse* 49 [1975], 292–318; 50 [1976], 1–24; Staats (wie Anm. 9); Tobias Nicklas / Andreas Merkt / Joseph Verheyden, *Gelitten, gestorben, auferstanden. Passions- und Ostertraditionen im antiken Christentum*, Tübingen 2010.

schichtwissenschaftler in der Praxis mit einer historisch-kritischen Methodik, die von diesen Diskussionen eigentümlich unberührt geblieben ist.

Gerade hier zwingt uns der exegetische Befund des leeren Grabes, die Leistungsfähigkeit, aber auch die Grenzen dieser historisch-kritischen Methodik neu zu bestimmen, da sie zur Durchdringung und Bewältigung von Vergangenheit zwar unverzichtbar, in ihrer explikativen Reichweite aber auch notwendig begrenzt ist. Dabei kann es selbstverständlich nicht darum gehen, einen längst obsoleten Supranaturalismus wiederbeleben zu wollen. Aber es wäre umgekehrt ein der Sache völlig unangemessener Reduktionismus, Vergangenheit auf das beschränken zu wollen, was dem Sezierbesteck des Historikers zugänglich ist.

Bestimmte Dimensionen der Vergangenheit eröffnen sich nur dem Dichter. Georg Büchner schrieb am 28. Juli 1835 an seine Familie über sein Drama „Dantons Tod“:

„Der dramatische Dichter ist in meinen Augen nichts, als ein Geschichtsschreiber, steht aber *über* Letzterem dadurch, dass er uns die Geschichte zum zweiten Mal erschafft und uns gleich unmittelbar, statt eine trockne Erzählung zu geben, in das Leben einer Zeit hinein versetzt, uns statt Charakteristiken Charaktere, und statt Beschreibungen Gestalten gibt. Seine höchste Aufgabe ist, der Geschichte, wie sie sich wirklich begeben, so nahe als möglich zu kommen.“⁴¹

Aber, so möchte man hinzufügen, eben mit den Mitteln des Dichters: mit Phantasie, mit Empathie und mit der Suggestionskraft der kunstvoll gestalteten Sprache und der Rhetorik. Die Evangelien sind auch solche Kunstwerke.

Für den evangelischen Kirchenhistoriker hat die Erkenntnis, dass sein Gesichtsfeld trotz aller Bemühungen sehr begrenzt ist, nichts Erschreckendes – im Gegenteil. Wenn er der Macht des Wortes Gottes, wie es sich in der Heiligen Schrift findet, vertraut, wird er von vornherein davon ausgehen, dass dieses Wort Gottes, wie es in Christus Fleisch und also Geschichte geworden ist, unsere wissenschaftlichen Erkenntnisbemühungen transzendiert. Es desavouiert diese nicht. Vielmehr weist die theologische Lehre von der Inkarnation des Wortes Gottes darauf hin, dass die Geschichte mehr ist als das, was dem Historiker mit seinen Methoden zugänglich ist. Geschichte ist nicht identisch mit dem, was historisch-kritisch rekonstruiert werden kann, so wichtig eine solche Rekonstruktion auch ist.

Um die Grenze der Historie gegenüber der Geschichte neu zu bestimmen, bedarf es dringend des Dialoges mit Exegeten und Systematischen Theologen und, darüber hinaus, mit Profanhistorikern, Philosophen, Religions- und Literaturwissenschaftlern – und mit Dichtern. Nur eine breite Debatte in diesen Fragen kann die weithin festgefahrene Diskussion neu beleben und das „Gründungswunder“ des Christentums recht verstehen lehren.

⁴¹ Zitiert nach Georg Büchner, Werke und Briefe, hg. von Karl Pirnbacher u. a., München 1988, 305.