
Ostern

Martin Karrer

Ist Größeres nicht als Leben und Tod?

Zur Auferstehung¹

1. Einführung

Einen Monat nach dem Tod ihrer Mutter malt eine knapp Fünfjährige „Mama im Himmel“. Eine merkwürdige Bildkomposition entsteht. Der Betrachter entdeckt Mama nämlich keineswegs im Himmel. Himmelblau ist der obere Rand des Bildes. Doch Mamas Körper findet sich, in Schädel und Gliedmaßen zerfallen, unten, unter einer grün-braunen und schwarzen Trennschicht, die das Kind vordergründig „Mamas Arm“ nennt. Die Farben erinnern an das Gras und die dunkle Erde auf dem Friedhof, an das Zerfallen des Leibes dort unten. Das Bild weicht der härtesten Erfahrung nicht aus: „am Ende wirft man die Erde auf den Schädel und damit für immer.“²

Freilich enthält das Bild eine zweite Ebene. Schwarze Erde und blaue Gliedmaßen bleiben nicht amorph. Unter der Betrachtung wandeln sie sich zu einer neuen Gestalt mit Armen, Beinen und einem Kopf, der die Erde zu durchstoßen versucht. Noch ist es nicht gelungen. Aber schon sieht das Kind den Himmel die Wandlung umschließen. Es kommentiert, auch die nicht ausgemalten Bildflächen unten seien „Himmel“.

Ein Auferstehungsbild liegt damit nicht vor oder allenfalls eines eigener Art. Denn nicht alle Körperteile fügen sich neu zusammen. Der alte Schädel bleibt isoliert unten. Die Wandlung zur aufstehenden Gestalt hebt den Zerfall der Mutter nicht auf.

Wir interpretieren das Bild wohl zuerst psychologisch. Lassen wir uns von C. G. Jung anregen, so weist die „Auferstehungsidee“ auf den „inneren homo“, das „Selbst“, und ermöglicht uns, zu begreifen: „Wir sind den Kräften der Vernichtung nicht völlig ausgeliefert, weil unsere psychische Totalität über die Schranken von Raum und Zeit hinausreicht.“³ Angewandt auf die eigentümliche Gestalt im Bild: Das Mädchen verwebt das Vergehen der Mutter und die eigene innere Gefährdung. Es muß sich aus dem Zerfall, dem Grab der zerstörten Beziehung erheben. Sein Selbst hat dazu die wandelnde Kraft.

¹ Otto Böcher zum 60. Geburtstag gewidmet.

² Pascal, *Pensées* Nr. 210 (³1946, 116).

³ Jung (1954) 1981 (erste Zitate 745, letztes Zitat 746) formuliert das von der Auferstehung Jesu aus.

Theologinnen und Theologen können diese Interpretation in die heute verbreitete Denkfigur von der Auferstehung im Leben integrieren.⁴ Alle Fragen sind damit allerdings nicht gelöst. Das Bild spricht nicht nur vom Kind. Es zeichnet die Mutter. Was ist mit ihr? Was ist mit der über unser Leben hinauschießenden Frage: Gibt es eine Auferstehung derer, die tot sind?

Letztere Frage beschäftigt die Antike nicht minder als uns. Die positiven Weichenstellungen um das Auferstehungsthema entstammen ebenso wie der kritische Satz: „Es gibt Größeres nicht für Menschen als Leben und Tod“ der Umwelt des frühen Christentums.⁵ Fasziniert wie irritiert läßt sich deshalb der Schritt zurück wagen, ohne einer ganz fremden Welt zu begegnen.

2. Allgemeine Religionsgeschichte: Beobachtungen mit Skepsis

Der Mensch, dem „der Gedanke, der Tod sei das schlechthin Letzte, unausdenkbar“ ist,⁶ entwirft Momente des Weiterlebens über den Tod hinaus. Wohl gemerkt, er *entwirft* sie; ein Entwurf ist nicht eo ipso Wirklichkeit. Im Bild läßt sich malen, wie sich die Mutter aus der Erde erhebt. Doch wird das nicht Bild bleiben? Entwürfe eines Lebens über den Tod hinaus müssen sich dem Unbehagen stellen, ob es sich nicht um Projektion handle. Das ist schon in der Antike so (auch bei der Reinkarnation, für die ich auf den weiteren Beitrag im Heft verweise).

2.1. Blicken wir kurz auf den ägyptischen Entwurf, der Tote möge zu Osiris werden. Die Ägypter belassen es nicht bei der Idee. Sie legen mit dem Kult um Einbalsamierung, Grabbeigaben und Wegweisung des Totenbuchs den Grund für die Verwirklichung. Über die neutestamentliche Zeit hinaus praktizierte Riten sollen die Realität sichern.⁷ Doch der Wunsch, damit Leben zu garantieren, überzeugt nur in *Ägypten*. Römisch kommentiert im 1. Jahrhundert nach Christus der ältere Plinius: „vanitas“, Nichtigkeit, sei es um das Konservieren menschlicher Körper (nat. hist. VII 188–190).

2.2. Als Gegenstück dringen im *nördlichen Mittelmeerraum* um die Zeitenwende Versuche vor, die Toten als Heroen oder Götter weiterleben zu sehen. Das Feld ist breiter als die bekannte Vergottung der Kaiser. Einen Markstein setzte Cicero. Unbeschadet aller rationalistischen Philosophie wollte er ein Heiligtum zur „apotheosis“ („Vergottung“) seiner verstorbenen Tochter an Grabes Statt errichten und initiierte so die *Privatapotheose* in Rom.⁸ Im griechischen Osten hatte sie ihre Vorläufer (erkennbar am von Cicero gewählten

⁴ Dicht formuliert bei Marti 1976, 25: „ihr fragt/gibts/eine auferstehung der toten?/ich weiß es nicht (...)/ich weiß/nur/wozu Er uns ruft:/zur auferstehung heute und jetzt“.

⁵ Ich zitiere ihn nach Lukian, Toxaris 38.

⁶ Adorno 1966, 362.

⁷ Vgl. Görg 1992, 134–143 (ff.), 183 (Lit.).

⁸ Cicero, Att. 12, 38 (36), 1 u.ö.

Fremdwort „apothēsis“). Nach Cicero strahlte sie weit aus.⁹ Für einen Naturforscher wie Plinius mußte sie unverifizierbar bleiben, geboren aus unbefriedigten Wünschen des Menschen. Er sah daher in ihr ein ebenso nichtiges Unterfangen wie im Konservieren der Körper (a.a.O., 188).

2.3. Der *Auferstehungsidee* im engeren Sinn erginge es bei Plinius nicht besser. Sie fiel unter die Wiederbelebungen, deren Unsinnigkeit auf der Hand liege, da niemand, der sie versprach, selbst wieder zum Leben gekommen sei (Plinius a.a.O., 189f.). Noch die Ablehnung verrät freilich das Interesse der Zeit. Wir müssen nachfragen: Woher kommt der Auferstehungsgedanke?

Eine monokausale Antwort¹⁰ fällt schwer. Die ältesten Quellen führen uns ins 5. Jahrhundert vor Christus jenseits Israels. Damals erscheint der erste Hinweis, daß die Auferstehung in der persischen Religion eine Rolle spiele.¹¹ Gleichzeitig tritt im griechischen Kulturkreis die Formel „dessen, der einmal starb, ist gewiß keine Auferstehung“¹² auf, die signalisiert, daß einzelne dies offenbar doch dachten. Im Nordwesten wie im Nordosten Israels ist der Auferstehungsgedanke somit älter als in Israel, wo uns die sicherste biblische Quelle, Dan 12,2f., nicht vor das 2. Jahrhundert zurückführt (auch der nicht ganz so klare Text Jes 26,19 dürfte nicht wesentlich älter sein).¹³

Eine dominante Rolle erhält er bis zur Zeitenwende nirgendwo. Das zeigt die Vielschichtigkeit der spärlichen Belegtexte. Wir können uns ihre Bildlichkeit an den Schichten von Unterwelt, Erde und Himmel vergegenwärtigen: Wer aus dem Grabe unten aufsteht, kann sich auf die Erde erheben, aber auch in den Himmel versetzt werden. Beides kennen die nichtisraelitischen Quellen, das Aufstehen von Toten auf Erden und den „Aufstieg zum räumigen Reich himmlischer Wolken“.¹⁴ Ersteres begegnet neben Totenerweckungen¹⁵ in einem zweiten, auf einen Auferwecker verzichtenden Paradigma;

⁹ Vgl. Wrede 1981, 65–124 (zu Cicero 28f., 80f., 103). Weitere Hinweise bei Hoffmann 21969, 52ff.

¹⁰ Früher bevorzugt über den Zoroastrismus (Lit. bei Schwankl 1987, 170 Anm. 90), in jüngerer Zeit daneben den Osiriskult (Görg 1992, 134; doch Auferstehungsterminologie spielt in dessen Beschreibung bis Plutarch, De Is. et Os. 13; 39 keine Rolle).

¹¹ Herodot, hist. 3,62 (allerdings unsicher: König 1964, 130). Die klarste Auferstehungsquelle des Zoroastrismus, der große Bundahišn (45; 48–50; 54) ist erst mittelpersisch.

¹² Aischylos, Eumeniden 648; vgl. Euripides, Hercules furens 719.

¹³ Lit. bei Kaiser/Lohse 1977, 155ff. (Kaiser), Stemberger 1979, 449f. und Schwankl 1987, 169f. u.ö. Schwer ist zu sagen, ob auch Ez 37 ab dem 2. Jh. v. Chr. auf die Totenaufstehung interpretiert wurde; der Rezeptionstext 4Q 385 ist nicht eindeutig.

¹⁴ Antipater von Sidon nach Anthologia Graeca 7,748. Zum Umfeld vgl. Hengel ³1988, 357–360.

¹⁵ Vorneutestamentlich durch Götter und Heroen: Artemis (in der Hippolytsage Ovid, fast. 6,746ff.), Asklepios (Pseudo-Xenophon, Cynegeticus 1,6; Pausanias II 27,4 und 26,5: evtl. eine Einfügung); Apollodor 244 fgm. 138a Jac; Pseudo-Apollodor, Bibliotheca III 120f.), Herakles (Euripides, Alkestis 1006–1163, bes. 1120ff.). Als menschlicher Wundertäter kommt alt wohl nur Empedokles in Frage (Diogenes Laertios 8,67). Die Legendenbildung über Apollonius von Tyana (Philostrat, Vita Apollonii IV 45) kann schon indirekt durch christliche Wundererzählungen beeinflusst sein (Koskenniemi 1994, 194–198; 196 weitere Quellen).

dort dient es dazu, eine besondere Nachricht, etwa ein Orakel, zu bringen.¹⁶ Jeweils ist es zeitlich begrenzt und ambivalent. Die Begegnung mit dem erstandenen Toten verunreinigt nämlich.¹⁷ Seinem Wort ist keineswegs unbezogenen Glauben zu schenken.¹⁸

Einen Höhepunkt erreichen die Quellen im Zauberpapyrus. Dieser verzeichnet im 4. Jahrhundert nach Christus einen wohl älteren Auferweckungsritus. Der Ritus fügt (unter Erbe der ägyptischen Kultur) mit der „heiligen Gestalt“ des Herrn, des „Gottes der Götter“, zusammen und dies schon im jetzigen Leben. Die Auferstehungshoffnung drängt vom Tod ins Leben zurück.¹⁹

Die Entwicklung ist eindrucksvoll. Doch entkräftet sie das Unbehagen nicht: Das vorübergehende Aufstehen eines Toten überwindet den Tod nicht wirklich. Die Auferstehung im Leben wie die Auferstehung zu himmlischer Existenz sind menschlich nachvollziehbare, aber gerade deswegen auch menschlich erklärbare Entwürfe. Die Skepsis des Plinius vermag sie auszuhöhlen.

3. Israel bis zum Wort Jesu: kritische Vielfalt

Wenden wir uns damit Israel zu. Können wir dessen Auferstehungsglauben als eigenständige und damit der Kritik weniger auszusetzende Entwicklung von der Umwelt absetzen?

3.1. Die Quellenlage hat sich in den letzten Jahrzehnten durch die Edition jüdischer Inschriften und die bei Qumran gefundenen Texte wesentlich bereichert – mit bemerkenswertem Ergebnis für die *Jenseitsvorstellungen Israels*: Die bis vor kurzem vertretene Auffassung, der Auferstehungsglaube sei zwar alttestamentlich spät, habe sich dann aber in Israel als ihm gemäße Vorstellung rasch und breit durchgesetzt, muß differenziert werden. Denn in den Qumrantexten spielt die Auferstehung keine signifikante Rolle. Unter all der Vielfalt der Texte erwartet nach gegenwärtigem Editionsstand nur ein einziger sicher ein Aufleben der Toten des Gottesvolks.²⁰ Nicht besser steht es bei den Inschriften: Bis zum 1. Jahrhundert nach Christus dominiert in ihnen keine einzelne Vorstellung, sondern *verschiedene Optionen über den Fortgang nach dem Tod* wetteifern miteinander. Nihilistische Erwartung findet sich, die Hoffnung auf Ruhe, auf ein Aufgehobensein im Schoß der Väter (jünger

¹⁶ Am bedeutendsten Phlegon von Tralles, FGrH 257 F 36 III. Vgl. auch Plinius, nat. hist. VII 178f.

¹⁷ Die Phlegonerzählung schließt daher mit Lustrationen.

¹⁸ Bei Plinius a.a.O. 178 ist es ein Falschorakel. Vgl. jünger Apuleius, metam. II 29,5.

¹⁹ PGrM IV 154–285, Zitate 215.218. Diskussion bei Fischbach 1992, 143ff. und (mit weitgehender These) bei Betz 1990.

²⁰ 4Q 521 fr. 2 II 12 (mit fr. 7 und 5 II 5f.). Die vorübergehend verbreitete messianische Interpretation ist zu korrigieren: s. García Martínez 1993, 184f. Ob die Belebung auf die „Treuen“ der Toten zu beschränken ist (so a.a.O. 185), scheint mir fraglich.

auch der Mütter²¹), die Idee eines Wohnens unter den himmlischen Wesen (im Bereich der Sterne) und nur neben all dem – noch bis in spätneutestamentliche Zeit kaum – der Gedanke der Auferstehung.²² Die berühmte zweite Bitte des 18-Bitten-Gebets „Du bist ein Starker (...), aufrichtend (qwm‘ hi.) Tote (...). Gepriesen seist du, Herr, der die Toten lebendig macht (,hjh‘ pi.)“ wurde daher zur Zeit Jesu und der Urchristen sicher nur von Teilen Israels gesprochen (wenn überhaupt in der vorliegenden Gestalt).²³ Befürworter eschatologischer Alternativen sind über den Kreis der Sadduzäer hinaus anzunehmen, deren Auferstehungskritik wir bis ins Neue Testament kennen (Mk 12,18 par).

Auch die *Jesusüberlieferung* knüpft in wichtigen Perikopen an Alternativen an. Der törichte Reiche in Lk 12,19b bezieht so die Haltung der Skepsis, begegnet dem etwaigen Tod mit dem Impuls, die Zeit davor zu nutzen.²⁴

Anders ist für den armen Lazarus von Lk 16,19–31 der Tod nicht das Ende. Für ihn verwirklicht sich die Hoffnung, in Abrahams Schoß getragen zu werden (16,22).²⁵ Für unser Thema interessant, ist dem dort Geborgenen nicht zuzumuten, daß er „aus Toten aufer)stünde“. Er müßte dann nur den Lebenden eine Botschaft bringen, die sie nicht hören (16,31), eine Variante zu den angesprochenen Auferstehungen mit besonderer Nachricht. Die Geborgenheit in Abrahams Schoß ist solcher Auferstehung aus dem Tod überlegen.

Nochmals anders evoziert Mt 13,43 eine himmlisch-astrale Jenseitsvorstellung. Die Gerechten, lesen wir, würden in der Herrschaft ihres Vaters Licht ausstrahlen wie die Sonne. Auferstehung nennt das die Stelle aber nicht.²⁶

3.2. Die *Auferstehungsvorstellung* beherrscht – diese Beobachtung ist unausweichlich – um die Zeitenwende in Israel nicht das Feld. Die Genese der vorhandenen Belege ab Dan konzentriert sich um die *Martyriumssituation*. Sie antwortet auf Leiden um Gottes und der väterlichen Überlieferungen willen.

Das ausgeführteste Paradigma bietet 2 Makk 7. Schreckliche Peinigung verhängt dort der Fremdkönig über Juden. Doch diese hören „nicht auf die Weisung des Königs, sondern auf die Weisung des Gesetzes, das unseren Vätern durch Mose gegeben ist“ (v. 30). Enttäuschte Lebenserwartung kann für sie nicht das letzte Wort sein. Um der Barm-

²¹ Targum zu Rut 2,12; genannt Sara, Rebekka, Rahel und Lea.

²² Quellen bei Fischer 1978 und van der Horst 1991; weitere Lit. bei Barth 1992, 196ff. Den edierten palästinischen Grabinschriften des 1. Jh. fehlt explizite Auferstehungs-/Auferweckungsterminologie. Auch in der Diaspora ist sie allenfalls begrenzt zu finden (klarer CIJ 476 aus dem frühen 2. Jh.).

²³ Die Überlieferung ist jünger; Text bei W. Staerk, *Altjüdische liturgische Gebete*, KIT 58, Berlin ²1930, 11.

²⁴ Ähnlich eine von B. Lifshitz, *Notes d'épigraphie palestinienne*, RB 73, 1966, 248–257 edierte Jerusalemer jüdische Grabinschrift.

²⁵ Vgl. bes. 4 Makk 13,17; TestAbr A 20,14.

²⁶ Der Glanz von Himmel und Sternen beschäftigt jüdische Jenseitshoffnung um die Zeitenwende breiter: vgl. 1 (= äth) Hen 104,2; 4 Makk 17,5; 4 Esr 7,97; syrBar 51,10 und bes. Inschrift 788 bei van der Horst 1991, 124.

herzigkeit des einen Gottes willen dürfen sie auf Auferstehung hoffen (bes. vv. 6.9.14), die so zum Anreiz wird, in rechter Gottesverehrung zu sterben (2 Makk 12,44f.).²⁷

In mehrfacher Hinsicht ist die Genese signifikant. Zum ersten erklärt die Konzentration auf das Leiden dualistische Momente: Denen, die schuldig werden, kann die Auferstehung nicht in gleicher Weise gelten wie denen, die sich durch rechtes Tun auszeichnen und andere zu solchem führen. Den Schuldigen versagen daher die Quellen die Auferstehung, oder sie geht zur Schmach aus.²⁸

Zum zweiten ist klar: Wer zerstückelt wird wie ein Märtyrer, für den gibt es keine irdische Auferstehungskontinuität. Alle Kontinuität hängt am einen, am himmlischen Gott. Daher gibt 2 Makk 7 in der Frage, ob die Auferstehung auf Erden oder in den Himmel führe, dem Himmel den Vorrang.²⁹ Eine Rückwendung auf Erden ist möglich, wo eschatologisch gedacht wird (initiiert in Dan 12,2f.).³⁰ Die gelegentliche Fortführung im 1. Jahrhundert nach Christus hält aber fest, daß dann Erde und Himmel anders als jetzt seien.³¹

Das hat eine wichtige Folge: Die Frage nach der Leiblichkeit der Auferstehung ist, so ganzheitlich Israel denkt, nicht unmittelbar von der irdischen Leiblichkeit aus zu beantworten. Spekulation, wie die Leiblichkeit vorzustellen sei, findet sich überhaupt erst von neutestamentlicher Zeit an. Jesu Antwort auf die Sadduzäerfrage bietet die urchristlich im Rahmen des Judentums wichtigste Position: Die Existenz der Auferstandenen sei wie die von Engeln in den Himmeln zu denken (Mk 12,25).³² Ihr ist bei Paulus die Trennung von Auferstehungs- und irdischer Leiblichkeit in 1 Kor 15,42–50 zur Seite zu stellen. Die Formel von der Auferstehung des Fleisches findet sich biblisch überhaupt noch nicht. Erst ab dem 1 Clem versteht die alte Kirche sie (unter Eintragung in den Schrifttext) als biblisches Gut.³³ Die Revision des apostolischen Glaubensbekenntnisses zu: „Ich glaube an die Auferstehung der Toten“ statt: „Auferstehung des Fleisches“ ist daher kein Zugeständnis an die heutige Zeit, sondern an die gewachsene exegetische Erkenntnis.

Eine weitere Folge muß ich nur kurz ansprechen: Israel erzählt eigenständig neben der paganen Umwelt Beispiele irdischer Auferweckung durch Elija

²⁷ Vgl. Kellermann 1979, die Lit. bei Schwankl 1987, 245ff. und Beiträge in van Henten 1989. – In jüngeren Quellen weitet sich das Feld. So sieht Test XII Jud 25,3f. nach der Verführung Belials allgemein „auferstehen, die in Traurigkeit gestorben sind“, trägt aber noch „die um des Herrn willen gestorben sind“ nach.

²⁸ Ersteres PsSal 3,9–12 (und vgl. 2 Makk 7,14 Ende), letzteres Dan 12,2. Nicht alle Quellen sind eindeutig zuzuordnen; vgl. Anm. 20 zu 4Q 521.

²⁹ „Auferstehen in den Himmel“ faßt Kellermann 1979 zusammen.

³⁰ Vgl. Kellermann in van Henten 1989, 69. Der Vergleich mit dem strahlenden Himmel Dan 12,3 zeigt auch dort Einflüsse bildlicher Orientierung am Himmel.

³¹ LAB 3,10. Weiteres etwa bei Lichtenberger 1993, 419f.

³² Die Option für Himmelskonnotationen ist eindeutig, ob wir „in den Himmeln“ auf die Engel oder den Existenzort der Auferstandenen beziehen. Engel evozieren Ehelosigkeit (vgl. 1 = äthHen 15,6f.). Lit. bei Schwankl 1987, 375–381.

³³ 1 Clem 26,3 in Fortschreibung von Ijob 19,26. Vorsichtige Behandlung bei Lona 1993, 23–31.

und Elischa. Das Urchristentum ergänzt Erweckungen durch Jesus und die Apostel.³⁴ Doch solch irdische Auferweckung bewahrt nicht vor der Möglichkeit, (noch einmal) zu sterben; nur so ist der Beschluß, Lazarus zu töten, Joh 12,10 verständlich. Erweckungswunder und eschatologische Totenerweckung verschmelzen nicht.³⁵

3.3. Auch in Israel ist die Durchsetzung des Auferstehungsgedankens ins menschliche Suchen danach verflochten, verhängtem Tod Paroli zu bieten. Gelingt daher keine Begründung außerhalb des Menschen, entlarvt er sich auch dort als *Projektion*, in der der Mensch einem unbefriedigten Wunsch Gestalt gibt. Aber kann eine von menschlicher Projektion freie *theonome Begründung* gelingen?

Als erste Quelle stellt sich 2 Makk 7 dem explizit. Es sucht die Lösung über die Schrift. Doch der Kern der Schrift, die Tora, formuliert die Auferstehung nicht (ein Befund, der Teile des Judentums seit dem letzten Jahrhundert zur Abweisung des Auferstehungsgedankens führt³⁶). 2 Makk 7 hilft sich durch eine indirekte Herleitung: Die Tora spricht von Gottes Erbarmen, davon, daß der Herr sich für seine Knechte herbeirufen lasse (Dtn 32,36 LXX). Dies erlaube nun die Gewißheit der Auferweckung (7,6). Kritische Lektüre muß die Tora hier durch die Brille des Anliegens gelesen sehen: Für wie plausibel immer man eine produktive Fortschreibung der Schrift hält, der Projektionsverdacht läßt sich nicht überzeugend entkräften. Die Berufung auf Dtn 32,36 findet denn auch in Israels Auferstehungsreflexion keine Nachfolge.

Andere Schriftstellen treten an ihre Stelle, auf den ersten Blick einschließlich Jesu Antwort auf die Sadduzäerfrage: „Last ihr nicht über die Toten, daß sie auferstehen, im Buch des Mose (...), wie Gott ihm sagt ‚Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs‘? Nicht ist er Gott von Toten, sondern von Lebenden“ (Mk 12,26f.). Ex 3,6 scheint zum Auferstehungserweis zu dienen.³⁷ Die Pointe läßt sich freilich auch anders lesen. Denn nicht nur wird die Berufung auf Ex 3,6 zur Auferstehungsbegründung in Israel nicht minder isoliert bleiben als die auf Dtn 32,36.³⁸ Vor allem wirkt der Nachsatz, Gott sei ein Gott nicht der Toten, kontraproduktiv. Er evoziert das Psalmwort, nach dem Gott der Toten nicht gedenkt (Ps 88,6), oder das Prophetenwort, wer ins Grab gesunken sei, könne von Gottes Güte nichts hoffen (Jes 38,18.19a).³⁹

³⁴ S. VitProph 10,5.5B; 21,5; 22,12 (im Kernbestand jüdisch) nach 1 Kön 17,17–24; 2 Kön 4,8–37 sowie Sir 48,5; Mk 5,21–43; Lk 7,11–17; Joh 11,1–44 und schließlich Apg 9,36–43; 20,7–12.

³⁵ Lit. zu den Erweckungswundern bei Fischbach 1992 (deren Entscheidungen zu diskutieren sind).

³⁶ Nachweise bei Stemberger 1979, 449.

³⁷ So die Mehrheitsexegese; paradigmatisch Schwankl 1987, 396 u.ö.

³⁸ Bis einschließlich der rabbinischen Zeit (vgl. Schwankl 1987, 278; dort 276–283 Gesamtübersicht der Begründungen).

³⁹ Ein Schlußverfahren, das diese Konnotationen umkehrte, läßt sich dem Text nicht leicht unterlegen. Interpretationsmodelle bei Schwankl 1987, 403ff. vor 409.

Das heißt, Jesus begründet die Auferstehung so, daß die Kritiker es als Nicht-Begründung verstehen können, und wirft damit die Entscheidung am Ende auf die Hörer zurück. Die Last, den Verdacht der Projektion zu überwinden, nimmt sein Wort den Menschen nicht ab.⁴⁰

Um zu solcher Überwindung zu kommen, bedarf es eines weiteren Schrittes, der das *Wagnis des Glaubens* nicht ausklammern darf:

4. Jesu Auferstehung: Angelpunkt zur wirksamen Wirklichkeit

Plinius, der skeptische Rationalist des 1. Jahrhunderts, drängt als Angelpunkt nicht nur moderner, sondern schon antiker kritischer Diskussion auf: Auferstehungshoffnung könne nur überzeugen, wenn die Person, an der sie sich festmacht, selbst auferstand. Wir müssen uns der Frage nach Jesu Auferstehung stellen. Ich versuche es im Überblick.

4.1. Was die *Quellen* angeht, haben wir eine recht klare Basis: Daß „Gott Jesus auferweckte“, Jesus „erwachte (auferweckt wurde)⁴¹ / erstand und erschien“, gaben die frühen Christen von Anfang an weiter. Freilich, der Bericht eines „unabhängigen“ Drittzeugen fehlt.

Theologisch ist das erklärbar; wer Jesu Auferweckung erfuhr, erlebte das als Umsturz und konnte keine unabhängige Distanz aufrechterhalten (am bekanntesten Paulus; Gal 1,11–16). Abstrahierende Reflexion beunruhigt es, und wir sollten nicht vergessen, daß die moderne Unruhe innerchristlich aufbrach. Ein Hamburger Theologe des 18. Jahrhunderts, Hermann Samuel Reimarus, war jener Ungenannte, dessen Zweifel, es könne „mit der Auferstehung seine Richtigkeit nicht haben, und die Geschichte derselben wird Spuren ihrer Erdichtung tragen“,⁴² die Diskussion seither bestimmt. Reimarus' Kritik führte schnell zu einer ersten Klärung: Die Erzählungen der Evangelien sind im historischen Rang zurückzustufen, ohne daß das die Sache bereits entschiede. Mit dem vielleicht wichtigsten Diktum Lessings aus dem Streit gesagt: „Die Auferstehung Christi kann ihre gute Richtigkeit haben, ob sich schon die Nachrichten der Evangelisten widersprechen.“⁴³

Als Quellenbasis bleiben der modernen Diskussion die alten Formeln.⁴⁴ Sie enthalten die Aussagen: „er (Jesus) erstand / erwachte (wurde auferweckt)“

⁴⁰ Eine Analogie ergibt sich zum Schlußapophthegma der Perikope vom Zinsgroschen Mk 12,17: Auch dieses wirft die Entscheidung – dort, wieviel Gottes und wieviel des Menschen sei – auf die Frager zurück. So könnten wir hier auf ein Charakteristikum der Rede des irdischen Jesus stoßen. Andere Akzente bei Schwankl 1987, 466–589.

⁴¹ Das Passiv des griech. Verbs „egeirein“ vertritt neben dem Passiv („er/es wird erweckt“, vgl. z. B. 1 Kor 15,44) auch das Medium („er erwacht“; favorisiert von Kremer 1979).

⁴² Die Kernthese des Ungenannten nach Lessing 1784, Vorrede 4.

⁴³ Lessing 1778 (1956), 25 (dort teilweise hervorgehoben).

⁴⁴ Kurzformeln Röm 10,9; 1 Thess 1,10; Apg 3,15 u.ö. neben Röm 4,24b; 8,11; 2 Kor 4,14 u.ö.; ausgeführtere Gestalt 1 Kor 15, 1–5/8.

und: „er erschien“. Wo sie die beiden Aussagen kombinieren, rücken sie den *Erscheinungshinweis* an die zweite Stelle. Als Folge entfiel er in der altkirchlichen Bekenntnisbildung (unser apostolisches Glaubensbekenntnis enthält ihn nicht). Erst die moderne Analyse entdeckt wieder sein Gewicht: Kein alter Auferstehungshinweis führt vor die Erscheinungen zurück, so daß das „er erschien“ den Schlüssel zur Faktizitätsfrage bildet.⁴⁵

4.2. Mit dieser Feststellung endet der Konsens. Die Auswertung der Quellen ist in der *Forschung* umstritten:

Manches von der jüngeren Disparatheit läßt sich verstehen, wenn wir die Wirkung von Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsaufsatz beachten und den Ernst seines Anliegens respektieren. Jemand sei auferstanden, ist – davon ging Bultmann aus – mythische, in unserem Jahrhundert des naturwissenschaftlichen Weltbilds nicht repristinierbare Rede. Statt des mirakelhafte[n] Ausdrucks müsse der theologische Gehalt vermittelt werden. Er verweise uns, vernommen aus dem Wort, auf das Kreuz als Heilsereignis. So begegne uns der Auferstandene „im Worte der Verkündigung“, nirgends anders.“ Weitere historische Rückfrage wäre „eine Verirrung“. Entsprechend widmet Bultmann sich den Erscheinungsaussagen nicht näher.⁴⁶ Die theologische Generation nach ihm mußte weiterreflektieren. Zwei Wege boten sich an, eine möglichst geringe Bewertung und eine theologische Deutung der Erscheinungsaussage.

Erstere vertrat Willi Marxsen. Mit „großer Sicherheit“ wollte er nur noch sagen: „Zeugen behaupten nach dem Tode Jesu, ihn gesehen zu haben“, ohne daß sich dies historisch genauer bestimmen ließe. Verfolgen können wir ihre „reflektierende Interpretation“. In ihr greifen die Zeugen zur Auferstehungsaussage. Als „Interpretament“ für die „Weiterereignung des Jesuskerygmas“ haben wir diese zu werten.⁴⁷ Die Abstraktion von historischen Aussagen ist so weit getrieben wie nur eben vorstellbar.

Anders erfolgte das Bemühen um die theologische Deutung der Erscheinungsformel über die Bultmannschule hinaus. Einen plastischen Anhaltspunkt bot die Beobachtung, daß die herausragenden Gestalten, denen Jesus „erschien“, Verkündiger wurden. Der Schluß lag nahe, in der Erscheinung ihre Legitimation zu sehen. Der Ausdruck „*Legitimationsformel*“ wurde geboren.⁴⁸

Historische Kritik und theologische Bedeutung verhedderten sich freilich zugleich zu einem Knoten, der Anfang der 70er Jahre die Frage provozierte,

⁴⁵ Vgl. Bartsch 1982, 804f., 808.

⁴⁶ Bultmann 1948, 44–48, Zitate 46.

⁴⁷ Marxsen 1964, 24,26 (ohne die Hervorhebungen Marxsens); dazwischen 25 der bekannte Satz „Die Sache Jesu geht weiter“.

⁴⁸ Von Wilckens (1963) 1988, 192 bis Pesch 1973, 215. Wegen traditionsgeschichtlicher Probleme – präzise Vorläufer in Israel fehlen (Bartsch 1982, 826) – tritt die These inzwischen zurück.

ob man nicht auf die historische Fixierung von Auferstehungserscheinungen überhaupt verzichten könne. Rudolf Pesch stellte sich dem Unterfangen. Anhalt fand er bei einer damals hoch bewerteten Sondergestalt der Auferstehungsaussage in Israel: Nach Mk 6,16 vermutet Herodes (Antipas) in Jesus den auferweckten Täufer. Der Volksglaube leuchtet auf, eine herausragende Kündungsgestalt Gottes könne, selbst wenn sie hingerichtet werde, auferweckt neu wirken. Auf Jesus angewandt, schien sich die Möglichkeit zu bieten, den Auferstehungsglauben in einer Einheit mit der eschatologisch überwältigenden Ausstrahlung des irdischen Jesus zu denken. Denn so gelesen drängte die „Wirklichkeit Jesu selbst“, sein Wirken und Tod, zum Zugriff auf die Auferstehungstradition, nicht ein unklarer nachösterlicher Anhaltspunkt.⁴⁹

In der Diskussion erwiesen sich freilich alle zur Unterstützung neben Mk 6 gesuchten Quellen als zu jung oder zu wenig aussagekräftig,⁵⁰ und Mk 6,14ff. lenkt bei genauerer Betrachtung den Blick nicht auf die Analogie, sondern auf die Besonderheit der Aussagen über Jesu Auferstehung: Eine andere Person (Jesus) repräsentiert die Auferweckung des Johannes; der Täufer begegnet nur in vermittelter, nicht mehr in unmittelbarer personaler Identität. Für Jesus nimmt keine Quelle einen vergleichbaren Sachverhalt an. Die personale Identität zwischen Irdischem und Auferstandenen bildet vielmehr von Anfang an ein Grundmoment der Christologie. Damit versagt der Versuch.⁵¹

Kaum anderes ist für den derzeit in die Diskussion eingebrachten Vorschlag⁵² zu erwarten, die oben beschriebene Tradition von der Auferstehung der Märtyrer habe das entscheidende Instrumentarium zur Verfügung gestellt. Zwar ist diese Tradition sicher vorchristlich nachgewiesen, doch versagt auch bei ihr die Übertragung entscheidender Momente auf Jesus: Der Märtyrer stirbt als modellhafter Repräsentant der Gottesverehrung Israels. Würden die Urchristen daran anknüpfen, müßten sie in der Überlieferung die zweifellos vorhandene Einbettung Jesu in Israel viel stärker als vorliegend in den Mittelpunkt stellen (und uns damit heute das Gespräch mit Israel erleichtern). Weiter fehlt in der Märtyrertradition die Kombination mit der Erscheinung; Gottes Erbarmen birgt die Märtyrer, ohne daß sie nach ihrem Tod nochmals gesehen würden.

Überblicken wir die Forschungsentwicklung, so müssen wir zum Gewicht der *Erscheinungshinweise* zurückkehren.⁵³ Gerd Lüdemann brachte dies

⁴⁹ Pesch 1973 passim; vgl. ders. (1983) 1988, 239 (Zitat).

⁵⁰ Die nächste Vergleichsquelle Offb 11,3–13 ist schon von der Erinnerung an Jesus beeinflusst. Älteste jüdische Vergleichsquelle ist die Fortentwicklung der Elija- und Henochostradition in ApkEl 34,7,25–35 (frühestens 2. Jh. n. Chr., nur christlich überkommen).

⁵¹ Wie Pesch (1983) 1988, 240 selber feststellte.

⁵² Auf dem Colloquium Biblicum Lovaniense 1994 von J. Holleman, einem Schüler H. J. de Jonges, vorgetragen.

⁵³ Vgl. auch Vollenweider 1993, 39ff.

jüngst öffentlichkeitswirksam zu Bewußtsein. Er rückte die Erscheinungsformeln wieder an den Anfang der Ostererörterung und verband dies mit einer strikt durchgehaltenen kritischen Haltung: Die Erscheinungen seien im Rahmen der Visionen (und Auditionen) von Verstorbenen zu deuten und der Schluß auf eine eigene Auferstehungsrealität damit verwehrt. Die „Entscheidung des Glaubens“ hat, folgen wir dem, „nicht am auferstandenen Christus“, sondern „am historischen Jesus“ zu fallen. Für den Blick über den Tod bleibt nur die vorsichtigste, elementare Gestalt: „Die im Glauben erfahrene Einheit mit Gott hat Bestand über den Tod hinaus“.⁵⁴

Lüdemanns Entwurf wäre zwingend, wenn Schau eines Verstorbenen und Auferstehungsaussage im Umkreis des ersten Christentums zusammenhängen.⁵⁵ Der Nachweis dessen mißlingt jedoch. Kein Beleg des Auferstehungsgedankens im Israel der Zeitenwende kombiniert diesen mit der Erwartung, der Verstorbene / Erstandene erscheine ihm verbundenen Personen. Auch in den angesprochenen Auferstehungsmythen der paganen Umwelt tritt das Erscheinungsmotiv nicht hervor.

4.3. Dabei kennt die Umgebung des frühen Christentums durchaus ein *Erscheinen von Verstorbenen*. Wenden wir uns dem zu, entdecken wir eine bemerkenswerte Kontur. Plinius d. Ä. spricht sie in der meines Wissens einzigen zusammenfassenden Beurteilung des 1. Jahrhunderts an: Es gebe „Beispiele von nach der Beerdigung Gesehenen“; nur seien sie kein Gegenstand der Naturgeschichte, sondern „bedeutsame Hinweise / Zeichen“ („prodigia“, nat. hist. VII 179).⁵⁶

Noch weiter geht ein Grabgedicht aus wohl der 2. Hälfte des 1. Jahrhunderts.⁵⁷ Der erscheinende Verstorbene redet dort den Trauernden an: „Desine flere deum“, „hör’ auf, den zu beweinen, der Gott ist“. Das Gottesprädikat mag uns stützen lassen. Im 1. Jahrhundert jedoch fügt es sich zur angesprochenen Suche nach der Vergottung Verstorbener (die kaiserzeitliche Grabsymbolik bietet weitere Beispiele).⁵⁸ In der Erscheinung zeigt der Verstorbene seine Aufnahme unter die Götter an.

In Israel müssen wir die Wirkungsgeschichte des einzigen alttestamentlichen Textes mit dem Sehen eines Verstorbenen vergleichen, die Beschwörung des toten Samuel in 1 Sam 28. Die Totenbeschwörerin sieht im Grundtext des

⁵⁴ Lüdemann 1994, Ergebnisse 209–215, hermeneutische Reflexion 216–222 (erste Zitate 220, letztes Zitat 221).

⁵⁵ Bei Lüdemann im wesentlichen nur moderne Vergleiche (126–128); Prüfung von deren Tragweite in der Rezension durch E. Schweizer, ThLZ 119, 1994, 804–809, hier 805.

⁵⁶ Vgl. Herodot IV 15; Vergil, Aen. II 771–789. Erst nachneutestamentliche Satire banalisiert (Lukian, Philops. 27f. 1360ff.).

⁵⁷ CIL VI 3, 21521; zur Datierung Wrede 1981, 106f. (frühere Ansetzung bei K. Berger/C. Colpe, TNT 1, 1987, 93).

⁵⁸ S. Wrede 1981, 117; bes. CIL VI 7581; 15696; XIII 8706.

v. 13 „elohim“ aus der Erde aufsteigen.⁵⁹ Die LXX übersetzt unbefangen im hellenistischen Raum „Götter habe ich aus der Erde aufsteigen sehen“. Die Nacherzählung des wohl späten 1. Jahrhunderts nach Christus im Liber Antiquitatum Biblicarum Pseudo-Philos konkretisiert: Saul befrage die Wahrsagerin über „Götter“ („dii“), denn der erscheinende Samuel übersteige das Menschliche, sehe nicht mehr aus wie ein Mensch (LAB 64,6). Die Einzigkeit Gottes ist dadurch nicht beeinträchtigt, denn dieser allein ist der Herr (vgl. 64,7).⁶⁰

Ich breche an dieser Stelle ab. Über die Erscheinung eines Verstorbenen vermögen die pagane Umwelt des Urchristentums und Israel im 1. Jahrhundert zu reflektieren. Eine Verbindung mit Auferstehungsaussagen gibt es nicht. Statt dessen zeigt die faszinierendste Erzählgestalt den Toten unter Göttern.

Und die *Urchristen*? Nichts scheint mir aussagekräftiger als ihr Verzicht, in ihren Erscheinungserzählungen diese Vorstellung zum Ausgangspunkt zu wählen. Wäre es nur darum gegangen, Jesus als Verstorbenen im Raum Gottes zu zeichnen und damit die weitere Relevanz des Irdischen zu begründen, hätte es genügt, die Vision des Verstorbenen mit der überbietenden Anzeige zu schildern, er sei nun als „deus“ / „theos“ der Einheit Gottes verbunden. Der Schritt zur Hoheitschristologie wäre viel unmittelbarer gewesen als wir ihn im Neuen Testament vorfinden.

4.4. Ein nicht einfaches *Ergebnis* kommt zustande. Im Rahmen der Kultur- und Religionsgeschichte des 1. Jahrhunderts herrschen für die Deutung des psychischen Phänomens der Vision eines Verstorbenen andere Bedingungen als heute. Berücksichtigen wir sie, können wir die Aussage der Auferstehung Jesu nicht als nächstliegendes Interpretament einer solchen Vision begreifen. Ebenso wenig können wir die Erscheinungsaussage aus einer vorgängigen festen Auferstehungserwartung ableiten. Die spezifische Behauptung des ältesten Formelkreises, Jesus sei auferstanden und erschienen, ist historisch schwerer zu erklären, wenn wir den Anstoß eines äußeren Geschehens zurückstellen als wenn wir ihn annehmen.

Vorsichtig müssen wir allerdings dabei sein, diesen Anhalt näher zu bestimmen: Visionen sind, dahinter kann kritische Vernunft nicht zurück, ein Vorgang der menschlichen Psyche. Gottes Handeln überspringt das nicht, sondern nimmt es allenfalls in Dienst. Entsprechend begegnen wir in allen Formeln und Berichten einer sich der Sache nur nähernden menschlichen Formulierungsgestalt. In die Formulierung geht unmittelbar nicht das Geschehen extra hominem, sondern dessen Deutung ein. Historisch empfinden

⁵⁹ Hebräisch am ehesten im Sinne von „übernatürliches‘ Wesen“ (H. Ringgren s.v., ThWAT I, 1973, 302); vgl. evtl. Jes 8,19.

⁶⁰ Die Gottesbezeichnung nähert sich damit der jüdischen Engelvorstellung (vgl. LAB 61,8). Josephus, ant. 6,333 bietet die Rezeptionsvariante „in zu Gott ähnlicher/gleicher Gestalt“.

wir das als Einschränkung. Theologisch befreit es von zu enger äußerer Fixierung und bereichert die Aussage. Denn wir können nun wahrnehmen, daß die Formel: „er erschien“ unter dem äußeren Visionshinweis ein wichtiges biblisches Deutungsschema mitklingen läßt. „Er erschien“ konzentriert sich durch das Alte Testament auf Epiphanien. Es evoziert das Erscheinen der Herrlichkeit des Herrn.⁶¹ Von daher gelesen, verzichten die Urchristen in der ältesten Erscheinungsformulierung zwar, wie gesagt, auf eine kurzschlüssige Bezeichnung Jesu als vergotteten Verstorbenen. Doch sie verzichten nicht auf einen theonomen Hintergrund.⁶² Dies unterstützend, verweist die Formelfassung „Gott erweckte Jesus“ (Röm 10,9b) ausdrücklich auf Gottes Handeln. Das Ostergeschehen ist in all seiner widerfahrenen Gestalt als Äußerung Gottes zu verstehen. Hier liegt die Basis für die weitere Entfaltung der Christologie aus dem Verständnis Gottes.

Offen halten die ältesten Formeln dagegen, wie die Gestalt des Auferstandenen näher zu denken sei. „Er erstand“ gibt, wenn wir uns an die Vielfalt der Traditionsgestalten erinnern, nicht an, wohin und in wie intensiver leiblicher Gestalt die Auferstehung erfolgte. Daß die Visionszeugen diese Formulierung wählten, signalisiert, wie unbestimmt das Geschehen nur zu fassen war. Noch Paulus, der sich als der letzte Visionszeuge versteht (1 Kor 15,8), zeigt nirgends Interesse an der Materialität und dem materiellen Ort des Auferstandenen, hält vielmehr allein fest, seine Christusbegegnung sei eine Enthüllung, eine Schau von Gott her gewesen (Gal 1,15f.; 1 Kor 9,1).⁶³

Die für Paulus wichtige Präzisierung liegt auf anderem Gebiet: Die Auferweckung Jesu und die eschatologische Auferstehung der Toten hängen unlöslich miteinander zusammen. In welche gemeindliche Auseinandersetzung er das einbrachte, stelle ich zurück. Uns interessiert die systematische Weichenstellung, weil sie den Bogen zu unserer Ausgangsfrage schlägt.

Den Ansatz zeichne ich in das gewonnene Bild des 1. Jahrhunderts ein: Lassen sich dort, wie gezeigt, schon Erscheinungen eines Verstorbenen nicht als Ereignis der Naturgeschichte klassifizieren, dann noch weniger Erscheinungen, die zu der Aussage zwingen: „einer erstand“. Kategorien der Naturgeschichte kommen dort an ihr Ende. Nur Endgeschehen kann daher den kategorialen Hintergrund zur Erfassung der Auferstehung Jesu bieten. Der zwingende Schluß erwächst: „Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auferweckt worden (auferwacht)“ und umgekehrt (1 Kor 15,13.20f.). Kritisches Bewußtsein stößt in dieser Formulierung auf einen Zirkel. Nur wer sich existentiell in eines der beiden Glieder: Auferstehung der Toten / Auferstehung Christi hineinbegibt, erfährt die Plausibilität des anderen Glieds. Ist also zum Nachvollzug das Opfer menschlich nachdenkender

⁶¹ Vgl. Ex 16,10 usw. Belege bei Vollenweider 1993, 43.

⁶² Vgl. (mit anderer Terminologie) Gal 1,15f.

⁶³ Zur nächsten Generation wächst freilich das Interesse an in engerem Sinn materialer Gestalt: s. bes. Lk 24,39; Joh 20,28. Ein Gegenüber zu aufbrechenden doketischen Momenten liegt nahe.

und empfindender Distanz gefordert? Auf eine kleine Kostbarkeit unter den neutestamentlichen Erscheinungserzählungen verweise ich zum Abschluß des Reigens. Der berühmte Schluß des Mt, die Vision der elf Jünger 28,16–20, spricht (wie das ganze Auferstehungskapitel des Mt) nicht vom Glauben, sondern vom Zweifel. Der Proskynese vor dem Entstandenen fügt Mt v. 17 bei „welche (grammatisch möglich auch: die Jünger allgemein) bezogen Distanz“.⁶⁴ Der Neutestamentler muß, so er eine Kombination der neutestamentlichen Zeugen wagt, den Zweifel nicht ausklammern.

5. Schluß

Mit wenigen Strichen lenke ich zur Ausgangsfrage zurück: Was ist mit der Mutter auf dem Bild des fünfjährigen Mädchens? Kommen wir in der Betrachtung hinaus über vergangenes Leben und Tod? Wenn wir uns auf den Weg zum neutestamentlichen Auferstehungszeugnis einlassen, können wir, meine ich, die Antwort „ja“ wagen. Ich kann sie mit dem Bild sogar ein wenig ausschreiten: Sehen wir im Bild nur einen Schemen sich aus dem zerfallenden Leib erheben, wird dieser Schemen den Erdboden nicht durchstoßen. Wer tot ist, hat solche Kraft nicht. Die Kraft der Auferstehung eignet, wo sie die Grenze des Lebens überschreitet, nicht der menschlichen Psyche, sondern muß von außen zuwachsen. Das Bild des Mädchens läßt dafür weißen, offenen Raum, Raum des „Himmels“. Paulus würde präzisieren: Die „Macht der Auferstehung“ ist das Christusgeschehen (Phil 3,10). Auferstehung des Menschen über den Tod hinaus erwächst aus seiner Teilhabe an diesem.⁶⁵

Denken wir an dieser Stelle noch einen Schritt weiter, beginnt die Christusteilhabe nicht erst mit dem Tod: Sie gründet im Leben. Die Gewißheit der Auferstehung erfährt der Glaube am deutlichsten, wo er sich existentiell dadurch bestimmen läßt, daß Christus die Auferstehung nicht nur erfahren hat, sondern ist, mit dem Bild gesagt: daß Christus den Schemen nicht nur aus der Erde zieht, sondern daß der Schemen – nein, besser der Mensch, von dem wir den Schemen sehen – ganz an Christus hängt und daher mit Christus, an ihn angelehnt, aufersteht. Wir erreichen neutestamentlich die johanneische Position (bes. Joh 11,25f.).

Gibt es Größeres nicht als Leben und Tod? läßt sich nun mit nochmals neuer Nuance beantworten. Um Größeres zu finden, dürfen wir das Leben überschreiten. Aber das Neue Testament führt uns im Überschritt auch wieder zurück ins Leben. Jede Fixierung auf jenseitige Auferstehung ist zu eng. Die Auferstehung ragt geglaubt ins Leben, dem so mehr Größe zuwächst als dem Tod.

⁶⁴ „distazo“, Faktitivum zu „dis“, also wörtlich etwa „entzweit machen“, trägt den Stamm unseres Fremdworts. Mt bereitet das Moment in 14,31 vor.

⁶⁵ Bei Paulus in verschiedenen Anläufen von 1 Thess 4,13–5,11 über 2 Kor 5,1–10 bis zu Phil 1, 20f. vor 3,10 entfaltet. Den Streit, ob Paulus seinen Ansatz dabei weiterentwickelt oder nur je situationsspezifisch modifiziert, können wir hier offenlassen; Positionen bei Schnelle 1989, 37–48 und Lindemann 1991.

Literatur

- Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1966.
- Gerhard Barth, *Zur Frage nach der in 1 Korinther 15 bekämpften Auferstehungsleugnung*, ZNW 83, 1992, 187–201.
- Hans Werner Bartsch, *Inhalt und Funktion des urchristlichen Osterglaubens*, ANRW II 25.1, Berlin 1982, 794–890.
- Hans Dieter Betz, *Zum Problem der Auferstehung Jesu (...)*, in: ders., *Hellenismus und Urchristentum*, Tübingen 1990, 230–261.
- Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung (1941)*, KuM 1, Hamburg 1948 (³1954), 15–48.
- Stephanie M. Fischbach, *Totenerweckungen*, fzb 69, Würzburg 1992.
- Ulrich Fischer, *Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum*, Berlin/New York 1978.
- Florentino García Martínez, *Messianische Erwartungen in den Qumranschriften*, JBTh 8, 1993, 171–208.
- Manfred Görg, *Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten*, Düsseldorf 1992.
- Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus*, WUNT 10, Tübingen ³1988.
- Paul Hoffmann, *Die Toten in Christus*, NTA.NS 2, Münster 1966, ²1969.
- Ders. (Hg.), *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu*, WdF 522, Darmstadt 1988.
- Carl Gustav Jung, *Über die Auferstehung (1954)*, in: ders., *Gesammelte Werke 18/2, Olten*. Freiburg 1981, 742–747.
- Otto Kaiser / Eduard Lohse, *Tod und Leben. Biblische Konfrontationen*, Kohlhammer Tb. 1001, Stuttgart usw. 1977.
- Ulrich Kellermann, *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer*, SBS 95, Stuttgart 1978.
- Franz König, *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*, Wien usw. 1964.
- Erkki Koskeniemi, *Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese*, WUNT II 61, Tübingen 1994.
- Jacob Kremer, *Auferstanden – auferweckt*, BZ 23, 1979, 97f.
- Gotthold Ephraim Lessing, *Eine Duplik (1778)*, in: *Gesammelte Werke* (ed. P. Rilla) 8, Berlin 1956, 24–107.
- Ders. (Hg.), *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten*, Berlin 1784.
- Hermann Lichtenberger, *Auferweckung in der zwischentestamentlichen Literatur und rabbinischen Theologie*, Conc(D) 29, 1993, 417–422.
- Andreas Lindemann, *Paulus und die korinthische Eschatologie (...)*, NTS 37, 1991, 373–399.
- Horacio E. Lona, *Über die Auferstehung des Fleisches*, BZNW 66, Berlin. New York 1993.
- Gerd Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie*, Göttingen 1994.
- Kurt Marti, *Leichenreden*, Neuwied 1976.
- Willi Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem*, Gütersloh 1964.
- Lorenz Oberlinner (Hg.), *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen*, QD 105, Freiburg usw. 1986.
- Blaise Pascal, *Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées)*, übers. E. Wasmuth, Heidelberg ³1946 (⁵1954).
- Rudolf Pesch, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion*, ThQ 153, 1973, 201–228.

- Ders., Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein neuer Versuch (1983), wieder in: Hoffmann 1988, 228–255.
- Udo Schnelle, Wandlungen im paulinischen Denken, SBS 137, Stuttgart 1989.
- Otto Schwankl, Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18–27 parr.), BBB 66, Frankfurt a. M. 1987.
- Günter Stemberger, Auferstehung I/2, TRE 4, 1979, 443–450.
- J(an) W(illem) van Henten (Hg.), Die Entstehung der jüdischen Martyrologie, StPB 38, Leiden usw. 1989.
- Pieter W. van der Horst, Ancient Jewish epitaphs, Kampen 1991.
- Samuel Vollenweider, Ostern – der denkwürdige Ausgang einer Krisenerfahrung, ThZ 49, 1993, 34–53.
- Ulrich Wilckens, Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen (1963), in: Hoffmann 1988, 139–193.
- Henning Wrede, Consecratio in formam deorum. Vergöttlichte Privatpersonen in der römischen Kaiserzeit, Mainz 1981.