

Hans-Joachim Eckstein / Michael Welker (Hg.)

Die Wirklichkeit der Auferstehung

V&R

Neukirchener Theologie



Neukirchener Theologie

© 2019 Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen

ISBN Print: 9783788733551 — ISBN E-Book: 9783788733827

Hans-Joachim Eckstein / Michael Welker (Hg.)

Die Wirklichkeit der Auferstehung

5., veränderte Auflage

Vandenhoeck & Ruprecht

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

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen
bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISBN 978-3-7887-3382-7

Inhalt

Hans-Joachim Eckstein / Michael Welker

Einleitung VII

Hans-Joachim Eckstein

Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu 1

Martin Hauger

Die Deutung der Auferweckung Jesu Christi durch Paulus . . . 25

Jens Adam

Das leere Grab als Unterpfand der Auferstehung Jesu Christi 49

Marianne Sawicki

Catechesis and Resurrection 63

Antje Fetzer

Auferstanden ins Kerygma? 77

Luise Burmeister

Auferstehung in die Nachfolge 93

Daniel Munteanu

Die universale Bedeutung der Auferstehung Christi in der
Orthodoxie 101

André Kendel

»Die Historizität der Auferstehung ist bis auf weiteres
vorauszusetzen« 117

Bernd Oberdorfer

»Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten?« 139

Günter Thomas

»Er ist nicht hier.« Die Rede vom leeren Grab als Zeichen
der neuen Schöpfung 155

Gregor Etzelmüller

»Ich lebe, und ihr sollt auch leben« 187

Andreas Schüle

Gottes Handeln als Gedächtnis 201

Ingolf U. Dalferth

Volles Grab, leerer Glaube? 235

Michael Welker

Die Wirklichkeit der Auferstehung 263

Ute Braun

Anhang: Das Zeugnis der Auferstehung Jesu
nach den vier Evangelien 279

Register

Bibelstellen 291

Hans-Joachim Eckstein / Michael Welker

Einleitung

Die Frage nach der Auferstehung Jesu berührt zutiefst die Frage nach dem Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens. Wer wissen will, was das Wesentliche in diesem Glauben ist, muß fragen, was das vielleicht älteste Bekenntnis der Kirche meint: Christus ist der „den Gott auferweckt hat von den Toten“.

Die Diskussion um die Auferstehung hat in den letzten Jahren über Kirche und Wissenschaft hinaus viel Resonanz in den Massenmedien ausgelöst und dadurch eine breite öffentliche Aufmerksamkeit gewonnen. Es ist deutlich geworden, daß Differenz und Konflikt zwischen moderner Kultur und christlichem Glauben gerade an diesem Thema besonders scharf profiliert hervortreten. Wie kann man in einer naturwissenschaftlich informierten, rationalistisch aufgeklärten und auf die Kraft des gesunden Menschenverstandes bauenden Kultur die Auferstehung des Leibes, die nachösterlichen Erscheinungen Christi und die gegenwärtig schon anbrechende Anteilgabe an der Fülle seines Auferstehungslebens als realistische Sicht der Wirklichkeit verstehen? Wie „wirklich“ ist die Auferstehung?

Die Beiträge dieses Bandes verfolgen diese Fragestellung vor allem aus zwei Perspektiven. Historisch-exegetisch werden die unterschiedlichen Zugänge der neutestamentlichen Zeugnisse zur Auferstehung herausgearbeitet. Dabei geht es um den Eigengehalt sowie um die Verknüpfung der verschiedenen Traditionselemente: insbesondere das umstrittene ›leere Grab‹ sowie die Erscheinungen und Mahlfeiern des Auferstandenen. Die systematisch-theologischen Beiträge setzen sich mit wichtigen Beiträgen zum Thema im 20. Jahrhundert auseinander. Von dem Hintergrund dieses Diskurses und in Auseinandersetzung mit zeitgenössischen kulturwissenschaftlichen und philosophischen Ansätzen wird schließlich das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Auferstehungsglaubens neu dargestellt und entfaltet. Eine kurze Skizze der einzelnen exegetischen und systematisch-theologischen Beiträge soll die Orientierung erleichtern.

Ausgehend von der zweigliedrigen Auferstehungsformel in Lukas 24,34, führt Hans-Joachim Eckstein in die ältesten literarisch greifbaren Zeugnisse von der Auferstehung Jesu ein – die ein und mehrgliedrigen Auferweckungs- und Auferstehungsformeln, wie sie sich vor allem bei Paulus, dann aber auch in den übrigen neutestamentlichen Briefen, den Evangelien und der Apostelgeschichte in vielfältiger Ausprägung finden (s. die abschließende Zusammenstellung). Die

traditionelle Auferstehungs- und Erscheinungsformel „Der Herr ist wirklich auferstanden und Simon erschien“ wird nach traditions- und überlieferungsgeschichtlichen Gesichtspunkten untersucht und im Rahmen des spezifisch lukanischen Verständnisses von der Wirklichkeit der Auferstehung Jesu entfaltet.

Für die paulinische Theologie hat das urchristliche Bekenntnis von Kreuz und Auferweckung Jesu eine für den Glauben schlechthin grundlegende Bedeutung. Paulus versteht sich selbst gleich den übrigen Aposteln als Zeuge des Ostergeschehens und bestimmt von daher sowohl Inhalt wie Autorität seines Evangeliums. Ausgehend von den Aussagen des Heidenapostels über seine Begegnung mit dem Auferstandenen entfaltet Martin Hauger in seinem Beitrag das Wirklichkeitsverständnis des paulinischen Auferstehungszeugnisses. Eine zentrale Rolle spielen dabei die Ausführungen über den Auferstehungsleib in 1 Kor 15,35ff. Schließlich werden die aus der Exegese gewonnenen Ergebnisse für die Frage nach dem – von Paulus selbst nicht explizit erwähnten – leeren Grab fruchtbar gemacht.

Bleibende Bedeutung für die Diskussion hat der von Jens Adam vorgestellte Entwurf von Hans v. Campenhausen. Der Kirchenhistoriker rekonstruiert den Ablauf der Osterereignisse, indem er nach dem geschichtlichen Kern dessen sucht, was die neutestamentlichen Quellen historisch bezeugen. Dabei sieht er insbesondere die Entdeckung des leeren Grabes als den entscheidenden Anstoß, der alles weitere Geschehen ins Rollen brachte, und Petrus als denjenigen, der das leere Grab Christi als Unterpfand der Auferstehung des Herrn versteht. Dieser seinem Anspruch nach streng historische Zugang bedarf der theologischen Prüfung anhand des neutestamentlichen Zeugnisses.

Zur besseren Übersicht über die in den verschiedenen Beiträgen vorausgesetzten neutestamentlichen Überlieferungen zum leeren Grab, zur Auferstehung Jesu und zu den vielfältigen Erscheinungen des Auferstandenen bietet Ute Braun abschließend eine detaillierte synoptische Darstellung der Osterereignisse nach den vier Evangelien.

Der Beitrag von Marianne Sawicki bietet einen guten Übergang zwischen den exegetischen und theologiegeschichtlichen bzw. systematisch-theologischen Beiträgen, gerade weil sie nach dem Zusammenhang von Auferstehungsglauben und Katechese fragt. Sie kontrastiert den Auferstehungsglauben im Judäa der römischen Besatzungszeit mit dem heutigen Auferstehungsglauben und beleuchtet Diskontinuitäten und Kontinuitäten. Die leidenschaftliche Frage nach Gottes Gerechtigkeit und die Vergegenwärtigung dieser Gerechtigkeit im Leben Jesu sowie die Frage: „Wie gewinnt diese Vergegenwärtigung der Gerechtigkeit Gottes im Leben Jesu auch im heute wirklich gelebten Leben Gestalt?“ zählen zu den Kontinuitäten.

Es folgen fünf Beiträge zu wichtigen, ja z.T. schon „klassischen“ konstruktiven und kritischen Positionen zum Thema „Auferstehung“ aus der protestantischen und orthodoxen Theologie des 20. Jahrhunderts.¹

¹ Zur neueren römisch-katholischen Diskussion, auf die in diesem Band mehrfach Bezug genommen wird, siehe besonders: S. T. Davis/D. Kendall/G. O'Collins (Hg.), *The Resurrection*. An

Antje Fetzter summiert die heute vielen wohl nicht mehr wirklich vertraute Kritik an Rudolf Bultmanns entmythologisierender Betrachtung des Auferstehungsgeschehens (verfälschender Reduktionismus im Umgang mit den biblischen Überlieferungen, theologischer Wahrnehmungsverlust, unbiblische Privatisierung und Spiritualisierung christlicher Existenz in der „existentialen Interpretation“). Im Anschluß daran zeichnet sie noch einmal die berühmt-berüchtigte existentielle Interpretation der Auferstehung nach und fragt, ob Bultmann nicht ein „Wahrheitsmoment“ christlicher Auferstehungshoffnung festgehalten habe, das nicht preisgegeben werden darf. Bultmann fordert dazu heraus, die radikale Differenz von irdischem Leben und Auferstehungsleben und die Radikalität des neuschöpferischen Handelns Gottes ernstzunehmen. Er wirkt damit auch einer Verharmlosung des Todes durch „substanzhafte Kontinuitätsvorstellungen“ entgegen.

In provozierendem Kontrast dazu betont Dietrich Bonhoeffer, wie Luise Burmeister zeigt, daß Christus durch die Auferstehung die Todesgrenze bereits überwunden – und auch für uns überwunden hat. Durch die Taufe und in der Christus-Nachfolge erhalten Christinnen und Christen Anteil an diesem neuen Leben. Wird auch im Raum der Kirche dieses neue Leben in Gemeinschaft mit Gott noch in „zerbrechlichen“ Formen gelebt, so zielt es doch auf eine „höchste Potenzierung personalen Lebens“, in der das Leben Christi im menschlichen Leben und Sterben Gestalt gewinnt.

In besonderer Konzentration auf das Werk des bedeutenden rumänischen Theologen Dumitru Staniloae, aber auch im Anschluß an Athanasius, Maximus Confessor und Cyrill von Alexandrien zeigt Daniel Munteanu, daß aus orthodoxer Sicht die Auferstehung und die Menschwerdung Jesu Christi unbedingt im Zusammenhang wahrgenommen werden müssen. Gott wird Mensch, um den Menschen, die an Christus glauben, Anteil am göttlichen Leben zu geben. Der Auferstandene begleitet die Menschen auf ihrem „geschichtlichen Weg in die Ewigkeit“. Die Auferstehung weist auf eine „pneumatisierte Ordnung hin, die höher ist als die geschlossene immanente Kausalität“, eine geistliche Ordnung, die der irdischen Geschichte Maß und Ziel ihrer Entwicklung vorgibt.

Die bedeutenden Beiträge, die Wolfhart Pannenberg zum Thema „Auferstehung“ und zur Frage der Historizität der Auferstehung Jesu seit 1964 publiziert hat, werden von André Kendel zusammenfassend dargestellt und diskutiert. Damit die Geschichte Jesu als Gottes Offenbarung allgemein nachvollziehbar werden kann, müsse die apokalyptische Zukunftserwartung, die Erwartung einer allgemeinen Totenaufweckung als Bedeutungshorizont der Auferstehung Jesu erkannt werden. Die eschatologische Wirklichkeit sei andersartig gegenüber der Wirklichkeit der vergehenden Welt, was aber nicht grundsätzlich den Anspruch auf Historizität der Auferstehung berühre, obwohl ein alltägliches Verständnis von Wirklichkeit durch die Osterüberlieferungen verändert wird. Dabei ist zu würdigen, daß die Auferstehung auf die Frage nach der Bestimmung des Menschen antwortet.

Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus, Oxford, Oxford University Press 1997, darin besonders die Beiträge von Gerald O'Collins und Francis Schüssler Fiorenza.

Während Kendel diese komplexe Rahmung einer konstruktiven Wahrnehmung der Auferstehungsbotschaft positiv aufnimmt, kritisiert er Pannenberg's Reduktion der historisch zuverlässigen Auferstehungszeugnisse auf Mk 16 (Grabestradiation), 1Kor 15 (Erscheinungsüberlieferungen) und Apg 9 („Urgestalt“ der Erscheinungsberichte). Er zeigt eine Entwicklung in Pannenberg's Denken auf, da er in späteren Schriften der Grabestradiation nur unterstützende Funktion zuschreibt und die Erscheinungen höher bewertet. Kendel fragt, warum Pannenberg dennoch nicht die verschiedenen Dimensionen der Auferstehungswirklichkeit aufzunehmen vermag, die durch die biblischen Texte versprachlicht werden. Er legt nahe zu sehen, daß diese Reduktion mit einem engen historisch-kritischen Verständnis von „Geschichte“ zusammenhängen könnte.

Bernd Oberdorfer bietet eine minutiöse Rekonstruktion der Argumentationskette Gerd Lüdemanns, der mit provozierenden Thesen zur Auferstehung (die aber – u.a. von David Friedrich Strauss und Rudolf Bultmann vertreten – in der akademischen Theologie weithin bekannt waren) einen kleinen öffentlichen Skandal inszenieren konnte: Es gibt keine Rückkehr eines Verstorbenen ins Leben; die Erwartung einer zukünftigen Totenaufweckung ist nicht mit dem modernen Weltbild vereinbar. Lüdemann sieht Ostern als visionär revitalisierte Erinnerung an den sündenvergebenden Jesus, die er mit C.G. Jung und im Anschluß an Emanuel Hirsch deuten will. Petrus und Paulus haben Trauerarbeit und Schuldbewältigung verbunden. Mit diesem Schuldbewältigungsmechanismus – ausgelöst durch die Bestürzung darüber, Jesus im Stich gelassen zu haben (Petrus) bzw. ihn und seine Anhänger bekämpft zu haben (Paulus) – entfachten sie eine ansteckende Massenhysterie. Oberdorfer zeigt, daß Lüdemanns Bruch mit christlicher Theologie und Kirche schon in den Veröffentlichungen angelegt ist, in denen er mit seinem akademischen Vorbild Emanuel Hirsch noch an einem wolkigen „Ewigkeitsglauben“ festhalten und sich in „ständigem Gespräch mit und Angerührt-Sein von“ der Geschichte Jesu sehen wollte (vgl. dazu auch die kritischen Beiträge von Gregor Etzelmüller, Ingolf Dalferth und Michael Welker).

Unter Rückgriff auf Beiträge von M. Welker und I. Dalferth macht Oberdorfer geltend, daß die biblischen Auferstehungstexte keine einfache physische Wiederbelebung bezeugen und daß sie von einem Handeln Gottes an Jesus sprechen; beides wird von Lüdemann exegetisch und sachlich nicht wahrgenommen. Auch betont Oberdorfer, daß in den Auferstehungszeugnissen „Jesus als das unverfügbare Subjekt seiner Selbstvergegenwärtigung“ begegnet, nicht aber als eine „aus dem Innern der Seele aufsteigende Erkenntnis“. Mit der Wendung „metaphorisch-real“ will Oberdorfer die notwendig irritierende Rede von der Auferstehung charakterisieren, die einerseits eine Vorwegereignung des Zukünftigen, andererseits ein Ereignis in geschichtlicher Zeit bezeugt.

Fünf weitere Beiträge behandeln zentrale systematische Aspekte des Auferstehungsgeschehens. Sie greifen dabei auf einzelne der behandelten Positionen konstruktiv und kritisch zurück, bilden aber neue inhaltliche Schwerpunkte:

- Das leere Grab als Zeichen der neuen Schöpfung;
- die Leiblichkeit der Auferstehung;

- das göttliche Gedenken und das göttliche Handeln im Auferstehungsgeschehen;
- das kanonische – responsive und proklamatorische – Gedächtnis als Bezeugung und Teilhabe an der Auferstehungswirklichkeit.

Günter Thomas nimmt die von Hans von Campenhausen u.a. vorgeschlagene Orientierung an der neutestamentlichen Rede vom leeren Grab auf, geht dabei aber von der Voraussetzung aus, daß die Evangelien nicht nur „von historischen Ereignissen und ›naturalen‹ Prozessen (reden), sondern ... vielfältigere und umfassendere Wahrnehmungen“ einschließen, mit denen sie „neue Evangeliumskommunikation und Wahrnehmungen auslösen“ wollen. Die mit der Rede vom leeren Grab betonte Abwesenheit des vorösterlichen Leibes zeigt, daß dieser Leib in der Auferstehung ein Thema, zumindest ein Problem bleibt. Auch die von den biblischen Texten hervorgehobene Differenz zwischen den 40 Tagen der Erscheinungen des Auferstandenen und seiner himmlischen Existenz verweist auf die besondere leibliche Vergegenwärtigung des Auferstandenen.

Weder eine Kontinuierung des vorösterlichen Lebens noch eine vollständige Diskontinuität noch auch eine bloße neue Erfahrung mit der alten Wirklichkeit ist die Pointe der Erzählung vom leeren Grab. Sie verweist vielmehr auf eine schöpferische Tat des treuen Gottes „an der Person Jesu, (die) als solche zugleich der Anbruch der neuen Schöpfung“ ist. Der (weder durch historische Forschung noch durch literarische Dokumente gestützte) Gedanke, mit dem Lüdemann und auch manche seiner Kritiker gern spielen und herumspekulieren, daß der verweste Körper Jesu ein historisches Faktum sei, führt zu einer schiefen Vorstellung von „neuer Schöpfung“. Im Anschluß an F. Watson sieht Thomas in den Grabeserzählungen die Erzeugung einer „narrativen Leerstelle“, die das völlige Unbeteiligtsein von Menschen am Auferstehungsgeschehen, zugleich aber seine Verankerung in Raum und Zeit betone. Er sieht ferner in den Engelterscheinungen und den damit verbundenen Deutungen eine „Formung der Erinnerung“ zu einer zukunfts-offenen Erinnerung, in der der Auferstandene nicht nur lebendig erinnert, sondern als Lebendiger erfahren wird. Thomas interpretiert die Entzogenheit des vorösterlichen Leibes als Anzeichen für die vollständige Verwandlung der alten Schöpfung, die in der Neuschöpfung „der räuberischen Verflechtung von Leben und Tod entnommen ist“. Mit Jürgen Moltmann, der Impulse der orthodoxen Theologie aufgenommen hatte, aber auch mit der neueren Diskussion zwischen Theologen und Naturwissenschaftlern über Fragen der Eschatologie² hält Thomas fest, daß die Auferstehung „auch in die Tiefen ›natürlicher‹ Prozesse reicht und damit eine kosmologische Dimension hat.“

Gregor Etzelmüller beginnt seine Überlegungen zur Leiblichkeit der Auferstehung mit einer Auseinandersetzung mit Lüdemann und Hirsch, die die kritischen

2 Vgl. J. Polkinghorne/M. Welker (Hg.), *The End of the World and the Ends of God. Science and Theology on Eschatology*, Trinity Press, Harrisburg 2000, second printing 2000; auch im Programm des Neukirchener Verlags; T. Peters/R. Russell/M. Welker (Hg.), *Resurrection. Theological and Scientific Assessments*, Eerdmans, Grand Rapids 2002.

Beiträge Oberdorfers und Dalferths zu diesen Positionen ergänzt. Er zeigt, wie die Interpretation des modernen Christentums und die verhalten anti-reformatorischen sowie gezielt anti-jüdischen Aufstellungen Hirschs nicht nur mit einer Leugnung der Leiblichkeit der Auferstehung verbunden werden, sondern auch mit der Annahme der schlechthinnigen Verborgenheit der Ewigkeit. Konsequenter kann Hirsch nur noch von einer „Schwebeform eines auf das Unendliche es wagenden Glaubens“ und ähnlichen religiösen Vagheiten sprechen, was mit einem Gestalt- und Sprachverlust der Hoffnung einhergeht. Orientiert an Barths Göttinger Vorlesungen, diagnostiziert Etzelmüller hinter Hirschs (von Lüdemanns aufgenommenen) Ansichten einen religiösen Monismus, der mit seinem Ewigkeitsglauben die Spannung und Krise verwischt, die die Auferstehung in diese Welt hineinträgt. Gegen Barth betont er, daß die Historizität der Auferstehung und das besondere „Sehen“ der Jünger genauer erfaßt werden müssen, als es beim frühen Barth geschehe. Gegenüber dem frühen Barth, Dalferth und anderen, mit denen er in der Kritik der Position Hirsch/Lüdemann einig ist, hebt Etzelmüller die Bedeutung der Leiblichkeit der Auferstehung hervor: „An der Leiblichkeit soll aber biblisch nicht nur die Identität des Auferstandenen sichtbar werden, sondern zugleich die Verwandlung offenbar werden.“ Die biblische Aussage, Gott habe Jesus Christus nicht die Verwesung sehen lassen (Apg 2,27), ist nicht doketisch, sondern wehrt einem doketischen Mißverständnis der Auferstehung. Etzelmüller warnt davor, die Geschichte und das ewige Leben Gottes einander abstrakt gegenüberzustellen und davon abzusehen, daß die Auferstehungszeugnisse vom in der Zeit gelebten ewigen Leben sprechen. Er zeigt, daß und in welcher Weise die christliche Hoffnung und ihre Sprache von dieser Ausrichtung auf die Leiblichkeit und das Kommen Christi in der Zeit geprägt sind.

„Das Verständnis der Auferstehung ergibt sich nicht in Ableitung aus einer vorgeordneten Epistemologie, Ontologie oder Kosmologie, sondern sie selbst ist sachlich Voraussetzung und inhaltlich definierendes Merkmal des christlichen Wirklichkeitsverständnisses.“ Andreas Schüle zeigt, daß die Auferstehung Jesu nach den neutestamentlichen Überlieferungen nicht um ihrer „geschichtlichen Ereignishaftigkeit willen interessant“ ist, daß sie vielmehr nicht getrennt werden kann von der allgemeinen Auferstehungshoffnung (1 Kor 15). Sie ist aber damit kein auf ein „Jenseits“ verschobenes Ereignis, sondern antwortet auf Todesbedrohung und Todeserfahrung, die mitten im Leben erfolgen können (vgl. 2 Kor 2,10). Schüle warnt, daß die Frage: „Was kommt nach dem Tod?“ eine kategoriale Unterscheidung von Leben und Tod trifft, die nicht in derselben Weise vom Auferstehungsglauben vollzogen wird.

Mit Hilfe von Philosophien, die die „objektive Unsterblichkeit“ (Whitehead, Parfit) bzw. eine Konzeption „radikaler Endlichkeit“ (Heidegger) vertreten, erläutert er auch außerreligiös vermittelbare Konzepte eines Erfahrungskontinuums, das die ontische Spannung von Leben und Tod nicht in einem ontologischen Dual einfriert, sondern ein übergreifendes Wirklichkeitsverständnis entwickelt. Inspiriert vom Denken Whiteheads zeigt er die Denkmöglichkeit von „Prozessen des Werdens und Vergehens, (die) in der Vielfalt endlicher Wahrnehmungen, deren

Perspektive einmal abbricht, komplexe Netzwerke von ästhetischen und moralischen Werten entfalten, die von anderer raumzeitlicher Struktur sind als diese Prozesse selbst.“

Den spätmodernen Philosophien der „objektiven Unsterblichkeit“ und „radikalen Endlichkeit“ sieht Schüle zwei alttestamentliche Überlieferungsstränge in vielfacher Hinsicht entsprechen, die eine Auferstehungshoffnung zu entwickeln beginnen (Apokalyptik) bzw. diese Hoffnung aus strukturellen Gründen ablehnen (Kohélet). Schüle bescheinigt beiden Seiten eine seriöse Theologie, da sie die „Eigenständigkeit und Unverfügbarkeit des Handelns (Gottes) gegenüber den Kräften und Zielen der Geschichte, aber ebenso dessen Erfahrungsevidenz im geschichtlichen Horizont der Zeit“ festhalten. Schüle zeigt, daß das Gedächtnis bzw. Gedenken Gottes in Texten der Auferstehungshoffnung ein Schlüsselkonzept ist. Gottes Gerechtigkeit hat im Gedächtnis Gottes eine Instanz, die ihr zum Durchbruch verhilft. Die neuschöpferische Kreativität von Gottes Gedächtnis wird nur erfaßt, wenn es nicht – landläufig mit „Gerechtigkeit“ verknüpften – Dualen wie „Belohnen-Bestrafen“ unterworfen wird. Gottes Gedenken bezieht sich vielmehr neustiftend auf irdische Lebenszusammenhänge, denen unvorhergesehene neue Erwartungs- und Erfahrungsräume eingeräumt werden, ohne diese Lebenszusammenhänge zu eliminieren oder in numinose Formen aufzulösen. Feinsinnig beobachtet Schüle, daß das biblische Gedächtnis sich seinem Inhalt verdankt weiß. „Das Gedachte empfängt die belebende Zuwendung des Gedenkenden, und dem Gedenkenden erschließt sich die wirksame Gegenwart des Gedachten.“

Die Teilhabe am neuschöpferischen göttlichen Gedenken im Kult wird in Formen wahrgenommen, die die neutestamentlichen Überlieferungen zur Entfaltung der Auferstehungshoffnung fortentwickeln. Das von Paulus Röm 14,8 ausgesprochene Vertrauen: „Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. So wir nun leben oder sterben, so sind wir des Herrn“ drückt ein gesamtbiblisches Wirklichkeitsverständnis aus, das sich auch spätmodernen Denk- und Empfindungsgewohnheiten nahebringen läßt.

Auch der Beitrag von Ingolf Dalferth wendet sich – in einer gezielten Auseinandersetzung mit Lüdemann – gegen „historische, empirische, wissenschaftliche Engführungen des Wirklichkeitsverständnisses“: „Wer vom Glauben nicht mehr erwartet als einen christlichen Kommentar zur lebensweltlichen Erfahrung, erwartet zu wenig von ihm.“ Dalferth betont, daß der Glaube an die „Auferweckung des Gekreuzigten“ durch das Kreuz in der Geschichte verankert sei, daß das Bekenntnis der Auferweckung aber die Besonderheit des Kreuzes Jesu darin statuiere, „daß es im Leben Gottes eine einmalige Rolle spielt und eben deshalb auch für die Geschichte Gottes mit uns und damit für unser Leben von einmaliger Bedeutung ist.“

Die von Anfang an von Zweifel und Spott begleitete Verkündigung der Auferweckung des Gekreuzigten wurde – ebenfalls von Anfang an – von den Christen als einzigartiges Alleinhandeln Gottes angesehen. Die Jesuserscheinungen der frühen Zeugen sind keine feststellenden Wahrnehmungen, sondern sie sind immer mit dem Glauben an Gottes Handeln am und im Auferstandenen verbunden. Dal-

ferth sieht von den frühen Erscheinungszeugnissen an den Auferstehungsglauben durch eine Spannung zwischen zwei „für sich genommen unvereinbaren Aussagen (geprägt): ›Er ist tot‹ – ›Er lebt‹“. Er setzt sich mit den Versuchen, die Spannung nach einer der beiden Seiten hin aufzulösen, ebenso kritisch auseinander wie mit Vermittlungsbemühungen, die von der christlichen Antwort absehen: Gott hat den Gekreuzigten auferweckt.

Dalferth ist der Überzeugung, daß das Bekenntnis der Auferweckung Jesu „keinen historischen Sachverhalt“ artikuliere, sondern die „durchaus schlußfolgernde“ Antwort auf das mit jener Spannung gegebene „Dilemma“ darstelle. Er sieht dieses Bekenntnis als eine Anwendung „der Botschaft Jesu von Gottes Heil schaffender und Leben eröffnender Nähe auf Jesus selbst“. Das Bekenntnis schließt die Bekennenden in es ein und erschließt ein neues Selbst- und Wirklichkeitsverständnis der Bekennenden. Selbst- und Wirklichkeitsverständnis aber werden im Licht eines durch das Kreuzesgeschehen veränderten Gottesverständnisses bestimmt. Das Gottesverständnis aber gründet in einer definitiven Selbstbestimmung Gottes, die im auferweckten Jesus offenbart wird.

Die Rede von der Leiblichkeit des Auferweckten, die die Identität des Gekreuzigten und Auferstandenen anspricht, ist nach Dalferth vor allem eine Aussage über Gott. Auch unsere Leiblichkeit kann in diesem Licht als „die Gottes Sein-für-andere verdankte Möglichkeit, unser Leben in der Einheit von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe zu vollziehen“, verstanden werden. Von hier aus ergibt sich die Möglichkeit, unsere eschatologische Leiblichkeit als individuelles und gemeinschaftliches geschöpfliches Leben in, aus und durch Gottes Liebe zu erfassen.

Der Beitrag von Michael Welker macht zunächst darauf aufmerksam, daß Lüdemann und andere Kritiker des Auferstehungsglaubens die – falsche – Gleichsetzung von Auferstehung und bloßer physischer Wiederbelebung in Umlauf bringen, auch wenn sie die Wiederbelebung verneinen. Er zeigt an den biblischen Auferstehungszeugnissen, daß sie (wenn nicht ein einzelner Text aus dem Zusammenhang herausgerissen wird) eine andere Wirklichkeit bezeugen als die einer bloßen physischen Wiederbelebung. Durchgängig betonen sie die Spannungen von Sinnfälligkeit und Erscheinung, Theophanieerfahrung und Zweifel.

Die Geschichten vom leeren Grab einerseits und die Betonung der Verschiedenartigkeit der Erscheinungen (Anrede, Friedensgruß, Brottritus, Erschließen der Schrift ...) andererseits machen deutlich, daß – vielleicht abgesehen vom Damaskuserlebnis – eine singuläre Erscheinung noch keinen Auferstehungsglauben weckt. Diese Einsicht führt dazu, die Wirklichkeit der Auferstehung als Gegenwart der Fülle der Person Jesu und der Fülle seines Lebens zu verstehen. Nicht der Wiederauftritt des vorösterlichen Jesus, sondern die schöpferische, rettende und erhebende Gegenwart der Fülle seines Lebens ist die Pointe der Auferstehungszeugnisse. Welker zeigt, daß ein enges Verständnis des Historischen (ein „archäologisches“ Verständnis) diese Wirklichkeit nicht wahrnehmen konnte, daß aber ein Paradigmenwechsel im Verständnis des Historischen nicht nur eine fruchtbare neue Beschäftigung mit dem historischen Jesus, sondern auch mit der Wirklichkeit der Auferstehung ermöglicht hat.

Um den Zugang zu dieser Wirklichkeit „im Geist und im Glauben“ als realistischen Zugang verständlich zu machen, nimmt der Beitrag neuere gedächtnis-theoretische Forschungen zum kommunikativen und kulturellen Gedächtnis auf. Er beschreibt die innere Verfassung einer besonderen Form des kulturellen Gedächtnisses, die er „kanonisches Gedächtnis“ nennt. Es handelt sich um ein responsorisches und proklamatorisches Gedächtnis, das individuelles Erleben und Erwarten prägt, das sich aber dabei immer neu seinem Gegenüber, Grund und Gegenstand verdankt. Über das kanonische Gedächtnis werden die Glaubenden in Gottes schöpferische Auseinandersetzung mit den „Mächten und Gewalten“ hineingenommen, die Gott in Christus siegreich geführt hat. Welker beschreibt abschließend eine für die neutestamentlichen Überlieferung charakteristische „eschatologische Komplementarität“, die den Zusammenhang von Glaubenserfahrung der Gegenwart des auferstandenen Christus und Hoffnungserwartung des kommenden Menschensohns zu erfassen erlaubt.

Der vorliegende Band ist die Frucht zweier gemeinsamer Kolloquien mit Doktorandinnen, Doktoranden und Postdocs zum Thema „Auferstehung: neutestamentliche und systematisch-theologische Perspektiven“. Ingolf Dalferth und Marianne Sawicki gaben zwei ergänzende Beiträge zum Thema.

Wie bereits die einleitende Zusammenfassung zeigt, ist der Band – in aller gemeinsamen kritischen Ausrichtung gegen einen modernistischen Fundamentalismus à la Lüdemann – keineswegs von einer homogenen Theologie geprägt. Ein spannungsreich-konstruktiver theologischer Pluralismus (nicht zu verwechseln mit einer diffusen Pluralität von Meinungen) mit gemeinsamen Standards exegetischer Orientierung und akademisch-theologischer Argumentation bestimmt das Spektrum der Beiträge. Die Wahrheitsfrage in der Erhebung von Wahrheitsansprüchen und in der Infragestellung, Überprüfung und Festigung von Gewißheiten lebendig zu halten – das ist sein Anliegen. Mögen die Leserinnen und Leser von diesem lebendigen Diskurs über ein ebenso zentrales wie umstrittenes Thema des christlichen Glaubens profitieren.

Wir danken dem Neukirchener Verlag und wir danken unseren Mitarbeitern, namentlich Herrn Dr. Dr. Günter Thomas und Herrn Dr. Dr. Andreas Schüle für ihre engagierte Arbeit an diesem Buchprojekt, vor allem aber Frau Heike Springhart für die umsichtige und engagierte Bearbeitung der Beiträge für die Drucklegung und die Erstellung des Registers.

Heidelberg und Tübingen 2001/2

H.-J. E. und M. W.

Hans-Joachim Eckstein

Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu

Lukas 24,34 als Beispiel früher formelhafter Zeugnisse

Peter Stuhlmacher zum 70. Geburtstag

Nach der Darstellung des Lukas werden die nach Jerusalem zurückkehrenden Emmausjünger von den versammelten übrigen Jüngern mit der Botschaft empfangen: ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι.– »Der Herr ist wahrhaftig, wirklich auferstanden und Simon erschienen!«¹ In diesem alten Osterruf kommt zum Ausdruck, was nach dem übereinstimmenden Zeugnis der Evangelien und der anderen

1 S. zur Diskussion *M. Rese*, Formeln und Lieder im Neuen Testament. Einige notwendige Anmerkungen, *VF* 15, 1970, 75–95; *P. Hoffmann*, Art. Auferstehung I/3, II/1, *TRE* IV, Berlin u.a. 1979, 450–467, 478–513, hier 478ff.503ff. (Literaturangaben 509–513); *P. Hoffmann* (Hg.), *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu*, *WdF* 522, Darmstadt 1988, spez. 6ff. (Chronologische Bibliographie 453–483). *H. Conzelmann*, Was glaubte die frühe Christenheit? (1955), in: Ders., *Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament*, *BEvTh* 65, München 1974, 107–119; *U. Wilckens*, Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen. Zur traditionsgeschichtlichen Analyse von 1. Kor. 15,1–11 (1963), in: *P. Hoffmann* (Hg.), *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* (s.o.), 139–193; *W. Kramer*, *Christos, Kyrios, Gottessohn*. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden, *AthANT* 44, Zürich u.a. 1963, 28f.; *J. Kremer*, »Der Herr ist wahrhaftig auferstanden«. Zur Überlieferung und Form von Lk 24,34, *LuM* 42, 1968, 33–41; *U. Wilckens*, *Auferstehung*. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt, *ThTh* 4, 5. Aufl., Stuttgart u.a. 1992 (1970), 71ff.; *K. Wengst*, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, *StNT* 7, Gütersloh 1972; *J. Becker*, *Das Gottesbild Jesu und die älteste Auslegung von Ostern* (1975), in: *P. Hoffmann* (Hg.), *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* (s.o.), 203–227; *K. Berger*, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes*. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten, *StUNT* 13, Göttingen 1976; *R. Pesch*, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*. Ein neuer Versuch (1983), in: *P. Hoffmann* (Hg.), *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* (s.o.), 228–255; *P. Stuhlmacher*, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. I: *Grundlegung*. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992, 162–179; *G. Theißen/A. Merz*, *Der historische Jesus*. Ein Lehrbuch, 2. Aufl., Göttingen 1997, 415–446; *H.-J. Eckstein*, So haben wir doch nur einen Herrn. Die Anfänge trinitarischer Rede von Gott im Neuen Testament, in: ders., *Kyrios Jesus*. Perspektiven einer christologischen Theologie, *Neukirchen-Vluyn*, 2. Aufl., 2011, 3–33; *H.-J. Eckstein*, *Leben nach Geist und Leib*. Christologische und anthropologische Aspekte der Auferstehung nach Lukas, in: ders., *Der aus Glauben Gerechte wird leben*. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments,

Schriften des Neuen Testaments Grundlage und Voraussetzung des christlichen Glaubens ist: Jesus Christus, der Gekreuzigte, ist nicht bei den Toten geblieben², sondern er ist *auferstanden*! Und: Als der Auferstandene ist er seinen Jüngern – hier namentlich: Simon – *erschienen* und hat ihren Unglauben und ihre Zweifel überwunden! Er selbst hat ihnen bei seinem Erscheinen die Augen geöffnet, so dass sie ihn erkannten und infolge dieser Erkenntnis sowohl seinen Kreuzestod als auch seine frühere Verkündigung in einem neuen Licht sehen konnten (Lk 24,13–35.36–49).³

Nun ist dieses Bekenntnis zur Wirklichkeit der Auferstehung Jesu historisch so umstritten, wie es theologisch zentral ist. Dass Gott den gekreuzigten und gestorbenen Jesus am dritten Tage aus dessen Grab heraus in ein neues Leben auferweckt hat, erscheint nach menschlicher Erfahrung und in Ermangelung beweiskräftiger Analogien als äußerst unwahrscheinlich. Die Frage nach der Glaubwürdigkeit dieses Auferstehungszeugnisses stellt sich freilich nicht erst für den neuzeitlichen Menschen, sondern, wie die Evangelien selbst widerspiegeln, bereits für die Zeitgenossen Jesu – unter Einschluss seiner engsten Umgebung. Nach der Darstellung des Lukas reagieren die Jünger Jesu auf die Nachricht der Frauen, die vom leeren Grab zurückkommen, mit äußerster Skepsis: »Und es erschienen ihnen diese Worte wie leeres Gerede (ὡσεὶ λῆρος), und sie glaubten ihnen nicht (καὶ ἠπίστανον αὐταῖς)« (Lk 24,11; vgl. V. 25). Selbst bei der Erscheinung Jesu vor den versammelten Jüngern sollen diese nach Lk 24,37 zunächst mit »Angst und Schrecken« reagiert haben (πιτοθθέντες δὲ καὶ ἔμφοβοι γενόμενοι) und davon ausgegangen sein, dass sie einen Geist sehen (πνεῦμα θεωρεῖν). Schließlich konnten sie »nicht glauben vor Freude« und wunderten sich (ἔτι δὲ ἀπιστούντων αὐτῶν ἀπὸ τῆς χαρᾶς καὶ θαυμαζόντων Lk 24,41).

Auch wenn die Wahrheit der Osterbotschaft seit dem Umbruch der Aufklärung und der Anwendung der Historischen Kritik in ungleich radikalerer und umfassenderer Weise in Frage stehen mag, darf nicht übersehen werden, dass das Problem

BVB 5, 2. Aufl., Münster u.a. 2007 (2003), 177-186; H.-J. Eckstein, Zur Wiederentdeckung der Hoffnung. Grundlagen des Glaubens, Holzgerlingen, 2. Aufl., 2008, 87-131.

- 2 Was bei Lukas durch die eindringliche Frage der Engel bereits am leeren Grab nachdrücklich hervorgehoben wird: τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν; οὐκ ἔστιν ὧδε, ἀλλ' ἠγέρθη (Lk 24,5f.).
- 3 S. zu Lk 24,34 im Kontext der lukanischen Osterdarstellung E. Klostermann, Das Lukasevangelium, HNT 5, 3. Aufl., Tübingen 1975 (1919), 608; P. Schubert, The Structure and Significance of Luke 24, in: W. Eltester (Hg.), Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann, BZNW 21, 2. Aufl., Berlin 1957 (1954), 165–186; E. Lohse, Die Auferstehung Jesu Christi im Zeugnis des Lukasevangeliums, Bst 31, Neukirchen 1961; J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie, 4. Aufl., Gütersloh 1988 (1971), 291; J. Wanke, Die Emmauserzählung. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 24,13–35, ETSt 31, Leipzig 1973, 44ff.114ff.; J. Ernst, Das Evangelium nach Lukas, RNT 3, 6. Aufl., Regensburg 1993 (1977), 507f.; I.H. Marshall, The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text, NIGTC, 2. Aufl., Exeter 1979, 899f.; J. Jeremias, Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums, KEK.S, Göttingen 1980, 319; J.A. Fitzmyer, The Gospel According to Luke (X–XXIV). Introduction, Translation and Notes, AncB 28a, New York u.a. 1985, 1569; W. Wiefel, Das Evangelium nach Lukas, ThHK III, Berlin 1988, 412; G. Petzke, Das Sondergut des Evangeliums nach Lukas, ZWKB, Zürich 1990, 200f.; J. Nolland, Luke 18:35–24:53, WBC 35c, Dallas 1993, 1207.

des Zweifels und des Unglaubens hinsichtlich des Bekenntnisses zur Auferstehung Jesu von Anfang an thematisiert werden musste⁴, ja dass die Breite und Vielstimmigkeit der neutestamentlichen Überlieferungen sich nicht zuletzt aus der schon damals empfundenen Anstößigkeit und Ungeheuerlichkeit des Bezeugten erklärt. In der zweigliedrigen Formel Lk 24,34, die im Folgenden exemplarisch untersucht werden soll, erhellt diese vergewissernde Funktion schon aus der verstärkenden Einleitung mit ὄντως – »in Wahrheit«, »wirklich«, »gewiss«.

I

Kompositorisch gesehen geht der Evangelist bei der Aufnahme der Auferstehungs- und Erscheinungsformel in Lk 24,34 sehr geschickt vor. Offensichtlich kann Lukas nur auf zwei ausgeführte Erscheinungsberichte zurückgreifen⁵: die Überlieferung von der Erscheinung des Auferstandenen vor zwei Jüngern auf dem Weg nach Emmaus (Lk 24,13–35)⁶ und die Erscheinung vor allen Jüngern⁷ (Lk 24,36–49).

Von Petrus selbst vermag er in 24,12 lediglich mitzuteilen, dass dieser zuvor zum leeren Grab gelaufen sei, nur die Leinenbinden beim Hineinblicken gesehen habe (καὶ παρακύψας βλέπει τὰ ὀθόνια μόνα) und – sich über das Geschehene wundernd – fortgegangen sei (καὶ ἀπῆλθεν πρὸς ἑαυτὸν θαυμάζων τὸ γεγονός). Durch die Übernahme der zweigliedrigen Auferstehungsformel V. 34 in den Bericht von der Heimkehr der Emmausjünger wird das für große Teile der Urgemeinde wichtige Zeugnis von der gesonderten Erscheinung des Kyrios vor Simon Petrus erzählerisch integriert, ohne entfaltet werden zu müssen.⁸ Sosehr die Tradition von

4 Vgl. zum Motiv des Jüngerzweifels auch Mt 28,17b (οἱ δὲ ἐδίστασαν) und Joh 20,24–29 in personifizierender Zuspitzung auf Thomas.

5 Die – bei ursprünglichem Abschluss des Markusevangeliums mit 16,8 und angesichts der starken Abweichungen gegenüber Mt 28 – wohl beide dem Sondergut des Lukasevangeliums zuzurechnen sind.

6 In Gestalt einer »Wiedererkennungserzählung« – ἀναγνωρισμός (vgl. Joh 20,14ff.; 21,1ff.). Da Lk 24,13–35 redaktionell durchgängig bearbeitet wurde, lassen sich weder der ursprüngliche Bestand der Überlieferung eindeutig rekonstruieren noch auch die von Lukas ergänzten Abschnitte – die man tendenziell in V. 22–24 und V. 33–35 vermutet – zweifelsfrei bestimmen. Vgl. *J. Jeremias*, Die Sprache des Lukasevangeliums (s. Anm. 3), 313ff.; *W. Wiefel*, Lukas (s. Anm. 3), 408f.; *J. Wanke*, Die Emmauserzählung (s. Anm. 3), 19ff.109ff.

7 Die lukanische Vorzugswendung »die Elf« (οἱ ἕνδεκα) für den Zwölferkreis ohne Judas (Lk 24,9,33; Act 1,26) und die redaktionelle Ergänzung »und die, die bei ihnen waren« (καὶ οἱ τοὺς σὺν αὐτοῖς Lk 24,33) bereiten die in Act 1,15–26 geschilderte Nachwahl des zwölften Apostels vor.

8 Die Zurückhaltung des Lukas ist umso auffälliger, als er in den Acta die Berufung des Paulus durch den Kyrios dann in drei ausführlichen Varianten entfalten wird (Act 9,1ff.; 22,6ff. und 26,12ff.). Dieser Kontrast lässt erkennen, dass die Autorität und der Vorrang des Petrus innerhalb der Jerusalemer Gemeinde bis zu den in Act 12 beschriebenen Ereignissen aus Sicht des Lukas keiner ausführlichen Begründung und Rechtfertigung bedürfen. Im Unterschied zu den Ausgleichsbemühungen in Joh 20,1–10, in denen die Diskussion um die Zeugenpriorität des Petrus bzw. des »geliebten Jüngers« geradezu »wetteifernd« erzählerisch abgebildet wird, lässt sich aus der lukanischen Aufnahme des petrinischen Vorrangs in Lk 24,12 und 34 kein spezifisch apologetisches oder gar polemisches Interesse ableiten.

der *Ersterscheinung vor Kephäs* uns durch die bekannte viergliedrige Formel in 1Kor 15,3–5 vertraut ist (καὶ ὅτι ἐγήγερται ... καὶ ὅτι ὡφθῆ Κηφᾶ εἶτα τοῖς δώδεκα), so sehr gilt es zu beachten, dass sie in keiner neutestamentlichen Überlieferung ausführlich dargestellt wird.⁹ Wir erfahren nichts über das ›Wie‹ und das ›Wo‹, sondern lediglich das ›Dass‹ der Erscheinung.

Durch die Notiz vom Grabgang des Petrus in Lk 24,12¹⁰ und durch den Hinweis auf die Christophanie vor Petrus in 24,34 wird nicht nur der Bericht von der Erscheinung vor den Emmausjüngern in 24,13–33 wirkungsvoll gerahmt, sondern erzähltechnisch auch Raum geschaffen für den vorausgesetzten Handlungsablauf. Denn durch die Klammer von V. 12 und V. 34 wird die traditionell bezeugte Christophanie vor Simon Petrus kompositorisch in dem V. 13–33 beschriebenen Zeitraum verortet.¹¹ Bevor die Emmausjünger ihre Begegnung mit dem Auferstandenen verkünden können, wird ihnen in Gestalt der Formel die bereits vorausgegangene Erscheinung des Herrn vor Petrus bezeugt. Zugleich wird die an sich nicht lokalisierte Formel dadurch gemäß der lukanischen Gesamtkonzeption mit Jerusalem verbunden.¹²

Wenden wir uns der Untersuchung von Lk 24,34 selbst zu, so ist zunächst festzuhalten, dass es sich hier um eine *zweigliedrige Auferstehungsformel* handelt. Von

9 Auch bei der Erzählung von der Begegnung mit dem Auferstandenen am See Tiberias im Nachtragskapitel Joh 21,1–23 handelt es sich gerade *nicht* um eine exklusive Erscheinung vor Simon Petrus (vgl. ebenso die Ansage in Mk 16,7 oder den als Parallelüberlieferung diskutierten Fischzug des Petrus nach Lk 5,1–11). Zudem ist keine Tradition erhalten, die die Christophanie vor Petrus mit der Auffindung des leeren Grabes verbunden hätte (wie nach Joh 20,11–18 vor Maria von Magdala oder nach Mt 28,9 auf dem Weg zurück vom leeren Grab vor den Frauen). Weder nach Lk 24,12 noch nach Joh 20,6–10 findet Petrus im Zusammenhang des leeren Grabes zum Auferstehungsglauben (nach johanneischer Darstellung sogar in ausdrücklicher Unterscheidung vom ›anderen Jünger‹, Joh 20,8). Vgl. *J. Adam*, Das leere Grab als Unterpfand der Auferstehung Jesu Christi, in diesem Band.

10 Textkritisch gesehen ist die Ursprünglichkeit von V. 12 auf Grund der starken äußeren Bezeugung anzuerkennen – der Vers fehlt nur in D (05) und mehreren Altlateinern (klassisches Beispiel der sog. »Western non-Interpolations«). Wenn Lukas in 24,12 in Übereinstimmung mit Joh 20,6f. von den Leinenbinden (τὰ ὀθόνια) spricht – statt wie in Lk 23,53 (par. Mk 15,46) von der zusammenhängenden Leinwand (ἡ σινδών), in die der Leichnam Jesu eingehüllt wurde –, dann lässt sich das aus der nicht angleichenden Verwendung einer Lk und Joh gemeinsamen, von Mk unabhängigen Überlieferung plausibel erklären (s. auch die gleichlautende, im Johannesevangelium auf den Lieblingsjünger bezogene Formulierung: καὶ παρακύψας βλέπει ... τὰ ὀθόνια Joh 20,5 par. Lk 24,12). Vgl. *B.M. Metzger*, A Textual Commentary on the Greek New Testament, 2. Aufl., Stuttgart 1994, 157f.; *K. Aland/B. Aland*, Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik, 2. Aufl., Stuttgart 1998, 28.43.

11 Vgl. auch *J.A. Fitzmyer*, Luke (s. Anm. 3), 1569.

12 S. die lukanische Hervorhebung Jerusalems in Lk 1,8ff.; 2,22ff.41ff.; 24,47.52; Act 1,4.8.12 u.ö. Neben Lukas bezeugen Erscheinungen des Auferstandenen bei *Jerusalem* auch Joh 20 und – was neben der Erscheinung vor den elf Jüngern ›auf dem Berg‹ in Galiläa leicht übersehen wird – auch Mt 28,9f. Zur Verbindung der Erscheinungen mit *Galiläa* s. grundlegend Mk 14,28; 16,7 par. Mt 26,32; 28,7; ausführlich dann Mt 28,16–20 und das Nachtragskapitel Joh 21. Nach Lukas werden die Jünger in Lk 24,6 durch die Engelbotschaft nicht nach Galiläa *geschickt* (so nach Mk und Mt), sondern die Frauen – folgerichtig – an Jesu Verkündigen in Galiläa *erinnert*.

›Auferstehungsformel‹ reden wir, weil in dem Satz ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος ... der *Auferstandene* das grammatische Subjekt darstellt¹³; im Gegensatz zu den ebenfalls breit belegten ›Auferweckungsformeln‹¹⁴ – »Gott hat Jesus von den Toten auferweckt« –, in denen ὁ θεός das grammatische Subjekt bildet.¹⁵ Mit den beiden unterschiedlichen Reihen geprägter Wendungen wird das *eine* Geschehen der Auferweckung Jesu Christi durch Gott, den Vater, aus verschiedener Perspektive in den Blick genommen. Bei der *Auferweckungsformel* handelt es sich um eine *Gottesprädikation*: »Gott ist der, der Christus auferweckt hat«, während die *Auferstehungsformel* als *Christusprädikation* zu begreifen ist: »Christus ist der, der wahrhaftig auferstanden ist und lebt!« Die *Auferweckungsaussage* gibt Antwort auf die Fragen: »Wer ist Gott, und wie ist Gott? Wie ist sein Verhältnis zu Jesus, dem Gekreuzigten, zu bestimmen? Und wie verhält er sich zu seiner Schöpfung?« Demgegenüber antwortet die *Auferstehungsaussage* auf die Fragen: »Wer ist Jesus Christus, und wie ist Jesus Christus? Wie ist sein Verhältnis zu Gott dem Vater zu verstehen, und wie und in welchem Status verhält er sich gegenüber der Welt?«

Die Variation von ›Auferweckungsaussagen‹ (Subjekt: Gott, der Vater)¹⁶ und ›Auferstehungsaussagen‹ (Subjekt: Christus¹⁷, Jesus¹⁸, der Kyrios¹⁹, der Sohn²⁰) bezeichnet somit wohl einen Wechsel des Blickwinkels, nicht aber einen Unterschied im Verständnis des Auferweckungsgeschehens an sich. Im alttestamentlich-jüdischen Kontext versteht es sich von selbst, dass die ›Auferstehung von den Toten‹ allein von Gott, dem Schöpfer, bewirkt werden kann²¹; den Gedanken an eine von Gott, dem Vater, unabhängige ›Selbst-Auferweckung‹ Jesu legt der – traditionsgeschichtlich vorgeprägte – Gebrauch von ἐγείρεσθαι statt des aktiven

-
- 13 So mit ἐγείρομαι in finiter Form und in der Regel ebenfalls im Aor. (ἠγέρθη): Lk 24,34; Röm 4,25; 6,4; 1Kor 15,4 (wie 15,12.13.14.16.17.20 jeweils Perf. ἐγήγερται); vgl. 1Thess 4,14 (ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη); in partizipialer Form: Χριστὸς ὁ (ἐκ νεκρῶν) ἐγερθεὶς – »Christus, der (von den Toten) Auferstandene«: Röm 6,9; 7,4; 8,34; 2Kor 5,15; 2Tim 2,8 (Part. Perf. ἐγγημεμένος).
- 14 In Form von Aussagesätzen (vor allem von ὅτι-Sätzen): Röm 10,9; 1Kor 6,14; 15,15; Act 2,32; 5,30; 10,40; 13,30.34; oder in Form von Partizipialausdrücken (ὁ ἐγείρας τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν o.ä.): Röm 4,24; 8,11a,b; 2Kor 4,14; Gal 1,1; Kol 2,12b; 1Petr 1,21 (mit participium coniunctum Act 13,33; 17,31; Eph 1,20; außergewöhnlich Hebr 13,20: ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν ...). Schließlich kann die Auferweckungsaussage auch als Relativsatz formuliert sein (ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν o.ä.): 1Thess 1,10; Act 3,15; 4,10; 13,37; vgl. Act 2,24: ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν.
- 15 In Verbindung mit dem Objekt (τὸν) Ἰησοῦν/Χριστόν/κύριον resp. αὐτόν; als Verb meist ἐγείρω im Aor. Akt., transitiv (ἤγειρεν/ἐγείρας): »aufwecken«, »auferwecken« (Acta: profangriechisch geläufigeres ἀνίστημι im Aor. Akt., transitiv [ἀνέστησεν/ἀναστήσας]). Die präpositionale Ergänzung ἐκ νεκρῶν dient ggf. zur eindeutigen Bestimmung als *Totenerweckung*.
- 16 Vgl. 1Thess 1,1.9f.; Gal 1,1.
- 17 S. Röm 6,4.9; 8,34; 14,9; 1Kor 15,3f.; 2Tim 2,8; 1Petr 3,18 (vgl. im Kontext Röm 6,10; 7,4; 2Kor 5,14f.; 13,3f.).
- 18 S. 1Thess 4,14; 2Tim 2,8 (vgl. Röm 4,24f.; als v.l. Röm 8,34).
- 19 S. Lk 24,34; sonst verschiedentlich als Objekt in Auferweckungsformeln: Röm 4,24; 10,9; 1Kor 6,14; 2Kor 4,14 (Hebr 13,20).
- 20 S. Röm 8,32.34; als Objekt in Auferweckungsformeln 1Thess 1,10.
- 21 Vgl. die Gottesprädikation Röm 4,17: κατέναντι ... θεοῦ τοῦ ζωοποιούντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα. 2Kor 1,9: τῷ θεῷ τῷ ἐγείροντι τοὺς νεκροὺς. Vgl. Dtn 32,39; 1Sam 2,6; 2Kön 5,7; Weish 16,13: σὺ γὰρ ζωῆς καὶ θανάτου ἐξουσίαν ἔχεις καὶ κατάρχει εἰς πύλας ἄδου καὶ ἀνάγει. Tob 13,2: εὐλογητὸς ὁ θεὸς ὁ ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας ... ὅτι αὐτὸς ... κατάρχει εἰς ἄδην καὶ ἀνάγει. Hebr 11,19; 1Tim 6,13.

ἐγείρειν / »auferwecken« in diesem Zusammenhang keineswegs nahe.²² Und dies gilt ungeachtet der Frage, ob ἐγείρεσθαι passivisch²³ mit »auferweckt werden«²⁴ oder – wie wir vertreten – mehrheitlich intransitiv als »auferstehen«²⁵ zu übersetzen ist.

Zum überwiegenden Gebrauch des intransitiven ἐγείρεσθαι in der Bedeutung »aufwachen«, »auferstehen« s. auch den synonymen Gebrauch des – eindeutig intransitiven – ἀναστῆναι (Aor. 2), die durchgehende Verwendung des Substantivs ἀνάστασις / »Auferstehung« im NT (42x gegenüber 1x ἔγερσις in Mt 27,53) und den sonstigen Sprachgebrauch in der Profangräzität, im NT, in der hebr. Bibel (MT) und der LXX – so Jes 26,19: ἀναστήσονται οἱ νεκροὶ καὶ ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις (für MT: »Deine Toten werden leben, meine [v.l. ihre] Leichname werden auferstehen« – וְקוּמוּ בְּלִלְתֵי בְּלִלְתֵי יְהוָה [הָיָה] Kal »wieder lebend werden«, וָקוּם Kal »aufstehen«; vgl. Ps 88,11: וְקוּמוּ אִם-רַפְּאִים יְקוּמוּ); 4Regn 4,31: οὐκ ἠγέρθη τὸ παιδάριον (für MT 2Kön 4,31: לֹא הִקִּיץ הַנֶּעַר [קִיץ] Hifil »erwachen«); Dan 12,2A: καὶ πολλοὶ τῶν καθυδόντων ἐν γῆς χῶματι ἐγερθήσονται (Theod. ἐξ-, für MT Dan 12,2: וְרַבִּים מִשְׁנֵי אֲדַמְת־עֶפְרָר יִקְיֹצוּ. Vgl. schließlich den Gebrauch des intrans. ἐγείρεσθαι im Zusammenhang der allgemeinen Auferstehung der Gläubigen in Mk 12,26 par.; 1Kor 15,15f.29.32 u.ö. (neben intr. ἀνίστασθαι in 1Thess 4,16; Mk 12,25; Joh 11,23f).²⁶

Als zweigliedrig gilt die Formel in Lk 24,34, weil die Auferstehungswendung ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος hier mit der Erscheinungswendung καὶ ὤφθη Σίμωνι verbunden ist. Die meisten zweigliedrigen Formeln, die sich in der neutestamentlichen Überlieferung finden, verbinden die Auferstehungs- bzw. Auferweckungsaussage mit der Aussage über das Sterben Jesu – so z.B. die traditionelle Dahingabeformel in Röm 4,25: ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαιοσύνην ἡμῶν (ebenfalls mit ἐγείρεσθαι in finiter Form), oder die partizipialen Wendungen in Röm 8,34: Χριστὸς [Ἰησοῦς] ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἐγερθείς, und 2Kor 5,15: τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι, oder auch unter Verwendung von intransiti-

22 Die Aussage des Johannesevangeliums, dass der Sohn selbst die Vollmacht hat, »sein Leben dahinzugeben und es wieder zu nehmen« (Joh 10,17.18; vgl. 2,19.21), ergibt sich aus der Christologie des Evangeliums, nicht aber aus der sprachlichen Formulierung der traditionellen Auferstehungsaussage an sich. Freilich ist gerade in der johanneischen Christologie auf die enge Wechselbeziehung zwischen der auf den Sohn übertragenen *Vollmacht* und der *Einheit* des Sohnes mit dem Vater bzw. seinem *Angewiesensein* auf den Vater zu achten (5,19ff.30ff.; 7,17.28; 8,28; 10,30.38; 14,10f.; 17,21.23).

23 So wieder P. Hoffmann, Art. Auferstehung II/1, TRE IV (s. Anm. 1), 481.

24 So vielleicht als *passivum divinum* in der vorpaulinischen Formel Röm 4,25: der »auferweckt wurde« (ἠγέρθη) im Anschluss an die passivische Formulierung »der dahingegeben wurde« (ὃς παρεδόθη).

25 S. zum Ganzen W. Bauer/K. u. B. Aland, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6. neu bearb. Aufl., Berlin 1988, Art. ἐγείρω, 432f.; J. Kremer, Art. ἀνάστασις κτλ., EWNT I, Stuttgart 1980, 210–221, hier 218ff.; ders., Art. ἐγείρω, a.a.O., 899–910, hier 906; J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie (s. Anm. 3), 23, Anm. 18.

26 Zu vereinzelt *transitiv passivem* Verständnis von ἐγείρωμαι im klassischen Griechisch vgl. Plato, Gesetze 808a (vom »Gewecktwerden« einer Herrin durch Dienerinnen – καὶ δέσποιναν ἐν οἰκίᾳ ὑπὸ θεραπευίδων ἐγείρεσθαι τινας); Apologie 30e (vom »Gewecktwerden« eines trägen Pferdes durch eine Bremse/einen Sporn – ὥσπερ ἵππῳ ... ἐγείρεσθαι ὑπὸ μῦλῶπος τινοῦ).

vem ἀναστῆναι (Aor. 2) 1Thess 4,14: πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη²⁷, und verbunden mit ζῆν (»lebendig werden«, »leben«, im Aor. oder Präs.) 2Kor 13,4: καὶ γὰρ ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας, ἀλλὰ ζῆ ἐκ δυνάμεως θεοῦ, und Röm 14,9: εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν.²⁸

Die Motivverknüpfung von Auferstehung und *Erscheinung* findet sich ausdrücklich in der von Paulus überlieferten traditionellen viergliedrigen Formel von 1Kor 15,3–5(–8): καὶ ὅτι ἐγγήγερται ... καὶ ὅτι ὤφθη²⁹ Κηφᾶ ...³⁰ und in den Auferstehungsberichten sämtlicher Evangelien³¹: bei Markus in Form der Ankündigung der Erscheinung des Auferstandenen durch den Engel (Mk 16,6.7: ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε ... ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε), bei Matthäus in Gestalt der Erscheinung des Auferstandenen vor den Frauen in Jerusalem Mt 28,9f. (καὶ ἰδοὺ Ἰησοῦς ὑπήντησεν αὐταῖς V. 9) und vor den elf Jüngern in Galiläa Mt 28,16–20 (καὶ ἰδόντες αὐτόν V. 17)³², bei Johannes dann in der Komposition der drei Erscheinungen des Auferstandenen vor Maria von Magdala Joh 20,14–18³³, vor den Jüngern am Abend des Auferstehungstages 20,19–23³⁴ und vor den Jüngern unter Einschluss von Thomas 20,24–29.³⁵ Als vierte Erzählung folgt im Nachtragskapitel Joh 21,1–23 schließlich die Erscheinung vor den Jüngern am See Tiberias.³⁶ Bei Lukas steht die Erscheinungsformel Lk 24,34 wie gesehen zwischen dem Bericht der Erscheinung vor den Emmaus-Jüngern 24,13ff. und der grundsätzlich von allen Evangelisten bezeugten Erscheinung des Kyrios vor den versammelten Jüngern 24,36–49.

II

Was die einzelnen Elemente der zweigliedrigen Formel in Lk 24,34 angeht, so fällt zunächst die auf den Bekenntnischarakter hinweisende Verstärkung durch ὄντως – »wahrhaftig«, »wirklich« – auf, durch die die Wahrheit und Zuverlässigkeit der

27 Vgl. Mk 8,31; 9,9f.; 9,31; 10,34; Lk 24,46; Joh 20,9.

28 S. auch Röm 6,10: ὁ γὰρ ἀπέθανεν, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ· ὁ δὲ ζῆ, ζῆ τῷ θεῷ, Apk 1,18: καὶ ὁ ζῶν, καὶ ἐγενόμενος νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, Apk 2,8: ὁς ἐγένετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν. Vgl. 1Petr 3,18; Act 1,3; 25,19 (s. die abschließende Übersicht).

29 S. viermaliges ὤφθη in 1Kor 15,5–8.

30 S. als Abschluss der Reihe der Zeugen in 1Kor 15,8: ὤφθη κάμοι. Zum sachlichen Zusammenhang s. auch die Beschreibung des Sehens bzw. der Erkenntnis Jesu Christi in Verbindung mit dem Kyrios-Titel in 1Kor 9,1 (οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα; [bzw. ἑώρακα, beides Perf.], wie in Joh 20,18,25 in geprägter Wendung) und Phil 3,8 (διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου).

31 Vgl. im einzelnen U. Braun, Das Zeugnis der Auferstehung Jesu nach den vier Evangelien, in diesem Band, S. 279.

32 Gemäß der Ankündigung in Mt 28,7 (ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε) und 28,10 (κάκει με ὄψονται).

33 S. V. 14: καὶ θεωρεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐστῶτα, und V. 18: ἑώρακα τὸν κύριον, καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ.

34 S. V. 19: ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον, V. 20: ἰδόντες τὸν κύριον, und V. 25: ἑώρακαμεν τὸν κύριον.

35 S. V. 26: ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς ... καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον, und vor allem den Abschluss V. 28f.: ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου – ὅτι ἑώρακάς με πεπίστευκας.

36 Joh 21,1: μετὰ ταῦτα ἐφάνέρωσεν ἑαυτὸν πάλιν ὁ Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐπὶ τῆς θαλάσσης τῆς Τιβεριάδος· ἐφάνέρωσεν δὲ οὕτως.

Aussage und die Gewissheit der Zeugen unterstrichen werden sollen.³⁷ Dass die Voranstellung des Adverbs ὄντως³⁸ nicht zwangsläufig – wenn auch möglicherweise – geprägten liturgischen Gebrauch signalisiert, sondern vielmehr den bekennenden und versichernden Charakter der folgenden Aussage, ergibt sich aus den Parallelen Mk 11,32³⁹; 1Kor 14,25⁴⁰ und in unserem Zusammenhang vor allem aus Lk 23,47, dem Bekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz: ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν.⁴¹

Subjekt der Auferstehungsaussage ist in unserer Formel ὁ κύριος. Der Begriff ist – wie auch der häufiger belegte ὁ Χριστός⁴² – als Hoheitstitel gebraucht.⁴³ Die christologische Verbindung einer Aussage über Jesu Auferweckung bzw. Erhöhung mit dem Bekenntnis zu Jesus als dem Kyrios findet sich bereits in der paulinischen Aufnahme geprägter Traditionen, so z.B. in dem – wohl vorpaulinischen – Christushymnus Phil 2,6–11, speziell V. 9–11⁴⁴, und in Röm 10,9 mit der Kombination einer auf das ›Herrsein‹ Jesu bezogenen Homologie (ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν ...) ⁴⁵ und einer auf die Auferweckung Jesu bezogenen

37 S. auch die versichernde Einleitung des Christushymnus von 1Tim 3,16: καὶ ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον ... — »Und anerkanntermaßen, d.h. ganz gewiss groß ist das Geheimnis der Gottesfurcht ...« Vgl. O. Hofius, Art. ὁμολογέω κτλ., EWNT II, Stuttgart 1981, 1255–1263, hier 1263.

38 Auf Grund der äußeren Bezeugung für die Textlesart (*P⁷⁵ x B D L P Ψ* etc.) ist die vom »Mehrheitstext« vertretene *varia lectio* mit nachgestelltem ὄντως wohl kaum ursprünglich. Sie mag sich mit der Reihenfolge ὅτι ἡγέρθη ὁ κύριος ... an den vertrauten Wendungen der Auferweckungs- bzw. Auferstehungsformeln als Aussagesätzen orientiert haben. Hingegen erwägt I.H. Marshall, Luke (s. Anm. 3), 900, im Anschluss an G.D. Kilpatrick, ob hinter der Lesart des Mehrheitstextes die von semitischer Wortstellung abhängige ältere Variante der Formel zu sehen ist.

39 Im Hinblick auf den Täufer: ... εἶχον τὸν Ἰωάννην ὄντως ὅτι προφήτης ἦν.

40 Als Bekenntnis eines Außenstehenden gegenüber der Gemeinde: ... ἀπαγγέλλων ὅτι ὄντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστίν.

41 Auf Grund der topischen Verwendung des ὄντως, die sich sowohl traditionell als auch redaktionell zuordnen ließe, kann über das überlieferungsgeschichtliche Alter der Ergänzung m.E. nicht mehr eindeutig entschieden werden. Da ὄντως kein lukanisches Vorzugswort ist, kann es der traditionellen Formel jedenfalls nicht begründet abgesprochen werden. Andererseits wird das Adverb ὄντως in Lk 23,47 diff. Mk 15,39 wohl als redaktioneller Ersatz für das markinische ἀληθῶς zu deuten sein, welches Lukas wiederum ausschließlich zur Wiedergabe von ἀμὴν verwendet (Lk 9,27 diff. Mk 9,1; Lk 12,44 diff. Mt 24,47; Lk 21,3 diff. Mk 12,43); vgl. J. Jeremias, Die Sprache des Lukas-evangeliums (s. Anm. 3), 125.308.

42 S.o. Anm. 17.

43 Vgl. zu Traditionsgeschichte und Diskussion W. Foerster, Art. κύριος κτλ., ThWNT III, Stuttgart 1938, 1038–1056.1081–1098, hier 1081ff.; M. Hengel, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, 2. Aufl., Tübingen 1977, 120ff.; J.A. Fitzmyer, Art. κύριος κτλ., EWNT II, Stuttgart 1981, 811–820, hier 816f.

44 Mit wünschenswerter Klarheit erhellt aus dem Hymnus, dass der von Gott zuerkannte Kyrios-Titel (ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα ...) die gottgleiche Stellung des Erhöhten bezeichnet: κύριος ist »der Name, der über alle Namen ist« (τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομάτων), weshalb ihn alle Geschöpfe in Proskynese und Akklamation verehren sollen (ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ ... πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσῃται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς). Vgl. O. Hofius, Der Christushymnus Philipper 2,6–11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms, WUNT 17, 2. Aufl., Tübingen 1991, 18ff.

45 Vgl. 1Kor 12,3; Phil 2,11.

Credo-Formel (... και πιστεύσης ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ).⁴⁶ Dass auch Lukas selbst die hoheitliche Verwendung des Kyrios-Titels vor allem mit der Auferstehung verbindet⁴⁷, zeigt sich u.a. am Wechsel der Anrede des irdischen Jesus durch die Jünger mit ἐπιστάτα⁴⁸ / »Meister« zu der Anrede des Auferstandenen mit κύριε / »Herr« in der Apostelgeschichte.⁴⁹

Freilich behält Lukas die Bezeichnung des irdischen Herrn mit ὁ κύριος (in absolutem Gebrauch, mit Artikel)⁵⁰ und die Anrede Jesu mit κύριε⁵¹ auch im Evangelium bei, wenn sie ihm von seiner Tradition vorgegeben sind. Denn sosehr er die Aufforderung zur rettenden Anrufung »des Namens des Herrn« – gemäß dem Prophetenzitat aus Joel 3,5 – mit der Verkündigung des Auferstandenen nach Pfingsten verbindet (Act 2,21.24.31.32) und sosehr er die Erhöhung zur Rechten Gottes (Act 2,33)⁵² ausführlich als Folge der Auferweckung Jesu durch Gott beschreibt (Lk 24,50–53; Act 1,6–11), sowenig setzt er etwa eine ›adoptianische Christologie‹ voraus oder lässt er seine Hörer über das Geheimnis der Person Jesu im Unklaren. Bereits bei der Geburtsankündigung durch den Engel in Lk 1,28ff. erfährt die Gemeinde, dass das Kind, das den Namen Jesus tragen soll, der Sohn Gottes, des Höchsten, ist (Lk 1,31f.35) und dass Gott ihm die eschatologische Königsherrschaft übertragen wird (1,32f.).⁵³

Die Bestreitung einer vorlukanischen Formulierung oder einer judenchristlichen Prägung der zweigliedrigen Formel Lk 24,34 lässt sich jedenfalls von der Verwendung des Kyrios-Titels her nicht begründen. Vor einem solchen Schluss

46 Indem Paulus in Röm 10,13 das Gerettetwerden bei Anrufung des Auferstandenen als Kyrios mit dem Zitat aus Joel 3,5 begründet, wird die Akklamation des »Herrn Jesus« mit der im Prophetenzitat angesprochenen Anrufung Gottes identifiziert: πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται.

47 Vgl. das im Kontrastschema formulierte Auferstehungszeugnis in Act 2,36: και κύριον αὐτὸν και χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε. – Dieser Zusammenhang von Auferstehung und Übernahme der universalen göttlichen Vollmacht kommt auch in der Erscheinungserzählung nach Mt 28,16–20 nachdrücklich zur Geltung: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῶ και ἐπὶ [τῆς] γῆς (V. 18).

48 Wobei alle sieben ntl. Belege von ἐπιστάτης – das ausschließlich im Vokativ vorkommt – auf Lukas entfallen: Lk 5,5; 8,24 (2x).45; 9,33.49; 17,13. Während die Anrede mit διδάσκαλε / »Lehrer« vor allem die Lehrautorität Jesu bezeichnet (10,25; 18,18; 20,21.28.39; 21,7 u.ö.), wird durch die Anrede mit ἐπιστάτα / »Meister« wohl vor allem die autoritative Stellung innerhalb der Bezugsgruppe, d.h. in der Regel des Jüngerkreises (bis auf 17,13), herausgestellt. Mit *W. Grimm*, Art. ἐπιστάτης, EWNT II, Stuttgart 1981, 93f.; vgl. zum Ganzen *J. Jeremias*, Die Sprache des Lukas-evangeliums (s. Anm. 3), 132.135f.158.

49 Vgl. Act 1,6; 7,59.60; 9,5.10.13; 22,8.10.19; 26,15.

50 Vgl. Lk 7,13.19; 10,2.39.41; 11,39; 12,42a; 13,15; 16,8; 17,5.6; 18,6; 19,8; 22,61a.b.

51 Vgl. Lk 5,8.12; 6,46; 7,6; 9,54.59.61; 10,17.40; 11,1; 12,41; 13,23; 17,37; 18,41; 19,8; 22,33.38.49. Während 17 der 19 Belege auf den Nicht-Markusstoff entfallen, gehören die beiden einzigen Belege im Markusstoff zu den sog. ›minor agreements‹, den Übereinstimmungen von Lukas und Matthäus im Markusstoff gegen Markus: Lk 5,12 par. Mt 8,2 diff. Mk 1,40; Lk 18,41 par. Mt 20,33 diff. Mk 10,51.

52 S. Act 2,33f. den ausdrücklichen Bezug auf ψ 109,1 (Ps 110,1): εἶπεν [ὁ] κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου ...

53 Vgl. den auf Jesus bezogenen Kyrios-Titel in Lk 1,43 (ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου) und 2,11 (ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτὴρ ὃς ἐστὶν χριστὸς κύριος ἐν πόλει Δαυὶδ).