Karl Lehmann: Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift

KARL LEHMANN

AUFERWECKT AM DRITTEN TAG NACH DER SCHRIFT

Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor. 15, 3-5

Dritte Auflage

Digitale Fassung nach der zweiten, verbesserten Auflage

FREIBURG I. BR. : UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Digitale Fassung
Bearbeitet von
Michael Kinnen und Albert Raffelt

NOTIZ ZUR DIGITALEN FASSUNG

Die vorliegende Version bietet den Text der zweiten Auflage der Arbeit (Freiburg i.Br. 1969). Aus der ersten Auflage ist das Vorwort zusätzlich beigegeben (Freiburg i.Br. 1968). Weggelassen sind die Register (Schriftstellenregister, Autorenregister). Sie sind ggf. aus der Originalausgabe zu übernehmen und verweisen entsprechend auf deren Seitenzahlen. Durch die Möglichkeit der Volltextrecherche in der digitalen Ausgabe sind sie mindestens teilweise ersetzt. – Die von den „Loccumer Richtlinien“ abweichende Zitationsweise der Bibelstellen wurde beibehalten.

© Karl Kardinal Lehmann 1969/2004
Imprimatur der Originalausgabe:
Freiburg im Breisgau, den 16. September 1968
Der Generalvikar: Dr. Schlund

MEINEN ELTERN

VORWORT ZUR ERSTEN AUFLAGE

Im ersten Heft der „Internationalen Dialogzeitschrift“ fragt der jugoslawische Marxist *B. Bosnjak* die Christen: „Was bedeutet z.B. die Auferstehung nach drei Tagen? ... Warum war Christus eben drei Tage tot und nicht z.B. zwei oder fünf?“ Die Christen aller Konfessionen bekennen bis auf den heutigen Tag im Credo „auferstanden am dritten Tag (nach der Schrift)“. Es wirkt schockierend, wenn man dagegen in der theologischen Wissenschaft Auskunft sucht über den Sinn dieses dreitägigen Zeitraumes und dann eben neuestens z.B. in dem „Grundriß der Theologie des Neuen Testaments“ (München 1967) von *H. Conzelmann* die lakonische Antwort erhält: „Nach wie vor nicht erklärt ist die Zeitbestimmung ‚am dritten Tage’“ (85). Auffällig ist, wie wenig sich die exegetische und systematische Theologie *eigens* und *ausdrücklich* mit diesem Problem beschäftigt. Aus dieser Situation heraus entstand die vorliegende „Quaestio disputata“, die freilich auf Grund der erörterten Lage eher eine „Quaestio disputanda“ genannt werden muß.

Die Anfänge dieser Abhandlung reichen indes viel weiter zurück. Seit mehr als sechs Jahren bin ich immer wieder dem Thema nachgegangen. Eine fast uferlose Literatur zu vielen disparaten Einzelproblemen mußte im Lauf der Jahre konsultiert werden. Die Studie liegt nun in der vierten erweiterten Fassung vor, in der nach Möglichkeit die bis zuletzt erschienene Literatur verwertet wurde. Die vorausgehende Fassung wurde im Studienjahr 1966/67 von der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom als theologische Dissertation angenommen. Neu verfaßt wurden seither die Seiten 181 bis 185, 231ff., 286-290, 291-350, 351ff. (abgesehen vom Einarbeiten der neueren Literatur). Den Herren Referenten, Prof. P. DDr. E. Dhanis SJ und Prof. Dr. M. Zerwick SJ (Päpstliches Bibelinstitut), und Herrn Prof. P. Dr. Juan Alfaro SJ danke ich von Herzen für alle Mühe und Hilfe.

Vielleicht darf noch ein persönliches Wort zur Entstehung der Arbeit gesagt werden, das für deren Beurteilung nicht unwichtig erscheint. Als ich nach einem langjährigen philosophischen Studium mich intensiver fundamentaltheologischen bzw. dogmatischen Fragen widmen sollte, schien es mir unumgänglich, daß ein künftiger „Systematiker“ auch einmal ganz nüchtern und konkret durch ein solches Exerzitium in die Schule der Exegeten geht. Während meiner fast vierjährigen Assistentenzeit bei Karl Rahner in München und Münster habe ich gleichsam „nebenher“ die einmal angeschnittenen Probleme weiterverfolgt. Was ich meinem verehrten Lehrer Karl Rahner verdanke, braucht nicht in dieser Arbeit bezeugt zu werden. Ich hoffe, daß es dafür noch andere Möglichkeiten geben wird. Der Kundige wird freilich auch hier merken, wo die wesentlichen Anstöße liegen, die überhaupt zu *dieser* „Quaestio disputanda“ geführt haben. Karl Rahner und Herrn Prof. Dr. Heinrich Schlier danke ich für die Aufnahme der Arbeit in diese theologische Reihe.

Bei der knappen Zeit und der großen Arbeitslast der letzten Jahre bedurfte es guter Freunde, um mich endlich zum Abschluß der Studien zu bringen. Auch hier gilt mein erster Dank Karl Rahner, der mich immer wieder zu einem guten Ende ermunterte. Fast unschätzbare Verdienste bei der Fertigstellung des Manuskripts haben Fräulein Evamaria von Aagh (jetzt Frau Bär) und Frau Irmingard Muß (Institut für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie der Universität München). Meinem zuständigen

Heimatbischof von Freiburg, dem Hochw. Herrn Erzbischof DDr. Hermann Schäufele, verdanke ich neben der wohlwollenden Freigabe zum Studium auch einen namhaften Druckkostenzuschuß. Kuno Füssel und Heribert Woestmann (Münster) halfen bereitwillig bei den Korrekturarbeiten. Endlich danke ich dem Verlag Herder für alle Geduld bis zur Fertigstellung des druckfertigen Manuskripts und für die rasche und sorgfältige Betreuung.

Münster, im Mai 1969 *Karl Lehmann*

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Vor Ablauf eines halben Jahres nach der Publikation dieses Bandes zeigte sich die Notwendigkeit einer baldigen Neuauflage. Diese Tatsache hat Herausgeber, Verlag und Autor überrascht, da die Untersuchung selbst eine thematisch begrenzte Monographie darstellt. Ich danke für die freundliche Aufnahme, die das Buch weithin gefunden hat; ausführliche Rezensionen sind mir bis jetzt nicht bekannt geworden. Aus technischen Überlegungen sollte im Text möglichst wenig geändert werden. Eine Reihe von Druckfehlern und kleineren Versehen wurde verbessert. Der erwähnten Bitte des Verlags konnte leichter zugestimmt werden, weil in der Erstauflage die Literatur bis September 1968 berücksichtigt werden konnte und ich bis jetzt keinen Grund fand, an den entscheidenden Ergebnissen und Gedankengängen etwas Wesentliches zu ändern. Natürlich würde ich die eine oder andere Aussage heute vorsichtiger oder auch anders formulieren.

Wegen der technisch notwendigen Beschränkung von Verbesserungen und Nachträgen sei hier wenigstens ein Teil der Literatur nachgetragen, die für das hier behandelte Thema bedeutsam erscheint:

J. E. Wood, Isaac Typology in the New Testament: NTS XIV (1967-1968) 583-589, vgl. bes. 588f. (Gen. 22, 4, Os. 6,2f., Lev. 23,10f. als Hintergrund für 1 Kor. 15,4).

Ch. Barth, Theophanie, Bundschließung und neuer Anfang am dritten Tage: EvTh 28 (1968) 521-533, bes. 530ff. (Exegese von Ex. 19, 10ff., Am. 4,4ff. im Blick auf den „dritten Tag“).

E. Güttgemanns, Χριστός in 1. Kor. 15, 3b – Titel oder Eigenname?: EvTh 28 (1968) 533-554.

P. Stuhlmacher, Das paulinische Evangelium I. Vorgeschichte = FRLANT 95 (Göttingen 1968) 56ff. (Das Problem des paulinischen Evangeliums), 266ff. (1 Kor. 15,3-8), 282ff. (Vermittlung Jerusalems); vgl. diese Arbeit Anm. 67.

W. Huber, Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche = BZNW 35 (Berlin 1969), vgl. unten S. 190 mit Anm. 492.

C. S. Mosna, Storia della Domenica delle origini fino agli inizi del V secolo. Problema delle origini e sviluppo. Culto e riposo. Aspetti pastorali e liturgici = AnGr 170 (Roma 1969).

L. Schenke, Auferstehungsverkündigung und leeres Grab. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung von Mk. 16, 1-8 = SBS 33 (Stuttgart 1968), bes. S. 56ff. (zu Mk. 16, 2).

U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus = BEvTh 49 (München 1968) 94ff. (Schriftauslegung des Paulus, Testimonienfrage, Schriftgebrauch der vorpaulinischen Gemeinden und des Paulus), 1 Kor. 15, 23ff.: 332ff., Enthusiasmus und Apokalyptik (s. Reg.).

W. Marxsen, Die Auferstehung Jesu von Nazareth (Gütersloh 1968).

I. Broer, Zur heutigen Diskussion der Grabesgeschichte: Bibel und Leben 10 (1969) 40-52 (zu Mk. 16, 1-8), s. unten S. 88 Anm. 187.

R. Schnackenburg, Zur Aussageweise „Jesus ist (von den Toten) auferstanden“: BZ 13 (1969) 1-17 (zur Auferstehungsaussage).

J. Kremer, Ist Jesus wirklich von den Toten auferstanden?: StdZ 94 (1969) 310-320 (Lit.).
E. Ruckstuhl–J. Pfarrmatter, Die Auferstehung Jesu Christi (Luzern 1968).
E. Schweizer, Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments (München 1968, Siebenstern-Taschenbuch 126) 55ff., 68ff., 93ff., 123ff.
A. Kolping, Wunder und Auferstehung Jesu Christi = Theologische Brennpunkte 20 (Bergen-Enkheim 1969) 34-72.
W. Trilling, Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien = Biblische Handbibliothek IV (München 1969) 212-243 (zu Mt. 28, 1-8).
Leben angesichts des Todes. Beiträge zum theologischen Problem des Todes. H. Thielicke zum 60. Geburtstag (Tübingen 1968), darin bes. die Beiträge von *L. Goppelt, C.-H. Hunzinger, G. Kretschmar.*
E. Gutwenger, Auferstehung und Auferstehungsleib Jesu: ZkTh 91 (1969) 32-58.
J. Moltmann, Auferstehung als Hoffnung: Pastoraltheologie 58 (1969) 3-17 (vgl. auch *ders.,* Perspektiven der Theologie [München 1968] 36ff.).
E. Lohse, Das Ärgernis des Kreuzes (Göttingen 1969).
W. H. Schmidt, Die Ohnmacht des Messias. Zur Überlieferungsgeschichte der messianischen Weissagungen im AT: KuD 15 (1969) 18-34.
K. Gutbrod, Die Auferstehung Jesu im Neuen Testament (Stuttgart 1969).
A. Kassing, Auferstanden für uns (Mainz 1969).

Im übrigen verweise ich auf das Vorwort zur ersten Auflage, das auch für diese Ausgabe gültig bleibt. Wenn es die übrigen Verpflichtungen zulassen, hoffe ich, im Laufe des Jahres 1970 innerhalb dieser Reihe eine kleinere Studie zu hermeneutischen und systematischen Fragen der Auferstehung Jesu Christi veröffentlichen zu können.

Mainz, im Mai 1969 *Karl Lehmann*

INHALT

Notiz zur digitalen Fassung 4
Vorwort zur ersten Auflage 7
Vorwort zur zweiten Auflage 9
Inhalt 11
Einleitung: Sinn und Ziel der Untersuchung 15

ERSTER ABSCHNITT

DIE SPRACHLICHE UND FORMGESCHICHTLICHE STRUKTUR VON 1 KOR. 15,3-5

Erstes Kapitel: Historische und sachliche Bestimmungen zum Kontext von 1 Kor. 15,3-5 19

1. Zur Forschungsgeschichte von 1 Kor. 15, 3-5 19
2. Der Gesprächspartner des Paulus in 1 Kor. 15 21
3. Der innere Aufbau von 1 Kor. 15 23
4. Die Einleitung und die Reichweite der Bekenntnis-Überlieferung 25
5. Das Verhältnis des Paulus zu Überlieferungen 28
6. „Bekenntnistradition" und „Evangelium" 30
7. Die formgeschichtliche Bestimmung „Glaubensformel" 35
8. Hermeneutische Grundprobleme bei der Analyse einer „Formel" 46

Zweites Kapitel: Literarische Form von 1 Kor. 15, 3-5 51

1. Die Gliederung der Bekenntnisformel 51
2. Die Problematik eines adversativen „καί" in V. 4b 52
3. Das vierfache „ὅτι" 54

Exkurs: 1 Kor. 15, 4 a und das leere Grab 58

1. Die Auslegung von 1 Kor. 15, 4 a 58
2. Paulus und die Problematik des leeren Grabes 59
3. Älteste Überlieferung bei Paulus und evangelische Grabgeschichten 60

3. Kapitel: Urtext und sprachlicher Hintergrund in 1 Kor. 15, 3-5 64

1. Zur gegenwärtigen Forschungslage 64
2. „Unpaulinische" Wendungen 65
3. Semitismen und die Frage nach einem semitischen Urtext 69
4. Spuren eines semitischen Urtextes 73

5. Die methodische Wertung der Semitismen und der Hinweise auf semitische Ursprache 77
6. „Übersetzung“ und griechische Redaktion unseres heutigen Textes 79

Viertes Kapitel: Zur traditionsgeschichtlichen Analyse von 1 Kor. 15, 3b-5 82

1. Erste überlieferungsgeschichtliche Analysen 82
2. Die Untersuchungen W. Kramers 84
   a) Darstellung 84
   b) Kritik 88
3. Das traditionsgeschichtliche Stadium von 1 Kor. 15, 3b-5 nach F. Hahn 91
   a) Darstellung 91
   b) Kritik 93
4. Herkunft und Alter der Bekenntnistradition 101
5. Der „Sitz im Leben“ für die Bekenntnistradition in 1 Kor. 15, 3b-5 105

ZWEITER ABSCHNITT

KONKRETE INTERPRETATIONSVERSUCHE ZU „AUFERWECKT AM DRITTEN TAG NACH DER SCHRIFT“

Erstes Kapitel: Deutungsversuche innerhalb des Neuen Testament 109

1. Die Auferstehungsaussagen „am dritten Tag“ im Neuen Testament 109
2. Die „drei Tage“ im allgemeinen Sprachgebrauch der Schrift 119
3. Vollendungsaussage „am dritten Tag“ im Mund des historischen Jesus? 123
4. Das Auferstehungsereignis „am dritten Tag“ und die Entstehung des Sonntags 125

Zweites Kapitel: Religionsgeschichtliche Erklärungsversuche 130

1. Vergleiche aus dem Bereich der hellenistischen Mysterienreligionen 130
2. Vorstellungen aus dem jüdisch-hellenistischen Kulturbereich 135

Drittes Kapitel: Der Versuch eines „Schriftbeweises“ mit Bezug auf Os. 6, 2 139

1. Die Vieldeutigkeit des Begriffs „Schriftbeweis“ 139
2. Die Problematik einer Auslegung des Schrifthinweises auf Os. 6, 2 149

Exkurs: Zur Exegese von Lk. 13, 31-33 156

Viertes Kapitel: 1 Kor. 15, 3b als paralleler Schrifthinweis zu 1 Kor. 15, 4b 163

1. Die „Notwendigkeit“ des Heilsgeschehens und der Schrifthinweis in vv. 3b-4b 163
2. Die theologische Aussagekraft des Schrifthinweises in 1 Kor. 15, 3b 166
3. Folgerungen für das Verständnis von 1 Kor. 15, 4b 172

Fünftes Kapitel: Versuch einer Erhellung von 1 Kor. 15, 4b aus Targum- und Midrasch-Texten 176

1. Das heilgewährende Ereignis „am dritten Tag“ im Targum und Midrasch 176
2. Der Schrifthinweis in 1 Kor. 15, 4b im Lichte des Targum und Midrasch 182
3. Jüdische Schriftauslegung und neutestamentliche „Erfüllung“ der „Schriften“ 188
4. Die heilsgeschichtliche Sinnstruktur der Rede vom „dritten Tag“ als gottbestimmter „Zeit“ der Heilswende 191

Sechstes Kapitel: Das Triduum mortis in der alten Kirche 194

1. Zur urchristlichen Auslegungsgeschichte der Auferstehungsaussage „am dritten Tag“ 194
2. Typologische Bildszenen der Passion und Auferstehung Christi im Zusammenhang der „drei Tage“ 198
3. Triduum mortis und das Motiv vom Höllenabstieg Christi 200
4. Das Triduum mortis in den christologischen Auseinandersetzungen um die Einheit in Christus 205

Siebtes Kapitel: „Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift“ in der heutigen theologischen Problematik 210

1. Kerygma und irdischer Jesus bei Paulus 212
2. Die Ursprünglichkeit der in 1 Kor. 15, 3-5 verwendeten Aussagen und die früheste Christologie 216
3. Triduum mortis als Rückbezug der Auferstehung auf die Passion bzw. den Tod Jesu 220
4. Die komplexe theologische Bedeutungsfunktion des Triduum mortis für die heutige Diskussion 222
5. Problematik und Chancen der Auferstehungsverkündigung „am dritten Tag“ im heutigen christlichen Glaubensbekenntnis 229

Nachwort: Zu J. Blank, Paulus und Jesus 232

Literaturverzeichnis 238

EINLEITUNG

SINN UND ZIEL DER UNTERSUCHUNG

Die christliche Welt bekennt in ihren Glaubensüberlieferungen schon seit bald zweitausend Jahren, daß Jesus Christus „auferweckt wurde am dritten Tag gemäß der Schrift" (1 Kor. 15, 4). Die Verkündigung der Auferstehung, besonders in Richtung auf die Bestimmung „am dritten Tag gemäß der Schrift", verbleibt aber in einer merkwürdig zwielichtigen Selbstverständlichkeit. Die einzelnen Wendungen dieses Glaubensartikels halten sich in einer eigenartigen Unscheinbarkeit und Verborgenheit. Sie sind geläufig, und offenbar versteht sie jedermann. Diese Selbstverständlichkeit fällt um so mehr auf, wenn man sich die Kämpfe fast um jede einzelne Aussage unserer Glaubensbekenntnisse vergegenwärtigt und überlegt.

Mit der merkwürdigen Bestimmtheit solcher Glaubensaussagen hat es nun eine eigene Bewandtnis. Einerseits eignet ihnen durch das Bekenntnis der Einzelnen und der Kirche überhaupt eine unbezweifelbare Überzeugung hinsichtlich des in Frage stehenden Sachverhaltes, so daß das Geglaubte durch das Bekenntnis selbst einen gewissen Schutz vor Mißdeutungen erhält. Anderseits ist nicht zu leugnen, daß der konkrete Sinn dieses Satzes nur sehr schwer feststellbar ist. Darüber gibt es nämlich weder verbindliche Glaubensentscheidungen noch wissenschaftlich eindeutige Feststellungen. Solchermaßen nimmt die Aussage „auferweckt am dritten Tag gemäß der Schrift" in gleicher Weise teil am Vorzug und am Dilemma einer Aussage, die in der „alltäglichen" Sprechweise formuliert ist. Wenn auch die traditionelle Theologie in hohem Maße von der Kraft der Reflexion Gebrauch macht und dadurch die Selbstverständlichkeit aller Aussagen zu durchbrechen und zum ausdrücklichen Verständnis zu bringen sucht, so läßt sich dies allerdings gegenüber der erwähnten Bestimmung kaum feststellen. Natürlich fand die Bestimmung der „drei Tage" viele Deutungen bei der Auslegung der Schrift im Sinne eines allegorischen Verständnisses. Systematisch aber wird das Thema nur ganz am Rande behandelt im Zusammenhang mit dem Höllenabstieg Christi und mit der spekulativen Frage der Schultheologie, ob Christus in dem Zeitraum der drei Tage „zwischen" Tod und Auferstehung Mensch gewesen sei. Lediglich die moderne fundamentaltheologische bzw. apologetische Diskussion um das leere Grab, um die Erscheinungen des Auferstandenen und um den Ablauf der Osterereignisse überhaupt ist am konkreten Sinn dieses Glaubensartikels interessiert. Dabei ist bereits die Fragestellung von gewissen Voraussetzungen der apologetischen und kritischen Methode bestimmt, so daß andere theologische Gesichtspunkte kaum mehr ins Spiel kommen können.

Anlaß dieser Untersuchung war zunächst die Tatsache, daß bei der fundamentaltheologischen Erörterung des Auferstehungsgeschehens *keine* Untersuchung gefunden werden konnte, die auf die Bestimmung „auferweckt am dritten Tag (nach der Schrift)" eine zureichende Antwort gegeben hätte. Eine Durchsicht früherer Zeitschriftenartikel ergab ein außerordentlich enges und dürftiges Bild gegenüber der wirklich anstehenden Problematik. Selbstverständlich konnte nur ein kleiner Bereich des damit verbundenen Fragekreises in Angriff genommen werden. Unter den zahlreichen und nicht gerade

einheitlichen Stellen über die „Auferweckung am dritten Tag“ mußte die in 1 Kor. 15, 3ff. formulierte Glaubenstradition in der thematischen Behandlung eine Vorzugsstellung beanspruchen. Ihr Alter und ihre Herkunft verbürgen nicht bloß die zuverlässigste und älteste erkennbare Schicht der neutestamentlichen Aussagen über das Auferstehungsgeschehen, sondern die Wendung von 1 Kor. 15, 4 zeigt durch ihre Stellung innerhalb einer Bekenntnistradition knappster Formulierung, daß hier für das Glaubensbewußtsein der frühen Christen offenbar das Entscheidendste gesagt wird. Nun wäre die Antwort auf diesen Befund und auf die gestellten Fragen noch relativ leicht, wäre unsere Bestimmung nicht mit der Wendung „nach der Schrift“ versehen. Dieser im Neuen Testament einmalige Ausdruck und sein auch sachlich singulärer Gebrauch in den Auferstehungsberichten macht die ganze Frage erst rätselhaft. Gehört es bereits für jede sachgemäße Auslegung zur Aufgabe wesentlich hinzu, den entsprechenden Kontext zu berücksichtigen, so verdoppelt sich für 1 Kor. 15, 3ff. die Notwendigkeit einer solchen Untersuchung. Während einerseits das hohe Alter, die unpaulinischen Wendungen und die Hinweise auf eine vielleicht hinter dem heutigen Text liegende semitische Urgestalt für eine relativ einheitliche Überlieferung sprechen, sind verschiedene traditionsgeschichtliche Interpretationsversuche besonders der letzten Jahre von der Voraussetzung ausgegangen, in 1 Kor. 15, 3b-5 seien früher selbständige und eigengeprägte Bekenntnistraditionen zusammengewachsen. Die Formel wäre dann also die heute noch erkennbare Nahtstelle dieser sehr frühen Kombination. Die Prüfung dieser Analysen und der damit gegebenen Anschauungen über den theologischen Entwicklungsstand der Anfänge des Christentums erweist sich heute als unumgänglich, weil die konkrete Auslegung nachweislich zuletzt von diesen überlieferungsgeschichtlichen *Hypothesen* her geleitet wird. Der Umfang der damit gestellten Fragen ist allein in sich so beträchtlich, daß ein Verfolgen der weiteren historischen, form- und traditionsgeschichtlichen Problematik der Auferstehungsberichte in den Evangelien und auch der kerygmatischen Summarien der Apostelgeschichte nicht möglich war; diese und andere vorpaulinische Überlieferungen werden nur soweit herangezogen, wie es durch die Auslegung von 1 Kor. 15, 3-5 bedingt wird. Dagegen wird der „Wendung“ vom „dritten Tag“ größere Beachtung geschenkt.

Will man in der historisch-kritischen Arbeit neu und radikal dem ursprünglichen Verständnis der Texte und der Geschichte dienen, so muß man auch wissenschaftlichen Hypothesen als solchen einen genügenden Spielraum in der Auseinandersetzung zugestehen. Anderseits ist es auch kein Zeichen wissenschaftlicher Voreingenommenheit, von modernen Versuchen her zunächst restlos überholt scheinende Fragen wiederaufzunehmen, wenn diese sich vor der Auslegungssituation noch am besten legitimieren können. Exegetische Kleinarbeit, die Erhebung der philologisch-literarischen Struktur und Untersuchungen bzw. Vergleiche aus dem zeitgeschichtlichen Milieu geben dabei immer noch das beste Maß für die erforderte Objektivität. Von Anfang an war aber auch klar, daß das in aller philologischen Akribie mitschwingende Vorverständnis auf seine jeweilige Leistungsfähigkeit angesichts des Textbefundes befragt werden muß.

Um dem Sachverhalt wirklich auf die Spur zu kommen, wurden alle auffindbaren exegetischen Interpretationsmöglichkeiten gesichtet. So entscheidend nun eine kritische Prüfung am Kontext, mit der Konkordanz und mit dem Lexikon bleibt, so wird doch im Laufe der Untersuchung offenbar, daß selbst die subtilsten grammatikalischen Erörterungen am Ende nicht selten von dem leitenden systematischen Auslegungshorizont her bestimmt waren. Erst recht sind aber so grundlegende Begriffe wie „Schriftbeweis“,

„Kerygma“, „Glaubensformel“ usf. mit vorsichtiger und beinahe schon methodischer Skepsis zu gebrauchen, weil sie häufig nicht dazu dienen, den Sprachgebrauch und den Sinn der entsprechenden Sachverhalte im Neuen Testament sorgfältiger zu erheben und zu deuten, sondern nicht selten von vornherein den Schriftbefund überlagern und manchmal sogar entstellen. Die Macht der operativ verwendeten und deswegen gewissermaßen im Denkschatten verbleibenden Begriffe und Schemata der Auslegung selbst kommt nur äußerst selten als solche ans Licht. In diesem Sinne werden also nicht bloß die hermeneutischen Bewegungen innerhalb des neutestamentlichen Textes selbst beachtet, sondern diese müssen in einer ständigen Auseinandersetzung mit den entsprechenden verschiedensten exegetischen Erhellungsversuchen in ihrer *eigenen* Struktur und Sinnrichtung ausdrücklich zur Darstellung kommen. Das ist nur möglich durch eine umfassende Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Literatur. Wo keine eindeutige Entscheidung gefällt werden konnte, wurde die Frage offengelassen.

Die vorliegende Untersuchung verschließt sich keiner exegetischen Arbeitsweise und keinem Hilfsmittel, die einen sinnvollen Zugang zum Text bieten. Sie versucht sogar im fünften Kapitel des zweiten Abschnittes einen bisher ausdrücklich von der Exegese nicht unternommenen Weg der Interpretation und glaubt, auch im Bereich der fachwissenschaftlichen Exegese eine bessere Auslegung des „auferweckt am dritten Tag nach der Schrift“ anbieten zu können als die bisherigen Deutungen. Die Arbeit erhebt aber trotzdem nicht den Anspruch einer eigentlich *fachwissenschaftlichen* Monographie. Dafür hätte es – gerade für das eben erwähnte Kapitel – weiterer Spezialstudien bedurft, mit denen nur sehr wenige vertraut sind. Die Untersuchung ist von keiner exegetischen „Schule“ abhängig, verschließt sich aber auch nicht den *Argumenten* von Exegeten *aller* Richtungen. Die verarbeitete Literatur möchte dafür ein Zeugnis sein. Eine solche Arbeit bewegt sich heute außerdem – gerade im Blick auf eine so frühe Formel – weitgehend auf ziemlich ungesichertem Boden und bringt es im besten Fall zu gut begründeten Hypothesen, wobei *andere* Deutungsversuche sehr oft nicht ausgeschlossen werden können.

Dieses Bewußtsein erfüllt den systematischen Theologen vielleicht deutlicher als den Exegeten, wenn der erstere gründlich den fachwissenschaftlichen Forschungsstand nach einem verläßlichen „Ergebnis“ in bestimmten Fragen durchstreift. Der systematische Theologe kann aber nicht bei einer grundsätzlichen Skepsis bleiben, sondern muß sich bewußt auf die Konfrontation mit den hermeneutischen Voraussetzungen einlassen, die zumeist eine komplizierte Einzelexegese leiten. So mußten z.B. in dieser Arbeit die Probleme um die Begriffe „Schriftbeweis“, „Glaubensformel“ usf. behandelt werden. Indem sie solchen Fragen nicht ausweichen möchte, bekundet sie ihr systematisches Interesse.

„Systematisches“ Interesse bedeutet nicht einfach Vorbeigehen an historischen Fragen und apriorische Konstruktion rein spekulativer Art. Gerade aber um diesem Vorwurf zu entgehen, bleibt die folgende Untersuchung zunächst weitgehend nur beim exegetischen Befund. Theologische Stoßkraft und kritische Befruchtung aller Theologie durch die Exegese sollten dadurch noch stärker zur Darstellung kommen, aber auch die Problematik der exegetischen Methoden. Die Arbeit bleibt absichtlich einmal in diesem Spannungsfeld und sucht darin vorerst gleichsam „Erfahrungen“ zu machen. Der vielverhandelte Streit zwischen der Exegese und den systematischen theologischen Disziplinen kommt ja nicht durch einseitige Belehrungen an die je andere Front weiter, sondern nur durch die harte und unscheinbare Teilnahme an der Routinearbeit des Exegeten

– wenigstens was die Systematiker betrifft. Das Hauptmotiv, einmal an einer solchen „Übung" mitzumachen, ist auch der Grund, warum wichtige theologische Probleme der gegenwärtigen Diskussion um die Auferstehung Jesu Christi, um die älteste Christologie im NT, um das leere Grab usf. nicht sehr ausdrücklich zu Wort kommen, sondern erst am Schluß der Arbeit von den Ergebnissen der Untersuchungen her beleuchtet werden. Die neu in Gang gekommene Diskussion um das Auferstehungsereignis kann ohnehin nur fruchtbar sein, wenn die Exegese und Theologie sich mehr um das in vielen Fällen noch ungeklärte Detail kümmern.

Die dadurch der Untersuchung von selbst auferlegte Begrenzung bildet einen nicht zu verkennenden Unterschied zu anderen Arbeiten über das Ostergeschehen und über die Auferstehungsberichte. Dieser Nachteil konnte für die *letzte* Fassung dieser Abhandlung (vgl. Vorwort) viel eher in Kauf genommen werden, weil wir – mindestens auf katholischer Seite – durch die jüngsten Arbeiten von *J. Kremer, Ph. Seidensticker* und *H. Schlier* gute Orientierungen haben über das ganze Ostergeschehen und dessen Problematik (vgl. Literaturverzeichnis). Die vorliegende Arbeit kann sich deswegen etwas unbefangener der Kleinarbeit an nur wenigen Mosaiksteinchen widmen. Aber es soll auch nicht verschwiegen werden, daß die Beschränkung auf das Ärmlichere und Dürftigere ihre eigene bestimmte Stärke mit sich bringt: Viele Stellungnahmen, die ein Gesamtbild versuchen – ich meine gerade nicht die genannten –, scheitern an der Kontrolle im Detail. Wo man sich besonders „kritisch" gibt, sind – von nahe besehen – nicht selten die schwächsten Argumente. Leicht-sinnige Umwege und Irrwege der Exegese werden nicht weniger sichtbar als einfache und naive Vorurteile der Dogmatik. Die möglichst universale Konkretion des *bestimmten* Problems wird so immer wieder zum unerläßlichen und einzigen Prüfstein, an dem sich der Sachverhalt selbst und dessen Beurteilung entscheiden lassen.

Erster Abschnitt

Die sprachliche und formgeschichtliche Struktur von 1 Kor. 15, 3-5

ERSTES KAPITEL

HISTORISCHE UND SACHLICHE BESTIMMUNGEN ZUM KONTEXT VON 1 KOR. 15,3-5

Der Text in 1 Kor. 15, 3-5 stellt nach dem ziemlich übereinstimmenden Urteil von Exegeten aller Richtungen die „älteste Überlieferung" dar, so etwas wie eine „Urgestalt des Evangeliums"[1], die längst vor Paulus und vor den schriftlich fixierten Evangelien in der relativ zuverlässigsten Weise den klassischen Anhaltspunkt[2] bietet für die „Rekonstruktion" des ursprünglichen und ältesten Kerygmas.

1. Zur Forschungsgeschichte von 1 Kor. 15, 3-5

Fast alle bedeutenden Exegeten der letzten Jahrzehnte haben ihren Beitrag zur Klärung dieses Kapitels 15 geleistet oder wenigstens ihr Urteil abgegeben zu gewichtigen Lösungsversuchen anderer. Die erste gründliche Untersuchung der Stelle im Sinne einer geprägten vorpaulinischen Überlieferung stammt wohl von *A. Seeberg*[3], wenn dieser auch durchaus um eigene Vorgänger weiß. *L. Lemme*[4] stellte fest, es sei in 1 Kor. 15 „offenbar eine traditionelle Formel, wenn auch nicht wiedergegeben, so doch angedeutet". Die Aufgabe der Untersuchung bekenntnishafter Elemente im Neuen Testament war der Exegese zwar schon seit *Herder* und *Lessing*[5] gestellt, aber *Seebergs* Arbeit erwuchs nicht so sehr unmittelbar der jungen formgeschichtlichen Betrachtungsart[6],

---

1 Vgl. *G. Bornkamm,* Jesus von Nazareth (Stuttgart [5]1960) 14 138 166.

2 Vgl. *C. H. Dodd,* The Apostolic Preaching and its Development (London [9]1960) 13.

3 Der Katechismus der Urchristenheit (Leipzig 1903) 45ff. – Zur 50. Wiederkehr des Todestages von *A. Seeberg* erschien ein Neudruck in der Reihe „Theologische Bücherei", Nr. 26 (München 1966).

4 Die Wurzeln des Taufsymbols: Neue Jahrbücher für deutsche Theologie 2 (1893) 7. – Vgl. weitere Literatur bei *A. Seeberg,* a.a.O. 45 Anm. 1 und 150 Anm. 1. Genaueres zur Forschungsgeschichte vgl. *V. H. Neufeld,* The Earliest Christian Confessions = New Testament Tools and Studies, ed. by *B. M. Metzger,* vol. X (Leiden 1963) 2-10 und auch *R. Deichgräber,* Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen = StzUNT 5 (Göttingen 1967) 11-21.

5 Vgl. *W. G. Kümmel,* Das Neue Testament, Geschichte der Erforschung seiner Probleme (Freiburg 1958) 90 ff .; *H.-J. Kraus,* Geschichte der historischkritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart (Neukirchen 1956) 103ff.; *K. Scholder,* Herder und die Anfänge der historischen Theologie: EvTh 22 (1962) 425-440.

6 Vgl. zur forschungsgeschichtlichen Stellung Seebergs die ausgezeichnete Einführung von *F. Hahn* zu dem in Anm. 3 oben erwähnten Neudruck, VII-XXXII, bes. Xff.

sondern eher einer dogmatisch-systematischen Notsituation, nämlich durch den 1892 entfachten „Apostolikumsstreit“[7]: Ein Rückgang auf die konsequente Untersuchung der Anfänge der Bekenntnisbildung in der Urkirche war unumgänglich geworden[8]. Inzwischen ist die Forschung hier weit über *A. Seebergs* Ergebnisse hinweggegangen[9]. *M. Dibelius* hat dann im Jahre 1931[10] dringend die formgeschichtliche Untersuchung der Schriften des Neuen Testaments *außerhalb der Evangelien* gefordert. Inzwischen erschienen zahlreiche Einzelstudien über die hymnische, paränetische, liturgische, katechetische Struktur verschiedener Stellen der außerevangelischen Literatur des Neuen Testaments. Das Hauptinteresse konzentrierte sich in letzter Zeit dabei auf die Fülle der sehr verschiedenartigen Formen und Gestaltungen, die oft nebeneinander und in relativer Unabhängigkeit voneinander ihren Ursprung nahmen[11]. Leider fehlt ein zusammenfassendes Werk über die literarischen Formen außerhalb der Evangelien, das auch nur einigermaßen mit den formgeschichtlichen Handbüchern zu den Evangelien verglichen werden könnte. *E. Käsemann* beginnt deshalb seinen Artikel „Liturgische Formeln im NT“[12] mit den Worten: „Bisher fehlt eine umfassende Darstellung der neutestamentlichen Formelsprache. Sie hätte Liturgisches klar von kerygmatischen, katechetischen, dogmatischen, juridischen Sätzen, von Schwurformeln, Liedern, Wendungen der Missions- und Erbauungssprache zu unterscheiden.“ Der zusammenfassende Forschungsbericht von *B. Rigaux*[13] über Paulus versucht einen ersten Anfang[14]; der gegenwärtige Stand der Untersuchungen an den einzelnen Bekenntnisbildungen ist neben *E. Schweizer*[15] vor allem von *V. H. Neufeld* und an den Hymnen von *R. Deichgräber* (vgl. Anm. 4) zusammengefaßt worden.

---

7 Vgl. dazu kurz *G. Hoffmann:* RGG^3 I 515f. (Lit.).

8 Vgl. auch den Niederschlag dieser Bemühungen bei *A. v. Harnack,* Apostolisches Symbol: RE^3 I Leipzig 1896) 750.

9 Vgl. die oben in Anm. 6 erwähnte Einleitung *F. Hahns;* weitere Informationen zur Forschungsgeschichte an 1 Kor. 15, 1ff. vgl. bei *E. Bammel,* Herkunft und Funktion der Traditionselemente in 1 Kor. 15, 1-11: ThZ 11 (1955) 401-419, bes. 401. – Vgl. auch *E. Norden,* Agnostos Theos (Darmstadt ‘1956) 268f.; *Kl. Wegenast,* Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen = WMANT VIII (Neukirchen 1962) 53 Anm. 2. Vgl. auch oben Anm. 4.

10 Zur Formgeschichte des Neuen Testaments (außer den Evangelien): ThR 3 (1931) 207-242.

11 Vgl. den Überblick von *G. Bornkamm,* Formen und Gattungen im NT: RGG3 II (Tübingen 1958) 999-1005 (Lit.).

12 Ebd. 993-996; vgl. auch *ders.,* Liturgie im NT: RGG^3 402-404.

13 Saint Paul et ses Lettres. État de la question = Studia Neotestamentica II (Paris 1962) 164-199: Les lettres devant la Formgeschichte; Übers.: Paulus und seine Briefe. Der Stand der Forschung = Biblische Handbibliothek II (München 1964) 164-201.

14 Der umfangreiche Art. Paulus von *J. Cambier:* DBS VII (Paris 1962) 279 bis 387 beschäftigt sich noch kaum mit diesen Fragen (vgl. 329f.).

15 Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern = AThANT 28 (Zürich ^{2}1962) 87ff. Vgl. auch *W. Kramer,* Christos Kyrios Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden = AThANT 44 (Zürich 1963). – Ziel der obigen Ausführungen war nur eine erste Vororientierung. Das verwickelte Problem der „Bekenntnisüberlieferung“ wird unten S. 43ff. unter sachlichen Gesichtspunkten erörtert. Die vorliegende Arbeit muß darauf verzichten, die aufschlußreiche Exegesegeschichte von 1 Kor. 15, 3-5 in den letzten 70 Jahren *historisch* zu untersuchen, obgleich fast alle Auslegungen an dem *sachbezogenen* Ort angeführt werden. Eine Auslegungsgeschichte wäre eine Art Spektralanalyse der theologischen Bewegungen dieses Jahrhunderts.

2. Der Gesprächspartner des Paulus in 1 Kor. 15

Zunächst muß der weitere Kontext der Bekenntnisformel sichtbar gemacht werden, damit aus der konkreten Frontstellung der paulinischen Argumentation die genaue Funktion der rezipierten Überlieferung verdeutlicht werden kann. Nun ist die Auslegung von 1 Kor. 15 aber ein sehr dornenreiches Problem, das hier niemals gelöst werden kann, müßte doch die ganze Literatur mit der Frage nach den korinthischen Gnostikern herangezogen werden[16]. Einige Auslegungen gehen von der Anschauung aus, daß in Korinth die Möglichkeit der Auferstehung grundsätzlich bestritten wurde (vgl. v. 12), da eine „spiritualistische Jenseitserwartung“[17] und eine gnostische Abwertung der Leiblichkeit vorgeherrscht habe. Wenn man dabei nun voraussetzt, die Korinther hätten zwar an der allgemeinen Totenauferstehung gezweifelt, nicht aber an der Auferstehung Jesu[18], dann ist die Frage, wie die Korinther die Auferstehung Jesu als ein isolierbares Einzelereignis sich vorgestellt haben. Nimmt man aber an, die Korinther zweifelten auch an der Auferstehung Jesu, dann hätte Paulus gegenüber einem solchen Rückfall ins Heidentum wohl die Korinther nicht mehr als „Christen“ und gar „Brüder“ (v. 1) angesprochen und von ihrem „Glauben“ (vgl. v. 1f. 11b 17) geredet[19]. Darum wird oft argumentiert, daß die Korinther sich gegen die jüdisch-„materialistische“ Auferstehungslehre richten und von einer gnostisch-hellenistischen Unsterblichkeitslehre her die Himmelfahrt eines „pneumatischen Selbst“ lehrten[20]. Da Paulus sich sonst gegen eine „massive“ jüdische Anschauung der Auferstehung abgrenzt[21], wäre es durchaus möglich, daß Paulus für eine rechtverstandene „somatische Auferstehung“ eintritt[22]. Schließlich läßt man Paulus einen Kampf gegen zwei Fronten führen: gegen eine rein spiritualistische Lehre von der körperlosen Existenz der Seele *und* gegen eine materialistische Auferstehungsvorstel-

---

16 Vgl. die Literatur bei *E. Dinkler,* Korintherbriefe: RGG^3 IV, 23. Vgl. besonders *J. Schniewind,* Die Leugner der Auferstehung in Korinth: Nachgelassene Reden und Aufsätze, hrsg. von *E. Kähler* (Berlin 1952) 110-139; *W. Schmithals,* Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen = FRLANT 66 (NF 48) Göttingen ^{2}1965); *U. Wilckens,* Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Kor. 1, 18-2, 16 = BHTh 26 (Tübingen 1959); *D. Georgi,* Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike = WMANT XI (Neukirchen 1964). Vgl. auch *M. E. Dahl,* The Resurrection of the Body. A Study of I Corinthians 15 (London 1962); *Th. Boman,* Die Jesus-Überlieferung im Lichte der neueren Volkskunde (Göttingen 1967) 184-207, bes. 189ff.; *P. Hoffmann,* Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie = Neutestamentliche Abhandlungen NF 2 (Münster 1966) 239-252. Nicht mehr ausdrücklich berücksichtigen konnte ich *J. H. Wilson,* The Corinthians Who Say There Is No Resurrection of the Dead: ZNW 59 (1968) 90-117 (Lit.). Die übliche Redeweise von einem „Mißverständnis“ des Paulus bedarf einer differenzierten hermeneutischen Klärung.

17 So *W. Schmithals,* Die Gnosis in Korinth 71.

18 *H. Lietzmann,* An die Korinther I-II = HNT 9 (Tübingen ^{4}1949) 79 (vgl. dazu *W. G. Kümmel,* ebd. 192).

19 Vgl. *E. Güttgemanns,* Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie = FRLANT 90 (Göttingen 1966) 57/58 mit Anm. 23 und 26. – Weitere Einzelheiten mit reichen Belegen finden sich bei *E. Güttgemanns* 53-94.

20 So *W. Bousset – H. Gressmann, P. Volz, A. T. Nikolainen (H. L. Strack) – P. Billerbeck, U. Wilckens, J. Weiss, A. Oepke, A. Schlatter, H. Lietzmann, R. Bultmann, J. Schniewind, H. Jonas* (Einzelnachweise bei *E. Güttgemanns,* a.a.O. 58).

21 Vgl. z.B. *H. Grass,* Ostergeschehen und Osterberichte (Göttingen ^{3}1964) 152ff.

22 Zur gegenwärtigen Problematik dieses Begriffes vgl. *E. Güttgemanns,* a.a.O. 270ff. Die Beurteilung der Ergebnisse *E. Güttgemanns'* erforderte jedoch eine eigene Arbeit, die außerhalb unserer Aufgaben steht. Vgl. unten die Darstellung *Hoffmanns* und *J. Gnilka:* ThR 64 (1968) 293-296.

lung toter Körper[23], wobei aber die Funktion der Auferstehung meist dunkel bleibt[24].

Eine neuere Hypothese versucht unter Verwendung der Forschungen von *J. Schniewind*[25], *W. Schmithals*[26] und *U. Wilckens*[27] die Arbeit von *E. Güttgemanns*[28]: Die gnostischen Enthusiasten lehnen im Gefolge der Abwertung des Kreuzes und im Überspringen der konkreten Eschatologie die *bleibende* Bedeutsamkeit des *irdischen* Jesus ab und gelangen in einer Art ekstatischer Identifizierung mit dem himmlischen Pneuma-Christus zu einer Verwerfung des irdischen Jesus. Diesen hat der Gnostiker hinter sich gelassen. Das Heilsgeschehen besteht einzig in der Erkenntnis der Identität mit dem Erlöser. „Während die Gnostiker den irdischen Jesus zur Vergangenheitsgröße degradieren, die mit dem Heilsgeschehen der Identität von Erlöser und Erlösten abgetan ist, ist für Paulus der irdische Jesus gerade nicht außer Kraft gesetzt, sondern durch das Pneuma bestätigt und in der pneumatischen Ekstase als Kyrios präsent.“[29] So verteidigt Paulus „die *bleibende Distanz* zwischen dem irdischen Jesus als Kyrios und den erlösten Christen“[30], während die korinthische Gnosis in der „Auferstehung“ die Himmelfahrt des mit den erlösten Christen identischen Erlösers erblickte und so sich selbst schon im Stadium der Endvollendung wähnte. Damit kann E. Güttgemanns viele einzelne exegetische Probleme von 1 Kor. 15 klären und den Gedankengang als solchen in seiner eigenartig dialektischen Bewegung verständlich machen[31]. Auch wenn man nicht von einer „gnostischen Christologie“ sprechen will und den konkreten Aufweis dieses bestimmten Hintergrundes skeptischer beurteilt[32], so bleibt grundsätzlich in theologischer Hinsicht wohl bei einer vorläufigen Skizzierung der Gegner des Paulus kein so großer Unterschied, ob man nun von „Gnostikern“ oder von „Geist-Enthusiasten“[33] spricht.

Immerhin verträgt sich die These vom „Enthusiasmus“ zunächst besser mit der konkreten Diskussionslage zwischen Paulus und den Korinthern. Paulus kann einmal voraussetzen, daß das Glaubensbekenntnis in Korinth bekannt ist. Seine Gegner bestreiten auch nicht, daß „Christus“ gestorben ist. Die „Enthusiasten“ erliegen ja auch z.B. einem „Sakramentsrealismus, der vollkommene Erlösung schon darin erfolgt sieht, daß mit der Taufe ein himmlischer Geistleib vermittelt und der irdische Leib zur wesenlosen, vergänglichen Hülle degradiert wurde“[34]. Hierin wurzeln alle Mißstände in Korinth: die Verachtung von Sitte und Zucht, die mangelnde Rücksicht auf den (schwächeren) Bruder bei der Feier der Eucharistie und auch sonst im täglichen Leben, die Überschätzung pneumatischer Phänomene und der eigenen unanfechtbaren Freiheit. „Die korinthische Gemeinde verstand sich offenbar in einem maßgebenden Teil ihrer Glieder kraft der

---

23 So *J. Weiss,* Der erste Korintherbrief = Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT, hrsg. von *H. A. W. Meyer,* V. Abtlg. (Göttingen [10]1925) 345.
24 Vgl. diese Verlegenheit auch bei *E. Dinkler:* RGG[3] IV, 20-21.
25 Vgl. Anm. 16.
26 Vgl. Anm. 16.
27 Vgl. Anm. 16.
28 Vgl. *E. Güttgemanns,* a.a.O. 62-81.
29 Ebd. 65f.
30 Ebd. 66.
31 Vgl. ebd. 75ff.
32 So wohl *H. Conzelmann,* Zur Analyse der Bekenntnisformel 1 Kor. 15, 3 bis 5: EvTh 26 (1965) 1-11, bes. 10f.
33 Vgl. ebd.
34 *E. Käsemann,* Exegetische Versuche u. Besinnungen II (Göttingen 1964) 121.

unwiderstehlichen sakramentalen Weihe und kraft der sichtbaren Überwältigung durch das wunderbar wirkende Pneuma ohne Vorbehalt als die Gemeinde der messianischen Endzeit."[35]

Für die Exegese selbst ist es vielleicht nicht so zentral wichtig, die tatsächlichen Anschauungen der korinthischen Gegner zu erforschen; nicht bloß, weil wir hier weitgehend auf Vermutungen angewiesen sind, sondern auch weil Paulus selbst offenbar keine genaue Einzelkenntnis hatte und ihm die positive Bedeutung der Jenseitshoffnung seiner Gegner auch gleichgültig ist. Von diesen methodischen Beobachtungen aus versucht *P. Hoffmann* (vgl. oben Anm. 16) eine Lösung des Rätsels. *Hoffmann* wendet sich zunächst mit Recht gegen eine Umdeutung von 1 Kor. 15, 12 (gegnerische These: „keine Auferstehung der Toten") nach dem Verständnis von 2 Tim. 2, 18 (These: „die Auferstehung ist schon geschehen"). Da Paulus von der Leibgebundenheit seines Denkens her *nur* in der Auferstehung von den Toten das Heil erblicken kann, ist für ihn die Ablehnung der Auferstehung von den Toten die Verneinung *jeder* Jenseitshoffnung. Paulus ignoriert die griechische Seelenvorstellung und den gnostischen Pneumabegriff. *Hoffmann* braucht nicht mit *R. Bultmann* und *W. Schmithals* Paulus seine Gegner *naiv* mißverstehen und sie z.B. fälschlich einem primitiv-epikuräischen Denken einordnen zu lassen. Weil Paulus sich *keinen leiblosen* Vollendungszustand denken kann – Leiblosigkeit wäre Heilsverlust (was noch nicht identisch ist mit Annihilation!) –, sieht er auch in dem von den Gegnern für erstrebenswert gehaltenen Zustand der Leiblosigkeit keinen gangbaren Modus einer Jenseitshoffnung. Damit kann *Hoffmann* m. E. die Texte besser und mit weniger Konstruktionen deuten: Nirgends wird ein Zweifel an der Auferstehung Jesu auf seiten der Gegner laut – dennoch bedeutet *für Paulus* die Leugnung der Auferstehung der Toten die Leugnung der Auferstehung Christi.

Auch so wird die anti-enthusiastische Spitze deutlich: Eine schwärmerische Erhöhungschristologie, in der die noch ausstehende Vollendung zurücktritt oder vergessen ist, wird mit einer älteren, vielleicht apokalyptisch verstandenen und auf die Parusie hinführenden Erhöhungschristologie kritisch konfrontiert; *paränetisch* bedeutet das die Forderung des leiblichen Gehorsams. Die Frage, wieweit die Auseinandersetzung mit dem Enthusiasmus „im Zeichen der Apokalyptik"[36] ausgefochten wurde, braucht hier im einzelnen nicht verhandelt zu werden[37].

3. Der innere Aufbau von 1 Kor. 15

Ist so der konkrete Gegner der Auseinandersetzung in Korinth bei allen Unsicherheiten vielleicht doch etwas deutlicher geworden, so bleibt noch etwas zu sagen zum inneren

---

[35] *H. Schlier,* Die Zeit der Kirche (Freiburg [3]1962) 148. Vgl. besonders die Aufsätze „Über das Hauptanliegen des ersten Korintherbriefes" (147-159), „Kerygma und Sophia" (206-232). Man wundert sich, daß in der gegenwärtigen Diskussion über die Gnosis in Korinth *Schliers* frühere religionsgeschichtliche Untersuchungen nicht ausführlich und explizit zitiert werden. Zum Thema vgl. auch noch *O. Kuss,* Enthusiasmus und Realismus bei Paulus: Auslegung und Verkündigung I (Regensburg 1963) 260-270; *G. Bornkamm,* Das Ende des Gesetzes = BEvTh 16 (München [4]1963) 93-132; *ders.,* Studien zu Antike und Urchristentum = BEvTh 28 (München [2]1963) 138-176. Vgl. auch *E. Dinklers* oben in Anm. 16 zitierten Art. im RGG[3], wo weitere Literatur verzeichnet ist. Vgl. oben Anm. 16.

[36] So *E. Käsemann,* a.a.O. 126 (vgl. bes. 119-131). Vgl. dazu unten 93f., 331f. und die Anm. 845-846, ebenso unten Anm. 39.

[37] Kritisch gegen *E. Käsemann* vgl. *E. Güttgemanns,* a.a.O. 59 Anm. 31, 206ff., 274 Anm. 39; *H. Conzelmann:* EvTh 25 (1965) 3 Anm. 16; vgl. dazu den Protest *E. Käsemanns,* Konsequente Traditionsgeschichte?: ZThK 62 (1965) 137-152.

Aufbau von 1 Kor. 15. *F. Mußner* hat in einer „Schichtanalyse" vier verschiedene „Ebenen" des Textes abgehoben[38]: In der Paradosis (v. 1ff.) und in der damit zusammenhängenden Argumentation (vgl. v. 12 15 20), in den Schriftzitaten, in den spätjüdischen apokalyptischen Elementen der Verse 51ff.[39] und in der Übernahme verschiedenartiger fremder Terminologie bezeugt Paulus die *„Tradition"*. In den Versen 8-10 beruft sich Paulus durch Erinnerung an sein Damaskus-Erlebnis auf seine eigene *Erfahrung* (vgl. dazu auch 1 Kor. 15, 37-41 als Beispiel für Erfahrung aus Naturbeobachtung). In den Versen 13 bis 32 und 36-57 begegnet uns vor allem die *theologische Reflexion,* die selbst wiederum viele traditionelle Elemente verwertet (spätjüdische Adamsspekulation usf.). In den Versen 33f. und 58 benutzt der Apostel die Form der *„Paränese",* die selbst wiederum durch mannigfaches Überlieferungsgut geprägt ist[40]. Selbstverständlich können die einzelnen „Schichten" nicht ganz eindeutig gegeneinander abgegrenzt werden; 1 Kor. 15, 20 bildet eine Mischung aus „Tradition" und „Reflexion", 15, 30-32 aus „Reflexion" und „Erfahrung", 15, 50 aus „Reflexion" und „Paränese".

Eine solche Schichtenanalyse zeigt die große Differenzierung der paulinischen Theologie und warnt die konkrete Exegese vor unüberlegten Vereinfachungen ihrerseits. „Der Apostel erweist sich als ein Mann, der einerseits bewußt an die apostolische Tradition anknüpft, seine eigene christliche Erfahrung mit ihr in einen organischen Zusammenhang bringt und durch die Kraft eines spekulativen Geistes die Tradition und die eigene geistliche Erfahrung für die theologische Existenz der Gemeinde fruchtbar zu machen weiß."[41]

Selbstverständlich bewegt sich die Analyse *F. Mußners* nur in einer vorläufigen und ersten Abgrenzung. Deswegen ist nun auf die genauere Gliederung des schwierigen Kapitels zurückzukommen. Ausgangspunkt bildet nach der Einleitung vv. 1ff. die Bekenntnisüberlieferung v. 3-5 mit der bis zu v. 11 verlängerten Zeugenliste. Ein *erster* Gedankengang beschäftigt sich mit der *Tatsache* der Totenauferweckung und diskutiert dies in verschiedenen Phasen (insgesamt vv. 12-34): vv. 12-19 zeigen den Zusammenhang von Auferstehung der Toten und Christi mit der Lebenshoffnung überhaupt; vv. 20-28 bringen den positiven Erweis der Tatsache der Auferstehung von den Toten: Argumentiert wird dabei mit der Entsprechung von Adam und Christus (vv. 20-22) und mit der apokalyptisch bestimmten Frage nach dem Ablauf der eschatologischen Ereignisse (vv. 23-28); nach diesem „geschichtlich-eschatologischen Gesamtaufriß" kommt Paulus zur Widerlegung seiner Gegner zurück (vv. 29-34): das Argument der stellvertretenden Taufe für die Toten (v. 29) und ein Argument aus dem eigenen Leben: Wenn diese vom Leiden und von den Gefährdungen gekennzeichnete Existenz des Apostels nicht auf die Vollendung der Totenauferweckung hinblicken könnte, dann gäbe es nur

---

[38] „Schichten" in der paulinischen Theologie, dargetan an 1 Kor. 15: BZ NF 9 (1965) 59-70 = Praesentia salutis (Düsseldorf 1967) 178-188.

[39] Vgl. dazu *W. Grundmann,* Überlieferung und Eigenaussage im eschatologischen Denken des Apostels Paulus: NTS 8 (1961/1962) 12-26; *J. C. K. Freeborn,* The Eschatology of 1 Corinthians 15: Studia Evangelica II = TU 87 (Berlin 1964) 557-568); *C. F. D. Moule,* St. Paul and Dualism: The Pauline Conception of Resurrection: NTS 12 (1965/66) 106-123; *H. W. Boers,* Apocalyptic Eschatology in 1 Cor 15: Interpr. 22 (1967) 50-65; *H. Riesenfeld,* Das Bildwort vom Weizenkorn bei Paulus (Zu 1 Cor. 15): Studien zum NT und zur Patristik. *Erich Klostermann* zum 90. Geburtstag = TU 77 (Berlin 1961) 43-55.

[40] Ebd. 65 68.

[41] Ebd. 69f.

noch Galgenhumor und Hoffnungslosigkeit des Todes (vv. 30-32). Darauf folgt der *zweite* Gedankengang (vv. 35-53 bzw. 58), in dem es um das Wie der Auferstehung und um den Empfang einer neuen Leiblichkeit geht: Nach dem Vergleich mit dem Samenkorn (vv. 36-38) zielt die Argumentation über v. 42 auf v. 44 hin („es wird auferweckt ein geistiger Leib"); im nochmaligen Rückgriff auf die Adam-(Christus-)Anthropos-Soteriologie (vv. 45-49) wird die Art der Auferstehung als Verwandlung (und umgekehrt) dargestellt (vv. 50-53); die vv. 53-58 bringen einen triumphierenden Ausblick auf den Sieg über den Tod und eine Schlußermahnung.

Mit dieser Gliederung[42] sind sicher nicht alle Probleme gelöst, aber sie machen die innere Struktur des Kapitels sichtbar, zu der die Bekenntnistradition nicht bloß die äußere Begründung abgibt, sondern auch den theologischen Anhalt, von dem aus die Reflexion Verläßlichkeit gewinnt. Aber die Bekenntnisüberlieferung für sich bedarf auch der theologischen *Entfaltung,* wie die Auseinandersetzung mit den Korinthern beweist. Bevor nun in weiteren Überlegungen das Verhältnis des Paulus zu den Überlieferungen behandelt wird, muß von der Gewichtigkeit der zitierten „Glaubensformel" die Rede sein. Diese Bedeutsamkeit zeigt sich in der Einleitung des Kapitels.

4. Die Einleitung und die Reichweite der Bekenntnis-Überlieferung

Bereits die Einleitung der entscheidenden Glaubensaussagen ist einzigartig bei Paulus in ihrer Gewichtigkeit und in ihrem Ernst:

„Ich erinnere euch, Brüder, an das Evangelium, das ich euch verkündigt habe, das ihr auch übernommen habt, in dem ihr auch feststeht, durch das ihr auch gerettet werdet, wenn ihr es festhaltet in eben dem Wort(laut), in welchem ich es euch als Evangelium verkündigt habe – es wäre denn, daß ihr vergeblich zum Glauben gekommen wäret. Denn vor allen Dingen (oder: als Hauptstück) habe ich euch überliefert (παρέδωκα), was auch ich übernommen (παρέλαβον) habe, daß ..."

Die Ausdrücke „παραδιδόναι" und „παραλαμβάνειν" bezeichnen das Verkündigte als längst bekanntes Traditionsgut. Paulus gebraucht diese Begrifflichkeit auch in 1 Kor. 11, 23 (vgl. auch Gal. 1, 9; 1 Thess. 2, 13; 4, 1; 2 Thess. 3, 6). Die beiden Ausdrücke entsprechen den rabbinischen termini technici „qibel" und „masar", bezeichnen eine lückenlose und legitime Traditionskette und stellen damit den Offenbarungscharakter des Traditionsgutes heraus[43]. Obwohl die jüdische Herkunft dieser Begrifflichkeit kaum mehr bestritten wird[44], so ist es doch auch richtig, daß diese Sprechweise auch im klassischen und hellenistischen Griechisch durchaus bekannt ist[45]. *E. Norden* u.a.[46] vertraten

---

[42] Zur vorgelegten Aufteilung vgl. bes. *P. Hoffmann,* Die Toten in Christus 239ff.; *E. Güttgemanns,* a.a.O. 70ff. 73ff. 264ff.; *H. Conzelmann,* Grundriß der Theologie des Neuen Testaments (München 1967) 210ff.; *M. E. Dahl* (vgl. oben Anm. 16).

[43] Vgl. dazu *J. Jeremias,* Die Abendmahlsworte Jesu (Göttingen ^{4}1967) 95; *E. Käsemann,* Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen ^{3}1964) 21; *W. D. Davies,* Paul and Rabbinic Judaism (London 1948) 248f.; *U. Wilckens,* Die Missionsreden der Apostelgeschichte = WMANT V (Neukirchen ^{2}1963) 73 Anm. 4; *K. Wegenast,* Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen (Neukirchen 1962) 57 Anm. 3; *F. Mußner,* „Schichten" in der paulinischen Theologie: BZ NF 9 (1965) 61 = Praesentia salutis 179; *R. Deichgräber,* Gotteshymnus und Christushymnus 109.

[44] *J. Jeremias* verweist z.B. auf Pirque 'Abhoth 1, 1ff. (Die Abendmahlsworte Jesu 95).

[45] Vgl. *G. Delling:* ThWNT IV, 11-13; *H. Schlier,* Der Brief an die Galater = Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT, begründet von *H. A. W. Meyer,* VII. Abtlg. (Göttingen ^{12}1962) 45 Anm. 2; *H. Conzelmann:* EvTh 25 (1965) 4 Anm. 18.

die Ansicht, die beiden Begriffe hätten eine Ähnlichkeit mit der Terminologie der Mysterienkulte. Doch findet diese These heute kaum mehr Widerhall.

Wenn Paulus nun in der Terminologie der jüdischen Traditionslehre spricht, so darf diese Tatsache nicht zur Folgerung führen, Paulus sei ein Vertreter rabbinischer Traditionslehre, ein „christlicher Rabbi". Paulus hat ein eigenes Verhältnis zur überkommenen Überlieferung. Davon wird noch eigens die Rede sein.

Eine Auslegung der einzelnen Worte in 1 Kor. 15, 1ff. braucht hier nicht versucht zu werden, da dies ausführlich in jüngster Zeit von *J. Kremer* u.a. besorgt worden ist[47]. Auch die Frage nach der Reichweite[48] und nach dem Umfang der Bekenntnistradition

---

[46] *E. Norden,* Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede (Darmstadt 1956) 270 u.ö.

[47] Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi = Stuttgarter Bibelstudien 17 (Stuttgart 1966) 14-24. Einzelne für unser Thema wichtige Erläuterungen folgen in dem jeweiligen sachlichen Zusammenhang. Zur Einzelexegese vgl. auch neuestens *Ph. Seidensticker,* Das Antiochenische Glaubensbekenntnis 1 Kor. 15, 3-7 im Lichte seiner Traditionsgeschichte: ThGl 57 (1967) 286-323; *ders.,* Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten = Stuttgarter Bibelstudien 26 (Stuttgart 1967) 24-30; *H. W. Bartsch,* Das Auferstehungszeugnis = Theol. Forschung 41 (Hamburg-Bergstedt 1965) 7ff.; ders., ZNW 55 (1964) 261-274; *P. Stuhlmacher,* Das Auferstehungszeugnis nach 1 Korinther 15,1-20: Theologie und Kirche. Reichenau-Gespräch. Herausgegeben von der Evangelischen Landessynode in Württemberg (Stuttgart =1967) 33-59, bes. 39ff.; *W. Sehrage,* Das Verständnis des Todes Jesu Christi im Neuen Testament: *E. Bizer, W. Fürst, J. F. G. Goeters, W. Kreck, W. Schrage,* Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils (Gütersloh 1967) 49-89, bes. 60 A 32 u.ö. Zum Begriff „Logos" vgl. außer ThW IV, 115f. (G. Kittel) bes. *H. Schürmann,* Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien (Düsseldorf 1968) 256f. 269. Der Begriff kommt ca. 40mal im NT vor (vgl. vor allem z.B. Gal. 6, 6; Apg. 1, 4 usw.) und bezeichnet gewöhnlich das Verkündigungs- und Bekenntniswort von Christus, schließlich aber auch „vergegenständlichte Lehrworte" und „präbaptismale Logoi nach Art der Glaubensformeln". In neuerer Zeit wollen mehrere Ausleger „Logos" in 1 Kor. 15, 2 als „Wortlaut" verstehen, so z.B. *W. G. Kümmel, F. Mußner, P. Stuhlmacher* u.a. – Zur Auslegung der Einleitung darf auch auf die obige Übersetzung hingewiesen werden.

[48] Vgl. schon *A. v. Harnack,* Die Verklärungsgeschichte Jesu. Der Bericht des Paulus (1 Kor. 15, 3ff.) und die beiden Christusvisionen des Petrus = SAB, Phil.-hist. Klasse (Berlin 1922) 62-80, bes. 65ff.: die Visionen des Jakobus und der Apostel hätten mit denen des Petrus und der Zwölf rivalisiert. So ähnlich auch *P. Winter:* Nov Test 2 (1957) 142-150; *U. Wilckens,* Die Missionsreden der Apostelgeschichte 73ff.; *ders.,* Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen: Dogma und Denkstrukturen, hrsg. von *W. Pannenberg* (Festschrift für *E. Schlink*) (Göttingen 1963) 56-95, 71f. 81f. (Wilckens will keine „ausgesprochene Rivalität zwischen Petrus und Jakobus", sondern eher „eine allmähliche Einflußverschiebung von Petrus zu Jakobus"); *H. W. Bartsch:* ZNW 55 (1964) 263f. Auf die Probleme von 1 Kor. 15, 5 und 7 (*Wilckens:* „Gründungslegende der nachösterlichen Gemeinde") kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. *J. Kremer,* Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi 82ff. – Gegen die Harnacksche These vgl. *H. v. Campenhausen,* Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab = SAH, Phil.-hist. Klasse 1952, 4 (Heidelberg ^{3}1966) 10 mit Anm. 12. – Vgl. auch die Kritik bei *W. Schmithals,* Das kirchliche Apostelamt. Eine historische Untersuchung = FRLANT 81 (Göttingen 1961) 64ff.; *H. Grass,* Ostergeschehen und Osterberichte 96f.; *G. Klein,* Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee = FRLANT 77 (Göttingen 1961) 38; *F. Hahn,* Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum = FRLANT 83 (Göttingen '1966) 197f. – Die von *E. Bammel,* Herkunft u. Funktion der Traditionselemente in 1 Kor. 15, 1-11; ThZ 11 (1955) 401-419, bes. 402f. vertretene These, zur Formel dürfte in v. 5 nur „καὶ ὅτι ὤφθη" gerechnet werden, wird fast allgemein abgelehnt (dazu W. *Schmithals,* Das kirchliche Apostelamt 65 mit Anm. 88). Vgl. auch *K. Wegenast,* Verständnis der Tradition 54ff. Neuerdings meint *P. Stuhlmacher,* die Tradition reiche bis zu v. 7, vgl. Das Auferstehungszeugnis nach 1 Kor. 15, 1-20 (vgl. oben Anm. 47) 41 (ohne nähere Angabe von Gründen). *Ph. Seidensticker* hat jüngst den Versuch unternommen, eine neue traditionsgeschichtliche Analyse der Zeugenliste vorzulegen: v. 6 gehört danach zum ältesten Bestand (ausgenommen der korrigierende Nachsatz in 6 c), während v. 5 und v. 7 spätere

kann hier kurz behandelt werden, denn die uns vor allem interessierende Aussage v. 4b steht innerhalb des fast unbestritten zusammengehörigen Komplexes der vv. 3b-5. „Mit dem fünften Verse aber bricht die übernommene Formel ab, denn nun setzen statt der ὅτι-Sätze kurze Hauptsätze ein, die eine Erweiterung des alten Bekenntnisses darstellen.“[49] Ein weiterer Grund – freilich allein nicht ausschlaggebend – für die Begrenzung[50] ist die Parallelität, in der je ein Heilsereignis mit zwei Appositionen und je eine stützende Begründung dieser Aussage zusammenstehen[51]. Außerdem wird darauf hingewiesen, daß Paulus in v. 6 zu der Erscheinung vor den fünfhundert Brüdern die erläuternde Bemerkung anfügt: „von denen die Mehrzahl jetzt noch leben, einige aber sind entschlafen“ – was freilich nicht entscheiden kann, ob diese angenommene paulinische Interpretation in die ursprünglich zur alten Formel vv. 6a 7 schon mitzugehörige Aufzählung der Auferstehungszeugen gehört, oder ob diese Reihe von Erscheinungen nachträglich (durch Paulus oder vor ihm?) an die anfänglich nur bis v. 5 reichende Tradition angeschlossen wurde[52].

Wie immer es im einzelnen mit den vv. 6a 7 (8) stehen mag, jedenfalls haben gerade „kritische“ Forscher[53] die These erhärtet, daß Paulus die „Zeugenreihe“ als eine chronologische Aufzählung der Christophanien versteht (also wird die Deutung einer „rivali-

---

Bildungen seien im Sinne „ekklesialer Formeln“, die die Kirchenführer aus der Gruppe der Urzeugen herausheben. Vgl. *Ph. Seidensticker,* Das Antiochenische Glaubensbekenntnis ...: ThGI 57 (1967) 310ff. 313-321; ders., Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten 25-30. Wenn auch wohl die Reichweite der Tradition und ihr traditionsgeschichtliches Zusammenwachsen (bes. vv. 5-7) nicht geklärt sind und deshalb Seidenstickers Argumente ernsthaft geprüft werden müssen, so halte ich mindestens die These, daß v. 5 eine spätere Ergänzung sei gegenüber v. 6, unwahrscheinlich und auch nicht für bewiesen. Die übrigen Probleme gehören nicht mehr zum Fragenbereich dieser Arbeit. Vgl. auch unten S. 71f. Einen neuen Gedanken zur theologischen Deutung der Zeugenliste hat *H. Conzelmann,* Grundriß der Theologie des NTs vorgebracht: „Wenn das Glaubensbekenntis in die Nennung der Zeugen einmündet, also in den Hinweis auf die Verkündigung (nämlich 1 Kor. 15, 3ff., Apg. 10, 40ff.), dann ist damit die Ausbildung des Kirchengedankens angelegt“ (52f.). Vgl. für diese Auslegung und deren Vorgeschichte jetzt bes. *J. Blank,* Paulus und Jesus (vgl. Anm. 67) 159f. mit Anm. 51.

[49] *E. Lohse,* Märtyrer und Gottesknecht, Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu = FRALANT 64 (Göttingen 1955) 113. Vgl. auch *F. Hahn,* Christologische Hoheitstitel 197f.; *E. Güttgemanns,* Der leidende Apostel und sein Herr, 82 mit 158. – Das zitierte Argument hat jedoch seine Grenzen (vgl. die These *E. Bammels* und die Auseinandersetzung mit ihm durch *W. Schmithals* und *H. v. Campenhausen,* oben Anm. 48). Auf die Funktion und Stellung des „ὅτι“-recitativum wird später noch zurückzukommen sein.

[50] Die früheren Hypothesen, die Bekenntnistradition in vv. 3b-5 sei Teil eines „Katechismus der Urchristenheit“ (*A. Seeberg*) einheitlicher Art gewesen oder wenigstens ein Auszug aus einem umfassenderen urchristlichen Credo (*C. H. Dodd*), sind aufgegeben oder unbeweisbar. Die Übersetzung von „Hauptstück“ in v. 2 (anstatt: „in erster Linie“ oder „vor allen Dingen“) legt einen „Auszug“ nahe. Doch vermeiden die so übersetzenden Autoren weitere Spekulationen.

[51] Vgl. z.B. *E. Schweizer,* Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951-1963 (Zürich 1963) 357 Anm. 56. Dazu indirekt *H. v. Campenhausen,* Der Ablauf der Osterereignisse 10 Anm. 12. Das ist auch ein Grund gegen *Ph. Seidenstickers* Deutung von v. 5, 6, 7 (vgl. Anm. 48).

[52] Vgl. dazu *F. Hahn,* Christologische Hoheitstitel 197-199; offenbar rechnet auch *J. Schmitt,* Auferstehung: LThK^2 I, 1030 in 1 Kor. 15, 6ff. mit einem „paulinischen Nachtrag zur tradierten Zeugenliste“. Vgl. nun Ph. Seidenstickers Analyse (Anm. 48); doch ist die Rekonstruktion des „Urbestands“ schon wegen der allzu harmonistischen Identifikation von v. 6 ab mit den einmaligen galiläischen Osterbegegnungen (vgl. Mt. 28, 16ff., Mk. 16,7) problematisch, ganz abgesehen von der These der Priorität der Acta-Reden gegenüber 1 Kor. 15, 3ff. (= „zweite Stufe“).

[53] Außer den oben in Anm. 48 genannten Autoren vgl. auch *H. Conzelmann:* EvTh 25 (1965) 9/10. Vgl. auch zum Thema *A. Strobel,* Kerygma und Apokalyptik (Göttingen 1967) 167f.

sierenden“ Aufzählung zusehends abgelehnt). übrigens ist die eventuell jüngere Fortsetzung der Formel in v. 6a 7 prinzipiell schon durch die in v. 5 erfolgte Nennung der Zeugen und damit durch die ursprüngliche Konzeption der Bekenntnistradition ermöglicht[54]. Die Emphase der Aufzählung liegt in gewisser Weise bei der Nennung der letzten Erscheinung: „Zuletzt von allen, gleichwie der Fehlgeburt, erschien er auch mir.“[55] Über die theologische Auswertung der „Zeugenreihe“ braucht hier nicht gehandelt zu werden[56].

5. Das Verhältnis des Paulus zu Überlieferungen

Wesentlich aber ist diese Struktur der Formel für das richtige Verständnis dafür, wie Paulus sich zur „Überlieferung“ verhält. Indem Paulus die Tradition auch durch Einschübe erweitert und verändert, scheut er sich nicht, Grundregeln der jüdischen Überlieferungsbeweise zu durchbrechen. *K. Wegenast*[57] hat die Prinzipien jüdischer Traditionsmethoden folgendermaßen zusammengestellt: 1. Der Wortlaut des Tradierten muß unter allen Umständen erhalten und bewahrt bleiben. 2. Ein konkreter Ausspruch muß immer im Namen und in der Autorität seines Autors oder aber des Lehrers zitiert werden, von dem der Überliefernde diese Tradition empfangen hat. 3. Jede Lehre muß ihre Traditionseigenschaft beweisen können. 4. Nur ein ordinierter Rabbi darf Traditionen weiter überliefern.

Es soll hier nicht untersucht werden, ob K. Wegenast damit die Struktur des jüdischen Überlieferungsgeschehens zur Zeit Jesu richtig skizziert hat oder nur bestimmte Strömungen einer späteren Zeit damit trifft[58]. Inwieweit sich Paulus an das selbst eben gar nicht eindeutige jüdische Verständnis von Tradition anschließt oder diesem sogar von innen heraus einen neuen Sinn verleiht, das geht aus unserer Stelle allein nicht hervor und bedürfte weiterer Untersuchungen[59]. Das „Evangelium“ wird jedenfalls den Men-

---

54 So *F. Hahn,* a.a.O. 198.

55 Zur Auslegung dieses schwierigen v. 8 vgl. vor allem *E. Güttgemanns,* a.a.O. 81-94; *J. Kremer,* Das älteste Zeugnis von der Auferstehung 77-79; *Th. Boman,* Die Jesusüberlieferung im Lichte der neuen Volkskunde 236-240 (Lit.).

56 Eine solche Untersuchung müßte auch die Auseinandersetzung mit *W. Pannenberg* berücksichtigen. Vgl. das reiche Material bei *E. Güttgemanns,* a.a.O. 53ff., 93, wobei *W. Pannenberg* theologisch subtiler denkt als *Güttgemanns* Kritik vermuten läßt. Vgl. *J. Kremer,* Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi 65ff., 79ff., 82ff. Vgl. auch Anm. 48 (gegen Ende).

57 Das Verständnis der Tradition 30.

58 Nicht zum Ausdruck kommen dabei folgende Grundbestimmungen dieses Überlieferungsgeschehens: die ständige Rückbezogenheit aller „Tradition“ auf die „Schrift“ (wobei diese als „Gesetz“ = „Wort Jahwes“ verstanden wurde), die Aktualisierungstendenz der Überlieferung, die damit gegebene Unabgeschlossenheit und Offenheit des Überliefern selbst usf. Das sichert dem Überlieferungsgeschehen doch mehr „Beweglichkeit“ zu, als *Wegenast* deutlich werden läßt. Näheres vgl. auch unten S. 274ff., S. 281ff.

59 Das Dilemma ist gut sichtbar an der heutigen Forschungslage, wofür *K. Wegenast,* Das Verständnis der Tradition, und *B. Gerhardsson,* Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity = ASNU XXII (Lund 1961), bes. Paul and Tradition I/II das deutlichste Beispiel sind. Während Wegenast (vgl. bes. 64ff.) besonders die *Freiheit* des Paulus gegenüber der Tradition betont – sicher mit Recht gegen manche Tendenzen –, dabei aber die tatsächliche Verbindlichkeit des Überlieferten *der Sache nach* unterbewertet, weist *B. Gerhardsson* mit nicht weniger Recht auf den autoritativen Charakter der rabbinischen „Tradition“ hin, berücksichtigt aber viel zu wenig den durch das Christentum wirklich geschehenen Einbruch und Umbruch im Verständnis der „Schrift“ und der „Überlieferung“. Außerdem hat B. Gerhardsson viel zu sehr die Gestalt des alten *Rabbinismus* als Modell vor Augen, während die vorrabbinische Schriftauslegung (beson-

schen zugänglich, indem sie es von den Verkündigern „übernehmen". Das „auch" in 1 Kor. 15, 1 und 3 kann durchaus als eine Spur des jüdischen Überlieferungsverständnisses gedeutet werden: Ich habe die Überlieferung übernommen, wie sie an mich überkommen war, nämlich auch durch Vermittlung[60]. Dennoch ist es lehrreich zu sehen, daß Paulus Überlieferungsstücke nicht als „heilige Formeln" oder als „heilige Texte" in einem starren Sinne behandelt – ganz gleich, ob man dies „jüdisch" nennen will oder nicht. Paulus scheut sich nicht, die übernommenen Traditionen ganz seiner konkreten Verkündigung unterzuordnen – wie anderseits diese nun von der Überlieferung her wieder erst Rang und Richtung erhält[61]. Paulus fügt z.B. – wie *E. Lohmeyer* herausgearbeitet hat – im Hymnus Phil. 2, 6-11 vermutlich „ja, zum Tode am Kreuz" ein, vielleicht auch gegen Ende das „zur Ehre Gottes des Vaters"[62]. In Röm. 1, 3f. stammt der Ausdruck „Gottessohn" am Anfang vielleicht von Paulus und unter Umständen auch die dazu entsprechende Bestimmung „in Vollmacht" in v. 4[63], „die die Besonderheit der

---

ders auch im Bereich des Aramäischen) *zur Zeit Jesu* nicht zu ihrem Recht kommt. Da hier die Beweglichkeit der Überlieferung größer ist und noch nicht so literarisch fixiert erscheint, ergibt sich ein anderes Bild. Kritisch zu B. Gerhardsson vgl. vor allem *M. Smith,* A Comparison of Early Christian and Early Rabbinic Tradition: JBL 82 (1963) 169-176; *G. Widengren,* Tradition and Literature in Early Judaism and in the Early Church: Numen 10 (1963) 42-83. Die Situation der Forschung ist durch die beiden Bücher gekennzeichnet, sie sind ein Zeugnis unfruchtbarer Gegensätze und eines gegenseitigen Nichtbeachtens. Das Echo der formgeschichtlich, traditions- bzw. redaktionsgeschichtlich arbeitenden Forscher auf das Buch von *B. Gerhardsson* – mindestens im deutschen Sprachraum – ist dafür bezeichnend. Ausgeglichenere Arbeiten sind meist bereits älter und sind zu wenig differenziert. Vgl. z.B. *L. Goppelt,* Tradition nach Paulus: KuD 4 (1958) 213-233; *O. Cullmann,* Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem (Zürich 1954) identifiziert zu sehr „Tradition" mit „Offenbarung". Vgl. zur Anwendung der Problematik auf die synoptische Überlieferung besonders *H. Schürmann,* Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien (Düsseldorf 1968) 39-65, weitere Lit. im Nachtrag 63f.; vgl. auch *E. Jüngel,* Paulus und Jesus = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 2 (Tübingen 1962) 297-300.

60 *E. B. Allo,* Saint-Paul, Premiere Épître aux Corinthiens = Études Bibliques (Paris 1953) 311, und *O. Cullmann,* Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem (Zürich 1954) 13. Dagegen *K. Wegenast,* a.a.O. 58 Anm. 5.

61 Vgl. in 1 Kor. 15 die Wiederholung von v. 4 in den vv. 12, 20 und hypothetisch in den vv. 12, 14, 16, 17.

62 Vgl. *E. Käsemann,* Kritische Analyse von Phil. 2, 5-11: Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen ^{3}1964) 51-95; *G. Bornkamm,* Zum Verständnis des Christus-Hymnus Phil. 2, 6-11: Studien zu Antike und Urchristentum = BEvTh 28 (München ^{2}1963) 177-188; *E. Schweizer,* Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern = AThANT 28 (Zürich ^{2}1962) 93-102; *D. Georgi,* Der vorpaulinische Hymnus Phil. 2, 6-11: Zeit und Geschichte. Dankesgabe an *R. Bultmann* zum 80. Geburtstag, hrsg. von *E. Dinkler* (Tübingen 1964) 263-293 (Auseinandersetzung mit E. Käsemann); *W. Kramer,* Christos Kyrios Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden = AThANT 44 (Zürich 1963) 119 Anm. 407 u.ö.; *G. Strecker,* Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil. 2, 6-11: ZNW 55 (1964) 63-78; *R. P. Martin,* Carmen Christi. Phil. 2, 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship = Society for New Testament Studies, Monograph Studies 4 (Cambridge 1967); eine zusammenfassende Diskussion der Auslegungsmöglichkeiten bietet jetzt *R. Deichgräber,* Gotteshymnus in der frühen Christenheit 118-133, zu den Einschüben und Zusätzen 125/126. Vgl. zuletzt auch *J. Gnilka,* Der Philipperbrief = HThK X, 3 (Freiburg 1968) 111-147.

63 Vgl. *E. Schweizer,* Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern 64f., 91f., 176; dazu auch *P. Bormann,* Die Heilswirksamkeit der Verkündigung nach dem Apostel Paulus = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XIV (Paderborn 1965) 42f. (bes. Anm. 42). Vgl. auch *P. Stuhlmacher,* Theologische Probleme des Römerbriefpräskripts: EvTheol 27 (1967) 374-389 (dort weitere Lit.). Das Alter dieser Überlieferung ist umstritten: Während einige die vermutlich älte-

nachösterlichen Gottessohnschaft umschreibt und so mit der von Paulus eingeführten ewigen Gottessohnschaft ausgleicht“[64]. Ed. Schweizer weist darauf hin, daß die von Paulus bei der Redaktion der Tradition verwendete Begrifflichkeit nicht sehr umfangreich sei, aber doch relativ deutlich in eine Richtung weise: „Hauptanliegen der redaktionellen Zufügungen des Paulus sind [also] die Betonung von Kreuz und Auferstehung und das Bekenntnis zur (ewigen) Gottessohnschaft Jesu.“[65] *E. Käsemann* hat den Gedanken immer wieder in die Diskussion gebracht, daß Paulus die vor ihm umlaufenden Traditionen über Jesu Tod und Auferstehung von seiner Rechtfertigungslehre her radikalisiere. Das beginnt mit eigenen Nuancen in den überkommenen Formeln, vgl. z.B. die Abwandlung der Aussagen des Sühnetodes Jesu „für unsere Sünden“ bzw. „für die Sünden“ in Röm. 5, 6ff. (Tod für die Gottlosen und Sünder), Röm. 14,15 (für den christlichen Bruder), 2 Kor. 5,14 (für alle Menschen) usw. Die Versöhnungslehre wird stärker auf die Gemeinde und den einzelnen Christen bezogen, gleichsam anthropologisch verifiziert; das ließe sich auch bei der Verwendung der Opfervorstellungen und der Doxologien zeigen, ohne daß beide deswegen beseitigt würden. Die Tradition wird aufgenommen und nicht selten mit einer neuen Intention versehen; z.B. wird das Heil nicht nur als Ende vergangenen Unheils und als Schlußstrich unter frühere Schuld verstanden (vgl. z.B. dafür eher Röm. 3, 25; 2 Kor. 5, 19 usw.), sondern nun als Freiheit von der Macht des Todes, als Möglichkeit des neuen Lebens (vgl. Röm. 5, 9f.; 8, 2). Steckt hier vielleicht die Gefahr, die Bekenntnistraditionen *nur* als *„Anlaß zur* kritischen Reflexion“ oder als *Denkanstöße* zu werten, und mag *Käsemann* manchmal zu viel theologische Differenzen zwischen der vorpaulinischen Tradition und der paulinischen Verwendung dieser Überlieferungen finden[66], so ist die grundsätzliche Einsicht in die eigenständige Aneignung der Tradition durch Paulus unbezweifelbar. In der Bekenntnistradition 1 Kor. 15, 3ff. ist die Erweiterung in v. 6c und in 8 ein weiteres Zeugnis für das spezifische Verhältnis des Apostels zu den „Traditionen“: Er führt die Aussagereihe weiter und reiht sich selbst als Auferstehungszeugen ein.

6. „Bekenntnistradition“ und „Evangelium“

Wenn Paulus nun die ihm überkommenen Überlieferungen nicht „chronistisch“ hütet, sondern sie theologisch auslegt, so darf das auch nicht verdunkeln, daß er der in der Tradition gesagten und zu hütenden Wahrheit auch nicht untreu werden will und kann.

---

ste Homologie in ihr erblicken wollen, die wir besitzen, betrachten andere die Tradition wegen ihrer ausgeprägten „Zweistufenchristologie“ als eine zwar alte, aber relativ doch schon entfaltete Form des christologischen Bekenntnisses.

64 *E. Schweizer,* Neotestamentica 101.

65 Ebd.

66 Vgl. *E. Käsemann,* Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus: *H. Conzelmann, E. Flesseman – van Leer, E. Haenchen, E. Käsemann, E. Lohse,* Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge (Gütersloh 1967) 11-34, bes. 18-24. Vgl. auch *H. Conzelmann,* Grundriß der Theologie des Neuen Testaments (München 1967) 186ff., der bes. auf Röm. 1, 3; 3, 24-26; 4, 25; 10, 9 und 14, 9 verweist. Kritisch zu *E. Käsemanns* Interpretation von Röm. 3, 24-26 in unserem Zusammenhang vgl. nun die sehr gründliche Arbeit von *D. Zeller,* Sühne und Langmut. Zur Traditionsgeschichte von Röm 3, 24-26: Theologie und Philosophie 43 (1968) 51-75, bes. 70-74. Zur Stelle vgl. auch *K. Kertelge,* „Rechtfertigung“ bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs = Neutestamentliche Abhandlungen NF 3 (Münster 1967) 45ff., 71ff. Vgl. auch *W. Schrage* (vgl. oben Anm. 47) 78 Anm. 91 und 84 Anm. 111. – Zum Umgang des Paulus mit der Tradition vgl. auch S. 91 (oben).

Er nennt den Inhalt der Bekenntnisüberlieferung „das Evangelium“ (v. 1). Damit ist natürlich nicht der viel spätere Gattungsbegriff gemeint, sondern zunächst einmal das lebendige Wort der Predigt von Christus und dem in seinem Sterben und Auferwecktwerden gekommenen Heil[67]. Diese Sätze sprechen also nicht bloß Teilwahrheiten des Glaubens aus, sondern sie verkünden den Glauben schlechthin (vgl. auch dafür vv. 1f., 11b, 17).

Dieses „Evangelium“ ist kein Bericht über die Geschichte Jesu zum Zweck der Verkündigung von Jesu Worten und Taten (vgl. die Großevangelien); es ist aber auch keine theologische Reflexion, die das Offenbarungsereignis unter gewissen Gesichtspunkten entfalten und vor Mißverständnissen schützen möchte (vgl. z.B. die paulinischen Briefe). Zwar wird Jesu Geschichte genannt und bekanntgemacht, aber nur soweit diese der Verdeutlichung seiner Person und seines Wirkens dient. So kommt in 1 Kor. 15, 3-5 von der Geschichte Jesu nur sein *Ende* ins Spiel: Von ihm her wird offenbar, was diesen Jesus immer schon bestimmte und wozu er unterwegs war[68].

Es ist hier jetzt nicht zu verfolgen, wie sich dieses Bekenntnis erweitert, andere Wesensmomente aus dem Leben bzw. Wirken und von der Person Jesu an sich zieht. Es ist auch nicht eigens zu fragen, wie es mit dem Verhältnis *dieses* „Evangeliums“, der speziell paulinischen Überlieferung, des verkündigungsmäßigen Allgemeinguts der Missionsgemeinden usw. zu der Jesusüberlieferung bestellt ist. Ein Zug ist jedoch aufschlußreich, nicht bloß, weil er eine vielleicht mögliche Verbindungslinie darstellt, sondern weil er theologische Relevanz überhaupt hat: Es existiert eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der Art und Weise, wie Markus an Hand des Begriffs „Evangelium“ eine sachli-

---

[67] Vgl. zum Begriff „Evangelium“ *G. Friedrich:* ThWNT II, 728-731, *G. Bornkamm,* „Evangelien formgeschichtlich“, synoptische: RGG’ II, 749-753 bzw. 754-769. Ist es Zufall, daß der Sachverhalt „Evangelium“ (Einzahl) im RGG ausfällt? Vgl. *J. Schmid,* „Evangelium“: LThK^2 III, 1255-1259: *H. Conzelmann,* Die Mitte der Zeit (Tübingen ^{5}1964) 204ff.; *U. Wilckens,* Kerygma und Evangelium bei Lukas (Beobachtungen zu Acta 10, 34-43): ZNW 49 (1958) 223-237, 235 schreibt Wilckens mit Bezug auf die „Auferstehung am dritten Tage“: „Diese Formel gehört für ihn in ein ‚Evangelium’“; *W. Marxsen,* Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums = FRLANT NF 49 (Göttingen ^{2}1959) 77-101, 146; *R. Bultmann,* Theologie des Neuen Testaments (Tübingen ^{2}1954) 86ff.; *P. Feine – J. Behm,* Einleitung in das Neue Testament, 13. völlig neu bearbeitete Auflage von W. G. Kümmel (Heidelberg 1964) 11ff.; *H. Schlier,* Wort Gottes. Eine neutestamentliche Besinnung = Rothenfelser Reihe 4 (Würzburg 1958) passim; vgl. noch zu Lukas: *U. Luck,* Kerygma, Tradition und Geschichte bei Lukas: ZThK 57 (1960) 51ff. Zu unserer Stelle 1 Kor. 15, lff. und zu Paulus überhaupt *W. Kramer,* Christos Kyrios Gottessohn 46-51. *D. Lührmann,* Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden = WMANT XVI (Neukirchen 1965) 91f.; *H. Schlier,* Der Brief an die Galater (Göttingen ^{2}1962) 38ff., 45ff.; *P. Bormann,* Die Heilswirksamkeit der Verkündigung nach dem Apostel Paulus 19ff., 21ff., 36ff., 42ff., 66ff., 73ff. u.ö.; *J. Kremer,* Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Jesu Christi 15ff.; P. Stuhlmacher (vgl. Anm. 63): EvTh 27 (1967) 384-388; *ders.,* Erwägungen zum Problem von Gegenwart und Zukunft in der paulinischen Eschatologie: ZThK 64 (1967) 423-450, bes. 431f.; die beiden Habilitationsschriften von *P. Stuhlmacher,* Untersuchungen zur Traditionsgeschichte des paulinischen Evangeliums (Masch. – Tübingen 1966, angekündigt unter dem Titel: Das paulinische Evangelium. I. Vorgeschichte = FRLANT 95 [Göttingen 19681), und *J. Blank,* Paulus und Jesus (Masch. – Würzburg 1966, erscheint in den Studien zum Alten und Neuen Testament XVIII, München 1968), waren mir nicht zugänglich. Zur Sache vgl. auch *S. Schulz,* Die Stunde der Botschaft. Einführung in die Theologie der vier Evangelisten (Hamburg 1967) 32ff. – Zu *J. Blank* vgl. das Nachwort S. 351ff.

[68] Zum folgenden Abschnitt vgl. außer der in Anm. 67 zitierten Literatur (bes. *P. Stuhlmacher, S. Schulz, H. Conzelmann*) *H. Conzelmann,* Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten: Zur Bedeutung des Todes Jesu (vgl. Anm. 66) 37ff.; *Th. Boman,* Die Jesusüberlieferung im Lichte der neueren Volkskunde 62-74, 87ff.

che Einheit der ihm vorgegebenen Traditionsstücke schafft, und dem Vorgehen des Paulus in 1 Kor. 15, 1ff., der „das Evangelium", das er verkündigt, durch einen Hinweis auf die überkommene Bekenntnistradition inhaltlich näher bezeichnet. Beiden ist auch gemeinsam, daß das irdische Wirken Jesu zur Veranschaulichung der Christusbotschaft dient. Anders ausgedrückt: Schon das Glaubensbekenntnis der Gemeinde ist der Ort, wo die geschichtliche Begebenheit (vgl. z.B. die Kreuzigung Jesu) und die theologische Deutung (Jesu Tod und Auferstehung als heilsgeschichtliches Ereignis) eine Einheit bilden. Auch schon Paulus hat durch die Übernahme dieser „Traditionen" ausdrücklich auf jene Geschichtstaten Gottes in Jesus hingewiesen, die *„das* Evangelium" überhaupt erst eröffnen. So wird das Bekenntnis zu einer Art von hermeneutischem Schlüssel für das Verständnis und das Werden des kerygmatischen, erzählenden Begriffs von Evangelium im literarischen Sinne. Vielleicht könnte man die Anfänge der Passionserzählung als eine rückläufige Erweiterung der Geschichte Jesu verstehen, eben von dem knapp formulierten „Ende" der Bekenntnisüberlieferungen her. Daß dies keine reine Konstruktion ist, zeigen ja deutlich – je in ihrer Weise – die kerygmatischen Summarien der Apostelgeschichte (vgl. 2, 22f.; 10, 37-41; 13, 27-33) und die drei Leidensweissagungen bei Markus. Es ist für eine Erhellung der Rede vom „dritten Tag" nicht unwesentlich, daß es damit durchaus eine Linie gibt, die vom frühchristlichen Glaubensbekenntnis als einer Art Grundriß des „Evangeliums" zum Erzählungsmodus des „historischen" Auftretens Jesu im Kerygma hinführt. Das ist um so aufschlußreicher, wenn es sich um Glaubensüberlieferungen aus dem Bereich der palästinischen Urgemeinde und um eine hauptsächlich wohl palästinische Jesusüberlieferung handelt.

Dieser Sachverhalt gibt aber noch einen weiteren wertvollen Hinweis auf das Verständnis einer solchen „Überlieferung" *als* „Evangelium". Mögen die Schemata der Actareden „kerygmatische Summarien" sein, für 1 Kor. 15, 3ff. trifft diese Bezeichnung nicht zu. Die einzelnen Begriffe haben die Kraft, das *Gesamtereignis* Jesu Christi zu bezeichnen. Die spätere Entfaltung und Veranschaulichung nimmt den Grundaussagen ein Stück weit den umfassenden und profilierten Sinn. Von der Konzentration her kann Paulus sagen, in diesen beiden Sätzen sei *„das* Evangelium" gesagt (wobei bereits für Paulus das durch den Artikel determinierte „Euangelion" (ὁ εὐαγγέλιον) die *christliche* Botschaft bedeutet im Unterschied zur Bedeutung „gute Botschaft" in der LXX). Damit ist auch notwendig Vorsicht geboten, bei der später noch zu erörternden Frage nach der formgeschichtlichen Bezeichnung für 1 Kor. 15, 3ff. vorschnell das mißverständliche Wort „Formel" zu gebrauchen. Die „Mitte" des Evangeliums ist zunächst keine „Formel", sondern lebendige Predigt des Heils und zugleich „Bekenntnis".

Ein solches Glaubensbekenntnis ist nicht nur eine freie Antwort der Gemeinde *auf* das verkündigte Wort *hin*[69], sondern Paulus *erinnert* die Gemeinde *an* dieses *Evangelium*[70] als an „etwas ihr sehr wohl Bekanntes, ihr und ihm autoritativ Vorgegebenes, woraus sich für den Apostel nun sehr andere Konsequenzen ergeben als für die Gemeinde[71].

---

[69] So könnte man *G. Bornkamm:* RGG^3 II, 1002 auffassen (vgl. aber Anm. 71).

[70] *M. Dibelius* ist im Recht, wenn er darauf hinweist, daß man in 1 Kor. 15, 1 ff, bei der Interpretation der einführenden Worte zwischen dem „feierlichen" und dem „rhetorischen" „Prooemium" (in den drei parallelen Relativsätzen) und den überleitenden Bemerkungen unterscheiden müsse (Formgeschichte 17). Das Prooemium weist noch ganz gewichtig-feierlich auf das „Evangelium" hin, während erst in den anschließenden überleitenden Bemerkungen auf die Bekenntnistradition hingewiesen wird; so ist wohl auch in v. 3a bewußt gesagt: „Denn vor allen Dingen (oder: als erstes) habe ich euch *überliefert* (nicht gepredigt), was ich selbst überkommen habe."

[71] *G. Bornkamm,* Studien zu Antike und Urchristentum 143 (im Blick auf 1 Kor. 11, 23).

Paulus betont eigens in v. 11, indem er sogar[72] auf vv. 3b-5 zurückgreift, daß dieses „Evangelium" schon im Kreis der Urapostel für die Verkündigung verbindlich und normativ war: „Ob also ich, ob jene, so predigen wir, und so habt ihr geglaubt." Die Botschaft selbst ist nicht die Erfindung des Paulus. Gerade weil die Korinther offenbar die „Außenseiterposition" des Paulus in der Verkündigung der Auferstehung hervorheben, betont Paulus in v. 11f. die Gemeinsamkeit und Einheit aller Prediger in der Verkündigung. Auch wenn Paulus als letzter und erst nachträglich in die Reihe der Missionare hineingekommen ist, so steht er doch in engstem Zusammenhang mit den Männern in Jerusalem und mit allen Aposteln. Der ganze Text in 1 Kor. 15, 1-11 hat sicher seine Zielbewegung und sein Gefälle von v. 1f. über die Aufzählung der „Zeugen" und die emphatische Hervorhebung der eigenen letzten Stelle des Paulus in dieser Reihe bis hin zu v. 11, worin sich die Argumentation wieder insgeheim schließt[73].

Man hat die Frage erwogen, ob Paulus im theologischen Verständnis der Tradition zwischen 1 Kor. 15 und Gal. 1 einen Unterschied mache[74]. Den galatischen Abtrünnigen gegenüber muß Paulus sich doch gegen den Vorwurf verteidigen, er stehe mit seinem Evangelium nur in einer von Menschen vermittelten „Tradition" (Gal. 1, 1; 6-9; 11-12). Schließt die Berufung auf das unmittelbare und offenbarende Gegenwärtigwerden des erhöhten Kyrios nicht jeden Anspruch einer „Überlieferung" aus? *H. Schlier* schließt seine Erörterungen über Gal. 1, 1-12 mit der Feststellung: „Das schließt nicht aus, daß der Apostel nicht auch Tradent einer Evangeliums-Überlieferung sein kann, wie 1 Kor. 11, 23 und 15, 1ff. deutlich zeigen. Aber das betrifft einen fixierten 'λόγος' (1 Kor. 15, 2) des Evangeliums, das ihm seinem Ursprung und seiner Substanz nach mit der Erscheinung des Erhöhten gegeben war, das aber auch schon als Überlieferung der anderen Apostel in der Kirche wirkte."[75]

„Evangelium" und „Überlieferung" sind für Paulus nicht einfach dasselbe, aber an unserer Stelle trennt Paulus sie auch nicht voneinander. Es ist deshalb einseitig zugespitzt formuliert, wenn *K. Wegenast* sagt: „Verkündigen heißt also für Paulus nicht überliefern, sondern Proklamation Christi als Heil und Gerechtigkeit."[76] Paulus benutzt die Bekenntnisbildungen nicht nur, weil er der „Ansicht" ist, „daß es sich in diesen Bekenntnissen um legitime Christusverkündigung handelt", die er deswegen akzeptieren kann, und weil er sie darum „im Sinne seines Evangeliums" und um seiner Christologie willen verwenden konnte[77]. Wenn die Spannung zwischen den Aussagen in Gal. 1, 12 einerseits und 1 Kor. 11, 23 und 15, 3 anderseits sich nicht in ein Höheres auflösen läßt oder „systematisch" endgültig geklärt werden kann[78], dann darf man diese lebendige Spannung von „Verkündigung" bzw. „Offenbarung" zu „Überlieferung" nicht durch formale Antithesen verhärten oder gar durch die heimliche theologische Bevorzugung eines Momentes beseitigen. Es ist auch nicht möglich, die konkrete Veranlassung des paulinischen Rückgriffes auf Traditionsgut so zu forcieren, z.B. die Außenseiterstellung

---

72 Diesen Rückgriff betont besonders *A. Seeberg,* Der Katechismus der Urchristenheit 55f.

73 So auch *E. Güttgemanns,* Der leidende Apostel und sein Herr 92f.

74 *K. Wegenast,* Das Verständnis der Tradition 52; zum Problem vgl. auch *W. Baird,* What is the Kerygma? A Study of 1 Cor. 15, 3-8 and Gal. 1, 11-17: JBL 76 (1957) 181-191 und *W. Grundmann,* NTS VIII (1961) 12f.

75 Der Brief an die Galater 48.

76 Das Verständnis der Tradition 45.

77 Vgl. ebd. 79 u.ö.

78 Vgl. E. Dinkler, RGG^3 VI, 971.

des Paulus in Korinth im Kampf gegen die Gnostiker[79], daß jede darüber hinausliegende Folgerung für das Verhältnis von „Evangelium" und „Überlieferung" als Mißdeutung der paulinischen Theologie verstanden wird[80]. Der Begriff „Evangelium" meint bei Paulus sicher mehr als nur die Übermittlung wörtlich fixierter Traditionen. Aber diese Fragestellung ist kein ernsthaftes Problem. Der Begriff „Evangelium" umschließt – zunächst für 1 Kor. 15 – zugleich die Auslegung des Christusgeschehens *mit Hilfe und im Rückgriff auf eine Bekenntnistradition.* Man mißdeutet also das „Bekenntnishafte", wenn man darin *nur* eine *„Formel" der Gemeinde* sieht. Für Paulus hat diese Überlieferung durchaus konstitutive Bedeutung als ein Moment im Ganzen des Offenbarungsgeschehens[81]. Es ist keine „Formel" im abschätzigen Sinne, die eine nachträgliche und nur für praktisch-lehrhaft-katechetische Zwecke abgefaßte „Inhaltsangabe" der Offenbarung bietet. Das Bekenntnis ist auch nicht bloß der formulierte, „sekundäre" Ausdruck der Lehr- und Glaubenseinheit in einem sehr abgeleiteten Sinne, sondern in einem ganz bestimmten Verständnis auch so etwas wie der *Grund* für jeden gemeinsamen Glauben. In diesem Sinne trifft *H. Schlier* sicher etwas Wesentliches: „... es gehört zum Wesen des Kerygma im Sinne des Paulus, daß es die als Offenbarungslogos der Auferweckung Christi Jesu gesetzte, authentische, zur Formulierung neigende, von der Sache her zur Einheit drängende, normative, apostolische und den Christen vorgelegte Paradosis in sich birgt, bzw. nichts anderes als diese ist."[82] *Schlier* spitzt diese Einsicht noch mehr zu: *„Diese* Paradosis ist eigentlich das Evangelium. Denn sie ist der Wesenskern des Evangeliums. Und nicht nur das. Sie ist auch die Norm des Evangeliums. In ihr verwahrt sich, aus ihr lebt und nährt sich das Evangelium und seine Verkündigung."[83] Die Art dieser Formulierung und ihre angeschärfte *Front*stellung gegen eine *Unterbewertung* der Paradosis mag anfechtbar sein, aber diese Sätze bringen auch ein unverlierbares Wahrheits*moment* zum Ausdruck.

In der Tat ist hier auch in der liberalen Exegese bereits ein Wandel eingetreten. Es ist geradezu auffällig, daß Paulus an *entscheidenden* Stellen ihm vorgegebene christologische Traditionen zitiert, auslegt und eigene theologische Reflexionen fast nur im Anhalt und im Rückgriff auf solche anstellt. Es ist doch eigenartig, daß Paulus sich auch an die Sprache der christologischen Glaubensformeln hält und sie ihm – oft ganz unabhängig vom Kontext – in die Feder kommen. Es ist das große Verdienst von *H. Conzelmann,* daß er innerhalb des theologischen Einflußgebiets *R. Bultmanns* Protest erhebt gegen eine isolierte und damit inkonsequente Behandlung der Bekenntnisüberlieferungen im Neuen Testament[84]. Sein eben erschienener „Grundriß der Theologie des Neuen Testaments" bedeutet auch in dieser Hinsicht eine notwendige Korrektur an *Bultmanns* Ent-

---

79 Vgl. *E. Güttgemanns,* a.a.O. 93 Anm. 212.

80 Ebd. (gegen *H. Schlier*); vgl. auch *D. Lührmann,* Das Offenbarungsverständnis bei Paulus 92 Anm. 2.

81 Es ist aufschlußreich, daß in der Literatur in diesem Sinn der Begriff der „Offenbarung" vieldeutig angewendet wird. Vgl. z.B. die Spannung zwischen *K. Wegenast,* Das Verständnis der Tradition (64-69) und *D. Lührmann,* Das Offenbarungsverständnis bei Paulus (77f. mit Anm. 5 u.ö.). Doch wäre das eine weitere Frage

82 Die Zeit der Kirche 217, vgl. auch 151, 214f.

83 Ebd. 216. – Vgl. auch 217 mit Anm. 17, 218, 313 (Nachwort). Ich glaube nicht, daß die protestantische Kritik an *H. Schlier* (*G. Ebeling, K. Wegenast, H. Diem, U. Wilckens, E. Fuchs, W. Fürst* u.a.) auf das wirkliche Problem eingegangen ist. Eine sachliche Aufnahme dieser Diskussion wäre sehr von Nutzen.

84 Vgl. *H. Conzelmann,* Zur Analyse der Bekenntnisformel 1 Kor. 15, 3-5: EvTh 25 (1965) 3f. mit Anm. 16 u.ö.

wurf. Für eine immer noch geringschätzige Wertung gibt es Beispiele in großer Zahl[85]. Die in Einzelheiten berechtigte, aber im Ganzen doch verfehlte Antwort *E. Käsemanns*[86] auf die diesbezügliche Anfrage *H. Conzelmanns* verrät in der „sachlichen" Ausführung und in der polemischen Tonart, daß damit ein neuralgischer Punkt getroffen wurde[87].

7. Die formgeschichtliche Bestimmung „Glaubensformel"

Die Skepsis vieler Exegeten gegen das einseitige Hervorkehren von festformulierten „Glaubensbekenntnissen" im Neuen Testament ist nun aber keineswegs nur Willkür. In der Tat werden „Paradosis", „Bekenntnisbildung", „Symbol", „Credo", „Verkündigungsformel", „Homologie", „Pistis-Formel", „Glaubensformel", „Bekenntnis", „Akklamation", „Praesymbola" usw. in sehr verschiedenem Sinne und meist unabgegrenzt gebraucht. Obwohl das nun zweifellos auch ein Zeugnis der vielfach und sehr verschiedenartig geprägten Elemente bedeutet, muß der Begriff „Bekenntnis" deutlicher differenziert werden, auch wenn später wieder aufgezeigt werden muß, daß die Übergänge zwischen den einzelnen Formen fließend und schleifend sind. Die neutestamentliche Formelsprache (liturgische, katechetische, dogmatische, juristische Wendungen, Sätze heiligen Rechts, Schwurformeln, Lieder, Missionssprache usf.) ist nicht leicht zu unterscheiden.

Eine ähnliche Problematik findet sich auch bei anderen Gattungsbegriffen der formgeschichtlichen Methode. So enthält z.B. der Begriff der „Paradigmen", wie *M. Dibelius* ihn verwendete, zu viele disparate Formen in sich[88]. Der Begriff „Logia" ist trotz seiner Brauchbarkeit fragwürdig geworden und muß sich mit anderen Horizonten und Frageweisen verbinden[89]. Für Paulus hat jüngst *H. Schlier* darauf hingewiesen, daß man eigentlich von der Bezeichnung „Paränese" für die neutestamentliche „Mahnung" absehen sollte, da dieses Wort im urchristlichen Sprachgebrauch kaum vorkomme und über-

---

[85] Das soll kein generelles Urteil sein. Die in dieser Untersuchung dankbar benutzte Literatur würde dagegen sprechen. Vgl. aber z.B. *E. Fuchs,* Muß man an Jesus glauben, wenn man an Gott glauben will? Vorerwägungen zur Auslegung von 1 Kor. 15, 1-11: Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament (Tübingen 1965) 249-279; vgl. *ders.,* Kanon und Kerygma: ZThK 63 (1966) 414f.

[86] Konsequente Traditionsgeschichte?: ZThK 62 (1965) 137-152.

[87] Eine gute Übersicht über das Verhältnis von Überlieferung und Verkündigung bei Paulus gibt *G. Eichholz,* Tradition und Interpretation. Studien zum Neuen Testament und zur Hermeneutik = Theologische Bücherei 29 (München 1965) 30ff. 89 106 184. Vgl. auch die aus der Schule *H. Conzelmanns* stammende Arbeit von *N. Gäumann,* Taufe und Ethik. Studien zu Römer 6 = BEvTh 47 (München 1967), wo (vgl. 61-65 75f.) der Einfluß der Glaubensüberlieferungen besonders auf die erste Hälfte des Kapitels gezeigt wird. Vgl. auch *H. Conzelmann,* Paulus und die Weisheit: NTS XII (1965/66) 231-244, bes. 232f. (der Römerbrief auf weite Strecken ein Kommentar zur überkommenen Glaubensformel).

[88] Vgl. *M. Dibelius,* Die Formgeschichte des Evangeliums (Tübingen ^{4}1961) 24f. 34ff. 41ff. 128ff. – Zur Kritik vgl. auch G. *Bornkamm,* Formen und Gattungen im NT: RGG^{3} II, 1000.

[89] Vgl. *G. Schrille,* Anfänge der Kirche. Erwägungen zur apostolischen Frühgeschichte = BEvTh 43 (München 1966) 114: „Daß eine Traditionseinheit vom Typ des Logions aufbewahrt wurde, geschah nicht einfach um ihrer Existenz willen, darum also, weil es sich um ein Wort Jesu handelte; so hat erst eine sehr viel spätere Zeit gedacht. Man muß daher genauer fragen, wo man diese Einheit festgehalten hat und wozu. Der Stoff ließ sich nicht einfach weitergeben, weil er da war. Er ist nur aufbewahrt worden, weil man sich seiner bedienen wollte und konnte." Vgl. auch ebd. 162 214f. *G. Schilles* Thesen sind allerdings *im einzelnen* kaum ausgewiesen. Vgl. auch dazu unten S. 238f.

dies nicht geeignet sei, den vielfältigen und einzigartigen Bedeutungssinn der christlichen „Mahnung" nach Paulus auch nur anzudeuten[90]. So wird man auch die Unsicherheiten des Wortgebrauchs im Umkreis „Bekenntnis", „Homologie" usf. nicht prinzipiell der damit gemeinten Sache anlasten dürfen, sondern darin eher die Aufgabe der Vertiefung und Differenzierung des verwendeten begrifflichen und hermeneutischen Instrumentariums erblicken müssen.

Der Begriff „Bekenntnis" wird einerseits so weit gebraucht, daß z.B. alles vorpaulinisch geprägte Traditionsgut oder Tradition im allgemeinen damit gemeint wird. Es sind dann auch Liedstrophen, Hymnen, einzelne Wendungen (vgl. z.B. Röm. 10, 9; 11, 36; 1 Kor. 8, 6) einbegriffen. Man kann hier soweit zurückschreiten, daß man einzelne Punkte, die in einer hypothetisch-stereotypen Form sich als formelhafte Wendungen finden, als traditionelles Gut und so als „Bekenntnis" versteht, z.B. die Erwähnung der Auferweckung Jesu, Hinweise auf seine Erhöhung oder auf sein Kommen als „Richter der Lebenden und der Toten". Es ist kein Zweifel, daß für die Entdeckung von formelhaftem Gut nicht leicht Kriterien gefunden werden können, die universal anwendbar wären[91]. Die Paulusbriefe als älteste Teile des NT sind wohl die zuverlässigste Fundgrube für solche Formeln: 1 Kor. 15, 3-5; Röm. 1, 3f.; Phil. 2, 5-11; Kol. 1, 15-20; 1 Tim. 3, 16; Röm. 3, 24-26; 4, 25f.; 1 Thess. 1, 9-10, um nur die wichtigsten zu nennen. Vgl. auch im außerpaulinischen Briefgut: 1 Petr. 2, 21ff.; 3, 18ff.; Hebr. 1, 3 u.ö.

Aber die in diesen Traditionsstücken – die selbst gar nicht ursprüngliche Einheiten sein müssen – verwendeten Stilformen sind sehr vielfältig. Die Unterscheidung zwischen einem hymnisch-liturgischen Stil der Feierlichkeit und einem mehr prosaischen Lehrton ist in der Forschung schon längst klar. Oft zeigen sich in demselben Stück mehrere Stilmomente, z.B. in Phil. 2, 5-11, wo es Übergänge gibt von einer „Akklamation" zu mehr bekenntnishaften Formulierungen prosaischer Art (vgl. v. 11). Sobald man eine Differenzierung versucht, beginnt aber die Problematik der verwendeten Kategorien: Auch ein Hymnus wie der Christushymnus im Kol. dient sicher einer lehrhaften Argumentation; Phil. 2,5-11 steht im Zusammenhang einer Paränese; haben die meisten Hymnen den Parallelismus membrorum, so ist anderseits auch die Bekenntnistradition 1

---

[90] Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus: Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II (Freiburg 1964) 340-357, bes. 340 mit Anm. 2.

[91] Eine Zusammenstellung des Formelgutes findet sich bei *R. Bultmann,* Theologie des Neuen Testaments (Tübingen ^{4}1961) 80ff.; eine umfassende Untersuchung der „Glaubensbekenntnisse" gibt *V. H. Neufeld,* The Earliest Christian Confessions (Leiden 1963); für die Hymnen vgl. *G. Schille,* Frühchristliche Hymnen (Berlin 1962), und vor allem *R. Deichgräber,* Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit (Göttingen 1967); vgl. auch *H. Conzelmann,* Grundriß der Theologie des NT 81ff. 106f. 320ff. Vgl. bes. die schon oben in Anm. 2-4 9 15 verzeichnete Literatur. – Kriterien für die Entdeckung des Formelgutes vgl. bes. bei *A. Seeberg,* Der Katechismus der Urchristenheit (vor allem *Hahn* in der Einleitung IX); *G. Schille,* a.a.O. 15-18 (philologische Erarbeitung eines Zitates), 18-20 (Merkmale hymnischer Zitate); *E. Stauffer,* Theologie des Neuen Testaments (Stuttgart ^{4}1948) 316; *W. Marxsen,* Einleitung in das Neue Testament (Gütersloh 1963) 28-30; *R. Deichgräber,* a.a.O. 13f. Methodisch neue Wege in der Analyse geht vor allem die Arbeit von *W. Kramer,* Christos Kyrios Gottessohn (Zürich 1963). Zur wichtigen Stellung E. Nordens (Agnostos Theos) in der Forschungsgeschichte vgl. vor allem *R. Deichgräber,* a.a.O. 14f. (ebenso *E. Lohmeyer, G. Bornkamm, R. Bultmann, E. Käsemann,* kritisch zu *G. Schille* 17f. 161ff.). – Eine eingehende Abgrenzung der verschiedenen Begriffe „Homologie", „Kerygma", „Didache", „Paradosis", „Evangelium" versucht *V. H. Neufeld,* The Earliest Christian Confessions 13ff. (lexikalisch), 20ff. 24ff. 29ff. Seine Definition der Homologie: „The homologia represented the agreement or consensus in which the Christian community was united, that core of essential conviction and belief to which Christians subscribed and openly testified" (20). Vgl. Näheres dazu unten im Text.

Kor. 15, 3-5 so gebaut: Aber als didaktischer Parallelismus (vgl. auch Röm. 4, 25) ist er ein einzigartiger „Fall", der sonst nicht mehr wiederkehrt.

Für ein erstes Suchen und Vorgehen konnte ein weites Verständnis von „Glaubensformel" (*A. Seeberg* geht mit dem Begriff z.B. großzügig um) von einigem gleichsam *heuristischem* Nutzen sein. Auch *O. Cullmann* verwendet in seinem wichtigen Büchlein „Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse (Theologische Studien 15 – Zürich 1943, ^{2}1949) den Begriff in diesem weiten Sinn. Dagegen ist an sich zunächst nichts einzuwenden. Wir verwenden selbst in dieser Arbeit die Begriffe „Glaubensformel", „Bekenntnistradition", „Bekenntnisüberlieferung" usf. in diesem noch sehr generischen Sinn zur Kennzeichnung von 1 Kor. 15, 3-5. Nur darf ein solcher Sprachgebrauch eine weitere Differenzierung nicht verhindern und sonst keine impliziten Folgerungen enthalten. Eine Ausweitung der Gattung ist bei manchen Autoren z.B. deutlich von einer dogmatischen Fragestellung geprägt: Die Erfassung der „Bekenntnisformeln" dient der Herausarbeitung der Einheit des NT, eines gemeinsamen „Kerns" der mündlich überlieferten und schriftlich fixierten Tradition und eines zentralen „Prinzips" der biblischen Überlieferung (vgl. z.B. *O. Cullmann,* a.a.O., 7, 42, 44, u.ö.). Nun ist dieses Anliegen durchaus legitim. Aber durch die verengende Sicht auf eine einheitliche und allen Einzelaussagen zugrunde liegende „Glaubensregel" wird auch die Gefahr akut, dar man sich zu rasch an einen gemeinsamen Sammelbegriff von „Praesymbola" anlehnt und die formale und theologische Vielfalt der Bekenntnisaussagen vorzeitig überspringt und unterschlägt. Wie sehr die Forschung hier auch apologetischen Zwecken diente, zeigt noch das 1925 erschienene Buch von *P. Feine* „Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses", das sich zum Ziel setzt, den Nachweis für eine einheitliche Bekenntnisbildung im Urchristentum zu führen. Man rechnete mit einer sehr stabilen Grundstruktur *einer* Formel, die im einzelnen durchaus einen variablen Gehalt und eine gewisse Freiheit in der Zitation einschließt.

In den Pastoralbriefen ist eine „Glaubensformel" außerordentlich schwer aufzufinden, weil die „Formeln" schon so mit den Ausführungen des Autors zusammengewachsen sind, daß eine klare Scheidung sehr mühsam und sehr hypothetisch ist (vgl. Tit. 2, 11 bis 14; auch 3, 4-7; 1 Tim. 6, 13-16 als deutlich erkennbare Überlieferungen). Darauf ist jetzt nicht einzugehen[92]. Auch ist jetzt nicht der Prozeß zu verfolgen, wie aus dem „Bekenntnis" allmählich die „regula fidei" wird, in dem nämlich das Apostolische nicht nur als Maßstab *verkündigt* und *behauptet* wird, sondern dieser *fixiert* wird (um nur eine Dimension dieses Prozesses zu erwähnen). Bereits früher wurde dieser Entwicklung und dem späteren Apostolikum gegenüber die Eigenart der frühen Bekenntnisüberlieferungen hervorgehoben (vgl. oben S. 36ff.).

Wichtig ist in der Forschung, daß die schon im 19. Jahrhundert sich anbahnende Unterscheidung zwischen „Glaubensformel" und „Bekenntnis" (*C. P. Caspari, A. Hahn, G. von Zezschwitz,* später *K. Holl, H. Lietzmann, R. Seeberg* u.a.) neu aufgegriffen und besonders von *H. Conzelmann* grundsätzlich und prinzipiell herausgearbeitet wird[93]. Im Anschluß an die klassische Stelle Röm. 10, 9 „Denn wenn du mit deinem Munde Jesus als den Kyrios bekennst (ὁμολογήσις) und mit deinem Herzen glaubst (πιστεύσης), daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, wirst du gerettet", werden die beiden dort

---

92 Vgl. dazu *V. H. Neufeld,* The Earliest Christian Confessions 127-133 (Pastoralbriefe) 133-139 (Hebr.).

93 Was glaubte die frühe Christenheit? (Probleme der Bekenntnisbildung) Schweizerische Theolog. Umschau 25 (1955) 61-74; *ders.,* Zur Analyse der Bekenntnisformel 1 Kor. 15, 3-5: EvTh 25 (1965) 1-11, bes. 2ff.; *ders.,* Grundriß der Theologie des Neuen Testaments 81ff.

gebrauchten Stichwörter zu Grundformen des geprägten Überlieferungsgutes: die *„Homologie“* und das *„Credo“*.

Beide unterscheiden sich in ihrer Form und auch in ihrem Gehalt. Das „Credo“ ist als inhaltliche Bestimmung des Glaubens mehr auf das Heils*werk* gerichtet (z.B. Gott hat Jesus von den Toten auferweckt). Die „Homologie“ ist ein Anruf an den erhöhten Herrn und hat ihr Zentrum in der Kyrios-Akklamation, die ein wesentlicher Teil des Gottesdienstes ist[94]. *W. Kramer* nennt das „Credo“ lieber „Pistisformel“, um den Unterschied zu den späteren kirchlichen Credo-Bildungen hervorzuheben und um auch näher an der starken Betonung des neutestamentlichen „Glaubens“ zu bleiben (vgl. die Einleitungsverben der Bekenntnisüberlieferungen: Röm. 10, 9; 1 Jo. 4, 15; 5, 5 usf.). Andere empfinden den Begriff zu künstlich, zu wenig material bestimmt und auch nicht auf die wichtigsten Formeln passend (z.B. wird 1 Kor. 15, 3-5 durch Begriffe des Überlieferns eingeleitet). Nach *H. Conzelmann* und *W. Kramer* finden sich in Röm. 10, 9 beide Formen, Homologie und Credo bzw. Pistisformel, in einem Satz (zum Begriff der Homologie vgl. auch noch Phil. 2, 11).

Eine deutliche Abgrenzung der beiden Größen wird bei *W. Kramer* im Anschluß an *H. Conzelmann* folgendermaßen formuliert[95]: „Die Pistisformel ist bekanntlich eine kurze Zusammenfassung des Heilsgeschehens, das sich in den Akten der Vergangenheit, dem Sterben und Auferwecktwerden Christi konzentriert. Sie ist der Grundtext der Verkündigung, die zur Annahme dieses Kerygmas führen soll. Die Annahme des Kerygmas heißt Glauben. – Anders die *Homologie.* In ihr geht es nicht um die Formulierung des Heilsgeschehens, sondern um *direkten Anruf,* in dem sich die Gemeinde dem Kyrios dadurch, daß sie ihm zu seiner Würde akklamiert, unterstellt. Akklamation meint diesen Akt der Anerkennung und Unterstellung. Damit blickt die Gemeinde nicht auf einen Akt des Heilsgeschehens, sondern sie ordnet sich in ein gegenwärtig in Geltung stehendes Verhältnis ein. Im Akklamationsruf blickt die Gemeinde aber auch nicht primär auf den Akt der Einsetzung des Kyrios (etwa in der Auferweckung, die als Erhöhung verstanden ist), sondern sie akklamiert ihm zu seiner Herrenstellung, ohne zunächst darüber zu reflektieren, wie diese Herrenstellung zustandegekommen sei.“ – Diese Grundform der Homologie, die besonders im Gottesdienst verwurzelt ist, reicht aber nicht mehr aus, um konkret gegen Andersdenkende eine gewisse Scheidung und Abgrenzung durchzusetzen. Auch falsche Pneumatiker können sich auf die Kyrios-Akklamation berufen. Die Homologie selbst muß darum erweitert werden. Theologische Deutungen oder bereits vorgegebene Verkündigungsaussagen werden mit Akklamationen verbunden. Diese Entfaltung geschieht unter ganz verschiedenen Aspekten: z.B. wird in 1 Kor. 8, 6 eine Allmachtsaussage und eine Akklamation auf den „einen Gott“, den Schöpfer, und auf den „einen Herrn“ eingeführt, um alle anderen „vielen Götter und Herren“ (v. 5) ihm gegenüber in die gebührende Distanz zu verweisen; in 1 Jo. 4, 2 – Christus erschien „im Fleisch“ – erfolgt eine antihäretische Explikation; 1

---

[94] Vgl. *H. Conzelmann,* Christus im Gottesdienst der neutestamentlichen Zeit: Pastoraltheologie 55 (1966) 355-365, bes. 356f. 366. – Zur „Pistisformel“ vgl. *W. Kramer,* Kyrios Christos Gottessohn 17 41ff. 61ff. 67ff.

[95] A.a.O. 62f. – Das Material, das von der Aussage: „glauben, daß...“ zur Annahme einer „Pistis-Formel“ führen kann, ist übrigens gut gesammelt bei *R. Bultmann,* Theologie des Neuen Testaments 91ff.; zum Begriff des Bekennens vgl. außer *V. H. Neufeld* bes. den entsprechenden Artikel von *O. Michel:* ThWNT V, 199-220, und *G. Bornkamm,* Das Bekenntnis im Hebräerbrief: Studien zu Antike und Christentum (München ^{2}1963) 188-203.

Tim. 6, 13 bringt das „Bekenntnis vor Pontius Pilatus“, vielleicht als Erinnerung an das eigene Bekenntnis vor Gericht; in 1 Tim. 2, 5 die Rücksichtnahme auf einen im griechischen Kulturbereich lebenden Menschen (Aufnahme des *Mittler*-Begriffes) usf.

Eine weitere Betrachtung des „Credos“ bzw. der „Pistisformel“ unter *formalen* Gesichtspunkten kommt zu folgenden Ergebnissen: Die christologische Aussage kann über die Person oder über das Heilswerk Christi gehen. Dabei ist aufschlußreich, daß nur wenige christologische Titel (nämlich: Christos, Kyrios, Gottessohn) angenommen wurden. In einem kritischen und theologisch bedeutungsvollen Ausleseprozeß wurden Jesus nur wenige Titel oder Namen bekennend zugesprochen, entweder in der Weise der Akklamation oder in der Satzprädikation. Vgl. z.B. „Kyrios“: Röm. 10, 9; 1 Kor. 12, 3; „Christos“: Röm. 5, 8; Lk. 24, 26; Apg. 18, 5; Mk. 8, 29; „Sohn Gottes“: Röm. 1, 3f.; 1 Jo. 4, 15 usf. – Die heilsgeschichtlichen „Pistisformeln“ zielen dagegen auf die Erfassung des Heilswerkes Jesu Christi ab. In ihnen ist einerseits vom Tode Jesu Christi die Rede (Röm. 5, 8; 14, 15; 1 Kor. 8, 11 usw.), anderseits von der Auferweckung (Gott als Subjekt in partizipialem oder relativem Stil: Röm. 8,11; Gal. 1, 1; 1 Kor. 6,14 usw.; passive Aussage: 1 Kor. 15, 4.12 oder aktive Aussage: 1 Thess. 1, 10). Außerdem gibt es viele Formeln, die beide Geschehnisse zusammennehmen: 2 Kor. 5, 15; 2 Kor. 13, 4; wir können auf diese Aussagen, auf die sogenannte „Sendungsformel“ (Gal. 4, 4) und die „Dahingabeformel“ (Röm. 8, 32) nicht eingehen[96]. Es kann auch nicht gezeigt werden, wieweit in der Apostelgeschichte ähnliche christologische Formeln erscheinen; wie die heilsgeschichtliche Formel mit der personalen kombiniert wird (vgl. 2 Tim. 2, 5), wobei oft die Personaussage an die Spitze rückt und die Werkaussage den Titel heilsgeschichtlich interpretiert; auch nicht, wie in den synoptischen Evangelien Anklänge an die Pistisformeln zu finden sind (vgl. Mt. 16, 16; Lk. 4, 41; Lk. 22, 67; Mk. 1, 11) und wie die „Leidensweissagungen“ (Mk. 8, 31 Par., 9, 31 Par., 10, 33f. Par.) vom Bekenntnis her geprägt sind (darüber unten S. 98ff.). Die Grundgeschehnisse der heilsgeschichtlichen Formel sind also Tod, Auferstehung, Sendung, Hingabe, die Erhöhung und nur am Rande die künftige Richterschaft Jesu Christi. Es kann auch jetzt nicht entschieden werden, ob die grundlegende Bekenntnisaussage hieß „Jesus ist der Christos“, wie besonders *V. H. Neufeld* meint, oder „Jesus ist der Herr (Kyrios)“, wie *W. Kramer* deutet[97].

Wäre mit dieser Einteilung Einverständnis erreicht, dann wäre es einfacher. Zunächst geht es um das Verhältnis von „Homologie“ und „Credo“ bzw. „Pistisformel“. Wie sehr beide bei aller Unterscheidung zusammenstehen, zeigt schon Röm. 10, 9; es ist keine Frage, daß auch die Akklamation im engeren Sinne („Kern“ der Homologie) als Bekenntnis verstanden wird. Der Übergang von „Homologie“ und „Hymnus“ wird plastisch an 1 Tim. 2, 5. Die Akklamationsrufe sind im NT selten: vgl. z.B. die profane Akklamation Apg. 19, 28.34; die große zweigliedrige Akklamation in 1 Kor. 8, 6; 1 Kor. 12, 3; 1 Kor. 5, 4.5 (Kyrios-Akklamation und Anathema); Phil. 2, 11 usf.[98] *E. Pe-*

---

[96] Vgl. dazu vor allem *W. Popkes,* Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im NT = AThANT 49 (Zürich 1967) 193ff. 246ff. 251ff. 258ff. 266ff. Der mehrfachen Kritik an *W. Kramer* (194f. 201ff. 205f. 211f. u.ö.) kann auch vom Blick dieser Arbeit aus zugestimmt werden.

[97] *V. H. Neufeld,* a.a.O., außer dem Material aus Paulus vgl. bes. 111ff. (Mk. 8, 29), 113 (Mk. 15, 2), 118 (Acta), 115 123 125/126 140 142; *W. Kramer,* a.a.O. 68. („archaisierende Retrojektion des Kyriosgedankengutes in den judenchristlichen Bereich, wo die Messiasvorstellung lebendig war“). Dagegen nun auch *R. Deichgräber,* a.a.O. 114 mit Anm. 6. Vgl. auch unten S.105ff., 130f., 243ff., 255f., 333ff.

[98] Zu dem ganzen Fragebereich vgl. nun *R. Deichgräber,* a.a.O. 35 mit Anm. 1 40 111 115f.

terson[99] vertrat eine völlige Scheidung zwischen Akklamation und Bekenntnisformeln. Das ist freilich wegen der gemeinsamen Einleitungswendung durch ein Wort des Glaubens (vgl. Röm. 10, 9; Jak. 2, 19) und allein schon durch die Tatsache von Röm. 10, 9 nicht zu halten[100]. *Th. Klauser*[101] hat folgende Definition der Akklamation gegeben: „Unter Akklamation versteht man die oft rhythmisch formulierten und sprechchorartig vorgetragenen Zurufe, mit denen eine Volksmenge Beifall, Lob und Glückwunsch oder Tadel, Verwünschung und Forderung zum Ausdruck bringt." Im Anschluß daran hat nun *R. Deichgräber* eine Unterscheidung von Doxologien, Akklamation und Homologie versucht[102], wobei wir hier nur der Differenz von „Homologie" und „Doxologie", „Akklamation" bzw. „Hymnus" nachgehen wollen. Eine erste Unterscheidung der Hymnen und der Pistisformeln ist noch einfach: Die Hymnen haben formal und inhaltlich eine freiere Gestalt (vgl. z.B. 1 Tim. 3, 16); sie weichen vom Schema des Bekenntnisses ab und betonen z.B. nur einen bestimmten christologischen Einzelzug (vgl. Kol. 1, 15-20); in inhaltlicher Hinsicht heben die Hymnen auch mehr die soteriologische Funktion (besonders auch die kosmische Funktion) hervor als die christologische (diese hat dazu noch andere Akzente: Herrschaft über die kosmischen Mächte, Inkarnation usf.). In einer gewissen Übereinstimmung mit *H. Conzelmann* und *W. Kramer* nennt *R. Deichgräber* die kurzen akklamatorischen Bekenntnisse oder Rufe („Titelbekenntnisse") Homologien. Hier ist nun Vorsicht am Platz, weil z.B. *V. H. Neufeld* (vgl. oben Anm. 91) in seiner Bestimmung der Homologie einen weiteren Begriff meint, der mehr als Rahmenbezeichnung für „Credo", „Akklamation", „Glaubensbekenntnis" usf. gemeint ist[103].

R. Deichgräber möchte nun aber für 1 Kor. 15, 3-5, Röm. 1, 3ff., 3, 24ff., 4, 25 auf keinen Fall die Begriffe „Bekenntnistradition", „Bekenntnisformel" usf. verwenden, sondern für diese geprägten Traditionsstücke eine eigene Gattung der „Verkündigungsformeln" einführen: Es sind „kurze, formelhaft geprägte Zusammenfassungen wesentlicher Elemente urchristlicher Verkündigung", die vor allem Jesu Leiden, Sterben, Auferweckung und Wiederkunft zum Inhalt haben. Er möchte sie nicht „Credo" oder „Pistisformel" nennen, weil diese Verkündigungsformeln mehr in das Stadium der mündlichen Tradition hineingehören, der lehrhaften Überlieferung mit einem im Wortlaut keineswegs absolut feststehenden „Text" und in einem knapp formulierten, didaktisch-prosaischen Ton. Musterbeispiel ist 1 Kor. 15, 3-5.

Aber *R. Deichgräber* muß selbst zugeben, daß der Text von 1 Kor. 15, 3-5 in vielfacher Hinsicht eine eigene und einzigartige Struktur besitzt (lehrhafter Charakter, Paradosis-Struktur als Sicherung der treuen Wiedergabe des Kerygmas, äußerste Prägnanz, „beinahe pragmatisch nüchterner Geschichtsbericht", Hinweis auf die „Schriften", didaktischer Parallelismus membrorum usf.). Es ist also fragwürdig, an dem Rahmentext und an der Formulierung der Tradition selbst die Merkmale der „Verkündigungsformel" abzulesen. In der Tat muß *Deichgräber* auch weitere *Gruppen* von Verkündigungsfor-

---

[99] Εἷς Θεός. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen = FRLANT 41 (Göttingen 1926) 141ff. 171 Anm. 3; vgl. auch 168 313 316.

[100] Vgl. *R. Deichgräber,* a.a.O. 115f. 116 Anm. 5.

[101] Art. Akklamation: RAC 1, 216-233, bes. 216.

[102] Vgl. oben schon Anm. 98, wobei wir alle anderen Gattungen und Formeln ausklammern (Doxologien, Eulogien, Charis-Sprüche, die hymnischen Prädikate und die Hymnen, vgl. dafür *Deichgräbers* sorgfältige Untersuchung).

[103] Vgl. *R. Deichgräber,* a.a.O. 107-117, bes. 108ff. Den Begriff der *„Verkündigungsformel"* möchte Deichgräber, in Parallele zur „Homologie" von Röm. 10, 9 und Phil. 2, 11, aus dem κηρύσσομεν von 1 Kor. 15, 11 gewinnen (vgl. 109 Anm. 1).

meln zulassen (z.B. Auferstehung: Röm. 10, 9b; Hingabemotiv, kerygmatische Summarien der Apg., Leidensweissagungen, die „Richterformeln“: 1 Petr. 4, 5; 2 Tim. 4, 1; Apg. 10, 42; Erhöhungsaussagen wie Röm. 8, 34; Kol. 3, 1). Durch die umfassendere Gruppe der „Verkündigungsformeln“ sind nun zweifellos mehrere Abwandlungsmöglichkeiten und Differenzierungen einheitlich als Gattung festzustellen als durch die Begriffe „Credo“ und „Pistisformel“ (dieser Begriff ist selbst schon Ausdruck der Verlegenheit im Blick auf „Credo“!). Doch befriedigt der Begriff nicht einmal für 1 Kor. 15, 3-5, weil R. Deichgräber zu sehr vom Motiv geleitet ist, das „Bekenntnis“ nur für Aussagen mit dem Charakter des gottesdienstlichen Hymnus gelten zu lassen. Natürlich hat er dafür Gründe: die Unklarheit des Begriffs „Bekenntnis“ in der Forschung, wo sehr oft Hymnus, Überlieferung, Bekenntnis promiscue gebraucht werden; die Belastung des Begriffs Bekenntnis durch die Forschungsgeschichte: Im Zusammenhang mit dem Apostolikumsstreit und in seinem Gefolge wurde der Begriff immer am Apostolikum oder an einem Taufsymbol orientiert; der formgeschichtliche Befund „Verkündigungsformel“, „Homologie“, „Hymnus“ ist aber eine eigene Gattung und nicht die spätere „Summe des christlichen Glaubens“; es geht also nicht um „Bekenntnisse“ (oft *begrifflicher* Art) der späteren kirchlichen Lehrbildung, die vor allen Dingen den Eindruck einer „unbedingt gültigen Formulierung theologischer Lehre“ besagt. Das sind einleuchtende Gründe, aber man sollte dieses anderen Sprachgebrauchs und seiner geschichtlichen Entwicklung, der damit vielleicht verbundenen defizienten Formen und Mißverständnisse wegen nicht ein wesentliches Moment urchristlicher Verkündigung zurückdrängen oder gar beseitigen. Diese „Tendenz“ *Deichgräbers* stimmt auch gar nicht mit seinem Befund überein, denn er anerkennt durchaus, daß 1 Kor. 15, 3-5 „die *Funktion* eines Bekenntnisses“ habe[104]. Durch diese Gegenüberstellung wird auch deutlich, daß *H. Conzelmann* mit der Bezeichnung „Credo“ trotz der möglichen Mißverständnisse etwas ganz Entscheidendes festhalten möchte, was unaufgebbar bleibt[105].

Die bekenntnismäßige Abgrenzung gegen Irrlehrer ist zunächst in den ältesten Bekenntnissen *nicht* zu finden. Man sollte aber nicht bestreiten, daß sie eine scheidende Kraft haben (vgl. Röm. 10, 9), daß sie eine kritische Instanz bilden, z.B. für die Beurteilung der Geistesgaben (1 Kor. 12, 3), und daß sie das Kriterium für das Verständnis des „Evangeliums“ im gemeinsamen Glauben bieten wollen (1 Kor. 15, 1ff., 11; vgl. oben Anm. 67). Der Unterschied besteht vor allem in einem neuen Stil, der allerdings hochbedeutsam ist und noch längst nicht genügend untersucht worden ist: Paulus gibt ein gemeinsames Bekenntnis an die Hand, das in die Entscheidung zu dem darin Gesagten und Gemeinten führt, gleichsam *unmittelbar* die Sache selbst zur Geltung bringt, während später – aber schon im NT: vgl. die Pastoralbriefe, Hebr. und 1 Jo. 1 und 2 – eine ausdrückliche Reflexion *über* das (zurückliegende oder abgeschlossen gedachte?) „Bekenntnis“ und die es stützende Autorität einsetzt (vgl. z.B. Hebr. 3, 2; 10, 23; 2 Tim. 2, 11 u.ö.). So erhebt sich – unausweichlich durch die neue Situation der Verkündigung –

---

[104] *R. Deichgräber,* a.a.O. 109 mit Anm. 2.

[105] Vgl. dazu nur *H. Conzelmann,* Grundriß der Theologie des NT 82: „Das Bekenntnis fordert nicht nur eine Entscheidung. Es hat die Kraft, sie selbst herbeizuführen. Der Bekenner weiß, daß sein Glaube nicht seine eigene Leistung ist. Ebenso bestimmt das Bekenntnis auch den, der den Glauben verweigert. Die Entscheidung ist nicht auf die Innerlichkeit begrenzt; sie bedeutet vielmehr den Anschluß an die Gemeinde der Bekennenden. Christi Herrschaft wird vor der Welt bekannt, weil sein Herrschaftsbereich nicht nur die Kirche, sondern die Welt ist. Die Kirche weiß das, während es der ungläubigen Welt verborgen ist. Darum muß die Kirche in ihr immer neu die Wahrheit über sie selbst enthüllen.“

die Frage, welches der *„richtige"* Glaube ist und wie er sich als solcher erkennen kann. Es entsteht eine ganz neue Reflexions- und Argumentationsstruktur des Glaubens, indem vor allem im 1. Johannesbrief das Bekenntnis ein hermeneutisches „Prinzip" zur Erkenntnis des wahren Glaubens wird (vgl. z.B. 1 Jo. 2, 3 und das Verhältnis von 1 Jo. 4, 2 a zu 2 b). Damit ist auch gegeben, daß sich die *kurzen* akklamatorischen Rufe („Homologien") allmählich in Bekenntnissätze (vgl. 1 Jo. 4, 2; 2 Jo. 7) wandeln *müssen,* weil die einfachen Formeln nicht mehr genügen und auch die Gegner sich auf sie berufen[106].

Man darf also den bekenntnishaften Charakter der „Pistisformel" oder der „Verkündigungsformel" nicht abschwächen. Mag das Moment der mehr oder weniger feierlichen Proklamation und der preisende bzw. rühmende Klang zurücktreten oder ganz fehlen, so bilden die freie Zustimmung und öffentliche Anerkennung, das Einverständnis mit der gemeinsamen Glaubensaussage und der Zeugnis-Charakter noch genügend Merkmale, um von einem „Bekenntnis" sprechen zu können. *V. H. Neufeld* wollte den Begriff „Homologie" nicht nur auf den Akt des Bekennens konzentrieren, sondern vor allem auf den *Gehalt.* Man könnte in diesem Sinne auch *Neufelds* Terminologie aufnehmen und sagen, daß alle Akklamationen, Pistisformeln, umfangreichere Glaubensüberlieferungen und Hymnen „Homologien" sind[107]. Es wäre eine ungerechtfertigte Trennung, wollte man „Glaubensformel" und „Homologie" bzw. „Akklamation" zu sehr voneinander absetzen, als ob beide nichts miteinander zu tun hätten. Man sollte neben Röm. 10, 9 auch nicht Röm. 10, 8.10 vergessen. Es ist also durchaus problematisch, den Begriff „Bekenntnis" im präzisen Sinn auf den „Akklamationsruf" einzuschränken, wie das auch *W. Kramer* tut[108]. Gerade wenn feststeht, daß die ursprünglich oft nur mit Eigenname und Würdetitel ausgestattete „Homologie" inhaltlich aufgefüllt werden muß durch Bestimmungen der „Pistisformel" (um die Terminologie einmal beizubehalten), dann ist auch Vorsicht geboten gegenüber einer zu reinlichen Unterscheidung beider Formen über einen bestimmten Zeitraum hinaus[109]. Vielleicht war dies auch eine gewisse Notwendigkeit, weil die christologische Entfaltungsmöglichkeit mit Hilfe der relativ wenig differenzierten Würdetitel (so z.B. bei „Christos", „Kyrios") äußerst gering war und diese selbst nur durch heilsgeschichtliche Aussagen konkretisiert werden konnten.

Durch die Bezeichnung „Verkündigungsformel" für 1 Kor. 15, 3-5 kommt die Forschung in gewisser Weise wieder der Charakteristik „Kerygma" nahe, die *C. H. Dodd* (vgl. Anm. 2) der angemessenste Begriff zu sein scheint. So richtig das sein mag (einmal abgesehen von der falschen Antithese Kerygma-Didache bei *Dodd* usf.), es bleiben doch wichtige und unterscheidende Kennzeichnungen außer acht, wenn man sich damit begnügt. 1 Kor. 15, 3-5 ist durch seine Struktur (eigens als Überlieferungsgut bezeichnet), die knapp die „Hauptstücke" des Glaubens in einer eigenen literarischen

---

[106] Vgl. dazu *H. Conzelmann,* Grundriß der Theologie des NT 325-332; *E. Grässer,* Der Glaube im Hebräerbrief = Marburger Theol. Studien 2 (Marburg 1965).

[107] Vgl. *V. H. Neufeld,* a.a.O. 11 13ff. 42ff. Vgl. auch die Verhältnisbestimmungen der Homologie zu „Evangelium" (20-22), zu „Kerygma" (22ff.), zu „Didache" (24ff.), zu „Paradosis" (26ff.), zu „Martyria" (29ff.) und zum „Glauben" (32f.).

[108] A.a.O. 63.

[109] *V. H. Neufeld,* a.a.O. 125f. 140 142 möchte die doppelgliedrige Christos-Formel mit der Rede von Tod und Auferstehung weniger als „Homologie" (in seinem Sinn) verstehen, sondern als eine ergänzende Klarstellung des Sinnes von „Christos".

Form zum Ausdruck bringt, und durch seine konkrete Funktion eher eine *„Grund*formel“ oder ein „Grundtext“ für die Verkündigung (vgl. dazu auch oben S. 36ff.).

Damit beschäftigen wir uns mit einer letzten Schwierigkeit der formgeschichtlichen Kennzeichnung von 1 Kor. 15, 3-5, nämlich mit dem „Formel“-Charakter. Wir kamen schon früher bei der Erörterung des Ausdrucks λόγος in 1 Kor. 15,2 (vgl. S. 28 Anm. 47) auf die Problematik, wie weit damit der „Wortlaut“ der Bekenntnistradition gemeint sein könnte[110]. Jedenfalls ist *mindestens* damit ein *bestimmtes* „Wort“ (des Evangeliums nämlich) gemeint, was immer exegetisch letztgültig zu sagen sein wird. Namhafte Exegeten halten an der *Wörtlichkeit* der Formel fest. Schon *M. Dibelius* meint, daß Paulus die „Formel“ wörtlich mitteilt und „daß Paulus selbst eine Formel gelernt hat, in der unter anderem auch die Worte standen“[111]. *U. Wilckens* sagt: „Eindeutig und heute allgemein anerkannt ist zunächst, daß Paulus hier in der Tat nicht nur traditionelles Gut, sondern zugleich auch traditionell fixierten Wortlaut zitiert.“[112]

Aber vielleicht muß man mit der Annahme der „Wörtlichkeit der Wiedergabe“, wie Dibelius meint, doch vorsichtiger sein. Wie oben schon gezeigt wurde, kennt Paulus trotz aller Rücksicht auf vorgegebene Überlieferungen keine buchstäblich sakrosankten Texte (vgl. S. 33ff.). Außerdem darf man die jüdische Überlieferungsweise jener Zeit nicht als absolut unbeweglich verstehen (vgl. S. 32ff. mit Anm. 58-59 und S. 272ff.). Die Treue zu einer Tradition mißt sich für die in neutestamentlicher Zeit geltende jüdische Auslegung der Schrift und der Überlieferungen nicht an starren „Texten“ und eindeutig fixierten „Zitaten“. Außerdem müssen wir ja auf jeden Fall mit einer „Übersetzung“ und evtl. sogar mit redaktionellen Eingriffen durch Paulus selbst rechnen (vgl. unten S. 109ff., 113ff.). Berücksichtigt man die Lebendigkeit der mündlichen Tradition in dieser Zeit[113] und eine gewisse Freiheit des Paulus gegenüber den Überlieferungen durch Unterstreichungen, Interpretationen und z.T. auch durch indirekte Korrektur[114], dann kann man nicht ohne weiteres an einem „traditionell fixierten Wortlaut“ oder einer „Wörtlichkeit der Wiedergabe“ festhalten. In der Tat kommt es Paulus sicher auf dieses bestimmte Wort der Überlieferung an und auf den damit gegebenen Gehalt, der zu seiner Umschreibung auch bestimmter geprägter Wendungen bedarf. Ich würde auch eine solche Übereinstimmung mit der vorgegebenen Tradition durchaus eine „wörtliche“ Überlieferung nennen, also sachgemäße Identität unter Voraussetzung eines gewissen

---

[110] Ergänzend seien noch andere Übersetzungsmöglichkeiten referiert: „mit welcher Begründung“, so *J. Weiss,* Der erste Korintherbrief 346; ähnlich *H. Lietzmann,* An die Korinther 1/11 76; vgl. die vg „qua ratione praedicaverim“; „nach der Norm welcher Worte“: *A. Seeberg,* Katechismus der Urchristenheit 47-49 (mehr Wortinhalt als Wortlaut!); für „Wortlaut“ treten ein: *M. Dibelius,* Formgeschichte 17 mit Anm. 17; *W. G. Kümmel* in der vierten Auflage des Kommentars von *H. Lietzmann,* An die Korinther I/II 191; *B. Gerhardsson,* Memory and Manuscript 297; *F. Hahn,* Christologische Hoheitstitel 197 mit Anm. 3; *J. Kremer*, a.a.O. 20. Nicht in Frage kommt wohl, die umstrittene Stelle im Anschluß an 1 Kor. 1, 18 im Sinne einer „Kulterzählung“ zu verstehen. Vgl. *J. Jeremias,* Der Opfertod Jesu Christi = Calwer Hefte 62 (Stuttgart =1966) 12; *H. Rengstorf,* Die Auferstehung Jesu (Witten ^{5}1967) 19f. möchte auch im Anschluß an 1 Kor. 1, 18 „Wort vom Kreuz“ lesen. Zur Schwierigkeit der Satzkonstruktion von 1 Kor. 15, 2 vgl. bes. *J. Kremer,* Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi 18f. Anm. 23

[111] Formgeschichte 17.

[112] Die Missionsreden der Apostelgeschichte 74.

[113] Dieser Gesichtspunkt wird zu wenig berücksichtigt (neben vielen anderen) bei *B. Gerhardsson,* Memory and Manuscript 143ff. 153ff. 280 299f. („a series of simanim“).

[114] Vgl. dazu auch *G. Eichholz,* Tradition und Interpretation 28ff.

sprachlich freien *Spielraums „Wörtlichkeit"* heißen und von einer „wortwörtlichen" *Reproduktion („Wortwörtlichkeit")* unterscheiden.

Im übrigen ist eine Formel auch inhaltlich längst nicht eindeutig (vgl. 20ff.)[115] Wenn Paulus die Bekenntnistradition fast „zitiert", dann bedeutet dies, daß er sie als Maß des Glaubens annimmt, anerkennt und bejaht, auch wenn er selbst im konkreten Gegenüber oft eben zum Schutz des in der Formel Gemeinten anders formuliert. Das heißt aber auch, daß die „Formel" für Paulus gar nicht von ihrer Interpretation gelöst werden kann. „Paulus kann den Krisen gegenüber nur die Botschaft selbst noch einmal geltend machen. Eine andere Waffe hat er nicht. Aber das heißt, daß er das Kerygma in seiner Konsequenz für die so verfahrene Situation der Gegenwart auslegt. Immer geht es hier offenbar um die Frage des Was der Botschaft selbst – nicht nur um das Wie des Sagens der Botschaft."[116]

Eine zu vordergründige Betonung der „Wörtlichkeit" und des *Formel*charakters kann auch den ursprünglichen Sinn der Glaubensüberlieferung untergraben. Sie ist dann nur ein „kerygmatisches Summarium", ein „Grundstock der katechetischen Tradition", ein „traditionelles Schema", dem man im Grunde nur *praktischen* Wert zumißt; dieses Schema wird „bei der Taufe abgefragt und rezitiert"[117], bleibt in der Tendenz einer „paränetischen Anweisung"[118], gilt als „ein förmliches Summarium solchen geschichtlichen Unterrichtsstoffes"[119], nämlich des überkommenen Katechumenenunterrichtes, oder bildet höchstens den „Ausgangspunkt", den traditionellen „Anhalt" für eine theologische Entfaltung[120]. Wie sehr in der Stellungnahme zum Sinn und Wert der Bekenntnisüberlieferung das theologische Vorverständnis maßgebend mitwirkt, zeigt sich bei *E. Käsemann:* „Der Sachverhalt des Rückgriffes auf Bekenntnisgut ist als solches unbestreitbar und auch für den Römerbrief charakteristisch. Was das für die Theologie des Paulus aber austrägt, ist durchaus problematisch. Man darf ja nicht vergessen, daß Phil. 2, 6ff. einen einzigen und dazu paränetischen Gedanken unterstreicht und Gal. 1, 4f. die Danksagung des Proömiums ersetzen muß. Wie weit sind Röm. 1, 3ff. ; 3, 23f. Anknüpfungsversuche, wie weit Röm. 4, 25; 8, 32ff. rhetorische Abrundung? Natürlich hat Paulus das nicht ohne persönliche Beteiligung aufgenommen. Daß die Verwertung von Tradition ein Strukturelement seiner und jeder anständigen Theologie ist, wird nicht bestritten. Nicht ebenso selbstverständlich ist jedoch, daß Bekenntnisformeln für ihn eine ähnliche Rolle gespielt haben wie die Bekenntnisschriften für einen dezidierten Lutheraner oder Reformierten."[121] Der polemische Unterton verdeckt natürlich nur das

---

[115] Paulus gibt z.B. der Bekenntnisformel 1 Kor. 15, 3-5 in der Auslegung einen anderen Akzent, indem er bei der Auferstehung die Zukunft als Zukunft betont. Freilich liegt das in der Konsequenz der Sache, aber diese muß doch erst gegen Mißverständnisse so *verstanden* werden: Das Vollkommenheitsbewußtsein der Gnostiker bzw. der Enthusiasten mit ihrem „perfektischen" Stil veranlaßt ihn zur Hervorhebung des Unvollendeten der christlichen Existenz (Imperfektum). Die formale Wirkung der Bekenntnistradition könnte ja unter Umständen gerade einen falschen Enthusiasmus begründen. Vgl. auch unten S. 93ff., 135ff.

[116] *G. Eichholz,* Tradition und Interpretation 30.

[117] *K. Wegenast,* Das Verständnis der Tradition 51.

[118] *W. Kramer,* Christos Kyrios Gottessohn 60 u.ö.

[119] *P. Stuhlmacher:* EvTh 27 (1967) 386; ders., Das Auferstehungszeugnis nach 1 Korinther 15, 1-20 (vgl. oben Anm. 47) 41.

[120] Vgl. *H. Conzelmann,* Jesus von Nazareth und der Glaube an den Auferstandenen: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, hrsg. von *H. Ristow – K. Matthiae* (Berlin ^{2}1961) 188-199, hier bes. 193. Genaueres vgl. unten im Text mit Anm. 124.

[121] Konsequente Traditionsgeschichte?: ZThK 62 (1965) 143.

wirkliche Problem und muß falsche antithetische Voraussetzungen offenbaren, wenn z.B. gesagt wird, „daß es hier nicht eigentlich um Homologie, sondern um Mitteilung, weniger um Bekundung als um Begründung des Glaubens geht“[122] Aber *E. Käsemann* ist Historiker genug und fürchtet sich auch nicht vor dem Widerspruch, an anderer Stelle – weniger direkt herausgefordert – von der „ältesten Bekenntnistradition“ zu sprechen[123]. H. Conzelmann seinerseits gefährdet den wirklichen Sinn und die Funktion der Bekenntnisüberlieferung durch ein gewisses Mißverhältnis zwischen Tradition und Auslegung: „Der Glaube wiederum ist in Lehrsätzen (!) gefaßt, aber in solche, welche die Existenz des Glaubenden auslegen. Das Credo ist erst ausgelegt, wenn erkannt ist: Die objektive Aussage über Christus enthält eine Aussage über mich (einschließlich meiner Zukunft).“[124] Wenn man über das problematische Wort „Lehrsätze“ einmal hinwegsieht und der grundsätzlichen Bestimmung von Credo und Auslegung zustimmt, dann wird man nicht mehr mitgehen können, diese Auslegung nur in den Grenzen der „existentialen Interpretation“ verstehen zu müssen[125]. Die Folgerung dieser als anthropologische Reduktion verstandenen existentialen Interpretation[126]: „Denn das Leben ist zukünftig. In der Gegenwart ist es wirksam in der Gestalt des Todes“ entspricht nur partiell und in einer problematischen Verkürzung der Bekenntnistradition und der paulinischen Auslegung[127]. Die neutestamentliche Bekenntnisüberlieferung ist nicht nur Basis für eine bestimmte „existentiale Interpretation“: diese Deutung entwertet in einer Art Rückkoppelungseffekt wieder das Wesen der Bekenntnisformel.

So wird man also nicht bedenkenlos beim Begriff der „Formel“ stehenbleiben können, ohne die darin enthaltene Problematik mitzubetrachten. Sonst wird die „Formel“ sehr rasch auch im Sinne eines „dürren Schemas“[128] verstanden. Wenn die Bekenntnistradition gerade als *wiederholt* gebrauchte Wendung auftritt, dann möchte Paulus seine Adressaten an die ursprüngliche Botschaft des Glaubens erinnern. „Er erinnert nicht nur an Texte. Er erinnert an das schon *verkündigte* Wort. Seine Briefe bewegen sich erstaunlich oft im *Modus der Erinnerung.* Das hängt damit zusammen, daß Paulus mit schärfsten Krisen zu ringen hat, von denen die durch seine Verkündigung entstandenen jungen Kirchen überfallen sind: in Galatien, in Philippi, in Korinth.“[129] Deswegen bleibt es nicht bei tradierten „Formeln“. „Paulus greift *vor* die Formeln zurück auf das in ihnen *Bezeugte* ... So bleiben die Formeln *lebendig.* Paulus verwendet alle Traditionen *im Dienst* seiner Verkündigung.“[130] Hier liegt die tiefere Einheit von „Credo“ und theologischer Entfaltung. Jede Kennzeichnung des formgeschichtlichen Charakters von 1 Kor.

---

[122] Ebd. 141, vgl. auch 143f.

[123] Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus: Zur Bedeutung des Todes Jesu (Gütersloh 1967) 18. Vgl. auch Näheres unten Anm. 416.

[124] Zur Analyse der Bekenntnisformel 1 Kor. 15, 3-5: EvTh 25 (1965) 11.

[125] „Diese (sc. die Theologie des Paulus) ist grundsätzlich auf das Credo bezogen als dessen existentiale Interpretation“: *H. Conzelmann,* Jesus von Nazareth (vgl. Anm. 120) 193.

[126] Auf diese Probleme kann im Rahmen dieser Untersuchung nicht näher eingegangen werden. Vgl. unten Anm. 829

[127] Vgl. *H. Conzelmann:* EvTh 25 (1967) 11. – Dazu *E. Käsemann,* a.a.O. 151 („trübselige Quintessenz“).

[128] So *W. Heitmüller,* Zum Problem Jesus und Paulus: ZNW 13 (1912) 320 bis 337, hier 331.

[129] *G. Eichholz,* a.a.O. 29.

[130] Ebd. 30.

15, 3-5, die diesen fundamentalen Zug verkennt, greift zu kurz. Die Bezeichnung „katechetische Formel“ ist eindeutig zu eng[131].

8. Hermeneutische Grundprobleme bei der Analyse einer „Formel“

Die Rede von „Formeln“ bleibt auch noch in einer anderen Hinsicht nicht unbedenklich. *Kl. Koch* definiert die Formel als „eine Gattung in Kurzform“[132], wobei ein eigener „Gattungsstil“ (Wortwahl, Ausdrucksweisen, Satzkonstruktion), eine eigene literarische „Form“ und bestimmte konstitutive Einzelmotive für die Einheit maßgebend sind. Zum Charakter einer „Formel“ gehört ein gleichförmiger Aufbau und Inhalt, eine bestimmte innere Konsistenz und Bestimmtheit und als Voraussetzung der Feststellung solcher Merkmale vor allem auch eine gewisse Regelmäßigkeit und Häufigkeit des Auftretens in einem Text. In einer „Formel“ darf auch der Sinn nicht durch ständigen Verweis auf andere Wendungen einleuchtend gemacht werden. *R. Bultmann* meint dazu noch[133], von einer „Formel“ könne nur dort die Rede sein, „wenn ein Wort ... oder eine Wortverbindung nicht nur einen allgemeinen Sinn hat und in verschiedenen Zusammenhängen und Situationen gebraucht werden kann, sondern einen ganz bestimmten Sinn hat, der sich auf eine spezielle Situation oder ein spezielles Ereignis bezieht“. Das „Stereotype“ einer Formel ist gerade im Bereich der Bekenntnistradition in gewisser Weise unabdingbare Voraussetzung, damit ein solches gemeinsames „Bekenntnis“ in Verkündigung, Gottesdienst und Lehre zureichend und einprägsam vermittelt werden kann.

Diese „stereotype“ und gleichförmige Struktur der Bekenntnisformeln, der Pistisformeln usf. läßt sich aber nun zunächst und zumeist nur durch formale literarische Kriterien gewinnen. Dabei ist die Suche nach den konstitutiven Merkmalen von einer im Einzelfall nicht unbedenklichen Voraussetzung geleitet: Die formgeschichtliche Untersuchung setzt voraus, daß alle „schriftstellerische“ Arbeit und Kunst auf relativ festen *Konventionen* gründet. Dabei rechnet man für mehr volkstümliche Gattungen der sogenannten „niederen“ Literatur mit einer stärkeren Regelmäßigkeit und Gebundenheit.

Eine solche Bestimmung gefährdet aber in gewisser Weise gerade wieder den Formel-Charakter. Wenn ein Wort oder eine Wortverbindung wegen ihrer Häufigkeit abflacht, kommt sie leicht in die Feder, wird abgeschliffen, löst sich so von einem speziellen Ereignis oder einer speziellen Situation (vgl. oben *Bultmann*), findet in den verschiedensten Kontexten Verwendung und hat so auch keinen eindeutigen „Sitz im Leben“ mehr. Man sollte dann eher vielleicht von einer „Wendung“ oder von einer „Redeweise“ sprechen. Diese sind zwar vielleicht konstitutive Elemente einer „Formel“, aber selbst keine Formel.

Gegenüber einer „Formel“ bildet sich leicht ein doppeltes Verhalten: Entweder man erblickt in ihr ein sehr ursprüngliches, unableitbares und zeitlich ältestes Urdatum (vgl. z.B. *R. Deichgräber:* Röm. 10, 9 wäre eine „Urformel“ oder ein „Urkerygma“), vor allem wenn sie sehr knapp und sachlich ist, oder man erklärt eine umfangreichere Formel – besonders wenn sie einen etwas komplizierten Bedeutungsumfang hat- leicht als eine Zusammenfassung verschiedener Formeln, so daß die „Formel“ nicht ein Primäres

---

[131] Sofern der Begriff „katechetisch“ im Unterschied zum akklamatorischen und hymnischen Ruf mehr den lehrhaften, nüchternen und knappen Charakter bezeichnen soll, ist etwas Richtiges gesagt; damit läßt sich aber für den „Sitz im Leben“ nichts aussagen. Vgl. unten S. 105ff.

[132] Was ist Formgeschichte? (Neukirchen 1964) 6.

[133] Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des NTs, hrsg. von *E. Dinkler* (Tübingen 1967) 474.

ist, sondern selbst Ergebnis verschiedener Tendenzen und Richtungen in verschiedenen Zeitstufen. Die Formel ist dann also schon eine gewisse Abstraktion aus konkreten Gegebenheiten, die aus verschiedenen Traditionen stammen und durch eine neue Komposition geordnet werden. Wird diese allgemein anerkannt, dann kann man eben von einer „neuen" „Formel" sprechen.

Aber auch hier ist es falsch, eindeutige Gesetze abzuleiten. Komplexere Formeln können „älter" sein (was aber nicht heißt, sie hätten keine Geschichte!), während einfachere Formeln gerade durch ihre leichtere Handlichkeit und Abflachung schneller abgeschliffen werden, d.h. durchaus auch jüngeren Datums sein können.

Bis jetzt gibt es keine literarische Geschichte der Gattungen, und vielleicht läßt sie sich auch kaum schreiben. Es ist ja kaum festzustellen, was wirklich eine Grundform ist, und ob eventuelle Abwandlungen nur Modifikationen darstellen oder bereits eine Differenz der Gattungen konstituieren (vgl. unsere Darlegungen über Bekenntnisformel, Pistisformel, Homologie, Verkündigungsformel, Akklamation, Credo usf.).

Die *konkrete* Exegese tut *zunächst* gut daran, sich nicht in ihrer Arbeit durch solche methodische Überlegungen in ihrer Analyse beeinflussen und vielleicht behindern zu lassen. Dennoch ist sie immer schon vom hermeneutischen Vorverständnis der in der Interpretation verwendeten Leitbegriffe geleitet. Deswegen ist es – besonders in sehr schwierigen Situationen und bei unsicheren Befunden – unumgänglich, sich Rechenschaft zu geben über die meist unbefragten Voraussetzungen. Das gilt besonders für 1 Kor. 15, 3-5, wie unsere bisherige Untersuchung zeigte und die noch folgenden Erörterungen noch deutlicher an den Tag bringen werden.

Wenn man nun die Variabilität der verschiedenen Überlieferungen, die Unsicherheit ihrer zeitlichen und örtlichen Herkunft, die schwierige Verflechtung mit ihrem Kontext und auch den literarisch okkasionellen Charakter ihrer Aufnahme in „Gelegenheitsschriften" ins Auge faßt, dann wird man hermeneutisch äußerst behutsam vorgehen müssen. Im Blick auf 1 Kor. 15, 3-5 dürfen wir folgendes feststellen:

1. Die Tradition ist gegenüber anderen *postulierten* Überlieferungen schon durch die Einleitung als „Formel" bezeichnet.

2. Ihr *innerer* Aufbau und ihre Prägnanz erfüllen in sich in beispielhafter Weise den Begriff einer „Formel".

3. Sie hat in sehr vielen Hinsichten keine Parallelen innerhalb des NTs, so daß sie *im Vergleich* mit anderen und ähnlichen „Überlieferungen" nur sehr vorsichtig als eine „stereotype" Wendung betrachtet werden kann.

4. Bei genauerem Zusehen kann sie formgeschichtlich nicht in eine *sehr bestimmte* Gattung „eingeordnet" werden, da dafür das entsprechende Vergleichsmaterial fehlt.

5. Diese Struktur verbietet die Annahme aller vordergründigen Hypothesen, die diese „Aporien" übergehen.

Einige weitere Beobachtungen ergeben sich aber auch vom „Inhalt" der Formel her. Trotz einer gewissen Einheitlichkeit des Stils und einer relativ großen Einförmigkeit der Wendungen in den Aussagen über das Sterben und über die Auferweckung bzw. Auferstehung Jesu Christi kann nicht übersehen werden, daß die verwendete Begrifflichkeit durchaus nicht konstant ist. Der verbleibende offene Spielraum der Formulierungen hat verschiedene Wurzeln: die weite Verbreitung, die zeitlich und örtlich verschieden laufenden Überlieferungsstränge, die vom engeren oder weiteren Kontext bedingten Variationen usf. Wichtiger aber ist vielleicht die Tatsache, daß wir hier ja keine Aussage partikulärer oder sekundärer Art haben, die man „nur" als eine schuleinheitliche Ausprä-

gung nur bestimmter, an sich aber auch entbehrlicher Traditionen verstehen könnte. Ein wichtiges Kriterium für das Auffinden von „Formeln" ist zunächst ja ihr freies Auftreten im Kontext, aus dem sie gleichsam herausfallen. Die *unveranlaßten* Züge manifestieren den Formelcharakter. Nun sind aber *Tod* und *Auferstehung* bzw. *Auferweckung* Jesu Christi keine so speziellen Ereignisse, daß sie in den verschiedensten Kontexten gänzlich „fremd" auftreten würden, sondern der Glaube wird immer wieder auf diesen „Grund" zurückkommen. Die äußerst knapp und inhaltsreich geprägte Aussage über das Geschick Jesu kann keine exklusive Beziehung haben zu bestimmten Gruppen, Schulen oder Individuen, denen es um den Vorrang gerade *dieser* Formel geht, sondern die Aussage selbst ist eine Grundgegebenheit der Verkündigung überhaupt. Die Variabilität des Aufbaus und der Wechsel zwischen den Verben, die noch relativ verschiedene Abfolge wörtlich *nicht* gleicher und so nicht fest formulierter Glieder dürfen nicht ein *vorgegebenes* „Credo" oder eine *einheitlich* angenommene und praktizierte „Pistis-Formel" (die wenigstens in den Anfängen ziemlich uniform wäre!) als einzig mögliche Erklärungshypothese postulieren, so daß alle der Veränderung unterliegenden Momente nur als Modifikationen oder „Splitter" dieses „Urkerygmas" verstanden werden. Man kann ja nicht weniger an ein *individuelles* Bemühen um eine mächtige Tradition denken, zumal diese den Grund und Boden der christlichen Verkündigung bildet. *E. Fuchs* hat in diesem Zusammenhang sicher eine ernst zu nehmende Warnung ausgesprochen: „Die formgeschichtliche Methode, die immer in Gefahr ist, aus der Form auf den Inhalt schließen zu wollen, weil es Gesetze des Tradierens gibt, hat dort in die Irre geführt, wo man das Typische der Formel dem Individuellen vorzog."[134] Methodologisch sind solche selbstkritischen Einsichten absolut notwendig, damit man nicht hinter vielleicht sehr okkasionellen Differenzierungen des Wortgebrauchs schwerwiegende Entscheidungen sucht und sie so natürlich auch findet. Es ist dann – bei Mißachtung solcher Vorsichtsmaßnahmen – nicht verwunderlich, wenn sich am Ende ein ganzes System traditionsgeschichtlicher Filiationen nur als ein Fündlein des Analytikers erweist.

Ein weiterer Gesichtspunkt verschärft noch die Problematik: Die äußerst knappe Formulierung, der Umfang der Bedeutung und die Prägnanz der Wendungen lassen eher auf eine Geschichte einer inhaltlich viel reicheren Verkündigung schließen, auf die die „Formel" gleichsam zurückblickt (vgl. auch 1 Kor. 15, 11), als auf den Primat der Formel vor aller konkreten und einzelnen Verkündigung. Damit ist nicht behauptet (vgl. schon oben S. 46f.), komplexe Formeln seien deswegen auch schon immer traditionsgeschichtlich jünger. Das heißt zunächst nur, daß die Formeln stärker als in der bisherigen Forschung als verdichteter Reflex einer umfassenderen Verkündigung betrachtet werden müssen. Man kann die kurzen, formelhaft geprägten Zusammenfassungen der Elemente urchristlicher Verkündigung als Knotenpunkte des Kerygmas auffassen. Von daher ist *R. Deichgräbers* Bezeichnung „Verkündigungsformel" durchaus berechtigt. Von diesem Zusammenhang her ist auch einleuchtender, daß die „Formeln" in das Stadium der lebendigen, mündlichen Tradition gehören, so daß auch deshalb der „Wortlaut" der Formeln keineswegs fest fixiert ist. Der „Formelcharakter" tritt so auch entschiedener in seiner kerygmatischen Funktion zutage: Das mündliche Wort der Verkündigung drängt zwar zu Formulierungen mit geprägten Wendungen (aus verschiedenen Gründen) und bedient sich auch der Formel, aber es ist selbst nicht „Formel". Die „Formel" ihrerseits verschafft dem Kerygma durch „Abstraktion" von den vielen kon-

[134] Kanon und Kerygma: ZThK 63 (1966) 410-433, hier 415.

kreten Gegebenheiten eine formulierbare Mitte und bietet die wichtigsten kerygmatischen Stichworte im Blick auf Werk und Person Jesu. Von diesen Eigenschaften her ist schließlich auch die *Bekenntnis*funktion der Formeln zu verstehen.

Diese Verflechtung der „Formel" als einer Grundaussage des urchristlichen Glaubens mit der lebendigen Verkündigung warnt nun auch wiederum davor, die „Formel" zu sehr als ein *produktives* Prinzip der Verkündigung zu sehen. Es ist äußerst problematisch, *übergreifende* Pistisformeln anzusetzen, in einem Schema äußerlicher Einflüsse die Wirkungen *von Formel zu Formel* festzuhalten und so eine fast *eigengesetzliche* Entwicklungs- und Traditionsgeschichte von „Formeln" zu erstellen. Die in vielen Einzelanalysen vorzügliche Arbeit von *W. Kramer* krankt an diesen und ähnlichen methodischen Voraussetzungen, die natürlich als solche gar nicht zur Diskussion gestellt werden (vgl. auch ausführlicher unten S. 84ff.). Der Übergang einer bestimmten Redeweise (z.B. die semitische Redeweise: „übergeben in die Hände") und einer häufig gebrauchten und fast schon abgeschliffenen Wendung in eine „Formel" ist kaum jeweils zu unterscheiden. Die Anwendung der Formgeschichte auf die paulinischen Briefe muß aus den Fehlern der älteren Formgeschichte lernen und darf die neutestamentlichen Schriftsteller und erst recht nicht Paulus nur als „Tradenten" hinstellen (vgl. oben S. 29ff.).

Die Voraussetzung einer beinahe eigengesetzlichen Entwicklung von Formel zu Formel kann sich verhängnisvoll auswirken. Vielleicht kann eine überlieferte „Formel" in der formgeschichtlichen Analyse überhaupt nicht allein mit rein stilistischen Mitteln erhoben werden; zum mindesten ist damit kein eindeutiger Gewißheitsgrad erreichbar. Dafür sind die Bekenntnisüberlieferungen und Verkündigungsformeln zu vielfältig. Wir kennen keine ins einzelne gehende, fixe Formulierung, von der absolut feststeht, daß es eine *wortwörtliche* Wendung wäre. Wir haben keine festgelegten Motivreihen. Unter diesen Voraussetzungen können wir aber gerade einen nicht unwesentlichen Zug in der Struktur einer Formel als solcher nur schwer ausweisen, nämlich das „Typische" oder „Stereotype". Ein rigoroser „Vergleich" zwischen vermeintlich eindeutigen und wortwörtlich genommenen, weit im Umlauf befindlichen „Formeln" setzt auslegungsmäßig in einem Bereich an, der äußerst problematisch und unsicher ist, will man ihn nicht durch eine bereits vorentschiedene und leitende Perspektive dingfest machen. Die zunächst in ihrem gegenseitigen Verhältnis noch unbestimmten „Traditionen" (deren Charakter, Herkunft und Überlieferungsalter unklar sind) werden von ihrem meist nicht so leicht ablösbaren und unmotivierten Kontext abstrahiert, in dieser *hypothetischen* Abgrenzung zu selbständigen und zunächst einmal als unabhängig geltenden, kleinen „Einheiten" verdichtet, die unter dem Druck dieser Isolierung *nun* ihr *vielleicht vielfältig und okkasionell bestimmtes* sprachliches und stilistisches Gepräge verbergen. Ist nun dieser Anteil am mannigfach bunten Leben geschichtlicher Überlieferung einmal eingeklammert und so stillgelegt, dann erst kann *jedes* Wort und *jede* kleine Variation eines kleinen Satzes „prinzipielle" Bedeutung erlangen, dann erst wird jede Modifikation in Stil, Struktur und Sprache zu einem „Kriterium". Erst in dieser „Unabhängigkeit" und relativen Abgeschlossenheit der Einheiten geraten die Sätze vor den allseits bestimmten, homogenen Horizont eines formalen „Vergleiches", darin schließlich die formgeschichtlichen „Gesetzmäßigkeiten" gefunden werden, nach denen die Überlieferungen geprägt wurden. Die „Texte" verlieren nun z.T. ihre relative Eigenständigkeit, werden zu „Parallelen", „Dubletten", „Splittern" usf. oder werden in ihrer Isolierung bestätigt.

Diese hermeneutischen Überlegungen sind keine leere Methodenreflexion, die im voraus zur konkreten Arbeit „dogmatisch" angestellt würde. Auch sind sie kein Einwand gegen das philologische und kritische Bemühen um den Text und seine etwaigen Vorstufen; keine exegetische Methode wird in ihrem Sinn und in ihrer Notwendigkeit geringgeschätzt. Vielmehr entspringen diese kritischen Erwägungen dem Umgang mit den konkreten Analysen von 1 Kor. 15, 3-5. Für andere Stellen und Gattungen mögen ganz andere, vielleicht wichtigere Kriterien gelten. Der *konkrete Nutzwert* dieser Ausführungen wird sich vor allem in der Beurteilung der *traditionsgeschichtlichen* Einzeluntersuchungen zu 1 Kor. 15, 3-5 erweisen. Nur wer an der absolut genommenen „Wortwörtlichkeit" fixierter Bekenntnisse festhält, wird andere Varianten der Bekenntnistradition mit anderem *Wortlaut* feststellen können. Wenn daraus nicht bloß traditionsgeschichtlich verschiedene Stufen, sondern ziemlich eindeutige und konkret im Urchristentum lokalisierbare „Theologien" gefolgert werden, die *jede* der Sache nach (nicht dem Wortlaut!) einheitliche Universalität des ursprünglichen Kerygmas aufsprengen in völlig unabhängige Traditionslinien, dann wird zu fragen sein, ob aus solchen, an sich legitimen *Hypothesen* bedenkenlos so weittragende Konsequenzen gezogen werden können. Es gibt hier keine andere „Objektivität" als den radikalen Mut, die eigenen ins Spiel gebrachten Ansätze und Voraussetzungen in der konkreten Ausarbeitung zur Bewährung zu bringen, das verwendete begriffliche und hermeneutische Instrumentarium immer wieder kritisch an den auftretenden Gegeninstanzen auf seine Brauchbarkeit und Tragfähigkeit hin zu überprüfen und die Konvergenz einer *Pluralität* von methodischen Ansätzen als Kriterium einer Entscheidung mitzubeachten[135].

[135] Vgl. auch unten S. 77ff., 82ff., 99ff., 172ff., 182ff., 188ff., 216ff.

ZWEITES KAPITEL

LITERARISCHE FORM VON 1 KOR. 15,3-5

Mit den eben abgeschlossenen Erörterungen zum Kontext von 1 Kor. 15, 3-5 in der Erinnerung wenden wir uns nun der konkreten philologischen Gestalt der Bekenntnistradition zu. Zunächst sollen formale Eigentümlichkeiten erhoben werden, ohne daß sofort entschieden werden soll über Herkunft und Alter der Überlieferung.

1. Die Gliederung der Bekenntnisformel

J. Jeremias hat ein großes Verdienst in der Analyse von 1 Kor. 15, 3-5. Bereits in der ersten Auflage seines Buches „Die Abendmahlsworte Jesu“ (1935; ^{2}1949; dritte, völlig neu bearbeitete Auflage 1960; vierte, durchgesehene Auflage 1967) hat er die Bekenntnisformel und das in ihr enthaltene Traditionsgut in sprachlicher Hinsicht einer Analyse unterzogen. Die wesentlichen Ergebnisse seien der Wichtigkeit halber hier kurz referiert[136] und vor allem aus anderen Beobachtungen ergänzt.

Der Passus zeigt die Struktur eines „Parallelismus membrorum“

... ὅ τ ι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς,

... daß Christus starb für unsere Sünden nach der Schrift

καὶ ὅ τ ι ἐτάφη,

und daß er begraben wurde

καὶ ὅ τ ι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς,

und daß er auferweckt wurde am dritten Tag nach der Schrift

καὶ ὅ τ ι ὤφθη Κηφᾷ, εἶτα τοῖς δώδεκα.

und daß er dem Kephas erschien, danach den Zwölfen.

Dieser „Parallelismus membrorum“ beweist, daß eine an die hebräische Sprache angelehnte Stiltradition vorherrscht, wie sich das auch in anderen Traditionselementen aus der frühen Kirche nachweisen läßt[137]. Dieser Parallelismus membrorum ist – im Unterschied zum streng durchgeführten poetischen – mehr prosaisch[138]. Er führt den Gedanken nicht unmittelbar weiter, sondern verdeutlicht seinen Inhalt konkreter und füllt die Aussage (a-b, a’-b’). Besonders fällt die Parallelität auf, mit der je ein geschichtliches Heilsereignis mit zwei zusätzlichen Bestimmungen (v. 3b: „für unsere Sünden“, v. 4b: „am dritten Tag“; „nach der Schrift“) und je eine begründende Bestimmung vereint sind. Die an sich zweigliedrige Struktur ist beinahe schon zu einer viergliedrigen Formel erweitert. Auffällig ist das vierfach gesetzte ὅτι und der genau

---

[136] Zitiert wird nach der neuesten Auflage (Göttingen ^{4}1967), die gerade an unserer Stelle einige Veränderungen aufweist, wie auch bei der Analyse der traditionellen Elemente später noch zu zeigen sein wird. Zur gegenwärtigen Darstellung der literarischen Stilfigur vgl. S. 96f.

[137] Vgl. z.B. Kol. 1, 15ff. und auch Phil. 2, 6-11 (nach *J. Jeremias; D. Georgi:* wenigstens in der ursprünglichsten Form).

[138] Ein solcher findet sich z.B. in Röm. 4, 25, so *H. Conzelmann:* EvTh 25 (1965) 5 Anm. 24. – Zum Parallelismus membrorum vgl. auch *K. Koch,* Was ist Formgeschichte? (Neukirchen ^{2}1967) 114-116 (Lit.).

parallel gesetzte Hinweis auf die Schrift. Die erste und dritte Zeile (v. 3b und 4b) gleichen sich durch die größere Ausdehnung, durch fast denselben grammatikalischen Aufbau (Verbum, nähere Bestimmung, Verweis auf die Schrift), durch den eben schon erwähnten Abschluß „nach der Schrift" und durch die Art der Zusammengehörigkeit mit dem jeweils folgenden kürzeren „ὅτι"-Satz in der zweiten und vierten Zeile (v. 4 a und 5). Offenbar bedeutet der jeweils kürzere Satz einen betonten Hinweis auf die eigens bezeugte Wirklichkeit des eben Berichteten. Das schafft z.B. eine enge Zusammengehörigkeit zwischen den beiden ersten Sätzen: Die Erwähnung des Begräbnisses scheint so dem Bericht vom Tod Jesu untergeordnet zu sein, indem jene diesem etwas stärkeren Nachdruck verleiht[139]. In ähnlicher Weise darf man zwischen den Aussagen in v. 4b und v. 5 einen engen Zusammenhang erblicken[140]: Die Erscheinungen sind dann keine von der Auferstehung ablösbaren phantastischen „Tatsachen", sondern eher ein bestätigender Verweis auf die Wahrheit der Auferstehung selbst[141]. Es liegt in der Eigenart des „Parallelismus membrorum", in freilich verschiedener Spielart, daß er gedanklich in gewisser Weise auf der Stelle tritt – wenigstens nach unserem mehr abendländischen Empfinden – und dennoch nicht einfach absichtslos und zusammenhanglos Aussagen aneinanderreiht. Die Vielfalt gedanklicher Vertiefung und wiederholender Annäherung ist eine eigene Struktur der Wahrheitsfindung.

2. Die Problematik eines adversativen „καί" in v. 4b

Die Analyse des Parallelismus membrorum soll nun zunächst nicht mehr weiter betrieben werden. Man könnte z.B. auf die gleiche Wortzahl und die gleichlautenden Endungen (Homoioteleuton) der vv. 3b-5 aufmerksam machen. Wichtiger ist eine andere Überlegung. Aus der Struktur des Parallelismus membrorum heraus treten sich zwei Gedanken gegenüber, wobei eine „Pause" die Rückbeziehung des zweiten Satzes auf den ersten Satz entsprechend qualifiziert[142]. „Durch die Lockerung der grammatischen Verbindung beider Gedanken wird der Stil wuchtiger."[143] *J. Jeremias* hat in der dritten Auflage seiner „Abendmahlsworte" (1960) noch an der Auslegung eines adversativen καί festgehalten, die neueste Auflage bringt als Beleg für „ein stark semitisierendes Griechisch" (erste bis dritte Auflage: „daß das Kerygma Übersetzung eines semitischen Urtextes ist") nur noch die Aussage: „das Fehlen aller Partikeln außer καί"[144]. Mir scheint aber, daß *J. Jeremias* an dieser Stelle etwas zu rasch *H. Conzelmann* nachgege-

---

[139] Vgl. zu diesem Problem den folgenden Exkurs (S. 58ff.): 1 Kor. 15, 4 und das leere Grab.

[140] So schon *A. von Harnack*, a.a.O. 64: „... und die Visio stellt die wirklich erfolgte Auferstehung sicher." *J. Dupont,* Ressuscité le „troisième jour": Bibl. 40 (1959) 742-761, hier: 750f. mit Anm.; *F. Hahn,* a.a.O.204; *E. Lichtenstein,* Die älteste christliche Glaubensformel: ZKG 63 (1950/51) 1-74, hier 3ff. „Grablegung und Erscheinung sind ihnen (Christi Tod und Auferweckung) zugeordnet. Sie scheinen kein eigenes Licht zu haben, sondern es von Tod und Auferstehung her zu erhalten" (7). Vgl. auch *R. Deichgräber,* Gotteshymnus und Christushymnus 108.

[141] Diese nähere Zusammengehörigkeit kann nur durch eine konkrete Bestimmung des ὤφθη verdeutlicht werden (s. u.).

[142] Vgl. *F. Blass-A. Debrunner,* Grammatik des neutestamentlichen Griechisch (Göttingen [12]1965) 295 (Nr. 466).

[143] Ebd.

[144] Abendmahlsworte ([4]1967) 97 (ebd. auch [3]1960).

ben hat[145]. Zunächst liegen die vier Verben durch die starke Zuordnung zu den je längeren Aussagen nicht auf derselben Ebene einer vielfach aneinanderreihenden Aufzählung. Die frühere adversative Deutung von *J. Jeremias* würde die zugleich antithetische Einfärbung der Struktur unserer Formel gut anzeigen, wie noch ausführlicher zu zeigen sein wird. Tatsächlich wird dieses adversative καί im NT öfters verwendet. *M. Zerwick* verweist z.B. auf Mt. 6, 26; 3, 14; 10, 29; Jo. 1, 10; 3, 11; 5, 43; 6, 70; 7, 28.30 u.ö. (hier im Sinne von „et tamen") und auf Mk. 12, 12; Mk. 7, 25; Jo. 14, 30; Apg. 10, 28b; 1 Kor. 16, 12b (im Sinne von „sed"). *H. Ljungvik* hat in einer neueren Studie die Hinweise noch vermehrt (vgl. Mk. 4, 15; Jo. 19, 17; 1 Jo. 2, 1 usf.), so daß der generelle Einfluß dieser Bedeutung von καί, noch deutlicher geworden ist[146]. Aus diesem Argument *allein* kann jedoch semitische Redeweise nicht nachgewiesen werden, da *H. Conzelmann*[147] selbst Beispiele für dieses adversative καί im Griechischen heranzieht. Doch sind das sicher Ausnahmen seltener Art. Auf die Struktur der aufreihenden καί soll hier nicht näher eingegangen werden[148]. Jedenfalls ist ein adversativer Sinn rein grammatikalisch durchaus möglich. Auch *F. Blass-A. Debrunner*[149]. „Sogar bei tatsächlich vorhandenem Gegensatz kann καί stehen (öfter = „und doch", z.B. Mt. 6, 26)." Wenn *H. Conzelmann* aus der Arbeit von *H. W. Boers,* The Diversity of NT Christological Concepts and the Confession of Faith (Diss. Bonn 1962), einen „Kompromiß" zitiert[150], so scheint das kein fauler oder schlechter Kompromiß zu sein. Wird man vom rein Sprachlichen die Fragen offenlassen müssen, so kann man von der inhaltlichen Bedeutung und theologischen Zuordnung der beiden Sätze her (vgl. unten S. 164f., 166ff.) mit guten Gründen *auch* für ein adversatives καί plädieren. *Zusammen* mit dem Aufweis eines semitischen Sprachhintergrundes (vgl. das nächste Kapitel) verstärken diese Beobachtungen sogar die Wahrscheinlichkeit eines adversativen Gebrauchs.

Die Vermutung eines adversativen καί wird gestützt durch eine genauere Betrachtung des Parallelismus membrorum. Er hat nämlich hier eine *antithetische* Funktion[151]

---

145 *H. Conzelmann,* Zur Analyse der Bekenntnisformel 1 Kor. 15, 3-5: EvTh 25 (1965) 6: „Aber dieses καί kann kaum anders aufgefaßt werden als die καί der Umgebung, also als aufreihendes καί. Übrigens wäre auch adversativer Sinn kein Beweis für semitischen Urtext." Vgl. auch Anm. 148.

146 Vgl. *M. Zerwick,* Graecitas Biblica (Rom ^{5}1966) 153 (Nr. 455) und *H. Ljungvik,* Oversättningsförslag och spräckliga förklaringar till skilda ställen i NT: SvExÅb 30 (1965) 10-20.

147 A.a. O. (Anm. 34: „Adversatives καί im Griechischen: Kühner-Gehrt II 248").

148 Bekanntlich verbindet besonders Markus die einzelnen Erzählungen und deren Sätze sehr oft einfach mit καί. Bis vor einigen Jahren schien dies vor allem ein Kennzeichen des Hebräischen zu sein, da in den wenigen atl. aramäischen Texten der Gebrauch nicht so deutlich nachgewiesen werden konnte. Der Fund des „Genesis-Apocryphon" in Qumran stellt nun aber einen Text dar, der eine kaum mehr zu überbietende Häufigkeit dieses ו = καί bringt. Vgl. *M. Zerwick,* Graecitas Biblica 153 (Nr. 454) und vor allem The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I. A commentary by *J. A. Fitzmyer* = Biblica et Orientalia 18 (Rom 1966), vgl. das Glossar 207-220.

149 Grammatik des neutestamentlichen Griechisch" 274 (§ 442).

150 Vgl. *H. Conzelmann,* a.a.O. 6 Anm. 33: „In the formula as it reads ad present ὅτι make the impression of being rather a plain copulative, but the contents make an original Hebrew seem very probable" (*Boers* 109 – die Arbeit war mir leider nicht zugänglich). – *F. Hahn,* a.a.O. 209 Anm. 1 lehnt adversatives καί ohne nähere Gründe ab.

151 Vgl. dazu bes. *L. A. Schökel,* Estudios de Poética Hebrea (Barcelona 1963) 195-230, 251-268 (mit Lit.). Zum antithetischen Charakter der Bekenntnisformulierungen vgl. *V. H. Neufeld,* The Earliest Christian Confessions 45-49 62 66f.; für Röm. 1, 3f. vgl. auch *B. Schneider:* Bibl 48 (1967) 361f.; *R. Deichgräber,* Gotteshymnus und Christushymnus 169 Anm. 5 (1 Petr. 3, 18 20; Röm. 1, 3f.) *W. J. Dalton,* Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3, 18 – 4, 6 = Analecta Biblica 23

zwischen vv. 3-4a und vv. 4b-5: Die *polaren* Aussagen des Sterbens bzw. Begrabenwerdens *und* des Auferwecktwerdens bzw. Erscheinens bilden einen äußersten Wechsel in der Situation. Die Antithese zielt aber nicht auf formale Dualität, die sich kontrastartig ergibt, sondern sie steht im Dienst der sich ergebenden Totalität. Die gegensätzlichen Aussagen erfahren durch den Parallelismus membrorum eine eigenartig akzentuierte Nähe und zugleich eine Hervorhebung der Differenz. Der Leser wird gezwungen, die beiden Aussagen in seinem Bewußtsein zu vereinen und erfährt so deutlicher die in Frage stehende Tatsache in ihrer auffallenden, bemerkenswerten und unerwarteten Art. Da der antithetische Charakter von Tod und Auferstehung Jesu aber zugleich in enger Verbindung mit der „interpretatio christiana" von „Christos" in v. 3a steht (vgl. dazu unten S. 169ff.), ist ein weiteres Indiz gegeben. Da außerdem andere Bekenntnisüberlieferungen auch den antithetischen Charakter von Tod und Auferstehung hervorheben (vgl. z.B. Röm. 8, 34; 1 Thess. 4, 14 usw.) und mit verschiedenen sprachlichen Mitteln – außer Parallelismus membrorum, Chiliasmus, μέν – δέ – zweifellos eine kontrastbetonende Parallelität in anderen Grundtexten und Hymnen zu finden ist (vgl. Röm. 1, 3f.; 4, 25; 1 Petr. 3, 18ff.; Phil. 2, 6ff. nach J. Jeremias – R. Deichgräber und die Aussagen vom Abstieg-Aufstieg), verstärkt sich das Argument für eine Deutung, die die Hauptaussagen von 1 Kor. 15, 3-5 adversativ zuordnet.

3. Das vierfache „ὅτι"

Das vierfach verwendete ὅτι ist auffällig. Schon *A. Seeberg* meldete Zweifel an, „ob das wiederholentliche ὅτι der Formel angehörte oder ob Paulus es von sich aus einfügte"[152]. Er wollte sich nicht entscheiden, hielt aber die zweite Möglichkeit nicht für ausgeschlossen. Erklärt man dieses „daß" als eine spätere Einfügung in Abhängigkeit von παρέλαβον, dann hat es nur die Funktion einer schematischen Aufreihung der einzelnen Aussagen. Es hat dann etwa eine ähnliche Aufgabe wie unser Doppelpunkt mit Anführungszeichen oder wie „erstens", „zweitens" usf., ohne eine sachliche Rangfolge andeuten zu wollen. Die dadurch betonte formale Reihung der Aussagen bringt einen etwas prosaisch-nüchternen Ton und einen protokollarischen Zug in das Bekenntnis hinein. So paßt dieses „daß" gut in den Rhythmus der „Formel".

Man könnte die Frage nach der Ursprünglichkeit dieses „daß" auch auf sich beruhen lassen, hätte man nicht zu viele Folgerungen an sie geknüpft. Schon *A. Seeberg* vesuchte bei seiner Rekonstruktion eines umfänglicheren und auch von Paulus gekannten „Credo", das ὅτι durch ein ὅς zu ersetzen. *E. Bammel*[153] glaubt, die Bekenntnistradition sei ursprünglich im liturgischen Stil partizipial formuliert gewesen, das wiederholte ὅτι sei erst bei der Umformung des Hymnus in ein Glaubensbekenntnis entstanden. Doch

---

(Rom 1965) 126f. – *V. H. Neufeld* (47f.) und *W. J. Dalton* (126f.) treten für antithetische Struktur von 1 Kor. 15, 3f. ein.

[152] Katechismus der Urchristenheit 57, vgl. auch 85.

[153] Herkunft und Funktion der Traditionselemente in 1 Kor. 15, 1-11 402 414f. Wie früher schon erwähnt, möchte *E. Bammel* (402ff.) mit *W. Michaelis* die Bekenntnistradition in v. 5 hinter „ὤφθη" abschließen, um einen auch in Wortzahl und Endungen ganz perfekten Parallelismus membrorum zu erhalten. Zur Diskussion darum vgl. im einzelnen *F. Hahn,* Christologische Hoheitstitel 198f.; *H. v. Campenhausen,* Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab 8f. mit Anm. 4, 57; *H. Grass,* Ostergeschehen und Osterberichte 94 mit Anm. 2, 297f. *E. Bammel* kommt zu drei Quellen in 1 Kor. 15, 1-11 (viergliedrige Formel; rivalisierende Zeugenlisten: Petrus, Zwölf, Fünfhundert als erste Liste, Jacobus und alle Apostel als zweite). Zur Kritik und Literatur vgl. auch oben Anm. 48.

ist diese Vermutung unbeweisbar. *E. Norden*[154] hat früher schon die Auffassung vertreten, daß das πιστεύειν, ὅτι ..., ὅτι ... zum Stil des Glaubensbekenntnisses gehöre[155]. Hauptbeleg war dafür 1 Thess. 4, 13ff. (vgl. v. 14,15,16). Doch treten diese jeweils durch ein ὅτι begleiteten Wendungen von piesteuein häufiger auf (vgl. Röm. 10, 9; Jo. 20, 31; 16, 27; 16, 30; Lk. 1, 45; Apg. 9, 26; 27, 25; Jak. 2, 19; 1 Jo. 5, 1 usf.). *U. Wilckens*[156] behauptet, daß Bekenntnistraditionen mit der Formel (πιστεύειν,) ὅτι eingeführt werden, daß sich jedoch kein Bekenntnis im NT finde, in dem das einzelne Glied mit einem *wiederholten* ὅτι eingeleitet werde. Nun stimmt dies zwar formal, aber da die Begriffe des Glaubens, Überlieferns usf. fast alle gewöhnlich mit ὅτι eingeleitet sind, ist es äußerst fraglich, ob man nun aus der Tatsache des vierfachen ὅτι große Schlüsse ziehen darf [157]. *G. Delling*[158] weist z.B. darauf hin, daß vor Zitaten aus dem AT (Röm. 4, 17; 8, 36; 9, 17; 1 Kor. 14, 32; 2 Kor. 6, 16; Gal. 3, 8 10) und auch in anderen Zusammenhängen, die mit Bekenntnistraditionen und ähnlichem geprägten Gut nichts zu tun haben (z.B. Röm. 3, 8; Gal. 1, 23; 1 Kor. 14, 25; 2 Thess. 3, 10), ein ὅτι-recitativum steht. Zusammenhängende Aussagereihen werden von Paulus verschieden gegliedert[159]. *U. Wilckens* begründet nämlich mit dem Hinweis auf das wiederholte ὅτι-recitativum seine Zerlegung der Formel in v. 3, 4 a, 4b, 5, 7 als Elemente einer erst von Paulus sekundär kombinierten Überlieferung[160]. In der Tat ist diese Deutung von nicht gerade gesichert zu nennenden traditionsgeschichtlichen Hypothesen über die Bildung der ersten Glaubensaussagen geleitet und motiviert, wie später noch deutlich werden wird. Diese Deutung wird ausdrücklich von *W. Kramer*[161] abgelehnt. „Das ὅτι spiegelt hier kein früheres Stadium, sondern ist an unserer Stelle ad hoc eingefügt, um die einzelnen Aussagen reihenartig zu betonen ... Betrachten wir die Formel für sich, so haben wird demnach ὅτι zu streichen." Dagegen ist an sich nichts einzuwenden, aber damit ist keine Legitimation gegeben zu der Folgerung, erst Paulus habe dieses „Evangelium" oder diesen „Logos" aus ursprünglich einmal selbständigen Formeln gebildet. Schließlich sagt er selbst in v. 11, daß alle Prediger des Evangeliums so verkünden. W. Kramer seinerseits wendet sich gegen diese traditionsgeschichtlich sekundäre Kompilation durch Paulus und möchte vielmehr die Autorschaft der zweigliedrigen Pistisformel bei der vorpaulinischen, griechisch-sprechenden, judenchristlichen Gemeinde suchen[162], ohne daß deutlich wird, ob er die Einfügung des ὅτι dieser traditionsgeschichtlichen Stufe

---

154 Agnostos Theos 271f. mit Anm. 1/2, Anhang VIII, IV/2; zur Beurteilung von 1 Thess. 4, 13ff. vgl. *U. Wilckens,* Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen = WMANT V (Neukirchen ^{2}1963) 76 Anm.1.

155 Vgl. außer der in Anm. 154 genannten Literatur zum Problem *R. Bultmann:* ThWNT VI, 178 203 210; ders., Theologie des Neuen Testaments 91-93; bes. *W. Kramer,* Christus Kyrios Gottessohn 15-40 (obwohl er dem „daß" nicht näher nachgeht); *V. H. Neufeld,* The Earliest Christian Confessions 42f., 120-122 (ὅτι-recit. in den Acta); *R. Deichgräber,* Gotteshymnus und Christushymnus 114f.

156 Die Missionsreden der Apostelgeschichte 76 Anm. 1; Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen 80f.

157 Der später folgende Beitrag zu den traditionsgeschichtlichen Hypothesen (S. 117ff.) wird diese Konsequenzen im einzelnen besprechen

158 *W. Marxsen, U. Wilckens, G. Delling, H. G. Geyer,* Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus (Gütersloh 1966) 70 Anm. 11 u. 12.

159 Vgl. ebd. Anm.11.

160 Vgl. Nachweise in Anm. 156.

161 Christos Kyrios Gottessohn 15 Anm. 9.

162 Ebd. 33 mit Anm. 74.

oder Paulus selbst zuweist. *F. Hahn*[163] kommt nach aufschlußreichen, aber doch auch widersprüchlichen Überlegungen – auf Grund traditionsgeschichtlicher Hypothesen – zu der Vermutung, „daß in vorpaulinischer Zeit verschiedene ursprünglich selbständige Bekenntnisformeln verschmolzen worden sind".

Dem Befund, daß ein vorpaulinischer Überlieferungsträger oder auch Paulus das ὅτι in den bestimmten Zusammenhang eingefügt hat, könnte an sich durchaus zugestimmt werden. Sobald dies aber zum tragenden Argument für die Überzeugung gemacht wird, daß damit auch die Nahtstellen ursprünglich verschiedener und nun zusammengewachsener Formeln identifiziert werden könnten, wird man die Zustimmung versagen. Die Frage, ob und wieweit Paulus oder eine vorpaulinische Tradition in vv. 5b-7 verschiedene Überlieferungseinheiten verbindet (vgl. Anm. 48, 52, 156), kann hier auf sich beruhen bleiben. Für vv. 3b-5 a sollte man aber auf Grund der bisherigen Beobachtungen eine relativ weit zurückreichende Einheit der Formel nicht in Zweifel stellen. Die ausdrückliche Anführung als Überlieferung, der Parallelismus membrorum und die stilmäßig nicht ganz ungewöhnliche Reihung des „daß" gerade für vv. 3b-5a sind wohl bereits in sich genügende Gründe. Wenn früher (S. 43f.) die „Wörtlichkeit" der Formel ausführlicher erörtert wurde mit dem Ziel, diese nicht zu eng zu fassen, dann ist das wiederholte ὅτι ein konkretes Beispiel für die Unsicherheit des genauesten Wortlautes bis in die letzten Einzelheiten. Man kann m. E. durchaus damit rechnen, daß vielleicht Paulus selbst die Bekenntnisüberlieferung in der syntaktischen Verbindung „zitiert", die sein eigener Kontext von 15, 1ff. verlangt und nahelegt. So etwas ist ja nicht ungewöhnlich auch bei unserem heutigen Sprechen und verfälscht noch längst nicht die Treue zu einem übernommenen Wort bzw. zu einem bestimmten Inhalt.

Das wird auch verständlich, wenn man die Funktion des ὅτι-recitativum in grammatikalischer Hinsicht sich vergegenwärtigt und auf unser Problem bezieht[164]. Gewöhnlich dient es der Einführung der direkten Rede und kann dann eigentlich nicht übersetzt werden. Die abhängige Rede kann aber auch im Griechischen ganz den Charakter der unabhängigen annehmen. *Kühner-Gerth* II/367 und *W. Bauers* Wörterbuch (s. v.) bieten dafür genügende Beispiele aus dem klassischen Griechisch. Außerdem ist besonders in der einfachen Volkssprache der Unterschied zwischen direkter und indirekter Rede verwischt, bzw. die Grenzen sind fließend. Damit ist gegeben, daß sich ὅτι mehr aus-

---

[163] *F. Hahn,* ebd. 209f. schreibt z.B.: „So besteht durchaus die Möglichkeit, das ὅτι als stilgemäß anzusehen und seine regelmäßige Wiederholung in den einzelnen Zeilen des Bekenntnisses von 1 Kor. 3b-5 als nachdrückliche Betonung der verschiedenen Aussagen zu beurteilen." Darauf folgt: „Dennoch muß gefragt werden, warum bei einer einheitlich überlieferten Formel nicht die Voranstellung eines einzelnen ὅτι genügt." Nach dem Hinweis auf die von Paulus in 1 Thess. 4, 14ff. selbst geschaffene Koordination folgt: „Dies wird man bei 1 Kor. 15, 3b-5 angesichts der *überaus geschlossenen sachlichen und formalen Struktur* sowie der unpaulinischen Züge nicht sagen können." Man ist erstaunt, daß sich *Hahn* im nächsten Satz *Wilckens* anschließt. „Dennoch ist zu erwägen, ob das mehrfache ὅτι nicht ein Anzeichen dafür ist, daß in vorpaulinischer Zeit verschiedene, ursprünglich selbständige Bekenntnisformeln verschmolzen sind..." (alle Hervorhebungen von mir). Immerhin wird hier das „Ringen" *Hahns* mit den sachlichen Befunden sichtbar, während *U. Wilckens* doch sehr rasch seine „Schlüsse" zieht. Auf die anderen Argumente *F. Hahns* wird noch zurückzukommen sein.

[164] Vgl. *F. Blass – A. Debrunner,* Grammatik des ntl. Griechisch[12] §§ 397.5; 470.1; *M. Zerwick,* Graecitas Biblica 141 (Nr. 416 mit Anm. 2); sehr wichtig auch *H. Schürmann,* Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien 97f.; ders., Der Paschamahlbericht Lk. 22 (7-14). 15-18 = Neutestamentliche Abhandlungen XIX, 5 (Münster 1953) Anm. 442. Weitere Lit. bei *Blass-Debrunner* und *Schürmann.*

breitet. *M. Zerwick* (Untersuchungen zum Markus-Stil, Rom 1937, 39-48) hat für Markus diese Häufigkeit herausgestellt. Aber auch Johannes benützt es oft. Es ist durchaus möglich, daß hier der Einfluß des aramäischen *di* bzw. des hebräischen *ki* zu greifen ist, welche ebenso verwendet werden. Mindestens konnten diese im Übersetzungsgriechisch die Häufung des ὅτι-recitativum noch verstärken. Die Großevangelien behalten es im Vergleich mit Markus manchmal bei, entfernen es oder fügen es von sich aus auch ein. *H. Schürmann* (vgl. Anm. 164) hat mehrfach festgestellt, daß man das unterschiedliche Verfahren der Synoptiker dabei nicht auf eine einheitgebende Norm zurückführen kann. So ist es auch besser, die Problematik offenzulassen als eine nur sehr schwer beweisbare Deutung zu vertreten, die aber entscheidende Konsequenzen mit sich bringt. Offenbar wirkt hier das Vorverständnis des Exegeten ganz besonders auf die philologische Argumentation.

EXKURS: 1 KOR. 15,4a UND DAS LEERE GRAB

1. Die Auslegung von 1 Kor. 15, 4 a

Ein guter Teil der heutigen kritischen Exegese ist der Ansicht, daß durch das „ἐτάφη" in v. 4a nur die Realität und Wirklichkeit des Todes Jesu unterstrichen sei[165]. Durch den Parallelismus membrorum sei diese Zuordnung der Begräbnisaussage ganz auf die Sicherung des Todes ausgerichtet. Der antike Mensch versteht in der Tat das Begräbnis auch als Besiegelung des Todes. Tod und Begräbnis gehören zusammen.

Das Begräbnis muß aber vielleicht an unserer Stelle nicht als Beweis für den wirklichen Tod Jesu verstanden werden, wie *J. Schmitt* meinte[166]. *K. H. Rengstorf*[167] möchte in der Formulierung „gestorben und begraben" eine schon im AT für große Personen der Geschichte Israels benutzte Wendung sehen (vgl. Gideon: Ri. 8, 32; David: 1 Kön. 2, 10; Salomon: 1 Kön. 11, 43), wo zugleich ein Hinweis auf eine Grabstätte gegeben sei, vgl. Apg. 2, 29: „daß er (David) starb und begraben wurde und sein Grab ist unter uns bis auf den heutigen Tag". Eine solche Auslegung ist zwar durchaus möglich, ist aber nicht zwingend. *J. W. Doeve* erzielte durch die Hypothese judenchristlicher Midraschim einen Fortschritt, zumal er auch für die Verwendung von Ps. 16, 10 in Apg. 2, 27.31 aufschlußreiches Hintergrundmaterial beibringen kann[168]. Diese Spur müßte weiter verfolgt werden. *E. Lohse*[169] verweist besonders auch auf Is. 53, 9 („Und man gab bei Übeltätern sein Grab, und bei Bösewichtern seine Grabstatt, obwohl er keinen Frevel begangen und Trug nicht in seinem Munde war"). *Claus Westermann* hat in seinem Kommentar zu dieser Stelle jüngst auf die Entsprechung von Is. 52, 2-3 (Der Knecht wächst auf in Dürftigkeit und Mißachtung), 4-5 (war mit Schmerzen und Krankheit geschlagen), 8-9 (wurde getötet und in Schande begraben) zu den Punkten im Bekenntnis der Christengemeinde im Apostolikum: „geboren – gelitten – gestorben – begraben" aufmerksam gemacht. „Allein die dem Apostolikum entsprechende Struktur, die in diesen vier Verben ein Menschendasein umschreibt, macht es vollkommen sicher, daß das Gottesknechtlied unter dem Gottesknecht ein Individuum versteht. Es bedarf hier keiner weiteren Argumente."[170] Weil auch wohl in 1 Kor. 15, 3b Hinweise auf Is. 53 gemeint sind (s. u.), ist diese Verwandtschaft nicht uninteressant. „Diese gleiche Strukturlinie im Bekenntnis (auch dort ist es ein Bekenntnis der Geretteten) ist gewichtiger als gelegentliche Zitate aus Is. 52f. im Neuen Testament."[171] Der Hinweis auf das „begraben" er-

---

[165] Vgl. z.B. *H. Grass,* Ostergeschehen und Osterberichte 146-173; *E. Güttgemanns,* Der leidende Apostel und sein Herr 60f. 263ff.; *F. Hahn,* Christologische Hoheitstitel 203f.; *H. Conzelmann,* Zur Analyse der Bekenntnisformel 7 mit Anm. 43; so auch bereits *A. von Harnack,* Die Verklärungsgeschichte Jesu 64.

[166] Jesus ressuscité dans la prédication apostolique (Paris 1949) 120.

[167] Die Auferstehung Jesu (Witten ^{5}1967) 51-52 mit Anm. 31.

[168] Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts = van Gorcum's theologische Bibliotheek XXIV (Assen 1954) 168-176. Das Buch verdient mehr Beachtung.

[169] Märtyrer und Gottesknecht 115.

[170] Das Buch Jesaja, Kap. 40-66 = Das Alte Testament Deutsch 19 (Göttingen 1966) 213.

[171] Ebd. Die Bezüge auf das NT und besonders auf 1 Kor. 15, 3-5 liegen noch viel näher als *Westermanns* Hinweise auf das Apostolikum, das ja eine viel spätere Stufe nachapostolischer Bekenntnisbildung voraussetzt.

scheint manchen als eine frühe Abwehr doketischer Irrlehren, die die Meinung verbreiteten, es sei nur ein Scheinleib begraben worden[172]. In der Bekenntnistradition selbst wird man allerdings nicht so unmittelbar exakt bestimmbare Gegner angesprochen finden können. In einem vulgären Sinne wird es solchen „Doketismus" aber vielleicht auch schon sehr früh gegeben haben. Gelegentlich geäußerte Vermutungen in der früheren Literatur, in v. 4 a wäre bereits ein impliziter Hinweis auf „Abgestiegen zur Hölle", werden heute wohl kaum mehr ernst genommen.

2. Paulus und die Problematik des leeren Grabes

Vom unmittelbaren Textbefund her wird man sich kaum auf diese Stelle berufen können, wenn man behauptet, Paulus habe das leere Grab gekannt[173]. Also ist auch in der Formel kein direkter Bezug dazu enthalten. Man wird auch sicher nicht die Folgerung für beweiskräftig halten, Paulus müßte vom leeren Grab gewußt haben, weil er das Begräbnis erwähne[174]. Man wird eher zugestehen müssen, daß Paulus selbst in den uns vorliegenden Äußerungen kein großes Interesse für das leere Grab bezeugt. Nicht gerechtfertigt wäre es aber nun, aus diesem Befund zu schließen, Paulus habe das leere Grab in keiner Weise vorausgesetzt. Der Grabesbericht selbst hat keine unmittelbare kerygmatische Aufgabe. So ist es auch verständlicher, daß weder in 1 Kor. 15, 3ff. noch in den Missionsreden der Apg. (2, 29-32; 13, 29-37) das leere Grab als ein Zeugnis für die Auferstehung erscheint. „Evangelium" und Bekenntnistraditionen sind ja auch so verschiedene Gattungen, daß man vom Fehlen bestimmter Aussagen in der jeweils anderen Gattung nicht ohne weiteres auf die Ungeschichtlichkeit schließen darf. Die Tatsache, daß Paulus das leere Grab Jesu nirgends erwähnt, braucht die Zuverlässigkeit einer solchen Nachricht noch nicht umzustoßen. Man wird dabei ohne Schwierigkeiten verstehen, daß den späteren Evangelien ein Zug zur Konkretisierung und größeren Anschaulichkeit des ursprünglichen Kerygmas eigen ist. Wie immer man im einzelnen zu den Thesen *U. Wilckens'*[175] und *W. Pannenbergs*[176] stehen mag, es ist in ihnen doch richtig gesehen, daß die Tradition der Erscheinungen und die Berichte vom leeren Grab nicht einfach rivalisierende oder theologisch unvereinbare Überlieferungsstränge sind, selbst wenn sie – was fragwürdig ist – relativ unbezogen nebeneinanderher laufen sollten[177].

---

[172] Vgl. *H. D. Wendland,* Die Briefe an die Korinther = Das Neue Testament Deutsch 7 (Göttingen [5]1948) 92; *J. Schniewind,* Die Leugnung der Auferstehung in Korinth: Nachgelassene Reden und Aufsätze (Berlin 1952) 122; *J. Weiss,* Der erste Brief an die Korinther 348: „Hiermit wird die in den Gegnern vielleicht naheliegende Annahme einer unmittelbaren Entrückung in den Himmel abgeschnitten." – Zu 1 Kor. 15, 4 a vgl. nun bes. auch *J. Blank,* Paulus und Jesus (München 1968) 147-149 (vgl. dort Anm. 28 und 32 zu Is. 53, 9-12).

[173] Vgl. dazu Nachweise bei *J. Kremer,* Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi 37 Anm. 27. Vgl. auch S. 69.

[174] Vgl. *K. H. Rengstorf,* Die Auferstehung Jesu 40 46f.; ähnlich *argumentieren G. Kittel, A. Oepke, A. T. Nikolainen, E. Lichtenstein* u.a.

[175] Die Perikope vom leeren Grab Jesu in der nachmarkinischen Traditionsgeschichte: Festschrift für *E. Smend* (Berlin 1963) 30-41; *ders.,* Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen 56ff.; Die Überlieferungsgeschichte der Auferstehung Jesu 48f. 54f. 59f.

[176] Grundzüge der Christologie 97-103.

[177] Diese These von *U. Wilckens* übernimmt außer *W. Pannenberg* auch *B. Klappert* (Hrsg.), Diskussion um Kreuz und Auferstehung 12. Dagegen *H. v. Campenhausen,* a.a.O. 59 64.

Betrachtet man die konkrete Struktur von 1 Kor. 15, 3b-5, so kann man auch nicht strikt behaupten, daß die Wendung vom Begräbnis Jesu ausschließlich und nur dem Tod und der Realität des Gestorbenseins zugeordnet sei. Der Charakter der Bekenntnistradition, sowohl stilistisch als Parallelismus membrorum als auch in theologischer Hinsicht (s. u.), erbringt eben doch den Zusammenhang, daß ein wirklich Toter und Begrabener auferstanden sei. So verläuft nämlich auch eine Linie für das konkrete Verständnis von der Auferstehungsaussage in 4b zurück auf 4 a und erschließt auch mit von daher den Sinn des Ausdrucks „begraben". Das leere Grab ist also nicht Ausgangspunkt für eine apologetische Argumentation, vielmehr schließt vielleicht die Auferstehungsverkündigung im Horizont spätjüdisch-apokalyptischer Eschatologie das Leersein des Grabes ein[178]. Jedenfalls wäre das in einer Auseinandersetzung mit der Arbeit von *E. Güttgemanns*[179] eigens zu prüfen (vgl. auch Mk. 16, 6; Mt. 27, 52). Überhaupt sind das Grab und die Scheol nicht einfach zu trennen. Aber selbst wenn man das Leerwerden des Grabes als eine für Paulus selbstverständliche Implikation hält, von der er deswegen nicht spricht, bleibt etwas wichtig: Für ihn tritt die Frage nach dem Grab und allen Zwischenvorstellungen zurück, da das ganze Schwergewicht auf der positiven Aussage liegt: Die Neuartigkeit des von Gott in der Auferstehung verliehenen Lebens und die Bedeutung der Christusgemeinschaft im Tode.

3. Älteste Überlieferung bei Paulus und evangelische Grabgeschichten

Die schwierige Frage nach dem leeren Grab in den Evangelien kann und braucht hier nicht untersucht zu werden. Das nüchterne und vorsichtige Urteil *H. v. Campenhausens* dürfte wohl den Sachverhalt gut zusammenfassen: „Prüft man das, was sich prüfen läßt, so kommt man m. E. nicht darum herum, die Nachricht vom leeren Grab selbst und von seiner frühen Entdeckung stehen zu lassen. Es spricht vieles für und nichts Durchschlagendes und Bestimmtes gegen sie; sie ist also wahrscheinlich historisch."[180] Paulus schweigt vom leeren Grab, wenn man die ausdrückliche Rede im Blick behält. Man sollte wohl daraus kein „argumentum e silentio" machen. Was Paulus nicht erwähnt, was er mit guten Gründen hic et nunc übergeht und was er selbst vielleicht nicht für so wichtig hält, muß trotzdem noch nicht ungeschichtlich sein, wenn es von anderen Quellen berichtet wird. Eine gediegene Untersuchung müßte nun genau das Verhältnis dieser

---

[178] So auch *B. Klappert* a.a.O. Ähnlich wohl *G. Delling,* Die Bedeutung der Auferstehung Jesu für den Glauben an Jesus Christus 71: „Das bloße ἐτάφη sagt in der Tat zwischen dem vorangehenden und dem folgenden Satz das aus, worauf es ankommt." „Das ἐτάφη läßt an seinem Teil die personale Identität des Gekreuzigten und des Auferstandenen und damit zugleich die Geschlossenheit des Heilshandelns Gottes in Christus erkennen, wie sie auch in anderen Aussagen des Neuen Testaments sichtbar wird" (70). Vgl. auch Anm. 179.

[179] Der leidende Apostel und sein Herr 247-271. Zur Auseinandersetzung mit *H. Grass* vgl. *H. v. Campenhausen,* Der Ablauf der Osterereignisse 20f. 60f. Vgl. dazu besonders *P. Hoffmann,* Die Toten in Christus 63f. 152f. 157f. 177f. „Sterben" heiße auch für Paulus bei der engen Zusammengehörigkeit von Scheol und Grab das Gelangen in das Totenreich (vgl. auch 61ff. 105ff. 176ff. 27f. 33f. 39f. 347). Für Hoffmann ist die Scheolvorstellung eine Voraussetzung der paulinischen christologischen Auferstehungsaussagen (vgl. Röm. 10, 7), vgl. auch Apg. 2, 24, sie erlangt aber keine selbständige Bedeutung, auch keine theologische (erst später!), sondern tritt eher zurück.

[180] Der Ablauf der Osterereignisse 42. Die vorliegende Arbeit kann sich nicht zum Ziel setzen, die dringendst fällige Neuuntersuchung der synoptischen Grabesgeschichten zu leisten. Es sei *vorläufig* (d.h. bis zum wirklichen Erweis des Gegenteils) gestattet, den Forschungsstand im Sinne v. Campenhausens anzunehmen, obgleich dieses „Ergebnis" keineswegs auf unerschütterlichen Fundamenten steht.

frühen kerygmatischen Formeln zu den evangelischen Osterberichten im einzelnen untersuchen[181]. Wenn *U. Wilckens u.a.* recht haben, daß die Grabesperikope bei Mk. 16 in ihrer Substanz nicht nur vormarkinisch ist, sondern überlieferungsgeschichtlich weit zurückreicht, die Hypothese einer relativ späten Entstehung der Grabesperikope also nicht sehr gesichert ist, dann wird man auch mit den Behauptungen über den legendarischen Charakter von Mk. 16 vorsichtiger sein müssen oder mindestens den formgeschichtlich richtigen Sinn einer „Legende" tiefer zu verstehen suchen müssen[182].

Beispielhaft sei diese exegetische Möglichkeit nur erwähnt durch einen Verweis auf die Auslegung der Engelerscheinung am Grabe (Mk. 16, 1-8 par.) durch *A. Vögtle*[183]. Das leere Grab ist nach dem Bericht ein Faktum, aber es ist keineswegs eindeutig. Daß dies keine spätere Interpretation von heute ist, sondern daß die Überlieferung selbst diese vielfältige Bestimmbarkeit des leeren Grabes zum Ausdruck bringt (Die erste Reaktion der Frauen ist Schrecken und Entsetzen!) und um sie weiß, zeigt die Erzählung von den Engelerscheinungen. „Auch nach der Markusfassung der Grabesgeschichte ist es nicht etwa so, daß die Frauen beim Hineingehen in das geöffnete Grab selbst schon das Fehlen des Leichnams bemerken, also erschreckt oder ratlos das leere Grab wahr-

---

[181] Vgl. *J. Schmitt,* La résurrection du Christ: des formules kérygmatiques aux récits evangéliques: Parole de Dieu et Sacerdoce (Festschrift für *J. J. Weber*) (Tournai-Paris 1962) 93-105; *C. H. Dodd,* The Appearences of Risen Christ: an Essay in Form Criticism of the Gospels: Studies in the Gospels (in Memory of R. H. Lightfoot) (Manchester 1955) 9-35 (methodisch besonders wichtig 29f.); *E. Dhanis,* De miraculis et de resurrectione Jesu (hektographiertes Manuskript) (Romae ^{4}1965) 37-174, besonders 76ff. 90ff. Vgl. auch *Ph. Seidensticker,* Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten 83ff. 87ff. 92ff. 119ff. *J. Mánek,* The Apostle Paul and the Empty Tomb: NovTest II (1958) 276-280 erklärt das Schweigen über das leere Grab bei Paulus mit dem Unwert der Zeugenschaft von Frauen im jüdischen Bereich. Vgl. auch *H. Schlier,* Über die Auferstehung Jesu Christi = Kriterien 10 (Einsiedeln 1968) 27-30: „Das Hauptinteresse – im übrigen für Paulus das einzige Interesse, sofern er überhaupt eine Überlieferung vom leeren Grab gekannt hat, was sich nicht ausmachen läßt – hat ein anderes Geschehen: das der Erscheinung des Auferstandenen, der auf Grund dieser Erscheinung gesehen' worden ist" (30). *U. Wilckens,* Jesusüberlieferung und Christuskerygma – zwei Wege urchristlicher Überlieferungsgeschichte: Theologia Viatorum X (Berlin 1966) 310-339 betont nochmals, „daß der Passionsbericht schon in einem vormarkinischen Stadium der Traditionsgeschichte mit der Perikope vom leeren Grabe Jesu geschlossen" hätte (327 Anm. 16). *Wilckens* will den Beweis für diese „These" in einer eigenen Publikation liefern.

[182] Vgl. *R. Bultmann,* Theologie des Neuen Testaments 48: „Legende sind die Geschichten vom leeren Grabe, von dem Paulus noch nicht weiß." Zum Problem selbst vgl. *G. W. Ittel,* Ostern und das leere Grab (Gütersloh 1967); doch macht sich Ittel die Lösung seiner Aufgabe zu leicht. Zur Überlieferung vgl. die neuere Stellungnahme von *U. Wilckens,* Die Überlieferungsgeschichte der Auferstehung Jesu: „Jesus ist gestorben und begraben, sein Gestorbensein ist endgültig. Überlieferungsgeschichtlich bedeutet diese Aussage vielleicht, daß bestimmte Traditionen über Jesu Grab dort vorhanden waren, woher die Formel ihren Stoff ursprünglich bezogen hat. Das ist jedenfalls nicht im Blick darauf auszuschließen, daß Paulus selbst offensichtlich weder Konkretes über Jesu Grab noch gar von der Auffindung des leeren Grabes Jesu gewußt hat. Denn was Paulus selbst, ja was die Kreise etwa in Antiochia, von denen er die Formel übernommen hat, nicht wußten und mit der Formulierung ἐτάφη nicht verbanden, das kann in der Urgemeinde bekannt und tradiert worden sein, wenn der Inhalt der hellenistisch-christlichen Formel ursprünglich aus urgemeindlicher Überlieferung stammt. Doch ist Sicheres von 1 Kor. 15 selbst aus nicht zu ermitteln" (48). Die konkrete Auslegung *Wilckens'* (Antiochia-Jerusalem) freilich bleibt hypothetisch.

[183] Was heißt „Auslegung der Schrift"?: *W. Joest, F. Mußner, L. Scheffczyk, A. Vögtle, U. Wilckens,* Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift? (Regensburg 1966) 64f. – Die Berichte bei Lukas und Johannes können hier nicht behandelt werden. Vgl. dazu *H. Grass,* Ostergeschehen und Osterberichte 15ff. 51ff. und die unten in Anm. 187 erwähnte Literatur, besonders die Abhandlungen von *E. Gutwenger* und *P. Gaechter;* aus Anm. 181 vgl. *Ph. Seidensticker, H. Schlier* und aus Anm. 186 *A. Strobel.*

nehmen, konstatieren – wie es in der Tat später bei Lukas (24, 3f.) und Johannes (20, lf.) geschieht –, und dann erst der Engel die Grabesleere mit der Osterbotschaft erklärt. Der Vorgang wird bezeichnenderweise gerade umgekehrt dargestellt. An sich brauchte der Engel den Frauen auch gar nicht erst zu sagen, daß sie Jesus von Nazareth suchen, den Gekreuzigten. Aber eben diese Einleitung ermöglicht dem Engel die kerygmatisch korrekte Verkündigung von der Auferstehung des Gekreuzigten: Ihr sucht Jesus von Nazareth, den Gekreuzigten. Er ist auferstanden, er ist nicht hier.' Erst jetzt, *nach* der ganz und gar als Offenbarung Gottes verstandenen Auferstehungsbotschaft folgt der Hinweis auf die leere Grabesstätte als nachfolgende äußere Bestätigung der erfolgten Auferstehung: Hier ist der Platz, wo sie ihn hingelegt hatten' (16, 6). Also auch hier, wo das leere Grab mittels einer Angelophanie in die Osterverkündigung einbezogen wird, gründet das Wissen von der Auferstehung des Gekreuzigten nicht auf der empirischen Feststellung des leeren Grabes, sondern auf der offenbarenden Tat Gottes, zu der der Beweis durch das leere Grab erst nachträglich hinzukommt." Überdenkt man diese Auslegung mit ihren Konsequenzen nüchtern im Vergleich mit der Funktion von 1 Kor. 15, 4a, dann wird man sich fragen, ob die Kluft zwischen den ältesten und den späteren evangelischen Überlieferungen so unüberwindlich ist, wie das oft dargestellt wird.

Zwei Gesichtspunkte sollen nicht vergessen sein, die im Zusammenhang der Problematik des leeren Grabes wichtig sind:

1. In Jerusalem hätte sich die Auferstehungsnachricht wohl nicht lange halten können, wenn kein verläßliches Zeugnis für das leere Grab festgestanden hätte[184].

2. Da die frühe jüdische Polemik gegen die christliche Botschaft von der Auferwekkung Jesu keinen Hinweis enthält, daß das Grab Jesu unberührt gewesen sei, teilen die Juden offenbar mit den Christen die Überzeugung, daß das Grab Jesu leer war[185]. Erst das Leersein selbst wird verschieden gedeutet (Diebstahl durch Jünger, vgl. Mt. 27, 62ff.; Irrtum der Jünger, vgl. Jo. 20, 15).

Gerade von diesem letzten Befund aus wird deutlich, daß das Faktum des leeren Grabes nicht einfach in einer verkürzenden Apologetik den konkreten Glauben an den Auferstandenen ersetzen darf. Mit Recht sagt *K. Rahner* kritisch zur Überbetonung der so isolierten Frage[186]: „Die Berufung auf das leere Grab als ein Vorkommnis unserer normalen Erfahrungswelt, das jedermann zugänglich ist, hilft nicht weiter: ein leeres Grab kann nicht die Auferstehung zur Vollendung bezeugen, weil seine Ursache vielfältig gedacht werden kann." Verantwortungsbewußte Exegese freilich kann aus der Not

---

184 Vgl. *W. Pannenberg,* a.a.O. 97f. (dort die Verweise auf *P. Althaus*).

185 Vgl. *H. v. Campenhausen,* a.a.O. 28ff. – Die Modifizierung der Ansicht des Verfassers über das leere Grab in den drei Auflagen ist lehrreich!

186 *K. Rahner,* Ostererfahrung: Schriften zur Theologie VII (Einsiedeln 1966) 162. – Über die Funktion des „leeren Grabes" in den Osterberichten besteht heute in gewisser Weise Einigkeit: Die absichtslose und oft unbetonte Überzeugung von dem Faktum ist nicht als „Beweis", sondern als Hinweis und Zeichen verstanden worden; die Betonung der Beweiskraft, wofür es durchaus Tendenzen gibt, schafft nur neue Schwierigkeiten (vgl. *H. Schlier,* Über die Auferstehung Jesu Christi 29); die Geschichte vom leeren Grab war nie selbstverständlich, weil sie ja nur das Leersein besagte, so daß sie immer erst *interpretiert* werden mußte, also nie von sich aus selbst überzeugendes Interpretament ist. Deswegen hat auch das NT das leere Grab nie als zureichenden Grund für die Wahrheit der Auferstehung angesehen. Außerdem ist es aufschlußreich, daß kein Evangelist eine Christuserscheinung in Verbindung mit dem Grab bringt. Die Folgerung des leeren Grabes ist nur Schrecken und Entsetzen, Osterglaube erwächst erst der Erfahrung und Begegnung des Auferstandenen. Vgl. dazu auch *A. Strobel,* Kerygma und Apokalyptik (Göttingen 1967) 175-178.

der konkreten historischen Frage um das leere Grab nicht in einem „salto mortale“ eine Tugend machen, die sich theologisch dazu legitimiert, die von den Texten selbst unaufgebbar gestellte Aufgabe für bedeutungslos zu erklären[187].

[187] Weitere Literatur zum leeren Grab: *H. W. Bartsch,* Das Auferstehungszeugnis. Sein historisches und sein theologisches Problem = Theologische Forschung 41 (Hamburg 1965) 9ff.; *E. Lohse,* Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi (Gütersloh 1964) 99f.; *ders.,* Die Auferstehung Jesu Christi im Zeugnis des Lukasevangeliums = Biblische Studien 31 (Neukirchen 1961) 16-22; *W. Marxsen,* Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem (Gütersloh 1964) 14 f; *W. Nauck,* Die Bedeutung des leeren Grabes für den Glauben an den Auferstandenen: ZNW 47 (1956) 243-267; *J. Mánek,* The Apostle Paul and the Empty Tomb: NT 2 (1957) 276-280; *H. Grass,* Zur Begründung des Osterglaubens: ThLZ 89 (1964) 405-414, bes. 411; *G. Stählin,* On the Third Day: Interpretation 10 (1956) 282-299; *G. Delling,* Die Bedeutung der Auferstehung Jesu für den Glauben an Jesus Christus: Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus (Gütersloh 1966) 65-90, 69ff. Zur gegenwärtigen Diskussion vgl. *B. Klappert* (Hrsg.), Diskussion um Kreuz und Auferstehung (Wuppertal 1967) 12ff. 88 103f. 158 190ff. 216f. 245ff.; *G. W. Ittel,* Ostern und das leere Grab (Gütersloh 1967); *H. R. Schlette,* Epiphanie als Geschichte. Ein Versuch (München 1966) 67ff.; dazu *A. Vögtle,* Epiphanie als Geschichte: Oberrheinisches Pastoralblatt 68 (1967) 9-14; *H. R. Schlette,* Einheit im Osterglauben?: Kirche unterwegs = Theologia Publica 3 (Olten 1966) 116 bis 122; *W. Harenberg,* Jesus und die Kirchen. Bibelkritik und Bekenntnis (Stuttgart 1966) 133-144; *J. Sint,* Die Auferstehung Jesu in der Verkündigung der Urgemeinde: ZkTh 84 (1962) 129-151; *E. Gutwenger,* Zur Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu: ZkTh 88 (1966) 257-282; *X. Léon-Dufour,* Die Evangelien und der historische Jesus (Aschaffenburg 1966) 507f. 511ff. 530; *P. de Haes,* La résurrection de Jésus dans l’apologétique des cinquante dernières années = Analecta Gregoriana 59 (Roma 1953); *E. Dhanis,* L’ensevelissement de Jésus et la visite au tombeau dans l’évangile de saint Marc (Mc. XV, 40-XVI, 8): Gregorianum 39 (1958) 367-410; *C. Martini,* II problema storico della risurrezione negli studi recenti = Analecta Gregoriana 104 (Roma 1959); *P. Benoit,* Marie-Madeleine et les disciples au tombeau selon Jo. 20, 1-8: Judentum Urchristentum Kirche. Festschrift für *J. Jeremias,* hrsg. von *W. Eltester* = Beihefte zur ZNW 26 (Berlin 1960) 141-152; ders., Passion et Résurrection du Seigneur = Lire la Bible 6 (Paris 1966); *R. Marlé-A. Kolping,* Auferstehung Jesu: Handbuch Theologischer Grundbegriffe 1 (München 1962) 130-145, bes. 132 134 135f. 140; *H. Waldenfels,* Ostern und wir Christen heute: GuL 40 (1967) 22-43, bes. 31ff.; *A. Vögtle,* Was heißt „Auslegung der Schrift“?: *W. Joest, F. Mußner, L. Scheffczyk, A. Vögtle, U. Wilckens,* Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift? (Regensburg 1966) 29-83, bes. 63ff.; *J. Kremer,* Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Jesu Christi 37-39 85; *W. Künneth,* Entscheidung heute. Jesu Auferstehung – Brennpunkte der theologischen Diskussion (Hamburg 1966) 60ff.; *W. Trilling,* Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu (Düsseldorf 1966) 141ff. 156ff.; *D. Sölle,* Die Wahrheit ist konkret = Theologia Publica 4 (Olten 1967) 51-70; *S. Schulz,* Die Stunde der Botschaft (Hamburg 1967) 140ff.; *G. Klein – W. Künneth,* Bekenntnis im Widerstreit (Gütersloh 1967) 34-38 (ein Musterbeispiel für gegenseitiges Unverständnis!); *P. Gaechter,* Die Engelerscheinungen in den Auferstehungsberichten: ZkTh 89 (1967) 191-202; *H. Conzelmann,* Grundriß der Theologie des Neuen Testaments (München 1967) 83 88 226ff. 355ff.; *J. Schmitt,* Urkerygma und Evangelienberichte. Bestand und Wandel der ntl. Auferstehungstradition: Bibel und Kirche 22 (1967) 14-18; *P. Stuhlmacher,* Das Auferstehungszeugnis nach 1 Korinther 15, 1-20: Theologie und Kirche. Reichenau-Gespräch, hrsg. von der Evangelischen Landessynode in Württemberg (Stuttgart ^{2}1967) 33-59, hält es für wahrscheinlich, daß Paulus in Kor. 15, 4 a „Kenntnis von Berichten über die Grablegung Jesu verrät“ (42); man könnte immerhin auch auf die Tatsache hinweisen, daß die Bekenntnistradition äußerst knapp formuliert, dadurch in *einem* Wort sehr viel andeuten kann und wohl nicht umsonst jedes einzelne Wort benützt wird – soll es dann „nur“ die Realität des Todes aussagen? – Zu Bultmanns Auffassung der Auferstehung vgl. die wichtigen Bemerkungen von *E. Haenchen,* Das Johannesevangelium und sein Kommentar: Die Bibel und wir. Gesammelte Aufsätze II (Tübingen 1968) 217f. 230-234; *H. Schlier,* Über die Auferstehung Jesu Christi, beschreibt die Funktion des leeren Grabes mit *G. Koch* und *W. Nauck* (vgl. Schlier 29-30) so, daß es von sich auf die Mitte des Osterereignisses hinweist und so ein „Wegzeichen“ darstellt für die Verheißung der Auferstehung. „Aber zu solchem Wegzeichen dient es, und auch in seinem negativen und vieldeutigen Befund hebt, wenn man von der Auferstehung Jesu Christi weiß, durch dieses nachträglich eine Zusage des Ereignisses an. So sind, wie *R. Bultmann* sagt, die Grabeserzählungen nur ein „Nebentrieb“ des Kerygmas

DRITTES KAPITEL

URTEXT UND SPRACHLICHER HINTERGRUND IN 1 KOR. 15,3-5

Nachdem in den Überlegungen zur literarischen Form der eine oder andere Hinweis auf semitische Stileigentümlichkeiten in 1 Kor. 15, 3-5 erfolgte, ist nun eindringlicher die Frage nach der konkreten sprachlichen Gestalt der Bekenntnistradition zu stellen.

1. Zur gegenwärtigen Forschungslage

Lange Zeit hindurch herrschte die „Auffassung" vor, die Bekenntnisüberlieferung 1 Kor. 15, 3ff. stamme nicht aus der palästinischen Urgemeinde, sondern aus dem Bereich der ersten *hellenistischen* Gemeinden (Antiochien oder Damaskus). Der *Einfluß W. Heitmüllers*[188]*, W. Boussets*[189]*, M. Dibelius'*[190] u.a. hat vor allem diese „Meinung" in Vorzug gebracht. *J. Jeremias* hat wohl als erster in umfassender Weise den Nachweis zu erbringen versucht, daß 1 Kor. 15, 3-5 aus der *aramäisch* redenden ältesten Gemeinde stammt, nicht von Paulus formuliert ist und die Übersetzung eines semitischen Urtextes ist[191]. Bis auf den heutigen Tag haben sich viele Forscher *J. Jeremias* angeschlossen, so daß der „consensus exegetarum" fast gesichert schien.

H. Conzelmann hat sich nun neuerdings wieder zum Vertreter der älteren These gemacht und behauptet, die ursprüngliche Sprache der Bekenntnistradition sei Griechisch und sie könne nicht ins Semitische zurückübersetzt werden. Den Entstehungsort meint *Conzelmann* nicht mehr klar erkennen zu können, denkt aber vornehmlich an Antiochien[192]. Nun haben sich *Ph. Vielhauer*[193]*, E. Käsemann*[194] u.a. den Ergebnissen *Conzelmanns* angeschlossen. *J. Jeremias* seinerseits hat die Herausforderung durch *H. Conzelmann* aufgenommen. In der vierten Auflage seiner „Abendmahlsworte" Jesu hat er

---

von der Auferstehung Christi, und zwar ein solcher, durch den offenbar auf Grund des leer gefundenen Grabes im Horizont jüdischen Verständnisses die Realität der Auferstehung betont werden soll" (30). Vgl. auch neuestens *J. Kremer,* Die Osterbotschaft der vier Evangelien. Versuch einer Auslegung über das leere Grab und die Erscheinungen des Auferstandenen (Stuttgart 1968). Wie offen die umfassende Problematik der markinischen Grabesgeschichte noch ist, zeigt *I. Broer,* Das leere Grab – ein Versuch: Ostern – Fest der Auferstehung heute. Gesammelte Aufsätze, hrsg. von *Th. Bogler* (Maria Laach 1968) 42-51, bes. 49-51.

188 Zum Problem Paulus und Jesus: ZNW 13 (1912) 331.

189 Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus (Göttingen ^{5}1965) 76; wegen des Gedankens des Sühnetodes kann sich W. Bousset auch für den Ursprung der Bekenntnisformel in Jerusalem aussprechen: „erst indirekt die der jerusalemischen Gemeinde" (76). Vgl. auch 73.

190 Die Formgeschichte des Evangeliums 17 Anm. 2 (mit Berufung auf *W. Heitmüller* und *W. Bousset*).

191 Die Abendmahlsworte Jesu (Göttingen ^{1}1935, ^{2}1949, ^{3}1960, ^{4}1967) 95-98 (in der dritten und vierten Auflage).

192 Zur Analyse der Bekenntnisformel 1 Kor. 15, 3-5: EvTh 25 (1965) 1-11, bes. 4-8.

193 Ein Weg zur neutestamentlichen- Christologie?: EvTh 25 (1965) 24-72, bes. 57f., jetzt auch unter demselben Titel in: *Ph. Vielhauer,* Aufsätze zum Neuen Testament = Theologische Bücherei 31 (München 1965) 141-198, bes. 179ff. Hier wird nach der (leicht veränderten) Fassung der Aufsatzsammlung zitiert.

194 Konsequente Traditionsgeschichte?: ZThK 62 (1965) 137-152, bes. 140 (Zustimmung ohne weitere Ausführungen zur sprachlichen Struktur der Formel).

im einzelnen seine Meinung modifiziert, präzisiert und vorsichtiger formuliert[195]. Zugleich hat er in einem eigenen Artikel seine These nochmals entschieden verteidigt[196].

So ist also unter Berücksichtigung dieser Entwicklung[197] die Frage nach der konkreten Gestalt und Geschichte des Textes nochmals neu aufzunehmen. Da sehr oft in der Literatur die Argumente von *J. Jeremias* unvollständig wiedergegeben werden[198] und z.T. – trotz Verweisen – überhaupt nicht gewürdigt werden, soll nun unter Anführung der Einwände *Conzelmanns* und *Vielhauers* die Hypothese von *J. Jeremias* zur Darstellung kommen. Dabei können die Gründe von *J. Jeremias* z.T. verstärkt werden, anderseits sollen die Grenzen der Beobachtungen sehr deutlich angezeigt werden[199]. Neueste Literatur wird dabei verwendet, soweit das nur möglich war.

2. „Unpaulinische" Wendungen

J. Jeremias macht in seiner Untersuchung zuerst auf die „unpaulinischen" Wendungen aufmerksam[200]:

a) Der Ausdruck ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ist nicht spezifisch paulinisch. In den Paulusbriefen kommt ἁμαρτία 64mal vor[201]. 1 Tim. 5, 22.24 und 2 Tim. 3, 6 gehören den Pastoralbriefen an. Fünf Stellen davon sind „Schriftzitate" aus dem Alten Testament (Röm. 4, 7; Röm. 4, 8; Röm. 8, 3; Röm. 11, 27; 1 Thess. 2, 16). An den übrigen 56 Stellen wird ἁμαρτία in 50 Fällen singularisch und absolut[201a] gebraucht im Sinne einer „personifizierten Macht". Für die einzelne Verfehlung, genauer vielleicht für den Akt des Sündigens, sagt Paulus παράβασις, παράπτωμα und ἁμάρτημα. Die 6 Stellen, an denen ἁμαρτία im Plural, mit Genetiv bzw. mit Personalpronomen verwendet wird, stehen unter dem Einfluß allgemein-urchristlichen Sprachgebrauchs. In 1 Kor. 15, 3 spricht eine Überlieferung; 1 Kor. 15, 17 bezeugt die Nachwirkung dieser geprägten

---

[195] Abweichungen der dritten (1960) und der vierten Auflage (1967) werden unten erwähnt, wenn sie für die Problematik bedeutsam sind.

[196] Artikelloses Χριστός. Zur Ursprache von I Cor. 15, 3b-5: ZNW 57 (1966) 211-215.

[197] Der Verfasser darf betonen, daß er vor dieser gegenwärtigen Auseinandersetzung seine im folgenden vorgetragenen Studien bereits ausgearbeitet hatte und also unabhängig zu der eigenen Stellungnahme bereits im Frühjahr 1964 gelangt ist (vgl. im übrigen das Vorwort zu dieser Arbeit).

[198] Vgl. *B. Klappert,* Zur Frage des semitischen oder griechischen Urtextes von 1 Kor. 15, 3-5: NTS XIII (1967) 168-173.

[199] Nicht eingegangen wird in diesem Zusammenhang auf andere „traditionelle Elemente" in 1 Kor. 15. Vgl. dafür *K. H. Rengstorf,* Die Auferstehung Jesu 128-135 (Lit.) und besonders oben Anm. 39.

[200] Im folgenden werden die Interpretationen von *J. Jeremias* in z.T. nur leicht veränderter Paraphrase angeführt, ohne daß immer wörtliche Zitation erfolgt. Außerdem wird die Ansicht von *J. Jeremias* jeweils nach Möglichkeit weiter sachlich differenziert. – Die Ausführungen dieses Kapitels zielen zuerst und zunächst auf die sprachliche und philologisch-grammatikalische Gestalt von 1 Kor. 15, 3-5. So werden nicht alle sachlich mitgegebenen Probleme an dieser Stelle behandelt.

[201] Zur Nachprüfung und eigenen Ergänzung der Thesen von *J. Jeremias* wurde außer der zitierten Literatur vor allem benutzt *R. Morgenthaler,* Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes (Frankfurt 1958) und *E. Hatch-H. Redpath,* A Concordance to the Septuagint (1897-1906, Neudruck Graz 1954).

[201a] „Das heißt ohne einen Genetiv oder eine genetivartige Wendung, die den Wirker und Träger der Sünde verzeichnete", so *E. Lohmeyer:* ZNW 29 (1930) 2.

Formel[202]; Gal. 1, 4 enthält eine vorpaulinische christologische Formel; schließlich bleiben Röm. 7, 5; Eph. 2, 1 (?) und Kol. 1, 14 übrig[203].

Nach *St. Lyonnet* ist es bezeichnend, daß Paulus sogar in den heiligen liturgischen Formeln den Plural ἁμαρτίαι durch andere Begriffe zu ersetzen sucht: in Röm. 3, 25 z.B. durch πάρεσις τῶν ἁμαρτημάτων, in Eph. 1, 7; Kol. 2, 13; 2 Kor. 5, 19 durch παραπτώματα. In der Isaias-Zitation in Röm. 4, 25 (vgl. Is. 53, 12) ersetzt Paulus das in der Septuaginta enthaltene τὰς ἁμαρτίας, durch τὰ παραπτώματα[204]. *St. Lyonnet* meint, die einzig wahre Ausnahme, wo man vielleicht den Singular erwarte nach dem Kontext, sei Röm. 7, 5[205].

J. Jeremias spricht in der allgemeingültigen Überschrift von *unpaulinischen Wendungen.* Die Schlußfolgerung des Absatzes über die Bestimmung „für unsere Sünden" spricht von einer *nicht spezifisch paulinischen Formulierung,* ist also etwas zurückhaltender. Wenn man auch den grundsätzlichen Befund nicht anzweifeln wird, besteht doch Anlaß zur Vorsicht. Es sei nur darauf hinzuweisen, daß von den 56 Stellen allein 44 auf den Römerbrief fallen (Zitate abgezogen). Von den 50 singularisch und absolut gebrauchten Stellen stehen nur 7 außerhalb des Römerbriefes, dazu verteilen sie sich auf 1 Kor. (15, 56-2 x), 2 Kor. (5, 21-2 x; 11, 7) und Gal. (2, 17; 3, 22). Im Römerbrief, wo die weitaus häufigsten Stellen zu finden sind, gibt es also nur eine wirkliche Ausnahme (7, 5). Von den insgesamt 13 Stellen außerhalb des Römerbriefes sind (abgesehen von dem Zitat in 1 Thess. 2, 16) 7 absolut und singularisch gebraucht, 5 dagegen stehen im Plural (wovon man mit *St. Lyonnet* vielleicht noch Kol. 1, 14 dem Einfluß der liturgischen Sprache zuordnen kann). Der Unterschied des Römerbriefes gegenüber den anderen Schriften ist also ganz beträchtlich. Außerhalb des Römerbriefes ist der Beweis in keiner Weise evident, zumal die Vergleichsmöglichkeit sehr gering ist und der Umkreis der in Frage kommenden Briefe relativ doch beschränkt ist. Die differenziert betrachtete Wortstatistik zeigt die Komplexität des Problems. Auch ein globaler statistischer Nachweis mit überwältigenden Zahlenverhältnissen ist – konkret betrachtet – dennoch nicht eindeutig.

b) Die Wendung τὰ τὰς γραφάς findet sich sonst nie bei Paulus. Hier wäre die Darstellung von *J. Jeremias* zu ergänzen durch den materialreichen Aufsatz von *B. M. Metzger*[206], der bei dem sehr umfangreichen Material einleitender Formeln zur Schriftzitation bzw. zu Schriftverweisen bei Paulus den besonderen und einmaligen Gebrauch von 1 Kor. 15, 3.4 sehr deutlich herausstellt. *K. Wegenast*[207] und vielleicht auch *G. Schrenk*[208] setzen rabbinischen Sprachgebrauch voraus. Zunächst aber muß man feststellen, daß kein unmittelbar wörtlich identischer semitischer Begriff bekannt ist, der die unpaulinische Wendung verständlich machen könnte. Wenn *H. Conzelmann* aber im

---

[202] Dieser Grund allein überzeugt nicht so recht. Plausibler ist *St. Lyonnet,* Péché (im Judentum und im NT): DBS VII, 481-567 (auch als Sonderdruck Paris 1964) 495, der in 1 Kor. 15, 17 den Einfluß von Ezech. 3, 20 erblicken will (LXX-Fassung), in Entsprechung zu Jo. 8, 24 (vgl. *St. Lyonnet* 491).

[203] In Kol. 1, 14 sieht *Lyonnet* wohl mit Recht liturgischen Sprachgebrauch (495). Vgl. auch noch *St. Lyonnet* zu Eph. 2, 1 (ebd.).

[204] Vgl. *St. Lyonnet,* a.a.O. 495. Richtiger aber wohl Gebrauch von Is. 53 Tg (vgl. unten Nr. 4).

[205] Ebd.

[206] The Formulas Introducing Quotations of Scripture in the NT and the Mishnah: JBL LXX (1951) 297-307, zu Paulus bes. 289-301. Vgl. auch unten S. 142f.

[207] Verständnis der Tradition 54 Anm. 1.

[208] ThWNT 1, 751f. – In der vierten Auflage hat *J. Jeremias* seinen etwas unklaren Verweis auf *G. Schrenk* getilgt (früher 97 Anm. 3).

Anschluß an *K. H. Rengstorf* formuliert, der Begriff „nach der Schrift“[209] habe „kein semitisches Äquivalent“, dann übersieht er zunächst, daß *K. H. Rengstorf* viel vorsichtiger formuliert[210] und daß der Ausdruck doch durchaus die etwas freiere Wiedergabe des aramäischen Plurals „kethubajja“[211] sein könnte oder anderer verwandter Begriffe[212]. Diese Möglichkeiten aus dem spätjüdischen Bereich diskutiert *H. Conzelmann* aber überhaupt nicht. Hier ist nicht auf die *inhaltliche* Seite der Bestimmung „nach der Schrift“ einzugehen (S. 242ff.).

Es ist nun bedenklich, daß *J. Jeremias* in Ermangelung einer direkt entsprechenden *semitischen* Formulierung und im Bestreben, dennoch den Weg zu einem semitischen *Urtext* aufzuzeigen, in seinen letzten Äußerungen zu dem Schluß kommt, das zweifache „nach der Schrift“ habe nicht dem ältesten Überlieferungsstadium zugehört, vielmehr folge die vorliegende Fassung der Bekenntnistradition – ähnlich wie 1 Kor. 11, 23-25[213] – einer Entwicklung, in der durch hellenistisch-judenchristlichen Einfluß der Text leicht gräzisiert worden sei und wo die Formel erst in diesem Stadium den Zusatz erfahren habe[214]. Hauptgrund ist – im Anschluß an *F. Hahn*[215] – ein Vergleich von 1 Kor. 15, 3b mit den kurzen Passionsformeln Röm. 5, 8; 1 Thess. 5, 9f.; 2 Kor. 5, 16; Röm. 5, 6; 14, 15; 1 Petr. 3, 18; Jo. 11, 51 und 1 Kor. 15, 4f. mit Lk. 24, 34. Ob dieser Vergleich mit den paulinischen Kurzformeln über den Tod Jesu ausreichend ist, um die Bildung von „nach der Schrift“ als eine hellenistisch-judenchristliche Einfügung zu erklären, muß aber sehr bestritten werden (S. 101f., S. 133ff.). Hier opfert *J. Jeremias* der „Wortwörtlichkeit“ bzw. dem Postulat einer direkten Übersetzung der Bekenntnistradition mit schlechten Gründen zu viel. Seine anderen Argumente sind z.T. schwächer als dieses in der dritten Auflage vorgebrachte und nun in der vierten Ausgabe abgeschwächte.

c) Das Perfekt-Passiv ἐγήγερται steht nur in 1 Kor. 15, 4b, als Echo dieser Formulierung in vv. 12-14 16f. 20 und in der Bekenntnisformel 2 Tim. 2, 8. Sonst gebraucht Paulus den Aorist[216], der eher die Abgeschlossenheit eines vergangenen Geschehnisses

---

[209] Die deutsche Übersetzung erfolgt am besten durch den Singular, weil der aramäisch bzw. hebräisch formulierbare und entsprechende Plural sprachlich *die* Schrift bedeutet und nicht einen deutschen Plural. Vgl. *J. Jeremias,* Der Opfertod Jesu Christi = Calwer Hefte 62 (Stuttgart ^{2}1966) 22. Eine Übersetzung im Plural (falls tatsächlich stärkerer griechischer Einfluß herrscht, evtl. in judenchristlichen Kreisen aus dem Hellenismus) ist freilich auch möglich und steht der späteren Deutung von 1 Kor. 15, 4b keineswegs entgegen. Vgl. auch *J. Jeremias:* ZNW 57 (1966) 213 Anm. 13. „„die heilige Schrift' in toto“. Vgl. unten S. 148ff., 185.

[210] *H. Conzelmann,* Zur Analyse der Bekenntnisformel 6 mit Anm. 40. – *K. H. Rengstorf,* Die Auferstehung Jesu 51 Anm. 29: „Eine genaue sprachliche Parallele des rabbinischen Spätjudentums zu κατὰ τὰς γραφάς, ist bisher nicht nachgewiesen.“

[211] Vgl. *J. Jeremias,* Der Opfertod Jesu Christi 22; ders., Artikelloses Χριστός: ZNW 57 (1966) 214 (mehrere Belege mit verschiedener Formulierung).

[212] Vgl. auch *B. Klappert,* Zur Frage des semitischen oder griechischen Urtextes von 1 Kor. 15, 3-5, 173 Anm. 5.

[213] Vgl. *J. Jeremias,* Die Abendmahlsworte Jesu 178-180.

[214] So ebd. 98 (vierte Auflage) und ZNW 57 (1966) 214.

[215] Vgl. Christologische Hoheitstitel 210 (dazu unten S. 91ff.). – Unsere Untersuchung kann und will nicht *grundsätzlich* ausschließen, daß der Schrifthinweis *vielleicht* traditionsgeschichtlich eine spätere Stufe oder einen Zusatz darstellt. Bestritten wird nur die Überzeugungskraft der bisher vorgebrachten Argumente und vor allem die Legitimität der Motive (z.B. die Suche nach einem semitischen Urtext!).

[216] Das gilt sowohl für unsere Bekenntnisüberlieferung als auch für die anderen Auferstehungsaussagen (vgl. den genaueren Nachweis bei *F. Hahn,* a.a.O. 204 Anm. 3). Vgl. auch die Untersuchungen von *W. Kramer,* Christos Kyrios Gottessohn 15-22, der meint, die Aoristform des Verbs gehöre zu den konstitutiven Elementen der weitverbreiteten Auferweckungsaussagen („Pistisformel“). Da man den

und dessen Einmaligkeit zum Ausdruck bringt. Man darf wahrscheinlich in diesem Perfekt den Einfluß der überkommenen Bekenntnistradition finden. Mit Sicherheit kann das freilich schon deswegen nicht zwingend erwiesen werden, weil das Perfekt mindestens in dem jetzt überlieferten griechischen Kontext eine wichtige sach-differenzierte Bedeutung haben kann: es zeigt einen geschichtlich gewordenen „Zustand", eine Nachwirkung an, die „Dauer des Vollendeten"[217], ein machtvolles Andauern des Auferwecktwordenseins, ein Wirken des Auferweckten, das weitergeht. Damit ist nicht bloß die Aussage von der „Auferweckung" mit den „Erscheinungen" eng[218] zusammengesehen (vgl. die Ausführungen zum Parallelismus membrorum usf.), sondern auch – die anderen *drei* Verben stehen im Aorist! – die dauerhafte Wirkung des Auferwecktseins Jesu, der bei aller bleibenden Differenz und Distanz zu den Christen (Perfekt) „Erstlingsfrucht", Anfang und Grund (v. 23) des eschatologischen Heilsgeschehens für *alle* ist, das sich in drei Stadien (v. 23f.) vollzieht. Da dieses Perfekt *sechsmal* außerhalb der Formel selbst verwendet wird, ist klar, wie sehr sich die Bekenntnistradition mit dem theologischen Kontext der paulinischen Interpretation verflechtet (vgl. 1 Kor. 15, 4 12 13 14 16 17 20). Man kann daraus folgern – wenn man an der wörtlichen Überlieferung des Perfekts festhält –, daß Paulus theologisch seine Norm aus der Überlieferung empfängt, mit nicht weniger Recht vielleicht aber auch die perfektivische Formulierung als eine Ad-hoc-Bildung bzw. durch den Kontext bedingte „Übersetzung" des Paulus selbst ansehen. Ob das Perfekt-Passiv auch im medialen Sinne verstanden werden kann[219] und ob das Verbum ἐγείρειν ursprünglicher ist als ἀνιστάναι, braucht hier nicht näher untersucht zu werden[220], da dies ein Studium der ganzen Auferstehungs- und Auferweckungsterminologie voraussetzen würde[221].

Aorist durchaus erwarten darf und bei dem komplexen Überlieferungsbefund nicht so rasch von *einer Ursprünglichkeit* des Aorist *gegenüber dem Perfekt* die Rede sein sollte (vgl. a.a.O. 16 Anm. 15), wird man dieses Argument nicht überschätzen. Der Vorrang der Aorist-Aussagen ist durchaus gegeben, aber die traditionsgeschichtlich wichtigere Einsicht liegt in der temporalen Akzentverlagerung des Paulus überhaupt, nicht in erster Linie im Unterschied von Aorist und Perfekt. Näheres dazu bei *G. Schille,* Anfänge der Kirche 117-136; *E. Käsemann,* Jesu letzter Wille nach Johannes 17 (Tübingen 1966) 32f.; *E. Güttgemanns,* Der leidende Apostel und sein Herr 217f.; *H. Conzelmann:* EvTh 25 (1965) 10 Anm. 59; *G. Bornkamm,* Studien zu Antike und Urchristentum 160 172f. Zum Problem vgl. auch unten S. 69f., 218ff.

[217] Vgl. *P. Blass – A. Debrunner* § 340, 211; *K. H. Rengstorf,* Die Auferstehung Jesu Christi 54ff. (mit Anm. 40) 66; *M. Zerwick,* Graecitas Biblica[5] Nr. 287 (S. 98): „Quid Paulo resurrectio Christi sit, scl. id quo novus, i. e. noster aion, initium sumpsit semel pro semper, optime illustratur usu perfecti inter tres aoristos 1 C 15, 3...".

[218] So mit *Recht F. Hahn,* a.a.O. 204 mit Anm. 6 (Verweis auf Mk. 16, 14) und *K. H. Rengstorf,* a.a.O. 55.

[219] Dazu *J. Kremer,* Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi 42-44.

[220] Vgl. *J. Dupont,* Ressuscité „le troisième jour" 751 Anm. 1. *E. Lichtenstein* hat in seinem Aufsatz „Die älteste christliche Glaubensformel": ZKG 63 (1950-51) 4-74 aus der Unterscheidung der beiden Verben eine „Auferstehungschristologie" und eine „Erhöhungschristologie" herausschälen wollen; ähnlich interpretiert er den Unterschied von „am dritten Tag" und „nach drei Tagen". Eine Auseinandersetzung würde zu weit führen. Vgl. kritisch dazu schon zu den Deutungen der Leidensweissagungen *H. E. Tödt,* Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung (Gütersloh [3]1963) 168ff.; *F. Hahn,* Christologische Hoheitstitel 204f. mit Anm. – Eine nicht weniger subtile Theorie entwickelt neuestens auch *J. Schreiber,* Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums (Hamburg 1967) 103-116. Dazu vgl. unten S. 110ff. Zum Sprachlichen *M. Zerwick,* Graecitas Biblica[5] Nr. 231 (76).

[221] Vgl. dazu *J. Kremer,* Das älteste Zeugnis 40-47 (Lit.); *Ph. Seidensticker,* Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten 15f.; *E. Fascher,* Anastasis – Resurrectio – Auferstehung: ZNW 40 (1942)

d) Nicht paulinisch ist die (zeitliche) Bestimmung, daß Jesus „am dritten Tag" auferweckt worden ist, wobei die Nachstellung der Ordinalzahl mit Artikel τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ bei Paulus sonst nicht auftritt[222]. Tatsächlich erscheint auch bei Paulus sonst nie die Angabe „am dritten Tag"[223]. Die Nachstellung der Ordinalzahl entspricht nicht dem paulinischen Sprachgebrauch, wie ein Vergleich mit ca. 20 Stellen eindeutig zeigt.

e) ὤφθη findet sich nur noch in der Bekenntnisformel 1 Tim. 3, 16 bei Paulus.

f) Das Wort οἱ δώδεκα findet sich sonst bei Paulus nicht. Er gebraucht dafür „die Apostel" (vgl. Gal. 1, 19; 2 Kor. 11, 5; 12, 11).

Damit sind zwar „unpaulinische Wendungen" in einem weitesten Sinne genannt, ohne daß ihr weiterer Sprachhintergrund im einzelnen erläutert wurde. Aufgrund dieser und anderer Beobachtungen hat *J. Jeremias* nämlich gefolgert, hier lägen „wenn auch keine strikten Beweise, so doch Anzeichen vor, daß das Kerygma *Übersetzung eines semitischen Urtextes ist*[224]. Es wird also in einem zweiten Gang nochmals zu prüfen sein, welche sprachlichen Wendungen ein stark semitisierendes Griechisch bezeugen oder vielleicht sogar darüber hinaus die Wahrscheinlichkeit einer semitischen Vorlage fordern.

3. Semitismen und die Frage nach einem semitischen Urtext

Auch *H. Conzelmann* bestreitet nicht, daß die Sprache *unpaulinische Züge* trägt[225]. Die eigentlichen Bedenken richten sich gegen die These einer *semitischen Urfassung.* So muß eine Prüfung der einzelnen Argumente erfolgen.

a) Für die Analyse der Struktur (Parallelismus membrorum; adversatives καί in v. 4b) kann auf die oben gemachten Ausführungen (vgl. S. 51ff.) verwiesen werden. Es ist sehr deutlich, daß hier jüdische Stiltradition herrscht. Da diese aber auch in der LXX sich bemerkbar macht, läßt sich für einen semitischen Urtext aus diesen Gründen allein kein gewichtiges Argument aufstellen.

166-229; *K. H. Rengstorf,* a.a.O. 53ff.; ThWNT 1, 368ff. (Oepke); II, 334f. (Delling); *H. Grass,* Ostergeschehen und Osterberichte (Göttingen ^{3}1964) 186ff. *M. E. Dahl,* The Resurrection of the Body. A Study of I Cor. 15 (London 1962) hat das Auftreten der beiden Verben in Übersichtstafeln (98-100) zusammengestellt. Zum Zusatz ἐκ νεκρῶν vgl. bes. *P. Hoffmann,* Die Toten in Christus 180-185. Ich sehe keinen Bedeutungsunterschied gewichtiger Art zwischen den beiden Verben. Vielleicht hängt die zunehmende Verwendung von ἀνιστάναι auch mit dem Vorrang dieses Verbs in der LXX zusammen (vgl. *Hatch-Redpath* s. v.).

222 Die Stelle Eph. 6, 2 ist eine Scheinausnahme (vgl. *J. Jeremias,* Abendmahlsworte 96 Anm. 6, Übersetzung: „besonders wichtig").

223 „Auch der Tatbestand, daß Paulus hier eine Zeitangabe anführt (am 3. Tag), die ihm sonst völlig gleichgültig ist, spricht dafür, daß an unserer Stelle überliefertes Gut vorliegt", *K. Wegenast,* Das Verständnis der Tradition 54 Anm. 2. Wenn Wegenast meint, daß Paulus sonst nicht von Zeitbestimmungen der Auferstehung und des Lebens Jesu spricht, ist das natürlich richtig. Die allgemeine Behauptung aber, Paulus interessiere sich nicht für Zeitangaben, ist falsch, was ein Blick auf Gal. 1-2 und 2 Kor. 11 erweist. Ob die Bestimmung „am dritten Tag" *nur* ein „chronologisches Datum" ist, wird mit der Aufrechterhaltung von „Zeitbestimmungen" noch nicht gesagt. Die Frage nach dem historischen Jesus bei Paulus darf 1 Kor. 15, 3-5 jedenfalls nicht allein deshalb schon übergehen, weil sonst in den christologischen Formeln und in der paulinischen Christologie raumzeitliche Aussagen fehlen. Dies gegen *E. Bammel,* Herkunft und Tradition 403 Anm. 8 u.a.

224 Die Abendmahlsworte Jesu 96 (dritte Auflage); in der vierten Auflage heißt der Text (Unterschiede hervorgehoben): „Es liegen, wenn auch keine strikten Beweise, so doch Anzeichen vor, *die dafür sprechen,* daß das *Bekenntnis* Übersetzung eines semitischen Urtextes ist" (ebd.).

225 A.a.O. 4 mit Anm. 22.

b) *J. Jeremias* verweist auf das viermalige monotone ὅτι und auf das Fehlen aller Partikel außer καί als Spuren eines stark semitisierenden Griechisch.

c) Das Passiv ἐγήγερται weist ebenfalls auf stark semitisierendes Griechisch hin, weil es dort oft gebraucht wird, um in einem unausgesprochenen Verweis Gott als das Subjekt des geschichtlichen Handelns und Wirkens durch ein verhüllendes Sagen zu bezeichnen. Gerade ἐγείρω zeichnet sich in dieser Hinsicht gegenüber ἀνίστημι besonders aus[226]. *H. Conzelmann* seinerseits bemerkt zunächst mit Recht, die Umschreibung des Gottesnamens durch das Passiv zeige eine *bestimmte Denkweise* auf, nicht eine *bestimmte Sprache.* Nun kann man aber beides nicht trennen, da eine Denkweise immer sprachlich verfaßt ist. Die entsprechende Verwendung des Passivs im griechisch-christlichen Bereich („Mt. 16, 21 nach der griechischen Vorlage Mk. 8, 31"), auf die Conzelmann verweist[227], überzeugt nicht. Einmal ist das Verhältnis von Mt. 16, 21 zu Mk. 8, 31 wesentlich komplizierter[228], dann verwendet Matthäus gerne sein „Lieblingswort ἐγείρειν"[229], auch sonst und endlich wäre zu überlegen, ob die Stelle bei Mt. nicht durch den Einfluß der Bekenntisformel 1 Kor. 15, 3-5 sprachlichen Umformulierungen unterworfen wurde, wie das ja z.B. für den Ausdruck „nach drei Tagen / am dritten Tag" naheliegt[230]. Wichtigere Parallelstellen *im Sinne H. Conzelmanns* wären Mk. 14, 28 und Mk. 16, 6[231]. – Es läßt sich also wohl kaum leugnen, daß hier eine *bestimmte Sprache* zu finden ist; isoliert für sich wird man die Stelle freilich nicht für semitischen Urtext als Beleg anführen.

d) *J. Jeremias* hatte in der dritten Auflage noch darauf hingewiesen, daß die Überlieferungsvariante ἐγήγερται / ἠγέρθη in 1 Kor. 15, 4f. und in Lk. 24, 34 als *Übersetzungs*variante beurteilt werden müßte. Obzwar traditionsgeschichtliche Beziehungen zwischen beiden Stellen nach *U. Wilckens* u.a.[232] durchaus wahrscheinlich sind, wird man angesichts der sehr komplizierten Überlieferungsmöglichkeiten kaum eindeutig auf einer „Übersetzungsvariante" bestehen können. Hier ist H. Conzelmann sicher eher im Recht („Es handelt sich um Überlieferungsvarianten"). J. Jeremias hat in der vierten Auflage diesen Passus auch gestrichen und verweist darauf, daß in 1 Kor. 15, 4f. die

---

226 Vgl. F. Hahn, a.a.O. 204f.

227 A.a.O. 4 mit Anm. 35. – Es wäre gerade zu erklären, warum Mt. gegenüber Mk. geändert hat oder einen anderen Text besitzt. Von einer unmittelbaren „Vorlage" kann für unser Problem hier nicht die Rede sein.

228 Vgl. dazu die ausführlichen Erörterungen von *H. E. Tödt,* Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung 167-172 u.ö. (vgl. dort auch die Auseinandersetzung mit *E. Lichtenstein*). Vgl. auch unten S. 112-115.

229 So *A. Oepke:* ThWNT II, 334.

230 *Vgl. H. Grass,* Ostergeschehen und Osterberichte 127 (mit Rückgriff auf *J. Finegan,* Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte 105); vgl. *H. E. Tödt,* a.a.O. 169-171 und unten S. 113ff. Für den Einfluß der alten kerygmatischen Verbindung von Tod und Auferstehung Jesu auf die Redaktionsarbeit an den späteren Evangelien tritt im Grunde wohl auch der Sache nach *H. Conzelmann* ein; jetzt auch ausdrücklich *G. Strecker,* Die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium: ZThK 64 (1967), 16 bis 39, bes. 21 24f. u.ö.

231 Dazu *H. E. Tödt,* a.a.O. 168f. Vgl. noch Lk. 24, 34.

232 Missionsreden der Apostelgeschichte 79f. Vgl. auch *J. Kremer,* a.a.O. 63f.; *Ph. Seidensticker,* Das antiochenische Glaubensbekenntnis 1 Kor. 15, 3-7 im Lichte seiner Traditionsgeschichte: ThGl 57 (1967) 286-323 315f. möchte in Lk. 24, 34 und 1 Kor. 15, 5 die „zweite Entwicklungsstufe" (316) sehen (gegenüber 1 Kor. 15, 4 und 6); *J. Kremer,* Die Osterbotschaft der vier Evangelien (Stuttgart 1968) 67 70f.

aramäische Namensform „Kephas“ stehe, während Lk. 24, 34 „Simon“ zu lesen ist[233]. Damit wäre eine weitere Spur semitischer Denk- und Sprechweise aufgedeckt.

e) Die Nachstellung der Ordinalzahl *mit Artikel* in τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ist im Griechischen ungewöhnlich, im Semitischen aber die einzig mögliche Formulierung. *H. Conzelmann* hat zwar zugestanden, daß diese Nachstellung semitischer Wortstellung entspreche, betont aber, sie sei „zuvörderst einwandfrei griechisch, zudem in griechischen christlichen Texten traditionell (Lk. 18, 33 in Abwandlung von Mk. 10, 34; Jo. 2, l)“[234]. Außerdem habe die Wendung ein direktes Vorbild in Os. 6, 2-LXX. H. *Conzelmann* bringt aber keine eigentlichen Belege aus dem *klassischen* Griechisch. Die Hinweise auf die Abwandlung von Mk. 10, 24; 8, 31; 9, 31 in Lk. 18, 33 sind nicht durchschlagend, wie schon eben (vgl. c) gesagt wurde. Auch hier ist – mit *H. Grass*[235] und nun auch *B. Klappert*[236] – durchaus mit einem möglichen Einfluß der Bekenntnisformel zu rechnen. Lk. hat lediglich in 18, 33 die semitische Wortstellung, nicht aber in Lk. 9, 23[237]. *J. Jeremias*[238] weist auch darauf hin, „daß in Hos. 6, 2 die um die Gräzisierung bemühte lukianische Rezension τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ in τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ geändert hat“[239], womit wiederum klar ist, daß das nachgestellte τῇ τρίτῃ in der griechischen Sprache hart klingt und daß man keinesfalls sagen kann, diese Wortstellung sei *„zuvörderst* einwandfrei griechisch“; „traditionell“ in griechischen christlichen Texten ist sie vielleicht nur auf Grund von 1 Kor. 15, 4b; die Berufung auf das „direkte Vorbild“ in Os. 6, 2-LXX wird später ausführlicher zu prüfen sein (vgl. unten S. 149ff.).

Doch ist bisher *allen* am Gespräch Beteiligten *völlig* entgangen, daß die Septuaginta an fast 30 Stellen diese „semitische“ Wortstellung benützt (von Gen. 22, 4 bis zu 1 Makk. 1, 18, vgl. Genaueres unten S. 122f.). Ein Zusammenhang gerade dieser Stellen mit 1 Kor. 15, 4b ist in vielfacher Hinsicht nicht ausgeschlossen (vgl. unten S. 122, 150f., 177ff., 185f., 187), ja sogar sehr wahrscheinlich. – So liegt zwar unbezweifelbar ein „Semitismus“ vor, der aber zugleich eindeutig „Septuagintismus“ ist. Man wird also auch mit diesem Argument vorsichtig sein müssen.

f) ὤφθη in der Übersetzung „er erschien“ erklärt sich am besten dadurch, daß es aus der Doppelbedeutung des hebräischen „gerah“ entstanden ist, das „er wurde gesehen“ und „er erschien“ besagt[240]. *H. Conzelmann* wendet nun gegen diese Deutung ein, daß der Rückgriff auf das Semitische völlig unnötig sei[241]. Auch die von *J. Jeremias* unter-

---

[233] Die Argumentation bei *J. Jeremias* hat sich hier geändert. In der dritten Auflage maß er diesem Hinweis kein allzu großes Gewicht zu, weil Paulus neben der Namensform Petrus (Gal. 2, 7 8) überwiegend „Kephas“ gebrauche (Gal. 1, 18; 2, 9 11 14; 1 Kor. 1, 12; 3, 22; 9, 5 und 1 Kor. 15, 5). In der vierten Auflage zielt demgegenüber *J. Jeremias* auf die Tatsache, daß „das Bekenntnis vorpaulinisch ist und nichts auf Eingriffe des Apostels hinweist“ (Abendmahlsworte Jesu 97 mit Anm. 2 der dritten Auflage, 97 mit Anm. 1 der vierten Auflage). Vgl. die Anm. 232 zitierte Lit.

[234] A.a.O. mit Anm. 37 (gemeint ist Lk. 18, 33, nicht Lk. 18, 32, wie *H. Conzelmann* schreibt).

[235] Vgl. Nachweise oben Anm. 230.

[236] Zur Frage des semitischen oder griechischen Urtextes von 1 Kor. 15, 3-5: NTS XIII (1967) 173 Anm. 4.

[237] Vgl. auch ergänzend Mt. 16, 21; 17, 23; 20, 19: τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ.

[238] ZNW 57 (1966) 213f. Anm. 16 a.

[239] Vgl. *J. Ziegler,* Duodecim prophetae. Septuaginta. Vetus Testamentum Auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum XIII (Göttingen 1943) z. St.: L 543 La Cypr. 2ThT.

[240] Vgl. *L. Koehler-W. Baumgartner,* Lexicon in Veteris Testamenti Libros (Leiden 1958) 865 (nifal von „raah“).

[241] A.a.O 6 mit Anm. 38 (klassisch-griechische Belege finden sich aber wohl selten).

nommene Annäherung an das Semitische durch den Hinweis auf die Einführung des logischen Subjekts im Dativ (Κηφᾷ) nach dem („theologischen") Passiv anstatt eines zu erwartenden ὑπό mit Genetiv weist *H. Conzelmann* durch ein Philo-Zitat ab[242]. Nun kann hier nicht die Vorgeschichte von ὤφθη im AT und in der Septuaginta untersucht werden. Die Wendung begegnet in der Septuaginta immer wieder und *J. Jeremias* zeigt, daß die zitierte Philo-Stelle von Gen. 12, 7-LXX abhängig ist[243]. Die Passivform des Aorist kann medial verstanden werden („er erschien" oder „er ließ sich sehen"), wie das im hellenistischen Griechisch durchaus der Fall sein kann[244]. Ob man in der Passivform (ähnlich wie in v. 4b) auch die Umschreibung des Gottesnamens sehen kann (mit heilsgeschichtlichem Akzent im Sinne von Apg. 10, 40: Gott gab, daß er sichtbar wurde), das sei dahingestellt[245], ist aber vielleicht doch möglich[246]. Die Bezeichnung ὤφθη für eine Erscheinung des Auferstandenen begegnet in der Apg. 13, 31; 9, 17; 26, 16[247], in Lk. 24, 34, in 1 Tim. 3, 16 und schließlich viermal in 1 Kor. 15, 5-8. „Da Paulus sonst nicht in dieser Weise über die Erscheinungen des Auferstandenen spricht, handelt es sich offensichtlich um eine von Paulus übernommene, in der Urkirche gebräuchliche Terminologie, die in Anlehnung an die Ausdrucksweise der Septuaginta gewählt wurde, um das Erscheinen einer überirdischen, letztlich von Gott stammenden Wirklichkeit auszudrücken."[248] Im klassischen Griechisch steht an dieser Stelle durchschnittlich immer ἐφάνη. Die Erörterungen über den besonderen Sinngehalt des ὤφθη hinsichtlich der Begegnungen mit dem Auferstandenen brauchen hier nicht wiederholt bzw. beurteilt zu werden, zumal gerade die letzteren Arbeiten sich intensiv damit befassen und auch zu einem gewissen übereinstimmenden Urteil gekommen sind[249].

g) Während früher *J. Jeremias* den doppelten Verweis „nach der Schrift" (vv. 3b und 4b) für die Formulierung des Bekenntnisses auf palästinisch-judenchristlichem Gebiet verwendet hatte, wird in der Neuauflage dieser Hinweis nicht mehr gegeben (jetzige Hypothese: hellenistisch-judenchristlicher Zusatz, da es kein ganz genaues semitisches Äquivalent hat). Diese Position hat *J. Jeremias* zu rasch aufgegeben, wie sich noch zeigen wird.

---

[242] De Abr. 77 80 (a.a.O).

[243] ZNW 57 (1966) 214.

[244] *P. Blass – A. Debrunner,* a.a.O. § 191 S. 313; *M. Zerwick,* a.a.O. Nr. 229ff. (76).

[245] So *K. H. Rengstorf*, a.a.O. 48ff. 56-58 118ff.; *U. Wilckens,* Der Ursprung der Überlieferung des Auferstandenen 82; *A. Vögtle:* Bibel und Leben 7 (1966) 73 u.a. Vgl. Anm. 248-249.

[246] Vgl. die Bedenken bei *F. Hahn,* a.a.O. 206 Anm. 4; *J. Kremer,* a.a.O. 55 mit Anm. 85 (Verweis auf Gen. 12, 7 – LXX: Der Herr – Subjekt! – erschien dem Abraham, vgl. das von *H. Conzelmann* erwähnte Philo-Zitat hinsichtlich derselben Stelle); *G. Delling,* Die Bedeutung der Auferstehung Jesu für den Glauben an Jesus Christus 73 Anm. 21.

[247] Zu diesem eigentümlichen Sprachgebrauch vgl. *G. Lohfink,* Paulus vor Damaskus = Stuttgarter Bibelstudien 4 (Stuttgart 1965) 23.

[248] *J. Kremer,* a.a.O. 56. – Vgl. nun auch *Ph. Seidensticker,* Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten 38ff.; zur Erscheinungsterminologie überhaupt *H. Grass,* a.a.O.186ff.; ThWNT V, 315ff. (Michaelis); *H. Schlier,* Über die Auferstehung Jesu Christi 31ff.; *Ph. Seidensticker:* ThG1 57 (1967) 305f.

[249] Vgl. auch noch *J. Kremer,* a.a.O. 57-64 (Lit.); *F. Hahn,* a.a.O. 206f.; *G. Delling,* a.a.O. 72ff.; *H. v. Campenhausen,* a.a.O. 9 mit Anm. 5 und 57; *W. Marxsen,* Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem 16f. („formuliertes Traditionsgut"); *U. Wilckens,* Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen 81ff. Methodisch wichtig vor allem nun die Hinweise bei *H. Schlier,* a.a.O. 8ff. 13ff. 18ff. 27ff. 31ff. 69ff. Vgl. neuestens die trefflichen Ausführungen, von *J. Blank,* Paulus und Jesus 156-162.

h) Die Initialstellung der Verben wäre ein weiteres Argument für das Vorkommen von Semitismen.

4. Spuren eines semitischen Urtextes

Die damit aufgezeigten Semitismen sind zwar als solche unbestreitbar, da es aber zu einem guten Teil auch LXX-Wendungen sind, ist ein strikter Rückgang auf einen *semitischen Urtext* von diesen Belegen allein her nicht durchführbar. *J. Jeremias*[250] hat unter dem Druck der Argumente von *H. Conzelmann*[251] auch *methodisch* deutlicher zwischen *semitischen Spracheigentümlichkeiten,* wie sie auch in *originalgriechischen* Dokumenten zu finden sind, und *semitischem Urtext* unterschieden. Der Nachweis der Semitismen hat nun die *Möglichkeit* eröffnet, hinter dem heutigen griechischen Text von 1 Kor. 15, 3b-5 eine aramäische oder eine hebräische „Urgestalt" zu suchen.

J. Jeremias sieht seine stichhaltigste Beobachtung zugunsten eines semitischen Urtextes wohl in der Tatsache, daß das ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν in 3b zwar auf Is. 53 hinweist, aber nicht auf den Septuaginta-Text, sondern am ehesten auf Is. 53 Tg. In Is. 52, 13 – 53,12 fehlt nämlich ὑπέρ[252]. *H. Conzelmann* bestreitet nun keineswegs die Bezugnahme auf Is. 52-53. „Der Stil der bloßen Anspielung, nicht der ausdrücklichen Zitation, entspricht einem frühen Stadium der geprägten kerygmatischen Aussage."[253] Trotz dieser Gemeinsamkeit aber bestreitet *H. Conzelmann,* daß ein hebräischer Text vorausgesetzt sei. „Aber die Berührung mit dem hebräischen Text ist schwächer als die mit dem griechischen, der immerhin ein περί enthält. Die beiden Präpositionen περί und ὑπέρ können in den kerygmatischen Aussagen über das Heilswerk ausgetauscht werden. ὑπέρ herrscht in der Abendmahlstradition vor (ist aber bei Mt. durch περί ersetzt) und kann von da aus dominieren.[254] Es ist nun sehr erstaunlich, daß *H. Conzelmann* überhaupt keine Gründe anführt, warum für ihn der „Targum-Text gar nicht in Frage" kommt[255].

J. Jeremias macht darauf aufmerksam, daß Mk. 4, 12 der in Palästina im synagogalen Gebrauch üblichen Paraphrase von Is. 6, 9f. folgt[256]. Die historische Möglichkeit eines Einflusses steht außer Zweifel, wie an späterer Stelle noch zu zeigen sein wird. Jeremias zeigt, daß in der vorpaulinischen Bekenntnistradition Röm. 4, 25 bis in die Wortstellung hinein targumischer Einfluß zu greifen ist: παρεδόθη διὰ παραπτώματα ἡμῶν im Anschluß an Is. 53 5 b Tg. Dieselbe Stelle könnte auch hinter ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν von 1 Kor. 15, 3 stehen.

---

[250] Die Abendmahlsworte Jesu 95-97 (vierte Auflage) und ZNW 57 (1966) 213.
[251] A.a.O. 5-7.
[252] Die Abendmahlsworte Jesu 97 Anm. 2.
[253] A.a.O. 5 (Anm. 28: „Wie Röm. 1, 3f.; 4, 25. Dieser frühe Stil ist von *F. Hahn* verkannt.. Zur Kritik s. auch *D. Georgi* in: Zeit und Geschichte S. 292 A 87").
[254] Ebd. – Lediglich in Is. 53, 4 Mas steht ein „min" (vgl. unten Anm. 257), vgl. dagegen Is. 53, 4 LXX; 53, 5 LXX und 53, 12 LXX. Eine feste Regel für den Gebrauch von ὑπέρ und περί gebe es nicht. „Bezeichnend ist das starke Schwanken in der handschriftlichen Überlieferung: 1 Thess. 5,10; 1 Kor. 1,13; Gal. 1, 4. Übersicht: *J. Jeremias,* ThWNT V, 707 A 435. Das Verhältnis von Mt. 26, 28 zu Mk. 14, 24 zeigt, daß es sich nicht um Übersetzungs-, sondern um Überlieferungsvarianten handelt. Instruktiv ist 1 Petr. 2, 12 (ὑπέρ) neben 3, 18 (περί) mit dem Zusatz δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων" (a.a.O. 5f. Anm. 32).
[255] A.a.O.29 („die Berufung auf *H. Hegermann* trägt nicht weit").
[256] *J. Jeremias,* Die Gleichnisse Jesu (Göttingen ^{7}1965) 11f.

Unabhängig von *J. Jeremias* hat nun *B. Klappert*[257] die mögliche Rückführung auf den Targum-Text eingehend verfolgt und sich auch in den dazugehörigen Einzelheiten mit *H. Conzelmann* auseinandergesetzt. Die Überlegungen *B. Klapperts* gehen nun folgenden Weg:

1. Die oben zitierte Wendung in Röm. 4, 25 ist nicht auf Is. 53, 12 LXX (vgl. oben Anm. 254) zurückzuführen, sondern auf Is. 53, 5 Tg: Wortfolge stimmt nicht; αὐτῶν statt ἡμῶν; in Is. 53 LXX fehlt παράπτωμα[258].

2. Wenn 1 Kor. 15, 3f. aus der einfachen Grundform „Christus ist gestorben und auferstanden" entwickelt worden ist, dann ist nicht bloß Röm. 4, 25[259], sondern auch 1 Kor. 15, 3f. freie Wiedergabe von Is. 53, 5a β Tg: 'itm^{e}sar ba'ăwâyâtanâ'.

3. Die Präpositionen διά (Röm. 4, 25) und ὑπέρ (1 Kor. 15, 3) sind Wiedergabe der Präposition בּ. Ein Vergleich von Röm. 4, 25 παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν mit Gal. 1, 4 ὁ δοὺς ἑαυτόν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν mit Is. 53, 5 a β Tg ergibt nun aber, daß die beiden Stellen Übersetzungsvarianten von Is. 53, 5 a ß Tg sind, was wiederum indirekt eine Beziehung von 1 Kor. 15, 3 auf Is. 53, 5 a Tg bestätigt[260].

4. Die Präposition ὑπέρ in 1 Kor. 15, 3 ist eine Übersetzungsvariante zu διά (Röm. 4, 25) und geht nicht minder auf das בּ von Is. 53, 5 a β Tg zurück.

5. Die Abweichung des Matthäus vom Markus-Text beim Gebrauch von περί ist nicht eine Überlieferungsvariante, sondern eine Eigentümlichkeit des Mt., bei dem sich ὑπέρ mit Gen. nur in 5, 44 findet, während περί mit Gen. sich ca. 20mal findet. „Mt. teilt die allgemeine Vorliebe für περί innerhalb des NT, in dem gelegentlich περί für ὑπέρ eintritt während die umgekehrte Vertauschung (ὑπέρ für περί) seltener ist."[261] Die Dominanz des περί anstatt des ὑπέρ in den späteren Stellen 1 Petr. 3, 18; Hebr. 10, 26 und 1 Jo. 2, 2; 4, 10 ist Beweis für eine „im NT auch sonst sichtbare Tendenz der Ersetzung von ὑπέρ durch περί". Die umgekehrte Ersetzung des περί durch ὑπέρ ist weit seltener[262].

6. Ergebnis: 1 Kor. 15, 3 ist Wiedergabe von Is. 53, 5a β Tg und nicht Anspielung auf LXX. Die Behauptung, die Berührung mit dem griechischen Text sei stärker als mit

---

[257] Zur Frage des semitischen oder griechischen Urtextes von 1 Kor. 15, 3-5: NTS XIII (1967) 168-173, bes. 170ff. – *B. Klappert* verbessert *H. Conzelmann* (vgl. oben Anm. 254), daß auch Is. 53, 8 ein zweites bzw. drittes „min" stehe (ebd. 171 Anm. 4).

[258] Vgl. dazu *J. Jeremias,* Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte (Göttingen 1966) 200 Anm. 397 = ThWNT V, 704 (im Sammelband „Abba" jedoch überarbeitet).

[259] Von der andersgelagerten Problematik der „Dahingabe-Formel" her hat nun *W. Popkes,* Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im NT = AThANT 49 (Zürich 1967) 33f. 219ff. 258ff. die Wahrscheinlichkeit einer Bezogenheit von Röm. 4, 25 auf Is. 53, 5 b Tg unabhängig nochmals vertreten. – Zum Targum-Text vgl. auch unten S. 250ff. – Zum Alter der Tg: Tradition hinsichtlich Is. 53, 5b vgl. *W. Popkes,* a.a.O. 34 Anm. 77.

[260] Vgl. auch noch Röm. 8, 32 34; zur Sache vgl. *H. Schlier,* Der Brief an die Galater (Göttingen ^{12}1962) 32f.

[261] *B. Klappert,* a.a.O. 172. Vgl. auch ThWNT VIII, 510ff. (*Riesenfeld*).

[262] Vgl. F. Blass -A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch (Göttingen ^{2}1965) § 229, 1, S. 145; § 231 und 231, 1, S. 146. Vgl. auch in diesem Zusammenhang die Lesarten zu Gal. 1, 4: *B. Klappert,* a.a.O.172, Anm. 6/7; *H. Schlier,* a.a.O. 32 Anm. 3. Zum ganzen Problem vgl. noch die interessante Zusammenstellung bei *J. Jeremias,* Abba 206 mit Anm. 435 = ThWNT V 708 und *E. Lohse,* Märtyrer und Gottesknecht (Göttingen ^{2}1963) 131 Anm. 4; *M. Zerwick,* a.a.O. Nr. 96 (31); ebd. Nr. 112 (38) zu διά in Röm. 4, 25.

dem hebräischen, läßt sich nicht aufrechterhalten. „Das Bekenntnis 1 Kor. 15, 3-5 geht also mit hoher Wahrscheinlichkeit auf einen semitischen Urtext zurück.“[263]

Bevor eine Konsequenz aus dem komplexen Befund gezogen werden soll, muß noch ein gewichtiger Einwand *H. Conzelmanns* berücksichtigt werden: Das artikellose Χριστός am Anfang des Satzes als Subjekt ist ein Beweis für griechisch-christlichen, aber nicht für semitischen Sprachgebrauch[264]. *H. Conzelmann* führt folgende Belegstellen an: Gal. 3, 13; 5, 1; Röm. 5, 6; 6, 4.9; 8, 17; 10, 4.6; 14, 9.15[265]. *Nach J. Jeremias'* sorgfältigem Studium dieser Stellen sind Röm. 6, 4; 8, 17; 10, 4.6; 14, 9 und Gal. 5, 1 zu streichen, weil an diesen Stellen „Christos“ nicht als Subjekt erscheint oder mindestens nicht am Satzanfang steht[266]. *J. Jeremias* bringt dafür weitere Stellen: Röm. 8, 10; 14, 15; 1 Kor. 8, 11; 15, 12.14. 17; 1 Petr. 2, 12; Hebr. 9,11; vgl. 1 Kor. 15, 16.20; 1 Petr. 3, 18[267]. *Jeremias* gesteht zu, daß diese Stellung am Satzanfang zwar in seiner Häufigkeit spezifisch christlich sei, kann aber doch rabbinische Parallelstellen finden, wo das artikellose „messiah“ als Subjekt am Anfang eines Hauptsatzes (b Sanh 98 a), eines Nebensatzes (Pesiq 149a) ähnlich wie 1 Kor. 15, 3b, eines zusammengesetzten Nominalsatzes (b Sukka 52 a Bar; b Sanh 96b) zu finden ist. Während *H. Conzelmann* mehr *die syntaktische* Verwendung von „Christos“ in 1 Kor. 15, 3b als im Semitischen ungeläufig betrachtet, leugnet *Ph. Vielhauer*[268] überhaupt das Vorkommen eines artikellosen „messiah“ außerhalb des babylonischen Talmuds[269]. Ph. Vielhauer möchte die von *K. H. Rengstorf*[270] gesammelten Belege für ein artikelloses „messiah“ in der Literatur des palästinischen Judentums überhaupt streichen. *J. Jeremias* kann darauf hinweisen, daß *P. Billerbeck* bereits im Jahre 1922 noch weitere Belege beigebracht hat[271]. Jeremias selbst bringt nun dazu noch weitere Zeugnisse aus den Targumim[272], aus der Qumranliteratur[273], aus dem Midrasch[274], aus dem babylonischen Talmud[275]. Weitere Belege aus der Damaskusschrift (s. oben Anm. 273) und aus einem sehr alten frühtan-

---

263 *B. Klappert,* a.a.O. 173.
264 A.a.O. 6.
265 Ebd. Anm. 41.
266 ZNW 57 (1966) 212 Anm. 11.
267 Ebd.
268 Vgl. außer Anm. 269 bes. *Ph. Vielhauer,* Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums: Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag, hrsg. von *E. Dinkler* (Tübingen 1964) 155-169: bei Mk. sei „Christos“ zweimal Eigenname (1, 1; 9, 41), fünfmal „Titel“ (13, 21: hinsichtlich von Pseudomessiassen; 14, 61; 15, 32: im Mund von Feinden Jesu; 8, 29; 12, 35). Bei Mt. sei „Christus“ fast schon fester Eigenname (vgl. 1, 1); die „Überbietung des Titels“ in Mt. 16, 16 sei bewußt gewollt. – Die Situation bei Lk. bedürfte einer eigenen Diskussion (vgl. bes. Lk. 24, 26; 24, 46; Apg. 9, 20-22; 17, 2; 18, 5 28). jedenfalls ist eine weitere Formalisierung des Christos-Titels im NT deutlich (vgl. z.B. Jo. 11, 27; 20, 31 und die Johannesbriefe), die zwar auf ältere Formeln zurückgreifen kann, deswegen aber noch keine alte Überlieferungsstufe für sich beanspruchen darf. Der Titel selbst verliert bald seine christologische Entfaltungsmöglichkeit. Vgl. unten S. 163f. und S. 220ff.
269 Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie?: Aufsätze zum Neuen Testament = Theologische Bücherei 31 (München 1965) 141-198, bes. 179-183 (Auseinandersetzung mit *F. Hahn*).
270 Die Auferstehung Jesu 129ff., dazu *Ph. Vielhauer,* a.a.O.180f.; *J. Jeremias,* a.a.O. 211f.
271 (H. L. Strack-) *P. Billerbeck* 1, 6 (so *Jeremias,* a.a.O.); vgl. *F. Hahn,* a.a.O. 208.
272 Cant. 4, 5 Tg; 7, 4 Tg; Os. 3, 5 Tg u.a. (ebd. 211).
273 Damaskusschrift 20, 1; 12,23-13,1; 14, 19; 19, 10 (ebd. 212).
274 Midhr. Ps. 43 § 1 (ebd.).
275 b Sukka 52 a Bar (ebd. 211).

naitischen Passagebet, das bis in die Zeit Jesu zurückreicht[276], sind besonders wertvoll. *J. Jeremias* verweist auch auf Jo. 4, 25 (οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται)[277], Das sehr verschiedene Alter der von *J. Jeremias* zusammengetragenen Belege und die breite Streuung offenbaren eine beständige Übung dieses Sprachgebrauches. *J. Jeremias* kann diesen Teil seiner Auseinandersetzung mit der Feststellung beschließen, daß das artikellose „messiah" „also in neutestamentlicher Zeit in Palästina eingebürgerter Sprachgebrauch" war[278]. Es ist in 1 Kor. 15, 3b weder als solches noch in seiner Position am Satzanfang eine Instanz gegen einen semitischen Urtext.

Die weitere Auseinandersetzung *Ph. Vielhauers* mit *F. Hahn* ist hier nicht im einzelnen zu verfolgen. *Ph. Vielhauer* bestreitet, daß „Christos" in 1 Kor. 15, 3b einen Hoheitstitel darstelle[279]. Zwar sei die titulare Bedeutung bei der Einsetzung von „Christos" in die durch die hellenistischen Judenchristen geschaffenen, der Paradosis 1 Kor. 15, 3-5 vorausgehenden Kurzformeln über den Sühnetod Jesu noch erhalten gewesen, habe aber auch schon in vorpaulinischer Zeit als personale Bezeichnung gedient, wie die Verbindung des Doppelnamens „Jesu Christos" z.B. in Röm. 3, 24ff. belege[280]. Nun wäre *Ph. Vielhauers* Sichtung des jüdischen Materials zu korrigieren durch die Hinweise von *J. Jeremias,* dadurch würde sich auch das traditionsgeschichtliche Bild von 1 Kor. 15, 3-5 – unsere anderen Ergebnisse einmal vorausgesetzt – sehr ändern, schließlich wäre *Kramers* Feststellung zu beherzigen, daß sich aus dem Fehlen des Artikels

---

[276] Vgl. *J. Jeremias,* a.a.O. 212, der ganze Text findet sich bei *J. Jeremias,* Die Abendmahlsworte Jesu 242f.

[277] Vgl. *R. Schnackenburg,* Das Johannesevangelium I (Freiburg 1965) z. St. (mit Lit.).

[278] ZNW 57 (1966) 212. – Vgl. auch Die Abendmahlsworte Jesu 98 (vierte Auflage). In seiner Aufsatzsammlung „Abba" (Göttingen 1966) 199 Anm. 393 klang das Urteil von *J. Jeremias* über die Chancen eines semitischen Urtextes noch ziemlich düster. Offenbar bedeuteten die kleine Abhandlung in ZNW 57 (1966) 211-215 und die bereits genannte Untersuchung von *B. Klappert* wieder eine Stärkung der früheren Position.

[279] A.a.O. 179ff. – Im Anschluß an *Ph. Vielhauer* meint auch *E. Güttgemanns,* Der leidende Apostel und sein Herr 66 mit Anm. 70, daß Paulus das „Christos" in v. 3b eingeschoben habe. Die Behauptung, es sei „jedenfalls völlig unaramäisch", ist nach dem jetzigen Stand der Frage unhaltbar. Damit entfällt auch die Behauptung, das „Christos" könne in dieser Form kaum in der alten Formel gestanden haben und daß Paulus in jedem Fall um einen ursprünglich titularen Sinn nicht mehr gewußt habe. Im Zusammenhang seiner Auslegung („anti-gnostische Briefsituation") möchte *E. Güttgemanns* in „Christos" die Betonung des irdischen Jesus erblicken (vgl. a.a.O.74f. mit Anm.116); vgl. v.12 im Rückbezug auf v.3: *„Christos* (nicht die Erlösten) wird als Auferstandener verkündigt, nicht wir selbst." – Die Alternative „Titel" – „Eigenname" ist ungeschickt. Denn „Titel" bekommt ja *durch* die *interpretatio christiana* einen *völlig neuen* Sinn. Sofern „Christos" ein „Titel" ist, hat er ohnehin also eine neue Bedeutung: Er charakterisiert *Jesus* als den Vollbringer des Heilswerkes durch seinen Tod und seine Auferstehung. Der formale Titelsinn geht überhaupt verloren; weil er ganz auf Jesus bezogen wird (der dadurch „Messias" ist, daß er gekreuzigt und auferstanden ist), wird er mit Recht zum Namen und zweiten Eigennamen Jesu. – Es ist gar kein Zweifel, daß Paulus selbst ein auffallend spätes und fortgeschrittenes Stadium in dem Prozeß darstellt, der die Umwandlung des in sich ja recht vagen Titels „messiah bzw. Christos" zum Eigennamen beinhaltet. Wenn diese Entwicklung aber in den vorpaulinischen Traditionsstücken zu greifen ist, dann sicher nicht zuletzt in 1 Kor. 15, 3-5 (wobei der heutige *„Text" nicht* identisch sein muß mit der wortwörtlichen Formulierung von damals!). Die Klärung von „Christos" durch die Heilsakte von Tod und Auferstehung geht sicher auf vorpaulinische Ansätze zurück (selbst wenn damals schon eine personale Bezeichnung mit im Spiel war). Es ist deshalb nicht erwiesen, daß Paulus erst in v. 3a „Christos" eingeschoben habe. Die oben erwähnte Diskussion ist in ihrer Beschränkung auf das artikellose „Christos" wohl deswegen so unfruchtbar geblieben, weil die eben skizzierten größeren Zusammenhänge *methodisch* nicht oder zu wenig beachtet wurden. Weiteres siehe oben im Text und unten S. 163-175; 220-222.

[280] Ebd. 182 mit Anm. 77. Vgl. auch 1 Thess. 5, 9f.; 1 Tim. 2, 6; Tit. 2, 13f. Vgl. oben Anm. 279.

allein nicht entscheiden lasse, ob „Christos“ Eigenname sei oder titulare Bedeutung habe[281], wobei man die methodische Problematik dieser Unterscheidung mehr im Auge behalten sollte (vgl. Anm. 279). Die Umwandlung der jüdisch-eschatologischen Hoffnung, die sich ziemlich unbestimmt an den Titel Messias heftete, *durch die Erfüllung in Jesus* hat sehr früh verursacht, daß der titulare Gebrauch des verheißenen und erwarteten „Messias“ bald zum Eigennamen geworden ist für die bestimmte Person des Jesus von Nazareth, der in der Gemeinde als der „Herr“ anerkannt wurde[282]. Zugleich ist aber sehr wahrscheinlich, daß Paulus zwar die ursprüngliche titulare Bedeutung vereinzelt durchschimmern läßt[283], aber auch diese formalisiert zur Kennzeichnung des eschatologischen Heilsbringers. Weil die Beziehung auf den konkreten Jesus vorausgesetzt ist beim Gebrauch des Wortes, kann auch der Artikel stehen, so daß dessen Anwendung formale Gründe und eine gewisse Beliebigkeit zugrunde liegen. Wenn aber 1 Kor. 15, 3-5 mit der größeren Wahrscheinlichkeit vielleicht doch – wie immer auch bis zur „Endredaktion“ „verarbeitet“ – auf die palästinische Urgemeinde zurückgeht und in wirklich älteste Zeit des Urchristentums zurückreicht[284], dann legt sich im sachlichen Kontext gerade von 1 Kor. 15, 3-5 nahe, daß die vorpaulinische Tradition und auch noch Paulus selbst aus dem (auch theologisch fernerhin noch bedeutungsvollen) Prozeß der *völligen* Umwandlung des jüdischen Messias-Titels durch das unfaßbare Ereignis des Kreuzes paradox und kontrastartig den jüdischen Sinn als Hintergrund (wenigstens implizit) voraussetzten und *mit*denken[285]. Beide – „Hoheitstitel“[286] und „Eigenname“ – brauchen sich in diesem frühen Stadium nicht eindeutig auszuschließen. Die Exegese sollte den Prozeß der Differenzierung, wie er wohl in dieser Phase des *Übergangs* erfolgt, nicht durch *unbegründete* „Festlegungen“ stillegen bzw. mißdeuten.

5. Die methodische Wertung der Semitismen und der Hinweise auf semitische Ursprache

J. Jeremias zieht auch heute noch aus seinen Beobachtungen den vorsichtigen Schluß, daß „wenn auch keine strikten Beweise, so doch Anzeichen“[287] dafür vorliegen, daß die Bekenntnisüberlieferung 1 Kor. 15, 3b-5 auf einen semitischen Urtext zurückgeht. *H. Conzelmann* hält die Entstehung der Formel im griechisch-jüdischen bzw. griechisch-christlichen Bereich für sicherer. Die Formel sei nicht mehr in das Semitische zurück-

---

[281] Vgl. *W. Kramer,* Christos Kyrios Gottessohn 209-211 (es bleiben sicher – *nach Kramers Interpretation* – Röm 9, 5 und vielleicht 1 Kor. 10, 4 mit titularer Bedeutung); vgl. auch *Ph. Vielhauer,* a.a.O. 182f.

[282] Vgl. dazu *F. Hahn,* Christologische Hoheitstitel 133-225, bes. 207-218; *W. Kramer,* a.a.O. 131-147 203-214 u.ö., *J. Kremer,* Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi 31f.

[283] Vgl. oben die Beispiele in Anm. 281. Vgl. auch noch *W. Kramer,* a.a.O. 203-214; *Ph. Vielhauer,* a.a.O. 182f. nimmt *W. Kramers* Untersuchungen nur z.T. in ihrem vollen Umfang auf (vgl. doch z.B. *W. Kramer,* a.a.O. 211 h 213f. 37ff.). Dabei ist keine Frage, daß auch an *W. Kramers* Untersuchungen noch methodische Zweifel anzumelden sind, wie gleich nachher bei der Behandlung der traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge zu sehen sein wird, vgl. S. 88ff.

[284] Ich kann nicht verstehen, wie *Ph. Vielhauer,* a.a.O. 180 sagen kann, 1 Kor. 15, 3-5 habe „ja eine nicht ganz kurze Vorgeschichte“. Auch bei der These einer Entstehung im hellenistischen Judenchristentum wird wohl kaum eine lange „Vorgeschichte“ denkbar sein.

[285] So wohl auch *J. Kremer,* a.a.O. Zur ganzen Frage genauer unten S. 169ff.

[286] Zu diesem hermeneutisch schwierigen Begriff wäre natürlich einiges zu sagen. Er darf jedenfalls nicht zu sehr als formeller und expliziter „Titel“ verstanden werden.

[287] Die Abendmahlsworte Jesu 96 und ZNW 57 (1966) 215.

zuübersetzen und ein Rückgriff auf das Semitische sei auch unnötig, weil die sprachlichen Argumente von *J. Jeremias* auch auf griechischem Boden verständlich gemacht werden könnten[288].

J. Jeremias hat nun schärfer unterschieden zwischen dem Aufweis von *Semitismen* und dem *Schluß auf einen semitischen Urtext.* Tatsächlich sind die unpaulinischen Wendungen und die in einem semitisierenden Griechisch verfaßten Begriffe für sich allein kein eindeutiges Zeugnis für eine semitische *Ursprache.* Das bedeutet zunächst einen Rückzug für *J. Jeremias. J. Jeremias*[289] und *B. Klappert*[290] haben nun methodisch bewußt die Argumentation dahin verstärkt, daß sie von dem Aufweis einer semitischen Vorlage in 1 Kor. 15, 3b (= Wiedergabe von Is. 53, 5 β Tg) ausgehen *und von dieser relativ festen Basis aus erst die Entscheidung treffen, in welche Richtung die sowohl aus dem semitischen als auch aus dem griechischen Sprachbereich ableitbaren Eigentümlichkeiten gehören.* Von diesem einen wirklichen Argument her ist die auch von *H. Conzelmann* zugestandene Möglichkeit der Ableitung aus dem Semitischen doch noch wahrscheinlicher als nur die Annahme für ein Zeugnis semitisierenden Sprachgebrauchs oder von der Septuaginta beeinflußter Diktion. Die *Häufung* der unpaulinischen Wendungen und die ungewöhnliche *Dichte* der Semitismen innerhalb des kurzen Abschnittes – einschließlich der theologisch materialen Gehalte der Überlieferung – finden immer noch ihre relativ naheliegendste Deutung durch Rückführung der Formel auf die Jerusalemer Urgemeinde. Selbst wenn eine zweisprachige Gemeinde sehr bald die Tradition aufgegriffen und ihrem Sprach- bzw. Denkstil angeglichen hat, sollte man die Herkunft aus dem palästinischen Raum auf keinen Fall leugnen. Die Zweifel *H. Conzelmanns* und die dadurch veranlaßten Klärungen von *J. Jeremias*[291] beziehen sich ohnehin mehr auf die Formulierung des Überlieferungsstücks. Hier hatte *J. Jeremias* sicher den Gewißheitsgrad seiner Erkenntnisse überschätzt, aber diese wurden nicht schlechthin falsch. Der Versuch, den alten *Text* in der heutigen Form bis *direkt* hinein nach Jerusalem verfolgen zu können, muß sicher *methodisch* viel vorsichtiger unternommen werden. Ich schließe mich dem wohlabgewogenen Urteil von *E. Lohse* an, das dieser jüngst nach der Kontroverse ausgesprochen hat: „Ob ihre Formulierung ursprünglich in hebräischer oder aramäischer Sprache abgefaßt war oder aber die Paradosis von Anfang an griechisch konzipiert war, ist schwerlich mit letzter Sicherheit zu entscheiden. Die zahlreichen Semitismen ... könnten auch auf Einfluß des Septuaginta-Griechisch zurückgeführt werden, wenngleich diese Annahme keineswegs zwingend ist und ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß die Paradosis ursprünglich in semitischer Sprachgestalt abgefaßt worden ist.“ *J. Jeremias* selbst hat schon während der Diskussion erklärt: „Aus alledem ergibt sich mit Sicherheit, daß das Kerygma nicht von Paulus formuliert ist; wahrscheinlich stammt es aus der aramäisch re-

---

288 *H. Conzelmann,* a.a.O. 5f.

289 Vgl. die vierte Auflage der „Abendmahlsworte Jesu“ 97 (dagegen die dritte Auflage ebd., bes. i).

290 A.a.O. 168f. 172f.

291 *J. Jeremias* (ZNW 57 [1966] 214 Anm. 19) gesteht *H. Conzelmann* zu, daß er ihn zu einer sauberen Klärung gezwungen habe. „Allerdings muß ich bekennen, daß in den anschließenden Sätzen (96f.) an einigen Stellen hätte vorsichtiger formulieren und exakter zwischen Semitismen und semitischer Sprache hätte unterscheiden sollen. In der 4. Aufl. ist das verbessert.“ Vgl. auch Die Abendmahlsworte (vierte Auflage) 97f.; vgl. *E. Lohse,* Die atl. Bezüge im ntl. Zeugnis vom Tode Jesu Christi: Zur Bedeutung des Todes Jesu (Gütersloh 1967) 105.

denden ältesten Gemeinde."[292] Er versteht also heute die gegenwärtige „Formel" nicht mehr mit derselben Gewißheit als eine wortwörtliche und bis in jede Einzelheit von einem fest gegebenen und vorausgesetzten Urtext aus erfolgte Übersetzung aus dem Semitischen. Die semitische Text-Vorlage selbst hat damit an Selbstverständlichkeit und Bestimmtheit verloren. *J. Jeremias* betont nun sehr mit Recht selbst, „daß die Frage nach einem semitischen Urtext nicht an den uns heute vorliegenden Text des alten Bekenntnisses zu richten ist, sondern an die hinter diesem liegende ältere Gestalt der Überlieferung"[293]. Man sollte auch nicht leugnen, daß das anerkannte hohe Alter des Bekenntnisses und die Schlußbemerkung in 1 Kor. 15, 11, daß das „Evangelium" des Paulus mit dem der Urapostel übereinstimme, zunächst auch für eine aramäische oder hebräische Fassung sprechen. Kommen die sprachlichen Eigentümlichkeiten und mögliche Hinweise auf einen semitischen „Urtext" dazu, dann kann man der These, daß das Bekenntnis 1 Kor. 15, 3-5 am ehesten aus der aramäisch sprechenden Gemeinde von Jerusalem stammt, immer noch die *relativ größere Wahrscheinlichkeit* zubilligen[294].

Indem die hier vorliegende Untersuchung den Versuch unternimmt zu zeigen, daß im Bereich des palästinischen Judentums zur Zeit Jesu Spuren zu finden sind für ein Verständnis der Aussage „auferstanden *am dritten Tag nach der Schrift",* kann sie diese Wahrscheinlichkeit noch wesentlich verstärken. – Eine sehr große Anzahl von Exegeten hatte sich bereits früher den Analysen von *J. Jeremias* angeschlossen. Hier sind nur einige Namen zu nennen, ohne daß immer ein Einzelnachweis geführt werden muß (weil auch keine anderen Argumente vorgebracht werden): *W. G. Kümmel, E. Lichtenstein, J. Gewiess, E. Bammel, F. Hahn, E. Lohse, J. Dupont, O. Cullmann, J. Schmitt, K. H. Schelkle, A. Vögtle, L. Cerfaux, K. H. Rengstorf, H. Grass, P. Winter, H. v. Campenhausen, J. R. Geiselmann, J. Kremer, W. Thüsing, F. Mußner, B. Gerhardsson, J. Roloff, B. Klappert, R. Deichgräber u.a.* Vor der Kontroverse *Jeremias – Conzelmann* haben die Bestreiter sich meist – ohne weitere Argumente – direkt oder implizit auf *M. Dibelius* berufen (vgl. unten Anm. 389). Zu *Conzelmann* haben sich vor allem *E. Käsemann, Ph. Vielhauer* und in seiner Weise ganz einseitig *Ph. Seidensticker* (vgl. unten Anm. 302) geschlagen. Keiner dieser Gegner bestreitet heute aber, daß in der Tradition nicht palästinisches Material „verarbeitet" worden sei. Ein neuerer Trend geht offenbar dahin, die palästinische Herkunft anzunehmen, ohne damit die Frage der Formulierung des jetzigen Textes vorentscheiden zu wollen, so z.B. (immer schon) *E. Schweizer* und *E. Haenchen*[295]. Damit sind sich die Fronten näher gekommen, als man zunächst vermuten möchte.

6. „Übersetzung" und griechische Redaktion unseres heutigen Textes

Selbst wenn nun sicher ist, daß Paulus hier eine ihm schon vorgegebene Tradition über-

---

[292] Die Abendmahlsworte Jesu 97 (vierte Auflage); in der dritten Auflage heißt derselbe Passus (ebd.): „Aus alledem ergibt sich mit Sicherheit, daß das Kerygma nicht von Paulus formuliert ist, sondern aus der aramäisch redenden ältesten Gemeinde stammt."

[293] ZNW 57 (1966) 214.

[294] Vgl. so die Schlußfolgerung *B. Klapperts,* a.a.O. 173.

[295] Vgl. Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern 89 Anm. 352; *ders.,* Neotestamentica 361 Anm. 68; vgl. nun *ders.,* Das Evangelium nach Markus = NTD 1 (Göttingen 1967) 211: „(... aber von Paulus wörtlich zitiert als Überlieferung der Gemeinde – in Jerusalem? in Antiochia?)." Vgl. *E. Haenchen,* Die Bibel und wir (Tübingen 1968) 121 324 (stammt wohl aus Jerusalemer Urgemeinde). Weiteres vgl. unten S. 81f. Anm. 302.

nimmt, so ist das Verhältnis des Paulus zu dem uns heute gegenwärtigen Text damit noch nicht eindeutig bestimmt. Folgende drei Möglichkeiten stehen hauptsächlich zur Diskussion:

1. Paulus führt eine von ihm selbst oder von einem anderen übersetzte aramäische Bekenntnisformel an, die aus einer aramäisch sprechenden Gemeinde Palästinas stammt (am ehesten Jerusalem).

2. Paulus zitiert ziemlich wörtlich eine bereits in griechischer Sprache verfaßte und so vorgegebene Formel, die auf hellenistisch-judenchristlichem Gebiet (Antiochien oder Damaskus) ihren Ursprung nahm.

3. Paulus gibt eine ursprünglich griechische oder aramäische Bekenntnistradition wieder, wobei er sich stark an den ursprünglichen Text anlehnt, in einzelnen Wendungen aber freier wiedergibt[296].

Methodisch soll eine Beantwortung dieser Fragen so durchgeführt werden, daß einmal die Rückprobe gemacht wird, indem nun nach *den paulinischen* Wendungen in der Formel gefragt wird. Ein guter Teil des gerade in den vv. 3b-5 verwendeten Vokabulars ist im Grunde nämlich gar nicht so völlig unpaulinisch. Χριστός, ἀποθνήσκειν, ὑπέρ, ἁμαρτία und Κηφᾶς sind gut bezeugte paulinische Wörter[297]. Immerhin kommt die Formulierung ὑπέρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν eben auch Gal. 1, 4 vor, mag diese Stelle ihrerseits wieder auf eine jüdische und gemeindechristliche Tradition zurückgehen[298].

Schließlich spricht Paulus sehr oft vom ἀποθνήσκειν ὑπέρ, so daß v. 3b nur eine Variante sein könnte für das oft verwendete ὑπέρ ἡμῶν und dgl.[299]. *B. van Iersel* macht auf folgenden Tatbestand aufmerksam: Für die insgesamt 23 Wörter in den vv. 3b-4 zählen 8 zum guten paulinischen Wortbestand; von den restlichen 15 Wörtern sind 11 Konjunktionen, Artikel und Pronomina. Es bleiben also nur 2 Verben: ἐτάφη und ἐγήγερται, ein Substantiv: ἡμέρα und das Zahlwort τρίτος.

Der Anteil paulinischer Wendungen und Wörter ist also auch wiederum überraschend hoch, wenn man die Gegenprobe unternimmt. Man kann daraus durchaus folgern, daß Paulus bei der Abfassung unseres heutigen Textes sich zwar an eine Vorlage gehalten hat, aber doch auch seine Hand angelegt haben kann bei der konkreten Formulierung dieser Verse. Die „Wörtlichkeit" braucht darunter nicht zu leiden, da sich eine

---

[296] Vgl. ähnlich *J. Kremer,* a.a.O. 27 – Die vierte von Kremer erwähnte Möglichkeit, daß Paulus mehrere Glaubensformeln zusammenfügt, ist später zu prüfen. Für die zweite Hälfte v. 5 b-7 kann das durchaus zutreffen (so wohl auch *J. Kremer,* ebd.). Vgl. unten S. 82ff.

[297] Vgl. dazu und zum folgenden *B. van Iersel,* Saint Paul et la prédication de l'Église primitive: Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961 = Analecta Biblica 17-18 (Romae 1963) 1, 432-441, bes. 439-441. – Es scheint mir jedoch sinnlos, die einzelnen, auseinandergetrennten ὑπέρ und ἡμῶν statistisch als paulinisch nachzuweisen, da durch solche künstlichen Aufteilungen die gewisse idiomatische Einheit bestimmter Wendungen usf. zerstört wird. Vgl. auch *B. van Iersel,* ebd. 440 Anm. 3.

[298] Diesen Traditionszusammenhang ignoriert *van Iersel* offenbar (vgl. 339 Anm. 12). Er läßt sich aber kaum leugnen. Vgl. *H. Schlier,* Der Brief an die Galater (Göttingen [12]1962) 30ff. (Lit.). *J. Jeremias* seinerseits umgeht die Nähe der wörtlich übereinstimmenden Wendung. Vgl. dagegen oben S. 75f.

[299] Vgl. *B. van Iersel,* a.a.O. 439 Anm. 12 und schon *B. van Iersel,* „Der Sohn" in den synoptischen Jesusworten. Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu? = Supplements to NT III (Leiden 1961) 60 Anm. 1. Zum sachl. Zusammenhang vgl. außerdem die reiche Zusammenschau bei *K. H. Schelkle,* Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments (Heidelberg 1949) 133ff. Vgl. oben Anm. 254.

solche Mitwirkung sicher nur auf weniger wesentliche Momente bezogen hat[300]. So soll also hier durchaus die Möglichkeit offenbleiben, daß Paulus selbst eventuell *mit*verantwortlich ist für die „Endredaktion" (evtl. „Übersetzung" oder griechische Redaktion) der Bekenntnisüberlieferung[301], obgleich die Häufigkeit der unpaulinischen Wendungen durchaus auch eine vorpaulinische griechische Redaktion zuläßt. Falls man Paulus aber einen Anteil an der „Endredaktion" (gleich welcher Art) zugesteht, muß man die getreue Bindung an eine (semitisch formulierte oder griechisch abgefaßte) vorgegebene Tradition als Grund für die „unpaulinischen Wendungen" anführen. Wie wenig in diesem Feld mit den heutigen methodischen Möglichkeiten an Bestimmtheit erreicht werden kann, zeigen die folgenden Untersuchungen der traditionsgeschichtlichen Versuche zu 1 Kor. 15, 3-5. Die Exegese wird erdrosselt, wenn ihr nicht die Möglichkeit freier Hypothesen zur weiteren Erkenntnisfindung und Vergewisserung zugestanden wird. Nicht minder ist aber auch nüchtern die Prüfung der realen Tragfähigkeit der Hypothesen einzuräumen, die nicht zuletzt durch das jeweils im Spiel befindliche konkrete Vorverständnis bedingt wird[302].

---

[300] Vgl. *B. van Iersel,* a.a.O. 440. – Hier ist bewußt sehr viel vorsichtiger formuliert. *B. ran Iersel* übersieht mit seinen *indikativischen* Aussagen, daß wir hier nie über Wahrscheinlichkeitsaussagen hinauskommen, wenn es überhaupt so weit reicht und wir nicht bloß im Feld der Vermutungen *bleiben* müssen.

[301] B. *van Iersel,* a.a.O. 441 entscheidet sich hier für Übersetzung und Redaktion durch Paulus. Vgl. oben S. 55f.

[302] *B. van Iersel* hat z.B. eine gewisse Tendenz, 1 Kor. 15, 3-5 relativ spät anzusetzen und demgegenüber die Actareden als älteste Zeugnisse zu bevorzugen. Er folgt darin vor allem der französischen katholischen Exegese (besonders *L. Cerfaux* und *J. Dupont*). Noch viel deutlicher wird bei *Ph. Seidensticker,* Das Antiochenische Glaubensbekenntnis 1 Kor. 15, 3-7 im Lichte seiner Traditionsgeschichte: ThGl 57 (1967) 286-323 die Macht der Vorentscheidung für die Priorität der „Überlieferungen" der Apg. erkennbar. Ph. Seidensticker setzt bereits mit der Hypothese an, „daß das Bekenntnis (1 Kor. 15, 3-7) im hellenistischen Judenchristentum seine erste Formulierung in griechischer Sprache gefunden hat" (287), was zwar eine Abfassung in Jerusalem nicht ausschließe (Zweisprachigkeit auch nach Vertreibung der „Hellenisten" um Stephanus), faktisch aber doch ausgeschlossen wird. „Vermutlich haben nach Antiochien ausgewanderte Jerusalemer Hellenisten bereits das Bekenntnis in seiner Grundgestalt formuliert. Paulus wird es erst in Antiochien ‚empfangen' haben (1 Kor. 15, 3)" (ebd.). Weil die Tradition einen thematischen Fortschritt darstelle (Einzelereignisse der Auferstehungsgeschichte, heilsgeschichtliche Aussage über den vorösterlichen Jesus usf.) und eine apologetische Sicherung der Osterbotschaft bedeute (Rede vom leeren Grab, Bearbeitung der Zeugenlisten usf.), nehme sie „im Gesamt der urchristlichen Christusverkündigung eine *zweite* Stufe" ein. Von dieser Voraussetzung her wird die ganze Untersuchung bestimmt; so wird in der umfangreichen und konkreten exegetischen Diskussion die Frage nach einem evtl. semitischen Urtext kaum mehr gestreift. Natürlich weiß *Ph. Seidensticker* um die Ergebnisse der kritischen Forschung zu den Actareden (vgl. a.a.O. 288f.), aber konkret berücksichtigt er die dadurch entstandene Problematik überhaupt nicht. Ohne eine Prüfung und Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der Arbeiten von *M. Dibelius, E. Haenchen, H. Conzelmann, U. Wilckens u.a.* (literarische Nachgestaltung und stark kompositorisch-stilisierende Arbeit des Lukas) bleibt eine archaisierende Auslegung der Apostelgeschichte aber auf unsicher gewordenem Boden. Damit wird nicht bestritten, daß die Apg. einen realen Dokumentationswert besitzt und Lukas „echte" Geschichte verwendet; ja, der Entdeckung der Kompositionsarbeit des Lukas in der kritischen Forschung folgte bisher noch keine Untersuchung der benutzten Traditionen (wie *Bultmann* gegenüber *Haenchen* feststellt). Aber es ist gerade die Frage, wie Lukas seine Bindung an die urchristliche Überlieferung versteht, in der er bleiben will. Jedenfalls kann nach dem augenblicklichen Forschungsstand nicht ohne weiteres der Überlieferungskomplex der Apg. als anfängliche Größe und Norm einer dann rigoros durchgeführten Traditionsgeschichte sekundärer Bildungen angenommen werden. Außerdem setzt *Seidensticker* die Einheitlichkeit des apostolischen Kerygmas viel zu uniformistisch an: „Wenn 1 Kor. 15, 3ff. das älteste Christusbekenntnis und Osterzeugnis wäre, dann wäre es nicht zu erklären,

VIERTES KAPITEL

ZUR TRADITIONSGESCHICHTLICHEN ANALYSE VON 1 KOR.15, 3b-5

Auch wenn das von Paulus angeführte Glaubenszeugnis in das älteste uns zugängliche Stadium der urchristlichen Osterüberlieferung gehört, darf dennoch die Frage nicht beiseite geschoben werden, ob denn mit der Erhebung dieses hohen Alters und des Überlieferungscharakters auch die Ursprünglichkeit unseres heutigen Textes garantiert ist in dem Sinne, daß unsere Aussagen schlechthin an den „Anfang" des Glaubens und der Bekenntnisüberlieferung zu stellen sind. Textkritisch ist zwar 1 Kor. 15, 3-5 unanfechtbar. Es gibt hier keine erkennbaren redaktionellen Zusätze. Wie steht es aber mit der Überlieferungsbildung vor der schriftlichen Fixierung bei Paulus?

1. Erste überlieferungsgeschichtliche Analysen

Eine weitere Nachfrage ist deswegen schon erlaubt und grundsätzlich möglich, weil die literarhistorische Perspektive nicht identisch ist mit dem überlieferungsgeschichtlichen Aspekt[303]. Der literarisch älteste uns erhaltene Text ist nicht ohne weiteres das älteste Überlieferungsstadium. Wir müssen nun hier alle Fragen übergehen, die nicht streng die vv. 3b-5 betreffen. Bereits die Problematik um die Reichweite der Formel, um die formale Struktur von vv. 5-8 und um die Herkunft und den Sinn der einzelnen Erscheinungen (Galiläa – Jerusalem) setzt solche Überlegungen voraus. Wir wenden uns auch nicht mehr den Analysen von *E. Lichtenstein*[304] und *E. Bammel*[305] zu, weil sie bereits oben berücksichtigt worden sind und zum größten Teil von den meisten Exegeten abgelehnt

---

weshalb die Petrus-Predigt der Apg. keinen Bezug auf die Thematik von 1 Kor. 15 nimmt" (a.a.O. 288). Dieses Urteil über den *methodischen Ansatz Seidenstickers* übersieht nicht wertvolle Einzeleinsichten der Untersuchung. Auf andere Probleme (zu später Ansatz der „Sühneaussagen", Überschätzung der Hinweise auf das „leere Grab" in 1 Kor. 15, zu starke Betonung eines „apologetischen Interesses" oder der „Sicherung" der Osterbotschaft usf.) braucht hier nicht eingegangen zu werden. Zu den Actareden vgl. vor allem den Forschungsbericht von *E. Grässer,* Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart: ThR 26 (1960) 93-167, das Kapitel über die Quellenfrage in der 2. Auflage von *E. Haenchens* Kommentar (1959), *R. Bultmann,* Zur Frage nach den Quellen der Apostelgeschichte: Exegetica (Tübingen 1967) 412-423, *E. Haenchen,* Die Bibel und wir (Tübingen 1968) 312-327 338-374 und vor allem *W. Thüsing,* Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie: BZ NF 11 (1967) 95-108 205-222; NF 12 (1968) 54-80, der methodisch viel differenzierter an die „älteste Christologie" herangeht (zu den Actareden vgl. bes. den ersten Aufsatz); *J. Dupont,* Études sur les Actes des Apôtres = Lectio divina 45 (Paris 1967); *M. Wilcox,* The Semitisms of Acts (Oxford 1965) 165-167: zu 1 Kor. 15, 3 und Apg. 10.

303 Zum Begriff der „Überlieferungsgeschichte" (so wohl zuerst von *M. Noth* geprägt) vgl. *R. Rendtorff,* Literarkritik und Traditionsgeschichte: EvTh 27 (1967) 138-153; *H. Ringgren:* ThLZ 91 (1966) 641ff.; *A. H. J. Gunneweg,* Traditionsgeschichtliche Forschung: Biblisch-Histor. Handwörterbuch, hrsg. von *B. Reicke – L. Rost,* III (Göttingen 1966) 2018-2020; *J. Rohde,* Die redaktionsgeschichtliche Methode (Hamburg 1966); *W. Pannenberg: J. M. Robinson – J. B. Cobb* (Hrsg.), Theologie als Geschichte = Neuland in der Theologie III (Zürich 1967) 326f. mit Anm. 34. – Wir verstehen hier unter „Traditionsgeschichte" alle Versuche, die einen Überlieferungskomplex von der Entstehung über das Zusammenwachsen bis zur „literarischen" Fixierung der Traditionen und so als *End*stadium analytisch und synthetisch studieren.

304 Die älteste christliche Glaubensformel: ZKG 63 (1950/51) 1-74.

305 Herkunft und Funktion der Traditionselemente in 1 Kor. 15, 1-11: ThZ 11 (1955) 401-419.

werden. Die Analyse von *U. Wilckens*[306] nähert sich mehr einem methodisch gesicherten überlieferungsgeschichtlichen Nachweis. Da er sich aber mehr den vv. 6-8 widmet, können wir seine Darlegung hier kurz zusammenfassen.

U. Wilckens sieht in den vv. 3b-5 „eine Zusammenstellung ursprünglich verschiedenen Einzelgutes“[307]. „Untrügliches Anzeichen dafür ist das in jedem Glied wiederholte ὅτι-recitativum.“[308] Die in freier Aufzählung miteinander verbundenen Glieder sind aber Paulus bereits als geprägtes Gut vorgegeben. Dabei sind v. 3a und v. 4b unabhängig gewesen (liturgische Formel bzw. kerygmatische Formel der Missionspredigt). V. 4b trägt allein die Heilsaussage. V. 3 ist nur im Zusammenhang aufgetreten, „weil sie zum Ganzen der missionarischen Erstüberlieferung, die er (Paulus) v. 1f. ins Gedächtnis zurückgerufen hat, wohl wesentlich hinzugehört, jedoch – wie ich vermuten möchte – in einem besonderen Zusammenhang, nämlich der Abendmahlsüberlieferung und relativ unverbunden und theologisch noch unausgeglichen mit dem eigentlichen missionarischen Kerygma, dessen zentraler Inhalt ... die Kunde von der Auferweckung Jesu gewesen ist“[309]. Auf den „dritten Tag“ und auf den Schriftverweis geht Wilckens kaum ein bzw. wiederholt die gängige Behauptung[310]. Da bereits früher U. Wilckens’ Argumentation mit dem ὅτι-recitativum zur Diskussion stand, seine Einzelanalyse aber gerade entscheidende Aussagen in 1 Kor. 15, 3b-5 *nicht* angeht, brauchen wir uns nicht näher damit zu beschäftigen. Erst die Analyse der Wendungen „für unsere Sünden“, „am dritten Tag“ und „nach der Schrift“ kann eine zureichende Antwort vorbereiten auf die traditionsgeschichtliche Fragestellung.

Wir wenden uns den beiden großen Arbeiten von *W. Kramer*[311] und *F. Hahn*[312] zu, die in detaillierter Einzelanalyse, unter Aufarbeitung der bisherigen Forschung (besonders bei *F. Hahn*) und mit großer methodischer Disziplin einen Rückgang hinter die heutige Gestalt der „Formel“ unternommen haben. Selbstverständlich können diese eindrucksvollen und sicher außerordentlichen Arbeiten hier nicht eingehend oder als ganze Entwürfe gewertet werden. Die Exegese zögert zwischen überscharfer Kritik[313], Zustimmung und großer Verlegenheit angesichts der immer komplizierter werdenden Forschungslage, wenn auch vielleicht in letzter Zeit eine gewisse Übereinstimmung bezüglich der Kritik an den Grundintentionen von *F. Hahn* deutlicher zutage getreten ist[314].

---

306 Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen = WMANT V (Neukirchen ^{2}1963) 73ff.; Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen. Zur traditionsgeschichtlichen Analyse von 1 Kor. 15, 1-11: Dogma und Denkstrukturen, hrsg. von *W. Joest-W. Pannenberg* (Festschrift für *E. Schlink*) (Göttingen 1963) 56-95; Die Überlieferungsgeschichte der Auferstehung Jesu: *W. Marxsen, U. Wilckens, G. Delling, H. G. Geyer,* Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus (Gütersloh 1966) 43-63.

307 Der Ursprung der Überlieferung 73.

308 Ebd.

309 Ebd. 74, vgl. auch 81. – Vgl. auch *U. Wilckens,* Jesusüberlieferung und Christuskerygma – zwei Wege urchristlicher Überlieferungsgeschichte: Theologia Viatorum X (Berlin 1966) 310-339; *ders.,* Kerygma und Evangelium bei Lukas (Beobachtungen zu Acta 10, 34-43): ZNW 49 (1958) 223-237.

310 Vgl. Die Missionsreden 78f.; Der Ursprung der Überlieferung 73 Anm. 44.

311 Christos Kyrios Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden = AThANT 41 (Zürich 1963).

312 Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühesten Christentum = FRLANT 83 (Göttingen ^{3}1966).

313 Vgl. *Ph. Vielhauer,* Aufsätze zum Neuen Testament 141-198 (zu *F. Hahn*).

314 Als Beispiele vgl. die in Anm. 302 genannten Studien von *W. Thüsing* und etwa *H. Conzelmann,* Grundriß der Theologie des Neuen Testaments 87. Vgl. auch Anm. 315. – Nicht besprochen werden

Aber der Eindruck des Werkes von *F. Hahn* ist immer noch überwältigend[315]. Wenn gewagt wird, dennoch an die Analyse von *W. Kramer* und F. *Hahn* einige Fragen zu richten, dann zunächst aus allgemeinen hermeneutischen Erwägungen heraus und vor allem auf Grund der Einzelanalyse von 1 Kor. 15, 3b-5, wie sie in dieser Untersuchung vorgetragen wird. Da beide Autoren sich an ganz gewichtigen Stellen[316] auf 1 Kor. 15, 3ff. stützen, berechtigt eine solchermaßen bestimmte Auswahl auch zu entsprechender Kritik, die freilich hier nicht erschöpfend sein kann. Der exakten Inhaltsangabe wegen lehnen sich die folgenden Referate oft sehr eng an den Text von *W. Kramer* und *F. Hahn* an, ohne daß jeweils genaue Belege im einzelnen erbracht werden. Für detaillierte Nachweise muß ohnehin auf die Arbeiten selbst verwiesen werden.

2. Die Untersuchungen W. Kramers

Werner Kramer macht in seiner Untersuchung über den Sinn von „Christos" im vorpaulinischen und paulinischen Material den Versuch, durch eine vorgängige Schichtenanalyse der vorpaulinischen, zwar relativ kleinen, aber literarisch doch noch faßbaren Einheiten inhaltlich und sprachlich verschiedene vorpaulinische Überlieferungswege festzustellen. Erkennungszeichen, „Haftpunkt" solcher Traditionsströme sind zunächst einmal die christologischen Bezeichnungen (Christos, Kyrios usf.), die selbst wieder stark vom Gehalt der dazugehörigen Kontext-Aussagen bestimmt sind. Einsatzort wird für Kramer 1 Kor. 15, 3b-5. Der genau parallel gesetzte Hinweis auf die Schrift und die beinahe schon viergliedrige Form sind für ihn ein Hinweis auf eine bereits schon entwickeltere Formel. Tod und Auferweckung Christi sind inhaltliche Zentren, die mit „Christos" verbunden sind. Die Semitismen weisen in das judenchristliche Milieu.

a) Darstellung

Da die Form bereits schon sehr entfaltet ist und somit die möglichen Vergleichsstellen spärlich sind, wird die *Auferweckungsaussage* 4b zunächst einmal gesondert untersucht. Die Analyse von Röm. 10, 9 b; 1 Thess. 1, 10 b; Röm. 8, 11 a; Röm. 8, 11 b; Gal. 1, 1; Röm. 7, 4 und der sich an 1 Kor. 15, 3ff. anschließenden Verse 12-20 führt zu folgendem Ergebnis: Die traditionelle „Pistisaussage" von der Auferweckung Christi erscheint in zwei verschiedenen Ausprägungen. Dabei wird die Aussage von Röm. 10, 9b: „Gott

---

in den folgenden Untersuchungen also alle traditionsgeschichtlichen Versuche zu den Erscheinungszeugen in vv. 5-8 (zu *Ph. Seidensticker* vgl. oben Anm. 302). Auch einzelne Beobachtungen, die mehr Behauptungen bleiben (z.B. späterer Zusatz der Wendung „nach der Schrift": *M. E. Dahl, J. Jeremias, V. H. Neufeld, R. Deichgräber u.a.*), werden nicht eigens zitiert. Dasselbe gilt für allgemeine und nicht belegte Vermutungen, 1 Kor. 15, 3-5 sei durch Erweiterung der Kurzformeln mittels anderer Elemente entstanden (Kombination von Formeln). Keiner besonderen Diskussion bedürfen ferner die unhaltbaren Darlegungen von *G. Schille,* Die Anfänge der Kirche 128 130 138, und *ders.,* Die urchristliche Kollegialmission = AThANT 48 (Zürich 1967) 119ff., der die Formel ohne Angabe näherer Gründe kaum wesentlich früher datieren möchte als die Abfassung von 1 Kor.

315 Vgl. *E. Schweizer:* EvTh 23 (1963) 106 (zu Hahn): „in ihrer fast unglaublich umfassenden und systematisch geschlossenen Darstellung ebenso imponierend wie aufregend". In diesem Sinne zustimmend *A. Vögtle:* BZ NF 9 (1965) 135-138. Vgl. *E. Schweizer* (a.a.O.): „Eine andere Frage ist, ob die Genesis, das Neben- und Nacheinander der verschiedenen Vorstellungen richtig gesehen ist ... Ich vermute sogar, daß man, wenn man nicht nur die große Begabung und Arbeitskraft des Verfassers, sondern erst noch die Zeit hätte, einen ähnlich geschlossenen und imponierenden Entwurf vorlegen könnte, der den Werdegang ganz anders sähe."

316 Vgl. *W. Kramer,* a.a.O. 15ff. (s. Reg.). Vgl. *F. Hahn,* a.a.O. 197ff. u.ö. (s. Reg.).

hat ihn (= Jesus bzw. Christos) von den Toten auferweckt“ gegenüber 1 Kor. 15, 3b-5: „(Christos) ist auferweckt worden am dritten Tag gemäß den Schriften“ bevorzugt. Außerpaulinische Stellen bezeugen, daß in diesen „Pistisformeln“ der Kyriostitel fehlt, während sonst besonders „Jesus“, „Christos“ (Jesus) verwendet sind.

Die Aussage „Gott hat ihn von den Toten erweckt“ ist in stereotyper Gestalt innerhalb und außerhalb der paulinischen Schriften als ein festgefügter Satz verbreitet, dessen konstitutive Elemente durch Gott als Subjekt der Aussage, durch die Aoristform des Verbums und durch die Näherbestimmung „von den Toten“ gekennzeichnet sind.

In ähnlicher Weise wird nun die Aussage, daß Christus „für unsere Sünden“ *gestorben* ist (1 Kor. 15, 3b) mit anderen Stellen bei Paulus verglichen (Röm. 5, 8; Röm. 5, 6; Röm. 14, 15; 1 Kor. 8, 11 usf.), deren Kurzform heißt: „Christos starb für uns“. Gemeinsame Kennzeichen sind: Subjekt des Satzes ist Christos – Das Verb „sterben“ steht im Aorist – Das Sterben ist ein Sterben ὑπέρ.

Zugleich wird behauptet, daß „für unsere Sünden“ weniger ursprünglich sei als „für uns“, weil die erste Aussage eine weitergehende Deutung des „für uns“ sei, wie das schon ähnlich in dem Schritt innerhalb der synopt. Tradition von Mk. 14, 24b zu Mt. 26, 28b zu sehen wäre.

Das *Resultat* ist ähnlich: Die Aussage in der Formulierung „Christos starb für uns“ erweist sich als ein *zweiter* Satz der „Pistisformel“. Die konstitutiven Elemente wurden schon genannt. Durchweg steht „Christos“ im Kontext.

Aus Röm. 6, 3-9 wird nun eine zu 1 Kor. 15, 3b-5 analoge, wenn auch allerdings aufgesplitterte und elementweise in den Verlauf der paulinischen Beweisführung eingefügte „Formel“ gefunden. Wieder wird die Bestimmung „von den Toten“ der Aussage „am dritten Tag“ vorgezogen, außerdem findet man nur „Christos“. Ähnliche, aber nicht gleich ausführliche Kombinationen beider Aussagen finden sich bei Paulus in 2 Kor. 5, 15 c., Röm. 8, 34 a, 1 Thess. 4, 14 a, Röm. 14, 9, wodurch die Vollgestalt der Pistisformel als Aussage über das Sterben und Auferwecktwerden Christi sich nur noch reiner behaupten kann.

Es zeigen sich also *drei* Varianten der „Pistisformel“: 1. Die entfaltete Formel 1 Kor. 15, 3b-5;

2. die z.B. hinter 2 Kor. 5,15 stehende Variante: Χριστὸς ὑπέρ (ἡμῶν) ἀπέθανεν καὶ ἐγέρθη (ἐκ νεκρῶν) (Verwendung v. ἐγείρειν); 3. die Kurzformel mit ἀναστῆναι in 1 Thess. 4,14: Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη.

Diese Varianten sind traditionsgeschichtlich verschiedene Stufen, die sich höchstwahrscheinlich aus *einer* Grundformel entwickelten. *Die mittlere Form ist wohl die älteste.* Ihr gegenüber hat sich 1 Kor. 15, 3b-5 in *doppelter* Weise weiterentfaltet: Jede Zeile bekam einen Hinweis auf die Schrift und einen „Tatsachenbeweis“.

Schließlich wird gefolgert, „daß nämlich die Auferweckungsaussage ursprünglich für sich selber formuliert war und gesondert umlief“[317].

Sofort stellt sich die Frage nach der Herkunft der Formel. Die heidenchristliche hellenistische Gemeinde fällt als Autorin der Formel aus, weil die Semitismen[318] das hohe Alter garantieren und die in v. 11 ausgesprochene Verbindung mit den Uraposteln auf das Judenchristentum weist.

---

[317] *W. Kramer,* a.a.O. 29 (gesperrt, nähere Begründung vgl. 28f.).

[318] *W. Kramer* behandelt aber die semitischen Sprachwendungen nur *sehr* oberflächlich, so daß eine Rückführung auf die griechisch sprechende judenchristliche Gemeinde um so leichter fällt (vgl. 29).

Für die Entstehung in der *griechisch-sprechenden judenchristlichen* Gemeinde sprechen nach *Kramer* folgende Argumente:

1. Die Situation der Urgemeinde nach Jesu Tod und die Ostererfahrung machen leicht begreiflich, daß die Auferweckungsaussage als das älteste Stück der „Pistisformel" verwendet worden war: „Gott (evtl. Umschreibung) auferweckte Jesus (oder: den Messias) (von den Toten)." „Der Satz vom Sterben brauchte nicht mitformuliert gewesen zu sein, denn dieses war allen bekannt und bildete die Folie, von der sich die Auferweckung abhob."[319] Je weiter aber die Mission sich ausdehnte über den engsten Kreis in Jerusalem hinaus, um so weniger war das Sterben Jesu eine selbstverständliche Voraussetzung. Sie mußte jetzt erst eigens genannt und gerechtfertigt werden. „Diese Stufe war spätestens bei der Aufnahme der Heidenmission durch die griechisch-sprechenden Judenchristen erreicht. Somit ist dieser Zeitpunkt der terminus ad quem für die Formulierung der Sterbensaussage."[320]

2. Dadurch, daß das Sterben nicht bloß genannt wird, sondern *als „für uns* bzw. *für unsere Sünden"* geschehenes Sterben gedeutet wird, ist zu vermuten, daß diese Formulierung nicht aus der allerersten Zeit der aramäisch-sprechenden Urgemeinde stammt, denn gerade in den sicher aus der Urgemeinde stammenden Schichten der synoptischen Überlieferung fehlt ein solcher Hinweis

a) In der Logiensammlung fehlt ein solcher Gedanke[321].

---

[319] A.a.O. 30. Die Argumentation *Kramers* an dieser Stelle verfällt in ein sehr problematisches Psychologisieren.

[320] A.a.O. 31.

[321] Die Begründung, das Fehlen der Passionsgeschichte in Q überhaupt sei weniger gattungsmäßig bedingt, sondern sei vor allem „theologisches Programm" (vgl. die nicht ganz klare Berufung *Kramers* auf *H. E. Tödt,* Menschensohn 229, vgl. *Kramer,* a.a.O. 31 Anm. 66), ist nicht unbestritten. Man kann sich ja fragen, ob die Logienquelle nicht doch das Passionskerygma voraussetzt (vgl. unten das Zitat *W. G. Kümmels,* S. 142f.); man kann das theologisch in Q Erreichbare nicht als ein „Kompendium" der ältesten Theologie der Urchristenheit werten, nicht einmal als das runde theologische Bild der Gruppe bzw. der Gemeinde, aus der Q stammen mag; zudem bleibt das ganze Verhältnis des „Grundkerygmas" (etwa 1 Kor. 15, 3-5) zu den Logien des irdischen Jesus unklar, vgl. oben S. 31ff., unten S. 212ff.; es ist zweifelhaft, ob man beides beziehungslos trennen kann für die damalige Gemeinde. Außerdem ist die Situation in der Logienquelle komplizierter, mindestens im Blick auf die Probleme um den Tod Jesu (wobei wir von den schwierigen Fragen des Umfangs gerade dieses Komplexes einmal absehen). *Thüsing* hat auf die Ansatzpunkte für eine spätere Verbindung der Exusia-Christologie von Q mit einer Leidenstheologie hingewiesen (die Schärfe und Härte der Nachfolgeforderung in Q: Lk. 9, 57-62; 12, 2-53; 14, 25ff. ist ohne „Leidensweg" fast unverständlich; vgl. auch die vermutlich schon in Q erfolgte Verbindung von Lk. 12, 50 mit 12, 49. 51-53), vgl. BZ NF 12 (1968) 66 mit Anm. 175. Denselben Zug hebt auch hervor *Th. Boman,* Die Jesusüberlieferung im Lichte der neueren Volkskunde (Göttingen 1967) 105ff. *Th. Boman,* a.a.O., 103f., 110f. betont sehr, daß der Tod Jesu in Q als das gewaltsame Geschick des bis zum äußersten kämpfenden Boten Gottes verstanden sei (zum Fehlen des Sühnetodes: 111). Es ist also nicht wahr, daß der Tod Jesu ganz unerwähnt bleibt. – Kramer behandelt auch nicht die Frage nach dem Milieu der Logienquelle. So bleibt z.B. seine Voraussetzung fraglich, daß die Logienquelle aus der aramäisch sprechenden Urgemeinde komme (vgl. *Th. Boman,* a. a. O, 112-123: Ursprung im Stephanus-Kreis, wohin *Kramer* den Ursprung von 1 Kor. 15, 3-5 verlegen möchte). Wir wissen ja nicht, wie viele *Gruppen* in Jerusalem selbst existierten. – Wir wehren uns also nicht gegen die Einsicht, daß das Leiden und der Kreuzestod kaum auf der frühesten Stufe in das neu entstehende vorsynoptische Jesusbild integriert worden sind, sondern gegen die Projektion aller anderen theologisch auffindbaren Daten auf dieselbe Ebene einer „Theologie der Logienquelle", die dann als Norm früherer oder späterer Bildung verwendet wird. Vgl. auch folgende Argumentation *Kramers:* „Auch hätte die Möglichkeit, Logien entsprechend zu formen, durchaus bestanden. Wenn das nicht geschah, so darf man schließen, daß die entsprechende Deutung des Sterbens Jesu nicht aus den Kreisen um Q stammt" (a.a.O. 31 Anm. 66); vgl. auch die konkrete Logik 30 Anm. 63, 31 Anm.

b) Das Sondergut des Lukas bietet keine solche Vorstellung.

c) Erst im Logion Mk. 10, 45 und Mk. 14,24 taucht die Vorstellung auf. „Beide Stellen gehen wohl nicht auf die aramäisch sprechende Urgemeinde zurück."[322]

Damit entfällt für *Kramer* die Möglichkeit, den Ursprung der Wendung „Sterben *für...*" auf Grund von Texten in der aramäisch-sprechenden Urgemeinde zu suchen.

3. Da aber hinter dieser Vorstellung doch *jüdische* Vorstellungen stehen, muß die Formulierung aus *judenchristlichen* Kreisen stammen. So liegt der Schluß nahe, „daß es die griechisch-sprechende judenchristliche Gemeinde war, die das Sterben Jesu mit der ὑπέρ-Wendung deutete und die Sterbensaussage entsprechend formulierte"[323].

4. Das *Überlieferungsgeschehen stellt sich also folgendermaßen dar:* Die Auferweckungsaussage ist dem griechisch-sprechenden Judenchristentum vom aramäisch-sprechenden Judenchristentum übergeben worden; „ersteres hat dazu aber die Sterbens-

---

66 („Es ist zuzugeben ... doch (immerhin) ..."). Zu den Problemen der Logienquelle vgl. *W. Thüsing:* BZ NF 12 (1968) 60 ff .; *Th. Bomann,* a.a.O. 101-123; zu unserer Frage bes. auch *O. H. Steck,* Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten = WMANT XXIII (Neukirchen 1967) 286ff. (vgl. auch Reg.). Näherer Aufschluß über diese Fragen ist demnächst zu erwarten durch die Münsteraner kath.-theol. Habilitationsschrift von *P. Hoffmann* über die Theologie der Logienquelle (SS 1968), die mir nicht mehr zugänglich war. Vgl. Anm. 882.

322 A.a.O. 31. – Vgl. auch ebd. Anm. 68: „Das Fehlen der Deutung des Todes Jesu in den ältesten Geschichten der synoptischen Tradition paßt gut zusammen mit dem, was wir als Theologie der Spruchsammlung Q feststellen können ... zur positiven Aufnahme und Deutung des Todes Jesu kommt es nicht. Sicher machen die hinter Q stehenden Kreise nicht die Gesamtheit der aramäisch-sprechenden Urgemeinde aus; doch ist der Befund symptomatisch." Zur generellen Stellungnahme zu dieser Argumentation vgl. Anm. 321. Das „Lytron"-Wort fehlt in der Parallele Lk. 22, 27 und gilt als eine nachträgliche Gemeindebildung, die Mk. 10, 45 a erläutern sollte (so wenigstens das Urteil der kritischen Forschung). Die singuläre Position der Stelle gibt einige Rätsel auf und ist so oft behandelt worden, daß hier nichts wiederholt werden muß. Vgl. zusammenfassend *W. Popkes,* Christus traditus 169ff. 199f. u.ö. Es geht in diesem Zusammenhang auch nicht um die Verbindung von 45 a mit 45 b und auch nicht um die Frage, ob der Substanz nach nicht doch ein Jesuswort zugrunde liegt (vgl. ThWNT VIII, 458: *C. Colpe*). Entscheidend ist zunächst einfach die Herkunft des Logions unter Voraussetzung der Gemeindebildung. Für Mk. 10, 45 ist der Ursprung in der palästinischen (nicht erst in der hellenistischen) Gemeinde sehr viel wahrscheinlicher. Vor allem *J. Jeremias* hat aus sprachlichen Indizien dazu den Nachweis erbracht, vgl. Abba 216-239 206 209; *E. Lohse,* Märtyrer und Gottesknecht 116ff. Sogar *R. Bultmann,* Geschichte der synoptischen Tradition, hat seine frühere Ansicht (154: hellenistisch, mit *W. Bousset*) im Ergänzungsheft (Göttingen ^{3}1966) auf Grund der Arbeiten von *J. Jeremias* und *E. Lohse* zu Mk. 10, 45 zurückhaltender geäußert (vgl. 24). Für die palästinische Gemeinde als Ursprung treten auch ein *G. Bornkamm,* Jesus von Nazareth 207; *F. Hahn,* Christologische Hoheitstitel 57-59; W. Popkes, Christus traditus 170f.; *H. E. Tödt,* Menschensohn 187ff.; *C. Colpe:* ThWNT VIII, 458 u.a. – Es ist erstaunlich, daß *W. Kramer* sich um diese exegetische Situation kaum kümmert und lapidar seine Folgerungen zieht. Kein Wunder, daß dadurch auch ein „symptomatischer Befund" das Resultat ist. – Zur Frage nach der Einwirkung von Is. 53 auf Mk.10, 45 vgl. vor allem *E. Lohse, H. E. Tödt* und bes. nun *W. Popkes* (170-174 219ff.). Das Wort gehört wohl in die Abendmahlstradition (vgl. *Popkes* 171f. u.ö.). Damit ist aber eine gewisse Beziehung zu 1 Kor. 15, 3 gewonnen. *E. Käsemann,* Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus: Zur Bedeutung des Todes Jesu (18) meint, die dortige Aussage über den Tod für die Sünden sei „zweifellos der Verkündigung des leidenden Gottesknechtes entnommen und (habe) sehr wahrscheinlich ihren ursprünglichen Sitz in der Abendmahlstradition". – Das ist das umgekehrte Ergebnis von *Kramers* Überlegungen. Vgl. auch S. 103ff., 247ff.

323 Vgl. *W. Kramer,* a.a.O. 32. Vgl. dagegen außer den Arbeiten von *J. Jeremias, E. Lohse* bes. *F. Hahn,* a.a.O. 54-66 und *W. Popkes* (passim). Es kann – wie später unten noch zu zeigen sein wird – nicht einfach von einer Wendung „Sterben Jesu mit der ‚ὑπέρ'-Wendung..." gesprochen werden, weil in traditionsgeschichtlicher Hinsicht die Differenzierungen „für die Sünden", „für unsere Sünden", „für die Vielen", „für alle" usf. nicht unwichtig sind, vgl. Anm. 331.

aussage auf ihren Sinn ὑπέρ ἡμῶν hin formuliert und die beiden Aussagen zu einer Doppelformel vereinigt. Der verschiedene Entstehungsort der beiden Aussagen macht verständlich, daß sie nicht parallel gebildet sind: die zweite Zeile hält ja die Tatsächlichkeit der Auferweckung fest, während die erste Zeile den Heilssinn des Sterbens herausstellt. Gerade dadurch aber bleibt die sachliche Einheit der beiden Aussagen gewahrt."[324]

5. „Demnach sehen wir in der griechisch-sprechenden judenchristlichen Gemeinde sowohl die Autorin der mittels jüdischer Vorstellungen gedeuteten Sterbensaussagen Jesu, als auch die Kompilatorin dieses Satzes mit der Auferweckungsaussage zur zweigliedrigen Pistisformel. Außerdem scheint schon sie die Formel in verschiedenen Varianten ausgebildet und tradiert zu haben. So kam die Pistisformel in den Strom der judenchristlichen Heidenmission und schließlich auf Paulus."[325]

Diese Ursprungsgemeinde ist identisch mit dem sogenannten „Stephanus"-Kreis im weiteren Sinne, den „Hellenisten" von Apg. 6, 1. Die Formel wurde durch den Kreis um die Urapostel „approbiert"[326], in 1 Kor. 15,11 bezeugt sich dann das Bewußtsein der Verkündigungs- und Glaubenseinheit der Heidenmission mit dem Kreis der Urapostel.

b) Kritik

Die immanente Konsequenz dieser Thesen wird zunächst nicht zu bestreiten sein. Auch besitzen *Kramers* Untersuchungen im allgemeinen hohen Wert für die Erforschung der paulinischen und vorpaulinischen christologischen Bezeichnungen. Für unsere Frage von 1 Kor. 15, 3b-5 scheint die These aber doch erhebliche Unsicherheitsfaktoren bzw. Fehlinterpretationen (vgl. Anm. 317-326) einzuschließen, die die Gewißheit der Ergebnisse sehr in Frage stellen. Neben den oben schon erwähnten Gründen sind folgende Bedenken anzumelden:

1. Die Einzelexegese ist ziemlich vernachlässigt, so daß erst auf Grund einer leicht erreichbaren verbalen und formalen Ähnlichkeit bzw. Gleichheit sich Vergleiche anstellen lassen.

2. *Von Anfang an* ist allein schon durch den *Hinweis* auf die „entwickeltere Form" von 1 Kor. 15, 3b-5 *die These* einer erweiternden Entfaltung vorausgesetzt.

3. In *ähnlicher* Weise wird aus *„methodischen Gründen"*[327] die volle zweigliedrige „Formel" verlassen (unter Voraussetzung der Formulierung an verschiedenen Orten), um die Stellen mit nur einem Akt des Heilsgeschehens zu untersuchen (Auferweckungsaussage), ohne daß die *spezifische* Bedeutung von z.B. 1 Kor. 15, 4b gewürdigt ist.

4. Die gemeinsamen Kennzeichen der sogenannten „Pistisformel" sind insgesamt doch relativ wenig prägend und nicht zureichend geeignet, um auf streng *dieselbe* eine

---

[324] Ebd. 32 (mit weiterer Begründung dieser sachlichen Einheit). Die Entgegensetzung von soteriologischer Bedeutung des Heilssinnes von Jesu Tod und einer Aussage über eine reine „Tatsächlichkeit" der Auferstehung (vgl. *W. Kramer,* ebd., aber auch *F. Hahn,* Christologische Hoheitstitel 199 mit Anm. 1) ist fragwürdig, wie unsere ganze Untersuchung zeigen wird, vgl. bes. S. 191ff., S. 222ff.

[325] *W. Kramer,* a.a.O. 33.

[326] Vgl. ebd. Die Deutung der „Petrus-Inspektion" im Zusammenhang mit Apg. 8, 14 ist wohl eine Konstruktion: „Sie wird diesem (Kreis der Urapostel) um so leichter gefallen sein, als deren Stoff (der Pistisformel) z.T. aus ihrem Milieu stammte und ihnen die Vorstellungen, die hinter der Deutung des Sterbens Jesu standen, geläufig waren" (ebd.). – Wieder wäre (im Blick auf den Ursprung der Formel) zu fragen, warum der Kreis der Urapostel im weiteren Sinne nicht fähig war, dieses Bekenntnis selbst auszusprechen oder warum es nicht auf diesen „Kreis" (im weitesten Sinne) zurückgehen kann.

[327] Ebd. 16 mit Kontext der Begründung.

und einheitliche Tradition schließen zu lassen. Es scheint in keiner Weise sicher zu sein, daß allein die angeführten drei Kennzeichen (Gott als Subjekt – Verbum im Aorist – Verbindung mit „von den Toten") schon auf eine vorpaulinische Pistisformel schließen lassen. Vgl. z.B. die Stellen Röm. 8, 11 a; Röm. 8, 11 b; Gal. 1, 1, die damit doch sehr aus ihrem Kontext gerissen sind. Schließlich muß immer eine *große* Anzahl von Ausnahmen erklärt werden[328].

5. *Wichtige Bekenntnisüberlieferungen bzw. vorgeprägtes Gut wird unterbewertet:* Röm. 4, 25[329] paßt nicht ins Schema und ist deswegen also „nicht streng als Variation der Pistisformel zu interpretieren"[330]. Gal.1, 4 wird überhaupt nicht besprochen.

Allein schon eine gründliche Exegese dieser beiden Stellen zusammen mit 1 Kor. 15, 3b (vgl. den Nachweis der Anspielungen auf Is. 53, 5 a ß Tg) hätten *Kramer* vorsichtiger gemacht mit der Behauptung, „die weitergehende Interpretation der Wendung ὑπέρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν bedeute im Vergleich zu dem einfachen ὑπέρ ἡμῶν traditionsgeschichtlich eine weniger ursprüngliche Bildung"[331].

---

[328] Vgl. nur ebd. 19/20.

[329] Vgl. ebd. 26f. – *Kramers* Stellung dazu ist mit Recht kritisch besprochen von *W. Popkes,* Christus traditus 193ff. 201-203 221f. 258ff. 264. Ich verweise ausdrücklich auf *Popkes'* Ergebnisse und verzichte auf Wiederholungen. *„Kramers* Behandlung von R 4, 25 scheint uns symptomatisch zu sein; da die Stelle nicht in seine Schemata paßt, muß sie eben spät sein; u. E. ist das Gegenteil der Fall" (133).

[330] Ebd. 26. – Zu Gal. 1, 4 vgl. außer den früheren Untersuchungen (5.104f.) *H. Schlier,* Galater 33, *W. Popkes* 196f. u.ö.; *H. Conzelmann,* Grundriß der Theologie des NT 89 mit Anm. 9.

[331] Eine konkrete Untersuchung erbringt genau das *Gegenteil.* Die Wendung „für uns" ist zunächst einmal gut paulinisch. Nachweise bei *R. Bultmann:* ThWNT III, 18 Anm. 77 (alle Stellen mit „sterben für..."); *ders.,* Theologie des NT 296; *O. Kuss,* Römerbrief 166f.; *H. Riesenfeld:* ThWNT VIII, 510ff.; *E. Lohse,* Märtyrer und Gottesknecht 132f.; *K. H. Schelkle,* Die Passion Jesu (Stuttgart 1949) 133ff. (auch schon 129ff.); *E. Käsemann* (vgl. Anm. 322) 18f.; *W. Popkes,* Christus traditus 85ff. 122ff. 196ff. 219ff. 258ff. u.ö. Die wichtigsten paulinischen Stellen des „für uns" vgl. Röm. 8, 32; Gal. 2, 20; Eph. 5, 2; 1 Tim. 2, 6; Tit. 2,14 usf. Die Entwicklung verläuft so, daß sich die Aussage von der *Vergangenheit,* von den *Heilshindernissen* und von der (zunächst fremd erscheinenden) *„Sündenschuld"* – „für unsere Sünden" –, oft in einem kausalen Sinne verstanden, allmählich mehr auf den *Heilssinn* und den *Heilsempfänger* mit einem finalen Sinn („zur Fortschaffung der Sünden", „für unsere Sünden", „für uns"„uns zugute"„an unserer Statt" usf.) konzentriert. Im Zuge dieser Versachlichung und neuen Vergegenwärtigung der stärker zum konkreten Menschen hingewandten Heilstat Gottes (vgl. Paulus: Röm. 5, 6ff.: „für die Gottlosen und Sünder", Röm. 14, 15: „für den christlichen Bruder", 2 Kor. 5, 14: „für alle Menschen" usf.) nimmt der Komplex der vorpaulinischen Traditionen eine *erste* Stufe ein (oft kausativ, „für die Sünden", vgl. Röm. 4, 25; Gal. 1, 4; zugleich aber auch bereits finaler Sinn wie in der zweiten Präposition von Röm. 4,25 „dia", in 1 Kor. 15, 3 und wohl auch Gal. 1, 4); eine relativ späte Stufe im NT läßt wieder eine gewisse Ethisierung und Moralisierung kasuistischer Art erkennen (vgl. *W. Popkes,* a.a.O. 258 Anm. 697: bes. evtl. unter Einfluß der Taufliturgie durch das Stichwort „Vergebung der Sünden", vor allem in der lukanischen Bekehrungstheologie). 1 Kor. 15, 3f. gehört wohl zu der ersten Stufe („für die Sünden"); es ist keine „Übergangsformulierung" (so *B. van Iersel,* Sohn 48); die Wendung „für unsere Sünden" ist auch nicht *katechetisch* bedingter „Zusatz" (Urform: „Christus ist gestorben nach der Schrift"); die Betonung „für unsere Sünden" braucht keine redaktionelle Einfügung des Paulus zu sein, da sie eine Formulierung von Is. 53, 5 Tg her ist (vgl. S.104f.). *R. Bultmann* (ThWNT 111, 18 Anm. 18) weist auf die *Einheit* des *Sterbens für...* bei Paulus hin an Stellen, wo Paulus aus rhetorischen Gründen trennt (Röm. 4, 25) oder durch die Aufgliederung eine „Bewußtseinsverstärkung der Einheit" (Röm. 5, 10; 8, 32-35) bezweckt. Es ist nun sehr aufschlußreich (vgl. *W. Popkes,* a.a.O. 258ff.), daß eine ähnliche Entwicklung beim Opfermotiv (vgl. Mk. 10, 45 unter diesem Aspekt!), bei der Traditionsgeschichte der „Sendungsformel" (Preisgabe durch Gott – Selbsthingabe Jesu – Auslieferung durch Menschen) und bei den Leidensweissagungen („muß", „töten", „dahingeben" usf.) zu beobachten ist. *Kramer* hat den Stel-

6. Es ist nach den bisher kritisch geprüften Thesen zweifelhaft, ob die aufgezählten konstitutiven Elemente der Formel und damit die „Formelhaftigkeit" überhaupt in der von *Kramer* behaupteten Form ausreichend sind im Sinne der Begründung. – Die Analysen zu Röm. 6, 3-9 und anderen Stellen[332], die nur in einem lockeren Zusammenhang mit „vor"-paulinischem Gut stehen und zur Hypothese von" Formelsplittern" führen, sind unsicher.

7. Es wäre die Frage zu stellen, wieweit die selbst gar nicht eindeutigen Schichten der (vor-)synoptischen Überlieferung (Logienquelle, Sondergut des Lukas) aus der (hypothetisch:) aramäisch sprechenden Gemeinde *Kriterium* sein können für die traditionsgeschichtliche Ursprünglichkeit von 1 Kor. 15, 3b-5. Nur unter Nichtbeachtung wichtigster Tatsachen und des *hohen* Alters kann man mit einer „dogmatischen" Vormeinung über die sekundären Ableitungen von 1 Kor. 15, 3-5 den Vergleich in der oben erwähnten Weise durchführen[333].

8. *Kramer* sieht zwar, daß sein Befund so komplex ist, daß er nicht bloß *„Stufen"* einer Traditionsgeschichte feststellen will (obwohl weitgehend diese Vorstellung in der Tat allein leitend ist), sondern echte *Varianten.* Von diesen „Varianten" wird angenommen, daß sie in verschiedener Weise aus *einer* Grundformel entwickelt worden sind[334]. Das ist aber eine *unbewiesene Voraussetzung* des Ganzen. Die echte Variabilität des neutestamentlichen Kerygmas, die Möglichkeit mehrerer, ursprünglich relativ unabhängiger Traditionskreise des vorpaulinischen geprägten Gutes, die Okkasionalität der Briefanlässe und der konkreten Situationen der Briefe verschwinden demgegenüber fast ganz. Mit welchem Recht können z.B. Röm. 10, 9 b und 1 Kor. 15, 4b (isoliert!) unter der *hypothetischen* Annahme ihres Rückgangs auf eine *einheitliche* Grundformel verglichen werden?[335] Vgl. dazu oben S. 35ff., 46ff.

9. Das *Ganze* und *Eigengeartete* der Formel in 1 Kor. 15, 3b-5 geht schon *im ersten Ansatz* verloren, wenn man zuerst „Bestand und Gehalt der *traditionellen Einzel*aussagen" feststellen will, um dann zur „vollen Formel" zurückzukehren. *Ursprünglich isolierte Traditionseinheiten* und die These einer „entfalteten Formel" sind methodisch *von Anfang an* vorausgesetzt[336].

10. Ob das Strukturschema jüdischer Messiasvorstellungen wirklich *nichts Wesentliches* zum Verständnis der „Christos"-Deutung beiträgt[337], ist doch wohl noch nicht so sicher, auch wenn man *Kramer* durchaus zustimmen wird, daß die *christliche* Christos-Messias-Vorstellung ganz vom Heilsereignis des Sterbens und Auferwecktwerdens bestimmt ist. Aber auch *im Modus des Widerspruchs und des Paradoxes* kann ein *abgelehnter Vorstellungshintergrund* wesentlich sein. *Kramer* hat die Arbeiten von *J. Jere-*

---

lenwert der einzelnen „ὑπέρ"-Wendungen also nicht berücksichtigt und kommt deswegen zu einer Fehlinterpretation. Zum Inhaltlichen des „für unsere Sünden" vgl. unten S. 166ff.

[332] Vgl. *W. Kramer,* a.a.O. 24ff.

[333] Vgl. auch die Beurteilung eines Einflusses von Is. 53, 12 auf die Pistisformel von 1 Kor. 15, 3b-5 (weil in den älteren Stufen von Röm. 8,32; Gal. 2, 20 und Eph. 5, 2 25 keine Anspielungen, deswegen auch in 1 Kor. 15, 3b-5 nur *sekundäre*). Vgl. auch die Argumentation 28 Anm. 54 („dritter Tag"); ebenso die völlig ungenügende Beurteilung von Lk. 24, 34 (vgl. ebd. 29f. mit Anm. 57, 64).

[334] Vgl. a.a.O. 26 28 29f. u.ö.

[335] Ebd. 16ff.

[336] Ebd.

[337] Vgl. ebd. 37 und 39 Anm. 89.

mias, E. Lohse und *N. A. Dahl* zu wenig berücksichtigt[338]. Kann man die aramäisch sprechende Urgemeinde so einfach übergehen, wenn man nach dem „Motivbestand der Christos-Vorstellung“[339] fragt? Die literar-, traditions- und „themen“-kritische Analyse abstrahiert nicht ungestraft von ihrem *konkreten geschichtlichen Raum.* Formaler Scharfsinn ist hier nicht bloß ein Gewinn, sondern auch eine Grenze.

Hier sollte nur *Kramers* Behandlung von 1 Kor. 15, 3b-5 zur Diskussion stehen. Über die anderen Teile des Werkes wird damit nicht geurteilt. Die Untersuchung *Kramers* kann den „Beweis“ des Ursprungs der „Formel“ in der griechisch sprechenden judenchristlichen Gemeinde nicht erbringen[340]. Die Entstehung der Glaubenstradition in einer palästinischen Gemeinde ist dadurch noch wahrscheinlicher geworden. Die Konsequenz der Traditionsgeschichte im Sinne einer einheitlichen Pistis-Grundformel *Kramers* ist in ihrer Stringenz sich selbst zum Opfer gefallen, da sie dem komplexen überlieferungsgeschichtlichen Befund nicht gerecht wird. In diesem Sinne halten wir zunächst an der *Unableitbarkeit* der Formel fest, auch wenn sie *vielleicht* auf Grund ihres theologisch-formelhaften Charakters und ihrer äußersten Prägnanz einem „fortgeschrittenen“ Stadium der theologischen Besinnung in Jerusalem oder in judenchristlichen Gemeinden angehört; dem hohen Alter der Bekenntnistradition kann ein solches Zugeständnis nicht abträglich sein, sondern eher *in gewissen Hinsichten* eine Korrektur unseres Bildes der theologischen Entwicklung in der Urgemeinde bewirken.

3. Das traditionsgeschichtliche Stadium von 1 Kor. 15, 3b-5 nach F. Hahn

Ein Teil der kritischen Einwände gegenüber *W. Kramer* kann sicher an den „in seiner Art einzig dastehenden Versuch *Hahns“*[341] nicht gerichtet werden. Das Buch ist vielschichtiger, behandelt die einzelnen Fragen stärker in ihrem geschichtlichen Kontext und setzt sich gründlicher mit der Literatur auseinander. Auch hier wird im folgenden nicht Stellung genommen zu dem fast erdrückend materialreichen und kritisch nur sehr schwer zu durchdringenden Werk im ganzen, sondern nur zur traditionsgeschichtlichen Analyse von 1 Kor. 15,3b-5[342].

a) Darstellung

Schon von Anfang an steht *F. Hahn* in Gegenstellung zu den Untersuchungen *W. Kramers,* wenn er von der Voraussetzung ausgeht, daß die Formel *in der palästinischen Gemeinde* entstanden sein muß[343]. Die Reihe der sprachlichen Argumente braucht hier nicht wiederholt zu werden, da sie z.T. mit den oben berichteten zusammenfallen. Aber *F. Hahn* stützt sich mit Recht nicht ausschließlich auf Indizien formaler Art. „Und vor allem muß festgehalten werden, daß, wie immer die Evidenz sprachlicher Argumente beurteilt werden mag, der Inhalt selbst für die frühe Entstehung im Bereich der palästi-

---

338 Das Werk von *E. Lohse,* Märtyrer und Gottesknecht, wird überhaupt nicht bei *Kramer* zitiert oder verwertet bei der Analyse von 1 Kor. 15, 3b-5 und anderen Stellen.

339 A.a.O. 38.

340 Vgl. die etwas abstrakte und formalistische Dominanz der literar-, stil- und themenkritischen Analyse bei *Kramer* (ebd. 9) und die Vernachlässigung aller Erfassung umweltlicher und religionsgeschichtlicher Bestimmungen.

341 So *A. Vögtle:* BZ NF 9 (1965) 138.

342 Vgl. *F. Hahn,* Christologische Hoheitstitel 56f. 197-211 348.

343 Vgl. ebd. 55-57 197f. 199 209 211.

nischen Urgemeinde spricht."[344] *F. Hahn* ist der Ansicht, daß die früher bisweilen vertretene These einer Entstehung im Umkreis der ersten hellenistischen Gemeinden in Damaskus oder Antiochien[345] auf unsicherem Grunde stehe. „Ebensowenig kann auf Grund der Vorstellung vom Sühnetod Jesu die palästinische Herkunft von 1 Kor. 15, 3b-5 bestritten werden, denn daß der Gedanke des Sühneleidens eher für als gegen alte palästinische Überlieferung spricht, ist deutlich."[346]

Die *engeren traditionsgeschichtlichen Hypothesen* für vv. 3-5 nehmen bei Hahn folgenden Gedankengang:

1. Der *Sühnegedanke* fehlte in der ältesten Passionsüberlieferung, der es nur auf die *Notwendigkeit* des Leidens Jesu ankam. *Schriftbeweis* und *Sühneaussagen* müssen *relativ unabhängig voneinander ausgebildet* sein.

Die Aussage über den Sühnetod ist älter und wurde erst später mit dem Motiv von der Schriftgemäßheit verbunden[347], so daß im Grunde *zwei verschiedenartige Überlieferungen über Jesu Tod* verbunden wurden[348].

2. Das Motiv des *„dritten Tags"* war mit dem Auferstehungszeugnis verbunden, ehe der Schriftbeweis in diesem Zusammenhang aufgegriffen wurde[349]. Die Erwähnung des „dritten Tags" beruht zuletzt auf einer *geschichtlichen* Begebenheit. Erst *nachträglich* wird noch auf Gottes Ratschluß und Verheißung hingewiesen.

3. Bei dem *artikellosen „Christos"* muß sowohl die Gleichsetzung mit Jesus als auch die titulare Bedeutung in bestimmten Fällen vorausgesetzt werden, so daß das Wort in dieser Verwendung unter Umständen der palästinischen Gemeindeüberlieferung zuzugehören vermag, sich aber mehr in der Überlieferung der hellenistischen Gemeinde erhalten hat.

4. Das mehrfache ὅτι, die betonte *Einfügung* des „gemäß den Schriften" an zwei Stellen und die Tatsache, daß dem Bekenntnis zu Jesu Tod und Auferstehung auch noch Aussagen über seine *Grablegung* und seine *Erscheinungen beigefügt* worden sind, zeigen, daß die hier verwendete Formel „unbeschadet ihres hohen Alters nicht ganz am Anfang der Entwicklung stehen kann", daß vielmehr „in vorpaulinischer Zeit verschiedene, ursprünglich selbständige Bekenntnisformeln verschmolzen worden sind"[350]. Im übrigen muß daran festgehalten werden, daß „formelhaft" im strengen Sinne nur die Aussagen über Tod und Auferweckung gewesen sind, „bei Selbständigkeit der Einzelstücke". Durchwegs fehlte z.B. die ausdrückliche Erwähnung der Schriftgemäßheit[351].

5. „Die Formel 1 Kor. 15, 3b-5 ist repräsentatives Zeugnis für eine bestimmte christologische Konzeption. Die Passionsüberlieferung, die zunächst nur den Anstoß an Jesu Leidensweg zu überwinden suchte, hat hier eigenständige soteriologische Aussagen sowie die Auferstehungsbotschaft einbezogen und den Christostitel adaptiert. Damit war noch auf palästinischem Boden neben der Menschensohnvorstellung und neben der

---

[344] Ebd. 200.
[345] Ebd. 199.
[346] Ebd. 199f.
[347] Vgl. ebd. 201-205 210f. auch 55ff.
[348] Näheres vgl. ebd. 203.
[349] Vgl. ebd. 205.
[350] *F. Hahn,* ChristologischeHoheitstitel 210. *F. Hahn* verweist auf *U.Wilckens,* Missionsreden 73ff. 76 Anm. 1.
[351] Ausdrücklich bemerkt *F. Hahn*, daß die Angabe der „drei Tage" einen festen Sitz in der Tradition habe (vgl. 205 mit Anm. und 210). Aber mit welchem Grund ist diese Tradition älter als die Aussagen in 1 Kor. 15, 4b?

Anschauung von Jesus als dem Herrn` eine weitere bedeutsame Tradition ausgebildet worden.“[352] Hiermit ist eine christologische Konzeption gefunden, die im Anschluß an die Passionsüberlieferung schon in der ältesten Gemeinde eine hohe Funktion zugesprochen bekam, von der Paulus und der 1. Petrusbrief sehr stark geprägt sind, und die am stärksten die Kontinuität ausdrückt zwischen der palästinischen und der hellenistischen Gemeindeüberlieferung. Damit wurde der jüdische Vorstellungsgehalt des Messiastitels völlig umgestaltet. „In der Verbindung des Christostitels mit der Bekenntnistradition über Jesu Leiden und Auferstehung hat auch die im alten Leidensbericht und in einem Teil der späteren Passionsüberlieferung fehlende Sühneaussage Aufnahme gefunden.“[353] 1 Kor. 15, 3b-5 ist eine *zusammenfassende* Formel, die die *Nahtstellen dieser Überlieferungen* noch sichtbar macht.

b) Kritik

Aber auch hier muß nach dem Recht mancher Behauptungen gefragt werden. Es ist z.B. nicht ganz einsichtig, warum es eine Passionstradition gegeben haben soll, die im Grunde völlig losgetrennt war von der Auferstehungsaussage. Die Unabhängigkeit der alten Passionsüberlieferungen und der Osterberichte ist zunächst nichts anderes als eine Hypothese[354]. Diese geht von einer im Grunde falschen Voraussetzung aus, die das ganze Werk *Hahns* belastet: „Jesu Auferweckung gehörte als eine Vorwegnahme der Endereignisse weniger mit der Geschichte der Passion als mit dem eschatologischen Geschehen zusammen; sein Leiden und Sterben stand nicht im Zentrum des Bekenntnisses, auch wenn die Gemeinde damit fertig werden mußte und mit Hilfe des Weissagungsbeweises tatsächlich den Anstoß überwunden hat.“[355] *Hahn* kam nur zu diesem Befund durch eine zu starke Vernachlässigung der vorpaulinischen und paulinischen Aussagen. Im folgenden ist auf die Wirksamkeit dieser Grundintention *Hahns* zu achten.

Zunächst ging es ja nicht darum, das anstößige Leiden und Sterben Jesu *allein* vom Alten Testament her begreifen zu lernen mittels des sogenannten „Weissagungsbeweises“[356]. Die *These,* daß vor allem die Auferweckung Jesu von den Toten die vorösterliche Geschichte Jesu als Heilsgeschehen eröffnet, darf nicht zu einfach verwendet werden, denn die Osterereignisse waren für die Jünger eher ein erst *noch zu deutendes Geschehnis* als bereits eine fertige Interpretation der Bedeutung Jesu und seines Todes. Es bleibt also genügend Spielraum für die Verwendung des AT, eines gewissen apologetischen Interesses (Thema: Jesu Weg endete nicht in einer Katastrophe, die ihn blindlings traf, sondern er ging ihr wissend entgegen) usf. Die Bezeugung der Auferweckung des Gekreuzigten und der Erscheinungen wird zwar am Anfang der nachösterlichen Predigt gestanden haben, aber sie reichte noch nicht aus zur theologischen Bewältigung des furchtbaren Geschicks Jesu. *F. Hahn* hat sicher auch darin recht, daß die Interpretation der Osterereignisse im Anschluß an die eschatologische Auferstehungshoffnung stärker von der apokalyptischen Erwartung in der ältesten Gemeinde geprägt war, als bisher angenommen wurde. Die Steigerung der eschatologischen Antizipation durch die Ereignisse des Todes und der Auferstehung Jesu läßt sich am besten hierdurch erklären. Aber

---

[352] *F. Hahn*, a.a.O. 211f.; vgl. auch 347ff.
[353] Ebd. 218.
[354] Ebd. 211 Anm. 1.
[355] Ebd. 194.
[356] Zum Mißverständnis des Sinnes und der Struktur des frühesten „Schriftbeweises“ vgl. unten S. 139ff., 163ff.

abgesehen von diesem einseitigen Aspekt (*Hahn* vernachlässigt z.B. sehr die paulinischen Briefe; in den ältesten Bekenntnistraditionen gibt es z.B. keine Beziehung von Tod und Parusie Jesu!), kann *Hahn* nicht beweisen, daß die als Auffahrt und Vorwegnahme der Parusie verstandene Auferweckung nur eine zeitweilige Abwesenheit, keineswegs aber eine *positive Heilsgegenwart* (das ist ja wohl das *theologisch* entscheidende Moment der Erhöhungsaussagen!) bedeute, so daß erst auf Grund der Parusieverzögerung später mit Hilfe von Ps. 110 die Auffahrt als „Inthronisation" verstanden worden sei. Für die Widerlegung dieser These verweise ich auf die Arbeiten von *Ph. Vielhauer, H. Conzelmann* und besonders *W. Thüsing* (vgl. oben Anm. 302, 313, 314). *Hahn* stellt die Sache traditionsgeschichtlich auf den Kopf (vgl. nur das „maranatha", Röm. 1, 3f. usf.) und sieht in den parusiologischen Aussagen zu Unrecht die älteste Traditionsschicht. Die Logienquelle zeigt durch ihre Interpretation der Auferstehung (Gott hat – über den Tod hinweg – durch die Auferstehung die göttliche „Exusia" des prophetisch-autoritativen Lehrers bestätigt), daß nicht schon im ersten Ansatz aller Christologien das Leiden und der Kreuzestod in das neue Jesusbild integriert werden. Wir werden auf andere Überlieferungen später zurückkommen, die vielleicht einen anderen Weg gehen. – Durch diese Darlegung ist klar, daß wir nicht naiv vorgehen mit der These, daß zuerst der Auferstandene selbst den Jüngern die Augen eröffnen mußte für das Verständnis des Schriftzeugnisses von der Passion des Christus. „Der Auferstandene selbst öffnet ... erst das Geheimnis seiner Geschichte und Person, vor allem den Sinn seines Leidens und Sterbens."[357] Deswegen ist die „Passionstradition" auch falsch verstanden, wenn man dabei vor allem an einen protokollarischen Bericht unbegreiflicher Grausamkeiten denkt. Die folgenden Überlegungen zur Leidensgeschichte wollen diesen österlichen Zug in den Passionsaussagen erhellen, wobei wir mehr die Spätformen der synoptischen Leidensgeschichten betrachten und weniger die vorsynoptische Leidenstradition oder die synoptischen Leidensweissagungen. Diese Sicht mindert nicht prinzipiell den Argumentationswert.

Die Leidensgeschichte will nicht so etwas sein wie ein „Passions*summarium*"[358]. Sie will überhaupt nicht Jesu Weg nach Golgatha als ein reines Leiden schildern, dem dann endlich der Triumph der Herrlichkeit folgt, sondern sie zeichnet diesen Weg der Niedrigkeit und des Kreuzes als den Weg der Hoheit und der Herrlichkeit. *N. A. Dahl* sagt: „Die Hörer des Mt.-Berichts ... wissen die ganze Zeit, daß der Gekreuzigte der Auferstandene ist."[359] Jesu Leiden und Sterben werden in paradoxer Weise zur Offenbarung des Herrschers[360]. Für Lukas gilt nichts anderes. „Der paradoxe Sachverhalt, daß der zur himmlischen Herrlichkeit bestimmte Kyrios zugleich der in Leid und Tod erniedrigte Mensch ist, wird von Lukas besonders eindrücklich herausgearbeitet."[361] Bei Markus

---

[357] *G. Bornkamm,* Jesus von Nazareth 169 (vgl. ebd. 14); *A. Vögtle,* Offenbarung und Geschichte im NT: Concilium 3 (1967) 18-23, bes. 20f.

[358] Vgl. dazu auch *A. Suhl,* Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium 45ff.

[359] Die Passionsgeschichte bei Matthäus: NTS 11 (1955/56) 17-32, hier 25.

[360] Vgl. auch zu Mt. *G. Strecker,* Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus = FRLANT 82 (Göttingen ^{2}1966) 181ff.; *W. Trilling,* Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums = Studien zum AT und NT X (München ^{3}1964) 73f. 95; *G. Barth,* Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus: *G. Bornkamm – G. Barth – H. J. Held,* Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium = WMANT I (Neukirchen ^{2}1961) 134-143.

[361] *H. Flender,* Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas = BEvTh 41 (München 1965) 33, vgl. 33-37 (dort weitere Literatur).

liegen die Dinge auch nicht so einfach, daß man hier den historisch verstandenen ältesten Passionsbericht ohne alle „dogmatische“ Übermalung durch den Osterglauben vor sich hätte[362]. Den ältesten Bericht kann man auf literarkritischem Weg allein kaum wiederherstellen. In wirklich „kritischer“ Sicht ist aber der *Oberbegriff* „Passionstradition“ ohnehin problematisch, da der „Sitz im Leben“ der verschiedenen Sachverhalte längst nicht geklärt ist. Die alttestamentlichen Zitationen in der *markinischen* Passionsgeschichte sind zunächst nichts anderes als die Auslegung des Jesus widerfahrenen Schicksals mit Hilfe des AT, aber noch nicht eigentlich *„Schriftbeweise“* in einem späteren Sinne[363]. Die Verknüpfung von „Christos“, Passion und Schrift ist eben nicht ein so *völlig neuer* Ansatz, wie *F. Hahn* zu sehen glaubt. Diese Verbindung findet sich schon in 1 Kor. 15, 3ff. und dürfte vielleicht in dieser Form auch schon auf eine gewisse Zeit der Verkündigung zurückschauen, bis sich die zusammenfassende, prägnante Formel gebildet hat. Diese läßt sich nicht in *Hahns* Schema einordnen. Die Verbindung von „Christos“ mit der Todesformel bedarf ohnehin noch eigener Behandlung (vgl. S. 163ff. und Anm. 367).

Kann man diese Fragen, die ja durch die Formgeschichte selbst so akut geworden sind, vernachlässigen bei der traditionsgeschichtlichen Hypothesenbildung? Man sagt dann, die Passionsüberlieferung – die man sich in dieser Isolation denkt – habe *eigenständige* soteriologische Aussagen sowie die Auferstehungsbotschaft „einbezogen“, zuletzt sei auch noch das Sühnemotiv „dazugekommen“[364]. Hier kommt *Hahn* in wider-

---

[362] Dazu *A. Suhl* a.a.O. 26-66; *G. Schille,* Das Leiden des Herrn. Die evangelische Passionstradition und ihr „Sitz im Leben“: ZThK 52 (1955) 161-205; *E. Lohse,* Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi (Gütersloh 1964) 9ff. u.ö.; *G. Schille,* Anfänge der Kirche, BEvTh 43 (München 1966) 21 26 30 93 107f. 112ff. 125ff. 153ff. 157f. 160ff. 190ff.; *W. Marxsen,* Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums = FRLANT 67 (Göttingen ^{2}1959) 47ff. (s. Reg.); *J. Jeremias,* Die Abendmahlswerte Jesu (Göttingen ^{4}1967) 83ff.; *A. Vanhoye,* Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques: NRTh 89 (1967) 135-163; J. Schreiber, Theologie des Vertrauens (Hamburg 1967) 22-82; *H. Conzelmann u.a.,* Zur Bedeutung des Todes Jesu (Gütersloh 1967) 35-53 *(H. Conzelmann),* 55-78 *(E. Haenchen); J. Bowman,* The Gospel of Mark. New Christian Jewish Passover Haggadah (Leiden 1965); *E. Best,* The Temptation and the Passion. The Markian Soteriology = Society for New Testament Studies, Monograph Series 2 (Cambridge 1965).

[363] So *G. Schille,* Das Leiden des Herrn 164 u.ö. und nach ihm *A. Suhl* a.a.O. Kritisches zu *A. Suhl* s. unten S. 143ff.

[364] *F. Hahn*, a.a.O. 348. – Diese Aussage steht in Spannung mit den Ergebnissen und Aussagen von 55-66 201 202 210 211 über das Sühnemotiv. – Ob die Passionstradition ganz ohne soteriologischen Charakter ist, darf vielleicht bezweifelt werden. Unter Voraussetzung einer gewissen traditionsgeschichtlichen Linie Bekenntnistradition – Leidensweissagungen – Passionsgeschichte (die natürlich nicht unproblematisch ist, aber vgl. oben S. 37f.) meint *H. Conzelmann,* Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten (vgl. Anm. 362) zu Mk. 10, 32ff.: „Soteriologisch wirksam ist die Passion als ganze: daß Jesus sein Leben für die Vielen gibt (10, 45). Es ist dieser Gedanke, der sofort wieder in Paränese umgesetzt wird. Die stärkere Aufgliederung ist nicht auf die Deutung, sondern auf die Erzählung bezogen“ (43). Die einzelnen paränetischen Züge („verfolgt“, „verhöhnt“) hätten ihren Sinn aus der fundamentalen soteriologischen Grundvoraussetzung des Ganzen (um die *Passion* als *bleibende* Bestimmung des Glaubens auch nach Ostern als Bedingung der Herrlichkeit und des Heils *festzuhalten,* wird das soteriologische Grundthema unmittelbar *paränetisch* in Richtung der Nachfolge als Lebensform und des Ärgernisses als bleibender Glaubensbestimmung umgemünzt – gegen alle theologia gloriae). Der Gedanke *Conzelmanns* wäre eine weitere Untersuchung wert und zeigt, daß hier noch nicht das letzte Wort gesprochen ist. – Eine weitere Überlegung zur soteriologischen Dimension der Bekenntnistradition 1 Kor. 15, 3ff. müßte fragen, ob die „Auferweckung am dritten Tag nach der Schrift’ (wie sie in dieser Untersuchung interpretiert wird) mit den sehr eng damit verbundenen „Erscheinungen“ (samt deren ekklesiologischer Funktion, vgl. oben Anm. 48) nicht als eine Form

sprüchliche Argumentationen hinein. Denn er sieht, daß der Gedanke des für die Vielen erfolgten Todes (vgl. z.B. nur die sicher sehr alten Belege 1 Kor. 15, 3; Röm. 4, 25; Mk. 10, 45; 14, 24)[365] nicht so *spät* angesetzt werden kann, daß die Schriftgemäßheit des Leidens und Sterbens als Postulat der sich entwickelnden Passionstradition eine zeitliche Priorität vor dem „Sühnemotiv" beanspruchen könnte. Wie kann *Hahn* aber dann seine These von der *unabhängigen* Ausbildung von „Schriftbeweis" und „Sühneaussagen" in 1 Kor. 15, 3b begründen? Diesen Beweis soll die These leisten, Is. 53 spiele in diesem frühen Stadium der Traditionsbildung keine Rolle. Die Wendung „nach der Schrift" beziehe sich nur auf das Sterben Jesu, ohne einen Zusammenhang mit dem Sühnemotiv zu implizieren[366].

Der Grundgedanke des alten *Passionsberichtes* wird so in einer *traditionsgeschichtlich sekundären Stufe* mit der *soteriologischen* Bestimmung über das Sterben Jesu vereinigt. „Jesu Leiden und Sterben ist nach Gottes Willen und Verheißung geschehen, die äußerste Not und Verlassenheit Jesu, ja sein schändlicher Tod beruhen in Gottes Ratschluß und sind daher vom prophetischen Zeugnis des Alten Testamentes her zu begreifen. Zwei verschiedenartige Traditionen über Jesu Tod sind demnach an dieser Stelle verbunden."[367]

Im Grunde bleibt diese Beweisführung ungenügend. Wenn man auch mit Recht *sehr skeptisch* ist gegenüber einem allzu intensiv verstandenen Einfluß von Is. 53 auf die älteste Christologie – und das ist etwa *E. Lohse* sicher auch –, dann darf man *am ehesten* in 1 Kor. 15, 3b mit einem Hinweis auf die Gestalt des Gottesknechts rechnen. Da dies an anderer Stelle aufgezeigt wird, kann es hier vorausgesetzt werden. Es will nicht einleuchten, daß in 1 Kor. 15, 3b eine künstliche Trennung von „Passionstradition" (Schrifthinweise) und „Sühnemotiv" vorgenommen werden soll, wo sich eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit beider als die einfachere, weniger verwickelte und mit nur vermuteten Hypothesen nicht belastete Lösung anbietet. Das ist kein naiver „Archaismus", der auf der Suche nach dem Ältesten immer dort auch das Einfachste und Origi-

---

der „Erhöhung" gewissermaßen rückwirkend „Heils*gegenwart"* ist. Der Gedanke ist dem NT auch sonst nicht fremd. Vgl. die soteriologische Struktur von Lk. 12, 8, dazu: *H. E. Tödt,* Menschensohn 276-282, vor allem aber kritisch *A. Vögtle* (Rezension von *Tödt*): BZ NF 6 (1962) 135-138 und nun ausführlicher *W. Thüsing:* BZ NF 12 (1968) 74f. Die Auferstehungserscheinungen wären *Heilsgut,* insofern Jesus die Gemeinschaft erneuert und wiederaufrichtet, die er auf Erden gab und die der künftige Menschensohn-Bürge als von Gott zu bestätigende Verheißung (für die Parusie) ankündigte. Vgl. dazu auch unten S. 193f. Eine soteriologische Dimension wäre also nicht nur in v.3b, sondern auch in v.4b-5 mit im Spiel.

365 Vgl. oben schon Anm. 331. Dazu noch *W. Pannenberg,* Grundzüge der Christologie 252ff. (dort weitere Literatur); *G. Barth* a.a.O. (vgl. oben Anm. 360) 137ff.

366 *F. Hahn*, a.a.O. 202f. Vgl. die brüchige Argumentation in Anm. 1: „Auch aus stilistischen Gründen legt sich dies nahe, denn es wäre merkwürdig, wenn eine Präpositionalwendung durch eine zweite erläutert wird. Natürlich korrespondieren in der jetzigen Formel die einzelnen Glieder von I auch untereinander, aber das hat sich erst sekundär ergeben und darf nicht zum Ausgangspunkt der Analyse genommen werden."

367 *F. Hahn*, a.a.O. 203. – Hahn berücksichtigt zu wenig den vorpaulinischen Befund, daß im christlichen Gebrauch des „Christos" sehr oft Aussagen über das Sterben bzw. Auferstehen (Auferwecktwerden) erfolgen. Die Urgemeinde blickt zurück auf die als Heilsgeschehen verstandene „Vergangenheit", so daß wir gerade im Gefolge des „Messias"-Titels (den wir sicher für mitgegeben oder ursprünglich gemeint ansehen in 1 Kor. 15, 3) schon sehr früh Jesu Tod ins Blickfeld bekommen. „Die traditionsgeschichtlich ältesten Belege für Jesus als den Messias sind nämlich die Formeln über seinen Tod" (*H. Conzelmann,* Grundriß der Theologie des NT 93). Zur weiteren Erklärung vgl. unten S. 163ff., 166ff., 220ff.

nellste zu finden sucht, weil dies keiner Erklärung mehr bedarf. Vielmehr ist diese Deutung beim augenblicklichen Stand der Dinge noch die wahrscheinlichste.

Hahns Hypothese, daß in 1 Kor. 15, 3b die synoptische Passionstradition zugrunde liege, schließt darüber hinaus folgende Unsicherheiten ein:

1. *F. Hahn* formuliert für die Formel ein Verständnis der Schriftgemäßheit im Schema von „Weissagung und Erfüllung", das in dieser Weise nicht angenommen werden muß. Vgl. unten S. 142ff.

2. Er muß eine bereits sehr komplexe Passionstradition voraussetzen. Für die sehr frühe Zeit aber, in der die ganze Frage spielt, ist das nicht bewiesen.

3. *Hahn* kann keine klaren Belege anführen, die wirklich nachweislich älter und ursprünglicher sind als 1 Kor. 15, 3b-5.

4. So existieren für die postulierten Traditionsbildungen unabhängigen Charakters in der „vorausgehenden" Zeit gar nicht die entsprechenden „früheren" Zeugnisse, jedenfalls nicht mit Eindeutigkeit.

Wenn 1 Kor. 15, 3b-5 wirklich aus der palästinischen Gemeinde stammt, was *F. Hahn* ja annimmt, dann kommt man *in fast unlösbare Schwierigkeiten* mit der Forderung *früherer unabhängiger* Traditionsbildungen, die hier nur eine „Nahtstelle" zurückgelassen haben. Zwar wird das hohe Alter der Bekenntnistradition immer unterstrichen, aber bei der konkreten traditionsgeschichtlichen Hypothesenbildung wird dies faktisch nicht beachtet. Es gibt sicher keinen Grund, warum man nicht hinter unsere heute vorliegende „Formel" zurückfragen sollte. Aber man kann nicht aus dem Vergleich mit relativ spätem Material der synoptischen Tradition, das man ohnehin auch als „Gemeindetradition" ansieht, die Bekenntnisüberlieferung 1 Kor. 15, 3b-5 in einer optischen und chronologischen Verzerrung so spät ansetzen, daß man sagen kann: *„Erst* 1 Kor. 15, 4 *wiederholt* (!) den Gedanken der Schriftgemäßheit ausdrücklich bei der Auferstehungsaussage."[368] Dabei steht fest, daß es sich hier wohl um die *ältesten* Bekenntnisüberlieferungen handelt, „in denen wir die *Urgestalt* des Evangeliums vor uns haben, längst ehe es schriftlich fixierte Evangelien gab"[369]. Wenn es hier um das „Evangelium" schlechthin geht, eine einheitlich überlieferte Tradition als solche vorliegt, „angesichts der überaus geschlossenen, sachlichen und formalen Struktur sowie der unpaulinischen Züge" sich von selbst der Verweis auf eine sehr alte und zunächst unableitbare Bildung ergibt, warum wird dann wider diese ganzen Befunde mit einem ständigen „dennoch"[370] die These einer *sekundären* Verschmelzung von in vorpaulinischer Zeit verschiedenen, *ursprünglich selbständigen* Bekenntnisformeln behauptet? Widerspricht ein sachlicher Befund unserer sehr alten Tradition den leitenden Hypothesen, so wird das als ein im Grunde irrelevanter „Einzelfall"[371] übergangen oder ein durch Traditionsgeschichte so weit zurückreichender Zeitraum als klar erschlossen oder überhaupt als real erschließbar vorausgesetzt, daß unsere zweifellos „sehr alte" Bekenntnistradition mit einem „erst" versehen werden kann. Das ist kurios. Wie weit reicht überhaupt die vielberufene „älteste Passionsüberlieferung" zurück? Ist auch nur einigermaßen klar, ob sie – irgendwie noch greifbar – älter ist als die Bekenntnistradition?

---

[368] Ebd. 205 mit Anm. 3 (Hervorhebung von mir). – *F. Hahn* verweist auf Mk. 16, 1ff. par.; Mk. 14, 21 41; Mk. 8, 31!

[369] *G. Bornkamm,* Jesus von Nazareth 14.

[370] Vgl. *F. Hahn*s Ausführungen, a.a.O. 209f. und die Bemerkung dazu oben S. 56f., Anm. 52.

[371] Vgl. ebd. 211 mit Anm. 2.

Ein ähnliches Vorgehen zeigte sich schon beim Vergleich zwischen der Q-Quelle und unserer Bekenntnistradition. Dem sachlichen Befund nach müßte man vielleicht eher die Fragen um „Q" sorgfältiger und vorsichtiger angehen, als mit einer unsicheren Hypothese einen relativ sicheren Sachverhalt in Zweifel zu ziehen[372].

Um den richtigen Blickwinkel herzustellen, kann man nur die klaren Ausführungen von *W. G. Kümmel* anführen[373], die in anderen Bezügen als die Q-Quelle nicht minder gelten: „Fraglich ist aber, ob das Fehlen einer Ankündigung des Leidens Jesu und einer irgendwie gearteten Leidensgeschichte dahin gedeutet werden darf, daß Q das Passionskerygma *noch nicht* voraussetze. Denn auch, wenn man das argumentum e silentio hier gelten lassen will (wir wissen freilich in Wirklichkeit über den ursprünglichen Umfang von Q nichts Sicheres!), so muß man bedenken, daß in der palästinischen Gemeinde, in der Q entstanden sein muß, schon sehr früh das von Paulus wiedergegebene Passionskerygma 1 Kor. 15, 3ff. formuliert worden ist, das die *Heils*bedeutung des Todes Jesu bezeugt. Dann *kann* auch die Sammlung der Worte Jesu nicht unter bewußtem Absehen von diesem grundlegenden Bekenntnis geschehen sein (vgl. auch 1 Kor. 11, 25). Warum hat dann die Gemeinde, die hinter der Sammlung Q steht, ‚Passion und Auferstehung nicht zum Verkündigungsinhalt gemacht' (Tödt)? Diese Frage, die das Fehlen von Aussagen über die Passion und Auferstehung Jesu in dem uns sicher als Q-Text erkennbaren Stoff als sicheren Hinweis auf den ursprünglichen Bestand von Q wertet und darum an sich problematisch ist, kann auf alle Fälle nur hypothetisch beantwortet werden. Man kann immerhin darauf verweisen, daß Q offensichtlich für den Bedarf der christlichen Gemeinden selber zusammengestellt worden ist, denen das urgemeindliche Kerygma Voraussetzung ihrer Existenz war, und daß wir überdies nichts darüber wissen, ob sich die Entstehung der uns bei Mk. zuerst greifbaren literarischen Form des Evangeliums' nicht in denselben Gemeinden zur gleichen Zeit vollzog. Auf alle Fälle aber verdankt die Quelle Q ihre Entstehung dem Bedürfnis der vom Judentum sich sondernden christlichen Gemeinde, sich durch den Rückgriff auf die überlieferten Worte des auferstandenen Jesus den Glauben an das Gekommensein und die erwartete Vollendung des Gottesreiches stärken und sich für die Existenz in der Gegenwart Weisung geben zu lassen." Wenn Q z.B. nur „Traditionsschicht"[374] ist, dann muß man sich methodisch fragen, ob man daraus schließen darf, Q sei wirklich „die" palästinische Urgemeinde der ersten Jahre nach Jesu Tod[375].

Man fragt sich, was jeweils *„ursprünglicher"* sein soll als..., und bezichtigt sich selbst schon eines archaisierenden Konservatismus. Betrachtet man den Sachverhalt etwas genauer – jenseits des imaginären Glanzes, der dem Wort „Ursprünglichkeit" eigen ist –, dann entdeckt man eine meist fragwürdige Grundvoraussetzung. Bei Hahn lautet diese (vgl. schon S. 134): Die älteste Christenheit kannte die mit der Auferwekkung verbundene Einsetzung in eine eschatologisch entscheidende, gegenwärtig wirksame Machtstellung noch nicht („Erhöhung" bzw. „Inthronisation") ; die spätere, hellenistische Erhöhungsvorstellung setzt eine ältere, an der Naherwartung orientierte Christologie voraus, in der besonders die Vorstellungen vom kommenden Menschensohn

---

372 Vgl. dazu schon oben Anm. 321.

373 *P. Feine – J. Behm – W. G. Kümmel,* Einleitung in das Neue Testament (Heidelberg [13]1964) 39. Für eine gewisse Differenzierung des Urteils von *Kümmel* vgl. oben Anm. 321. Das Zitat zeigt aber gut den Komplex der in dem Fragenkreis anstehenden Aporien.

374 Vgl. *G. Bornkamm:* RGG[3] 11, 756.

375 Ebd.

und vom wiedererwarteten Herrn maßgeblich waren. Die Auferstehungsvorstellung hat zwar die ursprüngliche Verkündigung des Christentums entscheidend bestimmt, aber ihre christologische Sinnspitze ist nicht ausgewertet worden[376]. Die Auferstehungsaussagen waren zunächst ausschließlich auf die Parusie bezogen und „signalisierten" den Anbruch der Endergebnisse[377]. An diesem Punkt hat *F. Hahn* sich aber die bisher schärfste Kritik gefallen lassen müssen[378]. Es ist kein Zweifel, daß diese leitende Hypothese auch seine Exegese von 1 Kor. 15, 3-5 zutiefst bestimmt: Die enge Zusammengehörigkeit von Auferweckung und Erhöhung, der Blick der Urgemeinde zurück auf heilsgeschichtlich verstandene „Vergangenheit" (anstatt Ausblick in die Parusie), die gegenwärtige Heilsbedeutung des Todes Jesu und die heilsgeschichtliche Interpretation der Auferstehung Christi[379] widersprechen der traditionsgeschichtlichen Schematik. Nur so läßt sich der relativ spät angesetzte Ort der alten Bekenntnisüberlieferung verstehen.

Hahns Werk beweist seine Großartigkeit nicht zuletzt durch die Spannungen und unausgeglichenen Aussagen, die es durchziehen. Es wird nicht zu schnell vereinfacht. Die Verlegenheiten werden so durchaus spürbar. Der hypothetisch vermutete Verschmelzungsprozeß der Bekenntnistraditionen müßte sich in einer außerordentlich kurzen Zeit vollzogen haben. In dem *uns noch klar erkennbaren* historischen Rahmen ist überhaupt kein *gesicherter* „Platz" für „Entwicklungen" da. Sollte man angesichts der Eigenart von 1 Kor. 15, 3b nicht eher zur Hypothese kommen, daß hier in sehr früher Zeit Motive und Gesichtspunkte verschmolzen worden sind, *die wir sonst nicht kennen oder die später nicht mehr in dieser Konstellation aufgetreten sind* – also auch kaum ableitbar sind? Dann entspräche auch der sprachliche Befund der Formel (unpaulinischer Gebrauch, Semitismen und Hinweise auf semitischen Urtext, Betonung des Überlieferungscharakters usf.) durchaus der traditionsgeschichtlichen Eigenart dieser „Formel". Die „Fremdheit" dieser Tradition darf nicht übersprungen werden.

Wir glauben also, daß die bisherigen traditionsgeschichtlichen Rekonstruktionsversuche gescheitert sind. Eine *sehr frühe* Kombination der Formeln von vv. 3-5 wird selbstverständlich nicht ausgeschlossen. Dennoch möchten wir vorerst an der Ursprünglichkeit der zweifachen Aussage „gestorben und auferweckt" festhalten. Auch *W. Kramers* übergeordnete Kategorie „Pistisformel" leistet keine zufriedenstellende Wertung und Sichtung des verfügbaren und schwer deutbaren Materials[380]. – Die traditionsgeschicht-

---

[376] Vgl. *F. Hahn*, a.a.O. 74-122 179-189 106 109 126ff. 130f. u.ö.

[377] Ebd. 348.

[378] Vgl. dazu besonders *Ph. Vielhauer,* Aufsätze zum Neuen Testament 167 bis 175 (sehr eingehend); *D. Georgi,* Der vorpaulinische Hymnus Phil. 2, 6-11: Zeit und Geschichte. Dankesgabe an *R. Bultmann* zum 80. Geburtstag, hrsg. von *E. Dinkler* (Tübingen 1964) 292 Anm. 87 (*Georgi* übertreibt aber seinerseits wohl die Stellung von Phil. 2, 6-11, vgl. ebd.: Entrückungsvorstellung an der Stelle der Auferstehungsvorstellung und vor ihr in den Anfängen der Christologie). Vgl. *A. Vögtle:* BZ NF 9 (1965) 138 (einzelne Kritik) und die schon öfter genannten Arbeiten von *W. Thüsing* und *H. Conzelmann.* Vgl. außerdem *C. Colpe:* ThWNT VIII, 371 u.ö.

[379] Wir setzen dabei unsere spätere Deutung von v. 4b voraus, die sich von einer Interpretation der Auferstehung als reiner „Tatsächlichkeit" distanziert und die durch den Schrifthinweis implizierten heilsgeschichtlichen Elemente hervorhebt. In Parallele zu v. 3b (vgl. Anm. 366) möchte *Hahn* in der Angabe „am dritten Tag" eine geschichtliche Begebenheit sehen, so daß der Schrifthinweis in v. 4b sich mehr auf Ps. 16, 10; 49, 16; 73, 24 bezieht (= Verheißung eines Lebens nach dem Tode) als auf Os 6 2, oder Jon 2, 1. Der weitere Gang unserer Untersuchung zeigt die Haltlosigkeit dieser Begründung.

[380] Eine neue traditionsgeschichtliche Filiation versucht offenbar die noch ungedruckte Bonner Diss. von *K. Wengst,* Christologische Formeln und Lieder (Diss. theol. 1967), vgl. *W. Schrage,* Das Verständnis

liche Arbeitsweise in den Paulusbriefen, so wie sie bisher durchgeführt wird, stößt auf außerordentlich schwierige methodische Probleme. Die eigene Sicherheit in den weitgehend nur vermutbaren Hypothesen wird gewaltig überschätzt. Die Echtheit der Rekonstruktion gibt sich meist unangreifbar richtig, was durch die Implikation der Grundvoraussetzungen noch verstärkt wird. Wo liegen die hermeneutischen Hauptanweisungen für eine solche rekonstruktive Analyse?

Zunächst einmal leitet unausgesprochen das Gesetz der „Entwicklung". Entsprechend gesellt sich das übrige Vokabular hinzu: „Einfügungen", „nachträglich hinzugekommen", „nachträglich ergänzt', „Tendenzen", „ausdrücklich hinzufügen", „selbständige Einzelelemente", „Komponenten", „Koordination", „Adaption", „Kombination" usf. Es wäre allein schon aufschlußreich, die Stellen zu überprüfen, an denen auf Grund des Entwicklungsprinzips die vorgegebene Leitvorstellung bestimmend einwirkt, am „Anfang" müsse das „Einfache" und „Primitive" stehen. Was schon „eminent theologische Bedeutung" hat, kann in diesem Lichte nur „späterer Entwicklung" zugeschrieben werden. Überhaupt wird den ursprünglichen Zeugen im Vorgang der Interpretation des Überlieferungsgeschehens ein „Manipulieren" mit *Texten* unterschoben, wofür schon die beschreibende Sprache bezeichnend ist: da ist die Rede von „Material", „Tradenten", „Kompilatoren", „Tendenzen" usf. Niemand wird den psychologischen Unterton überhören, der in diesen Begriffen mitschwingt – ob wir es nun wollen oder nicht. Eine tiefere Besinnung müßte auf andere begriffliche Schemata hinweisen: „Messias*vorstellungen",* „Messias*prädikationen",* „Messiano*logien",* „Titel", werden „angewandt", „übertragen auf...", „Aussagen" werden „adaptiert", Formeln werden „kombiniert" usf.

Wenn die traditionsgeschichtliche Methode wirklich zu verläßlichen Ergebnissen kommen will, dann wird sie sich selbstkritisch nach den herrschenden Auslegungsschemata befragen müssen. Die Verkündigung Jesu und der Urchristenheit erfolgt nicht als ein Prozeß gegenseitig sich äußerlich beeinflussender Formeln, die eine eigengesetzliche Entwicklung typisch abzeichnen. Der Exeget kommt hier auch an eine Grenze seines Umgangs nur mit „Texten". Aber noch weitere Fragen sind zu stellen. In was für einem Verhältnis befindet sich der „Forscher" zu seinem „Text" unter den erwähnten Verstehensvoraussetzungen? Ist es das einzig mögliche Verhalten, das dem jeweiligen „Sachverhalt" entsprechende? In welchem Horizont „denkt" ein solcher „Ausleger"? Wie kommt es zur Ausbildung *dieses* Horizonts? Was wird dabei „eingeklammert", „nivelliert" und in seiner Ursprünglichkeit vielleicht gerade verdeckt?

Wir plädieren nicht für eine „pneumatische Exegese" oder dergleichen. Aber offenbar kommt das Bemühen nach „historischer Sicherung" gerade am Phänomen der Auferstehung Jesu Christi an eine innere Grenze seiner selbst. Diese Grenze zu sehen, bedeutet noch nicht, nicht *alle* methodischen Wege zu beschreiten, um zum Phänomen zu gelangen. Aber die Implikationen der modernen „Historie" (unmittelbares Handhaben der „historischen Kausalität", Verständnis von „Tradition", „Traditionsbildung", „Entwicklung" usf.) sind auch vor dem Forum einer modernen philosophischen Hermeneutik nicht mehr fraglos und universal gültig. Das ist auch die Grenze der traditionsgeschichtlichen Arbeit an den Zeugnissen über Jesu Tod und Auferstehung.

---

des Todes Jesu Christi im NT: Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils (Gütersloh 1967) 60 Anm. 33, 64 Anm. 40: Auferweckungsformel mit Gott als Subjekt und Jesus als Objekt (Röm. 4, 24; 8, 11; 10, 9; 1 Kor. 6, 14; 15, 15; 2 Kor. 4, 14) geht auf die aramäisch sprechende Urgemeinde zurück und ist älter als die „Dahingabeformel" und die „Sterbensformel". Die Arbeit war mir nicht mehr zugänglich.

4. Herkunft und Alter der Bekenntnistradition

Ein traditionsgeschichtlicher Rückgang hinter die aktuelle Struktur des Glaubensbekenntnisses scheint mir also bisher noch nicht in einer zuverlässigen Weise gewonnen zu sein. Ob eine wirklich von anderen Traditionen verschiedene „Formel" gegeben ist, läßt sich an einem Schema „starb und wurde auferweckt" nicht so leicht ablesen. *C. H. Dodd*[381] weist darauf hin, daß die Grundform „er starb – er wurde begraben – er wurde auferweckt – er erschien" ein gemeinsames und ursprüngliches Schema in allen Evangelien sei. Nimmt man noch die bereits früher erwähnten Überlegungen von *K. H. Rengstorf* und *C. Westermann* auf[382], daß sich hinter dieser Strukturlinie alttestamentliche Vorbilder verbergen, dann wird unter Berücksichtigung aller methodischen Vorsicht bei traditionsgeschichtlichen Analysen eine Differenzierung der Formel in verschiedene Überlieferungswege äußerst problematisch, erst recht ein Abspalten einzelner Aussagen, z.B. etwa der Auferstehungsaussage bei *W. Kramer.* Das traditionsgeschichtliche Verhältnis von 1 Kor. 15, 3b-5 zu Lk. 24, 34 und besonders zu den Actareden kann nicht eingehend erörtert werden, da diese Problematik einen ganz neuen Fragekreis aufwerfen würde und zunächst einmal die zureichende Exegese der einzelnen Stellen für sich verlangt[383].

Mit der Frage nach der Traditionsgeschichte und dem Alter dieser Bekenntnistradition ist das Problem der Herkunft schon gegeben bzw. beantwortet. Die heidenchristlich-hellenistische Gemeinde scheidet sicher aus für die Überlieferung. *W. Heitmüller* hat schon im Jahre 1912 die Unterscheidung der palästinischen Urgemeinde, des vorpaulinischen hellenistischen Christentums und der im engeren Sinne paulinischen Tradition angezeigt. Hauptthese *Heitmüllers* war: „Paulus ist von Jesus nicht nur durch die Urgemeinde getrennt, sondern durch ein weiteres Glied. Die Entwicklungsreihe lautet: Jesus – Urgemeinde – hellenistisches Christentum – Paulus."[384] *W. Bousset* und *R. Bultmann* haben versucht, ein Gesamtbild des Kerygmas dieser hellenistischen Gemeinden zu zeichnen. Auch *M. Dibelius* schließt sich[385] *W. Heitmüller* und *W. Bousset* an: Paulus hat seine Tradition nicht von der „Urgemeinde" empfangen, sondern von dem Kreis hellenistischer Gemeinden, dem er sich zur Zeit seines Christwerdens anschloß. „Die Urgemeinde zu Jerusalem ist gar nicht die rechtmäßige Mutter aller heidenchristlichen Gemeinden."[386] *Dibelius* glaubt, daß die kerygmatische Formel in der Originalsprache zitiert sei[387]. „Denn der Text entstammt hellenistischen Gemeinden, deren Kern ehemalige Diaspora-Juden bildeten, und die Formulierung galt der Mission in griechischer Sprache: daß solche Menschen bei solchem Anlaß eine aramäische Formel in Übersetzung übernommen hätten, will mir nicht recht glaublich erscheinen. Heilig war nicht der Text, sondern die Geschichte, von der er zeugte; der Inhalt dieser von Augenzeugen und Predigern erst aramäisch, dann griechisch weitergesagten Geschichte ward von grie-

---

381 Historical Tradition in the fourth Gospel (Cambridge 1962) 143. Vgl auch *D. M. Stanley,* Die Predigt der Urkirche und ihr traditionelles Schema: Concilium 2 (1966) 787-793.

382 Vgl. oben S. 58f. und bes. die hermeneutischen Erörterungen zur formgeschichtlichen Bestimmung „Glaubensformel" (46-50) und zur Analyse von Bekenntnistraditionen (35-46).

383 Vgl. dazu oben Anm. 302.

384 Zum Problem Jesus und Paulus: ZNW 13 (1912) 320-337, hier 330.

385 Die Formgeschichte des Evangeliums 17ff. mit Anm. 2.

386 Ebd. 19.

387 Ebd. 18.

chisch redenden Gemeinden für Missionszwecke in fixierten Worten zusammengefaßt, die sie selber schufen – also in ihrer, der griechischen Christen, Sprache.“[388]

M. Dibelius legt den Ursprung der Glaubensüberlieferung nach Antiochia am Orontes. Eine große Anzahl von namhaften Exegeten ist Dibelius gefolgt. Es seien nur *G. Bornkamm*[389], *H. Schlier*[390] und *J. Schmitt*[391] ausgewählt. Spezifische Gründe können dafür allerdings nicht erbracht werden. *H. Schlier* entscheidet sich mehr für den syrischen Raum überhaupt, *J. Schmitt* denkt an Damaskus.

Höchst aufschlußreich ist nun die differenzierte Stellungnahme H. Conzelmanns. Von seiner These über die griechische Originalsprache der Bekenntnisformel her müßte man schließen, *H. Conzelmann* plädiere eindeutig für eine hellenistisch-judenchristliche Gemeinde. Zwar denkt *Conzelmann* primär auch an Antiochia. Seine grundsätzliche Entscheidung ist jedoch vorsichtiger: „Der Entstehungsort der Formel ist nicht mehr festzustellen. Auch wenn sie griechisch verfaßt ist, ist Jerusalem nicht ausgeschlossen. Doch wird man eher an eine andere Stadt, etwa Antiochia, denken. Eines ist ja klar: Mit der Bindung der Glaubenstradition an Kephas und die Zwölf ist die Idee der Kirche fest mit Jerusalem verknüpft. Freilich muß diese Idee nicht in Jerusalem entworfen sein. Jedenfalls ist sie schon vor der Bekehrung des Paulus in Syrien verbreitet.“[392]

Conzelmann hatte sich noch vor einigen Jahren[393] für Jerusalemer Ursprung ausgesprochen.

Für Jerusalem sprechen sich alle Exegeten aus (vgl. S. 80f.), die sich – mit verschiedenem Gewißheitsgrad freilich – für aramäische oder hebräische Vorlage entscheiden. *H. v. Campenhausen* sieht den Ursprung „wahrscheinlich“[394] in der palästinischen Urgemeinde. *R. Bultmann* meint vorsichtig: „vielleicht“ „in der Urgemeinde“[395], entschiedener *E. Haenchen* (vgl. Anm. 295).

U. Wilckens anerkennt die guten Gründe für eine aramäische oder hebräische Urgestalt der Formel. Sie lassen sich allerdings – wie oben gezeigt – noch sehr vermehren. „Das allein darf freilich kein Grund sein, ihre Entstehung im Überlieferungsbereich der Jerusalemer Urgemeinde anzunehmen; denn auch zum Beispiel im syrischen Raum ist zumindest mit Zweisprachigkeit zu rechnen, die Formel könnte also von daher ebensogut in Antiochien wie in Jerusalem geprägt worden sein.“[396]

---

388 Ebd.

389 Studien zu Antike und Christentum 147.

390 Die Zeit der Kirche 216 Anm. 17. – Einige Jahre später nennt *H. Schlier* keinen konkreten Ort mehr und ist zurückhaltender, vgl. *H. Schlier.* Das Neue Testament und der Mythus: Hochland 48 (1955/56) 201-212, 205 = Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II (Freiburg 1964) 87.

391 LThK^2 I, 1028.

392 EvTh 25 (1965) 8. – Vgl. neuestens *ders.,* Grundriß der Theologie des NTs (München 1967) 85 (zur These einer aramäischen Urformel mit Entstehung in Jerusalem): „Aber eine genaue Stilanalyse zeigt, daß es sich nicht um Übersetzung aus dem Aramäischen handelt, sondern um Einwirkung der Sprache der Septuaginta – daher der Eindruck semitischer Färbung. Das bedeutet, daß die Gemeinde, die diese Formel verfaßte, das Alte Testament in der griechischen Übersetzung benützte, also griechisch sprach. Damit ist nicht bestritten, daß in ihr jerusalemische Tradition verarbeitet ist.“

393 RGG^3 1, 699 („wohl Jerusalemer Ursprungs“).

394 Der Ablauf der Osterereignisse 52.

395 Theologie des Neuen Testaments 47. Vgl. auch oben Anm. 295.

396 Die Überlieferungsgeschichte der Auferstehung Jesu: *W. Marxsen, U. Wilckens, G. Delling, H. G. Geyer,* Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus (Gütersloh 1966) 47f.

Die Bestimmung einer judenchristlichen hellenistischen Gemeinde als Ursprungsort der Formel verlangt noch einige Erklärungen. Die Konzeption der Geschichte der ersten Gemeinde im Sinne *W. Heitmüllers, W. Boussets, M.* Dibelius' und *R. Bultmanns* hat nun in vielen Punkten lebhaften Widerspruch erfahren[397]. Hier ist z.B. nur zu vergleichen, was *J. Jeremias, K. H. Rengstorf, E. Lohse u.a.* für die Bekenntnistradition 1 Kor. 15 aufgewiesen haben. Aus dieser Situation heraus hat z.B. Bultmann selbst erwogen, ein *spezifisch jüdisch geprägtes hellenistisches* Christentum vom *Heidenchristentum* zu unterscheiden[398], was die Enge des starren Schemas Urgemeinde – hellenistisches Christentum überwindet.

So notwendig sachlich und historisch die Zwischenstellung dieser judenchristlichen hellenistischen Gemeinden ist, so muß aber auch gesehen werden, daß die Wahl dieser „Mitte" nur notwendig war auf Grund der extremen Gegensätzlichkeit, die man zwischen der Urgemeinde und den hellenistischen Gemeinden angesetzt hatte. So ist die Entscheidung für diesen Raum auch nicht ohne Verlegenheit, und in manchen Fragen ist sie in einem gewissen Sinne einem Rückzugsgefecht nicht unähnlich. Gerade wenn man ein jüdisch geprägtes hellenistisches Christentum nicht mehr direkt lokalisieren kann und will, bleibt zu fragen, ob man nicht den palästinischen Gemeinden einiges von dem zusprechen kann, was man ihnen aus verschiedenen Gründen nicht zuschreiben zu können glaubte[399]. Wir sehen heute deutlicher die komplizierten Verhältnisse in der Urgemeinde[400] (streng gesetzlicher Teil, freiere hellenistische Gemeinde, apokalyptische Gruppe usf.). Von hier aus wird die Frage „Urgemeinde" – „Judenchristentum" auch wieder sehr entschärft. Der hebräisch-jüdische Sprachbereich ist nicht einfach eine Insel im palästinischen Judentum, sondern selbst ein Bereich vielfältiger Denküberlegungen und eines religionsgeschichtlichen Synkretismus, so daß die Unterscheidung „Hellenistisch"„Aramäisch" zunächst einmal eine sprachliche Grenzziehung darstellt.

Anderseits muß man sich fragen, was man der palästinischen Urgemeinde theologisch zuschreiben darf, wenn man ihr 1 Kor. 15, 3-5 *dem Gehalt nach* abspricht. *F. Hahn* kommt auch hier in unaufgelöste Aporien, wenn er einerseits die bereits „entwikkeltere" Formel in Palästina beheimatet sein läßt, anderseits aber theologisch zwischen der palästinischen und der judenchristlichhellenistischen „Traditionsstufe" in seiner

---

397 Vgl. allein zum Kyrios-Begriff etwa *W. Foersters* ThWNT-Artikel Kyrios III, 1085ff., *O. Cullmanns* Arbeiten (z.B. Christologie 200ff.), *Ed. Schweizer,* Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern = AThANT 28 (Zürich 21962) 77ff. Schließlich wäre in neuerer Zeit noch auf die Bemerkungen von *H. Braun,* Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt (Tübingen 1962) 253f. (= ZThK 54 [1957] 351f.) und auf *S. Schulz,* Maranatha: ZNW 53 1962) 125-144 hinzuweisen; außerdem *W. Kramer,* Christos Kyrios Gottessohn 61ff. 149ff. 215ff. *F. Hahn*, Christologische Hoheitstitel 67ff. (ausführliche Literatur) und *L. Cerfaux,* Recueil Cerfaux I, Gembloux 1954 113 bis 136 137-172 u.ö. *D. Georgi,* Der vorpaulinische Hymnus Phil. 2, 6-11: Zeit und Geschichte. Dankesgabe an *R. Bultmann* zum 80. Geburtstag, hrsg. von *E. Dinkler* (Tübingen 1964) 263-293.

398 Die Geschichte der synoptischen Tradition 329ff.

399 Vgl. auch *O. Cullmann,* Christologie des Neuen Testaments (Tübingen 1957) 332ff.

400 Einen kurzen Überblick über die heutige Forschungslage gibt *L. Goppelt,* Die apostolische und nachapostolische Zeit = Die Kirche in ihrer Geschichte, ein Handbuch, hrsg. von *K. D. Schmidt* und *E. Wolf,* I, Lieferung A (Göttingen 1962) Kap. II bes. §§ 7 und 8 (Lit.). Vgl. Judenchristentum: RGG^3 III, 967-972 *(W. G. Kümmel); D. Georgi,* Der Kampf um die reine Lehre im Urchristentum als Auseinandersetzung um das rechte Verständnis der an Israel ergangenen Offenbarung Gottes: *W. Eckert – N. P. Levinson – M. Stöhr* (Hrsg.), Antijudaismus im NT (München 1967) 82-94 und vor allem die dort verzeichneten Arbeiten *H. H. Koesters.* Vgl. auch *M. Hengel,* Judentum und Hellenismus (theol. Habil.-Schrift, Tübingen 1966).

Konstruktion der Überlieferungsgeschichte[401] einen unbegründbar tiefen Einschnitt markiert[402]. Unter Berücksichtigung der Semitismen in 1 Kor. 15, 3-5, der Hinweise auf eine aramäische oder hebräische Vorlage, der Probleme der Tradierung, der inhaltlichen Momente der Überlieferung (vgl. z.B. Sühnemotiv), des Stadiums der Schrifthinweise und unserer eigenen Deutung der „drei Tage nach der Schrift" aus Targumim und Midraschim – was alles zum größten Teil bereits untersucht ist – wird man mit guten Gründen für Jerusalem als Ursprung der Bekenntnisüberlieferung eintreten können[403]. Die Mehrzahl der Exegeten dürfte sich heute für Jerusalem entschließen. Entscheidet man sich für den syrischen Raum, dann wird man – wie das Beispiel von W. Bousset, *R. Bultmann, M. Dibelius* und *H. Conzelmann* zeigt – den Ursprung der Bekenntnistradition mindestens in materialer Hinsicht durchaus für Jerusalem offenlassen. Der „Stephanus"-Kreis könnte theoretisch an sich auch Ursprung sein, doch wird man eine solche Festlegung wegen der nicht ganz geklärten Tradition in der Stephanusgemeinde besser vermeiden[404]. Zu fixiert und sachlich unbegründet scheint mir die Meinung von *Ph. Seidensticker* (vgl. Anm. 302) zu sein, der eine Studie über 1 Kor. 15, 3-7 mit der Überschrift versieht: „Das Antiochenische Glaubensbekenntnis...", ohne nennenswerte Gründe über die bisherigen Vermutungen hinaus zu bringen.

Jedenfalls räumen die meisten Forscher, die sich für Antiochien entscheiden, zugleich auch ein, daß der Gedanke vom Sühnetod und andere Elemente der Formel aus dem palästinischen Judenchristentum stammen. Können die anderen Elemente – und dazu gehört wesentlich die Bestimmung „am dritten Tag nach der Schrift" – auch von dort aus veranschaulicht werden, dann spricht das auch eher dafür, daß die Paradosis wahrscheinlich dort ihre erste Formulierung gefunden hat. Die dagegen vorgebrachten Schwierigkeiten wurden ausführlich besprochen.

Ein genaues Alter der Bekenntnisüberlieferung läßt sich nicht feststellen. Immerhin herrscht hier relativ Einmütigkeit unter den Exegeten. Wenn Paulus die Formel selbst übernommen hat, kann man sich die Chronologie so vorstellen: Paulus ist (nach Gal. 1,18) drei Jahre nach seiner Bekehrung in Jerusalem gewesen und hat dort sicher Petrus und Jakobus besucht[405]; wenn der Tod Jesu auf das Jahr 30, die Bekehrung des Paulus auf das Jahr 33 (35?) anzusetzen ist, dann wäre Paulus ungefähr sechs bis acht Jahre nach Jesu Tod in Jerusalem gewesen. Terminus a quo für die Übernahme der Formel ist also die Mitte der dreißiger Jahre[406], terminus ad quem höchstens der Anfang der vier-

---

401 Außer den oben genannten Stellen vgl. *F. Hahn*, Christologische Hoheitstitel 179-189 242-251 251-268 u.ö.

402 So auch *A. Vögtle* mit Begründung: BZ NF 9 (1965) 137f.

403 Vgl. die Ausführungen zu Kramer in Nr. 2 dieses Kapitels. Auch *M. Dibelius* (Formgeschichte des Evangeliums 27) will übrigens einen Rückbezug auf Jerusalem nicht ganz ausschließen.

404 So *W. Kramer,* Christos Kyrios Gottessohn 33; *D. Georgi,* Der vorpaulinische Hymnus Phil. 2,6-11 (vgl. oben Anm. 397) denkt bei der Entstehung bzw. Umformung des Hymnus auch an die griechischen Gruppen der Urgemeinde um Stephanus (ebd. 292f.). Vgl. auch *J. Bihler,* Die Stephanusgeschichte = MthStS 30 (1963) und *R. Pesch,* Die Vision des Stephanus = Stuttgarter Bibelstudien 12 (Stuttgart o. J. [1966]). Vgl. auch *Th. Boman,* Die Jesusüberlieferung im Lichte der neueren Volkskunde (Göttingen 1967) 111ff. 122ff. 190ff. 195ff.; *E. Haenchen,* Die Bibel und wir (Tübingen 1968) 316ff. 349.

405 Vgl. *W. Pannenberg,* Grundzüge der Christologie 86f.; *B. Klappert,* Diskussion um Kreuz und Auferstehung (Wuppertal 1967) 10f. – Manche wollen das Wissen um die Jakobus-Erscheinung auf diese persönliche Begegnung zurückführen.

406 So etwa *M. Dibelius,* ebenso *H. Schlier*, Die Zeit der Kirche 216 Anm. 17 und *ders.,* Besinnung auf das NT 87 („schon um die Mitte der dreißiger Jahre empfangen").

ziger Jahre[407]. Entscheidet man sich für den Empfang der Formel durch Paulus im syrischen Bereich – z.B. zur Zeit der Bekehrung Paulus' –, dann kann man mit *U. Wilckens* folgern, „daß sie wahrscheinlich in den 40er Jahren in Antiochia, vielleicht schon in den 30er Jahren in Damaskus, der ersten Heimatgemeinde des Paulus, im Gebrauch gewesen ist. Das heißt aber: es ist durchaus möglich, daß diese Formel den ältesten Missionsgemeinden der Diaspora gemeinsam war und auf den Kreis der Hellenisten' zurückgeht, die sie wiederum ihrerseits (in welchem Wortlaut auch immer) von der Urgemeinde kennengelernt haben."[408]

Berücksichtigt man nun, daß zu jener Zeit die „Formel" *bereits bekannt* war[409], daß Paulus in den *wesentlichen* Aussagen sicher sehr getreu „zitiert" und daß der 1. Korintherbrief wohl im Jahre 56 oder 57 in Ephesus geschrieben worden ist, dann kann man die große zeitliche Nähe der Überlieferung zu den Ereignissen um Jesu Tod und Auferstehung nicht übersehen. Die „Entstehung" reicht also sicher bis in die allererste Zeit der ersten christlichen Gemeinden zurück. Betrachtet man das hohe Alter[410] der Bekenntnistradition, dann wird die Möglichkeit einer traditionsgeschichtlichen Analyse außerordentlich problematisch und ruft schon von daher zur allergrößten Vorsicht auf. Es ist kaum begreiflich, wie man sagen kann, diese Paradosis habe „ja eine nicht ganz kurze Vorgeschichte"[411] – im Vergleich zu allen anderen neutestamentlichen Texten.

5. Der „Sitz im Leben" für die Bekenntnistradition in 1 Kor. 15, 3b-5

Die bisherige Vorsicht wird auch bei der Beantwortung dieser letzten größeren Frage vorherrschen müssen. Es muß alles in Erinnerung gerufen werden, was früher über die Struktur und den Sinn der „Bekenntnistradition" gesagt worden ist (vgl. S. 35ff.). Es steht jedenfalls nicht ohne weiteres fest, daß die Ausbildung der Tradition *„nur"* einem unmittelbar „praktischen" Bedürfnis entspricht. Es ist nicht beweisbar, daß die Entstehungssituation nur in der Tauffeier oder in der katechetischen Unterweisung liegen kann. Auch wird man die „Verfolgungssituation"[412] nicht zum ausreichenden Motiv erklären können.

„Spuren von polemischer Verwendung"[413] lassen sich nur sehr indirekt entdecken. Der eher prosaische Stil scheint jedenfalls nicht auf eine „liturgische Stilisierung" hin-

---

[407] In diesem Sinne *G. Bornkamm,* Studien zu Antike und Urchristentum 147 (zu der Zeit in Antiochien bekannt) und *E. Käsemann,* Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen 1960) 225.

[408] *U. Wilckens,* Die Überlieferungsgeschichte der Auferstehung Jesu 48.

[409] Man muß also dann mit der Entstehung einige Zeit vor dem Besuch Pauli in Jerusalem rechnen bzw. einige Zeit vor der Rezeption in Damaskus bzw. Antiochien.

[410] *J. Leipoldt* setzt die Bekenntnistradition erst in der ersten Hälfte der 50er Jahre an. Vgl. ThLZ (1948) Sp. 742. Das ist sicher zu spät. Vgl. auch *G. Schille* (oben Anm. 314).

[411] *Ph. Vielhauer,* Aufsätze zum Neuen Testament 180. – Zur ntl. Chronologie vgl. auch *J. Finegan,* Handbook of Biblical Chronology (Princeton 1964) Todesdatum Jesu 33 oder eher 30, Pauli Bekehrung 33/34; *F. Hahn*, Das Verständnis der Mission im NT = WMANT XIII (Neukirchen 1963) 74-79 (Tod Jesu 27 oder 30/31; Bekehrung Pauli frühestens 28/29 bzw. 31-33; *D. Georgi,* Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem = Theologische Forschung XXXVIII (Hamburg 1965) 91-96. Je nach der Bevorzugung der entsprechenden Chronologie wären obige Zahlen zu verändern.

[412] So *O. Cullmann,* Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse 19 29. Dazu *K. Wegenast,* Das Verständnis der Tradition bei Paulus 51 Anm. 2. Für die späteren Bekenntnisse vgl. nun *W. Rordorf,* La confession de foi et son „Sitz im Leben" dans l'église ancienne: NovTest IX (1967) 225-238.

[413] Ebd. 27; ebenso *Ph. Seidensticker* (vgl. oben Anm. 302).

zuweisen, die *E. Norden* feststellen wollte[414]. Die nüchterne Struktur eines nichtpoetischen Parallelismus membrorum mit den Eigenschaften der Gewichtigkeit, der reihenweisen Betonung und Hervorhebung läßt eher die Wurzel dieser Tradition in einer im einzelnen nicht bestimmten oder nicht bestimmbaren „Lehre“[415] erblicken.

Die neueren Arbeiten sind vorsichtiger, diese „Lehre“ gleich in der katechetischen Unterweisung zu suchen[416], zumal der Begriff einer „urchristlichen Katechese“[417] historisch unklar bleibt. Der Begriff wird als zu „eng“ empfunden. Jede weitere Bestimmung des „Sitzes im Leben“ dieser Lehre hängt von der genaueren formgeschichtlichen Bestimmung der Tradition ab: „Credo“, „Pistisformel“, „Verkündigungsformel“, „Kerygma“ usf. Jedenfalls gehört die lehrhafte Überlieferung in den großen Rahmen des „Grundkerygmas“, das den neu entstehenden Gemeinden als grundlegende Verkündigung übergeben wurde. So kann man mit *W. Kramer* die Bekenntnistradition auch als einen „Grundtext der Verkündigung“ bezeichnen[418] – vorausgesetzt, daß man die zu starr angesetzte Textgebundenheit zurücktreten läßt und die *lebendige* Tradition dieser Zeit[419], auch mündlicher Art und vermutlich vornehmlich sogar diese Überlieferungsweise, gebührend mit in Anschlag bringt. Man wird die „Formel“ also am besten keiner besonderen *Situation* im Leben der Gemeinde zuteilen. Eine *wirkliche* „Formel“ ist ihres abgeschliffenen Charakters wegen ohnehin keinem sehr konkreten „Sitz im Leben“ mehr zuzuordnen. Die Funktion einer „kerygmatischen Grundformel“, einer „Verkündigungsformel“ oder einer „katecheseähnlichen Tradition“ (wegen ihres lehrhaft-prosaischen Tones) trifft den Sachverhalt am ehesten, sofern man mit solchen Bezeichnungen keine Unterbewertung des „Bekenntnischarakters“ induziert. Im übrigen läßt die äußerste Prägnanz der Formel (und der in ihr entfaltete theologische Reichtum) schon an ein reiferes theologisches Bewußtsein denken, das mit einer deutlichen Absicht (auch der Auswahl) dieses Bekenntnis geschaffen hat. Auch die „unveranlaßten“[420] Züge von

---

414 Agnostos Theos 270. – Selbstverständlich kommt keine Akklamation oder dergl. in Frage.

415 Vgl. *K. Wegenast* a.a.O.

416 Für die katechetische Unterweisung als „Sitz im Leben“ vgl. *J. Schmitt:* LThK^2 1, 1028; *B. Gerhardsson,* Memory and Manuskript 300 u.ö.; *E. Käsemann:* RGG^3 II, 995 – um nur je einen Vertreter der verschiedenen exegetischen Richtungen zu nennen; *E. Käsemann,* Konsequente Traditionsgeschichte?: ZThK 62 (1965) 141: „katechetische Tradition mit zugrunde gelegten Bekenntnisaussagen“.

417 Ausführlicher dazu mit weiterer Literatur *F. Hahn* in seiner Einführung *zu A. Seeberg,* Der Katechismus der Urchristenheit bes. XXVff.

418 Christos Kyrios Gottessohn 59 60. Kritisch dazu mit Recht *H. Hegermann* in seiner Rezension: ThLZ 92 (1967) 589-593.

419 Man sollte deswegen auch nicht direkt von „Katechismusunterricht“ sprechen, vgl. *P. Stuhlmacher,* Das Auferstehungszeugnis von 1 Kor. 15, 1-20 (vgl. Anm. 47) 41, genausowenig von einem „geschichtlichen Summarium“ (ebd. 46). *B. van Iersel* meint mit „Katechese“ offenbar mehr die „Gemeindepredigt“ im Unterschied zur „Missionspredigt’ (vgl. Saint Paul et la prédication de l’Église primitive 435 mit Anm.). Aber man sollte besser keine solche Schlußfolgerungen ziehen. – Lk. 1, 4 ist wohl der älteste Text, der sichtbar macht, daß zur Grundkatechese eine Unterweisung über das Leben Jesu gehörte. Vgl. *G. Klein,* Lukas 1, 1-4 als theologisches Programm: Zeit und Geschichte. Dankesgabe an *R. Bultmann* zum 80. Geburtstag, hrsg. von *E. Dinkler* (Tübingen 1964) 193-216, bes. 213f. mit Anm. 109-112.

420 So zum ersten Mal bei *A. Seeberg,* Der Katechismus der Urchristenheit 51ff. In ähnlicher Formulierung bei *K. Wegenast,* Verständnis der Tradition 54 Anm. 2; vgl. auch *F. Hahn*, Christologische Hoheitstitel 198 (gegen Ende der Anm. 6, S. 197f.).

Tod und Begräbnis in 1 Kor. 15, 3a-4a[421] zeigen, daß die „Formel" nicht leicht in eine der gängigen Gattungen bzw. Herkunftssituationen einzuordnen ist. Die Bekenntnistradition hat sicher eine so zentrale Stellung, daß man sie vielleicht bei der Missionspredigt, bei der Taufe, bei der Gemeindepredigt, im Gemeindegottesdienst und auch in der theologischen Reflexion (wie Paulus selbst meisterhaft in 1 Kor. 15 zeigt) verwendet haben wird. Deswegen dürfen die „Wörtlichkeit" und die konkrete formale und syntaktische, vom Kontext abhängige Struktur nicht überschätzt werden. Der Inhalt war das Wesentliche. Vielleicht ist die Gattung am besten umschrieben, wenn man in der Bekenntnisformel so etwas wie den τύπος διδαχῆς erblickt, die „Gestalt der Lehre"[422], „der ihr (die Gläubigen) übergeben wurdet" (Röm. 6,17), τὰ στοιξεῖα τῆς ἀρχῆς, „die ersten Anfangsgründe" (Hebr. 5, 12) oder „das Evangelium" (1 Kor. 15,1).

[421] Ob „Tod" und „Begräbnis" von den anderen Aussagen her so isoliert werden dürfen, daß sie von daher „unveranlaßt" erscheinen, kann damit natürlich nicht gesagt sein.

[422] Vgl. zur schwierigen Einzelexegese *O. Kuss,* Der Römerbrief Il (Regensburg `1963) 387-390; *O. Michel,* Der Brief an die Römer (Göttingen „1963) 160 (beide mit umfangreicher Literatur). Zum Verhältnis der „Gestalt der Lehre" zum „Bekenntnis" vgl. bes. *O. Kuss* a.a.O. 389. Eine ganz neue Deutung bringt *U. Borse,* Abbild der Lehre" (Röm. 6, 17) im Kontext: BZ NF 12 (1968) 95-103 („Typ der Lehre" als Lehre der Sünde).

Zweiter Abschnitt

Konkrete Interpretationsversuche zu „Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift“

ERSTES KAPITEL

DEUTUNGSVERSUCHE INNERHALB DES NEUEN TESTAMENTS

Für die konkrete Bestimmung des Sinnes von 1 Kor. 15, 4b „auferweckt am dritten Tag nach der Schrift“ kommen durchschnittlich folgende Deutungen in Frage: 1. Der „dritte Tag“ ist die Zeit der Entdeckung des leeren Grabes. 2. Es ist der Tag der ersten Erscheinung des Herrn. 3. Der „dritte Tag“ wird religionsgeschichtlich zu erklären versucht. 4. Die Angabe hat ihren Ursprung in einer Schriftauslegung einer oder mehrerer bestimmter Stellen des Alten (oder Neuen) Testaments. 5. Der „dritte Tag“ hängt mit der Entstehung des Sonntags zusammen. Im einzelnen werden nun in diesem zweiten Abschnitt die erwähnten Deutungen zu besprechen sein, bevor eine neue und eigene Auslegung versucht wird.

1. Die Auferstehungsaussagen „am dritten Tag“ im Neuen Testament

Die Osterperikopen selbst sprechen nur vom „ersten Tag“ der Woche als Zeitangabe (vgl. Mk. 16, 2; Mt. 28, 1; Lk. 24, 1; Jo. 20,1. 19). Nur Mt. 28, 2ff. hat dabei eine gewisse Tendenz, das Ereignis der Auferstehung Jesu selbst auf den Morgen des „ersten Tages“ zu verlegen. Nach Markus und Lukas finden die Frauen, die zu dieser Zeit das Grab besuchen, dieses bereits geöffnet. Auch in der etwas abweichenden Überlieferungsform Jo. 20, 1ff. erblickt Maria von Magdala (vermutlich von weitem) den Stein weggewälzt und schließt daraus, daß das Grab auf eine ungewöhnliche Weise geöffnet worden war. Die Perikopen beziehen also die Entdeckung des leeren Grabes bzw. die Erscheinungen des Auferstandenen oder den Ablauf der Osterereignisse nicht *direkt* auf den „dritten Tag“, sondern verwenden die Zeitbestimmung „am ersten Tag“ der Woche. Markus verwendet in 16,1-8 (und auch 9-20) die Bezeichnung vom „dritten Tag“ überhaupt nicht. Bei Lukas begegnet sie dreimal (24, 7.21.46): zunächst *erinnern* die Boten die Frauen, an die Weissagung Jesu selbst zu denken, wobei – allerdings nur z.T. wörtlich – die Leidensweissagungen von 9, 22.44 und 18, 31-33 angeführt werden; die enttäuschte Hoffnung der Jünger stellt fest, dies sei schon der „dritte Tag“, seit das alles geschehen sei (v. 21); die Nennung des dritten Tages hier bezieht sich wohl auf eine allgemeinere (evtl. mehr jüdische) Redewendung, die am dritten Tag eine Wende erwartet, einen schon in die Verwesung übergehenden Toten und damit das absolute Ende sieht oder schon einen langen Zeitraum des Unheils erblickt (vgl. die späteren Un-

tersuchungen); auch sprachlich ist keine Nähe zu den sonstigen Formulierungen *„am* dritten Tag"; in v. 46 ist von der Verheißung des Messias in den Schriften die Rede, wobei eigens das Leiden, die Auferstehung am dritten Tag und die Predigt der Buße zur Vergebung der Sünden in seinem Namen genannt werden (Lk. 24, 46-47, mögliche wörtliche Anklänge an die Apg.-Formeln, aber ohne sprachliche Nähe in der Bestimmung der „drei Tage"). Matthäus läßt die Juden sich an Jesu erinnern: „Nach drei Tagen werde ich auferstehen" (27, 63). Diese Formulierung stammt zweifellos bereits aus der kirchlichen Verkündigung, denn Jesus hatte sich nie so eindeutig zu seiner Auferstehung ausgesprochen, wie Matthäus hier den Juden in den Mund gibt. Pilatus stellt eine Wache „bis zum dritten Tag" (27, 64). Johannes spricht nur vom „ersten Tag" der Woche (20, 1.19.26) und erwähnt die Wendung vom „dritten Tag" überhaupt nicht.

Dieser Befund führt zu einer Beobachtung, die bisher wohl nicht in ihrer Bedeutsamkeit genügend erkannt worden ist. Die Oster*berichte* der Evangelisten benützen die „drei Tage" nicht als chronologische Angabe in der Schilderung des Ablaufs der Osterereignisse. Nur Matthäus und Lukas erwähnen das Datum, das ihnen aber aus dem Zusammenhang der Oster*predigt* zugekommen ist. Nicht einmal Matthäus hat in seinem Bericht über den Ostermorgen (28, 1ff.) das Datum benutzt, obgleich er *literarisch* in dem engen Zusammenhang von 27, 62-66 mit 28, 1 ff. am ehesten eine naheliegende Verbindungsmöglichkeit gehabt hätte und ohnehin in 28, 2-4 eine gewisse Tendenz verrät, die Auferstehung selbst auf den Beginn des „dritten Tages" zu legen – aber diese Terminologie wird gerade nicht benützt. Die Schilderungen der Ereignisse am Ostermorgen erweisen traditionsgeschichtlich auch hierin ihre Selbständigkeit. Das heißt aber auch, daß weder die Entdeckung des leeren Grabes noch die Erscheinungen des Auferstandenen in einen *direkten* Bezug gesetzt werden zum „dritten Tag". Diese Einsichten haben – summarisch formuliert – folgende Konsequenzen:

1. Die Formulierungen 1 Kor. 15, 4b und Apg. 10, 40 („diesen hat Gott am dritten Tag auferweckt") haben keine Parallele in den Aussagen der Oster*berichte.*

2. Die Zählung „am dritten Tag" bezieht sich sprachlich und sachlich (vgl. die anderen Zeitbestimmungen auf das leere Grab und die Erscheinungen hin in den Oster*berichten*) in 1 Kor. 15, 4b und vermutlich auch in Apg. 10, 40 auf das Ereignis der Auferstehung Jesu selbst; bezeichnend für diese Aussage ist, daß Gott durch Umschreibung oder direkt Subjekt der *Auferweckungs*handlung ist.

3. Die literarische Gestaltung der Oster*berichte* selbst hat – im Unterschied zur Osterverkündigung der Kirche[423] – das sonst vorgegebene Datum vom „dritten Tag" an keiner Stelle an sich gezogen.

4. Sofern die „drei Tage" in der Oster*verkündigung* verwendet werden, ist ihr „Haftpunkt" hauptsächlich der Komplex der „Leidensweissagungen" bzw. Vollendungsaussagen Jesu, nach Lk. 24, 46 die vom Auferstandenen her eröffnete Schriftauslegung der Kirche („daß der Christus leiden und am dritten Tag von den Toten auferstehen werde").

5. Das Auferstehungsereignis ist von den Oster*berichten* selbst also nicht *ausdrücklich* als Erfüllung der Leidensweissagungen bzw. Vollendung des Passionsgeschehens verstanden worden.

---

[423] Die Differenz von Oster*bericht* und Oster*verkündigung* hat natürlich nur begrenzte Anwendungsmöglichkeit, aber wohl auf das fundamentale Datum „am ersten Tag" der Woche. Ein nochmaliger Unterschied zwischen Oster*bericht* und Oster*geschehen* soll gleich ins Spiel kommen. Vgl. zur Frage besonders auch das Nachwort.

6. Die Apostolischen Väter (vgl. S. 195f.) bringen die Auferweckung bzw. Auferstehung Jesu nirgends in Verbindung mit dem „dritten Tag"; das spricht für die Unabhängigkeit der Osterberichte von den Wendungen" am dritten Tag".

Bevor nun den einzelnen Sachverhalten genauer nachgefragt wird, soll das eben erzielte Ergebnis abschließend in seiner Problematik herausgestellt werden. Die Kontroversen, ob 1 Kor. 15, 15,4b sich auf das „Erscheinungsdatum" (ein unglückliches Wort!) bezieht, wobei dann die Erscheinungen in Jerusalem anzusetzen wären[424], oder ob das Datum durch die Entdeckung des leeren Grabes veranlaßt ist[425], können auf sich beruhen bleiben, da sie zunächst an dem fundamentalen Schriftbefund (s. o.) vorbeigehen. *U. Wilckens* ist Recht zu geben, wenn er formuliert: „Eindeutig ist aber, daß sie (die Formel „am dritten Tag") das Geschehen der Auferweckung als solches datieren will, nicht aber die Ersterscheinung."[426] Nun erwächst natürlich die erwähnte Alternative (leeres Grab – Erscheinungen) der echten Aporie, daß das *Ereignis* der *Auferwekkung* Jesu ohne Zeugen geblieben ist und wir nur (durch die Entdeckung des leeren Grabes und vor allem) durch die Erscheinungen Kunde von einem Ereignis haben, das in der absoluten Verborgenheit Gottes geschah. So gesehen gehören zwar Auferstehung Christi und Erscheinung aufs engste zusammen, aber sie sind nicht identisch. Die Erscheinungen sind als Selbstbezeugungen des Auferstandenen (nicht der Auferstehung!), von unserer menschlich-geschichtlichen Erfahrung her und überhaupt von der Geschichte her gesehen, die Art und Weise, wie die Auferstehung als strikt eschatologische (oder „transzendente") Tat Gottes sich in unserem Ereignishorizont kundgibt, ihre Wirkung bezeugt (vgl. Anm. 364) und so „geschichtlich" wird; eine andere (hier nicht zu besprechende) Weise ist das Verständnis der Auferstehung als „Erhöhung", wodurch diese und ganz andere Wesensmomente in einer anderen Sprache zum Ausdruck kommen. Von daher gesehen haben die Evangelisten in den Oster*berichten* absichtlich die „drei Tage" nicht verwendet, weil diese für die *geschichtliche* Manifestation des Auferstehungsereignisses selbst unmittelbar nichts bedeuten.

Damit wäre auch ein *sachlich* bestimmter Grund dafür gefunden, daß die Überlieferungsstränge der Osterberichte und der Auferweckungs- bzw. Vollendungsaussagen mit der Drei-Tage-Wendung auch *historisch* lange und weitgehend unabhängig geblieben sind. Die Rätselhaftigkeit des konkreten Sinnes von 1 Kor. 15, 4b „auferweckt am dritten Tag nach der Schrift" steigt durch diese Einsicht um so mehr. Die Formel kann aus dem uns zugänglichen und berichteten, „geschichtlichen" Ostergeschehen nicht erklärt werden.

Der nächste Schritt verlangt eine Aufhellung aller *Aufweckungs-/Auferstehungs-* bzw. *Vollendungsaussagen* im Neuen Testament, die in einem engeren Zusammenhang stehen mit der Drei-Tage-Bestimmung. Dazu gehören Mk. 8, 31; 9, 31; 10, 34; Mt. 16, 21; 17, 23; 20, 19; Lk. 9, 22; 18, 33; Lk. 11, 29-32 und Mt. 12, 38-42; Lk. 13, 31-33; Mk. 14, 58; Mt. 26, 61; Jo. 18, 19; Mk. 15, 29; Mt. 27, 40; Jo. 2,19.20. Es ist freilich in diesem Zusammenhang ganz unmöglich, die schwierigen Probleme der fast un-

---

[424] Vgl. *F. Hahn*, Christologische Hoheitstitel 205f.; ebenso *E. Lichtenstein,* Die älteste christliche Glaubensformel 41; die anderen Erscheinungsberichte vor Petrus (Kephas-Simon) erwähnen aber nie ein Datum; vgl. auch *H. Grass,* Ostergeschehen und Osterberichte 128f.; H. Conzelmann, Zur Analyse der Bekenntnisformel 8 Anm. 49.

[425] *H. v. Campenhausen,* Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab 51 u.ö.

[426] Die Überlieferungsgeschichte der Auferstehung Jesu 48 (über die „Beziehung" von v. 4b und v. 5 macht *Wilckens,* ebd. 48/49 widersprüchlich formulierte Aussagen).

auflösbaren Stellen der Leidensweissagungen und des Tempellogions zu bewältigen; Lk. 13, 31-33 behandeln wir später in einem eigenen Exkurs (vgl. S. 156ff.). Wir verfolgen die Fragen nur, soweit sie Aufschluß für unser Problem bringen, so daß wir uns nicht mit dem Menschensohn-Problem beschäftigen, auch nicht mit einzelnen Fragen der „Leidensweissagungen" usf.[427].

Die Differenzen zwischen den Synoptikern in der Angaben „am dritten Tag", „nach drei Tagen", „nach drei Tagen und drei Nächten" usf. wurden früher schon erwähnt. Mt. und Lk. haben „am dritten Tag" (τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ: Mt. 16, 21; 17, 23; 20, 19; Lk. 9, 22; dagegen Lk. 18, 33: τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ); in der zweiten Leidensankündigung des Lk. (9, 43bff.) fehlt der Hinweis auf den „dritten Tag" völlig. Mt. gebraucht immer das Passiv von ἐγείρειν, Lk. verwendet ἐγείρειν (9, 22) und ἀναστῆναι (18, 33). Mk. hat den Ausdruck „nach drei Tagen" (μετὰ τρεῖς ἡμέρας) mit ἀναστῆναι in allen Fällen (8, 31; 9, 31; 10, 34). Die Angabe steht bei Mk. auch in einer gewissen Spannung zu seinen eigenen Aussagen „innerhalb von drei Tagen" (14, 58; 15, 29).

Wir untersuchen die differierenden Angaben zunächst *in ihrem gegenseitigen Verhältnis,* wobei zuerst ein „historisches" Verständnis vorausgesetzt wird für den Sinn der „drei Tage". Lk. spricht nur von der Auferstehung *„am* dritten Tag" (9, 22; 18, 33; 24, 7.21.46; evtl. 13, 32f.). Dieser zunehmende Zug zur Uniformität wird später noch zu erklären sein. Wichtiger sind die Differenzen bei Markus[428]. *W. Rordorf* möchte „am dritten Tag" auf die Auffindung des leeren Grabes am Ostermorgen beziehen, „nach drei Tagen" auf die erste Erscheinung am Osterabend; *N. Walker* sieht in den beiden Angaben zwei verschiedene Beziehungspunkte der Zählung vorausgesetzt: „am dritten Tag" bezieht sich auf die Tötung Jesu, „nach drei Tagen" auf die endgültige Verwerfung. *J. Schreiber* versucht eine redaktionsgeschichtliche Erklärung aus der Theologie des Markus: Die Auferstehung wird an Hand des leeren Grabes in Jerusalem *am* dritten Tag von den Frauen entdeckt; die Jünger können frühestens *nach* drei Tagen den Auferstandenen sehen, wenn sie sofort nach Galiläa wandern würden; da sie aber wegen der jüdischen Vorstellungen nichts von diesen Auferstehungsweissagungen verstehen und nicht gehorchen, entgeht den Judenchristen die von den Heiden bezeugte Epiphanie des Gekreuzigten und Auferstandenen in Galiläa. Der Auferstandene ist schon *vor* den Jüngern in Galiläa und hat durch seine heilbringende Gegenwart unter den Heiden *in* drei Tagen den neuen Tempel, d.h. die neue Gemeinde der Heidenchristen erbaut. Die Wen-

---

[427] Vgl. zur Diskussion außer den bekannten Analysen von *E. Schweizer, H. E. Tödt, E. Sjöberg, O. Cullmann, Ph. Vielhauer, F. Hahn* u.a. nun bes. *C. Colpe:* ThWNT VIII, 403-481 (Lit.); *A. J. B. Higgins,* Jesus and the Son of Man (Philadelphia und London 1964); *G. Strecker,* Die Leidens- und Auferstehungsaussagen im Markusevangelium: ZThK 64 (1967) 16-39; *E. Haenchen,* Die Bibel und wir (Tübingen 1968) 102-134 (Mk. 8, 27 – 9, 1); *J. Jeremias,* Die älteste Schicht der Menschensohnlogien: ZNW 58 (1967) 159-172; *J. H. Marshall,* The Synoptic Son of Man Sayings in Recent Diskussion: NTS XII (1965166) 327-351; *W. Popkes,* Christus traditus 153 ff ., 217ff., 228ff., 258ff.; *A. Strobel,* Kerygma und Apokalyptik (Göttingen 1967) 45-84; *Th. Boman,* Die Jesusüberlieferung im Lichte der neueren Volkskunde 148ff.

[428] Vgl. zum folgenden *W. Rordorf,* Der Sonntag (vgl. Anm. 475) 227 Anm. 63; *N. Walker,* „After three days": NovTest IV (1960) 261-262 („drei Tage und drei Nächte" ordnet *Walker* ein mit Hilfe der von *A. Jaubert* entwickelten Chronologie); *J. Schreiber,* Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums (Hamburg 1967) 103-119, 120 bis 126. Zum Vorrang der redaktionsgeschichtlichen Methode vgl. vor allem 103 bis 106; zu der Zählung bei Mt. vgl. 105. Der sprachliche Beweis aus dem Gebrauch von ἀνιστάναι und der Wendung vom dritten Tag (mit Differenzierungen) ist das einzige Argument außerhalb der speziell vorausgesetzten „Theologie der Auferstehung" des Markus (vgl. 107f., 114-116).

dung *„nach..."* bringe die hellenistische These der ständig möglichen „Parusie" als eine Glaubensaufforderung an die Judenchristen zur Darstellung; *„in..."* verschärfe diese Aufforderung, weil sie eine schon (in kürzester Zeit) bewirkte Gemeindebegründung unter den Heiden zum Ausdruck bringe (vor der Einladung an die Judenchristen). Ähnlich interpretiert *J. Schreiber* auch Mk. 8, 2. Durch die These von der methodisch eindeutigen Priorität der redaktionsgeschichtlichen Analyse ohne Heranziehung aller anderen Problemkomplexe kommt *J. Schreiber* zwar zu einer konsequenten Deutung der theologischen Regiekunst des Markus im Umgang mit den Zeitbestimmungen vom „dritten Tag", läuft aber, so fürchte ich, ins Leere. Das endgültige Urteil muß den Spezialisten überlassen werden. *W. Rordorfs, N. Walkers* und *J. Schreibers* Erklärungsversuche bringen – wie früher die Konstruktion *E. Lichtensteins* – kein Licht in das Dunkel.

Aber wahrscheinlich ist die Lösung des Rätsels viel einfacher. Obgleich gewöhnlich in der Exegese der unterschiedlichen Zeitbestimmungen die *jüdische* Zeitrechung als solche (wo der angebrochene Tag, wie das angebrochene Jahr, als voll gilt) verantwortlich gemacht wird für die sachlich belanglose Formulierung, wird meist kein *konkreter* Grund angegeben. In der Tat aber zeigt die Behandlung des hebräischen Textes durch die Septuaginta, daß dieselbe hebräische Bestimmung in der Übersetzung „am dritten Tag" bzw. „nach drei Tagen" wiedergegeben wird; beide Bestimmungen beziehen sich aber unzweifelbar auf dasselbe Datum, so daß sich der Gebrauch beider Wendungen in gewisser Weise verwischt. Auch bei spätgriechischen Schriftstellern läßt sich das Gleiche beobachten. Die sinngleiche Bedeutung wird allein schon sehr einleuchtend an Beispielen wie Gen. 42, 17ff., Ex. 19, 11-16, Esth. 4, 16 – 5, 1 und Os. 6, 2 (LXX). Das Phänomen[429] ist wenig beachtet worden, löst m. E. aber durchaus die Schwierigkeiten. Der Einwand, warum Markus trotzdem die zeitlichen Angaben nicht mit seinen späteren Angaben (16, 1) ausgleiche, verfängt nicht, weil die verschiedenen Bestimmungen voneinander unabhängig sind (s. o.).

Es bleibt noch zu fragen, warum sich in den Großevangelien die Bezeichnung stärker präzisierend/historisierend entfaltet. Matthäus und Lukas haben vermutlich *in Angleichung an die Passionsgeschichte* „am dritten Tag" formuliert, wobei außerdem Einfluß von 1 Kor. 15, 4 durchaus möglich ist[430]. *J. Jeremias*[431] meint, Matthäus und Lukas hätten an den Parallelstellen „unabhängig voneinander ex eventu" die Vorlage des Markus geändert[432]. *J. Jeremias* erblickt darin „eine sekundäre Tendenz nach Konkretisierung

---

[429] Einen umfangreicheren Nachweis führt *F. Field,* Notes an the Translation of the New Testament (Cambridge 1899) 11-13 (LXX und spätgriech. Belege); *G. Kittel,* Rabbinica. Paulus im Talmud. Die „Macht" auf dem Haupte. Runde Zahlen = Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums I, 3 (Leipzig 1920) 31ff., 38; *W. G. Kümmel,* Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu = AThANT 6 (Zürich 31956) 61 (Lit.); (Strack-)*Billerbeck* I, 649; *G. Delling:* ThWNT II, 951f.; V. Taylor, The Gospel according to St. Mark (London '1959) 378. – So läßt sich auch Mt. 27, 63 mit Mt. 16, 21 Par. ausgleichen und bes. mit Mt. 27, 64 („nach-", „bis-", „am-"). Andere Wege gehen zu Unrecht *H. E. Tödt,* Menschensohn 171; *E. Lichtenstein,* a.a.O. 27 u.ö.; *U. Wilckens,* Die Missionsreden der Apostelgeschichte 137-140; *Ph. Vielhauer,* Aufsätze zum Neuen Testament 199-214; *G. Strecker:* ZThK 64 (1967) 16-19, bes. 24f. – Vgl. *E. Haenchen,* Die Bibel und wir 111 Anm. 23; *C. H. Turner,* The Gospel according to St. Mark (London 1928) 40.

[430] So auch *G. Strecker,* a.a.O. 24.

[431] ThWNT V, 710 mit Anm. 459 = Abba 210 mit Anm. 459. Kritisch gegen Jeremias *H. E. Tödt,* Menschensohn 170.

[432] *J. Jeremias,* a.a.O.

und nach Angleichung an den Geschichtsverlauf“[433]. *K. H. Schelkle* erklärt im Anschluß an *Lohmeyer* die Änderung „durch die Annahme, daß beide in allen Fällen unter dem Zwang der sich bildenden Glaubensformel standen[434]. Das ist auch die Meinung *von H. Grass*[435], *J. Finegan*[436] und *G. Strecker*[437]. *H. Conzelmann* nimmt für die lukanische Terminologie „am dritten Tag“, die streng durchgeführt ist, kultischen Einfluß an, wie später bei der Verhandlung der Frage nach dem Zusammenhang von Auferstehungsereignis und Entstehung des Sonntags noch genauer zu zeigen sein wird. Nimmt man an, daß auf Grund der jüdischen Zählweise zwischen „am dritten Tag“ und „nach drei Tagen“ keine reale Differenz zu bestehen braucht, dann ist natürlich formal immer noch nicht erklärt, warum Markus nicht bereits von der in 1 Kor. 15, 4b ausgesprochenen Bekenntnisformulierung geprägt ist, falls diese wirklich so maßgebend ist. Das ist nicht leicht zu beurteilen, weil man folgende Entscheidungen mittreffen muß bei der Beantwortung der Frage: 1. Ist 1 Kor. 15, 4b von Os. 6, 2 – LXX beeinflußt? 2. Weist die markinische Formulierung von „nach drei Tagen“ vielleicht auf Jonas 2, 1 zurück? 3. Verwendet Markus in S, 31 ihm vorgegebenes Gut, das für ihn selbst eine so prägende Kraft besitzt, daß andere „Traditionen“ (auch 1 Kor. 15, 4b) sich nicht durchsetzten?

Diese Fragen lassen sich kaum beantworten, wie ja eine letzte Deutung der Leidensweissagungen und des in ihnen verarbeiteten Materials vor äußerste Schwierigkeiten bringt. Zweifellos wurden die Leidensankündigungen und Vollendungsaussagen im Lichte des Osterglaubens verstanden und stilisiert (vgl. vor allem Mk. 10, 33ff.); obgleich sie zweifellos – neben anderen Funktionen – auf die Passionsgeschichte vorbereiten sollen, verwenden sie doch nicht dasselbe Schema des Ablaufs. Vermutlich hat Mk. schon die dreifache Ausprägung übernommen. Mk. 9, 31 läßt am wenigsten Bearbeitung erkennen; ob es die Grundform ist, ist damit nicht gesagt. „Töten“ und „auferstehen“ erscheinen in fast allen Formen (nicht in Lk. 9, 44; Mk. 14, 21.41; 9, 12 usf., wenn man diese Kurzformen dazunimmt). Für die Formulierungen „viel leiden und von den Menschen verworfen werden“ (sachlich klar, aber in Einzelheiten unbestimmt) muß keine Bildung ex eventu angenommen werden; „töten“ ist schwer zu entscheiden (sonst schreibt Mk. „kreuzigen“), da es als Konsequenz des Leidens verstanden werden könnte oder ex eventu (vermutlich aus der Vorstellungstradition vom gewaltsamen Geschick der Propheten, vgl. Lk. 6, 22f.). Die Menschensohntitel-Problematik dieser Stellen darf nicht die Möglichkeit ausschließen, daß die Aussagen nicht ursprünglich an den Titel gebunden sind, der evtl. von der Gemeinde eingesetzt worden ist (vgl. *C. Colpe*). *H. E. Tödt* sieht in Mk. 8, 31 a; 9,12 b; 10, 34 eine sehr alte Kombination von Menschensohnüberlieferung und Passionstradition. Gegenüber der These einer zeitlichen Priorität von ἀνιστάναι gegenüber ἐγείρειν (*C. Colpe:* „Vollendungs“-Aussage wird wahrscheinlich ex eventu durch den Wechsel als Auferstehung interpretiert; *H. E. Tödt:* Anklang an Os. 6,2 – LXX; Betonung des souveränen Handelns und des aktiv-hoheitsvollen Geschehens: der Menschensohn *steht auf,* vgl. dagegen Christos-Formeln: *sterben,* nicht: töten, und *auferweckt werden*) muß man aber auf 1 Kor. 15, 4b und Röm. 4, 25 verweisen. *A. Strobel* meint, das Thema „auferstehen nach drei Tagen“ sei ein Teil der frühchristlichen Messianologie, die sich mit dem Messiastod auseinandersetzen

[433] Ebd.
[434] Die Passion Jesu 66.
[435] *H. Grass,* a.a.O. 128.
[436] Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu = BZNW 15 (Gießen 1934) 105.
[437] A.a.O. 20 mit Anm. 14,24.

mußte (wobei er an 1 Kor. 15, 4.12ff.; Röm. 6, 4.9; 8, 11.34 denkt), nicht Bestandteil der älteren christlichen Menschensohn-Christologie (Auslieferung des Gerechten in die Hände der Gottlosen und Tötung); eine spätere Zeit habe die verschiedenen Stoffe vereinigt. Wie sich noch zeigen wird, läßt sich die Formulierung „am dritten Tag" (noch weniger: „nach drei Tagen") nicht als kerygmatische Formel ex eventu selbstverständlich voraussetzen, wie das meist geschieht: Die „drei Tage" sind *ursprünglich* keineswegs eine *eindeutige* chronologische Angabe.

Resultat: Hinter der ausgeprägten Formulierung von der Auferstehung am dritten Tag/nach drei Tagen kann sich evtl. ein kürzeres Wort Jesu von einer „Vollendung" am dritten Tag/nach drei Tagen verbergen; dieses Wort wurde nachträglich aufgefüllt und konkretisiert. Doch läßt sich diese Frage nach einem Wort Jesu erst später entscheiden; die Leidensankündigungen sind jedenfalls kein absolutes Argument gegen diese Möglichkeit.

Matthäus spricht bei der Wiedergabe der Tradition vom *Jonaszeichen* von „drei Tagen und drei Nächten" (Mt. 12, 40; vgl. Lk. 11, 29f.; Mk. 8,11f.; Mt. 12, 38-41). Mt. ist ganz auf den Schriftbeweis nach Jon. 2, 1 (ziemlich genau LXX-Text) konzentriert, so daß die „drei Nächte" „keinerlei theologische oder exegetische Geheimnisse in sich" schließen[438]. Natürlich ist Mt. 12, 40 „fast allgemein als ganz sekundäre Weiterbildung erkannt"[439], auch wenn die genauere traditionsgeschichtliche Herkunft umstritten ist. Jedenfalls hat Mt. das Verständnis von Lk. 11, 29-32 (Q) konkretisiert[439a]. Es war dem Spruch nicht zu entnehmen, wie die von Jesus in dem Rätselspruch angedrohte, zu Jonas' Errettung in Analogie stehende göttliche Beglaubigung seiner Person in Zukunft erfolgen werde und wie die ungläubige Legitimitätsforderung durch das Zeichen entlarvt werde. War es bei Lk. einfach die „Legitimierung des Gottgesandten durch die Errettung aus dem Tode"[440], so lenkt Mt. den Blick auf die zukünftig-eschatologische Erfüllung in der Parusie um und hin auf die Auferstehung Jesu Christi. Das Verschlungensein des Jonas wird „ex eventu" auf die (einmal vorläufig gesagt) „Grabesruhe" Jesu bezogen. Der Spruch hat noch mehrere Funktionen: v. 40 zeigt, daß die Auferstehung aus dem Tode die wirkliche Beglaubigung der Messianität Jesu darstellt[441]; außerdem wird der Spruch in Richtung einer Leidensweissagung transformiert (vgl. v. 39: das Zeichen Jonas' *des Propheten:* Reflexionszitat)[442]; der angeschlossene Ninivitenspruch wird dazu benützt, den Menschensohnspruch durch eine noch radikalere Umwandlung des Blickpunktes in Richtung der *Adressaten* zu verstärken: Die Unbeweglichkeit Isra-

---

438 Vgl. *G. Delling:* ThWNT IV, 1118; *A. Vögtle,* Der Spruch vom Jonaszeichen: Synoptische Studien. Festschrift für *A. Wikenhauser* (München 1954) 230-277; P. Seidelin, Das Jonaszeichen: StTh 5 (1952) 119-131; *K. Stendahl,* The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament (Uppsala 1954) 132f.; *P. Nepper-Christensen,* Das Matthäusevangelium ein judenchristliches Evangelium? = Acta Theologica Danica I (Aarhus 1958) 178f.; *R. H. Gundry,* The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel with special Reference to the messianic Hope = Supplements to NovTest XVIII (Leiden 1967) 136f.; *C. Colpe:* ThWNT VIII, 452f., 461f.; vgl. auch Anm. 439-442.

439 *A. Vögtle,* Jonaszeichen: LThK2 V, 1116-1117.

439a Vgl. *C. Colpe:* ThWNT VIII, 452f.; *A. Vögtle,* Wikenhauser-Festschrift (vgl. Anm. 438) 246.

440 *J. Jeremias:* ThWNT III, 414 (dagegen *H. E. Tödt,* Menschensohn 195). Vgl. auch *F. Hahn*, Christologische Hoheitstitel 46, 166.

441 So vor allem *R. Hummel,* Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium = BEvTh 33 (München 1963) 126.

442 Vgl. *C. Colpe:* ThWNT VIII, 462f.

els nimmt die Errettung des Gottgesandten nicht zum Anlaß der Buße, so daß die Auferstehung schon das Gericht bedeutet, nicht „erst" die Parusie[443]. Jesus wird also in dieser kerygmatischen Interpretation des Mt. zu Lk. 11, 30 in seinem Wirken verdeutlicht, wobei schwer zu sagen ist, wo der Gipfel der Aussage liegt. – Die Verwendung des Jonas-Motivs wird später seine Erklärung finden (vgl. S. 122f., 176f., 191ff., 201f., 216ff., 220ff.).

Das synoptische *Tempellogion,* das uns für die Verhandlung vor dem Hohen Rat in den Aussagen der Lügenzeugen überkommen ist (vgl. Mk. 14, 58; Mt. 26, 61) und von den Spöttern unter dem Kreuz wiederholt wird (vgl. Mk. 15, 29; Mt. 27, 40, teilweise auch in der Anklage gegen Stephanus: Apg. 6, 40): „Wir haben ihn sagen hören: 'Ich werde diesen mit Händen gemachten Tempel zerstören und innerhalb von drei Tagen (διὰ τριῶν ἡμερῶν) einen anderen aufbauen, der nicht mit Händen gemacht" (Mk. 14, 58). Johannes (2, 19.22) nimmt den Tempelausspruch Jesu nun in die Situation der Tempelreinigung hinein (2, 13-22)[444]: „Reißt diesen Tempel nieder und in drei Tagen (ἐν τρισὶν ἡμέραις) werde ich ihn (wieder) aufrichten (ἐγερῶ)" (v. 19). Hier interessiert uns weniger die Frage, ob der offenbar nicht situationsgebundene, überlieferte Spruch von Markus in den Prozeßbericht eingearbeitet wurde, ob er – was wahrscheinlich scheint – seinen ursprünglichen Ort im Zusammenhang mit der historischen Tempelreinigung und der damit verbundenen Vollmachtsfrage gehabt hat (vgl. *E. Lohse,* Anm. 444), und auch nicht näher die verschiedene redaktionsgeschichtliche Einfärbung durch Markus (deutet Gegenüberstellung des Tempels mit dem neuen Volk Gottes an: „mit Händen gemacht" – „nicht mit Händen gemacht") und Matthäus (meint mehr endzeitliche Wiedererrichtung eines neuen Tempels in messianischer Zeit, vgl. nur 40-48, aber auch die bleibende Beziehung des neuen Gottesvolkes selbst in der Vollendung zu dem „alten" Israel). Fast alle Forscher betrachten Mk. 14, 58 par. als ein echtes Jesuswort, auch wenn sich der ursprüngliche Ort und der genaue Wortlaut nicht mehr mit Sicherheit auffinden lassen[445]. Es besteht deswegen auch kein Anlaß, die Angabe „in-

---

[443] Diesen Akzent betont *R. Walker,* Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium = FRLANT 91 (Göttingen 1967) 54; zum Verhältnis zu Mk. 8, 12 vgl. *R. Bultmann,* Geschichte der synoptischen Tradition 124; C. Colpe: ThWNT VIII, 457 Anm. 377; *E. Schweizer,* Neotestamentica 73 möchte Lk. 11, 30 vom gegenwärtigen Menschensohn verstanden wissen; *H. E. Tödt,* Menschensohn 48-50 rechnet das „Drohwort" aus Q zu den futurischen Menschensohnaussagen (vgl. auch das Futurum!); der Menschensohn ist *letztes* Zeichen: „siehe, hier ist mehr als Jonas" (11, 32); das Zeichen besteht in der Verkündigung Jesu (Tödt 49); ich halte den Streit für noch nicht geklärt. Zur schwierigen traditionsgeschichtlichen und redaktionsgeschichtlichen Struktur des Kontextes vgl. auch *R. Bultmann,* a.a.O. 118 und die Anm. 438-443 verzeichnete Literatur. – Unergiebig sind *P. Frantzen,* Das „Zeichen des Jona": ThGl 67 (1967) 61-66; *U. Steffen,* Das Mysterium von Tod und Auferstehung. Formen und Wandlungen des Jona-Motivs (Göttingen 1963) 35-37 (drei Tage des Verschlungenseins werden auf Sonnenverschlingungsmythus zurückgeführt, Licht-Finsternis-Streit), vgl. 146 153 169 („Der dritte Tag ist der Tag der Errettung und Auferstehung.") 191f. Vgl. auch Anm. 880.

[444] Zu dem schwierigen traditionsgeschichtlichen Weg des Wortes und seiner jetzigen unvermittelten Stellung im Prozeßbericht vgl. *E. Lohse,* Die Geschichte des Leidens und Sterbens Christi 38 84; *J. Blinzler,* Der Prozeß Jesu (Regensburg ^{2}1960) 103ff. 125; *R. Hummel,* Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium 106-108; *R. Bultmann,* a.a.O. 126f. (Ergänzungsheft^{3} 18f.); *W. G. Kümmel,* Verheißung und Erfüllung 92-97; *S. Schulz,* Die Stunde der Botschaft 132.

[445] Vgl. so auch *R. Bultmann*, Geschichte der synoptischen Tradition, Ergänzungsheft' 19 (mit Nachweisen, die durch die von mir zitierte Lit. zu ergänzen wären); *G. Bornkamm,* Jesus von Nazareth 150; *W. Popkes,* Christus traditus 232 Anm. 657; *E. Michel:* ThWNT IV, 888; zur apokalyptischen Erwartung im Blick auf den Tempel vgl. *H.-W. Bartsch,* Die Passions- und Ostergeschichten bei Matthäus: Basi-

nerhalb von drei Tagen“ als „vaticinium ex eventu“ aufzufassen. „Binnen drei Tagen“ ist hier eine ganz außerordentliche und wunderbare Frist kürzester Dauer (vgl. Genaueres unten S. 120f.). Es ist übrigens auffällig, daß kein Evangelist das Jesuswort als durch die Auferstehung, die Erscheinungen und den Sendungsbefehl (bzw. „Kirchengründung“) *erfüllt* interpretiert. – Johannes nützt in seiner Verbindung von Tempelreinigung und Tempelwort die nachösterliche Sicht aber schon in der Formulierung (2,19) und bereitet damit die Deutung vor, die (v. 21) das Abbrechen und Aufrichten des Tempels auf den Tempel des Leibes Jesu bezieht, nämlich seinen Tod und seine Auferwekkung nach drei Tagen. Auch hier fragen die Juden nach einem *Zeichen* für die Legitimation der Vollmacht zur Tempelreinigung[446]. Die kurze Zeitangabe „in drei Tagen“ gewinnt für Johannes einen christologischen Sinn. Der Evangelist sagt selbst, daß den Jüngern dieser Ausspruch – den auch die Synoptiker nicht weiter ausmünzen (s. o.)! – des vorösterlichen Jesus erst nach der Auferstehung aufgegangen ist (vgl. 2, 22). *R. Schnackenburg* schreibt in seinem Kommentar[447]: „Dafür war sicherlich auch die Tatsache belangreich, daß Jesus am dritten Tag’ (oder nach drei Tagen) auferstand und es in jenem Logion hieß binnen drei Tagen’. Die ursprüngliche Aussage eines kurzen Zeitraumes gewann so noch eine konkrete Deutungsmöglichkeit.“ Vgl. auch S. 121.

Der Gang der Exegese durch das in den Evangelien gebotene Material über die Auferweckungs-/Auferstehungs- bzw. Vollendungsaussagen (vgl. noch den Exkurs zu Lk. 13, 31-33) ist damit abgeschlossen. Außerhalb der synoptischen Tradition findet sich neben 1 Kor. 15, 4b nur noch Apg. 10, 40 als eine Stelle[448], wo vom dritten Tag die Rede ist: „Diesen (Jesus von Nazareth) hat Gott am dritten Tag (ἐν τρίτῃ ἡμέρᾳ) auferweckt (ἤγειρεν) und hat ihn sichtbar werden lassen...“ *U. Wilckens* hat gegenüber früheren Vermutungen gezeigt, daß sich das Stück Apg. 10, 34-43 nicht in das sonst gesicherte Schema der Actareden einordnen läßt[449]. Nach *U. Wilckens* ist hier die Missionspredigt aus redaktionsgeschichtlichen Gründen in ein „Evangelium“ umgewandelt. In der Tat findet sich hier eine geschlossene christologische Aussage, die in ihren Erweiterungen über die sonstigen Formeln (Apg. 2, 22-24; 3, 13 bis 15; 13, 27-31; vgl. noch 17,

---

leia (*W. Freytag*-Festschrift) (Darmstadt ^{2}1961) 27-41, bes. 29. – Zum Problem der Stelle bei Mk. (und zu Mk. 13, 2) vgl. sehr gut *E. Schweizer,* Das Evangelium nach Markus = NTD 1 (Göttingen 1967) 187f.

446 Vgl. dazu *R. Schnackenburg,* Das Johannesevangelium I = HThK IV (Freiburg 1965) 359-371 (Lit.: 360f. Anm. 4); zur Tempelreinigung bei Jo. vgl. *X. Léon-Dufour,* Le segne du Temple selon Saint-Jean: RSR 39-40 (1951-52) 155-175 (= Mélanges *J. Lebreton*); *S. Mendner,* Die Tempelreinigung: ZNW 47 (1956) 93-112; *R. Schnackenburg,* Zum Verfahren der Urkirche bei ihrer Jesusüberlieferung: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, hrsg. von *H. Ristow-K. Matthiae* (Berlin =1961) 439-454, bes. 443-446; *E. Haenchen,* Gott und Mensch (Tübingen 1965) 78-113, bes. 93-105.

447 Das Johannesevangelium I, 367 (zur Geschichtlichkeit des synoptischen Berichtes usf. ebd. 368f.); vgl. auch unten Anm. 464 (Abhandlung von *M. Simon*).

448 Vgl. dazu *E. Haenchen,* Die Apostelgeschichte (Göttingen ^{18}1965) 296-298 304; *H. Conzelmann,* Die Apostelgeschichte (Tübingen 1963) 645; *M. Dibelius,* Aufsätze zur Apostelgeschichte, hrsg. von *H. Greeven* = FRLANT 60 (Göttingen ^{2}1953) 97f. 100 104 142f.; vgl. auch *H. Braun,* Zur Terminologie der Acta von der Auferstehung Jesu: Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt (Tübingen 1962) 173-177 (dort Zusammenstellung des begrifflichen Materials), dazu *J. Dupont,* Études sur les actes des apôtres = Lectio Divina 45 (Paris 1967) 279, vgl. auch 141-143 262-264; *E. Schweizer,* Zu den Reden der Apostelgeschichte: ThZ 13 (1957) 1-11, bes. 4.

449 Vgl. jetzt bes. *U. Wilckens,* Kerygma und Evangelium bei Lukas (Beobachtungen zu Acta 10, 34-43): ZNW 49 (1958) 223-237; *ders.,* Die Missionsreden der Apostelgeschichte 46ff., 63ff. u.ö. Weitere Literatur vgl. oben Anm. 302.

3; 26, 22f.) hinausgeht. Mit jüdischen Prädikaten wird Jesu *menschliches* Leben als Heilserfüllung dargestellt. Die irdische Wirksamkeit Jesu und sein Tod werden deutlich voneinander abgehoben. *H. Flender*[450] möchte in dieser Petrusrede im Aufbau und z.T. auch im Inhalt dieselbe „Lehrtradition" sehen wie Röm. 1, 3f. (vgl. ὁριζειν in v. 42, Röm. 1, 4 „der mit heiligem Geist und Kraft gesalbte" Mann aus Nazareth, vgl. „aus der Nachkommenschaft Davids hervorgegangen nach dem Fleisch"; das antithetische Schema von Tod und Auferstehung). Da *H. Flender* schon Röm. 1, 3f. als Vorstufe des Markus-Evangeliums versteht, kann er sagen: „Das Grundschema des Markusevangeliums mit seinem Zeugnis vom irdischen Wirken Jesu und von dem durch Leiden und Tod hindurch erhöhten Herrn erscheint hier im Kleinformat." *L. Cerfaux*[451], die französische Acta-Forschung und die Vertreter einer archaischen Form der Actareden möchten in 1 Kor. 15, 3ff. eine wesentliche *Weiterentwicklung* gegenüber den früh angesetzten Missionspredigten sehen (Hauptgründe: Sühnemotiv und Schriftbeweis in 1 Kor. 15, 3ff.). Vermutlich liegt der Sachverhalt aber gerade umgekehrt: In Apg. 10, 34-43 sind sicher verschiedene Traditionen und „Notizen" verarbeitet, ohne daß hier eine genauere Analyse durchgeführt werden kann (vgl. nur die Angaben *U. Wilckens'* und H. *Flenders* für die vv. 37.39.41); außerdem sind viele Elemente der lukanischen Theologie deutlich (vgl. nur v. 41 und die Kommentare, z.B. *Conzelmann* 64-66), manches steht beziehungslos und theologisch unausgeglichen nebeneinander. Ein direkter Vergleich mit 1 Kor. 15, 3ff. läßt sich also in der jetzigen Form dieser kerygmatischen Explikation gar nicht durchführen ohne weitere traditionsgeschichtliche Analysen. Die Nähe zu Röm. 1, 3f. ist sicher größer. In der jetzigen Redaktion ist Apg. 10, 34-43 sicher nicht älter als 1 Kor. 15, 3ff. Dieser Feststellung widerspricht nicht die Annahme, daß in dieser Petruspredigt sehr altes Material enthalten und verarbeitet ist. Man wird also weniger an eine unmittelbare Abhängigkeit der beiden Formeln denken, sondern an verschiedene Traditionswege. Für die Wendung „am dritten Tag" meint *U. Wilckens*[452], daß dieselbe Vorstellung in der vorpaulinischen kerygmatischen Tradition einerseits und in der Überlieferung der Leidensweissagungen anderseits formuliert gewesen sei, wobei sich dann in der Überlieferungsgeschichte die vorpaulinische Fassung durchgesetzt habe. Lukas kenne die Bestimmung erst aus dieser späteren Zeit. Im einzelnen halte ich nach den bisherigen Ergebnissen der hier vorliegenden Untersuchung diese traditionsgeschichtliche Rekonstruktion für sehr anfechtbar. Wahrscheinlich dürfte indes sein, daß Lukas die alte Formel vom „dritten Tag" im *Sinne von 1 Kor. 15, 3ff.* schon nicht mehr ganz verstanden hat.

Unser Problem zeigt die Dringlichkeit einer stärkeren Erforschung der in der Apg. verarbeiteten Quellen (nicht bloß der Kompositionsarbeit). Auch wenn Lukas die Formel aus einer gesonderten Tradition kennt, hat er noch literarisch und kompositorisch Hand angelegt. Beide Formeln, 1 Kor. 15, 3ff. und Apg. 10, 34-43, sind sicher Vorformen des „Evangeliums" (vgl. 1 Kor. 15, 1 und die Forschungen *Wilckens'* und *Flenders* für das Verständnis der Apg.-Stelle), beide münden in die Nennung von Zeugen, wobei Lukas seine theologische Sicht zur Veranschaulichung des Erscheinungscharakters zum

---

[450] *H. Flender,* Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes (München 1968) 20f. (vgl. auch schon 19f. zu Mk., Röm. 1, 3f.).

[451] Le Christ dans la théologie de St. Paul = Lectio Divina 6 (Paris ^{2}1954) 22ff.

[452] Vgl. Die Missionsreden der Apostelgeschichte 143f.; *ders.,* Kerygma und Evangelium bei Lukas 234f. Vgl. auch zum lukan. Begriff „Evangelium" *H. Conzelmann,* Die Mitte der Zeit 194 206. *H. Flender,* a.a.O. kommt eigenartigerweise auf 1 Kor. 15, 3ff. gar nicht zu sprechen.

Ausdruck bringt und auch noch – nicht ganz zufällig – die Parusie erwähnt. Doch spiegelt das „Evangelium" in Apg. 10 merklich die spätere lukanische Evangelium-Konzeption oder mindestens eine gegenüber 1 Kor. 15, 3ff. schon entwickeltere Stufe. Paulus verwendet die ihm vorgegebene Tradition mit Schwerpunkt auf dem Tod und der Auferweckung des Messias noch radikaler im Sinne *„seines"* Evangeliums, obgleich er gerade die Verkündigung der Auferweckung Christi als die entscheidende und gemeinsame Mitte der urchristlichen Überlieferungsgeschichte bezeichnet (v. 11). Es wäre aber wohl zu einfach, die so widerspenstigen und schwer „einzuordnenden" Aussagen der Leidensweissagungen, von 1 Kor. 15, 3ff., Apg. 10, 40 usf. alle als „Bekenntnisaussagen"[453] zu qualifizieren und vom anfänglichen Credo über vormarkinische Tradenten bis zu den ausgeformten Evangelienaussagen vom dritten Tag eine bruchlose traditionsgeschichtliche Linie führen zu wollen. Die Exegese muß sich vor solchen vorschnellen Konstruktionen hüten.

Es bleibt noch ein letztes Wort zu dem *Schrifthinweis* der Wendungen von „dritten Tag". Nur 1 Kor. 15, 4b und Mt. 12, 40 bieten ausdrücklich einen solchen. Die Struktur des „Schriftbeweises" soll später noch untersucht werden. Das „Reflexionszitat" bei Mt. und der einfache, aber dunkle Verweis „nach den Schriften" in 1 Kor. 15 markieren den ganzen Spannungsbogen neutestamentlicher Schriftverwendung. Die früher schon besprochene Stelle Lk. 24, 46 („und sprach zu ihnen: Es steht *geschrieben,* daß der *Christus* auf diese Weise leiden und *am dritten* Tag von den Toten auferstehen werde") könnte vielleicht ein Reflex einer (schon nicht mehr verstanden?) Auslegung der „Auferstehung am dritten Tag nach der Schrift" sein. Die üblichen Verweise der Exegese, „die ganze Schrift" sei gemeint, befriedigen nicht, vgl. auch unten S. 148f.

Eine solche Deutung ist berechtigter, wenn man den kaum beachteten Schriftverweis Jo. 2, 22 (Tempelwort) heranzieht: „Als er nun von den Toten erweckt war, *erinnerten* sich seine Jünger, daß *er* dies *gesagt* hatte, und sie glaubten der *Schrift* und dem Worte, das Jesus gesprochen hatte." Es ist exegetisch[454] umstritten, was hier mit „der Schrift" gemeint ist. *R. Bultmann* möchte es unentschieden lassen, ob die ganze Schrift des AT oder eine einzelne Schriftstelle gemeint sei. Es wird sich später zeigen, daß diese Alternative nicht die einzige Lösung ist.

Bevor später gefragt wird, was für konkrete Schriftstellen des AT hier gemeint sein könnten, muß die mehr allgemeine Bestimmung „am dritten Tag" in der Schrift des AT und des NT untersucht werden.

2. Die „drei Tage" im allgemeinen Sprachgebrauch der Schrift

Selbstverständlich läßt sich die Bedeutung der „drei Tage" im AT nicht ganz abtrennen vom allgemeinen religionsgeschichtlichen Sinn dieser Wendung, der später behandelt werden soll. Dennoch muß das Zeugnis der alttestamentlichen Offenbarung hier in einem *ersten* Ansatz zur Darstellung kommen. „Drei" heißt auch im heutigen Sprachgebrauch oft noch „einige", „mehrere". *Diese Zeitspanne ist noch nicht eigentlich qualifiziert, sondern hängt sehr vom Kontext ab, in dem sie auftritt. Eine solche Zeitbestim-*

---

[453] So schon *K. L. Schmidt,* Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung (Berlin 1919, Darmstadt ^{2}1964) 218 (zu den Leidensweissagungen). – Zu Apg. 10, 34ff. vgl. auch *E. Haenchen,* Die Bibel und wir (Tübingen 1968) 353-355.

[454] Vgl. *R. Schnackenburg,* Das Johannesevangelium I, 367; *R. Bultmann,* Das Evangelium des Johannes (Göttingen ^{18}1964) 87.

mung ist je nach der Erwartung des sprechenden oder hörenden Menschen lang oder kurz. Wir müßten in der deutschen Sprache dann ein „erst" oder „schon" einfügen. Die nähere Bedeutungsdifferenzierung hängt von dem lebensweltlichen Zusammenhang ab.

Diesen Sachverhalt gibt es auch im Alten Testament[455]. Drei Tage muß Israel ohne Wasser durch die Wüste wandern (Ex. 15, 22); drei Tage sucht man jemand vergeblich, womit dann auch alles getan ist, was man für ihn tun kann (2 Kön. 2, 17); „drei Tage hatten sie Beute zu machen, so groß war sie" (2 Chron. 20, 25); Ninive ist eine so große Stadt, daß man drei Tage braucht, um sie ganz zu durchwandern (Jonas 3, 3); ein Ägypter, der halb verhungert aufgefunden wurde, kam nach dem Essen wieder zu sich, „er hatte drei Tage und drei Nächte nichts gegessen" (1 Sam. 31, 12); drei Tage flehen die Juden Gott an (2 Makk. 13, 12). – Auch *im Neuen Testament* begegnet eine ähnliche Bestimmung der drei Tage aus dem jeweiligen Zusammenhang: „Wir aber hofften, er sei es, der Israel erlösen sollte. Aber bei dem allem ist es schon der dritte Tag, seit dies geschehen ist" (Lk. 24, 21); Maria und Joseph finden Jesus erst „nach drei Tagen" (Lk. 2, 46) im Tempel wieder (vgl. unten Anm. 458); drei Tage lang harrt das Volk beim Herrn aus, ohne etwas zu essen (vgl. Mk. 8, 2; Mt. 15, 32); Saulus kann nach der Erscheinung von Damaskus drei Tage lang nichts sehen und ißt und trinkt nichts (Apg. 9, 9). In diesen „Fällen" müssen die Betroffenen in den drei Tagen eine notvolle und so recht lang erscheinende Zeit warten und überstehen; der *dritte Tag* bringt eine gute Wende. Es ist schwer zu sagen, ob hier jeweils eine „Minderzahl", eine „Runde Zahl" oder ein „Symbolwert" verwendet ist. Die Bedeutungen gehen wohl ineinander über.

In anderen Fällen ist die *Kürze der Frist* erstaunlich bzw. für die Betroffenen überraschend. „Machet Euch Wegzehrung bereit, denn in drei Tagen sollt ihr über den Jordan gehen" (Jos. 1, 11). In 4 Kön. 20, 8 wird dem kranken Hiskia vom Herrn gesagt, in drei Tagen könne er wieder in das Haus des Herrn gehen; binnen dreier Tage sterben 80 000 (2 Makk. 5, 14). In diese Bedeutung von „binnen kurzem" gehört wohl auch zunächst Os. 6, 2: „Nach zwei Tagen wird er (der Herr) uns neu beleben, am dritten Tag uns wieder aufrichten, daß wir leben vor ihm." Einer kurzen Zeit des Leidens folgt bald das Heil.

„Am dritten Tag" heißt aber auch oft genug „übermorgen", „am übernächsten Tag" (vgl. 1 Kön. 3, 18; 1 Makk. 11, 18). Doch interessieren hier diese Möglichkeiten nicht mehr[456], ebensowenig wie die Drei als solche *Stilmittel* sein kann[457]. Es ist auch unwichtig, daß die Bestimmung „Drei" natürlich im AT und im NT exakte zeitliche Angabe

---

[455] Vgl. dafür *G. Delling:* ThWNT VIII, 215-225, bes. 217ff. (Lit.); *J. B. Bauer,* Drei Tage: Bibl 39 (1958) 354-358; *ders.,* Drei: Bibeltheologisches Wörterbuch, hrsg. von *J. B. Bauer* (Graz ^{2}1962) I, 198-199. Wenn *J. B. Bauer* seine Position vielleicht auch etwas zu gesichert einschätzt, so wird ihm *F. Nötscher,* Zur Auferstehung nach drei Tagen: Vom Alten zum Neuen Testament = BBB 17 (Bonn 1962) 231-236, bes. 234 Anm. 20 236 Anm. 26 doch nicht gerecht; *G. R. Driver* (vgl. unten Anm. 495); *G. Sauer,* Zahlenspruch: Biblisch-Historisches Handwörterbuch (vgl. Anm. 465) III (1966) 2202f.; *W. M. W. Roth,* The Numerical Sequence X/X+1 in the Old Testament: VT 12 (1962) 300-311; *J. B. Segal,* The Hebrew Passover. From the earliest times to A. D. 70 = London Oriental Series vol. 12 (London 1963) 43f. 46 144f. (mit Anm. 4): Dreizahl markiert Obergang zu einer neuen sakralen Periode. *R. Mayer,* Die Verwendung der Dreizahl als Stilmittel im AT (Diss. theol., Freiburg 1944); weitere Lit. bei *G. Delling,* ThWNT VIII, 215ff.; RAC IV, 300 und 302.

[456] Vgl. die in Anm. 455 zitierten Abhandlungen. Vgl. auch weitere Belege im obigen Sinne: Num. 22, 25ff.; 2 Kön. 13, 18; 2 Sam. 18, 14; 24, 13; Gen. 40, 10ff.; Prov. 30, 21.29; Gen. 42, 18; Ex. 2, 2; 10, 22f.; 15, 22; 19, 16; Lev. 25, 21; Jos. 1, 11; 2, 16; 2 Sam. 6, 10f.; 13, 38; 21, 1; Esra 8, 15; Esth. 5, 1.

[457] Vgl. außer den in Anm. 456 genannten Arbeiten vor allem *zusammenfassend G. Delling,* a.a.O. 217f. 221 224.

sein kann[458]. *Ungefähre Zeitangaben* in einem ganz neutralen Sinne, wofür „drei Tage" gebraucht werden, finden sich besonders in der *Apostelgeschichte* (vgl. 9,9; 25, 1; 28, 7.12. 17). Lukas sieht in diesen Wendungen „runde Zahlen", die er auch für die Monate gebraucht (Lk. 1, 56; Apg. 5, 7; 7, 20; 19, 8; 20, 3; 28, 11), um die Ereignisse durch Zeitangaben miteinander zu verbinden[459]. Andere Gebrauchsmöglichkeiten werden hier nicht mehr weiter verfolgt, z.B. *unterstreicht* die dreifache Weissagung der Passion die Bedeutung des Kreuzes (bes. Mk. 8, 31 etc.) oder das Nichtverstehen der Leidensankündigung durch die Jünger (bes. Lk. I8, 34; 9, 45 etc.).

Die bisher dargestellten Sinnbedeutungen haben auch für unser Problem einiges Gewicht. Sicher kann die Bestimmung des „dritten Tages" (mit Varianten) so verstanden werden und muß in den einzelnen Fällen entsprechend interpretiert werden. Man wird sich vor einer falschen Mystifizierung hüten, die überall sofort eine Auferstehungsandeutung, eine Anspielung auf Os. 6, 2 usf. entdecken möchte. *J. B. Bauer*[460] meint, daß die Auferstehung Jesu „am dritten Tag" am besten aus diesem Zusammenhang heraus erklärt werden könnte. Auch *C. J. Cadoux* meint, die drei Tage bezeichneten einen „kurzen unbestimmten Zeitraum"[461], ähnlich auch *M. Goguel* und *A. D. Nock*[462].

Gerade wenn man aber die Abhängigkeit einer solchen Bestimmung von dem jeweils bedeutungsdifferenzierenden sachlichen Zusammenhang für wichtig hält, dann wird man mit der Deutung „eine kurze Frist" noch nicht am Ende sein. Wir wollen dies an einem Beispiel näher erläutern. Die bereits erwähnte Verwendung des Tempellogions in Jo. 2, 13-22 zeigt, daß Jesus für den Aufbau des Tempels die Bestimmung der „drei Tage" gebraucht. Diese steht in einem beinahe *phantastischen Kontrast* zu der Bauzeit der 46 Jahre von v. 20. Damit soll nicht nur das Mißverständnis der Juden deutlich gemacht werden, sondern auch der *außerordentlich* kurze „Zeitraum" und das Maß der völlig ungewöhnlichen Mächtigkeit Jesu angezeigt werden. Wenn auch die Hörer dieses Ausspruches in dessen ursprünglicher historischer Gestalt nicht an die Auferstehung Jesu dachten, so lag doch in diesem Wort die Aufforderung, „à reconnaitre en faveur de Jesus une puissance providentielle extraordinaire, quasi divine", wie *X. Leon-Dufour*

---

458 Vgl. ebd. 217-219. – Zu Lk. 2, 46 vgl. bes. *R. Laurentin,* Jésus au temple. Mystère de Pâques et foi de Marie en Lc. 2, 48-50 = EtB (Paris 1966) 101-102 115 (relativ unkritische Zusammenstellung von „Drei-Tage"-Stellen).

459 Vgl. G. Delling, ebd. 219; ThWNT IV, 643 und die Kommentare von *E. Haenchen* und *H. Conzelmann* z. St. – Zur Vorliebe des Mk. für dreifache Strukturen und Stilformen vgl. *Ph. Carrington,* The Primitive Christian Calendar I (Cambridge 1952) 90ff. 94ff. (Tabelle); *T. A. Burkill,* Mysterious Revelation: An Examination of the Philosophy of St. Mark's Gospel (Ithaca, N. Y. 1963) 123 n. 16 203 205 mit n. 36 232 n. 24 236 243ff.; *L. Milton,* Threefoldness in the Teaching of Jesus: ExpT 75 (1963/64) 228-230. – Vgl. auch oben S. 71ff. und unten S. 130ff.

460 Drei Tage: Bibl 39 (1958) 358; *ders.,* Drei: Bibeltheologisches Wörterbuch (vgl. Anm. 455) I, 199.

461 *C. J. Cadoux,* The Historic Mission of Jesus. A constructive Re-examination of the Eschatological Teaching in the Synoptic Gospels (London 21957) 280 287. Zu unserem Thema vgl. besonders 286-288, 293-295, 298f.

462 *M. Goguel,* La foi à la résurrection dans le christianisme primitif (Paris 1939) 164f. *A. D. Nock,* Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background (New York 1964) 108 („a normal interval beween two events in immediate succession"; doch ist die Antithese „either as historical or as a complete fabrication" verfehlt).

mit Recht hervorhebt[463]. Auch *M. Simon* kommt in seiner Exegese zum gleichen Ergebnis[464].

Der nächste Schritt muß den Blick nochmals zum AT zurückwenden. Oben (S. 120f. mit Anm. 455) wurde die je lange oder kurze, vom Kontext abhängige Bedeutung der „drei Tage" untersucht. Der dort herausgestellte Befund konnte eine mehr oder weniger bedeutungsgeladene, allgemeine Redeweise veranschaulichen bis zu ihrer Steigerung z.B. in der johanneischen Verwendung des Tempellogions. Dabei wurde aber das jeweilige *Ereignis selbst* inhaltlich nicht besonders auffällig und konnte übergangen werden. Wir unternehmen nochmals einen Gang in das AT, wobei wir nun *einzelnen* Ereignissen nachgehen, die „am dritten Tag" stattfinden; wir benützen dabei nicht den hebräischen Text, sondern die Septuaginta-Version, und berücksichtigen nur die Stellen, die eine nachgestellte und mit dem Artikel versehene Ordinalzahl verwenden: τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ, also sprachlich dieselbe Form haben wie 1 Kor. 15, 4b und Os. 6, 2 – LXX. Diese Untersuchung, die offenbar bis jetzt nicht unternommen worden ist, bringt überraschenderweise fast 30 Belege.

Am dritten Tag opfert Abraham Isaak (Gen. 22, 4); vgl. Gen. 34, 25; 40, 20; Gen. 42, 18: Joseph befreit seine Brüder aus der Gefangenschaft; nach dreitägiger Wartezeit schließt Gott am dritten Tag mit seinem Volk einen Bund und gibt das Gesetz (Ex. 19, 11.16); vgl. Lev. 8, 18; Num. 7, 24; 19, 12 (2x).19; Ri. 19, 8; 20, 30; David kommt am dritten Tag nach Ziklag zum Kampf gegen die Amalekiter (1 Sam. 30, 1), hört am dritten Tag danach die Nachricht vom Tode Sauls und Jonathans (2 Sam. 1, 2); 1 Kön. 3, 18; am dritten Tag geschieht die Reichsspaltung (1 Kön. 12, 24, vgl. auch 2 Chron. 10,12 – 2x); am dritten Tag geht König Hiskia in das Haus des Herrn zur Anbetung, nachdem er von tödlicher Krankheit geheilt wurde (2 Kön. 20, 5.8); 2 Chron. 29, 17; am dritten Tag beginnt Esther das Rettungswerk (Esth. 5, 1); vgl. 1 Makk. 11, 18; die einzige Prophetenstelle ist Os. 6, 2f.

Will man den Befund kurz zusammenfassen, dann kann man in der Tat mit *W. Schmauch*[465] sagen: „Als Unheils-(Fluch?-)Zeit z.B. (3 Tage) wird sie durch neue Heilszeit abgelöst (nach drei Tagen, 3. Tag)." Einige dieser Ereignisse spielen eine ganz besondere Rolle in der Heilsgeschichte Israels, so daß wir nicht nur mit einer allgemein bedeutsamen Redewendung zu rechnen haben, sondern mit einer zutiefst theologisch geprägten „Zeit"-Bestimmung: Der dritte Tag bringt die Wendung zum Neuen und Besseren, Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit schafft eine neue „Zeit" des Heils, des Lebens, des Sieges; der dritte Tag bringt eine Sache von Entscheidung durch Gottes Heilstat zur endgültigen und Geschichte schaffenden Lösung.

Da die im NT sonst seltene semitische Wortstellung (vgl. noch Lk. 18, 33 und das textkritisch allerdings nicht unbestrittene Jo. 2, 1) mit Os. 6, 2f. und besonders mit 1 Kor. 15, 4b übereinstimmt, könnte man eine Erklärung „nach der Schrift" mit Hilfe die-

---

[463] Le signe du temple (vgl. oben Anm. 445) 166. *X. Leon-Dufour,* a.a.O. beruft sich dafür auf Os. 6, 2. Das ist zwar aufschlußreich, läßt sich aber natürlich nicht eindeutig beweisen.

[464] Recherches d'Histoire Judéo-Chrétienne = Etudes Juives VI (Paris 1962) „Le chiffre fatidique de trois doit ici traduire un delai extrêmement court et donner ainsi la mesure de la puissance surnaturelle du Christ."

[465] Biblisch-Historisches Handwörterbuch, hrsg. von *B. Reicke-L. Rost,* Bd. I (Göttingen 1962) 354. – Neuestens kam *Ph. Seidensticker* – unabhängig von dieser Arbeit – zum gleichen Ergebnis (Das Antiochenische Glaubensbekenntnis ... 301-305); doch ist seine „typologische" Konstruktion (302f.) im Entscheidenden nur ein Postulat und nicht bewiesen.

ser Stellen versuchen. Das wäre sicher eine bessere Lösung als die meisten Antworten, die bisher vorgeschlagen wurden. Doch haben wir kein eigenes Zeugnis – außer der Wortstatistik –, daß man in ntl. Zeit sehr deutlich und reflex um dieses theologische Motiv wußte. Wir betrachten also einstweilen diesen Fund nur als „Zwischenlösung", die eine noch adäquatere Interpretation bestärkt und vielleicht widerspiegelt (vgl. unten S. 177ff.).

3. Vollendungsaussage „am dritten Tag" im Mund des historischen Jesus?

Die Erörterung der neutestamentlichen Aussagen über das Leiden bzw. die Auferstehung Jesu Christi „am dritten Tag" führt zu der Frage, ob eine Äußerung ähnlicher Art im Munde Jesu denkbar sei.

Diese Frage kann nicht einfach sofort mit einem selbstverständlichen „Nein" erledigt werden. Natürlich erstreckt sich diese Anfrage nicht auf den heutigen Wortlaut der Texte bzw. auf deren gegenwärtigen Ort im NT. Es ist nicht behauptet, daß Jesus von Auferstehung gesprochen hat (in einem nachösterlichen Sinn verstanden); auch die Ankündigung seines Todes „am dritten Tag" ist höchst unwahrscheinlich. Diese Einschränkungen seien vorausgesetzt, wenn nun positive Hinweise (mehr sind es nicht!) für unsere Frage aufgezeigt werden:

1. Die „drei Tage" beziehen sich zunächst nicht auf eine temporale Fixierung der Osterereignisse, so wie diese in den Oster*berichten* der Evangelisten zugänglich sind; sofern überhaupt direkt die Zwischenzeit zwischen Kreuz und Auferstehung gemeint ist, handelt es sich um eine sekundäre Umdeutung eines ursprünglicheren Wortes, dessen genaue Situation nicht mehr auszumachen ist.

2. Die Worte Jesu von seiner „Vollendung"[466] „am dritten Tag" stehen zu einem Teil in Logien, deren Kern mit hoher Wahrscheinlichkeit – freilich nicht im Wortlaut von heute – auf den historischen Jesus zurückgeht; vgl. die frühere Exegese des Tempellogions, die späteren Ausführungen über Lk. 13, 31-33 und die Problematik der Leidensankündigungen. – Die übrigen Stellen, wo der dritte Tag verwendet wird, weisen zurück auf einen „Haftpunkt" im Zusammenhang einer Leidensankündigung bzw. einer Vollendungsaussage.

3. Es ist zu beachten, daß die Bestimmung „am dritten Tag" zunächst überhaupt nicht diesen nur-chronistischen Sinn hat (vgl. die bisherigen Ergebnisse und später S.191ff.), den wir heute dieser Wendung historisierend und quantifizierend beilegen (auch wenn diese Umprägung vielleicht schon sehr früh im Neuen Testament beginnt!). Wie die bisherigen Untersuchungen zeigen, ist die „Drei-Tage"-Formel zunächst eine allgemeine Redensart, dann aber eine biblisch sehr oft auftretende und vom konkreten Kontext abhängige, vieldeutige und in diesem Sinne chronologisch oft unbestimmte „Zeit"-Angabe (theologischen Charakters!) und endlich eine „Formel" dafür, daß Gott am dritten Tag eine Zeit des Unheils und des Fluches in eine Zeit des Heils, des Besseren und Neueren umwendet.

---

[466] *J. Jeremias,* Abba 214 unterscheidet zwischen „Herrlichkeitsankündigungen" und „Leidensankündigungen". Das oben gewählte Wort „Vollendungsaussage" (vgl. auch C. Colpe: ThWNT VIII, 448 Anm. 315) möchte beide Aspekte bzw. Aussagen nicht konkret differenzieren; die darin liegende Unbestimmtheit und Rätselhaftigkeit entspricht am ehesten einem möglichen Wort Jesu in dieser Richtung. Zur Bildung des Begriffes vgl. Lk. 13, 31-33.

Die Wendung kann zwar im heutigen Wortlaut, in der gegenwärtigen Situationsbezogenheit und in der redaktionellen Komposition (z.B. mit Worten des „Tötens“ usf.) „ex eventu“ konkretisiert sein, darf aber nicht ausschließlich von dieser Umbildung her erklärt werden (vgl. die mehr zeitliche Bestimmung „am ersten Tag der Woche“; die relative Ursprünglichkeit der genannten Jesusworte usf.). Das Wort hatte eine innere Offenheit und Unbestimmtheit und konnte viel „unauffälliger“ verwendet werden: Das Wort hat ursprünglich nicht den Sinn einer massiven, reportagehaften Vorausdarstellung („Weissagung“ im üblichen Sinne) historischen Charakters.

4. Alle Logien im Mund des vorösterlichen Jesus, die vom „dritten Tag“ reden, sind dunkle „Rätselworte“, die sehr verborgene Anspielungen enthalten; das gilt zunächst vor allem für das Tempellogion und Lk. 13, 31-33: diese Worte werden in der Osterverkündigung der Kirche nicht als „erfüllt“ wiedererzählt; in abgeschwächter Form gilt dasselbe für die Leidensankündigungen (vielleicht außer Lk.).

5. Die ursprüngliche Bildhaftigkeit dieser Aussagen (bes. Tempellogion und Lk. 13, 31-33) verrät keine fundamentale Überformung durch die Gemeinde; wären diese Worte in ihrer Substanz nachösterlich, dann wären sie kaum so dunkel und rätselhaft ausgefallen[467], sondern konkreter ausformuliert worden[468].

6. Eine ursprüngliche Vollendungsaussage Jesu „am dritten Tag“ braucht nicht als ein „Ich“-Logion aufgefaßt zu werden; vielleicht handelte es sich um einen „Triumph Gottes“[469] „am dritten Tag“, d.h. in kürzester Zeit (vgl. bes. das Tempellogion).

7. Die bisher dargelegten Gründe machen es – trotz der Entwicklung von Lk. 11, 30 zu Mt. 12, 40 – nicht wahrscheinlich, daß die „Drei-Tage“-Wendung im Zusammenhang der Auferstehung erst unter dem möglichen Einfluß von Os. 6,2 (vgl. unten S. 145ff.) als nachösterlicher „Schriftbeweis“ konstruiert worden ist; dann wäre vermutlich die Logienbildung in dieser Hinsicht inhaltlich klarer ausgefallen und würde mehr Anhaltspunkte für Os. 6, 2 bieten. – Eine solche Überlegung setzt auch deswegen zu spät ein, weil sie die offene und unbestimmt vorgegebene Wendung der „drei Tage“ in ihrem Bedeutungsgehalt voreilig „dogmatisiert“ bzw. „historisiert“, d.h. auf ihren Sinn hin festgelegt; außerdem wird dabei die isolierte Stelle Os. 6, 2 in ihrer Bedeutung maßlos überschätzt; *G. Kittel* sagte schon vor bald 50 Jahren zu Mt. 12, 40, daß der Sinn solcher Stellen nicht darin bestehe, „daß irgendein dogmatischer Text sich erfülle; das Thema ist aber ebensowenig: eine genaue zeitliche Fixierung des zukünftigen Ereignisses zu geben“[470]. Etwas vorsichtiger formuliert: Die „Drei-Tage“-Wendung ist sicher *sehr früh* auf die Schrift bezogen worden; aber es kann nicht bewiesen werden, daß sie als „vaticinium ex eventu“ mit Hilfe der Schrift *erfunden* wurde und einer solchen „theologischen Setzung“ bzw. einem „messianologischen Dogma“ den Grund ihrer *Entstehung* ausschließlich verdankt.

---

[467] Vgl. z.B. die Erweiterung von Lk. 11, 30 zu Mt. 12, 40, wo der Hinweis auf Jonas konkret ausgemünzt wird.

[468] Vgl. etwa den Schritt in der Konkretisierung der Leidensankündigungen von Mk. 9, 31 zu 10, 33f. – Vgl. auch die „Rätselworte’ Lk. 12, 49; Mk. 10, 38.

[469] Vgl. dazu *J. Jeremias,* Abba 214 (dort auch Verweis auf *C. H. Dodd,* The Parables of the Kingdom 98-101).

[470] Rabbinica. Paulus im Talmud. Die „Macht“ auf dem Haupte. Runde Zahlen = Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums I, 3 (Leipzig 1920) 37.

8. Die Erwähnung der „drei Tage“ ist an keine feste titulare Rolle Jesu gebunden[471], die „drei Tage“ sind nicht primär als „Tag des Menschensohnes“ (so *H. E. Tödt*) zu deuten.

9. Die Behauptung mancher Exegeten, Jesus habe Os. 6, 2 auf sich angewendet (vgl. den Exkurs zu Lk. 13, 31-33), steht auf sehr schwachen Beinen und ist praktisch unbeweisbar. Sie ist kein Moment unserer Argumentation.

Die vorgetragenen Überlegungen sind nur Schlußfolgerungen der bisherigen Ergebnisse und der im voraus z.T. zusammengefaßten Resultate zu Lk. 13, 31-33 und Os. 6, 2; im einzelnen muß auf diese „Beweissicherung“ verwiesen werden.

Würdigt man die dargelegten Gründe, dann kann unsere eingangs formulierte Anfrage vielleicht so beantwortet werden: Es kann nicht ausgeschlossen werden, daß sich hinter den Vollendungsaussagen Jesu „am dritten Tag“, so wie sie uns heute zugänglich sind, ein im Kern echtes Jesus-Wort verbirgt (vielleicht auch mehrere!); in diesem spielt Jesus auf sehr verborgene und dunkle Weise auf ein in jedem Fall ungewöhnliches „Ende“ seiner Person und seines Werkes an (vielleicht *vermittelt* durch eine Aussage über das heilsschaffende und rettende Eingreifen *Gottes* „am dritten Tag“?); „drei Tage“ bedeuten dann eine kurze, von Gott verfügte „Zeit“, bis zu deren „Vollendung“ Jesus sein Wirken fortsetzt und zum Abschluß bringt bzw. seinem Werk ein Ende gesetzt wird (vgl. Lk. 13, 31-33). Die Aussage zielt aber vor allem auf ein verschlüsseltes „Ende“, auf das Jesus dynamisch zugeht: bei aller Unbestimmtheit des konkreten Wann mit einer fast apokalyptischen Vollendungsgewißheit; vielleicht ist damit auch ein Hinweis auf so etwas wie „Erfüllung“ seines Wirkens angedeutet. Ein „Sitz im Leben“ läßt sich natürlich nicht einmal mehr vermuten (im Zusammenhang der Zeichenforderung?, Legitimierung des Gottgesandten: in der Zukunft?, durch Rettung aus dem Tode?).

Die Antwort auf die gestellte Frage ist absichtlich im Sinne der Nicht-Ausschließbarkeit einer Vollendungsaussage Jesu „am dritten Tag“ formuliert. Diese Form der Aussage impliziert noch nicht die Behauptung, Jesus habe seine Vollendung im Tode und in der Auferstehung „tertia die“ angekündigt. Die Antwort will nur vorsichtig machen[472].

4. Das Auferstehungsereignis „am dritten Tag“ und die Entstehung des Sonntags

Frühere Erklärungen vertraten die These, die Feier des ersten Tages in der Woche, also des Tages, den man später „Sonntag“ nannte, habe das Auferstehungsdatum erzeugt[473]. Diese These ist heute völlig aufgegeben. *R. Bultmann* rechnete offenbar bei der Abfas-

---

[471] Zu den „Tagen des Menschensohnes“ (vgl. Lk. 17, 22.24.26.30) vgl. *C. Colpe:* ThWNT VIII, 453f. 461 Anm. 396; *A. J. B. Higgins,* Jesus and the Son of Man (Philadelphia-London 1964) 82-91; *S. Mowinckel,* He That Cometh (Oxford ^{2}1959) 295ff. 302ff. 392 Anm. 5 (bezieht sich mehr auf „Tag“ des Messias, des Auserwählten, Christi usf.); *M. McNamara,* The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch = Analecta Biblica 27 (Rome 1966) 240-245 250.

[472] Ähnlich ist wohl auch die Haltung *C. Colpes* (ThWNT VIII, 447f., vgl. schon 441-443). – Nicht zugänglich war mir *C. H. Pinnock,* On the Third Day: Jesus of Nazareth: Saviour and Lord, ed. by *C. F. Henry* (Grand Rapids [Michigan] 1966) 145-155.

[473] Vgl. zur Diskussion die Übersicht bei *C. Clemen,* Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen (Gießen 21924) 105-107 (mit vielen Nachweisen). Über die heutige Stellungnahme berichtet knapp *H. Grass,* Ostergeschehen und Osterberichte 131f. und 303f.

sung der „Geschichte der synoptischen Tradition“ noch mit dieser Möglichkeit[474]. Die älteren Thesen brauchen hier im einzelnen nicht mehr referiert zu werden, zumal die Studie von *W. Rordorf*[475] ausreichende Information bietet.

Diese neue Arbeit von *W. Rordorf* [476] möchte die Sonntagsfeier unmittelbar im Ostergeschehen verankern. Mit *H. v. Campenhausen* meint *Rordorf,* daß der dritte Tag von 1 Kor. 15, 4 am ehesten noch als „historische Reminiszenz“ zu verstehen sei, die sich allerdings ebensogut auf die erste Erscheinung wie auf das leere Grab beziehen könnte. Die Möglichkeit einer Deutung auf den Oster*aben*d möchte *Rordorf* aber bevorzugen, da eine Erscheinung am Osterabend auch noch „am dritten Tag“ stattgefunden hätte.

Durch diese Annahme ließe sich auch die Schwierigkeit der Komplexität der Überlieferung „am dritten Tag / nach drei Tagen und drei Nächten / nach drei Tagen“ verständlich machen. *W. Rordorf* meint so leicht die Probleme lösen zu können: „‚Am dritten Tag’ wäre die Reminiszenz an die Auffindung des leeren Grabes am Ostermorgen (sie erscheint ausgerechnet bei Paulus!); nach drei Tagen diejenige an die erste Erscheinung am Osterabend (wohl die ältere Tradition).“[477] Die dritte Tradition bezieht sich dann nicht auf die historischen Ereignisse, sondern stammt aus Jonas 2, 1. „Später wurde allerdings auch sie ‚historisiert’: man zählte dann einfach vom Gründonnerstag an.“[478]

Schon durch die Tatsache, daß die einzelnen Zeitangaben keine realen Differenzen zu sein brauchen, ist die These *W. Rordorfs* ziemlich schwach begründet. Sie entspricht übrigens durchaus alten Harmonisierungsversuchen für einen Ausgleich dieser verschiedenen Angaben[479].

Nun muß aber auch *W. Rordorf* zugestehen, daß es auffällig ist, daß die Auferstehungserinnerung im frühesten Sonntagsgottesdienst kaum auftritt. In den frühesten Tex-

---

[474] Die Geschichte der synoptischen Tradition = FRLANT 29 (Göttingen 31964) 316: „Die wichtigste, aber schwierigste Frage ist die, ob die Datierung der Auferstehung auf der vorgängigen Auszeichnung des Sonntags als kultischen Tages beruht“ (316) (Verweis auf *E. Schwartz*, ZNW 7, 1906, 29-33). Diese Stellungnahme ist um so erstaunlicher, weil es die einzige Stelle des ganzen Buches ist, wo *R. Bultmann* auf den „dritten Tag“ eigens zurückkommt! Das Ergänzungsheft (Göttingen ^{3}1966) bringt eine gewisse Korrektur, indem mit *J. Finegan*, Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu (Gießen 1934) 105 gesagt wird, der Auferstehungstag sei wirklich ein Sonntag gewesen. Wenn *J. Finegan* erklärt, die Fixierung auf den dritten Tag erfolge auf Grund eines Schriftbeweises und von da aus sei der Freitag als Tag der Kreuzigung errechnet, dann darf man diese Vermutung (ohne Angabe näherer Gründe!) zurückweisen. Schließlich bezeugen übereinstimmend alle Evangelisten, daß Jesus an einem Freitag am Kreuz gestorben sei (Mk. 15, 42; Mt. 27, 62; Lk. 23, 54; Jo. 19, 31.42 und Jo. 19, 14.31). Es wird sich also wohl um eine alte chronologische Folge handeln (Freitag als Rüsttag = Kreuzigung; Auferstehung am „ersten Tag der Woche“; erste Erscheinung des Auferstandenen). Zu *J. Finegan* vgl. auch *H. Grass,* a.a.O. 133 Anm. 1. Vgl. zur Frage auch das Nachwort.

[475] Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum = AThANT 43 (Zürich 1962).

[476] Vgl. ebd. 213ff., bes. 230 233 (zum „dritten Tag“).

[477] Ebd. 227 Anm. 63. – Vgl. schon 224ff.

[478] Ebd. 227 Anm. 63.

[479] Vgl. ebd. Afrahat, Hom. 12, 5, ed. Bert 189; syr. Didaskalie 21, ed. *Achelis-Flemming* 106f. Zu den Quellen vgl. auch *W. Bauer,* Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen (Darmstadt 1967, unveränderter Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1909) 254f.

ten zum christlichen Sonntag ist die Auferstehung Jesu kaum genannt[480], wie ja überhaupt die Theologie der Auferstehung Jesu in der ersten Zeit ziemlich unentwickelt ist[481]. Die souveräne, messianisch zu deutende Stellung Jesu zum *Sabbat* (vgl. vor allem Mk. 2, 27; Mk. 3, 4; Mt. 12, 11f.; Lk. 14, 5) hat die Wahl des Sonntags zu dem ausgezeichneten Beginn der christlichen Woche auch nicht eigentlich begründet[482].

Wichtig in diesem Zusammenhang scheint eine These *H. Riesenfelds* über die Entstehung des Sonntags zu sein, mit der man sich nicht gründlich genug auseinandergesetzt hat, selbst wenn man sie im Grunde doch nicht für beweiskräftig halten sollte[483]. Die Meinung *Riesenfelds* kann so zusammengefaßt werden: Die typologische Bedeutung des Sabbats, die Jesus selbst durch die in den Krankenheilungen einbrechende eschatologische Wende zum Vorschein brachte, muß im Rahmen der biblischen Lehre der „nova creatura" verstanden werden (vgl. Mt. 11, 28-30 und Gen. 3, 17; Zach. 9, 9 und 14, 11). Nach *Riesenfeld* genügt die Deutung der Entstehung des Sonntags allein von der Auferstehungserfahrung her nicht, denn der „erste Tag der Woche" wird z.B. nie „Tag der Auferstehung" oder ähnlich genannt (vgl. Apg. 20, 7 und 1 Kor. 16, 2) und es gibt im NT auch keine Anzeichen dafür, daß für das Gedächtnis der Auferstehung ein eigener Tag eingerichtet werden müsse oder eingerichtet worden sei. *Riesenfelds* eigene Lösung geht nun davon aus, daß die ersten Christen nach der Apg. (2, 46; 5, 42; 6,1-2; 2, 42; 1, 13) zwar am offiziellen Tempelkult teilnahmen, danach sich aber privat trafen für ihre Lesungen und Mahlfeiern. Dieses Zusammentreffen fand vor allem am Abend des Sabbats statt. Für die Christen bedeutete diese Verlängerung des Sabbats (Sabbatpflicht!) zugleich die Erfüllung dieses Tages. Dieser Gottesdienst, der in der Nacht vom Sabbat zum ersten Wochentag gehalten wurde, sei dann später beim Bruch und der Trennung zwischen Christentum und Judentum vom Sabbat gelöst worden. So entstand die Sonntagsfeier. Das Zusammenfallen von Kulttag und Auferstehungstag erscheint also bei *H. Riesenfeld* als eine spätere und nachträgliche Sicht, die sich bereits im Johannes-Evangelium (20, 19.26) manifestiere, aber doch erst gegen Ende des ersten Jahrhunderts greifbar sei[484].

H. Riesenfelds Hypothese wird von *W. Rordorf* und *E. Lohse*[485] abgelehnt. Man muß sich aber doch fragen, ob *Riesenfeld* nicht *ein* Moment in der Entstehung des „christlichen" Sonntags beschreiben will, das sehr weit in die Anfänge zurückreicht und vielleicht sehr bald wieder überholt wurde. Die ziemlich starke Ausgestaltung der Sabbat-Streitgespräche bei Matthäus[486] ist offensichtlich ein Beweis, daß man sich im Bereich der Adressaten des Matthäus-Evangeliums oder in der Gemeinde des Evangelisten noch in Auseinandersetzung mit der Synagoge befand. In Mt. 12 ist auch ein Beleg dafür

---

[480] Vgl. H. Riesenfeld, Sabbat et jour du Seigneur: New Testament Essays. Studies in Memory of T. W. Manson (Manchester 1959) 210-218, bes. 212. Vgl. noch Justin, 1. Apol. 67, 7, ed. Goodspeed 76: „Tag der Schöpfung"!

[481] Dieses Problem wäre einer eigenen patristischen Untersuchung wert. Ich habe nirgends eine Studie oder Vorstudien gefunden, die diesem Problem mit der nötigen Differenzierung nachgehen.

[482] Vgl. dazu ausführlich *E. Lohse,* Jesu Worte über den Sabbat: Judentum Urchristentum Kirche. Festschrift für *J. Jeremias,* hrsg. von *W. Eltester* = BZNW 26 (Berlin 1960) 79-89; *ders.:* ThWNT VII, 1-35 (mit reicher Literatur), bes. 21ff.

[483] Die deutschsprachige Exegese hat sich sonst sehr wenig mit diesen Fragen beschäftigt (vgl. allerdings Anm. 492).

[484] *H. Riesenfeld,* a.a.O. 214.

[485] Vgl. *W. Rordorf,* a.a.O. 176f. 198f. *E. Lohse:* ThWNT VII, 29f. Anm. 228.

[486] Vgl. *E. Lohse:* ThWNT VII, 21ff.

vorhanden, daß die judenchristlichen Gemeinden vermutlich weithin das Sabbatgebot befolgt haben. Sie haben ja auch im Tempel geopfert (Mt. 5, 23) und die Tempelsteuer bezahlt (Mt. 17, 24ff.). Für diese Situation ist vielleicht die These *Riesenfelds* nicht ohne Konvenienz. Die Lage in den heidenchristlichen Gemeinden ist natürlich schon ganz anders[487]. Die Situation hatte sich ja bald geändert: „Lukas sagt, daß Jesus und die Apostel zwar dem Sabbatgebot gehorsam blieben und in die Synagogen gingen, daß aber ihre Predigt in den Synagogen abgelehnt wurde und sie sich zu den Heiden wandten. Nunmehr ist der Sabbat überwunden und der Sonntag an seine Stelle getreten (vgl. Act. 20, 7). Paulus zieht die grundsätzliche Konsequenz, daß Christus des Gesetzes Ende sei (vgl. Röm. 10, 4) und darum das Halten von Tagen (= Sabbaten!), Monaten, Festen und Jahren nicht mehr als heilsnotwendige Forderung erhoben werden darf (Gal. 4,10; vgl. Kol. 2,16).“[488]

Gegenüber früheren Erklärungsversuchen, der „dritte Tag“ des Auferstehungsereignisses sei vom Sonntag abgeleitet, der zuerst und früher als „Tag des Herrn“[489] verstanden wurde, muß gesagt werden, daß die Überlieferung vom dritten Tag vielleicht älter ist als die klare Herausbildung des christlichen Sonntags[490]. Gegen eine allzu selbstverständliche Ansicht über das *sehr frühe* Zusammenfallen von Sonntag und wöchentlicher Auferstehungsfeier (erst bezeugt für Did. 14, 1; Ign. Mag. 9, 1; Barn. 5, 9) muß aber doch die Hypothese *H. Riesenfelds* ernsthafter diskutiert werden. Wie wenig die Diskussion als abgeschlossen gelten darf, zeigen die vielen Veröffentlichungen der letzten Jahre. Folgende weitere Gesichtspunkte kommen wieder stärker ins Spiel: „Tag des Herrn“ bedeutet den ersten Tag der Woche, bedeutet den atl. verstandenen „Tag des Herrn“ = Tag des Gerichts, der Parusie oder aber die *jährliche* Feier der Auferstehung („Oster-Sonntag“), jedenfalls nicht den gewöhnlichen Sonntag[491]. Die altkirchliche Sonntagsfeier – so L. T. Geraty (vgl. Anm. 491) – habe ihren Ursprung in dem *jährlichen* Auferstehungs-Tag. Die *wöchentliche* Feier des Herrentages habe sich unter Einfluß des Judentums (mittels der Passa-Tradition) herausgebildet. Die noch unveröffentlichte Arbeit von *W. Huber* geht offenbar[492] – gegen *Dugmore* und *Rordorf* – nochmals einen eigenen und anderen Weg: Die Osterfeier am Sonntag hat sich erst im 2. Jahrhundert aus der quartodezimanischen Passafeier an wechselnden Wochentagen entwickelt und ist in Jerusalem entstanden.

Die Auseinandersetzung über die Entstehung des Sonntags hat noch keine befriedigende Lösung gefunden. Fast jeder Autor deutet 1 Kor. 16, 2; Apk. 1, 10; Apg. 20, 7

---

[487] Vgl. ebd. 30f.; zum Sabbat im Judenchristentum vgl. ebd. 33f.

[488] *E. Lohse,* Jesu Worte über den Sabbat 89.

[489] So *E. Schwartz,* Osterbetrachtungen: ZNW 7 (1906) 1ff. 20ff.

[490] Insofern hat *W. Rordorf* mit seiner These recht, verkennt aber wohl die Kraft der Gegenargumente gegen seine sonstigen Thesen. Zu *W. Rordorf* und *H. Riesenfeld* vgl. *J. Daniélou:* RSR 52 (1964) 114-118, bes. 118; vgl. auch ders., Liturgie und Bibel (München 1963) 245-289. Zu *W. Rordorf* auch *R. Kottje:* RQS 59 (1964) 107-111.

[491] Lord’s Day and Easter: Neotestamentica et Patristica (Festschrift für *O. Cullmann*) = Supplements to NovTest VI (Leiden 1962) 272-281; *L. T. Geraty,* The Pascha and the Origin of Sunday Observance: AUSS III (1965) 85-96; *W. Stott,* A Note an the Word ΚΥΡΙΑΚΗ in Rev. 1, 10: NTS XII (1965/66) 70-75; *K. A. Strand,* Another look at „Lord’s Day“ in the Early Church and in Rev. 1, 10: NTS XIII (1966/67) 174-181; vgl. auch die Studien von *K. A. Strand, E. Hilgert, F. Guy, R. A. Kraft* in AUSS I-III (1963-1965) zum Thema.

[492] Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche (Diss. theol. Tübingen 1966); die Arbeit ist vom Verfasser angezeigt in ThLZ 92, 1967, 223-224, und als BZNW 35 unter demselben Titel angekündigt (Berlin 1968). Die Arbeit war mir nicht mehr zugänglich.

anders[493]. Für unsere Frage scheint aber doch sicher zu sein, daß die Entstehung des Sonntags keine Instanz ist gegen die Ursprünglichkeit der Bestimmung „auferstanden am dritten Tag", sondern eher ein Hinweis für den prägenden Einfluß dieser Tradition. *H. Conzelmann* erwägt in diesem Zusammenhang die Möglichkeit, daß die Tendenz des Lukas zu der relativ eindeutigen Bestimmung „am dritten Tag" (im Unterschied zu früheren unterschiedlichen Angaben) auf eine kultische Gewöhnung zurückgehen könnte[494].

Die heutige Problematik um die Entstehung des Sonntags zeigt, daß dieses Problem mit vielen anderen Motiven verknüpft ist, die nur relativ wenig mit der Auslegung von „auferweckt am dritten Tag nach der Schrift" zu tun haben. Auf die Ausbildung des Sonntags im *Sinne eines wöchentlichen Auferstehungsgedenkens* hat die Bestimmung der „drei Tage" also auch wohl nur langsam und teilweise einen gewissen Einfluß ausgeübt; sie selbst kann dann um so weniger von einem als Kulttag vorausgesetzten und so fest institutionalisierten „Sonntag" her rückerschlossen sein. Soweit ich sehe, gibt es auch sonst keine Beziehung vom „Tag Jahwes" bzw. „Tag des Gerichts" usf. zu der Formel von der Auferweckung am dritten Tag. Offenbar läßt sich in der Frage nach der Entstehung des christlichen Sonntags im Augenblick keine sichere Entscheidung treffen. Die Beantwortung unserer Frage nach dem Grundsinn des „auferweckt am dritten Tag nach der Schrift" wird auch durch weiteres Suchen in dieser Richtung nicht zu einer Lösung gebracht.

---

493 *E. Lohse* (vgl. Anm. 488) sieht in Apg. 20, 7 bereits den christl. Sonntag, *H. Riesenfeld* (211f.) betont, es sei nur gesagt „erster Tag der Woche"; *E. Lohse* legt sich, soweit ich sehe, aber nicht auf eine Herkunft direkt von der Auferstehungserinnerung her fest; außerdem entsteht die Frage, ob Apg. 20, 7 auf die Zeit des Paulus zu beziehen ist oder ob es evtl. auch die Situation des Lukas bei der Abfassung der Apg. spiegelt. Vgl. *E. Haenchen,* Die Apostelgeschichte (Göttingen [13]1961) 517 und H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte (Tübingen 1963) 115 (dort auch Genaueres über die lukanische Zeitrechnung, die sich mehr der griechischen anschließt!).

494 Die Mitte der Zeit = BHT 17 (Tübingen [5]1964) 188. – Zum Problem vgl. auch *H. Rahner,* Griechische Mythen in christlicher Deutung (Darmstadt [3]1966) 79 100-105; *J. A. Jungmann,* Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Großen (Freiburg/Schweiz 1967) 31-42; *O. Cullmann,* Urchristentum und Gottesdienst = AThANT 3 (Zürich '1956) 14. Zur Sache vgl. auch das Nachwort zu dieser Untersuchung.

ZWEITES KAPITEL

RELIGIONSGESCHICHTLICHE ERKLÄRUNGSVERSUCHE

Vielfach wurde versucht, die Bestimmung der „drei Tage" aus sonstigen religionsgeschichtlichen Parallelstellen abzuleiten. Die allgemeinen Vorstellungen über die Dreizahl dürfen hier übergangen werden, weil diese vagen Analogien in der Tat nicht sehr viel zum Verständnis beitragen. Die Dreizahl gilt dann als Bezeichnung einer niederen bestimmten Mehrzahl oder im Sinne einer mehr kultisch-mythologischen Dreizahl[495]. „Drei" bedeutet z.B. bei einer dreifachen Ausführung der Segensformeln ihre endgültige Wirksamkeit; ein Wort erhält durch dreimaliges Aussprechen volle Gültigkeit und selbstwirkende Kraft. Doch lägt sich auch hier aus der Verwendung der Dreizahl noch keine allgemeine Anweisung für den jeweiligen konkreten Sinn entnehmen. Die vage Bestimmung der „drei Tage" wurde bereits früher bei der Übersicht über die „drei Tage" in der Schrift ausführlich besprochen, so daß die im Alten Testament implizit enthaltene allgemeine religionsgeschichtliche oder allgemein-menschliche Bedeutung dieser Angabe bereits verdeutlicht worden ist.

Von größerer Nähe zu unserer Problematik sind Aussagen über die „drei Tage" in den hellenistischen Mysterienreligionen und in bestimmten Bräuchen des jüdisch-hellenistischen Kulturbereiches. Da diese „Parallelen" im Zusammenhang mit einer – wenigstens sehr „formalen" – Wendung vom „Auferstehen/Auferwecken" stehen bzw. mit alltäglichen Anschauungen des Todes, der Bestattung und der Anthropologie, ist hier eine fruchtbarere Auseinandersetzung möglich. Es trägt nicht viel aus, die grundsätzliche Bedeutung der Zahl „drei" für den menschlichen Geist heranzuziehen und dann zu meinen, ein bestimmtes Urteil in unserer Frage könne erst dann erfolgen, wenn die Geschichte der Zahl „drei" in der ganzen Alten Geschichte einmal geschrieben sei[496].

1. Vergleiche aus dem Bereich der hellenistischen Mysterienreligionen

Die Geschichte der neutestamentlichen Exegese zeigt uns, daß wir allen Anlaß haben, *jeglichem* Ableitungsversuch von außer dem Text selbst verbleibenden Motiven mit

---

[495] Vgl. dazu das reiche Material und die Literatur bei *R. Mehrlein,* Drei: RAC IV, 269-310; *H. Usener,* Dreiheit: Rheinisches Museum 58 NF (1903) 1-48 161-208 321-342 342-362; *F. J Dölger,* Sol salutis (Münster [2]1925); *E. Stommel,* Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe = Theophaneia 5 (Bonn 1950); *E. Tavenner,* Three as a Magic Number in Latin Literature: Transactions and Proceedings of the American Philological Association 47 (1916) 117-143; *W. Deonna,* Trois, superlatif absolut L'Antiquité classique 23 (1954) 403-428; *E. Lease,* The Number Three, Mysterious, Mystic, Magic: Classical Philology 14 (1919) 56-73. Weitere Lit. bei *G. Delling:* ThWNT VIII, 215-225 und bei *R. Mehrlein:* RAC IV, 309f. (und im Artikel selbst); *G. R. Driver,* Sacred Numbers and Round Figures: *F. C. Bruce* (Hrsg.), Promise and Fulfilment. Essays presented to Prof. *S. H. Hooke* (Edinburgh 1963) 62-90.

[496] So *J. Leipoldt,* Sterbende und auferstehende Götter (Leipzig 1923) 80, über die drei Tage vgl. 77-80. Vgl. auch *ders.,* ThLZ 73 (1948) 337-342, bes. 338f. = Von den Mysterien zur Kirche (Leipzig 1961) 197-210, bes. 201f.

einer gesunden methodischen Skepsis entgegenzusehen. Das wird einem besonders deutlich, wenn man die Geschichte der Annahmen von religionsgeschichtlichen Einflüssen der Mysterienkulte auf unsere Stelle betrachtet. Eine solche Hypothese mußte zunächst einmal schon voraussetzen, daß die alte Überlieferung von 1 Kor. 15, 3b-5 in den hellenistischen Gemeinden entstanden sein muß[497].

C. Clemen, der die in Frage kommenden Kulte und Mythen über „die sterbenden und auferstehenden Götter" durchgeht[498], ist überhaupt etwas zögernd gegenüber einem Vergleich, stellt aber dann fest, daß allenfalls der Osiris- und der Adoniskult in Frage kommen könnten, weil sich nur in ihnen die Bestimmung der „drei Tage" finde, glaubt aber selbst nicht an eine Aufnahme dieser Mythen in der ältesten christlichen Gemeinde[499]. Schließlich siegt aber auch hier der „Zwang" der grundlegenden These über den fremden (hellenistischen) Einfluß auf das älteste Christentum. *C. Clemen* ist der Ansicht, daß die Bezeichnung der Auferstehung am dritten Tag „indirekt" doch „auf eine in Vorderasien verbreitete Religion zurückgehen"[500] müsse. Jedenfalls verdanken die „Heilstatsachen"[501] Tod und Auferstehung Jesu, denen schon eine besondere Bedeutung zugeschrieben wurde, ihre wachsende Wichtigkeit ganz entscheidend der Tatsache, daß die Zusammenstellung von Tod (Begräbnis) und Auferstehung Jesu nach dem Muster eines heidnischen Kultes geschah[502]. Auch *W. Bousset*[503] erwägt die Herkunft des dritten Tages aus dem Kult eines „sterbenden und auferstehenden Gottes". Eine Herkunft aus der alttestamentlichen Prophetie wird abgelehnt. „So drängt sich die Vermutung auf, daß in jenem Datum die Übertragung eines mythischen Zuges auf die Verkündigung von der Auferstehung vorliegt."[504] Obwohl *W. Bousset* nun mehrfach in indikativischen Aussagen[505] eine solche „Übertragung" behauptet, muß er zugeben, daß diese „Kombinationen" keineswegs „gesichert" sind[506]. Es gibt zu viele Bedenken dagegen: „dann wäre (z.B.) also doch schon für die palästinische Urgemeinde wenigstens ein Stück jenes Mythos lebendig gewesen"[507]. Im übrigen denkt *W. Bousset* auch an andere Ableitungsmöglichkeiten, die später zu besprechen sein werden.

Der Einfluß der Mysterienkulte wurde auch noch über einen anderen Weg zu erklären versucht. Wo man die Deutung der „drei Tage" nach dem Schriftbeweis ernster

---

497 Der schon mehrfach erwähnte Aufsatz von *W. Heitmüller,* Zum Problem Paulus und Jesus: ZNW 13 (1912) 320-337 hatte hier einen enormen Einfluß; der Aufsatz ist jetzt auch leicht zugänglich in *U. Luck-K. H. Rengstorf* (Hrsg.), Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung = Wege der Forschung XXIV (Darmstadt 1964) 124-143.

498 Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen (Gießen ^{2}1924) 96-105, bes. 100ff.

499 Ebd. 102/103.

500 Ebd. 104.

501 Dieses meist so überlegen gebrauchte Schlagwort steht schon bei Clemen (ebd. 105) in Anführungszeichen: Vgl. etwa die heutige Stellung zu den „Heilstatsachen im Neuen Testament" bei *H. Braun,* Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (Tübingen 1962) 298-309. Eine Studie über die Geschichte und den Sinn dieses Wortes wäre wahrscheinlich sehr aufschlußreich.

502 Vgl. *C. Clemen,* a.a.O. 105.

503 *W. Bousset,* Kyrios Christos (Göttingen ^{5}1965) Exkurs „Am dritten Tage" 22-26.

504 Ebd. 24 – Quellen 24/25.

505 Vgl. ebd. 25: „Das allgemeine dogmatische Datum, daß der sterbende Heros am dritten Tage bzw. nach drei Tagen aufersteht, wurde auf Christus übertragen."

506 Vgl. ebd.

507 Vgl. ebd.

nahm und bei Os. 6, 2 ein genügend starkes Motiv zu finden glaubte, stellte man sich die Frage, ob nicht die Stelle bei Osee auf den Einfluß des Adoniskultes zurückzuführen sei[508]. *Graf Baudissin* selbst mußte zugeben, daß eine solche Erklärung nicht sicher sei, daß man in Palästina diese Kulte nicht kenne usf. Diese Diskussion braucht hier schon deswegen nicht wiederholt zu werden, weil *F. Nötscher* vor einigen Jahren wiederum feststellte, daß über eine Vorstellung von einer *Auferstehung* nach drei Tagen bei den Sumerern (und überhaupt im Alten Orient) schon vor Osee aus den altorientalischen Quellen vorläufig nichts beigebracht werden könne[509]. Dann ist freilich auch jedes angebliche Weiterwirken auf das Alte und Neue Testament eine grundlose Behauptung. *F. Nötschers* weithin anerkannte Untersuchung konnte allerdings nicht verhindern, daß erst vor einigen Jahren mit Bezug auf die ohnehin viel vorsichtigeren Äußerungen des *Grafen Baudissin* die erwähnte These erneut wieder vorgelegt wurde: „Offenbar hofft das Volk ebenso wie der Gott, ins Leben zurückgerufen zu werden ... Die Zeitangabe scheint also irgendwie auf alter – wohl kultischer – Oberlieferung zu beruhen und geht wohl letzten Endes auf ein kanaanäisches Ritual zurück.[510]

Nun mußte die „religionsgeschichtliche Schule“ mit vielen Thesen im einzelnen zweifellos einen gewissen Rückzug antreten, nachdem sich in vieler Hinsicht deren Unhaltbarkeit gezeigt hatte. *Bruce M. Metzger* hat aus dieser Arbeit und aus diesem Zeitabschnitt der Forschungsgeschichte in einem lesenswerten Aufsatz die methodischen Folgerungen aufgezeigt[511]. Die Religionsgeschichte selbst hat längst in ihrem eigenen Be-

---

[508] Vgl. *W. W. Graf Baudissin,* Adonis und Esmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilsgötter (Leipzig 1911) bes. 522/523. – Die Quellen für den Adonis- und Osiris-Kult usf. werden 408ff. analysiert, vgl. auch 416 439-449. – *W. Schmidt,* Baals Tod und Auferstehung: ZRGG XV (1963) 1-13, weist nach, daß es im AT keine Rede von sterbenden und auferstehenden Göttern gibt (4 Anm. 23); besonders aufschlußreich aber: „Von einer Auferstehung am dritten Tage (vgl. dazu *Baudissin,* a.a.O.407ff.; *Clemen,* Lukians Schrift a.a.O. 32; H. W. Wolff, BK XIV, 1 zu Hos. 6, 2) wissen die Ras-Schamra-Texte nichts.“ (13 Anm. 67). – Eine historisch orientierte Forschungsgeschichte müßte – gerade für den Komplex der griechischen Mysterien – auf einige ältere Werke hinweisen, die früher schon entschieden Widerspruch anmeldeten, vgl. z.B. *U. v. Wilamowitz- Moellendorff,* Der Glaube der Hellenen II (Darmstadt ^{3}1959) 381f. und *W. Robertson-Smith,* Lectures an the Religion of the Semites (^{1}1887, London ^{3}1927); dt.: Die Religion der Semiten (Freiburg 1899).

[509] Vgl. *F. Nötscher,* Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube (Würzburg 1926), über die Dreizahl 140ff., über Os. 6, 2 138ff., vgl. auch 145. Neu aufgenommen wurde die Diskussion von Nötscher in seinem Aufsatz „Zur Auferstehung nach drei Tagen“: Bibl. 35 (1954) 313-319. Mit einigen neuen Zusätzen wurde der Beitrag aufgenommen unter die Gesammelten Aufsätze *Nötschers:* Vom Alten zum Neuen Testament = BBB 17 (Bonn 1962) 231-236. Vgl. noch *H. W. Wolff,* Dodekapropheten I: Hosea = Biblischer Kommentar XIV, 1 (Neukirchen ^{2}1965) 149f. (mit Lit.), *A. Deissler: A. Deissler-M. Delcor,* Les petits prophètes = La Saint Bible VIII, 1 (Paris 1961) 74. Vgl. weitere Lit. unten S. 149f.

[510] *H. Ringgren,* Israelitische Religion = Die Religionen der Menschheit 26 (Stuttgart 1963) 226.

[511] Considerations of Methodology in the Study of the Mystery Religions and Early Christianity: HThR XLVIII (1955) 1-20, über die Auferstehung besonders 17 (mit Lit.). Übrigens setzt Metzger die Entstehung unserer Bekenntnistradition schon in die Jahre 30-36 (vgl. 17). Vgl. zur Forschungsgeschichte auch die ausführlichen Darstellungen von *G. Wagner,* Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6, 1-11 (s. u. Anm. 522) 11-68 (mit umfangreicher Lit.). Vgl. zur Auseinandersetzung mit der religionsgeschichtlichen Schule hinsichtlich des Auferstehungsproblems die ausführlichen Darstellungen von *P. de Haes,* La résurrection de Jesus (Rome 1953) 124-159; *R. de Vaux,* Sur quelques rapports entre Adonis et Osiris = RB 42 (1933) 31-56, hat schon vor 35 Jahren auf die Unhaltbarkeit der Thesen von *Glotz* hingewiesen (vgl. ebd. 43ff. 49 zu Os. 6, 2; sowie 52 54), jetzt auch in: *R. de Vaux,* Bible et Orient (Paris 1967) 379-405.

reich die Notwendigkeit einer gründlichen neuen Durchforschung erkannt[512]. Ein so bekannter Forscher wie *Pierre Lambrechts*[513] hat darauf aufmerksam gemacht, daß etwa *G. Glotz, F. Cumont* und viele andere[514] ständig von einem „triduum" reden, in den Quellen selbst aber finden sich für den Adonis- und Attis-Kult überhaupt keine Angaben von einem Intervall zwischen dem Tod und dem Wiedererstehen des Gottes im Sinne der „zwei Tage" oder „drei Tage". Was Osiris betrifft, so bezeugt erst Plutarch (De Iside et Osiride 39; 42) seine „Auffindung" in der Nacht nach dem dritten Tag[515]. Von einer Auferstehung des Tammuz am dritten oder vierten Tage weiß man auch nichts, wie *F. Nötscher* nachgewiesen hat. *Martin P. Nilsson* hat schließlich sogar für den Bereich der griechischen Religion (einschließlich der Mysterienreligionen) festgestellt, daß es die „sterbenden und auferstehenden Götter" überhaupt nicht gibt[516]. Die harten Urteile *M. P. Nilssons* über *R. Reitzensteins* und *W. Boussets* Untersuchungen sind sehr bezeichnend für den Wandel der Situation[517]. Auch die übrigen religionsgeschichtlichen Parallelen aus der jüdisch-frühchristlichen Umgebung sind nicht sehr relevant[518], so daß heute ein Einfluß auf die Bildung der „Dreizahl" nicht mehr angenommen wird, mindestens was Tod und Auferstehung Jesu betrifft[519]. „Die These, daß die Mythen von sterbenden und auferstehenden Göttern auf den Bericht des NT von Tod und Auferstehung Jesu Einfluß gehabt hätten, wird heute nicht mehr ernsthaft diskutiert."[520] Die Zeit des

---

512 Vgl. z.B. das kurze, aber harte Urteil von *W. v. Soden:* Auferstehung I (Sterbende und auferstehende Götter): RGG' I, 688-689.

513 La „résurrection" d'Adonis: Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves XIII (1953) 207-240 (= Mélanges *Isidore Lévy* [Bruxelles 1955] 228 232 237).

514 Ebd. 213.

515 Vgl. ebd. 228-232; über den Osiris-Kult, wo die Dinge etwas anders liegen, vgl. 238/239.

516 Geschichte der griechischen Religion = HAW V. Abt., Il. Teil, Band I (München 21955) 95ff. 314ff. 625ff.; Band Il (München =1961) geht sehr ausführlich auf unsere Fragen ein, vgl. 622f. 700 über den Begriff der „Mysterienreligion" überhaupt, 636f. 684f. 686-688 691-693 700-701; vgl. außerdem das aufschlußreiche Schlußwort 702-730. – Zu erwähnen sind noch zwei wichtige Studien von *A. D. Nock,* The Vocabulary of the New Testament: JBL LII (1933) 131ff.; *ders.,* Hellenistic Mysteries and Christian Sacrements: Proceedings of the 7th Congress for the History of Religion 1950 (Amsterdam 1951) 53ff.; *ders.:* Mnemosyne V (1952) 177f. Der Aufsatz ist nun aufgenommen in *A. D. Nock,* Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background (New York 1964) 109-145, dort auch A Note an the Resurrection 105-108 (107f.: 1 Kor. 15). Vgl. auch *H. Langerbeck,* Aufsätze zur Gnosis = AAG, phil.-hist. Kl. III, 69, hrsg. von *H. Dörries* (Göttingen 1967) 84ff.; vgl. auch die einschlägigen Artikel Attis, Adonis, Osiris, evtl. Auferstehung im „Lexikon der Alten Welt" (Zürich 1965) und „Der Kleine Pauly", hrsg. von *K. Ziegler-W. Sontheimer,* Bd. I (Stuttgart 1964): Adonis, 70f. (*W. Fauth*); *F. Nötscher-Th. Klauser,* Adonis: RAC I, 94-98.

517 Vgl. Geschichte der griechischen Religion, II, 700f. mit Anm. 1.

518 Vgl. z.B. *A. T. Nikolainen,* Der Auferstehungsglauben in der Bibel und ihrer Umwelt I (Religionsgeschichtlicher Teil) – II (Neutestamentlicher Teil) (Helsinki 1944/1946), vgl. I, 51 u.ö.; II, 46-53. Nüchterner *E. Freistedt,* Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehungen zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike = LQF 24 (Münster 1928) § 5, 53-72, § 6, 73-89 74ff. (die ersten drei Tage nach dem Tode) 63ff. (Bedeutung der Dreizahl in jüdischen Totenbräuchen). Vgl. unten S. 135ff.

519 Hier steht die Möglichkeit sonstiger Kontakte des Paulus und des NT mit den Mysterienreligionen nicht zur Debatte (vgl. Röm. 6). Wenn die Arbeit von *G. Wagner* (s. u. Anm. 522) als vorbildlich hingestellt wird, dann nur hinsichtlich der Aufarbeitung der Forschungslage in den Mysterienreligionen.

520 *W. v. Soden:* RGG3 I, 689 – Außer *B. M. Metzger* (vgl. Anm. 511 oben) u.a. weisen unter den neuesten Arbeiten zu unserer Frage die Ableitung des „triduum" aus den Mysterienreligionen z.B. noch ab: *H. Grass,* Ostergeschehen 128 mit Anm. 2, 133f.; *G. Delling:* ThWNT II, 925f.; *G. Stählin,* On the Third Day: Interpretation 10 (1956) 282-299, bes. 293 Anm. 6 usf. Die Frage wird bei vielen Autoren nicht mehr diskutiert.

„Panbabylonismus“ ist vorbei. Dennoch werden in Untersuchungen, die erste wissenschaftliche Werke sein wollen und nicht selten als solche gelten, noch Behauptungen vertreten, die man kaum mehr erwarten wird. *C. Schneider* schreibt z.B. im ersten Band seiner 1954 erschienenen „Geistesgeschichte des antiken Christentums“[521]: „Jesus hat sich die Welt als *sterbender und auferstehender Gott erobert“,* er verdankt seine weltumfassende Ausbreitung der Aufnahme unter die sterbenden und auferstehenden Götter!

Aber nicht bloß in den einzelnen Untersuchungen, in denen die Entscheidung fällt, haben sich die Ergebnisse geändert[522]. Die Wandlung ist grundsätzlich. Hatte der *Theologe* im Jahre 1909 noch den programmatischen Satz aufgestellt: *„Das Christentum ist eine synkretistische Religion“*[523], so schreibt ein neutraler *Religionshistoriker* im Jahre 1950: „Das Christentum verdankt seine durchschlagende religiöse Kraft nicht dem einfachen Umstand, daß es in den Fußstapfen der Mysterienreligionen wandelte, sondern seinem eigenen Gehalt.“[524]

So brauchen in diesem Zusammenhang auch nicht die Darlegungen von *O. Casel* über das „triduum mortis“ in den Mysterienreligionen und bei Jesus wiederholt bzw. kritisiert zu werden[525]. Nach dem heutigen Stand der Diskussion sind es weitgehend Spekulationen[526].

G. Wagner kann seine materialreiche Untersuchung über Tod und Auferstehung in den Mysterienreligionen abschließen mit der kurzen Feststellung: „Daß Paulus den

---

[521] München 1954, I, 86 – „Nicht aus hellenistischem Material sind die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung übernommen, da sie schon Paulus vom AT herleitet und Matthäus die Jonasgeschichte als Quelle angibt“ (85f.). Diese Aussage steht unausgeglichen neben anderen (s. o.).

[522] Vgl. nur aus neuerer Zeit die Arbeit von *C. Colpe,* Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus = FRLANT NF 60 (Göttingen 1961), vgl. die scharfe Rezension von *G. Widengren,* Die religionsgeschichtliche Schule und der iranische Erlösungsglaube: OLZ 58 (1963) 533-548; *G. Wagner,* Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6, 1-11 = AThANT 39 (Zürich 1962) vgl. 98-145 (Osiris-Isis); 146-179 (Tammuz-Marduk); 180-218 (Adonis); 219-263 (Attis).

[523] *H. Gunkel,* Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments = FRLANT I, 1 (Göttingen 1909) 95. – In Anlehnung an bestimmte Ableitungen der Dreizahl schreibt Gunkel bezeichnenderweise: „Von hier aus also gibt es eine Erklärung der wunderbaren Zahl der drei Tage für Jesu Auferstehung; und diese Erklärung würde wiederum sein*, daß es schon vor Jesus einen Glauben an Tod und Auferstehung des Christus* in jüdisch synkretistischen Kreisen gegeben hat“ (ebd. 82). Im übrigen nimmt deswegen Gunkel die „drei Tage“ nicht sehr gewichtig, da sie nur im NT zu finden wären, weil sie mit dem Weissagungsbeweis verbunden seien. Zu den sachlichen Fragen vgl. neuerdings *G. Klein,* Der Synkretismus als theologisches Problem in der ältesten christlichen Apologetik: ZThK 64 (1967) 40-82.

[524] *M. P. Nilsson,* Geschichte der griechischen Religion, II, 693. – Der Begriff „Auferstehung“ kommt in den Mysterienreligionen praktisch überhaupt nicht vor. In diesem Zusammenhang ist es aufschlußreich, daß eher die Kirchenväter, die die Mysterienreligionen aus dem Kontrast- und Konkurrenzstandpunkt her darstellen, terminologisch eine Forcierung zur Auferstehung“ und zum triduum mortis’ hin verursacht haben. Vgl. so *G. Wagner,* a.a.O. 210; *H. Langerbeck,* a.a.O. 89-91; *R. de Vaux:* RB 42 (1933) 43f. 45f. 47f. 52 54; *P. Lambrechts,* a.a.O. 231 232 234 237 und den Anm. 516 genannten Artikel von *W. Fauth* (Lit.).

[525] Vgl. z.B. Das christliche Kultmysterium (Regensburg ^{4}1960) 164-175.

[526] Eine Zusammenstellung der Aussagen *Casels* findet sich bei *Th. Schneider,* Neu und alt ist das Mysterium des Pascha. Zu *O. Casels* Aussagen über das Pascha in Israel: österliches Heilsmysterium. Das Paschamysterium – Grundmotiv der Liturgiekonstitution. Gesammelte Aufsätze, hrsg. von *P. Th. Bogler* OSB = Liturgie und Mönchtum – Laacher Hefte 36 (Maria Laach 1965) 35 bis 67. Über das triduum mortis bes. 48ff. Die Autorin schließt sich den Ideen Casels an.

‚Christenmythus' den Mythen um andere ‚sterbende und auferstehende' Götter nachgebildet habe, wird heute nicht mehr ernsthaft vertreten, ebensowenig wie die Herleitung der Sonntagsfeier und die Auferstehung am dritten Tage aus den Mysterienkulten."[527] Die klassische Philologie[528] und die Religionswissenschaften bestätigen[529] den Befund und sehen das Verhältnis der Mysterienreligionen zum Christentum sehr viel differenzierter und zurückhaltender als die allzu begeisterten Theologen der „religionsgeschichtlichen Schule" vor 50 Jahren.

2. Vorstellungen aus dem jüdisch-hellenistischen Kulturbereich

Daneben werden aber andere Vorstellungen, die mehr aus dem jüdischen oder jüdisch-hellenistischen Kulturbereich stammen, zur Erklärung herangezogen. Sie sollen kurz skizziert werden.

Drei Tage hält sich die Seele noch in der Nähe eines toten Körpers auf. In dieser Zeit umschwebt sie den Körper im Glauben, sie werde wieder in ihn zurückkehren können. Wenn sie aber sieht, daß der Glanz und Ausdruck des Gesichts sich verändert, die „Verwesung" also beginnt, dann verläßt sie den Körper endgültig, scheidet von ihm und steigt auf[530]. In diesem Sinne bedeuten drei Tage einen *vorübergehenden* Aufenthalt, während der vierte Tag einen beständigen Aufenthalt einschließt[531]. Drei Tage wären also nur gewissermaßen ein *Besuch* im „Haus des Todes", aber kein *dauerndes Wohnen* beim Tod. Wie weit das u.U. mit der allgemeinen Zeit gewohnter Gastlichkeit zusammenhängt[532] oder mit einer sogenannten „Anstandsfrist" (drei Tage wartet der Fremde im Orient als Gast auch heute noch, ehe er sein Anliegen oder den Zweck seiner Reise in Angriff nimmt) (vgl. z.B. von hierher auch Esr. 8, 32 und Nehemias 2, 11), das sei hier dahingestellt[533].

---

527 A.a.O. 282. – Für die nähre Beschäftigung mit den unmittelbaren Quellen, die Diskussion des Begriffs „Auferstehung" usf. darf auf dieses gründliche Buch verwiesen werden(vgl. auch oben Anm. 511).

528 Vgl. das Urteil von *O. Gigon,* Die antike Kultur und das Christentum (Gütersloh 1966). Kap. Mysterienreligionen 86-103; über das Verhältnis zum Christentum vgl. bes. 102f. 142-181. Vgl. 156 Anm. 234 zu dem Buch von *C. Schneider:* „Unvorsichtig wie immer C. Schneider..."; 162: „Hier ist nur das eine energisch hervorzuheben, daß angesichts der skizzierten Problematik die in der Forschung zuweilen versuchte Parallelisierung des Todes Christi mit den sterbenden Göttern, die die Antike da und dort kennt, sich als völlig gegenstandslos erweist." Vgl. ebd. 162f. über die Unvergleichlichkeit des Leidens und Sterbens Christi; über die Einzigartigkeit der Sakramente christlicher Prägung 176. Vgl. auch das große Werk von *K. Latte,* Römische Religionsgeschichte = HAW V. Abt., 4. Teil (München 1960) 284f. 327-359. Vgl. oben Anm. 508 516 524.

529 Für die Exegese und Theologie hat *G. Wagner* eine große Durchsichtung des Materials im Blick auf das NT unternommen (vgl. 522). Kritisch zu *G. Wagner* im Blick auf Röm. 6 vgl. *N. Gäumann,* Taufe und Ethik. Studien zu Römer 6 = BEvTh 47 (München 1967) 37-46, bes, 39f.

530 Vgl. dazu *R. Mach,* Der Zaddik in Talmud und Midrasch (Leiden 1957) 174 (Dis.. phil. Basel 1952) mit Angabe der Quellen; 1. Leipoldt: ThLZ 73 (1948) 738f. (Verweis auf Midrasch Rabba zu Gen. 50, 10).

531 Vgl. *B. M. Metzger,* Considerations of Methodology (s. Anm. 516 oben) 19 mit Anm. 19 (Lit.). Vgl. auch *B. M. Metzger,* A Suggestion Concerning of I Cor. XV, 4b: JThS 8 (1958) 118-123, bes. 123f. (Lit.).

532 Vgl. z.B. Didache XI, dazu*: J.-P. Audet,* La Didachè. Instructions des apôtres = EtB (Paris 1958) Text 237, Kommentar 443ff. (Lit.). Vgl. Plautus, mil. 741f. und das heute noch gültige Sprichwort „Dreitägiger Gast – eine Last".

533 Vgl. dazu *F. Nötscher,* Zur Auferstehung nach drei Tagen: Vom Alten zum Neuen Testament 234 mit Anm. 20 (vgl. den Verweis auf die Studie von H. Schmidt).

Einige Forscher möchten auch 1 Kor. 15, 4b so verstehen, z.B. *B. M. Metzger*[534], ebenso *E. C. Hoskyns*[535]. Dies würde dann besagen, daß Jesus nur *vorübergehend im Totenreich war, also nicht für immer"*[536].

Hier braucht nicht untersucht zu werden, ob dieser Volksglaube aus Persien stammt[537] oder wie weit er im Zusammenhang steht mit der dreitägigen Unsichtbarkeit des Mondes in der Neumond-Zeit[538].

Vielleicht ist Jo. 11, 17.39 (Lazarus-Geschichte) ein Reflex dieses Volksglaubens. Am vierten Tag wäre jede Hoffnung auf Wiederbelebung[539] verschwunden, weil der Tod endgültig eingetreten ist. Auf die Auferstehung Christi läßt sich dieser Volksglaube aber kaum anwenden, weil nach den meisten jüdischen Quellen die Seele den Leib *erst am vierten Tag* verläßt, was voraussetzen würde, daß Jesus eben nicht wirklich tot ist.

---

534 A.a.O. 123.

535 The Fourth Gospel (London ^{2}1947) 199f.

536 *J. Kremer,* Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi, sympathisiert offenbar mit dieser Deutung (vgl. 48).

537 Vgl. dazu *G. Widengren,* Die Religionen Irans = Die Religionen der Menschheit 14 (Stuttgart 1965) 102f. 103: „Die Seele, urvan, des gerechten Verstorbenen verweilt drei Nächte lang in der Nähe des Leichnams, die Gatha Ustavaiti (Y. 43-46) rezitierend. Wenn die dritte Nacht sich ihrem Ende zuneigt, scheint es aufzuleuchten, und ein wohlduftender und balsamischer Wind weht der Seele von der südlichsten Gegend her zu...` (darauf erfolgt die Himmelfahrt). Deutsche Übersetzung der dafür wichtigsten Quelle bei *C. Colpe,* Die religionsgeschichtliche Schule 126ff. und bei *G. Widengren,* Iranische Geisteswelt (Baden-Baden 1961) 171-175. Vgl. weiterhin *R. Mach,* Der Zaddik in Talmud und Midrasch 174 Anm. 1.; meist beruft man sich auf *W. Bousset-H. Gressmann,* Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter = HNT 21 (Tübingen ^{4}1966) 518 (Quellen und Lit.). Vgl. auch *W. Bousset,* Kyrios Christos 25f., *W. W. Graf Baudissin,* Adonis und Esmun 412ff., *J. Leipoldt,* Sterbende und auferstehende Götter 78 Anm. 2. Vgl. aber vor allem E. Freistedt, Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike = LQF 24 (Münster 1928) 53-72 73-89 (vgl. schon weitere Angaben oben Anm. 518); zu den drei Tagen im Parsismus vgl. ebd. 58 (vgl. 55f.: das Diasporajudentum hatte schon im 1. Jh. v. Chr. entsprechende Anschauungen). – Zur dreitägigen Unsichtbarkeit in der Neumond-Zeit vgl. *C. Clemen,* Religionsgeschichtliche Erklärung des NT 100.

538 Nachträglich sind weitere Anhänger dieser Interpretation (in einem weiteren Sinne) zu nennen: vgl. schon oben *C. J. Cadoux, M. Goguel, A. D. Nock* (Anm. 461-462) und wohl auch *P. Grelot,* La théologie de la mort dans l'Écriture Sainte: Supplement de la Vie Spirituelle Nr. 77 (1966) 143-193, bes. 179 bis 182. Vgl. auch Anm. 539 zu Jo. 11, 39 (vgl. *P. Grelot,* ebd.), *E. Freistedt,* ebd. 60.

539 Mehrere Kommentare haben bereits seit einiger Zeit diese Deutung übernommen, vgl. z.B. *R. Bultmann,* Das Evangelium des Johannes 305 mit Anm. 6; *C. K. Barrett,* The Gospel according to St. John (London 1958) 335. Vgl. auch die in Anm. 534 535 538 genannten Autoren. – Der Midrasch Rabba zu Gen. 50, 10 (Übersetzung Wünsche 504) zeigt, daß die Vorstellung bekannt ist: „denn drei Tage lang schwebt die Seele über dem Grab und denkt wieder zum Leben zurückzukehren"; vgl. auch Midrasch Levitikus (Übersetzung Wünsche 117) und weitere Zeugnisse bei *E. Freistedt,* a.a.O. Die Vorstellung begegnet auch in koptisch-gnostischen Schriften (vgl. Pistis Sophia 144, GCS Koptisch-gnostische Schriften, ed. *Schmidt,* 1, 247). – Man findet nicht bloß Zeugnisse für die Anschauung, daß nach drei Tagen die Verwesung einsetzt, sondern auch einen Text, der in einer aufschlußreichen Nachbarschaft zu Mt. 27, 62-66 steht: „Samuel bar Ami sagte: Er stellte Wächter drei Tage lang über sie, bis ihre Gestalt ganz verunstaltet war; denn es ist dort gelehrt worden: Es wird nur ein Zeugnis auf ein Gesicht angenommen, solange noch die Nase erhalten ist, selbst wenn noch sonstige Zeichen und Geräte daran sind, und zwar auch dann nur bis zu drei Tagen" (Midrasch Wajikra Rabba Lev. 25, 1 (Übersetzung *Wünsche* 231). Weitere für das NT aufschlußreiche Bräuche: Am dritten Tag mußte man das Grab öffnen, um nach dem Toten zu sehen, vgl. also damit Mt. 28, 1; Mt. 16, 1f. Näheres bei *J. Rabbinowicz,* Der Totenkultus bei den Juden (Marburg 1889) 13f. (mit Nachweisen); vgl. auch Semachoth 8 (Anfang): „Man geht zur Begräbnisstätte hinaus und besichtigt die Toten bis zu drei Tagen" (= *Billerbeck* I, 1048). Die damit angedeuteten Zusammenhänge bedürften einer eigenen Untersuchung.

Das würde in einem gewissen Widerspruch zu dem „begraben“ von 1 Kor. 15, 4 a stehen. Auch wissen wir wenig Verläßliches, wie weit dieser Volksglaube damals in Israel verbreitet war. Solche Parallelen „passen“ jeweils zwar auf die „drei Tage“, sind aber praktisch für 1 Kor. 15, 4b kaum strikt zu beweisen. So lassen sich diese Deutungen anderseits aber auch nicht eindeutig abweisen.

Eine ähnliche Art von volkstümlichem Postulat der Auferstehung Jesu binnen dreier Tage will *H. Gunkel* zur Erklärung verwenden. „Drei oder genauer Dreieinhalb ist die Zahl, da das Böse Macht hat, die Zeit des Frevels und des Todes, da das Gute noch verborgen heranwächst, da es vom Bösen verschlungen zu sein scheint, bis es aufersteht und das Böse besiegt.“[540] Letztlich sei dieses Verständnis aus dem Leben des Sonnengottes genommen: die Zeit, da der Winter herrscht. Tatsächlich kommt die Zahl „Dreieinhalb“ öfter als die Herrschaftszeit des Bösen vor (vgl. Dan. 7, 25; 12, 7.8.13; 9, 27; 12, 11; Apk. 12, 14.17). *G. Kittel* macht nun aber gerade gegen *H. Gunkel* darauf aufmerksam, daß dabei „Dreieinhalb“ nicht mit „Drei“ gleichgesetzt werden könne. H. Gunkel sieht nämlich darin nur unbedeutende Varianten, die beide die dreitägige Frist zwischen Tod und Auferstehung anzeigen können. Diese Zeit wäre demnach identisch mit jenen dreieinhalb Zeiten der Herrschaft des Bösen. Von den Quellen her wäre aber – falls die Stelle überhaupt so „mythologisch“ ausgelegt werden dürfte – viel eher eine volkstümliche Abwandlung auf „Dreieinhalb“ zu erwarten als die Zahl „Drei“. „In Wirklichkeit haben beide Größen schlechterdings nichts miteinander zu tun“, meinte *G. Kittel.*

In der Zwischenzeit ist diese Deutung *Kittels* (und *Gunkels*) als falsch erwiesen. *M. A. Beek* (vgl. Anm. 541) hat gezeigt, daß sich der Ausdruck „dreieinhalb“ als Antwort auf die Frage von Dan. 7-12 bezieht: „Wie lange dauert die Gewalt der Feinde bis zur Herrschaftsübergabe an das Volk der Heiligen des Höchsten?“ Die Antwort heißt richtig verstanden (wie LXX und Theodotion!) nicht „dreieinhalb Jahre“, sondern „die Mächte haben ihre Zeiten und diese Zeiten haben auch ein Ende“. Die Zeit der Unterdrückung durch die Mächte dauert also „Zeit, Zeiten und ein halbe Zeit“ sie dauert „lange Zeit“, aber die Mächte der Bosheit sind begrenzt und ihr Schicksal ist bei Gott festgelegt, der als Herr der Geschichte in seiner Barmherzigkeit die letzte Zeit der Gewalttätigkeit verkürzt (Zeit, Zeiten und eine halbe Zeit, vgl. dazu Mt. 24, 22 und Mk. 13, 20). Dem Apokalyptiker kam es nicht auf eine *Berechnung* an mit dem Zeitmaß „dreieinhalb“. Nur der Eingeweihte hat Aufschluß, dem Fremden ist die Grenze der bösen Gewalten angedeutet. Erst später, als „zufällig“ – ähnlich wie in Jer. 25, I1-21 und 29, 10-14 – die Religionsverfolgung unter Antiochus Epiphanes und Menelaos etwas mehr als drei Jahre dauerte und so die Prophetie (beinahe gegen ihren „Sinn“!) erfüllte, wurde die Wendung des unmittelbar göttlichen Charakters beraubt und zu einem konkret-historisierenden Zeitmaß. Später wurde die prinzipiell nicht als Zeitmaß gemeinte Aussage wieder verstanden (vgl. Lk. 4, 25; Jak. 5, 17; Apk. 12, 14; 11, 2; 13, 5). Damit[541]

---

[540] *H. Gunkel,* Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments 82.

[541] Vgl. für alle Einzelheiten *M. A. Beek,* Zeit, Zeiten und eine halbe Zeit: Studia Biblica et Semitica *Theodoro Chr. Vriezen* Dedicata (Wageningen 1966) 19-24; zum angedeuteten Historisierungsprozeß vgl. *Beek,* ebd. 19-20 (Jeremias-Stelle, Pescher-Literatur bringt überlieferte Gottesworte mit zeitgenössischen Umständen zusammen); 21 (Siebenheiten von Dan. 8-9); 22 (vgl. *Josephus,* Ant. Jud. IX, II, 7). Diese Entdeckung *Beeks* erfordert viele Korrekturen in den Kommentaren, vgl. z.B. *D. S. Russell,* The Method and Message of Jewish Apocalyptic (London 1964) 194f.; *E. Freistedt,* a.a.O. 71.

ist der von *Gunkel* und *Kittel* ins Feld geführte Begriff aufgeklärt – er hat nichts zu tun mit 1 Kor. 15, 4b, sondern weist in seiner Eigenart als lehrreiches Beispiel auf die noch bevorstehende Aufgabe voraus, genauer nach dem Sinn der Wendung von den „drei Tagen“ für das mit dem NT zeitgenössische Judentum zu fragen.

DRITTES KAPITEL

DER VERSUCH EINES „SCHRIFTBEWEISES“ MIT BEZUG AUF OS. 6, 2

Die bisherigen Interpretationen setzen voraus, daß sich in 1 Kor. 15, 4b die Wendung „nach den Schriften“ nur auf das Verbum „er wurde auferweckt“ bezieht, nicht aber auf die Angabe „am dritten Tag“. Jetzt soll nicht auf die unmittelbar grammatikalische und philologische Frage einer Verhältnisbestimmung zwischen den einzelnen Satzgliedern eingegangen werden, sondern auf die konkreten Versuche, das Bekenntnis „(auferweckt) am dritten Tag“ auf die Schrift zu beziehen. Die zumeist dabei herangezogene Stelle ist Os. 6, 2, von der bereits früher kurz die Rede war. Bevor aber nun diese gängige Interpretation dargestellt und kritisch betrachtet werden soll, muß zuerst der vieldeutige Begriff „Schriftbeweis“ in Augenschein genommen werden.

1. Die Vieldeutigkeit des Begriffs „Schriftbeweis“

Eine konkrete Deutung tut gut daran, sich zunächst ausdrücklich des hermeneutischen Instrumentariums zu vergewissern, bevor die selbstverständlich leitenden Medien unseres Verstehens gerade durch die Erfüllung ihrer auslegenden Funktion wieder so in den Schatten treten, daß sie unbefragt ihre Implikationen in die konkrete Auslegung einführen und so ein bestimmtes Vorverständnis ins Spiel bringen.

Mit dem Wort „Schriftbeweis“ wird ein nicht leicht umschreibbarer Hof von Vorstellungen und Begriffen mitübernommen. Hier kann nur eine erste und sehr vorläufige Beschreibung erfolgen, gleichsam nur eine Anfrage an die Selbstverständlichkeit dieses Begriffs.

Zunächst steht der „Schriftbeweis“ in einem offenbar unversöhnlichen Gegensatz zu einer möglichen geschichtlichen Bestimmung oder Erinnerung, also zur sogenannten „Historizität“ eines Sachverhaltes. Außer bei *H. Grass*[542] zeigt sich diese Antithese am deutlichsten bei *F. Mildenberger*[543], wenn wir uns sofort unserem Thema „Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift“ zuwenden. „Das nach den Schriften in 1 Kor. 15, 4 deutet jedoch die Verbindung mit dem Schriftbeweis an und legt nahe, daß die Datierung aus dem Alten Testament erschlossen ist, daß sie also für unsere historische Frage nichts austrägt.“[544] Ein solcher Schriftbeweis wurzelt für *Mildenberger* in apologetischen Absichten, in visionären „Erlebnissen“, in „psychischen Besonderheiten“ usf. Aber auch *H. Grass* kann den Schriftbeweis nur als „tendenziös“ verstehen. Die Suche nach einem „Schriftbeweis“ entdeckt geschickt verwandte Stichworte (z.B. in Os. 6, 2: Lebendigmachen und Auferwecken), erblickt Anlehnungsmöglichkeiten (in Os. 6, 1f.: die Rede von dem Herrn, der uns zerrissen und zerschlagen hat, weist auf den geschlagenen und zermarterten Gottesknecht von Is. 53 hin, der dann christologisch interpre-

---

542 Ostergeschehen und Osterberichte 135f.

543 „Auferstanden am dritten Tage nach der Schrift“: EvTh 23 (1963) 265 bis 280. – Der Aufsatz ist im übrigen für unsere Frage unerheblich, weil er die wissenschaftliche Literatur überhaupt nicht berücksichtigt und auf unhaltbaren methodischen Voraussetzungen beruht.

544 Ebd. 266.

tiert wird) und versteht unbestimmt gemachte und „offen" gelassene Angaben in einem präzisen konkreten Sinne (Os. 6, 2: Historisierung der unbestimmten Zeitangabe). Sehr überraschen kann diese Indienstnahme von Os. 6, 2 nicht, „denn der Osterglaube suchte nach einer solchen präzisen Zeitangabe"[545]. Außerdem legt sich die aus (Strack-)*Billerbeck*[546] belegte jüdische Exegese nahe, nach der die Auferstehung der Toten nach dem Weltende am dritten Tag erfolgen werde. Da also eine Auslegung von Os. 6, 2 auf die Auferstehung hin der christlichen Gemeinde bereits vorgegeben gewesen sei, lag die ausdrückliche Herstellung dieser Beziehung sehr nahe. „Die Gemeinde hatte dann nur noch nötig, die spezielle Beziehung auf die Auferstehung Jesu herzustellen."[547]

Im Grunde ist dieses Verständnis des „Schriftbeweises" ziemlich weit verbreitet. Für *Bultmann* ist klar, „daß in allen diesen Fällen die neutestamentlichen Schriftsteller nicht neue Erkenntnisse aus den alttestamentlichen Texten gewinnen, sondern aus ihnen heraus- bzw. in sie hineinlesen, was sie schon wissen. Folgt man ihrer Intention, so muß man sagen, daß für sie von der Erfüllung aus das Alte Testament als Weissagung durchsichtig wird. Von der Erfüllung aus wird also Weissagung erst als solche erkannt! Welches wäre aber der Sinn eines solchen Verfahrens Gottes? Den Zwecken der urchristlichen Gemeinde wäre damit freilich gedient. Denn in der antijüdischen Polemik sowohl wie in der Heidenmission vermag sie Anstöße zu überwinden, Fragen zu beantworten, Beweise beizubringen, indem sie anstößige oder verwunderliche Fakten als vorausbestimmte und geweissagte nachweisen kann."[548] Die Schriftauslegung der Urgemeinde und des frühen Christentums ist also eine „Methode" – ohne Unterschied zur allegoretischen Methode der Juden und der hellenistischen Welt[549]; sie faßt das AT als „Orakelbuch"[550] auf; sie ist nichts anderes als ein „Mittel der Polemik und Apologetik im Kampf gegen und im Werben um Juden und Heiden und damit zugleich ein „Mittel, das Bewußtsein der eigenen Sicherheit zu stärken"[551]. Ein solcher „Buchstabenglaube"[552] entleert das Skandalon des Kreuzes[553], gibt die alttestamentlichen Texte der Willkür frei, „und die grotesken Beispiele bei den Apostolischen Vätern sind nur die Konsequenzen des Verfahrens der neutestamentlichen Autoren"[554]. Der Schriftbeweis neigt von seinem Wesen her zu Übertreibungen und zum Prunk. „Er schneidet jede Diskussion (dieser Art) von vornherein ab, weil er den Einblick in den Heilsplan Gottes dogmatisch voraussetzt."[555] Der Schriftbeweis ist eine „dogmatische Setzung"[556].

---

[545] *H. Grass,* a.a.O. 136.
[546] Vgl. ebd. 136f. (unter Verweis auf *Billerbeck* I, 747).
[547] Ebd. 137.
[548] *R. Bultmann,* Weissagung und Erfüllung: Glaube und Verstehen II (Tübingen ^{3}1961) 162-186, Zitat 167.
[549] Ders., Theologie des Neuen Testaments 115f.
[550] Vgl. ebd. 116
[551] Ebd.
[552] Ebd.
[553] Vgl. *R. Bultmann,* Weissagung und Erfüllung 167f.
[554] Ebd. 168.
[555] *E. Fuchs,* Hermeneutik (Bad Cannstatt ^{2}1958) 201, vgl. § 15: Der Schriftbeweis 201-210. Erst die letzten Seiten eröffnen positivere Perspektiven.
[556] *H. Grass,* a.a.O. 138 (vgl. 128: „„theologisches" Datum", 129: Aus der Tatsache, daß kein Mensch das Wunder der Auferstehung unmittelbar erfahren hat, folgte die Verlegenheit der Datierung. „Man konnte nur glauben, daß es am dritten Tag geschah und nicht schon am zweiten. In diesem Glauben liegt bereits ein dogmatisches Moment"). Vgl. den Begriff der „dogmatischen Setzung" auch bei *H.*

Es ist kaum nötig, diesen Charakterisierungen noch weitere folgen zu lassen. Die Banalität der apologetisch oder polemisch bestimmten Motivation, die Primitivität der Argumentation und die ideologiebefangene Manipulation vorgegebener Texte sind selbstverständliche Voraussetzungen eines „Schriftbeweises". Wir sind heute sicher befremdet über die ursprünglich so bedeutende Funktion der Schrifthinweise und über die Sicherheit, mit der sie geführt werden. Aber eine wirklich wissenschaftliche Deutung kann den Sachverhalt selbst nicht von dieser *unserer Vormeinung* her so auslegen. Man kann den problematischen Sachverhalt nicht vom Boden der geschichtlichen Situation ablösen, um *dann* im freischwebenden, ungeschichtlichen Raum dem „Schriftbeweis" eine Last und Funktion aufzubürden, die mit Recht nur noch „dogmatisch" im schlechten Sinne genannt werden kann. Durch Interpretationen dieser und ähnlicher Art ist das Thema „Schriftbeweis" heute fundamentaltheologisch und exegetisch etwas verpönt. Man kann nicht selten beobachten, daß die Tendenz vorherrscht, einen „Schriftbeweis" (z.B. in 1 Kor. 15, 4b) zu leugnen oder in den Hintergrund zu schieben, um die „Historizität" einer Begebenheit zu retten. *C. H. Dodd* und *J. Dupont*[557] versuchen dem typisch neuzeitlichen Dilemma von „Historizität" und „dogmatischer Setzung" zu entgehen, indem sie die Unterscheidung zu bedenken geben, der Schriftbeweis wolle nie ein Heils*faktum* konstituieren, sondern immer nur die Heils*bedeutung* zum Vorschein bringen.

Das umfangreiche, komplizierte und in den letzten Jahren besonders im deutschen Sprachgebiet wenig bearbeitete Thema[558] kann selbstverständlich im Rahmen dieser Untersuchung nur angedeutet werden. Die folgenden Ausführungen setzen sich nur zum Ziel, im Blick auf 1 Kor. 15, 3-5 die *gröbsten* Mißverständnisse des Begriffes „Schriftbeweis" auszuschalten. Eine positive Deutung der Funktion, des theologischen Sinnes und der heilsgeschichtlichen Struktur der Schrifthinweise in 1 Kor. 15, 3-5 wird erst in den späteren Analysen geboten.

Eine Grundschwierigkeit im Verständnis der „Schriftbeweise" rührt davon her, daß praktisch jedes alttestamentliche Zitat im NT nach dem viel späteren Schema von *Weissagung und Erfüllung* verstanden wird, wie es besonders von Matthäus und Lukas verwendet wird. Die „Reflexionszitate" haben eine eigene Einleitungsformel mit einer Erfüllungsaussage und einem Hinweis auf den Urheber der Weissagung (Prophet oder Kyrios) und schaffen durch eine eigene Reflexion des Evangelisten eine ausdrückliche

---

Conzelmann: RGG[3] I, 700; vgl. dagegen *ders.:* EvTh 25 (1965) 8: „Damit (mit dem Schriftbeweis von Os. 6, 2) ist freilich noch nicht bewiesen, daß das Datum am dritten Tage" aus dem Schriftbeweis *entstanden* ist. Es kann auch vorgegeben und nachträglich aus der Schrift belegt worden sein." – Unklar bleibt hier der Sinn von „dogmatisch"; durch die im Kontext gegebenen Antithesen werden Vorstellungen wie „Willkür", „Spekulation", „Vorurteil" etc. nahegelegt.

557 Vgl. *C. H. Dodd,* According to the Scriptures (London 1961, [1]1952), und *J. Dupont,* Ressuscité le ‚troisième jour': Bibl 40 (1959) 742-761, bes. 760 mit Anm. 2.

558 Vgl. außer der unten Anm. 562 genannten Arbeit von *A. Suhl* und der ungedruckten Diss. theol. von *M. Rese,* Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas (Bonn 1965) zu *Paulus H. Ulonska,* Paulus und das AT (Diss. theol. Münster, Rotaprintdruck, Münster 1964) und bes. *H. Conzelmann*, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments (München 1967) 187 bis 191 (Lit.), 246ff. 273ff. 340. *Conzelmann* kommt auf die vorpaulinische und besonders die synoptische Schriftverwendung überhaupt kaum zu sprechen. – Vgl. außer der Anm. 559 genannten Literatur bes. noch *C. Smits,* Oudtestamentische Citaten in het Nieuwe Testament = Collect. Francisc. Neerland. 8/I-IV (s'Hertogenbosch 1952-1963), *E. D. Freed,* Old Testament Quotations in the Gospel of John = Supplements to NovTest XI (Leiden 1965). Vgl. auch neuestens *T. Holtz,* Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas = TU 104 (Berlin 1968).

Beziehung des Berichteten zur alttestamentlichen Heilsgeschichte. Matthäus[559] hat einen viel freieren Umgang mit der Schrift als die Rabbinen, weil er aus dem Bewußtsein der Erfüllung der Schrift lebt. Deswegen ist seine Schriftauslegung auch nicht eine geheimnisvolle und esoterische Lehre, sondern Bestandteil der offenen Auseinandersetzung mit den Juden. Das macht zugleich den rationalen Charakter dieser Schriftinterpretation aus, die nach unserem heutigen Empfinden nicht selten einen etwas pedantischen Druck auf den Kontext des Zitates ausübt. Einer genaueren Überprüfung hält aber eine solche Feststellung gerade nach neueren Untersuchungen nicht stand. *E. Flesseman-van Leer* und *C. Westermann*[560]. haben in jüngster Zeit darauf hingewiesen, „daß man nicht so willkürlich und unwissend um den ursprünglichen Sinn zitierte, wie oft angenommen wird" und daß die Zitate oft einen guten Sinnzusammenhang ergeben, wenn man auf den gesamten Kontext schaut; *R. Pesch* konnte in seinen Untersuchungen (vgl. Anm. 559) zeigen, daß Matthäus die Reflexionszitate sorgfältig in den ntl. Kontext hinein übersetzt, gut kontaminiert und interpretiert, außerdem die Einleitungsformeln genau überlegt und formuliert (vgl. Mt. 1, 22; 2, 15).

Die Zitate lassen sich überhaupt nicht auf einen Nenner bringen. Neben den Reflexionszitaten gibt es auch „Anklänge", die auf einen nicht reproduzierten Zusammenhang anspielen. An einigen Stellen der Prophetenzitate ist eine futurische Heilsankündigung im NT in eine perfektische Heilszusage verwandelt (s. *C. Westermann,* Anm. 560). Die Fülle allein der Prophetenzitate wird nach C. Westermann verkannt, wenn man das einlinige Schema Verheißung-Erfüllung anwendet, denn das Wesen der Prophetie läßt sich nicht (nur) als „Vorhersage" bzw. Eintreffen des Vorhergesagten kennzeichnen. Die Wertung von Textsplittern oder von assoziativ aneinandergereihten, an sich unverbundenen Texten, die auch den ursprünglichen Sinnbereich verlassen, ist besonders schwer

---

[559] Im folgenden wird nur auf Matthäus eingegangen. Vgl. dazu *G. Strecker,* Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus = FRLANT 82 (Göttingen ^{2}1966) 21ff. 49-85; *K. Stendahl,* The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament = ASNU 20 (Uppsala 1954); *R. Hummel,* Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium = BEvTh 33 (München 1963) 128-134; *W. Trilling,* Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums = Studien zum AT und NT X (München '1964) 220 222; *R. Pesch,* Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäusevangelium: BZ 10 NF (1966) 220-245; 11 NF (1967) 79-95 (mit weiterer Literatur); *ders.,* Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog (Mt. 1-2). Beobachtungen zu den Zitationsformeln der Reflexionszitate: Bibl 48 (1967) 395-420; vgl. die dort 399 Anm. 4 verzeichnete Lit. von *A. Vögtle;* weitere Lit. von *P. Seidelin, P. Nepper-Christensen, R. H. Gundry, R. Walker* u.a. vgl. oben Anm. 438-443. – Zur Frage von Zitatensammlungen bei Matthäus vgl. bes. *G. Strecker,* a.a.O. 49 Anm. 9 (Lit.).

[560] *E. Flesseman-van Leer,* Die Interpretation der Passionsgeschichte vom Alten Testament aus: Zur Bedeutung des Todes Jesu 79-96; *C. Westermann,* Die Prophetenzitate in dem neutestamentlichen Reden von der Zukunft: EvTh 27 (1967) 307-317; E. Flesseman-van Leer (83) weist auf Zach. 13, 6 hin, das vorzüglich in die Passion gepaßt hätte, aber nirgends erscheint. Vgl. auch die lehrreiche Studie von *H. Gese,* Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles: ZThK 65 (1968) 1-22, bes. 14 (eigenartiger Verzicht auf Zitation von Ps. 22, 17 b). – Natürlich muß das ganze Problem methodisch in vielem neu angepackt werden, wie die Ausführungen bes. von *C. Westermann* ergeben. Vgl. auch die Dokumentation *C. Westermann* (Hrsg.), Probleme alttestamentlicher Hermeneutik = ThB 11 (München 1960, ^{2}1963). Dahinter steht die Problematik des Alten Testaments für den Christen überhaupt, vgl. dazu nur *P. Grelot,* Sens chrétien de l'Ancien Testament (Paris 1962, 3. Aufl. o. J.); *E. Haenchen,* Das alte „Neue Testament" und das neue „Alte Testament": Die Bibel und wir (Tübingen 1968) 13-27; *N. Lohfink,* Das Siegeslied am Schilfmeer (Frankfurt 1965) 44-80; *ders.,* Bibelauslegung im Wandel (Frankfurt 1967) 185-213; *J. Barr,* Alt und Neu in der biblischen Überlieferung. Eine Studie zu den beiden Testamenten (München 1967). Ich kann nur global auf diese Grundfragen aufmerksam machen.

zu treffen. Zieht man die aus dem qumranischen Habakukkommentar bekannte Pescher-Interpretation (vgl. Anm. 723-725) heran, die einen Text in der geschichtlich gegenwärtigen Situation aktualisiert, wird die Sache noch komplizierter. Die Interpretation jüdischer Schriftauslegung kommentiert ja nicht bloß die nacheinanderstehenden Einzelelemente eines Stücks, sondern geht allen denkbaren Ausstrahlungen eines einzelnen Textes in allen möglichen Zusammenhängen und Relationen nach, die dem modernen Kommentator und Exegeten nicht bloß fremd, sondern zumeist unbekannt sind. So gibt es ja bis zum heutigen Tag nichtnachweisbare Zitate (vgl. Mt. 2, 23 und Mt. 27, 9).

Zweifellos gelangt die Schriftauslegung des ATs durch einen ausgedehnten Gebrauch des Reflexionszitates an eine innere Grenze. Wenn der Interpretationswert der Zitate sich in der formalen Forderung der „Schriftgemäßheit" erschöpft und der Inhalt unwichtiger wird, führt sich das Verfahren selbst ad absurdum. Jedenfalls erhält bei Matthäus der Schriftbeweis – im Unterschied zur markinischen Leidensgeschichte[561] – eine viel universalere Funktion. Er wendet sich bereits (z.T. nebensächlichen) Einzelheiten der prophetischen Weissagung zu (vgl. Mt. 21, 5 mit Is. 62, 11 und Zach. 9, 9), verdeutlicht mit Hilfe der Schrift biographischhistorische Züge im Leben Jesu (vgl. 1, 23: Geburt) und auch geographische Bestimmungen (vgl. 2, 6.15.23; 4, 15f.). Die Schrift *als ganze* ist erfüllt, weswegen der Lebensweg und das eschatologische Wirken Jesu als Erfüllung der an Israel gegebenen Weissagungen und Verheißungen gewertet wird. Dieses Verständnis hat freilich zur Konsequenz, daß nicht bloß *zentrale* neutestamentliche Heilsereignisse mit einem „Schriftbeweis" in Verbindung gebracht werden, sondern daß eine gewisse Äußerlichkeit im Verhältnis von „Weissagung" und „Erfüllung" nicht vermieden werden kann. Matthäus verwendet aber den „Schriftbeweis" meist in ausgesprochen „theologischer" Funktion: die grundsätzliche Einheit von Schrift und christlicher Überlieferung soll gezeigt werden; der evangelische Stoff selbst wird lehrhaft ausgeformt; diese Ausgestaltung erfolgt nicht bloß in der Kontroverse mit den Juden, sondern auch in einer inneren Entfaltung des Glaubensgutes selbst (vgl. Mt. 1-2).

Demgegenüber kann man bei Markus nicht generell von einem „Schriftbeweis" in diesem oder in einem ähnlichen Sinne reden. Diese Einsicht ist unbestreitbar ein richtiges Ergebnis der Untersuchung von *A. Suhl*[562]. Bei Markus läßt sich das formgebende Schema von „Weissagung" und „Erfüllung" noch nicht als eigenes Strukturmoment finden. Markus läßt sich einfach durch die Ereignisse von Golgatha, durch das Leiden, das Kreuz und die Auferstehung auf das AT zurückweisen. Damit wird weder durch die schöpferische Kraft des Weissagungsbeweises „Neues" konstituiert noch eine bestimmte geschichtlich vorfindbare Tradition über das Leben Jesu nur deshalb fixiert, bewahrt und behandelt, weil sich im Sinne des Schemas „Weissagung-Erfüllung" eine Beziehung zum Alten Testament herstellen läßt. Es sind viel weniger eigentliche „Zitate", obwohl eine durchgängige Benutzung des AT vorliegt. Die Sprache, in der das Geschehen selbst dargestellt wird, ist alttestamentlich geprägt und weist so in allgemeinen

---

[561] Vgl. dazu *G. Bornkamm,* Jesus von Nazareth 143f.; *M. Dibelius,* Die Formgeschichte des Evangeliums 188ff. und die Arbeit von *A. Suhl* (s. Anm. 562).

[562] Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium (Gütersloh 1965). Die Arbeit stammt aus der Schule von *W. Marxsen.* Vgl. *W. Marxsen,* Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums = FRLANT 67 (Göttingen ^{2}1959) bes. 77ff.; *ders.,* Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme (Gütersloh ^{3}1964) 117ff. 131; kritisch zu *A. Suhl* vgl. bes. nun *E. Grässer:* ThLZ 91 (1966) 667-669; *M. Rese,* Die Rolle des ATs im NT: Verkündigung und Forschung 12 (1967) 87-97; *G. Strecker:* EvTh 26 (1966) 63 Anm. 13; *H. Conzelmann,* Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten 40 Anm. 9.

Wendungen auf die Schriftgemäßheit des Weges Jesu hin. Die Hinweise und Anspielungen auf die Schrift – mehr sind es eigentlich nicht – stehen mehr unmittelbar im Dienst der Verkündigung als der theologischen Reflexion.

Damit bringt *A. Suhl* eine weitere Lösung für das Problem der Schriftverwendung in der Leidensgeschichte[563]. *M. Dibelius, Chr. Maurer* und *J. Jeremias* haben besonders die schöpferische Kraft des Schriftbeweises herausgestellt, wobei *Maurer* durch die Unterscheidung eines Schriftbeweises „de facto" und „de verbo" den Eigenheiten des Markusevangeliums gerecht zu werden versuchte („de facto"-Beweis mit Is. 53). Hatte *R. Bultmann* den dogmatischen, apologetischen, novellistischen, erbaulichen, paränetischen Sinn der Aussagen unterstrichen, die dem AT entnommen sind, und ihre Funktion – neben einer sekundären Erweiterung des Berichteten – vor allem in einer Überwindung des Rätselhaft-Anstößigen der Passion gesehen, so betonte *G. Schille* die kultische Verankerung der Leidensgeschichte. *A. Suhl* möchte nun den Weg von den Ereignissen zurück zum AT gehen, mit dessen Hilfe die Geschichte erzählt wird. Das AT ist dabei „Material für die gegenwärtige Verkündigung", „Farbe" der Erzählung, „Illustration", „qualifizierte Sprache", aber es hat nach *A. Suhl* keine *begründende* oder *legitimierende* Funktion. Markus hebe außerdem den historischen Abstand der Gegenwart zur Vergangenheit auf, indem die „Vergangenheit" als qualifizierte Sprache überall unmittelbar die Gegenwart anredet, während Mt./Lk. auf eine *vergangene* Jesus*geschichte* zurückblikken. Der frühe Schriftbeweis besage auch keine „Schrifterfüllung", sondern nur das *Postulat* der Schriftgemäßheit der Heilsereignisse; das AT wird also nicht heilsgeschichtlich verstanden unter Voraussetzung eines „linearen Geschichtsverständnisses"; die Gegenwart bleibt mit der „Vergangenheit" unverbunden. – Die *Arbeit* Suhls ist bei aller Anerkennung des *negativen* Ergebnisses, daß nicht jeder Schriftbeweis im Schema „Weissagung-Erfüllung" geführt werden muß, im einzelnen auf harte Kritik gestoßen. Zwar stimmt, daß Markus den historischen Abstand zum AT noch nicht ausdrücklich reflektiert, aber die vergangene Zeit der Erfüllung, auf die bei Mt./Lk. die Zitate zurückblicken, ist damit noch nicht „erledigt dahinten", sondern will nicht minder die Gegenwart ansprechen; die Verwendung des Schriftbeweises schafft noch kein lineares Geschichtsverständnis; die Verschiedenartigkeit der Funktion der alttestamentlichen Zitate wird nicht untersucht; außerdem wird generell Mk. 14, 27 gegen *Suhls* Interpretation als „Reflexionszitat" (oder eine Vorstufe desselben) angesehen[564]. *M. Rese* weist auf den konkret apologetischen Charakter als Beweismittel in der Auseinandersetzung hin, den das Zitat schon bei Mk. habe, weil in der späteren Phase das einfache „muß" nicht mehr ausreiche. Noch gewichtiger aber ist das Versäumnis, daß *Suhl* zu wenig die Verbindung messianologischer Motive mit dem Schriftbeweis studiert, weil dadurch nicht deutlich genug die in der Schriftverwendung angelegte Steigerung der eschatologischen Bedeutsamkeit Jesu und des eschatologischen Geschichtsbewußtseins überhaupt zur Geltung kommt. Am Beispiel von Mk. 14, 61f., wo der kommende Menschensohn mit Hilfe von Dan. 7, 13 und Ps. 110, 1 charakterisiert wird[565], hätte nicht

---

[563] Vgl. den Überblick über die Forschungslage bei *A. Suhl,* a.a.O. 26 ff ., das Ergebnis ebd. 44f. 65f. – Zur Kennzeichnung des Alten Testaments und seiner Funktion vgl. bes. 14 47 50 157ff. 168f., vgl. auch *W. Marxsen,* Einleitung in das Neue Testament 131.

[564] Vgl. dazu *M. Rese,* a.a.O. (Anm. 562) 91f.; *E. Flesseman-van Leer,* Die Interpretation der Passionsgeschichte vom AT aus 87 Anm. 20.

[565] Vgl. *E. Flesseman-van Leer,* a.a.O. 90f.; *E. Schweizer,* Das Evangelium nach Markus 188f. („... daß dieser Satz Endprodukt einer langen Beschäftigung mit der Bibel ist"); *N. Perrin,* Mark XIV. 62: The

bloß diese eschatologische Stellung, eine spezielle theologische Schriftauslegung, die mehr bietet als nur „Material" für ein „Postulat", sondern auch ein Zeugnis eines relativ schon weit fortgeschrittenen christologischen Schriftbeweises herangezogen werden können, was auch für Markus zu einem differenzierten Bild geführt hätte.

A. Suhl kennt praktisch nur zwei Gruppen von Verwendungsformen des Alten Testaments im Neuen Testament: den vollen „Schriftbeweis" im Schema von Weissagung und Erfüllung und das Postulat bzw. die Behauptung der Schriftgemäßheit. Da Suhl faktisch jede Schriftverwendung am Schema des ausführlichen Reflexionszitates mißt, kommt positiv die Struktur anderer Schrift hinweise nicht heraus. *M. Rese*[566] kommt der Sache näher, wenn er am Anfang nicht so sehr das *Postulat* der Schriftgemäßheit sieht, sondern „die unreflektierte Verwendung des AT als qualifizierter Sprache..., die in den Formeln nur allgemein festgehalten ist". Statt weiterer kritischer Bemerkungen soll nun aber durch einige Zitate *Suhls* Verständnis von „Schriftbeweis" verdeutlicht werden[567].

„Ein Schriftbeweis für eine bestimmte Sache oder ein Geschehen kann – streng genommen – sinnvollerweise (ja) nur so aussehen, daß die Reflexion über ein *notwendig vergangenes* Ereignis, auf das man zurückblickt, die Erfüllung *einer vorher ergangenen Weissagung* konstatiert, der das erfüllende Geschehen möglichst genau entsprechen muß, um den Rekurs auf diese eine Schriftstelle beweiskräftig zu machen."[568]

A. Suhl möchte eine Bezugnahme auf *bestimmte* Stellen des AT nur dann annehmen, „wenn eine *charakteristische Folge gleicher Worte* die Beziehung eindeutig herstellt oder – bei einem nur entfernten Gleichklang" – die auffällige Formulierung und syntaktische Stellung im neuen Zusammenhang auf die besondere Funktion dieser Worte hinweist"[569]. Eine allgemeine Behauptung der Schriftgemäßheit, vielfältig begegnende Anspielungen und einzelne splitterhafte Entsprechungen sind kein Zeichen für eine Reflexion, die von vorliegenden Traditionsstücken aus eigens eine geeignete alttestamentliche Stelle sucht („Reflexionszitat") und von dieser Schriftstelle her das zu Beweisende legitimiert. „Somit kommt der frühen synoptischen Tradition, zumindest soweit sie im Mk.-Ev. vorliegt, im Hinblick auf ihre Art der Schriftbenutzung eine Eigenständigkeit zu, die von dem späteren expliziten Nacheinander im Schema von Weissagung und Erfüllung unterschieden werden will. In der frühen Tradition haben die alttestamentlichen Zitate und Anklänge unmittelbar kerygmatische Funktion in ihrer Eigenschaft als qualifizierte Sprache. Bei der Auseinanderlegung in Weissagung und Erfüllung schaltet sich dagegen das rationale Moment ein, und zugleich kommt jetzt alles auf die Tatsächlichkeit der so eingetretenen Erfüllung an."[570]

Wichtig bleibt die Einsicht *Suhls,* daß es beträchtliche Differenzen im frühchristlichen Verständnis der Schriftverwendung gibt. Äußerst problematisch bleibt jedoch – jenseits der schon erwähnten Punkte – die These, alle Hinweise in der frühen Tradition auf das AT seien nur „die bloße *Behauptung* der Schriftgemäßheit", Ausdruck des

---

End Product of a Christian Pesher Tradition?: NTS XII (1965/66) 150-155; *E. Lohse,* Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi 86ff.

566 A.a.O. (vgl. Anm. 562) 90. Kritisch vgl. auch *R. Walker,* Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium = FRLANT 91 (Göttingen 1967) 132.

567 Der Einwand, *Suhl* spreche z.B. Mk. 14, 62 (s. o.) weniger der vormarkinischen Tradition, sondern dem Redaktor zu, kann übergangen werden, da *Suhl* für beide keinen Unterschied wesentlicher Art in der Benutzung des AT findet (vgl. 132f. 151 160f.). – Weitere kritische Hinweise bei *M. Rese,* a.a.O.

568 *A. Suhl,* a.a.O. 157.

569 Ebd. 158.

570 Ebd. 160f.

Glaubens der Gemeinde an ein Handeln Gottes, aus dem dann ein Schriftbeweis postuliert wird. Aber gerade auch für die frühe Zeit gibt es den Gedanken einer echten „Erfüllung", vgl. z.B. nur Gal. 4, 4 bei Paulus[571]. *A. Suhl* führt nun die Argumentation für die Eigenart der Schriftverwendung in der frühen synoptischen Tradition durch an Hand eines Vergleichs mit der Wendung „nach der Schrift" in 1 Kor. 15, 3ff. *Suhl* sieht hier die gleiche Struktur. Auch dort ist die Anspielung auf das AT ein Postulat von der „Sache" her, „weil Tod und Auferstehung Jesu in sich ohne Beweis als Gottesereignungen erfahren waren und darum *schriftgemäß* sein *mußten"*[572]. Die unbefriedigende Geschichte der Erklärungsversuche, für 1 Kor. 15, 3ff. die Schrifthinweise identifizieren zu können[573], führt zu der Folgerung, daß dabei gar nicht an eine oder mehrere Stellen gedacht ist, die in Jesu Tod und Auferstehung eine „Erfüllung" gefunden hätten, „sondern daß hier lediglich die Schriftgemäßheit" dieser Ereignisse – nun nicht: erwiesen, sondern *behauptet* wird"[574]. Die Präposition „κατά" gewinnt höhere Bedeutung: sie ist die „Einführung der Norm, nach der etwas geschieht"[575]. Der Gedanke einer „Schrift*erfüllung"* schwingt – wenn überhaupt – nur nebenbei und undeutlich mit.

Die Schrift ist Norm für das Gotteshandeln – mehr sagt „gemäß der Schrift" also nicht. *A. Suhl* verweist noch auf einen wichtigen Unterschied zu Matthäus und Lukas. Jesu Tod und Auferstehung sind bei Paulus und in der frühen synoptischen Tradition keine *vergangenen* Ereignisse[576], sondern sie haben „anhaltende Bedeutung". Der Hauptton liegt auf der Heilsbedeutung, auch wenn nicht bestritten wird, daß es „um vergangene Fakten" geht[577].

---

[571] Außer der oben Anm. 558 genannten Literatur zu Paulus vgl. bes. *F. F. Bruce,* Promise and Fulfillment in Paul's Presentation of Jesus: Essays presented to Prof. *S. H. Hooke,* ed. by *F. F. Bruce* (Edinburgh 1963) 36-50; *P. Stuhlmacher,* Erwägungen zum Problem von Gegenwart und Zukunft in der paulinischen Eschatologie: ZThK 64 (1967) 423-450; *F. Hahn*, Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahisüberlieferung: EvTh 27 (1967) 337-374 (über die Sühneaussage 359ff.); zum „Dahingabe"-Motiv in der vorpaulinischen und paulinischen Theologie vgl. *W. Popkes,* Christus traditus 193ff. 205ff. 253ff. 258ff. 273ff.; zu Röm 3, 24-26 vgl. *D. Zeller,* Sühne und Langmut: Theologie und Philosophie 43 (1968) 51-75. Vgl. auch die Anm. 716-720 und S. 242ff. unten. Die mit diesen Stellen aufgegebene Problematik (vor-)paulinischer Schriftverwendung wird bei *A. Suhl* kaum angesprochen, vielmehr beschränkt er sich auf seine Deutung von 1 Kor. 15, 3ff. Vgl. auch zum umfassenden Problem der Heilsgeschichte *Chr. Dietzfelbinger,* Heilsgeschichte bei Paulus? = ThEx NF 126 (München 1965) (mit neuerer Literatur).

[572] Ebd. 159.

[573] Vgl. den Bericht ebd. 37f.

[574] Ebd. 38.

[575] Ebd. 39.

[576] Die Deutung *A. Suhls* im Anschluß an *Marxsen,* bei Mt. und Lk. wäre das Wesen des „Evangeliums" als konkreter Anrede zugunsten eines βίβλος und einer διήγησις (vgl. ebd. 168) aufgegeben, wäre natürlich eigens zu prüfen. Vgl. die Positionen von *Robinson* und *Conzelmann,* ebd. *A. Suhl,* a.a.O. 13ff. 16ff. 20ff. u.ö.

[577] Vgl. ebd. 41ff. – Paulus kennt sicher keine isolierte Vergangenheit; vgl. dazu *H. Conzelmann,* Grundriß der Theologie des NT 189f., bes. *P. Stuhlmacher* (vgl. Anm. 571): ZThK 64 (1967) 435: für Paulus sei auch die Vergangenheit ganz konsequent zu seiner erwählungs- und verheißungsgeschichtlichen Christologie eine die Gegenwart „tragende Ankunft des in Christus erwählenden Gottes", „Aussageweise des Kommens Gottes", das uranfänglich in Christus von Gott vollzogen wurde. Demgegenüber ist auf die Aorist-Form der paulinischen Aussagen hinzuweisen, vgl. oben Anm. 216-217.

Eine sonstige Auseinandersetzung mit der Deutung von 1 Kor. 15, 3ff. durch *A. Suhl* ist nicht nötig, da er in der Einzelexegese nichts sehr Bestimmtes oder Neues bietet und auch nicht bieten möchte[578].

Zusammenfassend und z.T. einzelnen Ergebnissen vorgreifend, läßt sich zur Interpretation *Suhls* von 1 Kor. 15, 3-5 folgendes kritisch erklären (ich muß auf die anderen Analysen dieser Untersuchung global verweisen:)

1. Das Postulat der „Schriftgemäßheit" in einem grundsätzlichen und allgemeinen Sinne steht nicht im Widerspruch oder in Konkurrenz zum Verweis auf eine *bestimmte* Stelle.

2. Da *A. Suhl* die Struktur und Gattung der „Bekenntnistradition" kaum bei seinen Überlegungen beachtet, übersieht er die für eine Bekenntnisüberlieferung notwendige Kürze.

3. Die knappe Anspielung und die mit ihr gegebene gedrängte Form müssen auf Grund des Fehlens bestimmter Schriftstellen, die unserem heutigen Empfinden nach auf die „drei Tage" passen, nicht nur als Ausdruck einer reinen *Behauptung* der „Schriftgemäßheit" verstanden werden.

4. Die Argumentation, daß für die „Auferweckung am dritten Tag" „auf eine so bekannte Schriftstelle" hätte verwiesen sein müssen, „daß auch diese für den Beweis gar nicht mehr zitiert zu werden brauchte"[579], trifft deswegen den Sachverhalt nicht, weil nicht *a priori* feststeht, was *damals* wirklich *„bekannt"* war; die Berufung auf die Verlegenheit unserer heutigen Kommentare ist kein Kriterium endgültiger Art für die bleibende Unbestimmtheit des Schriftverweises.

5. Es ist richtig, daß der Schriftverweis „grundsätzlich" gemeint war. Ob aber ohne jede konkrete Bezugsmöglichkeit einer solchen allgemeinen Aussage auf eine bestimmte Schriftstelle (oder mehrere Stellen) der Glaube überhaupt bei der „Werbung" und bei der Auseinandersetzung innerhalb eines palästinischen oder mindestens judenchristlichen Milieus genügend Anklang, Bereitschaft und Gehör gefunden hätte, darf bezweifelt werden. Die Auseinandersetzung mit den Juden zwang förmlich zur baldigen Konkretion. Das Phänomen eines so unreflektierten, gestaltlosen und unartikulierten Glaubens am Anfang ist ein reines Postulat[580].

6. Der Einwand *F. Hahns*[581] bleibt bestehen: „Bei solchen Bekenntnistraditionen wird man weniger an eine unentfaltete als vielmehr an eine äußerst komprimierte Aussage zu denken haben."

Man hat nun aus der Not, eine passende Schriftstelle (oder mehrere) für 1 Kor. 15, 4b zu finden oder sich von einem Hinweis auf Is. 53 in 1 Kor. 15, 3b überzeugen zu können, meist eine Tugend gemacht. *M. Dibelius*[582] hatte schon fast ähnlich wie *A. Suhl*[583]

---

578 Zur Analyse 1 Kor. 15, 3ff. vgl. bes. ebd. 37-42.

579 A.a.O. 37 (Hervorhebung von mir).

580 Dieses bleibt freilich bei Suhls Lehrer *W. Marxsen* in der weiteren theologischen Deutung der Auferstehung Jesu Christi nicht ohne Konsequenzen, vgl. Die Auferstehung Jesu Christi als historisches und theologisches Problem (Gütersloh 1964); steht „am Anfang" ein so unbestimmbares Ereignis, dann gibt es nur noch „Interpretamente" als Aussagen des christlichen Glaubens. Vgl. dazu Näheres unten S. 340ff.

581 Christologische Hoheitstitel 203.

582 Vgl. *M. Dibelius,* Die Formgeschichte des Evangeliums 185: „Es ist wahrscheinlich, daß der Schriftbeweis zunächst nur Postulat war, ein im Osterglauben wurzelndes Postulat. Der Osterglaube aber barg die Gewißheit, daß auch das Leiden Jesu nach Gottes Willen geschehen sei; und Gottes Willen mußte in der Schrift zu finden sein ... man las diese Texte (des AT) wieder und wieder als Passions-

argumentiert. *K. H. Rengstorf* erblickt in dem Schrifthinweis den Gedanken einer Einordnung in den göttlichen „Heilsplan“[584]. *E. Lichtenstein* sieht in der Wendung „nach der Schrift“ vor allem einen Angriff in der Auseinandersetzung mit den Juden signalisiert[585]. *W. G. Kümmel* meint, die Aussage der Schriftübereinstimmung sei „prinzipiell“ formuliert, ohne daß damit die Fähigkeit gegeben gewesen sein müsse, den „Beweis“ auch zu erbringen[586]. *F. Hahn* meint schließlich, das „gemäß der Schrift“ sei viel grundsätzlicher gedacht, als dies bei einem Bezug auf Is. 53 der Fall wäre[587], für v. 4b ähnlich *E. Lohse* (vgl. Anm. 669).

Eine andere Art von Ausweg versucht *J. Jeremias,* wenn er zwar für 1 Kor. 15, 3b beinahe selbstverständlich einen „Schriftbeweis“ aus Is. 53 voraussetzt[588], diesen aber für v. 4b aus Mangel an Stellen – trotz des Parallelismus membrorum – nicht dem ältesten Überlieferungsstadium angehören lassen will und das „nach der Schrift“ lieber in vv. 3b-5 als einen späteren judenchristlichen Zusatz ansieht. Der einzige Weg, die immer schwierigere Frage nach der Bedeutung des „auferweckt am dritten Tag gemäß der Schrift“ sachgemäß zu deuten, ist jetzt der Versuch, eine *bestimmte* Schriftstelle zu finden, die diesem Schrifthinweis einigermaßen entspricht.

Bevor dieser nächste Gang unternommen wird, mag noch eine kurze terminologische Klärung notwendig sein. Wir vermeiden nach Möglichkeit den Begriff einer „messianischen Weissagung“, weil beide darin enthaltenen Momente mißverständlich und problematisch sind. Der „Messias“ ist nicht die zentrale und dominante Figur in der Zukunftshoffnung des späten Judentums (so mit *H. Gressmann, S. Mowinckel u.a.)* oder des Alten Testaments überhaupt. Von daher läßt sich der übertriebene, aber gezielte Satz etwa *F. Baumgärtels* verstehen, die Messiashoffnung sei kein konstitutives Element der israelitischen Religion. Der „Messias“ ist der König des Endzeitalters und der Gründer des glorreichen Königtums, wobei eine „politisch-nationale“ Betonung durchaus mitbestimmend ist. Man darf also nicht verschiedene Erlöser-Gestalten mit in das Vorstellungsbild des „Messias“ in vorchristlicher Zeit miteinbeziehen. In diesem strikten Sinne darf man also *messianische* Prophetien nicht gleichsetzen mit anderen eschatologischen Hoffnungsstrukturen im Alten Testament und im Spätjudentum. Nun hat man – in sich ungenau – den Begriff „Messias“ in einem weiteren Sinne auch für einen *„eschatologischen Heilbringer“* überhaupt verwendet. In diesem erweiterten Sinne decken sich gewissermaßen eschatologische Erwartungen mit messianischen Heilshoffnungen. „Messianische Weissagungen“ sind aber genauer Heilsworte, die die Verhei-

---

evangelien.“ Als Stellen, wo zwar auf die Schrift verwiesen ist, aber ohne daß ein Zitat beigebracht wird, nennt *Dibelius* Lk. 18, 31; Mk. 14, 21.49; Lk. 24, 26.27.44ff. „Nicht exegetischem Eifer entstammten also die alttestamentlichen Beziehungen der Leidensgeschichte, sondern heilsgeschichtlichem Verstehen“ (ebd.). – Auf den fast unrettbar polemisch karikierten oder naiv akzeptierten Begriff „Heilsgeschichte“ in unserem Zusammenhang, auf die Fragen des linearen Zeitverständnisses und der heilsgeschichtlichen „Kontinuität“ ist später einzugehen, vgl. S. 191ff.

583 Vgl. a.a.O. 39 (zu *M. Dibelius* und *L. Goppelt*).

584 Die Auferstehung Jesu 50.

585 Die älteste christliche Glaubensformel 9ff. 14.

586 Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus = SBibUps I (Uppsala 1943) 10.

587 Christologische Hoheitstitel 203 (dazu *A. Suhl*, a.a.O. 40 Anm. 89).

588 Vgl. Abba 205 = ThWNT V, 706f. Vgl. *ders.,* Der Opfertod Jesu Christi = Calwer Hefte 62 (Stuttgart ^{2}1966): „Wie man diese Bezugnahme auf Is. 53 hat bezweifeln können, wird mir für immer verborgen bleiben“ (21), vgl. auch *A. Suhl,* a.a.O. 40 (vgl. dort die Argumentation von *Bußmann,* die *Suhl* allerdings – gegen die ursprüngliche Begründungsrichtung bei *Bußmann* – für sich verbucht).

ßung kommenden (eschatologischen) Heils mit der Ankunft eines *Heilsmittlers* verbinden. Von diesem Heilsmittler kann in sehr verschiedener Deutlichkeit die Rede sein. Ist er in einem Kontext überhaupt nicht intendiert, sollte man nicht den Begriff „messianisch" verwenden. Die urchristliche Christologie gewinnt ihre Gestalt auch noch von ganz anderen Motiven her, die nur sehr entfernt etwas zu tun haben auch mit dem erweiterten Begriff des „Messianischen" (vgl. z.B. die über das Individuelle hinauswachsende Typik des „Frommen" in den Klagepsalmen oder des leidenden Gerechten). Diese Unterscheidungen sind bei den folgenden Untersuchungen beachtenswert. Wird eine alttestamentliche Stelle als „messianisch" (im strikten oder weiteren Sinne) bezeichnet, so ist jeweils der Nachweis zu führen, daß sie auch so verstanden worden ist oder verstanden werden konnte.

2. Die Problematik einer Auslegung des Schrifthinweises auf Os. 6, 2

Solange man eine vereinzelte Schriftstelle als „Beleg" und „Schriftbeweis" für 1 Kor. 15, 4b sucht, fragt der Kritiker nicht zu Unrecht, warum man dem Zitat aus Os. 6, 2 ein so großes Gewicht beilegen könne, obwohl es im übrigen NT überhaupt keine Rolle spiele. In der Tat wird die Stelle nirgends zitiert und klingt auch nirgends so deutlich in einem Text an, daß man eine Vergleichsmöglichkeit und einen Hinweis für die Benutzung hätte (zu Lk. 13, 31-33 und Os. 6, 2 vgl. unten S. 161f.).

Von der heutigen alttestamentlichen Exegese her[589] wendet man ein, daß Os. 6, 2 keinen Hinweis auf die Auferstehung beinhalte, sondern viel allgemeiner von der Gene-

---

[589] Vgl. die schon oben in Anm. 508 509 genannten Arbeiten von *W. W. Graf Baudissin, W. Schmidt, F. Nötscher, H. W. Wolff, A. Deissler.* Außerdem bes. *R. Martin-Achard,* De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament = Bibliothèque théologique (Neuchâtel-Paris 1956) 64-73 (Lit. 65 Anm. 1); *Th. H. Robinson-F. Horst,* Die Zwölf Kleinen Propheten: Hosea bis Micha = HAT 14 (Tübingen 21954) 25; *A. Alt,* Hosea 5, 6-6, 6. Ein Krieg und seine Folgen in prophetischer Beleuchtung: Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II (München 1953) 163-187 184 ff .; *J. J. Stamm,* Eine Erwägung zu Hos. 6, 1-2: ZAW NF 16 (1939) 266-268; *W. Rudolph,* Hosea = Kommentar zum AT XIII, 1 (Gütersloh 1966) 135-137 (Lit.); *F. König,* Die Auferstehungshoffnung bei Osee 6, 1-3: ZkTh 70 (1948) 94-100; *H. Donner,* Israel unter den Völkern. Die Stellung der klassischen Propheten des B. Jhs. v. Chr. zur Außenpolitik der Könige von Israel und Juda = Supplements to VT XI (Leiden 1964) 51-53 (53 Anm. 1: Bußlied); *F. König,* Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das AT (Wien 1965) 220-227; *S. Aalen,* Die Begriffe „Licht" und „Finsternis" im AT, im Spätjudentum und im Rabbinismus (Oslo 1951) 35-38 (über die kultische Morgensituation in Hos. 6, 1-3: Morgendämmerung als Repräsentant oder Gleichnis für das Heil); *E. M. Good,* Hosea 5, 8-6, 6: An Alternative to Alt: JBL LXXXV (1966) 273-286; *G. Fohrer,* Studien zur alttestamentlichen Prophetie (1949-1965) = BZAW 99 (Berlin 1967) 225ff.; *J. Wijngaards,* Death and Resurrection in Convenantal Context (Hos. 6, 2): VT XVII (1967) 226-239; *W. Brueggemann,* Amos IV, 4-13 and Israels Covenant Worship: VT XV (1965) 1-15, bes. 6ff.; *E. Sellin,* Die atl. Hoffnung auf Auferstehung und ewiges Leben: NKZ 30 (1919) 231-256; *H. G. May,* The Fertility Cult in Hosea: AJSL 48 (1931/32) 73-98; *O. Schilling,* Der Jenseitsgedanke im AT (Mainz 1951) 45f. 81f.; L. Rost, Atl. Wurzeln der ersten Auferstehung: In memoriam *E. Lohmeyer,* hrsg. *W. Schmauch* (Stuttgart 1951) 67-72; *H. J. Kraus,* Auferstehung im AT: RGG^3 I, 692/693; *G. v. Rad,* Theologie des Alten Testaments (München ^{4}1962) I, 418-420; *J. J. Stamm,* Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung: ThR NF 23 (1955) 1-67, 65ff.; *E. Haenchen,* Auferstehung im Alten Testament: Die Bibel und wir (Tübingen 1968) 73-90; zum Zahlenspruch vgl. die oben Anm. 455, 495 genannten Arbeiten von *G. R. Driver, G. Sauer, W. M. W. Roth,* außerdem: Diskussion um den gestaffelten Zahlenspruch (genauere Literatur bei *G. Fohrer* und *W. Rudolph*); *O. Loretz*: BZ NF 2 (1958) 290 (ugaritisches Vergleichsmaterial); *W. Baumgartner,* Zum AT und seiner Umwelt (Leiden 1959) 124ff.; *W. M. W. Roth,* Numerical Sayings in the OT = Supplements to VT XIII (Leiden 1965); *W. Eichrodt,* Theologie des Alten Testaments II/III (Stuttgart 1961) 352ff.; *A.*

sung eines (allerdings) sehr Kranken die Rede sei, wobei manche Exegeten doch an vorbereitende Hinweise innerhalb des AT für den Auferstehungsgedanken denken (Auferstehung durch bildhaften Gedanken des „Aufrichtens" nahegelegt, da die Krankheit durch Verwandtschaft mit dem Tod auf dessen Seite gehöre, *F. König:* Durchschimmern des Bildes der Totenerweckung).

Das literarische Genus ist umstritten. Manche sehen in Os. 5, 15 – 6, 6 eine „prophetische Liturgie" (*G. Fohrer:* drohendes *Jahwewort* 5, 15; 6, 1-3 ist ein Bußlied als Antwort des Volkes; 6, 4-6: abschließendes Jahwewort), andere wollen in 6, 1-3 nur ein Klagelied des Volkes oder ein Bußlied erkennen. Der Text lautet dann (6,1-2, mit LXX-Text: „Kommt lasset uns umkehren zu dem Herrn; denn er hat zerrissen, er wird uns heilen; er hat geschlagen und wird uns verbinden (1). Nach zwei Tagen wird er uns neu beleben (ὑγιάσει ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας), am dritten Tag wird er uns aufhelfen (ἐν τῇ ἡμέρα τῇ τρίτη και ἀναστησόμεθα), so daß wir vor ihm leben."

Die früher vertretene These (bes. *J. J. Stamm*), die Zahlenangaben seien tautologisch und bezögen sich auf dasselbe Ereignis, ist durch die Ergebnisse der Erforschung des gestaffelten Zahlenspruches nicht mehr zu halten. Die erste Zahl (nach zwei Tagen) bezieht sich auf „neu beleben", die zweite (am dritten Tag) auf das „aufhelfen/aufrichten". Die damit gemeinte Zeit wird damit als ganz überraschend kurze Zeit qualifiziert, die Heilung bzw. konkret: die Wiederherstellung Israels wird in einer ans Wunderbare grenzenden, unwahrscheinlich kurzen Zeit erwartet, wie es nur Jahwe fertigbringen kann.

Nun hat die Exegese gerade der jüngsten Zeit einige in unserem Zusammenhang aufschlußreiche traditionsgeschichtliche Untersuchungen durchgeführt: *E. M. Good* (vgl. Anm. 589) erblickt in Os. 6,1-3 einen Hinweis auf einen liturgischen Rahmen, der von einer Reinigung begleitet sei und eine Wiederherstellungs-Theophanie erwarte, die auf Ex. 19, 11.15.16 zurückgehe (vgl. dort die „drei Tage"). Unabhängig davon hat *J. Wijngaards* (vgl. Anm. 589) in Os. 6,1-3 die Anwendung der Bundes-Terminologie nachweisen wollen, wobei die Wendung „nach zwei Tagen – am dritten Tag" von dem Brauch abhängig sei, „am Morgen des dritten Tages" (vgl. die Untersuchungen von *W. Brueggemann* und *S. Aalen,* oben Anm. 589) die Bundesschließung zu feiern (vgl. auch Os 6, 5) und zu erneuern. *J. Wijngaards* meint, damit hätten die rätselhaften Ausdrücke „neu beleben" und „am dritten Tag" eine Erklärung gefunden. Er kann in der Tat den Kontext erklären: Wenn der Bund wieder erneuert ist, wird der Herr wie „Regen" kommen (vgl. Os. 6, 3; vgl. Ps. 72, 6), wie Frühjahrsregen, der die Erde erquickt. *Wijngaards* weist auch nach, daß die Wendungen des „Tötens", „Belebens", „Sterbenlassens" und „Aufrichtens" im engeren und weiteren prophetischen Kontext stehen (vgl. Os. 13, 1; 2, 3; 9, 15; 13, 14; Amos 5, 2.4.6.14; Ps. 85, 7; 80, 19; Ez. 33, 10-16; Esra 9, 8f.) und auch in den wichtigen Stücken Is. 26, 19 und Ez. 37, 1-14. Ohne Zweifel sei an diesen Stellen die nationale „Wiederaufrichtung" und damit der „Bund" bzw. dessen Erneuerung gemeint, auch seine Erfüllung in messianischer Zeit[590]. *J. Wijngaards* weist am Schluß seiner Untersuchung, die vom dritten Tag als dem „natürlichen" Tag des

---

Weiser, Das Buch der Zwölf kleinen Propheten = ATD 24, 1 (Göttingen ^{4}1963) 56f. Vgl. noch *B. Stade,* Die Dreizahl im AT: ZAW 26 (1906) 124-128; *J. M. Ward,* Hosea. A Theological Commentary (New York 1966) 114-120.

[590] Durch die Deutung *J. Wijngaards* wird eine merkwürdige jüdische Sentenz verständlich, daß nämlich der „Tag des Regens" bedeutender oder größer sei als der „Tag der Auferstehung" oder der „Tag der Gesetzesübergabe" (vgl. Näheres unten Anm. 690).

Bundesschlusses bis zur Erfüllung und Vollendung des Neuen Bundes führt, auf das 18mal im NT vorkommende Wort von der Auferstehung „am dritten Tag“ hin. Er bezieht Os. 6, 2 auf diese Wendung; Spuren des Bewußtseins der Erfüllung dieser Prophetie findet er in Lk. 24, 46 und 1 Kor. 15, 4b.

J. Wijngaards weist durch seine Untersuchung hin auf eine noch unerledigte Aufgabe der Erforschung der Bedeutung „am dritten Tag“ im Alten Testament. Es scheint kein Zweifel zu sein, daß das Motiv immer wieder transformiert wurde und zu den „relectures bibliques“ gehört. Ich muß eine endgültige Beurteilung der Studie *Wijngaards* und *Goods* den Fachleuten überlassen, glaube aber, daß hier tatsächlich Fortschritte erzielt wurden. Indirekt bezeugt diese Zusammenhänge der Gang unserer eigenen Abhandlung: die Verwendung des „dritten Tages“ an heilsgeschichtlich bedeutsamen Stellen des Alten Testaments und vor allem das deutliche Wissen um das von Gott gewährte „Heilsereignis“ „am dritten Tag“ in den Targum-Midrasch-Texten.

Schon diese Darlegungen vom Standpunkt *heutiger* Exegese her mahnen zur Vorsicht gegenüber einem allzu schnellen Urteil, Os. 6, 2 habe nichts mit dem „dritten Tag“ im NT zu tun. Die Möglichkeiten des urchristlichen Schriftverständnisses sind aber schließlich überhaupt nicht zu messen mit den Kriterien der modernen alttestamentlichen Wissenschaft, so verbindlich diese für uns heute ist. Dennoch befremdet die Tatsache, daß offenbar in dem bisher zum Nachweis für eine Verwendung von Os. 6, 2 gesammelten jüdischen Textmaterial keine besonderen Anzeichen gefunden werden konnten, daß die besagte Schriftstelle im Umkreis des alten palästinischen Judentums eine überzeugende, vielleicht hervorragende (gegenüber anderen Texten) Position innegehabt hätte, die uns zu dem Urteil berechtigen könnte, die mangelnden Zitationen im NT würden nur beweisen, wie „selbstverständlich“ der Umgang mit diesem Text gewesen sei. Diese Feststellung über den Mangel an jüdischen Belegen gilt mindestens für die bisher erbrachten „Beweise“ einer Bezugnahme von 1 Kor. 15, 4b auf Os. 6, 2. Eine neue Arbeit ist dringend notwendig, die auch unsere eigenen, später anzuzeigenden Funde erweitert.

Soweit ich sehe, wird in der Literatur fast nur auf das bei *P. Billerbeck*[591] abgedruckte Zeugnis des *Pirque E. Eliezer* aufmerksam gemacht. Dieses lautet: „Alle Bewohner der Erde werden den Tod zu schmecken bekommen, wie es heißt: Tage werden sein, da es keine Seele eines Menschen oder eines Tieres auf der Erde gibt. s. Jes. 51, 6: Ihre Bewohner werden wie Mücken sterben. Und am dritten Tage wird er sie erneuern und sie lebendig machen innerhalb zweier Tage, am dritten Tage wird er uns auferwecken, daß wir leben vor seinem Angesicht.“ Damit ist der Gedanke ausgesprochen, daß die Auferstehung der Toten am dritten Tag nach dem Weltende geschehen soll. Jegliche Beziehung auf den „Messias“ im engeren Sinne damaliger jüdischer Vorstellungen fehlt. Außerdem gibt es zu gleicher Zeit andere Zeitangaben für das Datum der Auferstehung. Nach 4 Esra 7, 29ff. findet die Auferstehung am siebten Tag nach dem Weltende statt.

Das sind z.B. die Argumente von *H. Grass*[592]. Dem Einwand, daß das Wort Os. 6, 2 im Neuen Testament nicht begegnet, antwortet *H. Grass* mit *G. Delling*[593], daß das Targum an dem für uns entscheidenden Ort die Stelle gändert hat: „Er wird (uns) wieder

---

[591] (Strack-)*Billerbeck* I, 747. – Die bei *Billerbeck* ebd. 646 760 erwähnten Belege sind fast allen Exegeten bis heute entgangen.

[592] Ostergeschehen und Osterberichte 134-137, Nachträge 304f.

[593] *G. Delling:* Th WNT 11, 952.

lebendig machen in den Tagen der Tröstung, die zukünftig kommen werden; am Tage der Auferstehung der Toten wird er uns aufrichten (auferwecken), daß wir leben vor ihm."[594] Die Änderung ist auffällig und muß erklärt werden. „Beachtet man, daß in der rabbinischen Exegese auch die Dreizahl von Hos. 6, 2 MT auf die endzeitliche Auferstehung bezogen worden ist, so muß für die Unterdrückung der beiden Zahlen im Targum ein triftiger Anlaß vorgelegen haben; die größte Wahrscheinlichkeit hat angesichts etwa der Bearbeitung der Ebed-Jahwe-Lieder im Targum – die nach ganz entsprechenden Grundsätzen gehandhabt worden ist, vgl. (Strack-)*Billerbeck* I, 482f. – die Vermutung für sich, daß man sich genötigt sah, der christlichen Deutung von Hos. 6, 2 auf die Auferstehung des Messias den Boden zu entziehen und deshalb den (an sich wohl verständlichen!) Text an den beiden in dieser Hinsicht ausschlaggebenden Stellen zu ändern. Mit dem gleichen Erfolg wird dort, wo der hebräische Text in der Exegese der Rabbinen stehen gelassen wird, eine Umdeutung der Tage auf die Weltjahrtausende vollzogen (Sanh 97 a gg E). Als Beleg für die ‚Auferstehung der Toten am dritten Tag nach dem Weltende' bleibt also Pirque Rabbi Eliezer 51, während allerdings sonst Hos. 6, 2 in der rabbinischen Literatur öfters zur Begründung der Auferstehungshoffnung herangezogen wird."[595]

Der Vergleich mit den Ebed-Jahwe-Liedern hinkt natürlich etwas, da dort die Dinge noch viel komplizierter liegen und die Eingriffe tiefer sind[596]. Gegenüber dem an sich vieldeutigen und gar nicht ohne weiteres chronistisch festlegbaren „zwei/drei Tage" in Os. 6,2 haben dort die Veränderungen ein ganz anderes Gewicht. Wenn unsere Wendung „zwei/drei Tage" einen kurzen Zeitraum bezeichnen soll, aber auch „bald", „übermorgen" usf. bedeutet, dann kann diese Bestimmung bei der Textüberlieferung, Übersetzung und Interpretation sicher auch ohne besondere Gründe verändert worden sein. Jedenfalls kann das angeführte Argument nie die Sicherheit beanspruchen, die ihm etwa *H. Grass*[597] zugesteht: „Dieses Verhalten des Targum würde dann aber wiederum bestätigen, daß die Christen Hos. 6, 2 auf die Auferstehung am dritten Tage bezogen haben und daß es nur zufällig ist, wenn uns im NT eine direkte Zitierung der Stelle nicht überliefert ist."[598] Mindestens haben *Pirque R. Eliezer,* viele andere und die berühmtesten mittelalterlichen jüdischen Schriftausleger keine Schwierigkeiten gehabt, die Rede von den drei Tagen zu benützen. Rabbi *Salomo ben Isaak* (= Raschi) und *David Kimchi*[599] verstehen den Vers folgendermaßen: „Nach den beiden Heimsuchungen (ägyptisches und babylonisches Exil) wird er uns am dritten Tag (= in der Endzeit) zu neuem Leben erwecken. Er wird uns aufrichten, und wir werden vor ihm am Leben

---

[594] *G. Delling* gibt das zitierte Targum nicht genau an. Vgl. dazu unten im Text und Anm. 601.

[595] *G. Delling,* ebd. – Belege für die letzte Behauptung fehlen allerdings.

[596] Zum Eingriff in die Ebed-Jahwe-Lieder vgl. neben den bekannten Ausführungen von *J. Jeremias* (ThWNT V, 693) besonders *E. Lohse,* Märtyrer und Gottesknecht 16-110 (vgl. auch den Verweis auf *Billerbeck* im Text oben); *H. Hegermann,* Jesaia53 in Hexapla, Targum und Peschitta = BFChrTh 11, 56 (Gütersloh 1954); vgl. dazu kritisch *E. Lohse:* ThLZ 80 (1955) 338-340 und *M. Black:* NTS 1 (1954/55) 313f.; *W. Popkes,* Christus traditus 30-36 (Lit.). Vgl. auch weitere Lit. unten Anm. 662.

[597] Wenn hier immer *H. Grass* zitiert wird, dann steht er exemplarisch auch mit für alle, die (meist) seinen Argumenten folgen. Das sind die meisten Exegeten, die sich auf Os. 6, 2 für 1 Kor. 15, 4b berufen.

[598] A.a.O. 137. – Der Text müßte übrigens nicht bloß verändert werden, weil *die Christen* ihn auf Christus beziehen, sondern weil er (zunächst) in sich den Christen Anlaß zu einem „Schriftbeweis" für ihre Wahrheit bietet.

[599] Vgl. zu *David Kimchi:* LThK^2 VI, 148; RGG^3 III, 1272; zu *Rabbi Salomo ben Isaak (= Raschi):* LThK^2 VIII, 993; RGG^3 V, 780; zu *Abraham ben Meir ibn Esra:* LThK^2 I, 62; RGG^3 III, 552.

bleiben (ohne ein neues Exil leiden zu müssen)." *Abraham ben Meir ibn Esra* (= Ibn Esra) macht eine Ausnahme. „Er interpretiert diesen Vers jechajenu = jirpaenu = Er wird uns heilen am dritten Tag, an dem der Kranke die Heftigkeit des Schmerzes besonders empfindet (s. Gen. 34, 25)."[600] Diese Erklärungen auch noch aus dem 11. Jahrhundert zeigen, daß man grundsätzlich doch wohl nicht so unüberwindbare Schwierigkeiten hatte mit dem „dritten Tag". Für das Targum Jonathan ben Uzziel, dem das obige Targum-Zitat entnommen ist[601], müßte der Vers erst in einer mühsamen Arbeit eigens untersucht werden, aus welcher Zeit er stammt, denn das Prophetentargum Jonathan ben Uzziel ist selbst eine Kompilation von Materialien verschiedensten Alters. Auf diese Frage wird nachher noch zurückzukommen sein[602].

H. Grass sucht noch nach anderen Gründen, um zu erklären, warum der „Schriftbeweis" für die Auferstehung am dritten Tag in der neutestamentlichen Überlieferung nicht enthalten ist. *Grass* meint, daß der Schriftbeweis in der Weissagung Jesu einen „sehr gewichtigen, ihm überlegenen Konkurrenten bekommen"[603] habe. „Sobald man sich von ihm zu erzählen wußte, daß er gesprochen habe. . ., bedurfte man der Berufung auf die Schrift nicht mehr so dringend."[604] *Grass* will geradezu eine traditionsgeschichtliche Stufenfolge aufbauen: zunächst löste man das Auferstehungsdatum mit Hilfe der Schrift (1 Kor. 15, 4); „dann wußte man zu erzählen, daß der Auferstandene selbst die Schrift in diesem Sinne ausgelegt habe (Lk. 24, 46); die nachösterliche Erkenntnis wurde dann zu einem Bestandteil der Weissagung Jesu (Leidensweissagungen), und in seinen Mund legt man schließlich die Berufung auf den Propheten Jona (Mt. 12, 40)"[605]. Es braucht nach all unseren Ausführungen kaum gesagt zu werden, auf wieviel unsicheren Hypothesen diese Traditionsstufen aufgebaut werden.

Mit den hier dargebrachten Argumenten zugunsten von Os. 6, 2 als Ort des Schriftbezugs von 1 Kor. 15, 4b wären an sich die von den meisten Exegeten beigebrachten Gründe noch überboten, denn durchschnittlich bleibt es einfach bei einer nicht mehr weiter motivierten „Entscheidung" für Os. 6, 2. Dennoch muß auch diese Argumentation – zusammen mit der folgenden Bezugnahme auf Os. 6, 2 evtl. im Zusammenhang mit Lk. 13, 31-33 – nur eine Stufe bleiben bis zu einer umfassenderen Darstellung der inneren Bedeutung der „drei Tage".

Für einen Rückgriff auf Os. 6, 2 treten folgende Exegeten ein: *F. C. Burkitt, C. R. Bowen, J. Weiss, M. Goguel, J. Finegan, G. Delling, H.-D. Wendland, J. C. S. S. Thomason, J. Dupont*[606]*, C. H. Dodd*[607]*, U. Wilckens*[608]*, H. Grass*[609]*, H. E. Tödt*[610]*, H. Con-*

---

600 Ich verdanke diese Quellen einem freundlichen Brief (20. 3.1967) von Herrn Prof. Dr. Charles Horowitz (Universität Bonn).

601 Vgl. jetzt die kritische Ausgabe von *A. Sperber,* The Bible in Aramaic III – The Latter Prophets according to Targum Jonathan (Leiden 1962) 393.

602 Vgl. zur Einführung in das Prophetentargum und speziell zu Jonathan ben Uzziel *R. Le Déaut,* Introduction à la littérature targumique I (Ad usum privatum, Institut Biblique Pontifical 1966) 124-128 (Lit.).

603 Ostergeschehen und Osterberichte 137 (vgl. auch Nachträge ebd. 304).

604 Ebd.

605 Ebd. 137f.

606 Vgl. *J. Dupont,* Ressuscité „le troisième jour": Bibl 40 (1959) 742- 761 = Études sur les Actes des Apôtres = Lectio Divina 45 (Paris 1967) 321-336; die bisher genannten Autoren sind ebd. 746 Anm. 1 im einzelnen nachgewiesen.

607 The Interpretation of the fourth Gospel (Cambridge ^{4}1958) 162 mit Anm. 2 (sieht auch in Jo. 17, 3 einen Anklang von Os. 6, 2 her); ders., The Parables of the Kingdom (London ^{2}1936) 98-101; *ders.,* According to the Scriptures 77 103.

zelmann[611]*, F. Mildenberger*[612]*, G. Strecker*[613]*, G. Schunack*[614]*, P. Stuhlmacher*[615]*, J. Bowman*[616]*, J. W. Doeve*[617]*, J. Wijngaards*[618]*, W. Rudolph*[619]*, B. Lindars, M. Black, Th. Boman u.a.*[620].

Man kann sicher sagen, daß die Zahl der Exegeten für diese Deutung wächst. Damit ist freilich nicht gesagt, daß die Argumente sich verstärken. Man hat eher den Eindruck einer gewissen Verlegenheit (vgl. oben Anm. 611), die sich dann am Ende – mangels anderer Beziehungsmöglichkeiten – für Os. 6, 2 entscheidet. Fast immer werden die Argumente von *G. Delling* und *H. Grass* vorgetragen oder auf deren Untersuchungen verwiesen.

Selbstverständlich sind die genannten Exegeten sich nicht einig in der konkreten Bestimmung des Sinnes und der Funktion von Os. 6, 2. J. *Dupont* z.B. möchte eine biographisch-chronologische Funktion des Heils*faktums* „am dritten Tag" annehmen *und* eine kerygmatische Explikation der Heils*bedeutung* der Auferstehung mit Hilfe des Schriftverweises („implizite Schrifterfüllung"). Andere sehen eine reine „dogmatische Setzung" und Konstruktion durch den Schriftbeweis; *H. Conzelmann* meint, das Datum sei aus der Schrift „herausgesponnen" oder spricht von „Ableitung"; wieder andere sehen in Os. 6, 2 nur ein Stichwort, das durch seine formalen sprachlichen und inhaltlichen Parallelen das „Material" bereitgestellt hat zur Formulierung von 1 Kor. 15, 4b; Lk. 13, 31-33; Mk. 8, 31 par. Andere Exegeten sehen in Os. 6, 2 eine „Prophetie", die z.T. „messianisch" verstanden wird. Einige bringen ihre Zurückhaltung dadurch zum Ausdruck, daß sie formulieren, „Os. 6, 2 stehe hinter 1 Kor. 15, 4b" usf., ohne sich auf die Art und Funktion der genaueren Verwendung einzulassen[621].

---

608 Die Missionsreden der Apostelgeschichte 78 mit Anm. 1 („vielleicht – wenn auch nicht sicher"); in den späteren Veröffentlichungen geht *Wilckens* nicht mehr oder kaum auf die Frage ein, was man wohl als Skepsis interpretieren darf.

609 Ostergeschehen und Osterberichte 134ff.

610 Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung 171.

611 Auferstehung Jesu Christi: RGG^3 I, 700; entschiedener für Os. 6, 2 in der Begründung, vorsichtiger in der Deutung: EvTh 25 (1965) 7f. („auffallend ähnliche Formulierung von Hos. 6, 2-LXX"); Grundriß der Theologie des Neuen Testaments (München 1967) 85f.: „Fragt man jedoch, welche Schriftstelle in Frage kommt, gerät man in Verlegenheit ... (Ablehnung von Jon. 2, 1 – Hinweis auf Os. 6, 2) ... Gegen die Ableitung aus dieser Stelle wird geltend gemacht, daß sie in der Frühzeit nie expressis verbis als Schriftbeweis für die Auferstehung angeführt wird. Dennoch dürfte sie den Schlüssel für das Datum bieten."

612 Auferstanden am dritten Tag nach den Schriften": EvTh 23 (1963) 266.

613 Die Leidens- und Auferstehungsaussagen im Markusevangelium: ZThK 64 (1967) 24f. Anm. 20.

614 Das hermeneutische Problem des Todes. Im Horizont von Römer 5 untersucht = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 7 (Tübingen 1967) 76.

615 Das Auferstehungszeugnis nach 1 Kor. 15, 1-20 (vgl. Anm. 187) 42 („wahrscheinlich an Hos. 6, 2 gedacht").

616 The Gospel of Mark (vgl. Anm. 633) 183f.

617 Jewish Hermeneutics in the synoptic Gospels and Acts (Assen 1954) 149 160.

618 Vgl. oben Anm. 589.

619 Vgl. ebd.

620 Vgl. die folgenden Anmerkungen 622 631.

621 Die „Synopsis quattuor Evangeliorum" von *K. Aland* (Stuttgart ^{4}1967) zitiert zu Lk. 13, 31-33 die Osee-Stelle, zu 1 Kor. 15, 4b (vgl. nr. 361) Os. 6, 2; Jon. 2, 1; 2 Rg. 20, 5; Ps. 16, 8 sqq.; Is. 55, 3. – *J. Blank,* Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung = StANT XVIII (München 1968) 153 bis 156 glaubt, daß Os. 6, 2 „keine sichere Stütze" finde, die Wendung der „drei Tage" „offenkundig in einem chronologischen Sinne" gemeint sei und der Schrifthinweis sich auf Is. 53, 10ff. beziehe. Vgl. dazu Näheres im Nachwort.

Hinter dem Verständnis der Schriftbenützung steht also nicht bloß die jeweilige dogmatische Theologie des einzelnen Verfassers, sondern speziell seine Interpretation des Wesens und der Funktion des „Schriftbeweises“. Die Notwendigkeit eines sorgsamen Vorgehens bei der weiteren Suche nach einem „Schriftbeweis“ ist damit nochmals aufgezeigt (vgl. oben S. 139ff.).

Merkwürdigerweise wird 1 Kor. 15, 4b kaum in Beziehung gebracht zu den anderen neutestamentlichen Stellen vom „dritten Tag“ (bes. mit Lk. 13, 31-33ff., vgl. den folgenden Exkurs), auch nicht zu Lk. 24, 46 und Jo. 2, 22, selten zu Mt. 12, 40.

EXKURS: ZUR EXEGESE VON LK. 13,31-33

Dieses schwierige Logion ist für unsere Untersuchung in doppelter Hinsicht von einer gewissen Bedeutung: einmal für die von manchen Exegeten erhobene Möglichkeit einer untergründigen Anspielung auf Os. 6, 2, zum anderen für die Frage, ob Jesus selbst eine Vollendungsaussage „tertia die" zugeschrieben werden könne, ganz gleichgültig, welches konkrete Motiv dahintersteht (apokalyptische Weissagung; Rettung des Gerechten aus seinen Leiden; Vorstellung vom gewaltsamen Prophetengeschick).

Lk. 13, 31-33: „Zu ebendieser Stunde kamen einige Pharisäer herbei und sagten zu ihm (Jesus): Geh fort und zieh von hier weg (πορεύου), denn Herodes will dich töten (31). Und er sprach: Gehet hin und saget diesem Fuchs: siehe, ich treibe Dämonen aus und vollbringe Heilungen (ἰάσεις ἀποτελῶ) heute und morgen (σήμερον καὶ αὔριον), und am dritten Tag werde ich vollendet (καὶ τῇ τρίτῃ τελειοῦμαι) (2). Doch ich muß heute und morgen und am folgenden Tag wandern (πλὴν δεῖ με σήμερον καὶ τῇ ἐχομένῃ πορεύεσθαι); denn es geht nicht an, daß ein Prophet außerhalb Jerusalems umkomme (ἀπολέσθαι)" (33).

Der Vierfürst Herodes will Jesus offenbar beseitigen, weil er ihn für den Anführer einer revolutionären Strömung hält. Die rätselhafte Pointe des Stücks liegt wohl darin, daß die eigentliche Sendung ausgesprochen wird und auch Jesu Bereitschaft manifestiert wird, in Erfüllung seines Auftrags bis zum letzten sich dort zur Verfügung zu stellen, wo die Entscheidung fallen muß; diese erfolgt in Jerusalem – aber gerade nicht in irgendeiner politischen Absicht. Die Pointe liegt darin, daß Jesu Auftrag festgehalten wird, aber jedes politische Mißverständnis ferngehalten werden soll[622].

---

[622] Wir gehen nicht ein auf die Spannungen, die das Logion innerhalb des lukanischen Reiseberichts verursacht: Es motiviert entscheidend die Reise, setzt sich praktisch an ihren Anfang – und wird doch mitten in ihr erzählt. Vgl. Lk. 9, 51; 13, 22; vgl. auch damit 17, 11 und dies wiederum mit Mk. 10, 1.46. – Die ältere Literatur ist ziemlich vollständig bei *J. Blinzler* erfaßt, die Diskussion der gegenwärtigen Lösungen (wenn auch mehr im Blick auf v. 33f.) ist sehr gut bei *O. H. Steck* verzeichnet. Ich wiederhole diese Lit. nicht, sondern beschränke mich auf die Angaben der wichtigsten Etappen in der Deutung der letzten 60 Jahre und ergänze die Literatur bei *Blinzler* und *Steck. J. Blinzler,* Die literarische Eigenart des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium: Synoptische Studien. Festschrift für *A. Wikenhauser,* hrsg. von *J. Schmid-A. Vögtle* (Regensburg 1954) 20-50; *J. Schneider,* Zur Analyse des lukanischen Reiseberichtes, ebd. 207-229 214ff.; *O. H. Steck,* Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum = WMANT XXIII (Neukirchen 1967) 40-47; von der älteren Literatur: *J. Wellhausen,* Das Evangelium Lucae (Berlin 1904) 76 (so auch *H. Windisch, J. Weiß-W. Bousset, E. Klostermann, M. Goguel, H. Lietzmann, E. Hirsch, R. Meyer, G. Bornkamm; K. L. Schmidt,* Der Rahmen der Geschichte Jesu (Darmstadt ^{2}1964) 265-267; *R. Bultmann,* Geschichte der synoptischen Tradition 35 58f. (Ergänzungsheft^{3} 10f.); *W. G. Kümmel,* Verheißung und Erfüllung 65; *H. Conzelmann,* Die Mitte der Zeit. Studien zur lukanischen Theologie = BHT 17 (Tübingen ^{5}1964) (vgl. unten Anm. 627); *G. Bornkamm,* Jesus von Nazareth 142 193; *W. C. Robinson,* Der Weg des Herrn = Theologische Forschung 36 (Hamburg 1964) (kritisch zu *H. Conzelmann* vgl. S. 24 ff .); *W. Ott,* Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie = Studien zum Alten und Neuen Testament 12 (München 1965) 34; *H. Flender,* Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas = BEvTh 41 (München 1965) 35 Anm. 113; *F. Hahn,* Christologische Hoheitstitel 64f.; C. Colpe: ThWNT VIII, 442ff. (Anm. 310); 447f. (Anm. 315) u.ö.; *J. Jeremias,* Abba 213f. = ThWNT V, 712; *Th. Boman,* Die Jesusüberlieferung im Lichte der neueren Volkskunde (Göt-

Die Rede vom *Wandern* in v. 33 steht in *Parallele* zu der Aussage: „Siehe, ich treibe Dämonen aus und vollbringe Heilungen heute und morgen, und am dritten Tag werde ich vollendet“(32b): dadurch wird das *Wandern* ein positiv qualifiziertes „Hingehen“ (vgl. Mk. 14, 21; Lk. 22, 22; Mt. 26, 24; vgl. Mk. 14, 41f.). Bei Johannes ist das ὑπάγειν ein sehr bestimmtes Hingehen zum Vater, hier ist es ein „Euphemismus für den Tod ... = *er muß sterben“* (*W. Bauer:* WB, 1654f.). Vgl. auch das Wort vom *Wandern* bei Lk. 9, 51.52.53.56; 10, 38; 13, 22; 17, 11; 19, 28 (zumeist πορεύω/πορεύομαι.

Die Worte „heute und morgen und“, die in beiden vv. 32 und 33 begegnen, machen v. 33a so schwierig. Auch wenn das „Rätselwort“ in sich dunkel bleibt, so muß es doch sinnvoll sein, was zu vielen Textkonjekturen geführt hat, von denen nur die für unsere Frage wichtigen angeführt werden sollen. *J. Wellhausen* möchte „und am dritten Tag werde ich vollendet“ (v. 32) als Interpolation streichen; diese hätte aus v. 32 in v. 33 die Wiederholung verursacht. Der Sinn wäre dann: Zwei Tage wirke ich hier, dann gehe ich nach Jerusalem. *J. Blinzler* weist kritisch darauf hin, daß das Bedürfnis der Interpolation nicht klar wäre: Eine interpolierte Auferstehungsaussage (so *K. L. Schmidt, C. K. Barett, G. Bornkamm, F. Gils*) wäre wohl deutlicher im Stil der Leidensweissagungen ausgefallen; außerdem findet sich das Wort „Vollenden“ außer Hebr. im NT nie direkt für Jesu Tod und Auferstehung; das Einfügen von „am dritten Tag“ wäre ohne ἡμέρᾳ im Vergleich zu allen anderen Stellen ganz ungewöhnlich und außerdem als Beziehung auf Jesu irdisches Wirken fast sinnlos. Die Hypothese macht den Text also letztlich noch unklarer, weil sie die Interpolation nicht erklären kann. *R. Bultmann,* der offen seine Ratlosigkeit bekennt, bringt zwei Gedanken: 1. vv. 31-32 wäre ein selbständiges Überlieferungsstück, an das v. 33 als ein eigenes Logion „ad vocem σήμερον καὶ αὔριον“ angehängt wurde, 2. v. 32b wäre sekundäre Gemeindebildung und „doch“ (v. 33) müßte als redaktionelle Zutat wegfallen. Einwände: Die Formulierung von 33a ist ziemlich lukanisch; die Kohärenz von v. 32-33 ist zu locker; *W. G. Kümmel* sieht in v. 32 und v. 33 zwei parallele Logien (v. 33 sekundär). *J. Blinzlers* Konjektur: v. 33 hat einen Einschub in dem „heute und morgen und“ (Sinnzusammenhang: „. . . und am dritten Tag komme ich zum Abschluß. Doch am nächstfolgenden Tag [4. Tag!] muß ich weggehen...“). *Kritik: Blinzlers* Meinung, dem Einschub liege eine chronologisch-topographisch bedingte Korrektur (im Vergleich zu Lk. 13, 22) zugrunde, verkennt den christologisch-theologischen Grundgedanken der vv. 32/33, daß nämlich Jesu *Wirken*

---

tingen 1967) 175f.; *Ph. Seidensticker,* Das Antiochenische Glaubensbekenntnis ...: ThGl 67 (1967) 304 (Jesuswort, „eine verhüllte Ankündigung der mit der Vollendung Jesu einsetzenden Heilszeit“); *J. Héring,* Remarques sur les bases araméennes et hébraïques des Evangiles synoptiques: RevHPhR 46 (1966) 17-33 (möchte in v. 33 „marcher“ oder „travailler“ im Sinne von je. 9, 4 lesen); merkwürdigerweise behandelt, soweit ich sehe, *G. Voss,* Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen = Studia Neotestamentaria, Studia II (Paris – Brügge 1966), Lk. 13, 31-33 kaum; weitere Literatur auch unten in den folgenden Anm. 630-634. – Den entscheidenden Fortschritt haben sicher *H. Conzelmanns* Lukas-Studien gebracht. Deren Grenze liegt in der überaus scharfsinnigen und meisterhaft geübten, aber fast zu „konsequent traditionsgeschichtlichen Arbeitsweise“, vgl. EvTh 25 (1965) 3; vgl. die scharfe Kritik von *E. Käsemann,* Konsequente Traditionsgeschichte?: ZThK 62 (1965) 137ff., bes. 151f. *Conzelmann* verwehrt jeden weiteren Rückgang auf „Geschichte“, die kein Gegenstand der Theologie sei (a.a.O. 10), wohl aber die Geschichtlichkeit der Glaubensaussagen. Hermeneutische Norm für diese Ansicht ist eine Theologie des Anrufs, die ein punktualistisches Zeitverständnis voraussetzt. Das beeinträchtigt von Grund auf *Conzelmanns Wertung* seiner Analysen, hat auf die Exegese von Lk. 13, 31-33 aber weniger Einfluß.

(v. 32 b) *als Wandern* (v. 33a) nach Jerusalem (= Ort des Leidens, v. 33b) verstanden ist. *H. Conzelmann* hat gezeigt, wie die Reise eine Weise des Wirkens ist: Jesus bewegt sich nicht geradlinig auf Jerusalem zu; reale Ortsveränderungen fehlen, aber das Ziel ist klar anschaulich gemacht: Jesus geht auf Umwegen nach einem gottgewollten „Plan" in dreifacher Stufung (= Entfaltung seines Wesens in verschiedenen, gestuften Momenten seines Handelns) seinem Leiden (und seiner Auferstehung) entgegen. „Sieht man den sachlichen Sinn der Reise, so löst sich das Rätsel, weshalb Jesus am selben Ort ‚reist`, wo er früher wanderte, und weshalb von einem lokalen Fortschritt bis gegen das Ende der Reise hin nichts zu verspüren ist."[623] Lukas konstruiert die ihm verfügbare Tradition theologisch durch, „indem er aus solchen Bausteinen einen durchkonstruierten Aufriß des Lebens Jesu in drei Stufen herstellt". Trotzdem kann das Überlieferungsstück vv. 31-33 – bei aller Übereinstimmung in der lukanischen Reisekonzeption – nicht völlig als redaktionelles Gebilde hingestellt werden. Auch *O. H. Steck* betrachtet die redaktionellen Elemente als sehr gering und versucht aus diesem Dilemma heraus eine neue „Lösung": Lukas hat das selbständige Stück v. 33 an v. 31f. (das auch in sich Pointe und Abschluß bietet) angefügt; v. 33a ist ganz von Lk. formuliert. Lukas hat damit die *Einheit* zwischen traditionell vorgegebenen Aussagen des Wirkens Jesu (v. 31f.) und redaktionell begründeter Reisekonzeption (v. 33a) geschaffen: Die Parallelität von v. 32-33 (Jesu Wirken als Reise) ist ein Ausdruck der Theologie des Lukas; die Interpretation muß die Konzeption der lukanischen „Reise" *voraussetzen.* Frühere ähnliche Lösungsversuche scheiterten durch die falsche Voraussetzung, daß das „und am dritten Tag werde ich vollendet" (v. 32) als nachlukanische Interpolation oder als lukanischer Redaktionszusatz beurteilt wurde. *H. O. Steck* möchte v. 33b nicht zum Redaktionsstück v. 31f. zählen, wobei er annimmt, Lk. habe v. 33b selbst gebildet. Doch möchte ich diese *letzte* Entscheidung offenlassen. Sonst möchte ich mich *H. O. Steck* anschließen.

Einiges Kopfzerbrechen macht die Bedeutung „und am dritten Tag werde ich *vollendet".* Das Wort „vollenden"[624] kommt sonst bei Lk. nur noch 2, 42 und Apg. 20, 24 vor im Sinne von „zu Ende bringen" bzw. „zu Ende kommen". Die Vollendung durch Tod und Auferstehung kommt nur Hebr. 2,10; 5, 9; 7, 28 im Blick auf Christus vor. Jesus stellt der Zeit seines Wirkens eine „Zeit" gegenüber, wo er „zu Ende kommt"; will man mehr eine persönlich passivische Konstruktion in dem Wort erblicken und vielleicht mehr im Kontext formulieren, dann könnte man übersetzen: „und am dritten Tag wird mir (von Gott) das Ende (der Abschluß) meines Wirkens gesetzt" (so auch *G. Delling*); das Wort ἀποτελῶ steht dann in einem gewissen Kontrast („ich werde das Werk fortführen"). Man tut gut, die Vollendungswendung zunächst im Sinne der anderen Stellen (s. o.) zu verstehen, an denen das Wort von Lukas angewendet wird. Wenn man die vv. 31.32 als ein einheitliches Überlieferungsstück betrachtet, ist aber die seit R. Bultmann (und auch von *O. H. Steck)* behauptete „Pointe" – sie wird aber kaum einmal erklärt! – nicht so evident: Es wäre ja vermutlich zu einfach, darin nur den Abschluß der galiläischen Tätigkeit zu sehen (der „dritte Tag" wäre dann Ausdruck für eine kurze, von Gott bestimmte Zeitspanne der gegenwärtigen, heilsamen Tätigkeit). Gerade die Bestim-

---

623 *H. Conzelmann,* Die Mitte der Zeit 184; vgl. auch Anm. 626.

624 Vgl. *J. Blinzler,* Die literarische Eigenart des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium 42 Anm. 61 (Lit.); *H. O. Steck,* Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten 42 Anm. 6-7, 43 Anm. 1. – *J. Blinzler* beachtet gar nicht Lk. 12, 50; 22, 37; vgl. auch 9, 31. Mindestens τελεῖν wäre noch heranzuziehen. Dazu vgl. *G. Delling,* ThWNT VIII, 60f. (τελέω) ; ThWNT VIII, 80-85; Zur Gerichtstaufe ebd. I, 536; VI, 943; VII, 882; vgl. auch VI, 130 293 295.

mung des „dritten Tages" – mindestens in der Intention des Traditionsstücks – und die auf ein zwar verschlüsseltes, aber doch auch sinnvolles „Ende" hinzielende Aussage enthüllen einen „dynamischen Entwurf" (vgl. zu „heute und morgen" auch Sir. 20, 15 und Jak. 4, 17, vgl. natürlich Os. 6, 2!), in dem eine wahre, vielleicht paradoxe und ungewöhnliche „Vollendung" angenommen wird. Wenn Jesus seinen Tod geahnt hat (das darf hier vorausgesetzt werden), dann ist eine solche Äußerung in ihrem verborgenen Rätselcharakter durchaus möglich. Aber das Wort gibt noch mehr Rätsel auf: das „Zu-Ende-Kommen" bezieht sich nicht einfach nur auf Jesu *Person,* sondern auf sein heilbringendes *Werk* (Dämonenaustreibungen und Heilungen). Damit ist ja wohl nicht einfach an ein „Aufhören" gedacht, sondern an so etwas wie eine „Erfüllung" (so verhüllt diese auch sein mag). Was noch auffällt, ist die bei aller Unbestimmtheit überraschende *Gewißheit* dieser Vollendung *„am* dritten Tag", die auch dann ihre geprägte Eindeutigkeit behält, wenn man einen kurzen, aber eben bestimmten „Zeitraum" darunter versteht.

Dieser Versuch einer Deutung der „Pointe" von vv. 31-32 sieht in dem merkwürdigen Logion der lukanischen Sonderüberlieferung keine Ankündigung oder Weissagung *des Todes* Jesu, wenn sich auch eine sehr verborgene Anspielung auf ein in jedem Fall „ungewöhnliches" „Ende" nicht ausschließen läßt. Das Logion braucht in seiner jetzigen Formulierung nicht deswegen als eine spätere Jüngerdeutung vorausgesetzt zu werden, um überhaupt eine Erklärung zuzulassen (im Sinne eines in eine Leidens- bzw. Osterweissagung umgeformten Spruches). Diesen Fehler hat jetzt wieder *Th. Boman* gemacht. Die textkritische Situation (nur einige Altlateiner haben Abweichungen) und die durchaus vorredaktionelle Wortstatistik von vv. 31-32 (wir sehen von der Einleitung ab) sichern dem Logion eine hohe Ursprünglichkeit. Damit behaupten wir noch nicht, daß das Wort in seinem heutigen Wortlaut unmittelbar von Jesus stammt. Bei der Formulierung könnte durchaus noch eine gewisse Verdeutlichung mitgespielt haben. Aber es ist kaum ein Zweifel, daß dieses Logion auf ein Wort Jesu zurückgeht. In der Tat ist das auch die Meinung der meisten Forscher[625]. Diese Feststellung ist nicht so sehr ein Ausdruck der überall bekannten Verlegenheit – *R. Bultmann:* „Für dies singuläre Stück habe ich keine Erklärung" (andere: „dunkles Rätselwort", „schwieriger Text", „einsames Traditionsstück" usf.) –, sondern einer durchaus exegetischen Einsicht. Nachösterlich wären diese Bildworte (vgl. auch Lk. 12, 49f.) nicht *so* geheimnisvoll formuliert worden. Eine bereits christologisch motivierte Einstellung zu den Jesusworten (vgl. seine Vollmacht als Prophet in Q und das Verständnis des „Lehrens" bei Mk.) hat schon früh dazu beigetragen, daß auch schwer verständliche oder noch „ungebrauchte" Herrenworte behalten und weitergegeben wurden. – Lukas unterbaut *mit Hilfe der Tradition vv. 31-32* das theologisch verstandene Reisemotiv; das Wandern wird nicht unwesentlich von der *Vollendungs*aussage her positiv qualifiziert (eine andere Richtung ist das „Denn ich muß *hingehen*...", s. o.).

In diesem Sinne[626] darf bei aller Wichtigkeit der redaktionsgeschichtlichen Analyse, die eine eindrucksvolle Theologie herausarbeitet, der theologische Anstoß und Grund in

---

[625] *R. Bultmann, W. G. Kümmel, G. Bornkamm, J. Jeremias, C. Colpe, F. Hahn, Th. Boman, J. Blinzler, B. Lindars, M. Black, O. Cullmann, G. Delling u.a.* Ich verzichte auf genaue und weitere Nachweise. Auch *K. L. Schmidt,* Der Rahmen der Geschichte Jesu 266 spricht vom „geschichtlichen Eindruck der Unerfindbarkeit".

[626] *K. L. Schmidt,* a.a.O. 265-267 hat schon einige Elemente der späteren Analyse H. Conzelmanns entdeckt. „Lukas benutzt diese Situation, um Jesus, der nach Jerusalem reisen muß, als auf der Reise

der überkommenen Tradition nicht übergangen werden: Die typisch lukanische Komposition – Jesu Wirken *als* Reise mit der Ausrichtung auf Jerusalem als Ort des Leidens (und der Auferstehung) –, die sich sehr kompakt und keimhaft in vv. 32-33 ausdrückt, verdankt sich dem Ineinander und dem wechselseitigen Anstoß von Redaktion *und* Tradition. Es soll dabei freilich nicht entschieden werden, ob das Traditionsstück früher, d.h. *vor* der Verbindung mit 13, 33, *unmittelbar* im Zusammenhang stand mit dem Entschluß, nach Jerusalem zu ziehen. Die redaktionsgeschichtliche Analyse *H. Conzelmanns* hat aber die Tradition und ihre Interpretation durch Lukas, ganz im Sinne seiner sonstigen Deutung, zu schematisch „historisiert": „Er (Jesus) reist nach einem Plan, Lc 13, 31ff., mit festgelegter Frist (‚drei Tage')."[627] Es ist keine Frage, daß Lukas das Logion zu einem Bild der Tätigkeit Jesu ausbaut und aus den „drei Tagen" das Schema eines dreigestuften Weges für einen „Reise-Plan" schafft. Der entstehende Zeitraum dient dann *sachlich* der *Entfaltung* des Wesens und Wirkens Jesu, die sich mit göttlicher Notwendigkeit zur Passion hin vollzieht („Muß") und gleichsam auf Reise-„Umwegen" – doch eine *längere Dauer* beansprucht, bis Jesus „alles" erfüllt und gewirkt hat. – Ich habe absichtlich *Conzelmanns* redaktionsgeschichtlichen Befund „übertrieben", um sichtbar zu machen, daß die Wendung „am dritten Tag" *gegenüber ihrer ursprünglichen Bedeutung* keine *eigene* Aussage*kraft* mehr bezeugte[628]. Die form- und redaktionsgeschichtliche Analyse *Conzelmanns* hat vor allem nach der christologischen Absicht des lukanischen Reise-„Schemas" gefragt – und darin liegt sein bleibendes Verdienst gegenüber allen *rein* historischen Fragestellungen –, aber er ist z.B. in 13, 31-33 nicht mehr der *eigenen* Sinnspitze der von Lukas „verarbeiteten" Tradition nachgegangen, der ursprünglichen Bedeutung der Vollendungsaussage „am dritten Tag". Die bearbeiteten Quellen sind jedoch nicht bloß „Stoff" und „Material", sondern bilden selbst wieder eine „Schicht", in diesem Falle sogar ein vermutlich in seinem Kern doch echtes Jesuswort.

Übrigens ist die gattungsmäßige Eingliederung von Lk. 13, 31f. auch ein ungelöstes Problem. *R. Bultmann*[629] wollte in dem Stück keine *„ideale* Szene" sehen, sondern ein „biographisches Apophthegma", also ein Stück, dessen Pointe ein in einem knappen Rahmen gefaßtes Jesuswort bildet, das meist durch eine Bitte oder Frage provoziert wird und am Schluß steht; fast alle *biographischen* Apophthegmata, die sich an das Leben Jesu direkt heften oder es sogar charakterisieren bzw. eine *bestimmte* Situation beleuchten, haben nach *R. Bultmann* einen „idealen" Charakter: Sie haben ihren Ursprung nicht in einer geschichtlichen Begebenheit, sondern sollen eine Idee oder eine allgemei-

---

wirkend darzustellen" (267). Lukas biegt den Sinn des dritten Tages um, „indem er offenbar bei der Erwähnung des dritten Tages an die drei Tagereisen denkt, die Jesus noch von Jerusalem entfernt ist" (266).

627 Die Mitte der Zeit 184 (vgl. zu Lk. 13, 31-33 ebd. 44 54f. 57 60 62 79 125 130 184). – Man könnte sagen, daß *H. Conzelmann* den bei Lukas gegebenen „Historisierungsprozeß" durch seine formalkonstruktive Methode (neben der analytischen) in zweiter Potenz „historisiert" – und das ist hermeneutisch problematisch.

628 Man könnte natürlich gerade auf Grund unserer späteren Ergebnisse (vgl. S. 191ff.) sagen, daß Lukas das Theologoumenon vom heilsgewährenden Ereignis am dritten Tag „nach der Schrift" insofern berücksichtigt, als er es in einem großangelegten Entwurf theologisch auf Jesus anwendet (vgl. die Merkmale des „Schriftbeweises" mit der Struktur des dreifach gestuften Weges). Aber dieser Gedanke müßte voraussetzen, daß Lukas um diesen ursprünglichen Sinn des „dritten Tages" noch gewußt hat, was nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden kann.

629 Geschichte der synoptischen Tradition 58f., vgl. 8ff. 26ff. 64ff.

ne Sentenz bildhaft veranschaulichen, die über die Situation hinausgreift und symbolischen Charakter erhält. *Bultmann* will nur Lk. 13, 31-33 und Mk. 14, 3-9 ausnehmen, „deren Sinn wirklich in der einzigartigen Situation beschränkt liegt, und die deshalb im eigentlichen Sinne biographischen Charakter haben". Schon *M. Dibelius* hat diese Gattungsdifferenzierungen *Bultmanns* kritisiert, kommt aber zu keiner überzeugenderen Bestimmung von Lk. 13, 31-33, zumal er von der Voraussetzung ausgeht, daß sich Wort und Situation nicht entsprechen (Einleitung durch farblose Pharisäerfrage; bezweifelt, ob der Spruch Jesu an den „Fuchs" Herodes gerichtet war), womit Lukas selbst künstlich das Gebilde hergestellt hätte[630]. Weitere formgeschichtliche Bestimmungsversuche sind mir nicht mehr bekanntgeworden, die speziell Lk. 13, 31-33betreffen.

Eine weitere entscheidende Frage ist die von mehreren Forschern angedeutete oder behauptete Einwirkung[631] von Os. 6, 2 – LXX auf Lk. 13, 31-33. *B. Lindars* kommt zu dem Ergebnis, daß Jesus schon innerhalb seiner Verkündigung auf die Bestimmung der drei Tage im Sinne der Osee-Stelle Bezug genommen habe. Dabei habe er diese „Zeit" aber nicht als eine exakte chronologische Zeitbestimmung verstanden, sondern – *Lindars* verweist auf Jo. 16, 16-22 – als einen unbestimmten Zeitraum, habe also „eine kleine Weile" gemeint. Hauptgründe sind: Verwandtschaft zwischen Os. 6, 2 – LXX: ἰάσεται und Lk. 13, 32: ἰάσεις; außerdem sei „am dritten (Tag)" dem aktuellen Osee-Text entnommen; weiterhin wird auf 1 Kor. 15, 4b etc. verwiesen. Jesus hat in seiner Verkündigung eine Prophetie der „Erneuerung" (vgl. die nationale Erneuerung in Os. 6, 2, so *Lindars*) in der Begrifflichkeit von Os. 6, 2 ausgesprochen. *M. Black* versucht den traditionellen Text von Lk. 13, 31-33 in das Aramäische zurückzuübersetzen und kommt zu einem Parallelismus membrorum (vv. 32-33). Auch M. Black glaubt an die Echtheit des Jesuswortes im Blick auf die Bestimmung der „drei Tage", wobei er vor allem an den Einfluß von Ex. 19,11 und Os. 6, 2 denkt. Nicht zwei bestimmte „Tage" im Sinne eines eindeutigen Zeitraums, gefolgt von einem dritten Tag, sei gemeint, sondern die „zwei Tage" bedeuteten eine kurze und (zeitlich) unbestimmte Größe, auf die ein (inhaltlich) noch unbestimmteres, aber unmittelbar bevorstehendes und gewisses, künftiges Ereignis folge[632]. Auch *J. Bowman*[633] rechnet mit der Möglichkeit, daß Jesus Os. 6, 2f. auf sich anwendete. – Natürlich bleiben die Hypothesen *Lindars'* und *Blacks* weitgehend im Bereich der Vermutungen, zumal viele Vorfragen an den traditionellen Text übergangen werden. Auf Grund der Beobachtungen *Lindars'* stellt sich die Frage, ob vielleicht Os. 6, 2 – LXX auf die (vorlukanische?) Formulierung von Lk. 13, 32 Einfluß gehabt hat. Entscheiden läßt sich dies nicht mehr.

B. Lindars geht zu einfach um mit der Vorstellung einer „Prophetie" Jesu. Demgegenüber hat *H. Grass* vom *Textbefund* her „eindeutig" recht, wenn er sagt: „Das schwer zu deutende τῇ τρίτῃ τελειοῦμαι in Lk. 13, 31-33 sagt jedenfalls nichts über die Aufer-

---

630 Die Formgeschichte des Evangeliums 162f. (vgl. 152ff. 160f.). Vgl. auch oben S. 35f.

631 Vgl. bes. *M. Black,* An Aramaic Approach to the Gospels and Acts (Oxford ^{2}1954) 151-153; *B. Lindars,* New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations (London 1961) 59-72. Vgl. auch Anm. 633.

632 *M. Black,* An Aramaic Approach to the Gospels and Acts 152 (englischer Wortlaut der Rekonstruktion ebd. 152f., vgl. auch *R. Bultmann,* Geschichte der synoptischen Tradition, Ergänzungsheft^{3} 11).

633 The Gospel of Mark. The New Christian Jewish Passover Haggadah (Leiden 1965) 183f. 347-353. Vgl. dazu S. 177f.

stehung am dritten Tage.“[634] Aber mit dieser „Eindeutigkeit“ ist auch nichts erreicht und die „dunkle Stelle“ nicht erklärt. Der fast unüberwindliche Gegensatz zwischen „historischer“ und „dogmatischer“ Ableitung des „Datums“ verhindert schon die rechte Fragestellung, weil das „Datum“ bereits historisch-chronistisch vorausverstanden wird. *G. Delling* setzt für das Problem einer Beziehung von Os. 6, 2 zu den Auferstehungs- bzw. Vollendungsaussagen (zunächst zu 1 Kor. 15, 4b) eine viel zu *späte* Struktur der Schrifterfüllung voraus („Weissagung-Erfüllung“), wenn er meint, „daß Jesus sich auf Grund alttestamentlicher Stellen, die er auf sein Geschick bezieht, ein ganz *bestimmtes* Bild von der Einzelentwicklung seines Weges gemacht hat ... (und) daß er selbst – wenn er schon die Auferstehungsgewißheit für sich hatte, wofür eine innere Notwendigkeit spricht – auch den relativen Termin seiner Auferstehung selbst im AT angegeben fand“[635]. – Eine zusammenfassende Erörterung der Auferstehungs-/Auferweckungs- bzw. Vollendungsaussagen „am dritten Tag“ wird oben S.123ff. abschließend versucht.

[634] Ostergeschehen und Osterberichte 303 (zu S. 130 Anm. 4). Dieser Hinweis im Nachtrag der dritten Auflage (1964) ist die einzige Äußerung zu den vorgelegten Hypothesen. Vgl. dagegen *H. v. Campenhausen,* Der Ablauf der Osterereignisse (^{3}1966) 59.

[635] ThWNT II, 952; ThWNT VIII, 219 (Verweis auf VII, 29 A 226, wo *E. Lohse* den Bezug auf Os. 6, 2 ablehnt). – Wenig Beachtung gefunden hat das zweimalige „heute“ in Lk. 13, 31-33. Lk. betont es öfters im „Leben Jesu“, vgl. das „heute“ bei der Geburt (2, 11), in seinem heilbringenden Erdenwirken (5, 26; 19, 5.9; 13, 32.33) und das heilsmächtige „heute“ des Todestages (23, 43; vgl. 22, 34.61). Damit wird die eschatologische Zeitqualifikation dieser Ereignisse unterstrichen. Geht man von dieser Basis aus, dann bekommt der „dritte Tag“ eine Steigerung des eschatologischen Er- . füllungs- bzw. Gegenwärtigkeitscharakters. Diese Differenz zum „heute“ ermöglicht den Reise-Entwurf. So ist das „heute“ in 13, 32 wohl *nicht* redaktionell, sondern vielleicht eher Anreiz für die redaktionelle Bildung der anderen Stellen gewesen.

VIERTES KAPITEL

1 KOR. 15, 3b ALS PARALLELER SCHRIFTHINWEIS ZU 1 KOR. 15, 4b

Die folgende kurze Auslegung von v. 3b bewegt sich in den Grenzen, die durch den Zusammenhang mit v. 4b und im Sinne einer ersten gegenseitigen Erhellung der beiden Aussagen gegeben sind. Der Schrifthinweis, in beiden Versen gegeben, lautet gleich; die Parallel-Struktur enthält wichtige formale und materiale Indizien für die Auslegung; außerdem beziehen sich beide Aussagen auf dasselbe Subjekt „Christus", das sie erläutern; schließlich ist bei der Betrachtung der beiden Zeilen dieser bekenntnisartigen Formulierung im Blick zu behalten, was für eine Koordination zwischen den Aussagen besteht und wie eine Bestimmung jeweils von der anderen geprägt bleibt. Die Dunkelheit des Schrifthinweises in der knappen Form „nach der Schrift" kann durch eine Einbeziehung der vielleicht weniger schwierigen Verhältnisse von v. 3b etwas Aufhellung finden, die eine Deutung von v. 4b erleichtern kann.

1. Die „Notwendigkeit" des Heilsgeschehens und der Schrifthinweis in vv. 3b-4b

Weil die Herkunft und das Verständnis des „auferweckt am dritten Tag nach der Schrift" in den herkömmlichen Erklärungsversuchen zweifelhaft blieben, hat man versucht, die Wendung „nach der Schrift" über die danebenstehenden Worte „am dritten Tag" wegzuheben und dadurch exklusiv nur auf die Aussage über die Auferweckung Jesu zu beziehen. Diesen Versuch muß man überall da unternehmen, wo man die „drei Tage" im Sinne außerbiblischer religionsgeschichtlicher Parallelen interpretiert (vgl. z.B. *B. M. Metzger,* oben S. 135) oder den Schriftbeweis als eine nachträgliche und traditionsgeschichtlich sekundäre Ergänzung zu der (als geschichtliche Begebenheit verstandenen) Auferweckung am dritten Tag versteht (vgl. z.B. *F. Hahn,* oben S. 67, 92f., unten 166ff.).

Für v. 4b wäre somit nur gesagt, daß Jesus vom Tod auferstand in Übereinstimmung mit der Schrift und (als zweite Aussage ganz anderen Charakters) daß die Auferwekkung am dritten Tag stattgefunden hat. *B. M. Metzger*[636], der in ähnlicher Weise argumentiert, nimmt dabei formal auf entsprechende Wortstellungen in der Septuaginta Bezug (vgl. bes. 1 Makk. 7, 16f.). Doch trägt dieser Verweis nichts aus, da es sich in keiner Weise um wirklich vergleichbare „Parallelen" handelt, die Deutung des Befunds auch noch ganz anders möglich wäre und grammatikalisch das Hinwegheben über die Nachbarworte in jedem Fall künstlich wirkt. Ein gewisses Gegenargument läßt sich außerdem aus v. 3b aufstellen, da dieser Vers ja in einem sehr engen formal-strukturalen und inhaltlich-theologischen Zusammenhang[637] steht mit v. 4b. Aus der angeblichen Gegensätzlichkeit der „theologischen" Aussage (v. 3b) und der „historischen" Formel

---

[636] A Suggestion Concerning the Meaning of I Cor. XV, 4b: JThS N. S. 8 (1957) 118-123, vgl. den Hinweis auf die LXX S. 121 (vgl. Ps. 79, 2-3, Ps. 16, 8-11, Act. 2, 25-32). Die Berufung auf *Allo* (ebd. 120/121) überzeugt nicht. Gegen *Metzger* auch *H. v. Campenhausen,* Ablauf der Osterereignisse 11 Anm. 14.

[637] Vgl. dazu auch *J. Dupont,* Ressuscité le „troisième jour" 749ff. Anm. 1 u.ö.

(v. 4b) läßt sich keine Trennung der beiden Verse behaupten, weil diese Gegenstellung faktisch nicht aufgezeigt wird.

Die *antithetische* Struktur in den beiden Aussagen, die vielleicht durchaus besteht (vgl. oben S. 52ff.), muß gerade auch wieder in ihrer unlöslichen Zusammengehörigkeit gesehen werden. Beide Bestimmungen über den Tod und die Auferstehung geben eine Bestimmung der Person und des Heilswerkes dessen, der am Anfang des Satzes als „Christos" bezeichnet wird. Der Tod wird im Lichte des Auferstandenen gesehen, denn nur so kann von einer Heilsbedeutung dieses Todes im Grunde die Rede sein; der Auferstandene bleibt der, der am Kreuze gehangen hat und gestorben ist. Das Skandalum bleibt erhalten: Wie konnte der Gesalbte Gottes – anstatt in Herrlichkeit und mit Macht sein Reich aufzurichten – am Kreuz sein Ende finden? Dieses Ärgernis des Messiastodes bleibt ständig in v. 3b ausgesprochen. Aber die Glaubenstradition bekennt sich von Anfang an darin auch zum auferstandenen „Christos". Von daher kann man sich schlecht vorstellen, daß das Sterben Jesu nur wie der Tod eines Gerechten im Judentum[638] aufgefaßt wurde. In der „interpretatio christiana" bekamen gerade das Kreuz und das Leiden bzw. Sterben *messianische* Bedeutung. Das Bild eines leidenden und sterbenden *Messias* gab es im Judentum nicht[639]. Das Kreuz ist zunächst nur ein Zeichen der Schande; kein Glaube der jünger ist sichtbar als Kontinuum über den Bruch des Todes Jesu hinweg; hier hilft keine Formalisierung des Glaubensbegriffs, weil zunächst nur Furcht, Angst und Verzweiflung der jünger zu greifen sind. Allein das Wunder der Auferstehung hat eine Wandlung in Freude wirklich gemacht. Der Auferstandene mußte selbst den Jüngern die Augen öffnen für das Verständnis des Schriftzeugnisses von dem Leiden und Sterben des Christus. Es ist also nicht ganz richtig, im Alten Testament den primären Kontext des Verstehens zu sehen. Dennoch vollzieht sich das Werden einer ausdrücklicheren Erfassung der Tragweite des Geschehenen vornehmlich im Medium der Schrift. Der *Widerspruch* des *gekreuzigten* (und auferweckten) *Messias* gab den Stachel zum weiteren Fragen. „Daraus ergab sich die Notwendigkeit, das unerhörte Geschehen von Tod und Auferstehung des Messias zu verstehen und zu deuten."[640] Wenn man sagte[641], eine Antwort darauf könne nur von der Schrift her gefunden werden, so muß zugleich erklärt werden, daß man nur vom Kreuz her zur Schrift kam und nicht von einem „Schriftbeweis" her zum Glauben an das Kreuz. Es war keine Überwindung

---

638 Darüber genauer *E. Lohse,* Märtyrer und Gottesknecht 222f. in dem der zweiten Auflage (1963) beigegebenen Anhang II: Die Bedeutung von Jes. 53 für die urchristliche Verkündigung vom Sühnetod Jesu (bes. Auseinandersetzung mit *F. Hahn*); vgl. außerdem *E. Schweizer,* Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern (Zürich ^{2}1962) 22f. 31ff. u.ö.; ganz besonders wichtig scheint mir aber auch zu sein *N. A. Dahl,* Der gekreuzigte Messias: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, hrsg. von *H. Ristow* und *K. Matthiae* (Berlin ^{2}1961) 149-169; *ders.,* Die Messianität Jesu bei Paulus: Studia Paulina in honorem *Joannis de Zwaan* (Haarlem 1953) 83-85; einige Bemerkungen auch bei *L. Cerfaux,* Le Christ dans la théologie de S. Paul (Paris ^{2}1954) 361ff. *E. Dinkler,* Petrusbekenntnis und Satanswort. Das Problem der Messianität Jesu: Zeit und Geschichte. Dankesgabe an *R. Bultmann* zum 80. Geburtstag, hrsg. von *E. Dinkler* (Tübingen 1964) 127-153, besonders 142-151; jetzt auch in: Signum crucis. Aufsätze zum NT und zur Christlichen Archäologie (Tübingen 1967) 283-312, bes. 300-311. *R. Hummel,* Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium = BEvTh 33 (München 1963) 109ff.; weitere Literatur vgl. unten S. 171.

639 Vgl. dafür zunächst *E. Lohse,* Märtyrer und Gottesknecht 9-110, Ergebnis 109f. u.ö., weitere Hinweise Anm. 662.

640 Ebd. 222.

641 Vgl. ebd.

des Skandalums durch einen verklärenden „Schriftbeweis", der nur die Erniedrigung des Todes zur Durchgangsstation zur größeren Herrlichkeit aufweist. Der Tod Jesu wird auch im Schriftbeweis eigens noch als Aporie erkennbar. Wie kann der schändliche *Tod* des gekreuzigten Christus *Heil* bedeuten? Diese Frage bleibt eine *bleibende* Bestimmung des Kerygmas – mindestens in der Umgebung der Theologie des Paulus und in der frühen Zeit (wenn sich auch schon Paulus und Markus gegen „enthusiastische" Bewegungen wehren). – Für die Gemeinde ist das, was mit Jesus geschah, mehr als nur ein Einzelfall, sondern von Tod und Auferweckung des Christos her wird sichtbar, daß Gott endgültig gehandelt hat. Dennoch wird der „Sieg" nicht einfach zerrissen in zwei aufeinanderfolgende, aber trennbare Ereignisse eines Phasenmoments „Tod" und des endgültigen Stadiums „Auferstehung". Der Messias ist niemand anderer als der Gekreuzigte. Aber diese Aussage ist nicht nur ein Erweis formaler Identität im Sinne des „Daß" (er derselbe ist), sondern zeigt den *Modus* und die konkrete *Geschichte* dieser Identität an: Jesus bleibt auch nach der Auferweckung der Gekreuzigte (vgl. Mk. 16, 6; 1 Kor. 1, 23; 2, 2; Gal. 3, 1). Man darf sicher Spuren dieses Verständnisses in 1 Kor. 15, 3-5 sehen.

Von daher bestimmt sich ganz die „Notwendigkeit", die in dem Geschehen des Messiastodes liegt. Es ist keine unerbittliche und offenbar unentrinnbare „Notwendigkeit", auch wenn diese in der Macht Gottes begründet gewesen wäre[642]. Die Notwendigkeit ist weder die souveräne Schicksalsmacht eines antiken „Fatums"[643] noch eine reine apokalyptische Gesetzmäßigkeit[644], aber auch nicht irgendeine, in einem heilsgeschichtlichen Schema begründete, letztlich nur formal verstandene „Planmäßigkeit"[645]; das „Muß" (δεῖ) ist auch nicht bloß ein „paränetisches Moment", welches das Erschrecken der „ecclesia pressa" lösen will und angesichts der unvermeidlichen Stürme eine Mahnung zum „Aushalten" bedeutet. Auch kann man das „Muß" nicht als ein unaufschließbares Rätsel göttlicher Notwendigkeit verstehen, die *außerhalb der Schrift* gegründet wäre. *R. Bultmann* hat die Auffassung vertreten, die synoptische Passion sei wie ein „grausig rätselhaftes Geschehen erzählt" worden, „das auf ein zunächst unverständliches δεῖ zurückgeführt werden müßte, dessen Verständnis ein Problem für die Gemeinde ist"[646]. Das „Muß" kann zwar in seiner Weise ohne jeden Zweifel apokalyptische, eschatologische und (bei Lukas besonders) paränetische Bedeutung aufnehmen und zum Ausdruck bringen, aber diese „Notwendigkeit" ist nur von einer zutiefst christlichen Schriftauslegung her motiviert und bestimmbar. Formale Kategorien, die alle verschiedenartigen Momente nur auf den zugrunde liegenden gemeinsamen „Willen Gottes" hin beziehen,

---

642 Die Apostelgeschichte scheint am ehesten den Tod Jesu als „Faktum" darzustellen, ohne auf seine Heilsbedeutung einzugehen. Aber auch hier ist der Kontrast „Tod = Tat der Menschen" – „Auferwekkung = Tat Gottes" dominant, nicht das reine Faktum oder nur eine apologetische Entlastung der Römer gegenüber den Juden. Vgl. dazu *K. H. Schelkle,* Die Passion Jesu 94; *N. A. Dahl,* Der gekreuzigte Messias (vgl. Anm. 638) 152.

643 Zu dieser Illustration vgl. bes. *E. Käsemann,* Eine paulinische Variation des „amor fati": ZThK 56 (1959) 138-154, bes. 147ff. = Exegetische Versuche und Besinnungen II (Göttingen 1964) 223-239

644 In diesem Sinne deutet *K. H. Schelkle,* Die Passion Jesu 110; dagegen *H. E. Tödt,* Der Menschensohn 150ff. 174ff.; vgl. auch *F. Hahn,* Christologische Hoheitstitel 50 Anm. 4.

645 Vgl. *H. Conzelmann,* Die Mitte der Zeit (Tübingen ^{5}1964) 142ff. mit Anm.

646 Vgl. *R. Bultmann,* Das Evangelium des Johannes 489 mit Anm. 4. Vgl. dazu *H. E. Tödt,* Der Menschensohn 177f.; *E. Fascher,* Theologische Beobachtungen zu δεῖ: Neutestamentliche Studien für *Rudolf Bultmann* (70. Geburtstag) = BZNW 21 (Berlin 1954) 228-254; *E. Haenchen,* Die Bibel und wir (Tübingen 1968) 132/133. Vgl. auch Anm. 645.

kommen am Ende nur zur allgemeinen Idee einer äußerlichen Übereinstimmung mit dem göttlichen „Heilsplan", postulieren nur eine allgemeine Forderung nach Schriftgemäßheit und umgehen die Frage nach einem *inhaltlich* bestimmten *Sinn* der in Frage stehenden Bezüge. Gewinnt die zum Ausdruck gebrachte Schriftgemäßheit *eine gehaltliche* Analogie, dann gibt es außer der Frage nach dem rätselhaften Warum auch noch ein *Wozu* dieses ganzen Geschehens, das letztlich dieselbe Treue Gottes in seiner Geschichte mit dem Menschen bekundet. – Aber in 1 Kor. 15, 3-5 ist noch nichts von diesem ausdrücklichen Fragen nach dem Warum und Wozu zu sehen. In lapidarer Kürze ist von dem paradoxen Messiastod die Rede. Nachdem nun zu *formale* Mißverständnisse des Schrifthinweises ausgeschlossen sind, wird nach dem speziell *christlichen* Charakter dieser Auslegung des Heilsgeschehens „nach der Schrift" zu fragen sein[647].

2. Die theologische Aussagekraft des Schrifthinweises in 1 Kor. 15, 3b

Jesu Kreuzestod wurde auch von den vorpaulinischen Gemeinden *nicht nur* begriffen als der Tod eines Märtyrers oder eines Gerechten. Ein solcher konnte nach jüdischer Anschauung um der Sünde Israels willen sterben[648]. Diese Motive spielten wohl eine Rolle, aber Jesu Sterben allein ist für die erste Gemeinde trotz der Motive vom stellvertretenden Leiden und vom Sühnetod nicht das Entscheidende. Die Mitte des Glaubens liegt gerade darin, daß dieses Todesleiden das Sterben des *Messias* ist, den Gott von den Toten auferweckte. Hier liegt im Grunde das „Ärgernis", das aus keinem jüdischen Messiasbild verständlich gemacht werden konnte[649]. Warum denn dieses „Muß" – die befremdlichste „Notwendigkeit"? Unsere Bekenntnistradition *führt* keinen „Schriftbeweis" *durch.* Wie steht es um die verborgene Art, mit der hier das Entscheidende ausgesprochen wird? „Daran ist noch zu erkennen, daß man das unerhörte Geschehen des Sterbens und Auferstehens des Messias zunächst zu begreifen suchte, indem man sich der einzig möglichen Sprache bediente, die zur Verfügung stand, um bekennend die Bedeutung dieser Ereignisse auszusagen: die Sprache des Alten Testamentes. Dessen Wendungen nahm man auf, ohne sie durch ausdrückliche Zitate kenntlich zu machen. Dabei muß gerade das Lied vom leidenden Gottesknecht von Anfang an für die ersten Christen von entscheidender Bedeutung gewesen sein, weil hier wie sonst nirgendwo in den Schriften des Alten Testamentes und in der jüdischen Überlieferung vom Tod eines leidenden Knechtes für unsere Sünden die Rede war."[650] Nicht eigentlich in spezifisch jüdischen Aussagen hat die Wendung „für unsere Sünden" ihre nächste Nachbarschaft und Verwandtschaft, sondern im Lied vom Gottesknecht, der „unsere Sünden trug" (Is. 53, 4), der „um unserer Sünden willen durchbohrt wurde" (Is. 53, 5), „ihn aber ließ der Herr treffen unser aller Schuld" (Is. 53, 6), „zu Tode getroffen ob der Sünde meines Volkes" (Is. 53, 8), „da er doch die Sünden der Vielen trug und für die Schuldigen eintrat" (Is. 53,12). Hier kann man nicht säuberlich auftrennen zwischen einem Sühnemotiv, das man *nur* aus dem jüdischen Vorstellungskreis entnommen habe, und einem *späteren* Schriftbeweis aus Is. 53[651], weil sich im Gottesknechtslied (vgl. noch 53, 10:

---

[647] *H. E. Tödt,* Der Menschensohn, betont (vgl. S. 178) das „christliche Verständnis" und die „christliche Begründung" der „Notwendigkeit" speziell in den Leidensweissagungen, bringt in seiner Deutung diese Einsicht aber nicht mehr positiv zum Tragen.

[648] Vgl. *E. Lohse,* Märtyrer und Gottesknecht 66ff.

[649] Außer der Arbeit von *E. Lohse* sei dafür nochmals auf *N. A. Dahl* (Anm. 638) aufmerksam gemacht.

[650] Vgl. so *F. Hahn,* Christolog. Hoheitstitel 201-205, vgl. auch 54-66. Dazu *E. Lohse,* a.a.O. 223f.

[651] *E. Lohse,* a.a.O. 223-224.

„wenn er sein Leben zum Schuldopfer einsetzte . . .“) fast alle Hinweise schon finden. Das Postulat, daß in 1 Kor. 15, 3b-5 eine Nahtstelle in der Traditionsbildung sichtbar würde, wo *Schriftbeweis* und *Sühneaussage* – bis dahin „relativ unabhängig voneinander ausgebildet und tradiert“[652] – verschmolzen wären, ist gar nicht nötig: „Sondern das urchristliche Kerygma von 1 Kor. 15, 3-5 kann in seinen Worten über den Tod des Christus nur von Jes. 53 her geprägt worden sein und muß daher im Licht von Jes. 53 verstanden werden.“[653]

C. Westermann hat in seinem Isaiaskommentar darauf hingewiesen, die in Is. 53, 2-9 sichtbar werdende Daseinslinie: „er wuchs auf ... ward begraben“ entspreche in allen Punkten dem urchristlichen Glaubensbekenntnis: geboren – gelitten – gestorben – begraben. „Diese gleiche Strukturlinie im Bekenntnis ... ist gewichtiger als gelegentliche Zitate aus Jes. 52f. im Neuen Testament.“[654]

Also kann man auch grammatikalisch die Präpositionalwendung „nach den Schriften“ nicht bloß auf das „er starb“ beziehen im Sinne einer ausschließlichen Bestimmung von Jesu Tod allein[655], denn stilistisch ist der Bezug auf die Wendung „er starb für unsere Sünden“ eher das weniger Künstliche[656]. Aus Zeile v. 4b kann nichts entnommen werden, weil *Hahn* diesen Vers gar nicht gründlich genug untersucht hat[657].

Schließlich kann man auch aus der Plural-Bildung „nach den Schrift*en*“ nicht schließen, hier handle es sich nicht um Is. 53. Der Plural ist kein Einwand. Die weiteren traditionsgeschichtlichen Begründungen sind nicht überzeugend, wie früher gezeigt wurde (vgl. S 82-100).

Die Argumentation überzeugt nicht, daß Is. 53 in „diesem frühen Stadium“, das *Hahn* frei sehen will vom Schriftmotiv[658], noch gar keine Rolle gespielt habe. Was für eine Rolle aber sollte dieses Kapitel denn spielen? Das Judentum kennt ja gerade kein

---

[652] *F. Hahn,* a.a.O. 201, vgl. ebd.: „Die Sühneaussage hat ihr eigenes Gewicht und bedarf keiner weiteren Legitimation.“

[653] *E. Lohse,* a.a.O. 223.

[654] Das Buch Jesaia. Kap. 40-66 = ATD 19 (Göttingen 1966) 208, vgl. auch 213.

[655] *F. Hahn,* a.a.O. 211ff. – Da *Hahn* keine konkreten Gründe bringt für die rein grammatikalische Seite seiner Behauptung, kann hier von einer genaueren Prüfung abgesehen werden.

[656] Früher wurde schon darauf hingewiesen, daß der Ausdruck „Sterben für...“ „Sterben für uns“ offenbar ein altes Verkündigungswort ist und daher beinahe schon als ein Wort angesehen werden darf. Die Frage ist, ob man daher von „zwei Präpositionalwendungen“ reden soll (*F. Hahn,* a.a.O. 203 Anm. 1); jedenfalls liegen sie nicht wirklich hintereinander, sie haben nicht die gleiche Nähe zum Verb in ihrer Bestimmung. Vom Verb können sie ohnehin nicht getrennt werden, wie das Hahn tut, wenn er schreibt: „denn es wäre merkwürdig, wenn eine Präpositionalwendung durch eine zweite erläutert wird“ (ebd.). Darum geht es gar nicht. – Vgl. übrigens folgende Argumentation (ebd.): „Natürlich korrespondieren in der jetzigen Formel die einzelnen Glieder von I auch untereinander, aber das hat sich erst sekundär ergeben und darf nicht zum Ausgangspunkt der Analyse genommen werden“ – womit man sieht, wie sehr die feinsten grammatisch-philologischen Erörterungen hermeneutisch von den leitenden „sachlichen“ Anschauungen geführt werden. Vgl. oben Anm. 331

[657] Vgl. ebd. 204-206. *Hahn* konstruiert nun – ganz entsprechend zu seiner Auffassung von v. 3b – so, daß die Auferweckung Jesu „am dritten Tag“ nur bezüglich der Auferweckung überhaupt durch die „Schrift“ bestimmt wird (vgl. 206 mit Anm. 3). Zum Beweis, daß „nach der Schrift“ nur auf „auferweckt“ und nicht auf den dritten Tag bezogen werden darf, zitiert Hahn ohne jede weitere Begründung die exegetische Autorität von *J. Weiss,* der das „nachdrücklich betont“ (*Hahn* 206, Anm. 2). *J. Weiss* schreibt aber (Der erste Kor.-Brief, Göttingen 1910, 348) nur: „ob speziell am dritten Tage durch gemäß den Schriften“ bestimmt ist, ist nicht so sicher“.

[658] Es ei noch vermerkt, daß *Hahn* für diese Behauptung auch bestimmte Deutungen für Mk. 10, 45; Mk. 14, 24; Röm. 3, 25; 4, 25, für die Abendmahlsüberlieferung und für παραδιδόναι voraussetzen muß, denen man nicht immer folgen muß (vgl. 52 54-66).

Bild eines leidenden *Messias,* der stirbt, um Sühne zu leisten. Es geht an *den Leidensaussagen* vorbei[659]. Die Worte vom leidenden Gottesknecht fügen sich nicht in das Bild des herrschenden Messiaskönigs[660]. Das bedeutet aber, daß überhaupt erst die christliche Verkündigung[661] Is. 53 aufgenommen hat, um die universale Sühnekraft seines messianischen Sterbens mit Bestimmungen aus dem Gottesknechtslied auszusprechen. Aus der vorchristlichen Ära ist keine jüdische Interpretation bekannt, die Is. 53 auf den „leidenden Messias" bezieht. Die jüdische Exegese schweigt auf sehr lange Zeit überhaupt von einem Tod des Messias. Messianische Texte werden in der Midraschexegese zwar oft auf einen persönlichen Messias bezogen (mittelalterliche Autoren kehren sich dann davon ab), das Targum bezieht den messianischen Sinn oft auf das Volk bzw. deutet alle Niedrigkeitsaussagen in Is. 53 um in Richtung auf Hoheits- und Herrlichkeitsaussagen. Jeder Zug, der nicht z.B. in das einheitliche Bild des Isaias-Targums vom Messias paßt, wird abgebogen. Das zeigt sich auch ganz deutlich an Is. 53, 5 Tg, was wir früher (vgl. S. 73f.) als Schriftbezug für 1 Kor. 15, 3b herangezogen haben. Die deutliche Stelle wird so interpretiert, daß der Messias den zertrümmerten Tempel wieder aufbaut, als großer Lehrer Heil und Frieden schenkt und in den Lehrhallen durch die Beschäftigung mit dem Wort die Sünden tilgt.

Indem die christliche Interpretation dem Ärgernis der Niedrigkeitsaussagen nicht ausweicht, sondern diese gleichsam „wörtlich" (vgl. Is. 53,5 Tg) annimmt, gewinnen die Worte der Schrift eine neue Aussagekraft. Die Schrift verkündet in dieser radikal neuen Sicht den Tod Jesu und seine ein für allemal gültige Heilsbedeutung. Die Erniedrigung des Christus, die den messianischen Erwartungen des Judentums ins Gesicht schlug, konnte nur damit gesagt werden, daß man Christus in der Tat mit allen Leiden beladen sah, die in der Schrift erwähnt waren. Vielleicht hängt das auffällige Schweigen der urchristlichen Texte im Blick auf eine messianische Deutung von Is. 53 *auch* damit zusammen, daß der evtl. vorliegende Auslegungssinn des Targums eine Applikation auf Christus erschwerte; v. 5 ist in der Targum-Fassung eines der wenigen Elemente, die in einer notwendig atomisierenden Exegese übernommen werden konnten. Doch kann hier dem sehr komplizierten Problem nicht mehr nachgegangen werden[662].

---

[659] Vgl. *E. Lohse,* a.a.O. 108. Das alles anerkennt Hahn mehrfach ausdrücklich (vgl. 201 mit Anm. 7, 202, auch 57 mit Anm. 5 u.ö.). – Woher weiß *Hahn* denn, daß das Denken der ältesten (in sich gar nicht so einheitlichen!) judenchristlichen Gemeinde so partikularistisch war (vgl. 57)?

[660] Vgl. *E. Lohse,* a.a.O. 108.

[661] Dasselbe wäre etwa aufzuzeigen am Begriff des Menschensohnes bei den Synoptikern und beim Begriff der „Herrlichkeit" bei Johannes: auch hier ist „neu", daß man für den Weg des irdischen Gerechten und des Messias durch Verwerfung, Leiden und Tod hindurch den vieldeutigen Begriff „Menschensohn" aufnahm (vgl. *E. Schweizer,* Neotestamentica 79).

[662] Zu den vorstehenden Ausführungen vgl. besonders *R. A. Aytoun,* The Servant of the Lord in the Targum: JUS 23 (1922) 172-180; *P. Seidelin,* Der Ebed Jahwe' und die Messiasgestalt im Jesaiatargum: ZNW 35 (1936) 194-231; *H. Fischel,* Die deuterojesaianischen Gottesknechtslieder in der jüdischen Auslegung: HVCA 18 (1943-44) 53-76; *E. Fascher,* Jesaia 53 in christlicher und jüdischer Sicht = Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft 4 (Berlin 1958); *P. Humbert,* Le Messie dans le targum des Prophètes (Paris 1911); *K. Hruby,* Die rabbinische Exegese messianischer Schriftstellen: Judaica 21 (1965) 100-122, bes. 101f. 104f. 107f. 109-111 117f.; *Chr. R. North,* The Suffering Servant in Deutero-Isaiah. An Historical and Critical Study (Oxford +256); *J Bowman,* The Gospel of Mark 65-74 (The Targum of Isaiah 53 and the Messiah); (Strack-)*Billerbeck* I, 481ff. (Texte); *S. Hurwitz,* Die Gestalt des sterbenden Messias. Religionspsychologische Aspekte der jüdischen Apokalyptik (Zürich 1958) (historisch uninteressante und theologisch kaum brauchbare Arbeit); M. Rese, Überprüfung einiger Thesen von *Joachim Jeremias* zum Thema des Gottesknechtes im Judentum: ZThK 60 (1963) 21-41 36ff.; *A. J. B. Higgins,* Jewish Messianic Belief in Justin Martyr's Dialo-

Jede *falsche* Kontinuitätsdeutung zwischen Judentum und Christentum (etwa die Konstruktion einer Erwartung des leidenden Messias) verdeckt den völlig neuen Sinn des christlich verstandenen Messias-Titels. Das neue Verständnis dieses „Christus" und der Schriftauslegung kommt prägnant in dem „nach der Schrift" zum Ausdruck. Ob die erste Auslegung von Is. 53 im christlichen Sinne aus der Abendmahlstradition stammt (wo übrigens auch die Sühneaussage schon sehr früh beheimatet ist), kann als Hypothese durchaus angenommen werden. Der Rückgriff auf Is. 53 in v. 3b, mindestens indirekt, sollte nicht bestritten werden.

Oft wird die eigene „Produktivität" der *christlichen* Schriftauslegung übersehen. Das kommt daher, daß man den „Schriftbeweis" immer nur von einer völlig *einseitig verstandenen* Passionsgeschichte und von seiner späteren Gestalt im Sinne des „Reflexionszitates" her auslegt; man meint dann, in einem späteren Stadium (als der Passionsgeschichte) greife er auch auf andere Glaubensaussagen über, um „nachträglich ... nun ebenfalls noch auf Gottes Ratschluß und Verheißung" zu verweisen. Dabei unterschätzt man die Mächtigkeit der Ostererfahrung, denn nur die Augen des Glaubens, die den auferstandenen Herrn sahen, können in einem neuen Licht die Schriften des Alten Bundes lesen – so wie man sie vorher nicht lesen konnte.

Die unerwartbare Mächtigkeit und die paradoxe Unwahrscheinlichkeit dieses Ereignisses darf freilich nicht unter der Hand in ein „Wissen" umgewandelt werden. Wenn dieser sterbende Jesus nur auferstehen würde im Sinne einer bloßen Rückkehr in die Welt, dann wäre der Tod überhaupt nicht als Tod entmächtigt. Er wäre eben das Sterben eines Frommen und Gerechten (vgl. damit die jüdischen Vorstellungen), der sich zwar „für uns" gleichsam „privat" einsetzen könnte und der auch Erbauung hervorrufen würde, aber er könnte die Menschen nicht retten. Denn nur weil dieser Jesus *der Christus* ist, eignet seinem Tod die sündentilgende Kraft. Paulus versteht den Tod Jesu offenbar an dieser Stelle nicht bloß als eine Beseitigung von Schuld, die in einer Geschichte aufgelaufen ist, aber faktisch doch weiterdauert, sondern als eine *endgültige* Entsühnung *aller:* „Wenn Christus nicht auferstanden ist, dann ist euer Glaube eitel, dann seid ihr noch in euren Sünden" (1 Kor. 15, 17). Wieweit Jesus selbst in seiner Verkündigung und in seinem Verhalten (vgl. z.B. Mt. 11,19) implizit die Heilsbedeutung seines Todes (für die Sünder) bekundete, braucht hier nicht untersucht zu werden (vgl. dazu Genaueres bei *W. Schrage,* Das Verständnis des Todes Jesu Christi im NT: Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils, Gütersloh 1967, 53-55).

Damit wird auch evident, daß das Sterben Jesu nicht nur eine „Voraussetzung", „Vorzeichen", „eine Seite", „dunkler Eingang" für die Auferstehung ist. Auch die Rede von einem „Sowohl-Als-auch" genügt nicht[663]. Bereits die Distinktion von „theologia gloriae" und „theologia crucis" (so richtig diese *ersten* Unterscheidungen sind) setzen in einem Bereich an, wo die untrennbare Zusammengehörigkeit von Tod und Auferwekkung schon verlassen ist. Das Kreuz bleibt die Signatur des Auferstandenen, wie auch noch die Wundmale bei Johannes bezeugen. Angesichts dieses Verhältnisses sollte man die im göttlichen Geheimnis selbst abgründig verborgene Zusammengehörigkeit von

---

gue with Trypho: NovTest IX (1967) 298-305 (Lit.). Zur atl. Exegese von Is. 53 vgl. nun *E. Kutsch,* Sein Leiden und Tod – unser Heil. Eine Auslegung von Jesaia 52,13 – 53,12 = Bibl. Studien 52 (Neukirchen 1967); *H. M. Orlinsky-N. H. Snaith,* Studies an the Second Part of the Book of Isaiah = Supplements to VT XIV (Leiden 1967); *H. H. Rowley,* The Servant of the Lord and other Essays an the Old Testament (Oxford ^{2}1965) 65ff. (zu Is. 53, 5 12f.). Vgl. auch S. 103f., 336f.

663 Auch die Kategorie des „Paradoxen" oder gar der „paradoxen Identität" wird der Sache nicht gerecht.

Tod und Auferstehung Jesu nicht in eine ein für allemal erwiesene „Heilsplanmäßigkeit des Leidens und der Auferstehung des Christus“[664] auflösen. Markus will durch die Leidensweissagungen und die Passion bewußt auch nach Ostern das Skandalon festhalten. Matthäus akzentuiert die Niedrigkeit des Offenbarers von Anfang an. Auch Lukas verhüllt den Hinweis auf die Schriftgemäßheit des Weges Jesu durch Kreuz und Leiden zur Herrlichkeit (Lk. 24. 25f.) in eine *Frage,* die an den *Glauben* appelliert – nicht an ein *„Wissen“* auf Grund eines „Schriftbesitzes“[665].

Eine letzte Frage betrifft noch die Entstehung des verchristlichten Messias-Titels. Wenn deutlich ist, daß es im Judentum keinen leidenden und sterbenden Messias gibt, daß diese Züge sogar in vorchristlicher Zeit in der messianischen Interpretation des deuterojesaianischen Gottesknechtes ausgeschlossen wurden und daß die Differenzierung der Qumran-Texte zwischen einem königlichen und einem hohenpriesterlichen Messias[666] im unmittelbaren Zusammenhang mit unserer Frage nicht von großem Belang ist, dann ist auch die Folgerung unausweichlich, daß entweder Jesus durch Abweisung des Messiasbegriffes im Sinne der jüdischen Tradition einen neuen Sinn von „Messias“ vorbereitet hat (vgl. Mk. 8, 27) oder die Gemeinde von Ostern her eine vom jüdischen Hintergrund fast schon losgelöste, neue „Christos“-Vorstellung in die Situation des Lebens Jesu zurückprojiziert hat[667]. Man muß sich freilich hüten, zur Zeit Jesu eine eindeutige Messias-Dogmatik vorauszusetzen, darf aber auch nicht in den Fehler verfallen, im „Messias“ nur eine funktionale Erlösergestalt zu sehen, die mit ganz verschiedenen Gehalten aufgefüllt werden konnte. Im Vordergrund stand doch die Erwartung des „Gesalbten Königs Israels“, der stellvertretend für Jahwe die Herrschaft auf Erden ausübt, für das Recht der Armen eintritt und als „Sohn Davids“ (vgl. 2 Sam. 7; Röm. 1, 3f.) mit Geisteskraft und Macht das bleibende Reich aufrichtet und als nationaler Herrscher Is-

---

664 So *U. Wilckens,* Die Missionsreden 159.

665 Unser erwähnter V. wird von *H. Conzelmann,* Die Mitte der Zeit (vgl. 138 143 mit Anm., 177 mit Anm. 3, 188 mit Anm. 3), und von *U. Wilckens,* Missionspredigten (vgl. 97 mit Anm. 1, 116 117 mit Anm. 1, 118 140 159) ständig als Kronzeuge angeführt für das lukanische „Programm“. Ganz besonders deutlich ist das konkrete Verständnis bei *H. Conzelmann,* a.a.O. 188 Anm. 3: „Es kommt vor allem auf das Moment an, daß durch die Auferstehung der Schriftsinn geöffnet ist; dem entspricht dann in der Verkündigung, daß nun eine unausweichliche Möglichkeit des Wissens geschaffen ist.“ Die urchristliche Schriftauslegung steht in *formaler* Übereinstimmung mit Israel durch den „Schrift*besitz“:* „es gilt nun diese richtig zu interpretieren. Der Weg ist durch den Auferstandenen gewiesen (Lc. 24, 25ff.). Die inhaltliche Obereinstimmung ist mit dem Glauben an eine Auferstehung (in dieser allgemeinen Form) gegeben“ (138). – Der *formale* Befund dürfte richtig sein, das aktualistische Geschichtsverständnis *Conzelmanns* wird aber dem konkreten theologischen Ort und Verständnis des Lukas nicht gerecht. Vgl. nun auch *H. Conzelmann,* Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten: Zur Bedeutung des Todes Jesu 53: „Sie (die Passion) bestimmt die Zeit der Kirche als die Zeit der Anfechtung und Verfolgung. Die Passion ist fester Bestandteil der Verkündigung. Auch Lukas kennt keine Osterbotschaft ohne Kreuz.“

666 Vgl. dazu bes. *J. Gnilka,* Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters in den Schriften von Qumran und im Neuen Testament: Revue de Qumran 2 (1960) 395-426 (dort weitere Auseinandersetzung mit der Literatur). Zum Begriff des Messias und des „Messianischen“ vgl. schon oben S. 74ff., 148f. Zu den folgenden Ausführungen vgl. *E. Lohse,* Der König aus Davids Geschlecht. Bemerkungen zur messianischen Erwartung der Synagoge: Abraham unser Vater. Festschrift für *O. Michel* (Leiden 1963) 337-345.

667 Vgl. zu diesem Problem *E. Dinkler,* Petrusbekenntnis und Satanswort (vgl. Anm. 638) 127-153 bzw. Signum crucis 283-312; *F. Hahn,* Christologische Hoheitstitel 226-230; anders *E. Haenchen,* Leidensnachfolge. Eine Studie zu Mk. 8, 27-9, 1 und den kanonischen Parallelen: Die Bibel und wir (Tübingen 1968) 102-134; *H. Conzelmann,* Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten: Zur Bedeutung des Todes Jesu 42f. mit Anm. 13.

rael wiederherstellt. Wie immer nun die Frage nach dem Verhältnis des vorösterlichen Jesus zu den Messiasvorstellungen seiner Zeit entschieden werden muß, es bleibt doch sicher, daß die eminente Verchristlichung des Messias-Titels nach Ostern – vielleicht durch Rückgriff auf Andeutungen in der Verkündigung und im Verhalten des irdischen Jesus – eine gänzlich neue, im Grunde nur durch das Auferstehungsereignis selbst hervorgebrachte Konzeption bedeutet. „Das vom Osterglauben ausgehende positive Verstehen des Kreuzes führte also zur Aufnahme des Messiastitels in gewandelter Begrifflichkeit, führte die Verchristlichung des jüdisch diesseitigen Messias-Titels herauf. Aus dem politischen Messias wurde der eschatologische Christus; was außer dem Worte blieb, war der triumphierende Sieg des Gesalbten, freilich ein Sieg durch den Tod am Kreuz.“[668] Die synoptische Leidensgeschichte zeigt noch deutlich das Ringen mit dieser neuen Interpretation: Jesus soll als der geweissagte Messias erscheinen, doch werden die Vorstellungen einer politischen Messianität abgewiesen; die irdisch-nationalen Implikationen des jüdischen Messiastitels werden negiert, dennoch bleibt die Vorstellung einer königlichen Macht (vgl. z.B. Mk. 14, 62a). Die in der Urgemeinde immer stärker sich vollziehende Verschmelzung der Messias- und der Menschensohn-Vorstellungen ist *ein* Weg zur vertieften Fassung der christlichen Christos-Konzeption.

So stellt sich besonders das Problem, wie Jesus trotz der Ablehnung bzw. Korrektur des Messias-Titels sehr bald und so intensiv mit der „Christos“-Bezeichnung verständlich gemacht werden konnte. Der neue Sinn, den der Begriff zumal auch als Name Jesu erhielt, läßt sich ja weder durch den jüdischen Messias-Begriff noch durch die Verkündigung Jesu erklären. Das Auferstehungsereignis und der Osterglaube sind natürlich der entscheidende Anstoß, der den Mut zu dieser Umbildung gab. Dennoch erklären sie noch nicht, warum ausgerechnet *dieser Titel* bei den ungünstigen Vorbedingungen im Ringen der Urgemeinde um einen adäquaten Hoheitstitel für Jesus sehr bald in Verwendung kam und zu einem dominanten Sprachgebrauch führte. Der sich rasch im Neuen Testament überall verbreitende Christustitel läßt sich wohl kaum anders erklären als dadurch, daß die frühe Christenheit die höhnende und unheimlich ironische Kreuzesinschrift „König der Juden“ bewußt angenommen hat und von diesem Ereignis aus die Neuinterpretation in Gang setzte[669], vgl. Mk. 15, 26; Mt. 27, 38; Lk. 23, 38; Jo. 19,19.

In diese sehr frühe Bewegung der Umbildung des Messias-Begriffes gehört zweifellos auch die vorpaulinische Tradition 1 Kor. 15, 3-5. Wir haben früher (S. 74ff.) schon erörtert, inwieweit „Christos“ Titel oder Eigenname ist. Die Alternative stellte sich als zu kurz gedacht heraus. Sicher war das „Christos“ ursprünglich Titel, bei dem noch der Hintergrund des jüdischen Messiasbegriffes durchblickte; die heutige Textform kann durchaus ein Stadium reflektieren, in dem die Entwicklung zur Funktion des Eigen-

---

668 *E. Dinkler,* a.a.O. 148 = Signum crucis 300.

669 Vgl. außer der schon in Anm. 638 und 667 genannten Lit. *M. Dibelius,* Das historische Problem der Leidensgeschichte: Botschaft und Geschichte 1, 256; *ders.,* Jesus (Berlin ^{3}960) 79 115; *P. Winter,* On the Trial of Jesus = Studia Judaica I (London 1961) 107ff.; *E. Dinkler,* a.a.O. 147ff. bzw. 305ff.; *F. Hahn,* Christologische Hoheitstitel 174f. 176-179; *E. Schweizer,* Jüngerschaft und Kirche: *F. Hahn, A. Strobel, E. Schweizer,* Anfänge der Kirche – Evangelisches Forum 8 (Göttingen 1967) 78-94, bes. 91; *W. C. van Unnik,* Jesus the Christ: NTS VIII (1961/62) 101-116; *E. Lohse,* Die alttestamentlichen Bezüge im neutestamentlichen Zeugnis vom Tode Jesu Christi: Zur Bedeutung des Todes Jesu 99-112, bes. 105ff.; *N. A. Dahl,* Eschatologie und Geschichte im Lichte der Qumrantexte: Zeit und Geschichte (Tübingen 1964) 3-18, bes. 14f. Dagegen *R. Bultmann,* Geschichte der synopt. Tradition 293 295 307 und Ergängzungsheft^{3} 44.

namens schon weiter fortgeschritten ist, denn es kommt ja gerade darauf an, daß dieser gekreuzigte und auferstandene Jesus von Nazareth der „Messias" ist.

Das Alter der Bekenntnistradition 1 Kor. 15, 3-5 zeigt an, daß wir also in frühester Zeit mit der Umbildung des Messias-Begriffes zu rechnen haben. Gegen die gängige These, daß sich in früherer Zeit keine Verbindung von Messias-Vorstellung und leidender Gottesknechts-Gestalt finden lasse, müssen wir auf 1 Kor. 15, 3b verweisen, wo mit hoher Wahrscheinlichkeit ein Brennpunkt der Verbindung beider Vorstellungen greifbar wird, natürlich bereits im Sinne des christlichen Sprachgebrauchs, aber doch so, daß die ursprüngliche jüdische Titulatur bei aller Verwandlung als Kontrast noch durchscheint. Gegen die traditionsgeschichtliche Sicht von *F. Hahn* (vgl. Christologische Hoheitstitel 133-230, bes. 179ff.) ist die einzigartige Stellung von 1 Kor. 15, 3-5 festzuhalten, wobei die von *Hahn* zu sehr versäumte Analyse der vorpaulinischen Bekenntnistraditionen und der paulinischen Hauptbriefe diese Position noch verstärken. *F. Hahn* sieht in der ältesten Zeit die Messiasvorstellung nur apokalyptisch auf das endzeitliche Wirken Jesu angewandt. Die eigentliche Umdeutung des jüdischen Messiasbegriffes setzt er in späterer Zeit an. Die dabei herangezogenen Texte dürften jedoch fast durchwegs jünger sein als 1 Kor. 15, 3-5. Nur auf Grund der falschen Voraussetzung, daß die Messianität Jesu mit Ostern nichts zu tun habe, läßt sich die Verbindung des Christos-Titels mit der Passionstradition als späterer „völliger Neuansatz" interpretieren. Aber es geht hier nicht um eine eigene Ostertheologie und auch nicht um die spätere „Passionstradition", weil die Formeln über den Tod des Messias, interpretiert im Lichte des Ostergeschehens, zu den ältesten Aussagen des Neuen Testaments zählen. Die relativ ursprüngliche Zusammengehörigkeit des „Christos"-Titels, der Schrifthinweise und der Aussagen über Tod und Auferstehung in 1 Kor. 15, 3-5 darf nicht problematischen traditionsgeschichtlichen Hypothesen geopfert werden, sondern verlangt im Gegenteil in ihrer Eigenständigkeit gebührende Berücksichtigung als unumgängliches Kriterium für solche Ableitungsversuche.

Diese Feststellungen im Blick auf v. 3b sind nun in Hinsicht auf ihre Nützlichkeit zum Verständnis von v. 4b zu entfalten.

3. Folgerungen für das Verständnis von 1 Kor. 15, 4b

Für einen Schrifthinweis in dieser frühen Zeit muß eine wichtige Voraussetzung bedacht werden. Da zur Zeit Jesu die Anschauungen über den (im strikten Sinne verstandenen) „Messias" und die „messianischen" Erwartungen (in einem weiteren Sinne, vgl. oben S. 148f.) des Alten Testaments bzw. des Judentums mehrere, z.T. widerspruchsvolle Strömungen beinhalteten und die Deutungsmöglichkeiten auch durchaus im Fluß waren, darf die Auseinandersetzung der frühen Christenheit mit den Juden auch nicht als das Aufeinanderprallen festumrissener „Systeme" aufgefaßt werden. Das war auf anderen Gebieten viel eher der Fall, wie die Streitgespräche über das Gesetz und den Kult zeigen[670]. Das Messias-Bild wird mehr durch die konkrete Schriftauslegung geklärt. Da diese Auseinandersetzung in ihrer literarisch greifbaren Form erst einem späteren Zeitpunkt angehört, läßt sich über das erste Stadium dieses Konflikts nichts oder nur sehr wenig Verläßliches sagen. Man darf aber wohl annehmen, daß 1 Kor. 15, 3-5 *indirekt* Ausdruck dieser Situation ist, in der es um die fundamentalsten Entscheidungen

[670] Vgl. dazu bes. *R. Hummel,* Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium 34ff. 76ff. 109ff.

ging. Die Berührungsebene ist ungeheuer komplex, weil sie mit der „Schrift" auch die zwischentestamentliche Auslegung des Alten Testaments einschließt. Angesichts der grundlegenden Entscheidung und der sehr differenzierten Kontaktebene ist durchaus zu erwarten, daß die Berufung „gemäß der Schrift" nicht nur (oder nicht zuerst) einzelne Schriftstellen betrifft, sondern die ganze Schrift in Anspruch nimmt. Darin liegt sicher ein programmatischer Anspruch, dessen Reichweite nicht leicht auszumachen ist, ob er z.B. außer den Leidensworten aus den Propheten und Psalmen Begriffe wie „Bund", Opfer usf. miteinbegreift. Jedenfalls wird eine *prinzipielle* Entsprechung von Kerygma und alttestamentlichen Schriften mit zum Ausdruck gebracht. 1 Kor. 15, 3b beweist aber durch den Rückgriff auf Isaias, daß einzelne Wendungen aus der Schrift des Alten Testaments den *programmatisch* verstandenen Anspruch erhärten können und so selbst wieder stellvertretend für die *ganze* Schrift stehen können. Wenn es auch grundsätzlich durchaus möglich ist, daß in diesem Zusammenhang Verweise auf die Schrift ohne bestimmte Zitate erfolgen, so darf man diese Hypothese auf keinen Fall leichtfertig anwenden. Es ist keineswegs erwiesen, daß z.B. die Passion auch ohne ausgeführten „Schriftbeweis" als schriftgemäß hingestellt wurde. Einerseits verkennt eine solche Argumentation das Wesen des frühen „Schriftbeweises", anderseits unterschätzt er die schöpferische theologische Potenz der Schriftauslegung auch in der Frühzeit, die nicht nur ein generelles „Postulat" darstellt oder ein neutrales Stilmittel abgibt. Speziell für die Exegese von 1 Kor. 15, 3-5 darf ja nicht übersehen werden, daß die äußerst knappe Struktur der ganzen Formel auch dann die Exposition eines deutlichen Schriftbeweises verbietet, wenn er hätte geführt werden können. Nicht selten ist es ja – hermeneutisch gesehen – die heutige Verlegenheit des modernen Exegeten, keine passende „Schriftstelle" für den Schrifthinweis zu finden, die ihn zu verschiedenen abwegigen Theorien führt, es handle sich z.B. bei der Schriftauslegung des Urchristentums nur um eine „Behauptung", um die Erklärung einer allgemeinen Schriftübereinstimmung oder nur um ein „Postulat".

Wir haben aber gesehen, daß sich für v. 3b durchaus ein *konkreter Sinn*zusammenhang finden läßt, der auch in anderen vorpaulinischen Traditionen angezielt ist (vgl. oben S. 73f.). Die Exegese dieser Stelle lieferte weitere wichtige Aufschlüsse: die Prägnanz und theologische Stoßkraft der urchristlichen Schriftauslegung im Gegensatz zu deren Zerrbildern; die innere Zusammengehörigkeit der beiden Verse 3b und 4b, die nicht nur in einem formalen Parallelismus membrorum sich verflechten, sondern inhaltlich in zwei einander antithetisch zugeordneten Sätzen *einen* Gedanken darstellen, nämlich das durch Tod und Auferweckung geschehende Heilsgeschick des Messias; der sonst im NT nicht oder kaum gegebene Parallelismus membrorum innerhalb einer so prosaisch-didaktischen Tradition erfüllt also durchaus einen inhaltlichen Sinn[671]; diese Strukturgleichheit macht es auch wahrscheinlich, daß die Wendung „nach der Schrift" in v. 4b – über die schon vorgetragenen Überlegungen hinaus – sich auf die Bestimmung „auferweckt am dritten Tag" beziehen muß[672]. Diese Schlußfolgerung ergibt sich

---

[671] Vgl. auch *E. Lohse,* Die Auferstehung Jesu Christi im Zeugnis des Lukas-Evangeliums = Biblische Studien 31 (Neukirchen 1961) 11/12.

[672] Eine Beziehung nur auf den „dritten Tag" im exklusiven Sinn ist nicht leicht denkbar, da ja eine nähere Bestimmung dieses Geschehens an einem „dritten Tag" hinzutreten muß. Gerade dieser Umstand bestimmt aber viele Forscher, von den vielen Stellen des AT, in denen die Bestimmung der drei Tage begegnet, auf Os. 6, 2 zu schließen, obwohl das griechische Wort, das dort verwendet wird (LXX), gerade *nicht* dasselbe ist wie in 1 Kor. 15, 4b.

nun aus der Parallele im ersten Satz der Formel. „Es braucht nicht aus der Schrift bewiesen zu werden, daß Christus gestorben ist, sondern daß er für unsere Sünden gestorben ist'."[673]

Weil die bisherigen Versuche, eine tragfähige Schriftstelle im Alten Testament zu finden, nicht sehr überzeugend waren, eine *zwingende* Ableitung des Motivs vom dritten Tag auch nicht durchgeführt werden konnte, hat eine große Zahl von Exegeten die Nennung der drei Tage als eine „geschichtliche Begebenheit" festgehalten. Man denkt dabei vor allem an die ersten Erscheinungen des Auferstandenen oder evtl. auch an die Entdeckung des leeren Grabes. Ich erwähne nur *J. Héring, J. Weiss, E. B. Allo, B. van Iersel, J. Huby, L. Cerfaux, J. Schmitt, W. Rordorf, W. Nauck, J. Jeremias, F. Hahn, H. v. Campenhausen, E. Lohses*[674]*, G. Stählin*[675]*, F. Gils*[676]*, B. Prete*[677] und viele andere, die *B. M. Metzger*[678] genau verzeichnet hat. *J. Dupont, B. Lindars, K. H. Rengstorf* u.a. schließen dabei auch eine Deutung auf Os. 6, 2 nicht aus, *Ed. Dhanis* hält einen solchen Schrifthinweis in *zweiter* Instanz eventuell für möglich[679]. Umgekehrt schließt *H. Conzelmann* durch den Schriftbeweis aus Os. 6, 2 eine geschichtliche Vorgegebenheit nicht aus (vgl. oben S. 140f. mit Anm. 556).

Auch diese. Lösung spiegelt die Aporie um 1 Kor. 15, 4b wieder. Zunächst ist ja allen Harmonisierungsversuchen zum Trotz der dritte Tag auf das Ereignis der Auferwekkung selbst bezogen, nicht auf die Entdeckung des leeren Grabes oder auf die Erscheinungen des Auferstandenen. Außerdem werden die beiden letzten Ereignisse in den Oster*berichten* der Evangelisten chronologisch und „geschichtlich" nie mit der Wendung „am dritten Tag" in Verbindung gebracht. Die *ausdrückliche* Beziehung der „drei Tage" auf den Zeitraum zwischen Karfreitag und Sonntag erfolgt überhaupt nicht mehr im NT, wenn man einmal von Mt. 12, 40 (mit Recht) absieht. Die Interpretation als „geschichtliche Begebenheit" steht also – einmal von nahe besehen – auf recht unsicherem Boden. Auch diese Deutung zehrt, wie viele andere, mehr von der dunklen Rätselhaftigkeit der Stelle als von einer überzeugenden Argumentation.

Andere Deutungsmöglichkeiten innerhalb der zugestandenen Beziehung der Schrifterfüllung auf die Aussage „auferstanden am dritten Tag" bleiben äußerst problematisch. So hat man z.B. gemeint, mit „nach der Schrift" wären evtl. die Schriften des Neuen

---

673 So *H. Conzelmann:* EvTh 25 (1965) 8. *Conzelmann* hält auch an dem Bezug von v. 3b auf Is. 53 fest. Seine Folgerung für v. 4b: „Was Jes. 53 recht ist, ist Hos. 6, 2 billig." (Ebd. Anm. 47 mit Berufung auf *E. Lohse.*)

674 Die Auferstehung Jesu Christi 17.

675 *G. Stählin,* Ort the Third Day: Interpretation 10 (1956) 282-299 (der Aufsatz geht sonst kaum auf unser Problem ein, der Titel ist also in gewisser Weise irreführend, vgl. Untertitel: The Easter Traditions of the Primitive Church).

676 Jesus prophète d'après les évangiles synoptiques = Orientalia et Biblica Lovaniensia II (Louvain 1957) 148.

677 *B. Prete,* Al terzo giorno (1 Cor. 15, 4): Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961 = Analecta Biblica 17-18 (Romae 1963) I, 412-431, bes. 428ff. *Prete* begnügt sich mit dem Hinweis auf den „carattere narrativo", der sich auf eine Exposition von Fakten erstrecke, aber nichts zu tun habe mit „riflessioni teologiche". Die Arbeit bringt nichts Neues, verarbeitet auch die erschienene Literatur sehr unzureichend.

678 A Suggestion concerning the meaning of I Cor. XV, 4b, 118-120.

679 Miracula et resurrectio Jesu (ad instar manuscripti auditorum Pontificiae Univ. Gregorianae) (Romae '1963) 81-86, bes. 83; vgl. auch *ders.,* L'ensevelissement de Jesus et la visite au tombeau dans l'évangile de saint Marc (Mc. XV, 40 – XVI, 8): Gr 39 (1958) 357-410, vgl. bes. 392-395 401-403.

Testaments oder Vorformen (evtl. Leidensbericht) angedeutet[680]. Angesichts der äußerst frühen Ansetzung unserer Bekenntnistradition und der Einsicht in die Evangelienbildung hält kein Exeget dies heute mehr ernsthaft aufrecht. Auch der Hinweis auf eine Serie von gesammelten Zeugnissen[681] aus dem AT (evtl. auch apokryphe oder verlorengegangene Anspielungen enthaltend), die der ersten Gemeinde vorlag, wird kaum mehr ernstlich erwogen. Die Existenz eines solchen Testimonien-„Buches" wird nicht bestritten. Aber eine solche Hypothese verschiebt das konkrete Problem nur, weil dann doch wieder gefragt werden muß, welche Texte darin aufgenommen gewesen sein könnten. Erst dann kann sinnvoll das Problem eines Testimonienbuches behandelt werden.

Der einzige Weg einer weiteren Aufhellung besteht jetzt nur noch darin, im Horizont der jüdischen Schriftauslegung „zwischen den Testamenten" nach einer Bedeutung der „drei Tage" zu suchen. Mit dieser Bestimmung muß auch das Auferstehungsereignis selbst in Beziehung gesetzt werden können, damit es nicht bloß eine dogmatische Leerformel bleibt, sondern im Zusammenhang von Überlieferung, Interpretation und Rezeption ursprüngliche Aussagekraft gewinnt.

---

[680] Vgl. z.B. *W. Bussmann,* Synoptische Studien III. Zu den Sonderquellen (Halle 1931) 186-191 (weiteres bei *G. Schrenk:* ThWNT 1, 752 Anm. 11; *B. M. Metzger,* a.a.O. 120 Anm. 6).

[681] Vgl. z.B. *D. Plooij,* Studies in the Testimony Book = Verhandelingen der koninklijken Akademie XXXII, 2 (Amsterdam 1932) l: Palestinian „Testimony" in Pauls Epistles to the Corinthians 5-27, 6ff. Vgl. auch *V. Taylor,* The Formation of the Gospel Tradition (London ^{2}1935) 49 Anm. 2; in The Gospel according to St. Marc (London 1952) 378 spricht sich *Taylor* eher für eine „kurze Dauer" aus. Zur Frage des Testimonienbuches vgl. Genaueres unten S. 188ff., 194ff.

FÜNFTES KAPITEL

VERSUCH EINER ERHELLUNG VON 1 KOR. 15,4b AUS TARGUM- UND MIDRASCH-TEXTEN

Wenn die urchristliche Schriftauslegung nicht eine nachträglich zum Erweis der historischen Legitimation verfertigte Sammlung von „Belegstellen" ist, so darf sie auch nicht durch die Anwendung von Kennzeichnungen wie „pneumatische Schriftexegese" und „charismatische Auslegung" den Sinn des Extravaganten und des absolut Ungewöhnlichen bekommen, der in einem Protest zum Institutionellen, zur Überlieferung und zum täglichen Leben bestehen würde. Hätten die Christen sich nur auf ihre „pneumatische Erfahrung" berufen, dann hätten sie von Anfang an den synagogalen Verband verlassen. Nur mit Hilfe einer *neuen* Auslegung der Schrift konnten sie *innerhalb ihrer Verbundenheit mit den Juden* ihre eigene und einzigartige Stellung in Israel bezeugen. Jede Mission und jedes Wachsen des Glaubens wäre beinahe ausgeschlossen gewesen, hätten die ersten Christen sich in einer Art totaler Revolution von den alten Überlieferungen losgerissen.

So bleibt erneut zu fragen, ob das Judentum zur Zeit Jesu nicht Anhaltspunkte bietet für eine heilsgeschichtlich bedeutsame Würdigung der „drei Tage".

1. Das heilgewährende Ereignis „am dritten Tag" im Targum und Midrasch

Die Kenntnis der Schrift war den Judenchristen des ersten Jahrhunderts vermittelt durch die ursprüngliche jüdische Überlieferung und das Verständnis der Schrift der damaligen Zeit. Sehr vieles, was sich unseren Augen als eine christliche Umdeutung darbietet, ist bereits vorgebildet durch das jüdische Schriftverständnis. Das Alte Testament war ja in einer intensiven Präsenz diesen Christen gegenwärtig. Über diese ursprüngliche Verwurzelung sagt *G. von Rad:* „Literarisch tritt es im Neuen Testament nur indirekt in Erscheinung; aber es muß als vorhanden vorausgesetzt werden, denn am Rande der Darlegungen wird es (dieses Verhältnis) immer wieder sichtbar. Davon, daß Christus ‚nach der Schrift' auferstanden ist, hat Paulus doch offenbar bestimmtere Vorstellungen gehabt; er hat sie aber nicht ausgebreitet (1 Kor. 15, 4)."[682]

Ein Blick in die *Midraschim* bietet einiges Material. So steht im Midrasch Bereschit (Genesis) Rabba[683]: *„Niemals läßt Gott die Gerechten länger als drei Tage in Not; so lernen wir es von Joseph (vgl. Gn 42, 17), von Jona, von Mardokhai und von David. Ferner s. Hos 6, 2: er wird uns lebendig machen usw."* In demselben Midrasch findet sich noch ein weiterer Hinweis ähnlicher Art, von dem gleich die Rede sein wird. *G.*

---

[682] Theologie des Alten Testaments II (München 1960) 342.

[683] An Übersetzungen vgl. Der Midrasch Bereschit Rabba, das ist die haggadische Auslegung der Genesis, übersetzt von *A. Wünsche* (Leipzig 1881), vgl. par. 91 zu Gen. 42, 17; die Übersetzungen der Texte sind von *A. Wünsche,* kontrolliert an der englischen Übersetzung des „Midrasch Rabba" von *H. Freedman* und *M. Simon,* 10 Bände (London 1939); für die Texte selbst vgl. neben den Ausgaben von Warschau 1890 und Wilna 1878 bes. *M. A. Mirqin,* Midrasch Rabba (Tel Aviv 1956ff.). Für alle folgenden Zitate sei auf diese Quellen aufmerksam gemacht. – Das oben im Text zitierte Wort aus Gen. R. steht auch bei (Strack-)*Billerbeck* I, 747.

Kittel[684]*,* der bereits 1920 auf diese Stellen aufmerksam machte, führt aus dem Midrasch Esther (par. 9 zu 5, 3) den Satz an: *„Nie befinden sich die Israeliten in Not länger als drei Tage."* Der Satz wird abgeleitet und begründet aus der Geschichte *Abrahams* (Gen. 22, 4), *Josephs* (Gen. 42, 17), *Jonas'* (Jonas 2, 1), *Mardochais* (Esther 5, 3 und *aus Os. 6, 2.* Der bedeutendste Text aber findet sich im Midrasch Genesis Rabba (par. 56 zu 22, 4.5). Diese Stelle lautet (Übersetzung A. *Wünsche* 265; *H. Freedman-M. Simon* I, 491, vgl. auch *Billerbeck* I, 760)

„Am 3. Tage, da erhob Abraham seine Augen *Gn 22, 4.* Es steht geschrieben Hos 6, 2: Er wird uns lebendig machen in zwei Tagen; am 3. Tage wird er uns auferwecken, daß wir vor ihm leben. – Vom 3. Tage der Stämme steht geschrieben *Gn 42, 18:* Joseph sagte am 3. Tage zu ihnen. – Vom 3. Tage der Kundschafter *Jos 2, 16:* Haltet euch dort drei Tage verborgen. – Vom 3. Tage der Gesetzgebung *Ex 19, 16:* Und am 3. Tage waren Donner und Blitze. – Vom 3. Tage Jonas *Jona 2, 1:* Es war Jona in den Eingeweiden des Fisches drei Tage und drei Nächte. – Vom 3. Tage der aus dem Exil Heraufziehenden *Esra 8, 15:* Wir lagerten daselbst drei Tage. – Vom 3. Tage der Wiederbelebung der Toten *Hos 6, 2* (s. oben). – Vom 3. Tage der Esther *Esth 5, 1:* Am 3. Tage legte Esther das Königtum an (so der Midr), das Königtum des Hauses ihres Vaters. In welchem Verdienst (ist der 3. Tag ein Rettungstag)? Die Rabbinen sagten: Im Verdienst des 3. Tages der Gesetzgebung, s. oben *Ex 19, 16.* R. Levi (um 300) sagte: Im Verdienst des 3. Tages unsres Vaters Abraham, s. oben *Gn 22, 4."*

Alle haben Heil erlangt am dritten Tag; der dritte Tag ist also der Tag der *Heilswende,* der *Errettung aus großer Not* und *drohender Gefahr;* zugleich ist damit auch die *Gewißheit der Hoffnung auf göttliche Hilfe* „am dritten Tag" zum Ausdruck gebracht. Es ist aufschlußreich, daß die Osee-Stelle – z.T. als „dritter Tag der Totenauferwekkung" verstanden – mitzitiert wird (vgl. bes. Midrasch Esther Rabba par. 9, 2 zu Esth. 5, 1-3). Das Rettungswerk Mardochais und Esthers wird geradezu als ein „Wunder" betrachtet, das nach den drei Tagen des Fastens sich ereignete (vgl. bes. *H. Freedman- M. Simon,* Midrasch Esther Rabba 112). Aufschlußreich ist auch, daß im Midrasch Genesis Rabba (par. 96, 7 zu Gen. 42, 17) zu v. 18 wieder Os. 6, 2 zitiert wird (vgl. zuvor: „The Holy One blessed be He, never leaves the righteous in distress more than three days". *H. Freedman- M. Simon* II, 843).

Eine alte Tradition, die hier nicht mitgenannt ist, verlegt übrigens die Reise der Israeliten beim Auszug aus Ägypten durch die Wüste bis zum Roten Meer in einen Zeitraum von drei Tagen. Diese Anschauung geht auf Ex. 3, 18-19 und Ex. 5, 3-4 zurück. Tatsächlich findet sich diese Überzeugung in samaritanischen Quellen (Marqua's s Kommentar zum Exodus), in der jüdischen Schriftauslegung (vgl. Midrasch Exodus Rabba, par. 3, 8 zu Ex. 3, 18: *H. Freedman-M. Simon* III, 68), bei *Philo* (De vita Mosis I, 163, ed. *L. Cohn* IV, 159), bei *Flavius Josephus* (Antiq. Jud II, 315, ed. *B. Niese* I, 149) und auch noch beim Kirchenhistoriker Eusebius (Evang. Praep. IX, 27). Die samaritanische Liturgie feiert außerdem am ersten Sabbat nach Passa das Gedächtnis des Durchgangs durch das Rote Meer, der auf den dritten Tag nach Passa gelegt wird[685]. Auch in der jüdischen Liturgie gibt es Spuren der Bedeutung der drei Ta-

---

[684] Rabbinica. Paulus im Talmud. Die „Macht" auf dem Haupte. Runde Zahlen = Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums I, 3 (Leipzig 1920) 35-38.

[685] Vgl. dafür bes. *J. van Goudoever,* Biblical Calendars (Leiden 1959) 129 171-172, 124-129: Rotes Meer, 139-144: Sinai; 225-227: Sabbat nach Passa.

ge („die drei Tage der Umgrenzung“)[686]. Weitere jüdische Zeugnisse über die Bedeutung des dritten Tages und für eine gewisse Vorliebe Gottes im Blick auf die Dreizahl und den „dritten Tag“, ebenso für eine außerordentliche Rolle der Dreizahl im Leben des Moses, finden sich bei *L. Ginzberg*[687].

J. Bowman[688] wollte besonders die Wendung vom Durchgang durch das Rote Meer „nach drei Tagen“ auf die gleiche Bestimmung in den markinischen Leidensweissagungen anwenden. Da er aber eine eventuelle Gleichsetzung mit der Präzisierung „am dritten Tag“ nicht erörtert, unsere oben erwähnten Zeugnisse ihm offenbar entgangen sind und er sich nur auf wenige und entlegene Zeugnisse stützen kann, ist dieser Interpretationsversuch zwar ein Beleg für die relative Verbreitung der Anschauung vom heilgewährenden Ereignis am dritten Tag, vermag aber allein für sich nicht genügend Aufschluß zu bringen.

Für das aus dem Midrasch Rabba gewonnene Material ist die gleichzeitige Benennung von Ex. 19, 16, Gen. 22, 4 in Verbindung mit Os. 6, 2 und Jon. 2, 1 von größter Bedeutung. Die Gesetzgebung und das Isaak-Opfer erscheinen sogar als *grundlegende* Ereignisse einer Tradition vom „dritten Tag“. Dieser Befund ist beachtenswert, weil die ältesten frühchristlichen Testimoniensammlungen für die Auferstehung auch dieselben Stellen als Hauptargumente anführen (vgl. unten S. 194ff .).

Wie wir früher schon zeigen konnten, hat die Nennung des dritten Tages in Os. 6, 2 vielleicht einen Rückhalt in einer liturgischen Feier zur Erneuerung des Bundes und überhaupt in der Bundesschließung von Ex. 19/24, vgl. oben S. 150f. Der „dritte Tag“ bezeichnet jedenfalls den Höhepunkt in den Sinai-Ereignissen. Weitere Zusammenhänge direkter Art zwischen der „Theophanie“, dem „Tag Jahwes“ und dem „dritten Tag“ als dem Ereignis der Heilswende konnte ich bis jetzt nicht auffinden[689]. Doch bedürfte diese Frage einer eigenen Untersuchung.

Auf Os. 6, 2 findet sich noch ein sehr entfernter Hinweis im Zusammenhang mit dem Achtzehnergebet: Wie die Auferstehung der Toten Leben für die Welt ist, so ist das Niederfallen der Regengüsse Leben für die Welt. Daß der Regen neben der Auferwekkung der Toten erwähnt werden müsse, wollte *Rabbi Chijja ben Abba* aus Os. 6, 2f. entnehmen. Wir haben auch diesen merkwürdigen Befund bereits früher (vgl. Anm. 590 mit Text) etwas aufklären können und brauchen auf diese entfernten Zusammenhänge nicht weiter einzugehen[690]. Der Text von *Pirque R. Eliezer* (vgl. Anm. 591) über die

---

[686] Vgl. *M. Zobel,* Das Jahr des Juden in Brauch und Liturgie (Berlin 1936) 188; *J. B. Segal,* The Hebrew Passover (vgl. Anm. 455); *E. Schubert-Christaller,* Der Gottesdienst der Synagoge (Gießen 1927) 14ff.

[687] Vgl. The Legends of the Jews I-VI (Philadelphia 1954, Nachdruck) III, 79f.; V, 428; VI, 33; VI, 129, vgl. auch 111, 370; V, 89.

[688] Vgl. The Gospel of Mark. The New Christian Jewish Passover Haggadah = Studia Post-Biblica VIII (Leiden 1965): „After Three Days“ 347-353; quellenmäßig stützt sich 1. Bowman ausschließlich auf *J. van Goudoever* (vgl. Anm. 685), vgl. auch J. Bowman, ebd. 345.

[689] Vgl. *J. Jeremias,* Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung = WMANT X (Neukirchen 1965) 97ff. (Lit.); die zeitlichen Bestimmungen einer Theophanie hat *J. Jeremias* jedoch leider kaum berücksichtigt. Vgl. auch *P.-E. Langevin,* Sur l'origine du „Jour de Yahve“: ScEccl XVIII (1966) 359-370 (Lit.); *K. D. Schunk,* Strukturlinien in der Entwicklung der Vorstellung vom „Tag Jahwes“: VT 14 (1964) 319-330; *R. Le Déaut,* La nuit pascale (vgl. Anm. 693) 162 mit Anm. 77.

[690] Vgl. (Strack-)*Billerbeck* IV, 215. Vgl. auch Midrasch Deuternomium Rabba (par. 7, 6 zu Dt. 28, 12: *H. Freedman-M. Simon* 137), wo der fruchtbare Regen mit Os. 6, 2 in Verbindung gebracht wird. Vgl. andere Aussagen über eine Beziehung zwischen dem Tag des Regens und dem Tag der Auferstehung:

drei Tage aus Os. 6, 2 in bezug auf die Vollendung der Welt und die Totenauferwekkung wurde bereits zitiert.

Beachtet man die bisher gewonnenen Ergebnisse aus dem Midrasch Rabba, vor allem die gesammelten Stellen und die zweimal formulierte Erfahrungssentenz, daß Gott seine Gerechten (Israel) nicht länger in Not läßt als drei Tage, und setzt diese in Beziehung zu unserem früheren Befund aus der Septuaginta (vgl. S. 122f.: es sind fast dieselben Stellen, semitische Wortstellung wie z.T. im NT), dann ist es höchst wahrscheinlich geworden, daß sich 1 Kor. 15, 4b von diesen Texten und der damit verbundenen Theologie erhellen läßt.

Die Zeugnisse sind also in einer gewissen Breite und Homogenität erhalten. Allerdings darf aus ihnen nun kein *„messianologisches* Dogma" abgeleitet werden für die Bestimmung und Bedeutung der „drei Tage", wovor *G. Kittel* mit Recht gewarnt hat[691]. Soweit ich sehen kann, ist Os. 6, 2 allein im Judentum nicht in einem unmittelbar messianischen Zusammenhang verstanden worden. Der Midrasch sammelt aber nicht bloß *sehr bedeutende* Schriftstellen der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte über den „dritten Tag", sondern zieht gleichsam aus diesen Ereignissen auch den „Schluß", daß Gott dadurch auch für die Zukunft seine Hilfe und sein Erbarmen verheißt. So bekommt der Ausdruck „am dritten Tag" den Sinn, „Rettungstag" zu sein. *Vielleicht* sind die oben berichteten Theologoumena (Gen. R. 91 und Esth. R. 9) aus etwas späterer Zeit, schließen sich aber durchaus an den Midrasch an. Sie sind so etwas wie die *Erfahrungssumme* aus den einzelnen heilsgeschichtlichen Begebnissen. G. Kittel erklärt, daß die dreitägige Zeitspanne den jüdischen Zuhörern bekannt gewesen sei und vorausgesetzt werden könne als „die Form, mit der Gott nach jenen alttestamentlichen Beispielen sich zu seinen Gerechten bekannte"[692].

Eine gewisse *Präzisierung* der Angabe „am dritten Tag" läßt sich durch einen Rückgriff auf Gen. 22, 4 und den dazugehörigen Midrasch (Text s. oben) herstellen. Das *Isaak-Opfer* hat für die jüdische Theologie eine sehr große Bedeutung gehabt. Dies braucht hier nicht dargelegt zu werden, zumal auf jüngst erschienene Studien verwiesen werden kann, die das sehr deutlich aus den Quellen aufweisen[693].

Judaism and Christianity I. The Age of Transition. Essays *by S. H. Hooke, H. Loewe, E. O. James, W. O. E. Oesterley* (London 1937) 127 Anm. 2.

691 Rabbinica 35f.

692 Ebd. – Eine weitere Vertiefung der erwähnten Theologoumena in Anwendung auf 1 Kor. 15, 4b vgl. unten S. 191ff., 220ff., 222ff.

693 *G. Vermès,* Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic-Studies = Studia Post-Biblica IV (Leiden 1961) 193-227 u.ö., dazu *P. Grelot,* Rezension Bibl 42 (1961) 455-459; *L. Lévi,* Le sacrifice d'Isaac et la mort de Jesus: REJ 64 (1912) 161-185 (antichristlich); *H. J. Schoeps,* Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen (Tübingen 1950) 230ff.; *M. Simon,* Recherches d'Histoire Judéo-Chrétienne = Études Juives VI (Paris 1962): Remarques sur les synagogues à images de Doura et de Paléstine 181ff., vgl. Zusätze 204-208; The Excavations at Dura-Europos. Final Report VIII, Part I: The Synagogue, hrsg. von *C. H. Kraeling* (New Haven 1956) 57-59 362 398-462; *D. Lerch,* Isaaks Opferung christlich gedeutet = BHT 12 (Tübingen 1950); *J. Daniélou,* La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif: Bibl 28 (1947) 363-393; *ders.,* Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique (Paris 1950) 97-111; *R. Le Déaut,* La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42 = Analecta Biblica 22 (Rom' 1963) 110ff., Kap. III, 133ff. u.ö.; vgl. auch *ders.,* Le Targum de Gen. 22, 8 et 1 Pt. 1, 20: RSR 49 (1961) 103-106. Über die vieldiskutierte Frage nach dem Verhältnis der jüdischen Deutung des Isaak-Opfers zur paulinischen Soteriologie (*Lévi, Schoeps* usf.) vgl. nun *R. Le Déaut,* La présentation targumique du sacrifice d'Isaac et la sotériologie paulinienne: Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961 = Analecta Biblica 17-18 (Romae 1963) II, 563-574 (reiche Literatur). Vgl. noch die kurze Zu-

Isaak ist das Sinnbild der opferbereiten Unterwerfung unter Gott schlechthin. Bereits im vorchristlichen Judentum wird es in Zusammenhang mit dem Pascha-Ereignis[694] gebracht. Für den Tag der Opferung denkt man an den 15. Nisan. Heute noch feiern die Samaritaner ihr *Osterfest* auf dem Gipfel des Garizim, wo ihre Überlieferungen *das Opfer des Isaak* lokalisieren. Der Platz, dem Abraham und Isaak zum Opfer entgegenwandern, ist nach einer *beständigen* Aussage der Targumtradition[695] der Platz des zukünftigen Tempels, wo sich eines Tages der ganze Kult Israels konzentrieren wird. Etwas später wird der Berg Moria zum Wohnort der Gottheit selbst, wo die Gegenwart Jahwes sich niederläßt.

Im Targum des Pseudo-Jonathan heißt es: als Abraham am dritten Tag die Augen erhob, sah er die Wolke der Herrlichkeit, rauchend über dem Berg, und er erkannte sie von weitem[696].

Gen. 22 ist schließlich ein wichtiger Schlüssel der jüdischen Erlösungs- und Versöhnungslehre[697]. Isaak hat sich nicht bloß passiv verhalten, sondern hat sich selbst freiwillig zum Opfer angeboten als *Ganz*opfer, dem kein Makel anhaftet. Zugleich erfolgt zusehends eine Berührung mit dem Motiv des Gottesknechts, worin selbst sich wieder die Züge des Moses und des Abraham in einer sozusagen „idealisierenden" und „anthologischen" Weise versammeln[698].

Isaaks Opfer hat Heilswert. Es sühnt die Sünden Israels. Gott sah im Paschablut an den Türen in Ägypten das Blut Isaaks und verschonte deswegen sein Volk. Jedes Lammopfer erinnert Gott an die Opferung Isaaks und soll bewirken, daß Gott sich des Verdienstes erinnert, das Abraham und Isaak erworben haben, und dieses Verdienst auch gegenüber den Nachkommen wieder wirksam werden läßt. „So erhalten irgendwie alle Opfer – vor allem aber das jährliche Pascha und das tägliche Tamid – ihren Heilswert vom Isaakopfer her, dessen Repräsentation und Erneuerung sie gewissermaßen sind."[699] Nun sind offenbar Spuren dieser Vorstellungen z.T. im NT vorausgesetzt[700] oder liegen einigen paulinischen Gedanken vielleicht zugrunde[701].

---

sammenfassung bei *N. Füglister,* Die Heilsbedeutung des Pascha = Studien zum Alten und Neuen Testament VIII (München 1963) 205-215, bes. 210-213. Vgl. weitere Literatur bei *R. Le Déaut*, La nuit pascale, passim (Lyonnet, Riesenfeld, Strobel usf.). Nach dem Urteil von *R. Le Déaut* und *G. Vermès* ist die beste Arbeit auf jüdischer Seite die Arbeit von *S. Spiegel:* Alexander Marx Jubilee Volume (Hebrew Section) (New-York 1950) 471-547; weitere Lit. auch bei *N. Füglister,* a.a.O. 297-305; *G. Kretschmar,* Ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis zwischen jüdischer und christlicher Kunst in der Antike: Abraham unser Vater. Festschrift für *O. Michel* (Leiden 1963) 295-319, bes. 313ff. – Vgl. auch die folgenden Anmerkungen.

694 Vgl. *N. Füglister,* a.a.O. 204 u.ö.

695 *Le Déaut,* La nuit pascale 161f. mit Anm. In diesem Zusammenhang darf über die typologische Bedeutung der Opferung Isaaks für die Passion Christi (vgl. Barnabas-Brief 7, 3) hinaus auf eine Tradition aufmerksam gemacht werden, die Golgotha als Opferstätte Abrahams betrachtet. Vgl. dazu *J. Jeremias,* Golgotha und der heilige Felsen. Eine Untersuchung zur Symbolsprache des NTs: Angelos 2 (1926) 74-128.

696 Vgl. dazu Einzelheiten bei *R. Le Déaut,* La nuit pascale 162f. mit Anm. 77-79. Da Le Déaut mehrere Texte aus anderen Überlieferungen zitieren kann, darf auf ein hohes Alter geschlossen werden. Aufschlußreich ist ferner der schon im palästinischen Targum hergestellte Zusammenhang zwischen Gen. 22 und Ex. 19, 8-9. Dazu kommt an unserer Stelle der Verweis auf Ex. 19, 16.

697 Vgl. *G. Vermès,* a.a.O. passim.

698 *Le Déaut,* a.a.O. 122f. 199ff.; *R. Bloch,* Midrasch 1273; *G. Vermès,* a.a.O. 64 202-204 217 223f., dazu *P. Grelot:* Bibl 42 (1961) 458f. auch Anm. 706.

699 *N. Füglister,* a.a.O. 213; zuverlässiger: *R. Le Déaut,* a.a.O., zusammenfassend *M. McNamara* (vgl. Anm. 711a) 164ff.

Die Grenzen solcher Vergleichsmöglichkeiten werden sehr deutlich an den Untersuchungen *N. Füglisters,* wenn er nun in Verfolgung des Isaak-Motivs eine ausgebaute jüdische Theologie der Auferstehung entdecken will. Isaak erscheint als Ursache der Auferstehung von den Toten. „Im Verdienste Isaaks, der sich selbst auf dem Altar darbrachte, wird Gott einst die Toten auferstehen lassen.“[702] Aber hier überzieht *Füglister* in der Einzelinterpretation nicht bloß die Texte, sondern er muß viel zu junge Dokumente gebrauchen, die bereits aus einer Situation stammen, wo man mit dem Christentum in Auseinandersetzung oder in Wettstreit stand[703]. Freilich wäre hier noch manches zu untersuchen, z.B. das Verhältnis von Isaak-Opfer und „Gottesknecht“[704].

In ähnlicher Weise müßten nun die anderen Zeugnisse neben der Erwähnung des heilgewährenden Ereignisses vom Moria-Berg „am dritten Tag“[705] auf ihren Hintergrund in der jüdischen Schriftauslegung untersucht werden, vgl. Ex. 19, Jon. 2 usf. Das ist nicht möglich. Es muß bei diesem einen paradigmatischen Beispiel bleiben, das sehr deutlich auch die Grenzen seiner Beziehungsmöglichkeit offenbart.

Der *methodischen* Klarheit halber muß über den Wert, das Alter und die Zuverlässigkeit der gebotenen Zeugnisse aber einiges erwähnt werden. Wo man nicht Spezialkenntnisse in der Midrasch- und Targumforschung besitzt, wertet man durchschnittlich das von *Billerbeck, Bonsirven u.a.* gesammelte Material ziemlich unterschiedslos aus. In der Tat aber sind die zum Teil sehr spät zusammengestellten Targumim und Midraschim, um von anderen spätrabbinischen Texten zu schweigen, eine sehr vielfältige Kompilation einzelner Traditionsstücke sehr verschiedenen Alters. Bei der Verwendung wäre also jeweils methodisch eigens zu prüfen, aus welcher Zeit die entsprechenden Texte stammen. *R. Bloch, G. Vermès, P. Grelot, R. Le Déaut u.a.* haben hier methodisch bereits beste Pionierarbeit geleistet. Aus den eben erwähnten Studien wird aber klar, wie mühselig und schwierig diese Einzeluntersuchung sein würde, so daß sie im Grunde nur von Spezialisten durchgeführt werden kann. Eine solche eigene Forschungsarbeit kann aber nicht im Rahmen der vorliegenden Untersuchungen mitübernommen werden.

---

[700] Nachweise bei *N. Füglister,* ebd. Anm. 64/65.

[701] Vgl. Gal. 1, 4-2, 20 – Eph. 5, 2.25 – Röm. 4, 25 – Tit. 2, 14 – 1 Tim. 2, 6: dazu *St. Lyonnet,* Lumière et Vie 36 (1958) 52-53, vgl. *R. Le Déaut,* a.a.O. 204 mit Anm. 193 (Lit.). – Besonders wäre auf Röm. 8, 32 hinzuweisen: In Christus ist das geschehen, was Abraham an Isaak nicht zu tun brauchte; Jesus wurde in voller Absicht dem Schicksal des Todes überlassen, vgl. dazu *W. Popkes,* Christus traditus 195f. 200ff. 236f. 249ff. 275f. u.ö. Es sei eigens aufmerksam gemacht, daß die meisten eben zitierten Stellen aus dem NT sehr frühen Schichten zugehören. Selbst wenn man die Intensität der Vorstellungen des Isaak-Opfers als Hintergrund im NT in der erwähnten Literatur weitgehend übertrieben findet, so bleiben doch genügend Möglichkeiten, gerade in dem behandelten Vorstellungsbereich auf die palästinische Muttergemeinde zurückzukommen und in deren anfänglicher Schriftauslegung einen Kontakt zu finden mit dem jüdischen Schriftverständnis. Selbstverständlich bedarf der ganze Fragenkomplex des Isaakopfers einer neuen und kritischen Behandlung.

[702] Vgl. die entsprechenden Nachweise bei *N. Füglister,* a.a.O. 213 Anm. 64/65.

[703] Diese Kritik an *Füglister* äußert auch *R. de Vaux:* RB 73 (1966) 450-452.

[704] Vgl. dazu Anm. 701, *R. Le Déaut,* Présentation Targumique (vgl. Anm. 693) 570-573. Nach *P. Grelot:* Bibl 42 (1961) 459 ist die von *G. Vermès,* Scripture and Tradition 202-203 behauptete vorchristliche Verbindung von Aqeda und Gottesknechtsmotiv nicht so sicher als vorchristlich einzusetzen. Dazu auch *R. Le Déaut,* La nuit pascale 199 Anm. 175.

[705] Vgl. *N. Füglister,* a.a.O. 213; *R. Le Déaut,* La nuit pascale 162f. mit Anm.; zu *S. Spiegel* (vgl. Anm. 693) vgl. *R. Le Déaut,* a.a.O. 163 Anm. 80, 132 Anm. 3 und *G. Vermès,* a.a.O. 219.

Hier sollte nur ein Weg geöffnet werden, um das Problem der „drei Tage“ einer sachgemäßeren Lösung zuzuführen[706]

Daß die Exegese von Gen. 22 auch sonst im Neuen Testament Spuren hinterlassen hat, könnte man an Röm. 4, 17.25; 8, 32 und bes. Hebr. 11, 17-19 aufzeigen. Der letztere Text bezeugt eine Auslegung des Isaak-Opfers auf die Auferstehung Jesu hin. Das dafür vorhandene Zeugnis *Pirque Rabbi Eliezers* (31) ist spät zu datieren (vgl. auch Anm. 700-701). Dieser Midrasch stammt als Sammlung aus dem ausgehenden B. Jahrhundert[707].. Freilich ist sehr altes Gut verwendet, wie die verschiedenen Anleihen aus dem palästinischen Targum bezeugen. Die gewöhnlich zitierte Stelle zu Os. 6, 2 aus (Strack-)*Billerbeck* 1, 747 entstammt derselben Quelle.

Unsere Hauptzeugnisse stammen aus dem Midrasch Rabba; dieser Kollektivtitel bezeichnet eine Sammlung aus dem 4.-6. Jahrhundert, enthält aber sicher viel ältere Stoffe. Da durch die Untersuchung von *R. Le Déaut* für Gen. 22, 4 das relativ hohe Alter des verwendeten Materials sehr wahrscheinlich ist, darf es im Rahmen dieser begrenzten Studien auch für gesichert gelten, daß diese Anschauungen über das heilgewährende Ereignis am dritten Tag sehr weit zurückreichen und für die neutestamentliche Zeit in Anspruch genommen werden dürfen (vgl. Anm. 708).

Anstatt einer weiteren historischen Interpretation der angeführten Stellen soll die spezifische Eigenart der Midraschexegese die Bedeutung unseres Befundes erhellen.

2. Der Schrifthinweis in 1 Kor. 15, 4b im Lichte des Targum und Midrasch

Der hier vorliegende Versuch, die Wendung „auferweckt am dritten Tag nach der Schrift“ in Verbindung zu bringen mit Material aus den Targumim und Midraschim, kann nur die erste Stufe einer größeren Aufgabe sein. Die Spezialisten der jüdischen Schriftauslegung haben bis jetzt das Material nicht für die Bestimmung des „dritten Tages“ ausgewertet[708].

Wenn auch hier keine Einleitung in die Midrasch- bzw. Targumforschung gegeben werden kann“[709], so muß doch die Bedeutung dieses Forschungszweiges ein wenig hervorgehoben werden.

---

[706] Vgl. besonders *R. Bloch,* Note méthodologique pour l’étude de la littérature rabbinique: RSR 43 (1955) 194-227; *dies.,* Écriture et Tradition dans le Judaïsme. Apercus sur l’origine du Midrash: Cahiers Sioniens 1 (1954) 9-34; *dies.,* Die Gestalt des Moses in der rabbinischen Tradition: Moses in Schrift und Überlieferung (Düsseldorf 1963) 95-171 (bes. 157f.: Gottesknecht und Mosesgestalt). Die anderen Arbeiten von *G. Vermès, P. Grelot, R. Le Déaut* vgl. Anm. 693 709 716 717 719 722.

[707] Vgl. diese Beurteilung bei *L. Zunz,* Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden (Frankfurt 1892) 289 und bes. *R. Le Déaut,* La nuit pascale 206 Anm. 196.

[708] *N. Füglister,* a.a.O. 213 erwähnt nur eine „auffallende Übereinstimmung mit dem neutestamentlichen Ostergeschehen“, ohne weiter auf den „dritten Tag“ einzugehen. *R. Le Déaut,* a.a.O. 163 mit Anm. 80: „La ‘résurrection’ d’Isaac étant une ‘symbole’ de celle de Jesus (Hebr. 11, 17-18) et la liste de Gen. R., pouvant, de son côté, être ancienne, il est possible que les auteurs du N. T. aient voulu souligner que l’évènement central de la nouvelle Alliance se situait aussi un troisième jour’?“

[709] Vgl. außer der in Anm. 693 schon genannten Lit. *O. Eissfeldt,* Einleitung in das AT (Tübingen ^{3}1964) 944-48 (verzeichnet alle wichtige Literatur); *P. Kahle,* Das palästinische Pentateuch-Targum und das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch: ZNW 49 (1958) 100-116 (fast wörtlich auch in The Cairo Geniza, Oxford ^{2}1959). Vgl. bes. die Einleitung bei *R. L. Déaut,* La nuit pascale, 7-62, bes. 58ff.: La méthode targumique; vgl. die Kennzeichnung der Midraschim-Literatur bei *R. Bloch,* DBS V, 1265-1277. Vgl. neuerdings die hervorragenden Einführungen von *R. Le Déaut,* Liturgie juive et Nouveau Testament = Scripta Pont. Inst. Bibl. 115 (Romae 1965); *ders.,* Introduction à la littérature targumique I (ad usum privatum. Institut Biblique Pontificale Rome 1966); *A. G. Wright,* The literary genre Mi-

Wie immer die Frage nach dem Verhältnis der relativ späteren schriftlichen Fixierung zur mündlichen Lehrüberlieferung zu klären sein wird, so ist man sich heute doch in den Fachkreisen der Targumforscher einig, daß große Teile der wesentlichen Traditionen „letztlich aus vorchristlicher Zeit stammende jüdische Texte sind“[710]. Die Arbeit ist hier in vollem Gang. Erst vor einigen Jahren wurde in der Qumran-Höhle XI ein Hiob-Targum gefunden, das wahrscheinlich „der Muttersprache Jesu ziemlich nahe“ [711] kommt und „die älteste uns erhalten gebliebene Targumhandschrift“ darstellt. Wenn es vielleicht auch bisher nicht so sicher war, daß es zur Zeit Jesu schriftliche Targume gegeben hat, so scheint die Tendenz der Forschung heute doch in diese Richtung zu gehen[711a]. Aber selbst von dieser Frage abgesehen, sagt *P. Kahle,* das palästinische Targum „wird damals, als es in der Zeit des entstehenden Christentums in Umlauf gewesen ist, nicht wesentlich anders ausgesehen haben, als wir es in unseren Quellen vor uns haben“[712]. Schließlich hat *R. Le Déaut* in seiner Untersuchung gerade wahrscheinlich gemacht, daß sich die Veränderungen des Überlieferungsprozesses weitgehend nur auf Nebensächlichkeiten beziehen[713].

Nun muß man sich zugleich die *Funktion* des Targum klarmachen. Die Verdrängung des Hebräischen durch die aramäische Umgangssprache machte es notwendig, daß in den Synagogengottesdiensten der hebräische Text ins Aramäische übersetzt wurde. Das geschah an sich zunächst im freien Vortrag. Dieser freie Vortrag brachte schon als Übersetzung eine Paraphrasierung mit sich. Gerade die Benützung während des Gottesdienstes brachte die kommentarartigen Erläuterungen und aktualisierenden Tendenzen hervor, die um so kostbarer sind, weil sie weniger das etwas esoterische und lehrhafte System der späteren offiziellen rabbinischen Schriften enthalten, sondern mehr dem volkshaften religiösen Denken und dessen Erfahrung entsprechen. Als liturgisch verwendete Paraphrase war diese Auslegung vielen Juden zur Zeit Jesu vertraut. Das Schriftverständnis zeigt noch nicht die typisch rabbinischen „Vorurteile“ einer späteren Zeit oder nur partikulare Besonderheiten von Sekten (vgl. die Qumran-Schriften oder die apokalyptischen Kreise).

---

drasch: CBQ 25 (1966) 105-138; 417-454 (Lit.). Vgl. außerdem die Arbeiten von *A. Diez Macho, J. Ramón Díaz, S. Schulz u.a.* in den Anm. 693 706 716 717 719 722; vgl. auch *K. Hruby,* Die rabbinische Exegese messianischer Schriftstellen: Judaica 21 (1965) 100-122; *J. L. Seeligmann,* Voraussetzungen der Midrasch-Exegese: Supplements to VT I (Kongreßband Kopenhagen) (Leiden 1953) 150-181; *F. Maass,* Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung: ZThK 52 (1955) 129-161. Vgl. jetzt den Forschungsbericht von *R. Le Déaut,* Les Études Targumiques: EThL 44 (1968) 5-34; *A. G. Wright,* Literary Genre Midrash (Staten Island, N. Y. 1968).

[710] *P. Kahle,* Das palästinische Pentateuch-Targum ...: ZNW 49 (1958) 116. – Über unseren wichtigen Zeugen Midrasch Bereschit Rabba handelt *P. Kahle,* ebd. 112.

[711] *A. S. van der Woude,* Das Hiobtargum aus Qumran-Höhle XI: Congress volume Bonn 1962 = Supplements to VT IX (Leiden 1963) 322-331, Zitat 329. – Vgl. dort auch die kurze Übersicht über die Forschungsgeschichte zur Frage nach der Muttersprache Jesu 728f., dazu nun bes. *R. Le Déaut,* Introduction ä la litterature targumique 24ff., ebd. 66ff. über 11 QTg Job. Vgl. auch *H. Ott,* NovTest IX (1967) 1-25.

[711a] Vgl. zu dieser Tendenz bes. *M. McNamara,* The Palestinian Targum to the Pentateuch and the New Testament = Analecta Biblica 27 (Rome 1966) 38ff. 256ff. Kritischer dazu äußert sich *P. Grelot:* Bibl. 48 (1967) 302-306, bes. 306 (Rezension von *M. McNamara*), der für das erste Jahrhundert an eine „tradition orale, substantiellement fixée, mais non encore ‘recensée’“ denkt.

[712] *P. Kahle,* a.a.O. 115.

[713] La nuit pascale 11 22 24 374 u.ö.

Die jüdische Exegese wurzelt in einem bestimmten Verständnis der „Schrift" als „Wort Gottes". Im Vordergrund steht nicht so sehr ein isolierter „Text" oder eine „Übersetzung" im modernen Sinne dieser Worte. Das *lebendige* Wort Gottes, hier und jetzt an alle Menschen aller Zeiten gerichtet, kann seinen praktischen Sinn nur bewahren, wenn es ständig auf die unmittelbare geschichtliche Gegenwart bezogen wird und sich auf neue Situationen einläßt. Die aktualisierende Interpretation erfolgt in der Übersetzung des Textes selbst. Da dem Ursprung und der literarischen Form nach die Targumim und die frühen Midraschim übereinstimmen, sehen wir hier beide zusammen. Der Midrasch selbst ist eine gewisse Weiterentwicklung der kommentarartig erweiterten Übersetzung, indem nun im engen Anschluß an die Schrift ein Vers, ein ganzes Kapitel oder ein Buch erläutert wird. Die Auslegung dient dabei aber vor allem der religiösen Vergegenwärtigung des Wortes Gottes selbst.

Die midraschartige Arbeitsweise ist durch das Alte Testament gleichsam kanonisiert worden und bildet einen wichtigen Faktor in der Offenbarungsgeschichte des ATs. Das kann an Einzelbeispielen gezeigt werden (vgl. Num. 21, 5; Sap. 16, 20; Ps. 78, 25: Manna), an ganzen Kapiteln (Ez. 16; Prov. 1-9, „relectures" in den Psalmen), am chronistischen Geschichtswerk und vielleicht sogar in der Priesterschrift. Das NT selbst bietet Beispiele für midraschartige Strukturen (Mt. 1-2, vgl. bes. Mt. 1, 18-25; Jo. 6; Gal. 3-4; Röm. 4; 9-11; Hebr.; Apk.). Das außerbiblische Jubiläenbuch ist ein Midrasch über Genesis.

Die von uns selbst herangezogenen Stellen aus dem Midrasch Genesis Rabba haben z.T. exegetischen, z.T. mehr homiletischen Charakter.

Man muß sich immer wieder neu vor Augen stellen, daß in der Sammlung von *Billerbeck* so grundverschiedenes Material zusammengetragen ist, daß man sich bei jedem Stück eigentlich zu fragen hat, aus welchem Bereich jüdischer Schriftauslegung es stammt. Dagegen bieten die alten Midraschim – verglichen mit den älteren Targumim – ein weit ursprünglicheres Bild, von dem man auch nach dem Charakter der Quellen sagen kann, daß es verbreiteter gewesen ist als eine evtl. sehr partikular gebliebene rabbinische Schulmeinung. Die Targumim-Midraschim können also evtl. in der Tat einen Zugang eröffnen zu echten vorchristlichen Quellen. *P. Kahle* sagt deshalb wohl nicht ohne Übertreibung: „Wir können aus ihnen sehr viel Zuverlässigeres erfahren als aus all dem Material, wie es *Billerbeck* und *Bonsirven* in umfangreichen Bänden zusammengetragen haben."[714]

Endlich ist noch darauf hinzuweisen, daß nicht bloß für die synoptische Exegese[715], sondern auch für Paulus selbst nicht unwichtige Stellen erhellt werden konnten durch

---

[714] ZNW 49 (1958) 116. – Vgl. *R. Le Déaut,* La nuit pascale 374. – P. Grelot: Bibl 42 (1961) 546f. – Zur Bedeutung des Gottesdienstes im Zusammenhang der Targumfrage vgl. *R. Le Déaut,* Liturgie juive et Nouveau Testament 11ff. 16ff.; *ders.,* Introduction ä la littérature targumique 32-51; *F. C. Grant,* Antikes Judentum und das Neue Testament (Frankfurt 1962) 63-84; *P. Billerbeck,* Ein Synagogengottesdienst in Jesu Tagen: ZNW 55 (1964) 143-161; *J. R. Porter,* The Pentateuch and the Triennal Lectionary Cycle: An Examination of a recent Theory: Essays presented to Prof. *S. H. Hooke,* ed. by *F. F. Bruce* (Edinburgh 1963) 163-174; *M. McNamara,* a.a.O. 40ff. 44f. 116f.; *B. Gärtner,* John 6 and the Jewish Passover (Lund 1959); für den hellenistischen Bereich vgl. *H. Thyen,* Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie = FRLANT 65 (Göttingen 1956), bes. auch 64ff. (hellenist. Synagogen und LXX).

[715] Vgl. neuestens *S. Schulz,* Die Bedeutung der neueren Targumforschung für die synoptische Tradition: „Abraham unser Vater". Festschrift *O. Michel* = Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums 5 (Tübingen 1963) 425ff. Vgl. Anm. 693 709 717 719 722.

entsprechende Anschauungen aus den Targumim[716]; dabei fällt auf, daß besonders die beiden Korintherbriefe und der Römerbrief dafür Anhaltspunkte bieten[717]. Man wird also gegebenenfalls Zeugnissen aus diesem Bereich viel mehr Aufmerksamkeit schenken müssen als anderen viel ungesicherteren Deutungsmöglichkeiten. „Le Targum se révèle comme une source de grande valeur, que les historiens du Judaïsme ancien et du Nouveau Testament auraient grand tort de négliger", sagt *P. Grelot,* einer der ersten Fachleute für dieses Gebiet[718].

Wir können also mit einigen guten Gründen annehmen, daß die Bekenntnistradition 1 Kor. 15, 3b-5, die nicht bloß Spuren semitischer Herkunft zeigt, sondern vor allem auch in die älteste uns bekannte Zeit (wahrscheinlich) der palästinischen Urgemeinde führt, gerade dann, wenn sie sich auf die „Schrift(en)" bezieht, ihre Deutung am ehesten in dieser „Theologie des dritten Tages" findet. Dabei können wir freilich nicht mehr genau bestimmen, wie weit die Berührung mit den oben berichteten theologischen Interpretationen des Judentums geht. Aber die vorliegende Deutung ist im Grunde sehr viel wahrscheinlicher als der Bezug auf Os. 6, 2 allein. Da in dem vorgetragenen Lösungsversuch mehrere Schrifttexte aus dem Alten Testament (darunter Os. 6, 2 *und* Jonas 2, 1!) enthalten sind, macht auch der Plural „nach *den Schriften"* in keiner Weise Schwierigkeiten. Dadurch haben die in sich sehr isolierten und unergiebigen Bezugsorte im AT (Os. 6, 2 und Jon. 2,1) überhaupt erst an Konkretion ihres Sinnes und an Aussagemächtigkeit gewonnen, nachdem sie von den umfassenderen Grundlagen ihrer geistigen Heimat und „Welt" her erst eigentlich den Horizont abzeichneten, in dem die Wendung vom „dritten Tag" eine tiefere und beachtenswerte Bedeutsamkeit auch für das NT gewinnt.

---

[716] Vgl. außer der in Anm. 701 709 716 erwähnten Literatur *R. Le Déaut,* La nuit pascale 21/22; ders., Traditions Targumiques dans le Corpus Paulinien? (Hebr. 11, 4 et 12, 24; Gal. 4, 29-30; II. Cor 3, 16): Bibl 42 (1961) 28-48, bes. 28f. (Lit.); *ders.,* Actes 7, 48 et Matthieu 17, 4 (par.) à la lumière du targum palestinien: RSR 52 (1964) 85-90; *ders.,* Liturgie juive et Nouveau Testament 43ff. und den vorgesehenen zweiten Teil der Introduction à la littérature targumique. Eine ausgezeichnete Zusammenfassung hat *R. Le Déaut* beim internationalen Bibelkongreß vom 6. bis 11. 9.1965 in Spanien gegeben: Tradition juive et Exegese chrétienne (mir als Manuskript zugänglich).

[717] Vgl. z.B. Röm. 10, 6-8; 1 Kor. 10, 1-11; 1 Kor. 5, 6-13; 2 Kor. 6, 3-18; 1 Kor. 11, 20; Röm. 4, 17.25; 1 Kor. 15, 45; 2 Kor. 5, 17. Vgl. dazu die Einzeldeutungen bei *R. Le Déaut,* La nuit pascale 200ff. 252ff. 319ff.; *ders.,* Liturgie juive 43ff. (vgl. Reg.). – Zur Synoptikerexegese vgl. nun auch M. McNamara, a.a.O. (auch für die Apk.); *P. Borgen,* Bread from Heaven = Supplements to NovTest X (Leiden 1965) (zu Jo. 6); *J. Ramón Díaz,* Palestinian Targum and New Testament: NovTest VI (1963) 75-80; *M. Wilcox,* The Semitism of Acts (Oxford 1965); *J. W. Doeve,* Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts (Assen 1954) 5-34 (Forschungsgeschichte), 35-51 (Brauchbarkeit des Materials), 168ff. (Auferstehung Jesu u.ö.); sehr nützlich nun *P. Nickels,* Targum and New Testament. A Bibliography with a New Testament Index = Scripta Pontificii Instituti Biblici 117 (Rome 1967). Vgl. auch *A. Díez Macho,* Targum: Enciclopedia de la Biblica VI (Barcelona 1965) 865-881.

[718] Sagesse 10, 21 et le Targum de l'exode: Bibl 62 (1961) 49-60, hier 60. – Ein weiteres Beispiel in unserem Zusammenhang betrifft die Deutung von Röm. 10, 6-8. Das dunkle Wort läßt sich mit Hilfe von Dt. Tg. 30, 11-14 verständlich machen: Paulus appliziert auf *Jesus,* was dort von *Moses* („der in den Himmel hinaufsteigt") und von *Jonas* („der in die Tiefe des Meeres hinabsteigt und uns das Gesetz wiederbringt") als *Propheten* gesagt ist. Vgl. zu Einzelheiten *St. Lyonnet,* Quaestiones in Epistolam ad Romanos II (Romae 21962) 90-106; *R. Le Déaut,* Liturgie juive et Nouveau Testament 44f.; *M. McNamara,* a.a.O. 70-78 80f. (dort Genaueres mit neuester Literatur). Röm. 10, 5-8 ist ein glänzendes Beispiel für die Fruchtbarkeit der Berücksichtigung der Targumim/Midraschim im NT. Vgl. von hier aus auch die Exegese von Mt. 12, 40 und Lk. 11, 29, die offenbar einen tieferen Hintergrund hat. Vgl. S. 169f.

Es bleibt die Frage, warum das NT das herangezogene Material nicht ausdrücklich zitiert. Natürlich ist das ein Problem für viele andere Erklärungsversuche. Man könnte darauf hinweisen, daß dieser Deutungshintergrund selbstverständlich gewesen sei und nicht zur eigenen Darstellung kommen mußte; eine solche Antwort ist unbefriedigend (vgl. aber immerhin Mt. 12, 40; Lk. 22, 46 und Jo. 2, 22 – außer 1 Kor. 15, 4b!). Für 1 Kor. 15, 4b kann man auf die in der Bekenntnistradition gebotene Kürze hinweisen, die kein langes Zitieren erlaubt, trotzdem aber eine genauere und umfangreichere Schriftverwendung nicht ausschließt. Außerdem ist der Hinweis nützlich, daß das NT zwar in *analoger* Weise zur jüdischen Exegese Zitatenkombinationen – evtl. unter Auslassung ungeeigneter Wörter – verwendet (vgl. Mt. 21, 5.21.42; Röm. 3, 10-18; 9, 33; Hebr. 1, 5-14; 1 Petr. 2, 4-9), bei aller Verwandtschaft aber doch nicht exakt die aus Qumran bekannte Habakuk-Pescher-Methode übernimmt (auch nicht in den Reflexionszitaten bei Mt.!), sondern in der Schriftverwendung freier, vielseitiger und weniger an *eine Methode* gebunden verfährt (vgl. aber Hebr. 10, 37f. und Röm. 10, 5-9, dazu Anm. 718!). Die uns schriftlich erhaltene „Schriftgelehrtenarbeit" im NT gehört auch durchwegs einem späteren Stadium an, freilich mit der Benutzungsmöglichkeit relativ alter Stoffe.

Für den Mangel an konkreten Hinweisen gibt es aber noch einen anderen und weiteren Grund: In den offiziellen Schriften des Judentums findet fast keine Zitation aus den Targumim statt. Das hängt nicht bloß mit dem homiletischen Midraschcharakter und der aramäischen Dialektsprache zusammen, auch nicht mit der Struktur einer *mündlichen* Tradition, sondern mit einem *grundsätzlichen* Mißtrauen des *offiziellen* Judentums gegenüber Targumim und frühen Midraschim, die wachsam kontrolliert und zensuriert wurden. Die Vereinheitlichung der Traditionen erfolgte dann – gleichsam offiziell – im Onkelos-Targum und Jonathan-ben-Uzziel-Targum für die Propheten. Dieses Verhalten der Juden – ähnlich wie zur Septuaginta – ist der beste Beweis der Nützlichkeit dieser Paraphrasen im Sinne der „praeparatio evangelica". Dennoch war diese Art von „Literatur" und lebendiger Überlieferung nicht die Schriftauslegung einer Sekte, sondern sie ist tief auch in das „orthodoxe" Judentum eingedrungen (vgl. auch die Qumran-Funde). R. *Le Déaut*[719] hat öfters auf das Faktum einer regelrechten „Zensur" aufmerksam gemacht[720], weil die Targumim den biblischen Text öfters in einem Sinne verlängerten, der den christlichen Thesen sehr günstig war. Auch andere Forscher haben ähnliche Beobachtungen gemacht. Bekannter sind die schon behandelten Veränderungen im Targum zu Is. 53 und auch zu Ps. 110.

Bereits durch diese „Paraphrase" ist erwiesen, daß die Targumim späterer Zeit, d.h. zugleich offizieller Art, nicht nur zu einer streng wörtlichen Fassung des hebräischen Textes zurückkehren, sondern daß *diese* Texte selbst nochmals so purgiert werden, daß die nicht in das gängige Messiasbild passenden Züge stark umgedeutet oder sogar eliminiert werden. Diese Bearbeitung verrät noch keinen *eindeutig* antichristlichen Charakter, da die Targumim als solche den Messias besonders als Kriegshelden feiern. Aber es gibt ziemlich klare *antichristliche* Interpretationen im Targum (vgl. z.B. Gen. 49, 10-

---

719 Vgl. *R. Le Déaut,* La nuit pascale 23 mit Anm. 16 und 47 mit Anm. 85; ders., Liturgie juive et Nouveau Testament 73-75 (Lit.); ders., Introduction à la littérature targumique 24ff. 78f. 119; *M. McNamara,* The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch 5-66, bes. 46ff. 54ff. 62f. 137f. u.ö.; exemplarisches Beispiel für die Kontrolle auch bei *P. Grelot,* L'exégèse messianique d'Isaie LXIII, 1-6: RB 70 (1963) 371-380.

720 Zu Is. 53 vgl. *J. Jeremias,* ThWNT V, 693 und oben Anm. 662, für Ps. 110 (Strack-)*Billerbeck* IV, 452ff. Dazu auch *R. Le Déaut,* La nuit pascale 346ff. Vgl. auch S. 250ff.

11, vgl. *M. McNamara,* a.a.O. 6 230ff. 239f.), obgleich – wie gesagt – die Zurückhaltung des Rabbinismus gegenüber allen messianischen Erwägungen ständig zunimmt[721]. In diesem Zusammenhang ist es nun sehr bezeichnend, daß der *offizielle* Prophetentargum des Jonathan ben Uzziel (vgl. oben Anm. 602) tatsächlich in Os. 6, 2 die Wendung „drei Tage" vermeidet und den Text folgendermaßen wiedergibt: „Er wird uns das Leben wiederschenken in den Tagen der Tröstung, die kommen müssen; *am Tag der Auferstehung der Toten* (vgl. dagegen TM!) wird er uns erwecken, und wir werden in seiner Gegenwart leben." Diese Bearbeitung war das Hauptargument der Forscher, die eine Deutung der „drei Tage" auf Os. 6, 2 hin befürworteten (vgl. oben S. 152f.). Wir haben auf die Schwäche des Arguments aufmerksam gemacht, weil *vor allem* die unbewiesene Voraussetzung einer großen Bedeutung von Os. 6, 2 in der jüdischen Schriftauslegung und von *Pirque R. Eliezer* 31 im besonderen gemacht wurde. Durch das früher dargelegte Material über die „drei Tage" ist aber erst ein Bezug aufgewiesen zu Os. 6, 2; Ex. 19; Ion. 2 usf., auf dessen Hintergrund die angebrachten Veränderungen des *offiziellen* Prophetentargum sich nicht bloß als zufällig erweisen, sondern eine gezielte Absicht erkennen lassen. Umgekehrt erweist sich dadurch auch wieder das relativ hohe Alter unserer Midrasch-Stellen.

Damit ist mit einer sehr hohen Wahrscheinlichkeit aufgezeigt, daß die Wendung „auferweckt am dritten Tag nach der Schrift" in 1 Kor. 15, 4b von diesem Befund aus den Targumim und Midraschim erklärt werden kann. Es braucht auch nicht mehr gezeigt zu werden, wie alle anderen, in sich unabhängigen Teilergebnisse der Untersuchungen (literarisch-philologische Gestalt, semitischer Sprachhintergrund, traditionsgeschichtliche Interpretationsversuche, Auslegung von v. 3b, „drei Tage" im AT-LXX usf.) die Verankerung in diesem Auslegungsbereich verstärken. Zugleich beweist das Material auch – über die bisher schon formal und material beigebrachten Gründe hinweg –, daß die Wendung nicht zerlegt zu werden braucht in eine eigenständige Auferstehungsaussage, die das Datum einer geschichtlichen Begebenheit „am dritten Tag" und endlich den Schriftbeweis-Vermerk an sich gezogen hat. Beide Bestimmungen sind engstens mit dem Verbum „auferweckt" verbunden. Die an sich offene Bestimmung der Wendung vom „dritten Tag" (im AT) erhält durch den Hintergrund aus den Targumim/Midraschim eine konkrete verheißungsgeschichtlich strukturierte Bedeutung von einem heilgewährenden Eingreifen Gottes „am dritten Tag" für seine Gerechten, die sich in Not befinden, wird nun durch das konkrete Heilsgeschehen der Auferwekkung des „Christos" differenziert und in der zu diesem Geschehen gehörigen Intensität entfaltet. Damit ist auch die Interpretation *F. Hahns* zunichte gemacht, daß der „Schriftbeweis" in 1 Kor. 15, 4b erst in einem traditionsgeschichtlich *späteren* Stadium hinzugekommen sei.

Wenn *F. Hahn* erklärt – gegen den Schriftbeweis gerichtet –, das Wunder der Auferstehung als solches sei eine Gottestat, die in sich selbst ihre Bedeutung und Heilskraft trage, dann rennt er offene Türen ein, denn durch den Schrifthinweis wird überhaupt erst klar, *in welchem Maß* und *in welcher Mächtigkeit* die Auferstehung *diese* Bedeu-

---

[721] Vgl. dazu *R. Le Déaut,* La nuit pascale 348 (Lit.). Das Tg. des Jonathan ben Uzziel enthält sicher ursprünglich palästinische Stoffe (cfr. messianische Deutung von Mich. 5, 2), ist aber erst im 3.-5. Jh. in Babylon redigiert worden (vgl. *R. Le Déaut,* Introduction 125f.). – Zu Pirque R. Eliezer vgl. *H. L. Strack,* Einleitung in Talmud und Midrasch 217; *R. Le Déaut,* La nuit pascale 145 Anm. 28 und 206 Anm. 196. – Zu Jonathan ben Uzziel vgl. ebd. 25. – Das paläst. Propheten-Tg. bietet, soweit ich sehe, nichts für unser Thema (vgl. *R. Le Déaut,* Introduction 128-130).

tung und Heilskraft in sich trägt bzw. mit sich bringt. Der Schrifthinweis zeigt ein „Mehr" auf: Er raubt durch die Auflichtung aus der gewesenen Geschichte nichts von der Einmaligkeit und Einzigkeit *dieses* Geschehens, denn diese Einzigkeit zeigt gerade im Zusammenspiel mit dem früheren Heilshandeln Gottes, daß alles am Ende durch diese Gottestat doch eingeholt und überholt ist, was *dieser* „Erfüllung" vorweggespielt hat. In diesem Sinne zielt der Schrifthinweis – ähnlich wie die Schriftverwendung in Qumran – auf eine eschatologisch verstandene Gegenwart, in der die verhüllte Aussage des AT vollendet wird.

3. Jüdische Schriftauslegung und neutestamentliche „Erfüllung" der „Schriften"

Die „Schrift" wird immer schon in einer Auslegung und „Übersetzung" gelesen. Die Urchristenheit hat nicht einfach unsere hebräische Kittel-Bibel nachgeschlagen, um einen „Schriftbeweis" zu eruieren. Mindestens ist das schriftgelehrte Handwerk eine spätere Erscheinung; aber auf Erfüllung hinzielende Schrifthinweise wird es seit der ersten Predigt gegeben haben. *Das Neue Testament* – der „Neue Bund" als Geschichte und Verkündigung, denn die neutestamentlichen Schriften gab es noch nicht – *hat auch „die Schriften" in der traditionellen, ursprünglich jüdischen Form „erfüllt"*. Der mühsame Auslegungsprozeß und der in ihm erworbene Reichtum an Einsichten und Hoffnungen waren nicht umsonst. Die manchmal undurchsichtige, verhüllte und uns ungewohnte Tradition der zwischentestamentlichen Zeit bildet mit der Sinnspitze ihrer genuinen Aussagen zugleich den Ort und das Milieu, in dem Christus selbst und die christliche Verkündigung geboren wurden.

Dieser Gedanke möchte nicht nur erbaulich sein oder gar in einem Zerrbild von „Typologie" verstanden werden. Wenn der Hinweis gegeben wird, die ntl. „Erfüllung" habe zugleich die mit der „Schrift" gleichsam selbstverständlich gegebene Auslegung mit zur Vollendung gebracht, dann darf man nicht bloß an die weite Verbreitung der Targumim/Midraschim als *lebendiger* Deutung des Wortes Gottes denken und an die durch den Gottesdienst vertraute Sprache ihrer Verkündigung. Vielmehr ist das, was wir heute „Altes Testament" nennen und auf jene Zeit übertragen, eine gefährliche theologische Abstraktion, die auch an der Historie vorbeigeht. Eine verbindliche Abgrenzung des alttestamentlichen Kanons und damit der im Judentum als heilig geltenden Schriften erfolgte erst gegen Ende des ersten Jahrhunderts, als die pharisäischen Rabbinen die als „heilig" oder verbindlich geltenden Schriften einschränkten und durch die tannaitische Lehre ein festes doktrinäres Fundament legten. Dieser Prozeß[722], in dem sich nicht nur *erst* das „wahre" *Judentum* herausbildete, sondern auch der definitive Bruch zwischen *diesem* Judentum und dem „neuen Israel" erfolgte, war aber zur Zeit der Entstehung der

[722] Vgl. dazu bes. *A. C. Sundberg,* The Old Testament of the Early Church. A Study in Canon: HarvTR 51 (1958) 205-226; ausführlicher *ders.,* The Old Testament of the Early Church = Harvard Theological Studies 20 (Harvard/Oxford 1964); *D. Georgi,* Der Kampf um die reine Lehre im Urchristentum als Auseinandersetzung um das rechte Verständnis der an Israel ergangenen Offenbarung Gottes: Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge, hrsg. von *W. P. Eckert, N. P. Levinson, M. Stöhr* = Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 2 (München 1967) 82-94, bes. 93f.; *P. Stuhlmacher,* Theologische Probleme des Römerbriefpräskripts: EvTh 27 (1967) 374-389, bes. 379f. – Vgl. auch *R. Le Déaut,* Actes 7, 48 et Matthieu 17, 4 (par) à la lumière du targum palestinien: RSR 52 (1964) 85-90, bes. 90; *ders.,* Liturgie juive et Nouveau Testament, passim. Vgl. auch die in Anm. 693 und 709 verzeichnete Lit. *A. C. Sundberg,* The „Old Testament': A Christian Canon: CBQ XXX (1968) 143-155, bes. 147f. („scriptures").

Bekenntnistradition 1 Kor. 15, 3-5 und der Niederschrift des ersten Korintherbriefes noch durchaus offen. Dieses historisch begründete Urteil betrifft nicht bloß die Kanonbildung des AT, auch nicht die Kanonrezeption durch die frühe Christenheit, sondern vor allem auch die inneralttestamentliche Überlieferungsgeschichte, an deren „Ende" die zeitgenössische jüdische Schriftauslegung steht. Aus dieser Tradition stammen auch die wichtigsten Verständniskategorien, die der Gamaliel-Schüler Paulus zur theologischen Durchdringung des Jesusgeschehens anwendet.

Vielleicht wendet man noch ein, daß es aber eigenartig berühre, daß das Neue Testament und die frühchristliche Tradition doch nur außerordentlich wenig Spuren dieser Theologie hinterlassen haben. Als „Faktum" mag das zunächst *vielleicht* stimmen, wenn man auch dieses Nachwirken nicht bloß nach einer ausdrücklich und sehr reflex verarbeiteten „Zitation" abschätzen darf. Entscheidend ist aber wohl, daß die Kirche sehr bald aus der relativen Enge des palästinischen Raumes hinauswuchs in die ganz andere Sphäre der hellenistisch-römischen „Welt". Vielleicht ist an unserer ältesten Bekenntnistradition die Nachbarschaft zur gläubig jüdischen Heimat am ursprünglichsten und am unmittelbarsten erhalten. Die Paulusbriefe selbst und die Evangelien stammen ja schon aus einer Zeit, da der Bruch mit dem Judentum schon im Gange oder sogar bereits vollzogen war (von Stephanus' und Jakobus' Ermordung bis zum Aufstand im Jahre 66). Sie kommen ohnehin bereits zum großen Teil aus der Situation der hellenistischen Welt oder sind an diese gerichtet.

Nun wird auch der früher besprochene Gedanke eines „Florilegium" oder einer „Testimoniensammlung" diskutabel. Diese Hypothese kann manche Zitation im Neuen Testament, in den Qumranschriften und bei den Kirchenvätern erklären, besonders wenn Zitatkombinationen verwendet werden (s. o.). Dennoch lehrt ein Blick in die Geschichte, wie vorsichtig mit dieser Hypothese umzugehen ist. – Durch die Eigenheit der ntl. Schriftinterpretation (Zitatkombinationen, Reflexionszitate, vom LXX-Text differierende Formen usf.) kommt man auf die Forderung von „Testimoniensammlungen" für die verschiedenen jüdischen und christlichen Lebensbereiche. Die erste Reaktion auf diese These ist negativ: es fehlen entsprechende Sammlungen; schulmäßige Interpretationskunst erklärt die Abweichungen besser; die Hypothese ist untauglich bei der Erklärung der verschiedenen Textformen, z.B. bei Mt.; außerdem verwendet das NT das ganze AT, nicht nur eine „Auswahlbibel". *Fazit:* Die Testimonien-Hypothese verschiebt das Problem nur und löst in Wirklichkeit nichts. *C. H. Dodd* ändert die Hypothese ab, indem er ihre Realisierung für eine spätere Zeit ansetzt und die Struktur weniger in lose aneinandergereihten Texten, sondern in längeren alttestamentlichen Abschnitten sieht. Aber auch diese Abänderung überzeugte nicht. Nun hat sich die Beurteilung dieser Hypothese überraschend gewandelt durch das Auffinden einer Testimoniensammlung in *Qumran* (4 QT), die Texte aus Dt. und Num. zusammenstellt. Diese Stellen werden durch eine kurze Einführungsformel eingeleitet und betreffen vor allem eschatologische und messianische Motive; ein weiterer Qumranfund zeigt, wie eine Testimoniensammlung in einen Text eingefügt wurde (vgl. 4 QFl). Wenn auch mit dieser Sammlung von 4 QT keine Vorlage gefunden worden ist, die im NT Gebrauch fand, so ist der vorchristliche Ursprung und die frühe Praxis einer solchen Sammlung nun ohne jeden Zweifel. Die Vielfältigkeit der im NT zitierten Stellen gestattet nicht die Annahme einer oder nur ganz weniger Quellen solcher Sammlungen. Die Testimonienhypothese hat aber durch diesen Fund eine überraschende Unterstützung erfahren.

Man wird jedoch auch *K. Stendahls* Bedenken aufmerksam beachten, der z.B. in den Reflexionszitaten des Matthäus und ihren Ad-hoc-Änderungen lieber die Redaktionskunst und Schriftgelehrsamkeit der von ihm vorausgesetzten „Schule des Matthäus" sehen möchte, die er in Analogie zu dem Habakuk-Pescher verstanden wissen will. Vielleicht sieht *Stendahl* die Nachbarschaft beider „Methoden" zu eng. Aber tatsächlich vermag die Testimonienhypothese die Variabilität der Textform schwer zu erklären.

Dennoch läßt sich durch die Analogie von Qumran auch für den neutestamentlichen Bereich die Hypothese aufstellen. Man wird auch hier, wie gleich noch zu sagen sein wird, sehr vorsichtig sein. „Aber die Existenz altchristlicher Testimoniensammlungen, lange Zeit umstritten, wird nun erneut wahrscheinlich, da ein analoger Vorgang von Zusammenstellung und, bei Paulus, von Einfügung für die Qumrangemeinde bezeugt ist."[723] Im Grunde ist die Idee der Testimoniensammlungen aber nur möglich auf dem Grundansatz einer midraschartigen Exegese, die ein gemeinsames Stichwort zum Ausgangspunkt einer Überlegung nimmt, welche mehrere, z.T. entlegene Zitate vereinigt und in einer bestimmten Perspektive sammelt. Unser Midrasch-Material ist ein gutes Beispiel, wie sich an die Wendung vom „dritten Tag" viele andere Belegstellen anschließen. Im Neuen Testament ist 2 Kor. 9, 10 exemplarisch (vgl. Is. 55, 10; Os. 10, 12). Man sollte also die Nähe von midraschartiger Exegese und Testimoniensammlungen nicht unterschätzen (Gruppierung der Texte durch verschiedene Assoziationsvorgänge, gemeinsames Stichwort oder leitende Perspektive). Die Zusammenstellung der verschiedenen Motive von Ex. 19 und Jon. 2 aus urchristlicher Zeit wird nochmals das Thema aufgreifen lassen[724],daß die Hypothese zunächst als solche bestehenbleiben mag[725] Es wird noch kritisch zu prüfen sein, ob die vorhandenen oder postulierten altkirchlichen Testimoniensammlungen, etwa *Cyprians,* auf solche früheren „Florilegia" zurückgehen können.

Im Zusammenhang mit der Missionierung der *hellenistischen* Welt und mit dem Schwinden des Einflusses des genuinen palästinischen Judenchristentums ist der unmittelbare Gedanke und Hintergrund des „dritten Tages nach der Schrift" wohl *sehr bald* vergessen worden, zumal bereits die zweite Generation der Christen vielleicht kaum mehr viel Kontakt hatte mit diesen jüdischen Überlieferungen. Vers 4b konnte sich ja im Gegensatz zu Vers 3b nicht an eine relativ *unmittelbar einleuchtende* Stelle des Alten Testaments anschließen. Das Judenchristentum, das vielleicht am ehesten Gedanken dieser Art bewahrt hatte, ging bald unter[726].

---

[723] *H. Braun,* Qumran und das Neue Testament (Tübingen 1966) 11, 304, vgl. überhaupt 301-325.

[724] Zum Problem vgl. vor allem *J. A. Fitzmyer,* 4 Q Testimonia and the New Testament: ThSt 18 (1957) 513-537; *J. Rendel Harris,* Testimonies I-II (Cambridge 1916-1920); *C. H. Dodd,* According to the Scriptures (London ^{5}1961); *A. J. Findlay,* The First Gospel and the Book of Testimonies = Amicitiae Corolla (London 1933) 57-71; *A. C. Sundberg,* Ort Testimonies: NovTest III (1959) 268-281; *E. D. Freed,* Old Testament Quotations in the Gospel of John (Anm. 558) 113ff. 117 ff .; *K. Stendahl,* The School of St. Matthew (Anm. 438) 207ff.; *R. H. Gundry,* The Use of the Old Testament in St. Matthews Gospel (Anm. 438); *H. Thyen,* Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie (Anm. 714) 65 Anm. 12; *J. H. Elliot,* The Elect and the Holy = Supplements to NovTest XII (Leiden 1966) 130ff. Vgl. auch Anm. 559 681 729-731

[725] Besonders zu beachten sind jetzt die Ausführungen von *J. A. Fitzmyer,* The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I = Biblica et Orientalia 18 (Rome 1966).

[726] *L. Goppelt* erblickt in der Ermordung des Jakobus um das Jahr 62 „ein Vorzeichen des endgültigen Bruches" zwischen Judentum und Kirche. Vgl. Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Ein Aufriß der Urgeschichte der Kirche (Gütersloh 1954) 98. – Zum Begriff und zur Forschung über das „Judenchristentum" vgl. *W. G. Kümmel,* Judenchristentum: RGG^{3} III, 967-972 und

So hat vielleicht die Bekenntnistradition den Hinweis auf diese alte jüdische Überlieferung noch aufbewahrt. Die Großevangelien entstanden zu einer Zeit, in der der Bruch mit der Synagoge sich vollzog oder bereits vollzogen war. So wurde die ursprüngliche Bestimmung der „drei Tage" mehr und mehr durch die prägende Kraft der Bekenntnisüberlieferung selbst, durch eine gewisse liturgische Gewöhnung oder durch Tendenzen zur Angleichung an den konkreten Geschichtsverlauf zur festen Wendung „am dritten Tag". Da die Christen ihren Glauben in der Folgezeit stärker durchsetzen konnten, hatte eine Auseinandersetzung mit den Juden wegen der Wendung vom dritten Tag kein sehr großes Gewicht mehr. In diesem Sinne wäre es durchaus möglich, daß der Schrifthinweis die Spuren einer Auseinandersetzung mit den Juden noch an sich trägt. Die Christen empfanden sich als das „wahre Israel", sie waren die „Erben der Verheißungen", sie hatten Abraham zum Vater ihres Glaubens. So wurden die Schriften *auch im Sinne der falten Überlieferungen* für die Christen erfüllt. „Es ist *für uns* geschrieben" (1 Kor. 9,10).

4. Die heilsgeschichtliche Sinnstruktur der Rede vom „dritten Tag" als gottbestimmter „Zeit" der Heilswende

Man hat ständig einen Gegensatz konstruiert zwischen 1 Kor. 15, 4b als einer *geschichtlichen* Aussage und dem vorausgehenden v. 3b, der primär *eine heilsgeschichtliche, soteriologische* und so *theologische* Aussage über die *Heilsbedeutung* des Todes Jesu mache. *R. Bultmann* hat auf Grund dieser vorausgesetzten Interpretation die Bekenntnistradition 1 Kor. 15, 3-5 als eine „fatale" Argumentation bezeichnet (vgl. unten S. 212f.) und hat nicht wenige Nachfolger gefunden bis zum heutigen Tag. Die hier vorgetragene Deutung hat indirekt gezeigt, daß die dabei leitenden Grundvorstellungen falsch sind. Wenn nun durch die Midraschexegese ein „heilsgeschichtliches" Element in die Interpretation kommt, tut man gut daran, diesen Begriff einigermaßen zu klären, wobei wir *nur* auf die Zeugnisse vom dritten Tag im AT, in der Midraschexegese, in der Septuaginta und im NT eingehen.

Man sollte sich auch hüten, hier vorschnell das Wort „Typologie" zu gebrauchen. Wir haben im NT kein *unmittelbares* Zeugnis dafür, daß die Wendung der „drei Tage" als eine vom AT her vorausweisende „figura" verstanden worden wäre, die das geheimnisvolle Geschehen der messianischen Zeit verhüllt darstellt und nur seinetwegen im Modus einer zeichenhaften Realisation sich im Laufe einer langen Vorgeschichte schattenhaft ereignet hätte. Aber – und darin liegt ein methodisch entscheidender Schritt – das klassische Auslegungsgeschehen des inneralttestamentlichen und zwischentestamentlichen Targum/Midrasch liest selbst in den vergangenen Ereignissen „am dritten Tag" einen bedeutungsvollen Sinn, der auf die Gegenwart hin ausgelegt wird, und entdeckt in der Reflexion dieser Heilsgeschichte eine gleichsam „prophetische" Spur. Das heißt aber, daß das NT nicht einfach „typologisch" aus der Erfahrung der Heilserfüllung in die alttestamentliche „Vergangenheit" zurückläuft, sondern daß Israels eigene Heils*erwartung* auf Grund seiner geschichtlichen Erfahrungen „am dritten Tag" nach vorne und in die Zukunft hinein an eine erneute gnädige Zuwendung Gottes *glauben* darf und kann.

---

auch *M. Simon* (Hrsg.), Aspects du Judéo-Christianisme. Colloque de Strasbourg. 23-25 avril 1964 (Paris 1965), Einführung. Vgl. *G. Quispel,* The Discussion of Judaic Christianity: VigChr 22 (1968) 81-93.

Damit ist die heilsgeschichtliche Erfahrung vom rettenden Eingreifen Gottes „am dritten Tag" nicht in ein abstraktes Schema verwandelt, das diese Heilsgeschichte im Sinne einer aufweisbaren Kontinuität, eines historisch einsichtigen Sinnzusammenhangs und eines teleologischen „Heilsplans" versteht. Dafür gibt es folgende Einzelgründe:

1. Die Targumim/Midraschim bringen „nur" eine lose Aufzählung einzelner konkreter und bedeutungsvoller Ereignisse, wo der dritte Tag eine *Wende zum Heil* bringt.

2. Gott schafft durch seine Rettungstat einen *unerwarteten* und *unberechenbaren* Wandel zum Neuen und Besseren. Gott wendet die *Not* und *Bedrängnis* ganz aus seiner freien Souveränität, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit um zum Heil.

3. Das Bewußtsein ist lebendig geblieben, daß deswegen der „dritte Tag" eine nur von Gott geschaffene „Zeit" des Heils, des Lebens und des Sieges ist; die Spuren für dieses Handeln Gottes sind diskontinuierlich, z.T. widersprüchlich und nicht immer eindeutig.

4. „Heilsgeschichte" wird also nur in der *aktiven Treue Gottes* erfahren; deren einzige „Kontinuität" ist die göttliche Kontingenz. *Deswegen* verrechnet der Targum/Midrasch auch nicht die *einzelnen* Heilsereignisse zu einer aufweisbaren geraden Linie usw.

5. Wenn auch die Irreversibilität eines Geschehens festgehalten wird und ein chronologischer Ablauf der Heilsereignisse nicht ausgeschlossen wird (vgl. z.B. bei Paulus: Gal. 3, 17; Röm. 5, 14; 1 Kor. 15, 23ff.), so wird eine Erstreckung der Zeit nicht „heilsgeschichtlich" zerdehnt. Gleichwohl gibt es keine isolierte „Vergangenheit" und dennoch das Moment der „Erfüllung".

6. Wenn ein formales *Kontinuum* als sukzessives, einliniges Folgeverhältnis eingeführt wird, ist die Freiheit göttlicher Führung gefährdet: die einzelnen Ereignisse sind *Hinweise* auf die unsichtbare Treue Gottes, dürfen also nicht an und für sich verfestigt werden; jeder Zeit*punkt,* Zeit*raum* und *„Fülle* der Zeit" werden nach dem jüdischen Verständnis allein von Gott bestimmt.

7. Wenn der Schriftausleger im Gottesdienst der Gemeinde aus der *so* verstandenen „Heilsgeschichte" die Erfahrungssumme kundgibt, daß „Gott" (wörtlich: „Der Heilige – er sei gepriesen", vgl. dazu *S. Esh,* „Der Heilige [Er sei gepriesen]", Leiden 1957) seine Gerechten oder Israel nicht länger in Not läßt als drei Tage, dann ist diese „Aussage" eine rühmende Bezeugung der Rettungstaten Gottes und zugleich Ausdruck *gläubiger* Zuversicht, daß die darin liegende Verheißung Gottes sich in der auch heute geschichtsmächtigen Treue Gottes offenbart, die allein das ein für allemal Geschehene „durchhält".

Damit sind – gleichsam phänomenologisch – die Wesensmomente dieser „Heilsgeschichte" festgehalten. Diese haben die Funktion, alle phänomenologisch nicht verifizierten „Theorien" *über* die Heilsgeschichte (positiver oder negativer Art) als Interpretamente der heilsgeschichtlichen Aussage von 1 Kor. 15, 4b einstweilen abzuweisen.

Hiermit mündet unsere Wendung ein in eine andere jüdische Überzeugung, daß nämlich Gott seinen Gerechten nicht schlechthin „preisgibt" (vgl. dazu die Untersuchung von *W. Popkes,* Christus traditus). Das Judentum hat dafür, vielleicht bezeichnenderweise, keinen *festen* Topos, aber die vielen Aussagen der Psalmen (vgl. Ps. 22; 26, 12; 40, 3; 69; 73, 19; 118, 121; 139, 9, vgl. auch 31) sind ein beredtes Zeugnis, ob dieses nun als Klage, Bitte oder Dank erscheint (vgl. auch Ps. 88; 118, 17). Diese Überzeugung verdichtet sich in dem Motiv, daß der unschuldig leidende Gerechte von Gott gerettet, befreit und vor aller Welt gerechtfertigt werden wird. Es gehört zutiefst zur

Grunderfahrung des alttestamentlichen Offenbarungsglaubens, daß die Not nicht das Endgültige und das „Ende“ (vgl. Dan. 3, 34-LXX) sein könne, da Gott seinen Bund nicht bricht.

Es geht jetzt nicht darum, dieses Grundmotiv in seinen verschiedenen Auslegungsweisen im Spätjudentum zu verfolgen und mit unserem Midraschbefund in Beziehung zu setzen. Andeutungsweise soll das später geschehen (vgl. S. 216ff .), wenn gefragt wird, ob sich das hinter 1 Kor. 15, 4b liegende Verständnis an die Vorstellung vom „leidenden Gerechten“ im Spätjudentum anschließt.

Damit ist auch die Perspektive gegeben, in welcher der Tod Jesu und seine Auferstehung in 1 Kor. 15, 4b gesehen werden. Beides, schändlicher Tod am Kreuz und Bestätigung durch Gott in der Auferweckung, darf nicht auseinandergerissen werden, denn es geht darum, ob Jesus – stellvertretend für „Israel“ und als der unschuldig leidende „Gerechte“ schlechthin – im Tode bleibt, seinen Feinden preisgegeben wird und so scheitert, oder ob Gott sich als der Lebendige erweist, der die Toten auferweckt, zu dem Gehorsam des Gerechten sich bekennt und bis in alle Konsequenzen der völligen Hingabe ja sagt zu diesem Leben, das auf ihn allein gerichtet war.

So erfüllt das jüdische Theologoumenon von der gottverfügten Heilswende am dritten Tag in der Darstellung des Jesusgeschicks seine tiefste Funktion. Die Auferweckung ist ganz auf den Tod (und das Begräbnis) zurückbezogen. Zugleich erhält die Auferstehung auch den Sinn einer „Erhöhung“ des Gerechten, so daß diese heilsgeschichtliche Sicht der Auferweckung – trotz aller Verschiedenheit des Vorstellungsmaterials – in einer gewissen Nähe zu Röm. 1, 4 steht. Aber diese „Erhöhung“ ist nicht eine zeitlose Herrschaft des erhöhten Herrn, sondern das einmalige, rettende Eingreifen Gottes im Ereignis der Auferweckung vom Tode. Weil dieses Eingreifen Gottes auf die Überwindung des Todes zurückbezogen *bleibt,* braucht dieses „Erhöhungsmotiv“ noch keinen Enthusiasmus zu fürchten. Unmittelbar benachbart dazu ist das Motiv aus Ps. 16,10 – in der jüdischen Schriftauslegung in Verbindung mit Is. 52,14; Jon. 2,1-3,7; Os. 6,2 (vgl. *J. W. Doeve,* oben Anm. 169) –, daß Gott den *unverweslichen* Christus als den Gerechten erweist, den er nur kurze Zeit in Not sein läßt (vgl. auch Apg. 2, 24-31; 13, 24-38). Anderseits weist die Rettung durch Gott „am dritten Tag“ auch auf die „Erscheinung“ des Gerechten, der seinen Freunden von der Großtat Gottes kündet und dessen Namen preist (vgl. das Danklied in Ps. 22, 23-31; 31, 8f. 20-25; 69, 31ff.).

Mindestens in der jetzigen Form der Bekenntnistradition klingt noch ein Hintergedanke an: „Christus“ wurde dem Feind und dem Tod „dahingegeben“ im Sinne eines *passiven Widerfahrnisses,* aber dabei bleibt es nicht: Er stellt sich selbst auch frei und „gehorsam“ in das Geschehen hinein, wird in gewisser Weise zum Subjekt und wandelt alles zum Tod „für unsere Sünden“, d.h. er gibt dem Ganzen den Sinn der Erlösung und der Sühne. Dieser Sicht entspricht die grammatikalische Prägung der Stelle. Mit dieser zunehmenden christozentrischen Formulierung tritt aber auch das erste Stadium der heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise im obigen Sinn in den Hintergrund und kommt an die Grenze seiner Aussageweise.

SECHSTES KAPITEL

DAS TRIDUUM MORTIS IN DER ALTEN KIRCHE

Die Auslegungsmöglichkeiten unserer Wendung sollen nicht bloß von der jüdischen Vorgeschichte her, sondern auch bis in die vielfältige frühchristliche Wirkungsgeschichte hinein verfolgt werden. Im nicht leicht entwirrbaren Stichwort „triduum mortis" verflechten sich die Zeugnisse der Frühzeit über die Auferstehung am dritten Tag (nach der Schrift), das Descensus-Motiv und sachlich bedeutsame Vorentscheidungen für den Gedanken der hypostatischen Union in der altkirchlichen und klassischen Christologie. Außerdem stellt sich die Frage nach Spuren in der christlichen Archäologie. Es ist selbstverständlich, daß es sich hier nur um einen ersten knappen Entwurf handelt.

1. Zur urchristlichen Auslegungsgeschichte der Auferstehungsaussage „am dritten Tag"

Für die früheste nachapostolische Zeit sind die Zeugnisse spärlich im Blick auf das „resurrexit tertia die (secundum scripturas)". In Verlängerung der Großevangelien setzt sich eine einheitliche Bestimmung *„am* dritten Tag" durch, meist im Sinne einer geschichtlichen Bestimmung ohne jede weitere Differenzierung.

Soweit ich sehe, ist *Tertullian* der erste nachapostolische Schriftsteller, der die drei Tage in Beziehung setzt zu der als „Prophetie" verstandenen Osee-Stelle: „... quia post resurrectionem eius a mortuis quae die tertia effecta (!) est caeli eum receperunt secundum prophetiam emissam huiusmodi: *Ante lucem surgent ad me dicentes: eamus et revertamur ad dominum deum nostrum, quoniam ipse eripiet et liberabit nos post biduum die tertia* (Os. 5 16 – 6, 2), quae est resurrectio eius gloriosa."[727] Da Tertullian an einer anderen Stelle ebenfalls beide Verse in dieser Weise zitiert[728], wäre es möglich, daß er auf eine Überlieferung oder eine Art Testimonia-Sammlung zurückgreift.

Tatsächlich findet sich nun 50 Jahre später bei *Cyprian* eine „Testimonia-Sammlung" ad Quirinum[729]. Dort werden für den Erweis, „quod ab inferis tertio die resurgeret", die Stellen Os. 6, 2; Ex. 19, 10.11 und mittels Mt. 12, 39ff. auch Jonas 2,1 angeführt[730]. Die Frage kann hier nicht entschieden werden, ob Cyprian eine eigens

---

[727] Adversus Judaeos 13. Ich zitiere nach der neuesten kritischen Ausgabe von *H. Traenkle* (Wiesbaden 1963), der cap. 13, 23 auf S. 36,20ff. kritisch darbietet. Die Schrift ist sicher vor dem Übertritt zum Montanismus (207) entstanden, vielleicht zwischen 194-197. Vgl. *Traenkles* Kommentar XLVIf.

[728] Adv. Marc., cap. IV, 43 (MPL 2, 465; CSEL 47, ed. *Kroymann* 565, 23ff.). 721

[729] Die Forschungsgeschichte zu den Hypothesenbildungen über das „Testimonienbuch" hat stark darunter gelitten, daß der sehr viel spätere Begriff „testimonia" und viele andere Vorstellungen („Buch", eine *einzige* Quelle usf.) vorausgesetzt waren. Dazu sehr ausführlich mit Berücksichtigung der ganzen älteren Literatur *P. Prigent,* Les Testimonia dans le christianisme primitif. L'Épître de Barnabe I-XVI et sources = Études bibliques (Paris 1961). Dazu *J. P. Audet,* L'Hypothèse des Testimonia: RB 70 (1963) 381-405 (dort auch ausführliche Erörterungen über Cyprians Sammlungen). Vgl. auch *M. Simon,* Verus Israel (Paris ^{2}1964) 166ff. 171ff. 177ff.

[730] Ad Quirinum (Testimoniorum libri tres), lib. II, cap. 25 (CSEL III, ed. *Hartel* 92, 5ff.). – Zur altlateinischen Bibel in Nordafrika vgl. bes. *P. Monceaux,* La Bible latine en Afrique: REJ 42 (1901) bes. 155ff. 163ff.; *ders.,* Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne depuis les origines jusqu' à l'invasion

verfaßte, von ihm evtl. erweiterte oder von ihm geordnete Übersicht geschaffen hat oder ob er nur eine schon viel ältere Überlieferung von solchen „testimonia" herausgegeben hat. Jedenfalls zeigt uns diese Zusammenstellung, daß sich die oben erwähnte Deutung der „drei Tage" sogar noch auf diese Spuren bei *Cyprian* berufen kann. Es wäre die Frage zu stellen, ob die *afrikanische* Kirche hier ältere Überlieferungen der frühen Christenheit bewahrt hat. Es ist z.B. aufschlußreich, daß auch *Tertullian* in „Adversus Judaeos" (10, 6 und 13, 21) die Opferung des Isaak als Vorbild für Jesu Kreuzestod bezeichnet. Eine genauere Prüfung müßte das Verhältnis der bei *Cyprian* erwähnten „Testimonia" zu den lateinischen Bibelübersetzungen einbeziehen. Da jüngst der nicht unbegründete Versuch unternommen worden ist, die Entstehung der Vetus Latina in einen Zusammenhang mit dem Targum und mit der Peschitta zubringen[731], ist die ausgesprochene Vermutung nicht einfach aus der Luft gegriffen. Bei *Cyprian* fällt besonders auf, daß auch die Stellen aus Ex. 19 und Jon. 2 (neben Os. 6, 2!) angeführt werden, was unsere Argumentation sehr verstärkt.

Da für die im Midrasch und auch für die bei *Cyprian* vorgefundenen Stellen die beiden Angaben aus Osee und Jonas am ehesten noch wörtliche Anklänge darstellen im Blick auf eine Anwendung auf die neutestamentliche Wendung *„auferweckt am dritten Tag nach der Schrift",* wird leicht verständlich, daß die anderen Hinweise auf diesen Zeitraum in den Hintergrund traten, weil man mit ihnen weniger gut argumentieren konnte. Außer bei Tertullian findet sich eine Auslegung auf Os. 6, 2 besonders nochmals bei *Laktanz*[732].

Entscheidend ist aber auch, daß *Tertullian* sich nicht bloß auf diese alttestamentliche Stelle beruft, sondern daß er in den von ihm überlieferten Bekenntnistraditionen[733] jede Beziehung der „drei Tage" auf die Schrift vermissen läßt. Offenbar ist der entsprechende Gebrauch in den Glaubensbekenntnissen schon feste Gewohnheit geworden. Das zeigt uns auch ein bei *Hippolyt* tradiertes Bekenntnis, das während der Taufe gesprochen wird: „tertia die resurrexit"[734] Doch können wir noch weiter zurückgehen. *Irenäus* erwähnt das „tertia die" offenbar ganz in der Deutung auf ein geschichtliches Ereignis hin[735].

---

arabe, Bd. I: Tertullian: 119ff. 138 (Paris 1901, Neudruck Brüssel 1966); Bd. II: Cyprian: 277ff. (Paris 1902, Neudruck Brüssel 1966).

731 Vgl. *J. Cantera Ortiz de Urbina,* Puntos de contacto de la Verus Latina con el Targum arameo y con la Pesitta. Hipotesis de un origen targumico de la Vetus Latina: Sefarad 25 (1965) 223-240. Zu Justin vgl. *L. W. Barnard,* The Old Testament and Judaism in the Writings of Justin Martyr: VT 14 (1964) 395-406; *P. Prigent,* Saint Justin et l'Ancien Testament (Paris 1964); *A. J. Bellinzoni,* The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr = Supplements to NovTest XVII (Leiden 1967) 30f. (zu Mk. 8, 31f.). Vgl. auch oben Anm. 662. Die obige Vermutung einer intensiven Begegnung jüdischen und christlichen Denkens in Nordafrika verstärkt nun auch *G. Quispel,* a.a.O. (vgl. Anm. 726) 93.

732 Vgl. Divin. Inst., lib. IV, cap. 19, 9 (CSEL XIX, ed. *Brandt* 363, 7 ff .). Vgl. ebd. 362 den öfteren Hinweis auf das „tertia die". Aufschlußreich ist auch cap. 19, 10, wo Laktanz *heidnische* Hinweise des dritten Tages aufgreift. Vgl. dazu oben Anm. 524.

733 Vgl. bes. De praescript. haereticorum, cap. 13,4 (CCL I, ed. *Dekkers* 197, 11) und De virginibus velandis (CCL II, ed. Gerlo 1209, 20).

734 Vgl. die beiden Rezensionen jetzt bei *B. Botte,* Tradition Apostolique = LQF 39 (Münster 1963) Nr. 21, S. 48, 27 bzw. 32; vgl. Contra Noetum I, 43 (ebenso).

735 Adversus haereses, lib. II, cap. 32, 3 (MPG VII, 828 B). Irenäus (PG VII, 1209) bezieht an anderer Stelle die drei Tage auf den Descensus: „et commoratus (est) usque in tertiam diem in inferioribus terrae".

Auch *Justin* bringt im Dialogus[736] dasselbe zum Ausdruck[737]. Es stimmt nicht, daß *Justin* und *Irenäus* die Bestimmung vom dritten Tag „fast nur im Zusammenhang biblischer Stellen“[738] beibringen, wie das *A. Harnack* behauptete. Außerdem ist meist klar, daß die Schriftstellen selbst im Lichte einer geschichtlichen Deutung angeführt werden. Das schließt aber nicht von vornherein aus, daß die Nennung der „drei Tage“ darüber hinaus doch eine theologische Sinngebung bezeugt, auch wenn kein unmittelbarer Text oder Bezug zur Schrift erscheint[739].

Auch *Aristides,* dem wir die älteste Apologie verdanken, zeigt in seinem christologischen Passus, daß er die Kunde des „Evangeliums“ vom dritten Tag im Sinne einer geschichtlichen Begebenheit auffaßt (II, 8). Man hat schon öfters darauf hingewiesen, daß sich in diesem zur Zeit Hadrians geschriebenen Text an der erwähnten christologisch zentrierten Stelle ein Glaubensbekenntnis der Gemeinde zu Athen verberge[740]. Überblickt man dazu noch die Symbole der werdenden und mehr sich ausbreitenden Kirche[741], dann wird deutlich, daß die Aussage der Auferweckung am dritten Tag – oft ohne den Verweis auf die Schrift – in einer erstaunlich einheitlichen und beinahe selbstverständlichen Weise beibehalten wird. Nur die apostolischen Väter schweigen sich in den uns zugänglichen Schriften völlig aus über die drei Tage[742]. *Harnack* hat aus diesem Tatbestand ein „argumentum e silentio“ gemacht und gesagt, die ausdrückliche Erwähnung unserer Zeitangabe in den Glaubensformeln sei erst ein Phänomen der späteren Zeit[743]. Schon *F. Kattenbusch* hat darauf hingewiesen, daß sich diese These nicht halten läßt. Im Grunde bleibt die Deutung der drei Tage in erster Hinsicht „geschichtlich“[744]. Noch *Luther* sieht in Os. 6, 2 einen Hinweis prophetischer Art auf die

---

[736] MPG VI. – Vgl. cap. 51 (587 D), 76 (654 C), 97 (703 C), 100 (710 A), 107 (723 A – bis). In c. 76 begegnet ein synoptisches Zitat, c.107 verwendet Jon. 2,1.

[737] Zu Justin vgl. schon die in Anmerkung 729 zitierte Literatur.

[738] *A. Harnack,* Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols aus der christlichen Literatur der zwei ersten Jahrhunderte: Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche, hrsg. von *A.* und *G. H. Hahn* (Hildesheim 1962, Reprographischer Nachdruck der dritten Auflage Breslau 1897) 364-390, hier 380.

[739] Vgl. dazu die Deutung der Stellung von „tertia die“ vor der Auferstehungsaussage bei *F. Kattenbusch,* Das Apostolische Symbol. Ein Beitrag zur Symbolik und Dogmengeschichte (Darmstadt 1962, Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1900) II. Band, 244. Über den „dritten Tag“ vgl. ebd. 642-647, zu *Justin* vgl. auch 295.

[740] Auf die ganze Problematik der Textrekonstruktion ist hier nicht zurückzukommen, zumal unsere Bestimmung in der griechischen, armenischen und syrischen Rezension vorkommt. Vgl. dazu die Patrologien von *B. Altaner, J. Quasten,* die Artikel „Aristides v. Athen“ in: LThK^2 (*H. Rahner*), RGG^3 (*C. Andresen*), RAC (*B. Altaner*) mit jeweiliger Literatur.

[741] Vgl. *H. Lietzmanns* wichtige Symbolstudien: Kleine Schriften III = TU 74 – V. Reihe, Bd. 19 (Berlin 1962) 189-281, bes. 205f.

[742] Ich fand auch in der neuesten, jetzt vollkommensten Konkordanz „Clavis Patrum Apostolicorum“, hrsg. von *H. Kraft-U. Früchtel* (Darmstadt 1964) keine Hinweise. Auch der „erste Tag der Woche“ begegnet nicht.

[743] *So A. v. Harnack,* a.a.O. 381. – Vgl. *F. Kattenbusch,* a.a.O. 644. – Vgl. auch *J. N. D. Kelly,* Early Christian Creeds (London ^{2}1960) (Reg.), bes. 151.

[744] Einen überblick über die Väterauslegung gibt die Arbeit von *S. V. McCasland,* The Scripture Basis of „On the third Day“: JBL 48 (1929) 124-137, vgl. bes. 132-134; für das Mittelalter bringt einige Hinweise J. Schmitt, Jesus ressuscité dans la prédication apostolique. Étude de théologie biblique (Paris 1949) 167. Am Ergebnis ändert sich nichts.

Auferweckung „am dritten Tag“[745]. Die Deutung der „drei Tage“ aus Gen. 22, 4, die bei den Juden sehr viel Bedeutung hatte, tritt im christlichen Bereich nur sehr vereinzelt auf[746].

Damit soll diese kleine Übersicht über die Auslegungsgeschichte als abgeschlossen gelten dürfen. Viele Probleme wären noch zu erwähnen, besonders im Blick auf die Frage nach den „testimonia“[747]. Hier wäre nochmals auf den Zusammenhang zwischen der jüdischen Exegese und der christlichen Schriftauslegung zu achten[748]. Die Geschichte der lateinischen Bibelübersetzung wäre nicht bloß aus textkritischen Gründen zu studieren, sondern auch aus Interesse an der Geschichte der Vermittlung von Ideen, die mittels der Übersetzung weitergegeben worden sind. Da das aber alles Aufgaben der heutigen und künftigen Forschung sind, muß diese Untersuchung sich mit Andeutungen zufriedengeben.

Die Erwähnung der Auferstehung „am dritten Tag (nach der Schrift)“ blieb in der kirchlichen Schriftauslegung und Predigt meist eine „geschichtlich“ interpretierte Zeitangabe – ohne *genauen* Anhalt am leeren Grab, an den Erscheinungen des Auferstandenen oder am Ereignis der Auferstehung selbst (unreflektiert meist noch das letztere) –, der man offenbar eben aus dieser selbstverständlich historischen Gültigkeit heraus keine eigene Aufmerksamkeit schenkte. Der Gebrauch des Apostolischen und des Nicaeno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses in den großen Kirchen zeigt aber, daß man beide Aussagen „auferstanden am dritten Tag“ und „auferstanden am dritten Tag nach der Schrift“ aufgenommen hat (vgl. Genaueres *bei A. v. Harnack, H. Lietzmann, J. N. D. Kelly* und bes. *F. Kattenbusch,* oben Anm. 738-743). Glaubt man den bisherigen Untersuchungen über die Osterpredigt, dann spielt unsere Wendung bis zum heutigen Tag keine besondere Rolle[749]. Verwendet wurde die Bestimmung vor allem von der traditionellen Apologetik zum Erweis der Historizität der Auferstehung Jesu (vgl. die Arbeiten von *P. de Haes* und *C. Martini).* In der Tat ist verständlich, warum die mit vielen Problemen belastete Aussage nicht eigentlich zu einem *kerygmatischen Stichwort*

---

[745] Vgl. *G. Krauter,* Studien zu Luthers Auslegung der kleinen Propheten = BHT 33 (Tübingen 1962) 369f. (mit Verweisen auf *Hieronymus, Augustinus* etc.).

[746] Vgl. dazu *D. Lerch,* Isaaks Opferung christlich gedeutet 46 ff .; auf die drei Tage im Zusammenhang einer Auslegung des Isaakopfers auf Christus kommen *Barnabas-Brief, Tertullian, Ephrem, Clemens Alexandrinus, Origenes und Pseudo-Thomas von Aquin (D. Lerch,* a.a.O. 127f.) nennenswert zurück. Dabei wäre der Einfluß Philos eigens zu prüfen. Für Einzelheiten sei auf die Arbeiten von *D. Lerch, J. Daniélou u.a.* und auf die jüngsten Untersuchungen zu *Meliton von Sardes* verwiesen. Zur überraschend geringen Berührung zwischen Kirchenvätern und jüdischer Schriftauslegung für eine Parallele Isaak-Jesus vgl. *J. Parkes,* The Conflict of the Church and the Synagogue (London 1934) 117. Vgl. oben Anm. 693-696.

[747] Vgl. dazu auch *J. Daniélou,* Études d’exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia) = Theologie historique 5 (Paris 1966).

[748] Vgl. oben Anm. 723 724 729-731. – Die *Gregor von Nyssa* zugeschriebene Testimonia-Sammlung „Adversus Judaeos“ (vgl. PG XLVI: cap. VIII, 215-217) bringt unter den Auferstehungstexten (vor allem aus den Psalmen), die uns interessieren, nur Os. 6,2. Die katholische Kirche verwendet in der Karwochenliturgie (Karfreitag) eine Lesung aus Os. 6 in Anwendung auf Jesu Leiden und Auferwekkung.

[749] Vgl. *B. Dreher,* Die Osterpredigt von der Reformation bis zur Gegenwart (Freiburg 1951); *O. Krause,* Die Osterpredigt nach dem ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart (Gütersloh 1965); *F. Kamphaus,* Von der Exegese zur Predigt. Über die Problematik einer schriftgemäßen Verkündigung der Auferstehungs-, Wunder- und Kindheitsgeschichten (Mainz 1968) gibt eine erste Hilfestellung für die Predigt, beweist aber auch vielfach, wie ergänzungsbedürftig in historischer, vor allem hermeneutischer und schließlich auch „systematischer“ Hinsicht ein solches Vorhaben bleibt.

wurde, obwohl sie einen Glaubensartikel darstellt. Für sich allein läßt sich eine angemessene Deutung gar nicht leisten; diese muß in den größeren Rahmen einer Diskussion der Oster*berichte,* der Oster*verkündigung* und der Auferstehungs-„Wirklichkeit" im NT aufgenommen werden (vgl. unten S. 222ff.). Solange diese Texte der Schrift gleichsam „naiv" (ohne pejorativen Nebenton, denn es induziert auch eine Vieldimensionalität des Verstehens, wo wirklich „Naives" sich mit theologisch Richtigem fast unlösbar verschränkt!) und unmittelbar gelesen und gehört wurden, war das „Schweigen" über die „wahre" Bedeutung dieser Wendung verständlich und in gewissem Grade berechtigt. Aber diese Zeit ist endgültig vorbei, wenigstens in dem Sinne, daß der Prediger selbst den angedeuteten Fragen nach der Seinsweise der Auferstehung nicht mehr ausweichen kann. Dann muß er auch reflex – zunächst für sich – auf die Problematik der „drei Tage" zurückkommen. Wie sehr diese Fragen heute bereits in weitere Kreise der Öffentlichkeit gedrungen sind (vgl. auch das Vorwort dieser Arbeit), zeigte die von *W. Harenberg* verfaßte Artikel-Serie „Jesus und die Kirchen" im „Spiegel" während des Frühjahrs 1966[750]. Mit kämpferischem Pathos allein läßt sich allerdings gegen die Versuche, die Osterbotschaft in der traditionellen Deutung aufzugeben und sie neu verständlich zu machen, nichts ausrichten[751]. Gründliche und saubere historische und systematische Arbeit tut not. Auch die verschiedenen „Theologien der Auferstehung Jesu" leisten keinen Beitrag zu unserer Frage oder ziehen keinen Nutzen aus der Problematik[752].

Wenn man nach Gründen sucht, warum auch die dogmatische Theologie sich nicht sehr um die Bestimmung „auferweckt am dritten Tag" kümmerte – obwohl es ein „Glaubensartikel" ist –, wird man neben allgemeinen Erwägungen über die Dürftigkeit der theologischen Arbeiten zur Auferstehung in dogmatischer Hinsicht[753] vor allem das Faktum anführen dürfen, daß die Aussage über die Auferweckung am dritten Tag bereits sehr früh in Zusammenhang gebracht wurde mit dem Theologoumenon vom „Höllenabstieg Christi". Dieses hat – neben der Christologie – das Stichwort „triduum mortis" angezogen und freilich in ganz anderer Weise theologisch fruchtbar gemacht. Davon wird bald die Rede sein.

2. Typologische Bildszenen der Passion und Auferstehung Christi im Zusammenhang der „drei Tage"

Die alte Kunst enthält vielleicht Hinweise auf unsere Frage, die hier nur angedeutet werden können. Erst um die Mitte des 4. Jahrhunderts gibt es Darstellungen direkter Art vom Kreuz und von der Auferstehung. *E. Dinkler*[754] ist diesem langsamen Prozeß nachgegangen. Aber es gibt bereits im 3. Jahrhundert indirekte Darstellungen: Isaaks Opfe-

---

[750] Vgl. nun das zusammenfassende und erweiterte Buch von *W. Harenberg,* Jesus und die Kirchen. Bibelkritik und Bekenntnis (Stuttgart 1966) 144f. (Zweifel am Datum des „dritten Tages").

[751] Vgl. etwa die Reaktion von *W. Künneth,* Entscheidung heute. Jesu Auferstehung – Brennpunkt der theologischen Diskussion (Hamburg 1966) auf die Versuche von *W. Marxsen, E. Fuchs u.a.*

[752] Vgl. *W. Künneth,* Theologie der Auferstehung (München ^{4}1951, ^{5}1968); *F. X. Durrwell,* Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium (Salzburg 1958); *J. Comblin,* Der Auferstandene (Graz 1962) 86ff. (Unter der Überschrift „Die Zeit des Kommens" wird zu unserem Problem nichts gesagt!). Die mehr populären Schriften auf evangelischer Seite, z.T. im Zusammenhang mit der Bekenntnisbewegung, bringen – soweit ich sehe – auch an keiner Stelle eine Klärung unserer Fragen.

[753] Historisch und systematisch aus der Sicht der Schultheologie vgl. dazu *K. Rahner,* Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit: Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln ^{5}1967) 152-172 (Lit.).

[754] Vgl. die Beiträge in *Dinklers* Aufsatzband „Signum crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christlichen Archäologie" (Tübingen 1967) 58f. 72-74, vgl. auch 43.

rung als Präfiguration der Passion und der Kreuzigung und die Jonasgeschichte als Typus der Auferstehung. Beide Szenen erscheinen in vorkonstantinischer Zeit in einem Bildverband[755]. Ja, das Abrahamopfer und die Jonas-Bilder gehören zu den häufigsten Bildern überhaupt[756]. Das dreitägige Weilen kann in der Jonas-Szene nur durch eine getrennte Wiedergabe reproduziert werden[757]: das Motiv des Verschlungenwerdens bezeichnet das Sterben, die Darstellung des Ausgespieenwerdens die Auferstehung; außerdem gibt es das Motiv der Jonas-Ruhe, das hier weniger interessiert. Da für einige Darstellungen (z.B. Sarkophagdeckel von Mas d'Aire[758], Bassussarkophag und Lat. 174) die typologische Intention offenkundig ist, darf sie hier vorausgesetzt werden.

Außerdem existiert eine „fast regelmäßige Korrespondenz" und Parallelität der Gesetzesübergabe an Moses und der Isaakopferung[759]. Man hat das Beieinander dieser Motive aus bildtechnischen und bildkompositorischen Gründen zu erklären versucht (die himmlische Hand füllt den Winkel aus)[760]. Jedenfalls ist die Komposition immer noch sehr umstritten. Eine inhaltliche Beziehung wird zwar angenommen, bleibt aber unsicher. *E. Stommel*[761] meint: „Die inhaltliche Beziehung zwischen dem Abrahamsopfer und dem Gesetzesempfang des Moses könnte vermutet werden in den Gegensatzpaaren Kult und Lehre oder Altardienst und Wortverkündigung als Funktionen der Kirche." *G. Kretschmar* erhebt die Frage, ob nicht die Gesetzesübergabe typologisch gedeutet werden könne in einem tieferen Sinne, gibt aber keine eindeutige Antworte[762]. Die „auffallende Zusammenhangslosigkeit der Bildmotive" *(Th. Klauser)* wird jedenfalls von allen beklagt[763].

Es bleibt noch das Isaakopfer, das „vielleicht der geläufigste Hinweis auf die – unmittelbar ja noch gar nicht darstellbare – Passion Christi, auf das Kreuz"[764] ist. Wichtig ist dieselbe Darstellung in den Fresken von Dura-Europos[765].

Vielleicht läßt sich – zwar von unseren Untersuchungen her literarisch begründet, aber in archäologischer Hinsicht „dilettantisch" – in diesem Zusammenhang auf die

---

[755] Vgl. die Zusammenstellung bei *Th. Klauser,* Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst IV: JbAC 4 (1961) 130ff.

[756] Zu den Jonas-Bildern vgl. außer *Th. Klausers* eben genanntem Aufsatz bes. *E. Stommel,* Beiträge zur Ikonographie der konstantinischen Sarkophagplastik = Theophaneia 10 (Bonn 1954) 42-58, und *ders.,* Zum Problem der frühchristlichen Jonasdarstellungen: JbAC 1 (1958) 112-115; *A. Stuiber,* Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst = Theophaneia 11 (Bonn 1957) 136-151.

[757] Dazu bes. *E. Stommel,* Zum Problem der frühchristl. Jonasdarstellungen (vgl. Anm. 756) 113.

[758] gl. JbAC 4 (1961) Tafel 11 b und Anm. 755.

[759] Vgl. *G. Kretschmar,* Ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis zwischen jüdischer und christlicher Kunst in der Antike: Abraham unser Vater. Festschrift für *O. Michel* (Leiden 1963) 295-319, bes. 313ff.

[760] Vgl. *E. Stommel,* Beiträge zur Ikonographie (vgl. Anm. 756) 78 100.

[761] Ebd. 78.

[762] Ein Beitrag zur Frage ... (Anm. 759) 313ff. 319 Anm. 2; zum Problem vgl. *W. N. Schumacher,* Dominus legem dat: RQ 54 (1959J 1-39; *ders.,* Eine römische Apsiskomposition: ebd. 137-202; *J. Kohlwitz,* Probleme der theodosianischen Kunst Roms: RivAC 39 (1963) 207f. mit Anm. 24 und 225ff.

[763] Vgl. auch zum Problem *C. Davis-Weyer,* Das Traditio-Legis-Bild und seine Nachfolge: Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst 12 (1961) 7ff.

[764] *G. Kretschmar,* a.a.O. 318. Vgl. dazu auch *J. Wilpert,* Das Opfer Abrahams in der altchristlichen Kunst: RQ 1 (1887) 126-160; *E. Stuiber,* Refrigerium interim (vgl. Anm. 756) 178ff.; *E. Stommel,* Beiträge zur Ikonographie 68ff.

[765] Vgl. dazu die oben Anm. 693 schon zitierte Literatur von *C. H. Kraeling, M. Simon;* weitere Literatur bei *R. Le Déaut,* Introduction à la littérature targumique 172 Anm. 1.

Midraschexegese und die frühchristlichen Testimoniensammlungen hinweisen, wo ja Gen. 22; Ex. 19 und Jon. 2 *zusammen* eine beträchtliche Rolle spielen[766]. Da in einem gewissen Sinne sicher eine Abhängigkeit der christlichen Kunst von der jüdischen vorliegt[767], ist ein Kontakt in diesem Bereich erst recht möglich (vgl. *G. Kretschmars* Abhandlungen, oben Anm. 759). Durch die Aussageweise der bildenden Kunst ist eine Bezeugung eines möglichen Zusammenhangs mit dem dritten Tag natürlich fast unmöglich, dafür aber als Hintergrundmoment in einem größeren Motivbereich auch nicht ganz auszuschließen, zumal dieselben alttestamentlichen Stellen, die gleiche typologische Bedeutung und im Bereich der Jonasdarstellungen sehr naheliegende Motive verwendet werden. Vielleicht darf auch noch darauf hingewiesen werden, daß die Bilder gerade für die *Grabeskunst* herangezogen wurden (man beachte die Rolle des „dritten Tages" beim Tod und beim Begräbnis, vgl. die Arbeit von *E. Freistedt,* oben Anm. 537).

Wenn auch die Bestimmung der „drei Tage" in der Kunst keine direkte Rolle gespielt hat, so ist doch aufschlußreich und bedenkenswert, daß die wichtigsten und häufigsten Szenen im Zusammenhang von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi sich auf dieselben Texte beziehen, die auch für die Vollendung Jesu „am dritten Tag" einen Aufschluß geben. Natürlich bedarf das ganze Problem, besonders die Gesetzesübergabe und die Folge der Jonas-Bilder, einer eindringlicheren Bearbeitung.

Der alte Taufritus[768] und die alte Tauf-Typologie[769] geben keine unmittelbar bedeutsame Information her, soweit eine erste Orientierung feststellen kann; in der Taufkatechese findet sich als ein fester Topos ein Vergleich von Christi Grabesruhe im triduum mortis mit dem dreimaligen Untertauchen des Täuflings im Wasser *(Cyrill von Alex., Gregor von Nyssa, Leo der Große, Dionys. Areop. etc.);* die Dreizahl wird aber auch auf die Dreifaltigkeit gedeutet *(Tertullian, Johannes Chrys.)*[770]. Die oft verwendete Tauftypologie vom Durchzug durch das Rote Meer, bei dem das Judentum die „drei Tage" als bedeutungsvoll empfand (s. o.), verdiente eine eigene Untersuchung (vgl. *Tertullian,* Bapt. IX; XIX; *Origenes,* Homilie zu Ex. 5,1).

3. Triduum mortis und das Motiv vom Höllenabstieg Christi

Bei der engen Beziehung, die man sich zwischen dem Begräbnis bzw. dem Grab und der „Unterwelt" in der Antike dachte (vgl. oben Anm. 179), ist es nicht leicht zu sagen, wann eine menschliche Gesamtperson in die volle Sphäre des Todes eingetreten ist. Von daher ist es verständlich, daß man die Scheolvorstellung als eine *Voraussetzung* z.B. der paulinischen christologischen Auferweckungsaussagen betrachtet (vgl. z.B. Röm. 10, 7, dazu oben Anm. 718). Diese Tatsache (vgl. auch Apg. 2, 24) berechtigt aber nicht zu dem Schluß, diese Voraussetzung impliziere bestimmte theologische Aussagen, da sie keine *eigene* und *selbständige* Bedeutung gewinnt. Eher ist sogar eine gewisse Zurückhaltung festzustellen. Diese Feststellung gilt jedenfalls für das frühe Kerygma. Außerdem hat die Exegese der klassischen „Descensus"-Belege überraschende

---

766 Ich fand in der zitierten Literatur nirgends einen Hinweis auf diese möglichen Zusammenhänge.

767 Vgl. *H. L. Hempel,* Zum Problem der Anfänge der AT-Illustration: ZAW 69 (1957) 103-131 106f.; *Th. Klauser:* JbAC 4 (1961J 145 mit Anm. 92; M. Simon, Verus Israel (Paris ^{2}1964).

768 Vgl. *E. Stommel,* „Begraben mit Christus" (Röm. 6,4) und der Taufritus: RQ 49 (1954) 1-20.

769 Vgl. *P. Lundberg,* La typologie baptismale dans l'ancienne église (Leipzig – Uppsala 1942) und die bekannten Arbeiten von *J. Daniélou* (Sacramentum futuri etc.).

770 Vgl. Genaueres bei *E. Stommel* (Anm. 768) 14ff. mit Anm. 55.

und umstrittene Ergebnisse gezeitigt: 1 Petr. 3, 18ff.[770a]; Eph. 4, 9[771]; 1 Petr. 4, 6 usf., die hier nicht mehr wiederholt zu werden brauchen. Denn selbst wenn man diese Stellen, zum Teil wenigstens, auf eine „Höllenfahrt" hin deutet, dann bleibt doch das Urteil von *J. Jeremias* bestehen: „Die älteste Zeit verkündigt Tod und Auferstehung; darüber, wo Jesu Seele in den drei Tagen weilte, reflektiert man nicht."[772] *W. J. Dalton*[773] sagt, die Aktivität der Seele Christi am Aufenthaltsort des Todes scheine eine nichtbiblische Tradition zu sein. Es ist nun zu fragen, warum diese Fragen aber sehr bald doch gestellt wurden[774].

Die Anfänge dieser dogmengeschichtlichen Entwicklung sind außerordentlich kompliziert, weil sich hier Fragen einer in sich schon verwickelten Exegese, die Problematik der jüdischen und griechischen Jenseitsvorstellungen, erste christologische Reflexionen, eschatologische und soteriologische Motive fast ununterscheidbar verbunden haben – sehr vieles dazu noch in einer stark kosmologisch und mythologisch orientierten Begrifflichkeit[775]. Deshalb werden hier nur mit großem Vorbehalt einige Hinweise versucht, wie die Ausbildung des Descensus-Motivs in Verbindung mit dem Triduum mortis (nur dieses Moment interessiert!) zu denken ist[776].

Der *formale* Sinn dieser Überlegungen besteht zunächst darin, die neutrale und unqualifizierte Leerstelle zwischen der Grablegung Jesu und „Ostern" auszufüllen. In den frühesten Aussagen bei Paulus war durch die Zusammengehörigkeit von Grab und Scheolvorstellung dafür nur eine latente und zunächst unwirksame Begleitvoraussetzung gegeben[777]. Je mehr nun aber – wohl stark unter dem Einfluß von Mt. 12, 40 und der Bekenntnistraditionen von der Auferweckung „am dritten Tag" – der „Zeitraum" der drei Tage von der Schriftauslegung abgelöst, unreflektiert mehr und mehr wörtlich verstanden und stärker auf das Ereignis der Auferstehung selbst bezogen wurde (was ja von den neutestamentlichen Texten selbst her nicht unbedingt nötig war!), desto dring-

---

[770a] Vgl. nun zusammenfassend die Arbeit von *W. J. Dalton* (vgl. Anm. 151); *ders.,* Interpretation and Tradition: An Example from 1 Peter: Gr 49 (1968) 11-37; *B. Reicke,* The Disobedient Spirits and Christian Baptism. A Study of 1 Pet. 111. 19 and its Context (Kopenhagen 1946); *R. Bultmann,* Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief: Exegetica (Tübingen 1967) 285-297; *K. Schelkle,* Die Petrusbriefe, Der Judasbrief = HThK XIII/2 (Freiburg [2]1964) 104ff. 116f.

[771] Vgl. *H. Schlier,* Christus und die Kirche im Epheserbrief = BHTh 6 (Tübingen 1930J 1ff. 3ff. 7 18; *H. Schlier,* Der Brief an die Epheser (Düsseldorf 1957, [4]1963) 190-194; R. Bultmann, a.a.O. 288f.; *M. McNamara,* The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch 78-81 (Eph. 4, 8-10 und Tg Ps. 68, 19); *W. Bieder,* Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi = AThANT 19 (Zürich 1949) 129ff.

[772] Zwischen Karfreitag und Ostern: Abba (Göttingen 1966) 323-331, Zitat 328.

[773] Vgl. Interpretation and Tradition (vgl. Anm. 770) 36.

[774] Vgl. dazu *J. Jeremias,* a.a.O. 328f.; *H. Vorgrimler,* Vorfragen zur Theologie des Karsamstags: Paschatis Sollemnia. Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit, hrsg. von *B. Fischer* und *J. Wagner* (Freiburg 1959) 13-22 (mit umfangreicher Literatur); *A. Grillmeier,* Höllenabstieg Christi: LThK2 V, 450 bis 455 (Lit.).

[775] Vgl. dazu auch *J. Kroll,* Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe = Studien der Bibliothek Warburg 20 (Leipzig und Berlin 1932, Nachdruck Darmstadt 1963J. Es ist bezeichnend, daß *Kroll* keine außerbiblischen Quellen anführen kann, in denen die „drei Tage" eine Rolle spielen.

[776] Zur dogmengeschichtlichen Entfaltung des Motivs vgl. außer der schon zitierten Literatur bes. *J. Daniélou,* Theologie du Judéo-Christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée I (Paris 1958) 257-273 (dort auch wörtlich die meisten alten Texte); *J. N. D. Kelly,* The Early Christian Creeds 378-383.

[777] Über die unausgeglichenen eschatologischen Aussagen bei Paulus vgl. *P. Hoffmann,* Die Toten in Christus 331ff. 335ff. 338ff. 340ff. 347ff.

licher erhob sich die Frage nach der anthropologischen und theologischen *Funktion* dieses Zwischenzustandes. Besonders im jüdischen Denken hatte eine solche „Wartepause" eine gewisse Notwendigkeit: Sie war das Äquivalent zu den eschatologischen Erwartungs- und Jenseitsvorstellungen, die selbst vermutlich wieder aus *verschiedenen Komponenten* bestanden. Die *anthropologische* Dimension des *wirklichen* Todes entfaltete sich in einem zeitlich bestimmten Rahmen, der sich zwischen Eintritt und Vollendung des Todes (vgl. auch Begräbnis-Totenritus) spannte und so die Realität seiner Endgültigkeit in einem zeitlichen Medium zum Ausdruck brachte (vgl. dazu oben S. 135ff.). Ein weiteres *theologisches* Element verlangte Berücksichtigung: Die *letzte* Vollendung des Menschen ereignet sich nicht beim physischen Tod, sondern in der eschatologischen Zeit im Zuge einer totalen kosmischen Erneuerung, durch Auferstehung und letztes Gericht[778]. Außerdem ist es ganz verständlich, daß die Tiefe der Not und die Ausweglosigkeit des Todes bei aller Zuversicht auf göttliche Rettung sich gleichsam auch konkret in die menschliche Zeiterfahrung eingraben: Gott läßt seine Gerechten nicht länger im Stich als drei Tageaber die *Realität* der Not konkretisiert sich „zeitlich". Schließlich darf nicht vergessen werden, daß die *Bezeugung* des Auferstehungsereignisses durch die Entdeckung des leeren Grabes und die Erscheinungen *in der Tat* „am dritten Tag" stattfinden, auch wenn in den Oster*berichten* dieses „Datum" nicht verwendet wird; auf das Festhalten des Triduum mortis weist endlich auch noch die Erfüllung einer verhüllten Vollendungsprophetie „am dritten Tag" hin, die vielleicht Jesus zugeschrieben werden darf.

Damit ist aber nur ein formaler Rahmen entworfen, in dem sich auch das Descensus-Motiv ansiedelt als Ausdruck dieser vielen Anschauungen und Überzeugungen. Das Problem selbst kann so nämlich erst markiert werden. Die *griechische* Welt sieht keinen Hiatus zwischen leiblichem Tod und Wiedergeburt zu neuem Leben bzw. glücklicher Unsterblichkeit. Das schafft neue Schwierigkeiten.

Das NT bietet nämlich unbestreitbare Zeugnisse dafür, daß sich bereits im *Tod Jesu* sein Leben und sein Werk vollenden: Dieser wird als Äonenwende, als Stiftung des „Neuen Bundes", die Kreuzigung und das Kreuz als „Gottes Tat" verstanden; die Exegese wollte in den vorpaulinischen Hymnen eine Christologie entdecken, die Jesu himmlische Erhöhung gleich vom Kreuze aus erfolgen ließ[779]; jüngste Untersuchungen wollen im markinischen Kreuzigungsbericht Spuren dafür entdecken, daß die Kreuzigung als eine geheime, sub contrario verborgene Inthronisation verstanden wurde, die allerdings von niemand erkannt worden sei[780]. Für Johannes[781] ist das Kreuz als Tief-

---

[778] Eine Teilantwort auf dieses Problem gibt die *apokalyptische* Sicht der Auferstehung Jesu: Das erwartete allgemeine Endgeschehen der Totenauferweckung ist in Jesus schon realisiert. Dennoch kann man sich dadurch nicht aller Schwierigkeiten entziehen: Jesus ist nicht nur ein Funktionär, der den Anbruch der Endzeit signalisiert. Gottes ja zu seinem Wort und Werk in der Auferstehung ist ein *ganz unerwartetes individuelles* Ereignis, das in dieser Weise der Apokalyptik völlig fremd ist. Mt. 27 hält das fest trotz apokalyptischer Darstellung: Die Heiligen werden im Augenblick des Todes Jesu zum Leben wiedergerufen, erscheinen aber erst in Jerusalem nach der *Erscheinung* Jesu vor den Jüngern.

[779] Vgl. *G. Bertram,* Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung: Festgabe *für A. Deißmann* zum 60. Geburtstag (Tübingen 1927) 187-217; vgl. dazu auch *E. Käsemanns* Forschungen zu den Hymnen (nun auch *R. Deichgräber* und speziell zu Phil. 2 *D. Georgi,* s. oben Anm. 378).

[780] Vgl. *J. Schreiber,* Theologie des Vertrauens (Hamburg 1967) 22-86 218ff. (vgl. schon ZThK 1961, 154ff.); *Ph. Vielhauer,* Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums: Aufsätze zum Neuen Testament = ThB 31 (München 1965) 199-214; *S. Schulz,* Die Stunde der Botschaft 121f. 135f.

punkt der Erniedrigung schon das Geschehen der „Erhöhung“ und der Durch*bruch* zur Herrlichkeit.

Was hier mit Hilfe moderner Exegese festgestellt wird, haben die Kirchenväter an einigen vereinzelten Logien bei Lukas festgestellt: das Wort zum Schächer am Kreuz (Lk. 23, 43) und Jesu letzter Ruf am Kreuz (23, 46), den Lukas nicht aus Ps. 22, 2 entnimmt, sondern aus Ps. 31,6. „Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein“ und „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist!“‘ bezeugen, daß Jesu Sieg und Vollendung am Kreuz und im Augenblick des Sterbens erfolgen[782]. Für das unmittelbare Schriftverständnis der frühen Kirche führte die Spannung dieser Aussagen, die wörtlich festgehalten wurden, zu Mt. 12, 40 in Aporien. Etwas davon schwingt auch noch bei Johannes mit, wenn er trotz der engsten Verbindung von Karfreitag, Ostern und Himmelfahrt Jesus nicht vom Kreuz aus in den Himmel auffahren läßt und offenbar bewußt am sukzessiven historischen Vorgang[783] festhält. *H. Conzelmann*[784] hat mit Recht auf die Frage, warum Johannes dann dennoch Kreuzigung, Auferstehung und Himmelfahrt als Ereignisse *unterscheide,* mit dem Hinweis geantwortet, dies sei zur Abwehr des Doketismus notwendig. „Dann wäre nur der Geist in den Himmel aufgestiegen, aber der Körper zurückgeblieben.“ Johannes setzt die Historie voraus (betont damit die Fleischwerdung des Logos!), er negiert sie nicht, sondern zeigt in der theologischen Deutung ihre bleibende Gegenwärtigkeit[785].

Wir interessieren uns jetzt nicht für den traditionsgeschichtlichen Zusammenhang der Anschauungen dieser unmittelbaren Aufnahme in den Himmel (vgl. auch noch Lk. 16, 19ff.; Phil. 1, 23; Kol. 2, 13-14) mit den Begriffen „Auferstehung“, „Erhöhung“ und „Himmelfahrt“, sondern für die Funktion des nun deutlicher gewordenen Triduum mortis. Lassen sich schon die innerneutestamentlichen Interpretationen nicht ganz ausgleichen, so werden die späteren Fragen verständlicher: War Christus ganz tot? Mußte er drei Tage dem Tode dienen? Was soll der Gang in das „Grab“ (mitzuhören: „Scheol“), wenn Jesus „heute noch ... im Paradies“ und „in den Händen“ des Vaters sein wird? Ist die Auferstehung am Ostermorgen dann nur ein „Zeichen“, Konsequenz des Sieges? Wie ist hier Kontinuität und Einheit des Geschehens möglich?

---

781 Vgl. dazu *W. Thüsing,* Die Erhöhung und Verherrlichung im Johannesevangelium = NTA 21/1-2 (Münster 1960); *J. Blank,* Krisis (Freiburg 1964); anders *E. Käsemann,* Jesu letzter Wille nach Johannes 17 (Tübingen 1966) 14ff. u.ö., dagegen mit Recht *G. Bornkamm,* Zur Interpretation des Johannesevangeliums: EvTh 28 (1968) 8-25, bes. 17ff.

782 Genaueres zur Vätertheologie bei *J. Daniélou,* L’état du Christ dans la mort d’après Grégoire de Nysse: HJb 77 (1957) 63-72 (dort weitere Literatur). Vgl. auch unten Anm. 786-788.

783 Vgl. dazu jetzt *H. Conzelmann,* Grundriß der Theologie des Neuen Testaments 380: „Die – im Sinne des Johannes – historischen Vorgänge der Passion und Auferstehung werden gedeutet, aber sie gehen nicht in der Deutung auf.“ – Obwohl also Johannes an keiner Stelle *theologisch* mit einem „triduum mortis“ arbeitet, eher sogar durch seine Identifizierung von Karfreitag und Ostern theologisch die daraus entstandenen Schwierigkeiten beseitigt, bringt er doch in 2, 19 (vgl. auch 2, 22) das zweifellos alte Logion von der Tempelzerstörung. Das zeigt, wie vielschichtig Johannes sich zur vorgegebenen Tradition verhält.

784 Grundriß der Theologie des Neuen Testaments 380.

785 Von hier aus gewinnt auch der *Realismus* der Ostererscheinungen bei Lukas und Johannes seinen Sinn, weil sie dieselbe Stoßrichtung gegen den Doketismus (vgl. oben im Text) einnehmen: Je mehr die Erhöhung und die Verherrlichung bereits in das Leiden und in den Tod Jesu hineingenommen werden, um so schwieriger wird die Darstellung der „leibhaftigen“ Erscheinungen Jesu. Johannes ist sich des Dilemmas bewußt (vgl. 20, 17 24-29J. Der Schluß der Evangelien ist jeweils aufschlußreich für die Lösung der damit gegebenen Probleme, auch für Mk. und Mt.

Die Prüfung der verschiedenen neutestamentlichen Aussagen *in ihrer Funktion* (vgl. auch noch Mt. 28,1ff.) hinsichtlich einer „zeitlichen" Verhältnisbestimmung von Tod und Auferstehung Jesu führte zwar zu „widersprüchlichen" Aussagen, hat darin aber gleichwohl einen *unaufgebbaren* Sachverhalt *angezeigt,* der selbst nicht in *einen* Begriff, eine Vorstellung oder ein Modell zu bringen ist. Jede frühzeitige Systematisierung ist unzulässig, die vieldimensionale Funktion des „Zwischenzustandes" nur begreiflich.

Die christliche Theologie hatte aber einige Probleme zu lösen, die sie besonders von den heidnischen Religionen unterschieden nicht nur das Ärgernis des schändlichen Kreuzestodes, sondern auch die Frage nach dem Heil der vorchristlichen Menschheit. Das Wahrheitskriterium der antiken Welt und Religion, nämlich die sich in archaischer Urzeit verlierende Herkunft ihrer Stiftung (wobei sich auch keine Probleme ergeben für eine gewisse universale Heilsaneignung!), fehlt der geschichtlichen Religion des Christentums, das die Heilsgeschichte erst einmal *teilt.* Dieses Problem der Extension des durch Christus universal erwirkten Heils wird nun durch das Descensus-Motiv und durch das Triduum mortis gelöst, was den Zeitraum der drei Tage selbst wiederum positiv qualifiziert[786]. Die konkrete Differenzierung dieser Heilsvermittlung wird hier nicht mehr weiter verfolgt: Verkündigung des Heils (an die frommen Israeliten, an die Gerechten, an die Toten überhaupt) und des Evangeliums; Befreiung der Toten und Zerbrechen der Gewalt des Todes; Kampf gegen Belial und gegen die Dämonen (vgl. dagegen Kol. 2,15); feierliche Inbesitznahme der kosmischen Dimensionen und Sphären durch den Descensus Christi überhaupt (Höllenabstieg ist dann nur *letzte* Etappe) und durch seinen Aufstieg. Aus dem *eschatologischen* Problem ist mehr und mehr ein *soteriologisches* geworden: Bei der absoluten Heilsnotwendigkeit der Taufe müssen auch die Apostel zur Taufe der alten Israeliten und der Heiden ihren Descensus vollziehen (vgl. *Pastor Hermae* und *Clemens Alexandrinus*)[787]. Die Frage des Abstiegs selbst ist damit *sekundär* geworden[788].

Die Grundschwierigkeiten eines inneren Gleichgewichts zwischen Tod und Auferstehung Jesu im Triduum mortis zeigt sich noch in Strukturunterschieden der griechischen Väter und der westlichen Theologie des Descensus. Wir sehen davon ab, daß diese Differenz schon in der Erlösungslehre grundgelegt ist: Die Auferstehung Christi ist im Osten der Durchbruch eines kosmischen, realen Vergöttlichungsprozesses des Kreatürlichen, der den Abgrund zwischen Gott und Welt überbrückt und bereits mit der Inkarnation beginnt; der Westen sieht die Erlösung vor allem moralisch, dekretorisch und satisfaktorisch in der Vergebung der Schuld und in der Sühne der Schuld am Kreuz[789], ohne daß die heilsmittlerische Funktion Jesu und seiner Auferstehung eine gewichtige

---

[786] Vgl. dazu besonders *M. Simon,* Remarques sur la sotériologie du nouveau Testament: The Saviour God. Comparative Studies in the Concept of Salvation, presented to *E. O. James,* ed. by *S. G. F. Brandon* (Manchester 1963) 144-159.

[787] Näheres vgl. bei *J. Danielou, J. Kroll, W. Bieder, B. Reicke* (s. o.) und besonders bei *W. Bauer,* Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen (Tübingen 1909, Nachdruck Darmstadt 1967) 246-251.

[788] Die Entwicklung ist mit vielen Texten nachgezeichnet bei *J. Danielou* (vgl. oben Anm. 776); zu neueren Fragen vgl. auch *H. Vorgrimler,* Fragen zum Höllenabstieg Christi: Concilium 2 (1966) 70-76; *J. Galot,* La descente du Christ aux enfers: NRTh 93 (1961) 471-491; *O. Rousseau,* La descente aux enfers, fondement sotériologique du baptême chrétien: RSR 40 (1952) 273 bis 297; *ders.,* La descente aux enfers dans le cadre des liturgies chrétiennes: MD 43 (1955) 104-123.

[789] Vgl. *K. Rahner,* Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit (Anm. 753) 154ff.

Rolle spielen[790]. Auf diesem Hintergrund nun die Differenz in der Descensus-Lehre: das dreitätige Warten Christi im Hades wird im Osten[791] als eine Verlängerung der Selbsterniedrigung über den Tod am Kreuz hinaus aufgefaßt, ist also kein neues Stadium der Erniedrigung; Christus ist durch den Tod in die Herrlichkeit eingegangen, ist somit auch in der Unterwelt der Sieger, von dem die Auferstehung nicht zu trennen ist; sein Verweilen im Hades ist deshalb in gewissem Sinne passiv und machtlos; würden Tod und Auferstehung als der eine große Erlösungssieg auseinandergerissen, so wäre die leibliche Auferstehung des Herrn nur noch eine *nachträgliche* Bestätigung (im Westen: Nachdem Jesus den letzten Weg der Erniedrigung geht und in genau spezifizierten Akten der Verkündigung, des Kampfes usf. das Erlösungswerk fortsetzt, *auferstehe* er als Sieger an *„Ostern").*

Die folgenden Überlegungen zeigen, daß damit noch längst nicht die *christologischen* Unklarheiten des Triduum mortis beseitigt waren: *Wer* steigt in die Unterwelt hinab?

4. Das Triduum mortis in den christologischen Auseinandersetzungen um die Einheit in Christus

Die Urkirche sieht in den aus Ps. 16, 8-11 entnommenen Wendungen (vgl. Apg. 2, 25ff.; 13, 35) Hinweise dafür, daß Jesus nach seinem Tod das allgemeine Menschenlos des Todes geteilt hat und daß seine Seele im Hades war. Durch ähnliche Aussagen (vgl. Röm. 10, 7; Mt. 12, 40) wird vor allem die volle Realität des Todes unterstrichen. Eine andere Richtung (vgl. nur Lk. 23, 43.46) sieht Jesus gleich nach dem Tod in seine Herrlichkeit eingehen[792]. Das Schicksal Jesu während der Grabesruhe wird also gegensätzlich gedeutet, als Abstiegs- und Aufstiegsbewegung[793], als Hades- und Paradiesaufenthalt. Solange man noch nicht an eine konkrete Tätigkeit Jesu in der Totenwelt denkt und nicht auf die Heilsbedeutung des Hadesaufenthaltes reflektiert (vgl. bes. im Anhalt an 1 Petr. 3, 19; 4, 6; evtl. Jo. 5, 25 usf.)[794], braucht sich die genauere Erklärung

---

[790] Vgl. ebd. 159ff. mit Anm. 3 (S. 161) (weitere Literatur).

[791] Zum folgenden *H. J. Schulz,* Die „Höllenfahrt" als „Anastasis": ZkTh 81 (1959) 1-66, bes. 35 37f.

[792] Von dieser lukanischen Deutung des Todes Jesu her könnte man sich fragen, ob nicht von ihr aus die überraschende Sorglosigkeit verständlich gemacht werden kann, mit der Lk. die „drei Tage" in den Leidensweissagungen behandelt (9, 22: am dritten Tag; 9, 44: Fehlanzeige; 18, 33: am dritten Tag, semitische Wortstellung). Die sprachlich *und sachlich* unausgeglichene Position überrascht bei ihm besonders. Man kann natürlich mit dem Stichwort „Sonderüberlieferung" die Schwierigkeit durchaus erklären. Oder hat Lukas für diesen Zeitraum sachlich kein direktes Interesse, höchstens im Zusammenhang einer Erfüllung der Leidensankündigungen und eines Schriftbeweises (vgl. Lk. 24, 7 46) ? Vgl. dazu auch oben S. 110f., 112ff., 156ff.

[793] Vgl. dazu auch *J. Jeremias,* Abba 329f.: „Diese doppelte Antwort dürfte sich daraus erklären, daß im ersten Jh. n. Chr. die spätjüdischen Vorstellungen über den Zwischenzustand in einem Umbildungsprozeß begriffen waren. Die ältere Anschauung lebte noch fort, wonach der Hades der Aufenthaltsort aller Seelen ist; daneben aber bürgert sich unter hellenistischem Einfluß die neue Vorstellung ein, daß nur die Seelen der Gottlosen sich im Hades befinden, dagegen die der Gerechten in der himmlischen Welt." Vgl. *ders.,* ThWNT I, 146-150. Die Sache selbst ist freilich noch komplizierter (vgl. die Untersuchungen von *J. Daniélou* und *A. Grillmeier,* s. Anm. 782 795).

[794] Zur christlichen Auslegungsgeschichte von 1 Petr. 3, 18f. vgl. *W. J. Daltons* Aufsatz (s. Anm. 770), die Arbeiten von *B. Reicke* und *W. Bieder,* die große Monographie von *W. J. Dalton* (s. Anm. 151), *K. H. Schelkle,* Die Petrusbriefe (vgl. Anm. 770) 104-108 116f. und die umfangreichen Darlegungen *bei A. Grillmeier,* Der Gottessohn im Totenreich: ZkTh 71 (1949) 1-53 184-203. Vgl. auch *B. Schneider:* Bibl 48 (1967) 368 mit Anm. 1.

des anthropologisch-theologischen Status Jesu im Tode noch nicht zu konkretisieren. Aber auf die Dauer läßt sich das Nebeneinander von *drei* Orten für den Aufenthalt der Seele Jesu nach dem Tode nicht halten: der Gang in das Paradies zu den Seelen der Gerechten, die Befreiung der gefangenen Seelen im Hades, die Wiedervereinigung mit seinem Leib durch die Auferstehung und dann der endgültige Eintritt in die Herrlichkeit, in die „Hände des Vaters" (so *Origenes).* Immerhin darf man nicht übersehen, daß der Ausgleich zwischen Mt. 12, 40; Lk. 23, 43.46 und Mk. 15, 34 (Ruf der Verlassenheit am Kreuz) nicht nur eine äußerliche Harmonisierung verlangte, sondern einen streng theologischen Erkenntnisprozeß in Gang setzte, der diese volkstümlichen, unreflektierten und unmittelbaren Anschauungen kritisch einzuordnen und zu verstehen lernte[795].

Zugleich gibt die Geschichte dieser Klärung den Blick frei für das Verständnis der Einheit Christi. Längst vor aller Einführung der abstrakten Begriffe „Hypostasis", „Physis", „Prosopon" usf. zwingt das Triduum mortis zu einer Reflexion über das Wesen des Gottmenschen.

Der Klage- und Todesruf am Kreuz induzierte die Vorstellung, der Tod Jesu bestehe in der Scheidung von Gottheit und Menschheit und diese Scheidung bleibe im Triduum mortis bestehen. Das Scheiden des Logos vom Leib schien eine unerläßliche Bedingung (wenn auch nicht formell die physische Ursache) des Todes zu sein. *Tertullian* (vgl. *A. Grillmeier* 30f.) ist aber ein Zeuge dafür, daß man den Tod Jesu schon früh präziser faßt: Christus stirbt, weil er seine „Seele" (nicht seine Gottheit – obgleich Tertullian nicht immer präzis ist) in die Hände des Vaters übergibt; auch *Origenes* (ebd. 35f.) sieht noch deutlicher in der Trennung von Seele und Leib das bestimmende Element des Todes Jesu; Christi Seele scheidet vom Leib und steigt in das Totenreich hinab. Die Überlieferung weiß also durchaus von einer „Seele" Christi und schreibt dieser den Descensus zu.

Diese Feststellung ist deshalb wichtig, weil die entstehende Logos-Sarx-Christologie (vgl. die Untersuchungen *A. Grillmeiers)* die „Seele" Christi als eine bekannte Größe verdeckt, übergeht oder gar leugnet, je nach den einzelnen Vertretern. Jedenfalls sehen die Väter die Trennung des Logos vom Leib als entscheidenden Grund des Todes Jesu. Der Logos – mit dem Leib verbunden im Sinne der aristotelischen Form-Materie-Relation – wird so auch zum leidenden Prinzip und Subjekt, das den Höllenabstieg vollziehen muß („Logosdescensus"). Arius (vgl. *A. Grillmeier* 36f.) versteht dieses Theologoumenon ganz im Sinne seiner Leugnung der Göttlichkeit Jesu: An die Stelle der Seele Christi tritt nun der *geschaffene* Logos (Todesruf Jesu = Bekenntnis der Geschöpflichkeit des Logos gegenüber Gott). Zwar retten die orthodoxen Väter gegen *Arius* die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater und damit die Göttlichkeit des Logos (Todesruf Jesu: Menschheit Jesu ruft zum Logos), aber offenbar entgeht ihnen, daß Arius überhaupt eine menschliche Seele Christi leugnet.

So halten also Alexander von *Alexandrien, Athanasius u.a.* (vgl. *A. Grillmeier* 38f. 40f.) mit Arius daran fest, daß der Logos sich vom Leib trennte und in die Unterwelt

---

[795] Die folgenden Erörterungen beruhen vor allem auf den gründlichen Studien von *A. Grillmeier* (vgl. Anm. 794) und]. Daniélou (vgl. Anm. 782); vgl. auch außer dem später noch zu zitierenden Material (bes. *Lebon, Favre) G. Jouassard,* L'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des IV^{e} et V^{e} siècles: RSR 5 (1925) 609-633; vgl. auch *A. Grillmeier,* Der Logos am Kreuz. Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung (München 1956) 10-15 102; *ders.,* Christ in Christian Tradition (London 1965) (Reg.).

ging. Erst als nun eine neue Häresie die Leugnung der Seele explizit zu einem Beweismoment machen muß, erwacht der ausdrückliche Widerstand der Orthodoxie. *Apollinaris von Laodicea* (vgl. *A. Grillmeier* 42ff.) hat die bisher undifferenzierte Anschauung beibehalten, systematisiert sie aber nun formell zu einer Leugnung der Seele: Jesus hat *keinen „Nous",* sondern dieser ist durch den Logos ersetzt (= „Seele" des Leibes, einzige Quelle seines Lebens und *physisches,* nicht bloß personales Prinzip). Was vorher implizit gegeben war, ein Übergehen oder Verdecken der „Seele" Jesu, wird nun zu einer entsprechenden *formellen* Aussage umgebildet und Mitte eines neuen theologischen Versuches, die Fleischwerdung des Logos verständlich zu machen. Damit starb Jesus aber ganz seinen eigenen Tod, nämlich im Sinne einer Trennung der Gottheit vom Leib, nicht „unseren Tod" (Trennung von Seele und Leib).

Durch diese Häresien kam auch die Idee des „Logosdescensus" in eine schwere innere Krise; die Orthodoxie mußte das innere Gefüge der Einheit Christi neu durchdenken. Drei Größen, Leib und Seele auf der einen, die Gottheit (Logos) auf der anderen Seite, mußten nun in das rechte Verhältnis gebracht werden. Gegen *den Apollinarismus* brachten die Väter des 4. Jahrhunderts die alte Lehre vom „Seelenabstieg" (vgl. oben *Tertullian, Origenes, Hippolyt)* wieder zu allgemeiner Anerkennung. *Pseudo-Athanasius* (vgl. *A. Grillmeier* 45f.)[796] hielt der Häresie entgegen, daß es ohne eine Seele Christi auch keinen Descensus geben könne, da der Logos unveränderlich, unvergänglich und unwandelbar in gleicher Unmittelbarkeit sich zum Leib und zur Seele verhalte, also keinen „Descensus" vollziehen könne; außerdem habe Christus in der häretischen Sicht nicht *unseren* Tod übernommen. Der Logos verhielt sich also im Tode unverändert zu Seele und Leib: Christus erweist sich als Mensch, indem er in die Unterwelt hinabsteigt, und als Gott, indem er dort die Herrschaft des Todes bricht. In der Folgezeit wird diese Lehre weiter ausgestaltet[797]. Der Logos als Logos ist überall: im Hades, im Grab, hier mit der Seele, dort mit dem Leib, und auch beim Vater. Da der Logos den Leib gar nicht verlassen *kann,* bewahrt er ihn vor der Verwesung.

Besonders *Gregor von Nyssa* (vgl. *J. Daniélou,* vgl. Anm. 782) reduziert die traditionellen Anschauungen auf ihre theologische Mitte hin: Er hebt die Differenz zwischen „Paradies" (s. o.) und „Hände des Vaters" auf; Gregor identifiziert auch das „Herz der Erde" mit dem Grab Christi. Er treibt die „Entmythologisierung" so weit, daß aus den verschiedenen, örtlich vorgestellten „Aufenthalten" streng christologisch bestimmte Momente des Seins und Wirkens Christi werden. Der Logos bewirkt für die Seele die unmittelbare Einkehr in die „Hände des Vaters", in das Paradies. In diesem Sinne gibt es einen Ascensus der Seele Christi schon im Tod, also vor der Auferstehung. Der Logos, der mit dem Leib im Grab verbunden bleibt, bewirkt die Unverweslichkeit. Durch die Auferstehung vereinigt der Logos seinen unversehrten Leib mit der in das Paradies heimgekehrten Seele. Die „Himmelfahrt" bringt die Rückkehr auch des Leibes, nun wieder in der Auferstehung mit dem Leib verbunden, in das „Haus des Vaters", d.h. in die Herrlichkeit.

Damit ist auch eine Lösung gefunden, die die verschiedenartigen Schriftaussagen versöhnt und das jeweilige Recht der einzelnen Bestimmungen zum Ausdruck bringt.

---

[796] Vgl. auch die wichtige Stellung des sogenannten „Hippolyt-Fragments" (vgl. *A. Grillmeier,* a.a.O. 187ff.) und einiger Ausführungen *Cyrills von Alexandrien* (vgl. ebd. 194f.); zu *Epiphanius, Hieronymus, Rufinus* und *Augustinus* vgl. *A. Grillmeier* ebd. 48-53.

[797] *J. Danielou* (vgl. Anm. 782) hat in seinem Beitrag besonders die theologische Leistung *Gregors von Nyssa* herausgestellt; für alle Einzelheiten sei auf die Studie selbst verwiesen.

Alle zu naiven Anschauungen populärer Vorstellungen werden theologisch-wissenschaftlich – *Gregor von Nyssa* weiß um diesen Unterschied – vertieft, Mißverständnisse eliminiert und das Ganze in ein höheres Reflexionsstadium gebracht. Deshalb ist nun auch von den unmittelbar *kosmologischen* Vorstellungen wenig mehr übriggeblieben; auch die zeitlichen Anschauungsmomente des Triduum mortis sind unwesentlich geworden.

Am Beispiel des Triduum mortis wurden die Väter gezwungen, offen und unverhüllt die Bewährung ihrer Philosophoumena und Theologoumena mitzuteilen. So werden auch die Schwächen und Schatten der Explikationsmodelle offenbar, viel deutlicher als in den späteren abstrakten Begriffen. Die Durchführung des Klärungsprozesses zeigt aber auch – zunächst mindestens *formal* – die Kraft der *konkreten* Reflexion: Die Einheit in Christus ist nun nicht mehr eine „Berührung", „Vermischung", ein „örtliches Nahesein", eine „Trennung" usf., sondern ein *Verhältnis* (vgl. dazu *A. Grillmeier* 186 mit Anm. 162) des Logos zur Menschheit Christi, ganz unabhängig von deren konkreten Zustand.

Die Descensus-Lehre wird so in ihrer *christologischen* Dimension zu einem exemplarischen Ort, wo das Geheimnis der Logosoffenbarung in der Menschwerdung zugänglich wird. Der christologische Streit des 4. und 5. Jhs. hat hier ein bedeutsames Vorstadium durch die theologische Durchdringung der biblischen „Vorstellungen"; das zeigt auch, in welchem Sinne die Schrift Anfang und Ende der Vätertheologie darstellt.

Weitere historische Erhellungen sind hier nicht notwendig[798]. Es ging nur um die Wirkungsgeschichte der „drei Tage", so wie diese im Neuen Testament vorgegeben sind. Diese Bestimmungen zeigten sich als eine unruheschaffende Problematik, die – ganz unerwartet – die Frage nach dem Wesen des Gottmenschen in sehr verschärfter Form aufrollte. Die christologische Problematik des Triduum mortis ist ein wesentliches Vorfeld für die Herausarbeitung des Begriffs der „hypostatischen Union"; die Art und Weise der Einheit und vor allem die *Dauer* dieser Einheit in Christus gaben dazu den Anlaß. Mit Recht stellt *deswegen A. Grillmeier*[799] fest: „Die Theologie des triduum mortis ist ein untrüglicher Gradmesser vorephesinischen und vorchalcedonischen Verständnisses der Einheit in Christus."

Im Grunde war damit eine bleibende Entscheidung für die klassische Christologie gefallen. Bei *Augustinus* ist die Antwort noch nicht sauber durchgeführt[800]. *Johannes Damascenus*[801] schließt sich *Gregor von Nyssa* an.

Eine letzte Klärung wird in der Früh- und Hochscholastik ausgetragen. Die altkirchlichen Differenzierungen dienten im wesentlichen dazu, die *unverkürzte* Menschheit Christi festzuhalten. Nun war die Frage zu entscheiden, ob Christus im Triduum mortis „Mensch" sei. Die einzigartige Verbindung des Logos mit der Menschheit Jesu (quia se

---

798 Vgl. auch *R. Favre,* Credo ... in filium Dei ... mortuum et sepultum: RHE 33 (1937) 687-724; *J. Lebon,* Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort: RHE 23 (1927) 5-43 209-241; *E. Schiltz,* Le problème théologique du Corps du Christ dans la mort: Div Thom (Pi) 12 (1935) 361 bis 378 481-501.

799 Der Gottessohn im Totenreich 200.

800 Vgl. dazu *T. J. van Bavel,* Recherches sur la christologie de saint Augustin = Paradosis X (Freiburg/Schw. 1954) 67-73; zum Glaubensartikel Auferstehung bei Augustinus vgl. *C. Eichenseer,* Das Symbolum Apostolicum beim heiligen Augustinus mit Berücksichtigung des dogmengeschichtlichen Zusammenhangs = Kirchengeschichtliche Quellen und Studien 4 (St. Ottilien 1960) 301-310.

801 Vgl. *K. Rozemond,* La Christologie de Saint Jean Damascène = Studia Patristica et Byzantina 8 (Ettal 1959) 44ff.

nec in morte carnis suae ab assumpta humanitate umquam divisit: *Hugo von St. Viktor)* ist der Grund, warum Christus während der dreitägigen Grabesruhe ein Mensch ist. Die Einigung des Logos mit *Seele und* Leib ist tiefer als die Verbindung des Leibes mit der Seele. Das ist die Meinung *Hugos von St. Viktor,* des *Lombarden* und der meisten Theologen der Frühscholastik[802]. *Thomas von Aquin* hat dann die klassische Frage „Utrum Christus in triduo (mortis) fuerit homo?"[803] verneint, weil mit der Auflösung der natürlichen Einheit des Menschen aus Seele und Leib nicht mehr von einem Menschen die Rede sein könne[804]. Die Folgezeit übernimmt weitgehend die Entscheidung des *Thomas*[805], doch macht sich z.B. *Nikolaus von Kues*[806] zu einem harten Verfechter der Unzerstörbarkeit der Menschheit Jesu.

Die klassische Schulchristologie behält bis auf den heutigen Tag mehr oder minder die Antwort des *Thomas von Aquin* bei[807]. Wie sehr durch die weiteren Spekulationen eine innere Grenze sinnvoller Aussagen erreicht wird, zeigt sich in der Einführung der „forma cadaverica" für den Leib Christi im Triduum mortis. Zusammenfassend z.B. *B. M. Xiberta*[808]: „Corpus autem mortuum, idem vivo manens propter unitatem suppositi, sed nova forma accepta, sepulturae mandatum est, praeditum incorruptibilitate tamquam proprietate sibi inhaerente." – Die nicht mehr direkt am klassischen Schema und deren Problematik orientierte Christologie, die zwar das klassische Erbe bewahrt, aber mehr „heilsgeschichtlich" denkt, schweigt meist über das Triduum mortis[809].

Die letzte Aufgabe besteht also darin, wenigstens andeutungsweise den Ertrag unserer Untersuchungen für eine heutige Christologie zu skizzieren.

---

802 Vgl. *E. Poppenberg,* Die Christologie des Hugo von St. Viktor (Hiltrup-Münster 1937) 8-87; *A. Landgraf,* Das Problem „utrum Christus fuerit homo in triduo mortis" in der Frühscholastik: Dogmengeschichte der Frühscholastik II/1 (Regensburg 1953) 273-319; *W. Breuning,* Die hypostatische Union in der Theologie Wilhelms von Auxerre, Hugos von St. Cher und Rolands von Cremona = TThSt 11 (Trier 1962) 146ff. 211f. 280f. 320f. 456f.; *W. H. Principe,* William of Auxerre's Theology of the hypostatic Union = Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Studies and Texts 7 (Toronto 1963) 72 79 89-92 216f. 293f.

803 Außer der in Anm. 802 genannten Literatur vgl. noch *F. Pelster,* Der Oxforder Theologe Richardus Rufus OFM über die Frage: „Utrum Christus in triduo mortis fuerit homo": RThAncMed XVI (1949) 259-280.

804 Vgl. S. th. III q. 50, a. 4: „Dicere Christum in triduo mortis hominem fuisse, simpliciter et absolute loquendo, erroneum est." Ähnlich *Albert der Große* und *Bonaventura* (Nachweise bei *A. Landgraf,* vgl. Anm. 802).

805 Vgl. z.B. *J. Lang,* Die Christologie bei Heinrich von Langenstein = Freiburger theologische Studien 85 (Freiburg 1966) 111-121 222ff. 226ff. 245f. 302ff. 322f.

806 Genaueres vgl. bei *R. Haubst,* Die Christologie des Nikolaus von Kues (Freiburg 1956) 276-304.

807 Vgl. als Beispiel die von den spanischen Jesuitenprofessoren verfaßte und in mehreren Auflagen vorliegende „Sacrae Theologiae Summa" III (Matriti ^{3}1959) 85ff. 91f. (De forma cadaverica) 92 (Christus homo in triduo mortis?).

808 Tractatus de Verbo Incarnato II (Matriti 1954) 505; der große repräsentative Traktat behandelt unser Problem 503-513. – Vgl. auch *B. M. Xiberta,* Enchiridion de Verbo Incarnato (Matriti 1957): Quellen und Texte zum Triduum mortis 793. – Dogmengeschichtliche Überblicke über die früh- und hochmittelalterliche Epoche vgl. bes. bei *J. Backes,* Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter = FChLDC 17/3-4 (Paderborn 1931) 233-237; *A. Landgraf,* a.a.O.; *W. Breuning,* a.a.O. 146ff.; *R. Haubst,* a.a.O. 286-295; *F. Pelster*, a.a.O. 260ff. (vgl. oben Anm. 802 803 806). – *R. Favre,* a.a.O. (vgl. Anm. 798) 722 weist darauf hin, daß die Aussage der hypostatischen Union auch mit dem toten Christus nirgends explizit Gegenstand eines eigentlichen, d.h. verpflichtenden theologischen Lehrdokuments sei.

809 Vgl. z.B. *M. Schmaus,* Katholische Dogmatik II/2 (München ^{3}1955): Auferstehung 362-392, vgl. zum dritten Tag bes. 365f.

SIEBTES KAPITEL

„AUFERWECKT AM DRITTEN TAG NACH DER SCHRIFT“ IN DER HEUTIGEN THEOLOGISCHEN PROBLEMATIK

Für den Gedanken der *„hypostatischen Union“* hat das altkirchliche theologische Bemühen um den Sinn des Triduum mortis eine tiefe und bleibende Erkenntnis gezeitigt. Dennoch zeigt sich in der skizzierten Lösung selbst eine abgrundtiefe Problematik, weil auch die unverkennbaren Schwächen einer Christologie „von oben“ zutage treten. Zwar gilt die christologische Reflexion der Bewahrung des unverkürzten Menschseins Christi; daran sollte auch dann nicht gezweifelt werden, wenn man der Ansicht ist, daß die mit Hilfe der Instrumental-Kausalität durchgeführte Deutung der Mensch*heit* Christi im Sinne eines „Heils*organs“* der Gottheit nur eine begrenzte Sicht dieses „Menschseins“ bietet, die erst recht die Konstruktion „von oben“ her beweist und übrigens auch nicht einmal so geschichtlich genügend zum Zuge kam. Die Dogmengeschichte ist bei aller produktiven Klärung „nach vorne“ selten ein *reiner* Fortschritt, weil andere, nicht weniger wichtige Aussagen aus verschiedenen Gründen in den jeweiligen Auseinandersetzungen übergangen, verdeckt oder polemisch verzerrt werden. Die Perspektivität der endlichen menschlichen Erkenntnis läßt sich auch nicht aus dem theologischen und kirchenamtlichen Erkenntnisprozeß verbannen. Viele wichtige Einsichten, die ausgesprochen wurden, bleiben neben der Straße der großen Geschichte liegen und werden geschichtlich kaum oder nie mehr wirksam. Gerade die Entwicklung der altkirchlichen Christologie ist ein Musterbeispiel dafür, wie in der Gegenstellung zum „Subordinatianismus“ und zum Arianismus bedeutsame Theologoumena einer heilsgeschichtlich orientierten Christologie bzw. Trinitätslehre und der heilsmittlerischen Funktion Christi zurücktraten und nun mühsam wieder entdeckt werden[810]. Solange die Dogmengeschichte nur den Erkenntnisweg der kirchenamtlich verbindlich gewordenen Entscheidungen nachzeichnet und alle dann „heterodox“ erscheinenden Theologoumena ausspart, verfehlt sie gründlich ihre tiefere Aufgabe als Historie und verfehlt auch ihren Auftrag, den systematisch orientierten Disziplinen von der *Geschichte* her einen *kritischen* Anreiz zu bieten[811].

Die klassische Exemplifikation der hypostatischen Union in deren Sinn und Tragweite mit Hilfe der Anschauung vom Triduum mortis hat auch nur *eine* Dimension der Wendung „auferweckt am dritten Tag (nach der Schrift)“ produktiv ausgemünzt. Nachdem die altkirchliche Christologie die formale Aporetik dieser Bestimmung mit anderen

---

[810] Vgl. dazu *J. A. Jungmann,* Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (Münster 1925, ^{2}1962); *W. Marcus,* Der Subordinatianismus als historiologisches Phänomen (München 1963); vgl. vor allem auch die patristischen Untersuchungen des spanischen Theologen *A. Orbe* und seiner Schule über die vornizänische Theologie.

[811] Natürlich sollte man sich vor der allzu einfachen Versuchung hüten, in einem *unvermittelten* Rückgriff auf frühere Theologoumena ältere und in sich zumeist ungeklärte Aussagen zu repristinieren. Die vornizänische Trinitätslehre ist z.B. bei allem ökonomischen Grundsinn keine ausgewogene Ansatzmöglichkeit einer heutigen heilsgeschichtlichen Trinitätslehre und auch kein adäquater Ausdruck der biblischen Auffassung. Es ist das erste und selbstverständlichste Gebot, daß eine heutige Christologie nicht *hinter* die wirkliche Problemhöhe der klassischen Überlegungen zurückfällt.

Aussagen über den Tod Jesu zu einem einsichtigen Ausgleich gebracht hatte, konnte sie die bildhaft-vieldeutige Rede des „dritten Tages“ übergehen. Sie tat dies auch gründlich und überließ die überkommene Formel nur noch einem wenig reflektierten kollektiven Glaubensbewußtsein der Kirche, das diese Aussage aber im Rahmen der Glaubensbekenntnisse sorgfältig bewahrt hat.

Die *systematische* Theologie hat selbst versucht, ihre christologischen Reflexionen vom Anschein eines „kryptogamen Monophysitismus“ zu befreien. Dafür sind die verschiedensten Bemühungen um eine „Christozentrik“, um eine „heilsgeschichtlich“, „verheißungsgeschichtlich“, „proleptisch“, „funktional“ und „existential“ orientierte Christologie und auch *K. Rahners* Gedanke einer „transzendentalen“ Christologie bezeichnend. Der wichtigste Stachel zur konkreten Ausbildung *dieser* christologischen Überlegungen „von unten“ scheint neben allgemeinen geistesgeschichtlichen, philosophischen und pastoralen Motiven vor allem die neutestamentliche Exegese zu sein. Indem diese den inhaltlichen Reichtum der frühen Christologie zur konkreten Anschauung brachte, hat sie die nicht selten zu beobachtende Überzeugung überwunden, die klassische Christologie habe die „naiven“, unreflektierten und widersprüchlichen Aussagen des Neuen Testaments „restlos“ geklärt und in sich aufgehoben.

Eine solche Christologie „von unten“, wie sie heute sicher ein Gebot der Stunde ist, wird nicht weniger Mühe haben mit der Wendung „auferweckt am dritten Tag (nach der Schrift)“. Sie kann ja nicht einfach nur Worte der Schrift, die in sich selbst schwer verständlich sind, wiederholen. Eine solche Neuinterpretation der klassischen Christologie[812] existiert bisher nur in wenigen Ansätzen. Deswegen können auch im Rahmen dieser Untersuchung nur einige wenige Überlegungen vorgetragen werden, die nur das theologische Vorverständnis der Wendung „auferweckt *am dritten Tag* nach der Schrift“ betreffen. Eine genauere systematisch orientierte Theologie der Passion und der Auferstehung Christi überschreitet die dieser Abhandlung gesetzten Grenzen. Für das Problem des „Triduum mortis“ soll aber doch eine erste und vorläufige Deutung versucht werden, gleichsam ein etwas roher und unbehauener Baustein für den künftigen Neubau der Christologie.

Die folgenden Erwägungen haben *nicht* die Funktion einer *Zusammenfassung;* viele andere Probleme von nicht minderem Rang bleiben unerörtert: Überlieferung und „Evangelium“ bei Paulus; der Begriff des „Bekenntnisses“ und der „Glaubensformel“; Fragen der frühchristlichen Schriftauslegung und des“ Schriftbeweises“; andere christologische Überlegungen: Sinn und Funktion des „Messias“-Begriffes, das Verhältnis von Auferstehung und Erhöhung, die Bedeutung des Todes Jesu, das leere Grab usw.[813]. Auch diese und andere Ergebnisse der vorliegenden Untersuchungen verdienten eine eigene *sachbezogene* Interpretation im Rahmen heutiger fundamentaltheologischer und dogmatischer Probleme. Wir greifen also etwas willkürlich nur wenige Momente heraus und beschränken uns auf den theologischen Sinn der Auferweckungsaussage von 1 Kor. 15, 4b. Die vorausgehenden Analysen werden dabei nicht mehr wiederholt, dienen aber als Argumentationsbasis.

---

[812] Eine solche kann sich freilich nicht der Aufgabe entziehen, positiv ihre Vereinbarkeit mit den *sachlich* unveräußerlichen Aussagen der klassischen Christologie aufzuzeigen. Eine „Neuinterpretation“ kann dadurch nur an Konkretion gewinnen. Sie wird sich z.B. nicht mit einer Aussage „In Christus wohnt Gott“ begnügen, weil eine solche Formel bereits in den nestorianischen Kämpfen sich als unbrauchbar zeigte. Wird sie dennoch gebraucht, dann muß sie verdeutlicht werden.

[813] Vgl. dazu das Inhaltsverzeichnis und das ausführliche Sachregister.

1. Kerygma und irdischer Jesus bei Paulus

Eine Klärung der anstehenden Probleme muß zunächst bei einigen noch unerledigten exegetischen Fragen einsetzen, die in ihrer sachlich bedeutsamen Perspektive eine Erörterung verlangen; die Auslegung von 1 Kor. 15, 3-5 wird dabei vorausgesetzt. Wie verhalten sich „historischer" Jesus, christliche Verkündigung und theologische Interpretation in 1 Kor. 15, 3-5? Für die Behandlung des „Kerygma"-Problems schränken wir die Thematik auf Äußerungen *R. Bultmanns* ein. Ein weiteres Moment betrifft die heutigen Antworten auf die Frage nach dem „historischen" Jesus bei Paulus. *R. Bultmann* verweigert dem Glaubensbekenntnis in 1 Kor. 15, 3-5 die Bezeichnung „Kerygma"[814]. „Die Wahrheit der Auferstehung Christi kann nicht vor dem Glauben, der den Auferstandenen als den Herrn anerkennt, eingesehen werden. Die Tatsache der Auferstehung kann – trotz 1 Kor. 15, 3-8 – nicht als ein objektiv feststellbares Faktum, auf das hin man glauben kann, erwiesen oder einleuchtend gemacht werden."[815] Die Berufung auf die Augenzeugen und der Schrifthinweis sollten als ein *„Beweis für die Auferstehung"* benützt worden sein[816]. Paulus ist nach Ansicht *R. Bultmanns* „inkonsequent gegenüber seiner grundsätzlichen Erkenntnis": Er will „das Wunder der Auferstehung durch Aufzählung der Augenzeugen als historisches Ereignis sicherstellen"[817].

„Ich kann den Text nur verstehen als den Versuch, die Auferstehung Christi als ein objektives historisches Faktum glaubhaft zu machen. Und ich sehe nur, daß Paulus durch seine Apologetik in Widerspruch mit sich selbst gerät; denn von einem objektiven historischen Faktum kann allerdings das nicht ausgesagt werden, was Paulus vv. 20-22 von Tod und Auferstehung sagt."[818] Aus dem Gesamtumkreis der paulinischen Theologie muß deshalb ein kritisches Urteil über diese vorpaulinische Überlieferung gefällt werden: „Freilich kann ich 1 Kor. 15, 3-8 nicht als Kerygma anerkennen; die Argumentation ist deshalb ‚fatal', weil sie einen Beweis für die Glaubwürdigkeit des Kerygmas erbringen will."[819] Die Auferstehung Jesu ist kein „historisches Ereignis"[820].

Aus dem unversöhnlichen Gegensatz „historische Fakten" – „eschatologisches Ereignis" hat *Bultmann* dieses Urteil abgeleitet. Alles, was in irgendeiner Weise mit „Heil" zusammenhängt, fällt nicht unter die Kategorie der „physischen" Gegebenheit, weil sonst das Heilsgeschehen als ein magisch oder naturhaft vermittelter Prozeß aufgefaßt wäre oder der unverfügbare Glaube durch Fakten historischer Art bzw. durch Tradition gesichert würde. „Kerygma" *als Überlieferung,* das seinen Anrede-Charakter verloren hat, ist nicht das Geschehen der im Wort sich ereignenden Anrede, sondern ist

---

814 Vgl. dazu den Beitrag „Kerygma und Dogma" von *K. Rahner-K. Lehmann:* Mysterium salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, hrsg. von *J. Feiner-M. Löhrer,* Bd. I (Einsiedeln 1965) 622-707 (mit Lit.).

815 Theologie des Neuen Testaments (Tübingen ^{2}1954) 300.

816 Vgl. ebd. 82.

817 Kerygma und Mythos I = Theologische Forschung I (Hamburg-Volksdorf ^{3}1954) 44/45.

818 Glauben und Verstehen I (Tübingen ^{3}1958) 54/55.

819 Kerygma und Mythos 1, 130. – *Bultmann* behält bewußt den Begriff „fatal" ohne Einschränkung bei (vgl. ebd. 45).

820 Vgl. Glauben und Verstehen III (Tübingen 1960) 204f. *Bultmann* sieht das Mißverständnis darin, daß Kreuz und Auferstehung als zwei in der Zeit folgende Ereignisse unterschieden werden. – *Bultmann* erblickt im Kreuz „Gottes Tat", „ein Handeln im vollen, realen, objektiven Sinne", nicht nur eine bildlich-symbolische Rede; aber es ist nicht „im objektivierbaren historischen Zusammenhang als Heilsereignis sichtbar" (vgl. Kerygma und Mythos I, 42; Kerygma und Mythos II, 196; Exegetica 224-228). Zum Auferstehungsgeschehen vgl. auch *R. Bultmann,* Das Evangelium des Johannes 528ff.

im besten Fall Kerygma *gewesen.* Der Kerygma-Begriff hat nur Sinn als Ereignis- und Anrede-Charakter, weil Gottes „Wirklichkeit" nur so ansagbar ist.

Natürlich bestreitet *Bultmann* nicht den Rückbezug des Kerygma-Begriffes auf das „historische Faktum". Ohne den historischen Jesus gäbe es kein Kerygma. In diesem Sinne ist „Kontinuität" eine selbstverständliche Forderung. Aber über das reine „Daß" dieses Bezugs hinaus ist das Kerygma an der „objektiven Geschichtlichkeit" nicht interessiert. „Objektivierendes Tatsachendenken" und „existentiale Interpretation" stehen sich hier exklusiv gegenüber.

Dieser Streit braucht nicht weiter verfolgt zu werden. Die Diskussion um Bultmann hat gezeigt, daß auch das Was, Wie und Wer dieses Rückbezugs von Belang ist. Im übrigen verkennt *Bultmann* völlig die Struktur und den Sinn der Bekenntnisüberlieferung: die Beziehung von „Evangelium" und Überlieferung; die Funktion der Bekenntnistradition und die vorausgesetzte Exegese von vv. 3-8 im Sinne von „Heilstatsachen". Ich kenne keine neutestamentliche Schriftstelle im großen und umfangreichen Werk dieses bedeutenden Theologen, die so schematisch, uninteressiert und voll von Vor-Urteilen behandelt wird. Es ist ja keine Rede davon, daß Paulus die „eschatologische" Verkündigung auf dem Beweis historischer Fakten sich erheben läßt oder daß die Auferweckung Christi als ein auch ohne Glauben nachweisbares Geschehen dargestellt wird. Es geht nicht um eine Aufzählung von „facta bruta". Unsere Untersuchung hat gezeigt, daß auch 1 Kor. 15, 4b nicht als eine primär (nur) „geschichtliche Begebenheit" verstanden werden darf.

Die wahren Probleme liegen gar nicht hier. Die Bekenntnisüberlieferung fällt dadurch auf, weil Paulus sonst über den *irdischen Jesus* schweigt. Das Problem ist alt und bis heute ohne zureichende Antwort. Die jüngsten Lösungsversuche zeigen schon in ihren verschiedenen Ansätzen das Dilemma. *W. Schmithals*[821] meinte im Anschluß an *H. Kösters* Untersuchungen zur „Synoptischen Überlieferung bei den apostolischen Vätern" (1957), die Evangelientradition sei ohnehin bis ins 2. Jahrhundert unbekannte oder apokryphe Literatur geblieben; *H. Riesenfeld*[822] möchte die synoptische Überlieferung als „heilige Tradition" verstehen, die vor allem Bestandteil des Gottesdienstes gewesen sei; *U. Wilckens* sieht in der „Jesusüberlieferung" und im „Christuskerygma" zwei verschiedene Stränge der urchristlichen Traditionsgeschichte. Paulus kennt die Jesusüberlieferung der Urgemeinde offenbar nicht, weil diese Tradition nicht zum kerygmatischen Bestand der Missionspredigt gehörte[823]. *D. Georgi*[824] möchte sich das Schweigen des Paulus z.T. dadurch erklären, daß dieser eine Abneigung gegen eine Darstellungsweise gehabt habe, die Jesus als „göttlichen Mann" zeichnete. Th. Boman[825] meint, Paulus habe bei seinen zwei Besuchen (Petrus und Jakobus) in Jerusalem „das bestmögliche Bild vom Leben Jesu von der Geburt bis zum Grab bekommen", habe es aber deswegen nicht verkündigt, „weil es nicht zu seinem Evangelium und sei-

---

821 Vgl. Paulus und der historische Jesus: ZNW 53 (1962) 145-160; *ders.,* Paulus und Jakobus = FRLANT 85 (Göttingen 1963) 24f. 97f. 157.

822 Vgl. Studia Evangelica = TU 73 (Berlin 1959) 52ff.

823 Vgl. *U. Wilckens,* Die Missionsreden der Apostelgeschichte 198; *Wilckens* hat seine These weiterentfaltet in „Jesusüberlieferung und Christuskerygma – zwei Wege urchristlicher Überlieferungsgeschichte": Theologia Viatorum X (Berlin 1966) 310-339; hier wird auch eine sehr frühe Begegnung beider Traditionen angenommen (vgl. 319ff.).

824 Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief = WMANT XI (Neukirchen 1964) 289 Anm. 3. Vgl. auch *U. Luz:* ZNW 56 (1965) 10 Anm. 7.

825 Die Jesusüberlieferung im Lichte der neueren Volkskunde (Göttingen 1967) 62-74, bes. 67.

nem Auftrag gehörte". *S. Schulz*[826] seinerseits möchte bei der festen Annahme bleiben, daß Paulus die Jesustradition weder gekannt noch kerygmatisch umgesetzt habe. *P. Stuhlmacher*[827] glaubt, dem Apostel sei die Jesusüberlieferung doch nicht so unvertraut gewesen; es existierten durchaus Verbindungslinien zwischen der palästinischen Jesusüberlieferung, dem katechetischen Grundbestand der Missionsgemeinden und der paulinischen Überlieferung[828].

Aber 1 Kor. 15, 3-5 darf überhaupt nur in einem *sehr begrenzten* Sinne als ein „geschichtliches Summarium" verstanden werden. Der Tod Jesu ist nicht als biographisches und „historisches Faktum" angeführt, sondern als Sterben des gekreuzigten Messias „für unsere Sünden" verkündigt. Die Auferweckung am dritten Tag nach der Schrift ist kein kalendermäßiges und chronistisches „Datum", sondern zunächst eine streng theologische Aussage, wie später noch ausdrücklich zu zeigen sein wird. Die Bestimmungen über das Begräbnis und die Erscheinung vor Petrus und den Zwölfen ordnet sich diesen Hauptaussagen zu und ein. Die Bekenntnistradition ist – nicht weniger als die späteren Großevangelien – ineins und untrennbar *Botschaft* und *„Bericht"* – nicht bloß „Argumentation", „Protokoll", „Beweis". Durch ein fein säuberliches Scheiden zwischen theologischer Deutung bzw. dem darin beschlossenen Zeugnisgeben und dem Bezeugten „an sich" wäre der eigene Charakter und Sinn des Glaubensbekenntnisses zerstört. Immerhin versteht Paulus selbst die Oberlieferung als „Evangelium". Das ist auch der letzte Grund, warum wir die Bezeichnungen" Glaubensformel", „katechetische Tradition" usf. kritisch geprüft haben: Der Gehalt der darin angesagten Verkündigung liegt nicht auf der Ebene eines geschichtlichen *Wissens* (vgl. die Verba des *Glaubens,* der *Offenbarung des Evangeliums* und der *Verkündigung* in 1 Kor. 15,1-11!).

Die Einheit realen Geschehens (ohne daß dieses auf die Dimension der „Heilstatsachen", der „Vorfindlichkeit" und der „facta bruta" projiziert werden darf) mit der theologischen Intensität und Bedeutungstiefe ist unauflösbar. Aber das, *was* in dieser Überlieferung von diesem Geschehnis zum Ausdruck gebracht wird, läßt sich nicht auf ein *punktuell-aktualistisch* verstandenes Ereignis einengen.

Auffällig ist die passivische Konstruktion der meisten Verben. Dennoch ist das Geschehen nicht einfach ein *äußerliches* Widerfahrnis, das Jesus beinahe sinnlos überkommt, sondern er bleibt Subjekt dieser Ereignisse. Wir werden später die Struktur dieses christologischen Passus im Blick auf diese Einheit von Passivität und Aktivität noch genauer darstellen. Jetzt kommt es darauf an zu sehen, wie Paulus die Verkündigung in Diktion, Stil und Aussageintention *nur* auf Tod und Auferstehung Jesu selbst hinlenkt, *„daß* Christus für unsere Sünden gestorben ist nach den Schriften ...". Nur dieses Eine, *daß* dies geschah ... Aber hier bekommt das „Daß" einen Sinn der mit *Bultmanns* „Daß" der „Historizität" nur wenig gemein hat. In diesem „Daß" des Paulus ist die Intensität einer „Wirklichkeit" ganz eigenen Charakters ausgesagt. Der Tod Jesu ist anders gegenwärtig als ein sonstiges geschichtliches Ereignis, ist keine Gestaltwerdung einer

---

826 Die Stunde der Botschaft (Hamburg 1967) 36/37.

827 *P. Stuhlmacher,* Theologische Probleme des Römerbriefpräskripts: EvTh 27 (1967) 388. Vgl. dazu auch oben Anm. 63.

828 Auf die Problematik von 2 Kor. 5,16 kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. zur Diskussion *E. Güttgemanns,* Der leidende Apostel und sein Herr 282ff., vgl. den V. Teil überhaupt zum Thema „Paulus und der irdische Jesus". Zum ganzen Fragestand vgl. neuestens historisch und sachlich *J. Blank,* Paulus und Jesus = StANT (München 1968). Vgl. auch *E. Haenchen,* Die frühe Christologie: ZThK 63 (1966) 145-159.

Idee, läßt sich nicht in den Kategorien des anrufenden Wortes und des antwortenden Glaubens *allein* verständlich machen; so wenig hier zwischen „Bericht“ und Botschaft adäquat geschieden werden kann, so wenig läßt sich das, worum es Paulus geht, einschränken auf ein Selbstverständnis, ein Wortgeschehen, auf einen Oster-„Glauben“, sofern damit *nur* personal-subjektive Akte angedeutet werden (auch wenn diese von einem „extra nos“ bestimmt werden). Auch hier gilt: „Ist aber Christus nicht auferweckt worden, so ist euer Glaube nichtig, ihr seid noch in euren Sünden“ (v. 17). „Haben wir in diesem Leben auf Christus nur *gehofft,* so sind wir bejammernswerter als alle anderen Menschen“ (v. 19). Diese Sätze stellen auf des Messers Schneide, indem sie eine „Faktizität“ zum alles beherrschenden Zug dieser Aussagen machen, die nicht an den abstrakten Schablonen von „Vorhandenheit“, „Objektivität“ (im neuzeitlichen Sinne) und „Historizität“ gemessen werden kann. Die Karikatur der „objektiven Heilstatsachen“, mit der man sich die mühselige Interpretationsaufgabe dieser „Wirklichkeit“ nur verdeckt, bedeutet genau die Abstraktion von dem einzigartigen Ereignischarakter, der dieses Geschehen bestimmt und in ihm verborgen ist. Hier ist ein Sinn von „Faktizität“ am Werk, für den wir keinen philosophisch oder theologisch zureichenden Begriff entwikkelt haben, ja der nicht einmal zu einer ersten Auslegung gelangt ist. Er paßt in keiner Weise in die geläufigen Schemata – auch nicht in die modernen.

Damit ist nicht nur eine *Aufgabe angedeutet.* Sie bedeutet aber auch eine Grenze für ein oberflächliches Verständnis von 1 Kor. 15, 3-5. Subjekt der Einzelaussagen ist keine „Heilstatsache“, auch keine Summe von geschichtlichen Begebenheiten, sondern „Christos“, dessen Wesen in den Bestimmungen seines Todes und seiner Auferweckung entfaltet wird. Paulus faßt damit die „Wesensgeschichte“ Christi zusammen. Sein Menschsein ist Paulus nur wichtig, soweit es zur Erfassung seines Wesens und seines Werkes notwendig ist. Jesu Sterben wird nicht eigens geschildert. Ungesagt und verborgen sind das Menschsein Jesu, sein Leiden und sein Tod bei Paulus auf andere Weise dennoch gegenwärtig; selbst noch in den Leiden des Apostels sind diese anschaulich gemacht (vgl. die Arbeit von *E. Güttgemanns).* Aber diese Verborgenheit darf nicht so verstanden werden, als ob Paulus nur ein nacktes „Daß“ als Ausgangspunkt voraussetze. Paulus gibt indirekt mehr Aufschluß über Jesus als nur über das „Daß seines Gekommenseins“. Die leibhaftige Geschichte Jesu wird in einer äußersten Verdichtung auf sein Wesen hin „erzählt“, erscheint in einer Verkürzung auf wenige Schwerpunkte (vgl. Gal. 4, 4) und verbleibt sonst in einem denkwürdigen Schatten, der zwar dieses Leben – wenigstens für die Augen eines modernen „Historikers“ – fast un-scheinbar und wie selbstverständlich gleichsam einhüllt, zurückhält, beinahe verbirgt *und* dennoch die Bedeutung dieser *Geschichte* in keiner Weise abwertet oder verleugnet. Im Gegenteil. Dadurch sind die unaufgebbaren Wesensmomente nur um so deutlicher und bilden so ein Maß von wirklich glaubensentscheidender Bedeutung: Der Rückgriff auf den irdischen Jesus *schützt* in dieser äußersten Konzentration die *wahre* und einzig normative Präsenz des gepredigten Christus, damit dieser nicht in eine pseudomystische Identität mit unseren Ideen, Wünschen und Hoffnungen versinkt, nur noch Initialzündung für etwas ganz anderes ist als er, sondern in unaufgebbarer Distanz den Primat der Christologie behält. Das ist die strikt theologische Bedeutung der Geschichte und Wirklichkeit Jesu Christi, wie sie Paulus in 1 Kor. 15, 3-5 zum Ausdruck bringt. Darin mag auch – noch unbeholfen und unvollkommen formuliert – eine Antwort gegeben sein, warum Paulus weitgehend über den „historischen“ Jesus schweigen *kann,* ohne je die Rückbindung an ihn zu

verlieren. Die *historische* Erklärung dieses konkreten Schweigens mag dann ihre eigenen Differenzierungen anbringen.

Der Wortsinn des *heutigen* Kerygma-Begriffs braucht sich zwar nicht auf den neutestamentlichen Sprachgebrauch zu beschränken, aber er darf in Anwendung auf das Neue Testament auch keinen wesentlichen und unverlierbaren Zug an diesem aufgeben. *R. Bultmann* setzt sich über wichtige Komponenten des neutestamentlichen Kerygma-Begriffes hinweg. Das von ihm verwendete „Existenz"-Verständnis[829] ist nicht umfassend genug, um die „Wirklichkeit" des Geschicks Jesu angemessen auszulegen. Von der modernen Antithetik und formalen Abstraktion „eschatologisches Ereignis" – „factum brutum" her wird Paulus ein „Widerspruch" vorgerechnet.

2. Die Ursprünglichkeit der in 1 Kor. 15, 3-5 verwendeten Aussagen und die früheste Christologie

Jede traditionsgeschichtliche Studie versucht eine „Einordnung" der jeweils untersuchten „Schicht". Eine kritische Beurteilung der bisherigen Versuche kam zu ziemlich skeptischen Resultaten. „Ursprünglichkeit" heißt in diesem Sinne zunächst nur die bis jetzt noch gültige Unableitbarkeit von „früheren" christologischen Entwürfen. Die Herkunft aus einer *christlichen* Deutung des „Christos" durch Hinweise auf Tod und Auferweckung ergab noch den wahrscheinlichsten Ursprungsbereich (vgl. S. 73ff., 166ff.). Es bleiben nun zur weiteren Klärung zwei Sondierungsversuche: die Tradition vom „leidenden Gerechten" und die Apokalyptik als möglicher Hintergrund.

Die Deutung des dritten Tages durch das Theologoumenon, daß Gott seinen Gerechten bzw. Israel nicht länger in Not läßt als „drei Tage", erhebt die Frage, ob evtl. zwischen den dafür verwendeten jüdischen Texten und der Tradition vom „leidenden Gerechten" ein Zusammenhang besteht. Eine direkte Verbindung durch eine Ähnlichkeit der Motive konnte nicht gefunden werden. In den wichtigsten und bekannten Texten der jüdischen Apokalyptik[830] fand sich keine Wendung über die Rettung des Gerechten „am dritten Tag". Eine Suche innerhalb der bisher veröffentlichten und leicht zugänglichen Qumran-Texte blieb ähnlich ergebnislos.

Die Midrasch/Targum-Texte scheinen überhaupt noch einem älteren Stadium anzugehören, da die späteren Texte vom „leidenden Gerechten" eine stark weisheitliche Interpretation aufweisen. Der Gerechte ist der Auserwählte, der von Anfang an schon der Gerechtigkeit und der Treue zugehörig ist. Gott bewahrt diesen Gerechten das Los (vgl. z.B. äthiop. Henochbuch 38, 2; 39, 6; 46, 3; 104,1ff.). Diese Sicht steigert sich in den Psalmen Salomons bis zu einer gewissen Verringerung der gegenwärtigen Gefahr: diese

---

[829] Dieses hat nur wenig zu tun mit *M. Heideggers* genuinem Existenz-Begriff in „Sein und Zeit" (Halle 1927). Zur Begründung dieser Behauptung und für den ganzen Problemzusammenhang muß ich auf meine umfangreiche und noch ungedruckte Diss. phil. verweisen: Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage bei M. Heidegger (LXVIII – 1417 S., ungedr. Diss. Rom, 1962) [jetzt: als digitale Fassung in zwei Bänden: http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/7/ und als Druckfassung Mainz 2003].

[830] Vgl. die gute Zusammenstellung bei *D. Rössler,* Gesetz und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie = WMANT III (Neukirchen 1960) 88ff. 95ff.; *E. Sjöberg,* Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch (Lund 1946) 95-97; *P. Volz,* Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde in neutestamentlicher Zeit (Tübingen 1934) 127-130; zu 4 Esra (vgl. bes. 7, 89) vgl. *W. Mundle,* Das religiöse Problem des IV. Esrabuches: ZAW 47 (1929) 222-249, bes. 242f.; *S. Mowinckel,* He That Cometh (Oxford ^{2}1959) 273f. u.ö.; *E. Schweizer,* Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern (Zürich ‘1962) 21-33 46-52 53-62; *J. Jeremias:* ThWNT V, 686 Anm. 248 705 u.ö.

erscheint als vordergründiges Geschehen, die Qual des Todes ist kurz, die Seelen der Gerechten sind ohnehin in Gottes Hand (vgl. 2-5, bes 2, 24; 3, 1; 3, 2f.; 3, 5; 14, 1 usf.). Von dieser apokalyptisch-weisheitlichen Fassung der Leiden des Gerechten ist in unseren Texten noch nichts zu spüren: Die Hoffnung für den Leidenden wird nicht direkt als „jenseitig" ausgesprochen; der Zusammenhang von Leiden und Gerechtigkeit ist nicht so evident; die Reflexion des Gerechten auf sich selbst, der sich unschuldig fühlt und grundlos leidend, tritt nicht eigens auf; auch fehlt der etwas moralistische Zug (wer sich eifrig müht, wird nicht umkommen, vgl. z.B. Sir. 51,18); die späteren Texte verstehen das rettende Eingreifen Gottes eher als die immer wieder neue Epiphanie der ewigen Gerechtigkeit Gottes.

Viel besser paßt dagegen das Motiv zur Errettung des Gerechten, wie es in den Psalmen erscheint (vgl. bes. Ps. 18; 22; 31; 69). Natürlich ist diese Tradition viel allgemeiner (vgl. Genaueres schon oben S. 192ff .) und läßt sich kaum exakt bestimmen. Hier kommt es zunächst auch nur auf den Unterschied zu dem sapientialen Stil und Bild des leidenden Gerechten an: Das Leiden wird ursprünglicher als eine Preisgabe durch Gott erfahren; es geht nicht so sehr um die Aufdeckung der ewigen Gerechtigkeit Gottes und des unvergänglichen Wesens des Gerechten, sondern um ein echtes Bestehen einer zutiefst bedrängenden Not und Klage; die Gegenwart wird nicht rasch transzendiert und die Lösung in der eschatologischen Hoffnung gesucht, sondern Gott bewährt durch sein Eingreifen in die Geschichte seine Treue; die notvolle Situation kann zwar nicht den Glauben rauben, daß die Bedrängnis und der Tod nicht das Endgültige sind, aber es muß jedesmal wieder *neu erfahren* werden, daß Gott sich in der Tat zu seinem Gerechten *bekennt.* Das Leiden ist nicht nur ein vorübergehender Schein, sondern eine radikale Lebensbedrohung der ganzen Existenz. Für die nähere Kennzeichnung des heilsgeschichtlichen Charakters darf auf die früheren Ausführungen S. 191ff. aufmerksam gemacht werden.

Nun kennt das Neue Testament in der Apg. eine Tradition vom „Gerechten" in Beziehung auf Christus (vgl. Apg. 2, 23; 3,13f.; 4, 10; 4, 27; 7, 52; 13, 28; 22,14; vgl. auch 1 Petr. 3,18; Jak. 5, 6). Lukas verwendet wohl einzelne traditionelle Motive und Wendungen des altchristlichen Kerygmas[831], aber es bleibt fraglich, ob er eine alte christologische Überlieferung zitiert oder sie selbst neu formuliert durch Verarbeitung mehrerer Traditionsstränge[832]. *J. Jeremias*[833] will den Titel auf das äthiopische Henochbuch zurückführen und von da aus auf Is. 53, 11 bzw. Zach. 9, 9 zurückkommen. Nun hat Is. 53 zweifellos das Bild des leidenden Gerechten mannigfach beeinflußt[834], aber ein Einwirken dieser Tradition auf den erwähnten *Titel* läßt sich kaum nachweisen[835]. Das Juden-

---

[831] Vgl. dazu *W. Popkes,* Christus traditus 74-81 u.ö. (wohl beste Darstellung*); E. Schweizer,* a.a.O., bes. 54ff. (vgl. auch Anm. 830: *Schweizer* spricht alle ntl. Stellen durch); *U. Wilckens,* Die Missionsreden der Apostelgeschichte 168ff.; *A. Strobel,* Kerygma und Apokalyptik 68 78f. 180ff.; *W. Thüsing,* Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung ...: BZ 12 (1968) 78f.; *H. Conzelmann,* Die Mitte der Zeit 83; *E. Schweizer,* Neotestamentica 422 424; ThWNT II, 184-193 *(G. Schrenk):* 187f. (LXX); 188f. (Messias als der Gerechte).

[832] Vgl. dazu bes. *U. Wilckens,* a.a.O. 168ff., vgl. 122 126 132 (vgl. weitere Lit. ebd. 168 Anm. 1); *E. Schweizer,* Erhöhung und Erniedrigung 53 Anm. 208.

[833] Vgl. bes. ThWNT V, 705, vgl. auch 686 Anm. 248.

[834] Vgl. *E. Schweizer,* Erhöhung und Erniedrigung 32 Anm. 143; *C. Colpe:* ThWNT VIII, 379 mit Anm. 317 (weitere Lit.).

[835] Vgl. dazu auch *A. Strobel,* Kerygma und Apokalyptik 78.

tum bezieht Is. 53, 11 gewöhnlich auf die Gerechten und auf Israel[836], erst das 3. nachchristliche Jh. bringt nach *G. Schrenk* (vgl. Anm. 831) eine Anwendung auf den Messias. *S. Mowinckel* sieht im Begriff des „einen Gerechten" eine Verschmelzung des Gottesknechtsmotivs (evtl. Is. 53,11) mit dem Menschensohn[837].

Sicher ist das Midrasch/Targum-Theologoumenon nahe bei den „Gerechten" der Leidens- und Klagepsalmen anzusetzen. Aber man kann hier eigentlich nicht mehr von Einflüssen sprechen, sondern eher von einem gemeinsamen Wurzelboden oder einem jüdischen „Milieu" überhaupt[838]. Jedenfalls läßt sich ohne eine umfassende Untersuchung kein unmittelbarer Zusammenhang im Sinne eines literarisch nachweisbaren Einflusses entdecken[839]. Ein schöner Text für dieses gemeinsame Denken findet sich bei Dan. 3, 32.34 (LXX-Zusätze)[840]: „Du hast uns in die Hände unserer gesetzlosen Feinde preisgegeben..."; darauf die Bitte: „Gib uns nicht ans Ende' (εἰς τέλος) preis um Deines Namens willen und brich nicht Deinen Bund." Eine erstaunliche Nähe zeigt sich auch zum *ganzen* Ps. 22, wie eben *H. Gese*[841] gezeigt hat. Mit *G. v. Rad* und *H. J. Kraus* versteht er die ins Allgemeine vorstoßenden, überindividuellen und typischen Aussagegehalte des Psalms als „prophetische" Elemente, die eine Erfüllung in einem größeren Rahmen andeuteten. *H. Gese* findet nun bes. in vv. 28-32, wo die Errettung des Beters aus dem Tode in einen universalen Horizont einbezogen wird[842], eine *apokalyptische* Theologie am Werk. Die an einem Einzelnen sich ereignende Rettung aus tödlicher Bedrohung ist die eschatologische Offenbarung der Königsherrschaft Gottes (Einzelmomente: Erwartung der Bekehrung der Welt zu Jahwe; die Auferstehung der Toten zur Teilnahme am Lobpreis Jahwes; universale Proklamation dieser Heilstat Jahwes). Das ist nach *H. Gese* auch der Grund, warum der Psalm im NT auf Jesu Tod bezogen wird. „Die Not des Beters ist im Klagelied bis zur äußersten Grenze getrieben, bis zum Urleiden gesteigert, und so wird nun auch die Errettung aus dieser Not zur Urheilstat, die den Einbruch der eschatologischen Erlösung markiert."[843] In diesem Psalm und in der neutestamentlichen Verwendung ist nicht von Is. 53 die Rede, auch nicht vom Messias, „sondern der zur tiefsten Leiderfahrung gesteigerte Tod führt mit dem aus dem Tod herausrettenden Gotteshandeln zum Einbruch der eschatologischen βασιλεία τοῦ ϑεοῦ"[844].

---

836 Vgl. (Strack-) *Billerbeck,* I, 481-485.

837 He That Cometh (London ^{2}1959) 199 366 412 Anm. 3.

838 Die Differenz zwischen der Sicht in der apokalyptischen Literatur und z.B. in den Klagepsalmen läßt sich nicht scharf durchführen, da die Klage stereotyp wird und so von selbst ein „sapientialer" Zug eingeführt wird, der sich zusehends verstärkt.

839 Aufschlußreich wäre eine Untersuchung über die Auferstehung der Gerechten als Postulat der Gottes- und Messiaserwartung (vgl. Henoch, Testament der Patriarchen). Vgl. *A. T. Nikolainen,* Der Auferstehungsglaube in der Bibel und ihrer Umwelt (Helsinki 1944-1946) 1, 156ff.; *S. Mowinckel,* a.a.O. 273f.; ThWNT 11, 190f.; vgl. Apg. 20, 5f.; Lk. 14,14; Apg. 24,15 und 1 Kor. 15 (vgl. den Sinnwechsel von „alle").

840 Vgl. *W. Popkes,* Christus traditus 76; sehr gut ebd.: „Das *eis telos* bezeichnet die Differenz zwischen im Glauben noch zu ertragender Belastung und dem Empfinden, total von Gott verlassen zu sein."

841 Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles: ZThK 65 (1968) 1-22.

842 Zur genaueren exegetischen Begründung vgl. *H. Gese*, a.a.O. 12f. (Lit.).

843 Ebd. 13. – *Gese* möchte den Psalm, in Analogie zu Is. 26, 19, in die 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts datieren (ebd. Anm. 24).

844 Ebd. 17. – Zur ntl. Verwendung vgl. ebd. 14-17. *H. Gese* sieht in dem Psalm und seiner Verwendung in der Passion Christi „das älteste Verständnis des Golgothageschehens" (17).

Die Verwandtschaft unserer theologischen Wendung, daß Gott seine Gerechten nicht länger als drei Tage in Not läßt, mit diesen Gedanken liegt auf der Hand. Damit ist aber auch eine letzte Frage gestellt nach der Herkunft unseres Theologoumenons: Steht es in Beziehung zur Apokalyptik? Wenn man mit Apokalyptik die spätere Literaturgattung der Apokalypsen meint oder bestimmte Stilformen (z.B. Sätze heiligen Rechts usf.), dann läßt sich zunächst keine Nachbarschaft feststellen. Das gilt auch für andere „apokalyptische" theologische Motive: Visionsberichte, Geschichtsüberblicke, Pessimismus gegenüber dem jetzigen Äon, Determinismus und Naherwartung, Interesse an Kosmologie und Dämonologie, starke Konzentration auf das Jenseits, konkrete apokalyptische Weisungen an die Gegenwart usf.[845]. Natürlich können diese Elemente hier gar nicht in Erscheinung treten. Die Momente der Zwei-Äonen-Lehre und des Spannungsbogens zwischen Individualismus und Universalismus können dafür eher durchscheinen: Jesus ist mehr als nur der Einzelfall des leidenden und erhöhten Gerechten; in ihm hat Gott *entscheidend* gehandelt; in seinem Tod und in seinem Leiden vollzieht sich der Übergang vom Alten Äon zum Neuen Äon. Dieses Phänomen der *Endgültigkeit* des in Jesus Geschehenen steht den apokalyptischen Motiven am nächsten[846] und kann wohl irgendwie der Bekenntnisüberlieferung zugrunde liegen; damit ist aber nicht gesagt, daß diese „Wende" sicher von der Apokalyptik geprägt sei. Was die Apokalyptik als theologische Denkform bei Paulus wirklich leistet, wird weniger an der Glaubensformel vv. 3-5 offenbar, sondern vielmehr in deren theologischer Interpretation durch das ganze Kapitel 1 Kor. 15 hindurch[847].

Die mehr temporal formulierte Bestimmung der „drei Tage" richtet sich auf eine rettende Heilstat Gottes in bedrängter und notvoller Situation; wird diese Erwartung auf eine ungewöhnliche und ganz außergewöhnliche Rettung durch Gott intensiviert und qualitativ gesteigert, dann wird der *theologische* Sinn der *temporalen* Bestimmung durch stärker *transzendent-vertikal* ausgerichtete Formulierungen entfaltet. Da diese letztere Entwicklung eine *theologische* Komponente der apokalyptischen Denkweise darstellt, könnte von hier aus ersichtlich werden, wie die Apokalyptik das in der älteren

---

[845] Der Begriff des Apokalyptischen hat zwar durch *E. Käsemann* mit Recht mehr Beachtung gewonnen, ist aber keineswegs auch nur einigermaßen klar. Vgl. *E. Käsemann,* Exegetische Versuche und Besinnungen II (Göttingen 1964) 69-131; dazu *G. Ebeling,* Der Grund christlicher Theologie: ZThK 58 (1961) 227-244; *E. Fuchs,* Über die Aufgabe einer christlichen Theologie: ebd. 245 bis 267; *G. v. Rad,* Theologie des Alten Testaments Il (München [4]1965) 315 330; *H. D. Betz,* Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verständnisses der Apokalyptik: ZThK 63 (1966) 391-409, bes. 391ff. 408; *R. Bultmann,* Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie? Eine Auseinandersetzung mit E. Käsemann: Exegetica (Tübingen 1967) 476-482; *A. Strobel,* Kerygma und Apokalyptik 31ff. 36-44 138-161 (apokalyptischer Sinn des Kreuzes); 188-198; vgl. auch oben Anm. 514; vgl. auch *H. H. Rowley,* Apokalyptik (Einsiedeln [3]1965) 15ff. 139ff. (Lit.).

[846] In dieser Absicht verwendet *W. Pannenberg* die universalgeschichtlich und proleptisch gedeuteten Strukturen in seiner Theologie. Statt vieler Literatur vgl. die Ausführungen *Pannenbergs* und seiner Kritiker in *J. M. Robinson-J. B. Cobb* (Hrsg.), Theologie als Geschichte = Neuland in der Theologie III (Zürich 1967) 11ff. 135ff. 285ff. – Ohne eine kritische Sichtung der verschiedenen Apokalyptik-Begriffe und (vor allem) der damit verbundenen theologischen Anliegen ist eine Klärung der Sprachverwirrung kaum möglich. M. E. fehlt besonders in exegetischer Hinsicht eine Studie über die Beziehungen der weisheitlichen Elemente und Theologie zur Apokalyptik (in deren verschiedensten Ausprägungen). Vgl. kritisch jetzt *H. D. Betz,* Das Verständnis der Apokalyptik in der Theologie der Pannenberg-Gruppe: ZThK 65 (1968) 257-270 (weitere Lit. ebd. 257 Anm. 1, 260 Anm. 16, 262 265 Anm. 49); vgl. auch *L. Goppelt,* Apokalyptik und Typologie bei Paulus: Christologie und Ethik. Aufsätze zum NT (Göttingen 1968) 234-267.

[847] Vgl. dazu oben Anm. 39 und *W. Thüsing,* Per Christum in Deum 238-254 (zu 1 Kor. 15, 24 28).

Wendung Gemeinte aufnimmt und verwandelt, warum sie die *symbolische* Formulierung (das ist sie nun!) nicht mehr verwendet, aber doch auf sie rückbezogen sein kann. Vielleicht sind im NT doch Spuren eines *apokalyptischen* Verständnisses der „drei Tage“ (vgl. besonders das Tempellogion bei Mk./ Mt.; Mt. 27/28; Hinweise in den Leidensweissagungen: aktives und hoheitsvolles Auferstehen des leidenden Menschensohnes nach göttlichem „muß“ „am dritten Tag“?).

Damit haben diese mehr historisch gefaßten Probleme ihren Abschluß gefunden. Doch läßt sich zu dem nächsten Fragenkreis leicht eine Brücke schlagen. *R. Bultmann* hat in der Auseinandersetzung mit *E. Käsemann* den Standpunkt vertreten, daß der Ursprung der christlichen Theologie nur in der „präsentischen“ Eschatologie zu finden sei und daß Paulus *von hier aus* die apokalyptischen Elemente interpretiere (vgl. Anm. 845). *E. Dinkler*[848] hat *Bultmanns* Antwort dahingehend ergänzt, daß in dem Faktum der schändlichen Kreuzigung am Holze des Fluches[849] *und* in der Herrlichkeit des Gottessohnes, die im Glauben unüberwindlich feststand, eine fast undenkbare Unvereinbarkeit liege, die den „Anstoß“ (im doppelten Sinne) bildete für die theologische Reflexion auf diese „eschatologische *Präsenz“*. *Bultmanns* Antwort trifft im Sinne *Dinklers* „erst ein zweites Stadium“. Vgl. auch oben S. 94ff.

3. Triduum mortis als Rückbezug der Auferstehung auf die Passion bzw. den Tod Jesu

In der Tat steckt, wie früher schon gezeigt wurde, in der Bekenntnisüberlieferung von 1 Kor. 15,3-5 die Beunruhigung und ein erster Antwortversuch auf den Tod des „Christos“. Wie kann der *Tod* des Messias am Kreuz *Heil* bedeuten? In 1 Kor. 15, 3-5 wird noch deutlich, wie mühsam sich die theologische Reflexion hier Bahn bricht, das „Skandalon“ überwindet und das Kreuz dem Glaubenden verständlich zu machen versucht. Aber Überwindung des Anstoßes heißt hier gerade nicht Beiseiteschaffen des Ärgernisses. In ganz einzigartiger Weise sind Tod und Auferweckung Jesu aufeinander bezogen.

Bereits früher wurde in grammatikalischer und theologischer Hinsicht die antithetische Struktur von 1 Kor. 15, 3-5 aufgezeigt (vgl. S. 52ff., 74ff., 164ff.). Durch die formale und inhaltliche Komposition wurde das Ärgernis gleichsam *festgehalten.* Jesu Tod ist hier nicht nur eine Durchgangsstation zur Herrlichkeit, eine „Voraussetzung“ oder ein dunkles Rätsel, auf das dann die Auferweckung als Deutung oder Antwort folgt. Formal kann man das Verhältnis zwar vielleicht so kennzeichnen, muß aber dann beachten, daß man die unzertrennliche Einheit von Kreuz und Auferstehung nicht auflöst in zwei hintereinanderliegende Ereignisse. Auch ein äußerliches „Sowohl-Als-auch“ genügt nicht zur Deutung, weil es schon im Ansatz die Einheit des Heilsereignisses zerreißt.

Jesu realer Tod wird unterstrichen durch die Erwähnung des Begräbnisses. Die Verlorenheit und die weltliche Schande treten dadurch nur deutlicher hervor. Die Ohnmacht

---

[848] Signum crucis (Tübingen 1967) 71ff.

[849] Vgl. dazu auch *G. Jeremias,* Der Lehrer der Gerechtigkeit (Göttingen 1963) 133-135 (Dt. 21, 23 und Gal. 3, 13). – Die Frage *A. Strobels,* ob Jesus der aktiv-zelotischen oder der passiv-quietistischen Apokalyptik zuzurechnen sei (vgl. Kerygma und Apokalyptik 37ff. 43 152f.), kann hier übergangen werden. *A. Strobel* sieht Jesus unter den Gesetzen einer apokalyptisch-quietistischen Frömmigkeit, die „alles von Gott erhoffte, auch die eigene Bestätigung“, aber sich des göttlichen Eingreifens gewiß ist. *Golgotha* und das *Kreuz* (gegen *Pannenbergs Auferstehungs*theologie!) bilden den „letzten Tag Gottes“ und das historisch-theologische Urdatum (vgl. 43 147).

und die Erniedrigung steigern sich, indem von der Auferweckung „am dritten Tag" die Rede ist: Jesus ist wirklich in die letzte und äußerste Not gekommen und scheint aller Hilfe zu entbehren. Ruft man sich in Erinnerung der „Schrift" – secundum Scripturas – die schonungslose Situation Abrahams und Isaaks vor dem Opfer ins Gedächtnis, die Todesgewißheit des Jonas im Bauch des Walfisches, das zerrissene und geschlagene Volk von Os. 6, 2 usf., dann wird der letzte Abstieg Christi erst zu einer äußersten Verdichtung gebracht: Isaak brauchte *nicht geopfert* zu werden; Jonas wurde *wieder dem Leben zurückgegeben* und das zerschlagene Volk wird heil. Gott hat aber seinen Sohn nicht geschont (vgl. Röm. 8, 32) und ihn bis zum schändlichen Tod dahingegeben.

Hier versagt alle „Typologie". Der Gang des Geschehens selbst hat alle Vorbilder und alle Verheißungen weit überholt und diese in einem ganz anderen Sinne „erfüllt".

Hier ist keine Rede und nicht die geringste Andeutung, daß Jesus unmittelbar im Augenblick des Todes entrückt und erhöht wird oder daß er sofort in die Herrlichkeit des Vaters eingeht. Das Kreuz ist nicht bloß der dunkle Eingang zum Himmel oder ein letztes Hindernis vor dem triumphalen Endsieg. Der Tod wird in seiner Realitätstiefe gleichsam ganz ausgelotet: Indem Jesus begraben wird und so am Schicksal der Menschen überhaupt teilhat, schließt sich das Buch der Geschichte über ihm. Die „drei Tage" verlängern und erhellen diesen Tod in seiner menschlichen Aussichtslosigkeit und Brutalität. „Wir aber hofften, er sei es, der Israel erlösen sollte; aber bei dem allem ist schon der dritte Tag, seit dies geschehen ist" (Lk. 24, 21). Lukas hat dieses Wort an die richtige Stelle seiner Emmaus-Geschichte gesetzt, weil es die Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung trifft. In diesem Sinne hat auch *M. Hengel* etwas Richtiges gesehen, wenn er die *Verzweiflung* der Frauen am leeren Grab als Höhepunkt der Leidensgeschichte deutet[850].

Bei den anderen heilsgeschichtlichen Ereignissen „am dritten Tag", die der Midrasch aufzählt, handelt es sich um eine Zeit des Unheils oder des Fluches, die nun eine Wende erfährt. Es ist eine Wende *zum* Besseren und Neuen; Gott greift rettend ein und schafft nochmals eine *geschichtliche* Wendung. Das Wunder der Errettung kommt auch hier gewiß unerwartet, in äußerster Bedrängnis und in fast hoffnungsloser Lage. Dennoch kommt Gott noch und rettet nicht bloß Israel und seine Gerechten, sondern er rettet auch gleichsam die Situation. Aber Jesu Situation am Kreuz änderte sich nicht mehr, denn niemand hat ihn gerettet (vgl. die Spötter unter dem Kreuz). Bei Jesu Ende gibt es keine Wende zum *Besseren* und zu einem *Neuen* mehr. Sein Tod *ist* – nach aller menschlichen Erfahrung – das Ende; statt der Heilswende gibt es nur das Unheil des Todes. *Die Geschichte* des Alten Testaments „geht weiter", wenn sich Jahwe „am dritten Tag" seinem Volke zuwendet; die *Geschichte des Jesus von Nazareth* ist aus.

Gott läßt also offenbar seinen Gerechten im Stich. Er hätte ihn denn vom Kreuz herunterholen müssen. Der Tod Jesu, seine Gottverlassenheit und sein Begräbnis scheinen auch das Ende Gottes zu sein, denn Gott ist offenbar *nicht* im Tode dieses Gerechten.

Paulus interessiert sich nicht für Einzelheiten der Kreuzigung Jesu. Das Schweigen überrascht hier noch mehr, weil Paulus ja hier das *Schwergewicht* seines Interesses hat. Er sieht nur auf die *„Wesens*-Geschichte" dieses Lebens; dieser Blick auf Jesu Tod verdrängt jede geschichtliche Angabe[851].

---

[850] Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen: Abraham unser Vater. Festschrift für *E. Michel* (Leiden 1963) 243-256, bes. 253.

[851] Zum Tod bei Paulus vgl. *P. Hoffmann,* Die Toten in Christus; *ders.,* Tod: Handbuch Theologischer Grundbegriffe II (München 1963) 665-669; *R. C. Tannehill,* Dying and Rising with Christ = BZNW

Jesu Tod wird in seinem ganzen Schwergewicht erfahren. Es gibt hier keine Parallele zu den späteren Texten über das Leiden des Gerechten, wo von Anfang an ein unlöslicher Zusammenhang mit der ewigen Gerechtigkeit gegeben ist; das Leiden erscheint hier nicht als kurze Zeit der Qual, die zuletzt nur eine Phase oder ein Stadium darstellt. Wir haben früher schon erörtert, wie hier jede heilsgeschichtliche „Theorie" leicht zu einer Gefahr wird, weil sie das Kreuz als „Durchgangsmoment" betrachtet, das der Erhöhte hinter sich gelassen hat. Gott gibt den Messias „ans Ende" preis (vgl. oben die zitierte Daniel-Stelle 3, 32.34-LXX) und löst seinen Bund (vgl. ebd.).

Wird diese letzte Tiefe des Todes mit in das Ereignis der Ruferweckung hineingenommen, dann ändert sich das Verständnis der Osterereignisse ganz entscheidend[852]. Der Auferstandene behält die Signatur des Kreuzes; er ist nicht einer, der bloß in das vorausgehende Leben wieder zurückkommt; Jesus ist nur der Heilbringer als der Mann vom Kreuz: das müssen auch seine jünger in der Nachfolge wissen. „Nur der Gekreuzigte ist auferstanden, und die Herrschaft des Auferstandenen geht gegenwärtig so weit, wie dem Gekreuzigten gedient wird."[853] Die Auferstehung hebt das Ärgernis nicht auf und spielt in der frühchristlichen Theologie der ersten Anfänge[854] nicht die Rolle des Triumphalismus; Auferstehung ist nicht primär auf Glorifizierung angelegt. Die Auferstehung ist auf die Passion zurückbezogen und auf die Sendung nach vorne ausgerichtet. Paulus betont gegen alle enthusiastische Schwärmerei die Härte dieses Todes, der Jesus getroffen hat und der als der letzte Feind noch nicht ganz – auch nach der Auferstehung Christi – überwunden ist (vgl. 1 Kor. 15, 25-28). Jeder falschen „theologia gloriae" wird ein Riegel vorgeschoben[855].

4. Die komplexe theologische Bedeutungsfunktion des Triduum mortis für die heutige Diskussion

Von dieser Interpretation des Todes Jesu führt ein Weg nur „weiter" in den Abgrund der Verborgenheit Gottes, darin sich die Ruferweckung Christi ereignet. In diesem Sinne trifft die Wendung vom heilgewährenden Ereignis „am dritten Tag" genau das darin beschlossene Geheimnis. Ist der Unterschied zwischen den alttestamentlichen Vorbildern und Jesus schon im Erleiden des Äußersten unüberbrückbar, so übersteigt auch die Rettung alles Vorstellbare. „Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift" markiert also zunächst nicht die Entdeckung des leeren Grabes oder die ersten Erscheinungen, sondern bezieht sich – ganz nach dem Wortlaut aller neutestamentlichen Aussagen über den „dritten Tag" – auf diese Tat Gottes selbst. „Drei Tage" bedeutet in diesem Zusammenhang die aus aller Aussichtslosigkeit des erfolgten Todes geschehende Rettung, die dadurch eine ganz außerordentliche, unerwartete, übermächtige Heilstat Gottes sein muß, im Vergleich zu den alttestamentlichen „figurae" nicht bloß ein Wunder – das waren diese auch –, sondern das Wunder aller Wunder. Die „drei Tage" gewinnen hier

---

32 (Berlin 1967); *E. Schweizer,* Dying and Rising with Christ: NTS XIV (1967) 1-14 (dasselbe: EvTh 26 [1966] 239-257).

852 Vgl. dazu *E. Käsemann,* Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus: Zur Bedeutung des Todes Jesu (Gütersloh 1967) 11-34; *ders.,* Der Ruf der Freiheit (Tübingen 1967) 82-113; *ders.,* Jesu letzter Wille nach Johannes 17 (Tübingen 1966) 18-52.

853 *E. Käsemann,* Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus 32.

854 Vgl. dazu auch den reich dokumentierten Beitrag von *W. Schrage,* Das Verständnis des Todes Jesu Christi im NT: Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils (Gütersloh 1967) 49-89, bes. 60ff.

855 Vgl. *E. Käsemann,* Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus 30.

eine strikt eschatologisch-transzendente Bedeutung; vielleicht könnte man auch sagen, die Wendung sei in diesem Fall apokalyptisch zu verstehen. Damit ist ja – im Unterschied zu den Heilsereignissen des Alten Bundes – nicht nur eine Wende zum Besseren und relativ Neuen gemeint, auch nicht nur die Exemplifikation des Übergangs von einer notvollen Situation zu einer Überwindung dieser Gefahr, von Niedrigkeit zu Hoheit; vielmehr ereignet sich in *dieser* Heilstat Gottes die Mitte alles Apokalyptischen: die Auferweckung durch den *lebendigen* Gott, der den Tod überwindet und die neue Schöpfung heraufführt. Die „drei Tage" bedeuten in diesem Sinne eine Heilswende vom Alten zum Neuen Äon. Wir haben früher gesehen, daß die konkrete Bedeutungsfunktion der „Drei-Tage-Wendung" von dem differenzierenden Kontext abhängig ist (vgl. S. 120f.): Die „drei Tage" in der Auferweckungsaussage bestimmen sich dann also konsequent von dieser eschatologisch-apokalyptischen Tat Gottes[856] her.

Man könnte in diesem Zusammenhang sagen, die „Drei-Zahl" wäre dann also nur eine *symbolische* Größe. Das würde aber in der Tat nicht dem komplexen Aussagewert der Bestimmung entsprechen. In einem gewissen Sinne kann man von einer symbolischen Bedeutsamkeit sprechen, insofern man nämlich die Ruferweckung Jesu selbst als Ereignis nicht im Sinne eines „historischen Vorgangs" bezeichnen kann. Die Realität der Auferstehung ist dem objektiv-historischen Erkennen nicht zugänglich, wohl aber der durch die Entdeckung des leeren Grabes und vor allem durch die Erscheinungen des Auferstandenen bedingte Osterglaube der Jünger[857]. Die Wirklichkeitstiefe des Offenbarungsgeschehens reicht tiefer als die Verkündigung im Wort, die Gottes Tat im menschlichen Wort auszulegen versucht. Mindestens gibt das Wort der Verkündigung durch den Hinweis auf das eschatologische Geschehen „am dritten Tag" einen Wink in diesen Bereich von Wirklichkeit, der der Geschichte entzogen ist, was freilich nicht heißt, daß er beziehungslos neben ihr steht.

Es muß daran festgehalten werden, daß sich „Auferstehung" und „Erscheinung" im Neuen Testament nicht decken (vgl. Genaueres oben S. 111f.) und daß das eschatologische Phänomen umgrenzt wird durch die Wendung vom „dritten Tag". Das Auferstehungsgeschehen wird durch diese Bestimmung gerade nicht wie andere Ereignisse im Ablauf der Historie zeitlich fixiert und dingfest gemacht. In dieser Hinsicht ist die Aussage „auferweckt am dritten Tag" eine streng *theologische* Interpretation und keine geschichtliche Bestimmung.

Aber damit ist der ganze Fragenkomplex nicht erledigt, denn das Phänomen der Auferstehung hat viele Dimensionen. Zweifellos ist in der Auferweckung der Raum der Geschichte überschritten. Deswegen wird sie auch in keinem Bericht als solche geschildert und auch im Zusammenhang der Oster*berichte* (vgl. dazu oben S. 110f.) durch keine chronistische Zeitangabe fixiert. Dennoch täuscht die Rede vom „Ereignis" über die Schwierigkeiten dieses Geschehens etwas hinweg, so unentbehrlich dieser Begriff wiederum ist. Es gibt kein „Ereignis" im eigentlichen Sinne, das sich nicht bekundet, indem es geschieht. Sonst wissen wir von ihm einfach und schlechthin nichts. Die Dokumente

---

[856] *K. H. Rengstorf,* Die Auferstehung Jesu (Witten [5]1967) 27ff. u.ö. hat diesen Aspekt gut herausgearbeitet.

[857] Die Erscheinungen wurden nie Menschen zuteil, die eine solche Begegnung als *Beweis* auffaßten. Jesus erschien nur Menschen, die nicht in der objektivierenden Beobachterrolle blieben. Mit dieser Tatsache ist der durchschnittliche Gegensatz von „objektiv" – „subjektiv" bereits überschritten. Auch die Rede von „Visionen" oder gar von Reflexionen der Jünger über ihre Gläubigkeit als hermeneutische Medien der Auslegung der Auferstehungsbotschaft ist untauglich. Vgl. Näheres im Text.

des Neuen Testaments *weisen* zwar *auf* das eschatologisch verborgene Geschehen der Ruferweckung durch Gottes Heilstat *hin,* aber sie beschreiben es als solches nicht. Das heißt aber, daß das „Ereignis" der Auferstehung sich immer schon durch die Selbstbezeugung des Auferstandenen bekundet und wir im letzten doch nur wiederum so zu dem Phänomen der Auferstehung Zugang haben. Das „Ereignis" der Auferstehung wird in der „Erscheinung" des Auferstandenen *geschichtlich;* es tangiert in der Erscheinung unsere Geschichte, so daß sich die Auferstehung *für uns* darin zunächst zum Abschluß und zur Vollendung bringt[858]. Wenn das Neue Testament in diesem Sinne von Auferstehung-Erscheinung spricht, verwendet es an keiner Stelle die Wendung vom „dritten Tag", sondern gibt als zeitliche Bestimmung den Morgen des „ersten Tages" der Woche an. Sosehr aber nun an diesem Unterschied festzuhalten ist, so wenig darf man bei ihm stehenbleiben. Die „Erscheinung" ist nicht nur auf den Raum unserer Geschichte zurückbezogen, sondern vor allem auf Jesus Christus *als den Gekreuzigten.* Er, der Gekreuzigte, wird im Auferstandenen gesehen.

Diese Erkenntnis, die oben schon vom Tode Jesu her entfaltet wurde, ist nun etwas genauer zu betrachten. *W. Marxsen*[859] hat die Auferstehung Jesu Christi als ein „Interpretament" des Sachverhaltes bezeichnet, daß „die Sache Jesu weitergebracht" wird. Genauer gesagt: Den Zeugen ist ein „Widerfahrnis"[860] des Sehens geschehen. Aber dieses „Sehen"[861] ist uneinheitlich und bietet den heutigen Betrachter „lediglich gelegentli-

---

[858] Von hier aus müßte eine weitere Darstellung der Seinsweise der Erscheinungen ihren Ausgangspunkt nehmen und zeigen, wie und warum der Erscheinende sich immer wieder „entzieht"; diese Erscheinungen selbst bringen sich (mit ihrem theologisch verstandenen Entzugscharakter) in der „Erhöhung" (= Himmelfahrt) zum Abschluß und zur Vollendung. Doch gehört dies nicht mehr in den Rahmen dieser Untersuchung.

[859] Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem (Gütersloh 1964) 16ff. – Auf die anderen Probleme, die *W. Marxsen* aufgegeben hat, kann hier nicht eingegangen werden. Zunächst muß seiner Deutung von 1 Kor. 15, 3-5 entgegnet werden.

[860] Man hat die Funktion dieses ständig wiederholten Begriffs nicht genügend beachtet: Er beschreibt ein unbestimmtes, unqualifiziertes, fast zufälliges „Faktum", das einem gleichsam zustößt (wie ein Autounfall); jedes Moment der Freiheit und die zu jedem menschlichen Wahrnehmungsakt gehörenden Erwartungstendenzen sind aus dem Begriff ausgeschlossen. So ist der Begriff „Widerfahrnis des Sehens" zutiefst ein Un-Begriff: Wenn mit dem Begriff das *Faktum des Sehens* gemeint ist, dann muß die Quelle dieses Sehens (das immer intentional ist und dem nie etwas einfach nur „widerfährt") genannt werden, also das, von woher das Sehen seinen Ausgang nimmt und worin es sein Ziel hat; meint „Widerfahrnis" aber das *gesehene* Faktum, dann ist es nicht mehr ein unbestimm*bares,* dumpfes, unfrei zugestoßenes – „Widerfahrnis". Durch diesen Ansatz schafft sich *Marxsen* bereits eine unüberwindliche, vielfältig auslegbare Diastase zwischen „Widerfahrnis" und „Interpretament". Vor aller Exegese ist schon durch die gewählte Begrifflichkeit der Interpretationsvorgang vorausgesetzt. Ein „Widerfahrnis" *kann* gar nicht anders *sinnvoll* werden als durch eine *nachträgliche,* mindestens reflektierende Deutung. – Der Begriff verspricht im ersten Anschein eine Hilfe, weil er das Überraschende und Bezwingende des Geschehens (aber von einem „Geschehen" darf ja schon keine Rede mehr sein!) zum Ausdruck bringt; dieses Moment wird aber überhaupt nicht fruchtbar gemacht. Es bleibt bei einem völlig „objektivistischen" Sinn, der nicht bloß den Zusammenhang von „Erscheinung" und „Sehen" ignoriert, nicht bloß das Faktum, daß es keinen Auferstehungszeugen gibt, der nicht gläubig wurde, sondern vor allem schon im Phänomen der „Erscheinung" von Anfang an jedes Moment einer personalen *Begegnung* (die Worte kommen gar nicht vor!). Ähnliches wäre zu sagen zum Begriff „die Sache Jesu". – Zur Auseinandersetzung vgl. den Text oben und Anm. 861/862; die bisherige Auseinandersetzung mit Marxsen ist aber in vielem zu einfach und trifft nicht das Entscheidende. Ich gehe deshalb auf sie nicht ein.

[861] Die Terminologie des Sehens und Erscheinens im NT ist kaum in den wesentlichen Momenten bei *Marxsen* untersucht. Ich verweise auf die früher gemachten Ausführungen und die dort angegebene Literatur, vgl. S. 100f. mit Anm. u.ö. Die ganzen Ausführungen bleiben von der Vorstellungsweise

che Interpretationen des Sehens in bestimmte Richtungen". Auf Grund dieses „Widerfahrnisses des Sehens" kamen die Zeugen durch eine *reflektierende Deutung* (= „Interpretament", insofern das Medium dieser Interpretation gemeint ist) zu der Aussage: Jesus ist von Gott auferweckt worden. *Dann* waren sie – auf Grund dieses damals reflektierten Widerfahrnisses – der *Meinung,* „hier von einem wirklich geschehenen Ereignis zu reden".

Inzwischen ist *W. Marxsens* Terminologie vom „Widerfahrnis" und vom „Interpretament" (dies weniger offen) weit in populäre Darstellungen der Auferstehungstheologie eingegangen. Aber es geht weder um „Weitererereignung" und „Weiterbringen" noch um das „Kerygma Jesu", auch nicht um eine „reflektierende Interpretation" (vgl. die Anm. 860 und 861), sondern um die *unmittelbare „Erfahrung"*[862] des *sich selbst bekundenden Jesus.* Die Zeugen haben keinen anderen gesehen in Jesus als den Gekreuzigten, sei es durch seinen eigenen Hinweis (vgl. Lk. 24, 26 46), sei es durch die Bezeugung der Spuren der Kreuzigung (vgl. Jo. 20, 20.27).

Insofern kein Zeuge das Ereignis der Auferstehung als solches wahrgenommen hat, ist die Rede von einem „Interpretament" eine Binsenweisheit. *Marxsen* hält ganz andere „Vorstellungen" und „Kategorien" zur Interpretation des „Widerfahrnisses" für möglich. Aber das ist gerade die Frage, ob das im NT verwendete „Interpretament" entbehrlich oder evtl. austauschbar ist. Die" Interpretation" des „Widerfahrnisses" – um in der Terminologie zu bleiben – kann in gewisser Weise das Interpretament „Auferstehung" gar nicht vermeiden. Berücksichtigt man die ganze Realitätstiefe des Todes Jesu (s. oben Nr. 3), dann kann das Wunder der Auferstehung – sofern es überhaupt so etwas im NT gibt – eben nur im *Rückgang auf das Gestorbensein* Jesu zur Sprache gebracht werden. Der zuvor *gestorben* war, *erscheint* nun *lebendig:* Die Lehre vom „Widerfahrnis" (vgl. Anm. 860) zerstört die Selbstevidenz dieses „Interpretaments", die allerdings nur im Glauben zugänglich ist. Nicht irgendein beliebiger Toter ist von den Toten auferstanden. Darauf kommt es gar nicht an. Das Entscheidende ist, daß Gott im Tode dieses Jesus war und dieser menschlich hoffnungslos Gescheiterte in das Leben eingegangen ist. Gott hat sich selbst zum Leben dieses Jesus bekannt und sich auch noch in der Situation der absoluten Gottverlassenheit als der Lebendige erwiesen, der darin seinen Sieg erweist. Der Tod dieser völligen Hingabe und dieses ausschließlichen Gehorsams – obgleich dieser „gelernt" werden mußte – ist der Tod des Todes geworden und hat ihn verschlungen. Mit dieser Überwindung des Todes läßt sich keine religionsgeschichtliche Analogie vergleichen. Es war eine bisher nie geschehene Auferstehung, nach der es keinen Tod mehr gibt und die nicht im Sinne einer „Wiederbelebung" oder einer „Rückkehr" in die jedermann greifbare, empirische Geschichte verstanden werden darf.[863] Damit wird aber – und das ist wiederum ein Körnchen Wahrheit in den Thesen *W. Marxsens* – jeder vorstellbare Begriff von „Auferstehung" und „Sehen" gesprengt. *H. Schlier*[864] behandelt deswegen in seinem Büchlein „Über die Auferstehung Jesu

---

des „Widerfahrnisses" bestimmt, vgl. z.B. bereits die Formulierungen: „daß Zeugen ein Sehen des Gekreuzigten widerfuhr". *Marxsen* reißt „Widerfahrnis" – „Sehen Jesu" – „Interpretament" (= Jesus ist auferweckt worden) schon im ersten Ansatz der Analyse auseinander.

862 *W. Marxsen* gebraucht diesen Begriff nicht. Natürlich hat auch dieses Wort seine Schattenseiten. Zu seiner Anwendbarkeit vgl. *K. Lehmann,* Erfahrung: Sacramentum Mundi I (Freiburg 1967) 1117-1123.

863 Vgl. dazu auch *G. Bornkamm:* ThWNT VII, 195-199, bes. 198f. Man müßte an W. Marxsen die Frage stellen, ob auch das Sehen Jesu ein austauschbares Interpretament ist.

864 Über die Auferstehung Jesu Christi = Kriterien 10 (Einsiedeln 1968) 51ff.

Christi“ methodisch zu Recht die Bedeutsamkeit, das Ergebnis und die Wirkung des Auferstehungsereignisses. In einer Art Rückkoppelung wird daran wieder „sichtbar“, was „Auferstehung“ heißt[865].

Dieser lange Anlauf war notwendig, um nochmals auf die „drei Tage“ zurückzukommen. Es gibt nämlich keine Stelle in den zahlreichen Wendungen vom „dritten Tag“ im NT, wo nicht mit dem Hinweis auf die „Auferstehung“, „Auferweckung“, den „Aufbau des Tempels“, die „Vollendung“ usf. kontrapunktmäßig das Leiden, der Tod, das Zerstören, das Grab oder in irgendeiner Form die Katastrophe Jesu angesagt wäre. Das zeigt deutlich den Rückbezug auf den „Gekreuzigten“. Dabei ist – wie schon oft erwähnt – nicht an die Chronologie gedacht, sondern an die theologische Qualifikation dieser von Gott bestimmten Zeitangabe. In dieser können noch folgende Dimensionen unterschieden werden

1. Der fromme Israelit wählt zum Ausdruck seiner Heilshoffnung die Erfahrung, daß Gott seine Gerechten (Israel) nicht länger in Not läßt als drei Tage. Die Not kann nicht das Endgültige sein. Aber in dieser „Hoffnung“ liegt die Differenz zwischen der unerschütterlichen Glaubensgewißheit, einer im Glauben noch tragbaren und überwindbaren Not und der Erfahrung, von Gott mehr oder minder völlig verlassen zu sein. Dieses Phänomen wird in der zeitlichen Bestimmung der drei Tage umgrenzt und zusammengehalten. Die feste Heilshoffnung, die in Geduld noch zu tragende Belastung und die Aussichtslosigkeit werden durch diese eine Wendung zu einem Ausgleich gebracht, konkret verifizierbar und in gewisser Weise gleichsam „zeitlich“ relativiert und so „erträglich“ gemacht.

Die Konkretion dieser Strukturen in Jesu Tod und Auferweckung ist evident. Sie läßt den ganzen Spielraum offen für das unverkürzte Menschsein Jesu: die Vollendungsgewißheit Jesu, die einzelnen „Stationen“ des Leidens und der Tod.

2. Die nicht chronistisch zu verstehende Drei-Tage-Bestimmung gestattet somit einen dynamischen Entwurf der „Wesensgeschichte“ Jesu (s. o.), die zentral das Leiden und die Auferweckung betrifft. Sie vermag das Rätsel der „Vollendung“ als Geheimnis zum Ausdruck zu bringen, bleibt sachlich „eindeutig“ und doch im einzelnen unbestimmt.

Diese nur kurz angedeutete Struktur war mit ein Grund, warum die Wendung zum „Bauprinzip“ des paulinischen, lukanischen und markinischen „Evangeliums“ werden konnte (vgl. die Bekenntnistradition 1 Kor. 15, 3-5; das „Evangelium“ in Apg. 10, 40 und die Leidensweissagungen bei Mk.) und sich in den Evangelien als ein wichtiger „Haftpunkt“ der Vollendungsaussagen bewähren konnte, ohne chronistisch in den Ablauf der Osterereignisse direkt eingebaut zu werden.

3. Die theologisch bestimmte „Zeitangabe“ hat die Funktion, trotz geschichtlichen Mühsals, Leidens und Sterbens die aktive Treue Gottes und seiner Verheißung eschatologisch zu bewähren.

---

[865] Vgl. dazu oben Anm. 362 über die neu gewährte Gemeinschaft des Auferstandenen mit seinen Jüngern. *H. Gese* (vgl. Anm. 841) kann von der Errettung des Beters in Ps. 22 aus das Lob, das „Bekenntnisopfermahl“ und die neu entstandene Gemeinschaft verständlich machen (vgl. auch ebd. 18-22 die Anwendung auf das Herrenmahl, die eine eingehendere Entfaltung verdiente). Die gängige „Theologie der Auferstehung“ beraubt sich selbst ihres Reichtums, indem sie nur nach dem „Ablauf der Osterereignisse“ oder nach der Historizität der Entdeckung des leeren Grabes oder der ersten Erscheinungen fragt. In der fraglosen Exklusivität einer solchen „Sicht“ liegt eine sehr verhängnisvolle Entwicklung, die nur mühsam zu stoppen ist. All dies ruft nach einer Hermeneutik theologischen Verstehens und Nicht-Verstehens.

4. Diese eigenartige Struktur beständiger Differenz und Einheit im Austrag des *einen* Geschehens (vgl. Nr. 1-3) gewährt echte Geschichte (sukzessive Akte und einmalige Akte), deren „Stillstand" und eschatologisch-apokalyptische Transzendierung: sie erlaubt Ewigkeit in der Zeit ohne „zeitlose" Vorstellungen und Kategorien.

5. Anders formuliert: In der Bestimmung der „drei Tage" wird für die menschliche Erfahrung ein transzendentes Ereignis „zeitlich" in „sukzessive" Akte zerdehnt, ohne eine chronologische Folge zu beinhalten.

6. Die Bestimmung der „drei Tage" ist also in ganz einzigartiger Weise geeignet, die relative Zeitlichkeit des Heils-Ereignisses Jesu Christi zu formulieren; diese Zeitlichkeit ist ein inneres Moment auch an der noch so einheitlichen und unauflöslichen Tat eines geschichtlichen Menschen; wenn die Auferstehung Christi nicht ein anderes Ereignis *nach* seinem Leiden und nach seinem Tode ist, sondern die „Erscheinung" dessen, was im Tode Jesu geschehen ist, dann ist auch das uns zugängliche Ereignis der Auferwekkung Jesu in menschlicher Sprache nur an der Grenze von Zeitlichkeit und Ewigkeit sagbar. Die theologische Deutung und Kennzeichnung muß zeitbezogen sein, weil Jesu Tod einfach in der Geschichte geschehen ist; wenn aber Tod und Auferstehung nicht einfach als zwei sukzessive Ereignisse gedacht werden dürfen, partizipiert auch noch die Auferstehungsaussage an der Bestimmung des Todes Jesu. Das *Ereignis* der Auferstehung im obigen Sinne (vgl. S. 224) markiert den *Übergang* zwischen einem raumzeitlich bezogenen Ausgangspunkt und der Unmöglichkeit, dieses Ereignis in Raum und Zeit hinein fortsetzen und zu sagen. Es ist für dieses Ereignis in einer eigenartigen Gleichursprünglichkeit seiner Bestimmungen wesentlich, daß es in der Geschichte gründet, diese in allen Dimensionen tangiert und sie zugleich überschreitet.

Es ist nicht leicht, alle Perspektiven und Richtungen dieses Ereignisses mit den wesentlichen Vor- und Rückbezügen zusammenzuhalten. Die Verschränkung der Dimensionen und Wirklichkeitsbereiche gelingt in der Wendung" auferweckt am dritten Tag (nach der Schrift)". Geht man nicht sorgfältig auf die Bedeutung der „drei Tage" und deren je verschiedene Ausprägung zurück, dann mag einem diese Formulierung „mythologisch" vorkommen. Unsere Interpretation hat gezeigt, daß sie dies aus vielen Gründen nicht ist. Die „drei Tage" sagen auch nicht bloß ein „Datum"[866], das entweder einen kalendermäßigen Fixpunkt angibt oder aus der Schrift „herausgesponnen" ist; die Qualifikation als „kurzer Zeitraum" entwurzelt die Wendung nicht bloß von ihrem alttestamentlichen Grund und Boden, sondern verharmlost die darin liegenden Spannungen.

Die Wendung „auferweckt am dritten Tag (nach der Schrift)" verwehrt, das Auferstehungsereignis in die Grenzen historischer Erkenntnis festzubannen[867]; sie verbietet aber nicht weniger, dieses Ereignis völlig aus dem Raum der Geschichte zu vertreiben; ihre apokalyptisch-eschatologische Dimension erlaubt es aber auch nicht, die „drei Tage" psychologisch oder „symbolisch" gewissermaßen als die notwendige Zeit der Bewußtseinsdämmerung zu verstehen, innerhalb der allmählich die Überzeugung heran-

---

[866] Dieses ist in sich ohnehin noch neutral, da ungeklärt bleibt, wie es zustande kommt. Vgl. Weiteres im Text.

[867] Dies meint wohl auch *J. Ratzinger,* wenn er sagt, daß die Auferstehung nirgends geschildert wird „und in ihrem Zeitpunkt nicht anders als durch die eschatologisch-zeichenhafte Rede vom ‚dritten Tag' umgrenzt" wird, vgl. Heilsgeschichte und Eschatologie. Zur Frage nach dem Ansatz des theologischen Denkens: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817-1967 = Tübinger Theologische Reihe 1 (München 1967) 68-89, vgl. Zitat 85.

reift, mit der „Sache Jesu“ sei es nicht aus; sie läßt aber damit auch nicht zu, daß die Oster*erfahrung* sich deckt mit der Oster*wirklichkeit.* Die Bestimmung selbst liegt im Grenzgebiet von Geschichte und Transzendenz; sie läßt sich nicht auf eine Seite bringen und zwingt dadurch zu einem vielschichtigen und differenzierten Denken. So wird auch evident, daß sich die Bestimmung dagegen wehrt, nur „historisch“, „symbolisch“, „theologisch“ ausgelegt zu werden[868].

Exegese und theologische Deutung müssen einem solchen „Grenzfall“ behutsam und offen entgegendenken. Sonst wird aus einer solchen Wendung nur „Mythologie“, „Anthropomorphismus“, „Fiktion“ usf. Mit diesen Etiketten meint man dann das Rätsel aufgelöst zu haben. In Wahrheit flüchtet man aber vor dem Angebot, sich von dieser Wendung her einen Wink geben zu lassen zum Verstehen eines ungewöhnlichen Sachverhalts. Nur eine Deutung, die alle Momente einer solchen Bestimmung zu Wort kommen läßt, kann sich – mindestens im Sinne *M. Heideggers* (vgl. Anm. 829) – mit Recht eine „existenziale Interpretation“ nennen.

Damit soll der Versuch einer Deutung der Aussage „auferweckt am dritten Tag nach der Schrift“ zum Abschluß kommen. Es ist in diesem Rahmen unmöglich und auch nicht mehr Aufgabe dieser Abhandlung, das gewonnene Ergebnis über die bisherige Auslegung hinaus in eine umfassendere Theologie der Passion und der Auferstehung Christi oder gar in den Rahmen einer Christologie von heute einzufügen. Wo diese Wendung ihren Platz hat und welche Voraussetzungen sie zu ihrem eigenen Verständnis fordert, ist aber deutlich umgrenzt. Damit wird sie selbst wiederum zu einem Prüfstein dieser umfassenderen Entwürfe, damit diese sich nicht voreilig abschließen und zu einem verkürzten „System“ werden.

Die Bestimmung der „Auferstehung am dritten Tag“ nimmt teil an der Grundschwierigkeit, in dem Satz „Jesus *ist* Gott“ den Sinn jenes „ist“ zu verstehen, der sonst nirgends in unserer Sprache eine vergleichbare Bedeutung hat. Tod und Auferstehung sind auch in systematischer Hinsicht zwei wesentlich aufeinander bezogene Aspekte eines streng einheitlichen Ereignisses. Jesus übergibt in der Tat und im Leiden seines Todes die ganze Wirklichkeit seines konkret-leibhaftigen Daseins aus voller und freier Verfügung über sein Leben an das Geheimnis Gottes; Ostern und Auferstehung bringen zur Erscheinung, daß Gott dieses in restlosem Gehorsam und vollkommenster Liebe vollzo-

---

[868] Der Einwand bzw. die Frage, ob denn nun der „dritte Tag“ auf eine „geschichtliche Begebenheit“ zurückgehe oder nicht, verkennt die Vielschichtigkeit des Problems und beraubt sich durch diese Engführung wesentlicher Einsichten. Zählt man den Karfreitag als Todestag und den „ersten Tag“ der Woche als Datum der Entdeckung des leeren Grabes bzw. der ersten Erscheinungen, dann stimmt – grob gesehen – die im Sinne der jüdischen Zeitrechnung gemachte Angabe „am dritten Tag“ mit der Wahrnehmung der Auferstehung überein. Aber die Schrift selbst hat daraus an keiner Stelle ein „eigenes“ Wunder gemacht oder einen „Beweis“ aufgestellt, der zu dem Ereignis der Auferstehung *hinzu*käme oder dieses messianologisch oder apologetisch „absichern“ könnte. Sie läßt sogar die Aussagen unverbunden und unausgeglichen nebeneinander bestehen (Erscheinungen bzw. Entdeckung des leeren Grabes „am ersten Tag“ der Woche – „auferweckt am dritten Tag“). Nur in den Leidensweissagungen macht sich *vielleicht* eine konkretisierende Tendenz bemerkbar, die aber mit guten Gründen auch anders erklärt werden kann. An keiner Stelle wird *eigens* zwischen den Aussagen vermittelt oder *ausdrücklich* eine eindeutig chronologische Datierung in Bezug gesetzt zu dem im Osterbericht gegebenen Zeitpunkt. Wer mehr und anderes sagen will, trifft vielleicht Richtiges, geht aber auch über die Zurückhaltung der Schrift hinaus, für die alle Bestimmungen des Ostergeschehens offenbar nur auf die Mitte des Auferstehungsereignisses gerichtet sind.

gene und ganz in Gottes Verfügung gestellte Leben angenommen hat. Diese Aussage[869] bedarf aber einer gleichzeitigen Differenzierung, damit sie nicht im Sinne einer nestorianischen Bewährungschristologie aufgefaßt wird. Dieses Verhältnis zwischen Jesus und Gott ist nicht bloß eine periphere und nachträgliche „Gesinnung" oder „Frömmigkeit", die den *Wesensgrund* dieses Menschen unberührt ließe. Dieser Mensch hat sein *Wesen* in hellster Reinheit und unverwechselbarer Ursprünglichkeit von Gott empfangen und es durch die Tat seines Lebens bis in alle Dimensionen des menschlichen Daseins auf ihn hin vollzogen: er ist nichts anderes außer diesem. Aber darin realisiert sich nicht „nur" in unüberbietbar höchster Weise die letzte Wesensmöglichkeit des Menschen, daß dieser als die Frage nach Gott sich aus der letzten, in Gott selbst gründenden Tiefe seines Wesens gehorsam sich ihm *ganz* übereignet und eben *als solcher* von ihm angenommen wird; auch hier geht nämlich die Tat Gottes der Tat auch dieses Menschen voraus: Er *konnte diesen* Vollzug seines Wesens nur deshalb, weil er der war und ist, der immer schon unvordenklich von Gott angenommen *war.* So hat sich in Jesu Dasein ereignet, was seine tiefste Wirklichkeit ausmacht, nämlich die Selbstaussage und Selbstzusage Gottes an die Welt zu sein. Die Menschwerdung sagt Gott aus, wie er ist und uns gegenüber sein wollte; diese ist sein souveräner und freier Entschluß, der in Ewigkeit gültig bleibt. Der „Deus immutabilis" kennt keinen Tod an ihm selbst, aber die Fleischwerdung des Logos zeigt, daß Gott selbst am Anderen ein geschichtliches Schicksal haben und den Tod erleiden kann[870]. In diesem Tod und in der Auferstehung Jesu wird wirklich, daß Gott sich in Liebe und als Liebe dahingegeben hat und dieses Ereignis zum unwiderruflichen „Gesetz" des Neuen Bundes geworden ist.

5. Problematik und Chancen der Auferstehungsverkündigung „am dritten Tag" im heutigen christlichen Glaubensbekenntnis

Das Glaubensbekenntnis der Kirche hat die Grundaussage der Auferstehung Jesu Christi im Wortlaut der Schrift aufgenommen. Die Lehrentscheidungen haben im Lauf der Kirchengeschichte diesen Artikel über die Schriftaussage nicht geklärt. Also bestimmt auch – was dogmatisch bedeutungsvoll ist – das exegetische Auslegungsergebnis die theologisch-systematische Interpretation.

Die ursprünglich knappen Glaubensbekenntnisse der frühesten Zeit sind bald durch weitere Aussagen anschaulich gemacht und konkretisiert worden. Diese Entfaltung hat *auch* ihre Gefahren: Die prägnanten Begriffe können den umfassenden und profilierten Sinn einbüßen, mit dem sie früher in mächtiger Aussagekraft das *eine* Ereignis schlagartig in den entscheidenden Dimensionen ins Licht rückten. Eine Aufspaltung in eine größere Anzahl von einzelnen Glaubens*inhalten* bringt die *Gefahr* mit sich, daß das Offenbarungsereignis verdinglicht wird. Die Bekenntnistradition 1 Kor. 15, 3-5 kann ein Hinweis sein, daß es nicht um einzelne, voneinander isolierbare und dann summierte Ereignisse geht.

---

869 Vgl. zu diesen Ausführungen und christologischen Erörterungen die entsprechenden Arbeiten *K. Rahners,* zuletzt: Jesus Christus II-III: Sacramentum Mundi II (Freiburg 1968) 920-957 (dort alle übrige Lit.).

870 Vgl. dazu Genaueres bei *K. Rahner,* Zur Theologie der Menschwerdung: Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln [5]1967) 145-149; zur genaueren Deutung des Todes Jesu vgl. auch *ders.,* Zur Theologie des Todes (Freiburg [4]1963) 52ff.

Die konkrete Betrachtung des biblischen Sinnes der einzelnen Artikel im Glaubensbekenntnis (sofern sie der Schrift entnommen sind) vermag auch den Blick zu schärfen für die ursprüngliche Aussageintention. So geht es z.B. in unserem Artikel „auferweckt am dritten Tag (nach der Schrift)" zunächst gar nicht um eine *geschichtliche Datierung,* wie meist angenommen wird. Wird die Heilsbedeutung dieses Artikels herausgestellt, dann gelingt auch vielleicht eine angemessenere Deutung der Wirklichkeitsweise der Auferstehung, ohne daß deren Ereignischarakter schwindet. Außerdem muß der Rückbezug auf Jesu Tod und Kreuz in der ihm eigenen Einheit zur Darstellung kommen. Vielleicht gewinnt dann ein großer Teil der anderen Aussagen des Glaubensbekenntnisses wieder eine innere Mitte und eine auf das Wesentliche der einzelnen Aussagen gerichtete, innere Reduktion (nicht: Reduzierung), von der her Zusammenhang und Einheit des Ganzen wieder deutlicher werden[871].

Der behandelte Artikel des kirchlichen Credos hat von alters her durch die großen Konzilien der alten Kirche und durch das ordentliche Lehramt der Kirche nicht bloß den höchsten Verbindlichkeitsgrad in Glaubensentscheidungen, sondern auch noch einen universalökumenischen Horizont der Anerkennung, der nur den Grundwahrheiten eigen ist. Aber es ist kein Geheimnis, daß die Christenheit in verschiedener Weise mit ihrem überkommenen Glaubensbekenntnis Schwierigkeiten hat. „Auferweckt am dritten Tag (nach der Schrift)" ist ein Musterbeispiel dafür, daß man sich vor zu schnellen Vereinfachungen hüten sollte, die sofort von „Mythologie", „Unverständlichkeit" usf. zu sprechen geneigt sind. Wer will denn beweisen, daß eine Aussage schlechthin und absolut nicht-assimilierbar geworden ist? Wenn das Fremdgewordene zunächst einmal das Andere ist, das wir eben nicht (mehr) kennen, das vielleicht in mühseliger Arbeit des Geistes und des Herzens gleichsam belagert sein will, bis es sein Geheimnis preisgibt und sich dann als etwas herausstellt, was wir zwar noch nicht oder nicht mehr wissen, das gerade deswegen aber hilft, weil es uns auch von uns selbst befreit? Eine solche Bereicherung ist ein mühsamer und vielleicht sogar schmerzlicher Prozeß. Die Bekenntnisaussage 1 Kor. 15, 3-5 ist auch für diese Einsicht ein gutes Argument. Dennoch genügt es nicht bei diesem Gedanken stehenzubleiben. Auch der heilige Paulus macht nicht einfach halt bei den überkommenen Glaubensformeln als solchen. Sie sind ihm freilich ein selbstkritischer Anhalt für die eigene theologische Reflexion und die verbindende Grundaussage des Urchristentums überhaupt (das betrifft jedenfalls 1 Kor. 15, 3-5). Aber dieses „Credo" selbst wird nun in der theologischen *Entfaltung* kühn bis in die letzten anthropologischen Konsequenzen hinein verfolgt und in aller universalen Geschichtsmächtigkeit auf das konkrete Dasein bezogen. Die objektiven Aussagen des Glaubensbekenntnisses über Jesus Christus sind für Paulus – wie 1 Kor. 15 beweist – offenbar erst wirklich ausgelegt, wenn der Gläubige sich und sein Dasein in diesen „Formeln" verstehen kann.

Die Geschichte der Wendung vom heilgewährenden Ereignis „am dritten Tag" durch die rettende Heilstat Gottes spiegelt in ihrem Hin und Her diesen produktiven Erkennt-

---

[871] Im Rahmen dieser Abhandlung soll nur kurz auf die Fragen des Glaubensbekenntnisses eingegangen werden, soweit es heute Schwierigkeiten bereitet. Ich darf dafür auf meinen Beitrag „Bedarf das Glaubensbekenntnis einer Neufassung?" verweisen, der als Referat auf einer gemeinsamen Tagung der Evangelische Akademie Tutzing und der Katholischen Akademie in Bayern: „Veraltetes Glaubensbekenntnis?" diente (22.-24. 3. 1968); vgl. *nun P. Brenner, G. Friedrich, K. Lehmann, J. Ratzinger,* Veraltetes Glaubensbekenntnis? (Regensburg 1968) 125-186 (Lit.); vgl. auch *[K. Lehmann,]* Bemühungen um eine Kurzformel des Glaubens: Herder-Korrespondenz 23 (1969) 32-38.

nisprozeß wider, der von der Theologie in Gen. 22 und Ex. 19 über Targum und Midrasch, Neues Testament und Vätertheologie bis auf unsere Tage reicht; aber diese Geschichte beweist auch mit ihren Lücken und Mißverständnissen, daß es des beständigen schöpferischen Zusammenspiels von Tradition und Interpretation bedarf, um ein wenig ursprüngliche Einsicht davonzutragen. Auch hier tragen wir unseren Schatz in irdenen Gefäßen. Diese Tatsache könnte Theologie und Theologen, Verkündigung und Prediger etwas demütiger machen, weil wir alle in diese Geschichte hineinverstrickt sind. Dieses Wissen schafft eine milde und weise Skepsis, die etwas ratlos macht vor dem anvertrauten Geheimnis Gottes; und dennoch bringt es auch zugleich die Einladung, sich mutig immer wieder auf die unendliche Suche einzulassen. Diese lebt insgeheim von der Unerschöpflichkeit des Einfachen, das aller Gewöhnlichkeit und Vernutzung zum Trotz unverbraucht leuchten kann wie am ersten Tag. Dazu aber sind Theologie und Verkündigung stets unterwegs.

NACHWORT ZU J. BLANK, PAULUS UND JESUS

Zwischen der ersten Fahnenkorrektur und dem Umbruch dieser Abhandlung erschien nun die oben (vgl. S. 31, Anm. 67) angezeigte Untersuchung von *J. Blank,* Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung = Studien zum Alten und Neuen Testament XVIII (München 1968). Da die aus der Schule *R. Schnackenburgs* stammende Würzburger Habilitationsarbeit des auch sonst schon namhaften Exegeten ca. 70 Seiten der Analyse von 1 Kor. 15, 1-11 widmet (vgl. 133-197 u.ö., vgl. Reg.)[872] und sich so in vielen Einzelfragen mit dem vorliegenden Werk berührt, soll in einem kurzen Postskriptum ein erster Hinweis auf die gründliche und auch für den systematischen Theologen ergiebige Untersuchung erfolgen.

Soweit *Blanks* Arbeit weit über das hier behandelte Thema hinausgreift und historisch bzw. systematisch – mindestens für die katholische Exegese – die Frage nach dem Verhältnis des „historischen Jesus" zum Apostel Paulus und dessen Theologie aufarbeitet, übersteigt die Beurteilung die Kompetenz des Verfassers dieser Abhandlung. Da *Blank* selbst in 1 Kor. 15,1-11 einen wichtigen Angelpunkt in der Klärung der erwähnten Frage sieht, decken sich seine Grundthesen mit den wenigen Hinweisen dieser Arbeit zu jenem Problem (vgl. oben diese Arbeit S. 212ff.). Diese Übereinkunft ist nur möglich, weil beide Arbeiten – selbstverständlich unabhängig voneinander – bei der Analyse von 1 Kor. 15,1-11 weitgehend zu denselben Ergebnissen kommen. *Blanks* andere Blickrichtung untersucht dabei bestimmte Teile der Bekenntnisformel bzw. einzelne Begriffe genauer: die Nachwirkung von 1 Kor. 15, 4 a in Röm. 6, 3-4; die theologische Klärung des Begriffs der „Auferstehung" (149-153); eine vertiefte sprachliche und sachliche Analyse des „er erschien" (156-159), wobei besonders der kirchengründende und erwählungstheologische Charakter der Erscheinungen akzentuiert wird (140 159ff.); die Erscheinungen der vv. 5-8 werden eigens interpretiert: vor Petrus, den „Zwölf" (163f.), vor 500 Brüdern (165), vor Jakobus (ebd.), „danach allen Aposteln" (166-169) und die Stellung des Apostels Paulus (185 bis 197). Das theologische Problem der Auferstehung Jesu (170 bis 183) findet eine beachtenswerte Klärung. In diesen erwähnten Abschnitten stellt die Untersuchung *Blanks* eine äußerst wertvolle *Ergänzung* der hier vorgelegten Analysen dar; diese von unserem verschiedenen Thema her gegebene gute Abgrenzung erwähne ich auch deswegen gerne, weil ich *Blanks* Ergebnissen fast durchwegs grundsätzlich zustimmen kann. Bei den gemeinsam behandelten Texten konnte ich zu meiner großen Freude in vielem eine direkte Übereinkunft feststellen. Diese zeigt sich besonders auch an recht „kritischen" Punkten: Rückgang der Formel auf die Jerusalemer Urgemeinde („immer noch die am meisten wahrscheinliche" Annahme: 140; stärkstes Argument ist die Erwähnung des Zwölferkreises); die Skepsis gegenüber den bisherigen traditionsgeschichtlichen Analysen von *U. Wilckens, W. Kramer* und *F. Hahn* (vgl. 140 mit Anm. 15,141-143, vgl. auch 142 Anm. 19, 145 Anm. 24, 262 mit Anm. 16); die Wertung der Einleitung der Formel, bes. vv. 1-2 (vgl. 136-139); die Abstimmung des Verhältnisses von „Evangelium" und „Tradition" (vgl. die Stellungnahme zu *Wegenast:* 137 Anm. 7, 139 Anm. 10, 189 Anm. 7 u.ö.); die

[872] Die Seitenangaben in Klammern innerhalb des laufenden Textes beziehen sich auf das Buch von *J. Blank.* In der Arbeit selbst konnte nur an ganz wenigen Stellen ein Hinweis angebracht werden.

Schärfe, mit der das in v. 4 a ausgesprochene Totsein Jesu herausgestellt wird (147f.) usf. Dies soll vorerst genügen. Eine gewiß positive Übereinstimmung besteht auch in dem parallelen theologischen und hermeneutischen Interesse bei der Auslegungsarbeit. Eine Frucht dieser Bemühungen ist die Ablehnung der Kategorien „historisches Faktum", „Heilstatsache", „Vision" usf. im Zusammenhang von 1 Kor. 15, 3-5 (vgl. 135f. 143f.) und der Deutungsschemata von *R. Bultmann* und *W. Marxsen* für die Auferstehungsaussagen von 1 Kor. 15 (170-183).

Da das Thema der vorliegenden Arbeit enger umschrieben ist, konnten anderseits in diesem Rahmen viele Analysen umfassender und ausführlicher unternommen werden. In diesem Sinne kann diese Arbeit auch viele Ausführungen *Blanks* bestätigen und stützen. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß ich auf Grund einer genaueren Einzelanalyse manche Feststellungen *Blanks* etwas zögernder teile (vgl. z.B. das Nachwirken von 1 Kor. 15, 4 a in Röm. 6, 3-4: 141f. mit Anm. 18, 148; die titulare Bedeutung von „Christos": 144; das Festhalten am Wortlaut in einem strikten Sinne: 138; die Tauffeier als „Sitz im Leben": 142 Anm. 18; die Voraussetzung einer einheitlichen und auch so einheitlich wirkenden „Pistisformel" usf.).

Eine eigentliche Differenz bricht erst auf bei der Deutung des „auferweckt am dritten Tag nach der Schrift". Hier darf natürlich das Gewicht der jeweiligen Untersuchungen nicht fehleingeschätzt werden: Während die vorliegende Arbeit sich umfangmäßig zum größten Teil diesem Problem widmen kann, muß *J. Blank* auf knapp drei Seiten mit der Frage nach der Bedeutung des „auferweckt am dritten Tag nach der Schrift" zurechtkommen (153 bis 156)[873]. Es ist ganz klar, daß unsere Spezialuntersuchung zu greifbareren Ergebnissen kommen *muß.* Diese Vorbemerkung sei vorausgeschickt, um die folgenden kritischen Erörterungen vor Mißverständnissen zu schützen.

Einig bin ich mit *J. Blank* noch darin, daß Os. 6, 2 *allein* „keine sichere Stütze" bietet (156), daß in 1 Kor. 15, 4b wohl an eine *bestimmte* Aussage gedacht ist (es muß nicht notwendig eine „Stelle" sein!) und daß die These einer Verwendung von Os. 6, 2 oder überhaupt eines „Schriftbeweises" in 1 Kor. 15, 4 kein apriori negativ qualifiziertes Vorverständnis der „Legende" vom leeren Grab induzieren darf (vgl. 155f.). Schließlich will ich nicht leugnen, daß die Bestimmung „am dritten Tag" innerhalb des Neuen Testaments ein chronologisches Verständnis beinhaltet (allerdings erst gleichsam in zweiter Instanz, indirekt und nicht ausdrücklich auf der frühesten traditionsgeschichtlichen Stufe!). *J. Blank* versteht die Wendung „am dritten Tag" chronologisch und bezieht diese Angabe auf die Entdeckung des leeren Grabes. Den Schrifthinweis in v. 4b möchte er als Anspielung auf Is. 53,10ff. auffassen: Die Erhöhung und Wiederbelebung des Knechtes läßt sich als Hinweis auf Auferweckung und Erhöhung Jesu lesen (vgl. 146 mit Anm. 27, 147 mit Anm. 27, 148 mit Anm. 32, 156)[874]. *Zusammenfassend* formuliert

---

[873] Dabei ist kein Zweifel, daß *J. Blank* über das Problem gründlicher unterrichtet als die meisten ähnlichen Untersuchungen. Es gibt z.B. immer wieder Aufsätze, die sich mit der Überschrift „Auferstanden am dritten Tag nach der Schrift" schmücken, aber es nicht für notwendig finden, auch nur mit einem Satz auf unsere Fragen einzugehen. Vgl. z.B. *W. Uhsadel,* Mythos und Wirklichkeit. Erwägungen zu dem Satz „Am dritten Tage auferstanden von den Toten": Reich Gottes und Wirklichkeit. Festgabe für *A. D. Müller* (Berlin 1961) 13-21.

[874] Auf die Möglichkeit dieser Anspielung hatte früher z.B. schon *A. Richardson* hingewiesen, vgl. An Introduction to the Theology of the New Testament (London 1958) 190f., blieb aber skeptischer im Blick auf eine reale Bezugsmöglichkeit. – *Blanks* Grundgedanke trifft sich aber durchaus mit der in diesem Werk vorgelegten Interpretation (vgl. oben diese Arbeit S. 122f., 188ff., 216f.): Im Geschick der aus der Not erretteten Frommen Israels findet sich eine ähnliche, auch strukturmäßig „zweiglied-

J. Blank seine Interpretation: „Das am dritten Tage' ist Datumsangabe in Übereinstimmung mit der urchristlichen Überlieferung in den Evangelien und bezieht sich auf die Entdeckung des leeren Grabes; das gemäß der Schrift" bezieht sich, wie in der Sterbens-Aussage, auf Is. 53,10ff." (156, kursiv). Zur Begründung führt *J. Blank* folgende Sachverhalte an:

1. Die zeitliche Angabe kann nicht auf die Erscheinungen bezogen werden. Diese erstreckten sich über einen längeren Zeitraum und fanden „doch wohl zuerst in Galiläa" statt, so daß die Möglichkeit, die *erste* Erscheinung (vor Petrus) zu datieren, wenig für sich habe (154). – Diese Argumentation überzeugt nicht. Einmal geht es um die erste Erscheinung überhaupt, die in einem viel engeren Zusammenhang mit dem Auferstehungsereignis steht als die folgenden Erscheinungen; wenn – außerdem – eine Erscheinung überhaupt „datierbar" ist, dann am ehesten noch die erste; schließlich wird Galiläa als Ort der Erscheinungen ohne weitere Gründe postuliert. Es ist nicht erwiesen, daß Lukas und Johannes *nur* eine *„Tendenz"* haben, „die Erscheinungen nach Jerusalem zu verlegen" (154). – Man wird also aus diesen weithin ungesicherten Sachverhalten weder Argumente pro noch Argumente contra für sich buchen können.

2. *J. Blank* erblickt in den Osterberichten der Evangelien auch die „Tendenz, die Erscheinungen auf den ersten Wochentag' zu verlegen" (154) und möchte dies „am besten aus liturgischen Motiven erklären (Herrentag und Gottesdienst mit Herrenmahl), was bei Lukas durch die Erwähnung des Brotbrechens in der Emmausgeschichte (Lk 24, 30f.) und bei Johannes durch die Wiederholung der Erscheinung acht Tage danach' (Jo 20, 26), also wieder am ersten Wochentag, ausgedrückt sein dürfte" (154). – Die vorgetragene Erklärung stellt die Dinge in gewisser Hinsicht auf den Kopf. Zunächst ist daran zu erinnern, daß auch Markus (16, 2) und Matthäus (28,1ff.)[875] die Osterereignisse (wenn auch *primär* die Entdeckung des leeren Grabes) auf den „ersten Tag der Woche" datieren. Dieser Tag ist also nicht nur durch die Erscheinungen ausgezeichnet. Eigenartigerweise geht *J. Blank* ganz über Mk. 16, 2 hinweg. Außerdem ist der „erste Wochentag"[876] keine besondere Bezeichnung für den *liturgisch ausgezeichneten* (späteren) „Sonntag", sondern zunächst eine jüdisch-chronologische Bezeichnung[877]. Gerade

---

rige' Aussage über Erhöhung und Erniedrigung usf. (vgl. *J. Blank,* a.a.O. 262 Anm. 16). Der damit erschlossene Zusammenhang verdiente eine eigene Untersuchung. – Zu Ps. 22 (vgl. oben S. 218f.) vgl. nun besonders auch *R. Kilian,* Ps. 22 und das priesterliche Heilsorakel: BZ 12 NF (1968) 172-185 (mit Lit.).

875 Zu dieser Stelle vgl. oben diese Arbeit S. 109. Natürlich schildert Matthäus nicht die Auferstehung. Der Text läßt auch nicht erkennen, ob Christus bei versiegeltem oder offenem Grab auferstand (vgl. dagegen das Petrusevangelium 9,34-11,44). Jesus steigt nicht aus dem Grab! Vgl. dazu *P. Bonnard,* L'Evangile selon S. Matthieu = Commentaire du Nouveau Testament I (Neuchâtel 1963) 412f.; *J. Kremer,* Die Osterbotschaft der vier Evangelien (Stuttgart 1968) 37.

876 Vgl. dazu die Kommentare, obgleich dort – soweit ich sehe – auf die Probleme des Verhältnisses „tertia die"-„am ersten Wochentag" kaum eingegangen wird.

877 Belege vgl. bei (Strack-)*Billerbeck* I, 1052-1054; W. Bauer, Wörterbuch (s. v.). Der Begriff verwendet nicht – wie zu erwarten – die Ordinalzahl (wohl so Mk.14,12; 16, 9!) und erweist sich so als Semitismus (*Blass, Black, Kautzsch,* anders: *Moulton, Howard*) (Hebraismus? Aramaismus?); er erscheint bereits als „quasi-technical phrase" (*V. Taylor,* The Gospel according to St Mark 603ff.). Wenn das auf eine bereits schon Gewohnheit gewordene „Auszeichnung" dieses Tages schließen ließe (was aber gerade wegen der semitischen Herkunft des Ausdrucks nicht sicher ist), müßte diese vertraute Prägung nicht einfach kultätiologisch erklärt werden, bzw. eine solche Deutung müßte nochmals fragen, warum gerade *dieser* Tag ausgewählt worden ist (des Unterschiedes vom jüdischen Sabbat wegen reicht als Antwort nicht aus). Das spätere kultische Interesse hat den zeitlichen Angaben eine bleibende Bedeutung und ein beharrliches Einflußvermögen verliehen, aber der Kult hat das Datum nicht

wenn *Blanks* Deutung (*Tendenz,* die Erscheinungen auf den „ersten Wochentag“ zu verlegen) einmal angenommen wird, muß erst noch erklärt werden, wie und warum man gerade auf den „ersten Wochentag“ (in dieser Bezeichnung!) kam. In der Tat haben Lukas und ganz besonders Johannes offenbar ein deutliches Interesse, daß der auferstandene Herr „am ersten Wochentag“ seine (besondere) Präsenz erfahren läßt, was wohl ziemlich sicher schon auf eine kultische Gewöhnung schließen läßt. Diese Tatsache erklärt zwar nun eine gewisse Dominanz *dieser* Datierung *in der Spätzeit,* aber auch nicht mehr. *R. Bultmann*[878] weist z.B. darauf hin, daß in Jo. 20, 19 der Ausdruck „am ersten Wochentag“ wohl schon in der Quelle stand und nicht auf die redaktionelle Arbeit des Evangelisten zurückgeht (vgl. auch Lk. 24, 36ff.). Die Bezeichnung „acht Tage danach“ (Jo. 20, 26) sollte man traditionsgeschichtlich vielleicht nicht ohne weiteres auf eine Stufe stellen mit dem Ausdruck „am ersten Wochentag“. Die Datierung „am ersten Wochentag“ für die Osterereignisse (nicht bloß für die Erscheinungen!) hat also eine sehr einheitliche, offenbar auch relativ sehr alte (Mk. 16, 2) und praktisch unableitbare (vgl. Kult, Schriftbeweis usf.) Ausprägung und Auszeichnung erfahren.

3. *J. Blank* will die „Überlieferungsgeschichte als positiven Beweis für das Verständnis am dritten Tage’ in Anspruch nehmen“ (155). Er beruft sich hier vor allem auf Lukas. Aber hier muß tatsächlich genauer differenziert werden:

a) Es stimmt nur sehr bedingt – noch längst nicht mit Sicherheit für Lk. 24, 21 (156, vgl. oben diese Arbeit S. 110) –, daß das „am dritten Tag“ überhaupt chronologisch verstanden wird. Die „Auferstehungsgeschichten der Evangelien“, in denen *Blank* diesen chronologischen Sinn finden will (155), verwenden die Bestimmung gerade nicht oder kaum in dieser Absicht (vgl. oben diese Arbeit S. 109ff.). Für die zeitliche Datierung der Osterereignisse gebrauchen alle Evangelisten in den „Auferstehungsgeschichten“[879] die Bezeichnung „am ersten Wochentag“.

---

erzeugt. *J. Finegan,* Die Überlieferung der Leidensund Auferstehungsgeschichte Jesu = BZNW 15 (Gießen 1934) 103-107, versteht zwar den Freitag als Rückwärtsrechnung auf Grund von Os. 6,2 her (was kaum haltbar ist), erblickt aber im „Sonntag“ den Tag der ersten Erscheinung bzw. der Auferstehung. „Diese sonst unerklärliche Fixierung darf als geschichtlich angesetzt werden“ (106). – Damit ist natürlich nicht vorgegeben, daß die schwierige und umfassendere Frage nach der Herkunft und Bildung des christlichen Sonntags geklärt sei. Zu dieser Frage vgl. außer oben S.185-191 bes. *J. van Goudoever,* The Celebration of the Resurrection in the New Testament: Studia Evangelica III = TU 88 (Berlin 1964) 254-259; *ders.,* Fêtes et calendriers bibliques = Théologie Historique 7 (Paris 1967) 177ff. 199ff. 217ff. 227ff. 295ff. 297ff.; *Ph. Delhaye-J. L. Decat,* Dimanche et Sabbat: Mélanges de Science Religieuse 23 (1966) 3-14; Le dimanche = Lex orandi 39 (Paris 1965); *W. Rordorf,* La celébration dominicale de la Sainte Cène dans l’Église Ancienne: RThPh 99 (1966) 25-37; *F. Hahn,* Der urchristliche Gottesdienst: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 12 (1967) [Kassel 1968] 1-44 (mit reicher Lit.).

878 Das Evangelium des Johannes (Göttingen [18]1964) 528ff., bes. 535 mit Anm. 3 (vgl. auch zu v. 26: 538).

879 Ich möchte – bei aller Problematik und Vorläufigkeit – etwas deutlicher scheiden zwischen „Osterberichten“ und „Osterverkündigung“ (vgl. oben S. 110ff.). Die Fragwürdigkeit verschärft sich natürlich in Anwendung auf die Osterereignisse: Nicht bloß die formgeschichtliche und redaktionsgeschichtliche Forschung mahnt zur Vorsicht; sondern auch der spezielle und einzigartige Ereignischarakter der Auferstehung. Jede Rede von „Datierung“ bleibt im besten Sinne des Wortes „fragwürdig“. Aber die aufgezeigte Differenz, die durchaus auch auf verschiedene bzw. z.T. selbständige Quellen zurückführt, bringt einen kaum leugbaren Sachverhalt zur Anschauung.

b) Es stimmt nicht, daß sich „nirgends ... ein Versuch (findet), diese Zeitangabe mit einer alttestamentlichen Schriftstelle zu verbinden“ (außer Mt. 12, 40)[880]. Natürlich wird sonst expressis verbis keine Schriftstelle *zitiert,* aber offenbar wird das (selbstverständliche?) Bewußtsein der Schriftgemäßheit dieser „drei Tage“ *mehrfach* erwähnt: 1 Kor. 15,4b (was eben noch anders gedeutet werden kann!), Lk. 24, 46 evtl. Jo. 2, 22 (vgl. dazu oben S. 119f.).

Durch die vorausgesetzte Interpretation von 1 Kor. 15, 4b im Sinne einer chronologischen Bestimmung und durch die entsprechende Exegese der Lukas-Stellen kommt *J. Blank* „mit einiger Sicherheit“ zu dem Schluß: „Das chronologische Verständnis ist das überlieferungsgeschichtlich älteste, dem kein anderes konkurrierend zur Seite tritt“ (156). *Blank* kann auch nur deshalb zu diesem Ergebnis kommen, weil er die anderen Wendungen vom „dritten Tag“ (vgl. oben S. 109-125) nicht mit ins Spiel bringt. Auch hier wird die *mögliche* überlieferungsgeschichtliche Bewegung gerade umgekehrt. Es finden sich nämlich wenig Spuren dafür, daß in sehr früher Zeit das „am dritten Tag“ ausschließlich und unmittelbar „historisch“ verstanden worden ist, anders dagegen die Herkunft der Bezeichnung „am ersten Wochentag“. Diese Feststellung will nicht ausschließen, daß die sicher sehr alte und zuverlässige chronologische Folge zwischen dem Freitag als dem Todestag des Herrn (vgl. Mk. 15, 42; Mt. 27, 62; Lk. 23, 54; Jo. 19, 31.42) – bei allen sonstigen chronologischen Differenzen der Evangelisten – *und* der Datierung der Osterereignisse auf den „ersten Wochentag“ (wiederum angesichts aller übrigen Unterschiede: nähere Zeitbestimmungen, Namen der Frauen usf.)[881] auch chronologisch nach der entsprechenden Zeitrechnung „drei Tage“ ausmachen; aber es ist höchst aufschlußreich, daß das Neue Testament aus dieser Übereinstimmung, mindestens in der frühesten Zeit, keinen „Schriftbeweis“ formuliert, ja die *chronologische Relevanz* der „drei Tage“ nicht einmal eigens reflektiert.

Wenn *J. Blank* meint, Is. 53,10ff. erfülle die Bedingungen, die ein „Schriftbeweis“ haben muß, wenn an eine einzelne Stelle gedacht sei (so 156), dann muß man ihm mit denselben Bedenken antworten, die er gegen eine Verwendung von Os. 6, 2 anführt (unbeschadet der Verwendung von Is. 53 in v. 3b).

Für viele weitere Einzelheiten im Zuge der Begründung der hier vorgetragenen Thesen muß ich auf die speziellen Ausführungen und Belege dieser Arbeit zurückverweisen[882]. Die dargelegten Bedenken gegen *Blanks* Auslegung der Bestimmung „am dritten

---

[880] Zu Mt. 12, 40 vgl. auch noch *G. Strecker,* Der Weg der Gerechtigkeit = FRLANT 82 (Göttingen [3]1966) 248f. (Nachtrag); *O. Glombitza:* NTS VIII (1961/62) 59-66; *F. Mußner,* Wege zum Selbstbewußtsein Jesu: BZ 12 NF (1968) 161-172, bes. 169f. – Keinen nennenswerten neuen Gedanken bringt *D. Hill,* Ort the Third Day: ExpT 78 (1967) 266-267 (Ablehnung von Os. 6,2 und Rückgriff auf Ps. 16, 9-11-LXX, welche Deutung freilich als falsche Übersetzung kritisiert wird); *J. Molitor,* Grundbegriffe der Jesusüberlieferung im Lichte ihrer orientalischen Sprachgeschichte (Düsseldorf 1968) 43ff. 92ff., bringt die altgeorgische und altsyrische Übersetzung der Auferstehungs- bzw. Auferweckungsaussagen und der Wendungen „am dritten Tag“ (ohne näheren Aufschluß für unsere Frage).

[881] Angesichts der ganzen Probleme der Chronologie bei den Synoptikern und Johannes und der synoptischen bzw. johanneischen Differenzen bezüglich der Auferstehungsgeschichten kann diese Gemeinsamkeit nicht genügend betont werden.

[882] Noch weitere Lit. wäre aus jüngster Zeit nachzutragen. Ich erwähne nur *W. Thüsing,* Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie: BZ 12 NF (1968) 223-240 (vgl. oben S. 81 Anm. 302), bes. 232ff. (zu Q und der frühesten Christologie); *H. R. Balz,* Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie = WMANT XXV (Neukirchen 1967) [das Buch war erst im Spätsommer 1968 erhältlich] 25ff. 115ff. 129ff. 138ff. 146ff. 164ff. 182ff. 189ff. (früheste Christologie, Q, urchristliche Gruppen und theologische Strömungen, „Sitz im Leben“ usf.); *H. H.*

Tag“ mindern indes nicht die innere Qualität der viel umfassenderen Untersuchungen *Blanks.* Sie sollten auch nicht verdecken, daß in beiden Abhandlungen viel bedeutsamere und tiefere Parallelen bzw. Übereinstimmungen herrschen. Auch wenn der heutige Theologe nicht kopfscheu werden darf angesichts immer stärker divergierender Meinungen und vielleicht unüberwindlich bleibender Auslegungsdifferenzen, dann wird er sich bei der wachsenden Flut der literarischen Produktion auch über eine solche zufällige Übereinkunft freuen dürfen: Es lohnt sich immer noch, auf die *eine Sache* des „Evangeliums“ zuzugehen, um diese in das *gemeinsame* Blickfeld zu bekommen.

Koester, One Jesus and Four Primitive Gospels: HThR 61 (1968) 203 bis 247, bes. 206ff. („Evangelium“, „Kerygma“), 208ff. 211ff. (zu Q) ; *F. J. Schierse,* Oster- und Parusiefrömmigkeit im Neuen Testament: Strukturen christlicher Existenz. Beiträge zur Erneuerung des geistlichen Lebens, hrsg. von *H. Schlier, E. v. Severus, J. Sudbrack, A. Pereira* (Würzburg 1968) 37-57 (der Aufsatz ist methodisch in seinen implizierten Konsequenzen von einiger Bedeutung; man wäre dem Verfasser für diese ausdrückliche Methodenreflexion nur dankbar).

LITERATURVERZEICHNIS

Die Abkürzungen sind den gebräuchlichen Lexika entnommen (LThK^2, RGG^3, ThWNT). Die üblichen Quellen bzw. Hilfsmittel werden nicht eigens aufgeführt. Um den Umfang vorliegender Untersuchung nicht noch mehr zu erweitern, wird nur eine ausgewählte Bibliographie geboten. Es wurde nur Literatur verzeichnet, die sich besonders ausdrücklich und für die Fragestellung dieser Arbeit bedeutsam mit 1 Kor. 15, 3-5 und der biblischen Redewendung „am dritten Tag" beschäftigt.

Allen, E. L., The lost kerygma: NTS III (1956/57) 349-353.
Bacon, B. W., Raised the third Day: Exp 26 (1923) 426-441.
Ders., The Resurrection in Primitive Tradition and Observance: American Journal of Theology 15 (1911) 373-403.
Baird, W., What is the kerygma? A study of 1 Cor. 15, 3-8 and Gal. 1,11-17: JBL 76 (1957) 181-191.
Balz, H. R., Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie = WMANT XXV (Neukirchen 1968).
Bammel, E., Herkunft und Funktion der Traditionselemente in 1 Kor. 15, 1-11: ThZ 11 (1955) 401-419.
Bartsch, H. W., Die Argumentation des Paulus in 1 Cor. 15, 3-11: ZNW 55 (1964) 261-274.
Ders., Das Auferstehungszeugnis. Sein historisches und sein theologisches Problem = ThF 41 (Hamburg 1965).
Bauer, J. B., Drei Tage: Bibl 39 (1958) 354-358.
Ders., Drei: Bibeltheologisches Wörterbuch, hrsg. v. *J. B. Bauer,* Bd. I (Graz – Wien – Köln ^{2}1962) 198-199.
Bauer, W., Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen (Darmstadt ^{2}1967, Nachdruck der 1. Aufl. Tübingen 1909) 243-258 306ff.
Beek, M. A., Zeit, Zeiten und eine halbe Zeit: Studia Biblica et Semitica *Theodoro Christiano Vriezen* Dedicata (Wageningen 1966) 19-24.
Benoit, P., Der neutestamentliche Ursprung des apostolischen Glaubensbekenntnisses: Exegese und Theologie. Gesammelte Aufsätze (Düsseldorf 1965) 280-293.
Blank, J., Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung = StANT XVIII (München 1968) 133-197.
Bousset, W., Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus (Göttingen ^{5}1965) 22-26.
Bowman, J., The Gospel of Mark. The New Christian Jewish Passover Haggadah = Studia Post-Biblica VIII (Leiden 1965) 183f. 347-353.
Cadoux, C. J., The historic Mission of Jesus. A constructive Re-Examination of the Eschatological Teaching in the Synoptic Gospels (London ^{2}1957) 286-288 293-295 298f.
Campenhausen, H. von, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab = SAH 1952, 4 (Heidelberg ^{3}1966).
Clemen, C., Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments (Gießen ^{2}1924) 96-108.

Conzelmann, H., Was glaubte die frühe Christenheit? (Probleme der Bekenntnisbildung): Schweizerische Theol. Umschau 25 (1955) 61-74.
Ders., Zur Analyse der Bekenntnisformel 1 Kor. 15,3-5: EvTh25 (1965) 1-11.
Cullmann, O., Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse = ThSt 15 (Zürich ^{2}1949).
Dahl, M. E., The Resurrection of the Body. A Study of 1 Cor. 15 (London 1962) 20-22.
Dahl, N. A., Die Messianität Jesu bei Paulus: Studia Paulina in honorem *Joannis de Zwaan* Septuagenarii (Haarlem 1953) 83-85.
Ders., Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkündigung in der Gemeindepredigt: Neutestamentliche Studien für *R. Bultmann* zum 70. Geburtstag = BZNW 21 (Berlin 1954) 3-9.
Ders., Der gekreuzigte Messias: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, hrsg. von *H. Ristow* u. *K. Matthiae* (Berlin ^{2}1961) 149-169.
Deichgräber, R., Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen = StUNT 5 (Göttingen 1967) 107-117.
Delling, G., ἡμέρα: ThWNT II (Stuttgart 1935) 945-956.
Ders., τρεῖς, τρίς, τρίτος: ThWNT VIII (Stuttgart 1966) 215-225.
Dodd, C. H., According to the Scriptures. The Sub-Structure of New Testament Theology (London ^{4}1957) 12ff.
Ders., The Apostolic Preaching and its Developments (London ^{3}1960) 13ff. 28ff.
Dupont, J., Ressuscité „le troisième jour": Bibl 40 (1959) 742-761 = Études sur les actes des apôtres = Lectio Divina 45 (Paris 1967) 321-336.
Eichholz, G., Tradition und Interpretation. Studien zum Neuen Testament und zur Hermeneutik = ThB 29 (München 1965) 26ff. 175ff.
Evans, C. F., The Kerygma: JThS N. S. VII (1956) 25-41.
Freistedt, E., Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike = LQF 24 (Münster 1928) 53-89.
Gombitza, O., Gnade – das entscheidende Wort. Erwägungen zu 1 Cor. 15, 1-11. Eine exegetische Studie: NovTest 2 (1957158) 281-290.
Grass, H., Ostergeschehen und Osterberichte (Göttingen +31964) 94ff. 127-138.
Grosheide, F. W., The Pauline Epistles as Kerygma: Studia Paulina in honorem *Joannis de Zwaan* Septuagenarii (Haarlem 1953) 139-145.
Güttgemanns, E., Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie = FRLANT 90 (Göttingen 1966) 53-94 263ff.
Gunkel, H., Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT = FRLANT I, 1 (Göttingen 1909) 79ff.
Haes, P. de, La résurrection de Jesus dans l'apologétique des cinquante dernières années = AnGr 59 (Rome 1953) 23ff. 125-197.
Hahn, F., Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum = FRLANT 83 (Göttingen ^{3}1966) 197-211 217 348.
Haspecker, J., Vestigia Evangelii oralis in S. Pauli ad Corinthios Epistolis: VD 27 (1949) 129-142 206-223.
Hill, D., On the Third Day: ExpT 78 (1967) 266-267.
Iersel, B. van, Saint Paul et la prédication de l'église primitive: Studiorum Paulinorum Congressus internationalis catholicus 1961 = AnBibl 17-18 (Rom 1963) 1, 433-441.
Jeremias, J., Zwischen Karfreitag und Ostern. Descensus und Ascensus in der Karfreitagstheologie des NT: ZNW 42 (1949) 199-201 = Abba. Studien zur neutestamentli-

chen Theologie und Zeitgeschichte (Göttingen 1966) 323-331.
Ders., Artikelloses Χριστός. Zur Ursprache von 1 Kor. 15, 3b-5: ZNW 57 (1966) 211-219.
Ders., Die Abendmahlsworte Jesu (Göttingen [4]1967) 95ff.
Käsemann, E., Konsequente Traditionsgeschichte?: ZThK 62 (1965) 137-152.
Kittel, G., Rabbinica. Paulus im Talmud. Die „Macht" auf dem Haupte. Runde Zahlen = Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums I, 3 (Leipzig 1920) 31ff.
Klappert, B., Zur Frage des semitischen oder griechischen Urtextes von 1 Cor. XV. 3-5: NTS XIII (1967) 168-173.
Ders. (Hrsg.), Diskussion um Kreuz und Auferstehung. Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung in Theologie und Gemeinde (Wuppertal 1967).
Kramer, W., Christos Kyrios Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christlichen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden = AThANT 44 (Zürich 1963) 15-40 44f. 46f. 59f.
Kremer, J., Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Eine bibeltheologische Studie zur Aussage und Bedeutung von 1 Kor. 15, 1-11 = SBS 17 (Stuttgart =1967).
Lichtenstein, E., Die älteste christl. Glaubensformel: ZKG 63 (1950/51) 4-74. Lindars, B., New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations (London 1961) 59-72.
Lohse, E., Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi = FRLANT 64 (Göttingen `1963) 113 147ff.
Ders., Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi (Gütersloh 1964).
Lührmann, D., Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in den paulinischen Gemeinden = WMANT XVI (Neukirchen 1965).
Mánek, J., The Apostle Paul and the Empty Tomb: NovTest 2 (1957) 276-280.
Martini, C. M., Il problema storico della Risurrezione negli studi recenti = AnGr 104 (Rom 1959) 29-33.
Marxsen, W.-Wilckens, U.-Delling, G.-Geyer, H. G., Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus (Gütersloh 1966) 43-63.
Mayer, R., Die Verwendung der Dreizahl als Stilmittel im AT (Diss. theol. Freiburg 1944).
McCasland, S. V., The Scripture Basis of „On the third day": JBL 48 (1929) 124-137.
Metzger, B. M., A Suggestion Concerning the Meaning of 1 Car. XV, 4b: JThS N. S. 8 (1958) 118-123.
Mildenberger, F., „Auferstanden am dritten Tage nach den Schriften": EvTh 23 (1963) 265-280.
Milton, C. L., Threefoldness in the Teaching of Jesus: ExpT 75 (1964) 228ff.
Morris, A. E., A Note an 1 Corinthians XV, 3-4: ExpT 45 (1933/34) 43-44.
Neufeld, V. H., The Earliest Christian Confessions = New Testament Tools and Studies, ed. by *B. M. Metzger,* vol. V (Leiden 1963).
Nötscher, F., Zur Auferstehung nach drei Tagen: Bibl 35 (1954) 313-319 = Vom Alten zum Neuen Testament = BBB 17 (Bonn 1962) 231-236.
Pinnock, C. H., On the third Day: Jesus of Nazareth: Saviour and Lord, ed. by *C. F. H. Henry* = Contemporary Evangelical Thought (Grand Rapids [Michigan] 1966) 145-155.
Popkes, W., Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im NT = AThANT 49 (Zürich 1967).

Prete, B., Al terzo giorno (1 Cor. 15, 4): Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961 = AnBibl 17-18 (Rom 1963) I, 413-431.
Rengstorf, K. H., Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der christlichen Osterbotschaft (Witten ^{5}1967) 37-48 128-135.
Rordorf, W., Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum = AThANT 43 (Zürich 1962) 173-288.
Roth, W. M. W., The Numerical Sequence X/X+1 in the Old Testament: VT 12 (1962) 300-311.
Schmitt, J., Jesus ressuscite dans la prédication apostolique = ÉtB (Paris 1949) 50-61.
Schreiber, J., Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markus-Evangeliums (Hamburg 1967) 103-117.
Schweizer, E., Two New Testament Creeds Compared. 1 Corinthians 15, 3-5 and 1 Thimothy 3, 16: Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951-1963 (Zürich 1963) 122-135.
Seeberg, A., Der Katechismus der Urchristenheit. Mit einer Einführung von F. Hahn = ThB 26 (München 61966) (unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1903) 45ff.
Seidensticker, Ph., Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten = SBS 26 (Stuttgart 1967).
Ders., Das Antiochenische Glaubensbekenntnis 1 Kor. 15, 3-7 im Lichte seiner Traditionsgeschichte: ThGI 57 (1967) 286-323.
Sint, J., Die Auferstehung Jesu in der Verkündigung der Urgemeinde: ZKTh 84 (1962) 129-151.
Spiegel, S.: Alexander Marx Jubilee volume (New York 1950) 471-547.
Stade, B., Die Dreizahl im AT: ZAW 26 (1906) 124-128.
Stählin, G., On the third Day. The Easter Traditions of the Primitive Church: Interpretation 10 (1956) 282-299.
Strecker, G., Die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium: ZThK 64 (1967) 16-39.
Thüsing, W., Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung: BZ NF 11 (1967) 95-108 205-222; 12 (1968) 54-80 223-240.
Tödt, H. E., Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung (Gütersloh ^{2}1963) 167-172.
Uhsadel, W., Mythos und Wirklichkeit. Erwägungen zu dem Satz „Am dritten Tage auferstanden von den Toten“: Reich Gottes und Wirklichkeit. Festgabe für A. D. Müller (Berlin 1961) 13-21.
Vaux, R. de, Sur quelques rapports entre Adonis et Osiris: RB 42 (1933) 31-56 = Bible et Orient (Paris 1967) 379-405.
Walker, N., „After three Days“: NovTest 4 (1960) 261-262.
Wegenast, K., Verständnis der Tradition bei Paulus und in Deuteropaulinen = WMANT VIII (Neukirchen 1962) 52-70.
Wijngaards, J., Death and Resurrection in Covenantal Context (Hos. VI, 2): VT XVII (1967) 226-239.
Wilckens, U., Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen, hrsg. von *W. Joest-W. Pannenberg:* Dogma und Denkstrukturen, Festschrift für *E. Schlink* (Göttingen 1963) 56-95.
Ders., Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen = WMANT V (Neukirchen 21963) 73-81.

Winter, P., 1 Corinthians XV, 3b-7: NovTest 2 (1957) 142-150.
Wood, H. G., Didache, Kerygma and Evangelion: New Testament Essays. Studies in memory of *T. W. Manson* (1893-1958) (London 1959) 306-314.