

Messianität Jesu (1996) und zur Auferstehung (2003) hätten das Argument der Autoren unterstützt.

Wer „Jesus und das Judentum“ durcharbeitet, wird reich belohnt – mit Auskünften über neutestamentliche Texte und ihre Auslegung, über die Forschungsgeschichte und ihre Irrwege, über historische Sachverhalte und Autoren des ersten (und zweiten) Jahrhunderts, über jüdische Regenten und Parteien, über theologische Anliegen neutestamentlicher Autoren und ihre literarische Arbeitsweise, und vor allem über Jesus und sein Wirken in Galiläa und seinen Tod und seine Auferstehung in Jerusalem. Die Darstellung und die Beweisführung für das zentrale Anliegen, den messianischen Sendungsanspruch Jesu als historischen und von *daher* theologisch bedeutsamen Sachverhalt zu erhärten, ist gründlich und gelungen und sollte neu von denjenigen zur Kenntnis genommen werden, für die das Christentum mit frühen Jesusanhängern oder mit Paulus begann. Hengel und Schwemer haben Recht: Die Heilsgewissheit von Röm 8,38f, „die ganz auf Gnade beruht, lehrte schon Jesus seine Hörer in den Gleichnissen, und er hat dieselbe durch seinen Weg als Gottesknecht für alle Menschen begründet“ (654).

Eckhard Schnabel

5. Theologie

Jürgen Becker: *Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament. Ostererfahrung und Osterverständnis im Urchristentum*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2007, Pb., VIII + 307 S., € 39,-

Jürgen Becker, der seit dem Jahr 2000 emeritierte langjährige Professor für Neues Testament an der Universität Kiel, legt mit diesem Buch den Ertrag seiner Beschäftigung mit der Auferstehung Jesu in Hauptseminaren, öffentlichen Vorträgen und in verschiedenen Veröffentlichungen (z. B. das Buch „Die Auferstehung der Toten im Urchristentum“, 1976; Art. „Auferstehung“ in RGG⁴ I, 1998) vor. Weil er sich nicht nur „studierte Theologen“ als Leser wünscht, hat er den Anmerkungsapparat auf das Notwendigste beschränkt (Vorwort; ich zähle insgesamt 299 zumeist knappe Fußnoten für 287 Seiten Text). Er verzichtet deshalb auch bewusst auf die üblichen gelehrten Auseinandersetzungen mit Fachkollegen, weil er davon überzeugt ist, „dass die neutestamentliche Wissenschaft eine Bringschuld gegenüber einer größeren Öffentlichkeit einzulösen hat“ (ebd.).

In der Einleitung (1–6) erläutert Becker seine Darstellung in den folgenden Kapiteln. So wird der Leser von Anfang an darauf vorbereitet, die Auferstehung Jesu als visionäres Erlebnis zu verstehen, das als „Erschließungsgeschehen“ zu verstehen ist, welches eine „neue Erkenntnis“ aus sich heraussetzte, die in einem langsamen Prozess zu einem „ganze(n) Wirklichkeitsverständnis“ führte (S.4ff).

Im längsten Kapitel des Buches (7–93) behandelt Becker in sechs Abschnitten kanonische und nicht-kanonische Evangelientexte: die Engellerscheinung am leeren Grab (Mk 16,1–8), die Sendung zur Weltmission durch den erhöhten Herrn (Mt 27,62–28,20), Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten als die Gründungszeit der Kirche (Lk 24; Apg 1–2), den Ostertext des Johannesevangeliums (Joh 20–21), den unechten Markusschluss (Mk 16,9–20) und den Ausbau der Evangelientradition durch Reden des Auferstandenen (Epistula Apostolorum, 2. Jh.).

Im dritten Kapitel (94–132) werden die bekenntnisartigen Aussagen zur Auferstehung Jesu behandelt – zunächst Stellen, die vom Christus sprechen, der von den Toten auferweckt wurde, sodann Stellen, in denen vom erhöhten Herrn die Rede ist. 1 Kor 15,3–8 wird ausführlich behandelt (101–118). Becker schließt, dass die paulinische Redeweise von der Auferstehung Jesu „keine Auskunft über Jesu Auferstehungswirklichkeit“ gibt, ebensowenig über die „Erfahrungswelt der Zeugen“ (118).

Das vierte Kapitel (133–181) beschäftigt sich mit dem Selbstzeugnis und den „Fremdzeugnissen“ (der nachapostolischen Zeit) zur Berufung des Paulus. Becker kommt zu dem inzwischen nicht mehr überraschenden Schluss, dass die paulinische „Ostererfahrung“ als Vision zu verstehen ist, was im Hinblick auf 1 Kor 15,3–5 bedeutet, dass auch die Ostererfahrungen der genannten Zeugen als Visionen interpretiert werden müssen. Weil sich aus 1 Kor 15,35–57 ergibt, dass die „Kontinuitätsbrücke“ zwischen dieser und der jenseitigen Welt „allein in der göttlichen Schöpfermacht“ liegt, versteht man laut Becker, weshalb Paulus kein Eigeninteresse am Grab Jesu und überhaupt kein Interesse an der Öffnung von Gräbern hat: „Was in die Gräber gelegt wird, verwest zu Ende. Der erste Adam und sein Gefolge haben keine Zukunft. Gott braucht auch von Toten keine ‚Reste‘ als Ausgangspunkt für eine Auferstehungshandlung, um ihre Identität aufrecht zu erhalten“ (167). Man muss annehmen, dass Becker konsequent auch der Auffassung ist, dass der Leib Jesu im Grab verwest ist, denn Visionen benötigen auch keine „Reste“ als Ausgangspunkt. Leider erklärt Becker 1 Kor 15,14 nicht; aber man kann Paulus ja rhetorische Übertreibung vorwerfen. Wenn Leiblichkeit „das Wesen der Gesamtschöpfung“ ist, wie Becker zutreffend festhält (166), dann muss man sich schon sehr bemühen, die Aussage: „ist aber Christus nicht auferstanden, so ist unsere Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich“, von der Leiblichkeit der Auferstehung Jesu fernzuhalten.

Das fünfte Kapitel (182–221) untersucht frühjüdische Aussagen zur Auferstehung von den Toten sowie die Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft als traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Auferstehungsaussagen. Becker schließt, dass im zeitgenössischen Judentum nicht nur die Sadduzäer, sondern auch andere Gruppen von einer leiblichen Auferstehung der Toten nichts wissen wollten. Aus der Verkündigung Jesu von der „sich ‚erfolgsorientiert‘ durchsetzenden Gottesherrschaft“ (218) ergibt sich, dass die Jünger Jesu durchaus mit seinem Tod umgehen konnten, auch wenn sie zunächst „Probleme gehabt haben werden“, denn „das ist bei Todesfällen die Regel“ (219).

Die letzten vier Kapitel sind kurz, sie fassen zusammen und vertiefen vorher Gesagtes. Becker behandelt die Ostererfahrung und Geistbegabung (222–238), historische Fragen (239–263), die Ostererfahrung und die Geschichte des Urchristentums (264–272) sowie den Glauben an den auferstandenen Herrn (273–287). Er schließt im Blick auf die Erzählung vom leeren Grab, dass diese Tradition, die als Entrückungserzählung zu deuten ist, „keinen Anspruch auf Wiedergabe einer historischen Begebenheit vorzeigen kann. Sie ist erzählte Christologie“ (239–249 [Zitat 249]). Der Auferstehungsglaube verdankt sich den „Ostervisionen“ der Jünger, denn diese „wussten Jesus als Märtyrer für die Sache Gottes so zu Gott erhöht, wie es auch für andere Märtyrer damals im Frühjudentum angenommen wurde“ (265; vgl. 275ff). Hätte Becker die große Studie von N. T. Wright, „The Resurrection of the Son of God“ (London 2003), zur Kenntnis genommen, hätte er entweder so nicht argumentieren können, oder er wäre gezwungen gewesen, ihm einen „Wirrwarr von Argumentationsgängen mit vielen schwachen Argumenten“ (255) vorzuwerfen.

Das Anliegen Beckers, auch für Nichttheologen zu schreiben, ist lobenswert. Nur sollte man dann als Experten dem Nichtexperten Vorentscheidungen nicht als Tatsachen vorstellen. Wenn er U. Wilckens Postulate vorwirft (10, Anm. 1), sollte er dem Leser offenlegen, dass auch er selbst von Postulaten ausgeht. Dazu einige Beispiele aus seiner Behandlung der Markusp passion. Becker datiert das Markusevangelium in die Zeit nach 70 n. Chr. (7), eine Datierung, die lange nicht von allen Neutestamentlern geteilt wird. Becker bestimmt die Gattung des Markusevangeliums als „biographisch ausgerichtete Erzählung vom christologischen Ursprung der mit Jesus, dem Sohn Gottes, beginnenden Endzeit“ (9), das heißt als theologisches Traktat mit biographisch-erzählender Ausrichtung, ohne darauf hinzuweisen, dass es spätestens seit R. A. Burridge gute Gründe gibt, die Evangelien als antike Biographien zu lesen – was dazu führt, dass das Markusevangelium in der Tat als „Bericht“ gelesen sein will, den man nach historischen „Tatsachen“ befragen kann. Wenn Becker U. Wilckens und anderen Exegeten etwas herablassend vorwirft, zu verkennen, dass „die erzählte Welt von Mk 16“ einen „eigenständigen jetzt literarischen Kosmos“ darstellt, der „nicht glatt als Literarisierung von Fakten verstanden werden kann“ (26f), so müsste er ehrlicher Weise dem Nichttheologen, den er ansprechen will, offenbaren, dass der primär literarische Umgang mit dem Markusevangelium eine Vorentscheidung darstellt, die man „glatt“ als „Theologisierung“ oder „Spiritualisierung von Fakten“ (oder zumindest von Vorstellungen) kritisieren könnte. Becker behauptet, die Wissensquellen des Markusevangeliums könnten „allein nachösterliche Bekenntnistraditionen und allgemein verbreitete Grundüberzeugungen des Urchristentums“ gewesen sein (10), ohne dem Leser mitzuteilen, dass eine breite Tradition von Auslegern von der Möglichkeit ausgeht, dass Markus mit Augenzeugen Kontakt hatte. Becker stellt die schlicht falsche Behauptung auf, es gäbe einen „erfreulichen und breiten Konsens“ in der Annahme, die Passionserzählung sei von der „Darstellungsstruktur“ des Themas „der leidende Gerechte“ geprägt (19). Es sei nur

an die Studien von Martin Hengel erinnert, in denen er wiederholt darauf hingewiesen hat, dass das Motiv des „leidenden Gerechten“ mit dem Schema von der Erniedrigung und Erhöhung des Gerechten, das „viel zu allgemein und unpräzise“ ist, nicht hinreicht, die Intention der Markuspassion zu verstehen, da es Markus „um das schlechterdings einzigartige, religionsgeschichtlich nicht verrechenbare Ereignis der *Passion und Kreuzigung des Messias Israels* geht“ (IKaZ 9, 1980, 15). Becker passt das Engelwort von der Auferstehung Jesu an die zuvor rekonstruierte Tradition von Erhöhungen und Entrückungen von jüdischen Märtyrern (19f) an, die in der den Text vergewaltigenden Aussage gipfelt, Jesu Auferstehung sei in der Engelrede „sachlich als Entrückung in den Himmel vorgestellt“ (22). Richtig ist jedoch, dass Mk 16,6f weder von „Entrückung“ noch von „Himmel“ spricht. Becker behauptet, in Mk 16 gebe es „auch nicht den feinsten Hinweis“, Markus wolle seine Leser anleiten, aus dem leeren Grabe auf die Auferstehung Jesu als einer „leiblichen“ zu schließen (24). Was die unmittelbare Intention von Markus betrifft, ist dies sicher richtig; problematisch wird es jedoch, wenn man nach den möglichen Erklärungen fragt, die das Problem eines kurz nach der Beerdigung aus dem Grab verschwundenen Leichnams eines Verstorbenen aufgibt. Es bleibt unklar, wie die Leser des Markusevangeliums sowie die von Becker anvisierten Nichttheologen es praktisch bewerkstelligen sollen, aufgrund des Hinweises auf das leere Grab den „bekannten hermeneutischen Verweischarakter“ des Suchens und Nicht-findens-Könnens zu „mobilisieren“ und zu schließen, dass eine Erhöhung zu Gott vorliegt, für die der Leib Jesu nicht gebraucht wird (24).

Becker bezeichnet es (mit Kritik an M. Hengel) als „reines Vabanquespiel“, wenn man aus der „dürren Begräbnisnotiz“ in 1 Kor 15,4 schließt, dass Paulus an das leere Grab Jesu und an die Leiblichkeit des Auferstandenen denkt (107 [vgl. 159]; er verkennet, dass Formulierungen in Bekenntnissen immer „dürr“ sind). Es verhält sich genau umgekehrt: Wer die Bedeutung der Leiblichkeit des auferstandenen Jesus in 1 Kor 15,3f nicht erkennt, der kann den ganzen Argumentationsduktus in 1 Kor 15 nicht verstehen. Wer aus der paulinischen Aussage, dass er den Herrn „gesehen“ hat (1 Kor 9,1; vgl. 15,8) schließt, dass die Erfahrung des Paulus den Christophanien der Evangelien entsprach, wird von Becker mit der altbekannten Keule eines „harmonistischen Bibelverständnisses“ bedient (152; vgl. 239 als Kritik an J. D. G. Dunn). Soll der nichttheologische Leser dieser Auskunft entnehmen, dass Becker, im Gegensatz dazu, mit einem „atomistischen“ Bibelverständnis arbeitet? Becker stellt literarische Topoi und theologische Betonungen der verschiedenen neutestamentlichen Autoren zusammen und ist in dieser Hinsicht genauso „harmonistisch“ wie Exegeten, die sich mit literarischen Interpretationen allein nicht zufrieden geben, sondern historische Fragen stellen und den Autoren der neutestamentlichen Texte mehr zutrauen als Becker. Dieser geht zwar auf die Zeugenliste in 1 Kor 15,5–8 ein (111–117.252f), vermeidet es aber, die Frage nach dem Sinn dieser Liste im Rahmen von 1 Kor 15 zu stellen. Hier war R. Bultmann konsequenter: er erkannte (gegen den jungen

Barth), dass Paulus die Auferstehung Jesu als ein „objektives historisches Faktum glaubhaft“ machen wollte, ein Versuch, an dem er dann Sachkritik übte (Glauben und Verstehen I, 54f). Becker kann nicht erklären, weshalb Jesus, der die Gottesherrschaft verkündigte, sich aber nicht mit einer der im Frühjudentum erhofften Heilsgestalten identifizierte (267), von späteren Anhängern in Visionen „gesehen“ wurde, um dann seine „eschatologische Exzeptionalität in den Blick zu nehmen“ als „chrisatologische [sic] Zentralgestalt der Endzeit“ (267f) und in Vollzug eines Auf- und Ausbaus ihres „Wirklichkeitsverständnisses“ (264). Becker kann nicht erklären, wie Ostervisionen die urchristliche Mission mit ihrer geographischen Neuorientierung hin zu den Völkern (269f) verursachen sollen. Er lehnt zurecht G. Lüdemanns These ab, die Osterbotschaft als Resultat einer Wahnvorstellung im Gefolge misslungener Trauerarbeit zu verstehen, weil es kein Beispiel in der psychologischen Fachliteratur gibt, „das auch nur annähernd eine solche geschichtliche Dynamik auslöste, wie sie an der urchristlichen Gemeinde abzulesen ist“ (271). Aber die Visionshypothese kann diese Erklärung genauso wenig leisten. Visionen gibt es an vielen Stellen, wie Becker weiß, durchaus auch in Gründungszeiten von neuen Religionsgemeinschaften (275–278). Aber wenn man die für die Auferstehung Jesu im Neuen Testament berichteten (Becker sagt konsequent „erzählten“) Phänomene mit den religionsgeschichtlichen Parallelen vergleicht, überwiegen die Unterschiede bei weitem. Er erkennt immerhin, dass Gruppenvisionen „religionsgeschichtlich erstaunlich“ (287) sind.

Erst ganz am Ende seines Buches geht Becker auf die Argumentation der Exegeten und Theologen ein, die von der Leiblichkeit der Auferstehung Jesu überzeugt sind (278ff). Dass er dies von vornherein und konsequent polemisch betreibt – er spricht von „schöner Regelmäßigkeit“ (278), von Postulaten mit dem Ziel, die Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit der Osterereignisse „angriffsfrei aufbauen zu können“ (279), von „Geschmacksurteil“ (280), von der Vermeidung des wirklichen Verstehens der Sprach- und Anschauungsweise der Evangelientexte innerhalb der damaligen Zeitbedingungen (280), von einem hermeneutisch fragwürdigen Umgang mit den Texten (281), von der Selbstimmunisierung gegen die Suche nach Analogien (281) – zeigt, wie sehr er sich über den klassischen Auferstehungsglauben ärgert. Wenn man sich die Exegeten und Theologen früherer Generationen und in der Gegenwart vor Augen führt, die für die Historizität der Auferstehung Jesu argumentiert haben und argumentieren, sind solche Wertungen unverständlich. Für das wissenschaftliche Gespräch sind sie jedenfalls nicht hilfreich.

Vielleicht sollte Becker versuchen, mit seinem Verständnis von Ostern nicht nur Vorlesungen und Vorträge zu halten, sondern Glaubenslose und Andersgläubige zu missionieren. Dies ist nicht polemisch gemeint – Wahrheit lässt sich zwar nicht mit Existenz Erfahrung „beweisen“, aber der christliche Glaube, wie er jahrhundertlang geglaubt und gelebt wurde und im „globalen Süden“ von den vielen (wachsenden!) Christengemeinden immer noch geglaubt und gelebt wird,

erweist seine Vitalität eben nicht in literarischen Analysen und religionsgeschichtlichen Vergleichen, sondern in der Bekehrung von Menschen zu dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn Jesus Christus (Röm 1,1–4) und im Auf- und Weiterbau der Gemeinde Jesu Christi. In der missionarischen Verkündigung wird sich zeigen, ob „die geistliche Kraft des Evangeliums“ (287) auch wirklich Kirche aufbaut, wenn das Fundament des Evangeliums darin besteht, dass Anhänger Jesu in Visionen erfahren haben, dass Gott „durch sein auferweckendes Handeln an dem gekreuzigten Jesus“ – dessen Leib im Grab verwest ist, weil Gott zur Auferstehung/Erhöhung keine „Reste“ braucht – offenbart, „wer er für die beginnende Endzeit sein will“ (287). Wenn mit der so verstandenen Ostererfahrung „das Wirken des Geistes“ einsetzt und sich in Verbindung mit der Evangeliumsverkündigung weiter fortsetzt (287), sollte sich dies in der Bekehrung von Nichtchristen und in der Entstehung und im Wachstum von Gemeinden zeigen. Das ist die eigentliche Bringschuld gegenüber der Öffentlichkeit, die theologische Lehrer haben.

Eckhard Schnabel

Cilliers Breytenbach, Jörg Frey (Hgg.): *Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments*, WUNT 205, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2007, Ln., XII + 364 S., € 99,-

Die Genesis des Bandes führt auf eine von C. Breytenbach und J. Frey initiierte Fachtagung zurück, die im Juni 2004 die Aufgaben und Probleme der Darstellung einer neutestamentlichen Theologie diskutierte, aus Anlass des Erscheinens von F. Hahns „Theologie des Neuen Testaments“. Die Beiträge neutestamentlicher Exegeten (J. Becker, R. Hoppe, F. W. Horn) und systematischer Theologen (W. Krötke, P. Neuner, N. Slenczka) gehen auf diese Tagung zurück. Die Herausgeber haben „einschlägig ausgewiesene Autoren aus dem außerdeutschen Sprachraum“ (Vorwort) um weitere Beiträge gebeten (C. K. Barrett, J. D. G. Dunn, R. Morgan, J. Reumann, J. S. Vos, H. Räisänen) und drei weitere programmatische Arbeiten aufgenommen (J. Schröter, F. Vouga, K. Lehmann). Ferdinand Hahn hat ein Nachwort verfasst.

Teil I „Theologie des Neuen Testaments‘ in der Diskussion“ präsentiert vier Beiträge: Jörg Frey, „Zum Problem der Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments“ (3–53); Rudolf Hoppe, „Überlegungen zur Theologie des Neuen Testaments aus katholischer Sicht“ (55–71); John Reumann, „New Testament Theology, within Biblical Theology and Beyond, for Ecclesial and Ecumenical Uses“ (73–84); Robert Morgan, „Made in Germany: Towards an Anglican Appropriation of an Originally Lutheran *Genre*“ (85–112). Teil II „Das Für und Wider einer ‚Theologie des Neuen Testaments‘“, hat sieben Beiträge: