

Glaubensbekenntnis der Kirche wie eine leuchtende Fackel an eine neue Generation weiterzugeben, damit das Wort, das von Anfang an war, das Wort des Lebens, auch in Zukunft verkündet und geglaubt wird (vgl. 1 Joh 1,1).

Biblische Exegese und Auferstehung

Von Michael Dummett

In Fortführung der Kontroverse über das »leere Grab« (vgl. in dieser Zeitschrift Rudolf Pesch 1/82, S. 6ff., Hans Urs von Balthasar 2/82, S. 198, Winfried Henze 3/82, S. 301f., Meinolf Habitzky 4/82, S. 403ff.) stellen wir hier den Beitrag von Michael Dummett: Biblische Exegese und Auferstehung (Biblical Exegesis and the Resurrection) vor. Der Beitrag erschien in der Zeitschrift der englischen Dominikaner »New Blackfriars« (Februar 1977) und stellt die Antwort auf die Ausführungen dreier englischer Theologen zum gleichen Thema dar. Er wurde für die Übersetzung geringfügig gekürzt.

Unmittelbarer Ausgangspunkt ist ein in »New Blackfriars« 1976 erschienener Artikel von P. Fergus Kerr OP »Catholic Faith and Easter Stories«. Dieser Artikel knüpft seinerseits an ein im gleichen Jahr erschienenenes Buch von H. Richards an: »The First Easter: What really happened«, das erstmals die Sichtweise deutscher protestantischer Exegeten wie W. Marxsen in den englischen Katholizismus einzuführen versucht. Eingeleitet wurde der Artikel in »New Blackfriars« durch einen Kommentar des Chefredakteurs P. McCabe OP. Die Antwort von M. Dummett stellt einen sehr prinzipiellen Angriff gegen eine seines Erachtens mißbräuchliche Verwendung des Begriffs der »literarischen Form« zum Zwecke der metaphorischen Interpretation der Berichte vom leeren Grab dar. Der Verfasser, Professor für Logik in Oxford, ist ein weltweit bekannter führender Repräsentant der analytischen Philosophie und Wissenschaftstheorie. Er ist außerdem in England durch öffentliches Engagement gegen die zunehmende Ausländerdiskriminierung hervorgetreten.

Das Zweite Vatikanische Konzil lehrt, daß wir bei der Interpretation der Heiligen Schrift nach den Intentionen der heiligen Verfasser suchen und dabei die literarischen Formen berücksichtigen müssen. Ich schreibe als Laie in diesen Dingen und werde wahrscheinlich in wichtigen Einzelheiten Fehler machen. Ich wage es dennoch darüber zu schreiben, da ich nicht glaube, daß meine allgemeine Einschätzung der Frage falsch ist. Und diese ist folgende: In dem Stil von Bibelkritik, der zur Zeit in der katholischen Kirche vorherrscht, ist die Berufung auf literarische Formen kaum noch mehr als ein formeller Kunstgriff, der dazu dient, das – manchmal sogar vor sich selbst – zu verbergen, was die Exegeten wirklich meinen; und was sie meinen, ist in der Regel mit jedem wie auch immer beschaffenen Glauben an die Inspiration der Schrift und häufig mit noch fundamentaleren christlichen Glaubensartikeln unvereinbar.

Das allgemeine Prinzip, daß wir die jeweilige literarische Form berücksichtigen müssen, ist klar und evident. Was als Allegorie gemeint war, muß als Allegorie gelesen werden; was als Dichtung oder als historische Erzählung geschrieben wurde, muß als

Dichtung oder als historische Erzählung gelesen werden. Beim Lesen historischer Berichte müssen wir versuchen abzuschätzen, welche Freiheiten der Autor sich erlaubt hat und kein falsches Gewicht auf Einzelheiten legen, für die er sich nicht verbürgen wollte; wir müssen Berichte von Rekonstruktionen unterscheiden, müssen uns über das Benutzen von Kunstgriffen wie Komprimierung und Dramatisierung klar sein. Bei der Anwendung dieses Prinzips aber müssen wir uns – wie stets – der Evidenz unterwerfen und sie nicht nach unserem Willen beugen. Die Annahme des Prinzips der literarischen Formen bedeutet die Anerkennung des allgemeineren Prinzips, daß Inspiration nicht gleichbedeutend mit Diktat ist. Die inspirierten Schriftsteller handelten nicht als Schreibmaschinen: Es war nicht einfach die Hand inspiriert, die die Feder hielt, sondern der kreative menschliche Geist selbst. Das bedeutet: *Was wir in der Bibel lesen, ist in dem Sinne wahr, der von den Schriftstellern selbst beabsichtigt ist.* Wenn wir daher sagen, daß ein Buch oder ein Abschnitt diese oder jene literarische Form aufweist, so heißt dies, etwas darüber aussagen, wie der Schriftsteller oder Kompilator verstanden werden wollte. Es ist Unsinn, einem Teil der Bibel irgendeine literarische Form zuzuschreiben, wenn man nicht annimmt, daß er dieser Form entsprechend geschrieben wurde. Eine solche Annahme ist eine Hypothese, deren Wahrscheinlichkeit nach den gebräuchlichen Maßstäben abgeschätzt werden muß. Es ist unwahrscheinlich, daß es irgendeine literarische Form gibt, für die ein biblisches Werk das einzige oder erste Beispiel ist. Es mag natürlich ein literarisches Experiment, ein isoliertes Beispiel einer literarischen Form geben, z. B. »Finnegan's Wake«; aber solche Fälle sind notwendigerweise außerordentlich selten. Normalerweise wird eine literarische Form von einer akzeptierten Konvention geleitet: Wollen wir glaubhaft machen, daß ein bestimmtes Werk Beispiel für eine solche gegebene Form ist, so müssen wir deshalb den Nachweis erbringen, daß diese Form zur Zeit ihrer Niederschrift üblich war. Noch unwahrscheinlicher ist es, daß die literarische Form eines Werkes vom Zeitpunkt seiner Entstehung an falsch beurteilt wurde. Spätere Generationen mögen, als Ergebnis irgendwelcher Änderungen literarischer Gewohnheiten, die Absicht des Verfassers mißverstanden haben. Die Annahme jedoch, daß er von Anfang an mißverstanden worden sei, hieße nicht nur unterstellen, daß er ein außergewöhnlich erfolgloser Verfasser war; es würde Zweifel an jeder Interpretation begründen, die diese Annahme erforderlich macht.

Die in der gängigen Bibelexegese gemachte Berufung auf das Prinzip der literarischen Formen vernachlässigt die Erfordernisse der Glaubwürdigkeit: Sie ist zu einer bloßen Technik geworden, die es dem Exegeten erlaubt, ohne formell die Wahrhaftigkeit der biblischen Verfasser zu verneinen, das Gleiche zu glauben wie jeder Kritiker, der diesem Wahrheitsanspruch gegenüber keine Verpflichtung hat. So ist es z. B. üblich zu sagen, daß die Erklärung der Parabel vom Sämann, die nach den Evangelien unser Herr selbst gibt, in Wirklichkeit nicht die seine ist, und auch nicht diejenige widerspiegelt, die er im Auge hatte, sondern daß sie vielmehr eine Anpassung der Parabel an die Lage der frühen Kirche darstellt. Wenn man keinen Grund dafür sieht, die Unterstellung zu vermeiden, die Evangelisten hätten ihrer Neuinterpretation des Gleichnisses eine erschlichene Autorität gegeben, so mag man das überzeugend finden. Was nicht überzeugt, ist die Suggestion, daß es sich um einen wohlverstandenen literarischen Kunstgriff handelt – daß also die ursprünglichen Leser des Evangeliums gar nicht annahmen, Jesus selbst habe die Parabel so erklärt oder habe auf diese

Art verstanden werden wollen. Im Gegenteil, dies scheint offensichtlich unwahrscheinlich. Wir haben z. B. im Ersten Brief an die Korinther einen Fall, in welchem Paulus gewissenhaft darauf bedacht ist zu unterscheiden, was er unter direkter Berufung auf Christus sagt und was lediglich seine eigene Aussage ist. Beginnen wir mit einer gläubigen Festlegung zugunsten der Wahrhaftigkeit der Autoren, dann wird natürlich unsere Einschätzung der Wahrscheinlichkeit dementsprechend ausfallen: was andernfalls vielleicht wahrscheinlich wäre, wird unmöglich; und was andernfalls unwahrscheinlich wäre, wird wahrscheinlich. Wahrscheinlichkeiten jedoch so einschätzen, als wären wir durch gar keinen Glauben festgelegt, dann aber an dieser Festlegung doch festhalten wollen, indem wir uns auf literarische Formen berufen, auch wenn diese Berufung äußerst unplausibel ist, das ist im Kern unehrlich; und diese Unehrllichkeit versucht den Großteil der modernen katholischen Bibelexegese.

Nehmen wir die Kindheitserzählungen im Matthäus- und im Lukas-Evangelium; sie sind, so sagt man uns gewöhnlich, Beispiele für Midraschs. Folglich, so heißt es, wollen sie nicht im Sinne historischer Authentizität verstanden werden. Es handelt sich um bloße Erdichtungen in alttestamentlichem Stil, bei denen wir nur auf den symbolischen Inhalt achten sollen.

Nun, wenn es tatsächlich einen wohlbekannten Stil literarischer Komposition gäbe, der darin besteht, daß imaginäre Geschichten über wirkliche Menschen erzählt werden, deren Sinn in alttestamentlichen Entsprechungen und in der symbolischen Bedeutung dieser Entsprechungen liegt, so sollten wir gewiß ernsthaft überlegen, ob diese Erzählungen als Beispiele für diesen Stil gelesen werden sollten. Tatsächlich gibt es keinen solchen Stil: Midrasch ist etwas völlig anderes. Es gibt Beispiele einer midrasch-artigen Exegese im Neuen Testament; des hl. Paulus Erörterung über die zwei Söhne Abrahams im Galaterbrief ist eines davon. Wie immer jedoch die Kindheitserzählungen verstanden werden sollen, es ist ein Mißbrauch von Wörtern, sie als Midrasch zu bezeichnen; Dieser Mißbrauch kommt von einer Denkgewohnheit, aufgrund deren man zuerst entscheidet, was man denken möchte, um dann irgendeine Formel aufzugreifen, mit der man das decken kann, auch wenn sie nicht paßt.

Diese allgemeinen Bemerkungen beziehen sich auf den Artikel »Catholic Faith and Easter-Stories: Reflections on Hubert Richards« von Rev. Fergus Kerr OP und den begleitenden Leitartikel von Fr. McCabe (New Blackfriars, Band 57, August 1976). »Die Frage«, schreibt Fr. Kerr, »ist . . ., welche Freiheit ein Katholik hat, die Ostererzählungen in den Evangelien als eine besondere Art der Dichtung zu betrachten«. Wenn wir diese Frage beantworten, müssen wir gleichzeitig versuchen zu sagen, was denn – wenn diese Erzählungen Dichtung *sind* – die Evangelisten uns damit zu lehren versuchten; und da sie sich auf den zentralen Punkt unseres Glaubens beziehen, was es denn ist, woran wir glauben sollen, wenn wir die Evangelien so interpretieren. Welche Lehre war es, die Paulus meinte, als er sagte, »wir bezeugen von Gott, daß er Christus erweckt hat« und die er mit den Worten kommentierte: »wenn Christus nicht erweckt worden ist, sind unser Predigen und unser Glaube vergebens« (1 Kor 15,14–15)? Wie wollte Lukas, daß wir Petrus verstehen sollten, wenn er ihn als Verkünder der Botschaft vorstellt, Gott habe Jesus von den Toten erweckt (Apg 2,24. 32; 4,10)? Bevor wir fragen können, was am ersten Osterfest geschah, müssen wir fragen, was nach Absicht der Evangelisten ihre Leser diesbezüglich glauben sollten; wir müssen

ferner fragen, was die Apostel in ihren Predigten den Zuhörern als wirkliches Ereignis erzählt haben, und schließlich, ob die beiden Botschaften die gleichen waren.

Welche Wirkung sollte die ursprüngliche Predigt über die Auferstehung erzielen? Offensichtlich hatten die Apostel etwas zu verkünden, das der Wirkung der schmachvollen öffentlichen Hinrichtung Jesu auf seinen messianischen Anspruch entgegenwirkte. Und dies war nicht bloß die Behauptung, daß das, was eine totale Niederlage zu sein schien, in Wirklichkeit ein Sieg war, sondern eine Tatsache oder ein Ereignis, die eben dies bewiesen. Was kann diese Tatsache oder dieses Ereignis gewesen sein? Sicherlich nicht nur die Tatsache (oder Behauptung), daß, obwohl Jesus den körperlichen Tod erlitt, seine Seele überlebte. Fast alle Heiden und viele Juden glaubten an eine Art körperloser Existenz nach dem Tod. Für viele Juden zur Zeit Jesu stand fest, daß die Gerechten nach dem Tod ins Paradies oder in »Abrahams Schoß« eingehen werden; und von Jesus war bekannt, daß er diese Überzeugung wie auch die speziellere Lehre der Auferstehung gutgeheißen hatte. Jeder, der dachte, die Seelen aller Gerechten seien in Gottes Hand, mußte erwarten, daß diejenigen, die Jesus zu den Gerechten zählten, das Gleiche von ihm sagen würden: Eine solche Botschaft wäre keine überraschende Neuigkeit gewesen. Außerdem, wenn dies die Botschaft war, welche Bedeutung hätte der bereits bei Paulus (1 Kor 15,4) zu findende Hinweis auf den »dritten Tag«? Was wäre der Sinn der Feststellung des Satzes »Gott *erweckte* Jesus von den Toten«, oder das Zitat des Psalmspruches sowohl bei Petrus wie bei Paulus »Du wirst Deinen Heiligen nicht die Verwesung schauen lassen«? (Apg 2, 27–32; 13,35–37.) Was von den ersten Predigten auf uns gekommen ist, paßt nicht zu der Annahme, daß am Anfang die Botschaft eines rein geistigen Überlebens stand, vielleicht sogar eines solchen, das durch irgendeine Art von Mitteilung verbürgt war, die die Apostel von ihrem toten Meister erhalten haben wollten. Eine solche Behauptung hätte wenig überzeugende Kraft gehabt; das kann genau die Art von Illusion sein, der Menschen verfallen, die den traumatischen Verlust eines verehrten Meisters erlitten haben; vor allem aber: Was damit bewiesen werden sollte, wäre gar nichts Erstaunliches gewesen.

Das Christentum – mehr als das Judentum und der Islam – hat sich stets gegen eine rein geistige Unsterblichkeit gewehrt; es hat immer sein Versprechen eines künftigen Lebens mit dem der körperlichen Auferstehung verbunden. Was immer die präzise Interpretation der Evangelienberichte über die Auferstehung Christi sein mag, nichts im Bericht des Neuen Testaments deutet darauf hin, daß wir in diesem springenden Punkt des christlichen Glaubens unseren Ursprüngen untreu geworden sind; und wenn doch, dann ist das Christentum von Anfang an verdreht worden und verliert jede Glaubwürdigkeit. Alles weist auf die unausweichliche Tatsache hin – eine Tatsache, die bis vor Kurzem immer für erwiesen gehalten wurde –, daß das, was von den ersten Aposteln – ob wahr oder falsch – verkündet wurde, nicht das Weiterleben des Geistes Jesu war, sondern die Wiederherstellung seines körperlichen Lebens.

Bis hierher würde Hubert Richards, der Autor des Werkes »The first Easter: What Really Happened« völlig zustimmen. Für ihn geschah die Auferstehung wirklich und es war eine körperliche Auferstehung, nicht der Übergang Jesu in einen Zustand körperloser Existenz. Nichtsdestoweniger hat diese körperlose Auferstehung den Leichnam Jesu nicht berührt, der im Grab gelassen worden war und dort blieb, es sei denn, er wurde von Friedhofsräubern weggeschafft. Auferstehung besagt auch nicht,

daß Jesus einen anderen, von dem aller anderen Individuen unterschiedenen menschlichen Körper angenommen hat. Worin also bestand sie? Sie bestand laut Richards darin, daß Jesus eins wurde mit allen Menschen: Er trat in eine neue Seinsweise ein, die auf eine verkörperte Mitteilung seiner selbst an andere hinauslief. Vom Moment der Auferstehung an, der, so meint Richards, auch der Moment des Todes Christi ist (und nicht der dritte Tag), wurde er in anderen Menschen verkörpert. Die Erzählungen der Evangelien von den Auferstehungs-Erscheinungen unseres Herrn sind bildliche Darstellungen der Jünger, die dies zu realisieren begannen; *den auferstandenen Christus sehen und an die Auferstehung glauben* – so sagt er – *ist dasselbe*.

Nun gibt es keinen Zweifel daran, daß das Neue Testament lehrt, daß wir durch die Taufe am Leben Christi teilhaben; und es war stets christlicher Glaube, daß dies so ist und daß diese Teilhabe durch die Sakramente gestärkt wird, vor allem die Eucharistie. Ebenso klar ist, daß jeder, der glaubt, daß Jesus Christus sowohl Gott als auch Mensch war, nicht annehmen kann, daß er vom Tod zerstört werden konnte. Aber an die Auferstehung glauben, ist zumindest der Glaube, daß der Tod Christi auch seine Existenz als Mensch nicht beendet hat. Man könnte glauben, daß das Wort, so wie es durch die Empfängnis von Maria Mensch geworden ist, sich bei Jesu Tod der Menschheit, die er angenommen hatte, wieder entledigte; doch ist das offensichtlich nicht der christliche Glaube. Der christliche Glaube ist, daß Jesus Christus noch immer als Mensch lebt; nicht als eine körperlose Seele, die ja kein Mensch ist, sondern der unvollständige Teil eines Menschen, vielmehr als ein vollständiges menschliches Wesen, d. h. mit einem lebenden menschlichen Körper. Richards erklärt dies so, daß er sagt, daß bei seinem Tod Christus in anderen Menschen verkörpert wurde. Ist das nur eine Metapher? Nein, Richards sagt, die christliche Behauptung, daß die menschliche Gemeinschaft der Leib Christi sei, ist keine Metapher, sondern die nüchterne Feststellung einer Tatsache. Was ist denn nun genau die Tatsache, die er behaupten will? Vermutlich, daß Christus bei seinem Tod in einer solchen Beziehung zu anderen Menschen war, wie er sie zuvor zu seinem eigenen Körper hatte.

Was kann das bedeuten? Ein menschlicher Körper ist ein natürliches System, dessen Art zu funktionieren wir »leben« nennen. Warum manches, das vom Menschen behauptet werden kann, *ipso facto* von seinem Körper behauptet werden kann und anderes nicht, ist eine Sache philosophischer Erklärung. In einer Hinsicht deshalb, weil der Körper nur ein Teil des Menschen ist, ein Teil, der bis zu einem gewissen Grade von einem anderen, immateriellen Teil geleitet wird. In einer anderen Hinsicht, weil ein lebender Körper als solcher in keiner Weise ein subsistierendes Ding ist, wie der Mensch selber; sich auf den menschlichen Körper beziehen heißt sich auf den Menschen beziehen, jedoch nur unter einem bestimmten Aspekt, d. h. indem man nur einen begrenzten Bereich von Eigenschaften und Wirkungen in Betracht zieht. Es mag noch andere mögliche Erklärungen geben, aber für unseren Zweck ist das unwichtig: Wir brauchen uns nur darum zu kümmern, was bezüglich der Bedeutung des Ausdrucks »sein Körper« außer Diskussion ist. Das aber genügt, um zu zeigen, daß die Annahme sinnlos ist, ein *Mensch* könne buchstäblich ein Teil des Körpers eines anderen Menschen sein. Indem wir von ihm als einem Menschen sprechen, sprechen wir von ihm als dem möglichen Subjekt eines jeden Prädikats, das sinnvoll auf einen Menschen angewandt werden kann – als einer, der vorsätzlich Dinge tut, der äußere Objekte wahrnimmt, der für oder gegen die Richtigkeit verschiedener Vorschläge

entscheidet, der manchmal ängstlich, gewöhnlich großmütig usw. ist. Ein solches Wesen kann nicht sinnvoll Teil des Körpers eines anderen Menschen genannt werden, da, wenn wir vom Körper und seinen Teilen sprechen, wir einen Großteil dieser Prädikate ausschließen, einschließlich der soeben genannten. Richards Stellungnahme zur Auferstehung – d. h. zu dem, was die Apostel als Inhalt ihrer Verkündigung und die Evangelisten als Sinn ihrer bildlichen Darstellung verstanden wissen wollten – ist daher schlicht unverständlich: Nicht in dem Sinn, daß Fragen offengelassen werden, auf die wir keine Antwort wissen, sondern in dem radikaleren Sinn, daß überhaupt nichts ausgesagt wird.

Wir hätten natürlich keine große Schwierigkeit, wenn die Behauptung, Christus habe sich in anderen Menschen verkörpert, bildlich aufzufassen ist. Dann wird daraus die Variante einer sehr bekannten Metapher, deren Bedeutung wir irgendwie erfassen. Wie gesagt, besteht Richards jedoch darauf, daß es *keine* Metapher ist, sondern wörtlich wahr, die »nüchterne Feststellung einer Tatsache«; und ich gestehe, daß ich nicht die entfernteste Idee davon habe, was das eigentlich heißen würde, wenn es wörtlich wahr wäre. Um so weniger, wenn ich bedenke, daß die genannte Behauptung für Richards der *ganze* Inhalt der Auferstehungslehre ist, nicht etwa eine weitere Konsequenz derselben. Er sagt das ganz ausdrücklich: Nehmt die Menschen weg, dann wäre Jesus ein Nicht-Seiendes. (Ich hoffe, daß er hier nur meint, der Mensch Jesus Christus würde dann nicht mehr existieren; er kann ja kaum annehmen, daß die Existenz der Zweiten Person Gottes von der fortdauernden Existenz der menschlichen Rasse abhängt.) Richards stützt sich natürlich bei dieser These ganz auf die Lehre des hl. Paulus über die Kirche als den Leib Christi (obwohl für Richards aus der Kirche die »menschliche Gemeinschaft« geworden zu sein scheint – die Betonung der Taufe beim hl. Paulus ist weitgehend oder ganz heruntergespielt). Aber diesen Punkt der Lehre des hl. Paulus für den Inhalt der Behauptung zu nehmen, Christus sei von den Toten auferstanden, heißt übersehen, was mir eine offensichtliche Tatsache zu sein scheint, nämlich daß er als metaphorischer Ausdruck gemeint war. Daß der hl. Paulus metaphorisch verstanden sein wollte, geht daraus hervor, daß er nicht zögert, seine Metaphern zu mischen: In Eph 5 wechselt er zwischen den Bildern der Kirche als dem Leib Christi und als seiner Braut. Im 2. Kapitel der gleichen Epistel finden wir die zwei Bilder der Kirche als Leib Christi und als eines Tempels, dessen Eckstein Christus ist. Außerdem gebraucht er das Bild verschiedenartig an verschiedenen Stellen: Manchmal sagt er, daß wir eines des anderen Glieder seien, öfter wird Christus als das Haupt des Körpers bezeichnet. Das ist völlig zulässig und hat nie Schwierigkeiten bereitet, solange das, was uns beschäftigt, ein Bild ist, das beabsichtigt, eine wichtige Wahrheit mitzuteilen, jedoch für nichts anderes als ein Bild zu nehmen ist. Wenn jedoch jemand darauf besteht, daß es kein Bild, sondern wörtlicher Bericht ist, werden die Variationen unerträglich. Wie können die Organe eines Körpers die Organe von jedem anderen sein? Wie kann ein Mann das Haupt seines eigenen Körpers sein, also sein eigenes Haupt? Wie kann er seinen eigenen Leib heiraten? Natürlich erwartet man nicht, daß wir so dumme Fragen stellen; aber der Grund, warum man es nicht erwartet – der Grund, warum sie *dumm* sind –, ist, daß man nicht erwartet, daß wir diese Lehre wirklich wörtlich nehmen; sobald wir dies zu tun versuchen, werden solche Fragen unvermeidlich. »Denn wie der Leib eins ist und viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber bei ihrer Vielheit nur ein Leib sind, so auch bei Christus«, schrieb der

hl. Paulus (1 Kor 12,12). Könnte es ein klareres Zeichen für die Benutzung einer sinnbildlichen Sprache geben als dieses »denn wie«?

Wenn wir demgegenüber zu irgendeinem Evangelienabschnitt kommen, der von dem handelt, was nach der Grablegung Jesu geschah, so lesen wir den Schluß einer *Erzählung*. Gewiß, Richards versichert uns, daß dies eine besondere, für uns ungewohnte Art von Erzählung sei, eine, in der der Verfasser nicht für jede Einzelheit gerade steht und keine Bedenken hat, wesentliche Einzelheiten lediglich des symbolischen Effektes wegen einzufügen. Vermutlich bestreitet er jedoch nicht, daß die Evangelisten uns mitteilen wollten, daß die wichtigsten Umrisse der Geschehnisse dem entsprachen, was sie geschrieben haben. Schließlich folgen die Berichte über die Auferstehung unmittelbar auf die von der Passion. Hubert Richards hat außer »The First Easter: What Really Happened?« auch »The First Christmas: What Really Happened?« und »The Miracles of Jesus: What Really Happened?« geschrieben; er hat aber kein Buch unter dem Titel »The Crucifixion: What Really Happened?« geschrieben, und ich kann mir sogar von ihm nicht vorstellen, daß er bestreiten würde, daß unser Herr tatsächlich verhaftet, verurteilt, gekreuzigt und begraben wurde, oder wenigstens daß die Evangelisten uns wissen lassen wollten, daß ihm dies alles wirklich zustieß. Die Auferstehungsberichte folgen nun unmittelbar auf den Bericht über ein überwältigend wichtiges Ereignis, von dem jeder Evangelist möchte, daß wir es – wenigstens in den wichtigsten Umrissen – für wirklich geschehen halten sollen. Außerdem wissen wir schon, daß wir nun etwas sehr Überraschendes lesen werden – entweder weil wir vorher im Evangelium die Prophezeiungen gelesen haben, daß der Menschensohn am dritten Tage von den Toten erweckt werden würde, oder weil wir von der späteren Predigt der Apostel wissen. Wie immer auch die Aussage, daß Jesus von den Toten erweckt wurde, zu verstehen war, sie mußte ein Ereignis sehr erstaunlicher Art ausdrücken, und zwar ein solches, für das die Apostel einen realen Beweis zu besitzen beanspruchen konnten, sonst hätte es sich bei näherer Erklärung als verbaler Schwindel herausgestellt. So lesen wir die Berichte des Evangeliums über die Auferstehung in der Erwartung einer Fortsetzung der Erzählung, einer Fortsetzung, die uns darüber informiert, wie es dann zu dem Glauben der Apostel kam; wie sehr wir auch bereit sein mögen, Einzelheiten der Erzählung symbolisch zu verstehen, wir werden natürlicherweise annehmen, daß diese im wesentlichen – soweit es möglich ist – erzählen wird, was tatsächlich geschah. Von solcher Art ist das Buch, das wir lesen. Während es deshalb eine natürliche Annahme ist, daß die in den Schriften des hl. Paulus vorkommenden Bilder metaphorisch zu interpretieren sind – wie es bei dem Bild von der Kirche als dem Leib Christi auch stets geschah –, so ist es eine ebenso natürliche Annahme bezüglich der Evangelien, daß sie im großen und ganzen einen Bericht von Ereignissen enthalten, die wirklich geschehen sind. Statt dessen, wie Richards, die Geschichten über das leere Grab, die unmittelbar neben dem Bericht über Tod und Grablegung unseres Herrn stehen, als eine raffinierte Metapher zu behandeln und des hl. Paulus Beschreibung der Kirche als Leib Christi, die neben ganz anderen Bildern steht, als »nüchterne Feststellung einer Tatsache«, scheint mir ungeheuerlich: verrückter geht es kaum mehr.

Die Lehre des hl. Paulus von der Kirche als Leib Christi als Metapher bezeichnen, heißt nicht, daß sie von geringerer Wichtigkeit ist. Der hl. Paulus lehrt, daß wir am Leben Christi nur teilhaben können, wenn wir Teil einer Gemeinschaft werden, einer

Gemeinschaft, in der jeder eine andere Rolle hat, mancher eine bescheidene, mancher eine erhabene, und daß, wenn wir überhaupt zu erlösen sind, so nur, wenn wir zu dieser Gemeinschaft gehören und die uns darin zugewiesene Rolle übernehmen. Dieser Gedanke vor allem ist es, der katholisches von protestantischem Christentum unterscheidet, und ich bin weit davon entfernt, ihn herunterzuspielen. Es scheint mir jedoch klar, daß es eine Entstellung der ganzen christlichen Religion ist, wenn man versucht, dieser speziellen Idee das ganze Gewicht der Behauptung aufzubürden, daß Christus auferstanden ist und noch lebt. *Wir hängen von Christus ab, nicht er von uns.* Wir können das Leben Christi nur teilen, weil Er, bevor wir das tun, lebt. Gott lehrt uns nicht, daß die Taufe sofort jeden, der sie empfängt, in ein perfektes Exemplar von Christus umverwandelt. Wir bleiben, auch nach der Aufnahme in die Kirche Christi, beraubte und verwundete Geschöpfe, und so ist die Kirche, in ihrer menschlichen Realität gesehen, ein trauriges und unvollkommenes Bild Christi. Schauen wir sie doch einmal an, wie sie jetzt, in diesem Augenblick aussieht; oder, wenn jemand es vorzieht zu sagen, daß die menschliche Gesellschaft als Ganze der Leib Christi ist, schauen wir *diese* an. Wenn Christus *lediglich* in der Kirche und erst recht, wenn er lediglich in der menschlichen Gesellschaft nach seinem Tod am Kreuz weiterlebte, dann könnten wir nur sagen, daß er *nicht* lebt.

Hubert Richards glaubt *nicht*, daß die Evangelien mit den Auferstehungs-Erzählungen oder die Apostel in ihren ersten Predigten uns mitteilen wollten, daß der Leichnam Christi nicht im Grab geblieben ist. Die Erzählungen über das leere Grab werden denen zugeordnet, die als »bildhafte Dramatisierungen und als erweiterte Metaphern eines wesentlich unvorstellbaren und einzigartigen Ereignisses verstanden werden müssen«. Wenn die Apostel wirklich verkündeten, daß das Grab leer war, dann hatte deren Gegenpartei ein sehr einfaches Mittel, sie in Mißkredit zu bringen, indem sie nämlich das Grab öffnete und den vielleicht verwesenden Körper Jesu vorzeigte. Wir können also sicher sein: Entweder das Grab war wirklich leer und es war allgemein bekannt, daß es leer war; oder aber das, was die Apostel ursprünglich predigten, beinhaltete gar nicht, daß es leer war. Richards und Kerr sind ganz für die zweite Alternative. Für sie handelte es sich bei der ursprünglichen Verkündigung der Apostel um eine Reihe von Erfahrungen, wie die des hl. Paulus auf der Straße nach Damaskus: visionäre Erfahrungen einer persönlichen Begegnung mit ihrem toten Meister. Die Erfahrung des hl. Paulus, bemerkt Kerr, »überzeugte ihn . . ., ohne daß er das Grab zu besuchen brauchte«. Gewiß, das stimmt; wovon aber überzeugte es ihn? Darauf gibt es zwei mögliche Antworten. Fr. Kerrs Antwort ist, daß es ihn von etwas überzeugte, was völlig vereinbar war mit dem Gedanken, daß der tote Körper Jesu noch immer im Grab war. Die traditionelle Antwort ist, daß es ihn von etwas überzeugte, das eben dies ausschloß. Wie konnte er aber davon überzeugt sein, ohne zu dem Grab zu gehen und nachzusehen? Was einen solchen Besuch unnötig machen würde, wäre die Tatsache, daß es bereits allgemein anerkannt war, daß das Grab leer war. Der Streitpunkt war nicht, *ob* es leer war, sondern *warum* – entweder weil, wie die Apostel behaupteten, Jesus von den Toten auferstanden war oder weil sie, wie sie beschuldigt wurden, den Körper gestohlen hatten, um einen Betrug zu begehen. In diesem Falle mag die Erfahrung des hl. Paulus ihn davon überzeugt haben, daß die von ihm bisher verworfene erste Erklärung die wahre war. Wenn er es, soweit wir wissen, unterließ, das Grab in Augenschein zu nehmen, so bedeutet das nicht, daß er, wie Fr.

Kerr annimmt, nicht glaubte, daß es leer war. (Freilich hätte der hl. Lukas geschrieben, daß Paulus das Grab besichtigte und es leer fand, so könnte dies wieder als eine »erweiterte Metapher« verstanden werden. Das ist eben das Herrliche an dieser Art von Exegese – man kann alles nach Bedarf drehen und wenden, wie man will.)

Wenn die Apostel predigten, daß das leibliche Leben Jesu wiederhergestellt sei, wie konnten sie zu dieser erstaunlichen Überzeugung gelangen, ja sogar andere dahin bringen, sie zu akzeptieren? Sicherlich nicht nur durch noch so authentische Erfahrungen persönlicher Begegnung, da diese ebensogut als rein geistige erklärt werden konnten. Es scheint undenkbar, daß sie zu einem so verblüffenden Glauben gekommen wären, wenn nicht – wie die Evangelien berichten – ihre Erfahrungen von der Art gewesen wären, daß sie eine lediglich geistige Erscheinung ausgeschlossen hätten. Es ist schön und gut, sich auf die Vision des hl. Paulus zu berufen, die schließlich geschah, *nachdem* die Auferstehung bereits verkündet worden war –, sofern es um die Frage geht, ob die Apostel die Wahrheit sagten oder getäuscht wurden oder logen; aber diese Vision würde nicht von sich aus auf eine Wiederherstellung des leiblichen Lebens Jesu hinweisen.

Wären hierzu wenigstens die Begegnungen, bei denen die Jünger ihren auferstandenen Herrn sahen und berührten, ausreichend gewesen? Wie kann man sagen, was jemand angesichts eines so außerordentlichen Ereignisses *denkt*? Die Berichte der Evangelien erzählen uns nicht von einem Jesus, der einfach zum Leben zurückgerufen wird wie Lazarus, der aus dem Grab herauskam und sein früheres Leben wieder aufnahm. Im Gegenteil, es werden viele Fragen offen gelassen, von denen nicht gesagt wird, daß die Jünger sie stellten oder beantworteten, wie die nach dem Verbleib Jesu während er nicht bei ihnen war. Es gibt aber zwei Fragen, auf die die Evangelien eine klare Antwort geben und zugleich sagen, daß die Jünger diese Antwort akzeptieren: 1. Handelte es sich um einen wirklichen Körper oder um ein Phantasiegebilde? 2. Handelte es sich um eine Rekonstruktion oder Kopie des Körpers, der ans Kreuz genagelt und ins Grab gelegt worden war oder eben um jenen Körper selbst, der also aus dem Grab verschwunden war? Wenn man die Evangelien liest und bereit ist, das zu lernen, was sie zu sagen haben, statt einen eigenen Sinn hineinzuzinterpretieren, so sehe ich nicht ein, wie jemand annehmen kann, daß die Schreiber etwas anderes mitteilen wollten, als daß es sich um einen wirklichen Körper handelte und zwar denselben, der in das Grab gelegt worden war. Ebensowenig kann man sie so lesen, als ob sie sagen, die Jünger seien damals nicht durch eigene Erfahrungen von den Antworten auf diese zwei Fragen überzeugt worden, sondern durch späteres Nachdenken dazu gekommen, sie zu akzeptieren. *Nach* einer solchen Erfahrung kann der Lauf der Zeit jemanden allenfalls unsicher machen, was ihre Realität oder ihre Erklärung betrifft; wenn die Erfahrung nicht zur Zeit ihres Geschehens von solcher Art war, daß sie sie zu diesen Antworten *zwang* – durch späteres Grübeln wären sie nie zustande gekommen.

Es ist richtig, daß die Berichte der Auferstehungsercheinungen beim hl. Paulus und den vier Evangelien manchmal verwirrend und schwer in Einklang zu bringen sind. Aber ein herausragendes Merkmal der Evangelien-Berichte ist das Bestehen auf dem leeren Grab. Nichts wird stärker betont. Mehr als irgendeine Erscheinung selbst an Ostern, sticht es hervor als *das* große Ereignis des dritten Tages. Die vier Berichte davon sind übriggeblieben als verschiedenartige Schilderungen eines tatsächlichen

Ereignisses, das einen überwältigenden Eindruck machte und als von zentraler Bedeutung angesehen wurde. Dagegen kann Fr. Kerr nur die Tatsache stellen, daß der hl. Paulus das leere Grab in seinen Briefen nicht ausdrücklich erwähnt. Warum sollte er? Weder im 1. Korintherbrief noch sonstwo predigte er das Evangelium zum ersten Mal; er erinnerte diejenigen, an die er sich wandte, an das, was er bereits gesagt hatte. Wenn er darin die Tatsache einschließt, daß Christus »am dritten Tag auferstand«, worauf bezieht er sich? Wenn die Botschaft lediglich darin bestand, daß Jesus sich in anderen Menschen verkörpert hatte oder etwas ähnliches, dann tut der dritte Tag nichts zur Sache. außer vielleicht als Tag, an dem die Jünger diese Tatsache erfuhren. Wenn aber das Grab leer war, dann gab es auch eine Zeit, zu der es leer wurde: das war die Zeit, zu der unser Herr auferstand. Bei jeder anderen Annahme hat es keinen Sinn, nach irgendeiner Zeit zu fragen außer nach der seines Todes.

Es war, sagt Fr. Kerr, »eine spätere Generation . . . , die zu schildern begann, was die ersten Jünger erlebten und es in den Geschichten zu dramatisieren, die . . . schließlich in den Evangelien von Lukas und Johannes Form annahmen«. Dies kann heißen, die spätere Generation kam zu dem Schluß, daß das in den zwei Evangelien beschriebene Ereignis eben jenes war, das wirklich stattfand. Zugegeben – wir müssen vorsichtig sein bei dem Urteil, wofür die Evangelisten bereit waren, sich zu verbürgen; aber zum mindesten doch, so scheint mir, dafür, daß die Jünger Begegnungen dieser Art mit dem auferstandenen Christus hatten, auch wenn die Einzelheiten jeder dieser Begegnungen nicht genau den Beschreibungen entsprachen. Nehmen wir an, daß die Evangelisten die tatsächlichen Ereignisse nicht kannten, nicht einmal aus zweiter oder dritter Hand von den ersten Jüngern; nehmen wir an, daß sie diese Erzählungen nur erfanden, um zu veranschaulichen, was sich ihrer Überzeugung nach wirklich zugetragen haben *mußte*; nehmen wir an, sie hatten niemals vor, ihre Leser denken zu lassen, daß genau diese Ereignisse stattgefunden hätten, und nehmen wir an, sie wurden ursprünglich auch so verstanden, als ob sie nur sagen wollten, daß irgendetwas *dieser Art* geschehen sei. Auch dann gälte: wenn es nicht wirklich etwas *dieser Art* war, was geschah, dann sind die Evangelien unglaubwürdig, so wenig auch ihre Autoren die Absicht gehabt haben mögen zu betrügen.

Natürlich will ein katholischer Verfasser nicht bei der platten Erklärung landen, daß die Evangelien unwahr sind. Anstatt also einfach zu sagen, daß die zu einer späteren Generation gehörenden Evangelisten einen falschen Bericht über das gaben, was geschah, nimmt er dazu Zuflucht, von Gleichnissen und erweiterten Metaphern zu reden. Nun kann man sich in der Tat vorstellen, was es heißen würde, eine erdichtete Geschichte über Jesus zu erzählen – also eine Geschichte, die als Dichtung verstanden werden sollte –, um irgendetwas über ihn oder über den Glauben an ihn zu verdeutlichen. Fr. Kerr zeigt z. B. schön, wie wir die Emmaus-Geschichte betrachten müßten, wenn wir sie für eine solche Geschichte halten. Aber die Behauptung, daß alle Erzählungen von Auferstehungs-Erscheinungen in den Evangelien in diesem Geist erzählt wurden und ursprünglich so verstanden werden wollten, ist einfach unglaubwürdig. Die Verfasser der Evangelien und der Apostelgeschichte waren ebenso wie ihre Leser völlig mit der Idee einer Vision vertraut, und sie wußten genau, wie man einem Leser klarmacht, daß das, was erzählt wird, eine Vision war. In den Auferstehungs-Erzählungen gibt es jedoch keinen Hinweis dafür, daß sie nicht ganz wörtlich gemeint waren; in mehreren Fällen geben sich die Verfasser sogar besondere

Mühe, eine nicht-wörtliche Interpretation zurückzuweisen. Die Evangelisten müssen gewußt haben, daß ihre Leser so informiert sie auch schon waren – begierig waren, Genaueres über das zu erfahren, was nach dem Tode Jesu geschah. Hätten sie nicht irgendeinen Hinweis ihrer Absichten gegeben, wenn alle ihre Erzählungen nur symbolisch zu verstehen gewesen wären? Gab es irgendeine literarische Konvention, auf die sie sich verlassen konnten, um sich vor einer falschen wörtlichen Auslegung zu schützen? Konnten sie sich gesagt haben: »Nun, jeder Leser wird wissen, daß, sobald wir zu Dingen dieser Art kommen, alles eine bloß symbolische Bedeutung hat?« – Auf Grund wovon hätten sie das sagen können? Was *ist* die literarische Konvention, die hier angenommen wird? Gewiß, an diesem Punkt ihrer Erzählungen sprachen sie über etwas, was völlig außerhalb des Bereichs gewöhnlicher Erfahrung lag, das versteht sich von selbst. Die Frage des Lesers wäre: wie weit außerhalb gewöhnlicher Erfahrung und in welcher Richtung? Ein Leser ohne Glauben würde natürlich die Berichte überhaupt nicht gelten lassen, weder als wörtliche noch als metaphorische; aber nehmen wir einen Leser an, der wußte, daß man etwas jenseits der alltäglichen Erfahrung anerkennen muß, auf was für eine Konvention hätten sich die Evangelisten stützen können, um die – nach Fr. Kerr – falsche Auslegung zu vermeiden, diese oder ähnliche Ereignisse seien wirklich geschehen? Die Sache ist die: Wir können nicht einmal uns selbst gegenüber formulieren, wie eine solche Konvention hätte aussehen müssen. Jede solche Konvention hätte ja ziemlich genau und ziemlich bekannt sein müssen, wenn die Evangelisten nicht sofort Gefahr laufen wollten, mißverstanden zu werden. Es kann keine Konvention geben, die nur *einmal* befolgt wird; es hätte irgendwo irgendwelche Parallelen geben müssen. Worin bestand diese Konvention? Man sagt es uns nicht, Welchen Beweis für ihre Existenz gibt es? Man gibt uns keinen. Welchen Grund gibt es anzunehmen, daß die Evangelien am Anfang in Übereinstimmung mit dieser Konvention interpretiert und erst später mißverstanden wurden? Man gibt uns keinen. So zu fragen, entspricht nicht dem Geist, in dem moderne Exegeten sich auf das Prinzip der literarischen Formen berufen. Im Gegenteil, die Regel lautet: Entscheide, was du glauben willst, und dann verkünde die Existenz einer literarischen Form, nach welcher deine Quellen gerade das meinen.

Ich nehme an, daß ich Fr. Kerr nicht mißverstanden habe. Schwieriger ist es für mich, Fr. McCabe, den Herausgeber von »Blackfriars«, zu interpretieren. Er glaubt offensichtlich, daß das Grab leer war, also doch wohl auch, daß man es leer fand, wie die Evangelien berichten. Aber dann wird die Sache für mich verwirrend. Denn er ist bereit, Fr. Kerrs Ansicht darin zuzustimmen, daß die »Erzählungen von den Auferstehungserscheinungen eher theologische Ausdeutungen dessen, was die Auferstehung positiv bedeutet als zuverlässige historische Aufzeichnungen« sind. Wieso? Es scheint mir, daß er zunächst ganz richtig den Unterschied zwischen Auferstehung und Wiederbelebung macht. Diese Unterscheidung wird in den Evangelien selbst sehr klar gemacht. Die Tochter des Jairus oder der Sohn der Witwe von Nain nahmen ihre frühere, gewöhnliche irdische Existenz wieder auf, um schließlich wiederum zu sterben wie jeder Mensch. Jesus aber kann nach seinem Tod nicht mehr sterben und nahm nach der Auferstehung nicht mehr seine frühere Form der Existenz an. Die Jünger fragten ihren auferstandenen Herrn nicht: »Wo bist Du? Wo können wir Dich finden?« Es ist klar, daß solche Fragen völlig unpassend gewesen wären. Die Existenzweise des auferstandenen Jesus könnten wir nicht leicht verstehen; auch das

Neue Testament unterrichtet uns darüber nicht vollständig. Was es uns lehrt ist, wie Fr. McCabe ganz richtig feststellt, »nicht so sehr, daß der Tod zeitlich, sondern daß die Herrschaft des Todes überwunden«, daß Jesus nicht länger vom Tod beherrscht wird.

Aber folgt daraus, wie Fr. McCabe meint, daß die Erzählungen über die Erscheinungen des Auferstandenen nicht wörtlich zu verstehen sind? Die Überwindung des Todes folgt doch aus den Erzählungen offensichtlich auch und gerade dann, wenn sie wörtlich verstanden werden. Wie kommt dann Fr. McCabe zu seiner These, die er mit Fr. Kerr teilt? Vielleicht liegt der Grund in seiner Ansicht, daß »die Auferstehung, wie die eucharistische Wandlung und vielleicht die Schöpfung, obwohl datierbar, doch keine Veränderung innerhalb der Zeit ist«. Ich gestehe, daß ich diese Bemerkung völlig unverständlich finde. Daß die *Schöpfung* keine Veränderung innerhalb der Zeit ist, ist völlig klar. Aber unverständlich ist, daß es heißen soll, daß ein datierbares Ereignis, dessen Datum später liegt als bestimmte Zeitpunkte oder früher als andere, keine Veränderung innerhalb der Zeit darstellen soll. Es hilft mir leider auch nicht weiter, wenn man mir sagt, daß »die Auferstehung selbst . . . kein Prozeß innerhalb der Zeit, innerhalb der Geschichte ist, sondern daß sie die geheimnisvollen Grenzen der Geschichte bezeichnet, die jenseitige oder immanente Dunkelheit, von der wir wissen, daß sie Licht ist«. Vielleicht ringt Fr. McCabe hier mit einer Schwierigkeit, die sowohl durch die Menschwerdung als auch durch die Auferstehung entsteht: In Gott gibt es keine Veränderung; das wenigstens ist das überwältigende Zeugnis christlicher theologischer Tradition. Wie kann man dann von Gott sagen, daß er Fleisch annahm und Mensch wurde? Bedeutet das nicht, daß Er – vor diesem erstaunlichen Ereignis – noch kein Mensch war und es danach war? Wäre das nicht eine Veränderung, die Gott durchmachte, wenn auch aus eigenem Willen? Gott, so wird geantwortet, ist nicht in der Zeit; für Ihn gibt es keine Zeit, kein Vorher oder Nachher. Ich will hier weder die Antwort noch die Frage untersuchen, da das hier nichts zur Sache tut. Es ist wichtig zu wissen, wie man die Frage lösen kann, aber für die Interpretation der Evangelien-Erzählungen ist es unwichtig. Für uns gibt es Vorher und Nachher. *Wir* leben in der Zeit und was uns geschieht, was in der Welt, von der wir ein Teil sind, geschieht, ist in der Zeit. Ob es irgendeine Veränderung in Gott mit sich bringt oder nicht – Jesus wurde von Maria empfangen, und *das* war ein Ereignis in unserer Welt; er wurde von Maria geboren, und auch das war ein solches Ereignis, und er starb am Kreuz, das wiederum ein solches Ereignis war. Sicher, in einem gewissen Sinn kann von diesen Ereignissen, gerade weil sie Gott direkt betreffen, gesagt werden, daß sie die geheimnisvollen, unverständlichen Grenzen der Geschichte markieren. Was immer das heißen mag, daraus folgt nicht, daß diese Ereignisse nicht erzählt werden können, so daß man – wie Fr. McCabe von der Auferstehung sagt –, wenn man sie in erzählender Form behandelt, notwendigerweise eine metaphorische Sprache benutzen muß. Der Schluß folgt ganz einfach nicht aus der Prämisse. Eines ist völlig klar: Keines der Evangelien enthält die Beschreibung der Auferstehung selbst: Sie sagen nicht, was am Ostermorgen im Grab geschah, sie sagen nicht, in welchem Zustand Jesus nach dem Ereignis war. Sie halten sich sehr vorsichtig zurück, irgendwelche derartige Behauptungen zu machen. Sie haben die Form eines Berichts über das, was die Frauen und die Jünger sahen und hörten. Sie erzählen dem Leser von gewissen Erfahrungen, die diese Leute hatten; sie ziehen keine Rückschlüsse daraus, sondern überlassen es dem Leser, daraus zu machen, was er kann. »Der Herr ist auferstanden

und ist dem und dem erschienen« – das ist die einzige Folgerung; die Evangelien beanspruchen nicht, uns zu sagen, *wie* es geschah und *was* genau geschah. Diese Erfahrungen aber waren Erfahrungen von Männern und Frauen, Erfahrungen, die innerhalb der Zeit stattfanden. Man kann sagen: Was durch diese Erfahrungen bezeugt wird, »markiert die Grenzen der Geschichte«. Wenn man nur über das reden wollte, was diese Erfahrungen bezeugen, dann wäre man vielleicht gezwungen, seine Zuflucht zu Metaphern zu nehmen. Wir wissen, daß es solche Metaphern im Neuen Testament gibt, z. B. wenn von Jesus gesagt wird, er sitze zur Rechten Gottes. Aber da die beschriebenen Auferstehungs-Erscheinungen nicht das durch Erfahrungen Bezeugte, sondern die Erfahrungen selbst sind, folgt daraus gerade nicht, daß die Beschreibungen metaphorisch verstanden werden müssen, und es gibt auch nichts in den Beschreibungen, das darauf hindeutet, daß sie so aufgefaßt werden sollten.

Interpretiert man die erzählenden Teile des Neuen oder des Alten Testaments, so gibt es immer drei eindeutige Fragen: Was hielten die inspirierten Verfasser für wirklich geschehen? Wovon wollten sie, daß ihre Leser es für wirklich geschehen hielten? Und was geschah wirklich? Ein Ungläubiger ist berechtigt, drei abweichende Antworten auf diese Fragen zu geben, je nach seiner Einschätzung der Wahrscheinlichkeiten: Die Verfasser können sich geirrt haben, oder sie können Betrüger gewesen sein, oder beides. Jemand, der den Glauben an die Inspiration der Bibel festhält, kann nicht drei verschiedene Antworten geben; für ihn müssen alle drei Fragen die gleiche Antwort haben, wenigstens innerhalb der Grenzen dessen, wofür sich seiner Ansicht nach der Verfasser verbürgen wollte. Deshalb wird sich seine Einschätzung der Wahrscheinlichkeiten wahrscheinlich von der eines Ungläubigen unterscheiden; er ist aber dennoch an die gleichen Forderungen der Plausibilität gebunden, wie in jeder anderen Angelegenheit. Wenn er eine Interpretation eines Teils der Schrift vorschlägt, so muß es nach gewöhnlichen Maßstäben, unabhängig vom Glauben, plausibel sein, daß der Verfasser in diesem Sinn verstanden werden wollte und daß er in seiner Zeit vernünftigerweise annehmen konnte, daß seine Leser ihn so verstehen würden. Es mag manchmal für einen Ungläubigen wahrscheinlicher sein, daß der Verfasser eine andere Absicht hatte oder im Irrtum befangen war oder aber bewußt Tatsachen gefälscht hat. Aber die vorgeschlagene Interpretation muß wenigstens mit einer gewissen Plausibilität diejenige sein, die der Verfasser selbst intendierte. Es scheint mir, daß diese fundamentale Forderung an eine akzeptable Exegese inzwischen völlig ignoriert wird. Das Ergebnis ist, daß das, was uns heute diejenigen, die von der modernen Exegese beeinflusst sind, erzählen, jenseits aller Glaubwürdigkeit liegt. Wo wir nach traditioneller Auffassung des christlichen Glaubens außergewöhnliche Ereignisse der Intervention Gottes zuzuschreiben haben, da sollen wir es jetzt schlucken, daß menschlichen Verfassern Absichten zugeschrieben werden, die jeden Maßstab menschlicher Wahrscheinlichkeit oder sogar menschlicher Rationalität verletzen; und das ist natürlich viel schwieriger als jenes. Ich habe keine Ahnung, ob diejenigen, die solche Interpretationen vorschlagen, annehmen, daß sie den Glauben leichter machen. Was mich betrifft, so kann ich nur sagen, daß ich, wenn ich versuchen wollte ihnen zu folgen, christlichen Glauben ganz unmöglich finden würde.