

Jesu Vorstellungen von der Auferstehung der Toten.

Vortrag auf dem Congrès de l'histoire des religions in Paris 3.—8. Sept. 1900.

Von D. S. A. Fries in Stockholm.

Wie ein moderner Philosoph nicht umhin kann zu dem erkenntnistheoretischen Problem Stellung zu nehmen, ebenso muss auch ein moderner Forscher in der Religionsgeschichte des Urchristentums von einer bestimmten Auffassung des litterarhistorischen Problems des Neuen Testaments ausgehen, auch wenn er des weitgehenden Umfanges der Sache wegen genötigt ist sich auf einige allgemeine Hauptgedanken zu beschränken. Eine notwendige Folge hiervon ist indessen, dass die Hauptuntersuchung selbst in Bezug auf ihre Zuverlässigkeit in mehr als einer Hinsicht von der grösseren oder geringeren Richtigkeit des quellenkritischen Standpunktes abhängig ist, ein Umstand, der sich in der Wissenschaft stets unvermeidlich zu zeigen pfllegt.

Die hier wiedergegebene Untersuchung ruht hinsichtlich des synoptischen Problems auf der sog. Zwei-Quellen- oder Marcus-Hypothese. Doch bin ich meinerseits der Ansicht, dass Marcus 14, 1—16, 8 nicht zu dem ursprünglichen, von Petri Dolmetscher Marcus verfassten Evangelium gehören, da dieses nach der von Johannes-Papias gegebenen Charakteristik¹ einer Passionsgeschichte entbehrte. Auch hinsichtlich einiger anderer Stücke des gegenwärtigen Marcus-Evangeliums bin ich der Meinung, dass sie entweder aus dem kanonischen Matthäus-Evangelium² entlehnt sind oder vielleicht wie die Passionsgeschichte zum Ägypter-Evangelium³

¹ Eusebius, h. e. III, 39: Μάρκος μὲν ἐρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μὲντοι τὰξαι, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα (also nicht παθέντα). Vergl. Beyschlag, Theol. Stud. u. Krit. 1899, S. 513.

² Z. B. Mk. 1, 9—11, 12—13; 4, 13—20.

³ Z. B. 6, 31—56.

oder zu irgend einem andern¹ der alten, aus verschiedenen Gründen verloren gegangenen Evangelien gehörten.

Insichtlich des vierten Evangeliums schliesse ich mich im grossen Ganzen der sog. Deiffschen Hypothese an in der Form, wie ich dieselbe in meinem Buch über „Det fjärde evangeliet och Hebreer-evangeliet“ 1898 ausgebildet habe. Die Hauptresultate desselben sind durch Professor A. Meyer in Bonn in der Theologischen Rundschau 1899, S. 377—378 der theologischen Welt ausserhalb des Nordens mitgeteilt worden².

Die jüdische Theologie zu Jesu Zeit war etwas ganz anderes als ein System. Ein Wirrwarr von verschiedenen Meinungen, einige gestern oder heute entstanden, andere von Jahrhunderte oder Jahrtausende langem, teilweise geheimem Dasein, einige reife Früchte an dem Baume des Judentumes selbst, andere überkommen aus fremden Religionen, der griechischen, babylonischen, persischen und wahrscheinlich auch der ägyptischen, brachen sich an einander oder gingen eine nahe Verbindung mit einander ein. Obgleich manche bereits den Charakter des Dogmas trugen, war dies glücklicherweise nicht bei allen der Fall. Diese liessen also der Discussion freie Bahn offen, und die Vertreter der einen oder andern Anschauung brauchten daher nicht Ketzernamen und Ketzergericht zu riskieren.

Während z. B. die Auffassung von der Heilighaltung des Sabbaths bereits in mehreren Geboten festgelegt worden war, deren theoretische und praktische Verleugnung unter gewissen Umständen den Tod zur Folge haben konnte, so war dies noch nicht der Fall z. B. mit der Messias-Idee. Hier konnten sich viele verschiedene Meinungen geltend machen und machten sich auch geltend. Dieser Umstand ist gar zu

¹ Dem Petrus-Evangelium? z. B. S, 1—26.

² Meyer hat in seinem freundlichen Referat über mein Buch, für das ich ihm hier herzlichen Dank ausspreche, wahrscheinlich infolge leicht erklärlicher Unsicherheit in der schwedischen Sprache, den Fehler begangen, mich verneinen zu lassen, dass Cerinthus Chiliast war. Im Gegenteil, ich nehme dies an (siehe S. 50). — Wenn Meyer weiter sagt, dass „die Behauptung der Aloger doch nur ihrem Hass gegen das Evangelium entsprungen ist“, so ist dies eine *petitio principii* und wird dadurch widerlegt, dass sie Cerinthus nicht für den Verfasser der Johanneischen Briefe gehalten haben. — Meyer wundert sich, „dass kein Kirchenvater über diese Verwandtschaft (nämlich jene des H. E. mit dem vierten Evangelium) berichtet hat.“ Hat irgend ein Kirchenvater berichtet, Matthäus und Lucas hätten Marcus und die Logia-Quelle benutzt, d. h. die Zwei-Quellen-Theorie bestätigt? — Dass in Acta eine Verwechslung zwischen Marcus und dem Priester Johannes stattgefunden hat, scheint mir übrigens durch die neuerdings von Zahn u. a. geführte Discussion über das Coenaculum wiederum bestätigt zu sein. — Dies zur Verteidigung ad interim.

sehr ausser Acht gelassen von der modernen Forschung über Jesu Selbstbewusstsein im Lichte der messianischen Anschauungen seiner Zeit, dürfte aber in der That dasjenige sein, was rein historisch gesehen die Entstehung seines eigenen Messias-Ideals ermöglichte.

Eine solche nicht dogmatisch festgestellte Lehre war ferner der Auferstehungsglaube. Aber nicht nur insofern, als man ähnlich wie die Sadducäer und Samariter die Auferstehung gänzlich in Abrede stellte und demnach einen älteren und konservativeren Standpunkt behauptete, sondern auch darin, dass diejenigen, welche überhaupt den Auferstehungsglauben annahmen, nicht im reinen darüber waren, weder wer der Auferstehung theilhaftig werden, noch wann dieselbe stattfinden sollte, oder was sie im übrigen besagen wolle. Man darf sich nämlich keineswegs vorstellen, dass der Auferstehungsglaube, der in der späteren jüdischen Theologie¹ zum Ausdruck kommt, in allen Stücken mit dem zu Christi Zeit im Judentum herrschenden identisch war. Nach dem Zeugnis des Josephus² sollen die Pharisäer eine Seelenwanderung angenommen haben, welche sie mit einer Auferstehung von den Toten identificierten. Herodes Antipas hegte ebenfalls eine ähnliche Anschauung, da er der Meinung war, Jesus sei der auferstandene Johannes der Täufer (Mc 6, 14). Die Essäer glaubten nur an die Unsterblichkeit der Seele und läugneten die Auferstehung des Leibes.

Wenn wir also in Marcus 9, 10 lesen, dass Jesu Jünger unter einander über die Bedeutung der Auferstehung von den Toten disputierten, so ist dies ein genaues Spiegelbild der Stellung des ganzen jüdischen Volkes zu dieser neuen eschatologischen Lehre, und die traditionelle Exegese, welche sich hier über die Ungewissheit der Jünger wundert, befindet sich auf Irrwegen.

Eine der Meinungen über die Auferstehung der Toten ist die, welche durch Martha von Bethanien nahe bei Jerusalem vertreten wird: οἶδα ὅτι ἀναστήσεται ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ (Joh 11, 24). Dieses ist die Lehre des orthodoxen Judentumes, wie sie später zum Dogma wurde, aber schon jetzt von den tonangebenden Rabbinern Jerusalems aus Hillels oder Schammais Schule gelehrt wurde.

Ist nun Marthas Gedanke über die Auferstehung auch derjenige Jesu? Der Einzige, welcher, so viel mir bekannt ist, beobachtet hat, dass

¹ Siehe Weber, Jüdische Theologie 1897, S. 369f., 390ff., 401ff.

² Bell. Jud. II, 8, 14. Ueberbleibsel von solcher Auffassung finden sich vielleicht hier und da im Talmud. Farrar, The Life of Lives 1900, S. 363 führt ein Beispiel aus Kitzur Sh'lah an. Joseph., Antiq. XVIII, 1, 3 spricht nicht dagegen.

Jesu Äusserung seiner Gedanken über die Auferstehung in Joh 11, 25. 26 im Widerspruch zu Marthas Meinung steht, ist Charles in seiner Darstellung von der Geschichte der biblischen Eschatologie¹. Ich will hier zunächst die Bedeutung der bekannten Worte V. 25 u. 26 näher analysieren: ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ κἀν ἀποθάνῃ ζήσεται καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμέ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα.

Sofern V. 26 nicht einen tautologischen Parallelismus zu V. 25 bilden soll, muss derselbe in der That etwas anderes und etwas mehr besagen als V. 25, was auch καὶ andeutet. Wie ich an anderem Orte dargethan habe,² spricht Jesus in V. 26 die Meinung aus, dass der, welcher lebt und an ihn als den Messias glaubt (vgl. Marthas Antwort in V. 27) dem leiblichen Tode entgehen werde. Οὐκ εἰς τὸν αἰῶνα ist also wie in Joh 4, 14; 10, 28; 12, 34; 13, 8 in der Bedeutung numquam aufzufassen. Diesen Gedanken über das Verschwinden des Todes in dem messianischen Reiche hat Jesus nicht nur anderswo im Johannesevangelium³ sondern auch bei den Synoptikern⁴ ausgesprochen und derselbe stimmt im übrigen mit ähnlichen Theologumena in der jüdischen Eschatologie⁵ überein.

Von V. 26 recht verstanden fällt ein helles Licht auf V. 25. Jesus stand vor dem Factum, dass der Tod unablässig seine Ernten einheimste und dass es demnach recht wohl eintreffen konnte, dass einer oder der andere von Jesu eigenen Jüngern dahin gerafft wurde, bevor noch das messianische Reich seine volle Herrlichkeit und Kraft offenbarte. Aber selbst wenn (κἀν) einer dem Tode erlag, sollte er doch leben (ζήσεται) nach dem Tode und trotz desselben. Dies besagt nicht, dass eine Auferstehung von den Toten nach Marthas Auffassung (und der der späteren jüdischen Orthodoxie) stattfinden sollte, sondern deutet zunächst darauf, dass Jesus „Leben“ und „Auferstehung“ identificierte. Das καὶ, welches in dem Satze: ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ die Worte ἀνάστασις und ζωὴ verbindet, muss daher als ein καὶ identificationis oder explicationis aufgefasst werden. Diese Deutung ist um so einleuchtender, als man sich stets vergegenwärtigen muss, dass Jesus

¹ A Critical History of the Doctrine of a Future Life 1899, S. 371 f.

² Det fjärde evangeliet och Hebreer-evangeliet 1898, S. 95.

³ 6, 47—51; 8, 51—56.

⁴ Z. B. Marcus 9, 1.

⁵ Siehe Weber a. a. O. S. 381 f. „In der messianischen Zeit werden nur die Heiden dem Tode unterworfen sein.“ Bacher, Agada der Amoräer I, S. 33; vergl. S. 187. Weitere Hinweise in meinem Buche S. 91.

aramäisch sprach und nicht griechisch, wenn ihm gleich die hellenische Sprache nicht unbekannt war.

Es ist bemerkenswert, dass Martha zu diesen Worten Jesu, von denen sie sicherlich nicht recht wusste, was sie davon denken sollte, nichts anderes zu sagen hatte, als dass sie glaube, er sei der Messias (V. 27). Jesu Worte enthielten auf jeden Fall für Martha, welche nach V. 21. 39 Lazarus für unwiderruflich tot hielt, an und für sich kein Versprechen, dass sie in diesem Leben ihren Bruder wiedererhalten sollte.¹ Sie konnte durch dieselben nur zu der Überzeugung gelangen, dass der Bruder bereits auferstanden sei oder in einer andern Welt lebe. Ob sie diese Schlussfolgerung auch in Wirklichkeit zog, wissen wir nicht. Jesu Worte zu Martha setzen jedoch nicht voraus, dass Lazarus auch nach Jesu Auffassung unwiderruflich tot war. Genau betrachtet haben Jesu Worte in V. 25, 26 ihren Grund nur in Marthas Glauben, dass Lazarus unwiderruflich (modern: in physiologischem Sinne) tot sei und dass nur eine Auferstehung am jüngsten Tage ihn dem Leben zurückgeben könne, aber daraus folgt sicherlich nicht, dass Jesus selbst, wenigstens bis dahin, diese Auffassung von Lazarus' Tode teilte. Nicht einmal die Anwendung des Wortes ἀναστήσει in V. 23 beweist, dass Jesus der Meinung war, Lazarus sei unwiderruflich tot, da dieses Wort auch sonst angewendet wird (z. B. Mc 5, 42; Act 9, 41), und sich im übrigen sehr wohl eignete für Jesus, welcher für Wortspiele² sehr grosse Neigung hatte. Weiter unten werden wir indessen Gelegenheit haben auf Jesu Auffassung von dem Tode des Lazarus zurückzukommen.

Habe ich Jesu Meinung über die Auferstehung der Toten nach Joh 11, 25. 26 recht verstanden, so geht auch hieraus hervor, dass Jesus die übrigen im Zusammenhang unmotivierten Worte in Joh 6, 39f. 44. 54: καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ nicht geäussert haben kann, noch auch die Worte in Joh 5, 25. 28. 29³, welche Verse vom jüdischen Standpunkte aus eine Rectificierung des Contextes bilden, dessen Gedankengang im übrigen mit dem in 11, 25. 26 ausgesprochenen wohl zusammenstimmt.

Wenden wir uns zum Marcusevangelium, so finden wir, dass Jesus sich in 12, 18—27 auf Grund der Verläugnung der Auferstehung der

¹ Vergl. Wendt, Das Johannesevangelium 1900, S. 144: „Diese Worte (in den Versen 25f.) enthalten in Wirklichkeit keinen Hinweis Jesu auf sein bevorstehendes Wunder.“

² Z. B. Mc 1, 17; 10, 18; Joh 3, 8; 4, 10.

³ Vgl. auch Charles S. 370 und Wendt, Das Johannesevangelium 1900, S. 122ff., 127.

Toten seitens der Sadducäer, in ganz demselben Sinne ausgesprochen hat, wie in dem ursprünglichen Johannesevangelium. Aus den Worten in Ex 3, 6. 16: „Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, und der Gott Jakobs“ zieht Jesus in einer Weise, welche in formeller Hinsicht lebhaft an die Methode der Rabbiner, aus andern alttestamentlichen Schriftstellen die Auferstehung der Toten zu beweisen¹, erinnert, die Schlussfolgerung, dass die betreffenden Patriarchen bei Gott „leben“. Jesus konnte hiermit unmöglich auf eine spätere rabbinische Legende anspielen, dass die Patriarchen, befreit von dem leiblichen Tode, lebendig zur Gemeinschaft² Gottes hinauf genommen wurden, denn in solchem Falle hätten Jesu Worte unmöglich als eine Widerlegung der Verläugnung der Auferstehung der Toten seitens der Sadducäer dienen können. Jesu Schriftauslegung ruht also auf der Voraussetzung, dass die Patriarchen wirklich des leiblichen Todes gestorben waren. Dagegen ist es durchaus klar, dass Jesus aus der citierten Schriftstelle nicht die Schlussfolgerung hinsichtlich der Auferstehung von den Toten ziehen konnte, welche wir in Marthas Worten in Joh 11, 24 und in der späteren jüdischen Theologie wiederfinden. Für Jesus fiel also nach der Deutung, welche er den Worten Ex 3, 6. 16 giebt, die Auferstehung von den Toten mit dem für die Frommen unmittelbar nach dem Tode eintretenden ewigen Leben bei Gott zusammen, womit keineswegs gesagt ist, dass Jesus nicht dachte, dass jenes Leben die Form der Leiblichkeit habe. Die gewöhnliche Exegese der bekannten Sadducäerfrage befindet sich also hier ebensowohl wie bei Joh 11, 25. 26 auf Abwegen, aber auch hier ist es nur Charles,³ der in seinem citierten Werke den richtigen Sinn geahnt hat und mit Recht an 4 Macc 16, 25 erinnert, worüber des mehreren weiter unten. Dass nun Abrahams, Isaaks und Jakobs Auferstehung von den Toten von Jesu zuerkannt wurde, mag vermutlich seinen Grund darin haben, dass jene im Glauben den kommenden Messias sahen und ihn erkannten (vergl. Joh 8, 56).⁴

¹ Gamaliel II soll mit Deut 31, 16; Jes 26, 19; HL 7, 10; Dent 1, 8; 4, 4 die Auferstehung der Toten bewiesen haben. Bacher, *Agada der Tannaiten* I, 87. — R. Meir wollte die Auferstehung der Toten aus den biblischen Sätzen beweisen, in welchen von den biblischen Personen der Vorzeit das Futurum gebraucht wurde und nicht das Perfectum z. B. Ex 15, 1; Jes 8, 30. Bacher II, 67. — R. Simon ben Eleazar beweist einem Samariter mit Hilfe von Num 15, 31 die Auferstehung, Bacher II, 432. — Im übrigen scheinen Jesu Worte: „Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern ein Gott der Lebendigen“ auf Jer 10, 10 Bezug zu haben.

² Vergl. Chajes, *Markus-Studien* 1899, S. 66.

³ A. a. O. S. 341.

⁴ Ap. Bar. 30, 1: „Und darnach, wenn die Zeit der Ankunft des Messias sich

Es ist auch bemerkenswert, dass Jesus in seiner eschatologischen Rede in Mc 13, welche ich nicht in ihrem ganzen Umfange in Übereinstimmung mit Wernle¹ u. A. für eine Art eingeschobener Apokalypse halten kann, nicht mit einem einzigen Worte die späteren jüdischen Vorstellungen von der Auferstehung der Toten berührt. Dies ist um so eigentümlicher, als die Rede im übrigen starken Einfluss der Apokalypse Daniels² aufweist, die in 12, 2 eine der ältesten und stärksten Äusserungen über die Auferstehung des Leibes im Sinne der jüdischen Theologie enthält.

Aber was sollen wir denn von Jesu Auferweckungen von Toten denken? Und was hat er selbst mit seiner eigenen Auferstehung von den Toten gemeint?

Zunächst will ich bemerken, dass ich Jesu Aussage in Mt 11, 5³ — die Perikope findet sich nicht bei Marcus — so auffasse, dass καὶ νεκροὶ ἐγείρονται in wirklichem und nicht in übertragenem Sinne verstanden werden muss. Man muss sich nämlich vergegenwärtigen, dass Jesus auch andere Tote auferweckt hat, als die in den Evangelien erwähnten. Papias⁴ berichtet nämlich von mehreren von Jesus auferweckten Toten, die bis in die Zeiten Hadrians lebten, und eine ähnliche Notiz hat Eusebius auch aus Quadratus' Apologie an Hadrian⁵ bewahrt.

Hierbei kommt es aber darauf an, was man mit „Toten“ meint. Aus Mc 9, 26; Act 20, 9ff. (vergl. Act 9, 36ff.) geht hervor, wie wenig man die wirklichen Anzeichen des Todes kannte, und man denkt mit Grauen daran, wie oft man sich in jenen Zeiten bei der Bestimmung des definitiven Todes übereilte. In vielen Fällen würden wir das Wort „tot“ nicht anwenden. Die Juden selbst hatten auch eine gewisse Empfindung davon, dass der Tod nicht immer definitiv eingetreten war, obgleich man den dem Anscheine nach Leblosen „tot“ nannte. Sie lehrten nämlich — ob

vollendet, wird er in Herrlichkeit zurückkehren. Alsdann werden alle die, die in der Hoffnung auf ihn entschlafen sind, auferstehen.“ Diese im Tode Schlafenden werden in Ap. Bar. 21, 24 mit Abraham, Isaak und Jakob verglichen.

¹ Die synoptische Frage 1899, S. 212—214.

² V. 14 (Dan. 9, 27; 12, 11); nach Blass, Textkritische Bemerkungen zu Markus 1899, S. 79f., soll auf Grund von It und Cyprianus, Test. p. 49, 15 in V. 2 nach καταλυθῆ gelesen werden: καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλος ἀναστήσεται ἄνευ χειρῶν ein Ausdruck, der sich auf Dan 2, 34 (der Stein vom Himmel) gründet.

³ τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν καὶ νεκροὶ ἐγείρονται καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται.

⁴ De Boor, Neue Fragmente des Papias etc. in: Texte und Untersuchungen von Gebhardt-Harnack, V. 2, S. 170, 176f.

⁵ h. e. IV, 3.

nach persischen Vorbildern ist hier eine nebensächliche Frage¹ — die Seele verbleibe drei Tage lang in der Nähe des Leibes um zu sehen, ob sie nicht etwa wieder in ihre alte irdische Hülle hineingelangen könne². War einer vier Tage hindurch tot gewesen, so gab er am vierten Tage durch den eintretenden Leichengeruch ein sicheres Zeichen von seinem definitiven Tode (Joh 11, 39).

Betrachten wir nun Jesu Auferweckungen von den Toten, wie sie in den Evangelien berichtet werden, so können wir die Anekdote von dem Sohn der Wittve zu Nain (Lc 7, 11—17) unbeachtet lassen, da sie keine für uns durch Bericht von Augenzeugen bestätigte Begebenheit ist. Nehmen wir indessen an, dass dieselbe sich wirklich zugetragen hat auf einsamer Predigerwanderung Jesu in den Dörfern um Nazareth herum nach Mc 6, 6, so haben wir die Begebenheit unter allen Umständen in Analogie mit den bekannten und durch Berichte von Augenzeugen bestätigten Totenaufweckungen Jesu zu beurteilen. Diese sind die Auferweckung von Jairi Töchterlein in Kapernaum nach Mc 5 und die Auferweckung des Lazarus in Bethanien nach Joh 11. Der Bericht über die erstere ist auf Petrus Angaben gegründet, der nach Mc 5, 27 zugegen war; der Bericht von der letzteren ist von Johannes aufgezeichnet, der nach meiner Meinung gerade der Bote ist, durch den die Schwestern in Bethanien Jesus benachrichtigten, als er sich eben östlich vom Jordan befand, laut Joh 11, 3.

Was nun zunächst die Auferweckung von Jairi Töchterlein anbelangt, so haben die Hausgenossen allgemein angenommen, das zwölfjährige Mädchen sei „tot“ (V. 35). Jesus dagegen erklärte, das Mädchen sei nicht tot sondern „schlafe“ nur (V. 39). Der Vorstellung vom Eintreten des „Todes“ gegenüber gestellt, konnten Jesu Worte unmöglich anders aufgefasst werden als so, dass er einen natürlichen Schlaf meinte. Sonst kann man nicht verstehen, warum das Volk Jesu Worte verspottete (V. 40). Da nun Jesus auch hinsichtlich des Todes des Lazarus von einem Schläfe (V. 11) bei ihm spricht und einerseits (V. 4)³ damit bezeichnen zu wollen scheint, dass Lazarus nicht definitiv tot sei, sich aber andererseits für berechtigt halten kann Lazarus nach dem gewöhnlichen

¹ Vgl. Söderblom, *Les Fravaskis*, 1899, S. 10f.

² Siehe Weber a. a. O. S. 340. Hallenberg, *Historiska anmärkningar öfver Uppenbarkeboken* 1890, I, S. 314. Grüneisen, *Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels* 1900, S. 57.

³ „Diese Krankheit ist nicht zum Tode.“

Sprachgebrauch tot (V. 14)¹ zu nennen, so dürfte die Annahme recht nahe zur Hand liegen, dass nach Jesu Terminologie „Schlaf“ und „schlafen“ die am besten passenden Bezeichnungen für den Zustand des „Toten“ während der drei Tage sind, betreffs deren wir zuvor die jüdischen Vorstellungen dargethan haben. Über die Anwendung der Euphemismen „schlafen“ anstatt „tot sein“ (resp. „entschlafen“ für „sterben“) weise ich auf den Excurs nach dieser Untersuchung hin. Vergegenwärtigen wir uns indessen das Gesagte, so scheint daraus hervorzugehen, dass Jesus in dem Töchterlein des Jairus freilich nach dem landläufigen Sprachgebrauch eine „Tote“ auferweckt hat, aber nicht eine definitiv Tote, sondern nur eine „Schlafende“. Zur weiteren Erläuterung sei hier Act 20, 9. 10. 12 citiert: „Es sass aber ein Jüngling, mit Namen Eutychus, in einem Fenster, und sank in einen tiefen Schlaf, weil Paulus so lange redete, und ward vom Schlaf übermannt, und fiel hinunter vom dritten Söller, und ward tot aufgehoben. Paulus aber ging hinab, und warf sich über ihn, umfing ihn, und sprach: Machet kein Getümmel; denn seine Seele ist in ihm. Sie brachten aber den Knaben lebendig und wurden nicht wenig getröstet.“

Nicht anders verhält es sich mit der Auferweckung des Lazarus Joh 11. Jesus selbst ist laut V. 4 überzeugt davon, dass es für Lazarus nicht zum definitiven Tode kommen wird; um aber seinen Jüngern den schlagendsten Beweis von seiner Messianität zu geben, verweilte er noch zwei Tage östlich vom Jordan, bis er es ersichtlich für zweifellos hielt, dass Lazarus tot war in dem Sinne, dass er „schlieft“ (V. 11). Da die Jünger die Redeweise Jesu nicht verstanden, sondern sie deuteten wie die Trauernden im Hause des Jairus, so schloss Jesus sich ganz einfach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch an, als er in V. 14 sagte: „Lazarus ist gestorben.“ Man muss also berücksichtigen, dass Jesus selbst hingeht, den Lazarus zu erwecken in der Meinung, dass der Tote nicht definitiv tot sei, sondern nur „schlafe“. Denselben Gedankengang bekundet Jesu sowohl bei der Begegnung mit Martha (V. 21—23) wie mit Maria (V. 32); wenigstens findet sich nichts, was andeutete, dass Jesus seine Meinung geändert habe, nicht einmal jene Worte in V. 25—26, deren rechte Deutung ich oben wiederzugeben versucht habe.

Die Situation ist also die, dass Jesus zu Lazarus' Grabe geht in der Voraussetzung, dass Lazarus nicht definitiv tot sei, so dass also noch nicht drei Tage vergangen sind, seit Lazarus als „tot“ in

¹ „Lazarus ist gestorben.“

seinem Grabe beigesetzt wurde. Dies stimmt mit Jesu zweitägigem Verweilen östlich vom Jordan (V. 6) überein. Martha und Maria dagegen waren durchaus überzeugt, dass ihr Bruder nunmehr definitiv tot sei, weil es ja in der That bereits der vierte Tag nach dem Tode des Bruders war, weshalb Martha vermutete, dass der Leichengeruch sich bereits eingestellt habe (V. 39). Diese Aufklärung muss höchst überraschend auf Jesus gewirkt haben, der sich durch diesen Zeitunterschied auf einmal in eine peinliche Situation gebracht sah, um so mehr, als der Anblick der trostlosen Schwestern und die klagenden, teils neugierig staunenden, teils vorwurfsvoll blickenden Juden von Jerusalem ihn bereits in eine aufgeregte Gemütsstimmung (V. 33—38) versetzt hatten. Volksansammlungen waren bei Verrichtung seiner Wunder nicht nach dem Sinne und Wunsch Jesu, wie wir z. B. aus Mc 9, 25 ersehen. Infolge seiner lebendigen Überzeugung, dass sein himmlischer Vater ihn und seine messianische Sache nicht im Stiche lassen könne, hat Jesus sich indessen angesichts dieser ernsthaften Situation Ruhe und Seelenstärke erkämpft. Entweder dass er selbst glaubte, dass Lazarus trotz des angebrochenen¹ vierten Tages doch nicht definitiv tot sei, oder dass er es sei, dass Gott aber in diesem Falle um des Volkes willen eine ganz besondere Ausnahme machen wollte, genug, Jesus rief, nach einem Gebet zu seinem himmlischen Vater (V. 41—42)², Lazarus aus dem Grabe hervor mit dem Erfolge, den wir alle kennen und über dessen historische Wirklichkeit wie auch vollständige Ehrlichkeit nicht der geringste Zweifel obwalten sollte.

¹ In Apc 11, 11 scheint man an 3½ Tage zu denken.

² Dieses Gebet oder richtiger diese Danksagung hängt indessen in ihrer gegenwärtigen Fassung gänzlich in der Luft, da Jesus sich in derselben auf etwas bezieht, das im Vorhergehenden nicht erwähnt worden ist. Nach meiner Meinung hat man in diesen Zusammenhang die V. 27—30 aus C. 12 einzuführen und zwar in folgender Weise: „Da hoben sie den Stein ab, da der Verstorbene lag. Jesus aber hob seine Augen empor, und sprach: Jetzt ist meine Seele betrübt. Und was soll ich sagen? Vater, hilf mir aus dieser Stunde? Doch darum bin ich in diese Stunde gekommen. Vater, verkläre deinen Namen!“ Da kam eine Stimme vom Himmel: „Ich habe ihn verklärt, und will ihn abermal verklären.“ Da sprach das Volk, das dabei stand und zuhörte: Es donnerte. Die Andern sprachen: Es redete ein Engel mit ihm. Jesus antwortete und sprach: Diese Stimme ist nicht um meinwillen geschehen, sondern um euretwillen. Vater, ich danke dir, dass du mich erhöret hast; doch ich weiss, dass du mich allezeit hörest; sondern um des Volkes willen, das umher stehet, sage ich es, dass sie glauben, du habest mich gesandt.“ — Im vierten Evangelium kommen mehrere Umstellungen von Stücken und Versen vor. Delf (Das vierte Ev. 1890, S. 52) lässt 7, 45—52 und 7, 37—44 den Platz tauschen. Spitta (Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentumes I, 157—204) und Wendt a. a. O. S. 79 ff. lesen 7, 15—24 nach 5, 47 und der Erstgenannte constatiert auch (später von Syrsin teilweise bestätigt) die Unordnung der Verse in Joh 18, 12—28.

Wie auch immer die Auferweckung des Lazarus in Bezug auf die subjective Meinung Jesu über die schliessliche Art seines Todes aufgefasst werden mag — über die reale Beschaffenheit derselben kann ich natürlich keine wissenschaftlich begründete Meinung aussprechen — so ist unter allen Umständen sicher, dass der Grundgedanke, welcher die Auffassung Jesu von dem Wunder, das er hier in der Kraft seines Vaters verrichten wollte, trägt, nicht im geringsten seinen sonst deutlichen Aussprüchen über die Bedeutung der Auferstehung widerspricht.

Aber was hat Jesus gemeint mit seiner eigenen Auferstehung von den Toten? Meinstenfalls bin ich durchaus überzeugt, dass er diese ebenso bestimmt vorausgesagt hat wie sein Leiden und seinen Tod. Die authentischen Worte, obwohl in indirecter Form, finden wir in Mc 8, 31 (vergl. 9, 31: 10, 34) u. a. darin, dass sich hier noch die Worte $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ $\tau\pi\epsilon\iota\varsigma$ $\eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ finden, die in den Parallelstellen bei Mt und Lc (teilweise auch bei Mc) zu $\epsilon\nu$ $\tau\eta$ $\tau\acute{\rho}\iota\tau\eta$ $\eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$ abgeändert worden sind, d. h. man hat später, nachdem die Jünger sich wirklich überzeugt hatten von der leiblichen Auferstehung Jesu und zwar sowohl auf Grund des am dritten Tage leeren Grabes wie der Offenbarungen des Herrn, Jesu Worte etwas gemodelt. Die drei Tage, die Jesus als Zeitunterschied zwischen seinem Tode und seiner Auferstehung andeutet, hängen nach meiner Idee nur mit der zuerst angedeuteten Vorstellung von dem Aufenthalt der Seele in der Nähe des toten Leibes während dreier Tage zusammen. Seine Auferstehung muss Jesus sich in Analogie mit seiner Vorstellung von der Auferstehung der Patriarchen gedacht haben.¹ Wahrscheinlich hat er auch seinen Verklärungszustand als demjenigen des Moses und Elias ähnlich angenommen, ohne dass er deswegen an und für sich für seinen Teil an eine Himmelfahrt nach dem Vorbilde des Elias zu denken brauchte.

Das apostolische Urchristentum ist indessen, wie wir wissen, auf Grund des von glaubwürdigen Frauen und Männern erblickten leeren Grabes,² mit welchem sicherlich keine Unehrllichkeit begangen ist, lebhaft davon überzeugt gewesen, dass Jesu Auferstehung im wesentlichen entsprechend

¹ Merkwürdig ist, dass diese Idee Jesu von der Auferstehung der Toten in der That mit der lutherischen Lehre von dem directen Eingange des Gläubigen in den Himmel zur Anschauung Gottes wesentlich zusammentrifft. Diese religiös begründete Auffassung von Tod und Auferstehung hat ausserdem ihre durchaus naturwissenschaftlich-metaphysische Parallele wie Gustav Björklund in seinem merkwürdigen Werke „Om döden och uppståndelsen“ 1900 sinnreich dargethan hat.

² Wie das Grab leer wurde, haben wir hier nicht zu untersuchen.

der Auffassung stattgefunden habe, die später im Judentum die herrschende wurde. Wird diese Art und Weise für die Auferstehung Jesu als die factische anerkannt, so erübrigt nichts weiter, als diesen Unterschied zwischen Jesu Vorstellung von seiner eigenen Auferstehung und dem wirklichen Verlauf derselben zu constatieren. Aber dieser ist ja nicht grösser oder wesentlicher als derjenige, welcher zwischen seinem eigenen Glauben in den Worten μετὰ τρεῖς ἡμέρας und dem factischen ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ bereits längst constatirt worden ist. Jesus mass sich ja keine Allwissenheit in eschatologischen Fragen (Mc 13, 32) bei, und die hier wiedergegebene Analyse von Jesu Vorstellung über seine eigene Auferstehung kann die traditionelle Auffassung von der Auferstehung Jesu von den Toten weder bekräftigen noch aufheben.

Jesu Auffassung von der Auferstehung der Toten war demnach weder mit dem später gewöhnlichen jüdischen Auferstehungsglauben noch mit dem griechisch-spiritualistischen identisch, welcher z. B. von der Sapientia Salomonis und Philo repräsentirt wird. Diese Richtungen kämpften beide mit einander um die Herrschaft im Urchristentum. Im grossen Ganzen siegte die jüdische Auffassung über die hellenische, welche hauptsächlich im Gnosticismus Anhänger erworben hat¹.

Jesu Auffassung am nächsten kommt in der That die des Apostels Paulus, wie er sie in seinen späteren Briefen entwickelt hat. Denn dass Pauli Auffassung dieser Frage eine Entwicklung durchgemacht hat, deren Epochen wir in 1 Th 4, 13 ff., 1 Kor 15, 35 ff., 2 Kor 4, 16—5, 10, Phil 1, 21 ff. finden, ist nach Sabatiers,² Pfleiderers,³ Teichmanns⁴ und Charles⁵ Auseinandersetzungen keinem Zweifel unterworfen. Dieser Umstand beweist auch deutlich genug, dass der Auferstehungsglaube bei den Schriftgelehrten der Juden, deren Schüler Paulus war, noch keine feste dogmatische Form angenommen hatte. Welche Factoren auf die Auffassung Pauli von der Auferstehung von den Toten eingewirkt haben, indem er von der später gewöhnlichen jüdischen Auffassung (der Auferstehung des toten Körpers 1 Th.) fortschreitet zu der Idee von der Verwandlung des Leibes gleich dem Samenkorne im Boden (1 Kor), von der leiblichen Überkleidung der Seele in einer andern Welt

¹ Haller, Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1892, S. 274—342.

² L'apôtre Paul, 3 ed. 1896, S. 180 ff., 262 ff.

³ Das Urchristentum 1887, S. 291 ff.

⁴ Die paulinischen Vorstellungen von der Auferstehung und Gericht 1896, S. 33—68.
⁵ S. 379—405.

(2 Kor) und dem directen Eingehen zu Christo durch den Tod, welches auch Auferstehung von den Toten (Phil 3, 11) genannt wird, darauf können wir uns hier nicht näher einlassen, erlauben uns aber zu bemerken, dass die Ursache nicht so sehr in irgend welcher Einwirkung der Gedanken Jesu auf Paulus als vielmehr in dem Einfluss des Hellenismus zu suchen ist, dem er mehr und mehr unterlegen ist.¹

Wie ursprünglich Jesu Auferstehungsglaube auch scheinen mag, so ist er doch nicht ganz ohne Analogie in dem Judentum seiner Zeitgenossen. Schon Mc 12, 28 berichtet, dass ein Schriftgelehrter, der Jesu Verteidigung der Auferstehung der Toten in dem Gespräch mit den Sadducäern 8, 18—27 mitangehört hatte, der Meinung war, Jesus habe eine gute Antwort gegeben. Es hat also den Anschein, als habe dieser dieselbe oder eine ähnliche Auffassung in dieser eschatologischen Frage gehegt. Aber wir haben noch heutigen Tages schriftliche Beweise dafür, dass Jesu Meinung auf Zustimmung in dem damaligen Judentum rechnen konnte. Das sog. Buch der Jubiläen, diese jüdisch priestertliche Haggada von streng pharisäischer Richtung, gehört auf alle Fälle im grossen Ganzen dem Zeitalter Jesu an. Der Standpunkt desselben hinsichtlich des Lebens nach dem Tode ist weder der durch die griechische Philosophie beeinflusste, noch auch der des späteren orthodoxen jüdischen Auferstehungsglaubens. In 23, 27—31 liest man nämlich, dass in der erwarteten glückseligen Zukunft das Lebensalter nahezu 1000 Jahre erreichen soll. „Und alle ihre Tage werden sie in Frieden und in Freude vollenden und leben, indem es keinen Satan und keinen Bösen giebt, der sie verdirbt, sondern alle ihre Tage werden Tage des Segens und des Heils sein.“ Gleichwohl sind sie dem Tode und der Vergänglichkeit unterworfen. „Und ihre Gebeine werden in der Erde ruhen, und ihr Geist wird viel Freude haben.“ Der Verfasser scheint sich demnach vorzustellen, dass die dahingeschiedenen Frommen sich unmittelbar nach dem Tode in der Seligkeit befinden. Jedoch nennt er diesen Zustand ebensowenig „Auferstehung von den Toten“ wie er im übrigen das spätere jüdische Auferstehungsdogma² zu kennen scheint.

Aber noch merkwürdiger ist das im allgemeinen gar zu wenig beachtete sog. vierte Maccabäerbuch, welches sich bekanntlich aufs allernächste an das zweite Maccabäerbuch anschliesst, diese streng

¹ Vgl. Holtzmann, Neutestamentliche Theologie 1897, II, 3.

² Vgl. Charles S. 248.

jüdisch-pharisäische Schrift, in welcher bereits der spätere jüdische Auferstehungsglaube in seinen wesentlichen Momenten klar und deutlich ausgesprochen ist (vgl. C. 7). Das vierte Maccabäerbuch wiederum hat überall alle Spuren dieses jüdischen Auferstehungsglaubens auszulöschen gesucht — das Wort Auferstehung kommt hier ebenso wenig vor wie im Buche der Jubiläen. — Die sieben Jünglinge, deren standhafter Märtyrertod das Buch verherrlicht, werden direct in den Chor der Väter im Himmel (5, 37; 13, 17; 18, 23) hinaufgenommen, wo sie mit diesen bei Gott (9, 8) im ewigen Leben (15, 3) kraft der Unsterblichkeit (14, 6) ihrer reinen Seelen sein und „die Unvergänglichkeit in einem lange dauernden Leben“ (17, 12) genießen sollen. Das Los der sieben Märtyrer nach ihrem Tode wird mit dem Abrahams, Isaaks und Jakobs verglichen, von welchen es heisst, dass sie „Gotte nicht sterben“ sondern „ihm leben“ (7, 19), so dass „wenn sie (die sieben Märtyrer) um Gottes willen stürben, sie Gotte leben würden, wie Abraham, Isaak und Jakob und alle Erzväter“ (16, 25), welche sie aufnehmen und ihnen Lob und Preis darbringen würden (13, 17). Der Gedanke ist hier ersichtlich ganz derselbe wie bei Jesus, wenn er meint, dass die Patriarchen nach ihrem Tode bei Gott leben, nur mit dem Unterschiede, dass Jesus diesen Zustand „Auferstehung von den Toten“ nennt, während das vierte Maccabäerbuch von „Unvergänglichkeit“, „ewigem Leben“ und „Teilnahme an dem Göttlichen“ (18, 3) spricht. Dessenungeachtet finden sich Andeutungen davon, dass die Seele im ewigen Leben mit Körperlichkeit ausgestattet ist, da als Schriftbeweis für das ewige Leben (nach LXX) nicht nur Deut 32, 39 und 30, 20 combinirt angeführt werden, sondern auch das bekannte Gesicht Ezechiels in C. 37, bei welchem besonders die Frage in V. 3: „Werden diese verdorrten Gebeine wieder aufleben?“ in 18, 17—19 erwähnt wird. Wahrscheinlich hat der Verfasser sich dieselbe pneumatische Verherrlichung gedacht, welche Jesus und Paulus vorschwebte. Es war für den Verfasser um so leichter zu einer solchen geistigen Körperlichkeit zu gelangen, da er die stoische Philosophie kannte. „Die Weltanschauung war hier eine monistische, indem die Stoa Alles stofflich, aber zugleich logisch erklärte: der Logos, der Ordnung und Harmonie wirkt und alle Wesen bildet und durchdringt, ist mit dem materiellen Feuer identisch.“¹

Die schlagende Parallele zwischen Jesu Anwendung und derjenigen des vierten Maccabäerbuches hinsichtlich Abrahams, Isaaks und Jakobs

¹ Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte², II, 351.

in dem zuvor angedeuteten Zusammenhange hat schon früher Aufmerksamkeit erregt. Diese wird noch verstärkt durch die Vorstellung dieser Schrift von dem Tode der sieben Märtyrer als einer Satisfaction oder einem Lösegeld. So betet Eleazar: „Sei gnädig deinem Volke, lass Dir genügen die Strafe, die wir um sie erduldet. Zu einer Läuterung lass ihnen mein Blut dienen und als Ersatz für ihre Seele nimm meine Seele“ (6, 28. 29). Der Verfasser selbst sagt in 17, 22 „Durch das Blut jener Frommen und ihm zur Sühne dienenden Tod hat die göttliche Vorsehung das vorher schlimm bedrängte Israel gerettet.“ Man kann hier nicht umhin an die Auslegung der Bedeutung des Todes des Menschen in Mc 10, 45 zu denken.¹

Ogleich eine Kenntnis Jesu von diesem Synagogenvortrag — wie Freudenthal annimmt — nicht ausgeschlossen ist weder auf Grund der Zeit seiner Entstehung² noch wegen seiner Abfassung in griechischer Sprache, welche in Palästina bekannt und im Gebrauch war, und die Jesu³ sicherlich nicht unbekannt geblieben ist, noch auch der philosophischen Haltung des Vortrages wegen, da solche gewiss in den griechischen Synagogen in Jerusalem gepflegt wurde (Act 6, 9); man vielmehr von demselben an und für sich glauben könnte, er habe während des Aufenthaltes Jesu in Jerusalem z. B. gelegentlich des Osterfestes nach Joh 2 stattgefunden, so halte ich doch eine derartige Abhängigkeit Jesu von den Gedanken des vierten Maccabäerbuches für weniger wahrscheinlich u. a. deshalb, weil „Abraham, Isaak und Jakob“ bei Jesu als Beweis für die Auferstehung dienen, während dagegen im vierten Maccabäerbuch ohne weiteres angenommen wird, dass sie ewiges Leben besitzen, und ferner deswegen, weil Jesu Schätzung der Bedeutung seines Todes in Mc 10, 45 sehr wohl durchaus originell sein kann.

Jesu Auffassung von der Auferstehung der Toten dürfte daher trotz aller Analogien als sein eigener ursprünglicher und tiefsinniger Gedanke zu bezeichnen sein, der indessen seither durch die Anschauung, die er bekämpfen wollte, verdeckt worden ist.

¹ Mc 10, 45 ist καὶ ἄνθρωπος = etenim und υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (בר נשא) = „Mensch“ überhaupt.

² „Als Abfassungszeit wird man den Zeitraum von Pompejus bis Vespasian annehmen dürfen.“ Deissmann in Kautzsch, Die Pseudepigraphen des Alten Testaments 1900, S. 150.

³ Zahn Einleitung in das Neue Testament 1897, I, § 2.

Excurs

über den Euphemismus „schlafen“ statt „tot sein“.

Während im Neuen Testament die Ausdrücke „Schlaf“ und „schlafen“ für den Todeszustand der dahingeshiedenen Frommen allgemein gebräuchlich sind, werden ähnliche Ausdrücke im Alten Testament äusserst selten gebraucht. Die Vorstellung ist vielleicht angedeutet in Ps 17, 15, tritt indessen deutlicher hervor in Nah 3, 18, Jes 26, 19, Hi 14, 12; 3, 13 und am allerdeutlichsten in Dan 12, 2.¹ Diese letzterwähnten Stellen werden ziemlich allgemein für einer späten Zeit angehörig gehalten, und bei Ps 17 dürfte man auch nicht auf einen vorexilischen Ursprung zu schliessen haben. Vielleicht hängt der Ausdruck mit der Vorstellung von einer Art Seelenschlaf für die gerechten Entschlafenen zusammen. In den Apokryphen findet sich der Euphemismus in Sir 24, 45 und zwar in einem Zusatz der altlateinischen Übersetzung, sowie in 2 Macc 12, 45. Aus diesem Grunde lässt sich die Behauptung aufstellen, dass die Juden erst sehr spät und nur in vereinzelt Fällen die Toten als „Entschlafene“ bezeichneten. In der pseudepigraphischen Litteratur kommt die Bezeichnung auch nur äusserst selten vor. Ich fand sie in Jubil. 23, 1; 36. 18; 45, 15 (an diesen Stellen wird der Ausdruck speciell für den Todesaugenblick „einschlafen“ gebraucht ebenso in Act 7, 60), in Henoch 49, 3; 91, 10; 92, 3; 100, 5 (hier nur gebraucht von dem Schlafe der Gerechten vor der Auferweckung, vergl. Dan 12, 2) und in Ap. Bar. 11, 4; 21, 24; 30, 1; 85, 3 (vom Schlafe der Patriarchen, der Propheten und der Gerechten in ihren Gräbern). In dem Testament der 12 Patriarchen kommt der Euphemismus sehr häufig vor, aber es ist bekanntlich schwer zu entscheiden, in welchem Masse diese Schrift christlich überarbeitet worden ist.

An die Anwendung des betreffenden Euphemismus, welchen die vorstehend angezogenen Citate andeuten, — also nicht an Jesu Redeweise — schliesst sich die neutestamentliche Litteratur im Allgemeinen an, wenn sie den Todeszustand der Gerechten als einen „Schlaf“ und das Eintreten des Todes selbst als ein „Entschlafen“ bezeichnet. Im täglichen Leben dürfte daher dieser Sprachgebrauch noch zu Jesu Zeiten sehr selten ge-

¹ Dagegen nicht in dieser euphemistischen Bedeutung in Jer 51, 39. 57 (31, 26?).