

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 25 (1978)

Heft: 1-2

Artikel: Jesu Auferweckung und unsere Auferweckung

Autor: Breuning, Wilhelm

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760472>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 19.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

WILHELM BREUNING

Jesu Auferweckung und unsere Auferweckung

Gegenseitige Erhellung ihrer Problematik

Jesu Auferweckung und die Hoffnung auf die Auferweckung der Toten haben unmittelbar miteinander zu tun. Das braucht nicht eigens bewiesen zu werden. Der Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen liegt eher darin, daß innerhalb beider Themenkreise in der jüngsten Zeit viele Probleme bedacht wurden, deren Konsequenzen aufeinander hin zwar unausweichlich sind, die aber nicht nur Konvergenzen aufdecken, sondern in einigen Punkten gerade der Christologie auch neue Fragen stellen. Der grundsätzliche Zusammenhang beider Inhalte braucht – wie gesagt – nicht erst durch komplizierte Reflexionen hergestellt zu werden. Er ist zudem in der gelebten Spiritualität mehr als zu manch andern Zeiten bewußt. Die österliche Dimension der Totenliturgie z. B. ist nicht mehr durch absolutes Trauer-Schwarz abgedunkelt – und das gilt nicht nur für die rubrikale Erlaubnis von violetten Meßgewändern. Auch für die Verkündigung, aus der wir regelmäßig unsere Nahrung für das Christsein aufnehmen sollen, gilt wieder die enge Bindung beider Inhalte.

I. DIE AUFERWECKUNG DER TOTEN IN DER GESCHICHTSTHEOLOGISCHEN DEUTUNG ALS TREUE GOTTES: DIE TOTEN SIND NICHT VERGESSEN

Der Blick auf unsere eigene Eschatologie läßt uns Ostern in *seiner* Wirklichkeit reicher ausschöpfen, der Blick auf Jesu Auferweckung bezeichnet einen der wenigen Kristallisationspunkte, von denen her

wir eschatologische Aussagen wagen. Man darf wohl sogar sagen, daß es die Verbindung beider Inhalte ist, die einen ganz bestimmten fundamental-theologischen Zugang zum Glauben eröffnen hilft. Er ist etwa für J. B. Metz charakteristisch und hat seine bisher wohl durch-reflektierteste Darstellung bei Helmut Peukert¹ gefunden. Diesen Versuchen gilt vor allem unsere Frage, wie tief die Wurzeln in die Christologie reichen.

1. Erläuterung des Modells am Würzburger Synodenbeschluß «Unsere Hoffnung»

Diesen Gedankengang hat in einer konzentrierten Form auch der Beschluß der Würzburger Synode «Unsere Hoffnung»² aufgenommen. Im Zusammenhang mit dem Thema von der Auferweckung der Toten nennt der Text «unsere Berührungsangst vor dem Tod überhaupt, unsere Fühllosigkeit gegenüber den Toten» als Hauptgründe für die Inhumanität des gängigen Lebensstils in unserer Zeit. «Doch» – fährt der Beschluß fort – «diese Frage nach dem Leben der Toten zu vergessen und zu verdrängen ist zutiefst inhuman. Denn es bedeutet, die vergangenen Leiden zu vergessen und zu verdrängen und uns der Sinnlosigkeit dieser Leiden widerspruchslos zu ergeben.» Hier wird nun freilich die kritische Tendenz des Gedankengangs deutlich. Ohne Antwort auf die eschatologischen Fragen der Menschen entartet auch die beste und menschenfreundlichste Sorge für das gegenwärtige Leben. «Kein Glück der Enkel (macht) das Leid der Väter wieder gut, und kein sozialer Fortschritt versöhnt die Ungerechtigkeit, die den Toten widerfahren ist. Wenn wir uns zu lange der Sinnlosigkeit des Todes und der Gleichgültigkeit gegenüber den Toten unterwerfen, werden wir am Ende auch für die Lebenden nur noch banale Versprechen parat haben.» Wie lautet nun die eschatologisch kritisch orientierte Antwort auf diese Heraus-

¹ H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Düsseldorf 1976. – Inzwischen auch J. B. METZ selbst: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz 1977.

² In: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I.*, Freiburg–Basel–Wien 1976, 84–111. – Der hier besonders interessierende Abschnitt, aus dem auch die folgenden Belegstellen genommen sind, ist überschrieben: «Auferweckung der Toten» (S. 90–92). Zur Bedeutung von J. B. METZ für Entwurf, Zustandekommen und Schlußfassung vgl. TH. SCHNEIDER in der «Einleitung» zum Text, S. 72.

forderung? «In dieser Situation bekennen wir Christen unsere Hoffnung auf die Auferweckung der Toten. Sie ist keine schön ersonnene Utopie; sie wurzelt vielmehr im Zeugnis von Christi Auferstehung, das von Anbeginn die Mitte unserer christlichen Gemeinschaft bildet.» Ohne den real leibhaftigen Sinn von Auferweckung antasten oder schmälern zu wollen, bemühen sich die Verfasser der Synodenaussage jedoch sogleich, dem Inhalt von Auferweckung eine weitere, für heutiges Denken plausible Umschreibung zuzufügen, die Gottes eigentümliches Verhalten in diesem ganzen Geschehen als «Gedenken» kennzeichnet. Weil das Hoffnungswort von der Auferweckung der Toten «von einer Zukunft für die Toten spricht, davon, daß sie, die längst Vergessenen, unvergeßlich sind im Gedenken des lebendigen Gottes und für immer in ihm leben, spricht dieses Hoffnungswort von einer wahrhaft menschlichen Zukunft». Rein menschlich gesehen kann eine Hoffnung auf Zukunft nicht begründet werden. Unsere menschlichen Verwirklichungen werden «immer wieder von den Wogen einer anonymen Evolution überrollt, von einem gleichgültigen Naturschicksal verschlungen». Das vorher genannte gesellschaftliche Fehlverhalten des Vergessens ist also offenbar grundsätzlich nicht von Menschen zu beheben. Evolution und Naturschicksal erweisen sich als stärker. Wenn demgegenüber das Hoffnungswort von der Auferweckung der Toten «von einer Zukunft für die Toten spricht, ist es ein Wort der Gerechtigkeit, ein Wort des Widerstands gegen jeden Versuch, den immer wieder ersehnten und gesuchten Sinn menschlichen Lebens einfach zu halbieren und ihn allenfalls für die jeweils Kommenden, die Durchgekommenen, gewissermaßen für die glücklichen Endsieger und Nutznießer unserer Geschichte zu reservieren».

Versuchen wir das Ergebnis und seine Tragweite zu fassen, so könnten wir sagen, die in christlicher Tradition personal auf den einzelnen bezogene Aussage vom Ewigen Leben, sei – unter Wahrung und sogar mit Betonung ihrer personalen Gültigkeit – besonders in ihrem universalen Sinn herausgehoben worden. Eben dieser universale Sinn erscheint dann als Bedingung für die Möglichkeit, dem einzelnen Augenblick im je einzelnen menschlichen Leben einen richtigen Ort zu geben, ihn vom Egoismus des verkrampften Festhaltens zu lösen und ihn gerade dadurch für seine Erfüllung zu öffnen. Der Text selbst führt in seinem Schlußabschnitt zum Stichwort «Auferweckung der Toten» die Konsequenz folgendermaßen durch: «Die Hoffnung auf die Auferweckung der Toten, der Glaube an die Durchbrechung der Schranke des Todes macht uns frei zu einem Leben gegen die reine Selbstbehaup-

tung, deren Wahrheit der Tod ist. Diese Hoffnung stiftet uns dazu an, für andere da zu sein, das Leben anderer durch solidarische und stellvertretendes Leid zu verwandeln. Darin machen wir unsere Hoffnung anschaulich und lebendig, darin erfahren wir uns und teilen uns mit als österliche Menschen.» Und meinem Empfinden nach stellt das Wort aus dem ersten Johannesbrief, das sich anfügt und den Gedanken abschließt, mehr als ein passendes Bibelzitat dar: «Wir wissen, daß wir vom Tod zum Leben hinübergeschritten sind, weil wir die Brüder lieben; wer nicht liebt, der bleibt im Tode» (3,14).

2. Rückbezug der Eschatologie zur Solidarität in menschlicher Geschichte

Diese zuletzt beschriebene Wende von der eschatologischen Hoffnung auf das gegenwärtige Leben zurück ist ihrer Intention nach klar. Was D. F. Strauß im vorigen Jahrhundert spottend über den Christen geschrieben hatte, hat sich den Christen, die es bleiben wollen, als Schreckgespenst tief eingepägt. Er sagt: «Den ganzen reichen Hausrath der kirchlichen Eschatologie überläßt das moderne Ich ohne sonderliche Gemüthsbewegung dem kritischen Brande, zufrieden, aus demselben seine nackte Fortdauer nach dem Tode zu retten. Mit Continuität des Bewußtseins, versteht sich; sonst würde es ja nicht als Ich fortbestehen. Dieser Unsterblichkeitsglaube ist die Seele der jetzigen Gefühls- und Verstandesreligiosität; der gebildete Fromme läßt sich eher noch seinen Gott und Christus, als die Hoffnung auf Fortdauer nach dem Tode nehmen»³. Strauß wurde wegen seines treffsicheren Sarkasmus als Beleg gewählt. Im übrigen artikuliert er eine breite Strömung von Religions- und Christentumskritik. Die Besinnung auf die zentrale und aktuelle Bedeutung der Hoffnung auf Ewiges Leben, wie sie der untersuchte Synodentext vorführt, wird darin in ihrer Richtung als ein Stück Apologie deutlich. Aber so besehen, stellt sie auch ein Stück vernünftiger Apologie dar. Die von Strauß sicher nicht ganz grundlos gebrandmarkte Verzerrung wird nicht dadurch entkrampft, daß man die Eschatologie dort in Ungewißheiten verdämmern läßt, wo wir eine klare Antwort schulden. Die Hoffnung auf Auferweckung muß nicht zum Heilsegoismus führen. Ihr Kern widerspricht eindeutig dieser Verzerrung. Richtig verstanden befreit sie zur Liebe. Andererseits kommt

³ D. F. STRAUSS, *Christliche Glaubenslehre*, Bd. II, Tübingen 1841, S. 697. (Uebernommen von Greshake in: G. GRESHAKE – G. LOHFINK, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit* (QD 71), Freiburg–Basel–Wien 1975, S. 99.

es natürlich auch darauf an, die recht stark hervorgehobene Rückbeziehung der eschatologischen Aussage vom Ewigen Leben auf ihren Lebenswert für das jetzige Verhalten nicht in die Methode der kurzschlüssigen Apologetik entarten zu lassen, deren Karikatur wohl recht gut mit Hilfe der Fabel vom Wettlauf des Hasen mit dem Igel zu zeichnen ist. Bekanntlich ist die Igeltaktik so schlau, daß in jedem Fall herauskommt: Ich bin schon da!

Die Toten, die längst Vergessenen, sind unvergeßlich im Gedenken des lebendigen Gottes und leben für immer in ihm – das bleibt dann offenbar die tragende Aussage des Synodentextes. Wenn sie stimmt, greift alles richtig ineinander. Die Aussage selbst ist durch ein Argument gesichert, das seiner logischen Struktur nach einen irgendwie experimentalen Beweischarakter hat. Über das «irgendwie» wird noch nachzudenken sein. Das Argument lautete: Die Hoffnung auf Totenerweckung «wurzelt... im Zeugnis von Christi Auferstehung, das von Anbeginn die Mitte unserer christlichen Gemeinschaft bildet.»

Auf die inhaltliche Gleichsetzung von Auferweckung und dem Leben der Toten in Gott als einem Unvergeßlich-Aufgehobensein in Gottes Gedenken haben wir schon hingewiesen. Warum es so wichtig ist, die Toten nicht zu vergessen, warum also diese Ausdrucksform gewählt ist, ging teilweise schon aus dem unmittelbaren Textzusammenhang hervor. Die Voraussetzungen sollen aber aus dem weiteren Umkreis dieser kritischen Eschatologie noch etwas vertieft werden.

3. Hintergründe des Begriffs der anamnetischen Solidarität bei Metz und Peukert: die geschichtstheologische Diskussion zwischen Benjamin und Horkheimer

Metz und Peukert haben das Stichwort von der «anamnetischen Solidarität» ins Gespräch der Theologie gebracht. Peukert erläutert das Problem, wenn er im Eingehen auf wissenschafts- und handlungstheoretische Konzeptionen auf eine Struktur kommunikativen Handelns stößt, die er als das äußerste Ideal dessen ansieht, was in der Neuzeit im Blick auf sinnvolle Gestaltung gemeinsamen menschlichen Lebens entworfen wurde. «Dieses Handeln vollzieht sich im Horizont einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft. Es ist in seiner Freiheit damit von allen herausgefordert, zugleich allen verpflichtet. Damit ist es bestimmt von universaler Solidarität»⁴. In diesem Horizont kommt dem Verhalten des Menschen ein Moment des Unbedingten zu.

In welchem Sinn wird hier der platonisierende Begriff des Ideals gebraucht? Das beschriebene Ideal unbegrenzter Kommunikationsgemeinschaft in freier Solidarität mit voll entfalteter Gegenseitigkeit des Teilnehmens «ist der auf kommunikative Praxis verpflichtende Vorgriff auf eine Menschheit, die in Auseinandersetzung mit der Natur und in immer weiter getriebener Reflexion auf ihre Situation und ihre Möglichkeit begreift, daß sie selbst in ihrer freien geschichtlichen Bewegung jeweils den Horizont entwirft, innerhalb dessen alle Fragen entschieden werden müssen». Die Bewegung der Menschengeschichte ist also derart zu sich selbst gekommen, daß ihre gegenwärtigen Träger dieser ihrer Situation in einer bis dahin nicht bewußt gewordenen Weise ins Auge schauen: Sie sind «herausgerufen zu der Freiheit, sich in gegenseitig zugemuteter und zugestandener Freiheit selbst zu bestimmen». Daher kann Peukert folgern: «Freiheit in universaler, geschichtlich zu realisierender Solidarität scheint die äußerste Grenze des Denkbaren zu bezeichnen.»

«In der Mitte dieser Konzeption» bricht für Peukert hier, wo das Ideal sozusagen bestimmt zu sein scheint, eine elementare Aporie auf. Universale Solidarität bleibt angesichts des Schicksals der Toten ein leeres Wort. Gilt für diese Aporie nur eine Art Appell an die persönliche Opferbereitschaft trotz allem Ungereimten und Unreimbaren als Trost, wie er sich etwa bei V. Gardavsky ausdrückt: «Selbst ohne Hoffnung auf die Ewigkeit, dem Tod unterworfen, werde ich zur Hoffnung für andere, die mich überleben: wenn unter mein Leben der Schlußstrich gezogen wird, dann ist die Summe, die verbleibt, die unerläßliche Vorbedingung ihres Lebens. Gewiß, auch ihr Leben wird in der gleichen Hoffnungslosigkeit enden. Aber nur um diesen höchsten Preis der persönlichen Niederlage wird die Hoffnung wachgehalten als eine Unabdingbarkeit des menschlichen Daseins überhaupt, als Hoffnung der menschlichen Gesellschaft auf die Zukunft»⁵. Die persönliche Lauterkeit dieses Versuches einmal unbezweifelt zugestanden: mit welchem Recht verdienen Hoffnung, Zukunft, Menschheit – diese als letztlich doch namenloses Heer – das Herz des Menschen? Werden sie nicht konkret betrachtet zum Moloch, oder erweisen sie, weil sie ja keine Hypostasen sind, nicht ihre Abstraktheit?

⁴ Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie, S. 273. Ebendort stehen auch die nächsten Belegstellen.

⁵ V. GARDAVSKY, Gott ist nicht ganz tot. Betrachtungen eines Marxisten über Bibel, Religion und Atheismus, München 1970, S. 230.

Peukert wählt an dieser Stelle seines Entwurfs nun auch nicht die Auseinandersetzung mit dieser Art marxistisch-existentialistischer Todesbetrachtung nach dem Modell Gardavskys, sondern er deckt die Schärfe der ihm zu Gesicht gekommenen Aporie auf, indem er einen interessanteren Dialog zwischen W. Benjamin und M. Horkheimer aus dem Jahr 1937 aufgreift, von dem er meint, es sei «eine der theologisch bedeutsamsten Auseinandersetzungen unseres Jahrhunderts»⁶. Um dem Gedanken zu wehren, man könne die Ergebnisse der Geschichte wie einen festen Besitzstand von Gütern übernehmen, spricht Benjamin davon, das Werk der Vergangenheit sei an keiner Stelle abgeschlossen. Horkheimer opponiert gegen den idealistischen Optimismus, der in der undifferenzierten Art dieser These mitenthaltend zu sein scheint. Mag Geschichte noch so viel Offenheit nach vorne besitzen, an einer Stelle darf die Endgültigkeit geschiederter Geschichte nicht übersehen werden, weil das eine unmenschliche Verharmlosung wirklicher Leidensgeschichte wäre: «Das vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen. Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen»⁷. Unschwer können wir hier den Ursprungsort des Gedankens erkennen, der den von uns untersuchten Synodentext geprägt hat. Aber gehen wir seiner Entwicklung bei Benjamin und Horkheimer noch je einen weiteren Schritt nach. Benjamin nimmt Horkheimers Hinweis, letzten Endes sei der Gedanke der Unabgeschlossenheit der Geschichte theologisch, weiter daran arbeitend, auf: «Das Korrektiv dieser Gedankengänge liegt in der Überlegung, daß die Geschichte nicht allein eine Wissenschaft, sondern nicht minder eine Form des Eingedenkens ist. Was die Wissenschaft «festgestellt» hat, kann das Eingedenken modifizieren. Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen. Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen»⁸. Auch bei Horkheimer verschärft sich später noch

⁶ Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie, S. 278.

⁷ M. HORKHEIMER, Brief vom 16. 3. 1937 an Benjamin, unv. Ms., mitgeteilt in: R. TIEDEMANN, Historischer Materialismus oder politischer Messianismus? In: P. BULTHAUP (Hg.), Materialien zu Benjamins Thesen «über den Begriff der Geschichte». Beiträge und Interpretationen, Frankfurt 1975, 77–121. (Hier entnommen von PEUKERT, a. a. O., S. 278.)

⁸ BENJAMIN, Passagen, Konvolut N, Bl. 8, unv. Ms., mitgeteilt ebenfalls bei TIEDEMANN, a. a. O. S. 88, und ebenfalls von PEUKERT, a. a. O. S. 279, übernommen.

einmal die Konsequenz aus diesen Ansätzen: «Der Glaube, daß die Gebete der Verfolgten in höchster Not, daß die Hoffnungen auf eine übermenschliche Instanz kein Ziel erreichen, und daß die Nacht, die kein menschliches Licht erhellt, auch von keinem göttlichen durchdrungen wird, ist ungeheuerlich. Die ewige Wahrheit hat ohne Gott ebensowenig einen Grund und Halt wie die unendliche Liebe, ja, sie wird zum undenkbaeren Begriff. Aber ist Ungeheuerlichkeit je ein stichhaltiges Argument gegen die Behauptung oder Leugnung eines Sachverhaltes gewesen, enthält die Logik das Gesetz, daß ein Urteil falsch ist, wenn seine Konsequenz Verzweiflung wäre?»⁹ Wir haben die Entwicklung, die bei Metz und Peukert zum Begriff der «anamnetischen Solidarität» geführt hat, so ausführlich dargestellt, weil sie uns auch die inhaltliche Entsprechung von Auferweckung der Toten und dem Gedenken des lebendigen Gottes im Synodentext, kraft dessen die Toten unvergeßlich bleiben, deutlich macht. Die Problematik bricht auf, wenn man sich Horkheimer stellt: «Enthält die Logik das Gesetz, daß ein Urteil falsch ist, wenn seine Konsequenz Verzweiflung wäre?» Peukerts Alptraum läßt sich leicht nachempfinden: «Wie kann man die endgültige, nicht revidierbare Verlorenheit der Opfer des geschichtlichen Vorgangs, dem man sich selbst verdankt, überhaupt in der Erinnerung behalten und dabei glücklich sein, seine Identifikation finden?... Die eigene Existenz wird von der Solidarität her, der sie sich verdankt, zum Selbstwiderspruch»¹⁰.

4. Dienst und Grenze des Gedankens anamnetischer Solidarität

Dienst und Grenze des Gedankens der anamnetischen Solidarität werden in einem faßbar. Der Dienst besteht darin, daß der Inhalt der Auferweckungsbotschaft als sozusagen notwendig erscheint, um einen Weg aus der alles zerstörenden Wucht der von Peukert aufgewiesenen Aporie zu finden. Horkheimers Stringenz im Aufweis, daß eine unendliche Liebe ohne Gott keinen Grund und Halt hat, macht aber auch nachdenklich. Einerseits hat er Recht, wenn er sagt, unendliche Liebe sei ohne Gott ein undenkbarer Begriff. Andererseits denkt er den Begriff. Wir denken ihn, wenn wir die Möglichkeitsbedingungen anamnetischer

⁹ M. HORKHEIMER, *Kritische Theorie*, Bd. I, Frankfurt 1968, S. 372. (Vgl. PEUKERT, a. a. O. S. 282.)

¹⁰ A. a. O. S. 281 f.

Solidarität umschreiben, wie es etwa der Synodentext tut. Eine Art ontologischen Gottesbeweises? Gerade bei dieser Alternative wird man betroffen angesichts Horkheimers *Idee* der unendlichen Liebe. Von der Reflexion her allein führt kein Weg zur Bejahung des Seins einer unendlichen Liebe. Selbst wenn sich auf einem anderen Weg herausstellen sollte, daß das Denken-Können des Begriffs von absoluter Liebe in der Tat mit ihrem Gegebensein zusammenhängt, so muß doch ihr wirkliches Gegebensein zunächst einmal durch sie selbst erfahren werden. Post factum, nachträglich, mag die Nicht-Einfaßbarkeit der absoluten Liebe in ein ontologisch-apriorisches Argument noch einmal ein bestätigendes Indiz dafür sein, daß der Empfänger von Liebe sie richtig erfaßt hat, aber alles Verstehen bleibt Antwort auf Erfahrenes, durchaus schöpferische Antwort, keine sterile Nacherzählung, aber kein Rückgriff auf vorgängig Gewußtes, das bloß der Aktuierung bedurfte, über das der Nach-Denkende aber auch immer schon verfügt hat. Die Schwierigkeit jedoch, die sich für das Verständnis von Metz und Peukert sowohl wie des Synodentextes, aber auch für viele andere ähnliche Versuche innerhalb der theologischen Tradition ergibt, die von der Aporie des Menschen ausgehen, liegt eben im Aufweis des Stellenwerts der menschlichen Not und Bedürftigkeit. Die richtige Anwendung ist ein sehr komplexer Vorgang. Peukert mag als Beispiel dienen. Die Aporie bricht bei ihm dort auf, wo das bejahte Ideal universaler Solidarität am endgültig geschehenen Unrecht an den bereits Toten scheitern muß. Wenn es hier scheinen könnte, der Gedankengang versuche nun die Bedingungen zu entwerfen, wie die Aporie doch noch zum ursprünglichen Ideal hin durchführbar sei, so sind demgegenüber zwei Dinge zu berücksichtigen. Einmal: Die Aporie ist keine Lücke, die durch die Einführung des nicht vergessenden Gottes eben an der schwachen Stelle des ganzen Zusammenhangs geschlossen wird. Die wirkliche Solidarität unter Menschen enthüllt sich vielmehr als das Hereinholen eines Subjekts, das nicht um seiner Funktion willen benötigt werden darf, sondern das gerade die Not überwindet, weil es seiner selbst mächtige Liebe ist. Es geht nicht um ein im Denken übersehenes Moment, sondern um Offenbarung und deren Wahrnehmung. Damit sind wir beim zweiten Beurteilungspunkt: Die Bedingungen für die Möglichkeit universaler, freier Kommunikation sind dort, wo von Gott gesprochen wird, nicht so entworfen, daß eine Wirklichkeit vom Menschen her denkbar gemacht wird. Das geschieht zwar auch, aber gleichsam inklusiv und per accidens. Was letztlich geschieht, ist, daß eine

sich schenkende Wirklichkeit sich anbietet, daß sie aufruft, sich auf sie einzulassen, und daß sie in Freiheit aufgenommen werden will. Von daher mag vielleicht auch die mir nicht ganz klargewordene Anwendungsbreite des Begriffs der «anamnetischen Solidarität» bei Metz und Peukert noch verständlich werden. Das entscheidende Subjekt dieses Nicht-Vergessens ist doch wohl Gott? Andererseits geht es auch darum, daß Menschen nicht fühllos vergessen. Soll gesagt sein, der Zugang zu diesem Reich realer Anamnese geschehe nicht spekulativ, sondern im Mitvollzug liebender Zuwendung? Vielleicht liegt Peukerts Antwort darin: «Der Glaube ist in sich selbst eine Praxis, die als Praxis, also im konkreten kommunikativen Handeln, Gott für die andern behauptet und diese Behauptung im Handeln zu bewähren sucht»¹¹.

II. DIE FUNDAMENTAL-THEOLOGISCHE BEDEUTUNG VON OSTERN UND DIE VERMITTLUNG DER ALLES BEGRÜNDENDEN OSTERWIRKLICHKEIT

1. Die Einheit von Heilszeichen und Heilswirklichkeit bei Ostern

Die Behauptung Gottes für andere erweist sich so als Vorgang im Rang gegenwärtiger Aktualität. Sie läßt sich nicht als überaltet abtun. Wenn alles so sehr auf Solidarität hin ausgelegt werden kann – und daran ist wohl kein Zweifel –, dann ist auch der Einwand entkräftet, dem Glaubenden gehe es letztlich nur um seine eigene Rettung. Die Universalität des kommenden Gottesreiches gehört ebenso zu den Bedingungen einer sinnvollen Geschichte jedes *einzelnen* wie die, daß Gott die Leben schenkende Macht, aber auch die innerste Erfüllung selbst ist. Die Behauptung Gottes für die anderen hängt aber alles in allem an der Wirklichkeit eines ganz bestimmten, konkreten, einzelnen Ereignisses. Sie «wurzelt... im Zeugnis von Christi Auferstehung», wie wir uns an den Synodentext zurückerinnern. Auch in Peukerts Versuch könnte Gott nicht ernsthaft für irgendjemand behauptet werden, wenn Jesus nicht auferweckt wäre. Das bestätigt das, was K. Rahner einmal grundsätzlich im Blick auf alle fundamental-theologische Glaubensbegründung ausdrückte: «Wir können uns auf die Frage nach der Auferstehung Jesu und ihrer geschichtlichen Glaubwürdigkeit beschränken,...

¹¹ A. a. O. S. 301.

da die Auferstehung sowohl eine höchste Identität von Heilszeichen und Heilswirklichkeit hat und unsere mit transzendentaler Notwendigkeit gegebene Heils- und Auferstehungshoffnung anruft»¹².

Wir konstatieren erstens einmal positiv, daß hier offenbar der wahrlich nicht neue, sondern traditionelle Zusammenhang von Auferstehung und fundamentaltheologischer Aufgabe bekräftigt ist. Rahner selbst hat an anderer Stelle einmal recht instruktiv ausgeführt, daß das gar kein sehr bequemer Weg ist. Die Situation sei eher so, daß je nachdem mit einiger Schwierigkeit zwar an die Auferstehung Jesu geglaubt werde, aber daß die Hindernisse, die Auferweckung Jesu als Grund des Glaubens zu erfassen – also wegen der Auferweckung zu glauben –, immer stärker anwachsen¹³. Demgegenüber möchten wir mit Rahner sehr betont das Ereignis der Auferweckung und seine Vermittelbarkeit als Begründung des Glaubens in auch «fundamentaltheologischer» Art herausstellen. Rahner gab zweitens selbst wieder die Begründung für eine solche Entscheidung, deren Tragweite wir noch weiter verfolgen müssen. Die Auferweckung Jesu enthält «eine höchste Identität von Heilszeichen und Heilswirklichkeit». Drittens sprach Rahner von einer Ansprechbarkeit in uns, die der Botschaft von der Auferweckung entgegenkomme und eine Voraussetzung für das Erfassen ihres Realitätsgehaltes sei: die Osterbotschaft bedarf einer transzendentaltheologischen Vermittlung. Gerade dazu haben wir bereits einiges gesagt, haben aber auch auf die Schwierigkeit eines spekulativ mißdeutbaren Apriori aufmerksam machen müssen. Wir wollen versuchen, von unserer eschatologischen Fragestellung her die hier auf uns zukommenden neuen Probleme einer Ostertheologie richtig zu erfassen und daraus zu Folgerungen zu kommen.

¹² K. RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg–Basel–Wien 1976, S. 260.

¹³ K. RAHNER, Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die katholische Dogmatik, in: Schriften zur Theologie, Bd. 10, Zürich–Einsiedeln–Köln 1972, S. 215–226 (= Beitrag in Festschrift für H. Schlier, Die Zeit Jesu, Freiburg–Basel–Wien 1970, 273–283).

2. Die christologische Akzentuierung von Ostern macht die Probleme der Zuordnung von Christologie und Eschatologie erst in ihrer Schärfe deutlich

Der Glaube an die Auferweckung Jesu beinhaltet mehr als die Anwendung einer allgemeinen und grundsätzlichen eschatologischen Erkenntnis auf Jesus. Hoffnung auf Totenerweckung «wurzelt vielmehr im Zeugnis von Christi Auferstehung». Wir hätten ohne Jesu Auferweckung also keine Hoffnung? Wenn wir bejahen, haben wir uns mit zwei Gegenfragen auseinanderzusetzen:

a) Ostern als Sonderfall?

Einmal gab es auch alttestamentlich schon eine feste Auferstehungshoffnung, wenn auch erst als Frucht einer langen Entwicklung und wenn z. B. zur Zeit Jesu dieser Glaube auch nicht von allen religiösen Schattierungen der Juden geteilt wurde und wenn es auch Schwankungen hinsichtlich der Frage gab, ob alle oder nur bestimmte Gerechte auferstehen. Dennoch darf man sagen, daß die aus dem jüdischen Glauben übernommene Erwartung der Totenauferweckung eine Voraussetzung für Jesu und seiner Gemeinde Botschaft war. Die Gegenfrage wird aber noch bedrängender, wenn man der alttestamentlichen Entwicklung nachgeht und in ihr den theologischen Vertiefungsprozeß im Glauben an die todesüberwindende Macht Gottes wahrnimmt. Die Entwicklung zeigt sich nun wirklich als ein ungemein anspruchsvoller Prozeß. Das grundsätzliche Argument hat auch für den Christen nichts an Tiefe und Kraft eingebüßt. Unabhängig von einer genauen Einzeluntersuchung wollen wir die hier durchbrechende Erkenntnis anhand des Schlußgebetes von Ps. 73 ins Bewußtsein rufen. Der Beter, der sich mit dem Theodizeeproblem alttestamentlicher Prägung – Wohlergehen der Frevler und scheinbare Vergeblichkeit des Lebens des Gerechten – herumgeplagt hat, findet den befreienden Durchbruch. Am Ende seiner Zweifel erkennt er, daß er ein ziemlich dummer Esel – «ein stumpfes Tier» – war: «Ich aber bleibe stets bei dir, du hältst mich an meiner Rechten. Du leitest mich nach deinem Ratschluß und nimmst mich am Ende auf in Herrlichkeit. Was hab ich im Himmel außer dir? Neben dir erfreut mich nichts mehr auf Erden. Mögen auch Fleisch und Herz mir verschmachten, Fels meines Herzens und Anteil bleibt Gott mir auf ewig» (23–26). Der Durchbruch, der hier Wortgestalt annimmt, bedeutet doch dies: Der Beter hat zwar erfaßt, was Gott für ihn ist.

Aber das ist erst die eine Seite. Er hat auch erfaßt, daß er etwas für Gott bedeutet. Daher auch die sozusagen von Gott her gewonnene Einsicht: Gott nimmt seine Zuwendung niemals zurück. Die menschliche Selbsterkenntnis ist hier sozusagen sekundäre Folge der primären Gotteserkenntnis. Das ist in seiner Art unüberbietbar. Heißt angesichts solcher Gipfel von Glaubenseinsicht das Bekenntnis von Jesu Auferstehung nicht, daß das Besondere dieser Auferstehung eben ihr Zeitpunkt war, die Vorwegnahme dessen, was sich an allen am Ende ereignen soll?

b) Ist Auferweckung des ganzen Menschen erst seit Ostern Heilsziel?

Daran knüpft die zweite Gegenfrage an: Wenn die heute verschiedentlich vertretene These richtig ist, die Greshake auf die Formel gebracht hat, «daß *im Tod* Auferstehung des Leibes geschieht»¹⁴, macht das nicht noch einmal Schwierigkeiten für die Auferweckung Jesu? Ist sie dann nicht vollends in ein im Grund allgemeines eschatologisches Geschehen aufgehoben und stellt dann ihr Erkenntwerden zwar den entscheidenden Schritt zur Bildung der neutestamentlichen Gemeinde dar, aber Jesus bleibt allenfalls Musterbeispiel, selbst wenn das Musterbeispiel zunächst einmal in Form einer eben besonderen Bestätigung Gottes durch die österlichen Begegnungs-Widerfahrnisse offenbar geworden wäre? Aber auch das könnte nicht aufheben, daß Ostern doch lediglich ein Ereignis wäre, das im Grund ja mit allen geschieht, nur daß es damals als Bestätigungsfunktion für Jesus wichtig war. Doch die tiefere Einsicht in Gottes eschatologische Ziele mit den Menschen würde deren Abhängigkeit von einem besonderen Osterereignis relativieren. Die immer wieder betonte Abhängigkeit der Hoffnung auf Totenerweckung von Jesu Auferstehung käme also hier ins Wanken. Das Außer-sich-Geraten der Jünger über die unerwartete Auferweckung würde zu einem zeitgebundenen Phänomen.

3. Die eschatologische Heilsbedeutung des konkreten Osterereignisses

Eine grundsätzliche Schwierigkeit des angeschnittenen Problems liegt in der Verschlungenheit von Erkenntnisvorgängen und Wirklichkeitsmitteilung. Beides läßt sich gerade angesichts des Phänomens «Offenbarung» gar nicht voneinander trennen. «Offenbarung» heißt ja

¹⁴ G. GRESHAKE – G. LOHFINK, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, S. 118.

nicht intellektuell-lehrhafte Wahrheitsmitteilung, sondern Selbsterschließung Gottes. Damit sie aber geschehen könne, muß nicht nur Gott sich öffnen und zuwenden, sondern auch der Mensch muß aktiviert werden, damit er empfangen – und zwar nichts als empfangen – kann. Eine Eigenart des Offenbarungsvorgangs liegt aber darin, daß die Erkenntnis, die er vermittelt, nicht vom Geschehen der Vermittlung gelöst werden kann. Offenbarungserkenntnis ist als abstrahierte Erkenntnis gar nicht mehr möglich. Dies wird man auch für das Geschehen der Auferweckung Jesu anwenden müssen. Man wird also immer beachten müssen, wie die Erkenntnisse, die im Zusammenhang mit ihr glaubensbegründend werden, eingebettet sind in den Zusammenhang der Wirklichkeitsmitteilung, um die es letztlich geht.

a) Als sakramentales Geschehen

Rahner spricht davon, daß die Auferstehung die höchste Identität von Heilszeichen und Heilswirklichkeit hat¹⁵. Das zielt in dieselbe Richtung. Die gewählte Terminologie zeigt aber auch an, daß es sich um die Sprache der Sakramente handelt: Heilszeichen und Heilswirklichkeit in innerer Verknüpfung. Mit Hilfe dieser Ausdrucksform haben wir in der Theologie unseres Jahrhunderts und besonders seit dem Zweiten Vatikanum viele theologische Deutungen versucht: Jesus Christus als Ursakrament, die Kirche als Wurzelsakrament. Man wird auch die gegenläufige Tendenz darin beachten müssen. Mit Hilfe eines neuen Sakramentenverständnisses wollte man sich gegen die bloße Nebeneinanderreihung von einzelnen sakramentalen Vollzügen wenden. Sakramentalität bezeichnet dann eine dynamische Struktur in Schöpfung und Bund: Eine einmalige, letztlich personal bezogene Wirklichkeit wird in Dienst genommen, um das, was sie selbst im tiefsten empfangen und erfahren durfte, weiterzugeben: «Zeichen» und «Werkzeug» sind die beiden Kennzeichnungen, die aus der scholastischen Sakramentendefinition übernommen werden, um anzuzeigen, daß Sakramente einen Dienst zu erfüllen haben; aber sie erfüllen ihre Funktion, weil sie Zeichen sind, weil sie selbst von der größeren Realität erfaßt sind, in deren Dienst sie stehen. In diesem Sinn sprechen wir auch vom *Verbum incarnatum* als Ursakrament. Die Struktur dieses Denkens entsprang also zunächst eher einer Inkarnationstheologie. Rahner hat nun diese Struktur ausdrücklich auf die Geschichtsereignisse des Lebens

¹⁵ Vgl. oben im Zusammenhang der Anm. 12.

Jesu ausgeweitet und damit eine christologisch-soteriologische Tendenz, die im menschlichen Lebensvollzug Jesu selbst die heilschaffende Mitteilung Gottes an die Menschenwelt sieht, mit Hilfe der sakramentalen Verständnisweise nahezubringen versucht. Sie kommt einer neutestamentlichen Grundauffassung entgegen, daß Jesus zum Christus gemacht worden ist.

Versuchen wir in gebotener Kürze zu skizzieren, wie Rahner in diesem Zusammenhang Ostern sakramental deutet, indem wir freilich auch selbst weiterdenken.

Wir konstatieren zunächst einmal, daß Rahner die von uns drängend empfundene Frage auch kennt: Ist in Jesu Auferweckung «Auferweckung» das allen Widerfahrende – oder ist sie ein Einmaliges? Wenn man ihre Einmaligkeit in der Person Jesu – also in seiner Gottessohnschaft – begründet sieht, so ist das zwar richtig, aber für Jesu menschliches Schicksal zu äußerlich. Rahner empfindet offenbar ebenso, wenn es bei ihm heißt: «Nach neutestamentlichem Verständnis der Auferstehung Jesu unterscheidet sich seine Auferstehung von unserer dadurch, daß Jesus durch sie zum ‘Herrn’ und ‘Messias’ gemacht wurde»¹⁶. Auch das ist nun eine christologische Aussage, keine bloß anthropologisch eschatologische, aber sie bezieht Jesu Schicksal und Geschichte mit ein.

Gerade von Jesu Geschichte her wird hier eher nun eine doppelte Blickrichtung möglich und nötig. Jesu Geschichte ist seine eigene, von ihm geführte. Jesu Auferstehung? Doch wohl nicht umsonst spricht das Neue Testament mehr von «Auferweckung». Das darf man sicher sagen, ohne «Auferstehung» auch schon im Neuen Testament zu übersehen oder als unangemessen zu empfinden. Vollends ist die Einsetzung zum Herrn und Messias als Tat des Vaters zu sehen. Auferstehung Jesu bedeutet in diesem Sinn dann immer etwas Einmaliges, nicht nur Vollzug der für alle gültigen Eschatologie. Man wird aber auch dieses Geschehen in seiner ganzen Entfaltung sehen müssen. Die Einsetzung Jesu zum Christus ist zunächst das Ankommen und Angekommen-Sein Jesu beim Vater. Rahner spricht vom endgültigen Gerettetsein Jesu. Aber die Ankunft wäre nicht die Einsetzung zum Christus, wenn sie nicht gleichzeitig die Rückgabe Jesu an die Welt wäre. Diese Rückgabe stellt überhaupt konzentriert die Ostertat Gottes an Jesus und für uns dar. Die Offenbarung dieser Wirklichkeit, ihr Wirksammachen für die Jünger und nun umgekehrt das Ankommen dieser «Rückgabe» bei

¹⁶ Grundkurs, S. 272 f.

ihnen, ist selbst ein Moment an diesem – wenn ich so sagen darf – Hauptgeschehen. Bei aller Schwierigkeit zu übersetzen, was die von diesen Widerfahrnissen Betroffenen und Angesprochenen erlebt haben und wie der Osterglaube entstanden ist und sich entwickelt hat, behalten die berichteten Ereignisse ihre Plausibilität – aus den alten Argumenten: Eine eigenschöpferische Erfindung des Osterglaubens als Werk eines bereits von sich her vorangeschrittenen Glaubens ist ein viel unwahrscheinlicherer Erklärungsgrund und widerspricht der Naivität des Berichteten. Die Deutung der Begebenheiten als bloß visionäres Geschehen, wie es religionsgeschichtlich auch sonst vorkommt, kann der theologischen Tiefendimension des $\acute{\omega}\phi\theta\eta$ kaum gerecht werden. Die subjektive Glaubwürdigkeit der Jünger hebt zwar nicht die Notwendigkeit auf, ihre Erfahrungen von ihren geschichtlichen Möglichkeiten her zu untersuchen, bleibt aber im ganzen doch ein wichtiger Faktor. Schließlich bekräftigt auch die *ratio theologica*, daß Ostern eben eine «neue» Tat Gottes ist, die sich aus dem Kreuz erst entnehmen läßt, wenn man auch dieses bereits als Tat Gottes kennengelernt hat. Aber gerade das wüßte niemand, wenn Gott nicht in der Tat den Gekreuzigten zurückgeschenkt hätte¹⁷.

Doch gerade vom Kreuz her müssen wir die andere Blickrichtung wieder aufnehmen: Ostern und Kreuz bleiben Gottes Tat, aber das Kreuz zeigt darin auch wieder, wie sehr das Ganze nicht weniger Jesu Tat ist, seine erlittene und aufgenommene Geschichte. In der Tat scheint der Bruch zwischen Kreuz und Ostern die von den Menschen her unüberbrückbare Kluft zwischen dem Jesus zugefügten Tod und seiner Wiederkunft zu meinen, während Tod und Auferweckung von Jesus selbst her als Kontinuität zu deuten sind. Was Gott der Welt in der Auferweckung Jesu zurückgibt, ist der Jesus, der inmitten dieser Welt, ja inmitten des Todes sich in Liebe und aus Liebe überschreitend zu Gott kam. Es ist eine sekundäre Frage, in welchen Kategorien Jesus diese seine Selbstverfügung ausdrückte. Daß er aber nicht rein passiv verfügt wurde, sondern daß seine «*passio*» höchst aktiv seine freie «*actio*» war, sieht zumindest die katholische Tradition der Soteriologie als Grund für die in der Erlösung geschehende Änderung der Welt an.

Bei Rahner finden wir dann auch in diesem Zusammenhang wieder

¹⁷ Wenn ich richtig sehe, bleibt dieser Gedanke letztlich auch bei W. KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 153–167, der Grund für das Vertrauen in die Zuverlässigkeit der Berichte.

das Veranschaulichungsmodell des sakramentalen Geschehens. «Leben und Tod Jesu (in einem genommen) sind... insofern 'Ursache' des Heilswillens Gottes (insofern beide Größen als unterschieden betrachtet werden), als in ihnen eben dieser Heilswille sich real und irreversibel setzt, insofern als – mit anderen Worten – also Leben und Tod Jesu (oder der das Leben zusammenfassende und vollendende Tod) eine Ursächlichkeit quasisakramentaler, realsymbolischer Art haben, in der das Bezeichnete (hier: der Heilswille Gottes) das Zeichen (den Tod Jesu mit seiner Auferweckung) setzt und durch es hindurch sich selbst bewirkt»¹⁸. Wenn hier der Heilswille Gottes das beherrschende Subjekt ist, so schließt das nicht aus, sondern setzt es voraus, daß Jesu Tod, der das Heil bewirkt, selbst ebenso auch Jesu Tat ist und nicht bloße Funktion Gottes. Vor der zitierten Stelle wird nämlich ausgeführt, wie Gottes Zusagewort – so wird dort die Initiative seiner Selbstmitteilung bezeichnet – in Jesu Leben und Sterben geschichtlich-menschliche Realität geworden ist. «... dieser Tod (wird) *als* in freiem Gehorsam vollzogener und das Leben restlos Gott übergebender erst durch die Auferstehung vollendet und für uns geschichtlich greifbar».

b) Concretum universale

Die theologische Kategorie des Sakramentes scheint – so verwandt – dann eine Denkform zu sein, die an der Frage nach der geschichtlichen Wirksamkeit des Lebens Jesu ansetzt und nahebringen will, wie dieses einmalige Geschehen universale Berührungskraft haben kann, wie also ein geschichtlich-begrenztes Geschehen eschatologischen Rang gewinnen kann. Das Modell vermag vieles zu integrieren. Die zu bewahrende Einmaligkeit des Geschehens ist selbst wieder begründet in dem Wert, den es als Jesu Selbstverfügung in Gott hinein – aufgrund der zuvor-kommenden Selbstmitteilung des Vaters – vor diesem selbst gewinnt. Das Modell kann die eigene Schwerkraft von Kreuz und Auferweckung behaupten, ohne diese Momente aus dem Ganzen der Geschichte Jesu herauszulösen, vielmehr zeigt das ganze Leben Jesu auch den Ort von Tod und Auferstehung. Schließlich, vielleicht das Wichtigste: Mag Jesu Leben und die Aufnahmekraft seiner Jünger geschichtlich die Gottesüberlieferung Israels notwendig voraussetzen und mag auch heute eine fruchtbare Begegnung mit Jesus eine Offenheit zumindest für die Gottesüberlieferung implizieren, die Behauptung Gottes von Jesu

¹⁸ Grundkurs, S. 278.

Kreuz und Auferstehung her heißt letztlich, in Jesu Leben, Sterben und Erhöhtsein Gottes Offenbarung zu finden. Doch ist dabei zu beachten, daß im Kontakt mit Jesus Christus mehr geschieht, als daß sozusagen eine Hypothese «Gott» verifiziert wird. Das geschieht in gewisser Hinsicht auch, aber man muß dabei erfassen, daß die Erfahrung, in Jesus Gott gefunden zu haben, noch einmal überboten wird durch die Erfahrung, von Gott gefunden zu sein. Jedenfalls stützt der heutige Osterglaube seine Begründung zwar eminent auf das Osterereignis, aber dessen gläubige Annahme ist integriert in eine ganze Christologie und Ekklesiologie. Darin liegt auch die Wahrheit der einseitigen These von R. Pesch¹⁹. Wenn er exklusiv den Osterglauben in den Kontakt mit dem irdischen Jesus begründet, so übersieht er das Neue von Ostern, das nicht allein durch glaubenslogische Schlußfolgerungen zu erfassen ist; aber er sieht richtig, daß ein Osterglaube ohne die in Jesu Leben begonnene und auf Nachfolge drängende Persongemeinschaft mit ihm, in der Tat nur ein dogmatischer Götze wäre.

Wenn wir von hier aus noch einmal zurückblicken: Die Hoffnung auf Totenerweckung wurzelt im Zeugnis von Christi Auferstehung... Die Auferstehung Jesu zusammen mit dem Kreuz macht unendliche Liebe «denkbar». Aber das bleibt zwiespältig. Denn die Auferstehung Jesu selbst ist etwas, das uns nicht durch Denkbarkeit und damit letztlich nicht durch größere Denkarbeit näherkommt – obwohl auch die notwendig ist, um den Sinn des Geschehens umfassender zu verstehen –, sondern sie ist, um ihre Wirklichkeit bejahen zu können, gebunden an die Realität, die der lebendigen «traditio» Jesu *jetzt* zukommt. Sie ist der bleibende Gehalt von Ostern. So gilt am Ende Rahners Grundprinzip der Eschatologie: «Die Eschatologie meint den erlösten Menschen, wie er jetzt ist; von ihm aus weiß sie das Zukünftige...; dieses Zukünftige ... wird den Menschen gesagt, weil er seine Gegenwart nur bestehen kann, wenn er sich in der Bewegung weiß auf seine Zukunft hin, die der ungreifliche Gott in seinem eigenen Leben ist»²⁰.

¹⁹ R. PESCH, Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, in: Th Q 153 (1973) 201–228. Vgl. auch die Weiterführung ebd. S. 270–283 und: A. VÖGTLE – R. PESCH, Wie kam es zum Osterglauben? Düsseldorf 1975, 136–184. – Zur umfangreichen Diskussion, die Pesch auslöste, vgl. den Literatur- und Forschungsbericht: J. KREMER, Entstehung und Inhalt des Osterglaubens. Zur neuesten Diskussion, in: Th R 72 (1976) Sp. 1–14.

²⁰ K. RAHNER, Eschatologie, in: Sac. Mundi 1, 1188.

c) *Schöpfung in Christus*

Der erlöste Mensch, wie er jetzt ist – das ist der Mensch, der sich mit dem Sohn auf dem Weg zum Vater weiß. «Mit dem Sohn» – die innere Konsequenz der Christologie gebietet von der Vollendung des Weges Jesu Christi her auch die Frage zu stellen, woher seine Liebe kommt. Liebe läßt sich letztlich immer nur als Gnadenvorgang erfassen. Das gilt bereits für die Schöpfung, weil Schöpfung konkret bereits Geschenkcharakter hat. Alle Liebe in der Menschengeschichte ist immer schon Antwort. Genügt das auch zum Verständnis Jesu Christi? Läßt sich Jesu Leben als in der Geschichte entstandene Antwort von unten verstehen? W. Pannenberg versucht so zu kombinieren: «Abgesehen von seiner Auferweckung von den Toten wäre Jesus nicht Gott, obwohl er von der Auferweckung her rückwirkend in seinem ganzen vorösterlichen Leben mit Gott eins ist»²¹. Auferstehung im christologischen Sinn enthält eine innere Logik, «daß Jesus schon immer mit Gott eins war, nicht erst von einem bestimmten Datum seines Weges ab»²². Pannenberg vermag das auch noch einmal eben unter Einbeziehung der irdischen menschlichen Geschichte Jesu zu veranschaulichen: «Durch die ihm widerfahrene Auferweckung von den Toten ist Jesus gerade insofern der Offenbarer der Gottheit Gottes, als er durch sie darin bestätigt wird, der ganz und gar Gott Hingegebene gewesen zu sein, wie er es auch fortan ist. Eben als der dem Vater ganz Gehorsame ist er der Offenbarer der Gottheit Gottes und also selbst untrennbar dem Wesen Gottes zugehörig. So ist er der Sohn»²³.

Wir haben, nachdem wir selbst wieder vorsichtiger mit Schlagworten wie «Christologie von unten» oder «von oben» umzugehen gelernt haben, auch wieder besser erfaßt, wie wenig das Neue Testament hier auseinanderreißt. Gewiß, Präexistenzaussagen sind relativ selten, aber sie sind auch erstaunlich früh²⁴. W. Kasper urteilt, hierin auf der von Pannenberg angedeuteten Linie fortfahrend: «Die Präexistenzaussagen

²¹ W. PANNENBERG, Grundzüge der Christologie, Gütersloh³1969, S. 230.

²² A. a. O., S. 152.

²³ A. a. O., S. 347.

²⁴ Vgl. M. HENGEL, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdische Religionsgeschichte, Tübingen 1975, – F. MUSSNER, Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Versuch einer Rekonstruktion, in: L. SCHEFFCZYK (Hg.), Grundfragen der Christologie heute (QD 72), Freiburg–Basel–Wien 1975, 77–113.

des Neuen Testaments bringen im Grunde in neuer und vertiefter Weise den eschatologischen Charakter von Person und Werk Jesu von Nazareth zum Ausdruck. Weil sich in Christus Gott selbst definitiv, rückhaltlos und unüberbietbar geoffenbart und mitgeteilt hat, gehört Jesus in die Definition des ewigen Wesens Gottes hinein»²⁵.

Es kann hier zwar nicht darum gehen, dieses Thema in seine Einzelheiten hineinzuverfolgen. Wichtig aber ist auch hier, der österlichen Christologie bis dorthin zu folgen, wo sie trinitarisch wird, also angesichts von Gottes Selbsterschließung wirklich bis in ihre letzte Liebe mitzugehen. Die trinitarische Inklusion macht nämlich ein Moment deutlich, das in einer Christologie noch verdeckt bleiben kann, solange sie Jesu Lebensverhalten und seinen Tod nur als die höchste Steigerung des Geschöpfseins sieht. Denn hier kommt man bei der Frage der Zuwendbarkeit der in Jesu Leben geschehenen Liebe nicht bis auf den letzten Grund. Die Liebe Jesu Christi, seine Proexistenz, hat eine ursprüngliche Richtung auf jeden Menschen. Das neue Testament hat dafür schon die letztmögliche Antwort gefunden, deutlicher als sie manchen späteren Zeiten bewußt war. Der erste Korintherbrief (8,6) spricht von der universalen Schöpfermittlerschaft Jesu Christi – «der Herr, durch den alles ist und durch den auch wir sind». Der Epheserbrief (1,4 ff.) führt aus, daß wir in Liebe durch Jesus Christus zur Sohnschaft hin vorausbestimmt sind. Der Römerbrief sieht uns als Geschwister mit dem Sohn (8,29). In dieser Einbeziehung der Christologie in eine schon trinitarische Schöpfungs- und Erwählungslehre läßt sich das «Gott ist Liebe» erst in einer Welt behaupten, wie sie ist. Wenn wir als Geschöpfe auf Liebe angelegt sind – Rahner sucht das zu verifizieren in dem, was er transzendente Auferstehungshoffnung nennt, und wir sind damit inhaltlich auch wieder in der Nähe von Metz, Peukert und dem Synodentext –, dann ist das keine allgemeine Aussage, die erst durch uns konkretisiert werden müßte: Auch hier ist das Universale schon ursprünglich konkret: Wir sind auf Jesus Christus in seiner konkreten Geschichtlichkeit und deren Kommunikationskraft hin angelegt. Aber sowohl unsere personhafte Eigenständigkeit als auch seine Proexistenz, die in einem exklusiven Sinn die Kraft hat, uns alle zu sammeln, gründet auf der trinitarischen Relation der Liebe von Vater und Sohn in Gott selbst. – Sie ist konkret auch der Ort, an dem wir uns befinden: im Geist Gottes und seines Sohnes Jesus Christus.

²⁵ Jesus der Christus, S. 207.

Ostertheologie kann letztlich nur dann wirklich eschatologisch sein, wenn sie auch tief genug in eine trinitätstheologische Protologie hineinreicht. Daß es Gottes Liebe ist, die in Jesus Christus auf diese Weise konkret-geschichtlich geworden ist, macht es sinnvoll, davon zu sprechen, daß die Menschengemeinschaft als *ganze* ein Haupt hat. Die Gemeinsamkeit aller Menschen bleibt kein abstraktes Ideal.