

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 49 (1993)  
**Heft:** 1

**Artikel:** Ostern : der denkwürdige Ausgang einer Krisenerfahrung  
**Autor:** Vollenweider, Samuel  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878264>

### **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:** 04.01.2025

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

## Ostern – der denkwürdige Ausgang einer Krisenerfahrung\*

Auferstehung ist seit den Ursprüngen der christlichen Religion ein ausgesprochenes *Kontroversthem*a, das sich in bemerkenswerter Weise als *resistent* gegenüber einer vollumfänglichen hermeneutischen Assimilation an veränderte Verstehensbedingungen, sei es der hellenistisch/römischen Mittelmeerwelt, sei es der Neuzeit, erweist. Es gibt zu denken, in welchem Ausmass gerade die Keimzelle aller christlichen Verkündigung die spezifischen Merkmale ihrer konkreten geschichtlichen Entstehung bewahrt hat – Elemente der Vorstellungswelt des antiken Judentums im Palästina des 1. Jahrhunderts wie Spuren historischer und quasi-historischer Begebenheiten rund um ein Passafest ca. drei Jahrzehnte nach dem Anfang unserer Zeitrechnung. Die Botschaft von Jesu Auferstehung lässt sich ohne empfindlichen Schaden weder in ein Rahmenwerk ontologischer Prinzipien auflösen noch auf elementarere, ihr zugrundeliegende regulative Sätze eines biblisch begründeten christlichen Glaubens zurückführen.<sup>1</sup> Im Bild gesprochen: Am Fundament des Christentums stossen wir auf ein Urgestein, das nurmehr schwer zu erkennen gibt, ob ihm der Einschlag eines gewaltigen Meteoriten, «senkrecht von oben» einbrechend, zugrundeliegt, oder ob sich seine Bildung «nur» geologischen Bewegungen innerhalb der Erdkruste verdankt.

In diesem Zusammenhang lässt sich eine interessante Feststellung machen. In der *Antike* war in ganz besonderem Mass der Topos der *Totenauf*erstehung als solcher Kontroversthemata zwischen Heiden und Christen, spezifischer zwischen griechischer Philosophie und christlicher Theologie.<sup>2</sup> So musste es schon der lukanische Paulus auf dem Areopag erfahren (Apg 17,31f), und die Paulusbriefe belegen, dass die Rede von Auferstehung für Menschen des hellenistisch geprägten Kulturbereichs von ausserordentlichen Verstehensschwierigkeiten begleitet war (I Kor 15; auch I Thess 4,13–18). Die Kontroverse dreht sich letztlich um die Bedeutung und Wertung der Leiblichkeit.

Demgegenüber hat sich in der *Neuzeit* der Brennpunkt der Kontroverse verschoben: Nun steht nicht mehr so sehr die Totenauferstehung als solche,

\* Der Aufsatz geht auf einen zu Ostern 1991 in Freiburg und Bern gehaltenen Vortrag zurück.

<sup>1</sup> Zu letzterem vgl. D. Ritschl, *Zur Logik der Theologie*, München <sup>2</sup>1988 (Kaiser TB 38), 232f.

<sup>2</sup> Vgl. R. Staats, *TRE* 4 (1979) 517.

sondern in spezifischem Sinn die *Auferstehung Jesu* zur Debatte. Der Anstoss besteht nicht länger in der Wertung der Leiblichkeit, sondern zum einen in der Problematik eines Mirakels, das die ehernen Gesetze der Kausalität ausser Geltung zu setzen droht, zum andern in der Fragwürdigkeit der Berufung auf «zufällige» geschichtliche Ereignisse für die Wahrheitsfindung. Beide Steine des Anstosses bestimmen auch heute noch weitgehend die Diskussion, in der vielfach diejenigen Probleme variiert werden, die vor allem im 19. Jahrhundert aufgebrochen sind.

So kehren in der Debatte um die Frage des leeren Grabes die Diskussionen der Aufklärung um Betrugsmanöver und Scheintod wieder. Die Wahrheitsfrage bricht erneut auf in der Debatte über die Verifikation christlicher Glaubensüberzeugungen wie derjenigen der Auferstehung Jesu. Die Frage nach den Erlebnissen der Jünger und nach der Kontinuität ihres Glaubens bzw. ihrer psychischen Disposition nimmt die Kontroverse um die «subjective Visionshypothese» auf. Schliesslich führt auch die Diskussion über die weltbildhafte Ausprägung des Auferstehungsglaubens und damit allgemeiner um das Verhältnis von mythischer Redeweise und neuzeitlicher Rationalität in das 19. Jahrhundert zurück.<sup>3</sup>

Die folgenden Ausführungen kreisen einmal mehr um die entscheidende Frage nach dem Sinn der neutestamentlichen Rede von der Auferstehung Jesu. Ihr Weg führt gleichsam von aussen nach innen, um beim gewählten Bild zu bleiben, von der Analyse des Urgesteins und seiner Entstehungsbedingungen zu Erwägungen über heute mögliche Verstehenszugänge.

### 1. Die Überlieferungen

Das neutestamentliche Zeugnis von der Auferstehung Jesu ist bekanntlich in zwei *Hauptformen* überliefert, die sich wiederum in mehrere Einzelformen aufgliedern.<sup>4</sup>

Zu nennen sind einmal die *Bekennnisformeln* bzw. Pistisformeln, sowohl eingliedrig formuliert (mit Gott als Subjekt und Verb im Partizip Röm 4,24; 8,11; II Kor 4,14; mit finitem Verb Röm 10,9b; I Kor 6,14; 15,15; I Thess 1,10; mit Jesus als Subjekt und Verb im Partizip Röm 6,9; mit finitem Verb Röm 6,4) wie in mehrgliedriger Gestalt (Tod und Auferweckung: I Thess 4,14; II Kor 5,15; Röm 4,25). Sie können ausgebaut werden (I Kor 15,3b–5). Dazu treten nun die *Ostergeschichten*, seien es Grabgeschichten (Mk 16,1–8 Par.) oder Erscheinungsgeschichten, die

<sup>3</sup> Vgl. die instruktive Übersicht von P. Hoffmann, Die historisch-kritische Osterdiskussion von H. S. Reimarus bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, in: Ders., Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu, WdF 522 (1988) 15–67.

<sup>4</sup> Zum ganzen vgl. P. Hoffmann, Auferstehung Jesu Christi I, TRE 4 (1979) 478–513; J. Kremer, Die Osterevangelien – Geschichten um Geschichte, Stuttgart <sup>2</sup>1981.

in Galiläa (Mt 28; Joh 21; vgl. Mk 14,28; 16,17) oder Jerusalem (Lk 24; Joh 20; auch Mt 28,9f) spielen und Elemente von Beauftragung (Mt, Lk, Joh) und Wiedererkennung (bes. Lk 24,13–35; Joh 21,1–14; auch 20,14–16) mischen. Wichtig sind die (kaum vollständigen) Informationen über Christuserscheinungen in I Kor 15,5–8.

Versuchen wir, diese recht variierenden Überlieferungen mit sehr unterschiedlichem historischem Wert zu einer einigermaßen plausiblen *Geschehensabfolge* zu verschränken. Ausgangspunkt ist die Hinrichtung Jesu. Es sieht so aus, als hätten diesen seine wichtigsten Anhänger, die «Jünger», verlassen (Mk 14,27f; vgl. Joh 16,32), im Unterschied zu einigen Frauen, welche die Kreuzigung mitverfolgten. Die Evangelien berichten darauf von der Auffindung eines *geöffneten leeren Grabes*. In historischer Hinsicht verdient diese Überlieferung meines Erachtens keine grosse Glaubwürdigkeit.

Die Argumente *pro et contra* sind längst ausgetauscht und führen – solange nicht neue archäologische Funde von Gräbern oder Texten erfolgen – zu keinem Konsens. Hier seien lediglich die Gründe, die mich an der Auffindung eines geöffneten leeren Grabes zweifeln lassen, zusammengestellt.<sup>5</sup>

1. Anerkanntermassen ist es recht schwierig, hinter der Geschichte Mk 16,1–8 einen historischen Kern ausfindig zu machen. Der Salbungsabsicht nach fast zwei Tagen und dem Weggespräch liegt Erzählstrategie, nicht Reportage zugrunde.
2. Die Überlieferungen von der Polemik um Leichendiebstahl (Mt 27,62–66; 28,11–15; ev. Joh 20,2.13–15), von der Bestätigung durch die Jünger (Lk 24,12; Joh 20,3–10) und vom Anschluss Josephs von Arimathäa an die Gemeinde (Mt 27,57; Joh 19,38) sind relativ junge Bildungen, obschon sie angesichts eines leer vorgefundenen Grabes doch unbedingt von Anfang an zu erwarten wären.
3. Ein gewichtiges Wahrheitsindiz für die Historizität des leer aufgefundenen Grabes ist die Bezeugung ausgerechnet durch Frauen, die nach jüdischem Recht als zeugnisunfähig galten.<sup>6</sup> Allerdings lässt sich auch diese Wahrscheinlichkeitserwägung relativieren:
  - a. Die Frauen bieten sich als Zeuginnen an infolge ihrer traditionellen Rolle in den jüdischen Beerdigungssitten. Demgegenüber sind die Jünger geflohen, bieten also noch keinen Haftpunkt für eine Entdeckungstradition.

<sup>5</sup> Am meisten hat mich immer noch A. Vögtle, in: Ders./R. Pesch, *Wie kam es zum Osterglauben?* Düsseldorf <sup>2</sup>1984, 9–131, überzeugt. Vgl. auch I. Broer, «Der Herr ist wahrhaftig auferstanden» (Lk 24,34), in: L. Oberlinner (Hg.), *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen*, QD 105 (1986), 39–60. Die gewichtigste Gegenstimme bleibt H. v. Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, SHAW.PH 4/1952, (<sup>3</sup>1966).

<sup>6</sup> So mShevu 4,1: «Das Gesetz über den Zeugniseid (sc. Lev 5,1; aber dazu die Einschränkung Bill 1, 322) gilt nur bei Männern, nicht bei Frauen»; SifDev 190 (zu Dt 19,17); Jos ant 4,219; vgl. ferner Bill 3, 560c, mit Ausnahmen.

- b. Die Offenbarung an sozial niedrig bewertete Personen ist topisch in biblischer, jüdischer und christlicher Literatur (z. B. Lk 10,21 Par.). Gerade Frauen können in besonderem Mass Empfängerinnen himmlischer Offenbarungen werden (z. B. Apg 21,9).<sup>7</sup>
  - c. Das Argument der «schlechten» Bezeugung zwingt dazu, auch viele andere antike Wundergeschichten und Legenden als im Kern glaubwürdig zu erachten . . .
4. Die früheste Verkündigung des Auferstandenen in Jerusalem setzt nicht notwendig ein leeres Grab voraus. Wer hätte denn Interesse haben sollen an einer Inspektion, an einer Exhumierung (sofern sie überhaupt möglich gewesen wäre)? Die massgeblichen Juden haben die ersten Christen am Anfang doch kaum ernst genommen.
  5. Das Faktum eines wunderbar *geöffneten* Grabes bleibt fragwürdig<sup>8</sup>, auch wenn man bereit ist, die Leerheit des Grabes zu erwägen, etwa im Hinblick auf die «semitische Anthropologie», wonach die Auferweckung eines Toten notwendig auch dessen Körper umfasse.

Es kam sodann in wohl nicht allzu grossem Zeitabstand zu «*Erscheinungen*» *Jesu in Galiläa*, wohin die Jünger offenbar zurückgekehrt sind: vor *Petrus* (vgl. auch Lk 24,34, eine fast verschwundene Überlieferung!<sup>9</sup>), dann vor den *Zwölf* bzw. Elf. Wir hören nur ganz nebenbei von einer Erscheinung Jesu vor über *500 Brüdern* (und Schwestern!), über deren Umstände genaueres zu wissen natürlich besonders aufschlussreich wäre.<sup>10</sup> Aufgrund

<sup>7</sup> Mit K. Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohns*, StUNT 13, (1976), 466 A.134; 592 A.465; 635f.A.590. Dazu passt das Schema der zuerst erkennenden Frauen, die zunächst Zweifel auslösen, bis sich ihre Kunde als wahr erweist (neben Lk 24,9–11 s. Apg 12,13–15: Petrus und Rhode!).

<sup>8</sup> Vgl. F. Mussner, *Die Auferstehung Jesu*, München 1969, 129f., und bes. L. Oberlinner, *Die Verkündigung der Auferweckung Jesu im geöffneten und leeren Grab*, ZNW 73 (1982) 159–182 («Die Voraussetzung eines leeren Grabes ist nicht identisch mit der Entdeckung eines wunderbar geöffneten Grabes!», 168). Allerdings setzt eine der Funktionen der Grabbesuche, nämlich die Rettung von möglichen Scheintoten aus dem Grab (s. S. Krauss, *Talmudische Archäologie*, Leipzig 1911 = Hildesheim 1966, II 62), voraus, dass die grossen Steine (*golel*) vor den Nischen weggerollt werden konnten. In diesem Fall könnte das harmlose Wegrollen durch die Besucherinnen zum Wunder emporstilisiert worden sein (Mk 16,3). Es ist aber nicht so sicher, ob Jesus überhaupt ordentlich bestattet worden ist, vgl. K.M. Fischer, *Das Ostergeschehen*, Göttingen <sup>2</sup>1980, 64–68. Überdies lässt sich im Palästina der Zeitenwende keine Leichensalbung nachweisen; vgl. M. Karrer, *Der Gesalbte*, FRLANT 151 (1991) 183.201f.

<sup>9</sup> Warum eigentlich? Unwahrscheinlich ist m. E. die These, wonach es nichts zu erzählen gab, da es sich lediglich um eine Legitimationsformel gehandelt habe. Demgegenüber sind erwägenswert: (1) Die Erstberufung des Petrus zu Zeiten des irdischen Jesus drängt dessen Neu-berufung zurück. (2) Das Interesse derjenigen urchristlichen Traditionen, die bis in das Neue Testament gekommen sind, haftete mehr an einer Begründung der Ostererscheinungen durch den Gesamtkreis der Zwölf als durch einen Einzelnen.

<sup>10</sup> Reizvoll ist eine Identifizierung mit dem Pfingstereignis. Die Christophanie wäre ausgeblendet worden infolge einer (schon vorlukianischen) zeitlichen Scheidung von Ostern und Geistspendung. Aber die vorlukianische Pfingsterzählung setzt wohl ein Haus in Jerusalem voraus (Apg 2,2; anders die lk Red. 2,5ff.), während die Erscheinung vor den 500 eher auf Jesusanhänger in Galiläa, im Freien, weist.

dieser Erfahrung finden wir die Jesusanhänger später wieder in Jerusalem. Es könnte unabhängig davon auch zu einer Erscheinung Jesu vor *Maria Magdalena* (und anderen Frauen?) gekommen sein (Joh 20,14–18; Mt 28,9f.). Allerdings ist die Bezeugung nicht gut.

Hauptproblem für die These einer wirklichen *Erscheinung vor Maria bzw. mehreren Frauen* ist die Beobachtung, dass sowohl bei Mt wie bei Joh die Christophanie aus der Angelophanie herauszuwachsen scheint. In Mt 28 ist die Christophanie eine Verdoppelung der Angelophanie von Mk 16. In Joh 20,14 bricht die Engelszene zugunsten der Christusszene jäh ab.<sup>11</sup> Die Vermutung drängt sich auf, dass in einem bestimmten Strom der Traditionsbildung die Auffindung des leeren Grabes durch die Frauen bereichert worden ist mit einer Erscheinung Jesu, entsprechend der Tendenz, Christi Erscheinungen zu vermehren.<sup>12</sup> Von dieser Traditionsbildung sind dann Mt und Joh gleichermaßen abhängig. Möglich bleibt allerdings, dass eine solche «Bereicherung» sich einer sonst untergegangenen Überlieferung von einer Christophanie vor Maria Magdalena verdankt,<sup>13</sup> die von den Überlieferungen des leeren Grabes unabhängig sein könnte.

Nach einer Zeit wird der Jesusbruder *Jakobus*, der wie die anderen Brüder Jesu selbst zu Lebzeiten eher reserviert, wenn nicht gar ablehnend, gegenüberstand (Mk 3,21; Joh 7,5), einer Erscheinung teilhaftig. Er wird in Jerusalem mehr und mehr zur führenden Gestalt.<sup>14</sup> Auch die Erscheinung vor «allen Aposteln», einem grösseren Kreis, dürfte hier in Jerusalem zu orten sein. Endlich beruft sich zwei oder drei Jahre nach Jesu Tod der umstrittene Diasporajude *Paulus* auf eine Christuserscheinung, die er noch als Glied jener Erscheinungsreihe verstanden haben will (I Kor 15,8; 9,1; Gal 1,12.15f.; anders Apg 9,3–8 Par.). Die Ereigniskette, welche die christliche Religion hervorgebracht hat, ist nach dem neutestamentlichen Zeugnis spätestens hier abgeschlossen. Ob in den ersten Jahren des Urchristentums noch andere Personen oder Gruppen Christuserscheinungen für sich beansprucht haben, ist nicht mehr erkennbar, da die Überlieferung schon sehr früh deren Zahl zu begrenzen suchte.

<sup>11</sup> S. D. Zeller, Der Ostermorgen im 4. Evangelium, in: Oberlinner (Hg.), Auferstehung Jesu (s. A. 5) 145–161.

<sup>12</sup> So dann EpApost 10/21 (NT Apo <sup>6</sup>I 210), wo die Angelophanie durch die Christophanie völlig ersetzt wird; vgl. die späteren gnostischen Offenbarungen an Maria.

<sup>13</sup> Vgl. M. Hengel, Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen, in: Abraham unser Vater, FS O. Michel, AGSU 5 (1963), 243–256; J. E. Alsup, The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition, CThM 5 (1975), 206–211; S. Heine, Eine Person von Rang und Namen, in: Jesu Rede von Gott und ihrer Nachgeschichte im frühen Christentum, FS W. Marxsen, Gütersloh 1989, 179–194.

<sup>14</sup> Dies spiegelt sich noch in der auffallenden Parallele von I Kor 15,5 (Petrus – die Zwölf) und 7 (Jakobus – alle Apostel), auch wenn nicht unbedingt von Rivalitätsverhältnissen auszugehen ist.

## 2. Die Hintergründe

Der historisch fragende Zugang zur urchristlichen Auferstehungsverkündigung führt uns nicht zum Konstatieren eines analogielosen und insofern übernatürlichen Ereignisses, sondern lediglich zum Konstatieren des plötzlich entstandenen Osterglaubens.<sup>15</sup> Von aussen betrachtet sind die Ostererfahrungen wohl als *Visionen* zu bezeichnen.<sup>16</sup> Zu dieser Einsicht führt allerdings nicht so sehr exegetische Kunst als vielmehr ein allgemeiner Schluss aufgrund des neuzeitlichen Analogieprinzips. In Visionen von Einzelnen wie – weit auffälliger! – von Gruppen wurde der gestorbene Jesus als Lebender sichtbar, wohl von himmlischem Glanz und göttlicher Machtfülle ausgezeichnet. Es mag indes Unbehagen bereiten, dass ausgerechnet Visionen am Anfang unserer Glaubensgeschichte stehen. Falls wir <Visionen> nicht einfach zu einer Spielart der Halluzination erklären,<sup>17</sup> bleibt sie uns in jedem Fall dem Bereich dessen verhaftet, was wir selbst hervorbringen, was letztlich keinen Anhalt an der objektiven Wirklichkeit hat, und erweist sich derart als gar schwankender Boden. Diese Empfindung betrifft nicht allein die Moderne. Bereits die Evangelien von Lk und Joh betonen im Gegenzug die Materialität der Erscheinungen Jesu. Celsus mokierte sich über die Verkündigung einer rasenden Frau und der anderen Zauberer mit ihrer

<sup>15</sup> Anders die bekannte, auch jüngst wieder verteidigte These von W. Pannenberg, Systematische Theologie, II, Göttingen 1991, 402–405; zur Auseinandersetzung vgl. W.L. Craig, Pannengers Beweis für die Auferstehung Jesu, KuD 34 (1988) 78–104; P. Carnley, The Structure of Resurrection Belief, Oxford 1987, 29–95.

<sup>16</sup> <Vision> ist hier zunächst verstanden im Sinn eines veränderten Wachbewusstseinszustands mit hervorstechenden visuellen Perzeptionen, die eine Videokamera nicht festhalten kann. Zum Problem vgl. H. Grass, Ostergeschehen und Osterberichte, Göttingen 1970, 229; kritisch zum Visionsbegriff etwa H. Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, Düsseldorf 1985, 219–229. Nur stützend sind die folgenden Hinweise: (1) das Deponens ὄφθη + Dativ als visuelles «sich sehen lassen» bzw. «erscheinen»; (2) die Christuserscheinung vor Paulus (vgl. I Kor 9,1 «sehen» und Gal 1,15f. Offenbarung vom Himmel her; ferner Apg 9,3), die er in eine Linie rückt mit den Ostererscheinungen (I Kor 15,3–8) und die laut Gal 2,9 von den Jerusalemern als gleichwertig anerkannt worden ist; (3) die paulinische Konzeption des Auferstehungsleibes (I Kor 15,35ff.; Phil 3,21; Röm 8,29f.). – Meines Erachtens ist es prekär, die Hypothese einer Vision mit derjenigen eines (im Grunde doch «übernatürlich» erklärten) leeren Grabes zu kombinieren.

<sup>17</sup> Zum Abgrenzungsproblem s. E. Benz, Die Vision, Stuttgart 1969, 85–88; F.D. Goodman, Visions, in: M. Eliade (Hg.), The Encyclopedia of Religion, 15, New York 1987, 282–288: 282a. Leider findet sich hier gar nichts zu Gruppen- und, im Fall der über 500, Massenvisionen.

imaginierenden Veranlagung, von der sie sich bezirzen liessen, wenn es ihnen nicht gar nur auf eine Täuschung ihrer Zeitgenossen angekommen sei.<sup>18</sup> Aufklärerische Stimmen wussten ja bereits in der Antike zu berichten von Bildern, die in Krankheit und Traum aufsteigen, «dass wir meinen, diejenigen persönlich zu schauen und zu hören, deren todbetroffenen Gebeine die Erde bedeckt».<sup>19</sup> Produzieren die Menschen also selbst die Ostergeschehnisse? Und wenn ja: aufgrund welcher psychischen und sozialen Disposition? Angesichts eines doch recht dürftigen Quellenmaterials ist es fast unmöglich, überhaupt irgendwelche Schlüsse ziehen zu können. Was wissen wir schon über die innere Lage des Petrus nach dem Karfreitag oder über die Gespräche der Jünger in ihrer Verarbeitung des Geschehenen? Und doch ist es unabdingbar, in diese Richtung zu fragen.

### 3. *Psychologische Herleitung der Visionen?*

Es sprechen gute Gründe für die Annahme, dass Jesu Hinrichtung für dessen Nachfolger eine *umstürzende Krisenerfahrung* darstellte.<sup>20</sup> Ob man von einem *totalen* Zusammenbruch allen Glaubens und Hoffens reden darf, ist zwar fraglich, zumal Israel im Lauf seiner Geschichte immer wieder mit derartigen Krisen umzugehen lernen musste und sich eine eindrückliche Reihe von Deutungsmustern erarbeitet hat. Des weiteren ist damit zu rechnen, dass Jesus zumindest in der letzten Phase seines Wirkens seinen eigenen Tod ins Auge gefasst und sich mit seinen Jüngern auch darüber ausgetauscht hat. Dennoch: Seine Kreuzigung als gefährlicher Aufrührer war doch wohl ein ungemeiner Schock. Die älteste Passionserzählung, wie sie uns das Markusevangelium überliefert, lässt Jesus in der Stunde seiner Passion zwar noch von Frauen, aber nicht mehr von den Zwölfen, also dem zentralen Kreis seiner Anhänger, umgeben sein. Den letzten Liebesdienst, die Bestattung, hat ein nicht näher bekannter Mann, Joseph von Arimathäa, ausgeübt, also keiner der Begleiter Jesu. Die Jüngerrückkehr heim nach Galiläa dürfte historisch sein, zumal sie später in Lk 23/24 und Joh 20 ausgeblendet wird. Sie ist doch wohl als Zeichen einer Krise zu werten.

<sup>18</sup> Origenes, c. Cels. 2,55.

<sup>19</sup> Lukrez 1,132–135; vgl. 4,33–41.

<sup>20</sup> Dies wird nicht selten bestritten, vgl. die Darstellung von H.-W. Winden, *Wie kam und wie kommt es zum Osterglauben?* Disp. Theol. 12 (1982), und P. Fiedler, *Vorösterliche Vorgaben für den Osterglauben*, in: I. Broer/J. Werbick (Hg.), «Der Herr ist wahrhaft auferstanden», SBS 134 (1988), 9–28.



Das ist auch gut verständlich. Jesus hat in ausserordentlicher Weise seine Botschaft vom nahegekommenen Reich Gottes an seine eigene Person gebunden. Möglicherweise suchte er mit seinem Zug nach Jerusalem eine Art Entscheidung herbeizuführen. Das Durchgreifen der römischen Behörde schien alle möglichen eschatologisch gestimmten Erwartungen zu zerbrechen. Es geschah einfach nichts vom Himmel her. Der schreckliche Kreuzestod sprach eine nur zu deutliche Sprache. Die grossen Hoffnungen der Jesuanhänger auf ein jetzt Ereignis werdendes göttliches Reich, wo Gerechtigkeit und Liebe herrschen würden, schienen vorderhand zerstoßen. So zerschlagen wie die Hoffnungen all der anderen Volksmassen, die von messianischen Propheten erregt und durch das Eingreifen der Römer genau so gründlich erstickt worden waren.

Ein scharfer Bruch tritt also zutage, für dessen Überbrückung auch nicht leichthin applizierbare Deutungsmuster zur Verfügung standen.<sup>21</sup> Dass sich nun nach einiger Zeit aus den verstörten, krisengeschüttelten, trauernden Jesuanhängern plötzlich eine Gruppe (oder mehrere?) formiert, welche die Auferweckung und Erhöhung ihres Herrn bekennt und das baldige Offenbarwerden des Reiches Gottes mit Jesus, dem Menschensohn und Richter (oder wenigstens als Zeuge und Fürsprecher), erwartet, muss erstaunen. Freilich deutet dieser Umschlag noch längst nicht auf eine Art «Wunder» hin, sondern könnte auch als offenbar gelungene «Kontingenzbewältigungsstrategie» betrachtet werden, die psychologisch fast auf der Hand liegt.

So lässt sich beispielsweise danach fragen, ob die Ostererfahrungen nicht als im Grund *missglückte Trauerarbeit* zu verstehen sind. Die Fragestellung spezifiziert die zuvor genannte Problematik im Blick auf neuere humanwissenschaftliche Untersuchungen zum Trauerprozess,<sup>22</sup> deren Ergebnisse sich allerdings nur mit Vorsicht auf andere Zeiten und Kulturen applizieren lassen. So werden beim gelungenen Trauerprozess etwa vier (einander überlappende) Phasen unterschieden: Schock/Kontrolle/Regression/Readaption. Übertragen auf die Trauerarbeit der Jünger folgt der starken Bindung an Jesus, erkennbar am Nachfolgeverhältnis und an der Gemeinschaft des Wanderns, der Trennungsschock. Die Rückkehr nach Galiläa lässt sich als Phase der Kontrolle verstehen. Hier, an den Orten und Plätzen, wo sich die

<sup>21</sup> Zum beschränkten Recht der Hypothese eines Märtyrerpropheten, der auferstehen würde, vgl. J. Nützel, Zum Schicksal der eschatologischen Propheten, BZ 20 (1976) 59–94.

<sup>22</sup> Dazu Y. Spiegel, Der Prozess des Trauerns, München 1973, bes. 57ff.; 163ff.; J. Bowlby, Verlust, Trauer und Depression, dt. Frankfurt 1983 (FischerTB), 114–136; V. Hasler, Todeserfahrung und Trauer, ThZ 29 (1973) 202–214; H. Stubbe, Formen der Trauer, Berlin 1985, 326–334; speziell auch W. Kühnholz, Das Neue Testament – Dokument eines Trauerprozesses, WzM 27 (1975) 385–404.

innigsten Erfahrungen mit dem Meister zugetragen haben, kommt es zu Erscheinungen des Verstorbenen – eine Begebenheit, von der nicht wenige Pfarrer auch heute aus ihrer Praxis zu berichten wissen: von all den Versuchen, die Gegenwart des Toten festzuhalten. Sind die Ostervisionen also Ausdruck eines Regressionsverhaltens, das den letzten Schritt, den Übergang zur Wirklichkeitsanpassung verweigert zugunsten einer «narzisstischen» Illusion? Man könnte ohne Mühe für diese These auch auf die Tendenzen zur Verklärung der Gestalt Jesu, auf das Suchen von Schuldigen, auf das Abendmahl als immer erneuertes Beschwören der besonders einprägsamen Tischgemeinschaft Jesu verweisen. Solche Mechanismen der Realitätsabwehr könnten durch gruppeninterne Prozesse noch gewaltig verstärkt worden sein durch die meines Wissens in der Religionsgeschichte seltenen Gruppenvisionen.

Nun ist einmal festzuhalten, dass die von den Jesusjüngern geleistete Trauerarbeit trotz ihres anscheinend realitätsverweigernden Charakters mindestens teilweise «erfolgreich» war. Wenn Trauerarbeit den Sinn hat, die Trauernden wieder in Einklang mit der sie bestimmenden Lebenswirklichkeit zu bringen, so ist dies offenbar unter den frühen Christen geschehen – freilich im Zeichen einer im damaligen Klima keineswegs ungewöhnlichen eschatologischen Erwartung. Die Bewegung wächst relativ schnell an und bewährt sich gerade auch unter schweren Pressionen. Sie ergreift Kreise, die nicht in intimer Nähe zu Jesus gelebt haben und die doch in den Bann seiner Ausstrahlung gezogen werden – dies gilt in begrenztem Ausmass sogar für die Ostererscheinungen selbst.<sup>23</sup> Das funktionale Argument, das gleichsam von den «Früchten» her argumentiert, hat indes seine leicht erkennbare Schwäche, da es mit dem Placebo-Effekt arbeitet.<sup>24</sup> Deshalb ist es ratsam, auf die *Botschaft* dieser Bewegung selbst zu achten, also inhaltliche, «sachliche» Aspekte mitzubedenken. Das Urchristentum scheint ja den *Tod* des Verkündigten nicht nur zu anerkennen, sondern rückt ihn selbst gar ins Zentrum! Der Tod wird ausdrücklich thematisiert und gerade nicht ausgeblendet. Es kommt nicht zu einer «Wiederherstellung» der früheren Zeit. Die Krisenerfahrung der Jünger wird demzufolge nicht regressiv entspannt, sondern schlägt in eine ganz ausserordentliche Erfahrung um, eine Be-

<sup>23</sup> So ist der Fall bei Paulus. Leider wissen wir nicht, inwieweit die über 500 in näherem Kontakt zu Jesus gestanden haben. Diese Massenvision konfrontiert die (individual-, aber auch gruppen-)psychologische Erklärung ohnehin mit recht grossen Schwierigkeiten. Auch die Vision des Jakobus ist schwerer zu erklären als diejenige der Jünger.

<sup>24</sup> Zur Problematik vgl. R. Spaemann, *Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewusstseins*, IKZ 8 (1979), 251–270: 264ff.; andererseits H. Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986, 219–228.

wusstseinerweiterung, worin es zur Wahrnehmung einer sonst verborgenen Dimension der Wirklichkeit kommt.

Wir stossen hier in einen Grenzbereich von Psychologie und Theologie vor, der heute noch weitgehend nicht ausgelotet ist. Psychologisch gesehen können wir vielleicht nachzeichnen, wie eine Person oder auch eine in ihrer Identität zunehmend oder schlagartig destabilisiert wird und immer ausgreifendere Bewältigungsstrategien wählt, um ihre Identität zu erhalten. In der funktionalen Analyse wird aber grundsätzlich nicht erkennbar, inwieweit Krisenbewältigung nicht eine tiefere Dimension der Wirklichkeit erschliesst und damit neue Identität in fundamental andersartiger Weise konstituiert. Dies mag der Fall sein bei den frühen Christen, für die sich mit Karfreitag und Ostern ein umfassender neuer Horizont göttlicher Wirksamkeit aufgetan hat.

Wir haben uns damit von der psychologischen Aussenperspektive auf die religiöse Innenperspektive zubewegt. Vom gleichsam äusserlichen Konstatieren der Entstehungsbedingungen wenden wir uns dem zu, was sich in den Visionen selbst zu erkennen gibt, was darin zur Erscheinung gelangt. Im Unterschied zur neuzeitlichen Perspektive, worin eine Vision von den betreffenden Subjekten selbst *produziert* wird, soll nun das für die antike Perspektive ausschlaggebende Moment der *Offenbarung*, der *Epiphanie*, in den Blick genommen werden.

#### 4. *«Inhalt» der Visionen*

Zunächst ist eine grosse Schwierigkeit zu nennen. Die Visionen sind uns nicht anders als in Gestalt ihrer Deutungen durch die Osterzeugen zugänglich, und auch dies grösstenteils nur indirekt im Medium späterer Überlieferung. Dies scheint die Beantwortung der Frage nach ihrem «Inhalt» empfindlich einzuschränken. Von Anfang an werden wir mit einem erheblichen Ausmass an Reflexion konfrontiert. So reden die ältesten Bekenntnisformeln bereits eine theologisch äusserst verdichtete Sprache. Die Formulierung «er liess sich sehen/erschien» weist etwa zurück auf die Theophanien des Alten Testaments, worin Gott den Patriarchen und andern Gestalten der Geschichte Israels erschienen ist.<sup>25</sup>

Die Rückfrage nach der «puren» Erfahrung, dem «ursprünglichen Inhalt selbst» ist indes befangen in einem ganz unzureichenden Verständnis des

<sup>25</sup> Abraham (Gen 12,7; 17,1); Isaak (Gen 26,2.24); Jakob (Gen 35,9; 48,3); Mose (Ex 3,2; 4,1); ferner Gideon (Jdc 6,12); Salomo (I Kön 3,5; 9,2).

Phänomens der Vision. Wir sind von vornherein gehalten, ‹Vision› (als ‹Widerfahrnis›) und ‹Deutung› (als Interpretation) in einem *komplexen Feld* zusammenzusehen.<sup>26</sup> Dies ist dort besonders deutlich, wo Auditionen, also spezifisch sprachliche Verdichtungen, die Visionen begleiten, wie es bei den Ostervisionen wohl der Fall war. Visionen arbeiten ja generell innerhalb eines traditionellen Symbolsystems und mutieren diese Elemente zu einer neuen Konfiguration. Eine Deutung muss dann nicht unbedingt erst wie etwa beim Traum nachträglich an die Vision herangetragen werden, sondern ist an deren Zustandekommen wesentlich mitbeteiligt, so sehr später Reflexion die visionäre Erfahrung zu vertiefen, neu zu interpretieren oder gar zu überlagern sucht. Im Zusammenhang unseres Themas besagt dies, dass die *ältesten Deutungsmuster* der Ostervisionen nicht gegen diese selbst ausgespielt werden können.

Wir haben demnach die Visionen ernstzunehmen als ausserordentliche Wahrnehmungen einer sonst verhüllten, sich aber jetzt zeigenden transzendenten Wirklichkeit.<sup>27</sup> Was sich in diesen Wahrnehmungen von sich aus *zeigt*, ist allererst ihr hervorstechendes Moment. Erst der ‹Inhalt› der Ostervisionen unterscheidet diese von den so zahlreichen anderen Geschichten und Grenzerfahrungen in Antike und Gegenwart. Allein auch deshalb nehmen sie sogar innerhalb des ausgesprochen visionär und ekstatisch veranlagten Urchristentums eine herausgehobene, exklusive Stellung ein.<sup>28</sup> Jesus, der Gekreuzigte, erweist sich als Lebender. Was heisst das?

Im urchristlichen Schrifttum erscheinen zwei *Deutungskategorien*, die auf die Visionen selbst zurückgehen dürften: *Jesu Auferstehung von den Toten* und *Jesu Erhöhung zur Würde des Messias, Herrn und Gottessohns*. Dazu gesellt sich – wohl erst später – die Vorstellung der *Entrückung*, die sich in den Geschichten um das leere Grab sowie in der Himmelfahrtsgeschichte niedergeschlagen hat.<sup>29</sup> Auferstehung und Erhöhung können hinsichtlich ihrer Ursprünglichkeit kaum gegeneinander ausgespielt werden, sondern beleuchten in verschiedener, geradezu komplementärer Weise das Osterer-

<sup>26</sup> Dies gilt in beschränktem Ausmass auch bereits von der normalen Wahrnehmung.

<sup>27</sup> Demgegenüber will E. Schillebeeckx, *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung*, dt. QD 78 (1979), 89–99, die visionären Momente nur als «Nebenerscheinung» der entscheidenden Bekehrungserfahrung gelten lassen, um ihnen nicht die Begründungsfunktion des ganzen christlichen Glaubens aufzubürden.

<sup>28</sup> Mit Grass, *Ostergeschehen* (s. A. 16) 228ff. So unterscheidet etwa Paulus seine Berufungsvision klar von seiner Thronhallenvision (II Kor 12,2–4).

<sup>29</sup> Dazu zählt das Motiv des vergeblichen Suchens nach dem Leichnam, wozu auch Selbstbezeugungen des Entrückten treten können. Vgl. R. Pesch, *Mk, II*, <sup>2</sup>1980 (HThK II/2), 522–527, in Anlehnung an K. Berger.

eignis.<sup>30</sup> Dem vor allem im gottesdienstlichen *Hymnus* entfaltetem Bild der *Erhöhung* eignet eine himmlische Perspektive, worin die Herrschaft über Welt und Zeit exklusiv Jesus zuerkannt wird (Phil 2,9–11; I Tim 3,16; Hebr 1,3; kombiniert mit der Auferstehung Röm 1,4; 8,34; 10,9; Kol 1,18; Eph 1,20[ff.]; I Petr 3,21f.).<sup>31</sup> Es wird ein Ereignis in der Höhe verkündet. Demgegenüber wahrt die zu *Bekennnisformeln* gestaltete Redeweise von *Auferstehung* bzw. Auferweckung (die sich noch weniger gegeneinander ausspielen lassen)<sup>32</sup> die irdische Perspektive und fokussiert das Verhältnis von Gott und Tod, bezeugt demnach eine inklusive Dimension. Es wird ein Ereignis in der Tiefe verkündet.

### 5. Theologische Entfaltung

Vorab sei die fundamentale Einsicht festgehalten: *In der Auferstehung Jesu wird Gottes Schöpfermacht mit dem Tod konfrontiert.* Das Bekenntnis zu Gott als demjenigen, der Tote auferweckt, ist zumal im Blick auf Israels Erfahrung mit Gott keineswegs selbstverständlich. Der grösste Teil des Alten Testaments lässt Gottes Wirksamkeit vor den Grenzen des Todes innehalten (was im übrigen keine Besonderheit des alten Israel ist, sondern für den gesamten ägäisch-vorderasiatischen Raum mit Ausnahme Ägyptens zu konstatieren ist).<sup>33</sup> Gott ist in der Tat (nur) ein Gott der Lebenden. Erst relativ spät keimt Hoffnung auf, dass Gottes Gerechtigkeit auch diese Grenzen in der Vollendung seiner Schöpfung durchbrechen würde. Israel wird dahin geführt, Gott als denjenigen Gott, der die Toten lebendig macht, zu bekennen und zu preisen.

<sup>30</sup> W. Thüsing zeigt, wie die Auferstehung Jesu seine Erhöhung bereits miteinschliesst: Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie, SBS 42 (1969); Ders., Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus, I, Düsseldorf 1981, 118–122.

<sup>31</sup> Entscheidend war für die Ausgestaltung dieser Vorstellung Ps 110; vgl. M. Hengel, Psalm 110 und die Erhöhung des Auferstandenen zur Rechten Gottes, in: Anfänge der Christologie, FS F. Hahn, Göttingen 1991, 43–73. Richtig weist H. Merklein, Die Auferweckung Jesu und die Anfänge der Christologie, in: Studien zu Jesus und Paulus, WUNT 43 (1987), 221–246: 236ff., auf die überlieferungsgeschichtliche *Unabhängigkeit* von Erhöhungsaussagen und Menschensohnchristologie hin. Die Ostervisionen waren dann auch nicht Visionen des erhöhten Menschensohnes; gegen R. Pesch, Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, in: WdF 522 (1983) 228–255.

<sup>32</sup> Vgl. G. Greshake/J. Kremer, *Resurrectio mortuorum*, Darmstadt 1986, 10–12.

<sup>33</sup> Vgl. hierzu G. v. Rad, Alttestamentliche Glaubensaussagen vom Leben und vom Tod, in: Gottes Wirken in Israel, Neukirchen 1974, 250–267, und O. Kaiser/E. Lohse, Tod und Leben, Stuttgart 1977 (Biblische Konfrontationen), 7–80.

Besonders schön erhellt dies einmal aus der zweiten Benediktion des *Achtzehn-Bittengebets* («Gepriesen seist du, Herr, der die Toten lebendig macht», Bill 4/1, 211), zum andern aus dem rabbinischen *Theologumenon der drei (bzw. vier) Schlüssel*, über die Gott allein verfügt, und die sich auf Schöpfung, Erhaltung und Vollendung deuten lassen: Mutterschoss, Regen und Totenauferstehung (dazu kommt gelegentlich die Ernte bzw. der Lebensunterhalt).<sup>34</sup> Auch das Neue Testament bezeugt das jüdische Bekenntnis (Röm 4,17; II Kor 1,9; I Tim 6,13).

*Für die frühen Christen lässt sich nun Gott, der nach Israels Glauben die Toten auferwecken wird, als Gott, der den gekreuzigten Jesus auferweckt hat, identifizieren.* Die spezifisch *theo-logische* Bedeutung des Osterereignisses lässt sich in dreifacher Weise entfalten.

Zunächst ist ein *retrospektives Moment* anzusprechen. Jesu Auferstehung *bestätigt* dessen irdisches Leben und Lehren. Die frühen Christen erkennen im Auferstehungswunder das Festhalten Gottes an Person und Botschaft Jesu. Gottes Verheissungen an Israel, die in seinem sich verwirklichenden Reich Gestalt gewinnen sollten, sind durch den Kreuzestod Jesu nicht hinfällig geworden. Diese *vergangenheitserschliessende* Dimension der Auferstehungsbotschaft ist wesentlich geworden für die Tradierung der Worte und Geschichten Jesu, wie sie in der Logienquelle und in den Evangelien ihren Niederschlag gefunden hat. Hierin dürfte auch der tiefste Grund liegen für die Herausstellung der *Kontinuität des Auferstandenen mit dem Irdischen*, wie sie uns in den Erscheinungsberichten von Lk und Joh entgegentritt. Statt mit einem immer dominanteren Zug der christlichen Traditionsbildung auf der materiellen körperlichen Identität des Auferstandenen mit dem Irdischen zu insistieren, sollte alles Gewicht auf das Moment ihrer *geschichtlichen Identität* gelegt werden. Zu bemerken ist allerdings, dass dieses Moment der Neubestätigung von Jesu irdischem Wirken in der mehr kerygmatisch bestimmten Linie der hellenistischen und dann paulinischen Verkündigung stark zurücktritt.

<sup>34</sup> Vgl. b Taan 2a (= Bill 1,523: R. Jochanan, 3. Jh.); bSanh 113a; BerR 73,4; DevR 7,6; TanB Ber wjr' 35, wjs' 16; TgNeof Gen 30,22; TgFrag Gen 30,22; TgPsJon Dt 28,12. Stemberger, TRE 4, 446f., hebt den Zusammenhang von Tau/Regen und Totenauferstehung hervor (vgl. bHag 12b). Vgl. ferner die Korrelation von Welterhaltung und Auferstehung bei R. Simeon b. Abba (3. Jh.; BerR 78,1): «Indem du uns jeden Morgen erneuerst (vgl. das Morgengebet bBer 60b), erkennen wir daran deine grosse Treue, mit welcher du uns, die Toten, wieder belebst.»

Sodann ist der *Gegenwartsaspekt* zu bedenken. Der von Gott auferweckte Jesus ist zum Messias, Sohn Gottes und Herrn *erhöht* worden. Die Osterzeugen sind beauftragt, diese Botschaft angesichts des nahenden Weltendes weiterzutragen. Die Ostervisionen schliessen eine *Berufung* in sich, die später zur weltweiten Mission transformiert wird. Im Weitertragen der Botschaft strahlen die so partikularen Osterereignisse in globale Horizonte aus.

Schliesslich ist die wohl entscheidendste Dimension, diejenige der *Zukunft*, zu nennen, eine Zukunft freilich, deren Wirksamkeit bereits jetzt die Gegenwart zu durchdringen anhebt. Die Auferweckung eines Toten ereignet sich nicht als isoliertes Faktum innerhalb der Geschichte, sondern steht im unmittelbaren Sog der Endereignisse, also in einem hochgespannten eschatologischen Kontext.<sup>35</sup> Die schöpferische Tat Gottes an Jesus und die Ausschüttung des endzeitlichen Geistes kündigten als erste Wogen das unmittelbar hereinbrechende Reich Gottes an. Die Erwartung einer Staffelung der eschatologischen Ereignisse wird ja durch zahlreiche jüdische und christliche Texte belegt.<sup>36</sup>

Freilich ist das Eschaton nicht in der Weise gekommen, wie es frühjüdischer und urchristlicher Glaube erwartet haben. Die Auferstehung Jesu rückt damit zunehmend in eine von den Endereignissen selbst abgehobene Position und gewinnt nun im Zug eindringlicher Reflexion eine neue, bisher nicht ausdrücklich explizierte Bedeutung: Jesus erscheint als der Erstgeborene von den Toten; seine Auferstehung wird zur *grundlegenden Vorwegnahme* der Totenaufstehung überhaupt (vgl. Apg 26,23; Röm 1,4; 8,29; I Kor 6,14; 15,20; II Kor 4,14; I Thess 4,16; Kol 1,18; Apk 1,5). Es fällt ja in der Tat auf, wie die explizite Bezogenheit der Auferstehung Jesu auf die Totenaufstehung im Sinne einer gewissmachenden Antizipation in den frühen neutestamentlichen Texten nur nach und nach thematisiert wird. Man darf daraus aber nicht schliessen, dass diese Verhältnisbestimmung überhaupt sekundär und erst durch zunehmende Todesfälle in den Gemein-

<sup>35</sup> Dazu bes. G. Lohfink, *Der Ablauf der Osterereignisse und die Anfänge der Urgemeinde*, in: *Studien zum Neuen Testament*, Stuttgart 1989, 149–167, und E. Schweizer, *Auferstehung – Wirklichkeit oder Illusion?* *EvTh* 41 (1981) 2–19.

<sup>36</sup> Vgl. nur I Kor 15,20–28; Mk 13,5–27; II Thess 2,3–12.

den gebildet worden sei.<sup>37</sup> Ursprünglich handelt es sich eher um eine zunächst fast selbstverständliche Implikation: Die Auferstehung Jesu leitet die Endereignisse ein und hat damit neben der zunächst zentralen Erwartung seiner Wiederkunft auch Gericht und Totenaufstehung zur Folge, die ja doch wohl mit zum mutmasslichen Glauben der apokalyptisch gestimmten urchristlichen Bewegung gezählt haben. Insofern akzentuiert das explizite Antizipationsmodell lediglich den ältesten Glauben.

### 6. Die Bedeutung einer Fremderfahrung für Glaube und Erfahrung

Angesichts der engen Bezogenheit der Ostererfahrungen auf die Hoffnungen und Erwartungen der Jesusnachfolger einerseits, auf die frühjüdische Eschatologie andererseits erhebt sich die Frage, wie denn überhaupt geschichtlich so vereinzelt, unwiederholbare <Widerfahrnisse> *universale Tragweite* gewinnen können, wie dies die christliche Botschaft für das Zeugnis von Jesu Auferstehung in Anspruch nimmt. Auch hier hängt alles an der <Sache> selbst, die sich in den österlichen Erfahrungen der ersten Christen zu erkennen gibt. Zwar wird im Neuen Testament deutlich unterschieden zwischen der unwiederholbaren und uns damit fremden Erfahrung der Osterzeugen und den daraus entspringenden Erfahrungen der Glaubenden. Es kann also nicht darum gehen, die Ostervisionen selbst zu reproduzieren. Gleichwohl sind die möglichen Erfahrungen der Glaubenden damit nicht einfach als defizient apostrophiert zugunsten der fremden anfänglichen Ostererfahrungen, die man nur noch für wahr zu halten hätte. Nicht von ungefähr halten auch die Ostergeschichten dem Zweifel Raum frei

<sup>37</sup> So besonders unter Berufung auf den frühen Text I Thess 4,13–18 J. Becker, Auferstehung der Toten im Urchristentum, SBS 82 (1976) 42–54; G. Lüdemann, Paulus, der Heidenapostel, I, FRLANT 123 (1980), 213–271; H.-H. Schade, Apokalyptische Christologie bei Paulus, GTA 18 (1984) 162–168. Aber gerade die Beobachtung, wonach Paulus in I Thess 4,16b (sowie implizit in V.14c) den Zusammenhang von Jesu Auferstehung und Totenaufstehung nur *nebenbei* benennt, zeigt doch eher, dass er jetzt nicht etwas gänzlich Neues einführt, sondern sich auf etwas nicht völlig Unbekanntes zurückbezieht. Dass Paulus als Pharisäer den Gedanken der Totenaufstehung geteilt hat, ist fast sicher, dass er ihn aber als Christ zunächst infolge der Naherwartung «vergessen» hätte, um dann wieder auf ihn zurückzugreifen, ist m.E. eine recht künstliche Annahme. Auch das in I Kor 15 nun dominierende Verwandlungsmotiv könnte durchaus schon im Entrückungsmotiv I Thess 4,17 angelegt gewesen sein. Insgesamt wird man hinsichtlich des Verhältnisses zwischen I Thess 4 und I Kor 15 nur von einer *Akzentverschiebung* sprechen können; vgl. A. Lindemann, Paulus und die korinthische Eschatologie, NTS 37 (1991) 373–399. Die Betonung des Parusiegedankens und der Entrückung bei den Thessalonichern hat pragmatische, nicht theologiegeschichtliche Gründe (vgl. oben bei A. 2).



(Mt 28,17b; Lk 24,38; Joh 20,25). Der Glaube schützt vielmehr die Erfahrung vor ihrer heillosen Überforderung und insistiert auf ihre Angewiesenheit auf *Geschichte* und damit auch auf diejenigen Formen der Gemeinschaft, die sich als Träger dieser biblischen Geschichte(n) verstehen, also auf die Kirche. Die Osterbotschaft als Ausdruck einer fremden Erfahrung will geschichtlich vermittelte Erfahrungsräume erschliessen, die menschlichem Erfahren sonst wohl unerschwinglich bleiben würden; sie versperrt nicht Türen, sondern öffnet sie. Glauben an Jesus den Auferstandenen heisst, sich von dieser Botschaft selbst die Augen öffnen zu lassen, Gott, die Welt und sich selbst im Osterlicht sehen zu lernen.<sup>38</sup> Diese neuartigen menschlichen Erfahrungen sind allererst erschlossen durch die singuläre Geschichte, die mit dem Namen *Jesus* verbunden ist und mit seinem Wirken in der *Geschichte Israels*.

### 7. Das Problem des eschatologischen Weltbilds

Es ist deutlich geworden, dass sich die frühen Christen Jesu Auferweckung als das *«Wunder aller Wunder»* in einem *Horizont apokalyptischer Eschatologie* vergegenwärtigt haben. Dieser weltbildhafte Horizont hat nicht erst die Neuzeit, sondern bereits die hellenistisch/römische Welt mit ausserordentlichen Verstehensschwierigkeiten konfrontiert. Um so bedeutsamer ist es, dass die frühchristlichen Theologen zum Verständnis der Auferstehungsbotschaft auf Erfahrungen der *creatio continua* und damit auf weisheitliche und schöpfungstheologische Einsichten zurückzugreifen begannen.

Für antike Juden und Christen sind etwa die Vorgänge in der *Natur*, die Rhythmen von Tag und Nacht, von Saat und Frucht zu herausragenden Symbolen der Auferstehung geworden.<sup>39</sup> Die wahrnehmbaren Ordnungen der Schöpfung sicherten die Plausibilität der Rede von einer neuen Schöpfung. Denkfiguren dieser Art sollten nicht zu schnell als Einebnung eines spezifischen Sachverhalts des Glaubens in eine allgemeine natürliche Wahrheit disqualifiziert werden. Sie lassen sich auch, gewissermassen im Gegenzug zu ihrer inhärenten apologetischen Intention, interpretieren als *Relecture* der Welt im Licht des Evangeliums, als Wiedererkennen des Geglaubten im weiten Feld der Erfahrungswirklichkeit, mithin als Beispiel einer österli-

<sup>38</sup> Ritschl, *Logik* (s. A. 1) 106–108, 134f., spricht diesbezüglich von Verifikation durch Wiedererkennen zentraler biblischer *«Stories»*.

<sup>39</sup> Vgl. die jüdischen Texte oben bei A. 34 sowie das Korngleichnis Bill 3, 475. Christliche: I Clem 24(f); Just apol I 19; äthApkPetr 4; Theoph Autol. 1,13; 2,14f.; Athenag res 16,4–6; 17,2; Tert res 12; Greg Nyss res. 3 (GNO 9, 259,5–263,20); dazu Greshakel Kremer (s. A. 32) 284ff.

chen Schöpfungstheologie. So versucht ja auch *Paulus* in I Kor 15,36–41, die Auferstehungswirklichkeit durch das *Gleichnis vom Saatkorn* und durch den aus dem Schöpfungsbericht gewonnenen Verweis auf die Vielfalt der Leiblichkeit zu erhellen.<sup>40</sup> «Du Tor, was du säst, wird nicht lebendig, wenn es nicht (zuvor) stirbt» (V. 36.). Die Aussage ist in ihrem Insistieren auf dem «Sterben» auffallend und widerspricht nicht nur modernem molekulargenetischem Wissen, sondern auch antiken Vorstellungen von der Umwandlung und Entelechie.<sup>41</sup> Man hat den Eindruck, Paulus schaue hier vom Christusgeschehen her rückwärts in die Natur. Ostern stimuliert offenbar die Wahrnehmung für Gottes Schöpfungswalten *aus dem Nichts* inmitten dieser alten Schöpfung (vgl. die *christologische* Pointierung des Korngleichnisses in Joh 12,24). Obschon es dem Apostel in I Kor 15 ausschliesslich um eine Illustration der künftigen Leiblichkeit und nicht um eine Erkenntnis der Schöpfungswirklichkeit *dieser* Weltzeit geht, verändert sich unter der Hand auch deren Wahrnehmung. Der Glaube nimmt dort göttliche *Kreativität* wahr, wo das natürliche Erkennen nichts als selbstverständliche *Kontinuität* zu sehen bekommt.

Nun zeichnet sich vielleicht gerade in der österlichen Transformation der apokalyptischen Theologie durch das Urchristentum eine bedeutsame Affinität zu Einsichten des neuzeitlichen Weltverständnisses ab.<sup>42</sup> Die Osterbotschaft rückt das *Entstehen von Neuem* mitten in die noch vom Alten dominierte Gegenwart hinein. Es bedarf nicht erst des vollständigen Abbruchs von Geschichte und Schöpfung, um dem von Gott verheissenen Neuen Raum zu schaffen. Vielmehr hebt das Auferstehungsleben bereits in der Gegenwart an. Was sich in den Ostervisionen unvermittelt und, den Bedingungen dieser Weltzeit vorausseilend, punktuell offenbart, gewinnt im Leben der Glaubenden als des Leibes Christi eine vermittelte, *gleichnishafte* Prä-

<sup>40</sup> Vgl. dazu G. Sellin, Der Streit um die Auferstehung der Toten, FRLANT 138 (1986) 211–217; K. Müller, Die Leiblichkeit des Heils, in: L. de Lorenzi, Résurrection du Christ et des Chrétiens (1Co 15), Série monogr. Ben. 8 (1985), 171–255: 184–206.

<sup>41</sup> Weder die rabbinischen Parallelen noch Plutarch kennen das Sterben (Plut frg 104 Sandbach [LCL XV, 212], zu Hes op 780f.: Das Korn muss «verfaulen und so seine Kraft an die bedeckende Erde abgeben»). Richtig H. Braun, Das «Stirb und werde» in der Antike und im Neuen Testament, in: Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen <sup>2</sup>1967, 136–158: 140ff; anders J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen <sup>9</sup>1977, 147f.

<sup>42</sup> Vgl. dazu meinen Aufsatz: Zeit und Gesetz, ThZ 44 (1988) 97–116.

senz.<sup>43</sup> Es ist zu bedenken, ob sich nicht überhaupt die fortwährende, spontane Entstehung von Neuem innerhalb der Naturgeschichte, also die gesamte, erst durch die modernen Naturwissenschaften erkennbar gewordene Evolution des Universums interpretieren lässt als in der Zeit ausgefaltete *Entsprechung* des eschatologischen Neuen. Zwar sind wir wohl beraten, Eschatologie und Evolution zu unterscheiden. Das Neue, von dem die christliche Botschaft kündigt, veraltet nie, sondern ist als *Quellort* alles Neuen im Kosmos anzusprechen.<sup>44</sup> Anders das Neue *dieser* Weltzeit: Es ist davon gekennzeichnet, dass es bald wieder alt wird und oft genug in Gestalt des Zerstörerischen oder gar Bösen in Erscheinung tritt.<sup>45</sup> Und doch waltet zwischen ihnen ein Entsprechungsverhältnis. Die Geschichte des gestorbenen und auferweckten Jesus bringt dann paradigmatisch das Wunder ständig neu geschehender Schöpfung zum Ausdruck, das sich gleichsam unter der Oberfläche der ungebrochenen Kontinuität von Sein und Leben vollzieht. «Wär' er nicht erstanden, die Welt, die wär' vergangen.»

Nun genügt der Hinweis auf die *christomorph* wahrgenommene Schöpfung dem Anspruch dessen, was die christliche Botschaft mit der Rede von der Auferstehung umreisst, noch in keiner Weise. Zu deutlich trägt Jesu Auferstehung das Zeichen einer Antizipation der *Vollendung*, weist also aus dem räumlich/zeitlichen Gefüge dieses Äons hinaus auf jene (zukünftige und doch in alle Zeiten einwandernde) Wende, worin noch einmal das eschatologische Neue alles Bestehende und Vergangene umfassend transfigurieren wird. Umso bedeutsamer ist denn auch hier, mitten in der grössten Diskon-

<sup>43</sup> Die Formulierung versucht dem oft beobachteten exegetischen Sachverhalt Rechnung zu tragen, dass Paulus von der Auferstehung der Glaubenden zwar nur im Modus der Zukunft sprechen will (I Kor 6,14; II Kor 4,14; Röm 6,5b.8b; 8,11), ihnen aber gleichwohl bereits in der Gegenwart das eschatologische Leben zuerkennt (II Kor 4,10f.16; Röm 6,11.13); vgl. auch Kol 3,1–4.

<sup>44</sup> Johannes v. Dam. nimmt gegen Qohelet im Inkarnationsereignis τὸ πάντων καινῶν καινότατον, τό μόνον καινὸν ὑπὸ τὸν ἥλιον wahr (expos fid III 1 = 45,43f. [PTS 12, 108]). Vgl. zum Thema E. Jüngel, Das Entstehen von Neuem, in: Wertlose Wahrheit BEvTh 107 (1990) 132–150.

<sup>45</sup> Pannenberg, *Theologie II* (s. A. 15) 96–124, versucht, das Möglichkeitsfeld der Zukunft mit dem heiligen Geist zu korrelieren. Das Problem dieses Ansatzes besteht darin, dass die Unterscheidung von eschatologisch Neuem (als *dem* Wesensmerkmal der neutestamentlichen Rede vom Geist) und dem Möglichen (als das, was wirklich sein *kann*; dessen Feld also abgesteckt ist durch die Gegenwart des Vergangenen) hier peripher bleibt. Der grösste Teil aller biologischen Mutationen bleibt – glücklicherweise – unrealisiert, und auch die «erfolgreichen» Muster können nicht als unmittelbare Gestaltwerdung des Geistes beansprucht werden. Das systematische Problem besteht darin, den genauen Modus jener *Analogie* von eschatologisch Neuem und von Offenheit ausgezeichneter Zeit zu bestimmen.

tinuität von Altem und Neuem, die *Bewahrung des Vergangenen*, wie sie in der Auferstehung Jesu als der Bewahrung seiner irdischen Geschichte erkennbar wird. Solche Bewahrung des Vergangenen bringt ein elementares Anliegen der Rede von der Totenaufstehung überhaupt zur Sprache. Es dürfte heute sinnvoll sein, das zur Auferstehung bestimmte  $\sigma\omega\mu\alpha$  nicht mehr pointiert als die Materialität eines Körpers, sondern ausgreifend als den Niederschlag aller geschichtlichen Erfahrungen eines leiblichen Lebewesens zu deuten.  $\sigma\omega\mu\alpha$  ist so eher als Zeitgestalt denn als räumliche Entität zu fassen. Auferstehung des Leibes meint dann die Integration all der unverwechselbaren, singulären und unersetzlichen Erfahrungsschätze, die ein jedes Lebewesen in seiner ihm eigenen Einzigartigkeit mit sich bringt, Bausteinen gleich, bestimmt für den Bau des Reiches Gottes.<sup>46</sup> Die *«Rettung»* der Geschichte Jesu durch seine Auferweckung ist, so gesehen, auch wieder ein Paradigma für die *«Rettung»* unserer eigenen Lebensgeschichten in der Vollendung. Sie lässt hoffen für all die hoffnungslos scheinenden Wege in der Welt, und sie ermutigt umgekehrt dazu, dem Neuen, das sich jenseits der Bedingungen dieser Weltzeit abzeichnet, gleichnishaft in Leben und Handeln Raum zu geben.

Wir haben in den voranstehenden Zeilen Jesu Weg durch Karfreitag und Ostern primär als ein ausgezeichnetes Paradigma für die an aller Schöpfung verheissungsvoll ergehende Kreativität Gottes zu deuten versucht, die sich den Jüngern in einer schlagartig ausgelösten kognitiven und existentiellen Wende ihres Bewusstseins erschlossen hat. Die Gefahr einer Loslösung der österlichen Wahrheit von den kontingenten Ereignissen und tradierten Geschichten rund um Jesus und Israel überhaupt liegt auf der Hand. Um so mehr ist nun an die innige Verbundenheit der österlichen Erfahrungswahrheit mit der Geschichte ihrer Entdeckung zu erinnern. Im Unterschied zum grundsätzlich zeitinvarianten Verständnis des metaphysischen und naturwissenschaftlichen Erkennens bleibt diejenige Erkenntnis, die im Bereich der Religion (und nicht nur hier!) beheimatet ist, zurückbezogen auf je unverwechselbare geschichtliche Wege. Wahrheit zeigt sich dann nicht anders als im Mitgehen auf einem Weg, im Teilhaben an einer Geschichte. Insofern führt die biblische Tradition in einen geschichtlich vermittelten, die Gegen-

<sup>46</sup> Vgl. dazu G. Greshake/G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, QD 71 (31978), 67–81; 139ff.

wart deutenden Erkenntnisweg ein, dessen Wahrheit von diesem nicht ablösbar ist. Gleichwohl gibt es zu denken, dass andere Religionen ganz andere Erkenntniswege einschlagen und manchmal doch in erstaunliche Nähe zum Osterglauben der Christen führen: *media morte in vita sumus*.<sup>47</sup>

Samuel Vollenweider, Bern

<sup>47</sup> Zur Umkehr des alten Liedes s. W. Kohler, Umkehr und Umdenken, Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 56 (1988), bes. 180–185, und meinen Aufsatz: Grosser Tod und Grosses Leben, EvTh 51 (1991) 365–382.