

17. Zur Basis des Osterglaubens

Noch im ersten Entwurf zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung des Zweiten Vatikanischen Konzils wurden Wunder und Weissagungen zu den hervorragendsten unter jenen äußeren Zeichen gerechnet, dank deren die rechtgeleitete Vernunft den göttlichen Ursprung der Offenbarung mit sicheren Argumenten zu beweisen vermöge. Die leibliche Auferstehung Christi aber habe die Kirche stets als das größte Zeichen gewertet und tue dies immer noch. Von Jesus deutlich vorhergesagt, sei sie wegen des leer aufgefundenen Grabes und der Erscheinungen des Wiedererweckten ein leuchtendes geschichtliches Zeichen geworden¹.

Wir haben in Kap. 13(2) die entschiedene Umorientierung von *den* Zeichen zu *dem* Zeichen, das Jesus Christus selber ist, erörtert, die dann auf dem Wege zur Endfassung der Konstitution stattfand. In Kap. 16 konnten wir zeigen, wie sehr dieser für die Fundamentaltheologie wichtige Perspektivenwechsel der redaktionellen Arbeit entspricht, in der die Evangelisten die ihnen überlieferten Wunderberichte in ihre Darstellung von Wort und Werk Jesu integriert haben. Wie steht es in der gegenwärtigen Diskussion mit jenem 'größten' und 'leuchtenden geschichtlichen Zeichen', das nach traditioneller Ansicht die österliche Manifestation der Auferstehung Jesu ist?

Hier läßt sich zunächst ein eigentümliches Phänomen beobachten. Während in der theologischen Diskussion schon seit einigen Jahrzehnten fast alle Kernthemen der traditionellen Apologetik, sofern sie um den Einbruch des Supranaturalen in unsere Welt kreisen, nur noch ein marginales Interesse finden, wird der Disput um den fundamentaltheologischen Stellenwert der Ostererscheinungen mit nahezu unverminderter Heftigkeit weitergeführt. Zum besseren Verständnis dieses Phänomens ist es wichtig, den Paradigmenwechsel ins Auge zu fassen, der in der Christologie insgesamt stattgefunden hat.

1 Vgl. Kap. 13 Anm. 13.

17.1. Ein Paradigmenwechsel

Schon in der Zeit der frühen Kirche wurde zunehmend ein christologisches Grundmuster vorherrschend, das man wegen der Tendenz, bereits im irdischen Jesus die Züge des Menschlichen zugunsten seiner Offenbarung göttlicher Macht zurücktreten zu lassen, als im Prinzip 'monophysitisch' bezeichnen darf. Mehr und mehr wurde dann die Ausdrucksweise johanneischer Christologie als die für die Darstellung Jesu adäquateste Sprache empfunden. In solcher (nicht gerade johanneischer) Sichtweise galt die Auferstehung Jesu nur als die triumphale Fortsetzung der Wunder, mit denen der Gottessohn sich schon in seinem Erdenleben machtvoll legitimiert hatte. Im katholischen Raum konnte sich dieses christologische Grundmuster noch bis in die Zeit unmittelbar vor dem Zweiten Vatikanum erhalten. In dem von den deutschen Bischöfen 1955 herausgegebenen 'Katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands'² heißt es z. B.: "Jesus zeigte durch große Wunder, daß das Reich Gottes nahe war [...]"³. Auf die Merkfrage: "Welches Wunder hat Jesus am dritten Tag nach seinem Tode gewirkt?" folgte die Antwort: "Am dritten Tage nach seinem Tode vereinigte Jesus seine Seele wieder mit dem Leibe und stand glorreich von den Toten auf [...]"⁴. Im gleichen Duktus heißt es dann weiter: "Die Himmelfahrt Jesu war ein *Triumphzug* [...]. Im Himmel bestieg Jesus den Thron zur Rechten des Vaters. Er nahm jetzt auch als Mensch Besitz von der Macht und Herrlichkeit, die er als Sohn des Vaters von Ewigkeit her besitzt"⁵.

Mit solchen lehramtlich abgesicherten Formulierungen wurde in Wirklichkeit aber nur ein Paradigmenwechsel verdrängt, der sich schon seit dem Beginn der kritischen Rückfrage nach dem 'historischen Jesus' angebahnt hatte. Das neue christologische Grundmuster, das sich hier seit der Aufklärung herauskristallisierte, kann man am treffendsten vielleicht als das 'Dogma vom Ostergraben' bezeichnen. Dem Selbstverständnis der historisch-kritischen Rückfrage nach dem irdischen Jesus zufolge müßte man zwischen Christen und Anhängern anderer Weltanschauungen eigentlich zu einem nüchternen Einvernehmen darüber kommen können, wer der wirkliche Jesus der Geschichte gewesen ist, d. h. dieser Mensch Jesus von Nazareth, abgehoben von allem dogmatischen Beiwerk

2 Freiburg 1955.

3 Ebd. 42.

4 Ebd. 62.

5 Ebd. 65.

und selbst von seinen kerygmatischen Überkleidungen schon in den neutestamentlichen Traditionen. Das Spezifikum des Christlichen bestünde dagegen wesentlich im Glauben an den Herrn, wie er österlich offenbart wurde. Während in der traditionellen Sicht eine klar zutage tretende Kontinuität zwischen dem vorösterlichen und dem österlichen Gottessohn angenommen wurde, beruht das paradigmatisch Neue also in der Annahme einer tiefen erkenntnistheoretischen Kluft zwischen Karfreitag und Ostern. Es liegt auf der Hand, daß bei der rationalen Rechtfertigung des Spezifikums christlichen Glaubens damit der Frage, was 'Ostern geschah', im Verhältnis zu dem, was sich im Hinblick auf den irdischen Jesus verifizieren läßt, ein erdrückendes Gewicht zukommt.

So bemerkt I. Broer: "Die Auferstehung soll, muß und kann - wenigstens nach Meinung vieler Theologen - leisten, was früher die Evangelien insgesamt, insbesondere aber Wunder, Auferstehung und Jungfrauengeburt zusammen leisteten: dem Glauben einen Grund zu geben. Je schwieriger das historische Verständnis der Wunder und der Jungfrauengeburt wurde, um so mehr konzentrierte man sich auf die Auferstehung, und hier wiederum insbesondere auf die Erscheinungen, und meinte, hier den Punkt der Punkte zu finden" ⁶.

Auch in diesem neuen christologischen Paradigma kann man eine Tendenz zum Monophysitismus feststellen, diesmal allerdings in umgekehrter Richtung: der irdische Jesus erscheint als bloßer Mensch, mit dem sich Gott erst nachträglich zu dessen abgeschlossenem Lebenswerk, eben 'österlich', identifiziert.

Innerhalb des generellen Vorstellungsmusters vom 'Ostergraben' gibt es nun allerdings eine große Variationsbreite von theologischen Konzeptionen. Für *R. Bultmann* etwa, demzufolge unser historisches Wissen über Jesus mit dem nackten Faktum des Kreuzes am Ende ist, hat die Rede von Jesu 'Auferstehung' als mythologische Einkleidung der existentiellen Bedeutsamkeit des Kreuzes zwar ihren Sinn. Diese Rede wurde aber allein in der Kraft des Geistes möglich, der Kerygma und Kirche stiftet ⁷.

Während für Bultmann die Frage nach Erscheinungen des Auferstandenen, historisch gesehen, hoffnungslos und, theologisch betrachtet, ohne Relevanz ist, kommt im theologischen Konzept von *W. Pannenberg* der historischen Verifizierbarkeit solcher österlicher Manifestationen eine zentrale Bedeutung zu. Nach Pannenberg hat Jesus im Rahmen seines

6 I. Broer, 'Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt' (1 Petr 3,15). Das leere Grab und die Erscheinungen Jesu im Lichte der historischen Kritik, in: 'Der Herr ist wahrhaft auferstanden', 29-61, hier 48.

7 Vgl. bes. R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie, in: Kerygma und Mythos I, 15-48.

Zugehens auf die nahe bevorstehende Enthüllung der Wahrheit aller Geschichte einen Vollmachtsanspruch erhoben, der völlig in der Luft geblieben wäre, wären die Ostererscheinungen nicht tatsächlich erfolgt. Diese machten manifest, daß die apokalyptisch für das Ende dieser Weltzeit erwartete Auferstehung der Toten in Jesu Auferweckung exemplarisch vorweggenommen wurde und Jesu Anspruch somit legitim war. Die Verantwortung des Osterglaubens angesichts der historisch-kritischen Vernunft ist nach Pannenberg dadurch gewährleistet, daß jene Selbstbekundungen des auferweckten Jesus vor den Jüngern (wie auch das leere Grab) zumindest mit hoher Wahrscheinlichkeit als historisches Faktum aufgewiesen werden können⁸.

In jüngerer Zeit ist die Notwendigkeit von Ostererscheinungen als dem entscheidenden Grund für den Christenglauben zumeist mit einem anderen Akzent als bei Pannenberg betont worden. Als zentrales Problem gilt nun nicht mehr das apokalyptische Angelegtsein des Redens und Wirkens Jesu auf eine Legitimation, die erst mit dem Anbruch des Endes der Geschichte offenbar werden konnte. Vielmehr habe Jesu Tod am Schandpfahl seinen Jüngern wie jedem gläubigen Juden ihrer Zeit die Mission Jesu fast zwangsläufig als gescheitert erscheinen lassen. "[...] denn ein Gehenker ist ein von Gott Verfluchter", las der Gläubige im Buche Deuteronomium (21,23b). Um den durch Jesu Kreuzestod gegen seinen öffentlich erhobenen Vollmachtsanspruch gesetzten Widerspruch aus der Welt zu schaffen, habe Gott nach dem Karfreitag eine neue Offenbarungsinitiative ergreifen müssen. Dies sei eben in den österlichen Begegnungen des Auferweckten mit seinen Jüngern geschehen.

Diese Position hat meines Wissens erstmals U. Wilckens prägnant formuliert⁹. Mit Entschiedenheit vertreten wurde sie dann besonders von H. Kessler¹⁰ und L. Oberlinner¹¹, hat aber auch Eingang in den Katholischen Erwachsenenkatechismus gefunden: "Die Auferweckung Jesu, als Machttat Gottes verstanden, beseitigte vor allem den für die Juden

8 Vgl. bes. W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, 47-112. Zu weiteren einschlägigen Arbeiten Pannenbergs und der Sekundärliteratur vgl. G. Wenz, Ostern als Urdatum des Christentums. Zu Wolfhart Pannenbergs Theologie der Auferweckung Jesu, in: 'Der Herr ist wahrhaft auferstanden', 133-157, hier 135f; W. L. Craig, Pannenbergs Beweis für die Auferstehung Jesu, in: KuD 34 (1988) 78-104.

9 Vgl. U. Wilckens, Die Überlieferungsgeschichte der Auferstehung Jesu, in: W. Marxsen/ U. Wilckens/G. Dellling/H.-G. Geyer, Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus, Gütersloh³ 1966, 41-63, bes. 53f.

10 Vgl. bes. H. Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Düsseldorf² 1987.

11 Vgl. L. Oberlinner, Zwischen Kreuz und Parusie. Die eschatologische Qualität des Osterglaubens, in: Auferstehung Jesu - Auferstehung der Christen, hrsg. v. L. Oberlinner, Freiburg 1986, 63-95.

sonst unüberwindlichen Anstoß, daß der am Kreuz Getötete *der verheißene Messias*, der Christus Gottes sein soll" ¹².

Anhebend mit einer kleinen Schrift von W. Marxsen aus dem Jahre 1964 ¹³, hat es allerdings auch eine Reihe von Versuchen gegeben, den 'Ostergraben' zu überwinden. Am meisten Aufsehen erregte dabei eine 1973 von R. Pesch publizierte, inzwischen jedoch von ihm selbst stark modifizierte These zur Entstehung des Osterglaubens ¹⁴. Diesen Versuchen kann hier nicht im einzelnen nachgegangen werden ¹⁵. Ich beschränke mich darauf, meinen eigenen, seit 1977 ¹⁶ vertretenen Beitrag zur Überwindung jenes Grabens weiter zu präzisieren und etwas eingehender auszuführen.

17.2. Die fundamentaltheologische Kernfrage. Drei Thesen

Bei der Frage nach der Basis des Osterglaubens sind exegetische und systematische Probleme eng miteinander verschränkt. Um sich nicht völlig im Gestrüpp der Kontroversen zu verlieren, ist es jedoch wichtig, die zentrale fundamentaltheologische Problematik von solchen historisch-kritischen Einzelfragen abzugrenzen, die nicht unmittelbar mit ihr zusammenhängen.

12 Katholischer Erwachsenenkatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hrsg. v. der Deutschen Bischofskonferenz, Kevelaer [u. a.] 1985, 208.

13 W. Marxsen, Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem, Gütersloh 1964.

14 R. Pesch, Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion, in: ThQ 153 (1973) 201-228; ders., Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein neuer Versuch, in: FZPhTh 30 (1983) 73-98. Hierzu (wie zu weiteren einschlägigen Arbeiten von Pesch und der Diskussion um seine erste These) vgl. bes. J. P. Galvin, Resurrection as *Theologia crucis Jesu*: The Foundational Christology of Rudolf Pesch, in: TS 38 (1977) 513-525; ders., The Origin of the Faith in the Resurrection of Jesus: Two Recent Perspectives, in: TS 49 (1988) 25-44 (deutsche, leicht gekürzte Fassung: Der Ursprung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Zwei neuere Perspektiven, in: ThG 32 (1989) 203-218); ferner H. Giesen, Zu Entstehung und Inhalt des Osterglaubens, in: ThG 27 (1984) 41-46.

15 Aus der Fülle der Forschungsberichte vgl. W. G. Kümmel, Das Urchristentum. II. Arbeiten zu Spezialproblemen (a. Das Ostergeschehen, die Entstehung und die Geschichte der Urgemeinde), in: ThR 50 (1985) 132-164; A. Schmied, Fragen um die Auferstehung Jesu. Zu beachtenswerten Veröffentlichungen, in: ThG 30 (1987) 58-64; bes. J. P. Galvin, Resurrection as *Theologia crucis Jesu*; ders., The Resurrection of Jesus in Contemporary Catholic Systematics, in: HeythJ 20 (1979) 123-145; ders., The Origin of the Faith.

16 Christologische Brennpunkte, Essen ¹1977, ²1985; dort, 135-144, zur weiteren Entwicklung der Problematik; zuletzt: Die Sache mit den Ostererscheinungen, in: 'Der Herr ist wahrhaft auferstanden', 63-80.

In der neutestamentlichen Exegese mag sich etwa Übereinstimmung hinsichtlich der Frage erzielen lassen, in welcher Form sich ursprünglich der Osterglaube artikuliert hat - etwa in Sätzen wie: 'Gott hat Jesus von den Toten auferweckt' -, Einvernehmen auch darüber, welcher Sinn mit solchen Sätzen verbunden wurde, insbesondere im Horizont apokalyptischer Erwartungen. Damit ist die Frage aber noch nicht einmal angeschnitten, ob *wir heute* mit dem Stichwort 'Auferweckung' oder 'Auferstehung' Vorstellungen verbinden können, die im Horizont unserer eigenen Sinnerwartungen noch so etwas wie eine Schlüsselfunktion haben, oder, wenn nicht, ob jene seinerzeit sinnerschließenden Kategorien sich wenigstens in Grundbegriffe heutigen Glaubens und Hoffens übersetzen lassen.

Ähnlich steht es mit der historischen Frage nach den Fakten, auf die das Entstehen des Osterglaubens zurückgeführt wird. Bei aller Schwierigkeit, die im Neuen Testament behaupteten österlichen Widerfahrnisse näher zu bestimmen, mag sich schließlich doch ein exegetischer Konsens etwa darüber erzielen lassen, daß erst durch Begegnungen mit dem auferstandenen Herrn die Jünger Jesu und schließlich der Apostel Paulus zum Osterbekenntnis gefunden haben. Damit ist aber noch nicht ausgemacht, ob solche Phänomene der ausschlaggebende Grund für den Osterglauben waren, nicht nur der auslösende Anlaß, wo eine schon vorher hinreichend begründete, aber verdrängte Erkenntnis zum Durchbruch kam. Erst recht wäre mit jenem exegetischen Konsens noch nicht die Frage beantwortet, was uns selbst als entscheidender Grund für den Glauben an Jesus als die letztgültige Selbstmitteilung Gottes an den Menschen zu dienen vermag.

Unter den Voraussetzungen des Paradigmas vom 'Ostergraben' läuft gerade diese fundamentaltheologische Kernfrage Gefahr, von vornherein verstellt zu werden. Das sollen die folgenden Thesen verdeutlichen.

17.2.1. Der 'Ostergraben' im Lichte der Religionskritik

These I: Die Kategorie 'Auferweckung' bzw. 'Auferstehung' kann heute nicht mehr als Schlüsselbegriff für eine letzte Sinnerwartung verständlich gemacht werden, wenn erst nach dem Tode Jesu Gott den für den Glauben an seine letztgültige Selbstmitteilung entscheidenden Offenbarungsakt gesetzt hat.

Was wird durch eine im Anschluß an den Tod Jesu gleichsam 'nachgeschobene' Manifestation göttlicher Macht eigentlich gewonnen? Es resultiert ein merkwürdiges Amalgam, eine gefährliche Mischung von zwei

ganz unterschiedlichen Gottesvorstellungen. Die gänzlich neue, erstmals vom Kreuz Jesu her mögliche Gotteserkenntnis geht eine Verbindung ein mit dem alten Gottesbild eines machtvoll thronenden Herrschers, wie es sonst die Religionsgeschichte bestimmt und auch noch im Glauben Israels die Oberhand hat. 'Das Grab ist leer, der Held erwacht'. 'Erschalle laut, Triumphgesang!' - so klingt es in Osterliedern¹⁷. Ist bei einer solchen Sicht der Auferstehung und ihrer Manifestation die Lebenshingabe Jesu am Ende nicht doch nur ein Zwischenspiel, das sich die zweite göttliche Person in 'hypostatischer Union' mit einer menschlichen Natur leistet? (Im Rückhalt bleiben die beiden anderen Personen, und nach dem Karfreitag wird auch die zweite Person heimgeholt in den nie ernsthaft angefochtenen Glanz ewiger Herrlichkeit.) Was ist eine solche Erniedrigung des göttlichen Logos bis zum Tode am Kreuz - so wäre etwa mit Ludwig Feuerbach zu fragen - dem gegenüber, was ein Mensch aufs Spiel zu setzen vermag? Wer sein einziges, unwiederbringliches Leben in die Waagschale wirft, mit nichts in petto (nicht einmal einem Freifahrtschein in den Himmel, der den christlichen Märtyrern, oder einer einbehaltenen Mantelhälfte, die St. Martin blieb): erweist der nicht eine vorbehaltlosere Liebe als der christliche Erlöser?

Mit Albert Camus könnte eingewendet werden: Selbst wenn im Nachhinein zum Tode Jesu Gott den geschundenen Gerechten durch einen Hoheitsakt inthronisiert; im Marionettentheater der Weltgeschichte gibt es damit doch nur ein unschuldiges Opfer mehr. Mit nachträglichen Inthronisierungen bringt man einen Iwan Karamasoff nicht davon ab, sein 'Eintrittsbillet in die ewige Harmonie' zurückzugeben. Diese Harmonie ist zu teuer erkaufte mit den Tränen der Unschuldigen. Als alles darauf ankam, an jenem furchtbaren Balken, war nichts von Gott wahrzunehmen. Wie will er uns dann klarmachen, daß es *seine* Liebe ist, die alles wendet - nicht bloß seine souveräne österliche Geste, die *menschliche* Liebe belohnt?

Wenn die österliche Erfahrung von Kraft und Herrlichkeit etwas anderes wäre als reine Entfaltung dessen, was der Hingang Jesu bis in seinen letzten Schrei hinein vorzeigt, so setzte sich unsere Gotteserkenntnis letztlich doch wieder zusammen aus der Torheit des Kreuzes und einer ganz anderen Erfahrung von Macht, die die Selbstoffenbarung Gottes am Kreuz zu einem Vorläufigen abstempelt. Die entscheidende Frage heißt: Wird das, was der Christ letztlich über Kraft und Herrlichkeit weiß, im

17 Vgl. Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch, Ausgabe für das Erzbistum Köln, hrsg. v. den Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen und Lüttich, Stuttgart 1975, Nr. 862 und 864.

Vollbringen jener Liebe selbst sichtbar, die stärker ist als der Tod, oder bedarf es darüber hinaus einer nachträglichen Demonstration, daß solcher Hingang 'bei Gott angekommen' ist?

Ein solches 'Amalgam' zwischen Gottes Offenbarung in der Ohnmacht des Kreuzes und hoheitlicher Inthronisation liegt natürlich nicht in der Absicht der Theologen, die die Erfahrung von 'Jesu Scheitern' am Kreuz erst durch einen nachträglichen Offenbarungsakt Gottes für überwindbar halten. Dies hat etwa H. Kessler in einer Replik¹⁸ auf meine Rezension seines Buchs¹⁹ nachdrücklich unterstrichen. Nur scheinen mir *fundamentaltheologisch* die beiden Aussagen unvereinbar, daß einerseits Gottes Intention und Handeln in der äußersten Dahingabe Jesu am Kreuz "am allertiefsten verborgen sind"²⁰, andererseits aber sich Gott in der Auferweckung des Gekreuzigten als derjenige offenbart, "der mitten im Leiden und Kreuz präsent ist [... und] offenbar [wird], daß Gott seine Macht und Herrschaft über Leiden und Tod nicht von irgendwo außerhalb ausübt, sondern indem er selbst ins Leiden eintaucht"²¹.

17.2.2. Inkarnation oder Inspiration des eschatologischen Wortes Gottes?

These II: Wenn Gott erst nach dem Tode Jesu den entscheidenden Offenbarungsakt gesetzt hat, dann wird der Glaube an die Inkarnation des göttlichen Wortes unterhöhlt.

Die soeben im Anschluß an moderne religionskritische Fragen angestellten Erwägungen legen sich im Grunde bereits vom Zentrum der frühen kirchlichen Christologie her nahe. Gegenüber der gnostischen Vorstellung von einem Scheinleib Jesu, den das Gottwesen gleichsam als Maskerade angenommen habe, hat die frühe Kirche zäh am Grunddogma der Inkarnation festgehalten: Gott hat es vermocht, sein ganzes Wesen 'im Fleische' zu offenbaren, d. h. in jener ohnmächtigen Spanne menschlichen Lebens zwischen Empfängnis und Tod, die der Christus mit uns allen gemein hat. Wäre das 'Ein-für-allemal' Jesu erst in Ereignissen *nach* dem Tode Jesu begründet, dann würde der entscheidende Offenbarungsakt doch wieder von der *Inkarnation* in Richtung *Inspiration* verschoben. Dabei macht es keinen wesentlichen Unterschied, ob man die Osterevidenz auf

18 H. Kessler, *Irdischer Jesus, Kreuzestod und Osterglaube*. Zu Rezensionen von A. Schmied und H. Verweyen, in: ThG 32 (1989) 219-229.

19 In: ZKTh 108 (1986) 70-74.

20 Vgl. H. Kessler, *Sucht den Lebenden*, 290.

21 Vgl. ebd. 308. Schon 1979 hatte J. P. Galvin in einer Besprechung des Osterverständnisses bei W. Kasper und H. Küng gefragt: "Is it [...] consistent to understand the Resurrection as inseparable from Jesus' death, while assessing the Crucifixion in negative terms and attributing to the Resurrection the function of legitimating the (implicit) claims of the historical Jesus [...]?" (*The Resurrection of Jesus*, 143).

einen reinen Akt des das Kerygma begründenden Geistes oder auf die Manifestation eines verkörperten Geist-Leibs zurückführt.

Daß diese grundlegende Frage in der Theologiegeschichte nie in aller Schärfe durchreflektiert wurde, hat vermutlich mit der Eigenart der johanneischen Jesus-Darstellung zu tun. Auf der einen Seite ist offensichtlich, daß nach dem vierten Evangelisten die Kreuzigung die Stunde der Verherrlichung und in dieser Stunde 'alles vollbracht' ist. Auf der anderen Seite trägt, bei allem klaren Anti-Doketismus, den der vierte Evangelist setzt, sein im Fleische wandelnder Jesus doch Züge, die in Richtung des Doketismus weisen. Die zentrale Aussage von Chalcedon, daß Jesus Christus 'gleichen Wesens mit uns' ist, erschließt sich bei der Lektüre des Johannesevangeliums kaum unmittelbar. Wie im Blick auf das erste Paradigma vermerkt, ist in solchem Vorstellungshorizont der Übergang vom 'irdischen Jesus' zum sich in österlicher Herrlichkeit zeigenden Christus ein fließender. Die christologisch zentrale Frage nach dem Ernst der Inkarnation als des entscheidenden Offenbarungsakts Gottes konnte in der Theologiegeschichte darum immer wieder quasi-monophysitisch verdrängt werden. Genauer gesagt: Inkarnation wurde bis hin zu Chalcedon und darüber hinaus wesentlich onto-theologisch - unter der leitenden Frage nach dem Seinsbestand zweier Naturen in Jesus - reflektiert. Dabei blieb die fundamentaltheologische Frage unbeantwortet im Hintergrund, *in welchem Geschichtsakt* Gott sich den Menschen *letztgültig erkennbar gemacht* hat²².

Wie wenig diese Frage wirklich ausgestanden ist, zeigen in der heutigen Diskussion häufig anzutreffende Aussagen, in denen einmal der Tod Jesu am Kreuz als Akt vollendeter Gottesoffenbarung, zum anderen aber doch die Auferweckung als das höchste Legitimationszeichen begriffen wird. So schreibt etwa H. Fries: "Der *Tod Jesu am Kreuz* ist nicht die Widerlegung seiner Sendung und seines Anspruchs, sondern dessen Vollendung. [...] Eine höhere Form und Weise von Offenbarung ist nicht denkbar. Deshalb ist sie einmalig und zugleich nicht überbietbar.[...] In der *Auferweckung Jesu von den Toten* hat Gott den Weg Jesu legitimiert und glaubwürdig gemacht. Sie ist deshalb das Zeichen und Kriterium

22 Ein schönes Beispiel für den latenten Doketismus in der dominierenden theologischen Tradition findet sich bei Thomas v. A. Im Dritten Teil der 'Summa theologiae' (q. 44 a. 2) stellt er sich die Frage: "Waren die Wunder Christi, die er an Himmelskörpern wirkte, angemessen?" Der dritte Einwand lautet, es wäre für Christus angemessener gewesen, während seines Lebens und während seiner Lehrtätigkeit solche Wunder zu wirken, als bei seinem Tod. Die Antwort: "Gerade dann mußte die Gottheit Christi besonders durch Wunder bewiesen werden, als die Schwachheit seiner menschlichen Natur am meisten hervortrat. Deshalb erschien auch bei der Geburt Christi ein neuer Stern am Himmel. [...] Beim Leiden aber trat noch mehr die Schwäche der menschlichen Natur Christi zutage. Deshalb mußten noch größere Wunder an den wichtigsten Leuchten der Welt zu sehen sein [...]."

schlechthin, in dem die Taten Jesu konvergieren und von dem sie ihre Bedeutung und Funktion empfangen"²³.

Die Problematik erhält eine äußerste Zuspitzung im theologischen Ansatz von Th. Pröpper, der die Zeichenhaftigkeit des Offenbarungshandelns Gottes entschieden durch das Geschehen menschlicher *Freiheit* vermittelt zu denken sucht²⁴. Auf der einen Seite kann Pröpper von daher - H. U. v. Balthasar und J. Werbick zitierend - sagen: "Gottes Allmacht ist 'Überlegenheit über den Zwang, herrschaftlich [...] auftreten zu müssen' [...]. 'Gott läßt es tatsächlich auf die Liebe ankommen; und er greift nicht zu anderen Mitteln, wenn er mit ihr nicht durchzukommen scheint'"²⁵, und selbst feststellen, daß "Liebe nur sich selbst hat, um für sich zu sprechen"²⁶. "Was denn sonst will man Wunder nennen, und wo will man sie finden, wenn nicht dort, wo eine Freiheit sich unbedingt und ursprünglich zu anderer Freiheit entschließt und ihr als schöpferische Liebe begegnet?"²⁷ "Daß er [Jesus] Liebe als definitiven göttlichen Willen verkündet, ist seine Vollmacht; daß er sie in seinem Wirken realisiert, indem er liebt bis zum Ende - das ist das Wunder schlechthin"²⁸. Auf der anderen Seite heißt es: "Schenkt man ihm [Jesus], seiner Verkündigung, seinen Taten und seinem Sterben, dennoch [sc. trotz seines Scheiterns am Kreuz] den Glauben, daß sie den Anfang der definitiven Zuwendung Gottes darstellen, dann ist dies durch das Zeugnis ermöglicht, Gott selber habe sich mit dem Gekreuzigten identifiziert und an ihm vollendet, was er in ihm für uns begann. Erst durch seine Auferweckung vom Tod, die als Zeichenhandlung Gottes selbst gelten darf [...], ist das Versprechen der Liebe, aus der Jesus lebte, für die er einstand und die er als Liebe Gottes identifizierte, in der denkbar äußersten Situation eingelöst worden. Erst durch sie hat sich Gott als die schlechthin unbedingte und schöpferische Liebe, als die ursprüngliche Liebe selbst für uns erwiesen"²⁹.

Gewiß wurde dem Neuen Testament zufolge erst im Licht der 'Osterevidenz' das Leben und Sterben Jesu als unüberholbar erfahren. Ist diese Evidenz aber grundsätzlich erst in einem (rein pneumatischen oder para-geschichtlich supranaturalen) Geschehen nach dem Karfreitag begründet, in dem Gott sich mit Jesus 'identifiziert', dann kommt der gesamten Freiheitsgeschichte (dem 'Fleisch') Jesu im Hinblick darauf nur ein vorläufiger Stellenwert zu; sie ist nicht selbst das entscheidende Medium der Gottesoffenbarung.

17.2.3. Zwei Klassen von Offenbarungsempfängern?

These III: Wenn Erscheinungen des Auferstandenen nach dem Karfreitag den ausschlaggebenden Grund für den 'Osterglauben' bilden, dann bleibt

23 H. Fries, *Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie*, in: *Entwürfe der Theologie*, hrsg. v. J. B. Bauer, Graz 1985, 127-143, hier 138f. Vgl. auch W. Kern, *Das Kreuz als Offenbarung Gottes*, in: *HFth II*, 197-222, hier bes. 204, 211, 214ff; H. U. v. Balthasar, *Epilog, Einsiedeln - Trier 1987*, 85, 71, 83.

24 Vgl. bes. Th. Pröppers bedenkenswerte 'Thesen zum Wunderverständnis', in: *Bittgebet - Testfall des Glaubens*, hrsg. v. G. Greshake/G. Lohfink, Mainz 1978, 71-91.

25 Vgl. Th. Pröpper, *Erlösungsglaube*, 237.

26 Ebd.

27 Ders., *Thesen*, 87.

28 Ebd. 89.

29 Th. Pröpper, *Erlösungsglaube*, 198, vgl. ders., *Thesen*, 89f.

das von Lessing aufgeworfene Problem der 'Jünger erster und zweiter Hand' unlösbar.

Fungieren Ostererscheinungen ursprünglich als unabdingbare Einstiegsmöglichkeit in das 'Ein-für-allemal' Jesu, dann wäre dieser Einstieg den 'Jüngern erster Hand' noch durch eigene Wahrnehmung zugänglich gewesen - bis hin zum 'Nachfassen' des Apostels Thomas. Wir hingegen wären auf bloße Berichte über jene behauptete Basisevidenz verwiesen, Berichte, die - wie alles historisch Dokumentierte - bestenfalls zu wahrscheinlicher Gewißheit führen. Eine Evidenz mit bloßem Wahrscheinlichkeitscharakter kann aber, wie in Kap. 15 näher erörtert wurde, nicht den Legitimationsgrund für eine Existenzentscheidung mit Unbedingtheitscharakter abgeben.

Anders liegen die Dinge, wenn nicht erst in Ereignissen nach dem Karfreitag, sondern bereits im 'Hingang' Jesu selbst (als Kurzformel für sein ganzes, 'proexistentes' Leben) der zureichende Grund für den Glauben zu sehen ist. Dann korrespondiert der Basisevidenz der Jünger - die in der Konfrontation mit diesem 'Hingang' gegeben war - auf unserer Seite ebenfalls die Erfahrung eines Hingangs: die Konfrontation mit dem Zeugnis derer, die in ihrem Leben und Sterben Jesu todverschlingenden Tod gegenwärtig machen. Der Qualitätsunterschied zwischen Jüngern erster und zweiter Hand fällt auf diese Weise dahin, weil der Weg in den Glauben für alle gleich weit ist. Alle Jünger Jesu müssen - vor den Ernstfall gestellt - entscheiden, ob sich ihre Angst durch eine solche Hingabe des Lebens entmachten läßt oder ob es zusätzlicher Zeichen bedarf.

Dieser Zugang zur Osterevidenz unterscheidet sich von der durch Kierkegaard und die Kerygmatheologie vertretenen 'Gleichzeitigkeit' dadurch, daß er wirklich eine Verantwortung vor der historischen Vernunft impliziert. Es wird nicht lediglich eine methodisch inadäquate historische Rückfrage nach Jesus und seiner Auferstehung zurückgewiesen. Im Grunde wird hier ein bekanntes Argument aufgenommen, das die ganze Geschichte christlicher Glaubensverantwortung durchzieht: In der Bereitschaft der Zeugen Jesu zur Hingabe ihres Lebens ist die Entmachtung des Todes durch Jesus selbst transparent. Dieser 'Beweis der Kraft' ist das wirkmächtigste aller Wunder³⁰. Nur wird in der Tradition nicht kritisch genug gefragt, welches der entscheidende Ort göttlicher Selbstmanifestation ist, die sich hier und jetzt in der Lebenshingabe der Zeugen zur Geltung bringt. Stellen diesen entscheidenden Ort von Jesus gewirkte

30 Vgl. etwa Origenes, *Contra Celsum* II, 56. 77, aber auch Thomas v. A., *CG I*, 6 - im Kontrast mit *STh I*, q. 105 a. 8 und dem in Anm. 22 zitierten Text.

supranaturale Machttaten, die Gestirnsveränderungen bei seinem Tode, die Erscheinungen des Auferstandenen dar - miraculöse Geschehnisse, über die man, weil der theoretisch-beobachtenden Vernunft zugehörig, eigentlich nur *berichten* kann -, oder ist es schlicht das 'Fleisch' Jesu, d. h. die Freiheitsgeschichte des irdischen Jesus bis in seinen Gott verherrlichenden Tod, die sich bleibend als todentmachend erweist - und die, weil nur der sittlich-praktischen Vernunft wahrnehmbar, *bezeugt* werden muß?

17.3. Die Basis des Osterglaubens nach dem Zeugnis des Neuen Testaments

Bei dem folgenden kurzen Überblick geht es nicht um die traditionsgeschichtliche Frage, wie der 'Osterglaube' ursprünglich entstanden ist und sich dann bis in die spätesten Schriften des Kanons hinein entwickelt hat, sondern allein um die nach den Ausführungen von Kap. 15 fundamentaltheologisch zentrale Frage, was dem Zeugnis der neutestamentlichen Autoren zufolge den entscheidenden Grund für den Glauben an das 'Ein-für-allemal' Jesu darstellt.

Matthäus

Blickt man aus der Perspektive des 'Ostergrabenparadigmas' auf das erste Evangelium, so fällt auf, wie wenig hier von einer scharfen Zäsur zwischen Karfreitag und Ostern die Rede sein kann. Matthäus unterstreicht vielmehr durch redaktionelle Eingriffe den engen Zusammenhang zwischen Kreuzigung und Auferstehung Jesu. Das Epiphaniemotiv des Erdbebens, mit dem der Evangelist den Ostermorgen einleitet (28,2), trägt er auch bereits in den Bericht über die Geschehnisse beim Tode Jesu ein³¹. Schon am Karfreitag "öffneten sich die Gräfte, und viele Leiber der entschlafenen Heiligen wurden auferweckt" (27,52). Wenn Matthäus dann fortfährt: "und sie kamen nach seiner Auferweckung in die heilige Stadt und erschienen vielen" (V. 53), so ist dieses Zuwarten auf den 'Erstling unter den Entschlafenen' wohl aus der in der Tradition bereits festverankerten Chronologie der 'drei Tage' (und im Zusammenhang des zur

31 Vgl. 27,51 diff. Mk 15,38 und früher 8,24 diff. Mk 4,37; 21,10 diff. Mk 11,11.

Feststellung des wirklichen Todes notwendigen Berichts der Grablegung Jesu) zu verstehen.

In den Berichten über die Manifestationen des Auferstandenen lassen sich drei Aussageebenen unterscheiden. Auf der ersten wird der schon zur damaligen Zeit aufgekommenen 'Betrugshypothese' - die Jünger hätten den Leichnam Jesu entwendet und dann seine Auferstehung behauptet - mit der gleichen groben Münze heimgezahlt³².

Die zweite Ebene ist deutlich von der ersten abgehoben: "*Ihr (aber) fürchtet euch nicht!*" (28,5) Die knappe Erklärung des Jünglings über Jesu Auferstehung (und die Suche der Frauen nach ihm am falschen Ort: Mk 16,6) hat Matthäus in einen Trostzuspruch des Engels mit Verweis auf die Vorhersage der Auferstehung durch Jesus umgewandelt (28,5f). Der Verkündigungsauftrag ist auf die Auferstehung von den Toten bezogen und als 'eilig' unterstrichen (28,7 diff. Mk 16,7). Die Frauen sind schon auf dem Wege, diesem Auftrag 'eilig' Folge zu leisten, bevor ihnen Jesus selbst erscheint (28,8-10 diff. Mk 16,8). Diese Umgestaltung der Szene entspricht der Änderung des markinischen Vorwurfs des *Unglaubens* in einen Tadel des *Kleinglaubens* bei Matthäus, wie sie besonders in seiner Redaktion der Wundergeschichten deutlich wird. Grundthema ist dort wie hier, bei der Erscheinung vor den Frauen, nicht die Dokumentation von Macht, sondern die Stärkung des Glaubens der Kirche³³.

Der (zweimalige) Verweis auf Galiläa (28,7.10) leitet die dritte Ebene, die Erscheinung Jesu auf dem Berg in Galiläa - als 'Finale' des matthäischen Werks - ein (28,16-20). Auch diese Erscheinung dient aber nicht dem Aufweis der Auferstehungswirklichkeit Jesu, ist nicht als ein Geschehen konzipiert, das "erst den Ostergraben überbrückt"³⁴. Die Proskynese der Jünger (28,17a) entspricht der der Frauen (28,9) wie der 'vorösterlichen' Unterwerfung der Jünger, die Matthäus in den Seewandelbericht und die Verklärungsgeschichte eingetragen hat³⁵. Gegenüber der Proskynese und Glaubensbekundigung in 14,33 fällt die Huldigungsnotiz in 28,17 eher zurückhaltend aus und wird auch noch

32 27,62-66; 28,4.11-15. Dem entspricht die matthäische Sicht des Hauptmanns und seines Bekenntnisses in 27,54 diff. Mk 15,39. Zum Aufbau der matthäischen Ostergeschichte vgl. bes. P. Hoffmann, *Das Zeichen für Israel*. Zu einem vernachlässigten Aspekt der matthäischen Ostergeschichte (1986), in: ders. (Hrsg.), *Zur neutestamentlichen Überlieferung*, 416-452.

33 Vgl. H. J. Held, *Matthäus als Interpret*, bes. 278ff.

34 Vgl. A. Sand, *Das Evangelium des Matthäus, das Evangelium der Kirche*, in: *Forum Kath. Theol.* 1 (1985) 61-67, hier 65.

35 Vgl. 14,33 diff. Mk 6,51f; 17,6 diff. Mk 9,7 und schon die Huldigung der Weisen vor dem Kinde (2,11).

durch den Hinweis auf den Zweifel einiger Jünger eingeschränkt. Hier kann es also nicht um die Schilderung des primären Orts der endgültigen Evidenz über Jesu Hoheit gehen. Mit seiner abschließenden Erscheinung 'auf dem Berge' (28,16) setzt Jesus vielmehr sein letztes Siegel unter das, was ihn schon während seines Erdenlebens als Gottes Sohn ausgewiesen hatte: sein weltenwendendes Wort (vgl. 5,1).

Lukas

Der dritte Evangelist wertet unzweifelhaft die Erscheinungen des Auferstandenen 'während vierzig Tagen' als Beweise des Lebens Jesu nach seinem Leiden³⁶. Von hierher drängt sich der Schluß auf - und diese Folgerung wurde in der Theologiegeschichte als nahezu selbstverständlich angesehen -, daß solche Erscheinungen zur Begründung des Osterglaubens notwendig waren. Es darf aber nicht übersehen werden, daß jene Selbstbekundungen des Auferstandenen nach Lukas zwar *de facto* erst den Osterglauben hervorgerufen haben, aber nicht *de iure* eine notwendige Evidenz für den Glauben an die Auferstehung Jesu darstellen. Die Frauen am Grabe erfahren den - im synoptischen Vergleich auffallenden - Tadel: "Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten!" (24,5) Dem entspricht der harte Vorwurf der Unverständigkeit und Herzensträgheit an die Emmausjünger - noch vor jedem Selbstausweis des Auferstandenen - angesichts der Tatsache, daß sie trotz der Voraussagen von Mose und den Propheten nicht daran geglaubt haben, der Messias werde nach dem ihm auferlegten Leiden in seine Herrlichkeit eingehen (24,25-27). Daß der Glaube an die Erhöhung Jesu schon am Karfreitag möglich und geboten ist, ergibt sich auch aus dem vorletzten Wort Jesu am Kreuz: "Amen, ich sage dir: Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein" (23,43).

Wie ist diese differenzierte Perspektive des dritten Evangelisten aber mit der 'apologetischen Absicht' zu vereinbaren, die offensichtlich in der Perikope 24,36-43 verfolgt wird³⁷? Ähnlich wie bei der Redaktion der Wundergeschichten muß auch hier der Unterschied der theologischen Aussage des Lukas gegenüber der ursprünglichen Erzählintention der ihm aus der Tradition vorgegebenen Erscheinungsgeschichte (vgl. Joh 20,19-23) beachtet werden. Auszugehen ist dabei von der kompositionellen Einheit des in Lk 24 berichteten Ostergeschehens, genauer: von

36 Vgl. Apg 1,3; 10,40f; 13,30f.

37 So etwa J. Ernst, Das Evangelium nach Lukas, 666.

dem Gesamtgeschehen, das Lukas (damit dem Begriff von 'Erhöhung' bei Johannes nahekommend) als 'Exodus' (9,31) bzw. 'Hinweg-und-Hinaufnahme' (9,51: *ὑψώθη*) Jesu bezeichnet und das in seinem Verständnis Tod, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu - und wohl auch Pfingsten als Ausgang des 'Weiterschreitens' Jesu von Jerusalem her im Zeugnis der Apostel - umfaßt³⁸. Der theologische Angelpunkt für die Interpretation dieses Gesamtzusammenhangs ist - darüber bestehen kaum Meinungsverschiedenheiten - in der offenbar von Lukas weitgehend frei gestalteten Emmausgeschichte (24,13-35) zu suchen. Man könnte sogar von der Art und Weise her, wie Lukas hier die österliche Anwesenheit des Herrn im Wort und im Mahl darstellt und darauf vor- und rückverweist, von der Mitte des gesamten Doppelwerks sprechen.

Dazu hier nur einige Hinweise: Schon die Erzählung von der Speisung der Fünftausend durch Jesus (9,10-17) ist durch die Formulierung "Der Tag aber begann sich zu neigen" (9,12 diff. Mk 6,35) eng mit dem Mahl in Emmaus verknüpft (24,29). Wortverkündigung und 'Brotbrechen' gehören zu den hervorstechenden Merkmalen der frühen nachösterlichen Gemeinde (Apg 2,42). Sehr pointiert hat Lukas dann in seinen Bericht über das Ende der Paulusmission Motive einfließen lassen, die an die bleibende Gegenwart des Herrn im (Wort und) Brotbrechen erinnern, so etwa in der Erzählung von der Wiedererweckung des Eutychus (Apg 20,7-12, bes. V. 11), die eng im Zusammenhang mit dem (auf Jesu Abschiedsreden transparenten) Abschied des Paulus von den Vorstehern von Ephesus zu sehen ist (20,17-38, bes. V. 28). Dazu gehört ebenfalls die Erinnerung an die Speisungsgeschichte(n), die Lukas in die Erzählung von der Überfahrt nach Rom eingeflochten hat (27,33-38³⁹).

Beachtet man diese Zusammenhänge, dann wird man in dem Essen des gebratenen Fisches (Lk 24,42f) nicht nur das in der Erscheinungserzählung ursprünglich dominierende Demonstrationsmotiv sehen, sondern zugleich wahrnehmen, daß mit der Erwähnung von Brot (24,30) *und* Fisch erst die Erinnerung an die Speisungsgeschichte (9,10-17) komplettiert ist. Vor allem aber darf diese 'Demonstration' nicht losgelöst werden von der anschließenden Belehrung (24,44ff), durch die Jesus den Jüngern erst den Sinn für das rechte Schriftverständnis (insbesondere den Zusammenhang von Leiden und Auferstehung) öffnet (VV. 45-47). Die Bedeutung der Verse 36-43 erschließt sich erst von hierher, wie die Emmausgeschichte beweist.

Man muß im Hinblick auf den Stellenwert der Erscheinungen auch im Blick behalten, daß Lukas zufolge der Osterglaube der Jünger hinsichtlich seiner Adäquatheit vor Pfingsten noch durchaus in einer kritischen

38 Vgl. 24,47-49 mit 4,30.

39 Hierbei fällt die - im Hinblick auf die eucharistische Terminologie - engere Verwandtschaft mit der - im Lukasevangelium übergangenen - zweiten Speisungserzählung bei Markus auf, vgl. Apg 27,35 mit Mk 8,6 und Lk 22,19; vgl. auch Apg 27,37 mit Mk 8,9.

Schwebe bleibt. Noch unmittelbar vor der Himmelfahrt Jesu fragen ihn die Versammelten: "Herr, stellst du in dieser Zeit das Reich für Israel wieder her?" (Apg 1,6) und beweisen damit, daß sie im wesentlichen noch nicht über den vor den österlichen Ereignissen geäußerten Verständnishorizont (Lk 19,11) hinausgekommen sind. Sie halten weiterhin nach einer apokalyptischen Manifestation des Messias 'von oben' her Ausschau, wo der Ort der österlichen Präsenz Jesu doch das in seinem Geiste abgelegte Zeugnis der Kirche sein wird.

Die Bedeutung dieser lukanischen Kritik an dem trotz Erscheinungen und österlicher Belehrung Jesu noch mangelhaften Jünger glauben wird erst voll auf dem Hintergrund der redaktionellen Arbeit erkennbar, durch die der dritte Evangelist den Tadel der "Männer von Galiläa" seitens der "zwei Männer in weißen Gewändern" (Apg 1,10)⁴⁰ vorbereitet hat. 'Und siehe, zwei Männer [...]': mit dieser Formel hatte Lukas schon den Vorwurf an die Frauen am Grabe eingeleitet (Lk 24,4). Den Schlüssel zum Verständnis der lukanischen Kritik an dem bis Pfingsten unangemessenen Glauben der Jünger findet man in der lukanischen Version der Verklärungsgeschichte (9,28-36). Mose und Elias werden dort mit derselben Formel eingeführt (9,30). Während sie von dem in Jerusalem zu vollendenden 'Exodus' Jesu reden (V. 31), sind Petrus und seine Gefährten vom Schlaf überwältigt. Beim Erwachen nehmen sie nur noch Jesu Lichtglanz (δόξα) und die Anwesenheit der beiden Männer wahr (V. 32). Angesichts dieses 'verpaßten Nachhilfeunterrichts' bezüglich der alttestamentlichen Ansage des Zusammenhangs von Tod und Auferstehung Jesu (und der Jünger!⁴¹) wird die 'Herzensträgheit' der Jünger wie der Tadel der Jünger durch den Auferstandenen bzw. der Frauen durch die Grabesboten plausibel, aber auch die Schläfrigkeit der Apostel in der Nacht der Versuchung⁴².

Johannes

Es wurde bereits auf die terminologische Zusammenfassung von Kreuz und Auferstehung Jesu durch den Begriff 'Erhöhung' im vierten Evangelium (vgl. 3,14; 8,28; 12,32.34) hingewiesen, die im Gebrauch der Begriffe 'ἔξοδος' und 'ἀνάληψις' bei Lukas eine Parallele hat. Aber auch im Blick auf die theologische Wertung der Erscheinungstradition

40 Vgl. zum Folgenden A. A. Trites, The Transfiguration in the Theology of Luke: Some Redactional Links, in: The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology, hrsg. v. L. D. Hurst/N. T. Wright, Oxford 1987, 71-81; ferner H. Verweyen, Die Ostererscheinungen in fundamentaltheologischer Sicht, in: ZKTh 103 (1981) 426-445, hier 440.

41 Vgl. 9,27. Man muß im Blick behalten, daß die lukanische (wie die markinische) Version der Verklärungsgeschichte zur Korrektur einer sich von diesem Jesuswort her nahelegenden falschen Erwartung hinsichtlich des Kommens des Gottesreiches dient.

42 Vgl. 9,32 mit 22,45. Zur redaktionellen Verknüpfung der Verklärungsgeschichte mit der Szene am Ölberg, der 'Wolke' (Sg.) in 9,34f und in Apg 1,9 und weiteren Verbindungslinien vgl. Anm. 40.

lassen sich Ähnlichkeiten zwischen den beiden Autoren feststellen. Die Erscheinungen des Auferstandenen führen auch nach Johannes zwar *faktisch* zum Osterglauben, ohne daß sie dazu aber *de iure* als notwendig angesehen werden.

Das wird schon durch den Einschub des Wettlaufs von Petrus und 'dem anderen Jünger' (20,3-10) in den traditionellen Stoff von Maria von Magdala am Grabe deutlich. Der Lieblingsjünger findet bereits angesichts des leeren Grabes zum Glauben an die Auferstehung⁴³ gemäß der Schrift, die die Jünger bislang noch nicht verstanden hatten (20,8f) - wobei das leere Grab als solches keine 'Beweisgrundlage' bietet, wie V. 15 zeigt⁴⁴.

Davon deutlich abgesetzt ist die Schilderung, wie die übrigen zum Osterglauben kommen: (dem vorgegebenen Stoff entsprechend) über Erscheinungen Jesu vor Maria von Magdala am Grabe und vor den versammelten Jüngern. Maria steht noch auf der Stufe einer 'natürlichen' Erklärung des leeren Grabes⁴⁵, ihre Augen sind ähnlich 'gehalten' wie die der Emmausjünger bei Lukas. Sie hat noch nicht den zweifachen Sinn der Erhöhung Jesu begriffen. Ihr wie den übrigen Jüngern muß das Hingehen Jesu zum Vater noch einmal angesagt werden⁴⁶. Der deutlichste Gegensatz zum Sehen des Lieblingsjüngers wird schließlich in der Thomasperikope markiert, auf die wir schon kurz in Kap. 16.3 eingegangen sind.

Markus

Im Hinblick auf die Frage nach der Basis des Osterglaubens nimmt Markus eine Sonderstellung unter den Evangelisten ein. Er läßt nicht nur - wie Lukas und Johannes - deutlich werden, daß die Jünger eigentlich (*de iure*) schon vor den Erscheinungen des Auferstandenen hätten zum Osterglauben kommen können und sollen, obwohl sie *de facto* (abgesehen

43 Die Deutung, daß es sich hier noch nicht um einen vollen Osterglauben handele, scheint mir nicht haltbar. Vgl. meine Bemerkungen in: ThRv 82 (1986) 308; ausführlich zur Stelle: K. Quast, Peter and the Beloved Disciple. Figures for a Community in Crisis, Sheffield 1989, 117-119.

44 Eher läßt sich an einen Rückverweis auf die Lazarusgeschichte (bes. Joh 11,44) denken, der dem Lieblingsjünger die Augen öffnet. Vgl. S. M. Schneiders, 'Das Tuch auf dem Antlitz Jesu': ein johanneisches Zeichen (Joh 20,1-10), in: ThG 27 (1984) 34-40; J. Winandy, Les vestiges laissés dans le tombeau et la foi du disciple (Jn 20,1-9), in: NRTh 110 (1988) 212-219; J. Kügler, Der Jünger, den Jesus liebte. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte. Mit einem Exkurs über die Brotrede in Joh 6, Stuttgart 1988, 335-337.

45 Vgl. 20,2.13.15 mit der Wächtererzählung bei Matthäus.

46 Vgl. 20,17 mit 14,1ff.

von dem 'Lieblingsjünger' bei Johannes und den Frauen bei Matthäus) erst über solche Manifestationen zu diesem Glauben gefunden haben. Der zweite Evangelist verlegt schon das faktische Entstehen des vollgültigen Christusbekenntnisses zeitlich auf den Abschluß des Erdenlebens Jesu: in den Mund des Hauptmanns am Kreuz. Darüber, daß das Wort des römischen Hauptmanns (15,39) das einzige vollgültige Bekenntnis zu Jesus Christus im ganzen Markusevangelium darstellt, zeichnet sich in der heutigen Exegese ein wachsender Konsens ab⁴⁷. Umstritten bleiben die Fragen, welchen Sinn auf diesem Hintergrund die markinische 'Ostergeschichte' (16,1-8) hat (1) und aufgrund welcher Evidenz der Hauptmann zu seinem Bekenntnis findet (2).

(1) Erst in dem nachgetragenen Markusschluß (16,9-20) werden Erscheinungen des Auferstandenen berichtet. Der Evangelist selbst läßt nur den Grabesboten unter Aufnahme einer Ankündigung Jesu selbst (14,28) die Frauen auf eine Erscheinung vor Petrus und den Jüngern in Galiläa verweisen (16,7). Dabei ist der Bezug auf das, was sonst neutestamentlich als Ostererscheinungen bekannt ist, aber so undeutlich, daß einige Exegeten an einen Verweis auf die Parusie denken konnten⁴⁸. Von der Ankündigung einer 'Bestätigungsvision'⁴⁹ wird man aufgrund von 15,39 und der Anlage des gesamten Evangeliums kaum sprechen dürfen.

Es gibt zwar neuerdings Ansätze, Markus wegen seiner Aufwertung der Frauen als Erstzeuginnen der Auferstehung zu loben und in diesem Zeugnis das eigentliche Finale des Evangeliums zu sehen⁵⁰. Sosehr aber

47 Vgl. etwa E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, NTD, Göttingen 1968, 206: "Markus sieht [...] in diesem Ausspruch sicher nicht nur die Ahnung eines Heiden von irgend etwas Göttlichem, sondern ein vollgültiges Bekenntnis"; J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, 2. Teilband, Zürich - Neukirchen-Vluyn 1979, 325: "Seine Äußerung hat als vollgültiger Ausdruck des christlichen Glaubens zu gelten." Besonders deutlich unterstreicht J. Ernst, *Das Evangelium nach Markus*, 474, das Bekenntnis des Hauptmanns als "die Spitze des Ev, wie es Mk versteht". R. Pesch bezeichnet das Bekenntnis im ersten Teil seines Markus-Kommentars (*Das Markusevangelium*, 61) als "noch unzureichend". Im 2. Teil (1977), 500, hält Pesch ein "volleres Verständnis des Bekenntnisses des Hauptmanns [für] möglich". Vgl. auch die bei E. S. Johnson, Jr., *Is Mark 15.39 the Key to Mark's Christology?* in: *JSNT* 31 (1987) 3-22, hier 17f Anm. 3, genannte Literatur.

48 Im deutschen Sprachraum vor allem E. Lohmeyer (*Von Galiläa nach Jerusalem*, Göttingen 1936; ders., *Das Markusevangelium*, 356) und W. Marxsen (erstmalig in: *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Göttingen 1956, 47-77). Vgl. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, 534f; J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, 343f; J. Ernst, *Das Evangelium nach Markus*, 488f, zur Stelle.

49 So z. B. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, 335.

50 Vgl. etwa E. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München 1988, 391-393; E. Drewermann, *Das Markusevangelium*, 2. Teil, Olten/Freiburg 1988, 695 Anm., 697-722. Vgl. aber auch die Gegenfrage von J. F. Cassel bezüglich der Frauen am Grabe: "Are they the hidden heroines of Mark? [...] What they mean to do would integrate Jesus' life and death into the ordinary world where even the best of men die and are buried and women mourn for them. [...] they want to give him a 'proper' burial" (*The Reader in Mark: The Crucifixion*, Ann Arbor 1986, 234. 236).

die Annahme eines Erstzeugnisses der Frauen historisch plausibel sein mag⁵¹: als Aussage des Markus läßt sie sich nicht vertreten⁵². Die ihn in 16,1-8 leitende Intention dürfte am ehesten - in Fortsetzung seiner kreuzestheologisch motivierten kritischen Ekklesiologie - das Bemühen sein zu zeigen, wie trotz der Osterbotschaft und Anweisung zum Kerygma der Glaube der etablierten Kirche in der Schwebe (und hinter dem Bekenntnis von Heiden zurück) bleibt⁵³.

(2) Zentrale Bedeutung kommt der Frage zu, was in der Perspektive des Markus der ausschlaggebende Grund für das Bekenntnis des römischen Hauptmanns ist. Sind es die supranaturalen Begleitumstände des Todes Jesu, oder ist es die Besonderheit dieses menschlichen Sterbens selbst - und worin wäre dann diese Besonderheit zu sehen? Die Brisanz dieser Frage blieb so lange außerhalb theologischer Sichtweite, wie man in 16,9-20⁵⁴ den Evangelisten selbst zur Sprache gekommen glaubte bzw. sich nach einem verlorengegangenen 'Markusschluß' umsah. Sobald aber in dem abrupten Ende (V. 8) zusammen mit dem Verweis auf das Sehen des Auferstandenen in Galiläa (V. 7) die klare Aussageabsicht des Evangelisten erkannt wird, konzentriert sich der Blick auf das Bekenntnis des Heiden angesichts des Kreuzes - und auf den Weg des Evangeliums dorthin.

Als mögliche Grundlage für das 'Sehen' des Centurions werden näherhin in Betracht gezogen: die Finsternis, die von der sechsten bis zur neunten Stunde über das ganze Land kam (15,33), der Gebetsschrei Jesu nach Ps 22,2 (V. 34), der laute Todesschrei Jesu (V. 37), das Zerreißen des Tempelvorhangs (V. 38). Bei der verwirrenden Vielfalt von Deutungen, die angeboten werden, haftet jedem Versuch, auf dem Weg zu einer vertretbaren Interpretation die Diskussion wenigstens der wichtigsten Argumente zu berücksichtigen, unausweichlich ein fragmentarischer Charakter an.

51 Zu Maria von Magdala als möglicher Erstzeugin vgl. zuletzt J. Gnilka, *Jesus von Nazareth*, 319f.

52 Der Versuch von E. Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis ...*, an Mk 16,8 vorbeizukommen, erscheint mir wenig überzeugend.

53 S. unten Kap. 20.

54 Dieses apologetisch kompakteste Stück neutestamentlicher Ostertheologie verstellt nicht nur den Blick auf das Markusevangelium, sondern deutet z. B. auch den lukanischen Tadel, trotz des Zeugnisses der Schrift noch nicht an die Auferstehung Jesu geglaubt zu haben, um in den Vorwurf, trotz erfolgter *Erscheinungen* noch nicht dahin gekommen zu sein, vgl. Mk 16,14 mit Lk 24,25f.

Mit großer Zurückhaltung wird man solchen Deutungsversuchen begegnen dürfen, die letztlich unausweisbare Hypothesen über die tatsächlichen Vorgänge bei der Kreuzigung Jesu bzw. über die Redaktionsgeschichte des Markustexts zugrunde legen.

So schließt G. Lohfink⁵⁵ aus der besonderen Rolle, die Psalm 22 schon sehr früh bei der theologischen Deutung des Sterbens Jesu spielt, daß Jesus diesen Psalm tatsächlich am Kreuz gebetet hat. Es ließe sich dann leichter erklären, wie 'einige der Umstehenden' den Schrei: 'Eloi, Eloi, lema sabachtani' als ein Rufen nach Elija verstehen konnten. Dieses Mißverständnis habe sich auf die Stelle 'Eli atta' ('Mein Gott bist du!' Ps 22,11) bezogen, an die Jesus noch beim Beten gekommen sei und die in der Tat (zumal aus dem Munde eines physisch total Ermatteten) leicht mit dem Ruf 'Elijja ta' ('Elija, komm!') verwechselt werden konnte. Hier wird letztlich aufgrund eines originellen Gedankens eine Textkorrektur vorgenommen, mit deren Hilfe man dann die Spötter entlasten und Jesu Ruf der Gottverlassenheit zum Ausdruck eines Gottvertrauens umdeuten kann, das durchaus nicht singulär dasteht.

Den Gebetsschrei Jesu (V. 34)⁵⁶ durch die Annahme abzumildern, daß (tatsächlich oder nach Andeutung des Passionsberichts) Jesus den ganzen Psalm 22 - ein Klage- und Danklied - rezitiert habe, ist vom Markustext her kaum zu begründen⁵⁷. Diese Annahme ist zur Abwehr des Gedankens, Jesus sei als Verzweifelter gestorben, unnötig, würde sogar eher die hier zum Ausdruck kommende Kraft der bis ins Äußerste durchgehaltenen Gottesverbundenheit Jesu abschwächen. Diese liegt ja gerade darin, daß Jesus "im vollen Bewußtsein, vom Vater verlassen worden zu sein, den 'Glauben' an den Vater nicht verloren [hat], den er ja als 'Mein Gott, mein Gott' anruft, mit dem er also den einseitigen Dialog aufrechterhält und sich somit den 'nicht mehr gefühlten Händen' des Vaters überantwortet"⁵⁸.

Was die Interpretationen angeht, denen zufolge das Bekenntnis des Hauptmanns in den miraculösen Begleitumständen des Todes Jesu begründet ist, so besteht zwischen der eher zurückhaltenden Auffassung: "Das Sehen des Hauptmanns kann sich [...] nicht auf die Stimme Jesu, sondern nur auf die Vorgänge beim Tod Jesu insgesamt, besonders auf die

55 Der letzte Tag Jesu. Die Ereignisse der Passion, Freiburg ⁶1987, 74-76. Vgl. schon X. Léon-Dufour, Der Todesschrei Jesu, in: ThG 21 (1978) 172-178, und die positive Aufnahme der Deutung bei J. Auer, Kleine Katholische Dogmatik, Bd. IV/2: Jesus Christus - Heiland der Welt. Maria - Christi Mutter im Heilsplan Gottes, Regensburg 1988, 263f.

56 Zu dem breiten Spektrum der Deutungen in Theologie und Literatur vgl. den schönen Beitrag von X. Tilliette, Der Kreuzeschrei, in: EvTh 43 (1983) 3-15.

57 Besonders ausgewogen erscheint mir das Urteil von J. Gnllka, Das Evangelium nach Markus, 322.

58 Vgl. H. U. v. Balthasar, Ist der Gekreuzigte 'selig'? in: IKaZ 16 (1987) 107-109, hier 108.

wunderbare Finsternis, zurückbeziehen" ⁵⁹, und der Annahme, der Centurion habe von Golgotha aus (nach Markus möglicherweise auf dem Ölberg lokalisiert) sehr wohl beobachten können, wie der riesige (äußere) Tempelvorhang entzweißt ⁶⁰, in theologischer Hinsicht kaum ein wesentlicher Unterschied: in beiden Fällen wird - wie schon bei Thomas v. A. ⁶¹ - vorausgesetzt, daß den Augen des Heiden angesichts der Ohnmacht Jesu supranaturale Ereignisse zur Hilfe kommen mußten.

Dem Wortlaut von Mk 15,39 nach - "Als aber der Hauptmann, der dabeistand, ihm gegenüber, sah, daß er so den Geist aufgegeben hatte, sagte er: 'Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn'" - ist nun aber gerade das *Gegenüber* des Hauptmanns zu *Jesus* betont. Von dorthier kommt zunächst nur die besondere Weise des 'Aushauchens' Jesu als Gegenstand des 'Sehens' des Hauptmanns in Betracht. Der Hinweis auf das Zerreißen des Tempelvorhangs (V. 38) wäre im Sinne des Evangelisten dann eher als eine Hilfe für den *Leser* gedacht, das Bekenntnis des Hauptmanns recht zu verstehen, denn als Erkenntnisgrundlage für dieses Bekenntnis selbst ⁶². Eine ähnliche Funktion dürfte auch V. 33 haben: die von der sechsten bis zur neunten Stunde währende Finsternis signalisiert dem Leser die eschatologische Bedeutung der danach einsetzenden Sterbestunde Jesu.

Auch das 'Aushauchen' Jesu ist nun allerdings im Sinne einer miraculösen Basis des Gottessohn-Bekenntnisses verstanden worden. Von der Patristik bis heute wird die Auffassung vertreten, der Hinweis auf 'die laute Stimme', mit der Jesus den Todesschrei ausstößt

59 J. Gnllka, Das Evangelium nach Markus, 313. Nicht ganz damit ausgeglichen ist die Aussage (ebd. 324): "Anlaß für [des Hauptmanns] Wort sind der Todesschrei Jesu und die übrigen Begleitumstände seines Sterbens."

60 Vgl. H. M. Jackson, The Death of Jesus in Mark and the Miracle from the Cross, in: NTS 33 (1987) 16-37, bes. 23f; F. J. Matera, The Prologue as the Interpretative Key to Mark's Gospel, in: JSNT 34 (1988) 3-20, bes. 19f Anm. 40; W. Schmithals, Das Evangelium nach Markus, ÖTK, 2. Teil, Gütersloh - Würzburg 1979, 695.

61 Vgl. Anm. 22.

62 Eine plausible Deutung des umstrittenen V. 38 legt meines Erachtens J. Ernst, Das Evangelium nach Markus, 473, vor: "Wahrscheinlich hat Mk, wie V. 39 zeigt, die Symbolik der Trennung (konkret durch den äußeren Vorhang) im Auge gehabt und auf die Offenbarung des Ev für die Heidenwelt anspielen wollen. Der Tod Jesu hat das letzte Hindernis beseitigt, jetzt haben die Völker freien Zutritt."

(V. 37), unterstreiche dessen übermenschliche Kraft⁶³. Damit ist allerdings schwer zu vereinbaren, daß "mit lauter Stimme" Jesus auch den Gebetsschrei ausstößt (V. 34)⁶⁴, der doch gerade seine Gottesverlassenheit zum Ausdruck bringt⁶⁵.

Zum richtigen Verständnis der Stelle wird man im Auge behalten müssen, daß das Bekenntnis des heidnischen Hauptmanns im Markusevangelium nicht völlig unvorbereitet dasteht. Einmal ergibt sich aus der Darstellung der Jordantaufer und des Todes Jesu - von diesem selbst als Taufe gedeutet (10,38) - bei Markus so etwas wie eine große Klammer um die Offenbarung des Gottessohns: Bei der Herabkunft des Geistes zerreißen die Himmel und wird Jesus von seinem Vater als Sohn angeredet (1,10f). Als Jesus den Geist an Gott zurückgibt, zerreißt der Tempelvorhang und proklamiert der Hauptmann den Gottessohn. Dieser Jesus gegebene und im Gehorsam zurückgegebene Geist des Vaters darf aber kaum nach mythologischen Vorbildern als miraculöser Gottessturm verstanden werden⁶⁶. Kraft dieses Geistes vollbringt Jesus zwar Machttaten. In der markinischen Darstellung laufen diese Machtbeweise aber deutlich auf die Offenbarung des Gottesknechts als Kulminationspunkt hinaus, des Menschensohns, der gekommen ist, "zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele"⁶⁷. Sollte dieser Geist des Dienens und der Selbstentäußerung, der bis zum Tode Jesu die Nähe des Sohns zum Vater offenbart, bei diesem Tode sich plötzlich im Sinne der religionsgeschichtlich eingespielten Verstehensweisen vom Gottessturm gebärden?

Zum anderen muß als Hintergrund für das Bekenntnis des Hauptmanns der Gegensatz zwischen verstehenden Heiden und nichtverstehenden Juden und Jüngern Jesu beachtet werden, der sich schon in Galiläa abzeichnet. Nach dem harten Urteil über das Unverständnis der Jünger im Anschluß an den Seewandel Jesu (6,52) und der programmatischen Streitrede mit den Juden über nur scheinbare und wahre Unreinheit (7,1-23) begegnet Jesus dem großen Glauben einer Heidin (7,25.28). Angesichts der Heilung eines Taubstummen verstehen Heiden, daß Jesus 'alles gut gemacht hat' und daß die von Jesaja verheißene Heilszeit angebrochen ist (vgl. 7,37 mit Gen 1,31 LXX und Jes 35,5f) - während die Jünger weiterhin nicht begreifen (8,14-21) und selbst nach der darauffolgenden Blindenheilung (8,22-26) noch nicht zu einem angemessenen Messiasbekenntnis finden (8,27-33).

Doch die Betonung des Glaubens von Heiden setzt noch früher im Evangelium an. Im Vergleich zum Abschluß der von Jesus im jüdischen Kontext gewirkten Wunder fällt der Ausgang der ersten Machttat Jesu im Heidenland auf, insbesondere die Art und Weise, wie der vom unreinen Geist befreite Gerasener Jesus in der Dekapolis als den verkündigt, von dem Jesus selbst als 'dem Herrn' gesprochen hatte (5,19f). "Der geheilte Besessene ist der

63 Zur Literatur vgl. H. M. Jackson, *Death of Jesus*, 17f, Anm. 6-9. Jackson selbst führt das Zerreißen des Tempelvorhangs auf den göttlichen Sturm zurück, der von Jesus im Todesschrei ausgeht, vgl. ebd. 27f.

64 Dieser Sachverhalt wird in den deutschen Übersetzungen häufig dadurch verdeckt, daß ' _ων_ μεγάλ_ ' in V. 34 zwar durch "mit lauter Stimme" wiedergegeben wird, man in V. 37 jedoch einen anderen Ausdruck wählt - etwa "schrie laut auf" (Einheitsübersetzung), "stieß einen lauten Schrei aus" (J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*, 310; J. Ernst, *Das Evangelium nach Markus*, 463).

65 Vgl. J. Schreiber, *Der Kreuzigungsbericht des Markusevangeliums Mk 15,20b-41. Eine traditionsgeschichtliche und methodenkritische Untersuchung nach William Wrede (1859-1906)*, Berlin - New York 1986, 177: "Daß er, der gleich in V 37 diese Welt und ihre Mächte (Vv 33.38) durch seinen Gerichtsruf vernichten wird, hier in V 34b so hilflos und unwissend nach Gott und dem Warum seiner Leiden fragt, ist ebenso unbegreiflich wie die Tatsache, daß der Gerichtsruf von V 37 zugleich sein Todesschrei ist." Allerdings versteht Schreiber diese 'Unbegreiflichkeit' nicht als ein exegetisches Danebengreifen, sondern als christliches Paradox.

66 Vgl. H. M. Jackson, *Death of Jesus*, 27ff.

67 Vgl. 10,45; 14,24 (und wohl auch 1,11).

Heidenmissionar"⁶⁸. Hier ergibt sich ein deutlicher Zusammenhang mit der erwähnten Verkündigung durch Heiden in 7,36f - und ein scharfer Kontrast zu dem geschwätzigem Reden und seinen Folgen, wie sie in 1,44f geschildert werden. Aufgrund dieses Abschlusses der Gerasenergeschichte wird man ihren Beginn von Jes 65,1 her interpretieren müssen: "Ich lasse mich suchen von denen, die nicht nach mir fragen, und lasse mich finden von denen, die mich nicht gesucht. [...] Ich breite aus meine Hände den ganzen Tag zu einem abtrünnigen und widerspenstigen Volk, die einen Weg gehen, der nicht gut ist'. - Der Besuch Jesu im heidnischen Gebiet ist von grundsätzlicher Art"⁶⁹.

Behält man den Hintergrund, auf dem das Bekenntnis des römischen Hauptmanns zu lesen ist, im Blick - insbesondere die das Evangelium durchziehende Thematik des Gegensatzes von Unverständnis und Unglaube auf seiten der Juden und Jünger und Glaube und Verstehen auf seiten der Heiden -, dann legt sich nahe, den wortlos-lauten Todesschrei (15,37) nicht von dem lauten Gebetsschrei (15,34) zu trennen. Der Einschub über das Elija-Mißverständnis (VV. 35-36) ist im Sinne des Markus nötig, um abschließend noch einmal dem Glauben des Heiden schärfere Konturen zu geben⁷⁰. Diejenigen, die täglich die Psalmen im Munde führten, konnten nur bei verstopften Ohren diesem Schrei des Gerechten zu Gott einen Ruf

68 J. Ernst, Das Evangelium nach Markus, 158.

69 J. Gnllka, Das Evangelium nach Markus, 203f. - Auf diesem Hintergrund drängt sich die Frage auf, ob man in der Gerasenerperikope nicht verdeckte Vorausverweise auf das Bekenntnis des Hauptmanns sehen darf. 'Legion' und 'Centurion': die einzigen Lehnwörter aus der römischen Militärsprache im Evangelium, wobei im Blick zu behalten ist, daß 'der Legion' im Aramäischen auch den *Legionskommandanten* bezeichnen kann (vgl. F. Annen, Heil für die Heiden. Zur Bedeutung und Geschichte der Tradition vom besessenen Gerasener (Mk 5,1-20 parr.), Frankfurt a. M. 1975, 53). Will Markus in 15,39 vielleicht an den erinnern, 'der den Legion gehabt hatte' (5,15), der damals 'Jesus von ferne sah' (5,6) - wie in 15,40 die Frauen -, während nun der Centurion Jesus genau gegenübersteht? Merkwürdig mutet auch das Gottesbekenntnis aus dem Munde des (sich vor Jesus niederwerfenden) besessenen Geraseners im Vergleich mit der analogen Äußerung beim ersten Exorzismus im jüdischen Kontext an. In 1,24 würde man eigentlich keine Formulierung im Plural erwarten. Der vom Legion (!) Besessene aber fragt, mit lauter Stimme (ὦν_μεγάλ_, vgl. 1,26) schreiend: "Was habe *ich* mit dir zu tun?" (5,7. Soll mit dieser Formulierung darüber hinaus auf die Elijageschichte hingewiesen werden, vgl. 1 Kön 17,18?). Jesus wird hier als "Sohn des höchsten Gottes" angesprochen, während das Bekenntnis in 1,24 nur bis zum "Heilige[n] Gottes" reicht. Vielleicht läßt sich auch für den eigentümlichen Übergang von dem Besessenen zu dem unreinen Geist in 5,1-10, der der redaktionsgeschichtlichen Analyse zu schaffen macht, von einer solchen, versteckt eingearbeiteten Intention des Markus her eine plausible Erklärung finden.

70 Unter Hinweis auf die Formulierung des Bekenntnisses im Imperfekt bemerkt Th. Söding, Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileatheologie und Christologie, Stuttgart 1985, 271: "Muß aber nach markinischem Verständnis das Centurio-Bekenntnis im Grunde als Antwort auf Jesu Kreuzesruf Mk 15,34 verstanden werden, so folgt daraus: Für Markus 'sieht' der Hauptmann - im Glauben - *letztlich* die ganze Geschichte Jesu bis zu diesem Punkt seines Todes".

nach dem Nothelfer Elija unterlegen⁷¹. Das wahre Verständnis der Erfüllung der Schriften in diesem letzten Hauch Jesu fällt einem der biblischen Sprache nicht mächtigen Barbaren und Vertreter der Israel feindlichen Besatzungsmacht zu⁷².

Paulus

Dem Osterzeugnis der Evangelisten läßt sich nicht entnehmen, daß erst Erscheinungen des Auferstandenen den von der Sache her hinreichenden Grund für den Glauben an Jesus als das letztgültige Wort Gottes abgegeben hätten - wenn auch faktisch erst durch solche österliche Erfahrungen dieser Glaube zustande kam. Bei Markus, Lukas und Johannes wird darüber hinaus eine Kritik dieser faktischen Ausgangslage gegenüber deutlich: eigentlich hätten auf dem Hintergrund der Schriften Israels die Jünger den Tod Jesu nicht als Scheitern seiner eschatologischen Sendung interpretieren dürfen.

Wie stellt sich im Vergleich damit das Osterzeugnis des Apostels Paulus dar? Seitdem die in den Evangelien vorliegenden Berichte über das Ostergeschehen nach allgemeinem exegetischen Konsens nicht mehr im Sinne einer protokollarischen Niederschrift historischer Ereignisse verstanden werden (Berichte, die dann allenfalls im Hinblick auf einige Differenzen im Detail zu harmonisieren wären), hat sich die Forschung vor allem auf eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Rekonstruktion von 1 Kor 15,3-8 konzentriert. Hier findet sich das literarisch früheste Dokument über Erscheinungen des Auferstandenen und wird offensichtlich auch schon früher geformtes Traditionsgut weitergegeben. Dadurch, daß Paulus die früheren Erscheinungen mit der von ihm selbst erfahrenen in eine Reihe bringt, bezieht darüber hinaus hier an der einzigen Stelle im Neuen Testament ein Augenzeuge zu diesem Phänomen Position.

Im Hinblick auf eine fundamentaltheologische Wertung von Ostererscheinungen als die für den Glauben letztlich ausschlaggebende Erkenntnisbasis ergeben sich von diesem Text her allerdings beträchtliche

71 Der Annahme von R. Zwick, *Montage im Markusevangelium. Studien zur narrativen Organisation der ältesten Jesuserzählung*, Stuttgart 1989, 441ff, es habe sich bei den Jesu Ruf Mißverstehenden um römische Soldaten gehandelt, wird man kaum folgen können.

72 "I was a stranger, could not read these people / Or this outlandish deity. Did a God / Indeed in dying cross my life that day / By chance, he on his road and I on mine?" E. Muir, *The Killing, Collected Poems*, New York 1960, 225 (zit. nach J. L. Houlden, *Backward into Light. The Passion and Resurrection of Jesus according to Matthew and Mark*, London 1987, 34).

Probleme. Die Zusammenfassung von offenbar doch recht verschiedenartigen Phänomenen (Einzelbegegnung, Massenmanifestation) unter der einen Klammer des 'ὄφθη' läßt vermuten, daß Paulus diesen Terminus für einen ziemlich dehnbaren Begriff hält. Die größte Schwierigkeit ergibt sich hinsichtlich der zentralen Rolle, die man zumeist den Erscheinungen als Ereignissen zuspricht, in denen sich der auferstandene Herr als identisch mit dem irdischen Jesus gezeigt habe (in dieser Reihenfolge!). Gerade das Moment, daß hier Augenzeugen im erhöhten Herrn den irdischen Jesus wiedererkannt hätten, kann für Paulus, der aller Wahrscheinlichkeit nach dem irdischen Jesus nie begegnet ist, nicht zentral gewesen sein. Mit Rücksicht auf den irdischen Jesus ist dieser Apostel, der solchen Wert darauf legt, in die Reihe der ursprünglichen Zeugen des Auferstandenen zu gehören, 'Schüler zweiter Hand'.

Zweifellos vermittelt (auch) Paulus zufolge das 'ὄφθη' die Erkenntnis, daß der Gekreuzigte der Erhöhte ist (in dieser Reihenfolge!). Wie soll man diese Evidenz im Hinblick auf Paulus aber verstehen, ohne abstruse Vorstellungen zur Hilfe zu nehmen (etwa von der Erscheinung eines stigmatisierten Verklärten, der behauptet, er sei identisch mit dem irdischen Jesus)? Sowenig die Apostelgeschichte in ihren Berichten Niederschriften von historischen Ereignissen vermittelt, dürfte sie doch den entscheidenden Sachverhalt richtig wiedergeben. Die Erscheinung des Auferstandenen bietet dem Apostel keine (johanneisch gesprochen) 'postkarnale' Evidenz 'von oben' mit Bezugnahme auf die geschichtliche Wirklichkeit Jesu, von der er bislang nur auf dem Wege historischen Berichtens Kenntnis hatte. Sie erschließt ihm vielmehr den Sinn einer 'karnalen' Erfahrung, die ihm schon vorher zuteil geworden war, gegen deren Wahrheit er sich aber bislang gewehrt hatte. Das "Saul(us), Saul(us), warum verfolgst du mich?" (Apg 9,4; 22,7; 26,14) läßt das Eigentliche seiner Erfahrung mit den verfolgten Zeugen Jesu zum Durchbruch kommen, an denen Jesu Sieg über den Tod transparent wird, oder, in der Begrifflichkeit des Apostels: christliche Gemeinde wird ihm als 'Leib Christi' (ohne Artikel, vgl. 1 Kor 12,27) auf den Leib Christi durchsichtig, der durch seinen Tod zur umfassenden Heilssphäre für alle Menschen geworden ist⁷³, so daß von nun an Paulus das Gesamt seiner Erfahrungen mit Jesus Christus als 'Wort vom Kreuz' zusammenfassen kann (1 Kor 1,18; vgl. 2,2).

17.4. Ein Klärungsversuch

(1) Die heute weitverbreitete Annahme, aus theologischen Gründen sei für den Glauben der Jünger Jesu an die Letztgültigkeit seiner Gottesoffenbarung eine neue Initiative von seiten Gottes nach dem Karfreitag unabdingbar gewesen, findet am Osterzeugnis der neutestamentlichen Autoren keinen Anhalt. Mit den Aussagen der Evangelisten Markus, Lukas und Johannes läßt sie sich darüber hinaus schwer vereinbaren. In diesem Zusammenhang müßte auch die häufig zu wenig differenzierte Charakterisierung der von den Evangelisten überlieferten Voraussagen Jesu über seine Auferstehung⁷⁴ als 'vaticinia ex eventu' neu bedacht werden. Diese Bezeichnung hat sicherlich ihr Recht, was die Gestaltung jener Vorhersagen angeht, die in der Tat die nachösterliche Formulierung des Auferstehungsbekenntnisses voraussetzt. Man darf dabei aber nicht die grundlegende Aussageabsicht der Evangelisten aus dem Auge verlieren. Diese besagt im Kern, daß Jesus, sobald und wo immer er auf einen ihm drohenden gewaltsamen Tod zu sprechen kam, dies nicht ohne eine Äußerung der festen Gewißheit tat, sein Leben sei unverlierbar in Gott geborgen⁷⁵.

Doch auch im hermeneutischen Horizont der heutigen historischen Rückfrage nach Jesus, wo dem Zeugnis der neutestamentlichen Autoren selbst keine kritische Funktion beigemessen wird, erheben sich verstärkt Bedenken gegen die These von der Widerlegung des Heilsmittleranspruchs Jesu durch den Kreuzestod. Abgesehen von den erwähnten Interpretationsansätzen R. Peschs stellt I. Broer im Hinblick auf die Glaubenssituation der Jünger angesichts des Kreuzestodes heraus: "Diese Botschaft war nicht die eines Gescheiterten, sondern sie trug sogar noch im Scheitern selbst; sie war in der Lage, das Scheitern bestehen zu helfen"⁷⁶. Diesem Urteil hat sich auch P. Fiedler angeschlossen: "Der durch die Römer verursachte Kreuzestod mußte keineswegs als radikale Widerlegung des Heilsmittleranspruchs Jesu, seiner Sendung durch Gott, seiner Gottes- und Gottesreich-Verkündigung [Gottes-

74 Vgl. Mk 8,31; 9,31; 10,33f parr.

75 Sofern im Horizont der historisch-kritischen Frage nach dem Todesverständnis Jesu nur noch der 'eschatologische Ausblick' nach Mk 14,25 als ein im Grundbestand unanfechtbares Jesuswort gilt, ist es konsequent, hierin das 'fundamentum re' für jene 'vaticana ex eventu' zu sehen. Vgl. etwa A. Vögtle, Die Dynamik des Anfangs. Leben und Fragen der jungen Kirche, Freiburg 1988, 22.

76 I. Broer, 'Der Herr ist wahrhaft auferstanden' (Lk 24,34). Auferstehung Jesu und historisch kritische Methode. Erwägungen zur Entstehung des Osterglaubens, in: Auferstehung Jesu - Auferstehung der Christen, 39-62, hier 61; vgl. ders., 'Seid stets bereit ...', in: 'Der Herr ist wahrhaft auferstanden', 29-61; ders., 'Der Herr ist dem Simon erschienen' (Lk 24,34). Zur Entstehung des Osterglaubens, in: SNTU 1988, 81-100.

reich-Verkündigung] und damit als völlige Infragestellung der Jüngerschaft seiner Jünger wirken, so schockierend das Ereignis für sie auch gewesen sein muß" ⁷⁷. K.-H. Ohlig versucht aufzuzeigen, wie (der irdische) Jesus die jüdische Soteriologie so an ihre Grenze geführt hat, daß nach Vollendung seines Lebens das Urteil möglich wurde: "In Jesus ist Geschichte - sachlich und personal - endgültig zu ihrem Ziel gelangt, 'im Vorgriff' hat er alles realisiert, was jeweils unter 'Heil' verstanden wurde" ⁷⁸.

(2) Den zuletzt genannten Autoren ist das Bemühen um eine Verständigung darüber gemeinsam, wie innerhalb des jüdischen Denkhorizonts zur Zeit Jesu der christliche Glaube an das 'Ein-für-allemal' seiner Person und Botschaft Gestalt gewinnen konnte, ohne daß hierfür supranaturale österliche Manifestationen (in welcher minimalistischer Reduktion auch immer) zugrunde gelegt werden müßten. So wichtig eine solche Verständigung ist, reicht sie jedoch zur Beantwortung der fundamentaltheologisch zentralen Frage danach, was diese Behauptung des 'Ein-für-allemal' letztgültig verantwortbar macht, nicht aus. Hierfür ist einmal, wie im ersten Teil dieses 'Grundrisses' ausgeführt, die Ermittlung eines nicht mehr hinterfragbaren *Begriffs* letztgültiger Offenbarung erforderlich. Zum anderen muß der geschichtliche Ort ausgewiesen werden, an dem sich dieser Begriff *realisiert*. Dieser Ort ist den Thesen zufolge, die in den beiden letzten Abschnitten vorgetragen und im Blick auf das neutestamentliche Zeugnis geprüft wurden, 'im Fleische' Jesu, d. h. in der Spanne zwischen seiner Empfängnis und seinem Tod, zu suchen, nicht in Ereignissen, die den entscheidenden Sinn der Geschichte Jesu erst nachträglich zu seinem Tode offenbaren.

Unsere Frage nach dem *Begriff* einer geschichtlich ergehenden letztgültigen Offenbarung hatte zu folgendem Ergebnis geführt: Eine solche Offenbarung kann sich nur in der unbedingten Inanspruchnahme durch eine mir begehende Freiheit ereignen, die selbst restlos als Bild unbedingten Seins transparent wird, als ganz dem Anruf Gottes folgend, in allen Menschen das ihnen je eigene Bild Gottes sichtbar werden zu lassen ⁷⁹.

Bei der Frage danach, ob in Jesus von Nazareth dieser Begriff tatsächlich *realisiert* ist, wird man zunächst auf die Ergebnisse der zeitgenössischen Rückfrage nach dem historischen Jesus verweisen dürfen.

77 P. Fiedler, Vorösterliche Vorgaben für den Osterglauben, in: 'Der Herr ist wahrhaft auferstanden', 9-28, hier 26.

78 Vgl. K.-H. Ohlig, Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, München 1986, bes. 95. Dazu meine Besprechung in: ZKTh 110 (1988) 329-333.

79 Vgl. die Kapitel 8.3; 9.2; 15.2(3).

Es besteht eine weitgehende Übereinstimmung darüber, daß Jesus zu unbedingter Nachfolge aufgerufen hat, im Bewußtsein eines einzigartigen Verhältnisses zu 'seinem' Vater stand und dabei eine Proexistenz verwirklichte, die sich über alle von Menschen anderen Menschen gegenüber aufgerichteten Schranken hinwegsetzte.

Läßt sich über eine solche Konvergenz historisch-kritischer Forschung hinaus, die grundsätzlich die Ebene wahrscheinlicher Gewißheit nicht überschreitet, hinsichtlich der Realisierung des Begriffs letztgültiger Offenbarung in Jesus von Nazareth jene Evidenz vermitteln, wie sie nach Kap. 15 fundamentaltheologisch gefordert ist?

Zur Beantwortung dieser Frage wäre vor allem von dem Begriff der *Sündlosigkeit* Jesu auszugehen, in dem neutestamentlich die Offenbarung Jesu als reines Bild des göttlichen Willens am prägnantesten zum Ausdruck gebracht wird. Innerhalb einer tiefgreifenden Klärung des Begriffs der Sündlosigkeit Jesu findet sich bei G. Ebeling die dichte Formulierung: "Wer sich angesichts der Macht der Sünde herausfordernd mit dem Willen Gottes identifiziert und vor der Welt Gott zu vertreten wagt, der gerät damit eben an den Ort, den Gott in dieser Welt der Sünde einnimmt: an den Ort seines Verachtet- und Ausgestoßenseins"⁸⁰. Gehen wir zunächst auf den ersten Teil des Satzes ein: Jesus hat sich angesichts der Macht der Sünde herausfordernd mit dem Willen Gottes identifiziert und vor der Welt Gott zu vertreten gewagt. Hier ist über die Jesus von anderen her zugeschriebene Sündlosigkeit hinaus zugleich sein *Bewußtsein* dieser Freiheit von der Sünde angedeutet, das nach dem Zeugnis des Neuen Testaments das gesamte Auftreten Jesu zumindest implizit bestimmt und schließlich vom vierten Evangelisten in die offene Frage gekleidet wird: "Wer von euch kann mir eine Sünde nachweisen?" (Joh 8,46).

Es ist richtig, daß nur im Sich-Einlassen auf das christliche Zeugnis diese analogielose Behauptung als sinnvoll, ja sinnstiftend erfahren werden kann. Außerhalb des persönlichen Eingefordertseins durch dieses Zeugnis erscheint eine solche Affirmation unverständlich oder gotteslästerlich. Ist damit aber der Abweis der Möglichkeit, daß die Jesus zugeschriebenen, ihn von allen anderen Menschen unterscheidenden Charakteristika 'Sündlosigkeit und deren Bewußtsein' letztlich bloße Projektionen der Gemeinde sein könnten, eine Versicherung auf bloßen Glauben hin, die allenfalls auf einige Konvergenzlinien zu verweisen vermöchte, wie sie die historisch-kritische Erforschung des irdischen Jesus aufzeigt?

80 G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. II, Tübingen 1979, 186.

Eine solche Annahme ließe die spezifische Evidenz außer acht, in der sich sittlich-praktische Vernunft hält. Diese Evidenz läßt sich nicht mit der Wahrscheinlichkeitserkenntnis verrechnen, die die historisch-objektivierende Vernunft erbringt, geht aber auch über die fideistische Gewißheit einer bloß gläubig-heteronomen Annahme hinaus.

Im Hinblick auf den möglichen Einwand, die genannte Charakterisierung Jesu könne als eine Projektion der Gemeinde erklärt werden, darf man zunächst feststellen, daß ein derartiges Argument völlig der Richtung zuwiderläuft, in die sittliche Erfahrung weist. Die Vernunft vermag zwar absolute Sündlosigkeit zu *denken*: eben in dem Begriff einer Freiheit, die das reine Bild unbedingten Seins wäre. Realisierte sittliche Erfahrung (mit sich und mit anderen) bewegt sich aber in eine Richtung, die keineswegs auf die Projektion eines Menschen hin kulminiert, der sich als sündlos zu erkennen gäbe. In dem Maße, wie in der Geschichte des Sich-Mühens um sittliche Vollkommenheit die Gestalt eines heiligmäßigen Menschen in die Nähe rückt, begegnen vielmehr Menschen, die proportional zu dem ihnen zuzuschreibenden sittlichen Rang von einem ehrlich-nüchternen Bewußtsein ihrer Unvollkommenheit geprägt sind. Demgegenüber stellt das christliche Zeugnis, das sich auf die herausfordernde Identifikation Jesu mit dem Willen Gottes als seinen Ursprung zurückführt, etwas völlig Unerwartbares dar. Sofern ich mich selbst von dem sittlichen Ernst dieses Zeugnisses unbedingt eingefordert weiß, wird mir die Annahme unmöglich, jener Verweis auf den Ursprung verdanke sich einer Projektion, in der die christliche Gemeinde ihren Stifter nachträglich hochstilisiert habe.

Diese Beobachtung hat nicht nur im Binnenraum christlicher Apologetik Gewicht. Die Erfahrung unbedingter Inanspruchnahme durch die herausfordernde Identifikation Jesu mit dem Willen Gottes greift weit über Kirchengläubigkeit und ihre Selbstverteidigung hinaus. Vielleicht hätte es dieser oft abstrusen Versuche zu rationaler Selbstrechtfertigung nie bedurft, wenn die Christen ein klareres Bewußtsein davon entwickelt hätten, daß jenes Geheimnis der vollendeten Freiheit Jesu das einzige Mysterium ist, das die 'differentia specifica' des Christlichen ausmacht. Vielleicht wäre dieses Spezifikum dann auch eher als verbindend denn unterscheidend hervorgetreten in jener schrecklichen und doch fortdauernd faszinierenden 'jüdisch-christlichen' und 'nachchristlichen' Wirkungsgeschichte: in der ein Jude eine Freiheit proklamierte und realisierte, wie sie nur in der Geschichte Israels mit seinem Gott der unerbittlichen Liebe realisierbar war - und dennoch den Rahmen des Judentums sprengte; in der das Christentum diese Freiheit konstant kirchlich zu zähmen versuchte - und es dennoch nicht vermocht hat; in der aber auch Emanzipationen aus dem kirchlichen Rahmen sich so sehr in das Gegenteil von

Humanität verkehrten, daß sich der ständige Rückgriff auf das kirchlich verkündigte Wort Jesu Christi als notwendig erwies, damit die von ihm ausgehende Dynamik der Befreiung klarere Konturen gewinnen konnte.

Daß die Formel von Chalkedon: Jesus ist "in allem uns gleich außer der Sünde"⁸¹, in der Tat das wahre Gottsein und Menschsein Jesu hinreichend zusammenfaßt und man nicht notwendig hat, sonstige übermenschliche Fähigkeiten Jesu in Betracht zu ziehen, hat nachdrücklich P. Knauer unterstrichen⁸². "Eben daß er Gott ist, wirkt sich auf sein Menschsein in nichts anderem aus als darin, daß er nicht mehr aus der Angst um sich selbst lebt und auch andere Menschen aus ihrer Angst um sich selbst erlöst. Das gesamte Erlösungshandeln Jesu ist in dem 'außer der Sünde' bereits enthalten"⁸³.

In analoger Weise ließe sich die Frage nach dem 'göttlichen Selbstbewußtsein Jesu' fundamentaltheologisch angehen. Eine angemessene Lösung dieses Problems wurde weitgehend dadurch verstellt, daß man eher nach Anzeichen von Bewußtsein einer göttlichen Natur (von der man sich im vorhinein eine Vorstellung machen zu können glaubte) als nach dem Bewußtsein der völligen Einheit mit dem göttlichen Logos fragte, in der sich die göttliche Natur dem Menschsein Jesu mitteilt. Jesus wußte sich als uneingeschränkte Realisierung des Wortes, in dem sich das Sein des Vaters mitteilt - und nur im Entziffern dieses menschlichen Bildes des Logos wird uns der Blick frei für das, was göttliches Sein besagt.

(3) Wer sich angesichts der Macht der Sünde herausfordernd mit dem Willen Gottes identifiziert, der gerät - nach dem zweiten Teil des oben zitierten Satzes von G. Ebeling - "damit eben an den Ort, den Gott in dieser Welt der Sünde einnimmt: an den Ort seines Verachtet- und Ausgestoßenseins"⁸⁴. In Anknüpfung an Platons 'apriorische Deduktion' des Schicksals des Gerechten haben wir in Kap. 10.2(3) skizziert, warum die Liquidation dessen, der in der Welt der Sünde Gott zu vertreten wagt, unausweichlich ist. Diese menschliche Seite am göttlichen 'Muß' der

81 Vgl. DS 301.

82 Vgl. P. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören, 112-114. Mit der Auskunft Knauers, daß ein solches Aufgenommensein in den göttlichen Selbstbesitz "nicht am Menschsein Jesu abgelesen, sondern nur gegen den Anschein auf sein Wort hin geglaubt werden" könne (vgl. ebd. 111 und die Berufung auf Ignatius v. Loyola, ebd. 113 Anm. 153), kann ich mich allerdings nicht abfinden. Vgl. die ähnlich lautende Formulierung P. Knauers in einer Replik auf W. Knoch und H. Petri (Die Korrelation von Glaubensgegenstand und Glaubensakt, in: Cath(M) 44 (1990) 49-63, hier 56): "Daß der Mensch Jesus Gottes Sohn ist, kann man ihm nicht ansehen, sondern muß es gesagt bekommen und kann es nur im Glauben selbst als wahr erfassen. [...] es ist für das Verständnis der Menschwerdung gerade entscheidend, zu erfassen, daß in bezug auf den historischer Erkenntnis zugänglichen Menschen Jesus die Gottessohnschaft als wahr auf keine andere Weise als im Glauben erkannt werden kann." So richtig es ist, daß diese Wahrheit nur im Glauben erfaßt werden kann, muß es - sofern es sich um eine inkarnatorische Wahrheit handelt - doch gerade die sinnlich-geschichtlich begegnende "Gestalt" (H. U. v. Balthasar) sein, die den Glauben evoziert, nicht ein erst dazugesagtes Wort.

83 Ebd. 114.

84 S. Anm. 80.

Auslieferung Jesu hat mit großer theologischer Präzision Hans Urs von Balthasar ausgelotet⁸⁵.

"Der Anspruch Jesu ist so provokativ, daß er die ganze Welt in die Schranken fordert"⁸⁶. Damit wird seine Frieden stiftende Aktion "innerweltlich zu einer stärker entzweienenden als jede andere [...]. Doch ist das Aufreißen eines solchen Abgrunds unvermeidlich, wenn in Jesus Gott die von ihm geschaffene Freiheit provozierend zu ihrer höchsten Verantwortung aufwecken will [...]. Das Angebot, das jeden weltlichen Entwurf von Ethik und Religion übersteigt, kann nur auf ein Nein des Menschen gefaßt sein, dem es absurd erscheint, seine eigenen äußersten Möglichkeiten negierend zu übersteigen"⁸⁷.

Eine sehr eindringliche anthropologische Vermittlung dieses 'Muß' ist Eugen Drewermann gelungen. In Jesu Nähe "konnte ein jeder auf seine Weise die Erfahrung machen [...], daß er auf Gott hin mit sich selbst ins Reine kommen konnte und daß sein Leben heil wurde, indem es mehr und mehr zu seinem Ursprung hin zurückfand"⁸⁸.

"Und eben deshalb mußte Jesus sterben [...]. Denn nichts bedroht die Gnadenlosigkeit unserer Angst so sehr wie diese feste Kraft der Zuversicht und des Vertrauens Jesu"⁸⁹. "Denn wenn er recht hätte, wäre es einfachhin unnötig und in keinem Falle mehr berechtigt, so zu sein, wie wir sind: so zutiefst von Angst geprägt, so ständig auf uns selbst und unsere eigene Durchsetzung fixiert, so ständig kampf- und fluchtbereit"⁹⁰.

"All die großen Worte, welche die unfreiwillige Bosheit der Angst normalerweise legitimieren sollen, entbehren vor Gott jedes Sinns. 'Die historische Notwendigkeit', hätte *Kaiphaz* gesagt; 'die politische Vernunft der Machterhaltung', hätte *Pilatus* gesagt; 'mein bloßes Überleben', hätte *Petrus* gesagt; 'das Gesetz', sagen die *Sadduzäer*, 'die Religion', sagen die *Pharisäer*, 'die Moral', sagen die *Wohlanständigen*; 'der Gehorsam', sagen die *Soldaten*; und jeder weiß damals wie heute: all diese Worte kaschieren nur die eigene Angst; [...] sie bilden die ewige Ausrede gegen die Macht des Schuldgefühls, gegen das widerliche Gefühl, sich für die nackte Armseligkeit seiner Angst im Grunde schäbig fühlen zu müssen"⁹¹.

(4) Auch nach Drewermann ist die tödliche Konsequenz der vollendeten Freiheit Jesu nun aber Grund genug, in dieser 'gescheiterten Existenz' den endgültigen Sieg über den Tod zu erkennen.

85 Vgl. bes. Theodramatik Bd. III, 'Die Provokation Jesu', 404-422.

86 Ebd. 404.

87 Vgl. ebd. 406.

88 Vgl. E. Drewermann, Das Markusevangelium, Teil II, 627.

89 Ebd.

90 Ebd. 628.

91 Ebd. 635.

"Bis zu diesem Ende der Sackgasse mußte Jesus uns offensichtlich führen [...]"⁹². "Es durfte dieses eine Mal für Gott kein Pardon geben, und zwar gerade in bezug auf diesen einen einzigen Unschuldigen nicht. Es mußte in der ganzen Kraßheit einmal deutlich werden, wie wir uns selbst durch unsere Angst zugrunderichten, und daß sich diese Angst vor Gott nicht lohnt. Gott *hier* um einen Ausweg anzuflehen, das hieße nur, die Angst noch einmal in den Himmel zu erheben. Einmal muß diese grausame Angst vor allem, was uns Menschen zur Unmenschlichkeit verführt, in all ihren Facetten durchgestanden werden. Einzig deshalb bedeutet der Tod Jesu gerade nicht, daß wir endgültig in Verzweiflung verfallen müßten; sein Tod verleiht uns, recht verstanden, in der Tat die entscheidende Kraft gegen unsere Angst und gegen unsere Ohnmacht, mit der wir immer von neuem ins Böse taumeln"⁹³.

"An sich ist das Kreuz das Zeichen für das Schändlichste und Gemeinste, das wir Menschen einander antun können; aber wenn selbst das Kreuz die Macht verliert, zu ängstigen, dann endlich können wir in Wahrheit anfangen, als Menschen zu leben, dann gibt es nichts mehr, vor dem wir seither noch ausweichen müßten"⁹⁴.

"Wenn wir ihm seinen Tod glauben, so ändert sich die Welt in allen ihren Teilen [...]. Dann gibt es gegenüber der möglichen Menschlichkeit keinen Einwand mehr, der sich nicht im Prinzip mit dem Blick auf das Kreuz Jesu durchsetzen und ertragen ließe. Dann ist jedes seiner Worte über die Würde auch des kleinsten Menschen, über die Macht des Vertrauens und über die Chance der Güte unwiderlegbar wahr. Können wir aber auch dem Tode Jesu nicht glauben, [...] unerlösbar bleiben wir dann, was wir immer waren: Unmensen purer Angst, lebendige Tote ohne Auferstehung. Mehr kann kein Gott tun, um die Angst von uns zu nehmen, als auf diese grauenvolle Art als Mensch für uns zu sterben"⁹⁵.

Auf dem Hintergrund dieser Ausführungen E. Drewermanns läßt sich noch einmal der Gedanke herausheben, der in unseren oben vorgetragenen Thesen leitend war. Selbstmanifestationen des Auferstandenen als unabdingbar für die Begründung des Glaubens an das 'Ein-für-allemal' der Offenbarung Jesu Christi zu erklären, widerspricht nicht nur dem neutestamentlichen Zeugnis. Eine solche Sicht der Dinge verführt auch dazu, den eigentlichen Halt für menschliche Existenz außerhalb jenes Tuns zu suchen, das uns von der Verhaftetheit an uns selbst befreit hat: Jesu völlige Selbsthingabe für unsere Befreiung in untrennbarer Einheit mit dem Willen des Vaters. Nur der 'Blick auf den Durchbohrten' (vgl. Joh 19,37),

92 Ebd. 638.

93 Ebd. 639.

94 Ebd. 659.

95 Ebd. - Seine Nähe zur (früheren) Position R. Peschs betont Drewermann ebd. 688. - Es ist hier nicht der Ort, über die Adäquatheit des hermeneutischen Ansatzes von Drewermann zu befinden. Eine Gefahr liegt auf jeden Fall in der Übergewichtung der (nach K. Rahner) 'transzendentalen' Seite von Offenbarung, d. h. hier des 'Vorgriffs' auf den Auferstehungsglauben aufgrund archetypischer Prädisposition (vgl. bes. ebd. 689), und im Mangel an kritischer Reflexion auf den Gebrauch von Kategorien, die einer Einzelwissenschaft (hier der Tiefenpsychologie) entlehnt werden, in Philosophie und Theologie. Daß auch nach Drewermann die Wahrheit des archetypischen Auferstehungsaprioris sich in der geschichtlichen Begegnung mit Jesus bewähren muß, wird ebd. 707 (Anm. 29) deutlich - wo allerdings der Eindruck entsteht, die Begegnung auch mit einer 'anderen glaubwürdigen Person' als Jesus könnte eine hinreichende Legitimation für den Osterglauben abgeben.

den keine Macht der Welt dem Leben in und aus Gott entreißen konnte, vermag uns der Verfallenheit an 'das Fleisch' (im paulinischen Sinn), an das über sich selbst zusammengekrümmte Häuflein Mensch zu entreißen. Das Warten auf eine auch noch so minimale supranaturale Zugabe - das trotz allem Drehen und Winden schließlich doch in der Auskunft, Gott müsse nach dem Scheitern Jesu einen neuen Anfang setzen, impliziert ist - würde ablenken von jener Freiheit, die auch im Zerfleischtwerden durch die wütendste Menschengewalt und in der schrecklichsten Gebetsklage der Gottverlassenheit ganz im Willen Gottes ruht. Diese Freiheit setzt nur 'in actu exercito' wirklich frei. Jede nachträgliche, klein- oder großgeschriebene miraculöse Bekundung ihrer Wirksamkeit wäre ein schwächeres Zeichen dafür, daß Gottes Leben tatsächlich in unsere todverfallene Geschichte hineinragt. Und setzt man kerygmatheologisch den ausschlaggebenden Grund für den Osterglauben in einem durch den Geist zu Jesu Hingang dazugesagten Wort an, so schwebt dieses gleichsam über unserer Geschichte, in der die Fleischwerdung des Wortes stattgefunden hat.

(5) Die entschiedene Betonung, daß bereits mit Abschluß des Lebens Jesu seinen Jüngern *hinreichende Evidenz* für den Glauben an die Letztgültigkeit seiner Offenbarung und seine unzerstörbare Geborgenheit im Leben Gottes gegeben war, steht der durch das neutestamentliche Zeugnis und die historisch-kritische Forschung gedeckten Auffassung nicht entgegen, daß die *faktische Entstehung* des Osterglaubens auf 'Widerfahrnisse' (W. Marxsen) nach dem Tode Jesu zurückzuführen ist, wie sie etwa durch den Terminus 'ὄφθη' umschrieben wurden. Mit E. Schillebeeckx (der allerdings noch andere, schwer damit zu vereinbarende Interpretationen der Erscheinungen gibt⁹⁶) kann man diese österlichen Widerfahrnisse als Bekehrungserlebnisse zu verstehen suchen. Oft halten Angst oder 'Herzensträgheit' die Kraft einer Begegnung zunächst zurück, die mächtig genug ist, die eigene Existenz von Grund auf umzustürzen. Es kann dann Stunden, Tage, manchmal Jahre dauern, bis sich ein solches Ereignis schließlich doch in einem Erleben Bahn bricht, das wie der Einschlag eines Blitzes erfahren wird. Bei der Begegnung mit Jesus ging (und geht) es um den Entscheidungskampf mit der Sorge um uns selbst, die uns die Augen für das, was Gottes Leben bedeutet, verschließt. Der Vorgang, in dem jene Sorge durch die Evidenz besiegt wurde, daß Jesus 'durch sein Sterben unseren Tod vernichtet' hat, ist dann durchaus nicht als eine österlich

96 Vgl. E. Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg 1975, bes. 335-340 mit ebd. 576 und mit ders., Christliche Identität und kirchliches Amt. Plädoyer für den Menschen in der Kirche, Düsseldorf 1985, 47f.

halluzinierte Fiktion zu verstehen, sondern als Durchbruch jener eschatologischen Wahrheit, die die Jünger in der Begegnung mit dem 'irdischen' Jesus erfahren und doch nicht wahr-genommen hatten. Unannehmbar erscheint mir lediglich, daß in jenen österlichen Widerfahrnissen eine Zusatzinformation zu dem gegeben wurde, was Jesu Leben und Sterben offenbar gemacht hat. In jenen Ereignissen trug vielmehr die Macht dieser Hingabe selbst den Sieg davon, die man zunächst aus Angst vor den persönlichen Konsequenzen zurückzudrängen versucht hatte. Mit anderen Worten, die Fortsetzung in dem zitierten Text aus der Osterpräfatation - 'qui mortem nostram moriendo destruxit, et vitam resurgendo reparavit' - wäre als ein 'et explicativum' zu verstehen: die Erkenntnis, daß der Hingang Jesu die 'Negation der Negation' des Lebens schlechthin ist, wurde insbesondere im Rückgriff auf die Kategorie 'Auferweckung' bzw. 'Auferstehung' zum Ausdruck gebracht, die im apokalyptischen Denkhorizont dieses 'Ein-für-allemal' zu sagen erlaubte.

(6) Unsere Reflexion auf die Reichweite der Sündlosigkeit Jesu ist noch nicht über den Horizont menschlicher Sorge hinausgekommen, wenn auch schon die Befreiung von dieser Sorge durch jene Freiheit Jesu thematisch wurde. Wir haben die wichtigste Implikation der Aussage noch nicht bedacht, daß Jesus in Konsequenz eben dieser Freiheit "an den Ort [gerät], den Gott in dieser Welt einnimmt: an den Ort seines Verachtet- und Ausgestoßenseins". Sich restlos von Gottes Willen einfordern lassen bedeutet in letzter Konsequenz, für diesen Willen auch und gerade an *der* Stelle menschlicher Freiheit einzustehen, wo er verweigert wird und wo daher der durchgängigen Verherrlichung Gottes eine definitive Grenze gesetzt scheint, wenn Gott in letzter Instanz doch nicht "alles [...] in allem" werden kann (vgl. 1 Kor 15,28).

In Kap. 10.3 wurde (im behutsamen Rückgriff auf Anselms 'Cur deus homo') versucht, diese zur Erfüllung letztgültigen Sinns notwendige Stellvertretung philosophisch, 'remoto Christo', in den Blick zu bekommen. Jetzt muß gefragt werden, was sich fundamentaltheologisch verantwortbar vom Zeugnis des Neuen Testaments her darüber sagen läßt. Eine lange (unter anderem von Anselms Satisfaktionstheorie belastete) Tradition zu wenig differenzierter theologischer Rede vom 'Zorn Gottes' und von dem deswegen notwendigen 'Sühnopfer Christi' hat dazu geführt, daß ein angemessenes Verständnis auch der biblischen Texte zur Sühnethematik heute äußerst erschwert ist. Wir können an dieser Stelle nur einige Aspekte der kontroversen Diskussion berücksichtigen.

In der historisch-kritischen Exegese spitzen sich seit einiger Zeit die Probleme vor allem bei der Behandlung des Todesverständnisses Jesu und der Interpretation der Abendmahlsüberlieferungen zu. Für die Einzelauslegung [Einzelaus-

legung] dürfte ein besonderes Gewicht der Frage zukommen, ob ein (auch noch so zurückhaltend-impliziter) Vorblick Jesu auf seinen Tod als stellvertretende Sühne nicht prinzipiell in einen theologischen Widerspruch zu seiner Basileia-Botschaft geriete.

So haben vor allem A. Vögtle und P. Fiedler argumentiert. Nach der Ansicht Vögtles scheint es "noch nicht gelungen zu sein, Jesu Konzeption eines heilseffizienten Sterbens seiner Gottes- und Gottesreichsbotschaft überzeugend zu- und einzuordnen. Aus welchem Grund soll Jesus den Schritt von dem von ihm verkündeten Heilsweg (Heils Erlangung aufgrund des existentiellen Eingehens auf den von ihm proklamierten Heils- und Heiligkeitswillen Gottes) zur Konzeption seines heilseffizienten Sterbens getan haben?"⁹⁷ "Erlangung des Endheils aufgrund der Annahme der dem Sünder Vergebung schenkenden und zu schöpferischer Liebe verpflichtenden Vatergüte Gottes oder aufgrund des heilsbedeutsamen Sterbens Jesu sind zwei qualitativ verschiedene, nicht einfach auswechselbare heilsmittlerische Aktionen [...]"⁹⁸. P. Fiedler zufolge hätte "die Erwartung, das Heil werde 'durch seinen Tod' (als Mittel) geschenkt werden [...], einen massiven Rückschritt hinter das [... der] Verkündigung [Jesu] wie auch schon dem Frühjudentum und der Hebräischen Bibel vertraute Wissen um das souveräne heilschaffende Handeln Gottes bedeutet, dessen Vergebung auf keinen Tod, auch nicht auf den des 'Re-Präsentanten' seiner Basileia, angewiesen ist"⁹⁹. Dem Gott Jesu (wie dem Abrahams, Isaaks und Jakobs) sei "die (Selbst-)Preisgabe menschlichen Lebens in den Tod unzumutbar"¹⁰⁰. Der "Verzicht darauf, Jesus in der Situation des letzten Mahles mit seinen Jüngern die Motive vom 'Bund' bzw. 'Neuen Bund' sowie von Jes 53 auch nur indirekt oder 'überkategorial' aufzugreifen, also irgendein heilsmittlerisches Todesverständnis wie implizit auch immer vertreten zu lassen, [vermeidet] sowohl die Schwierigkeiten, die sich dem Nachweis der Tatsächlichkeit eines solchen Rückgriffs entgegenstellen [...], als auch die höchst 'theo-logischen' Probleme eines Abrückens Jesu von seiner bisherigen Basileia-Botschaft und - darin eingeschlossen - eines Bruches in seinem Gottesbild"¹⁰¹.

Wenn das Verständnis des Todes Jesu als stellvertretender Sühne im Widerspruch zu seiner Basileia-Botschaft steht, dann wird man es schon aus diesem Grunde (abgesehen von den Schwierigkeiten, es als seine 'ipsissima intentio' historisch-kritisch nachzuweisen) kaum Jesus selbst zusprechen wollen. Es dürfte sich also um eine nachösterliche (und zwar traditions geschichtlich wohl relativ spät anzusetzende) Interpretation der Gemeinde handeln.

Erst dem österlichen Offenbarungsgeschehen und der dadurch geweckten "Überzeugung, daß sich Gott mit dem als Falschmessias hingerichteten Jesus identifiziert hat, indem er ihn

97 A. Vögtle, Grundfragen der Diskussion, 165f.

98 Ebd. 153f.

99 Vgl. P. Fiedler, Probleme der Abendmahlsforschung, in: ALW 24 (1982) 190-223, hier 211.

100 Vgl. ebd.

101 Ebd. 214.

durch die Erhöhung aus dem Tod in die gottgleiche messianische Machtstellung für die Vollendung seines Heilswerkes qualifizierte" ¹⁰², verdankt sich nach A. Vögtle die "Erkenntnis der sühnenden und bundstiftenden Kraft des Sterbens Jesu" ¹⁰³. Zur Ausgestaltung des Glaubens an die besondere Heilsbedeutung des Todes Jesu, wie er durch das seinem Tode nachfolgende Offenbarungsgeschehen ermöglicht und geweckt wurde, griff man nach P. Fiedler "auf Motive zurück, die biblisch und/oder zeitgenössisch bereitlagen. Man darf hierzu ja auch daran erinnern, daß es sich in Jes 53 wie in den frühjüdischen Zeugnissen für den Gedanken stellvertretender Sühne um post eventa angestellte Reflexionen handelt, in denen es darum ging, für Ereignisse eine Sinnggebung von Gott her zu finden, die gerade gläubigen Israeliten zu schaffen machen mußten. In eben dieser Situation standen Jünger Jesu, die nach Ostern seine Passion verkündeten. Die Erfahrung des Auferweckten, der somit trotz seines schrecklichen Todes von Gott endgültig bestätigt worden war, gab ihnen die Möglichkeit und das Recht, nach Gottes Absichten gerade mit diesem Tod zu fragen. So bildete man (im hellenistischen Judentum, und zwar schon vor Paulus) einerseits Bekenntnisformeln zum Tode Jesu 'für uns(ere Sünden)', andererseits - und das lag doch zur Legitimation äußerst nahe, zumal die 'Sache' weiterhin höchst anstößig blieb - ließ man Jesus selbst den Heilssinn seines Sterbens (in unterschiedlichen Ausformungen) aussprechen; dafür bot das letzte Beisammensein mit seinen Jüngern den besten Anlaß" ¹⁰⁴.

Eine unumgängliche Konsequenz dieses Interpretationsansatzes ist, daß man der Kirche unterschiebt, was man Jesus nicht anlasten möchte: einen Bruch in dem von Jesus verkündeten Gottesbild¹⁰⁵. Der Rekurs auf das nach dem Tode Jesu erfolgte österliche Offenbarungsgeschehen führt nur zu einer Scheinlösung dieses problematischen Entlastungsversuchs, der im Endeffekt die Mitte christlicher *traditio*, die Eucharistiefeier, in ihrem Sinn untergräbt. In diesem österlichen Widerfahrnis (das nach dem oben zitierten Text Vögtles übrigens eine recht triumphalistische Sicht der Auferweckung durch einen 'von oben herab' handelnden Gott vermittelt) soll doch gerade die Selbstidentifikation Gottes mit dem hingerichteten Jesus erkannt werden - und zwar wohl auch unter Einschluß von dessen Gottesbild. Damit ergäbe sich für die Kirche aber alles andere als eine Legitimation zu dem festgestellten 'Bruch'.

Die Bemerkung P. Fiedlers, daß es sich in Jes 53 'um post eventa angestellte Reflexionen handelt', mutet gerade im Kontext von Hinweisen auf zum Tode Jesu nachträgliche österliche Offenbarungen eigentümlich an. 'Post eventa angestellte Reflexionen' kann im Hinblick auf Jes 53 doch nur heißen: Damals war es möglich, nach dem Tode des 'Gottesknechts' auch

102 Vgl. A. Vögtle, Grundfragen der Diskussion, 162f - mit Verweis auf ähnlich lautende Aussagen bei J. Wanke und L. Oberlinner.

103 Ebd. 163.

104 P. Fiedler, Probleme der Abendmahlsforschung, 215.

105 Vgl. H. Schürmann, Gottes Reich - Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung, Freiburg 1983, 12: "Jesus hätte also eine andere Heilslehre verkündet, als die Kirche es - seit Paulus und Markus und schon vor Paulus und Markus - getan hat und noch heute tut?"

ohne eine österliche Bestätigung zu erkennen, daß durch ihn - den man zunächst als von Gott getroffen und gebeugt angesehen hatte (vgl. Jes 53,4) - Gott sein Heilswerk an den Sündern vollbrachte und an ihm selbst nach seinem Tode "wiederherstellend und erhöhend handelte" ¹⁰⁶. Von daher läßt sich doch eher vermuten, den Jüngern wäre es in Erinnerung an einen solchen Text, der die Bekehrung von der ursprünglichen Annahme eines negativen Gottesurteils über den zu Tode Gebrachten schildert, möglich gewesen, auch ohne österliche Widerfahrnisse zum Glauben an das 'Ein-für-allemal' von Jesu Wort und Werk zu finden.

Ist aber die Annahme, Jesu Gedanke an einen stellvertretenden Sühnetod würde im Widerspruch zu seiner Basileia-Botschaft stehen, überhaupt berechtigt? Zur Beantwortung dieser Frage könnte man in einem ersten Schritt Raymund Schwager folgen, der (in Auseinandersetzung mit der Theologie H. U. v. Balthasars) das neutestamentliche Heilsgeschehen als ein Drama in vier Akten zu verstehen sucht.

Jesu Botschaft habe in der Tat gelautet: "[...] Gott vergibt zunächst einmal voraussetzungslos, bedingungslos" ¹⁰⁷ (Akt I). De facto führte das Angebot Jesu nun aber "nicht zum Heil der Sünder, sondern zu einer Verhärtung und zur Verdoppelung ihrer Sünde. Auf die Botschaft der Gnade folgte eine negative Entscheidung mit definitiven Folgen; denn eine sündigende Freiheit, die auch noch das voraussetzungslose Angebot der Verzeihung ausschlägt, schließt sich ganz in sich selber ein. Ihr kann von außen nicht weiter geholfen werden [...]. Wollte Gott auch über die Verstockung hinwegsehen, dann hätte er eine Art Freiheit erschaffen müssen, die er auch ohne ihre Zustimmung 'beglücken' kann" ¹⁰⁸ (Akt II). Auf diesem Hintergrund werden die Gerichtsworte Jesu verständlich. Das Gericht Gottes selbst (Akt III) erfolgt nun allerdings auf eine aus der Perspektive der Gewalt unausdenkbare Weise. "Auf die Verdoppelung der Sünde antwortet sie [die gewaltfreie göttliche Liebe] mit einer Verdoppelung der Liebe, die sich nun nicht mehr bloß in zeichenhaften Handlungen äußert, sondern im Leiden bewährt. Sie läßt sich weder dazu provozieren, die Waffe der Gegner zu benützen, noch überläßt sie diese 'kaltblütig' ihrem Geschick. Sie geht vielmehr den verhärteten Menschen nach, läßt sich selber von ihnen treffen und in ihre finstere Welt hineinziehen. Da der menschengewordene Sohn auch dort seinen Gehorsam gegenüber den [!] Vater lebt, richtet er am Ort der größten Gottferne das menschliche Wollen wieder auf Gott aus. [...] Ostern, der vierte Akt im neutestamentlichen Heildrama, macht kund, daß die Menschen, die Jesus gerichtet haben, lügnerische Richter waren" ¹⁰⁹.

R. Schwager macht deutlich, daß bei der Ablehnung des bedingungslosen Gnadenangebots Gottes, das Jesus verkündete, eine neue Heilsinitiative nötig wurde: Der Kerker der Gewalt, den die von eigenen Gnaden leben Wollenden um sich aufrichten, kann nur von innen her

106 Vgl. C. Westermann, Das Buch Jesaja. Kap. 40-66, ATD, Göttingen 1966, 215, zu dem schwierigen Text Jes 53,10f.

107 R. Schwager, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986, 305.

108 Ebd. 306f.

109 Ebd.

aufgebrochen werden durch einen Akt Gottes, der an der Stelle, wo sich Gewalt in ihrer eschatologischen Schärfe austobt, Gewaltlosigkeit als die definitive Macht offenbart. Auf diese Weise kann das Sterben Jesu in einem heilsmittlerischen Sinn verstanden werden, der über die ursprüngliche Botschaft Jesu hinausgeht, ohne sie zu desavouieren. Auf dem Hintergrund der Anthropologie René Girards lassen sich die neutestamentlichen Aussagen von Jesu stellvertretendem Tod 'für uns(ere Sünden)' sinnvoll vermitteln, ohne daß man auf die anstößige Kategorie der (Gott gegenüber zu leistenden) Sühne zurückgreifen müßte. Sollte auf diese Kategorie in der Tat nicht besser ganz verzichtet werden?

Der Interpretationsansatz Schwagers hat allerdings mit den meisten zeitgenössischen Deutungsversuchen zum Tode Jesu die Reduktion von Theologie auf Soteriologie gemein. Gott tritt nur noch funktional zum Heil des Menschen in den Blick: im Leben und Sterben Jesu entmachtet er unsere Angst und demaskiert er unsere Gewalt in ihrer ganzen Armseligkeit. Man darf zunächst den dadurch erzielten Gewinn gegenüber einer früheren triumphalistischen Sicht von Auferweckung/ Auferstehung und der Vorstellung eines Sühne fordern- den Gottes betonen, worin sich die eigentlich überwundene Angst und Gewalt in verdeckter Form doch immer wieder als höchst lebendig erwies. Dabei sollte aber nicht übersehen werden, daß eine unaufgebbare Dimension des Jahweglaubens, wie sie etwa in Lev 9,22-10,3 zum Ausdruck gebracht ist, in der gegenwärtigen anthropologischen Vermittlung der Theologie kaum noch zum Tragen kommt. Die Erkenntnis der Hoheit und unantastbaren Heiligkeit des Willens Gottes darf nicht durch die Einsicht gemindert werden, daß dieser Gott nichts als Liebe will und zur Durchsetzung dieses Willens auch nichts anderes als Liebe einsetzt.

Jesus erfährt den größtmöglichen Widerstand, indem er diesen Willen vertritt, weil der Mensch hierin aber auch keinen Funken von Analogie zu dem, was er auf eigene Faust zuwege bringt, zu entdecken vermag. Wie wir in Kap. 10.3 aufzuzeigen versuchten, wird diese Verweigerung von dem, der sich völlig an den Willen Gottes preisgibt, aber nicht nur als das Elend des Menschen und - in der Konsequenz der Verweigerung - als die Zerstörung der eigenen leiblichen Existenz erfahren. Wenn Jesus sich restlos mit jenem Gotteswort identifiziert hat, dann wurde er primär und bis auf den letzten Grund seines Seins davon zerrissen, daß eben dieser heilige Wille gerade da, wo er dem Menschen leibhaftig begegnete, zurückgewiesen wurde. An die Stelle dieser Verweigerung das ganze Ja treten zu lassen, so daß Gott wirklich 'alles in allem' werde: nur das kann die primäre Intention Jesu gewesen sein, wenn er wirklich 'der Sohn' war. Ein solcher Wille zur Stellvertretung würde das Beste von dem, was in der

Tradition Israels über 'Sühne' und 'Opfer' gesagt ist, zugleich aufnehmen wie unüberbietbar vollenden.

Dieser grundsätzlichen Beobachtung gegenüber sind eine Reihe von historischen Detailfragen fundamentaltheologisch von zweitem Rang. Die Frage etwa, wie weit die Verweigerung der Basileia-Verkündigung Jesu ging, wo das institutionelle Zentrum dieser Ablehnung zu suchen ist und wie von dort der Weg zur Hinrichtung durch die Römer führte, hat im Rahmen einer qualifizierten Zurückweisung der (von Jesu Wort und Werk her völlig unbegreiflichen) Abstempelung 'der Juden' zum Sündenbock der Heilsgeschichte ihr Gewicht, trägt aber nur wenig zum Verständnis der Konfrontation der Sünde des Menschen mit dem Willen Gottes bei, wie sie sich an Jesus eschatologisch austobte und vom 'Heiden' Platon¹¹⁰ wie den Propheten Israels 'vorausgesagt' war. Von sekundärer Bedeutung ist auch, *wie* Jesus selbst die Notwendigkeit, mit seinem Leben an die Stelle des verweigeren Willens Gottes zu treten, konkret von dem in Israel geltenden Gotteswort her auslegte, ob er schließlich sogar explizit seinen bevorstehenden Tod mit Hinweis auf den in Jes 53 dargestellten Zusammenhang gedeutet hat. Auch die traditions-geschichtliche Frage, wann und wo im christlichen Kerygma Jes 53 erstmals zur Interpretation des Todes Jesu herangezogen wurde, ist fundamentaltheologisch von geringem Belang. Aufgrund der kritischen Perspektive, die vom Markusevangelium her auf die Sprachregelungen innerhalb der Urkirche fällt, erscheint es plausibel, daß diejenigen, die nach dem Tode Jesu als erste ihre Sprache (d. h. nicht unbedingt die Sprache Jesu oder die zum Verständnis von dessen Hingang adäquate Sprache) wiederfanden, den Sieg Jesu über den Tod zunächst lieber in den Kategorien des endzeitlichen Königs und Danielischen Menschensohns feierten und den eigentlich näherliegenden Rückgriff auf den leidenden Gottesknecht vermieden.

Wo christliche Tradition über die weithin im Hypothetischen verbleibende Rekonstruktion von Fragmenten hinaus erstmals als zusammenhängendes und von der Gemeinschaft der Zeugen Jesu als authentisch anerkanntes Zeugnis greifbar wird - bei Paulus und Markus -, da hat die Deutung des Hingangs Jesu auf dem Hintergrund des vierten Gottesknechtsliedes ihren festen Platz¹¹¹, wenn auch die gleichzeitige Aufnahme anderer Vorstellungen von Stellvertretung, Sühne und Opfer eindeutige Zuordnungen zu bestimmten alttestamentlichen Stellen selten erlaubt. Diese Deutung von Jesu Tod im Sinne stellvertretender Sühne

110 Vgl. Kap. 10 Anm. 7.

111 Vgl. bes. Röm 4,25; Mk 10,45; 14,24.

setzt sich in vielen Variationen fort - im Johannesevangelium, Hebräerbrief und Ersten Petrusbrief - und bleibt über den Abendmahlsbericht auch dort präsent, wo sie keine zentrale Rolle spielt - in der Theologie des Matthäus- und Lukasevangeliums¹¹². Eine exegetisch angemessene Einschätzung dieses Befundes - und eine in ihrem zentralen Sinn unverkürzte Feier der Eucharistie - wird allerdings erst dann wieder möglich sein, wenn fundamentaltheologisch der Boden dafür durch das Bedenken der Sündlosigkeit Jesu in all ihren Konsequenzen bereitet ist: In dem Maße, wie das fleischgewordene Wort Gottes um der Klarheit dieses Wortes willen von denen an die Gewalt *ausgeliefert* wird, die nur ihre eigene Ehre suchen, kann der Sohn den Vater nur verherrlichen, indem er an die Stelle der Freiheit tritt, die, von Gottes Wort beansprucht, ihm keinen Platz einräumt. Der Sohn muß sich selbst anstelle der Sünder *ausliefern*, damit kein Raum menschlicher Freiheit vom Willen Gottes unerfüllt bleibt. Seine Sendung erweist sich so in letzter Instanz als *Auslieferung* durch den Vater.

Aus dem Zusammenspiel dieser drei Momente von Auslieferung (*'traditio 1-3'*) erfolgt aber unumgänglich *Überlieferung* (*'traditio 4'*) als Transparenz dieses Geschehens im Zeugnis. "Das Handeln und das Erleiden des Stellvertretenden affiziert innerlich die Personen, deren Stelle er einnimmt. So wird es bedeutsam, daß der die Welt mit sich versöhnende Gott den Aposteln und im weitern Sinn der Kirche Christi 'den Dienst der Versöhnung' (2 Kor 5,18) übertragen, 'das Wort der Versöhnung' (5,19) anvertraut hat, damit sie in der Welt an der Durchsetzung der Versöhnung 'mitwirken' (2 Kor 6,1)"¹¹³. "Unmittelbar mit dem 'für uns' ist die eigene Selbstpreisgabe verbunden; die Botschaft von der Dahingabe Christi kann nicht lediglich zur Kenntnis genommen werden, sie ruft uns in die existentielle Entscheidung. [...] In unserer Selbstpreisgabe wird das 'pro nobis' konkret; jetzt ist Christi Heilstat zum Ziele gekommen, insofern als 'nun nicht mehr wir leben, sondern Christus in uns' und wir damit eine neue Kreatur geworden sind (s. Gal 2,20 und 2 Kor 5,17); in unserem Sterben wird das Leben Christi offenbar (2 Kor 4,11)"¹¹⁴.

Dieser bleibenden Präsenz von Gottes letztem Wort ist nun in Teil III weiter nachzugehen.

112 Vgl. Mt 26,28; Lk 22,20; Apg 20,28.

113 H. U. v. Balthasar, Theodramatik, Bd. 2: Die Personen des Spiels, Teil 2: Die Personen in Christus, Einsiedeln 1978, 110.

114W. Popkes, Christus traditus, 294.