



zur debatte

Sonderheft zur Ausgabe 1/2015

Auferstehungstexte im Neuen Testament



Auferstehung: Besonders prächtig ist diese Illustration gestaltet – sie gibt die Kernaussage des christlichen Glaubens wieder: Jesus, der ein Banner mit dem Sankt-Georgs-Kreuz (der wichtigste Heilige des mittelalterlichen Adels) in Händen hält, steht aus dem Grab auf. Die Wächter sinken ohnmächtig zu Boden.

„Auferstehungstexte im Neuen Testament“ war der Titel der Biblischen Tage 2014, die – wie in den zurückliegenden Jahren jeweils auch – in der Karwoche, vom 14. bis zum 16. April, stattgefunden haben. Rund 150 Teilnehmer kamen dazu in die Katholische Akademie Bayern. Theologen verschiedener Fachrichtungen gaben in Referaten und Kurz-Statements Einblicke in zentrale Fragen, die an die Auferstehungstexte in den vier Evangelien gestellt werden, die ja die Basis des Christentums bilden. Auch die Darstellungen der Auferstehung in Filmen und der Bildenden Kunst waren Thema der Biblischen Tage 2014.

Im vorliegenden Sonderheft unserer Zeitschrift „zur debatte“, das Sie nun zusammen mit der laufenden Ausgabe in Händen halten, dokumentieren wir zum einen die von den Autoren überarbeiteten Hauptreferate. Sie finden im Sonderheft aber auch die sechs Statements, die bei der Veranstaltung als Impuls zu den jeweiligen Diskussionsgruppen gedacht waren. Alle Autoren haben sich die Mühe gemacht, diese Texte noch einmal gründlich zu überarbeiten und uns zur Verfügung zu stellen.

Illustriert werden die 28 Seiten des Sonderheftes durch farbige Abbildungen, die zentrale Aussagen der Evangelien

zur Auferstehung auf ihre Weise darstellen. Sie entstammen der „Holkham Bible“, einer spätmittelalterlichen englischen Pergament-Handschrift.

Das Werk, vermutlich unter der Ägide von Dominikanern als Auftragsarbeit für einen reichen Kunden in London entstanden, weist nach dem Stil der Schrift und der Illustrationen auf die Jahre 1327 bis 1340 hin. In allen Buchmalereien der Handschrift ist jeweils nicht der dazugehörige Text der entsprechenden Evangeliumsstelle wiedergegeben, sondern nur eine Zusammenfassung, und zwar in anglo-normannischem Französisch.

Die zahlreichen Illustrationen mit Darstellungen zu Texten aus dem Buch Genesis, den Evangelien und der Apokalypse hatten zum einen den Zweck, nicht lesekundigen Menschen die wichtigsten Inhalte der Bibel zugänglich zu machen. Darüber hinaus wird die „Holkham Bible“ aber als kunsthistorisch innovativ eingeschätzt, da die Illustrationen eigenständige Kunstwerke sind, die auch über den Text hinausgehende Aussagen treffen.

Auferstehungstexte im Neuen Testament. Einführung und Überblick

Hans-Georg Gradl

I. Einhelliges neutestamentliches Bekenntnis

Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu ist das Herzstück des christlichen Glaubens. So formulierte bereits Augustinus: „Nimm die Auferstehung weg, und du zerstörst das Christentum“. Wer die Auferstehungstexte im Neuen Testament studiert, wendet sich dem Grunddatum des christlichen Glaubens zu. Dieser Einführungsvortrag möchte zweierlei erreichen. Einerseits gilt es, sich einen Überblick über die unterschiedlichen Auferstehungstexte im Neuen Testament zu verschaffen. Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu findet sich in verschiedenen Schriften und wird in unterschiedlichen Gattungen ausgedrückt. Andererseits sollen die wesentlichen Themenfelder benannt werden, die mit der Auferweckung Jesu in Verbindung stehen und die im Lauf der biblischen Tage behandelt werden sollen. Hier ginge es darum, ein Koordinatensystem zu entwerfen, das den Facettenreichtum der Thematik deutlich macht und der Orientierung innerhalb des breitgefächerten Themenfeldes dient.

Die Überzeugung, dass Jesus von den Toten auferstanden ist, durchzieht das ganze Neue Testament. Ausdrücklich wird die Auferstehung Jesu in 18 von 27 Schriften und in mehr als 70 Texten des Neuen Testaments thematisiert. Dazu zählen insbesondere die Ostererzählungen am Ende der kanonischen Evangelien (Mt 28,1-20; Mk 16,1-8; Lk 24,1-53; Joh 20,1-29; 21,1-23) und der wiederholte Rekurs auf die Auferstehung Jesu in den Reden der Apostelgeschichte (etwa Apg 2,22-24; 3,15; 10,40-43; 13,28-31; 17,31; 26,23) und in den Paulusbriefen (so in Röm 4,23-25; 1 Kor 15,3-8.14-16; Phil 2,6-11; 1 Thess 4,14). Auch jene Schriften aus der Briefliteratur des Neuen Testaments, die nicht expressiv verbis von der Auferweckung Jesu sprechen (2 Thess, Tit, Phlm, Jak, 2 Petr, 1-3 Joh, Jud), gehen doch letztlich von diesem Fundament aus und entfalten – ob direkt oder indirekt – das Osterkerygma in ekklesiologischer oder ethischer Hinsicht.

Ihrem Alter nach variieren die Auferweckungstexte. Sie umfassen den Zeitraum von der Mitte des ersten Jahrhunderts nach Christus (mit den Paulusbriefen) bis zum Übergang vom ersten ins zweite Jahrhundert nach Christus (mit den johanneischen Schriften und den Pastoralbriefen). Literarkritisch lassen sich die Zeugnisse in verschiedene Gattungen unterteilen und der Bekenntnisbeziehungsweise der Erzähltradition zu ordnen.

II. Die Auferweckung Jesu in der neutestamentlichen Bekenntnistradition

Ihren ersten literarischen Niederschlag fand die Auferweckung Jesu in kurzen Glaubens- und Bekenntnissätzen. Die wohl älteste Form stellt dabei die eingliedrige Auferweckungsformel dar. Die geringe Variabilität und die durchgängige Verbreitung in unterschiedlichen Schriften erlauben es, diese Wendung als geprägte und dem jeweiligen Gebrauch im Neuen Testament vorausliegende Formel zu verstehen. Sie kann in Gestalt einer partizipialen Gottesprädikation („Gott, der Jesus aus Toten



Prof. Dr. Hans-Georg Gradl, Professor für Exegese des Neuen Testaments, Theologische Fakultät Trier

auferweckt hat“) oder in Form eines einfachen Aussagesatzes („Gott hat Jesus aus Toten auferweckt“) begegnen (vgl. 1 Thess 1,10; Gal 1,1; 1 Kor 6,14; 15,12.15.20; 2 Kor 4,14; Röm 4,24; 6,4.9; 8,11). Durch die Aoristform im Griechischen wird ein präzises Handeln Gottes in der Vergangenheit beschrieben. Subjekt des Satzes ist Gott, der am gekreuzigten Jesus gehandelt hat. Die präpositionale Bestimmung verdeutlicht den Bereich, aus dem Jesus erweckt wurde: aus der Scheol, dem Totenreich. Diese knappe Wendung stellt den traditionsgeschichtlichen Anker und Ausgangspunkt dar. Im Lauf der Überlieferungsgeschichte – ob in der Katechese, im Gottesdienst oder generell in der Verkündigung – wurde dieser Bekenntnissatz durch soteriologische oder christologische Präzisierungen entfaltet. Ein Beispiel dafür bietet etwa Röm 8,34: „Christus Jesus, der gestorben ist, mehr noch: der auferweckt worden ist, sitzt zur Rechten Gottes und tritt für uns ein.“

Eine gebündelte Zusammenfassung von Traditionen und Inhalten des Auferweckungskerygmas, die weit in die mündliche Überlieferung zurückreichen und der Abfassung der Paulusbriefe vorausliegen, stellt 1 Kor 15,3-5 dar: „Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe: Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift, und ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift, und erschien dem Kephas, dann den Zwölf.“

Paulus greift ihn in bereits vorliegenden Traditionen- und Formelgut auf. Er gibt wieder, was er selbst empfangen hat. Mit den vier verwendeten Verben werden vier Aussagen getroffen: Jesus starb, wurde begraben, wurde auferweckt und erschien. Paulus weiß noch von weiteren Erscheinungen, die er unmittelbar an dieses, ihm überlieferte christliche Kerygma anschließt: „Danach erschien er mehr als fünfhundert Brüdern zugleich; die meisten von ihnen sind noch am Leben, einige sind entschlafen. Danach erschien er dem Jakobus, dann allen Aposteln. Als letztem von allen

erschien er auch mir, dem Unerwarteten, der ‚Missgeburt‘“ (1 Kor 15,6-8). Paulus beschreibt eine regelrechte Kette von Erscheinungszeugen. Er selbst versteht sich als letztes Glied. Der erklärende Zusatz zu den fünfhundert Brüdern, die weniger gleichförmig und nicht parallel strukturierten Aussagen und der Rekurs auf die eigene Biographie machen deutlich: 1 Kor 15,6-8 gehört nicht mehr zum stenogrammatisch formulierten Kondensat des Osterkerygmas. Vielmehr dürfte Paulus dieses „kurze katechismusartige Überlieferungsstück“ (Ulrich Wilckens) um urchristliches Traditionsgut über weitere Erscheinungen ergänzt haben, um die direkte Linie und Verbindung zwischen sich und den ersten Erscheinungszeugen zu verdeutlichen.

Erstaunlich ist, dass das leere Grab weder in der Wiedergabe des Osterkerygmas in 1 Kor 15 noch sonst in den Paulusbriefen Erwähnung findet. Ist das leere Grab für Paulus derart selbstverständlich, dass er nicht eigens darauf Bezug nehmen muss? Wusste er nichts von dieser Tradition? Oder sollte das leere Grab für ihn keinerlei Relevanz in der Verkündigung der Auferweckung Jesu besitzen? Anders als in der Bekenntnistradition stellt sich die Situation in der Erzähltradition dar. Jedes Evangelium erzählt vom leeren Grab. Was das Kerygma kondensiert bekennt, wird in der Erzähltradition anhand einzelner Episoden anschaulich entfaltet.

III. Die Auferweckung Jesu in der neutestamentlichen Erzähltradition

Erzählungen von der Auferweckung Jesu finden sich im Neuen Testament am Ende der Evangelien und am Beginn der Apostelgeschichte. Thematisch lassen sich diese Erzählungen in Grabes- (Mk 16,1-8; Mt 28,1-8; Lk 24,1-12; Joh 20,1-18), Erscheinungs- (Mk 16,7; Mt 28,9-10.16-20; Lk 24,13-35.36-49; Joh 20,11-18.19-23.24-29; 21,1-14.15-23) und Himmelfahrtsgeschichten (Lk 24,50-53; Apg 1,9-11) untergliedern. Die Unterschiede und Widersprüche zwischen den einzelnen Erzählungen (etwa hinsichtlich der Zahl oder Identität der Erstzeugen oder der Erscheinungsorte) verbieten es, die Texte als reine Protokolle zu verstehen. Ihrem Aussagewillen nach sind sie weder ein historischer Bericht noch eine nur erbauliche Legende. Sie sind – wie Jacob Kremer formuliert – „Geschichten um Geschichte“. Sie stützen sich auf historische Reminiszenzen und Traditionssplitter, die im Einzelnen zu eruieren und zu untersuchen sind. Ihrem Grundanliegen nach sind die Ostererzählungen (zumal im Kontext der Großgattung Evangelium) fundamental kerygmatisch: Sie wollen den Glauben verkünden und verteidigen. Sie entfalten das Kerygma narrativ, durchdringen es theologisch und bringen es adressatenorientiert zur Anwendung.

a) Das Markusevangelium: Nach dem Tod und Begräbnis Jesu (Mk 15, 33-41.42-47) schildert Markus den Gang der Frauen zum Grab (Mk 16,1-8). Sie haben – im Gegensatz zu den geflohenen Jüngern – die letzten Ereignisse im Leben Jesu verfolgt und fungieren nun als prädestinierte Zeuginnen des Geschehens. Zentral ist die Botschaft des Engels von der Auferweckung Jesu (Mk 16,6). Damit verbunden ist die Ankündigung einer Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa vor den Jüngern (Mk 16,7). Im letzten Vers des Evangeliums wird die Flucht der Frauen vom Grab geschildert, die entgegen des Auftrags nichts zu niemandem sagen (Mk 16,8).

Dieses Ende des Evangeliums wurde in der Forschungsgeschichte vehement diskutiert und wohl schon von Anfang

der Überlieferung an als zu abrupt empfunden. Die Tradition hat den ursprünglichen Markusschluss ergänzt und durch die Anfügung eines (aus den Inhalten der anderen Evangelien gebildeten) Summaries gemildert (Mk 16,9-20). In der Tat lässt der ursprüngliche Ausgang des Markusevangeliums viele Fragen offen. Findet die angekündigte Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa denn noch statt? Finden die Frauen wieder Worte, um die Botschaft zu verkünden? Die mit Mk 16,8 offenen erzählerischen Leerstellen werden von den Seitenreferenten geschlossen.

b) Das Matthäusevangelium: Markus kündigt die Erscheinung Jesu vor den Jüngern in Galiläa nur an. Das Matthäusevangelium erzählt sie (Mt 28, 16-20) und führt damit den unvollständig empfundenen Markusschluss fort. Mit dieser Erscheinung ist die Sendung der Jünger zu allen Völkern verbunden (Mt 28,19). Hier mag das Matthäusevangelium auf die Konfliktsituation seiner Adressaten eingehen: Die universale Verkündigung des Evangeliums wird durch den Auftrag des Auferstandenen legitimiert. Auch beschränkt sich die Reaktion der Frauen nicht länger auf Furcht und Schweigen (Mk 16,8). Vielmehr eilen sie „mit Furcht und großer Freude“ zu den Jüngern, „um ihnen die Botschaft zu verkünden“ (Mt 28,8). Schon in der Schilderung des Begräbnisses Jesu hebt das Matthäusevangelium die Bewachung des Grabes hervor (Mt 27,62-66). Argumentativ setzt sich die Darstellung mit einem wohl zur Abfassungszeit des Evangeliums noch bekannten Gerücht auseinander: Jesu Leichnam sei von seinen eigenen Jüngern geraubt worden. Diese Erklärung wird entschieden abgewehrt und auf einen Betrug der Hohenpriester und die Bestechung der Wachen zurückgeführt (Mt 28,11-15).

An den Erweiterungen der Markusvorlage lässt sich gut erkennen, wie sehr die Adressatensituation die Gestaltung der Ostererzählungen bestimmt. Nie geht es nur um die Wiedergabe eines vermeintlich zeitlosen Faktums. Immer steht die Verteidigung und existentielle Verdeutlichung und Entfaltung der Osterbotschaft im Mittelpunkt.

c) Das Lukasevangelium: Das Matthäusevangelium schließt mit einer ermutigenden Beistandszusage Jesu (Mt 28,20). Der eigentliche Akt des Abschieds aber wird nicht geschildert. Diese erzählerische Leerstelle wird am Ende des Lukasevangeliums (Lk 24,50-53) und am Beginn der Apostelgeschichte (Apg 1,9-11) geschlossen. Hier verabschiedet sich Jesus segnend von seinen Jüngern. Er wird ihren Augen entzogen und in den Himmel emporgehoben. Über die Traditionen im Markus- und Matthäusevangelium hinaus weiß Lukas von Erscheinungen vor zwei Jüngern auf dem Weg nach Emmaus (Lk 24,13-35) und vor allen Jüngern (Lk 24,36-49).

Auch hier lassen sich apologetische Interessen feststellen. Das Zeigen der Hände und der Füße und das Essen eines gebratenen Fisches wehren die Ansicht ab, Jesus sei nur ein Gespenst. So unbestimmt die Erscheinungsweise des Auferstandenen auch bleibt (die Emmausjünger erkennen Jesus ja zunächst nicht), so deutlich werden doch die Identität Jesu und die sinnenfällige Wirklichkeit der Begegnungen mit dem Auferstandenen herausgestellt. Die bleibende Verbundenheit mit dem Auferstandenen vermittelt Lukas durch den Geist, den Jesus bei seinem Abschied verheißt (Lk 24,49; Apg 1,4.8) und der an Pfingsten die verängstigten Jünger beseelt (Apg 2,3-4). Der Geist führt die junge Kirche über die Grenzen Jerusalems hinaus und in die Völkerwelt hinein.



Kreuzabnahme: Dargestellt sind Nikodemus, der Apostel Johannes, die Jungfrau Maria, die beiden Marias, ein Helfer und ein mit „Ioseph“ bezeichneter alter Mann auf Krücken. Es kann

sich bei ihm nicht um Joseph von Arimathea handeln, weil dieser rechts unten zusammen mit Pilatus gezeigt wird, wie er vom Statthalter die Herausgabe des Leichnams erbittet.

d) Das Johannesevangelium: Von gänzlich eigener Art ist die Darstellung des Johannesevangeliums. Schon die Kreuzigung und das Begräbnis Jesu werden ekklesiologisch und soteriologisch durch das Wort Jesu an die Mutter und den Jünger (Joh 19,25-27) und durch den Hinweis auf das Öffnen der Seite Jesu (Joh 19,31-34) entfaltet. Die Erscheinungserzählungen nehmen – stärker als in den synoptischen Evangelien – je-

weils Einzelpersonen in den Blick. Jesus begegnet Maria von Magdala (Joh 20, 11-18), zeigt sich dem zweifelnden Thomas (Joh 20,24-29) und spricht – im sekundären Schluss des Evangeliums – Petrus direkt an (Joh 21,15-23). Durch die Fokussierung der einzelnen Personen erleichtert das Evangelium dem Leser die Übertragung der Botschaft. So wird das Geschehen um Thomas für die Adressatengemeinde transparent. Sie

teilen seine Zweifel und hören Jesu Worte: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben“ (Joh 20,29). Auch die Tatsache, dass der geliebte Jünger allein aufgrund der Beobachtung des Grabes zum Glauben kommt (Joh 20,8) und Jesus zuerst am See von Tiberias erkennt (Joh 21,7), hat Modellfunktion. Das Evangelium beruht auf seinem Zeugnis. Er ist der zuverlässige Garant der Traditionen und Modell des Glaubens für die Leser.

Themen „zur Debatte“

Auferstehungstexte im Neuen Testament. Einführung und Überblick Hans-Georg Gradl	2
Auferstehung im Film. Seh-Hilfen zur Wahrnehmung der Wirklichkeit von Vollendung Jürgen Bründl	6
Die Überlieferungsgeschichte der Osterbekenntnisse Bernhard Heiningcr	9
Hellenistische und jüdische Vorgaben für die christliche Botschaft von der Auferweckung Jesu Uta Poplutz	12
War das Grab leer? Jürgen Bründl	17
Visionen – war alles nur Einbildung? Hans-Georg Gradl	18
Leichenraub oder Scheintod – Gibt es andere Erklärungen? Bertram Stubenrauch	20
Welchen Leib hatte der Auferstandene? Jürgen Bründl	21
Karfreitag, Ostersonntag und danach: Wie entsteht der Osterglaube? Hans-Georg Gradl	22
Die Ostererzählungen – Mythos oder Tatsachenbericht? Begegnung mit dem Auferstandenen Bertram Stubenrauch	24
Klänge aus dem Jenseits: Die Osterbotschaft in der Musik. Philosophisch-theologische Explikation Michael Hartmann	25
Impressum	3

zur Debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 45

Herausgeber, Inhaber und Verleger:
Katholische Akademie in Bayern, München
Direktor: Dr. Florian Schuller
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Robert Walser
Fotos: Akademie
Anschrift von Verlag u. Redaktion:
Katholische Akademie in Bayern,
Mandlstraße 23, 80802 München
Postanschrift: Postfach 401008,
80710 München,
Telefon 089/38 10 20, Telefax 089/38 10 21 03,
E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de
Druck: Kastner AG – Das Medienhaus,
Schloßhof 2 – 6, 85283 Wolnzach.
zur Debatte erscheint zweimonatlich.
Kostenbeitrag: jährlich € 35,- (freiwillig). Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern, bei der LIGA Bank:
Kto.-Nr. 2 355 000, BLZ 750 903 00
IBAN: DE05 7509 0300 0002 3550 00
SWIFT (BIC): GENODEF1M05.
Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.





Pilatus wird aufgefordert, Wächter ans Grab zu senden; einer der als Juristen dargestellten Männer schickt dann vier Ritter los, deren Schilder mit verschie-

denen Wappen geschmückt sind, die konkreten Personen und Institutionen im damaligen London zugerechnet werden können.

Die Überlieferung des Osterkerygmas vollzieht sich nicht im luftleeren Raum. Sie ist geprägt und beeinflusst von den Verständnisvorgaben der jeweiligen Adressaten und reagiert auf theologische Fragen und ekklesiologische Herausforderungen. So greift das Matthäusevangelium auf apokalyptische Darstellungsmotive zurück (Mt 28,2-4) und nutzt die Verständnisvorgaben der Leser. Das Lukasevangelium verankert mit der Emmauserzählung die Ostererfahrung – schon mit Blick auf das in der Apostelgeschichte geschilderte Leben der Urgemeinde – im Lesen der Schrift und im gemeinsamen Mahl. Ostern bleibt eine erfahrbare Wirklichkeit. Das Studium der Schrift und das Herrenmahl sind für die Christen aller Zeiten österliche Begegnungsorte mit dem Auferstandenen. Das Johannesevangelium reagiert auf die Zweifel seiner Leser. Den Christen, die von den Ereignissen nach dem Tod Jesu zeitlich und räumlich entfernt sind und nicht mehr mit eigenen Augen sehen können, werden sehende und verlässliche Zeugen gezeigt. Auf ihrem Bekenntnis fußt der Osterglaube.

IV. Die Kernfragen: Themen- und Diskussionsfelder

Das Studium der Auferstehungstexte im Neuen Testament berührt ver-

schiedene Untersuchungsfelder. Diese tragen – auf je ihre eigene Weise – zu einem besseren Verständnis des urchristlichen Kerygmas und der Darstellungsform und Aussageabsicht der Ostererzählungen bei. Die Fragen im Einzelnen lassen sich unter dreierlei Gesichtspunkten zusammenfassen. Sie betreffen die Zeit und Situation, aus der die Auferstehungstexte stammen (die Welt hinter den Texten), die Darstellungsform und Aussage der Erzählungen selbst (die Welt der Texte) und die Seite des Betrachters und Lesers (die Welt vor den Texten).

a) Die Welt hinter den Texten: Ein adäquates Verständnis der neutestamentlichen Texte setzt die Analyse des zeitgeschichtlichen Hintergrunds voraus, der den Autoren und Adressaten damals geläufig war, den sich heutige Leser aber erst teils mühsam erarbeiten müssen. Die Texte stammen aus einer uns fernen und fremden Welt. Sie sprechen eine andere Sprache, setzen ein anderes Weltbild voraus und gebrauchen spezifische Darstellungsmittel. Vor welchen Erwartungshorizonten und Jenseitsvorstellungen kommt das neutestamentliche Kerygma von der Auferweckung Jesu zu stehen? Lässt sich der Glaube an die Auferstehung eines einzelnen Menschen aus der Hoffnung

des Frühjudentums ableiten und mit Vorstellungen der griechisch-hellenistischen Antike verbinden? Vor diesem Hintergrund müssen die spezifischen Konturen des urchristlichen Kerygmas herausgearbeitet werden. Wie wird der alttestamentliche Glaube an ein Weiterleben nach dem Tod fortgeschrieben oder modifiziert? Nicht weniger relevant erscheint das vorausgesetzte Menschenbild. Betrifft die Auferweckung nur die unsterbliche Seele? Auf welche Ansichten reagieren die Erzählungen, wenn einerseits von einer körperlichen Erscheinungsweise und andererseits doch von einer veränderten Wahrnehmungsform des Auferstandenen die Rede ist?

Zum Studium der Welt hinter den Texten gehört auch die historische Rückfrage. Auf welche Ereignisse nehmen die Texte des Neuen Testaments Bezug? War das Grab Jesu leer? Welche Bedeutung hat es für den Osterglauben? Wie sind die Erscheinungen zu verstehen? Welches Weltbild spiegelt sich in der Rede von Visionen und Erscheinungen?

Und schließlich betrifft die Welt hinter den Texten auch die Überlieferungsgeschichte des urchristlichen Kerygmas. Wie kam es überhaupt zur Formulierung der Osterbotschaft? Wie wuchs sie an? Welchen modifizierenden Faktoren war sie ausgesetzt? Auf welche Fragen

reagieren die unterschiedlichen Aussagen und Erzählungen? Welche Kommunikationswege wurden zur Weitergabe des urchristlichen Kerygmas benutzt?

b) Die Welt der Texte: Die Auferstehungstexte im Neuen Testament sind uns stets nur als Teil eines größeren Ganzen – innerhalb eines Briefes oder eines literarischen Erzählwerks – überliefert. Die Beachtung des Kontexts trägt entscheidend zum richtigen Verständnis der einzelnen Stelle bei.

Paulus nimmt auf die Auferstehung Jesu im Rahmen einer auf die Adressaten und ihre Fragen bezogenen brieflichen Argumentation und Kommunikationsform Bezug (vgl. 1 Kor 15,1.12). Die Evangelisten betten die Ostertraditionen in den umgreifenden narrativen und theologischen Spannungsbogen ihrer Werke. Jedes Evangelium setzt andere Leser voraus und unterstreicht – bereits durch die Auswahl, die Anordnung und je eigene Darstellung – verschiedene Facetten des urchristlichen Kerygmas.

Das Markusevangelium etwa beschränkt die Osterbotschaft auf nur einen Vers (Mk 16,6) und verbindet die Auferweckung sogleich mit der Erinnerung an den irdischen und gekreuzigten Jesus. Ostern und die Begegnung mit dem Auferstandenen ereignet sich im Alltag der Jünger: zurück in Galiläa



Grablege: Bewacht von den vier Rittern mit den Wappenschildern wird Jesus durch Nikodemus und Joseph von

Arimathea ins Grab gelegt. Als Zuschauerinnen die Gottesmutter Maria und die beiden Marias.

(Mk 16,7). Dort lässt er sich sehen. Das Lukasevangelium dagegen hebt die Weggemeinschaft mit dem Auferstandenen hervor und leitet aus der Osterbotschaft Erfahrungsmodi für die junge Kirche ab. Der Auferstandene ist gegenwärtig im gemeinsamen Lesen der Schrift, in der Gemeinschaft der Christen und im Herrenmahl. Gerade das Matthäusevangelium lässt zahlreiche Motive und Zitate aus der Welt des Alten Testaments in die Darstellung einfließen. Allen – mit der jüdischen Tradition vertrauten – Lesern werden damit sprechende Deute- und Leseschlüssel an die Hand gegeben. Jesus erweist sich in seiner Auferstehung als der Immanuel (Mt 1, 23), als Gott mit uns, der bis zum Ende der Weltzeit bei den Jüngern bleibt (Mt 28,20). Es gilt, das kulturelle und geistesgeschichtliche Umfeld zu beachten, in dem die einzelnen Autoren beheimatet sind. Daraus erklären sich die ihnen eigene literarische Gestaltungstechnik und das jeweils verwendete sprachlich-theologische Motivrepertoire.

Zum Studium des Einzeltextes gehört aber auch das vergleichende Studium der Texte miteinander. Wie bereits deutlich wurde, scheinen gerade das Matthäus- und das Lukasevangelium auf erzählerische Leerstellen der Markusvorlage zu reagieren. Kleine sprachliche Erweiterungen und Modifizierungen lassen das

besondere theologische Leitinteresse des Autors erkennen. In Abhängigkeit vom jeweiligen Traditionsumfeld und mit Blick auf einen im Hintergrund der Schriften stets ablaufenden urchristlichen Diskurs wird das Osterkerygma christologisch, soteriologisch, eschatologisch und ekklesiologisch entfaltet.

c) Die Welt vor den Texten: Alle Texte des Neuen Testaments zielen auf Leser. Auch die Auferstehungstexte sind kerygmatischer Natur. Sie wollen verkünden und die Adressaten ansprechen. Die Analyse der Welt vor dem Text nimmt das lesende Subjekt, den Rezipienten in den Blick. Dieses hermeneutische Bemühen ist zumal deshalb gefordert, weil wir als lesende Subjekte in einer anderen Welt leben. Wir lesen als Menschen des 21. Jahrhunderts, vor dem Hintergrund unseres aufgeklärten und von den Naturwissenschaften geprägten Weltbilds und Erfahrungsschatzes. Was fordert uns an der Darstellung der Auferstehungstexte heraus? Was bereitet dem aufgeklärten Geist Schwierigkeiten?

Zur Welt vor den Texten gehört aber auch das Studium der äußerst vielfältigen und reichhaltigen Auslegungs- und Wirkungsgeschichte. Wie wurden die Texte im Lauf der Jahrhunderte verstanden? Auf welche Leser trafen die Texte? Welche exegetischen Methoden fanden

Anwendung? Zu welchen Wirkungen veranlassten die Ostererzählungen ihre Adressaten? Hilfreiche Zugänge erschließt der Blick in die Kunstgeschichte, in die Literatur oder in die Musik. Es sind Weisen, sich mit der Botschaft der alten Texte auseinanderzusetzen und Brücken zu bauen – zwischen damals und heute, zwischen der Botschaft und dem Leben der Hörer oder Leser. In der Wirkungsgeschichte spiegelt sich das Ringen um das rechte Verständnis der Texte, die letztlich nie nur mit dem Intellekt oder Verstand zu begreifen sind, sondern Gemüt und Sinne, Auge und Ohr, Empfinden und Denken herausfordern.

V. Ein Ausblick: Zur Architektur der biblischen Tage

Die genannten drei Untersuchungsfelder bieten sich auch an, um die Anordnung und den Inhalt der nachfolgenden Referate zu verstehen und mit der Thematik zu verbinden. Die Welt hinter dem Text wird mit den Vorträgen zur „Originalität des urchristlichen Kerygmas“ und zur „Überlieferungsgeschichte der Osterbekenntnisse“ beleuchtet. Im Mittelpunkt stehen die heilsgeschichtlichen Erwartungen im Judentum und die Jenseitsvorstellungen in der griechisch-römischen Antike um die Zeitenwende.

Der Blick auf den Entstehungs- und Überlieferungsprozess der Osterbekenntnisse liefert uns einen ebenso sprechenden Hintergrund, um die narrative Ausgestaltung und theologische Entfaltung in den Ostererzählungen nachzuvollziehen.

Die Welt der Texte soll vor allem in den Arbeitsgruppen im Mittelpunkt stehen. Hier geht es um erhellende Sachinformationen, die Beobachtung der literarischen Gestaltungsmittel und um die Frage nach dem Aussagewillen des Textes im Kontext der jeweiligen Schrift.

Auf die Welt vor den Texten blicken die wirkungsgeschichtlich ausgerichteten Vorträge: zur Auferstehung im Film und in der Musik. Wie deuten Filmemacher, Künstler und Komponisten die Osterbotschaft in ihren Werken aus? Schon die Evangelisten greifen auf erzählerische Mittel und Motive zurück, um das Unsagbare ansichtig und verstehbar zu machen. „Die Auferstehung berührt“, wie Reinhold Stecher formuliert, „eine Dimension, für die unsere Physik oder Chemie keine Sonden oder Antennen hat.“ Gerade weil die Welt der Zirkel und der Reagenzgläser nicht weiterhilft, erscheint die Welt der Farben, der Töne und der Bilder umso bedeutsamer, wenn es um das Studium und das Verständnis der Auferstehungstexte im Neuen Testament geht. □

Auferstehung im Film. Seh-Hilfen zur Wahrnehmung der Wirklichkeit von Vollendung

Jürgen Bründl

I. Das Unzeigbare zeigen

Das Ereignis der Auferstehung ist nicht von dieser Welt. Die Vollendung, für die sie steht, die Rettung, welche sie dem unheilvoll gebrochenen und vom Tod bedrohten Leben des Menschen verheißt, sprengt jeden irdischen Rahmen. Deshalb ist die anschauliche Darstellung von Auferstehung ein Unterfangen, das auf weltliche Weise kaum gelingen kann.

Wie soll das Unkalkulierbare, die definitive Rettung, das ewige Heil gezeigt, in vergängliche Bilder gefasst werden? Die neutestamentlichen Evangelien wissen um diese Schwierigkeit und erzählen ihre Auferstehungsgeschichten entsprechend komplex. Aus systematischer Perspektive müssen zwei Schlaglichter genügen: Erstens besteht die unmittelbare Reaktion der Emmausjünger, welche die lukanische Erzählung bei ihrer Begegnung mit dem erstandenen Christus aufruft, in der Feststellung, „dass sie ihn nicht erkannten“ (Lk 24,16). Erst in der gemeinsamen Eucharistie-Feier, das heißt im Glauben wird sich diese Blindheit lösen. Deshalb – und das beleuchtet der zweite Spot – hat dieser Glaube seinen Grund nicht im Ersichtlichen. Vielmehr werden diejenigen selig gesprochen, „die nicht sehen und doch glauben“ (Joh 20,29). Wer dagegen – wie der Apostel Thomas – die Wirklichkeit der Auferstehung an den Realien der Wundmahle des Todesleibs festmachen will, wer ein Zeugnis verlangt, das auf dem Zeigen des Irdischen beruht, der muss sich nach Auskunft des Auferstandenen zu den Ungläubigen rechnen lassen.

Nun operiert das Medium Film im Bereich des Zeigens. Seine Inszenierungen von Auferstehung stehen damit unter einem Vorbehalt, den das Thema selbst mit sich führt, insofern es seine Wirklichkeit als unzeigbare Sache Gottes beziehungsweise des Glaubens auffasst. Diese Einsicht macht die Veranschaulichung von Auferstehung im Film an sich prekär. Hinzu kommt, dass Film ein populäres Medium ist. Deshalb regiert seine Produktionen auch eine gewisse Massentauglichkeit. Das ist nicht in jeder Hinsicht zu kritisieren. Auch Blockbuster müssen keine Unterhaltung nur für die Dummen sein, ganz im Gegenteil, wie z. B. die Filme von Quentin Tarantino immer wieder unter Beweis stellen. Allerdings lebt das Kino genreübergreifend von dramatischen, sprich: spannenden Handlungsknoten. Das Auferstehungsthema kann diesem Gesetz nicht genügen, da es gerade die Auflösung der Dramatik, die Ent-Spannung präsentiert. Viele der Szenen, die im Folgenden zur Sprache kommen, werden deshalb nicht dramatisch im genannten Sinn sein. Mehr noch: Meines Erachtens läuft etwas falsch, wenn die Inszenierung im Bereich der Konflikt- und Spannungsdramaturgie verbleibt. In ihr schlägt sich ein Umgang mit dem Thema nieder, welcher der Wirklichkeit von Auferstehung nicht gerecht wird. Umgekehrt verkompliziert deren nicht-naive Präsentation die Verständlichkeit der Bilder.



Prof. Dr. Jürgen Bründl, Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik, Universität Bamberg

II. Spektakulär unspektakulär

Derek Cianfrances Drama „The Place beyond the pines“ (USA 2013) endet mit folgender Szene: Man sieht, wie ein junger Mann, Jason, der am Morgen – es geht nur ein Bus und der scheint sehr früh zu fahren, für die Arbeiter wahrscheinlich – auf einem ländlich entlegenen Gehöft ein Motorrad gebraucht erwirbt und dann mit ihm auf und davon fährt. Warum schildert diese Szene Auferstehung? Einen formalen Hinweis gibt der Zeitpunkt: Auferstehung ereignet sich immer am Morgen: Schon die Frauen am Schluss des Markus-Evangeliums kommen „in aller Frühe“ zum Grab, nur um den Stein bereits weggerollt zu finden (Mk 16,2-4). Was aber den Gehalt der Darstellung betrifft, erschließt sich die eschatologische Bedeutung des Motorrads im Film aus der komplexen Beziehung des jungen Jason zu seinem Vater Luke, der schon lange tot ist und von dem der Protagonist bis vor Kurzem nicht einmal etwas gewusst hat. Als Herumtreiber, Stuntfahrer und Bankräuber hat jener Luke das Motorrad als Vehikel eines nonkonformistischen Lebensentwurfs gebraucht und ist dabei katastrophal gescheitert. Um ein Haar besiegelt sein Tod auch das Schicksal von Jason. Und obgleich diesem der Ausbruch aus dem Gewaltkreislauf der Rache gelingt, bleibt er dennoch ein verlorener Sohn, der nur über die Erzählungen eines Weggefährten seines Vaters mit dem Toten in Kontakt treten kann. In diesen Geschichten ereignet sich für Jason Annäherung an und Auferstehung des fremden Vaters, die das Einzigartige dieser Person, den bleibenden Wert seines Daseins einfühlsam Wirklichkeit werden lässt.

Um es noch einmal hervorzuheben: Die Erlösungswirklichkeit besteht hier tatsächlich in ihrer Narration. Denn das, was auf der Handlungsebene, also in der Realität des Films, nicht mehr zu retten ist, Lukes zerstörtes Leben, wird nun so nacherzählt, dass der Sohn in

die Fußstapfen seines Vaters zu treten vermag, dessen Weg fortsetzen und ihn – vielleicht – gelingender als er zur Vollendung bringen kann. Pinien sind bekanntlich Todesbäume. Der Filmtitel „The place beyond the pines“ verweist also auf ein Leben, ein Heil jenseits des Todes, das auf der freien Straße liegt, die der Zuschauer Jason am Ende mit demselben Vehikel befahren sieht, das einst auch Lukes Freiheit symbolisierte. In diesem Film-Bild öffnet sich die Passion des Vaters für seine Auferstehung im Sohn. Motorrad und Straße transportieren damit eine Erlösungsperspektive, die auf die Vollendung gerade des Unrettbaren angelegt ist: Was Luke nicht vergönnt war, könnte vielleicht doch noch gut werden, jetzt in einem neuen Leben und unter anderen Bedingungen.

III. Heroische Konzepte von Abschied und Hoffnung

Was am Schluss von „The place beyond the pines“ zu „sehen“ ist, ist also nicht das Entscheidende. Entgegen dem Augenschein präsentiert sich dem Zuschauer hier keine Idylle. Allerdings setzt das Verständnis der Heilsbedeutung der Szenerie das Narrativ des ganzen Films voraus, während sie selbst indirekt und deutungs offen in der Schwebeliegt. Es gibt natürlich auch unmittelbare und für den Nervenkitzel des Publikums zurechtgemachte Zugriffsweisen auf das Thema. Robert Schwentkes Komödie „R.I.P.D.“ (USA 2013) inszeniert Auferstehung z. B. als künstliche Stillstellung einer Action-Sequenz. Von seinem eigenen Partner bei einer Razzia erschossen, fährt der Polizist Nick Walker ins Jenseits auf, um dort für das „Rest in Peace Departement“ rekrutiert zu werden, das all jene Toten, die sich unrechtmäßig auf der Erde verstecken, dem marktschreierischen Werbeteil des Films zufolge „zur Hölle schicken“ soll. Die Message hinter diesem Plot ist ebenso klar wie einfach: Die Lebenden sollen möglichst unbehelligt von den toten Seelen bleiben dürfen, was – weil die Welt sogar im Totenreich notorisch schlecht ist – polizeistatlich sichergestellt werden muss. Für getötete Polizisten ergibt sich daraus die Pflicht, ihre besonderen Fähigkeiten auch in einem jenseitigen Dienstverhältnis fortzuführen. Den Übergang zwischen dieser und jener Welt stellt der Film durch Geschwindigkeitswechsel dar, bei denen der Tod jede Bewegung außer denen des Verstorbenen einfriert, sodass dieser wie im Auge eines Sturms zum Himmel fährt, um dort durch eine rasante Zeitraffer-Aufnahme wieder in den nun jenseitigen Ereignisstrom hinein beschleunigt zu werden. Die Aufklärung über seinen Zustand und die sie begleitende Dienstverpflichtung erfolgt dann ebenso umgehend wie bürokratisch.

Solche Inszenierungen mögen komisch wirken und durch die Stillstellung selbst furioser Bewegungen wie fliegender Kugeln oder explodierender Feuerbälle beeindruckende Schaulust hervorbringen, die Wirklichkeit von Auferstehung erfassen sie kaum, eher im Gegenteil. Nick Walkers Charakter ist bereits in diesem Leben, das heißt vor seinem Tod, komplett. Und nichts Neues erwartet ihn im Himmel. Dem ewigen Gericht entgeht er vorerst nur, weil man seine Polizei-Ausbildung brauchen kann, was die Jenseitsvorstellung sozusagen von Grund auf kapitalisiert. Schlimmer noch: Die Welt der Toten konkurriert mit dem Diesseits um dessen Lebendigkeit, sodass einmal mehr eine Logik der Ausgrenzung beziehungsweise Marktbeherrschung die Bemühungen derer bestimmt, die zwischen den Welten hin und her wechseln. Allesamt sind sie Händler des Todes, die

nur auf Kosten der jeweils anderen überleben können. Hoffnung auf Rettung findet in einer solchen Botschaft keinen Platz. Denn Gnadenakte sind nicht vorgesehen. Jeder bekommt, was er verdient, und die Agenten von „R.I.P.D.“ präsentieren die Rechnung. Jenseits der Lacher bedeutet dieses unverhohlenen kapitalistische Setting, dass der endgültige Preis des Lebens der Tod und dessen existenzielle Wahrheit das Vergessen ist. Die Lebenden haben deshalb vor allem Abschied zu nehmen von ihren Verstorbenen und das Leben weiter zu leben ohne sie – eine absolut trostlose Endvision.

Etwas anders, aber immer noch im Bereich des populären Kinos, geht Stuart Bairds Abschluss der Filmreihe „Star Trek – The Next Generation“ mit dem Problem von Verlust und Auferstehung um. In „Nemesis“ (USA 2002) besetzt Data, die androide Pinocchio-Figur der Serie, die eigentliche Helden-Rolle. Auch er ist ein Grenzgänger. Als künstliche Lebensform will Data alles Maschinelle überwinden und menschlicher, letztlich zum Menschen werden. Was ihm am Ende dadurch gelingt, dass er sich im Verlauf der kruden Rachegeschichte, die hier erzählt wird, für seine Freunde opfert. Zugleich führt der Film-Plot einen Doppelgänger Datas ein: B-4, der seinen Status als Vorläufer sozusagen onomatopoetisch durch den Anklang an das englische Zeitadverbiale „before“ im Namen führt und den Verlust des sympathischen Außenseiters kompensieren soll. Allerdings fehlt dieser Voraus-Version Datas ein entscheidendes, da identitätsstiftendes Merkmal: der Wunsch nach Menschwerdung. So entsteht ein Dilemma, das der Film in einer abschließenden Dialogszene zum Thema macht. Die physische Kontinuität, die Brent Spiner, der beide Androiden spielt, optisch ununterscheidbar verkörpert, reicht nicht aus, um Piccard, den menschlichen Kommandanten der Enterprise, über den Verlust seines Freundes zu trösten. Der neue, B-4, ist ein anderer und Data wirklich tot. Erst als sich der Zwilling unbewusst dazu hinreißen lässt, ein Lied anzustimmen, das auch Data kannte, da er Musik als typisch menschliche Äußerungsform studiert hatte, ändert sich die Situation. Im wissenden Lächeln Piccards schlägt sich die Hoffnung nieder, dass auch B-4 den Wunsch nach Vollendung, sprich: Menschwerdung fassen und das Projekt seines jüngeren Bruders fortsetzen wird. Das Lied bietet den Anhalt für eine Wiedererkennung, welche Datas Tod emotional und existenziell aufarbeiten kann. Mit dieser Andeutung bringt die Inszenierung des Films überraschend reflektiert zum Ausdruck, dass der Charakterzug der Wirklichkeit, welche die Vollendungsperspektive einer Auferstehung auszeichnet, über rein körperliche Identifikationen hinausweist. Die Immaterialität der Musik eignet sich für eine solche Transposition ausgezeichnet und wird als Auferstehungsmedium auch im Folgenden wieder begegnen. Bereits hier markiert das Lied die unbegoltene Erwartungshaltung einer Hoffnung, die das immanente Format der Wahrnehmung des Ereignisses von Auferstehung kennzeichnet.

IV. Kreuz-Wege

Andererseits setzt B-4/ „Before“ Datas Geschichte einfach auf den Anfang zurück, auf die Werkeinstellung sozusagen. Ein solches „Reset“ bedient sicher das anrührende Register der Unschuld, die immer bei Null beginnen und dann alles erreichen zu können glaubt. Kritisch schlägt sich in ihm aber auch eine popularisierte Version von Nietzsches Vorstellung der ewigen Wiederkehr des Gleichen nieder, welche eine Vollendung



Die Höllenfahrt Christi: Sich stützend auf den Satz „... hinabgestiegen in das Reich des Todes“ des Glaubensbekenntnisses wird Jesus gezeigt, wie er die Tore

der Hölle öffnet und die Seelen der Gerechten rettet, während die Sünder von Teufeln weiterhin grausam misshandelt werden. In den vier

kanonischen Evangelien findet sich keine entsprechende Stelle, nur im apokryphen Nikodemus-Evangelium.

des vergangenen Lebens nicht mehr kennt, sondern auf der bloßen Archivierung seiner Vergangenheit beharrt. Was B-4 ist, soll wieder Data werden. Ein Gericht nicht über, sondern des gelebten und vor allem verlorenen Lebens findet in einem solchen Menschwerdungsprojekt nicht statt. Die Wirklichkeit der Auferstehung braucht jedoch genau diesen Bruch, wenn sie echte, das heißt neue Zukunft eröffnen und ewiges Leben schenken können soll. Am Ende dieses Lebens steht seine Vollendung gerade auf dem Spiel und provoziert damit einen Gerichtskontext, dessen anschaulichen Ort paradigmatisch das Kreuz besetzt.

Martin Scorsese hat das Auferstehungsthema in seinem Zusammenhang aufgegriffen. „Die letzte Versuchung Christi“ (USA 1988) – eine Adaption des gleichnamigen Romans von Nikos Kazantzakis – erzählt die Geschichte einer Jesusfigur, die zwar weiß, dass sie der Sohn Gottes ist, aber die konkrete Umsetzung ihrer gottmenschlichen Mission nicht kennt. Zwischen den Alternativen der „Axt“, also der revolutionären Veränderung der im Argen liegenden Welt, und einer allumfassenden Haltung der Liebe hin und her gerissen, versucht dieser Jesus seinen Erlösungsweg zu finden – einen Weg, der sich je länger desto deutlicher als Weg des Opfers, als

ein Weg ans Kreuz heraus schält. Dahinter steht die Frage, wie sich Liebe verwirklichen lässt. Als menschliches Leben in Sinnlichkeit und familiärer Erfüllung oder als Mit- und Zuende-Leiden der fürchterlichen Wirklichkeit zusammen mit den Opfern, also als solidarische Hingabe? Die Entscheidung zwischen jenem menschlichen und diesem göttlichen Lebensentwurf kommt in der Kreuzigungs-Sequenz zum Austrag, mit der Scorseses Film endet. Zunächst – und das hat beim Kinostart der „letzten Versuchung“ Protestwellen fundamental-frommer Christen weltweit hervorgerufen – holt ein Engel in der Unschuldsgestalt eines jungen Mädchens den sich in Agonie windenden Jesus im Namen göttlicher Barmherzigkeit vom Kreuz herunter, da er genug gelitten habe. Jesus wird von Golgatha fort und in die Arme Maria Magdalenas geführt – der Anfang einer Idylle, die ihn einen erfüllten irdischen Lebensbogen durchlaufen lässt.

Allerdings bleibt diese Existenz-Erfüllung schal. Nicht zum Kreuz und zu seinen Jüngern zurückblicken zu dürfen, die real leidenden Menschen vergessen zu müssen, zwingt den Erlöser letztlich zur Aufgabe seiner Mission. Er ist nicht der Messias. Sein Rückzug ins private Glück sieht den Einsatz für die Rettung der Welt nicht mehr vor. So entpuppt

sich der Engel der Barmherzigkeit als Teufel und das vermeintlich erfüllte Leben Jesu als Verleugnung des Kreuzes, als Christi „letzte Versuchung“, die ihn von seiner Mission abbringen soll. Scorsese entfaltet diesen Erkenntnisprozess des Protagonisten über zwei beeindruckende Dialogsequenzen, in denen Paulus und vor allem Judas auftreten. Ausgerechnet Judas wirft dem greisen Jesus vor, dass er seine Aufgabe nicht erfüllt habe, dass er ein Verräter an der Sache der Erlösung geworden sei und damit zugleich ein Verräter an der Liebe zu den wirklichen Opfern. Nun brechen die Kreuzeswunden wieder auf und Jesus kehrt als verlorener Sohn nach Golgatha zurück, um seinen Vater im Himmel endlich um das Kreuz zu bitten, dem er sich so lang entzogen hat.

Scorseses Rückblende auf das Kreuzigungsgeschehen und das Lächeln des Gekreuzigten – wieder ist es ein Lächeln! – markieren dann eine ganz andere Vollendung, als irdische Erfüllung sie schenken kann. Dieser Jesus ist Christus geworden und hat seine Sendung übernommen und seine Aufgabe, das Liebes-Opfer vollbracht. Den zugrunde liegenden messianischen Bewusstseinsbildungsprozess inszeniert Scorsese als Versuchungsgeschichte eines nur-menschlichen Lebens, welches das Kreuz als wirklich existenzielle

Erfüllung überbietet. Aber ereignet sich hier auch Auferstehung? Ohne Zweifel stirbt dieser Christus am Kreuz, sein Lächeln verlöscht. Dann scheint der Filmstreifen zu reißen, das Bild überblendet in helle Lichtreflexe, projiziert blendende Unanschaulichkeit, welche sich auf Licht und Farbe reduziert, auf das Medium des Sehens als solches. Soll das bedeuten, dass Jesus, dass wir zu Sehenden geworden sind, verstanden haben oder verstehen sollen?

V. Verherrlichung verlorenen Lebens

Beeindruckend an der Auferstehungs-Darstellung Scorseses ist jedenfalls, dass sie den Bruch äußersten Leidens, der im Bild des Gekreuzigten figuriert, nicht verleugnen muss. Das von Blut überströmte Antlitz des zu Tode gemarterten Gekreuzigten ist die letzte Großaufnahme des Films. Die Ambivalenz ihrer Vollendungsperspektive wird nicht aufgelöst. Die Szene kann auch als heroische Rechtfertigung eines irdisch ebenso achtbaren wie vergeblichen Opferwillens gelesen werden. Andererseits bleibt der hermeneutisch leitende Verweis auf die Geschichte des verlorenen Sohns gerichtet. Dieser kehrt zu seinem Vater heim, um sein gescheitertes Leben, seine Kreuz-Wege dessen Erlöser der Barmherzigkeit zu überantworten,



Ebenfalls eine Erzählung nach dem apokryphen Evangelium des Nikodemus stellt dieses Bild dar: Nachdem Nikodemus und Joseph von Arimathea

inhaftiert worden waren, wurden sie von Christus aus dem Gefängnisturm befreit.

die wir als noch Leidende uns nicht näher vorstellen können. Und es bleiben die Lichter. Erscheint in ihrer Abstraktheit so etwas wie Auferstehung, Vollenkung, Erlösung? Vielleicht, da doch gerade die irdische Konkretheit in teuflischer Weise trügen kann.

Entsprechend wäre den eingangs genannten Schwierigkeiten für eine filmische Veranschaulichung von Auferstehung vorbehaltlos stattzugeben. Das ewige Leben lässt sich nicht anschaulich ins Bild setzen, seine Wirklichkeit erscheint nur im Gegenteil der Leidenskörper dieser Welt, welche den erlösten, „pneumatischen“ Leib des Auferstehungslebens, von dem Paulus in 1 Kor 15,42-44 spricht, nicht präsentieren kann. Sehen, darauf war bereits im Zusammenhang des Lebensraums „beyond the pines“ hinzuweisen, bedeutet hier keine sinnliche Wahrnehmung, sondern ein Verständnis auf Glaube und Hoffnung hin. Auch Scorseses Inszenierung beweist hier skeptische Zurückhaltung. Wie man den Hoffungsakzent auch bewerten will, die Uneindeutigkeit behält das letzte Wort: Unsere Welt kennt Auferstehung, Erlösung nicht.

An dieser prekären Bruchstelle greift Lars von Trier, dessen Evangelienverfilmung „Breaking the waves“ (DK 1996) den Reigen dieser Auferstehungs-Tabloux beschließen soll, das Thema auf

um Auferstehung als Gericht über alles irdisch-weltliche Urteilen vor Augen zu führen. Die naive Heldin Bess – eine Christusfigur, deren Weiblichkeit den kreuzestheologischen Konnex von Liebe und Opfer exemplarischer transportiert als viele Christus-Männer der Filmgeschichte – prostituiert sich aus Liebe. Der Film spielt in einer puritanisch-konservativen Christen-Gemeinde an der Nordküste Schottlands in den 1970er Jahren. Als Bess' Ehemann Jan durch einen Unfall querschnittsgelähmt von der Bohrinself, auf der er saisonweise arbeitet, zurückkehrt, will er sich von ihr trennen, um sie nicht mit seinem Schicksal zu belasten. Unter dem Vorwand, auf indirekte Weise mit ihr Sex erleben zu wollen, zwingt er Bess dazu, sich anderen Männern hinzugeben. Sie verfällt daraufhin dem Wahn, Jan auf diese Weise, also durch praktizierte Nächstenliebe, vor dem Tod retten zu können. In der Folge wird Bess aus der Gemeinde ausgeschlossen und sogar von ihren Eltern verstoßen, nur ihre ältere Schwester hält zu ihr, kann jedoch nicht verhindern, dass Bess für unzurechnungsfähig erklärt wird. Schließlich führt eine Vergewaltigung, die Bess als Konsequenz ihres Glaubens an die Erfüllung ihrer Liebes-Mission in Kauf nimmt, zu ihrem Tod. Das Urteil der Gemeinde ist eindeutig: Bei der Beerdigung auf dem

Friedhof überantwortet der Pastor ihre Seele der Hölle. Jan – der in der Tat genesen ist! –, seine Freunde von der Bohrinself und Bess' Schwester haben den Leichnam jedoch zuvor gestohlen. Bess wird auf hoher See beigesetzt. Und hier, auf der Bohrinself, ereignet sich dann nichts Geringeres als ein Wunder: Ein nicht ortbares Glockengeläut tönt über das Meer und verklärt mit seinem akustischen Leib den schändlichen Tod von Bess und die Trauer derer, die bis zuletzt zu ihr gehalten haben, zum Offenbarungseignis einer Freude, die nicht von dieser Welt ist.

Mit diesem auratischen Finale schließt sich der Kreis zum Anfang des Films, der die Hochzeit zwischen Bess und Jan erzählt: und zwar als eine Feier, die ohne Glocken auskommen muss, da diese aus dem Turm der Kirche entfernt worden sind. Diese Gemeinde verweigert jeden Ansatz von Sinnenfreude im Umfeld ihrer rigoristischen Gottesverehrung. Nun aber, am Ende, läuten die Glocken – und zwar vom Himmel her. Sie erklingen für Bess, zu ihren Ehren und rücken so das Verdammungsurteil der Menschen zurecht. Bess' Glaube an die Liebe, den die Menschen zu Wahnsinn erklärt haben, und der Wert ihres ganz und gar der Liebe zu ihrem Mann aufgeopferten Lebens erscheint aus der himmlischen Perspektive von oben, aus

welcher eine Totale die zwischen den Wolken schwingenden Glocken in den Blick nimmt, in einem neuen Licht. Es offenbart die Herrlichkeitsgestalt jenes Leidenskörpers – der Leiche von Bess, die zuvor im Dunkel von Nacht und Meer verschwunden war – als jubelnden Klangleich einer tonalen Auferstehung, deren Erfahrung sich als Lachen auf den Gesichtern der hinterbliebenen Liebenden niederschlägt.

Sie verfällt daraufhin dem Wahn, Jan auf diese Weise, also durch praktizierte Nächstenliebe, vor dem Tod zu retten.

Zu behaupten, das wäre keine Veranschaulichung der Wirklichkeit von Auferstehung, fällt schwer. Gleichwohl wahrt auch Triers Inszenierung die Unanschaulichkeit des ewigen Lebens. Was er jedoch deutlich zeigt, ist, dass alle irdischen Urteile über Auferstehung gerichtet werden müssen, und er zeigt die Freude, welche ein solches Gericht schon hier und jetzt auslöst. Anders als die Verdammnis zur Hölle, mit welcher der Pastor sein letztes Wort über die

Sünderin sprechen zu können glaubt, tönt aus dem himmlischen Glockenklang eine Wertschätzung, mehr noch: Verherrlichung gerade des ausgestoßenen, zu Tode Verletzten und Verlorenen Lebens, eine Verherrlichung der Liebe, die selber den Gestus vorbehaltloser Zuwendung, den Gestus von Rettung und Erlösung trägt. Wer eine solche Liebe erfährt, wer ihr Wunder wahrnehmen kann, sieht zwar nicht, aber hört die Wirklichkeit der Auferstehung und wird in ihre Freude hineingezogen so wie Jan. Alle menschlichen Urteile dagegen erscheinen in ihrem Horizont als lieblos, lebensfeindlich und selbstgerecht.

Darin liegt auch eine theologisch valide Auskunft. Denn wenn der Glaube an die Liebe den Grund, die Hoffnung aber das Format der Wahrnehmung für die Realität der Auferstehung zu einem ewigen Leben darstellt, dann repräsentiert die Freude jene erfahrbare Wirkung, die bereits die irdischen, dem Tod noch ausgelieferten Körper erreicht und bewegt. Das vor Augen zu stellen, ist nicht die geringste Leistung der filmischen Inszenierungen, die sich der Auferstehungsthematik zuwenden. Jenseits bloßer Wiederholungen des genügsam bekannten Allzu-Irdischen enthüllen sie den ewigen Wert eines irdisch vorläufigen und sterblichen Lebens; und zwar, indem sie es der verherrlichten und vollendeten Heilsgestalt des Gerichts Gottes – wenigstens zum Schluss sei diese Zuweisung einmal ausgesprochen – überantworten.

Aber gerade der Bezug auf Gott lässt sich nicht neutral oder objektiv beweisen. Wir Menschen – und zwar alle, auch die Gläubigen – müssen vielmehr erst sehen lernen, um uns über Auferstehung freuen zu können angesichts von so viel wirklichem Tod. Dabei geht es nicht nur um Glaubensbekenntnisse. Wenn filmische Inszenierungen zu einer Seh-Hilfe für das Wunder von Auferstehung werden, initiieren sie zunächst eine Wahrnehmung seiner irdischen Un-Sichtbarkeit. Diese Zurückhaltung entspricht überraschend genau der eingangs genannten Zurückhaltung der Evangelien. In ihnen wird bekanntlich nicht die Auferstehung Christi selber beschrieben, sondern allein die Erscheinungen des Auferstandenen – Erscheinungen, die nicht selbstverständlich sind, sondern verstanden werden müssen, wie die Emmaus-Geschichte lehrt. Mittelbar, das heißt im Verständnis des Glaubens begegnen die Jünger dann dem Herrn, unmittelbar gezeigt wird aber nur dessen Unsichtbarkeit. In ihrer Deutung hat der Glaube seine Glaubwürdigkeit zu erweisen. Entscheidend dabei ist, dass jenes Zeigen diese Interpretationen erst möglich macht. □

Die Überlieferungsgeschichte der Osterbekenntnisse

Bernhard Heininger

I. Älteste Auferweckungsformel: Partizipiale Gottesprädikation

Wer sich auf die Suche nach den ältesten Osterzeugnissen macht, darf sich von der Schönheit der Ostererzählungen nicht blenden lassen. Deren Ästhetik sowie der Umstand, dass die erzählte Zeit von Geschichten wie der Erscheinung Jesu vor Maria Magdalena (Joh 20,11-18) oder vor den beiden Emmausjüngern (Lk 24,13-35) ganz nahe an den Ursprung des christlichen Glaubens heranrückt, lässt nur allzu bereitwillig über das relativ junge Alter dieser Erzählungen hinwegsehen. Zwar ist es mehr als wahrscheinlich, dass die vier Evangelisten, die zwischen 70 und 100 n. Chr. schreiben, ältere Traditionen aufgriffen und ihren Evangelien inkorporierten. Und manchmal, wie im Fall von Lk 24,34 („Der Herr ist wirklich auferweckt worden und dem Simon erschienen“), mögen sich sogar älteste Traditionssplitter in den Ostergeschichten der Evangelien erhalten haben. An die aus der paulinischen Briefliteratur bekannten Osterbekenntnisse reichen sie zeitlich dennoch nicht heran. Denn Paulus schreibt ja nicht nur mindestens circa 20 Jahre früher als die Evangelisten, sondern er weist an etlichen Stellen seiner Briefe auch explizit darauf hin, dass er ältere Tradition zitiert.

Wer also derart gerüstet den ältesten Osterzeugnissen innerhalb der paulinischen Briefliteratur nachspürt, stößt beinahe zwangsläufig auf Formulierungen, die Gott als denjenigen beschreiben, „der Jesus aus Toten auferweckt hat“. Weil im Griechischen ein Partizip steht, spricht man von einer partizipialen Gottesprädikation, die freilich auch schon im Original zum Aussagesatz (etwa 1 Kor 6,14; 15,15) oder zum Relativsatz mit Gott als Subjekt (etwa 1 Thess 1,10) mutieren kann. Häufig begegnet sie in Gestalt einer Glaubensaussage wie in Röm 4,24 („die wir an den glauben, der Jesus, unseren Herrn, von den Toten auferweckt hat“) oder in Röm 10,9, wo Akklamation und Credoformel miteinander kombiniert sind: „Denn wenn du mit deinem Mund den Herrn Jesus bekennst und in deinem Herzen glaubst: Gott hat ihn aus Toten auferweckt, dann wirst du gerettet werden.“ Die Konstanz der Wendung, die durchweg Gott als Subjekt nennt, im Griechischen stets mit „egeirein“ (anstelle des im Profangriechischen bevorzugten „anhistanai“) formuliert ist und dieses Erwecken stereotyp durch den Zusatz „aus Toten“ als Totenerweckung spezifiziert, erlaubt es, von einer selbstständigen Formel zu sprechen, die Paulus zeitlich noch vorausliegt bzw. von ihm aus der Tradition übernommen wurde.

Diese eingliedrige, auf Gottes Handeln an Jesus bezogene Auferweckungsformel repräsentiert die älteste Gestalt der Osterüberlieferung, ihre streng theologische Aussagestruktur unterscheidet sie deutlich von den jüngeren christologischen Varianten. Die nächsten Formparallelen finden sich in der alttestamentlich-jüdischen Gebets- und Bekenntnistradition: Ps 115,15 verbindet den vom Herrn erbetenen Segen mit einem Bekenntnis zu seiner Schöpfermacht („Seid gesegnet vom Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat“; vgl.



Prof. Dr. Bernhard Heininger, Professor für neutestamentliche Exegese, Universität Würzburg

auch Ps 124,8 u.v.m.), definatorischen Charakter hat die Selbstvorstellung Jahwes in Lev 19,36: „Ich bin der Herr, euer Gott, der euch aus Ägypten geführt hat.“ Die christliche Formel erweitert sozusagen die alttestamentlich-jüdische Gottesvorstellung beziehungsweise führt sie fort: Derselbe Gott, den Israel in Schöpfung und Exodus am Werk sieht, handelt auch an Jesus kreativ und befreiend. Dass Gott Jesus von den Toten auferweckt hat, sagt also in erster Linie etwas darüber aus, wer Gott ist. Voraussetzung ist der israelitische Glaube an Gottes Macht über Leben und Tod (vgl. Dtn 32,39), im Unterschied zu der in Röm 4,17 rezipierten 2. Benediktion des jüdischen Achtzehengebets („JHWE, der die Toten lebendig macht“) wird hierbei jedoch nicht auf eine bleibende Eigenschaft, sondern auf ein einmaliges geschichtliches Handeln Bezug genommen.

Diese „Gottesaussage im exklusiven Sinn“ (Jürgen Becker) impliziert außerdem eine Wende in der Beurteilung von Wirken und Botschaft Jesu: Musste dessen Reich Gottes-Projekt und damit auch sein Gottesverständnis mit dem Karfreitag noch als gescheitert erscheinen, so wird es an Ostern bestätigt und erneut in Kraft gesetzt. Die Sache Jesu geht also nicht nur weiter, um ein bekanntes Wort Willi Marxens zu zitieren, sondern sie fängt noch einmal neu an. Wie die Gemeinde zu dieser Glaubensgewissheit gelangte, verraten die Texte nicht. „Hypothetisch kann nur vermutet werden, dass sie ihren Grund in der Ostererfahrung der Jünger hat, wie die allerdings späte Kombination in der Formel 1 Kor 15,3-5 sowie die Komposition der Ostererzählungen zum Ausdruck bringen“ (Paul Hoffmann). Die für die spätere Osterdiskussion so zentrale Frage des „leeren Grabes“ taucht in diesem Verstehenshorizont jedenfalls noch nicht auf.

II. Der „Sitz im Leben“ der Auferweckungsformel

Jürgen Becker hat als Sitz im Leben, das heißt als typische Verwendungs-

situation der eingliedrigen Auferweckungsformel den Gottesdienst der aramäisch sprechenden oder der frühen hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde ausgemacht, genauerhin den gottesdienstlichen Lobpreis in Verbindung mit einer Eulogie („Gepriesen sei Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hat“). Dabei ist es nicht geblieben. Die zwei- und mehrgliedrigen Aussagen, die einzelne Akte des Heilsgeschehens voneinander unterscheiden (z.B. Röm 8,34: Sterben, Auferweckung, Erhöhung zur Rechten Gottes, Fürbitte), sind offenbar dadurch entstanden, dass man die Taufe mit der Auferweckung Jesu parallelisierte und im Verlauf der Traditionsbildung weitere christologische Daten miteinbezog.

Ein frühes Beispiel ist Röm 6,3f.: „Oder wisst ihr nicht, dass wir, die wir auf Christus getauft worden sind, auf seinen Tod getauft worden sind? Mit ihm sind wir begraben worden durch die Taufe auf seinen Tod, damit, wie Christus auferweckt wurde aus Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in der Neuheit des Lebens wandeln.“ Wie der Vergleich mit Kol 2,12 zeigt, wo eine ähnliche Tradition vorliegt, hat Paulus die Formel nur zum Ende hin korrigiert; ausweislich des Anfangs von Röm 6,3 („Oder wisst ihr nicht?“) appelliert er an die Römer auf der Basis allgemein bekannten Taufwissens. Im Hintergrund dürfte das jüdische Bekehrungsmodell stehen, das den Übergang vom Heiden- zum Judentum als Übergang vom Tod zum Leben symbolisierte. Gleiches gilt für die Taufe: Auch sie wird als Übergang vom Tod in ein neues Leben verstanden, der sich für eine christologische Deutung, also für die Parallelisierung der eigenen Biographie mit der „Biographie“ Jesu geradezu anbot.

Inwieweit auch in 1 Thess 1,9f. geprägtes Gut vorliegt, wird heftig diskutiert. Die beiden Verse, die auch schon einmal als Willkommensgruß für Neugetaufte und (noch viel häufiger) als Zusammenfassung der frühen, antiochenisch-syrischen Missionspredigt gelesen wurden, zeigen aber auf jeden Fall, dass man ebenfalls noch relativ früh, spätestens Ende der 40er Jahre Auferweckungs- und Erhöhungsaussage miteinander verbinden konnte: „und wie ihr euch bekehrt habt hin zu Gott weg von den Götzen, um dem lebendigen und wahrhaftigen Gott zu dienen und seinen Sohn aus den Himmeln zu erwarten, den er aus Toten erweckte, Jesus, der uns befreien wird aus dem kommenden Zorn.“ Die beiden Verse setzen die für die Eschatologie der Logienquelle, einer von Matthäus und Lukas bei der Abfassung ihrer Evangelien benutzten Sammlung von Jesusworten, typische Erwartung des Menschensohns voraus (der dort allerdings zum Gericht kommt, hier aber vor dem bevorstehenden Zorngericht Gottes rettet), verarbeiten die ebenfalls in der Logienquelle bewahrte Gerichtspredigt des Täufers (Mt 3,7 par Lk 3,7) und können sich auf den Maranatha-Ruf („Unser Herr, komm!“) stützen, der aufgrund seines aramäischen Sprachidioms bis in die Frühzeiten christlicher Gemeindebildung zurückreichen kann (vgl. 1 Kor 16,22; Offb 22,20).

Die Bitte um das Kommen des Herrn belegt darüber hinaus, im Verein mit dem vorpaulinischen Christushymnus Phil 2,6-11, dass man das postmortale Geschick Jesu auch an der Auferweckungsformel vorbei als Erhöhung beschreiben konnte. Weil einige Textbeispiele diese Erhöhung als Sitzen zur Rechten Gottes ausmalen (Röm 8,34; Eph 1,20), dürfte Ps 110,1 („Spruch des Herrn an meinen Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich hinlege deine Feinde als Schemel deiner Füße.“) bei

alpha¹
ARD Bildungskanal

Die Biblischen Tage 2014 wurden von einem Fernsichteam des Bayerischen Rundfunks für die Reihe alpha-lógos aufgezeichnet und auf ARD-alpha gesendet.

Der Beitrag ist über die Mediathek auf der Homepage der Katholischen Akademie abzurufen: www.mediathek.kath-akademie-bayern.de/akademie-bei-ard-alpha



Die drei Frauen betreten das leere Grab, wo ihnen der Engel des Herrn die Auferstehung verkündet.

der Entwicklung der Vorstellung behilflich gewesen sein, zumal er auch sonst im Neuen Testament eine nicht unbedeutende Rolle spielt (etwa Mk 12,36; 14,62). Ob man daraus mit Michael Wolter auch schon schließen kann, es bedürfe der (apokalyptisch gestimmten) Erwartung einer allgemeinen Totenauferweckung als Verständnisrahmen für die Auferstehung Jesu nicht mehr, steht auf einem anderen Blatt. Mindestens für Paulus läutet die Auferweckung Jesu den Beginn der Endereignisse ein, an deren Ende die allgemeine Totenauferweckung steht. Die Rede vom „Erstling der Entschlafenen“ (1 Kor 15,20-28) machte sonst keinen Sinn.

III. Auferweckungsformel und Erscheinungsaussage

Unter den mehrgliedrigen Formeln stellt 1 Kor 15,3-5 eine Art Kulminationspunkt dar. Die drei Verse zeichnen sich allein schon dadurch aus, dass hier erstmalig und einmalig Auferweckungsformel und Erscheinungsaussage zusammen gestellt werden: „Denn ich habe euch in erster Linie (das) überliefert, was auch ich empfangen habe: Dass Christus starb für unsere Sünden gemäß den Schriften und dass er begraben wurde und dass er auferweckt wurde am dritten Tag gemäß den Schriften

und dass er erschien dem Kephas, dann den Zwölfen.“ Paulus fährt fort: „Später erschien er vor 500 Brüdern auf einmal, von denen die meisten bis jetzt noch leben, einige aber entschlafen sind. Später erschien er Jakobus, dann den Aposteln allen. Zuletzt aber von allen, wie einer Missgeburt, erschien er auch mir“ (1 Kor 15,6-8).

Über Alter und Umfang der Formel ist sich die Exegese nicht völlig einig. Klar ist zunächst nur, dass Paulus in der Auseinandersetzung mit den korinthischen Auferstehungsleugnern (1 Kor 15,12) auf christliche Grundüberzeugungen zurückgreift. Am Anfang weist er ja selbst darauf hin, dass er den Korinthern bei seiner Erstverkündigung, die vermutlich in die Jahre 51-52 n. Chr. datiert, (nur) das „überlieferte, was auch ich empfangen habe“ (1 Kor 15,3). Die von Paulus zitierte Formel geht also sicher bis in die 40er Jahre zurück; vielleicht kennt sie Paulus aus seiner Zeit in der Gemeinde von Antiochia in Syrien, wohin ihn Barnabas einige Zeit nach seiner Bekehrung geholt hatte. Ihr Umfang ist – wie gesagt – umstritten. Ohne hier allzu sehr ins Detail zu gehen: Für unsere Zwecke genügt es, wenn die Formel mit der Erscheinung vor Kephas – das ist der aramäische Name für (Simon) Petrus – bzw. den Zwölfen schloss. Dafür spricht die ganz und gar parallele

Strukturierung der Verse 3b-5, die im sechsten Vers unterbrochen und im Folgenden nicht mehr erreicht wird. Wir hätten dann eine viergliedrige Formel (beachte das viermalige „dass“), deren erstes und drittes Glied zueinander in Opposition stehen (sterben versus auferweckt werden) und durch den gemeinsamen Schriftbezug („gemäß den Schriften“) aufeinander bezogen sind. Das zweite und vierte Glied der Formel soll die zuvor getätigte Aussage jeweils bestätigen: Dass Jesus wirklich gestorben ist, erkennt man an seinem Begräbnis, dass Jesus wirklich auferweckt worden ist, an der Erscheinung vor Petrus und den Zwölfen.

Alles Übrige wäre der so konstruierten ältesten Überlieferung erst später hinzu gewachsen. Möglicherweise zitiert aber Paulus die Tradition schon in einer erweiterten Form, welche zusätzlich die Erscheinung vor Jakobus und allen Aposteln beinhaltet. Dann hätte Paulus lediglich die Erscheinung vor den „500 Brüdern auf einmal“ und seine eigene Erscheinung hinzugefügt. Sei dem, wie es sei. Wir haben mit 1 Kor 15,5-8 auf jeden Fall die früheste Liste von Osterzeugen vor uns, die das Neue Testament zu bieten hat, und die, rein literarisch betrachtet, den Erscheinungserzählungen der Großevangelien (Mt, Lk, Joh) mindestens 20-30 Jahre voraus liegt.

Betrachten wir diese Liste der Osterzeugen etwas eingehender, indem wir sie dem Zeugnis der Evangelien gegenüberstellen.

In 1 Kor 15,5-8 werden – wie in den Großevangelien auch – sowohl Erscheinungen vor Einzelnen (Petrus, Jakobus, Paulus) als auch Gruppenerscheinungen (die Zwölf, 500 Brüder, alle Apostel) geschildert. Im Gegensatz zu den Evangelien verlautet über Ort und Zeit der Erscheinungen nichts – es sei denn, man verbinde damit den „dritten Tag“ (V. 4b), der meines Erachtens aber ohnehin nicht als historisches, sondern als theologisches Datum zu werten ist: Der dritte Tag ist der Tag, an dem Gott das Geschick seiner Getreuen wendet, was besonders prägnant aus Hos 6,2 („Nach zwei Tagen wird er uns beleben, am dritten Tag wird er uns aufrichten, und wir werden leben vor ihm“), aber auch aus vielen anderen alttestamentlichen Stellen hervorgeht. Die Angabe will also höchstens sagen: Nach kurzer Zeit hat Gott den Gekreuzigten aus dem Tod erweckt, über den Zeitpunkt der Erscheinungen sagt sie nichts aus. Wohl aber gibt die Liste eine bestimmte Reihenfolge vor: Die Ersterscheinung bleibt Petrus vorbehalten, die Letzterscheinung ist das Privileg des Paulus.

Beginnen wir also mit Kephas, wie Paulus Petrus immer nennt (1 Kor 1,12;



Comēt la marie magdalene i marie jacole i marie Salomee venejet de la tombe ihc ou lur
 vnnentz si encōtrejet deus angles q̄ les demādejet dōit il vnejet i pl̄ d̄isejet de le sepuire ihu
 Et les angles d̄isejet p̄ quōj le q̄rel entre les mort. Allez en Galilee i j̄euls le t̄uerez entre le u
 ouueket les
 apostles

Die drei Marias – sie tragen immer noch die Gefäße mit dem Balsam – treffen vor dem Grab auf die Engel. Diese sind im Text zu dieser Illustration

wie folgt zitiert: „Warum sucht ihr ihn unter den Toten? Geht nach Galiläa, dort werdet ihr ihn finden unter den Lebenden mit den Aposteln.“

3,22; 9,5). Obwohl die Synoptiker keine Einzelercheinung von ihm erzählen – das tut erst Joh 21,1-14 –, hat sich zumindest bei Lukas die Erinnerung an eine solche erhalten (Lk 24,34: „Der Herr ist wirklich auferweckt worden und dem Simon erschienen“; auch Mk 16,7). Dass damit auch die Ersterscheinung getroffen ist, legt sich allerdings nur von 1 Kor 15,5 her nahe; Joh 20,11-18 geht mit Maria Magdalena bekanntlich andere Wege. Etwas anders steht es mit der Erscheinung vor den Zwölf, die ein Pendant in den Mt 28,16-20; Lk 24,36-49 und Joh 20,19-23 geschilderten Erscheinungen vor den Elf (so Mt 28,16-20) bzw. einer nicht näher genannten Zahl von Schülern bei Lukas und Johannes hat. Problematisch bleibt die Lokalisierung: Während Matthäus die Gruppenercheinung auf einem Berg in Galiläa stattfinden lässt, weil die Jünger (noch oder wieder?) nach dem lukianischen wie auch dem johanneischen Zeugnis in Jerusalem, als ihnen Jesus erscheint.

Rätsel gibt die Erscheinung vor „500 Brüdern auf einmal“ auf, die allein schon wegen ihrer großen Zahl zeitlich von den ersten Anfängen abzurücken sein dürfte. Sie lässt sich wohl nur als Reaktion auf die Berichte anderer verstehen, stellt also einen ersten Beleg für einen längeren Zeitraum der Ostererscheinungen dar.

Versuche, sie mit dem Apg 2,1-13 berichteten Pfingstwunder zu identifizieren, haben bislang noch nicht so recht überzeugen können: Weder begegnet in Apg 2 die Zahl „500“ noch ist dort überhaupt von einer Erscheinung Christi die Rede. Ein heute nicht mehr erkennbarer traditionsgeschichtlicher Zusammenhang lässt sich vermutlich dennoch nicht ausschließen.

Die Erscheinung vor Jakobus hat nicht den aus der Zwölferliste bekannten Zebedäussohn (Mk 3,17), sondern den Herrenbruder (Gal 1,19; Mk 6,3) im Blick. Er hatte zur Zeit des Paulus schon eine führende Position innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde inne. Ursprünglich stand er, wie die gesamte Familie Jesu, diesem wohl eher ablehnend gegenüber – Hinweise darauf finden sich in Joh 7,2-9 und Mk 3,21 –, möglicherweise hat er diese ablehnende Haltung erst durch besagte Ostererscheinung aufgegeben. Die Erscheinung vor allen Aposteln impliziert, dass es neben dem Zwölferkreis noch weitere Apostel in der frühen Kirche gab. Das ist nur für den überraschend, der sich das lukianische Apostelkonzept zu Eigen macht: Apostel kann nach Lukas nur sein, wer Jesus von Anfang seines Wirkens an bis zur Himmelfahrt begleitete (Apg 1,21f.). Die ersten Gemeinden dachten mehrheitlich wohl noch anders: Apostel ist,

wer von einer Gemeinde in eine andere unterwegs ist, einen Auftrag ausführt oder zur Mission ausgesandt ist (Apg 13,1-3; Phil 2,25; 2 Kor 8,23). Solche Apostel sind aber hier nicht im Blick. Vielmehr wird ein drittes, frühchristliches Apostelkonzept sichtbar: Gemeint sind judenchristliche Missionare der ersten Stunde, die ihre Beauftragung zur Verkündigung auf eine Ostererscheinung zurückführten. Das aus Röm 16,7 bekannte Ehepaar Andronikus und Junia gehörte sehr wahrscheinlich dazu („angesehen unter den Aposteln“), vielleicht auch Barnabas. Ansonsten können wir nur raten. Der Kreis ist für Paulus offensichtlich nicht mehr erweiterungsfähig, ohne dass sich sagen lässt, wann er geschlossen wurde.

IV. Der Modus der Ostererfahrung: „Erscheinung“

Bewusst war bislang durchgängig von „Erscheinung“ die Rede, um jene Begegnung zu beschreiben, die sich zwischen dem Auferstandenen und dem beziehungsweise den jeweiligen Osterzeugen abspielt. Das entspricht dem griechischen Sprachgebrauch: „ophtē“ in Verbindung mit einem Dativ der Person ist deponential beziehungsweise medial mit „er erschien“, „er ließ sich sehen“ zu übersetzen. Den sprachgeschichtli-

chen Hintergrund gibt die alttestamentliche Theophanieformel ab: Wenn Jahwe oder sein Engel vor Abraham, Isaak, Jakob, Mose und anderen Gestalten der Geschichte Israels erscheint (etwa Gen 12,7; 17,1; 18,1; Ex 3,2; Ri 13,3), wenn die Herrlichkeit Gottes am Zelt der Begegnung erscheint (Ex 16,10; Lev 9,23), wird in der Septuaginta, also der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel, stets „ophtē“ benutzt. Trotz der

Die Erscheinung vor allen Aposteln impliziert, dass es neben dem Zwölferkreis noch weitere Apostel in der frühen Kirche gab.

gerade auch in jüngerer Zeit wieder angezweifelte visuellen Konnotation des Begriffs – da der Terminus im Alten Testament häufig eine Gottesrede einleitete, übersetzte man besser neutral mit „offenbaren“ –, lässt sich meines Erachtens eine optische Komponente nicht wegdiskutieren, wie aus Ri 6,12.22 sehr schön hervorgeht (vgl. auch Tob 12,22): „Und der Engel des Herrn erschien („ophtē“) ihm (Gideon) und sagte zu ihm ... Und Gideon sah, dass es ein

Engel des Herrn war, und Gideon sagte: „Oh, Oh, Herr, Herr! Denn ich habe den Engel des Herrn von Angesicht zu Angesicht gesehen („eidon“).“ Der neutestamentliche Sprachgebrauch außerhalb von 1 Kor 15 bestätigt diesen Befund: Seien es die Angelophanie vor Zacharias (Lk 1,11) oder die Traumerscheinung des makedonischen Mannes (Apg 16,9), seien es die Erscheinungen des Elija und Mose in der Verklärungsgeschichte (Mk 9,4) oder die apokalyptischen Zeichen am Himmel (Offb 11,19; 12,1.3), immer ist an eine „tatsächliche oder als tatsächlich vorgestellte Wahrnehmbarkeit“ (Paul Hoffmann) gedacht.

Das leere Grab spielt weder in den Osterzeugnissen vor Paulus noch bei Paulus selbst eine bedeutende Rolle.

Die moderne Exegese begreift diese „Erscheinungen“ mehrheitlich als Visionen, wobei zwischen den Konfessionen kaum noch Unterschiede bestehen: Ich nenne zwei prominente Beispiele: Für den evangelischen Neutestamentler Michael Wolter liegt „der historische Ursprung der christlichen Osterbotschaft“ in den „Visionen bzw. Erscheinungen, von denen in 1 Kor 15,5-8 ... die Rede ist“, für (den katholischen Neutestamentler) Michael Theobald erschloss „sich die Erkenntnis, dass der Gekreuzigte lebt, visionär“. Daran ist aus meiner Sicht solange nichts auszusetzen, als man die Vision als theologische Kategorie begreift und sie nicht vorschnell ins psychologisch-psychiatrische Sprachspiel einreicht, wie es seinerzeit Gerd Lüdemann getan hat. Psychologische Erklärungen – etwa dergestalt, dass Petrus sein Jüngerversagen visionär verarbeitet und sich bei Paulus ein „Christuskomplex“ entlud – sind interessant und manchmal auch hilfreich, aber immer ein Stück weit spekulativ, weil uns für derartige Erklärungen schlichtweg die Daten fehlen.

Im Übrigen zeigt gerade Paulus, der die Liste der Osterzeugen in 1 Kor 15,8 beschließt, dass er sich hinsichtlich der Beschreibung seiner Ostererfahrung gar nicht so sicher war. Zumindest legt er eine gewisse Variabilität an den Tag. Denn während er in 1 Kor 15,8 (auch 1 Kor 9,1) seine Ostererfahrung noch als Erscheinung klassifiziert, greift er in Gal 1,15f. zum semantischen Konzept der Offenbarung oder Enthüllung („gefiehl es Gott, seinen Sohn [in] mir zu offenbaren“) und bezeichnet sie in Phil 3,8 – bar jeglicher visionären Terminologie – einfach als „Erkenntnis Jesu Christi“. Falls auch für 2 Kor 4,6 gilt, dass Paulus an dieser Stelle (trotz des Plurals) auf sein Damaskuserlebnis rekurriert, käme eine weitere Deutekategorie hinzu: Dann würde Paulus seine Lebenswende als (inneren) Erleuchtungsvorgang beschreiben. Das trifft sich wiederum mit dem jüdischen Religionsphilosophen Philo von Alexandrien, einem Zeitgenossen des Paulus (ca. 20 v. Chr. bis 50 n. Chr.), der Gen 17,1 („Der Herr erschien Abraham“) folgendermaßen auslegt: „Doch meine nicht, körperliche Augen könnten auf ihn stoßen“ denn was die göttliche Erscheinung aufnimmt, ist das Auge der Seele. Wenn du nun hörst, Gott sei einem Menschen erschienen, so bedenke, dass dies ohne sinnliches Licht geschieht; denn nur durch den Intellekt kann natürlich das Intelligible erfasst werden. Quelle aber des reinsten Lichtglanzes ist Gott: wenn dieser der Seele erscheint, dann lässt er die schattenlosen, hellstleuchtenden Strahlen aufgehen. Die unmittelbare Erfahrung erschließt sich jedoch auch

über Philo nicht. Zu deutlich sind die platonischen Kategorien („Auge der Seele“; Erkenntnis des Intelligiblen durch den Intellekt), mit Hilfe derer Philo die biblische Vorlage interpretiert.

V. Abschließende Bilanz

Abschließend sei das bisher Gesagte in Form einiger thetischer Sätze zusammengefasst; sie beanspruchen keine Vollständigkeit, können aber die weitere Diskussion anregen:

- Das älteste Osterzeugnis, die sog. partizipiale Gottesprädikation („Gott, der Jesus aus Toten auferweckt hat“), ist eine streng theologische Aussage. Sie hat gleichsam definitoren Charakter. Sie sagt, wer Gott (auch) ist. Sie sagt nicht, wie es zur Überzeugung der Auferweckung Jesu kam.

- Antworten auf die Fragen nach dem „Wie?“ ergeben sich erst aus 1 Kor 15,3-8, wo Auferweckungsformel und Erscheinungsaussage – sekundär – miteinander kombiniert werden. Dennoch wird die Verfolge das Richtige treffen. Die Überzeugung von der Auferweckung Jesu gründet in den Erscheinungen vor den Osterzeugen.

- Diese wird man in moderner Perspektive am ehesten als Visionen charakterisieren, ohne sie vorschnell zu psychologisieren. Gleichwohl ist hinsichtlich des Modus eine gewisse Vorsicht angebracht, wie das Beispiel des Paulus zeigt.

- Das leere Grab spielt weder in den Osterzeugnissen vor Paulus noch bei Paulus selbst eine bedeutende Rolle. Röm 6,4 und 1 Kor 15,4 sind die beiden einzigen paulinischen Stellen, die überhaupt das Begraben-Sein Jesu erwähnen. Das heißt nur, dass die Tradition vom leeren Grab relativ jung sein muss. Über die Historizität des leeren Grabes ist damit weder negativ noch positiv entschieden.

- Auffällig bleiben die Divergenzen zwischen der paulinischen Liste der Osterzeugen und den Ostererzählungen der Evangelien. Zwar ist es nicht so, dass die paulinische Liste überhaupt keine Frauen impliziert: Bei „allen Aposteln“ mag man an Junia denken, unter den 500 „Brüdern“ werden sich auch Frauen befunden haben (das Maskulin ist der androzendrischen Sprache geschuldet). Von einer Erscheinung vor Frauen im Sinne von Mt 28,9f.; Joh 20,11-18 weiß Paulus jedoch nichts. Ebenso fehlt die Emmauserzählung (Lk 24,13-35). Auf der anderen Seite kennen die Evangelien weder die Erscheinung vor 500 Brüdern noch vor Jakobus noch vor den Aposteln im paulinischen Sinn.

- Generell gilt: Die Osterbekenntnisse interessieren sich vorrangig nur für das überwältigende „Dass“ der Osteroffenbarung; dieses ist historisch nicht mehr hinterfragbar – und vermutlich auch systematisch nicht, da die Offenbarung von unableitbar Neuem nicht im Sinne einer nachvollziehbaren Vorstellung aufzuhellen ist. Historisch greifbar sind dagegen die tiefgreifenden und folgenreichen Auswirkungen im Schülerverhalten: Der allgemeinen Jüngerflucht folgte die Rückkehr nach Jerusalem, der fanatische Christenverfolger wandelte sich zum leidenschaftlichen Apostel. Damit wird das Zeugnis der Jünger zum „Appell an unsere Freiheit, ihm Glauben zu schenken“ (Hans Kessler). □

Hellenistische und jüdische Vorgaben für die christliche Botschaft von der Auferweckung Jesu

Uta Poplutz

I. Christentum und hellenistische Vorstellungswelten

Das Christentum und mit ihm das Neue Testament entstanden im Kontext einer blühenden Kulturlandschaft: dem Imperium Romanum. Die prägende Religion der Christinnen und Christen war das Judentum, nicht nur im Heimatland Israel, sondern auch in der Diaspora. Da eine Idee oder Erfahrung, so singular sie auch sein mag, ohne den Rückgriff auf kulturell oder religiös geprägte Sprachformen und Denkmodelle nicht kommunizierbar ist, ist zu fragen, inwiefern die urchristliche Osterverkündigung auf zeitgenössische jüdische und/oder pagane Verstehensmuster zurückgegriffen hat.

Wenn Paulus während seiner in Apg 17 überlieferten Erstpredigt in Athen für die Erwähnung der Auferweckung Jesu beim heimischen Publikum auf Hohn und Spott stößt (Apg 17,32), bringt Lukas ein wichtiges und richtiges Detail zur Sprache: Ein normaler Grieche hatte in Punkto Auferstehung keinen begründeten Anlass zu persönlicher Hoffnung. Der Tod gilt den Griechen als nicht auflösbare Konsequenz des Menschseins, dem keiner entkommen kann.

Das wird von der archaischen Zeit über die Klassik bis zum Hellenismus immer wieder formuliert. Bereits in Homers „Ilias“ heißt es, dass auch übermäßiges Klagen und Weinen einen Toten nicht wieder ins Leben zurückbringen kann: „Trag es geduldig und hör doch auf mit dem ewigen Jammer. Nichts erreichst du mit deiner Betrübniß noch kannst du zum Leben wecken den Sohn.“ Und ganz auf dieser Linie liegend sagt Apollon in den „Eumeniden“ über den Göttervater Zeus: „Fesseln kann er (Zeus) wohl lösen, gibt's doch dafür Rat, manch Mittel, manchen Weg, der zur Befreiung führt; doch hat der Staub einmal das Blut eines Mannes geschlürft, der starb, gibt es kein Auferstehen. Für solche hat mein Vater keine Zaubersprüche geschaffen, obwohl er doch sonst alles oben und unten erschüttert und festsetzt.“ Dass Zeus kein Zaubermittel zur Auferweckung Toter hat, wird damit zusammenhängen, dass er zwar der souveräne Lenker der Welt ist, aber nicht als ihr Schöpfer gedacht wird. Auch der Göttervater Zeus kann den Gang der Natur nicht umkehren.

Und so lebte der durchschnittliche Grieche gemeinhin ohne die Perspektive eines persönlichen Weiterlebens nach dem Tod. Sehr schön kann man das an den zahlreich erhaltenen Grabinschriften aus hellenistischer Zeit ablesen, die in der Mehrzahl keine Idee vom Weiterleben nach dem Tod erkennen lassen. Stattdessen findet sich beispielsweise auf lateinischen Grabmalen häufig das auf Epikur zurückgeführte Diktum: N(on) F(ui), F(ui), N(on) S(um), N(on) C(uro) („Ich war nicht, dann war ich, ich bin nicht (mehr), ich kümmere mich nicht darum“). Als praktische Konsequenz folgt aus einer solchen Erkenntnis die Verwirklichung der Lebensmaxime eines carpe diem, die auch Paulus ins Wort bringt: „Wenn Tote nicht auferweckt werden, lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot“ (1 Kor 15,32).



Prof. Dr. Uta Poplutz, Professorin für Biblische Theologie, Universität Wuppertal

In Grabinschriften liest sich dieses Motto, das zum befreiten Genuss der Güter des Lebens aufruft, in immer neuen Variationen. Ein paar Beispiele: ● „Bäder und Liebe und Wein, sie richten uns freilich zugrunde, aber das Leben sind doch Bäder und Liebe und Wein.“

● „Ich war nichts, ich bin nichts: Und du, der du lebst, iss, trink, scherze, komm!“

● „Was hast du nun davon, dass einwandfrei du gelebt hast?“

Nur im Gedächtnis der Angehörigen ist ein Weiterleben denkbar: „Du, fromme Mutter, gedenke, dass du meine Asche bedeckest! Rufe den Namen oft des Sohnes, der hier liegt im Grabe, sind es auch Worte nur, sie sind meiner Asche das Liebste!“ Vermutlich sind es genau solche Sätze, die das Lebensgefühl vieler Menschen treffend auf den Punkt bringen – nicht nur der damaligen, sondern auch der heutigen Zeit.

II. Jenseits- und Auferstehungskonzepte

Trotz dieses Befundes gab es gleichwohl Konzepte von Auferstehung, die ihre Wurzeln vor allem in der antiken Mythologie haben. Eine Spur führt zu den Heroen, einem hellenistischen Denkmodell, das erklärte, warum bestimmte Gottheiten, die eigentlich nicht zu den Olympischen Göttern zählten, dennoch als solche verehrt wurden. Heroen sind Menschen, die einen göttlichen Elternteil haben, aber sterblich sind. Die bekanntesten Heroen sind Herakles, Asklepios und Dionysos. Weil sie sich auf herausragende Weise auf der Erde verdient gemacht haben, wurden sie nach ihrem Tod in den Himmel erhoben: Sie wurden vergöttlicht und unsterblich. Von Herakles wird sogar berichtet, dass seine sterblichen Überreste nach der Aufnahme in den Himmel nicht mehr auffindbar waren.

An diese Vorstellungswelt knüpften dann besonders die christlichen



Diese Illustration besteht aus zwei Szenen. Petrus und Johannes glauben Maria Magdalena nicht, als sie die Nachricht von der Auferstehung bringt

und schelten sie (li.). Rechts sind die beiden Jünger und Maria dann am Grab und betrachten die Binden, die zurückgeblieben sind.

Apologeten des 2. Jahrhunderts n. Chr. an, um das Evangelium plausibel zu machen. So fragt Theophilus von Antiochien die Leugner der Auferstehung Jesu, wieso sie dies bei Jesus für unmöglich halten, aber im eigenen Heroenkult kein Problem mit einem solchen Gedankengang hätten: „Und dann glaubst du auf der einen Seite, dass Herakles, der sich verbrannt hat, jetzt lebt, und dass Asklepios, der vom Blitz erschlagen wurde, wieder auferweckt worden sei; auf der anderen Seite bist du voll Unglauben den Aussprüchen Gottes gegenüber.“

Das Problem bei dieser Spur ist allerdings, dass in den paganen Quellen, die dieses Thema behandeln, der Begriff „Auferstehung“ nirgendwo explizit verwendet wird, sondern dass es um den Vorgang der „Vergöttlichung“ oder „Erhöhung“ der Heroen geht. Herakles, der tapfer alle Mühsal trug und gehorsam die Aufträge seines Vaters Zeus erfüllte, wurde nach seiner Selbstverbrennung in den Himmel erhoben: „Als der Holzstoß brannte, nahm ihn (Herakles), wie die Sage erzählt, eine Wolke auf und trug ihn unter Donnerschlägen zum Himmel empor. Von da an erlangte er die Unsterblichkeit.“

Das weist nun deutliche Parallelen zum Bild des leidenden Dulders Christus auf, von dem es heißt: „Obwohl er Sohn war, lernte er durch das, was er

litt, Gehorsam und wurde vollendet für alle, die ihm gehorsam sind, zum Urheber ewigen Heils“ (Hebr 5,8-9). Und so dürften die heidnischen Zuhörerinnen und Zuhörer des Paulus auch kein Verstehensproblem mit der Formel „eingesetzt zum Sohn Gottes in Macht aufgrund der Auferstehung von den Toten“ (Röm 1,4) gehabt haben. Die Auferweckung Jesu konnte in hellenistischen Ohren somit als Himmelfahrt und Vergöttlichung verstanden werden, zumal sie etwa bei den Erzählungen über die Entrückung des Romulus mit Erscheinungen einherging.

Allerdings spielen sich die genannten Konzepte im Bereich der Sage oder Mythologie ab. Von geschichtlichen Gestalten wird allenfalls berichtet, dass sie aufgrund eines besonderen medizinischen Wissens und schamanistischer Fähigkeiten in der Lage waren, Scheintote ins Leben zurückzuholen (z. B. Empedokles). Schamanen können die Kluft zwischen Mensch und Gottheit überbrücken und haben in besonderer Weise Anteil an „göttlichen“ Fähigkeiten. Dass diese Wiederbelebungen von einfacheren Volksschichten als echte Totenerweckungen verstanden wurden, konnte gebildete Menschen wohl kaum überzeugen.

Dem widersprechen auch die wenigen hellenistischen Grabinschriften nicht, auf denen sich Formulierungen

einer Jenseitshoffnung finden. Auch hier ist niemals eine leibliche Auferstehung oder dauerhafte Überwindung des Todes im Blick, sondern eine Art Aufstieg der Seele zum Äther (so bei den Pythagoreern und Platonikern). Zur Darstellung der jenseitigen Seligkeit werden dann die Bilder der mythologischen Tradition herangezogen: die Inseln der Seligen, das Elysium, der Olymp, die Wohnung der Götter, der gestirnte Himmel, die Sterne usw. Dabei geht es weniger um eine personale Beziehung der Seele mit den Göttern als vielmehr darum, die Glückseligkeit der Verstorbenen zum Ausdruck zu bringen.

Inwiefern sich die formulierten Anschauungen mit denen der Auftraggeber und Verfasser der Grabinschriften überhaupt deckten, muss angesichts der verwendeten literarischen Formeln und traditionellen mythologischen Aussagen dabei völlig offen bleiben. Vielleicht sollten sie einfach nur den Hinterbliebenen Trost spenden oder ein besonderes Bildungsniveau signalisieren.

Ein anderes Konzept, in welchem Jenseitshoffnungen eine Rolle spielten, sind die Mysterienkulte. Es handelt sich um Geheimkulte, was sie in Relation zum öffentlichen Staatskult, aber auch zum alltäglichen häuslichen Brauchtum setzt. Mysterienkulte sind nicht allgemein zugänglich, sondern für eine be-

sondere Gruppe von Eingeweihten reserviert, die durch Initiation in die Gemeinschaft aufgenommen werden.

Die Heilsverheißung der Mysterienkulte wurde durch das Verhältnis von Mythos und Ritus bestimmt. Der Mythos erzählt vom Schicksal einer bestimmten Gottheit, die zumeist einen Leidens- und Irrweg zurücklegt, der am Ende zum Sieg führt. Der Ritus stellt in verkürzter Form diesen Weg dar und ermöglicht es dem Mysteren, Anteil zu gewinnen an den Mühen und am Sieg der Gottheit. So kommt eine rituelle Teilnahme zustande, die in sich die Aussicht auf Gewinn von Heil birgt. Und das meint dann auch die Aussicht auf ein besseres Ergehen im Jenseits, was besonders im Demeterkult von Eleusis und im Dionysoskult eine Rolle spielte.

Besonders interessant erscheint in diesem Zusammenhang die orphische Version des Dionysoskults zu sein. Die Orphiker zogen seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. durch die Städte und weihen gewillte Menschen mit Opfer und Reinigungsriten zu ekstatischen Anhängern des Gottes Dionysos-Bakchos, den Bakchen. Dieser Kult war also nicht mehr an ein bestimmtes Heiligtum gebunden, sondern hob die lokale Beschränkung anderer Mysterienkulte auf. Die Orphiker, die sich nach dem mythologischen Sänger Orpheus benannten, der von den



Maria Magdalena trifft den auferstandenen Jesus, den sie zuerst nicht erkennt. Als sie ihn erkannt hat (rechter Teil des Bildes), fällt sie auf die Knie

und Jesus spricht die berühmten Worte: „Noli me tangere“. Neben dem Grab wächst Wein, das Symbol für das Leben.

Mänaden zerrissen wurde (ähnlich wie Dionysos von den Titanen), lehrten einen strengen Geist-Materie-Dualismus und meinten, die Seele sei im Körper wie in einem Gefängnis oder Grab eingeschlossen. Wer sich weicht, reinigt und asketisch lebt, kann sich befreien und nach dem Tod bei den Göttern wohnen.

Wirklich aufsehenerregend war der Fund von Goldblättchen, die die Orphiker bei Bedarf angefertigt und den Verstorbenen als eine Art „Totenpass“ für die Unterwelt mitgegeben haben. Deren knappe und formelhafte Verse richteten sich an die Götter oder weisen den Toten durch topographische Hinweise den Weg ins Jenseits. Hier finden sich Formulierungen einer Unsterblichkeitshoffnung. Allerdings sind die Mysterienkulte nicht repräsentativ für die gesamte Bevölkerung, sondern stellen nur eine persönliche Option innerhalb der allgemeinen Religiosität dar. Der explizite Begriff „Auferweckung“ begegnet auch im orphisch-dionysischen Kult nicht, vielmehr glaubten die Orphiker an eine Seelenwanderung und nicht an eine leibliche Auferstehung des ganzen Menschen.

III. Der jüdische Kontext

Das vorexilische Israel kennt keinen Glauben an eine Auferweckung der Toten. Der Tod ist die Nichtung des Le-

bens ohne Revisionsmöglichkeit, wovon lediglich zwei Personen ausgenommen sind: Henoah (Gen 5,24) und Elija (2 Kön 2,11), die vor ihrem Tod zu Gott entrückt wurden.

Nach altisraelitischer Vorstellung machte die Aussicht auf das Schattendasein in einem Totenreich ohne Wiederkehr das diesseitige Leben unendlich

Wer sich weicht, reinigt und asketisch lebt, kann sich befreien und nach dem Tod bei den Göttern wohnen.

kostbar. Langes Leben ist somit Ausdruck des Segens Gottes. Der physische Tod des ganzen Menschen bedeutet hingegen die Trennung von Gott und damit den Verlust aller lebenspendenden Bezüge. Er reißt den Menschen gewaltsam aus dem Land der Lebenden heraus und versetzt ihn in starre Beziehungslosigkeit – auch zu Gott: „Tote können den Herrn nicht mehr loben, keiner, der ins Schweigen hinabfuhr“ (Ps 115,17).

Zwar ist der Tod das unwiderrufliche Ende des Lebens, allerdings nicht das Ende überhaupt. Die Verstorbenen befinden sich in der Scheol, wo sie gleichsam in völlige Bewusstlosigkeit ver-

sinken und gewaltige Fluten die Sterbenden für immer hinabziehen (Ps 69,3). Es ist ein Totenreich, das man sich als eine große Grube oder Zisterne vorstellte (Hi 33,18,30). Einer der dunkelsten Psalmen Israels verdeutlicht, wie sich ein Schwerverkrankter vor dieser Totenwelt fürchtet: Die Toten sind kraftlose Schatten, von Gott vergessen und aus seinem Wirkbereich verbannt (Ps 88,11-13).

Erst die Krisen- und Exilspropheten Hosea, Ezechiel und Deutero-Jesaja setzten neue Akzente und bezeichneten die Restitution Israels nach dem babylonischen Exil als Totenaufweckung bzw. Wiederbelebung toter Gebeine (Jes 26,19; Ez 37,12). Das verwendete Bild meint hier zwar noch nicht die leibliche Auferstehung eines physisch toten Einzelnen, aber es zeigt doch, dass es eine biblische Tradition gibt, in der Gottes Lebensmacht auch dort noch nicht am Ende ist, wo die Lage von Menschen hoffnungslos ist. Stellen wie diese wurden in späterer Zeit als Texte eines Auferstehungsglaubens gelesen, der sich erst im 2. Jahrhundert v. Chr. zu einer ganz neuen Form entwickelte – im Rahmen der Weisheitstraditionen und der frühjüdischen Apokalyptik. Besonders das letztgenannte Denkmodell ist anknüpfungsfähig, denn hier begegnet ausdrücklich die Vorstellung einer „Auferstehung“ der Toten.

Mit der frühjüdischen Apokalyptik, einer theologischen Widerstandsbewegung, wurde das konservativ-heilsgeschichtliche Denken des Judentums abgelöst. Während das heilsgeschichtliche Konzept davon ausging, dass der Gott Israels stets mit seinem Volk ist und es sicher durch die Geschichte führt, wurde dies durch die radikalen Hellenisierungsversuche des Seleukidenkönigs Antiochus IV. (175-163 v. Chr.), der Jerusalem plünderte und den Tempel zerstörte, radikal in Frage gestellt: Die Existenz des Judentums als Ganzes stand auf dem Spiel, was mit zu den makabäischen Unabhängigkeitskämpfen führte (167-142 v. Chr.). Die theologische Gewissheit, dass JHWH sein Volk immer beschützt, wurde jetzt zutiefst in Frage gestellt. Die schreckliche Gegenwart, die alles Jüdische unter Androhung der Todesstrafe verbot (Sabbat, Beschneidung, Torabesitz, Gottesdienst), sprach eine andere Sprache und ließ sich nicht mehr mit der überkommenen Heilsgewissheit in Einklang bringen.

In diesen Tagen äußerster Gefährdung entstand das Buch Daniel. Die Erfahrungen des Verfassers dieser Schrift lassen ihn und seine Begleiter das Vertrauen in den bisherigen Verlauf der jüdischen Geschichte verlieren. Und sie entwickeln ein neues Denkmodell: Die Zukunft kann unmöglich die Fortsetzung der



Die Bestechung der Wächter nach dem Evangelium von Matthäus repräsentiert diese Darstellung. Die Priester und Ältesten sind wieder als Ritter, die

Wächter erneut als Ritter (diesmal ohne Wappenschilder) porträtiert.

Vergangenheit sein, weil die Gegenwart zu fürchterlich ist und eine lineare Linie, die in die Zukunft führt, ausschließt. Es muss somit einen Abbruch der Geschichte durch Gott geben. Die Verfasser des Buches Daniel glauben also, dass das Wesen der zurückliegenden und aktuellen Geschichte wesentlich durch ihr Ende bestimmt ist. Und so gewinnt diese Geschichtskonzeption ihre Hoffnung auf Erlösung ausschließlich aus der Zukunft (utopisches Modell). Dabei ist es ausgeschlossen, diese Zukunft mit menschlichen Mitteln aktiv erstreiten oder sichern zu wollen – wie es die Makkabäer versuchten. Dies kann nur Gott allein bewirken (theozentrisches Modell).

Mittels Visionen gewann Daniel Einblick in den ewigen Geschichtsplan Gottes. Danach erscheint die gegenwärtige Zeit als eine Zeit der Bedrängnis, die dem Ende der Geschichte zwangsläufig vorausgeht. Nach diesem Ende wird ein im Jenseits schon bereitstehendes neues Zeitalter heraufziehen, ein neuer „Äon“ der himmlischen Vollendung, in den hinein das Gottesvolk gerettet wird. Die universale Dimension dieser vollendeten Zukunft Israels wird dadurch unterstrichen, dass an ihr nicht nur lebende, sondern auch bereits verstorbene Mitglieder des Volkes Israel teilhaben werden. Und in diesem Kontext begegnet zum ersten

Mal unmissverständlich der Glaube an eine individuelle Auferweckung der Toten durch Gott: „Von denen, die im Land des Staubes schlafen, werden viele erwachen, die einen zu ewigem Leben und die anderen zur Schande, zu ewigem Abscheu. Und die Verständigen werden leuchten wie der Glanz des Himmels; und die, welche die vielen zur Gerechtigkeit gewiesen haben, leuchten wie die Sterne immer und ewig. [...] Du aber geh nun dem Ende zu! Du wirst ruhen, und am Ende der Tage wirst du auferstehen, um dein Erbteil zu empfangen“ (Dan 12,2f.13).

Die Toten werden auferweckt, damit sie gerichtet werden können – es geht also um ein Weltgericht, das auch die Toten einschließt. Dazu werden „viele“ der Schlafenden „erwachen“, es handelt sich also nicht um die Auferweckung aller Toten. Die eindeutig Bösen werden für immer Tote bleiben, das ist ihr längst beschlossenes Gericht. Von den „Vielen“ aber, die erwachen, werden die Treuen, die sich an Gott hielten, ewig leben.

IV. Die urchristliche Verkündigung

Welche Verstehens- und Sprachmuster aus der Umwelt des frühen Christentums lassen sich nun für das urchristliche Kerygma in Anschlag bringen? Kann man bestimmte Elemente in der

österlichen Verkündigung von der Auferweckung Jesu aus den Toten wiederfinden? Der Apostel Paulus schreibt: „Wenn Jesus Christus – und das ist unser Glaube – gestorben und auferstanden ist, dann wird Gott durch Jesus auch die Verstorbenen zusammen mit ihm zur Herrlichkeit führen“ (1 Thess 4, 14); „Christus ist von den Toten auferweckt worden. Der Erstling der Entschlafenen“ (1 Kor 15,20f.); „Dann erfüllt sich das Wort der Schrift: Verschlungen ist der Tod vom Sieg. Tod, wo ist dein Sieg, Tod, wo ist dein Stachel? ... Gott sei Dank, weil er uns den Sieg geschenkt hat durch unseren Herrn Jesus Christus“ (1 Kor 15,54f.57).

An Stellen wie diesen wird sichtbar, dass mit dem Bekenntnis der Auferweckung beziehungsweise Auferstehung Jesu immer auch die allgemeine Totenerweckung im Blick ist. Hier zeigt sich ein deutlicher Anschluss an das skizzierte apokalyptische Denkmuster, wo die Auferweckung der Toten den neuen Äon einleitet, in dessen Heilsgeschehen die Treuen und Frommen – bei Paulus sind das die Christinnen und Christen – eschatologisch einbezogen sind. Und anhand dieses Konzeptes erschließt sich auch, warum Paulus und mit ihm das Urchristentum über weite Strecken von einer extremen Naherwartung getrieben waren: Wenn das Schicksal Jesu im

Horizont frühjüdischer Apokalyptik als Auferweckung aus dem Tod gedeutet wird, steht die Totenerweckung aller und die Heraufführung eines neuen Zeitalters durch Gott unmittelbar bevor. Und genau deshalb spricht Paulus in Bezug auf Jesus auch vom „Erstling der Entschlafenen“, das heißt: die anderen Toten werden ihm sehr bald folgen.

Von den „Vielen“ aber, die erwachen, werden die Treuen, die sich an Gott hielten, ewig leben.

In eine ähnliche Fluchtlinie ist auch ein altes Traditionsstück des Matthäusevangeliums einzustellen, das besonders auf die Öffnung der Gräber, wie sie metaphorisch in Ez 37,12f. begegnet ist, zurückgreift: „Und die Gräber wurden geöffnet, und viele Leiber der entschlafenen Heiligen wurden auferweckt. Und nach der Auferweckung Jesu kamen sie heraus aus den Gräbern und kamen hinein in die heilige Stadt und erschienen vielen“ (Mt 27,52f.). Die Heiligen gehen nach ihrer Auferweckung nach Jerusalem, worin sich die Nähe der Heilsvollendung ausdrückt. Denn genau dort wird nach jüdischer Vorstellung die



Die drei Marias fallen vor dem Auferstandenen auf die Knie – im Hintergrund wieder der Weinstock. Rechts sieht man die erste der beiden Szenen,

die den Emmaus-Spaziergang bildlich erzählen: Jesus trifft die beiden Jünger auf dem Weg; diese tragen Pilgerstäbe und Fellbekleidung.

Ankunft des Messias erwartet. Zugleich „erscheinen“ sie vielen, was wiederum heidenchristlichen Menschen bekannt vorkommen sollte: Solche Erscheinungen sind auch von Göttern und Heroen überliefert; im christlichen Kontext der Osterüberlieferung dann entsprechend von Jesus.

Ein anderes Verstehensmuster ist mit der Deutung der Ostererfahrung als „Erhöhung“ gegeben: Gott hat den in den Tod Erniedrigten erhöht und den Gekreuzigten als Herrn und Richter eingesetzt: „Ihn (Jesus) hat Gott als Herrscher und Retter an seine rechte Seite erhöht“ (Apg 5,31); „Darum hat Gott ihn auch hoch erhoben und ihm den Namen verliehen, der über jedem Namen ist“ (Phil 2,9). Wichtig ist, dass Erhöhung hier keinen zweiten, quasi ergänzenden Akt nach der Auferstehung darstellt, sondern ein anderes Sprachmuster für einen einzigen Vorgang ist: Die Erhöhung Jesu durch Gott schließt seine Auferweckung aus dem Tod ein. Sterben, Auferweckung und Erhöhung sind quasi drei Aspekte des einen Heilsgeschehens, wie auch aus Röm 8,34 hervorgeht: „Christus Jesus, der Gestorbene, mehr noch aber: der Auferweckte, der auch zur Rechten Gottes ist, der wird auch für uns eintreten“ (Röm 8,34).

Die Erhöhungsvorstellung betont nicht nur die Herrschaftstellung Christi.

Vielmehr steht die Einsetzung Jesu zum Sohn Gottes wohl in einem kausalen Zusammenhang mit der Erwartung der allgemeinen Totenaufstehung. Die endzeitlich erwartete Totenaufstehung wird so zum Grund der Erhöhung Christi, dem im Endgericht eine richterliche Funktion zukommt.

Gerade für Paulus war der Gedanke der imitatio, der Parallelisierung des Schicksals Jesu, zentral.

Neben der apokalyptischen Folie erinnert dieses Modell durchaus in gewissen Zügen an die aufgezeigten hellenistischen Vorgaben: Jesus wird so in die Gemeinschaft Gottes aufgenommen, wie die Heroen oder Göttersöhne in den Himmel aufgenommen werden konnten – und zwar nach einem gehorsam absolvierten Leidensweg (vgl. Herakles). Danach konnten sie den Menschen erscheinen (vgl. Romulus).

Die damit einhergehenden Probleme zeigen sich im Ersten Korintherbrief. Gerade weil griechisch geprägte Christinnen und Christen die Auferweckung Jesu als Himmelfahrt und Vergöttlichung verstehen konnten, wollten einige Mit-

glieder der Gemeinde von Korinth zwar die Auferstehung Jesu bekennen, bestritten aber eine Auferstehung der Toten. Paulus muss sie deutlich zur Raison rufen und macht ihnen den Widersinn einer solchen Aufspaltung klar (1 Kor 15,12-14).

Die Mysterienkulte, in denen das Leiden und Sterben der Gottheiten durch den Mysten rituell mitvollzogen wird, bieten ebenfalls interessante Anschlussmöglichkeiten. Gerade für Paulus war der Gedanke der imitatio, der Parallelisierung des Schicksals Jesu, zentral. Im Tod und in der Auferstehung wünscht der Apostel Christus gleichgestaltet zu werden: „Christus will ich erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinen Leiden, indem ich seinem Tod gleichgestaltet werde“ (Phil 3,10). Und dasselbe gilt für alle Christinnen und Christen, die durch die Taufe, also einem Ritus des Übergangs, in das Schicksal Jesu hineingenommen sind: „Wenn wir aber Kinder sind, so auch Erben, Erben Gottes und Miterben Christi, wenn wir wirklich mitleiden, damit wir auch mitverherrlicht werden“ (Röm 8,17).

V. Fazit

Die neutestamentliche Auferstehungshoffnung ist vorrangig durch die jüdische

Tradition vorgeprägt – was natürlich nicht überrascht. Denn das neutestamentliche Auferstehungszeugnis hält sich an keinen anderen Gott als an JHWH, den sein Volk immer neu als Gott des Lebens erfahren hat. Dieser Gott ist es, der Jesus auferweckt hat, was die frühchristlichen Gemeinden mit neuer Gewissheit zur Sprache bringen.

Und sie fassen es dabei vor allem in einem entscheidenden Punkt neu: Die Totenaufweckung wird nicht mehr als ein zukünftiges Geschehen verstanden, sondern als bereits gegenwärtiges. Denn sie hat schon begonnen: Gott hat Jesus von den Toten auferweckt! Und er hat damit nicht nur einen einzelnen aus dem Tod gerettet, sondern den „Erstling der Entschlafenen“. Die allgemeine Totenerweckung ist in dieses Konzept fest mit eingetragenen.

Zugleich haben die frühen Christinnen und Christen ihre Erfahrung so formuliert, dass sie auch für Nichtjuden einigermaßen verstehbar erschien. Dazu wählten sie Denk- und Sprachmodelle, die – bei allen Unterschieden – eine gewisse Kompatibilität der christlichen Verkündigung wahrscheinlich machten. Denn nur so konnten sie ihre spezifische und sehr originäre Ostererfahrung überhaupt ins Wort fassen und zeitgenössischen Menschen vermitteln: „Jesus ist wahrhaft auferstanden!“ □

War das Grab leer?

Jürgen Bründl

I. Grab und Auferstehung: Neuer versus alter Logikzusammenhang

Die Antwort auf diese Frage lautet in aller Kürze: Wir wissen es nicht. Das klingt zunächst prekär. Allerdings hat die Frage nach dem leeren Grab erst in der Neuzeit den Rang einer Wahrheitsprüfung des Glaubens erhalten. Die älteste christliche Oster-Überlieferung, wie sie etwa bei Paulus begegnet, kennt den Hinweis auf ein leeres Grab nicht, sie verkündigt aber die Auferstehung Christi. Zwischen beiden Vorstellungen herrscht weder logisch noch ontologisch ein Implikationsverhältnis. Die hebräische Bibel verheißt die himmlische Auferstehung des Leibes in dem vollen Bewusstsein, dass die irdischen Körper der zu Tode gemarterten Glaubenszeugen im Grab verwesen (vgl. 2 Mak 7,1-29).

Das Argument, dass das Fehlen des Leichnams im Grab die urchristliche Auferstehungsbotschaft begründen kann, weil die Kontinuität der Wirklichkeit des Auferstehungslebens mit seiner irdischen Existenz auf der körperlichen Identität beider beruhen soll, trifft für das jüdische bzw. paulinische Verständnis nachweislich nicht zu. Es scheint hier ein Anachronismus vorzuliegen, den moderne und empirisch orientierte Erfahrungslogik an die neutestamentlichen Zeugnisse heranträgt. Diese wollen nicht die Auferstehung mit dem Faktum eines leeren Grabes, sondern gerade umgekehrt das leere Grab mit dem Hinweis auf die Auferstehung begründen.

II. Die Rückbindung der Auferstehung an Gottes Erlösungshandeln

Vor allem thematisieren die biblischen Texte das Handeln Gottes, dessen ungläubliche Erfahrungswirklichkeit das Bekenntnis des Glaubens prägt, was selbst Christen von Anfang an als irritierend empfunden haben (vgl. Mt 28,17). Wie die von den Evangelien überlieferten Erscheinungserzählungen sind deshalb auch die Grabesgeschichten nur nachträgliche Veranschaulichungsformen der Glaubensüberzeugung, dass Gott-Vater seinen Sohn aus dem Tod gerettet und in ein neues, ewiges Leben zu seiner Rechten eingesetzt hat. Ihr liegt die verstörende Erfahrung von Begegnungen mit dem Auferstandenen zugrunde, welche allein das Fundament des Glaubens bildet. Dessen durch keine Begründung zu entschärfende Wahrheits-Zumutung prägt damit auch die Erzählungen vom leeren Grab. Sie sind als Interpretamente des Glaubens, als Manifeste seines Selbstverständnisses aufzufassen. Glaubwürdig wird ihre Deutung aber nur mit Bezug auf den Kreuzestod Jesu, dessen Faktizität die Erfahrung des Auferstandenen weder zurückernimmt noch gegenstandslos macht.

Dass der Glaube an Christus keine naive, das heißt nur historisch-identifizierende Logik ausprägt, sondern sich stattdessen selber auf Gottes wunderbares Wirken zurückführt, lässt sich gut an der in Lk 24,13-35 überlieferten Perikope von den Emmausjüngern verdeutlichen. Nicht der persönliche Augenschein offenbart ihnen die Identität Christi. Die Jünger gelangen vielmehr über die eucharistische Feier des gemeinsamen Brotbrechens zur Glaubenseinsicht. Und diese geht ihrerseits mit dem körperlichen Verschwinden des



Prof. Dr. Jürgen Bründl, Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik, Universität Bamberg

Auferstandenen einher: „Da gingen ihnen die Augen auf, und sie erkannten ihn; dann sahen sie ihn nicht mehr“ (Lk 24,41).

Der Hinweis auf ein leeres Grab sagt für die Begründung der Wirklichkeit

von Auferstehung also deshalb nichts aus, weil deren Wirklichkeit in der genuinen Sichtweise des Glaubens überhaupt nicht an das Fehlen eines Körpers, sondern allein an Gottes eschatologisches Erlösungshandeln gebunden ist.

III. Warum das Grab auch nicht hätte leer sein müssen

Gerd Lüdemanns Versuche einer historischen Kritik der Auferstehung, die Mitte der 90iger Jahre des inzwischen letzten Jahrhunderts große Aufmerksamkeit erlangte und den Glauben als eine visionäre Halluzination der Jünger beurteilte, zielen daher am theologischen Anliegen der Grabesgeschichten vorbei. Die These vom Jüngerbetrug ist im Übrigen nicht neu. Sie geht auf die aufklärerische Dogmenkritik des 17. und 18. Jahrhunderts durch Samuel Reimarus und David Friedrich Strauß zurück. Seither ist der extrinsezistische Ansatz der Glaubensbegründung in der vermeintlichen Objektivität übernatürlicher Wunder als gleichermaßen unabweisbar wie nicht aussagekräftig außer Kraft gesetzt worden. Selbst ein leeres Grab Jesu könnte viele Ursachen haben. Sein Faktum beweist weder die Wahrheit des Auferstehungsglaubens noch wird diese durch historische Infragestellung oder psychische Internalisierung widerlegt.

Theologisch richtig verstanden, veranschaulichen die Grabesgeschichten zunächst allein die Überzeugung der Urgemeinde von dem einmaligen und rettenden Handeln Gottes an bzw. in Jesus Christus. Darauf und darin besteht der Osterglaube. Gegen ihn streitet konsequent die Behauptung, dass Gott in dieser Welt prinzipiell nicht zum Thema gemacht werden kann, Glaube also menschlich bedeutungslos ist. Wer je-

doch ein solches Verbot mit der Feststellung empirischer Fakten zu untermauern sucht, steht in der Gefahr, die Wissenschaft selber in Richtung einer ideologisch atheistischen Weltanschauung zu überdehnen.

Positiv gewendet: Gerade wenn Jesu Leichnam historisch im Grab verblieben sein sollte, kann der Auferstandene leibhaftig dieser Jesus sein und als auferweckter Herr den Jüngern nach Ostern und auch uns heute wirklich begegnen. Auch ein volles Grab falsifiziert den Glauben nicht, sondern kann ihn ganz im Gegenteil gehaltvoll machen, seine Lebensverheißung mit irdischer Wirklichkeit sättigen. Aber wie gesagt: eine historische Kenntnis haben wir hier weder in die eine noch in die andere Richtung.

Theologisch eindeutig lässt sich dagegen festhalten, dass die Grabeserzählungen ihre Funktion unter Voraussetzung des Osterglaubens erfüllen. Sie gehören in den Plausibilisierungszusammenhang seines Christus-Bekenntnisses und muten der menschlichen Vernunft das Zeugnis von einem Handeln Gottes zu, das in der Auferstehung Jesu Erlösungswirklichkeit schafft und als deren Erkenntnismöglichkeit das Verständnis des Glaubens hervorbringt. Die diesen Glauben grundlegende Überzeugung liegt auch den Grabeserzählungen voraus, weshalb sie sich nicht zur Begründung seiner Wahrheitsansprüche eignen. Sehr wohl aber legen die Grabeserzählungen im Nachhinein, das heißt glaubend Zeugnis davon ab, wie Gott in väterlicher Liebe die Welt als seine Schöpfung wirklich, das heißt tatkräftig zur Vollendung bestimmt, insofern er sie in der Menschwerdung seines Sohnes richtet, sodass alle Geschöpfe die göttliche Lebensfülle geschenkt bekommen können. □



Die Fortsetzung der Emmaus-Erzählung, wie sie ausführlich bei Lukas überliefert ist: Christus bricht das Brot,

während auf dem Tisch ein Becher und ein Fisch zu sehen sind (linker Teil); und rechts sieht man die beiden

Emmaus-Jünger (weiterhin mit Fellen bekleidet), wie sie den Aposteln berichten.

Visionen – war alles nur Einbildung?

Hans-Georg Gradl

I. Visionen als Auslöser für einen Neubeginn im Leben der Jünger

Visionen gehören zur Verkündigung der Auferweckung Jesu im Neuen Testament. Sie sind Gegenstand der Bekenntnis- und der Erzähltradition. Alle Evangelien berichten von Visionen der Jünger. Neben Tod, Begräbnis und Auferweckung Jesu erwähnt auch Paulus als viertes Glied des Osterkerygmas die Erscheinungen des Auferstandenen; „und er erschien dem Kephas, dann den Zwölf. Danach erschien er mehr als fünfhundert Brüdern zugleich; die meisten von ihnen sind noch am Leben, einige sind entschlafen. Danach erschien er dem Jakobus, dann allen Aposteln. Als letztem von allen erschien er auch mir, dem Unerwarteten, der ‚Mißgeburt‘“ (1 Kor 15,5-8). Ohne Visionen lässt sich der Glaube an die Auferweckung Jesu im Neuen Testament kaum fassen. Zu fest sind sie mit der Entstehung des Osterglaubens verbunden. Zur Gewissheit, dass Jesus lebt, gelangen die Jünger über dieses – wie auch immer noch näher zu bestimmendes – Medium. Wer sich mit der Entstehung des Osterglaubens beschäftigt, hat sich auch mit den Visionen auseinanderzusetzen. Sie markieren nach dem Tod Jesu einen Neubeginn im Leben der Jünger und begründen – zumindest im deutenden Rückblick der Evangelisten und in der Sicht des Paulus – den Osterglauben. So formuliert schon Leo Scheffczyk: „Ohne die Erscheinungen hätte es keine Zeugen und keine Zeugnisse für die Auferstehung des Herrn gegeben“, und: „Die Erscheinungen sind geradezu unersetzlich als Zeugnisse.“

Gerade weil die Visionen dermaßen zentral in der neutestamentlichen Überlieferung verankert und fest mit dem Beginn des Osterglaubens verbunden sind, klingt die Ausgangsfrage dieses Kurzstatements so brisant: Wie verlässlich sind die Erscheinungen? Kann man sich auf diese Visionen verlassen? Was dürfen wir überhaupt hinter der Rede von Visionen, Eingebungen und Erscheinungen (an Erfahrungswerten und Ereignissen) vermuten?

Schon von Anfang an – bereits im internen Diskurs des Neuen Testaments – lässt sich eine Auseinandersetzung mit dem Wesen und der Bedeutung der Visionen feststellen (vgl. Mt 28,17; Lk 24,39; Joh 20,25.29). Sicherlich wurden die Erscheinungen stets hinterfragt und auch generell in Zweifel gezogen. Schon Origenes referiert in seiner Schrift „*Contra Celsum*“ eine vehement kritische Erklärung der Visionen, die auf Kelsos zurückgeht: „Ein halbrasendes Weib und vielleicht noch ein anderer von derselben Gaunerbande, der entweder die Anlage zu solchen Träumen in sich trug und, ein Opfer irgeleiteter Phantasie, sich nach Belieben ein solches Trugbild schuf, oder der die anderen Menschen mit dieser Gaukelei in Erstaunen setzen und durch solche Lüge andern Schwindlern einen Anhalt geben wollte“. Zwei Ansichten, die im Lauf der Geschichte immer wieder vertreten wurden, werden darin ersichtlich: Die Verkündigung der Auferweckung Jesu muss entweder auf eine bewusste Täuschung oder ein phantastisches Halluzinieren der Jünger zurückgehen. Visionen und Erscheinungen mögen ja – in der Sicht der ersten Jünger – ihren Glauben an die Auferstehung begründen. Aber wenn diese Visionen nur



Prof. Dr. Hans-Georg Gradl, Professor für Exegese des Neuen Testaments, Theologische Fakultät Trier

pathologische Auswüchse eines kranken Geistes oder eines verquerten Emotionshaushalts sind, dann steht der Auferstehungsglaube auf äußerst tönernen Füßen!

Die kritische Haltung gegenüber den Visionen der Jünger setzt sich durch die gesamte Geschichte hindurch fort und reicht bis in unsere Tage hinein. Nochmals besonders populär wurde diese Sicht der Erscheinungen in dem Buch von Gerd Lüdemann „Die Auferstehung Jesu“ von 1994. Er sieht Paulus als ekstatisch begabten Hysteriker. Sein Konflikt mit dem Gesetz wurzelt in einem „unbewussten Christuskomplex“. Die damit verbundene innere Stauung entlädt sich schließlich in einer Christusvision, die Paulus auf die Gegenseite drängt und zum – nicht minder hysterischen – Verkündiger des gekreuzigten und auferweckten Christus macht. Die Ersterscheinung vor Petrus erklärt Lüdemann ebenso psychologisch als Konfliktbewältigungsstrategie. Petrus verarbeitet in seiner Vision – sei es bewusst oder unbewusst – seine unrühmliche Verleugnung des Meisters. Die Erscheinung ist das Resultat einer missglückten Trauerarbeit, eine zwanghafte und bildhafte Vergegenwärtigung des einst geliebten und im Tod verlorenen Menschen. Aufgrund des Ansehens von Petrus im Jüngerkreis wirkte diese Vision förmlich ansteckend und löste – so nach wie vor Lüdemann – eine Massenekstase und Kollektivhalluzination aus.

Eine derartige Erklärung der Visionen beantwortet die Eingangsfrage positiv: So müssten die Erscheinungen in der Tat als (krankhafte) Einbildungen verstanden werden. Die Visionen wären als Ergebnisse einer (pathologischen) Konfliktverarbeitung anzusehen und nichts anderes als (selbstgemachte) Produkte einer missglückten Trauerarbeit: verquere Einbildungen, wirre Träume oder irrealer Wunschvorstellungen, die von deutlich psychogenen Triebkräften veranlasst sind. Die Trauer, die Schuld, die Enttäuschung oder gar die bewusste Entscheidung, andere zu täuschen und zu betrügen, verursachen die „Visionen“. War also alles nur Einbildung? Welchen Eindruck von den Visionen

vermitteln dagegen die Texte im Neuen Testament selbst? Wie tragfähig waren und sind die Visionen für den Osterglauben? Was lässt sich der Infragestellung der Visionen entgegenhalten? Welche den Osterglauben begründende Relevanz kann ihnen beigemessen werden?

II. Eine breitflächige Bezeugung

Das Gesamtzeugnis des Neuen Testaments besticht. Visionen sind breitflächig bezeugt und betreffen Frauen (Mt 28,9-10; Joh 20,11-18) und Männer (Mt 28,16-20; Lk 24,13-35.36-49; Joh 20,19-29; 1 Kor 15,5-8). Die Erinnerung an die Erscheinungen haftet an unterschiedlichen Orten und Zeiten. Sie sind mit Jerusalem und Galiläa verbunden, finden in geschlossenen Räumen, aber auch unterwegs statt. Sie werden zeitlich auf den Ostertag datiert, aber beschränken sich nicht darauf. Gerade die von Paulus in 1 Kor 15,5-8 genannten Personen und Personenkreise setzen doch einen längeren zeitlichen Verlauf der Visionen voraus. Noch Monate und Jahre nach der Ostererfahrung der Jünger gelangt Paulus durch eine Erscheinung zum Glauben an den Auferstandenen. Damit wird sogar ein Gegner zum Osterzeugen. Er, der die Christen verfolgte (vgl. Gal 1,13), verkündet schließlich den Glauben (vgl. Gal 1,23).

Die Vielfalt der neutestamentlichen Überlieferung verbietet es, die Entstehung des Osterglaubens nur vom Zeugnis einer Person abhängig zu machen oder aus einer allein exklusiven Situation abzuleiten. Es ist eben nicht nur der traurige Petrus, der sich den Osterglauben erträumt. Nicht erst Paulus gelangt aufgrund einer – von Lüdemann mit dem Christuskomplex erklärten – Wende zur Verkündigung des Auferstandenen. Eine monokausale psychopathologische oder eingleisig psychogene Erklärung lässt das Zeugnis des Neuen Testaments nicht zu. Es wäre doch erstaunlich, wenn so viele verschiedene Personen, Charaktere, Biographien, Haltungen und Erfahrungen nach ein und denselben psychogenen Gesetzen funktionieren und (was noch erstaunlicher wäre) zu ein und demselben (ja gänzlich unisono klingenden) Kerygma finden würden! All das sagt noch nichts über die Art und Weise, wie wir uns die Visionen vorzustellen haben (wenn sie sich denn überhaupt vorstellen lassen, wozu die neutestamentlichen Texte gerade nicht einzuladen scheinen). Aber es gemahnt uns doch zur Vorsicht, zu schnell an der Qualität des neutestamentlichen Osterkerygmas und den damit verbundenen Erfahrungen, Einsichten und Glaubensüberzeugungen zu zweifeln. Es erscheint zumindest nicht unvernünftig, auf das Zeugnis so vieler verschiedener Menschen (zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten) zu vertrauen. Ihre Reaktionen, die Verhaltensweisen und die konkreten Konsequenzen, die sie aus der Ostererfahrung ziehen, lassen doch im Widerschein erkennen: Es hat sich im Leben dieser Menschen etwas ereignet, was ihnen eine Einsicht vermittelte und was sie neue Wege einschlagen ließ. Dieses überwältigende und als wirklich erfahrene „Etwas“ ist Gegenstand der Erzählungen und Inhalt der Rede von den Visionen.

III. Eine eigenartige Vorsicht

Auffällig ist die bemerkenswerte Zurückhaltung in der Darstellung der Visionen im Neuen Testament. Im Grunde finden wir keine konkrete Beschreibung, wie sich genau die Erscheinungen ereignet haben. Die Texte „interessieren sich nur für das überwältigende Dass und Was der Osteroffenbarung, deren Wie tritt völlig hinter dem Dass des

„Wahrhaft ist der Herr auferstanden und erschienen“ (Lk 24,34) zurück“ (Hans Kessler). So lassen die Erzählungen viele Leerstellen und Fragen offen, die in der legendarischen Ausschmückung (etwa in den apokryphen Evangelien) aufgegriffen und bildreich entfaltet werden. An der konkreten Ergehenweise sind weder die Aufzählung in 1 Kor 15,5-8 noch die Erscheinungserzählungen der Evangelien interessiert. Es geht vielmehr um die Hervorhebung des erkennenden und deutenden Subjekts. Paulus nennt – als Garanten und Zeugen – verschiedene Visionsempfänger. Der Modus der Erscheinungen oder damit verbundene visuelle Phänomene bleiben gänzlich unerwähnt. Das Zentrum der Erscheinungserzählungen in den Evangelien bildet die Begegnung mit dem Auferstandenen. Die konkrete Ergehenweise der Visionen bleibt sogar für die Visionsempfänger selbst offen und unverständlich. Sie reagieren überrascht oder geschockt, sind zunächst wie mit Blindheit geschlagen und können sich das Geschehen nicht erklären. Was vor allen Dingen zählt, ist der Inhalt der Erfahrung: die plötzliche und überraschende, aber eigenes Denken und Reflektieren stets übersteigende Einsicht, dass der Herr lebt und sich als Lebendiger erfahren ließ.

Die relative Nüchternheit der Beschreibungen spricht nicht für die religiöse Erfindungslust der Autoren. Gerade die ältesten Auferstehungszeugnisse bekennen allein die Tatsache, dass Jesus auferweckt wurde. Sie sprechen – wenn überhaupt – nur davon, dass sich der Auferstandene zu erkennen gab, ohne Möglichkeit und Modalität dieses Erlebens zu reflektieren und detailreich zu beschreiben. In der narrativen Entfaltung der Visionen in den Evangelien sind alle Visionsempfänger überrascht. Die Vision kommt auf sie zu, überwältigt sie und wird nirgends als eine selbstgemachte Einsicht oder Reflexionsfrucht verstanden. Die Begegnung mit dem Auferstandenen wird als ein unerwartetes Geschehen beschrieben, das sie selbst herausfordert, sprachlich an die Grenzen des Aussagbaren bringt und ihnen eine existentiell bedeutsame Einsicht vermittelt.

IV. Weder Materialisierung oder Einbildung noch Ergebnis eigener Leistung

Vor diesem Hintergrund sind Visionen nicht als grobdingliche Materialisierungen des Auferstandenen zu missdeuten. Visionen sind keine brutalhistorischen Tatsachen, die sich einfach beobachten ließen. Die Jünger ringen um ein Verständnis der Erfahrung und beschreiben die Erscheinungsweise des Auferstandenen anders als die Begegnung zu Lebzeiten. Aber trotz aller Fremdheit und Andersartigkeit wird dennoch die Identität betont. Es ist derselbe Jesus, der gekreuzigt wurde und sich in den Visionen den Jüngern als Lebendiger erschließt. Mit den Visionen ist im Neuen Testament etwas anderes gemeint als ein einfach reproduzierbares physikalisches Sehen. Die Visionen sind „keine objektivierbaren sinnlichen Wahrnehmungen“ (Hans Kessler).

Gleichzeitig verbieten die Beschreibungen im Neuen Testament, die Visionen als bloße Einbildung abzuwerten. Aufs Ganze gesehen lassen sich keine psychogenen Ursachen ausmachen. Vielmehr werden die äußere Verursachung und die überraschende Neuheit der Erfahrung stark betont. Halluzinatorische Merkmale fehlen völlig. Da wird kein Lichtphänomen beschrieben. Es handelt sich nicht um ein Traum- oder Geistgesicht. Verzückung, Rauschzustände, Zungenrede oder Ekstasen sind nicht im Spiel. Eindrücklich sind



Jesus zeigt den (zehn) Aposteln seine Wunden. Das Setting soll wohl an eine Kirche oder Kathedrale erinnern.

dagegen das Selbstverständnis der Zeugen und die Bewertung der Vision. Sie wird als von außen auf die Person zukommendes „Etwas“ verstanden, das nicht recht fassbar und schwer wiedergebbar erscheint.

Schon das von Paulus für die Visionen verwendete, noch vorpaulinisch mündlich überlieferte Verb *ōphthē* zeigt, dass der Ursprung des Geschehens auf Gott bzw. den Auferweckten zurückgeführt wird. Das Verb ist medial zu übersetzen und bedeutet: Der Auferstandene ließ sich sehen, er hat sich gezeigt und sichtbar gemacht. Es kommt damit auf die Unverfügbarkeit des Geschehens an. In der Septuaginta wird das Wort zur Umschreibung von Gotteserscheinungen verwendet (vgl. Gen 12,7; 17,1; 26,2; 35,9; 48,3; Ex 3,2; 16,10). Dieses fest in der Gottesoffenbarung im Alten Testament verwurzelte Verb *ōphthē* verwenden die ersten Christen, um ihre Ostererfahrung auszudrücken. Sie greifen – entsprechend ihrer religiösen Beheimatung und geprägt durch sprachliche Darstellungsformen – auf den Sprachschatz und das Ausdruckssystem des Alten Testaments zurück. *ōphthē* besagt: Nicht der Mensch kann magisch Gott herbeirufen. Gott bekundet sich selbst. Der Auferstandene lässt sich erfahren. Diese Tatsache wird betont. Daraus resultiert das Osterkerygma. Die vom Auf-

erstandenen den Jüngern geschenkte Erfahrung seiner Präsenz und Lebendigkeit ist Inhalt und Ursache der Visionen.

V. Was also sind die Visionen?

Die Texte des Neuen Testaments bieten uns – aufgrund ihres Aussageinteresses und ihrer besonderen sprachlichen Darstellungsform – keine Informationen über das Wie der Visionen. Sie vermitteln uns „keine nachvollziehbare Vorstellung“ (Anton Vögtle). Die Texte interessieren sich für das Dass und das Was, die Tatsache und den Inhalt. Jede Mutmaßung und jeder Versuch, noch darüber hinaus oder dahinter zu blicken, stellt Fragen, an deren Beantwortung den Texten selbst nichts liegt. Die Visionen sind keine plötzlichen Materialisierung des Auferstandenen. Eine supranaturalistische Konkretion wehren die Texte durch die Unsicherheit der Jünger, das zaghafte Wiedererkennen des Auferstandenen und das so schlichte wie eindrucksvolle „er ließ sich sehen“ ab. Man wird sich – mit Walter Kasper – die Visionen nicht zu miraculös vorstellen dürfen, nicht „als exorbitante Mirakel, die die Jünger einfach ‚umhauen‘“. Aber auch eine psychologisierende Verdächtigung wird der stets mit den Visionen verbundenen Neu-

und Andersartigkeit des Geschehens nicht gerecht. Die Jünger machen sich die Visionen nicht selbst, sondern werden von der damit verbundenen Erkenntnis überrascht. Die Erkenntnis wird durchgängig nicht als menschliche Produktion, sondern göttliche Offenbarung aufgefasst.

Dieses Zeugnis der Zeugen ist denn auch der Ankerpunkt, auf den man den eigenen Glauben gründen mag oder

Die vom Auferstandenen den Jüngern geschenkte Erfahrung seiner Präsenz und Lebendigkeit ist Inhalt und Ursache der Visionen.

nicht. Eine andere Sicherheit lässt sich mit den Mitteln der historischen Rückfrage kaum finden oder geben. Auf diese zureichende Relevanz des Auferstehungszeugnisses weist auch Anton Vögtle hin: „Der von der Überlieferung beanspruchte Empfang eines offenbaren Impulses kann jedenfalls prinzipiell als voll ausreichende Erklärung dafür gelten, daß die Jünger wieder nach Jerusalem zogen und hier ein intervenierendes Handeln Gottes am Gekreuzigten

behaupteten. Daran darf mit gutem Gewissen festgehalten werden, obwohl die verfügbaren Quellen es uns nicht ermöglichen, das den Osterglauben begründende Offenbarungsgeschehen in seinem konkreten Wie zu fassen.“

Was also bleibt, ist das vielgestaltige und nachdrückliche, existentiell im Leben der Jünger folgenreiche und auch erprobte Bekenntnis zum Dass und Was der Visionen. Über das Wie mag man spekulieren. Die Texte sagen lediglich, was es nicht war (eben kein Phantasma, keine Einbildung, keine Projektion, keine miraculöse Verdinglichung). Beschreibbar ist der Modus der Visionen nicht. Aber das Dass hinterlässt Spuren und zeitigt (in der Nachfolge und im Lebenszeugnis der Jünger) empirisch wahrnehmbare Konsequenzen. Ostern setzt in Bewegung: einen Paulus, einen Petrus, alle Jüngerinnen und Jünger auf je ihre eigene Weise. Der Impuls lässt sich nicht vollends erhellen, geschweige denn zureichend beschreiben. Aber seine kraftvolle Wirkung weist auf die Außergewöhnlichkeit der Erfahrung hin. Dies beglaubigt die Authentizität und Verlässlichkeit der als Vision beschriebenen Initialzündung. □

Leichenraub oder Scheintod – Gibt es andere Erklärungen?

Bertram Stubenrauch

Gefragt wird, ob es für das nachösterliche Auftreten Jesu auch andere Erklärungen gibt als die beiden Alternativen Leichenraub oder Scheintod. Und ich sage: Natürlich! Ja! Es gibt andere Erklärungen! Die eigentliche Erklärung ist die Botschaft von der tatsächlichen Auferweckung Jesu Christi – deren theologisches Verständnis fünf kurze Thesen erläutern sollen.

I. Erste These

Ich knüpfe bei dem an, was Hans-Georg Gadamer schon gesagt hat: Ins Auge fällt die Nüchternheit der neutestamentlichen Texte. Sie beschreiben das Ostergeschehen nicht; es wird nicht rekonstruiert, es wird nicht neugierig gefragt oder phantasievoll gefabelt. Eine eigenartige Zurückhaltung herrscht vor. Die Texte deuten eine neue Dimension im Tod, eine geheimnisvolle Tiefe im Leben an – wofür es keine zureichenden Ausdrucksmöglichkeiten gibt. Und doch kommt wirklich Neues zu Wort, etwas freilich, das sich dem Verstehen entzieht. Aber es geht um Wirklichkeit: Es ist tatsächlich etwas geschehen am Leichnam Jesu; Gott hat gehandelt.

II. Zweite These

Die Auferweckung Jesu Christi ist nicht irgendein Mirakel gewesen, auch nicht eine religiöse Vision an Gräbern. Vielmehr antwortet die Auferweckung des Gekreuzigten auf ein ganz bestimmtes Leben – eben auf das Leben des Jesus von Nazareth. Dieses Leben, von

Das Neue Testament lehrt nicht die Totenauf resurrection als eine Art Naturgesetzlichkeit. Es gibt keinen Auferstehungsautomatismus.

dem bezeugt wird, dass es ein Leben der Hingabe, ein Leben der Liebe war, gerade dieses Leben wurde auferweckt. Es bleibt demnach entscheidend zu sehen, dass die Auferweckungsbotschaft des Neuen Testaments ein Echo ist auf das historisch Konkrete der Biografie Jesu – worin ja den Menschen auch schon etwas Herausragendes, etwas buchstäblich „Wunderbares“ begegnet war. Das Neue Testament lehrt nicht die Totenauf resurrection als eine Art Naturgesetzlichkeit. Es gibt keinen Auferstehungsmechanismus.

III. Dritte These

Ostern bedeutet die Vorwegnahme der von Grund auf erneuerten Welt in der Person Jesu, des Christus. Die große Frage ist: Was sehen die Jüngerinnen und Jünger, die den Auferstandenen sehen? Ist es wirklich glaubhaft, vom Leben eines Gekreuzigten, vom Leben eines Toten zu sprechen? Ist denn – einmal naiv gefolgert – der Auferweckte wie ein Gespenst durch die Reihen der Lebenden gegangen, während die Welt in allem blieb, was sie immer war? Kann man wirklich so denken? Ein Toter, der lebt und sich in einer Welt



Prof. Dr. Bertram Stubenrauch, Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie, Universität München

zeigt, in der die Flüsse – natürlich – nach wie vor abwärts, nicht aufwärts fließen? Man muss die Rede von der Auferstehung Jesu tiefer begründen.

Was also sehen die, die den Auferstandenen sehen? Sie sehen jene neue Welt, die sich einstellt, wenn sich das Reich Gottes endgültig durchgesetzt hat. Sie sehen an der Gestalt des Erhöhten – er ist die „Autobasileia“, das Reich Gottes in Person – den neuen Himmel und die neue Erde. In dieser neuen Welt gibt es den Tod nicht mehr.

Provokant gesprochen: Es ist unter den Bedingungen der Welt hier und jetzt ziemlich gewagt, wenn nicht abwegig, zu sagen, ein Toter, ein Gekreuzigter, lebe. Für den Moment ist so etwas wie „Auferstehung der Toten“ undenkbar. Aber umgekehrt gilt auch: In jener Welt, die an Jesus sichtbar wird, in einer Welt also, in der sich das Reich Gottes endgültig durchgesetzt hat, ist der Tod undenkbar. Und genau das sehen die Jünger und Jüngerinnen. An Jesus, dem Auferweckten, zeigt sich: So wird die Welt sein, wenn das Reich Gottes alles durchdrungen hat. Der Tod ist nicht mehr.

IV. Vierte These

Ostern ist an einer Wende erkennbar. Professor Gradl verwies auf die Biografie des Paulus. Dessen Bekehrung ist bekannt, aber es gab, bevor Paulus in Erscheinung trat, Menschen, die Golgota erlebt hatten. Sie waren völlig mutlos und verängstigt vom Kreuz Jesu weggegangen, vielleicht mit den Gedanken: „War alles umsonst? Und wir hatten so gehofft!“ Man denke nur an die ergreifende Erzählung von den Jüngern vor Emmaus. Doch dann der Ostermorgen: Aus eingeschüchternen Jüngerinnen und Jüngern des Gekreuzigten werden mit einem Schlag Menschen, die voll wissender Hoffnung den Sieg des Lebens verkünden. Von daher klärt sich auch der Betrugsvorwurf: Hätte sich eine Lüge durchhalten lassen? Führt ein Weg von der bewussten Täuschung zur Nachfolge? Gewiss nicht. Es gibt also

auch historische Spuren des Ostergeschehens. Es gibt biografische Indizien für das, was theologisch wichtig geworden ist.

V. Fünfte These

Mitunter wird gesagt, die Jüngerinnen und Jünger, die den Auferweckten sahen, hätten einen großen Vorteil gehabt: Ihnen erschien der Herr, uns hingegen nicht. Sie sahen ihn, wir hingegen können nur glauben. Ist das wirklich so?

Auch bei den Osterzeugen war der Glaube an Jesus, den Christus, die Voraussetzung dafür, ihm zu begegnen. Gründe nicht österlich zu glauben, hatte es schon damals mehr als genug gegeben: Halluzination, überspannte Erwartungen, Verlustängste. Ohne den Glauben wäre der Auferstandene niemandem zu Gesicht gekommen, denn der Glaube ist das Maß für das Unendliche.

Er ist das Einfallstor des Gottesreiches – das zwar von Gott errichtet, aber vom Menschen akzeptiert werden muss. Auch die Osterzeugen mussten also glauben. Es gibt keine Evidenz der österlichen Wende. Deshalb braucht es das innere Bekenntnis: Ja, Gott handelt in der Welt! Er zeigt den Sohn, der lebt. □



Wieder ist der Auferstandene mit den zehn Aposteln versammelt – beim Mahl an einem Tisch, der an einen Altar erinnert. Rechts im Bild kommt dann der Apostel Thomas hinzu, legt

die Hände in die Wunden und erst dann wird er gläubig. Das Johannes-Evangelium berichtet ausführlich über diese Begebenheit. Interessant ist noch, dass es im Text über dem Bild

Welchen Leib hatte der Auferstandene?

Jürgen Bründl

I. Der Leib als Heilsregister

Wer nach dem „Leib“, griechisch „soma“, des Auferstandenen fragt, der fragt nach der ewigen, das heißt definitiv geretteten und heil gewordenen Wirklichkeit des Gekreuzigten bei Gott. Den ursprünglichen Kontext dieser Aussage bildet also auch hier das Christus-Bekenntnis. Das Wort von einer leibhaften Auferstehung bedeutet dann, dass

wirklich derselbe Jesus aus Nazareth, der von den römischen Behörden hingerichtet wurde, aufgrund göttlicher Intervention neu lebt, den Menschen begegnet und zum Grund einer Hoffnung auf die Vollendung auch ihres irdisch-unvollkommenen, das heißt vergänglichem und von Leid und Unheil angefochtenen Lebens werden kann.

Dass der christliche Glaube seine Überzeugung von der definitiven Heils-



Prof. Dr. Jürgen Bründl, Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik, Universität Bamberg

wirklichkeit des Lebens ausgerechnet über das Register des Leibes zum Ausdruck bringt, irritiert unser aktuelles Verständnis. Seit die so genannte Neuzeit mit den traditionellen antiken und mittelalterlichen Ontologien der Weltklärung gebrochen und das Wirklichkeitsverständnis naturwissenschaftlich gefasst hat, tritt die materielle Basis des Seins im Sinn empirisch berechnender, das heißt quantifizierender Verfahren in den Vordergrund. Der Leib erscheint unter diesem Zugriff als geschlechtlich bestimmter und einer endlichen Wachstumskurve unterworfenen Körper. Deshalb verbürgt er vor allem eine immanente, strikt vergängliche Realität. Ein nicht nur vorläufig gesunder, sondern ewig vollendeter Heils-Körper erscheint unter dieser Sichtweise als Widerspruch in sich.

Bereits die jüdisch-christliche Tradition weiß um die Tatsache körperlicher Hinfälligkeit. Paulus verwendet das Wort „Fleisch“, griechisch „sarx“, um neben der Empfindungsfähigkeit des menschlichen Lebens auch seine Vergänglichkeit und die Anfälligkeit für die Sünde zu markieren (vgl. Röm 7,5). Demgegenüber bezeichnet „Leib“ den Menschen unter dem Gesichtspunkt der Identität, welche aus den sozialen, kulturellen wie naturalen Beziehungen jedes einzelnen entsteht. Die geschichtlichen Bezüge bilden sozusagen die leibhafte Wirklichkeit des personalen Daseins des Menschen. Und nichts weniger als diese komplexe Realität muss von Gott gerettet bzw. vollendet werden.

II. Der diesseitige und jenseitige Leib bei Paulus

Weil also nichts von unserem irdischen Leben verloren gehen darf und ganz besonders weil die Realität des Menschen vor allem in kommunikativen Vollzügen besteht, bringt 1 Kor 15, 42-44 die Auferstehung somatisch zur Sprache. Paulus operiert hier mit einem Analogieschluss: Da sich das irdische Leben leibhaft realisiert, muss auch das überirdische Leben einen Leib besitzen, wenn es Wirklichkeit und keine Illusion sein soll. Die Leiblichkeit der Auferstehung verbürgt also die Realität auch des ewigen Lebens.

Allerdings wird dessen Leib von ganz anderer Art sein als der irdische: Diesen kennzeichnet Paulus durch die Adjektive „verweslich“, „arm“, „schwach“. Der Auferstehungsleib dagegen ist „unverweslich“, „herrlich“ und „stark“, er ist ein „soma pneumatikon“, was wörtlich heißt: ein durch die unendliche Lebens-

kraft des göttlichen Geistes geprägter unsterblicher Leib. So betont der Text aus dem ersten Korintherbrief zwar die Identität zwischen dem irdischen und dem ewigen Leib, unterscheidet aber zugleich kategorial die Qualität beider Wirklichkeiten. Der „pneumatische“ Leib kommt allein von Gott, so dass Auferstehung als sein schöpferisches Handeln gedeutet wird, welches den Menschen aus dem Tod rettet und sein Leben wirklich und endgültig heil macht, will heißen, so richtet, dass es in einer Fülle vollendet wird, die keinen Tod mehr kennt.

Den Übergang veranschaulichen in 1 Kor 15,35-38 Wachstums-Analogien aus dem Bereich der Landwirtschaft. Allerdings durchbricht der Hinweis auf die Unterschiedenheit der Gestalten von Saatgut und Frucht das natürliche Schema: Das, was gesät wird, muss sterben und „verwandelt“ werden. Diese Verwandlung beschreibt Paulus als kulturellen, das heißt jenseits bloßer Natürlichkeit liegenden Akt einer Bekleidung mit Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit (vgl. 1 Kor 15,51-53). Die übernatürliche Qualität des ewigen Auferstehungsleibes zeigt sich folglich in seinem neuen Gewand. Der Sache nach geht es dabei um den Vollendungsstatus des irdischen Lebens. Von sich aus kann der Mensch die Erlösung nicht erreichen. Sie kommt als Heils Geschenk allein von Gott.

III. Anverwandlung an Christus

Paulus argumentiert hier strikt christologisch. Die kritische Frage aus Röm 7, 24: „Wer wird mich aus diesem dem Tod verfallenen Leib erretten?“ mündet in den Dank für die Ankunft des Erlösers. Christus, der erste der Auferstandenen, verkörpert den Inbegriff der leibhaften Heilswirklichkeit eines ewigen Lebens, auf das alle sterblichen Menschen ihre Hoffnung setzen können.

Die geschichtlichen Bezüge bilden sozusagen die leibhaftige Wirklichkeit des personalen Daseins des Menschen.

Nur über den Leib dieses Auferstandenen gelangen auch alle anderen Auferstehungsleiber in den Blick. Auferstehung bedeutet für Paulus deshalb vor allem, Christus „anzuziehen“ (vgl. Gal 3, 27), das heißt Anverwandlung an Christus.

Mit der Wiederbelebung einer Leiche hat das alles nichts zu tun. Christliche Auferstehungshoffnung macht stattdessen zwei andere Aussagen: dass das ewige Leben seine Wirklichkeit ganz als unverfügbares und vorbehaltloses Geschenk der Liebe Gottes hat; und dass Vollendung sich bereits hier und jetzt nicht nur christologisch-sakramental, sondern auch ekklesiologisch-pastoral im Sinn einer „Option für die Amen“ verwirklicht. Überall dort, wo sich Menschen für die Rettung der Menschlichkeit einsetzen, wird die eschatologische Heilsverheißung der Auferstehung leibhafte Wirklichkeit. Ihr christologischer Leib realisiert die in der Tat universale Heilsbedeutung Jesu als des für alle gekreuzigten und für alle auferstandenen Messias Gottes. □



„seyn Thomas de Ynde“ heißt. Denn die Missionsreise nach Indien ist nur einem gnostischen Text, den Thomasakten, beschrieben.

Karfreitag, Ostersonntag und danach: Wie entsteht der Osterglaube?

Hans-Georg Gradl

Der Tod Jesu zerstört die Hoffnung der Jünger. Da werden Menschen, die Jesus gehört und erlebt haben, die mit ihm unterwegs waren und sich zu seiner Gefolgschaft rechneten durch die Verurteilung und Hinrichtung Jesu auseinandergerissen. Sie fliehen. Sie versuchen die Katastrophe zu verschmerzen. Sie kehren in ihren Alltag zurück. Der Karfreitag ist die deprimierende Krise und der scheinbare Untergang der Jesusbewegung und des Jüngerkreises. Doch plötzlich beginnen eben diese Jünger, die Botschaft des Meisters weiterzutragen. Die Jünger sammeln sich und verkünden den Gekreuzigten als den von Gott Erweckten. Aus dem Untergang erwächst ein Neuanfang.

Die Ausgangsfrage dieses Statements betrifft gerade diese Zäsur – zwischen Karfreitag und Ostern, zwischen der Flucht einerseits und der erneuten Sammlung andererseits, zwischen dem Schock des Kreuzestodes und dem Vertrauen in die Auferweckung Jesu. Wie entsteht der Osterglaube? Die Frage betrifft die Chronologie und den Modus: Wann und wie entsteht dieser Glaube? Lässt sich diese fundamentale Wende nach dem Tod Jesu zeitlich eingrenzen? Welche Ereignisse und Impulse mögen dafür verantwortlich gewesen sein?

I. Vorösterliche Glaubensspuren

Sicherlich markiert Ostern eine entscheidende Wende. Ostern verändert die Jünger. Ostern ist mit einer Einsicht gleichzusetzen, die Kraft gibt und zu einer enormen Bewegung veranlasst. Ostern setzt den Tod Jesu in ein völlig neues Licht. Ostern lässt die Jünger den Tod Jesu, aber auch den vorösterlichen Jesus mit neuen Augen sehen. Dimensionen seiner Verkündigung und seines Gottesbilds werden jetzt neu (oder erst richtig) begriffen.

Aber neben der Zäsur gibt es auch dieses gute Stück Kontinuität, das Ostern mit dem Leben und Wirken Jesu verbindet, das den Graben zwischen hier und dort nicht zu garstig breit werden lässt. Wenn es um die Frage nach dem Wann und Wie des Osterglaubens geht, dann gilt es auch die vorösterlichen Ansatzpunkte dieses Glaubens zu bedenken. Ostern steht nicht konträr zum Leben und Wirken Jesu. Ostern wirft deutliche Schatten voraus.

Das Zentralkdatum der Verkündigung Jesu ist die Gottesherrschaft. „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe“ (Mk 1,15). In seinen Taten und in seinem Verhalten illustriert Jesus den Glauben an diese Gottesherrschaft. Wenn Menschen geheilt und Beziehungen versöhnt werden, strahlt schon etwas vom Wesen und von der Zukunft dieses Reichs auf. Aber endet die Herrschaft Gottes an der Schwelle des Todes? Oder ist nicht die Frage, wie sich Gott angesichts der Gebrochenheit der Schöpfung und angesichts des Todes verhält, erst der entscheidende Lakmustrast für die Qualität, die Beständigkeit und Vertrauenswürdigkeit dieses Reichs und dieses Gottes? Schon in der Ankündigung der Gottesherrschaft und in den dieses Reich illustrierenden Taten scheint der Osterglaube durch: der Glaube an einen Gott, der seine Herrschaft über die gesamte Schöpfung auszudehnen beschlossen hat.



Prof. Dr. Hans-Georg Gradl, Professor für Exegese des Neuen Testaments, Theologische Fakultät Trier

Allein aufgrund der Weise, wie der Hauptmann im Markusevangelium Jesus bei der Kreuzigung sterben sieht, bekundet er: „Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn“ (Mk 15,39). Man kann über die letzten Worte Jesu viel spekulieren. Die Evangelisten deuten auf je ihre eigene Weise und mit unterschiedlichen Wendungen das Sterben Jesu aus. Aber die Tatsache, dass dieser Jesus nicht vor dem Tod flieht und nicht im letzten Moment doch von seiner Botschaft abrückt, zeigt doch: Er baut auf einen Gott auch im Angesicht des eigenen Todes. Das Vertrauen auf das Reich Gottes trägt noch an der Grenze des Lebens und blickt darüber hinaus. Zur Tradition vom Abschiedsmahl Jesu gehört das Wort: „Amen, ich sage euch: Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von neuem davon trinke im Reich Gottes“ (Mk 14,25). Dieses eschatologische Logion ist ein vorösterliches Osterbekenntnis. Ob man darin schon eine individuelle Auferstehungshoffnung erkennen darf, sei dahingestellt.

Ostern ist nicht so neu, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Ostern bestätigt das Leben und Wirken, die Botschaft und das Gottvertrauen Jesu. Ostern bringt nicht so sehr eine neue Erkenntnis, sondern führt zum richtigen Verständnis der Worte und Taten Jesu. Ostern verändert nicht den irdischen Jesus, sondern adelt ihn. Alle Auferstehungserzählungen betonen darum diese tiefe Kontinuität: Der Auferweckte ist immer auch der irdische und gekreuzigte Jesus. „Ihr sucht Jesus von Nazareth, den Gekreuzigten. Er ist auferstanden; er ist nicht hier“ (Mk 16,6). Ostern produziert nicht erst den Glauben, Ostern bestätigt und ratifiziert die Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft, die damit verbundene Logik und Ethik der Jüngergemeinschaft und den Glauben an ihn, den Meister. Ostern blickt nicht nur voraus: auf das eigene Sterben, das Ende der Welt oder die Vollendung der Gottesherrschaft (vgl. 1 Kor 15,26). Ostern blickt auch zurück. Wann entsteht der Osterglaube? Er

keimt bereits dort, wo Menschen Vertrauen setzen in die Herrschaft Gottes, wo sie in der Verkündigung Jesu Maßstab und Richtlinie für das Leben und angesichts des eigenen Sterbens finden. Dieser Glaube reicht noch hinter den Ostermorgen zurück. Auch der irdische Jesus ist Gegenstand und Inhalt des Osterglaubens.

II. Theologie der Daten

Die Zeitangabe „auferweckt am dritten Tag“ (Mt 16,21; 17,23; 20,19; Lk 9,22; 18,33; 24,7.46; Apg 10,40; 1 Kor 15,4) bzw. „nach drei Tagen“ (Mk 8,31; 9,31; 10,34) muss als theologische Aussage und nicht als eine lediglich exakte chronologische Datierung verstanden werden. Als der zentrale Hintergrundtext darf Hos 6,2 gelten: „Nach zwei Tagen gibt er uns das Leben zurück, am dritten Tag richtet er uns wieder auf, und wir leben vor seinem Angesicht“ (vgl. ferner Gen 22,4; Jos 2,16; Ex 19,11; Jona 2,1). Der „dritte Tag“ markiert einen heilsgeschichtlichen Punkt, eine von Gott bewirkte Wende. Der dritte Tag ist der von Gott herbeigeführte „Rettungstag“ schlechthin.

Damit qualifiziert die Zeitangabe die Erweckung Jesu als heilsgeschichtliche Tat Gottes. Angesichts des Todes Jesu hat Gott eingegriffen und hat das, was – wenn überhaupt – erst für das Ende aller Zeit erwartet wurde, schon jetzt Wirklichkeit werden lassen. Das Datum ist als theologisches Kondensat und Qualitätsmerkmal anzusehen.

Der dritte Tag bezieht sich auf das Wirken Gottes angesichts des Todes Jesu und ist nicht mit der Entstehung des Osterglaubens gleichzusetzen. Der Erkenntnis der Jünger und der Erfahrung, dass Jesus lebt, liegt ein eigener Zeitverlauf zugrunde. Der Osterglaube hat seine eigenen Zeitgänge. Die Evangelien erzählen zwar von der Entdeckung des leeren Grabes am dritten Tag. Doch ist die Auffindung des leeren Grabes nicht deckungsgleich mit dem Osterglauben der Jünger. Zunächst einmal verursacht das leere Grab Unsicherheiten und Zweifel (Mk 16,8; Joh 20,2). Das leere Grab lässt nicht zwangsläufig gleich und nur an die Auferweckung Jesu denken, sondern kennt auch andere Deutungsmöglichkeiten und Erklärungsmuster (vgl. Mt 28,11-15; Joh 20,15).

Für Paulus spielt das leere Grab keinerlei Rolle. In der Wiedergabe des urchristlichen Osterkerygmas wird das leere Grab gar nicht erwähnt (vgl. 1 Kor 15,3-5). Verbunden ist der Osterglaube dagegen mit den Erscheinungen des Auferstandenen (1 Kor 15,5-8). Diese Begegnung mit dem Auferweckten ist für Paulus das sinnfällige Medium, durch das er und die anderen Visionsempfänger zum Osterglauben gelangen.

Dabei variieren die Zeitangaben in den Evangelien beträchtlich. Am Ende des Lukasevangeliums werden die Erscheinungen Jesu in einem prototypischen Tag zusammengefasst (vgl. Lk 24,13.33.36). Aber schon am Beginn der Apostelgeschichte wird der Erfahrungsraum der Ostererfahrung auf vierzig Tage ausgedehnt (Apg 1,3). Das Markusevangelium kündigt am Ende zwar eine Erscheinung Jesu vor den Jüngern in Galiläa an, erzählt und datiert diese aber nicht (Mk 16,7). Auch die Begegnung der Jünger mit dem Auferstandenen am Ende des Matthäusevangeliums bleibt zeitlich unbestimmt (Mt 28,16). Ebenso datiert das Johannesevangelium die Begegnung mit Jesus zwar zunächst auf den ersten Tag der Woche (Joh 20,1.19). Aber auch darüber hinaus finden – in Jerusalem und am See von Tiberias – zeitlich später noch Erscheinungen statt (Joh 20,26; 21,1). Auch die Liste der Erscheinungen in 1 Kor 15,5-8 setzt einen längeren Zeitraum voraus. Nach

Kephas, den Zwölf, fünfhundert Brüdern, Jakobus und den Aposteln wird – wohl gut zwei Jahre nach dem Tod Jesu – Paulus selbst zum letzten Erscheinungszeugen.

Wann entsteht der Osterglaube? Die Erzählungen und die Wiedergabe des urchristlichen Kerygmas lassen eine bemerkenswerte Vielfalt an Wegen und Zeitgängen erkennen, in deren Verlauf die Jünger zum Osterglauben gelangen. Die Ostererfahrung betrifft unterschiedliche Personen, Orte und Gelegenheiten. Sie lässt sich weder auf den einen Moment der Entdeckung des (vermeintlich) leeren Grabes einschränken noch ausschließlich auf den Tag nach dem Sabbat datieren. So wenig die Texte an einer konkreten und detailreichen Darstellung der Ostererfahrung interessiert sind, so wenig liegt ihnen an einer allzu präzisen Datierung.

III. Die verschiedenen Modi

Das von Paulus für die Erscheinungen des Auferstandenen gebrauchte Wort *ōphtē* ist medial zu übersetzen: Jesus ließ sich sehen, er ließ sich erkennen. Die Formulierung ist daran interessiert, die Initiative des Auferstandenen zu betonen. Nicht die Jünger machen sich die Ostererfahrung. Sie werden von ihr – überraschend und unvermittelt – getroffen. Wie entsteht der Osterglaube? Über die näheren Umstände des Sehens und Erkennens der Jünger macht Paulus keine Angaben. Entscheidend ist für ihn der Inhalt. Auf welchem Wege sich diese Erkenntnis vermittelt, wie konkret wir uns dieses „er ließ sich sehen“ vorzustellen haben, lässt sich aus dem Wort *ōphtē* nicht erschließen. Auch die Evangelien verstehen unter der Selbsterschließung des Auferstandenen keineswegs nur die Auffindung des leeren Grabes oder exorbitante visuelle Erscheinungen. Vielmehr werden vielfältige Gelegenheiten und Modi angedeutet, die zur Ostererfahrung gehören. Ostern bedeutet das Erkennen der bleibenden Präsenz und Weggefährtschaft Jesu (vgl. Mt 28,20; Lk 24,15). Der Osterglaube basiert auf der persönlichen Erfahrung und Anrede (Joh 20,16.27). Ostern heißt, den Auferstandenen an der Seite wissen – auch im Misserfolg (Joh 21,3-4), angesichts von Schuld (Joh 21,15-17) und im Alltag (Mk 16,7).

Über die Erscheinungsempfänger hinaus finden schon im Neuen Testament die weitaus meisten Menschen zum Osterglauben durch das Wort und Beispiel anderer Menschen (vgl. Apg 2,41). Die Evangelien sind interessiert, die Ostererfahrung alltäglich zu machen. Der Auferstandene lässt sich erkennen im Lesen und Deuten der Schrift (Lk 24,32), im „nicht sehen“ und „doch glauben“ (Joh 20,29), in der Gemeinschaft und im Zeugnis der Jünger (Lk 24,48; Apg 1,8; 2,32) und im Brechen des Brotes (Lk 24,35; Apg 2,42). Nicht die exklusive Sonderheit kennzeichnet die Ostererfahrung, sondern die alltägliche Relevanz und persönliche Betroffenheit machen noch so gewöhnliche Erfahrungen zu einem Osterfest: zum Fundament und zur Bestätigung des Osterglaubens. Wie der Einzelne zum Osterglauben findet, das stellt sich jedenfalls schon in den Schriften des Neuen Testaments durchaus verschieden dar.

IV. Etwas mehr als eine Hypothese

Wie also entstand der Osterglaube? Ostern markiert eine Wende. Alle Zeugnisse des Neuen Testaments begreifen Ostern als eine die Zeugen ergreifende und überraschende Erfahrung. Ostern wird nicht gemacht. Ostern ist ein Geschenk. Dabei ist die Ostererfahrung der ersten Christen mit unterschiedlichen Orten und Zeiten, aber auch mit ver-



Die Szene aus dem Epilog des Johannes-Evangeliums: Am See von Tiberias fangen die Jünger viele Fische, nachdem sie das Netz auf der rechten Seite ausgeworfen haben.

schiedenen Erfahrungswerten und Gelegenheiten verbunden.

Im Hintergrund der Ostererfahrung lassen gerade die Evangelien Erinnerungs- und Einsichtsprozesse erkennen, eine emotionale Ergriffenheit und den Sinn für eine umfassende, von Gott gewirkte Heilsgeschichte. Es müssen nicht phantastisch anmutende Ereignisse gewesen sein, die den Osterglauben bedingten. Entscheidend ist die Erkenntnis, dass Gott sich im noch so alltäglichen Geschehen oder Erkennen manifestiert, dass sich Jesus auch im Alltag als lebendiger Wegbegleiter erfahren und im Angesicht des eigenen Todes als Halt ergreifen lässt.

Erstaunlich ist, dass die verschiedenen Erfahrungswerte und Erkenntnisprozesse zu einem bemerkenswerten „unisono“ des Osterkerygmas führen. Im Zentrum steht der Glaube, dass Gott Jesus aus Toten erweckt hat, dass Jesus lebt und als solcher das Leben der Jüngerinnen und Jünger bestimmt. Ostern hinterlässt Spuren und führt zu einem radikalen und kraftvollen Neuanfang. Die versprengten Jünger sammeln sich wieder, kehren nach Jerusalem zurück und verkünden Jesus als den Auferstandenen. An den Wirkungen lassen sich die Kraft und die Tragfähigkeit der Ostererfahrung ermessen.

Es mag also sein, dass drei Tage nach dem Begräbnis Jesu eine erste Erfah-

rung stand. Der Zeitraum für die Entstehung des Osterglaubens aber ist ausgedehnter. Der Osterglaube hat seine vorösterlichen Fundamente. Er steht in tiefer Kontinuität mit dem Leben und Wirken Jesu. Und der Osterglaube hat seinen nachösterlichen Hall- und Wirkraum. In jedem Evangelium öffnet sich die Ostererfahrung für die Leser und Adressaten: im galiläischen Alltag der Jünger (Mk 16,7), in der (zeitlich und geographisch) universalen Verkündigung des Evangeliums (Mt 28,19-20) und in der bleibenden, geistgeführten und oft verborgenen Weggenossenschaft des Auferstandenen (Lk 24,35.49).

Ostern wird, wo Menschen die Botschaft Jesu als tragfähig erfahren. Das lässt sich an den Biographien der Jünger ablesen. In ihnen gewinnt der Osterglaube Kontur. Das existentielle Betasten des Kerygmas ist der entscheidende Entstehungsfaktor für den Osterglauben. Ostern mag sich über alle möglichen Erfahrungen erschließen: über den Intellekt oder Emotionen, durch das Sehen oder Hören, die eigene Einsicht oder das Zeugnis anderer Menschen. Aber ohne existentielle Betroffenheit kommt Ostern nicht aus. Der Osterglaube entsteht in der Krise, die plötzlich zur heilvollen Wende wird; in der Schuld, die Vergebung erfährt; angesichts des Todes, der auf Leben hofft. □

Biblische Tage 2015

Die Biblischen Tage 2015 vom 30. März bis zum 1. April tragen den Titel „Das Johannesevangelium“. Sie beginnen wieder am Montag der Karwoche und Prof. Dr. Hans-Georg Gradl von der Universität Trier konnte wieder als Leiter gewonnen werden. Der Montagnachmittag steht nach einem einleitenden Vortrag von Professor Gradl im Zeichen von Arbeitsgruppen, die sich der Entstehung des Johannes-evangeliums widmen.

Ein besonderes Highlight bietet der Montagabend ab 19 Uhr, bei dem Enoch zu Gutenberg die Johannespassion von Johann Sebastian Bach in einem Werkstattbericht vorstellt.

Am Dienstag, 31. März 2015, werden am Vormittag Prof. Dr. Jörg Frey aus Zürich und Prof. Dr. Silke Petersen aus Hamburg auf die johanneische Gemeinde bzw. das Johannesevangelium zwischen Gnosis, Judentum und Hellenismus eingehen.

Am Nachmittag wird dann der Johannesprolog gelesen – von vier Professoren unterschiedlicher Fachrichtungen: dem Literaturwissenschaftler Daniel Weidner, dem Naturwissenschaftler Gerhard Haszprunar, dem Kunsthistoriker Wolfgang Augustyn und dem Exegeten Hans-Ulrich Weidemann.

Im Anschluss bieten die vier Referenten dann Diskussionsgruppen zu Vertiefung an.

Zu einer detektivischen Spurensuchen am Dienstagabend lädt dann Prof. Dr. Michael Tilly von der Universität Tübingen ein. „Wer ist der geliebte Jünger?“ ist die Frage, der er dabei nachgeht.

Mit fünf Arbeitsgruppen unter dem Überbegriff „Johannes unter der Lupe“ geht es dann am Mittwochvormittag weiter. Die fünf Wissenschaftler, die schon an den Vortagen tätig waren, Silke Petersen, Michael Tilly, Hans-Georg Gradl, Hans-Ulrich Weidemann und Jörg Frey, stellen sich als Arbeitsgruppenleiter zur Verfügung.

Den Schlusspunkt der Biblischen Tage kurz vor Mittag setzt dann Abt Prof. Dr. Christian Schütz OSB, Kloster Neustift, wenn er persönliche Zugänge zum Johannesevangelium schildern wird.

Anmelden können Sie sich zu den Biblischen Tagen 2015 auf der Homepage der Katholischen Akademie Bayern www.kath-akademie-bayern.de

Dort finden Sie auch das ausführliche Programm mit den genauen Titeln der Vorträge und Arbeitskreise.

Die Ostererzählungen – Mythos oder Tatsachenbericht? Begegnung mit dem Auferstandenen

Bertram Stubenrauch

I. Diesseits-Sein heißt Leiblichkeit

Die Frage nach dem Auferstehungsleib Jesu ist eine heikle. Es geht dabei zuallererst um die Beziehungsfähigkeit des Menschen. Leib zu sein, Leib zu haben, das bedeutet: Ich kann in Kontakt treten, ich bin als Individuum erkennbar; ich bin wer; ich bin Persönlichkeit. Zur Persönlichkeit gehört also der Leib, gehört das „Fleisch“. Wir stehen uns ja nicht als reine Geister gegenüber; wir kommunizieren von Angesicht zu Angesicht.

Leiblichkeit ist zugleich die Voraussetzung dafür, dass sich Identität entwickeln kann. Leiblichkeit macht mich aus; ein Leben lang bin ich „ich selbst“, und das hat wesentlich mit dem Leib, also auch mit Körperlichkeit zu tun. Gerade durch das „Fleisch“ baut sich Identität auf, eine Identität, die mich zum konkreten Menschen macht. Und nun der Auferstandene: Auch er stellt Beziehung her. Er redet die Jüngerinnen und Jünger, denen er sich zeigt, an; er nennt sie beim Namen. Damit weist er in die jüngste Vergangenheit zurück. Er erinnert an die vorösterliche Gemeinschaft, die er mit den Seinen gelebt hat. Als Messias Gottes bleibt er nicht allein; er sammelt Jüngerinnen und Jünger um sich, um durch sie ein messianisches



Prof. Dr. Bertram Stubenrauch, Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie, Universität München

Volk zu schaffen. Man könnte sagen: Mit Ostern weitet der Auferstandene seine Leiblichkeit. Sie ist nunmehr reine, unverstellte, universale Kommunikation.

Und dann erteilt der Auferstandene einen Auftrag: „Geht hinaus in die ganze Welt und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen!“ (Mk 16,15). Nichts Mythologisches haftet der Jesus-Gestalt an, weder vor ihrem Tod noch danach. Und ins Auge fällt: Jesus bietet keine Reportage über das Jenseits, er beschreibt kein Sterbeerlebnis. Interessanterweise fragt ihn auch niemand danach. Noch einmal: Jesus erinnert schlicht und einfach an die Gemeinschaft, die er schon vor seinem Tod gewährt hatte, die aber nun, nach seinem Tod, als „Kirche“, als sein mystischer Leib aufblüht.

„Verkündet das Evangelium allen Geschöpfen“: Das ist die eigentliche österliche Botschaft. Kein Jenseits steht zur Debatte, sondern reines Diesseits. Hier und jetzt ist das Evangelium zu verkünden, in aller Nüchternheit. Mythologisch im landläufigen Sinn ginge es wohl dann zu, wenn das Neue Testament Jenseitsbeschreibungen liefern würde. Doch anstelle von alledem: eine erstaunliche Zurückhaltung angesichts einer schieren Ungeheuerlichkeit.

II. Mythos als Indiz von Wirklichkeit

Ostern beruht auf Tatsachen, davon sollte man nicht abrücken, aber es sind Tatsachen höchst eigener Art. Ein Problem lag schon damals darin, Sprachmöglichkeiten zu finden, um auszudrücken, was sich nicht leicht ausdrücken lässt. So gesehen liegt der Mythos durchaus nahe, und es sei an Platon erinnert. Der große Philosoph hat bekanntlich immer dann den Mythos bemüht, wenn er denkerisch-diskursiv an

Grenzen stieß. In diesem Sinn ist der Mythos ein Aussagemodus, der das rein begriffliche Denken übersteigt. Oder so formuliert: Der Mythos ist Verkündigung, wenn nicht eine Hochform der Verkündigung. Oder, um es in Anlehnung an einen instruktiven Artikel von Horst Bürkle im „Lexikon für Theologie und Kirche“ zu sagen: Der Mythos verhilft zur Wesensschau. Er deutet das eine Notwendige, er deutet das Leben, gibt ihm Sinn und Horizont.

Mit dem Auferweckten kommt das Wesentliche des Lebens zum Vorschein. Mythologisch lässt sich sagen, was denkerisch schwer zugänglich bleibt. Das Neue Testament bringt neben anderem Ätiologien zum Einsatz, Erzählungen, die von „damals“ reden, aber das „Heute“ meinen. Es geht um den Ursprung der christlichen Hoffnung. Hoffnung gründet wesentlich in der Realität von Ostern, aber es gibt verschiedene literarische Genera und Motive, um die Hoffnung ins Wort zu bringen. Als Beispiel sei auf eine Passage in der Passionserzählung nach Matthäus, auf Mt 27,52-53 verwiesen: „Die Gräber öffneten sich, und die Leiber vieler Heiligen, die entschlafen waren, wurden auferweckt. Nach der Auferstehung Jesu verließen sie ihre Gräber, kamen in die Heilige Stadt und erschienen vielen“. Wie geht man mit solchen Texten um? Ich würde sagen: Hier kommt der Mythos in platonischer Manier zur Anwendung, hier geschieht Verkündigung: Mit dem Tod Jesu, erst recht aber am Ostermorgen, gibt die Erde ihre Toten frei. Nicht einmal das Felsgestein kann sie festhalten. Der Tod hat keine Chance mehr; er lastet auf niemanden mehr.

III. Mythos, Hymnus und Liturgie

Vielleicht könnte man sich doch darauf verständigen, die Ostererzählungen als eine ganz besondere Form des Mythos zu begreifen. Könnte man von hymnischen Mythen reden? Lassen sich nicht auch die beiden Schöpfungserzählungen im Buch Genesis als hymnische Mythen begreifen? Dort steht nicht die Beschreibung im Vordergrund, sondern die Erklärung. Was wird erklärt? Es wird erklärt, warum es die Welt überhaupt gibt; warum es Sinn hat, in ihr zu leben; warum es gut ist, die Welt zu bejahen und zu verändern. Faktizität und Mythos geben sich die Hand: Die Welt ist ja real – und ebenso real ist ihre Deutung: Sie sagt Wirklichkeit an.

Zurück zu den Ostererzählungen: Sie besingen hymnisch die neue Wirklichkeit der neuen Welt in Christus. Von daher schlagen sie eine Brücke zur Liturgie, und ich sage: Die Ostererzählungen sind als hymnische Ätiologien des christlichen Hauptfestes zu begreifen. Ostern ist jetzt, Ostern ist heute. Wer Gottesdienst feiert, schaut zwar zurück, aber es geschieht um der Gegenwart willen; es ist gut, jetzt, in diesem Augenblick, Gott zu preisen. Denn was damals geschah, hat die Gegenwart verändert. Diesbezüglich unterscheidet sich das christliche Fest von Festen anderen Zuschnitts, zum Beispiel von irgendwelchen Frühlingsfeiern. Die Hymnen, die der Gottesdienst mit den Worten der Bibel intoniert, geben den historischen Grund des Feierns an. Insofern besingt die hymnische Ostermythologie nicht das, was immer schon galt oder immer wiederkehrt, sondern sie besingt, was sich historisch-faktisch ein für alle Mal durchgesetzt hat: reines, heiliges Leben in Gott. Von einer Utopie reden Christinnen und Christen also keineswegs; ihre Hoffnung ist nicht im Nirgendwo angesiedelt, sondern gerade dort, wo die biedere Naturverklärung brutal durchkreuzt wird: am Rand eines Grabes – damals, in einem bestimmten Land, zu einer bestimmten Zeit. □



Nach dem Fang bieten die Jünger Brot und Fisch. Petrus, der im Epilog des Johannes-Evangeliums mehrmals

genannt wird, ist es, der Christus in dieser Darstellung den Fisch bringt.

Klänge aus dem Jenseits: Die Osterbotschaft in der Musik. Philosophisch-theologische Explikation

Michael Hartmann

I. Proprium der Musik gegenüber dem Wort

Klänge sind durchaus irdische Phänomene und als solche nicht dem Jenseits entsprungen. Beschränkt sich demnach die Potenz der Musik – verstanden als die Kunstform, die mit Klängen arbeitet, sie organisiert und mit Bedeutung auflädt – darauf, eine Klangfolie für das Wort der Osterbotschaft zu sein, um nicht trocken wie das gesprochene Wort allein zu sein?

Wenn nur darin die Qualität von Musik bestünde, Wortvermittlung mit akustischem Zierrat zu ermöglichen, könnten wir sie getrost vergessen und der Unterhaltungsindustrie überlassen. Die Frage muss vielmehr sein: Leistet die musikalische Darstellung ein Proprium an Erfahrung für den Hörer in Bezug auf die Osterbotschaft – im Credo dreifach strukturiert: „Et resurrexit tertia die, secundum scripturas“ (in Bezug auf Jesus Christus) und „Et exspecto resurrectionem mortuorum“ (in Bezug auf den Menschen) und „Et vitam venturi saeculi“ (in Bezug auf den Kosmos, die Schöpfung allgemein)? Und: Erweist sie sich daher als kunstvoll in Töne gesetzte Botschaft – neben dem gesprochenen Wort der Osterbotschaft gemäß des Glaubensbekenntnisses – im Raum der Kirche und im Leben des Einzelnen als berechtigt? Noch konkreter: Werden in den Vertonungen der Osterbotschaft Aspekte christlicher Glaubensüberzeugungen eingebracht und erfahrbar, die über die rein verbale Kommunikation hinausgehen?

Doch der Geist ist nicht das höchste im Menschen. Dieses ist die Seele als die dritte Potenz.

Nehmen wir als kleinsten gemeinsamen Nenner an, Kunst habe es mit einer je spezifischen Fertigkeit zu tun, Reales (Materie, Körper, Sinnliches) mit Idealem (Formen/Ideen/Geist) in Verbindung zu setzen, aus welchem Vorgang sich ein Kunstwerk kristallisiert, das diese Gegensätze Reales/Ideales in eine höhere Einheit bringt, die nicht die Identität beider, sondern deren Indifferenz bietet. Beides – Körper und Geist, Materie und Form, Sinnliches und Reflexives – ist in der Kunst aufgehoben. In der Kunst/Musik kommen Materie und Geist gleichermaßen zu ihrem Recht; Kunstwerke sind von ihrer materialen Seite her betrachtet Objektivierungen von Ideen, und vice versa Sublimierungen der sinnlichen Welt, kurz gesagt: erscheinender Geist.

Damit sind wir aber nicht – hier im Unterschied zu vielen gängigen Theorien – bei einer rein ästhetischen Kunsttheorie gelandet; vielmehr geht mit der realen Welt, die Gegenstand künstlerischen Gestaltens wird, auch das Wissen um diese Welt und damit die Frage nach der Wahrheit dieses Wissens einher; und umgekehrt bringt die formale Seite des Kunstwerkes auch die Welt der Ideen und des Handelns, letztlich die Freiheit



Prof. Dr. Michael Hartmann, Professor an der Hochschule für Musik und Theater, Musikdirektor der Bürgersaalkirche München

ins Spiel, denn die reale Welt ist immer auch Gegenstand des Handelns und damit Objekt der Sittlichkeit, der Freiheit. Und das Kunstwerk als Gelingen lässt uns die Schönheit aufgehen.

II. Philosophisch-theologische Seelenlehre und ihre musikalische Empfänglichkeit

Damit sind wir bei den Transzentalen, das heißt den allem Seienden von Gott her zukommenden Eigenschaften angekommen: Wahrheit, Güte und Schönheit.

Die Schönheit geht immer mit Wahrheit einher; um es im Anschluss an die Philosophie Schellings zu sagen: „Schönheit und Wahrheit sind an sich oder der Idee nach eins. – Denn die Wahrheit der Idee nach ist ebenso wie die Schönheit Identität des Subjektiven und Objektiven, nur jene subjektiv oder vorbildlich angeschaut, wie die Schönheit gegenbildlich oder objektiv.“ Die künstlerische Einbildungskraft, das Genie, kann man mit Schelling geradezu verstehen als die „Kraft der Ineinsbildung, auf welcher in der That alle Schöpfung beruht. Sie ist die Kraft, wodurch ein Ideales zugleich auch ein Reales, die Seele Leib ist, die Kraft der Individuation, welche die eigentlich schöpferische ist.“

Folgerichtig wird Gott als Ursache, Urquell der Kunst verstanden werden können, denn er ist „durch seine absolute Identität der Quell aller Ineinsbildung des Realen und Idealen, worauf alle Kunst beruht. Oder: Gott ist der Quell der Ideen. Nur in Gott sind ursprünglich die Ideen. Nun ist aber die Kunst Darstellung der Urbilder, also Gott selbst die unmittelbare Ursache, die letzte Möglichkeit aller Kunst, er selbst der Quell aller Schönheit“. Hier ist jeglichem Psychologismus zu wehren, wie er – ungewollt, aber wirkmächtig – mit Kant in die Welt kam. Danach soll das Schöne unmittelbar gefallen, und dies allgemein gelten. Was nicht ge-

fällt – und das hängt ja oft vom persönlichen Geschmack, von musikalischer Bildung und Zeit- beziehungsweise Ortsumständen ab –, kommt dann nicht in den Blick unserer Betrachtung.

Das Organ, mit dem der Mensch die hier thematisierte Osterbotschaft in der Musik wahrnimmt, ist nicht primär irgendein schönes Gefühl, sondern das umfassendere Vermögen des menschlichen Geistes, Ideen, Schönheit, Vernunft, Verstand und Gefühl als Botschaften des Absoluten zu begreifen. Nach Schelling umfasst der menschliche Geist in sich aber allgemein gesehen wieder drei Ebenen, oder – mit Schelling gesprochen – „Potenzen“.

Zunächst – im wahrsten Sinne – „natürlich“ das Gemüt, wodurch der Mensch der Natur besonders verbunden ist und eine tiefe Sehnsucht empfindet, die auch Melancholie in sich birgt, weil das geistige Leben eine dunkle Basis unter sich fühlt, die nicht restlos durchdrungen werden kann. Man vergleiche etwa das untergründig Melancholische in vielen vordergründig heiteren Werken Mozarts oder Schuberts. Das Gemüt spürt aber eine anfängliche Form von geistiger Regsamkeit, die als Hunger oder Begierde nach dem Sein begreifen kann. Und schließlich umgreift das Gemüt auch die Welt der Gefühle, der Sensibilität, die uns untereinander ebenso wie mit der Schöpfung verbinden. Die zweite Potenz des Geistes ist der Intellekt selbst; aber auch der Wille gehört hierzu sowie der Verstand. Doch der Geist ist nicht das Höchste im Menschen. Dieses ist die Seele als die dritte Potenz.

A Negativo begründet: Der Geist ist nämlich „der Krankheit, des Irrthums, der Sünde oder des Bösen fähig“, so Schelling. Außerdem kann ein geistvoller Mensch durchaus seelenlos erscheinen. Die Seele muss Gemüt und Geist durchdringen. „Denn die Seele ist das, wodurch der Mensch in Rapport mit Gott ist, und ohne diesen Rapport mit Gott kann die Creatur, der Mensch insbesondere, keinen Augenblick existieren. Sowie die Leitung unterbrochen ist, ist Krankheit da.“

Was lehrt nun aber die Theologie über den Geist beziehungsweise die Seele des Menschen? Bereits auf dem Konzil von Vienne (1312) diente die Definition der Geist-Seele als Form des Leibes dazu, die Einheit des Menschen aus Leib und Seele zu behaupten gegenüber einem spiritualistischen Dualismus. Die im Fünften Laterankonzil (1513) gelehrt Unsterblichkeit der jedem Menschen individuellen Seele darf dann aber auch nicht dualistisch interpretiert werden als Überleben eines Teiles des Menschen, während seine leibliche Existenz und die damit zusammenhängende individualgeschichtlich ausgeprägte Persönlichkeit im Nichts verschwindet. Vielmehr kann mit diesem Begriff der unsterblichen Seele die bleibende Verbundenheit des Menschen als Ebenbild Gottes mit seinem Schöpfer und seine Verwiesenheit auf das rettende Eingreifen Gottes über den Tod des Menschen hinaus ausgedrückt werden. Gleichzeitig aber ist die Seele als „unica forma corporis“ (Thomas von Aquin) der Garant für die bleibende Identität des Individuums in seiner Geschichte. „In dem Maß, wie der Mensch als Leib in der Welt ist, ist er auch als Seele das Du Gottes, und umgekehrt“ (Gisbert Greshake).

Dass diese Seele sich nicht in ein Abstraktum verflüchtigt und inhaltsleer wird, zeigt sich an den oben angeführten Bestimmungen Schellings, welche als konkrete Seelenkräfte individuell wahrgenommen werden können.

Welche Mittel stehen der Musik zur Verfügung, um beim Hörer eine besondere seelische Bewegung, die sowohl das Gemüt als auch den Geist, Willen

und Verstand inkludiert, auszulösen? Zu nennen sind hier unter anderem Rhythmus, Modus (Tonart), Melodie, Kontrapunkt, Harmonik, Tempo, Farbe und Intensität.

Das erste und wichtigste musikalische Phänomen ist der Rhythmus. Er steht in engstem Zusammenhang mit dem Selbstbewusstsein des Menschen, da er die transzendente Kategorie der Zeit in reiner Form repräsentiert, weil er die abstrakte zeitliche Folge von Klängen/Tönen als bloße Sukzession in eine periodisch gegliederte Abfolge wandelt und damit Struktur, Vielfalt und Bedeutung generiert. „Die Succession rein als solche hat den Charakter der Zufälligkeit. Verwandlung des Zufälligen der Succession in Nothwendigkeit = Rhythmus, wodurch das Ganze nicht mehr der Zeit unterworfen ist, sondern sie *in sich selbst* hat“, so Schelling.

Diese zentrale Einheit wird nun qualifiziert und gesteigert durch die verschiedenen Tonarten, in welchen diese Rhythmen erscheinen, was zu einer Mehrung der Vielfalt in der Einheit führt. Und da Tonarten nur ein theoretisches Konstrukt sind, die ihre volle Wirkung erst in der Form einer Melodie entfalten, umgreift diese Rhythmus und Tonart gleicherweise. Je variantenreicher nun mit Rhythmen, Tonarten, Melodien gespielt wird, umso tiefer ergreift solche Musik den Menschen. Durch das Einführen von Kontrapunkten entstehen räumliche Tiefe und Simultanität. Das Empfinden von Stetigkeit der Zeit, Simultanität, Zeitlosigkeit, von Raum und Farbe (Kolorit der Instrumente und Singstimmen); die Ahnung einer „Tonrede“ (durch Artikulation musikalischer Linien); die Vielfalt der Gefühle (wie durch absinkende oder aufsteigende Melodien, stockende oder akzelerierende Rhythmen, General-Pausen oder an- und abschwelender Intensität des Klanges) – alle diese Elemente seelischer Ergriffenheit, welche auch intellektuelle Tätigkeit umfasst, animieren zum Hören der Glaubensaussagen, sie tragen und steigern die Rezeption der musikalischen Verkündigung der Osterbotschaft.

III. Musikalische Umsetzungen der Osterbotschaft

a) **Johann Sebastian Bach:** Die theologisch wohl tiefstinnigste musikalische Interpretation des Osterglaubens an den gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus im Credo liefert Johann Sebastian Bach in seiner h-Moll-Messe. In vollkommen bewusster Weise gliedert Bach das Credo in neun Sätze (die Erstfassung enthielt deren acht) und stellt genau den „Crucifixus“ in die Mitte. Die Haupttonart des „Credo“ ist D-Dur; es beginnt jedoch eine Quinte höher auf mixolydisch A, gleichsam den ewigen dreieinigen Gott symbolisierend. Es folgt die Lobpreisung des Schöpfers in der Haupttonart D-Dur, einer Quinte tiefer also (die Welt kommt ins Spiel, was ein gewisses Sich-Hinunterneigen Gottes zeigt). Der eingeborene Sohn Jesus Christus wird – als zweite göttliche Person – in einem Duett besungen: Tonart G-Dur, nochmals eine Quinte tiefer (Deszendenz vom Himmel). Die Inkarnation selbst erklingt in h-Moll (Paralleltonart von D); darauf in e-Moll (Unterdominante von h als Zeichen tiefster Erniedrigung) das „Crucifixus“. Dieses dominiert das zwölfte Mal (als die Zahl für den Menschen und seine Lebenszeit) identisch vorgetragene Bassmotiv eines „passus duriusculus“ (der allzu harte Gang ans Kreuz), einer chromatisch absteigenden Quartlinie; ein überzähliger 13. Einsatz wendet das Motiv nach G-Dur, und endet den Satz – wobei alle anderen höher klingenden Instrumente schweigen – schlicht zu den wieder-



Christus spricht mit Petrus neben einem Weinstock und gibt ihm den Auftrag: „Weide meine Lämmer“. Rechts will

Petrus Johannes und andere Jünger dazu bitten, wird aber von Christus davon abgehalten.

holten Worten „sepultus est“, gleichsam die Grabesruhe versinnbildlichend. Wobei die völlig überraschende aber zarte Wendung von e-Moll nach oben zu G-Dur denken lässt an das in die Erde gesenkte Weizenkorn, das dort keimt zu neuem Leben.

Der nun im vollen Orchesterglanz ausbrechende D-Dur-Jubel des „et resurrexit tertia die“ unterstreicht in seiner dahin stürmenden Bewegung, Klangfülle und Intensität sowie den ausgiebigsten rein instrumentalen Zwischenspielen der gesamten Messe die den ganzen Kosmos erfassende Auferstehungsfreude. Das Chorthema ist ein gebrochen aufsteigender Dur-Dreiklang, der sein Gegenbild (seine Umkehrung) im gebrochen absteigenden h-Moll-Dreiklang des „et incarnatus“ findet: Bachs Zeitgenosse Johann Heinrich Buttstedt (1666-1727) deutet den „Dur-Dreiklang (ut mi sol) als Gleichnis für die göttliche Person Christi und den Moll-Dreiklang (re fa la) als Gleichnis seiner menschlichen Person“ (Walter Blankenburg).

Die Heilsbedeutung des Leidens des Gottessohnes unterstreicht der Komponist im Satz zu den Worten „et expecto resurrectionem mortuorum“, indem das aus dem „Crucifixus“ bekannte Lamento-Motiv des „passus duriusculus“ erneut erklingt, und die Darstellung der „Auferstehung der Toten“ ebenfalls den aufsteigenden D-Dur-Dreiklang aus der Auferstehungsmusik Jesu einbringt; hier jedoch im Zweier-Takt, dem „Tempus imperfectum“, dort im Dreier-Takt, dem „tempus perfectum“, um die Differenz zwischen dem Geschöpf und seinem göttlichen Erlöser zu wahren. Und auch das „Leben der zukünftigen Welt“ ist diesem Erlöser geschuldet, wie das nochmals im Orchester erscheinende Dreiklangs-Motiv unmissverständlich indiziert. Bach komponiert einen Äonen

übergreifenden und Anthropologie, Kosmologie und Eschatologie integrierenden Aufriss der in Jesus Christus zentrierten Heilsgeschichte, die damit höchst sinnlich erfahrbar wird.

b) Ludwig van Beethoven: Ein völlig anderer Zugang für die Osterbotschaft begegnet uns in Beethovens „Missa solemnis“ (Uraufführung am 7. April 1824 durch die Philharmonische Gesellschaft in St. Petersburg). Der Philosophie wie Theologie seiner Zeit gemäß intendiert der Komponist der Aufklärungszeit mit seiner Messvertonung „sowohl bey den Singenden als bey den Zuhörenden Religiöse Gefühle zu erwecken und dauernd zu machen“ (Beethoven am 16. September 1824 an Johann Andreas Streicher).

Eines der kompositorischen Werkzeuge hierfür ist das teils extreme Spiel mit Kontrasten und Gegensätzen, wobei die musikalischen Antipoden auch semantisch die bipolaren Sinnebenen von Himmel und Erde evozieren sollen. In diesem künstlerischen Spiel verzichtet unser Komponist jedoch keinesfalls auf die Rückbindung an die Authentizität verbürgende kirchliche Sphäre. Hierfür stehen die Einfügung gregorianischer Choralzitate beziehungsweise Choralimitate sowie die Verwendung kirchentonaler Modi. Der Übergang vom Tod zum Leben wird musikalisch ganz eigenständig von Beethoven komponiert: die letzten Takte des „et sepultus est“ führen von d-Moll ausgehend unvermittelt nach Des (fünf „b“, also „Erniedrigungszeichen“), um dann pianissimo im leeren Quintklang auf Ton C eine ruhig verklingende Tonwelt zu hinterlassen.

In diese Stille hinein ertönt nun absolut unerwartet die Auferstehungsbotschaft als Chorphassage a cappella: „et resurrexit tertia die“; in der alten Kirchenart mixolydisch, unverschnörkelt-

syllabisch deklamiert: Hier gilt es offenbar nicht zu verstehen und zu deuten, sondern schlicht dem Wort der Kirche zu glauben. Nicht zuletzt wohl, weil der Auferstehungsvorgang nicht sinnlich wahrnehmbar ist. Zugleich in seiner jedem Erwartungshorizont widersprechenden Art ein echter „coup de theatre“. Anders verhält es sich mit der Himmelfahrt; diese stellt sich der Komponist (und damit uns) als kurzen raketenartigen Aufstieg in die himmlischen Sphären vor mit Sternenglanz, in den repetierten Tuttiakkorden zum Wort „coelum“ (man denkt unwillkürlich an die IX. Symphonie „über Sternen muss ein guter Vater wohnen“). Die Auferstehung der Toten assoziiert das Tonleitervorgang der Ascension Christi (Christus als erster der Entschlafenen).

Nachdem diese zentralen Glaubenssätze in lapidarer, wenngleich packender Art vorgetragen wurden, widmet Beethoven dem „vitam venturi saeculi“ eine unerhörte Fuge. Sie beginnt piano in hohen Bläserregistern, im tänzerischeren 3/2-Takt in entspannter Geschwindigkeit und „ruft die Vorstellung eines Lebens jenseits irdischen Trubels hervor“ (Sven Hiemke). Die mehrfach sich grandios steigende, wieder abgebrochene, neu startende und schließlich auch das Solistenquartett einbeziehende Fuge löst sich immer mehr von ihrem Formschema. Der Ambitus von Stimmen und Instrumenten weitet sich, Motive verschwimmen in einer Fülle von aufsteigenden Tonleitern, alles strebt nach oben, will offenkundig die irdische Sphäre hinter sich lassen. Die Vokalsimmen lassen sich geradezu jenseitig mit sphärischen Amen-Rufen vernehmen, bis die Musik entschwebt.

c) Anton Bruckner: Die Musik Bruckners ist schon beim ersten Hören durch ihre einmalige Klangwelt ausge-

zeichnet. Wenn wir mit Schelling die Musik als jene Kunstform verstehen, „in welcher die reale Einheit rein als solche“ zum Symbol wird, in der also das Unendliche im Endlichen erscheint – was nur möglich ist, wenn Gott die Urbilder der Ideen schafft, deren Abbilder die Tonkünstler komponieren –, dann ist im Phänomen des Klanges an sich die gesamte Tonwelt indifferent inbegriffen. Anders als etwa Bach und Beethoven komponiert Bruckner weniger thematische Verläufe (trotz aller kontrapunktischen Künste), als vielmehr Klangbewegungen und -aufbauten sowie Farbwechsel. Bei diesen Klangschichtungen erleben wir die Kreation von Raum – und dessen Kontraktion. Zugleich entsteht ein spezifisch Brucknersches Zeitgefühl: lange Verläufe dieser Klangprozesse ergeben mitunter ein Empfinden von Zeitlosigkeit, konträr dazu stehen Gegensätze rhythmischer Elemente, die größer kaum sein könnten und dabei unterschiedlichste Vorstellungswelten und Ideen generieren. So wechseln sich etwa wild herausfahrende und vorwärts drängende Gestalten ab mit idyllisch-gemütlichen Passagen (Ländler, Polkas) beziehungsweise weitausschwingen Ruhezeiten und schließlich erhaben, feierlichen Chorälen.

Nicht selten beginnt der musikalische Schöpfungsprozess aus einem nicht näher bestimmten dunklen Chaos, daraus sich allmählich die grundlegenden Intervalle Oktave, Quinte, Quarte heraus-schälen, die (übereinander geschichtet) als Bausteine alle möglichen Intervalle aus sich heraus bilden können. Die dann entstehenden Welten sind häufig dreiteilig; letztlich lassen sich diese bestimmen als auf Gemüt, Intellekt und Wille bezogen. Es bilden sich Sphären des Naturhaften, Weltlichen und Geistlichen. Der Komponist und Theologe Dieter Schnebel sieht Bruckners Welt in theologischen Wurzeln beheimatet:

„Tatsächlich waltet in dieser Musik ein Zug zur Unio Mystica“, „in Bruckners Dreiheiten sind stets zwei gegensätzliche Inhalte und ein die Mitte bildender verbunden – z. B. Leib-Geist und Seele“, „bei aller tiefgehenden Darstellung der Zerrissenheit und des Leidens an und in dieser Welt ist die tiefste Intention des österreichischen Meisters die eben der Ver-Söhnung, des Sohn-, also Menschwerdens aus Gott-Vater und Geist. Jene Verbindung und Einigung der Gegensätze aber wird zuweilen fröhlich herbeigeführt“.

Wie aber vermittelt uns Bruckner den Auferstehungsglauben in seiner f-Moll-Messe? Das vom Chor a cappella vorgetragene „et sepultus est“ führt das Orchester zur vollkommenen Ruhe; nach zwei pianissimo vorgetragenen Kontrabass-Pizzicati auf dem Ton „Es“ folgt unvermittelt und kaum merklich eine Rückung auf „E“ (im Quintenzirkel weit entfernt) mit leisem Paukenwirbel. Daraus erhebt sich erstmals in dieser Messe das Quint-Quart-Oktavmotiv, klanglich anwachsend, einem Schöpfungsvorgang gleich: die Keimzelle und zugleich stetig bleibende Begleitfigur des im fortissimo ausbrechenden Chor- und Orchesterjubels „Et resurrexit“. Dieses Motiv leitet ein und prägt auch Bruckners „Te Deum“, das der Komponist, gemäß seiner testamentarischen Verfügung, anstelle des unvollendet gebliebenen Finales seiner IX. Symphonie (die „Dem lieben Gott“ gewidmet ist) gespielt wissen wollte. Das Motiv evoziert Gott-Vater, den Schöpfer der Welt, der auch die Neuschöpfung im Auferstandenen trägt. Das Motiv kehrt unverändert wieder bei dem Bekenntnis zur Auferstehung der Toten und beschließt letztlich das Credo. Überraschend fehlt es bei der Schilderung des „vitam venturi saeculi“. Diese Devise wird von jeder Chorstimme vor-

getragen, doch nicht weiter entwickelt, sondern durch statuarisch-erhabene doppelte Credo-Rufe unterbrochen, oder besser unterstrichen. Reiche harmonische Farbigkeit mündet schließlich in einen Fortissimo-Trugschluss. Und analog zur Einleitung des Bekenntnisses an den Auferstandenen, ertönen auch jetzt pianissimo tiefe Paukenwirbel, worüber sich zart Violinen und Oboen erheben: hier wird hörbar, wem das neue, ewige Leben der Erlösten zu verdanken ist: Christus, dem Erstgeborenen der Entschlafenen.

d) Franz Liszt: Die Osterbotschaft in Franz Liszts Oratorium „Christus“ ertönt geradezu ätherisch von einem Mädchenchor gesungen (der überdies nach Liszts Anweisung unsichtbar postiert sein sollte), allein von einem Harmonium begleitet und sparsamst harmonisiert mittels der Oster-Sequenz „Victimae paschali laudes“. Angesichts des unbegreiflichen Wunders der Auferstehung scheint hier dem Komponisten einzig eine meditative, an der Grenze zum Verstummen entlang tastende Musik angemessen. Die dann hereinbrechende Grandiosität des finalen, vom gesamten Ensemble vorgetragenen hymnischen „Resurrexit! Christus vincit“ mutet wie die Einstimmung des Kosmos in den Auferstehungsjubel an. Die gregorianischen Melodien „Christus vincit“ sowie „Ite missa est/Deo gratias“ als Motive für das „Resurrexit“ stellen zudem die Verbindung zur lebendigen Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen (die ja beide gregorianischen Melodien im Gottesdienst singt) her. Beachtenswert ist der Einsatz der Orgel im Tutti: Sie umfängt mit ihrem Tonambitus alle musikalisch darstellbaren Dimensionen der Natur, in ihrem lebendigen Orgelwind symbolisiert sie die menschliche Stimme, den menschlichen Atem und schließlich vermag sie „die Herzen der Menschen mächtig zu Gott und zum Himmel emporzuheben“. In ihren zart schwebenden Registern „Vox angelica“ und „Vox coelestis“ kommt uns ein Ruf in das und wie aus dem Jenseits entgegen.

e) Olivier Messiaen: Die Klangbotschaft Messiaens steht einzigartig in der Musik des 20. Jahrhunderts. Nicht nur, weil er sich dezidiert als gläubigen Katholiken bezeichnete, der mit seiner Musik dem Glauben Ausdruck verleihen wollte, sondern wegen seiner ureigensten Tonsprache. Wir finden gregorianische Choralmelodien, Vogelstimmen, indische Rhythmen, exotische Instrumente, klassische Dur-Akkorde und über und neben allem sein eigenes harmonisches Tonsystem, die Modi, welche ein unverkennbares Signum sind.

Dies alles setzt Messiaen in verschwenderischer Fülle ein, um die Schönheit des Lebens, die Grandiosität des Kosmos und das göttliche Schöpfungs- und Erlösungswerk in Musik zu transferieren. Fast durchwegs stellt er seinen Kompositionen Zitate aus der Bibel, aus der Liturgie oder aus fundamentalen theologischen und spirituellen Texten der katholischen Tradition voraus.

Seinem großen Landsmann Teilhard de Chardin ähnlich sieht er die Schöpfung, die Evolution und die Wirklichkeit des menschlichen Lebens aufs Engste mit Jesus Christus in geradezu mystischer Weise verbunden. Er komponierte keine Messen, sondern Zyklen über das Leben Jesu („Nativité du Seigneur“, „Les corps glorieux“, „L'Ascension“, „Livre du Saint Sacrement“ für Orgel; „La Transfiguration de Notre Seigneur Jésus-Christ“ für Orchester). Er feierte die Werke des Schöpfers in der Natur („Catalogue d'oiseaux“, „Turangalila-Symphonie“, „Des Cayons aux étoiles“) und schließlich mit seiner Oper „Saint Francois d'Assise“ das göttliche Liebeswerk. Auch theologisch abstrakte Ideen wie



Christus mit den Wundmalen und elf (!) Apostel feiern Mahl: eine Nachempfingung der Darstellung des Letzten Abendmahls. Im Erklärungstext zum

Bild wird gesagt, dass Christus hier die Himmelfahrt ankündigt und die Apostel einlädt, Zeugen dieses Ereignisses zu sein.

das Himmlische Jerusalem („Couleurs de la Cité céleste“), die Trinität („Meditations sur le Mystère de la Sainte Trinité“) oder das Jenseits („Éclairs sur L'Au-delà“) vertont er.

Messiaens musikalische Sprache bietet dafür reiches Material. Seine sieben Modi (Tonarten) setzen sich aus gleichartigen Teilstücken zusammen (wobei Halb- und Ganztonschritte stetig wechseln wie im zweiten Modus, oder einem Ganztone zwei Halbtöne folgen wie im dritten Modus, aus denen sich höchst charakteristische Harmonien zusammensetzen lassen. Daneben finden sich in späteren Werken fixierte „accords spéciaux“ ohne regelmäßige Intervallstruktur Cluster (Tontrauben) und Zwölftonklänge. Dies alles findet sich auch frei mit traditionellen Dur-Akkorden und Tonleitern kombiniert.

Diese Klänge sind nicht nach dem klassischen Funktionsschema geordnet (also nach Kadenzschemata mit hierarchischen Basistönen), sondern dienen als Farbwerte. Messiaen besaß die Gabe der Synästhesie. Gewöhnungsbedürftig ist für das traditionelle Hören auch die rhythmische Welt Messiaens. Entgegen der Tradition finden sich hier kaum regelmäßige Zweier- oder Dreier-Gruppierungen. Dagegen orientiert er sich zum Beispiel an indischen Rhythmusmustern, die sich gerade durch ihre Unregelmäßigkeit auszeichnen. Gerne fügt der Komponist einem Rhythmusmuster bei der Wiederholung noch einen kleinen Wert hinzu („valeur ajoutée“); in der klassischen Harmonielehre kennt man den einem Dreiklang hinzugefügten Ton als „sixte ajoutée“. Mit diesen Feinheiten gelingt es Messiaen auch, Zeit zu verschleiern, Zeitlosigkeit zu suggerieren; dieses zielen auch die häufigen extrem langsamen Tempi an. Damit verweist er auf die Ewigkeit Gottes.

Innovativ war Messiaen auch in der Melodik, hier insbesondere durch die Integration von Vogelgesängen, die er akribisch aufzeichnete, wobei auch exotische Vögel berücksichtigt wurden. Der Komponist rühmt die Freiheit und Leichtigkeit, ja Schwerelosigkeit dieser Gesänge, die er dankbar als beglückende Inspirationsquelle empfindet. Die Vogelstimmen sind Klänge der Natur, die jedoch ins Transzendente, ins Weite, Lichte verweisen.

Messiaen erstrebte die musikalische Illustration der katholischen Glaubensgeheimnisse: „Die Evokation der Herrlichkeit Gottes und die Antizipation des Transzendenten, des Unsicht- und Unsagbaren, das den Gläubigen nach dem Tod erwartet. Der Farbenreichtum von Messiaens klingender ‚Theologia Gloriosa‘ steht zum einen für die Vielfalt und Herrlichkeit der irdischen Schöpfung, zum anderen (in Anlehnung an die Farbvision des Himmlischen Jerusalem in der Apokalypse des Johannes) für das Jenseits, in dem die Grenze zwischen Seh- und Hörsinn aufgehoben sein wird“ (Stefan Keym).

Der dritte Satz aus dem Zyklus „L'Ascension“ ist überschrieben: „Freudenausbrüche einer Seele vor der Herrlichkeit Christi, die ihre eigene ist“. Die Intention des Komponisten ergibt sich aus den vorangestellten Schriftziten: „Laßt uns dem Vater danken, der uns befähigt hat, am Erbe der Heiligen im Lichte teilzunehmen“, „der uns in Christus auferweckt und einen Platz im Himmel bereitet hat (Kol 1,12; Eph 2,6)“. Die ekstatischen Akkorde und virtuos-ten Skalen ergeben einen unvergleichlichen Hymnus auf den Auferstandenen und die Freude der Seligen.

Im letzten Orchesterwerk (1987-1991 geschrieben) „Éclairs sur L'Au-delà“ (Streiflichter über das Jenseits) trägt der

siebte Satz die Überschrift „Und Gott wird jede Träne von ihren Augen abwischen“. Als Motto steht über den Noten das Zitat aus der Apokalypse: „und es wird keinen Tod mehr geben, keine Trauer und keinen Klageschrei“ (Apk 21,4) sowie Mt 5,5: „Selig die Trauernden, denn sie werden getröstet werden“.

Aus hohen Streicher-Trillern steigt das Hauptthema „wie eine Liebkosung“ (Yvonne Loriod-Messiaen) ab. Nach einem Hornruf mit Echo der Flöten erscheint erstmals (im Xylophon) der kurze Ruf der Lerche („L'Alouette Calandrelle“); ihr antwortet eine Schwarzamsel (Flöte). Nach erweitertem Wiedererscheinen des Hauptthemas sowie der Hornrufe hören wir abschließend nochmals den kurzen Ruf der Lerche. Yvonne Loriod sieht in diesem Satz die Vision eines Himmelsbogens voll Zärtlichkeit, wie ein Lächeln, das durch die Tränen hindurch Gott schaut, der tröstet und die Tränen in Tautropfen verwandelt. Warum eigentlich die Lerche? Olivier Messiaen zitiert ihren Gesang auch im fünften Satz „Le vent de l'esprit: Sturmwind des Geistes“ seiner „Messe de la Pentecôte“ und charakterisiert ihn als „die lebendigste und freieste Sache, die es gibt“, „Der Gesang der Lerche ist das Symbol des Alleluja, der Freude des Heiligen Geistes.“

Der Gang durch die Musikgeschichte vom Barock bis zur Gegenwart demonstriert: Die Klänge sind natürlich diesseitig produziert, aber sie verlocken uns auch, sie trösten und begeistern uns, weil sie unsere Seele berühren. Die Seele aber ist göttlichen Ursprungs; sie formt unseren Leib und zieht unseren Geist himmelwärts. Indem Musik uns in der Seele derartig anspricht, hören wir in der Tat „Klänge aus dem Jenseits.“ □



Die Darstellung von Christi Himmelfahrt: Elf Apostel und drei Frauen (die Gottesmutter im Zentrum) sind Zeugen,

Engel spielen auf Instrumenten, andere sprechen zu den Gläubigen.