

Dr. Thomas P. Föbel

Auferstehungsglaube: Kompetenz, Performanz, Relevanz und Glaubwürdigkeit
– ein fundamentaltheologischer Versuch

Bonn 2017

Inhaltsverzeichnis

1. Auferstehung und Auferstehungsglaube – Wirklichkeit und Wirk- samkeit	2
1.1 Den Glauben an die Auferstehung gibt es	2
1.2 Der Glaube an die Auferstehung und sein universaler, gleichwohl prekärer Geltungsanspruch	4
1.3 Der Glaube an die Auferstehung in fundamentaltheologi- scher Perspektive	6
2. Die Performanz des Auferstehungsglaubens als Beziehungsge- schehen zwischen Gott, Mensch und Menschen in Welt – eine selbstreferentielle Perspektive	8
2.1 Das Triplex-Gebot der Liebe und die Performanz des Auf- erstehungsglaubens	8
2.2 Eine selbstkritische Zwischenreflexion	13
3. Die Performanz des christlichen Auferstehungsglaubens – eine kritische Innen-Außenperspektive	16
3.1 Der Auferstehungsglaube als bedeutungsvolles Beziehungs- geflecht aus Gottes-, Jesus Christus- und Ich-Du-in-Welt Beziehung und die ihr korrespondierende fundamental- theologische Aufgabenstellung	17
3.2 Die kontingente Existenz und die Rationalität der „Existenz- annahme Gott“	20
3.3 Die Ich-in-Welt-Beziehung und die Jesus-Christus-Beziehung als Auferstehungsbeziehung im Horizont der Gott-Relation	28

1. *Auferstehung und Auferstehungsglaube – Wirklichkeit und Wirksamkeit*

Der Glaube an die Auferstehung ist zweifellos der entscheidende Kern des christlichen Bekenntnisses. Das weiß schon Paulus¹ und dieses Bewusstsein prägt die Glaubenspraxis und Glaubentheorie von ihren Anfängen her:

„Die Hoffnung der Christen heißt Auferstehung der Toten; alles, was wir sind, sind wir im Glauben daran.“ (Tertullian, *De carnis resurrectione* 1,1.)²

Bis heute basiert (zumindest auf der Theorieebene) die gesamte christliche Lebensoption und Wirklichkeitsinterpretation auf dem Fundament dieses unhintergehbaren Glaubensgrunds: die Auferstehung Jesu Christi und der daraus resultierende Auferstehungsglaube. Dieser Auferstehungsglaube, sakramental verdichtet in Taufe und Eucharistie (vgl. GS 22), durchformt von seinem Geltungsanspruch her alle Bereiche des kollektiv kirchlichen und des individuell christlichen Lebens. Er strukturiert von Ostern her nicht nur das Kirchenjahr, sondern auch jede sich christlich verstehende Biographie – von der Taufe ausgehend über das Leben aus der Eucharistie bis in die christliche Sterbekultur hinein. Gleichzeitig ist dem christlichen Selbstverständnis nach die Auferstehung Jesu Christi der universale Hoffungsgrund für die ganze Welt, den die Kirche als sakramentales Heilszeichen allen Menschen zu verkünden und vor allem performativ – d.h. die Lebenswirklichkeit positiv verändernd – *werkzeughaft* zu vermitteln hat (vgl. LG 1). Dieser wort- und tathafte Auftrag entspricht exakt dem sogenannten Missionsbefehl, der bei Matthäus nicht nur bewusst nachösterlich lokalisiert, sondern als *Taufbefehl* in einer universalen Perspektive („alle Völker“/ „bis zum Ende der Welt“) auch inhaltlich österlich organisiert ist (vgl. Mt 28,16-20).

1.1 *Den Glauben an die Auferstehung gibt es*

Tatsächlich hat der Auferstehungsglaube bzw. die Auferstehungshoffnung die europäische Gesellschafts- und Kulturgeschichte über den kirchlichen Innenraum hinaus nachhaltig geprägt und mitgestaltet. Er gehört zweifellos zum kulturellen Erbe und kollektiven Gedächtnis des Abendlandes, das auch im Heute (noch) wirksam

¹ „Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos.“ (1 Kor 15,14.)

² Vgl. GRESHAKE, Gisbert/ KREMER, Jacob, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*. Darmstadt 1992, 3. [= GRESHAKE/ KREMER, *Resurrectio*.] Vgl. SCHIMANOWSKI, Gottfried, *Auferweckung im Neuen Testament und in der frühjüdischen Apokalyptik*. In: KESSLER, Hans, Hg., *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften*. Darmstadt 2004, 49-71, 49f. [= SCHIMANOWSKI, *Auferweckung*.]

ist.³ Hier ist etwa auf die gesellschaftliche Gestaltung der „profanen“ Zeit in der Differenzierung von Sonn-, Feier- und Werktag hinzuweisen. Das „kulturelle Erbe Auferstehungshoffnung“ meldet sich zudem immer wieder in kollektiven Reaktionen auf krisenhafte gesellschaftliche Ereignisse an. Denn diese sind auch heute geprägt von deutlich christlich identifizierbaren Strukturen der Trauerbewältigung in Form von Gedenkfeiern und Gottesdiensten im Angesicht von Naturkatastrophen, schweren Unglücksfällen oder Verbrechen und Terroranschlägen.⁴ Hinzuweisen ist ferner auf eine gesellschaftlich erwartete und pädagogisch flächig implementierte Kultur des Sich-Entschuldigens und des Verzeihens bis hin zur Vergebung vor jeder erzieherischen oder rechtlichen Sanktion. Ähnliches wäre zu sagen von gesellschaftlich relevanten Vorstellungen von Friede, Gerechtigkeit und Würde, die in ihrem universalen Unbedingtheitscharakter unverkennbar die Grundierung eines christlichen Wirklichkeitsverständnisses tragen, das sich wiederum basal aus dem Auferstehungsglauben heraus generiert.⁵

Diese durchaus willkürlich gewählten Beispiele zeigen, dass der Auferstehungsglaube in Vergangenheit und Gegenwart spezifische Formen der individuellen und kollektiven Gestaltung von Leben hervorgebracht hat, die performativ, d.h. die individuelle und öffentliche Wirklichkeit verändernd, wirksam waren⁶ und immer noch wirksam sind. Spezifisch christlich sind diese Gestaltungsformen bzw. Performanzen⁷, weil der Auferstehungsglaube Wahrnehmungs-, Interpretations- und Handlungskompetenzen (bzw. -möglichkeiten) eröffnet, die innerhalb einer rein materialistischen, naturalistischen oder empiristischen Weltdeutung von Leben und

³ Vgl. dazu den grundlegenden Übersichtsbeitrag von HOFF; Gregor Maria, Religion in Europa und ihre Bedeutung für den Kontinent. In: ThRv 112 (2016) 355-376.

⁴ So fand etwa nach dem Terroranschlag auf den Weihnachtsmarkt am Berliner Breitscheidplatz am 20.12.2016 ein ökumenischer Gottesdienst in der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche unter Teilnahme von Spitzenvertretern aus Politik und Öffentlichkeit statt. Es nimmt daher nicht wunder, dass sich im deutschsprachigen Rituale Romanum zur kirchlichen Begräbnisfeier der Anhang „Liturgische Feiern bei Großschadensereignissen und Katastrophen“ findet. Vgl. Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe. Freiburg i. Br. u.a. 2009, 341ff.

⁵ Vgl. POLLACK, Detlef/ ROSTA, Gergly, Religion in der Postmoderne. Ein internationaler Vergleich. Frankfurt a. M. 2015, 98-101. [= POLLACK, Religion.] Hier auch der Verweis auf weitere Literatur etwa HÖLSCHER, Lucian, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit. München 2005, 15.

⁶ Vgl. BADDE, Paul, Der Glaube an die Auferstehung treibt uns zum Besseren. In: www.welt.de/debatte/kommentare/article114905903/Der-Glaube-an-Auferstehung-treibt-uns-zum-Besseren. Abruf am 01.03.2017.

⁷ Vgl. KLIE, Thomas, Performanz, Performativität und Performance. Die Rezeption eines sprach- und theaterwissenschaftlichen Theoriefeldes in der Praktischen Theologie. In: ZMiss 4 (2013) 342-356. Grundlegend vgl. WIRTH, Uwe, Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexialität. In: DERS., Hg., Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt a. M. 2002, 9-60.

Tod nicht gegeben sind bzw. gegeben wären.⁸ Karl Rahner fasst den Befund, dass der Auferstehungsglaube eine geschichtlich wirksame Wirklichkeit und so eine unausweichliche Tatsache darstellt, in drei einfachen Sätzen zusammen, auf denen ich die folgenden Überlegungen aufbauen werde:

„Den Glauben an die Auferstehung gibt es. Und zwar als einmaliges Faktum. Das ist in sich schon bedenkenswert.“⁹

1.2 *Der Glaube an die Auferstehung und sein universaler, gleichwohl prekärer Geltungsanspruch*

Der Hinweis auf die unbestreitbare Faktizität des Auferstehungsglaubens in seiner kollektiv und individuell performativen Wirksamkeit kann den Fundamentaltheologen nicht beruhigen. Denn trotz dieses profanhistorischen und empirischen Befundes bleibt der Auferstehungsglaube eine außerordentlich prekäre Angelegenheit, weil er seine lebensgestaltende Kraft der eigenen Voraussetzung nach nur aus der „Tatsache“ der Auferstehung bzw. Auferweckung Jesu Christi selbst bezieht. Genau diese „Tatsache“ aber ist im Gegensatz zu der nicht zu leugnenden Performanz des Auferstehungsglaubens im gesellschaftlichen Diskurs einer massiven Bestreitung, zumindest aber einer extremen Verdachtshermeneutik ausgesetzt. Diese Bestreitung bzw. dieser Verdacht richtet sich gegen den *Glauben* an eine Auferstehung bzw. Auferweckung, weil dieser auf einer falschen bzw. irrigen Annahme beruhe und deswegen von vornherein irrational und damit irrelevant sei. In Konsequenz richtet er sich dann auch gegen die Sinnhaftigkeit einer christlichen Lebensoption und -gestaltung, weil diese sich in grundlegender Weise aus diesem „irrigen Glauben“ heraus generiert. Bestreitung und Verdacht werden dabei von unterschiedlichen Standorten her geäußert; sei es aus einer religionskritisch-atheistischen Perspektive, sei es aus einer naturalistisch-materialistischen oder empirischen Perspektive und sei es nicht zuletzt natürlich auch aus der Perspektive der nichtchristlichen Religionen.¹⁰ Zudem wäre die Annahme naiv, dass der Auferstehungsglaube nicht

⁸ Zum Kompetenzbegriff vgl. WEINERT, Franz Edmund, Leistungsmessungen in Schulen. Weinheim 2001, 27f. Weinert definiert Kompetenz als „die bei Individuen verfügbaren oder durch sie erlernten kognitiven Fähigkeiten und Fertigkeiten, um bestimmte Probleme zu lösen sowie die damit verbundenen motivationalen, volitionalen und sozialen Bereitschaften und Fähigkeiten, um die Problemlösungen in variablen Situationen erfolgreich und verantwortungsvoll nutzen zu können“.

⁹ RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg i. Br. 1976 u.ö., 269. [= RAHNER, Grundkurs.]

¹⁰ Vgl. die vorzügliche Zusammenstellung bei HOFF, Gregor Maria, Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation. Regensburg 2009.

auch innerhalb des kirchlich verfassten Christentums nirgendwo einer solchen Verdachtshermeneutik ausgesetzt wäre.¹¹

Die Situation dieser Bestreitungs- bzw. Verdachtshermeneutik ist mit Blick auf die Sinnhaftigkeit der Auferstehungshoffnung verschärft, weil das mit „Auferstehung Jesu Christi“ bezeichnete „Geschehen“ von sich her einen außerordentlich gehaltvollen und universalen Geltungsanspruch evoziert, obgleich dieser Geltungsanspruch selbst unbestreitbar auf durchaus prekären Grundannahmen historischer, erkenntnistheoretischer und weltanschaulicher Natur aufruht. Außerordentlich gehaltvoll und von unbegrenzter Reichweite ist dieser Geltungsanspruch deswegen, weil das in ihm beanspruchte Auferstehungsgeschehen dem eigenen Selbstverständnis nach ausnahmslos alle denkbaren Wirklichkeitsbereiche (Gott – Kosmos – Mensch bzw. Gott – Schöpfung) betrifft, durchformt bzw. relational berührt und sowohl „erkenntnislogisch“ als auch „ontologisch“ verändert:

Die Auferstehung „ist (weil Jesu leibhaftige Menschheit ein bleibender Teil der einen Welt mit einer einheitlichen Dynamik ist, welche Einheit und Einheitlichkeit ontologisch genauer zu erfassen wäre) nicht nur ideologisch eine ‚Exemplarursache‘ der Auferstehung aller, sondern objektiv der Anfang der Verklärung der Welt als eines ontologisch zusammenhängenden Geschehens, weil in diesem Anfang das Schicksal der Welt grundsätzlich entschieden und schon begonnen ist und auf jeden Fall objektiv anders wäre, wenn Jesus nicht der Auferstandene wäre (...).“¹²

Diesem in Form und Inhalt kaum überbietbaren Geltungsanspruch steht die Tatsache gegenüber, dass der diesen Anspruch legitimierende Geltungsgrund (nämlich die Auferstehung Jesu Christi) überaus prekär bzw. bestritten ist. Dies gilt einerseits hinsichtlich der religionskritischen Frage nach seiner Faktizität, andererseits aber auch im innentheologischen Diskurs hinsichtlich der Frage nach seiner Interpretation.¹³

¹¹ Vgl. POLLACK, Religion 138. Auf die unspezifische Frage „Glauben Sie an ein Leben nach dem Tod?“ antworten regelmäßig weniger Befragte mit „Ja“ als den beiden großen christlichen Konfessionen in Deutschland angehören. Dabei muss zudem in Anschlag gebracht werden, dass hier nicht nach der Form dieser Jenseitsvorstellung gefragt ist.

¹² RAHNER, Art. Auferstehung – SM I, 403-406. 416-425, 23. Vgl. auch GS 22.

¹³ So unterscheidet Gerd Theißen sechs Phasen in der exegetischen Diskussion um den Osterglauben, in denen dieser jeweils in wechselseitig inkommensurabler Weise gedeutet wurde. (Vgl. THEIßEN, Gerd/MERZ, Annette, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch. Göttingen ³2001, 416ff. [= THEIßEN/MERZ, Jesus.]) Analog dazu herrscht auch in der Systematischen Theologie kein Konsens über das rechte Verständnis von „Auferstehung“. In diesem Zusammenhang sei nur summarisch auf die Debatte zur Frage der Auferweckung zwischen Verwey, Präpper und Kessler in den 90er-Jahren des 20. Jahrhunderts verwiesen.

1.3 Der Glaube an die Auferstehung in fundamentaltheologischer Perspektive

Im Angesicht dieser komplexen Ausgangslage (unbestreitbare Faktizität des Auferstehungsglaubens – sein universaler Geltungsanspruch – sein prekärer Geltungsgrund) soll der Fokus dieser Überlegungen ein fundamentaltheologischer sein, der die Frage nach der *Relevanz* und *Glaubwürdigkeit* des christlichen Auferstehungsglaubens im Hier und Jetzt in den Blick nehmen will. Denn der Fundamentaltheologie – so unterschiedlich ihre Ansätze auch sein mögen – kommt innerhalb des theologischen Wissenschaftsgebäudes unbestreitbar auch die Aufgabe zu, die individuelle und gesellschaftliche Bedeutung und Relevanz einer christlichen Wirklichkeitsinterpretation bzw. einer performativen Wirklichkeitsgestaltung herauszuarbeiten und in intellektueller Redlichkeit als existentiell und rational glaubwürdig auszuweisen. Dabei hat sie die jeweiligen gesellschaftlichen, sozialen, kulturellen, politischen, wissenschaftlichen und religiösen Gegebenheiten zu berücksichtigen. Grundsätzliche Aufgabe der Fundamentaltheologie ist es meinem Selbstverständnis nach dabei, die sich wandelnden „Zeichen der Zeit“ (GS 4) als offenbarungssignifikante Heilszeichen in einer österlich-heilsoptimistischen Perspektive (vgl. GS 22) wahrzunehmen und positiv zu verstärken. Gleichzeitig geht es aber auch darum, die Menetekel und Missstände der Zeit (Ausgrenzungen, Entwürdigungen, Machtmissbräuche, Ungerechtigkeiten, Gewaltanwendungen etc.) vom „Evangelium von Ostern“ her aufzudecken und ideologiekritisch zu markieren. Dies geschieht in dem Bewusstsein, dass sich die menschlichen Verstehens-Voraussetzungen (Denkformen¹⁴) im Laufe der Geschichte entwickeln und sich mit ihnen zugleich auch die konkrete Gestalt des Glaubens (seine Performativen) in Theorie und Praxis verändern.¹⁵ Das gilt insbesondere für den Auferstehungsglauben, der angesichts plausibler naturwissenschaftlicher, technischer und empirischer Weltbilder freilich im Heute der Spätmoderne ganz anderen Fragen ausgesetzt ist als in einem vormodernen Zeitalter, in dem die Existenz Gottes und die christliche Wirklichkeitsinterpretation bei der Lebensgestaltung mehr oder minder selbstverständlich vorausgesetzt waren.

Ziel dieser fundamentaltheologischen Überlegungen ist es deswegen, die christliche Lebensgestaltung aus dem Auferstehungsglauben heraus als einen vernünftigen und existentiell für Mensch und Gesellschaft positiven, relevanten, theologisch *heilshaften* Umgang mit der Lebenswirklichkeit auszuweisen. Deswegen geht es im

¹⁴ Vgl. dazu SCHÄRTL, Thomas, Auferstehung denken. Metaphysische Hintergrundfragen. In: Conc 42 (2006) 551-562.

¹⁵ Vgl. hierzu SANDER, Hans-Joachim, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*. In: HThKVatII 4, 581-886, 585. Vgl. DERS., Ortswechsel. Fundamentaltheologie im Zeichen von Marginalität und Pluralität. In: ThG 47 (2004) 223-233.

Folgenden darum ausgehend von der nicht zu leugnenden performativen Faktizität des christlichen Auferstehungsglaubens die spezifische, in diesem Glauben gegebene Kompetenz für die Gestaltung des individuellen und kollektiven Lebens so zu bestimmen, dass die Gegenwarts-Relevanz der Auferstehungshoffnung deutlich wird. Dabei unterstelle ich, dass die Relevanz einer bestimmten Performanz (hier die Lebensgestaltung aus dem Auferstehungsglauben) zugleich die Glaubwürdigkeit und/ oder Plausibilität der dieser Performanz zu Grunde liegenden Kompetenz (nämlich die Kompetenz Auferstehungsglaube) stärkt bzw. verstärkt. Dieser Versuch kann wenigstens ansatzhaft nur gelingen, wenn die Fundamentaltheologie versteht zu verstehen, wie Menschen in ihrer Zeit jeweils verstehen, denken, lieben, hoffen, glauben und entsprechend leben. Deswegen setze ich nicht theoretisch-abstrakt bei einer dogmatischen Semantik des „Auferstehungsglaubens“ an, sondern versuche den im Lebensvollzug konkret werdenden Auferstehungsglauben als eine pragmatisch-performative Wirklichkeitsgestaltung mit anderen basalen Wirklichkeitsinterpretationen (namentlich der unausweichlichen Erfahrung der Kontingenz) in ein Wechselverhältnis zu bringen. Hierbei gehe ich in zwei Schritten vor, die zwar einen inneren Zusammenhang haben, aber auch unabhängig voneinander (modular) verstanden werden können. Im ersten Schritt versuche ich, die Performanz des christlichen Auferstehungsglaubens in einer bewusst selbstreferentiellen Perspektive als ein Beziehungsgeschehen zu rekonstruieren und auf innere Konsistenz hin zu prüfen. Im zweiten Schritt geht es darum, die spezifische, performative Wirklichkeitsgestaltung „Auferstehungsglaube“ hinsichtlich ihrer Kohärenz zu anderen Wirklichkeitsinterpretationen zu untersuchen.

Diesem methodischen Layout entsprechend werde ich mit praktischen Beispielen arbeiten, die prima vista dem Verdacht ausgeliefert sein könnten, trivial zu sein. Sie sind es aber nicht, weil m.E. weder die semantische, noch die pragmatische Bedeutung des Begriffs „Auferstehungsglaube“ unabhängig von der Praxis des Auferstehungsglaubens und so isoliert von seinem performativen Vollzug vollständig und angemessen bestimmt werden kann.¹⁶ Dabei ist darauf hinzuweisen, dass die Überlegungen sich nicht unmittelbar mit der im Auferstehungsglauben vorausgesetzten „Auferstehung bzw. Auferweckung Jesu Christi“ selbst auseinandersetzen. Die

¹⁶ Deswegen ist deutlich zu markieren, dass der komplexe Bedeutungszusammenhang „Auferstehungsglaube“ in einer theoretischen Abhandlung wie dieser nur in Ansätzen zum Ausdruck gebracht werden kann. Wenn aber die Bedeutung des Auferstehungsglaubens nicht vollständig in der Abstraktion von seinem performativen Vollzug sprachlich abgebildet werden kann, ist natürlich eine theoretische Abhandlung dem begründeten Verdacht und der Gefahr ausgesetzt, entweder performativ widersprüchlich zu sein und/ oder in einen erkenntnislogischen „circulus vitiosus“ zu führen. Beides wird zu beachten sein. Vgl. MENDL, Hans, Religionsunterricht inszenieren und reflektieren. Plädoyer für einen Religionsunterricht, der mehr ist als „reden über Religion“. In: Religionsunterricht heute o. Nr. (2006) 6–21, 16. Wie bei allen Sakramenten und rituellen Handlungen wird auch die Bedeutung dessen, was „Auferstehungsglaube“ meint nur in seinem Tun vollends erfahrbar.

Einblendung dieser Fragestellung würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Eine solche methodische Einschränkung erscheint mir allerdings solange berechtigt, wie diese eindeutig markiert wird. Entsprechend schränkt sich natürlich auch der Geltungsanspruch des Folgenden ein: Intendiert ist ein Relevanz- und Glaubwürdigkeitsaufweis des Auferstehungsglaubens als einer faktisch gegebenen Lebensoption, nicht aber eine vollständige „Apologie“ der Auferstehung als solcher.

2. *Die Performanz des Auferstehungsglaubens als Beziehungsgeschehen zwischen Gott, Mensch und Menschen in Welt – eine selbstreferentielle Perspektive*

2.1 *Das Triplex-Gebot der Liebe und die Performanz des Auferstehungsglaubens*

Um die Performanz, d.h. die konkrete Gestaltung eines Lebens aus dem Auferstehungsglauben heraus zu bestimmen, setze ich beim Triplex-Gebot der Liebe an: Du sollst Gott (1) lieben und den Nächsten (2) wie Dich (3) selbst (vgl. Mt 22,37ff.).¹⁷ Denn nach Auskunft von GS 22 ist es gerade die Kompetenz der lebenspragmatischen Erfüllung des „Gesetzes der Liebe“ (vgl. Röm 8,1-8) aus der Auferstehungshoffnung heraus, die ein bewusst christliches Leben von der Taufe und damit aus der Beziehung zum Auferstandenen her auszeichnet.¹⁸

Die im Triplex-Gebot¹⁹ der Liebe deskriptiv benannten und präskriptiv bestimmten Kommunikations- und Beziehungsrelationen (Gott – ich – Du - Gott), in denen sich der Auferstehungsglaube vollzieht, sind allesamt von praktisch-existentieller und personal-analoger Natur. Denn es geht in ihnen um konkrete, im jeweiligen Heute (!) miteinander verbundene und aufeinander bezogene Handlungsträger und Beziehungssituationen zwischen dem jeweiligen Ich, Gott und dem Du in der geschicht-

¹⁷ „Er antwortete ihm: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken. Das ist das wichtigste und erste Gebot. Ebenso wichtig ist das zweite: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz samt den Propheten.“ (Mt 22, 37-40)

¹⁸ „Auch auf dem Christen liegen ganz gewiss die Notwendigkeit und auch Pflicht, gegen das Böse durch viele Anfechtungen hindurch anzukämpfen und auch den Tod zu ertragen; aber dem österlichen Geheimnis verbunden und dem Tod Christi gleichgestaltet, geht er, durch Hoffnung gestärkt, der Auferstehung entgegen. Das gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt. Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.“ (GS 22)

¹⁹ Vgl. grundlegend RAHNER, Karl, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe. In: DERS., SzTh VI. Einsiedeln u.a. 1965, 277-298. [= RAHNER, Einheit.]

lichen, vor Gott *einen* Welt: Gott-Du-Ich-in-Welt. Diese im Glaubensvollzug (verstanden als existentielle und praktische Realisation des Liebesgebotes im Sinne einer „fides caritate formata“) selbst vorausgesetzten und beanspruchten Handlungsträger und ihre Beziehungsfelder werden markiert von Orten personaler Begegnung, an denen der Auferstehungsglaube und so mittelbar die in ihm als wahr und wirklich vorausgesetzte Auferweckung Jesu Christi im Lebensvollzug des Christen performativ, d.h. wort- und werkhaf, vollzogen wird. Es sind damit raum- und zeitlich bestimmbare Orte einer Gott-Du-Ich-in-Welt-Relation, an denen der Auferstehungsglaube in der empirischen Praxis des getanen Liebesgebotes geschichtsnotorisch und glaubwürdig, weil lebensrelevant wird oder eben nicht. Deswegen meldet sich im Vollzug des Auferstehungsglaubens selbst die Frage nach seiner Relevanz an und zwar als Frage nach seiner (der Intention des Gläubigen nach) positiven Erfahrbarkeit innerhalb der individuellen Gottes- und Menschenbeziehung in ihren personalen, familiären, beruflichen, gesellschaftlichen, kulturellen, religiösen oder kirchlichen Bezügen. Dies ist der Fall, weil sich diese Relationen in und durch die Performanz des Glaubensvollzugs in empirisch wahrnehmbarer Weise verändern: etwa durch Trost und Tröstung, als getanes Liebesversprechen und erlebter Treue, als schenkendes und empfangenes Geschenk, als in der Sexualität wechselseitig erfahrene personal-körperliche Würdigung, als Heilen und Genesen, Retten und Rettung, als Entschuldigen und Verzeihen, Vergebung und Umkehr (in dieser Reihenfolge!) etc. Dabei ist zu sehen, dass in dieser empirischen Wahrnehmung bzw. Wahrnehmbarkeit für den Gläubigen in seiner und aufgrund seiner Auferstehungshoffnung immer auch eine direkte oder indirekte *Gotteserfahrung* gegeben ist. Diese Gotteserfahrung qualifiziert die Performanz der „getanen“ oder „empfangenen“ Liebe deswegen aber in einer bestimmten Form: z.B. als (Mit-)Erfahrung unbedingter Würdigung, un-verlierbarer Treue, voll-ständiger Vergebung, un-gefährdeter Liebe, end-gültiger Genesung, ewiger Rettung durch Gott etc.

Im Horizont dieser Überlegungen kann deutlich werden, dass mit dem *expliziten* Auferstehungsglauben eine spezifische und eindeutig identifizierbare Kompetenz gegeben ist, Leben in besonderer und damit relevanter Weise zu deuten und zu gestalten. Die so qua Auferstehungshoffnung performativ „generierte“ und gleichzeitig „wahrgenommene“ bzw. „erfahrene“ Relevanz dieser Kompetenz macht dann aber den Auferstehungsglauben als das *Movens* der Liebestat zunächst einmal grundsätzlich glaubwürdig: in direkter Weise für den einzelnen Gläubigen selbst, aber auch in indirekter Weise für das vom Gläubigen geliebte „Du der Liebestat“ in der gemeinsamen, keineswegs nur ideellen, sondern auch empirischen Lebenswelt. Dies gilt zunächst noch unabhängig von der Frage, ob der Auferstehungsglaube als solcher eine rational verantwortbare Lebensoption darstellt und zunächst

auch noch unabhängig von der Frage, ob die „Auferweckung Jesu Christi“ eine wie auch immer zu bestimmende Tatsache ist oder nicht:

„Den Glauben an die Auferstehung gibt es. Und zwar als einmaliges Faktum. Das ist in sich schon bedenkenswert.“²⁰

Die so miteinander gekoppelten Fragen nach Kompetenz und Performanz, nach Relevanz und Glaubwürdigkeit der Auferstehungshoffnung setzen damit voraus, dass der Auferstehungsglaube eine die Lebenswelt *hier und jetzt* wirksam verändernde Wirklichkeit darstellt und zwar auf individueller und sozialer, kirchlicher und gesellschaftlicher Ebene. Reflektiert man diese Tatsache, dann stößt man von der Performanz des Auferstehungsglaubens mithin auf eine Kompetenz, die dieser Performanz zugrundeliegt. Diese besteht in der Option einer spezifischen, situativ variablen, weil personal-freien Gestaltung der konkreten, je heutigen Wirklichkeit. Konkret heißt das: Ein Leben aus der in der ausdrücklichen Auferstehungshoffnung beanspruchten Auferstehungswirklichkeit heraus ermöglicht einen Umgang mit eigenem und anderem Leben, Sterben und Tod, der der Würde des Menschen keinerlei Grenze setzt. Es bietet von daher Lebenschancen und Sinnoptionen auch da, wo aus rein menschlicher, empirischer, naturaler, biologischer und medizinischer Kraft nichts mehr zu tun ist, weil nichts mehr getan werden kann: in der Konfrontation mit vollständiger Demenz, in unheilbarer Krankheit, verzweifelter Depression, an der Schwelle zum eigenen Tod, ja sogar im Todesangesicht des geliebten Anderen. Ausdruck dieser grenzenlosen Würdigung menschlicher Existenz wiederum ist das Triplex-Gebot der Liebe, dessen Sinnspitze allerdings nur im konkreten, performativen Vollzug dieser Liebe selbst und nicht schon auf der Ebene seiner theoretischen Behauptung bzw. Deskription erkannt und anerkannt werden kann.²¹ Deswegen ist es auch keineswegs trivial, wenn abermals die empirische und historische Unbestreitbarkeit in Anschlag genommen wird, dass die „Auferstehung Jesu Christi“ – bzw. genauer und durchaus bescheidener formuliert – der christliche Auferstehungsglaube an diese Auferstehung eine empirisch wirksame Größe ist, die die Geschichte der Menschheit in der Vergangenheit nachhaltig verändert hat und auch in der fortlaufenden Geschichte gegenwärtig verändert. Denn man kann die Wirksamkeit der im Auferstehungsglauben konkret werdenden „Auferstehungswirklichkeit“ tatsächlich überall da festmachen, wo man Menschen begegnet, die aus ihrem christlichen Glauben heraus bewusst und ausdrücklich in spezifischer Weise in der Welt wirksam werden und handeln: etwa in christlichen Formen des Umgangs mit Konflikten entsprechend dem Gebot der Feindesliebe (vgl. Mt 5,46), im Umgang

²⁰ RAHNER, Grundkurs 269.

²¹ Entsprechend will der hier versuchte Glaubwürdigkeitsaufweis des Auferstehungsglauben auch nur von seinem praktischen Vollzug her entwickelt werden.

mit Krankheiten und Grenzerfahrungen (vgl. 1 Thess 4,23²²), mit Nöten und Ängsten (vgl. Lk 2,10 u.ö.), aber auch mit Lust- und Glückerfahrungen (vgl. Mt 9,15). Ebenso kann ein Leben aus der geglaubten Auferstehungswirklichkeit auch da empirisch festgemacht werden, wo sich Menschen in spezifisch christlicher, näherhin unbedingter Weise für Gerechtigkeit, Frieden, Inklusion, Integration und universalen Würdigung des Anderen einsetzen. Schließlich zeigt schon die schiere Faktizität von Kirche, dass der Auferstehungsglaube die menschliche Welt und Geschichte prägt: nämlich als eine *spezifisch* kompetente und relevante Lebensgestaltung, aus der heraus sich *spezifische* Performationen generieren. Diese wiederum können in der Synchronie und Diachronie der Geschichte namhaft gemacht werden als gesellschaftlich-öffentliche Gestaltungsformen von Leben, die für mich, für Dich und für die Gesellschaft – wie Rahner feststellt (s.o.) – objektiv anders wären, wenn es diesen Glauben und die mit ihm gegebene Kompetenz der *unbedingten* Würdigung allen Lebens über die Grenze des biologischen Exitus hinaus nie gegeben hätte oder einmal nicht mehr geben würde.²³ Dies gilt aber insgesamt für die in der Praxis des Liebesgebots sich erfahrbar ereignende und gerade nicht nur abstrakt vorausgesetzte christlich-kirchliche Hoffnungsperspektive für die ganze Welt, die für mich, für mein Du und universal für jedes menschliche Leben als österliche Hoffnung über den Tod hinaus wirksam wird und damit globale und universale Relevanz entwickelt.

Eine nähere Analyse der aus der Auferstehungshoffnung generierten Performanzen zeigt damit, dass die Wirksamkeit der im Auferstehungsglauben behaupteten und beanspruchten „Auferstehung Jesu Christi“ immer dann als empirische bzw. historische Wirklichkeit greifbar wird, wo Menschen ihre Lebenswirklichkeit aus einer Ressource her gestalten, die nüchtern betrachtet nicht aus eigener begrenzter Kraft und endlichem Vermögen bereitgestellt worden sein kann. So weist Gabriel Marcel zu Recht darauf hin, dass die menschliche Liebe erst da ihre äußerste und damit eigentlichste Gestaltungsmöglichkeit, aber auch Gestaltungskraft ausschöpft, wenn gilt: „Einen Menschen lieben heißt sagen: ‚Du wirst nicht sterben‘.“²⁴ Wenn Liebe aber diese Tiefe erreichen kann, setzt dieses Tun (die für mich, für dich, für alle

²² „Brüder, wir wollen euch über die Verstorbenen nicht in Unkenntnis lassen, damit ihr nicht trauert wie die anderen, die keine Hoffnung haben.“ (1 Thess 4,13.)

²³ Konkret: Vom christlichen Auferstehungsglauben her stellt sich die Frage nicht, was ein Leben in Demenz oder im Angesicht des nahen, sicheren Todes für das endliche mich, für das u.U. vom Tod bedrohte Du oder eine Gesellschaft mit knappen finanziellen Ressourcen noch wert ist. Sie stellt sich nicht, weil sich Leben von der Perspektive der Auferstehung her interpretiert und aus ihr im Vollzug des Liebesgebots gestaltet immer „lohnt“, egal was dieses Leben (noch) aus eigener Kraft zu leisten vermag und welchen Nutzen es für die Gesellschaft hat.

²⁴ MARCEL, Gabriel, *Geheimnis des Seins*. Wien 1952, 472.

unbedingt relevante Praxis des unbedingten und grenzenlosen Liebesgebotes in Performanz aus Kompetenz) die „Erfahrung“ einer unverbrauchbaren Ressource voraus, die alle endlichen, befristeten, von daher begrenzten und knappen menschlichen Ressourcen übersteigen: die befristete Ressource der eigenen biologischen Existenz ausgespannt zwischen Empfängnis und medizinischem Exitus, die begrenzte Ressource der eigenen Körperlichkeit und Leiblichkeit zwischen Gesundheit und Krankheit, zwischen sinnlich, sexueller Potenz und schmerzhafter, impotenter Verletzbarkeit, ja sterblicher Tödlichkeit; die verbrauchbare Ressource geistiger Kraft, Intelligenz und Freiheit zwischen künstlerisch geistiger Genialität, Kreativität und passiv, siechender Demenz. Diese „Erfahrung“ einer unbedingten und daher unverbrauchbaren Ressource, die ja wiederum die Voraussetzung des performativ vollzogenen und so unbezweifelbar im Liebesgebot relevant gewordenen Auferstehungsglaubens ist, kann aber – folgt man der Argumentation Karl Rahners – von einer endlichen Existenz mit ihren endlichen, begrenzten geistigen und leiblich-körperlichen Ressourcen schlichtweg nicht selbst „erzeugt“ worden sein. Da es ein solches, „unbedingtes“ Tun aber in vielfachen, wenn auch bedingten, weil endlichen Freiheitstaten der Liebe überall in der Menschheitsgeschichte gibt, spricht Rahner von einer kultur-, religions- und gesellschaftsunabhängigen „transzendentalen Auferstehungshoffnung“²⁵ als einer bei jedem Menschen gegebenen „transzendente[n] Erwartungserfahrung der eigenen Auferstehung“²⁶. Genau diese anonyme (vgl. GS 22), von Gott her aber ausnahmslos jedem Menschen gegebene „Erwartungserfahrung“ wiederum hat bzw. findet ihre explizite, namhafte Ausdrücklichkeit in der „Auferstehung Jesu Christi“.

Damit aber schließt sich der selbstreferentielle Kreis: Von der unbezweifelbaren performativen Wirksamkeit des christlichen Auferstehungsglaubens konnte die Relevanz der spezifischen Kompetenz „Lebensgestaltung aus Auferstehungshoffnung“ so reformuliert werden, dass einerseits die in dieser Kompetenz beanspruchte „Auferstehung Jesu Christi“ erreicht wurde und andererseits der mit dieser Wirklichkeit behauptete universale Geltungsanspruch in der Weise einer „transzendentalen Erwartungserfahrung“ ausdrücklich gemacht werden konnte:

²⁵ „Jeder Mensch vollzieht mit transzendentaler Notwendigkeit entweder im Modus der freien Annahme oder der freien Ablehnung den Akt der Hoffnung auf seine eigene Auferstehung. Denn jeder Mensch will sich in Endgültigkeit hinein behaupten und erfährt diesen Anspruch in der Tat seiner verantwortlichen Freiheit, ob er diese Implikationen seines Freiheitsvollzugs zu thematisieren vermag oder nicht, ob er sie glaubend annimmt oder verzweifelt ablehnt.“ (RAHNER, Grundkurs 264.)

²⁶ RAHNER, Grundkurs 269. [Herv. TPF.]

„Den Glauben an die Auferstehung gibt es. Und zwar als einmaliges Faktum. Das ist in sich schon bedenkenswert.“²⁷

2.2 *Eine selbstkritische Zwischenreflexion*

An dieser Stelle ist dann aber selbstkritisch zu fragen, was die bisherigen Ausführungen geleistet haben und was nicht. Dabei ist zunächst unumwunden zuzugeben, dass es sich um eine selbstreferentielle Argumentationsfigur handelt, die ihren Ausgangspunkt bei der nicht zu leugnenden Faktizität und Relevanz des Auferstehungsglaubens genommen hat. Versteht man den Auferstehungsglauben von daher als eine performative Wirklichkeitsgestaltung in den Beziehungsrelationen „Ich-Gott-Mensch-in-Welt“, dann zeigte sich *erstens*, dass *innerhalb* dieser Performanz die Performanz selbst die Relevanz und Glaubwürdigkeit der Kompetenz „Auferstehungshoffnung“ aus sich heraus generiert und beglaubigt. Gleichzeitig konnte *zweitens* aufgewiesen werden, dass im Vollzug des Auferstehungsglaubens – also wiederum in seiner Performanz – Optionen der Wirklichkeitsgestaltung gegeben sind, die ohne bzw. außerhalb dieses Vollzugs nicht gegeben sind bzw. wären. Von daher konnte *drittens* zumindest plausibilisiert werden, dass dem Auferstehungsglaube eine lebenspraktische und insofern existentielle Bedeutung zukommt, er also eine konkrete, im Hier und Jetzt wirksame und wirkliche Lebensrelevanz für sich beanspruchen kann. *Viertens* konnte zumindest angedeutet werden, dass der Auferstehungsglaube menschliche Handlungen (v.a. eine endgültige Tat der Liebe) erklärt, die von einer endlichen Existenz ohne transzendenten Hoffnungsbezug her möglicherweise als nicht vollständig begründbar erscheinen würden. Und schließlich *fünftens* ist mit dem in Anschluss an Rahner gewählten selbstreferentiellen Argumentationsformat eine Denkfigur gewählt worden, die dem universalen Geltungsanspruch des Auferstehungsglaubens entspricht. Unterstellt man nämlich dessen Gültigkeit in seiner gnoseologischen und ontologisch-relationalen Reichweite, dann kann es in der Tat keine vollständige (!) Begründungsfigur für diesen geben, die nicht (auch) selbstreferentiell wäre.²⁸ Denn unter dieser Voraussetzung könnte bzw. dürfte es ja keinen erkenntnislogischen Ort geben, der seinerseits nicht

²⁷ RAHNER, Grundkurs 269. Den Gedanken Rahners hat in neuerer Zeit zusammen mit dem Hinweis auf eine Hoffnung für den Menschen nach dem Tod aufgenommen SONNEMANS, Heino, Der Leib und die Auferstehung der Toten. In: ThG 50 (2007) 263-272, 265. [= SONNEMANS, Leib.]

²⁸ Vgl. RAHNER, Grundkurs 228. Rahner ist einer der wenigen Theologen, der dieser gravierenden Problematik nicht ausweicht, wenn er feststellt: „Eine wirkliche und wirksame Erfassung der geschichtlichen Glaubensbegründung ist nur in dem gnadenhaften Vorgang des freien Glaubens selbst gegeben und übt also ihre glaubensbegründende Funktion aus als ein Moment innerhalb des Glaubens im Zirkel eines gegenseitigen Bedingungsverhältnisses zwischen transzendentaler Gnadenerfahrung und geschichtlicher Erfassung glaubensbegründender Ereignisse.“ (Ebd. 237.)

unmittelbar oder mittelbar von der Auferstehungswirklichkeit (wiederum gnoseologisch und ontologisch) mitbestimmt wäre und von dem aus der Auferstehungsglaube außerhalb seiner selbst nochmals begründet werden könnte. Gäbe es nämlich einen solchen „Ort“ bzw. einen solchen „point-of-view“, könnte der universale Geltungsanspruch nicht mehr länger aufrechterhalten werden, weil dies in einen performativen Widerspruch führen würde. Von daher ist eine gewisse Zirkularität bei der Begründung des Auferstehungsglaubens grundsätzlich nicht vermeidbar, weil sie von seinem Wesen her als Moment seiner inneren Konsistenz und Rationalität selbst gefordert ist. Lässt man sich von daher zunächst einmal auf diese selbstreferentielle Begründungsstruktur ein, kann mit ihr immerhin gezeigt werden, dass der Auferstehungsglaube, wo er performativ vollzogen wird, eine durchaus hohe *interne* Plausibilität aufweist und darüber hinaus existentielle Relevanz erzeugt, die auch außerhalb seines Vollzugs empirisch erfahrbar ist.

So wenig man die Stärke dieser im Anschluss an Rahner bewusst selbstreferentiellen bzw. zirkulären Argumentationsform unterschätzen sollte, so klar ist aber umgekehrt auch, dass ihre Stärke zugleich ihre größte Schwäche darstellt. Denn die gesamte, durchaus komplexe, Argumentation verliert ihre Kraft unmittelbar, wenn man nicht von der Performance des Auferstehungsglaubens ausgeht, sondern dessen Vollzug „von außen“ aus kritischer oder ablehnender Perspektive betrachtet. Von einer solchen bewusst nicht (mehr) selbstreferentiellen, sondern deskriptiven Beobachterperspektive heraus nämlich bleibt der Auferstehungsglaube vor allem wegen der von ihm in Anspruch genommenen „Auferstehung Jesu Christi“ trotz aller intern glaubwürdiger Performanz und extern erfahrbarer Relevanz eine höchst prekäre Angelegenheit, die – je nach Standpunkt – massiv unter Ideologie-, Illusions-, Projektions-, Irrtums-, ja sogar Lügenverdacht steht. Diesen durchaus nachvollziehbaren Bestreitungen bzw. Verdächtigungen der christlichen Lebensoption gegenüber kann man freilich nicht mit der soeben geführten selbstreferentiellen Argumentationsstrategie allein begegnen. Vielmehr müssen weitere Gründe namhaft gemacht werden, die den kritischen oder bestreitenden Beobachter dazu motivieren, sich nicht nur auf die selbstreferentielle Begründungsfigur einzulassen, sondern sich – wenigstens methodisch – selbst in die Performanz des Auferstehungsglaubens hineinzubegeben. Ein solcher Schritt, der erkenntnislogisch wiederum einen radikalen Wechsel der Beobachterperspektive fordert, kann m.E. allerdings argumentativ nicht in Form einer philosophischen oder theologischen Letztbegründung argumentativ erzwungen werden. Denn wenn eine solche Letztbegründung des Auferstehungsglaubens möglich wäre, ginge mit ihr unweigerlich der existentielle Charakter des Auferstehungsglaubens als Performanz des frei „getanen“ Liebesge-

bots und damit der Auferstehungsglaube selbst verloren. Will man sich aber dennoch aus fundamentaltheologischer Perspektive nicht einfach damit begnügen, einen absoluten Hiatus zwischen selbstreferentieller, interner Glaubwürdigkeit und externer Unzugänglichkeit dieser Glaubwürdigkeit zu markieren oder etwa gar im Sinne einer radikal „dialektischen Theologie“ theologisch zu begründen, wird man zusätzliche Gründe namhaft machen müssen, die für die Glaubwürdigkeit des Auferstehungsglaubens und damit indirekt für die „Auferweckung Jesu Christi“ sprechen. Vom existentiellen und performativen Charakter des Auferstehungsglaubens her spricht dann jedoch vieles dafür, dass auch diese Gründe, wenn es sie gibt, von existentieller Natur sind und deswegen auch den epistemischen Endgültigkeitsanspruch transzendentallogischer Letztbegründung weder erheben können, noch erheben wollen.

Im Folgenden möchte ich nunmehr Gründe, die idealerweise an die Schwelle des Auferstehungsglaubens führen könnten, vorstellen und abwägen. Ein solches, durchaus werbendes Argumentationsformat ist m.E. wiederum nur dann erfolgversprechend, wenn in ihm grundlegend gezeigt werden kann, dass der christliche Umgang mit der (Lebens-)Wirklichkeit aus dem Auferstehungsglauben heraus anderen, unhintergehbaren und basalen Wirklichkeitsinterpretationen nicht kontradiktorisch widerspricht. Erst wenn dies geleistet ist, können in einem nächsten Schritt weitere Gründe für die Glaubwürdigkeit des Auferstehungsglaubens artikuliert werden, in denen die Relevanz der Auferstehungshoffnung für die positive Gestaltung des Lebens möglicherweise verdeutlicht werden kann. Gelingt Ersteres nicht, kann der Auferstehungsglaube von vorn herein keine rationale Glaubwürdigkeit gewinnen und entsprechend im Menschheitsdiskurs auch keinen begründeten Geltungsanspruch beanspruchen; gelingt Letzteres nicht, verliert er seine Bedeutung für das konkrete Leben und wird damit irrelevant für ebendiesen Menschheitsdiskurs. Deswegen wird nun beiden Dimensionen nachgegangen werden und dabei, wenn auch auf dem Hintergrund des bereits Erörterten, bewusst die Außen- bzw. kritische Beobachterperspektive jenseits der christlichen Wirklichkeitsperformanz eingenommen. Das Argumentationsziel ist aus besagten Gründen kein Letztbegründungsziel, sondern durchaus bescheidener. Es besteht darin auf einer bewusst ersten Reflexionsstufe die Plausibilität einer christlichen Wirklichkeitsinterpretation qua Auferstehungsglauben aufzuzeigen. Dies geschieht in dem Versuch, nunmehr aus der Selbstreferentialität der Begründung heraustretend, eine konstruktiv-kritische Außenperspektive mit der Innenperspektive zu verbinden.

3. *Die Performanz des christlichen Auferstehungsglaubens – eine kritische Innen-Außenperspektive*

Die bisherigen Überlegungen zum christlichen Auferstehungsglauben wurden aus einer Innenperspektive heraus entwickelt. Nunmehr möchte ich mich dem gleichen Phänomen aus einer Innen-Außenperspektive nähern. In dieser wird wiederum das nicht zu leugnende *Faktum* des Auferstehungsglaubens vorausgesetzt, dieser selbst aber zunächst aus einer möglichst distanzierten und wertneutralen Außen-Sicht heraus *inhaltlich* profiliert. Dies geschieht in einer elementarisierten Form, weil ohne eine solche Komplexitätsreduktion der inhaltliche Kern des zu plausibilisierenden Auferstehungsglaubens in Kompetenz und Performanz jenseits der theologischen Fachdiskurse nicht deutlich gemacht werden könnte und damit im außertheologischen Diskurs unverständlich bliebe.²⁹ Ziel der fundamentaltheologischen Überlegungen ist es, die Relevanz dieses elementarisiert dargestellten Auferstehungsglaubens als eine für die menschliche Lebens- bzw. Wirklichkeitsgestaltung positiv-heilshafte aufzuzeigen. Da es sich dabei dem eigenen Anspruch nach um eine menschliche, somit *vernünftige* Lebensgestaltung handelt, kann dies nur gelingen, wenn in einem ersten Schritt die *innere Konsistenz* einer aus dem Auferstehungsglauben resultierenden, performativ vollzogenen Wirklichkeitsinterpretation ausgewiesen werden kann. Da diese Wirklichkeitsinterpretation zudem aber eine das *ganze menschliche Leben*³⁰ betreffende ist, muss außerdem in einem zweiten Schritt gezeigt werden, dass sie *kohärent* ist zu anderen rational unhintergehbaren, basalen Grundlagen der menschlichen Wirklichkeitsauffassung überhaupt.³¹ Solche basalen Grundlagen sind etwa die Anwendung des „Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch“, die Nichtbestreitbarkeit der physischen und biologischen Begrenzung menschlicher Freiheitsexistenz³² und ganz generell die unhintergehbare Anerkennung der Kontingenz des menschlichen Daseins.

²⁹ Um des fundamentaltheologischen Argumentationszieles willen, setze ich mich daher ganz bewusst der Gefahr des möglichen Vorwurfs aus, dass die vorgenommenen Elementarisierungen – vom binnentheologischen Diskurs aus beurteilt – Trivialisierungen und Banalisierungen des christlichen Wirklichkeitsverständnisses darstellten.

³⁰ „Nun strebt der christliche Glaube (...) *von sich aus* nach Einsicht. Das hat zunächst einen internen Grund: Der Glaube ist ein ganzmenschlicher Vollzug, und als solcher schließt er auch die Vernunft mit ein. Er ist mit den Anspruch verbunden, sich nicht im Widerspruch zur Vernunft zu vollziehen, sondern in Einklang mit ihr zu stehen. Das schließt dann die Forderung mit ein, die Glaubensbotschaft so an Nichtglaubende zu vermitteln, dass auch sie den Glauben als nicht in Widerspruch zur Vernunft stehend zu erkennen vermögen, um so seine Glaubwürdigkeit auch ihnen gegenüber zu verantworten.“ (KNAPP, Markus, Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie. Freiburg i. Br. u.a. 2009, 143. [= KNAPP, Vernunft.]

³¹ Vgl. POTTMEYER, Hermann-Josef, Zeichen und Kriterien der Offenbarung. In: HFT^h 4, 264-299, 285.

³² Vgl. SCHÄRTL, Thomas, Wie wirkt das Bittgebet? Ein Antwortversuch im Rahmen des klassischen Theismus. In: ThPh 91 (2016) 516-555, 529.

Sollte dieser zweistufige Konsistenz- und Kohärenzaufweis nicht gelingen, würde der Gläubige zu einem „Bürger zweier Welten“, in denen inkompatible erkenntnislogische und lebenspraktische Gesetzmäßigkeiten jeweils inkommensurable Gültigkeitsansprüche erheben. In einer solchen „Situation“ könnte der Auferstehungsglaube Glaubwürdigkeit und Relevanz allerdings nur noch in einer „Glaubens-Welt“ beanspruchen und sich damit selbst ad absurdum führen. Denn mit einer solchen Reduktion des Geltungs- und Relevanzanspruchs wäre zugleich die im Vollzug des Auferstehungsglaubens notwendig *mitbehauptete* Relevanz für das *ganze*, unteilbar *eine* Leben des Menschen als in „Leib und Seele einer“ (GS 12) irreversibel aufgegeben.³³ Will sich die Fundamentaltheologie nicht in diesen Widerspruch verfangen, muss ihre Aufgabe darin bestehen, sowohl die innere Konsistenz der christlichen Wirklichkeitsinterpretation als auch ihre Kohärenz zu anderen, basalen Wirklichkeitsinterpretationen aufzuweisen.³⁴

3.1 Der Auferstehungsglaube als bedeutungsvolles Beziehungsgeflecht aus Gottes-, Jesus Christus- und Ich-Du-in-Welt Beziehung und die ihr korrespondierende fundamentaltheologische Aufgabenstellung

Der Auferstehungsglaube als bedeutungsvolles Beziehungsgeflecht

Charakteristisch für den christlichen Auferstehungsglauben ist, dass er sich *als* ein bestimmtes, personales Beziehungsgeflecht auszeichnet, in dem höchst unterschiedliche Bezugsgrößen (s.u.) aufeinander bezogen werden. In dieser dynamischen, weil geschichtlichen Aufeinanderbezogenheit aber entsteht ein spezifisches Bedeutungsgeflecht, eine Weltanschauung und ein bestimmter performativer Umgang mit Leben und Lebenswirklichkeit. Diese Bezugsgrößen sind, geht man von der Selbstinterpretation des gläubigen Menschen aus, grundlegend und basal dieser

³³ Vgl. Knapp, Vernunft 174f. mit Verweis auf GS 36.

Darüber hinaus ist zu sagen: Selbst, wenn man bereit wäre (ich bin allerdings ganz und gar gegenteiliger Auffassung), im Vollzug des Auferstehungsglaube eine solche Dichotomie der Wirklichkeiten (Glaubens-Welt hier, Welt-Welt da) auszuhalten bzw. anzunehmen, so könnte der Auferstehungsglaube damit aber jedenfalls keine Glaubwürdigkeit mehr bei demjenigen erzeugen, der ihn aus gerade wegen dieser Dichotomie unmittelbar rational nachvollziehbaren Gründen nicht teilt.

³⁴ Vgl. abermals KNAPP, Vernunft 143.

Ziel der folgenden Überlegungen ist es also, auf diese Weise Glaubwürdigkeitsgründe (motiva credibilitas) für den Auferstehungsglauben namhaft zu machen, dessen Glaubensgrund (motivum fidei) letztlich die Auferstehung Jesu Christi selbst ist. Auch wenn sich die folgenden Ausführungen in erster Linie mit der rationalen und existentiellen Glaubwürdigkeit des Auferstehungsglaubens beschäftigen, soll damit zugleich ein indirekter Beitrag zum Glaubwürdigkeitsbeweis der „Auferstehung Jesu Christi“ selbst geleistet werden.

Mensch selbst, der sich in seiner leiblich-materiellen und geistig-intellektuell verfassten, geschichtlichen Existenz in einer spezifischen Weise als endliche Person auf *Gott*, auf *Jesus Christus* (als den gekreuzigt Auferweckten) und auf *sich selbst* bezieht. Dies geschieht immer schon und unausweichlich in den mitmenschlichen, wiederum geschichtlich-personalen Beziehungen der Welt, die dem Christen als „Geist-in-Welt“ gleichermaßen vorgegeben und zur Mit-Gestaltung aufgegeben sind. Dabei darf an keiner Stelle ausgeblendet werden, dass diese Relationen, in denen sich der Auferstehungsglaube vollzieht, nicht nur eine psychische, geistig-intellektuelle, sondern zugleich und konstitutiv auch eine physisch-materielle, leibliche, zeitliche und naturale Dimension haben.

Bezugsgröße Gott

Die erste Bezugsgröße, auf die sich das gläubige Ich-in-Welt bezieht, ist demnach ein Unbedingtes, Göttliches, Unendliches, das der Christ *wegen und in* seinem Auferstehungsglauben in *personal* bestimmter Weise *Gott* nennt. Diesen – im Glaubensvollzug als existent vorausgesetzten und beanspruchten – Gott erfährt und begreift er als allmächtigen Schöpfer und gleichzeitig als seinen Vater, der als der Vater aller Menschen seine unbegrenzte Schöpfermacht für jedes einzelne menschliche Leben geltend macht in der Auferweckung aller Toten zum ewigen Leben (vgl. Apostolisches Glaubensbekenntnis). Beide Dimensionen seines spezifischen Gottesbegriffs (allmächtiger Schöpfer und Vater) verweisen den Gläubigen somit über seine endliche, vom biologischen Exitus physisch und psychisch markierte Erkenntnis- und Handlungsgrenze hinaus. Das ist bei dem Gottesattribut „*allmächtiger Schöpfer*“ in unmittelbarer Weise der Fall, während sich dieser Verweis bei dem Gottesattribut „*Vater*“ erst mittelbar aus der Gottes-Reich-Botschaft des gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus herleitet (vgl. Mt 6,9ff par. „Unser Vater“).

Bezugsgröße Jesus Christus

Aufgrund dieser Vater-Relation aber ist die erste Bezugsgröße *Gott* untrennbar mit der zweiten Bezugsgröße *Jesus Christus* verbunden; näherhin mit der Lebensgeschichte des konkreten Menschen Jesus von Nazareth, den der Christ *wegen und in seinem* Auferstehungsglauben als Jesus Christus erfährt und begreift. Dessen menschliche Lebens-Geschichte von der Empfängnis bis zur Himmelfahrt, in der er die Menschwerdung Gottes erkennt, erachtet der christliche Mensch als gegenwärtig und eschatologisch konstitutiv sowohl für *seine* Gottes-Beziehung als auch für *seine* Menschenbeziehungen in der konkreten, geistig-leiblichen Welt. Es ist

genau diese Relation, die sich in dem bereits mehrfach beanspruchten Triplex-Gebot der Liebe verobjektiviert, insofern in diesem die spezifisch christliche Wirklichkeitsinterpretation der „Ich-Du-Gott“-Relation nicht nur inhaltlich *bezeichnet*, sondern auch in seinem Vollzug *performativ* wirksam wird.

Bezugsgröße Mensch-in-Welt als Gläubiger

Die dritte Bezugsgröße schließlich ist der gläubige Mensch selbst in seinen konkreten Beziehungen zu seinen Mit-Menschen in der ihn umgebenden Um-Welt. Beide Relationen (Mit-Mensch und Um-Welt) sind ihm gleichermaßen radikal vorgegeben wie in den Grenzen seiner endlichen Existenz zur Mitgestaltung – allerdings auch dies unausweichlich – aufgegeben. Letzteres aber tut der christliche Mensch in spezifischer Form, weil und wenn er aus seinem Auferstehungsglauben heraus gewisse Dinge bewusst tut (etwa den biologischen Tod nicht als Ende des menschlichen Lebens zu begreifen) und andere Dinge bewusst unterlässt (etwa im Angesicht des Triplex-Gebotes auf Kosten anderer Menschen zu leben). Während aus der Perspektive dieses – freilich idealisiert dargestellten – Gläubigen heraus die beiden ersten Bezugsgrößen Gott und Jesus Christus unmittelbar konstitutiv für sein Dasein sind, sind aus der nichttheologischen Beobachterperspektive gerade diese nur mittelbar über die Bezugsgröße „Mensch als Gläubiger“ als *behauptete* zu erreichen und stellen von daher erkenntnislogisch durchaus prekäre Größen dar.

Lässt man diese erkenntnistheoretische Frage zunächst einmal außen vor, so kann man sowohl aus der reflektierten Innenperspektive des Glaubens als auch aus der methodisch-distanzierten Außenperspektive des Beobachters folgende grundlegende Aussagen über ein „Leben aus dem Auferstehungsglauben“ heraus treffen:

1. In beiden Perspektiven stellt sich „Leben aus dem Auferstehungsglauben“ dar als ein kompliziertes Bedeutungs- und Beziehungsgefüge bestehend aus drei unterscheidbarer, aber nicht zu trennender Relationen: einer (behaupteten) Gottes-Relation, einer (behaupteten) Jesus-Christus-Relation und einer nicht zu bezweifelnden Ich-in-Welt-Relation.

2. In beiden Perspektiven stellt sich „Leben aus dem Auferstehungsglauben“ dar als eine empirisch wahrnehmbare, weil performative Wirklichkeitsgestaltung, die deshalb – ungeachtet ihrer religionskritischen Beurteilung – Lebensrelevanz für den Gläubigen und seine Mit- und Um-Welt generiert.

3. In beiden Perspektiven wird zudem deutlich, dass die Relevanz einer so vollzogenen „fides caritate formata“ aus der Innensicht des Glaubens als eine für alle Wirklichkeit bedeutsame und absolut positive (theologisch: heilshafte) angesehen wird. Dies ist der Fall, weil das triplex-Gebot der Liebe im Vollzug seiner selbst nicht trotz, sondern wegen der in ihm beanspruchten Gottes-Relation, der Liebe zu mir und meinen Mitmenschen keinerlei endliche Grenzen setzen kann (Reich Gottes).

4. In beiden Perspektiven zeigt sich ferner, dass diese Lebensperformanz aus Auferstehungsglaube als die konkrete Lebensperformanz eines konkreten Menschen gleichermaßen physisch-materieller, psychisch-intellektueller wie emotional-existentialer Natur ist und deswegen auch eine lebenswirkliche Relevanz besitzt. Letzteres gilt unabhängig davon, ob ich diese Relevanz – je nach gewählter Perspektive – als eine positiv-heilshafte erachte, mich ihr gegenüber neutral bzw. unbetroffen verhalte oder sie als schädliche Illusion, Projektion oder Ideologie ablehne und ihren diskursiv-gesellschaftlichen Einfluss ggf. sogar bekämpfe.

5. In beiden Perspektiven zeigt sich schließlich, dass der Auferstehungsglaube zumindest auf der Ebene seines performativen Vollzugs eine in sich *konsistente*, widerspruchsfreie Wirklichkeitsinterpretation und -gestaltung auch dann darstellt, wenn seine Sinnhaftigkeit von einer distanzierenden, religions- und theologiekritischen Beobachterperspektive selbstverständlich in Frage gestellt werden kann und tatsächlich auch wird.

3.2 *Die kontingente Existenz und die Rationalität der „Existenzannahme Gott“*

Während die bisherigen Bemühungen das Ziel verfolgten, die *innere Konsistenz* des Auferstehungsglaubens und damit ein erstes Glaubwürdigkeitsmotiv darzustellen, geht es nun darum seine *Kohärenz* zu anderen, grundlegenden menschlichen Wirklichkeitsinterpretationen darzustellen. Bei diesem Versuch, weitere Glaubwürdigkeitsmotive für den Auferstehungsglauben zu bedenken, setze ich erneut an bei der oben beschriebenen Gott-, Jesus Christus-, Ich-Du-in-Welt-Relation, in der und als der sich der Auferstehungsglaube in seiner spezifischen Performanz vollzieht. Idealerweise stehen diese drei im konkreten Glaubensakt vollzogenen und erfahrenen Beziehungsrelationen (Gott, Jesus Christus, Mensch in Welt) als sich wechselseitig ergänzende und stabilisierende in einem Fließgleichgewicht. Das lässt sich wieder-

rum mit Blick auf die Pragmatik des Triplex-Gebotes zeigen: *Indem* ich im notleidenden Bruder Christus erkenne, mache ich in dieser existentiellen Begegnung eine Gotteserfahrung. Aus dieser schöpfe ich die Kraft, *um* dem notleidenden Bruder in seiner Not zu helfen. Und umgekehrt: Ich helfe einer notleidenden Schwester und erfahre in dieser konkreten, aber vielleicht unbewussten Artikulation meines Auferstehungsglaubens nachträglich den Zuspruch Gottes³⁵: „Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40).³⁶

Wo immer dies (ein bestimmtes personales Erlebnis wird zur Gotteserfahrung bzw. eine Gotteserfahrung evoziert eine bestimmte Performanz aus Liebe) in welche Richtung auch immer geschieht, wachsen Relevanz und Glaubwürdigkeit meines Auferstehungsglaubens gleichzeitig und miteinander, verstärken sie sich wechselseitig. Dies ist deswegen der Fall, weil ich erfahre, dass der Glaube eine Relevanz hat, der die Wirklichkeit tatsächlich in einer bestimmten Raum- und Zeitkonstellation für mich und für andere, für andere und für mich zumindest in der subjektiven Wahrnehmung des Gläubigen positiv verändert. Diese innerlich erfahrbare und äußerlich erkennbare Veränderung verstärkt ihrerseits die Glaubwürdigkeit meines Tuns nach innen für mich und ggf. auch nach außen für andere. Das wiederum schafft neue motivationale, volitionale und soziale Ressourcen³⁷ für weitere wirklichkeitsverändernde Wirksamkeiten, sprich für neue lebenswirkliche, aus der Kompetenz des Auferstehungsglaubens erwachsene Performanzen, die wiederum der „Kompetenz der Liebe aus der Auferstehungshoffnung“ gegenüber Glaubwürdigkeit erzeugt und so fort. Anders ausgedrückt: Aus der Kompetenz des Glaubens erwächst ein Fließkreislauf aus Performanz und Relevanz, in dem das gläubige Ich sich sowohl auf Gott als auch auf den Nächsten hin transzendiert und diesen Transzendenzakt für sich und für andere als positiv bzw. heilhaft empfindet. Dieser Kreislauf aus sich je wechselseitig verstärkender Gottes-, Christus- und Ich-in-Welt-Beziehung erscheint aber als gestört. Dies zeigt sich nicht zuletzt am Glaubwürdigkeits- und Relevanzverlust des christlichen Auferstehungsglaubens für den Einzelnen und damit einhergehend auch für die Gesellschaft³⁸, der in Konsequenz geradezu eine Gegenspirale in Gang gesetzt hat: Relevanzverlust generiert Glaubwürdigkeitsverlust, Glaubwürdigkeitsverlust generiert Relevanzverlust und so

³⁵ Vgl. RAHNER, Karl, Über die Erfahrung der Gnade. In: DERS., SzTh III. Einsiedeln u.a.1956, 105-109, 105f. Vgl. FÖBEL, Thomas, Gott – Begriff und Geheimnis. Hansjürgen Verweyens Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Theologie und Philosophie Karl Rahners. Innsbruck 2004, 931-936.

³⁶ Diese „Szene“ des Weltgerichts macht sehr deutlich, wie eng der Auferstehungsglaube und das Liebesgebot, das Präsenz der getanen Liebe und das das Eschaton der absoluten Zukunft Gottes aufeinander bezogen sind.

³⁷ Vgl. WEINERT, Leistungsmessung 27f.

³⁸ Vgl. POLLACK, Detlef, Säkularisierung auf dem Vormarsch. Das Schrumpfen der Kirchen geht mit dem Rückgang persönlicher Religiosität einher. In Zeitzeichen 13 (2012) 14-16.

fort.³⁹ Ein wesentlicher Grund hierfür dürfte darin zu finden sein, dass insbesondere die Gottes- bzw. Christusrelation individuell und gesellschaftlich in einer Weise brüchig und fragil geworden ist wie noch nie in der Geschichte des Abendlands. Die „Existenzannahme Gott“ im Allgemeinen und der Glaube an die *Existenz* eines *personalen* Gottes⁴⁰ im Besonderen stehen flächig unter der „Hermeneutik des Verdacht[s]“⁴¹, eine Illusion oder Projektion zu sein. Und so ist es geradezu kennzeichnend für den spätmodernen Menschen in Deutschland, dass er sich nicht mehr sicher ist, ob es überhaupt einen Gott gibt.⁴² So sehr er sich vielleicht auch bemüht, ein gläubiger Mensch zu sein, so sehr ist dieser Versuch begleitet von dem Verdacht der Nicht-Existenz Gottes.⁴³ Diese Situation wiederum hat unmittelbare Konsequenzen für die Glaubwürdigkeit und Relevanz des Auferstehungsglaubens: Denn wenn es keinen Gott gibt, bzw. es auch nur möglicherweise keinen Gott gibt, ist jede weitere Überlegung zum Thema „Auferstehung“ entweder sinnlos, unglaubwürdig und irrelevant oder steht zumindest im begründeten Verdacht dies zu sein.⁴⁴

Genau diesen Verdachtshintergrund – möglicherweise gibt es keinen Gott – muss die Fundamentaltheologie m.E. deutlich vor Augen haben, wenn sie im Heute glaubwürdig von Auferstehung bzw. vom Auferstehungsglauben sprechen will. Deswegen setze ich zunächst konsequent beim Menschen an, um vom Menschen und nicht vom „verdächtigten Gott“ her, die Konturen des Auferstehungsglaubens weiter zu bestimmen. Dabei soll es zunächst in elementarer Weise darum gehen, die Annahme der Existenz Gottes zu plausibilisieren, weil ohne diese „Existenzannahme“ in der Tat jede weitere Rede von Auferstehung bzw. Auferweckung sinnlos ist und sich damit jeder Versuch eines Glaubwürdigkeitsaufweises nicht nur faktisch, sondern auch grundsätzlich erübrigt.

Im Bewusstsein der „Hermeneutik des Verdachts“ der Existenz Gottes gegenüber gehe ich von einer Erfahrung aus, die jeder Mensch – unabhängig davon, ob er gläubig ist oder nicht, ob es einen Gott gibt oder nicht – unausweichlich macht, weil

³⁹ Vgl. den von mir mitentwickelten Gedanken bei SONNEMANS, Heino, Verheutigung der Gottesfrage. In: LZ 59 (2004) 244-257.

⁴⁰ Vgl. POLLACK, Religion 135.

⁴¹ Vgl. WERBICK, Jürgen, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie. Freiburg i. Br. u.a. 2010, 226.

⁴² Vgl. HOFF, Gregor Maria, Religionskritik heute. Regensburg 2004, 30-33. [= HOFF, Religionskritik.]

⁴³ Vgl. etwa VATTIMO, Gianni, Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott? München 2004.

⁴⁴ Zugespißt ausgedrückt: Während für weite Teile der Generation meiner Oma (*1914) „nur“ die Frage im Raum stand, *ob* man oder wer in den Himmel kommt, steht für den heutigen, auch den glaubenden Menschen die viel grundsätzlichere Frage im Raum, ob es überhaupt einen Himmel, sprich einen Gott gibt.

sie diejenige Erfahrung ist, die nach Auskunft Karl Rahners⁴⁵ den Menschen zum Menschen macht: Es ist die Erfahrung der Endlichkeit, die Erfahrung der eigenen Kontingenz und damit eine Erfahrung, die auch der Mensch Jesus gemacht hat. Weil diese Erfahrung – sowohl intellektuell als auch existentiell – eine Erfahrung ist, die wiederum jede menschliche Erkenntnis und Freiheitstat begleitet, sieht Jörg Splett in der Erfahrung der Kontingenz bzw. der Endlichkeit die menschliche *Grunderfahrung* schlechthin.⁴⁶ Für die hier zu verhandelnde Fragestellung ist der Rückgriff auf diese Grunderfahrung deswegen zielführend, weil die Erfahrung der Kontingenz zum einen eine *konkrete* existentielle Erfahrung des Menschen darstellt, die ihn mit den Grenzen seiner Erkenntnis- und Handlungskompetenz konfrontiert *und* gleichzeitig ein *abstraktes* kognitives Phänomen der Logik darstellt. Beide Aspekte – sowohl ein praktisch-existentieller, als auch ein theoretisch-intellektueller – schwingen in der Definition von „Kontingenz“ mit, die Niklas Luhmann wie folgt vorlegt:

„Kontingenz ist etwas, was weder notwendig ist noch unmöglich ist; was also so, wie es ist (war, sein wird), sein kann, aber auch anders möglich ist. Der Begriff bezeichnet mithin Gegebenes (zu Erfahrendes, Erwartetes, Gedachtes, Phantasiertes) im Hinblick auf mögliches Anderssein; er bezeichnet Gegenstände im Horizont möglicher Abwandlungen.“⁴⁷

Modallogisch gewendet bedeutet Kontingenz damit also die Verneinung der Unmöglichkeit als auch der Notwendigkeit eines Seienden.

Wendet man diese Definition nun gleichermaßen auf die praktisch-existentielle wie theoretisch-intellektuelle Erfahrung des Menschen an, dann besteht die Erfahrung der Kontingenz darin, dass der Mensch, wenn er auf sich selbst reflektiert, unausweichlich zu der Erkenntnis gelangt, dass er zwar ist, bzw. existiert, aber dass er nicht immer so war und möglicherweise nicht immer sein wird: Ich bin (existiere) jetzt und hier und gerade *unausweichlich*, aber eben nicht *notwendig*. Es gibt mich, also kann es mich geben, aber es ist nicht notwendig, dass es mich gibt. Es könnte mich auch nicht gegeben haben und es muss mich in Zukunft auch nicht geben. Es gab einen Zeitpunkt, an dem die endliche Existenz *noch* nicht war. Und möglicherweise gibt es einen Zeitpunkt, an dem die endliche Existenz *nicht mehr* sein wird.

⁴⁵ Vgl. RAHNER, Grundkurs 54-61.

⁴⁶ Vgl. SPLETT, Jörg, Über die Möglichkeit, Gott heute zu denken. In: HFTTh 1,101-116, 105. Vgl. RAHNER, Karl, Hörer des Wortes. SW 4. Freiburg i. Br. u.a. 1997.

⁴⁷ LUHMANN, Niklas, Soziale Systeme, Frankfurt a. M. 1984, 152. Vgl. dazu WUCHTERL, Kurt, Zur Aktualität des Kontingenzbegriffs. In: NZSth 58 (2016) 129-148.

Deswegen aber ist die endliche, menschliche Existenz unausweichlich eine Existenz *als* Frage, die sie sich nicht selbst beantworten kann⁴⁸: Wo komme ich her (Wovonher) und wo komme ich hin (Woraufhin)?

Kraft des menschlichen Vermögens ist diese Frage deswegen unbeantwortbar, weil jede Antwort des Menschen als Antwort eines kontingenten Wesens wiederum kontingent wäre und von daher in einer unabschließbaren Reihe wieder der gleichen Frage zu unterziehen wäre ad ultimo. Am Ende bliebe stets die Frage: „Warum ist etwas und nicht vielmehr nichts?“⁴⁹

Mit genau dieser gleichermaßen existentiellen wie theoretisch-intellektuellen Erfahrung der Endlichkeit macht der Mensch zugleich aber zumindest auf der intellektuellen Ebene des Denkens eine grundsätzlich andere Erfahrung: nämlich die Erfahrung des *möglichen* Nicht-Endlichen. Das heißt, gerade weil der Mensch sich unausweichlich als kontingentes Wesen erkennt, kann und muss er auch eine Wirklichkeit denken, die im Gegensatz zu seiner eigenen menschlichen Wirklichkeit, nicht *nicht* sein könnte, nicht endlich, sondern unendlich ist und deswegen das Unbedingte genannt wird.⁵⁰ Dieses im bedingten Denken des Menschen angedachte Unbedingte wiederum kann man einerseits – so schwer der Gedanke dem abendländischen Denken auch fallen mag – als „absolutes Nichts“ oder aber – in der Tradition der abendländischen Religionsgeschichte – als „Gott“ bezeichnen. Beide Worte, sowohl das Wort „Nichts“ als auch das Wort „Gott“ markieren aber bei genauerer Betrachtung Grenzüberschreitungen des endlichen Denkens, das in der Verwendung dieser Begriffe die Grenzen des von einem endlichen Wesen Denkbaren markieren bzw. überschreiten.⁵¹ Genau diese „Grenzüberschreitung“ des Denkens bezeichnet Karl Rahner als „transzendente Erfahrung“ und sieht darin eine *echte*, weil ja nicht aus der immanenten Endlichkeit heraus begründbare und erklärbare „Erfahrung der *Transzendenz*“⁵² auf Gott als das absolute, weil wesenhaft unendliche, unbedingte und nicht-kontingente Geheimnis. Da alles kontingente bzw.

⁴⁸ „Ich meine, der Mensch ist die Frage, auf die es keine Antwort gibt.“ (RAHNER, Karl, Wagnis des Christen. Freiburg i. Br. u.a. 1974, 13 [= RAHNER, Wagnis].)

⁴⁹ Vgl. HEIDEGGER, Martin, Was ist Metaphysik? In: DERS., Wegmarken. Frankfurt a. M. 1976, 103-122, 122.

⁵⁰ Geistige Erkenntnis beim Menschen erkennt sich und weiß sich als *endliche Erkenntnis*. Das Wissen um eine Endlichkeit aber impliziert ein potentielles Wissen von Unendlichkeit, weil der Mensch ansonsten die Endlichkeit nicht *als* Endlichkeit erkennen könnte. Indem ich mir einer Einschränkung bewusst bin, habe ich diese Einschränkung aber bereits überschritten. (Ich erkenne eine Grenze nur als Grenze, Endliches als Endliches, wenn ich weiß, dass etwas hinter der Grenze ist. Dies gilt auch dann, wenn ich nicht weiß, ob hinter Grenze Luxemburg oder Frankreich, das Nichts oder Gott liegt.)

⁵¹ Vgl. RAHNER, Karl, Meditation über das Wort Gott. Freiburg i. Br. u.a. 2013.

⁵² RAHNER, Grundkurs 26f.

endliche Seiende im Gegensatz zum nicht-kontingenten und d.h. notwendig Seienden sich nicht aus sich selbst erklären kann, ist sich der Mensch als Mensch gerade nicht selbstverständlich und fragt daher unausweichlich nach seinem Wovonher. Die Antwort darauf aber kann nur Gott als das bzw. der Un-Bedingte selbst sein, weil allein „das Geheimnis in seiner Unbegreiflichkeit (...) das *Selbstverständliche*“⁵³ ist, das schlechterdings alles bedingte, endliche und kontingente Sein begründet. Von diesem allein selbstverständlichen, weil Un-endlichen kommt daher alles Endliche her und auf dieses Un-Endliche geht folglich auch alles Endliche hin. Auf die Frage „Wo komme ich her?“ *kann* (nicht muss!) die endliche Existenz also antworten: gewiss vom Un-bedingten. Und auf die Frage „Wo komme ich hin?“ kann (nicht muss!) sie antworten: möglicherweise in das Un-endliche. Schließlich ist damit auch die existentiell-intellektuelle Frage beantwortbar, warum etwas ist und nicht vielmehr nichts. Denn wiederum lautet die rational denkbare Antwort: Gott, als das un-bedingte, absolute Geheimnis und deswegen allein Selbstverständliche.

Unabhängig davon, ob man diesen „Gottesaufweis“ überzeugend findet, ist folgendes für sein Verständnis wichtig: Rahner schließt zunächst aus, dass die in diesem Gedanken geleistete Transzendenzbewegung (das endliche Ich denkt trotz seiner unausweichlichen Kontingenz ein unbedingtes Anderes) über das endliche Denken hinaus vom „Nichts“ evoziert sein könnte, da das „Nichts“ seiner Auffassung nach buchstäblich nichts begründet oder bewirken kann. Die Transzendenzbewegung kann aber auch nicht vom endlichen Denken aus begründet oder bewirkt werden, wenn sie sich auch in diesem als „transzendente Erfahrung“ findet. Denn auch vom „endlichen Denken“ her kann Rahners Auffassung nach kein „unendlicher Gedanke“ begründet werden. Entsprechend stellt er kategorisch fest: „Die Transzendenzbewegung ist aber nun nicht das machtvolle Konstituieren des unendlichen Raums des Subjektes vom Subjekt als dem absoluten Seinsmächtigen her, sondern das Aufgehen des unendlichen Seinshorizontes von diesem [dem Seinshorizont] selbst her.“⁵⁴

Diese grundlegenden Überlegungen, die ihren Ausgangspunkt bewusst vorthologisch beim Menschen in seiner endlichen Existenz genommen haben, sollen nun in einem weiteren Schritt auf den christlichen Auferstehungsglauben mit der in ihm als positiv beantwortet vorausgesetzten „Existenzfrage personaler Gott“ angewendet werden. Tut man dies, dann ergeben sich folgende Überlegungen:

⁵³ RAHNER, Grundkurs 33.

⁵⁴ Rahner, Grundkurs 38.

1. Zweifellos ist mit dieser im Anschluss an Rahner gewonnene Argumentation die in der Postmoderne so prekär und unsicher gewordene Existenz der Gott-Relation keineswegs bewiesen, weil der epistemische Übergang von einem in Kontingenz *gedachten* Nichtkontingenten auf die ontologische Ebene der Existenz weder vollständig geleistet ist, noch innerhalb dieses Gedankens vollständig geleistet werden kann. Gleichwohl zeigt der Gedankengang, dass die im Vollzug des Auferstehungsglaubens vorausgesetzte und beanspruchte Gott-Relation in sich *konsistent* gedacht werden kann und von daher nicht als von vornherein irrational abgewiesen werden kann und muss. Damit ist zunächst einmal gesichert, dass *die* basale Voraussetzung des Auferstehungsglaubens, eben die Existenzannahme Gottes (gen. obj.), widerspruchsfrei gedacht werden kann und damit als grundsätzlich rational vertretbar ausgewiesen ist.

2. Auch aus einer neutralen Perspektive des sich seiner Kontingenz bewussten Beobachters zeigt sich, dass der christliche Auferstehungsglaube somit eine *denkbare*, weil rational konsistente, *und lebenspraktisch tatsächlich realisierte* Antwort auf die unausweichliche Frage des endlichen Menschen nach seinem Wovonher und Woraufhin darstellt. Denn es ist genau diese Frage, die der Christ in der Praxis seiner Auferstehungshoffnung beantwortet, wenn er bekennt: Ich stamme von Gott, der mich als endliche Existenz geschaffen, also gewollt hat, und dieser, meiner endlichen Existenz aus der Un-Bedingtheit seines Wesens heraus *in ihrer bleibenden Endlichkeit* für immer Existenz und Bestand über die biologische Todesgrenze hinaus verleiht: „Ich glaube an Gott, (...) den allmächtigen Schöpfer (...), die Auferstehung der Toten und das ewige Leben.“

3. Für die prinzipielle Glaubwürdigkeit dieses konkreten Auferstehungsglaubens spricht zudem, dass er völlig *kohärent* mit der existentiell und intellektuell erfahrenen Endlichkeit bzw. Kontingenz ist, die auch und gerade im Vollzug des Auferstehungsglaubens nicht gelehnet, sondern lediglich in spezifischer Art und Weise gedeutet wird. Für diese Deutung nämlich ist konstitutiv, dass die christliche Anthropologie an keiner Stelle die Endlichkeit bzw. Kontingenz des Menschen als einen nur vorläufigen, defizitären oder gar überwindbaren Zustand verstehen würde, der – etwa in eschatologischer Perspektive – jemals in eine andere, vermeintlich bessere, weil nicht kontingente Seinsform aufgehoben werden würde. Im Auferstehungsglaube wird *gerade nicht*, wie vielfach in einem falschen, geradezu mythologischen Verständnis von Auferstehung angenommen, die Transformation des End-

lichen in Unendliches bzw. eine Verwandlung von Kontingenz in Nicht-Kontingenz geglaubt und gehofft, sondern die Gottesliebe (gen. sub. und obj.) selbst als die Vollendung der individuellen, darin aber personalen, endlichen Existenz in ihrer in Ewigkeit *bleibenden Endlichkeit*:

„Für den Christen ist die Wahrheit der Erlösung nicht das Verschwinden des Endlichen, ist auch keine Vollendung des Endlichen in sich selber neben dem unendlichen Gott, der dann nur als die der Vollendung selbst äußere Ursache ihrer und als ihr Garant aufgefasst würde, sondern diese unendliche Seinsfülle ist die Vollendung dieses Endlichen selbst, die diese Vollendung nicht schafft, sondern selber ist. Dass ein solches Verhältnis zwischen dem Absoluten und Kontingenten, zwischen dem Unendlichen und Endlichen bestehen könne, dass das namenlos Unendliche die Vollendung des vielfältigen Endlichen sein könne, dass die Ankunft des Unendlichen das Leben und nicht den Untergang des Endlichen bedeute, ist die metaphysische Grundüberzeugung des Christentums (...).“⁵⁵

Das bedeutet aber: Der christliche Auferstehungsglaube stellt keinen Mythos dar, in dem die existentiell und intellektuell unausweichliche Erfahrung der Endlichkeit geleugnet wird, weil sie von einem „illusionierten Eschaton“ aus als eine findige Form der Lebenskontingenzbewältigung übersprungen werden könnte. Vielmehr radikalisiert der christliche Glaube die Kontingenzerfahrung des Menschen, indem er deren eschatologische Bleibendheit über die biologische Todesgrenze hinaus manifestiert. Mit der so betonten, unverlierbaren Relevanz der Endlichkeit auch und gerade im erhofften „ewigen Leben“ ist damit ein wesentliches Argument gegenüber dem naheliegenden Projektionsverdacht gegeben: Denn der christlicher Auferstehungsglaube ist nicht nur vollständig kohärent mit der basalen menschlichen Erfahrung der Kontingenz, sondern sperrt sich zudem gegen jeden Versuch, diese Erfahrung als eine nur vorläufige zu desavouieren oder zu depotenzieren. Das aber wäre von einer „Jenseitsvorstellung“ zu erwarten, die von einem endlichen Wesen in seiner Allmachtsphantasie projiziert wäre: als eine Form verwandelter, unbedingter, vergotteter Endlichkeit, die mythologisch in wesenhafte Unendlichkeit überführt bzw. verwandelt worden wäre.

Auch wenn diese Überlegungen sehr formal wirken mögen, so zeigen sie doch, dass der christliche Auferstehungsglaube grundsätzlich rational verantwortbar ist, weil

⁵⁵ RAHNER, Karl, Das christliche Verständnis der Erlösung. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 236-250, 240. [= RAHNER, Verständnis.]

er in sich konsistent und zudem kohärent mit der unhintergehbaren Wirklichkeitserfahrung „Endlichkeit“ ist. Bei der Beurteilung der Glaubwürdigkeit dieser Argumentation ist ferner in Anschlag zu bringen, dass in ihr nichts Anderes vorausgesetzt wird als der Mensch in seiner Kontingenzerfahrung und die Tatsache, dass es den Auferstehungsglauben als spezifische Form des Umgangs mit dieser Erfahrung als empirisch wirksame Wirklichkeit gibt.

3.3 Die Ich-in-Welt-Beziehung und die Jesus-Christus-Beziehung als Auferstehungsbeziehung im Horizont der Gott-Relation

Wurde bislang der Versuch unternommen, die innere Konsistenz des Auferstehungsglaubens mit Blick auf die Gottes-Relation nachzuweisen und seine Kohärenz mit der intellektuellen Grunderfahrung der Kontingenz darzustellen, wird es in einem weiteren Schritt darum gehen, seine lebenspraktische Performanz mit der existentiellen Erfahrung der menschlichen Endlichkeit in ein korrelatives Gespräch zu bringen. Dazu blende ich nun die zweite und dritte Grundrelation des Auferstehungsglaubens ein: nämlich die Jesus-Christus-Relation in meiner Ich-in-Welt-Beziehung im Horizont der bereits behandelten Gott-Relation. Darin möchte ich die existentielle Erfahrung menschlicher Endlichkeit mit den Aussagen des Evangeliums und einer darauf basierenden Theologie der Auferstehung ins Gespräch bringen. Ich versuche dies dem Genre nach in Form einer „intellektuellen Mystagogie“, was grundlegende Elementarisierungen innerhalb des Gedankengangs einerseits notwendig macht, andererseits aber auch rechtfertigt.

Die Existentialen einer personalen, endlichen Existenz

Im Anschluss an Hansjoachim Höhn möchte ich die Konstitution des menschlichen, endlichen Daseins im transzendentalen Horizont der Gottes-Relation (Rahner) von den „Existentialen[n] relationaler Existenz“⁵⁶ her bestimmen, um auf der Grundlage dieser Bestimmung die Glaubwürdigkeit und Relevanz einer aus dem Auferstehungsglauben resultierenden Lebensperformanz weiter zu entfalten. Gleichzeitig kann auch von hierher deutlich gemacht werden, dass die Pragmatik des Auferstehungsglaubens kohärent ist zu den basalen Wirklichkeitserfahrungen menschlicher Existenz.

⁵⁶ HÖHN, Hansjoachim, *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*, Paderborn 2010, 118. [= HÖHN, *Zeit*.] Vgl. zum Folgenden grundlegend ebd. 112-132. Ich übernehme dankbar die von Höhn geleistete Daseinsanalyse auch wenn ich mich seiner offenbarungstheologischen Grundoption nicht anschließen kann.

Höhns Grundthese lautet:

„Dasein heißt ein sprachvermitteltes Verhältnis haben (...) zu dem, was (1) in der objektiven Gegenstandswelt bzw. Außenwelt („Natur“) der Fall sein kann, was (2) der Innenwelt, die einem Individuum bevorzugt zugänglich ist, zuzurechnen ist („Subjekt“), was (3) in der personalen Mitwelt zur Interaktion fähig ist („Gesellschaft“) und was (4) zeitlich datierbar ist, d.h. Ereignischarakter in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft besitzt („Zeit“).“⁵⁷

Menschliches Dasein vollzieht sich in Erkenntnis und Freiheit somit in vier aufeinander bezogenen Relationen, die die „unabstreifbare Grundstruktur des Menschseins“⁵⁸ bedeuten. Diese unhintergehbaren, je wechselseitig aufeinander bezogenen, vier Relationen markieren damit den Performanzraum menschlicher Existenz und darin den Raum, in dem der Auferstehungsglaube relevant wird. Diese Markierung macht zugleich deutlich, dass die endliche Existenz sich trotz ihrer Freiheit als eine *verfügte* Existenz vorfindet, weil sie sich unausweichlich in ideellen und materiellen, in geistigen und körperlich-materiellen Beziehungen und Relationen vorfindet, derer sie nicht (vollständig) mächtig ist. Genau daran aber entzündet sich die existentielle Erfahrung der Kontingenz als Erfahrung der „Endlichkeit, Ungewissheit, Konkurrenz [und] Knappheit“⁵⁹.

Im Folgenden geht es darum, diese unausweichlichen Relationen eines „Ich-in-Welt“ in ein Verhältnis mit der im Glauben nicht nur formal vorausgesetzten, sondern in der Glaubenspraxis (Liebesgebot) unmittelbar beanspruchten Jesus-Christus-Relation zu bringen wie es im Auferstehungsglauben der Fall ist. Da es sich bei diesem um einen existentiellen Lebensvollzug handelt, erscheint es angebracht diese Verhältnisbestimmung auch in einer existentiellen Sprachform zu artikulieren.

Individualität – Sozialität: Ich und Du und Jesus Christus

Menschliche Existenz als endliche findet sich unausweichlich vor in der Spannung von Individualität und Sozialität, von Ich und Du. Sosehr der Mensch einerseits ganz und gar ein selbstbewusstes Ich ist, so sehr ist diesem Ich deutlich bewusst, dass dieses Ich nie ohne ein Du existiert und gedacht werden kann. Jedes Ich stößt – existentiell und intellektuell, körperlich und geistig – immer an die Grenze eines

⁵⁷ HÖHN, Zeit 118.

⁵⁸ HÖHN, Zeit 118 Anm. 217.

⁵⁹ HÖHN, Zeit 132.

Du, das für sich selbst wieder ein Ich ist und sofort: Ich, Thomas P. Föbel, bin in meiner geistig-leiblichen Existenz nur Ich, weil es das Du Mechthild Föbel geb. Heinrich gibt und es auch das Du Thekla Heinrich gab. Zu meiner Ich-Identität gehört ferner, dass das Du Tanja Föbel meine Ehefrau und Lara und Fabian meine Kinder sind. Ohne diese „Dus“ im Plural wäre mein Ich ein anderes Ich, aber ohne mein Ich wäre mein Du auch ein anderes Du. Sprich: Das Du meiner Frau ist konstitutiv für die Identität meiner endlichen Existenz, sowie meine endliche Existenz konstitutiv für die endliche Existenz meiner Frau ist.

Kennzeichnend für eine christliche Existenz dabei ist, dass sie diese sozialen Relationen mit der Jesus-Christus-Relation in Verbindung bringt und von dieser Relation her wiederum zu einer spezifischen Einschätzung dieser ihrer Ich-Du-Relationen gelangt. Denn genau dieser konkreten, geschichtlichen, zeitlich gedehnten, sozialen Ich-Du-Existenz sagt Jesus Christus in der Performanz seiner eigenen Lebensgeschichte zu, dass ihr Integral aus vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Relationen eine niemals endende Bedeutung hat und haben wird: jetzt und in aller Zukunft. Angesichts meiner unausweichlichen Kontingenzerfahrung ist aber von vornherein klar, dass die mir von Jesus Christus gegebene, unverlierbare Relevanzzusage meiner relationalen Existenz gegenüber nicht aus menschlicher Kompetenz bzw. Kraft heraus resultieren kann. Vielmehr muss sie – will sie rationale Glaubwürdigkeit beanspruchen – aus der unbedingten, unendlichen, unverbrauchbaren Kraft eines Gottes heraus generiert sein, der mich aus dem Nichts in *meine* Beziehungen hinein erschaffen hat und mir in und mit diesen Beziehungen einen unverlierbaren Bestand über die Grenze des biologischen Exitus hinaus verleiht. Dieser basalen Rationalitätsforderung entspricht nun ganz und gar die Tatsache, dass Jesus Christus die in und mit seinem Lebensintegral vermittelte eschatologische Relevanzzusage für das menschliche Leben *aus* seiner Gottes-Relation heraus ableitet. Diese, aus christlicher Perspektive freilich singuläre und einzigartige, Gottes-Relation wiederum manifestiert sich in performativer Weise in der Gottes-Reich-Botschaft Jesu Christi und zwar in der für sie so charakteristischen worttathaften Form:

„Er zog in ganz Galiläa umher, lehrte in den Synagogen, verkündete das Evangelium vom Reich und heilte im Volk alle Krankheiten und Leiden.“ (Mt, 4, 23.)⁶⁰

Inhaltlicher Kern dieser Botschaft wiederum ist die individuelle und kollektive Zusage unverlierbarer Relevanz des menschlichen Lebens. Denn in der wort- und tathaften Botschaft, die Jesus Christus *in* seinen konkreten Ich-Du-Weltbeziehungen

⁶⁰ Vgl. MERKLEIN, Helmut, Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen. Stuttgart 1995, 87-89. [= MERKLEIN, Jesusgeschichte.] Die Bergpredigt „referiert“ die *Worte* des Messias, die Heilungserzählungen „referieren“ die *Taten* des Messias.

und so in seinem ganzen Lebensintegral *performativ* lebt, sagt er aus seiner einzigartigen Gottesbeziehung heraus jedem Menschen definitiv zu: Deine konkrete, zeitlich gedehnte Lebensgeschichte mit und vor allem in all ihren sozialen und zeitlichen Beziehungen wird von Gott her und auf Gott hin definitiven Bestand über die Grenze des biologischen Exitus hinaus haben: nämlich im nie endenden Festmahl (vgl. vgl. Lk 14,15-24). Diese für die jesuanische Reich-Gottes-Botschaft so charakteristische Verbindung von „ewigkeitsrelevanter“ sozialer Gegenwart und eschatologisch-futurischer Vollendung des Lebens spiegelt sich besonders im Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25,31-45). In diesem nämlich wird die eschatologische, „unendliche“ Bedeutung und Relevanz der gegenwärtigen, endlichen Ich-Du-Beziehungen drastisch vor Augen geführt:

„Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan. (...) Was ihr für einen dieser Geringsten nicht getan habt, das habt ihr auch mir nicht getan. Und sie werden weggehen und die ewige Strafe erhalten, die Gerechten aber das ewige Leben.“ (Mt 25,40.46).

Diese „ewigkeitsrelevante“ Deutungsmöglichkeit meiner je heutigen, sozialen Existenz aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wiederum bildet den Kern des christlichen Auferstehungsglaubens und der Auferstehungshoffnung, die sich aus der Perspektive des Glaubens direkt von Jesus Christus und indirekt von dessen einzigartiger Gottes-Relation herleitet. Denn es ist gerade diese singuläre Gottes-Beziehung, aus der sich die jesuanische Basileiabotschaft generiert, in der Jesus *seine* Gottes-Beziehung (salopp gesagt: sein Wissen um Gott) auf den Menschen hin öffnet. Diese Eröffnung vollzieht sich ihrerseits performativ, nämlich in unterschiedlichen, geschichtlich-konkreten Ich-Du-Relationen, in denen Jesus etwa mit den Menschen spricht, mit ihnen feiert, sie berührt und ihnen so die „Basileia Gottes“ kommuniziert. Von daher gesehen ist das Lebensintegral Jesu Christi, d.h. die Summe der geschichtlich, sozialen Relationen und Interaktionen zwischen sich, Gott und den Menschen *identisch mit dem Versprechen*, dass die Liebe Gottes stärker ist als alle Kraft des Endlichen einschließlich des biologischen Exitus.⁶¹

Dieses Versprechen – hier ganz vortheologisch verstanden – als eine angebotene Deutungskategorie einer und für eine endliche Existenz in seiner Ich-Du-Relation, gibt Jesus letztmalig beim sogenannten Letzten Abendmahl. Hier nämlich nimmt er ausdrücklich Bezug auf dieses Reich-Gottes-Versprechen, das er in der Performanz seines gesamten Lebensintegrals den Du-Relationen aus seiner Gottes-Relation (Reich Gottes) heraus gegeben hat *und* wendet es in der Situation existentieller, biologischer Todesbedrohung auf die eigene Existenz an. Dies geschieht wiederum

⁶¹ Vgl. THEIBEN/MERZ, Jesus 480.

geschichtlich konkret in seiner Ich-Du-Beziehung mit den versammelten Jüngern, die er aus seiner Basileia-Gottes-Beziehung heraus deutet:

„Von jetzt an werde ich nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken, bis zu dem Tag, an dem ich mit euch von neuem davon trinke im Reich meines Vaters.“ (Mt 26,29)

Von diesem Text her lassen sich weitere Konturen der Deutung einer endlichen Existenz aus dem Auferstehungsglauben heraus gewinnen. Dabei ist zunächst wiederum entscheidend zu sehen, dass die Rede vom „Reich des Vaters“ zu verstehen ist als Rede vom Reich eines geschenkten, ewigen Lebens und somit als eine implizite Rede von der Auferweckung vom (biologischen) Tod. Dabei darf nicht übersehen werden, dass die hier von Jesus beanspruchte Auferstehungswirklichkeit („Reich meines Vaters“) sich eben nicht nur auf seine individuelle Ich-Gott-Relation bezieht, sondern seine mitmenschlichen Du-Relationen mitumfasst: „mit Euch“. Dieses „mit Euch“ aber zeigt an, dass in die Auferstehungswirklichkeit Jesu das Du seiner Beziehungen konstitutiv miteingeschrieben wird. Daraus folgt für ein christliches Verständnis von Auferstehung: So wie sich das Du der Freunde Jesu in die Auferstehungswirklichkeit Jesu Christi einschreibt, so schreibt sich auch das Du meiner individuell-sozialen Lebensbeziehungen in meine Auferstehungswirklichkeit ein. Vom Verkündiger der Reich-Gottes-Botschaft, dessen Botschaft sich nach der Überzeugung des Glaubenden in dessen eigener Auferstehung als wahr beglaubigt hat,⁶² wissen wir von unserer eigenen Auferstehung, dass sie sich auf ausnahmslos alle Lebensbeziehungen der endlichen Existenz bezieht, die diese in ihrer individuellen, sozialen, naturalen und zeitlichen Existentialität vollzogen bzw. gelebt hat.

Auch wenn mit dieser Feststellung natürlich keineswegs schon die Tatsächlichkeit der Auferstehung Jesu Christi und damit die Bewahrheitung seines Lebensversprechens für sich und die Menschen bewiesen ist, so zeigt sie aber doch, dass der Auferstehungsglaube eine konkrete Relevanz für mein Leben in und aus endlichen Beziehungen beanspruchen kann und zwar in der unausweichlichen, relationalen

⁶² „Schicksal und Person Jesu haben also über ihre übliche Menschlichkeit hinaus eine Eigen-Bedeutung. Dieser Jesus erklärt, dass mit ihm die endgültige, unwiderrufliche Zuwendung der vergebenden und sich selbst schenkenden Liebe Gottes da sei, das ‚Reich Gottes‘ unwiderruflich gekommen sei, dass der Sieg der vergebenden Liebe Gottes in der Geschichte der Menschheit sich von Gott aus unüberwindlich durchsetze. Da dieser Jesus durch seine Auferstehung endgültig von Gott angenommen ist, ist auch der von ihm erhobene Anspruch, dass mit ihm die Selbstmitteilung Gottes an die Welt trotz ihrer Sünde und Endlichkeit und Todesverfallenheit endgültig sich durchsetzt, legitimiert und besiegelt. Dann aber ist Jesus in seiner Selbstinterpretation, seinem Tod und seiner Auferstehung das unüberbietbare endgültige Wort der Selbstbezeugung Gottes.“ (RAHNER, Karl, Was heißt Jesus lieben? Freiburg i. Br. u.a. ³1982, 73-96, 91.)

menschlichen Grundstruktur aus Individualität, Sozialität, Naturalität und Temporalität. Mit dieser Relevanzanzeige aber ist zugleich gezeigt, dass der christliche Auferstehungsglaube und ein aus ihm heraus vollzogenes Leben kohärent ist zu anderen basalen, nicht zu leugnenden Erfahrungen der menschlichen Existenz. D.h.: Der christliche Auferstehungsglaube stellt eine grundsätzlich glaubwürdige Deutungskategorie für das menschliche, endliche Dasein bereit, auch wenn diese Deutungskategorie freilich die Existenz und das schöpferische Wirken eines personalen Gottes voraussetzt. Dabei muss aus fundamentaltheologischer Perspektive deutlich markiert werden, dass die Erkenntnisgrundlage für die Deutungskategorie „Auferstehungsglaube“ – nämlich das Lebensintegral des Menschen Jesus von Nazareth – grundsätzlich auch einer vortheologischen, historisch und empirischen Beobachterperspektive zugänglich ist. Auch wenn diese Perspektive natürlich keine vollentwickelte Christologie erreichen kann und will, so zeigt sich gerade an ihr jedoch, dass der Auferstehungsglaube keineswegs eine Wirklichkeitsinterpretation darstellt, die den unhintergehbaren Existentialen der menschlichen Existenz diametral entgegensteht oder sie grundsätzlich negiert. Im Gegenteil zeigt sich vielmehr, dass eine Lebensgestaltung aus der Auferstehungshoffnung eine spezifische, in sich konsistente und mit anderen Wirklichkeitserfahrungen kohärente Lebensperformanz darstellt. Von daher gesehen wäre es wissenschaftstheoretisch unredlich, den Auferstehungsglauben schon bzw. noch vor einer eingehenden Auseinandersetzung mit seiner eigentlichen Performanz als irrationalen Mythos aus dem wissenschaftlichen Diskurs der Kulturwissenschaften auszuschließen. Deshalb soll es abschließend weiter darum gehen, die christliche Deutungskategorie „Auferstehungsglaube“ nochmals im Horizont der Existentialen einer endlichen Existenz aufzuschließen und so als prinzipiell glaubwürdig auszuweisen. Die Erkenntnisgrundlage hierfür bildet die christliche Interpretation des menschlichen Individuums in seinen Grundexistentialen Individualität, Sozialität, Naturalität und Temporalität bewusst vom Auferstehungsglauben her.

Der Auferstehungsglaube meint meine gesamte irdische Existenz

Wenn der Auferstehungsglaube vom Lebensintegral Jesu her gedeutet bedeutet, dass meine je konkrete und individuelle Existenz von Gott eine ewige Bestandsgarantie hat, dann bezieht sich diese Ewigkeitsrelevanz eben auch auf meine Du-Beziehungen, ohne die ich nicht der bin, der ich bin. Dies bedeutet: Wenn ich – und das beansprucht der Auferstehungsglaube mit Blick auf den auferweckten Repräsentanten der Gottes-Reich-Botschaft – als *derjenige* auferweckt werde, der ich in meinem irdischen Leben war, dann bezieht sich diese Auferweckung auch auf all meine Du-Relationen, die sich in meine Lebensbiographie, in mein Lebensintegral eingeschrieben haben und zwar von der Empfängnis bis zu meinem biologischen

Exitus. Anderenfalls würde ja nicht Ich auferweckt, sondern allenfalls etwas von mir. Genau das meint christlicher Auferstehungsglaube aber nicht: Es geht ihm gerade nicht darum, dass nur irgendein Substrat von mir in einer wie auch immer mythisch ge- bzw. verwandelten Seinsform übrigbleibt, sondern um mein konkretes, geschaffenes Leben in seiner ewig bleibenden (!) Endlichkeit, um meine konkrete, relationale Identität, die es eben nicht gibt ohne die Du-Relationen, die diese Identität mitheraufgeführt haben. Damit geht es in der Auferstehungshoffnung zugleich um eine Identität zu der es unausweichlich gehört, dass sie sich entwickelt hat, dass sie selbst eine Geschichte hat, die ihren Anfang in der Empfängnis genommen hat und sich fortschreibt bis hin zum biologischen Tod. Da sich meine Auferweckung auf meine gesamte Lebensgeschichte (das Lebensintegral) vom biologischen Anfang bis zum biologischen Ende bezieht, bedeutet dies in Konsequenz, dass sich meine gesamte Biographie fortwährend in die Auferweckung hinein vollzieht. Die Auferweckung „beginnt“ damit nicht erst im biologischen Tod oder nach dem medizinischen Exitus, sondern sie beginnt nach christlichem Verständnis mit meinem Leben selbst – egal ob dieses Leben kurz oder lang, arm oder reich, erfüllt oder unerfüllt sein wird. Umgekehrt vom biologischen Exitus aus gesehen bedeutet dies, dass nach christlicher Überzeugung alles menschliche Leben von Anfang an nicht in das Nichts hinein stirbt, sondern von Anfang an in seine Auferweckung hinein. Pointiert: Leben heißt von Anfang an und in all seinen Phasen in die Auferweckung hinein sterben. Oder anders ausgedrückt: Auferweckung ist ein prozesshaftes Geschehen, das einen klaren Anfang hat – die Empfängnis – und das seine Vollendung erst dann gefunden haben wird, wenn alle Du-Relationen, die mein Leben ausgemacht haben, ebenfalls endgültig auferweckt sein werden.⁶³

Die Erkenntnisgrundlage für diese kühne Hoffnung der einzelnen Existenz, die zugleich immer auch eine kühne Hoffnung für ihr Du und so schließlich für die gesamte Menschheit bedeutet, ist freilich das konkrete, geschichtlich bezeugte Lebensintegral Jesu Christi selbst wie es von den Evangelien tradiert wird. Liest man hier etwa die sogenannten Erscheinungsberichte – so schwer ihre Narrativität im Horizont eines empirischen Wirklichkeitsverständnisses auch verständlich sein mögen – genau, dann wird eines sehr deutlich: Sie drücken immer wieder aus, dass die Auferstehungswirklichkeit Jesu Christi – wenn auch in einer neuen, transfigurierten

⁶³ N.b.: Von hierher erschließt sich auch, warum die klassische Dogmatik zwischen der individuellen Eschatologie des einzelnen Menschen und einer allgemeinen Eschatologie der gesamten Menschheit unterscheidet und trotzdem beide Dimensionen des einen Vollendungsgeschehens aufeinander bezieht. Denn in dieser unauflösbar aufeinander bezogenen Verschiedenheit spiegeln sich die beiden gleichursprünglich miteinander gegebenen Existenziale „Individualität“ und „Sozialität“. (Vgl. OTT, Ludwig, Grundriss der Dogmatik. Freiburg i. Br. ¹⁰1981, 563ff., vgl. auch GS 22).

Seinsweise – identisch ist mit seiner vorösterlichen Lebensgeschichte. Diese in die Ewigkeit der Schöpfermacht Gottes hinein auferweckte Identität – auf die alles im christlichen Auferstehungsglaube ankommt – kommt zum Ausdruck etwa in den Wundmalen, an denen Thomas den Auferstandenen erkennt, weil er ihn *so* mit dem Gekreuzigten identifizieren kann (vgl. Joh 20,27f.). Die transfigurierte Identität kommt auch darin zum Ausdruck, dass der auferweckte Jesus das und nur das tut, was auch schon der vorösterliche Jesus getan hat: die Schrift gedeutet, das Brot gebrochen (vgl. Lk 24,27.30f.), gegessen, getrunken, gefeiert, den Frieden verkündet (vgl. Joh 20,19ff.), die Jünger am See getroffen (vgl. Joh 21,1ff.) und das Reich Gottes bis an die Grenzen der Erde vom Berg her verkündet (vgl. Mt 28,16f.).

Übertrage ich dieses „Wissen“ nun aber auf meine eigene, erhoffte Auferstehungswirklichkeit, dann kann ich von dieser sagen, dass sie identisch sein wird mit meinem vorösterlichen Lebensintegral, identisch mit meiner Lebensgeschichte und Biographie, wenn auch in einer allein von Gott her getragenen und bewirkten transfigurierten Form. Denn wie bei der Auferstehung Jesu Christi geht es auch bei „meiner“ Auferstehung um „die endgültige Gerettetheit der konkreten menschlichen *Existenz* durch Gott und vor Gott, [um] die bleibende reale Gültigkeit der menschlichen *Geschichte*, die weder ins Leere immer weitergeht noch untergeht“⁶⁴.

Was hofft also der Auferstehungsglaube: Der Auferstehungsglaube hofft, dass das von mir hier und jetzt mitgestaltete Lebensintegral (meine Ich-Du-Gott-Beziehungen) für mich und für alle die in Relation zu mir stehen, als endgültig gerettetes Lebensintegral bleibende Bedeutung und Gültigkeit hat. Damit verweist mich der Auferstehungsglaube gerade nicht in eine ferne, weltjenseitige Zukunft nach meinem biologischen Exitus, sondern in meine je konkrete Gegenwart: Hier und jetzt gestalte ich meine Auferstehungswirklichkeit *mit* und kann daher die Mit-Gestaltung⁶⁵ dieser meiner Auferstehungswirklichkeit nicht auf morgen verschieben. Entsprechend ist der Auferstehungsglaube nur dann lebensgeschichtlich relevant und glaubwürdig, wenn er mein Leben jetzt und hier verändert, insofern meine sich fortentwickelnde, prozesshaft zu denkende geschichtliche Individualität *immer jetzt* bestimmt und *immer jetzt* von Gott her in die Ewigkeit Gottes hinein transformiert wird, ohne selbst ewig bzw. nicht-kontingent zu werden:

⁶⁴ RAHNER, Grundkurs 262. [Herv. d. Vf.]

⁶⁵ Die Tat des Menschen hat eine „Ewigkeitsbedeutung“, die allerdings nicht aus einem menschlichen Vermögen und sittlichem Anspruch resultiert, sondern einzig und allein daher, dass „der Mensch als einzelner und konkreter zu einem ewigen Leben bestimmt“ ist. (RAHNER, Karl, Über die Frage einer formalen Existentialethik. In: DERS., SzTh II. Einsiedeln u.a. 1955, 227-246, 236.)

„In Wirklichkeit wird in der Zeit als deren eigene gereifte Frucht ‘Ewigkeit’, die nicht eigentlich ‘hinter’ der erlebten Zeit unseres raum-zeitlichen biologischen Lebens diese Zeit fortsetzt, sondern die Zeit gerade aufhebt, indem sie selber entbunden wird aus der Zeit, die zeitweilig *wurde*, damit in Freiheit Endgültigkeit getan wird.“⁶⁶

Lässt man sich auf die Logik dieses Gedankens ein, dann heißt das: Der eigentliche Ort, an dem sich die Performanz des Auferstehungsglaubens als relevant und glaubwürdig erweist, ist keineswegs nur der Ort eines zukünftigen, ewigen und jenseitigen Himmels, sondern zunächst und viel grundlegender der Erfahrungs-Raum meines konkreten Lebens in der Zeit: das Hier und das Heute.

Biologischer Tod und Zeitlichkeit

Mit den Stichworten „Zeit“ und „Ewigkeit“ wird der Blick auf ein weiteres menschliches Existential geöffnet, von dem aus die Frage nach der Bedeutung der vom biologischen Tod ‚befristeten Zeit‘⁶⁷ im Auferstehungsgeschehen zu stellen ist. Mit dieser Frage wird aber eine weitere Grundbestimmung der endlichen Existenz berührt, auf die der Auferstehungsglaube eine glaubwürdige Antwort zu geben hat: nämlich die unausweichliche Temporalität der endlichen Existenz, die sich nie anders verstehen kann als ein gegenwärtiges Ich, das eine Vergangenheit hatte, die auch in der Gegenwart wirksam ist; als ein gegenwärtiges Ich mit einer Vergangenheit, das eine mögliche Zukunft hat, die – ohne den Auferstehungsglauben – freilich am medizinischen Exitus unweigerlich ihr Ende findet.

Im Horizont dieser zeitlichen Verfasstheit der menschlichen Existenz als einer endlichen, markiert der biologische Tod auch innerhalb des christlichen Auferstehungsglaubens eine absolute Handlungsgrenze des Menschen. Denn mit ihm enden tatsächlich alle menschlichen Handlungsmöglichkeiten. Dies ist auch dann der Fall, wenn der biologische Tod nach christlichem Glaubensverständnis gleichwohl nicht die letzte Erkenntnisgrenze des Menschen darstellt. Diese nämlich wurde – in der Sicht des Auferstehungsglaubens – durch die Auferstehung Jesu Christi und seine Erscheinungen ein für alle Mal entgrenzt auf die vom biologischen Tod gerade nicht bedrohte, grenzenlose Liebe des Schöpfergottes, die wiederum im Lebensintegral Jesu Christi einschließlich seiner Auferstehung unter den Bedingungen von Zeit

⁶⁶ RAHNER, Grundkurs 267.

⁶⁷ Vgl. METZ, Johann Baptist, Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“. In: Diagnosen zur Zeit. Düsseldorf 1994, 76-92, 88.

und Geschichte sichtbar und erkennbar geworden ist. Erst von dieser entgrenzenden Erfahrung aus, wie sie von der Auferstehung her über die apostolische Ostererfahrung im kirchlichen Auferstehungsglauben möglich ist, lässt sich der biologische Tod als das unausweichlich sichere Schicksal der endlichen, menschlichen Existenz positiv deuten. Seine Positivität besteht aber gerade darin, dass er die Zeit limitiert, in der sich meine Identität, meine Lebensgeschichte, mein Lebensintegral bildet und macht damit – freilich nur im Licht des Glaubens – deutlich, dass jeder zeitliche Augenblick meines Lebens eine unvertretbare Bedeutung für meine Auferstehungsexistenz hat. So aber verweist mich der Tod im Lichte des Auferstehungsglaubens wiederum radikal in das Heute meiner Existenz. *Heute* entscheidet sich meine Existenz und meine Identität und ich kann die Entscheidung darüber nicht länger auf das Morgen und schon gar nicht auf das Jenseits, in dem es eben keine neuerlichen menschlichen Handlungsmöglichkeiten mehr gibt, vertagen. Ohne diese zeitliche Befristung durch den biologischen Exitus – und mag sie uns noch so ungerecht verteilt vorkommen – verlöre die Gegenwart jede Bedeutung, weil ich alles zu Tuende auch auf ein Morgen vertagen könnte und auf ein Übermorgen und so fort. Ohne eine „befristete Zeit“ verlöre damit aber auch jede meiner Entscheidungen und vor allem meine Liebe ihre letzte Ernsthaftigkeit, weil morgen ja alles wieder revidiert werden könnte. Zugespitzt: Ohne den Tod wäre es egal, ob ich heute liebe, weil ich die Liebe auf einen beliebigen anderen Tag verschieben könnte, ohne Ende, ohne Finale, dann aber auch ohne Vollendung und letztlich ohne Hoffnung auf ein geglücktes Ende: ein geradezu absurder Gedanke. Denn ein endliches Leben ohne Finale wäre die Hölle und ein Mensch, der der Zeitlichkeit nicht unterworfen wäre, wäre die Existenz eines Zombies, als „Untoter“ verdammt in „alle Ewigkeit“ immer wieder neu das Alte zu tun in dem Bewusstsein, dass das Morgen nur wieder aufs Neue das Alte wäre:

„Zeit wird Irrsinn, wenn sie sich nicht vollenden kann. Ein ewiges Weitermachenkönnen wäre die Hölle der leeren Sinnlosigkeit.“⁶⁸

Demgegenüber verleiht der biologische Exitus im Licht des Auferstehungsglaubens meiner Zeit und meiner Geschichte eine unausweichliche Bedeutung und gibt meiner Freiheit im Heute die Möglichkeit, aus der Kraft Gottes heraus etwas „Ewiges“ zu tun: nämlich mich in meinen konkreten Du- und Welt-Relationen liebend in

⁶⁸ RAHNER, Grundkurs 266. Ausdrückliche Zustimmung erhält Rahner in diesem Punkt von Hans Urs von Balthasar. Dieser verweist seinerseits auf Max Schelers Einsicht „dass menschliches Leben, um wahrhafter, das heißt endgültiger sittlicher Entscheidungen fähig zu sein, endlich, das heißt sterblich sein muss“. (BALTHASAR, Hans URS von, Theodramatik IV. Das Endspiel. Einsiedeln 1983, 294. Vgl. ferner SCHELER, Max, Tod und Fortleben. In: Schriften aus dem Nachlass I Bern ²1977, 23.)

meine Auferstehung hinein zu transzendieren.⁶⁹ Dann aber gewinnt mein jetziges Tun, letztlich meine Liebe, gewissermaßen Ewigkeitsbedeutung. Und gleichzeitig ist damit auch ein christliches Verständnis von Zeit und Gegenwart erreicht, wie es in der Performanz der Sakramente zum Ausdruck kommt: Das unvertretbare Jetzt der Gegenwart verbindet sich mit allem, was in der Vergangenheit war und nimmt so – unüberbietbar verdichtet in der Eucharistiefeier – das vorweg, was noch kommt: die Ewigkeit Gottes in seiner schöpferischen Liebe als seine (!) absolute Zukunft, die im österlichen Lebensintegral Jesu Christi offenbares Ereignis wurde und deswegen jetzt schon erkennbar und erfahrbar ist. Angesichts dieses vom Auferstehungsglauben her gewonnenen Zeitverständnisses wird dann aber auch von hierher sehr deutlich, dass sich seine Relevanz im je-jetzigem performativen Lebensvollzug auszeitigt. Mag also die endgültige Verifikation der christlichen Auferstehungshoffnung auch eine eschatologische Größe darstellen, so bewährt sich ihre Glaubwürdigkeit keineswegs erst in einem postmortalen Jenseits, sondern immer schon *auch* im gegenwärtigen Heute.

Naturalität und Leiblichkeit

Zu den unausweichlichen Existentialen der menschlichen Existenz gehört neben der Zeitlichkeit und Du-Verwiesenheit schließlich die Naturalität: die radikale Abhängigkeit von materiellen Lebensressourcen wie Luft und Wasser, wie Nahrung und Sonne, vor allem aber die wesenhafte, keineswegs nur akzidentielle Eingelassenheit in die eigene Körperlichkeit. Diese Naturalität aber ist ebenso identitätsbestimmend für die menschliche Existenz, für mein in der Zeit gedehntes, natural verfasstes Lebensintegral wie die Zeitlichkeit, meine Individualität und Sozialität. Denn diese Naturalität meint innerhalb einer christlichen Anthropologie keinesfalls nur die nackte Bereitstellung irgendwelcher Lebensvoraussetzungen für einen reinen Geist, um den es im Eigentlichen ginge, sondern diese Naturalität ist konstitutiv für meine geschaffene Identität. Sie ist daher mehr als das bloße, letztlich verzichtbare Medium meines nur vermeintlich eigentlichen, geistigen Lebens, sondern die von Gott gewollte Existenzform des endlichen Menschen als „Geist in Welt“ selbst, zu dessen Wesen es gehört auch körperlich zu sein. Weil dem so ist, weil der Körper wesenhaft zur menschlichen Identität als in „Seele und Leib einer“ gehört und ohne die diese menschliche Identität eben eine völlig andere wäre, spricht der christliche Auferstehungsglaube von der Leiblichkeit der Auferstehung als einer Auferstehung des Fleisches (*carnis resurrectionem*, Apostolisches Glaubensbekenntnis). Würde

⁶⁹ Diese Selbsttranszendenz ist aus christlicher Perspektive selbstverständlich kein Vermögen, das der Mensch aus eigener Kompetenz vermag. Vielmehr setzt es ein schöpferisches und gnadenhaftes Handeln Gottes voraus, ohne das allerdings der Auferstehungsglaube ohnehin nicht konsistent und kohärent gedacht werden kann.

man dieses Existential bei der Betrachtung der christlichen Auferstehungshoffnung ausblenden, dann würde sich der Auferweckungsglaube

wiederum nicht auf den *ganzen* Menschen beziehen, nicht auf den Menschen so wie er in seinen zeitlichen und mit-menschlichen Relationen im Integral seines Lebens ist, sondern nur auf einen Teil und so auf eine abstrakte Idee vom Menschsein statt auf den Menschen selbst. Wäre dem so und würde der christliche Auferstehungsglaube keine befriedigende und positive Antwort auf die Frage nach der Bedeutung der Naturalität des Menschen geben, verlöre er Kohärenz und Glaubwürdigkeit, weil er wiederum seine Relevanz für das Leben des Menschen im Heute verlieren würde. Entsprechend wichtig ist es auch von dieser Perspektive her auf das in den Evangelien bezeugte Lebensintegral Jesu Christi zu verweisen, näherhin auf seine Heilungen, die Berührung der Aussätzigen, aber auch das leibliche Feiern mit den Freunden und Zöllnern. In dieser Betrachtung wird deutlich, dass die leibliche Existenz in ihrer körperlichen Materialität unmittelbarer Adressat der Basileia-Botschaft und damit des Auferweckungsversprechens Jesu Christi ist: „Blinde sehen wieder und Lahme gehen; Aussätzige werden rein und Taube hören; Tote stehen auf und den Armen wird das Evangelium verkündet.“ (Mt 11,5.) Dies gilt insbesondere auch für die Narrative der Ostererscheinungen. Denn in ihnen wird endgültig deutlich, dass auch und gerade den naturalen Erfahrungsmomenten und somit der menschlichen Leiblichkeit schlechthin bleibende eschatologische Bedeutung zukommt:

„Sie erschrakten und hatten große Angst, denn sie meinten, einen Geist zu sehen. Da sagte er zu ihnen: Was seid ihr so bestürzt? Warum lasst ihr in eurem Herzen solche Zweifel aufkommen? Seht meine Hände und meine Füße an: Ich bin es selbst. Fasst mich doch an und begreift: Kein Geist hat Fleisch und Knochen, wie ihr es bei mir seht. Bei diesen Worten zeigte er ihnen seine Hände und Füße. Sie staunten, konnten es aber vor Freude immer noch nicht glauben. Da sagte er zu ihnen: Habt ihr etwas zu essen hier? Sie gaben ihm ein Stück gebratenen Fisch.“ (Lk 24,38-42)

Auch von dieser Perspektive zeigt sich dann, dass der Auferstehungsglaube gerade in seiner Referenz auf die in Jesus Christus performativ wirksam gewordene, unverbrauchbare Liebe des unbedingten Gottes eine *konsistente* Deutungskategorie menschlich-kontingenter Existenz darstellt, die *kohärent* zu ihrer individuellen, sozialen, zeitlichen, naturalen und darin wiederum endlichen Verfasstheit ist:

„Auferstehung bedeutet nicht Vergessen des Bisherigen, sondern Inkraftsetzung des hier gelebten Lebens. So ‚sehen‘ die Jünger seiner Lebensgeschichte im Leib des Auferstandenen bleibend eingezeichnet

(vgl. Joh 20,20). *Auferstehung ist welthaltig, Beziehung vertiefend, Geschichte vollendend, ,leibhaftig‘.*⁷⁰

Die Performanz des christlichen Auferstehungsglaubens als eine wirksame Wirklichkeit bewährt sich als glaubwürdig, weil sie aus der durch Jesus Christus vermittelten Gottesbeziehung eine in sich konsistente Wirklichkeitsgestaltung darstellt, die kohärent zu den unausweichlichen Momenten der endlichen Existenz des Menschen in Individualität, Sozialität, Zeitlichkeit und Naturalität ist. Ihre individuelle und kollektive Relevanz für das Leben zeigt sich darin, dass diese Existentialen aus dem Triplex-Gebot der Liebe heraus gedeutet und gestaltet werden. Diese dem unbedingten Schöpfungs- und Liebeswillen Gottes entsprechende Gestaltung geschieht immer nur im Heute und in der Form von konkreter Gottes-, Nächsten- und Ich-Liebe, die sich nicht anders als materiell ereignen und ausdrücken kann. Deswegen vertröstet der Auferstehungsglaube auch nicht auf ein zukünftiges Jenseits, sondern verweist den Menschen in das konkrete Hier und Jetzt seiner „ewigen“ Endlichkeit. Damit aber liegt sein Hoffnungs-, Glaubwürdigkeits- und Relevanzpotential auch nur in der gegenwärtigen, adventlichen Gestaltung des eschatologischen Festmahls, das „der einzige konkrete Inhalt“ ist, „den Jesus im Blick auf das Reich Gottes ,angibt‘ (vgl. Lk 14,1ff.)“⁷¹.

Diese wirksame Wirklichkeit des Auferstehungsglaubens, die sich auszeitigt in einer konkreten gesellschaftlichen Performanz des Friedens, der Gerechtigkeit und der Liebe, ist keineswegs identisch mit der wirksamen Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi. Aber sie ist der unhintergehbare Zugang zu dieser Wirklichkeit:

„Den Glauben an die Auferstehung gibt es. Und zwar als einmaliges Faktum. Das ist in sich schon bedenkenswert.“⁷²

⁷⁰ NOCKE, Franz-Josef, Eschatologie. In: SCHNEIDER, Theodor, Hg., Handbuch der Dogmatik, Bd. 2. Düsseldorf 1992, 377-478, 456.

⁷¹ THEIBEN/MERZ, Jesus 248.

⁷² RAHNER, Grundkurs 269.

Literaturverzeichnis

- BADDE, Paul, Der Glaube an die Auferstehung treibt uns zum Besseren. In: www.welt.de/debatte/kommentare/article114905903/Der-Glaube-an-Auferstehung-treibt-uns-zum-Besseren. Abruf am 01.03.2017.
- BALTHASAR, Hans URS von, Theodramatik IV. Das Endspiel. Einsiedeln 1983.
- FÖBEL, Thomas, Gott – Begriff und Geheimnis. Hansjürgen Verweyens Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Theologie und Philosophie Karl Rahners. Innsbruck 2004.
- GRESHAKE, Gisbert/ KREMER, Jacob, Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung. Darmstadt ²1992. [= GRESHAKE/ KREMER, Resurrectio.]
- HEIDEGGER, Martin, Was ist Metaphysik? In: DERS., Wegmarken. Frankfurt a. M. 1976, 103-122.
- HOFF, Gregor Maria, Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation. Regensburg 2009.
- HOFF, Gregor Maria, Religionskritik heute. Regensburg 2004. [= HOFF, Religionskritik.]
- HOFF; Gregor Maria, Religion in Europa und ihre Bedeutung für den Kontinent. In: ThRv 112 (2016) 355-376.
- HÖHN, Hansjoachim, Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular, Paderborn 2010.
- HÖLSCHER, Lucian, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit. München 2005.
- KLIE, Thomas, Performanz, Performativität und Performance. Die Rezeption eines sprach- und theaterwissenschaftlichen Theoriefeldes in der Praktischen Theologie. In: ZMiss 4 (2013) 342-356.
- KNAPP, Markus, Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie. Freiburg i. Br. u.a. 2009. [= KNAPP, Vernunft.]

- LUHMANN, Niklas, Soziale Systeme, Frankfurt a. M. 1984.
- MARCEL, Gabriel, Geheimnis des Seins. Wien 1952.
- MENDL, Hans, Religionsunterricht inszenieren und reflektieren. Plädoyer für einen Religionsunterricht, der mehr ist als „reden über Religion“. In: Religionsunterricht heute o. Nr. (2006) 6–21.
- MERKLEIN, Helmut, Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen. Stuttgart 1995.
- METZ, Johann Baptist, Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“. In: Diagnosen zur Zeit. Düsseldorf 1994, 76-92, 88.
- NOCKE, Franz-Josef, Eschatologie. In: SCHNEIDER, Theodor, Hg., Handbuch der Dogmatik, Bd. 2. Düsseldorf 1992, 377-478.
- OTT, Ludwig, Grundriss der Dogmatik. Freiburg i. Br. ¹⁰1981.
- POLLACK, Detlef, Säkularisierung auf dem Vormarsch. Das Schrumpfen der Kirchen geht mit dem Rückgang persönlicher Religiosität einher. In Zeitzeichen 13 (2012) 14-16.
- POLLACK, Detlef/ ROSTA, Gergly, Religion in der Postmoderne. Ein internationaler Vergleich. Frankfurt a. M. 2015, 98-101. [= POLLACK, Religion.]
- POTTMAYER, Hermann-Josef, Zeichen und Kriterien der Offenbarung. In: HFTh² 4, 264-299.
- RAHNER, Art. Auferstehung – SM I, 403-406. 416-425.
- RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg i. Br. 1976 u.ö. [= RAHNER, Grundkurs.]
- RAHNER, Karl, Das christliche Verständnis der Erlösung. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 236-250. [= RAHNER, Verständnis.]
- RAHNER, Karl, Hörer des Wortes. SW 4. Freiburg i. Br. u.a. 1997.
- RAHNER, Karl, Meditation über das Wort Gott. Freiburg i. Br. u.a. 2013.
- RAHNER, Karl, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe. In: DERS., SzTh VI. Einsiedeln u.a. 1965, 277-298. [= RAHNER, Einheit.]

- RAHNER, Karl, Über die Erfahrung der Gnade. In: DERS., SzTh III. Einsiedeln u.a.1956, 105-109.
- RAHNER, Karl, Über die Frage einer formalen Existentialethik. In: DERS., SzTh II. Einsiedeln u.a. 1955, 227-246.
- RAHNER, Karl, Wagnis des Christen. Freiburg i. Br. u.a. 1974. [= RAHNER, Wagnis].)
- RAHNER, Karl, Was heißt Jesus lieben? Freiburg i. Br. u.a. ³1982, 73-96.
- SANDER, Hans-Joachim, Ortswechsel. Fundamentaltheologie im Zeichen von Marginalität und Pluralität. In: ThG 47 (2004) 223-233.
- SANDER, Hans-Joachim, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*. In: HThKVatII 4, 581-886.
- SCHÄRTL, Thomas, Auferstehung denken. Metaphysische Hintergrundfragen. In: Conc 42 (2006) 551-562.
- SCHÄRTL, Thomas, Wie wirkt das Bittgebet? Ein Antwortversuch im Rahmen des klassischen Theismus. In: ThPh 91 (2016) 516-555.
- SCHELER, Max, Tod und Fortleben. In: Schriften aus dem Nachlas I Bern ²1977.
- SCHIMANOWSKI, Gottfried, Auferweckung im Neuen Testament und in der früh-jüdischen Apokalyptik. In: KESSLER, Hans, Hg., Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften. Darmstadt 2004, 49-71. [= SCHIMANOWSKI, Auferweckung.]
- SONNEMANS, Heino, Der Leib und die Auferstehung der Toten. In: ThG 50 (2007) 263-272. [= SONNEMANS, Leib.]
- SONNEMANS, Heino, Verheutigung der Gottesfrage. In: LZ 59 (2004) 244-257.
- SPLETT, Jörg, Über die Möglichkeit, Gott heute zu denken. In: HFTTh 1,101-116.
- THEIBEN, Gerd/ MERZ, Annette, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch. Göttingen ³2001.
- VATTIMO, Gianni, Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott? München 2004.

- WEINERT, Franz Edmund, Leistungsmessungen in Schulen. Weinheim 2001.
- WERBICK, Jürgen, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie. Freiburg i. Br. u.a. ⁴2010.
- WIRTH, Uwe, Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexialität. In: DERS., Hg., Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt a. M. 2002, 9-60.
- WUCHTERL, Kurt, Zur Aktualität des Kontingenzbegriffs. In: NZSth 58 (2016) 129-148.