

# **Jesus, der Christus**

**Fundamentaltheologische Zugänge zum  
Ursprung und Grund des christlichen Glaubens**

**Thomas P. Föbel**

Bonn 2017

## **Inhaltsverzeichnis**

<b>1. Vorüberlegungen</b>	<b>8</b>
1.1 Voraussetzungen der Rede von Jesus Christus	8
1.2 Christologie als Reflexion der Gott-Mensch-Beziehung – Christologie als Heilslehre	11
1.3 Zeichen und Werkzeug der Gott-Mensch-Beziehung - die Kirche Jesu Christi als universales Heilssakrament (LG 48)	25
<b>I. Das christliche Bekenntnis zu Jesus Christus</b>	<b>29</b>
<b>1. Jesus Christus als Ursprung, Grund, Prinzip und Norm des christlichen Glaubens</b>	<b>29</b>
1.1 Jesus Christus – Ursprung des christlichen Glaubens	30
1.2 Jesus Christus – Grund des christlichen Glaubens	31
1.3 Jesus Christus – Prinzip des christlichen Glaubens	34
1.4 Jesus Christus – Norm des christlichen Glaubens	38
<b>2. Der Glaube an Jesus Christus – die objektive und die subjektive Dimension des kirchlichen Christusbekenntnisses</b>	<b>42</b>
2.1 Die objektive Dimension: Das Apostolicum	45
2.1.1 Der Text – Gestalt und Gehalt	45
2.1.2 Ich glaube an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn	46
2.1.3 Ich glaube an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn – Empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria	56
2.1.4 Ich glaube an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn – gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben, hinabgestiegen in das Reich des Todes	59
2.1.5 Ich glaube an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn – am dritten Tage auferstanden von den Toten, aufgefahren in den Himmel; er sitzt zur Rechten Gottes, des	

allmächtigen Vaters: von dort wird er kommen, zu richten die Lebenden und die Toten	61
2.1.6 Fundamentaltheologisches Fazit	65
2.2 Die subjektive Dimension: Die Hoheitstitel und die Namen Jesu Christi als persönlicher Zugang zu Jesus Christus	71
2.2.1 Der leitende Gedanke	71
2.2.2 Befund: Hoheitstitel, Bezeichnungen und Namen Jesu Christi	75
2.2.3 Beispiel: Herr und Freund	79
<b>II. Der „historische“ Jesus oder: Theo-Praxie in Geschichte</b>	<b>82</b>
<b>1. Warum der historische Jesus der Geschichte interessiert</b>	<b>83</b>
<b>2. Methodische Verge wisserung der historischen Rückfrage</b>	<b>91</b>
2.1 Theo-Praxie als kommunikatives Handeln	91
2.2 Jesu Handeln in fünfstelliger Dimensionierung: Subjekt – Inhalt – Text – Kontext – Intention	93
<b>3. Der „historische“ Jesus – Einzelaspekte</b>	<b>99</b>
3.1 Der „ureigene“ Jesus: ipsissima vox, ipsissima facta, ipsissima intentio	99
3.2 Die außerbiblische Jesusbezeugung	105
3.3 Die „Chronologie“ des Lebens Jesu	109
3.3.1 Die Chronologie als Rahmen des Lebens Jesu	113
3.3.2 Das Geburtsjahr Jesu und das öffentliche Wirken Jesu	115
3.3.3 Der Todestag und das Todesjahr Jesu	117
3.3.3 Das sozio-kulturelle und geographische Umfeld	120
<b>III. Theologie einer Lebensgeschichte I: Das Leben des vorösterlichen Jesus – Jesus von Nazareth – DER Gottes-Mystagoge</b>	<b>128</b>
<b>1. Das Evangelium (Frohe Botschaft) vom Reich Gottes als Wort-Tat-Verkündigung</b>	<b>128</b>
1.1 Evangelium als <i>Kunde</i> von der jesuanischen Verkündigung der Frohen Botschaft und als <i>Verkündigung</i> der Frohen Botschaft, die Jesus als der Christus ist	128

1.1.1 Die drei Bedeutungsebenen des Begriffs „Evangelium“	128
1.1.2 Der theologische und christologische Aspekt des Evangeliums als Dynamis Gottes	133
1.2 Die Mitte der jesuanischen Botschaft: Jesu Wort-Tat-Verkündigung von der Gottes-herrschaft	137
1.2.1 Hermeneutische Vorbemerkung	137
1.2.2 Manifeste der Gottesreichpredigt – Mk 1,14f. und Mt 4,23f.	141
1.2.3 Die Basileia-Verkündigung als kommunikative Handlung	151
1.2.4 Form und Inhalt der Basileia-Verkündigung	153
a) Jesu Predigt als inhaltliche Explikation der Gottesherrschaft	155
b) Jesu Taten (Heilungen/ Wunder/ Zeichenhandlungen) als erfahrungsweltliche Geschehens-Ereignisse der Gottesherrschaft	159
c) Jesu Verkündigung in Gleichnissen als performatives Ereignis der Gottesherrschaft	168
d) Jesus und die Tora – Die Inkraftsetzung des eigentlichen Gotteswillen	175
Exkurs: Die Sprechakte der Gottesreichpredigt	180
e) Die Gerichtspredigt Jesu als Umkehrpredigt	182
f) Die paradoxe Heilsbotschaft und die Adressatenkreise der Botschaft	185
 <b>IV. Perspektiven einer Lebensgeschichte: Die Dramatik des Lebens und des Sterbens Jesu Christi im Horizont von Ostern</b>	 <b>189</b>
 <b>Zwischenreflexion: Das christliche Bekenntnis zu Jesus Christus</b>	 <b>197</b>
 <b>Nochmals: Jesus Christus als Ursprung, Grund, Prinzip und Norm des christlichen Glaubens</b>	 <b>197</b>
1.1 Jesus Christus – Ursprung des christlichen Glaubens	198
1.2 Jesus Christus – Grund des christlichen Glaubens	199
1.3 Jesus Christus – Prinzip des christlichen Glaubens	202
1.4 Jesus Christus – Norm des christlichen Glaubens	206

<b>1. Evangelium im Angesicht des Todes: Die Passion Christi</b>	<b>210</b>
<b>1.1 Das letzte Mahl – Gehalt und Gestalt</b>	<b>210</b>
1.1.1 Hermeneutische Vorbemerkung	210
1.1.2 Die neutestamentliche Abendmahlsüberlieferung	213
1.1.3 Systematischer Ertrag: Motive und Bedeutung des Letzten Mahls“	226
1.2 Das letzte Mahl – Das Todesverständnis und der Tod Jesu als integraler Bestandteil der Gottes-Reich-Botschaft?	230
1.2.1 Die These Helmut Merkleins	230
a)Wie kam es zum Tode Jesu?	230
b)Wie hat Jesus seinen Tod verstanden?	232
1.1.2 Die These Gerhard Lohfinks	234
1.1.3 Gegenpositionen: Anton Vögtle und Lorenz Oberlinner	235
1.1.4 Systematischer Ertrag	237
1.3 Das Martyrium bis zum Tod am Kreuz	239
1.3.1 Thesen	240
1.3.2 Die Aktanten	244
a)Die Rolle der Jerusalemer Lokalaristokratie	244
b)Die Rolle der Römer	245
c)Die Rolle des Volkes	246
d)Die Rolle der Jünger	247
e)Das Jesus-Bild in den Passionserzählungen	247
<b>2. Das Evangelium Jesu – Jesus von Nazareth als DER Gottes-Mystagoge</b>	<b>249</b>
2.1 Der irdische Jesus als der Gottesmystagoge	249
2.2 Die Krise des Kreuzes als Krisis des Boten und seiner Botschaft	253
2.3 Die Krisis des Kreuzes als Krisis des Glaubens heute	258
2.4 Auf dem Scheitelpunkt der Wende: Jesus Christus – wahrer Gott und wahrer Mensch	260
<b>V. Theologie einer Lebensgeschichte II: Die österliche Wendung in Kreuz und Auferstehung – vom verkündigenden Jesus zum verkündigten Christus</b>	<b>273</b>

<b>1. Vorüberlegungen</b>	<b>273</b>
1.1 Unzulängliche Vorverständnisse der Bedeutung von Auferstehung	273
1.2 Was bedeutet die christliche Rede von der „Auferstehung Jesu“	276
1.2.1 Die Einheit von Tod und Auferstehung Jesu	276
1.2.2 Auferstehung bedeutet nicht Wiederbelebung	280
1.2.3 Auferstehung als Heilskategorie des Handelns Gottes für die ganze menschliche Person	281
1.2.4 Der Glaube an Jesu Auferstehung als inneres Moment <u>dieser</u> Auferstehung als Offenbarungsereignis	284
<b>2. Der Ursprung des Auferstehungsglaubens: Das Zeugnis des Neuen Testaments</b>	<b>286</b>
2.1 Jesu Gottesreichbotschaft und die Frage nach dem Leben nach dem Tod (Auferstehung)	286
2.2 Das Osterzeugnis im Neuen Testament	289
2.2.1 Die frühen Auferweckungs- bzw. Auferstehungsformeln	290
a) Die eingliedrigen Formeln	290
b) Die weitere Ausgestaltung der Auferweckungsformel zur mehrgliedrigen Formel	293
c) Dimensionen des Auferstehungsbekenntnisses: Theologie – Christologie – Soteriologie – Anthropologie	295
2.2.2 Die Erscheinungen des Auferstandenen – Der Schlüsseltext in 1 Kor 15,3-8	299
a) Hermeneutische Vorbemerkungen	299
b) 1 Kor 15,3-8 als Schlüsselstelle bei der Frage nach dem Ostergeschehen	301
c) Textanalyse von 1 Kor 15,3-8	303
d) Textinhalt	306
2.2.3 Die Erscheinungsberichte in den Evangelien	311
a) Sichtung des Textbefundes	311
b) Historische Auswertung und Systematischer Ertrag	312
2.2.4 Das leere Grab	316
a) Hermeneutische Vorüberlegungen	316
b) Die Texte	319
c) Die unendliche Frage nach der Historizität des leeren Grabes	334

d)Historische Auswertung und systematischer Ertrag	340
2.3 Die Entstehung des Osterglaubens: Erscheinungen und leeres Grab – Auferstehungskerygma und Auferstehungsglaube – theologisches Resümee	347
2.4 Der Inhalt des Osterglaubens und seine Glaubwürdigkeit: Die Auferstehung als Glaubensinhalt und Glaubensgrund	360

## **Bibliographie**

## 1. Vorüberlegungen

### 1.1 Voraussetzungen der Rede von Jesus Christus

Die Rede von Voraussetzungen ist doppeldeutig. Denn einerseits kann man unter den Voraussetzungen einer Rede von Jesus Christus die aktuelle Situation unseres Glaubens und seiner Verkündigung verstehen. In welcher Welt, in welcher Gesellschaft und in welcher geistesgeschichtlichen Situation ist unsere Rede von Jesus Christus und das christliche Bekenntnis zu Jesus als dem Christus *heute* verortet? Von welchen Voraussetzungen müssen wir ausgehen, wenn wir in einer vernünftigen und allgemein nachvollziehbaren, verständlichen Art und Weise von Gott und seinem Christus sprechen wollen? Die Frage, mit der Karl Rahner den Hauptteil seiner theologischen Summe, den Grundkurs des Glaubens, eröffnet ist auch die unsrige:

„Welchen Hörer erwartet das Christentum, damit seine eigentlichste und letzte Botschaft überhaupt gehört werden kann? Die ist die erste Frage, die wir hier zu stellen haben. Sie ist nicht als moralische, sondern als existentialontologische Frage gemeint.“<sup>1</sup>

Dieser Blick auf die gewissermaßen „weltlichen“ Voraussetzungen der *Theologie* – so könnte man näherhin sagen – ist ein besonderer Aspekt der Fundamentaltheologie, der es ja darum geht, den Kontakt und die Kommunikation zwischen der Welt-Welt einerseits und der Glaubens-Welt andererseits zu untersuchen und herzustellen.

Aber die Rede von den Voraussetzungen einer Rede von Jesus Christus ist wie gesagt doppeldeutig. Denn es gibt eine viel grundlegendere Voraussetzung für unser Thema als den gewissermaßen äußeren Rahmen der christlichen Gott-Rede, der das Umfeld des Glaubens und seine Kontexte betrachtet. Denn die eigentliche Voraussetzung der fundamentaltheologischen Christologie ist Jesus Christus selbst. So selbstverständlich diese Feststellung zunächst einmal klingen mag, so wichtig ist es, diese nicht aus dem Blick zu verlieren: Vor zweitausend Jahren hat es einen Menschen gegeben, der wie kein anderer die Weltgeschichte verändert hat. Von niemandem jemals zuvor und danach ist eine solche Dynamik ausgegangen, die die Welt und ihre Strukturen so nachhaltig geprägt und neu gestaltet, ja

---

<sup>1</sup> RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg i. Br. u.a. 1976 u.ö., 35. [= RAHNER, Grundkurs.] = RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. In: SW 26. Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums. Bearb. v. Nikolaus SCHWERDTFEGGER und Albert RAFFELT; hg. v. d. KARL-RAHNER-STIFTUNG. Zürich, Düsseldorf, Freiburg i. Br. u.a. 1999, 1-442. [= RAHNER, Grundkurs.]



verwandelt hat. Er hat sie so nachhaltig geprägt, dass wir bis heute alle Zeit der Welt in eine Zeit vor seine und in eine Zeit nach seine Geburt einteilen.<sup>2</sup> Jesus von Nazareth selbst, sein Leben und seine Lehre *in der Zeit*, für deren Bewahrung er den Tod am Kreuz auf sich genommen hat, ist nicht nur geschichtlich und historisch die eigentliche Voraussetzung für unsere Überlegungen, sondern auch der sachliche Grund all unseres Bemühens.

Von Jesus, den die Christen als den Christus bezeugen, können wir aber noch einen Schritt weiter gehen, wenn es darum geht, die Voraussetzungen der christlichen Theologie zu bestimmen: Schauen wir uns nämlich das Leben und die Lehre Jesu näher an, so stoßen wir auf die eigentliche Voraussetzung dieser Vorlesung: nämlich auf den Gott Jesu Christi, den dieser als seinen Vater, Abba angesprochen und so den Menschen nah gebracht hat. Jede Faser dieses Menschen Jesus war durchzittert von einem unmittelbaren Gottes-Bezug, der geradezu konstitutiv für dessen Leben und seine Lehre ist. Wenn Jesus seine Botschaft verkündet, dann bezieht er sich und spricht er in einer ganz exklusiven und einzigartigen Weise von Gott und dessen frohmachender Botschaft: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15) Hinter der jesuanischen Botschaft steht Gott als deren Quelle und auch vor der Botschaft Jesu steht Gott<sup>3</sup> als das eigentliche Ziel seiner Message. Wenn dem so ist, dann können wir aber auch sagen, dass die ureigentlichste Voraussetzung unserer Vorlesung, unserer Theologie Gott selbst ist, der in, mit und durch Jesus Christus in der Welt so gehandelt hat, dass diese Welt in ihren Grundfesten erschüttert wurde und sie wird so bis auf den heutigen Tag in all ihren vordergründigen Plausibilitäten erschüttert.

M.a.W.: Unsere heutige Rede von Jesus Christus zeugt davon, dass Gott selbst in der Welt gehandelt hat und so als er selbst in der Welt wirksam und relevant wurde. Wenn wir uns aber heute mit Jesus Christus beschäftigen, dann beschäftigen wir uns zugleich mit Gottes unübersehbarer Präsenz in Welt und Geschichte. Die Erkenntnis von Gottes Wirklichkeit hängt an der Erkenntnis seiner Wirksamkeit. Letztere aber wurde und wird nirgendwo sonst so sichtbar wie in Jesus Christus, der in den beiden Dimensionen von Leben und Lehre die Gottespräsenz und die Gotteswirksamkeit schlechthin bis auf den heutigen Tag anzeigt und verbürgt. Von diesem Menschen Jesus, dessen historisch-geschichtliche Relevanz und Wir-

---

<sup>2</sup> Vgl. MAIER, Hans, Die christliche Zeitrechnung. Freiburg i. Br. u.a. 1991. Vgl. THEIBEN, Gerd/MERZ, Annette, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch. Göttingen <sup>3</sup>2001, 147. [= THEIBEN/MERZ, Jesus.]

<sup>3</sup> Entsprechend heißt es bei Thomas von Aquin S. th. I, q. 3 ad 1: Theologie „handelt prinzipiell von Gott, von den Geschöpfen aber, insofern sie auf Gott als Prinzip und Ziel bezogen werden.“

kungsgeschichte von niemandem geleugnet werden kann, aber bekennt das Christentum, dass er zugleich „wahrer Gott und wahrer Mensch“ ist, wie es das Glaubensbekenntnis von Chalkedon (451 n. Chr./ DH 301) verbindlich definiert. Dieses Bekenntnis aber behauptet damit die Verwirklichung einer ganz und gar einmaligen und einzigartigen Beziehung zwischen Gott und dem Menschen, die wir in der Theologie mit den Begriffen „Inkarnation“ und „hypostatische Union“ bezeichnen. Um diese *Beziehung* und deren Konsequenzen für das Gottes-Verhältnis eines jeden Menschen, sowie für das Verhältnis der Menschen untereinander geht es letztlich in dieser fundamentaltheologischen Christologie. Sie ist die erste und letzte Voraussetzung unseres Bemühens.

Wenn es also um die Voraussetzungen unserer Rede von Jesus Christus geht, dann ist damit ein Doppeltes angezeigt:

Zunächst und primär geht es in dieser Vorlesung darum, der eigentlichen Voraussetzung der Christologie nachzugehen: Jesus, dem Christus und über ihn hinaus dem Gott Jesu Christi. In diesem Bemühen um die Fundamente des Glaubens, und hier kann man noch grundlegender sagen um *das* Fundament des Glaubens, wird die Fundamentaltheologie ihrem Namen gerecht. Denn ihr geht es ja als einer theologischen Fundierungsdisziplin darum, die Basics und den Grundlagen unseres Glaubens zu erheben und kritisch zu reflektieren.

Aber und nicht zuletzt: Es geht auch um die Voraussetzungen des Glaubens, wie sie in der heutigen Welt gegeben sind. Wenn es darum geht, das christliche Bekenntnis zu Jesus Christus als eine für alle Zeit gültige Botschaft und Lebenshermeneutik zu kommunizieren, dann müssen wir uns auch Gedanken machen um die Adressaten dieser Botschaft: um die geistigen und geistlichen, materiellen und ideellen, kulturellen und lebenspraktischen Voraussetzungen der Menschen, denen die frohe Botschaft zu verkündigen ist.

Wo diese beiden Voraussetzungen der reflektierten Rede von Jesus Christus – fundamentaltheologische Christologie genannt – in den Blick kommen, da erfüllt die Theologie eine Aufgabe des Zweiten Vatikanischen Konzils. Nämlich, nach „den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums“ zu deuten (GS 4). Wir „erfüllen“ diese Vorgabe, indem wir uns zunächst dem „Licht des Evangeliums“, dh. Jesus Christus als dem „Licht der Völker“ (LG 1), zuwenden (Voraussetzung 1) und sodann dieses Licht mit den hellen, aber auch oft grellen Lichtern der Welt in Relation setzen (Voraussetzung 2).

Hans-Joachim Sander beginnt seine kleine Christologie mit folgender Feststellung:

„Derzeit spielt sich eine Entfremdung zwischen den Worten des Glaubens und den Welten des Lebens ab. Die Worte und ihrer Hörerinnen und Hörer befremden einander zunehmend. Der Faden scheint gerissen, den die katholische Kirche mit Zweitem Vatikanum zu weben sich angestrengt hat.“<sup>4</sup>

Dieser nüchternen, aber keineswegs resignierenden Situationsanzeige will die Vorlesung entsprechen, wenn es darum geht, die Worte der Glaubens-Welt und die Worte der Lebens-Welt in ein Gespräch zu bringen. In ein Gespräch, in dem sich vielleicht wenigstens skizzenhaft zeigt, dass die Worte der Glaubens-Welt Worte der Lebens-Welt sind – so wie umgekehrt die Worte der Lebens-Welt Worte der Glaubens-Welt sein können. Dabei geht es gerade nicht darum, Glaubens-Welt und Welt-Welt in einem Konkurrenzverhältnis zu sehen als zwei Deutemuster, die einander wechselseitig ausschließen – vielmehr geht es darum, die beiden Welten in dem Verhältnis zu sehen, das Gott selbst durch die Menschwerdung Jesu Christi zwischen sich und die Menschen hergestellt hat. Denn aufgrund jenes Ereignisses, was wir Inkarnation nennen, dürfen wir mit Karl Rahner jenseits aller menschlichen Kategorien von Nation und Religion, Rasse und Herkunft von der *ainen*, „durch die Menschwerdung geweihte[n] Menschheit“<sup>5</sup> sprechen. Dem Ursprung und dem Grund dieser Weihe gehen wir nach, wenn wir eine fundamentaltheologische Christologie betreiben. Es geht in ihr um den „Faden“, den Gott zwischen sich und der Welt gesponnen hat – um Jesus Christus.

## **1.2 Christologie als Reflexion der Gott-Mensch-Beziehung – Christologie als Heilslehre**

Der christliche Glaube behauptet einen fundamentalen und konstitutiven Zusammenhang zwischen Gott und der Welt. Dieser Zusammenhang lässt sich in unterschiedlichen Deutekategorien aussagen, die jeweils einen unterschiedlichen Blick auf das Gott-Welt-Verhältnis richten und so jeweils einen unterschiedlichen Aspekt der Gott-Welt-Beziehung ansprechen. Die grundlegende Kategorie, in der die beiden Größen „Gott und Welt“ zusammengebracht werden ist die Behauptung, dass Gott als der Ganz-Andere die definitiv Alles-Bestimmende Wirklichkeit ist. Das bedeutet wiederum, dass die Welt in all ihren Dimensionen, in ihrem Bestand, in ihrer Entwicklung von ihrem Ursprung und von ihrem Ziel her radikal in

---

<sup>4</sup> SANDER, Hans-Joachim, nicht verleugnen. Die befremdende Ohnmacht Jesu. Würzburg 2001, 11. [= SANDER, Jesus.]

Gott gründet, von dem her und auf den hin sich alle Wirklichkeit her verstehen lässt. Dabei ist zu beachten, dass Gott als der Ganz-Andere in seiner Alles-Bestimmenden-Wirklichkeit selber kein Stück der Welt ist, sondern der Welt als er selbst in unüberwindbarer Weise jenseitig, wir sagen auch transzendent ist. Von sich aus ist nichts in der Welt göttlich, von sich aus kann die Welt – obwohl sie radikal (wurzelt) von Gott her- und auf ihn zukünftig ist – Gott nicht erreichen. Es gibt von der Welt aus keine Möglichkeit und kein Mittel, Gott in seiner eigentlichen Alles-Bestimmenden Wirklichkeit zu erreichen, zu manipulieren, zu verändern. Gott als die Alles-Bestimmende Wirklichkeit „ist“ also derjenige, „ohne den nichts ist“<sup>6</sup>, wie es Peter Knauer in genialer Einfachheit aussagt.

Diesen Sachverhalt bringt das Erste Vatikanische Konzil zum Ausdruck, wenn es bestimmt:

„Die heilige katholische apostolische Römische Kirche glaubt und bekennt, dass ein wahrer und lebendiger Gott ist, Schöpfer und Herr des Himmels und der Erde, allmächtig, ewig, unermesslich, unbegreiflich, an Vernunft und Willen sowie jeglicher Vollkommenheit unendlich; da er eine einzige, gänzlich einfache und unveränderliche geistige Substanz ist, ist er als der Sache und dem Wesen nach von der Welt verschieden zu verkündigen, als in sich und aus sich vollkommen selig und über alles, was außer ihm ist und gedacht werden kann, unaussprechlich erhaben.“ (Vat I, Dei Filius (1870), DH 3001)

Wir können also zusammenfassen:

Gott als der Ganz-Andere ist die Alles-Bestimmende-Wirklichkeit, ohne die *nichts* ist.

Blicken wir mit dieser Voraussetzung auf den Menschen, dann können wir folgende Beobachtungen machen:

1. Der Mensch lebt nicht aus sich selbst heraus: Weder kann der Mensch für seinen Anfang aufkommen, noch kann er sein Ende bestimmen. Selbst der Tod ist eine Möglichkeit des Menschen, die dem Menschen selbst entzogen ist. Denn auch ein Freitod garantiert ihm nicht, dass er in das Nichts fällt. Anfang und Ende des Menschen sind ein unmanipulierbares Geheimnis, dessen sich der Mensch

---

<sup>5</sup> RAHNER, Karl, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi“. In: DERS., SzTh II, Einsiedeln u.a. 1955, 7-94, 93 = ZKTh 69 (1947) 129-188. [= RAHNER, Gliedschaft.]

<sup>6</sup> KNAUER, Peter, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie. Freiburg i. Br. u.a. <sup>6</sup>1991, 32. [= KNAUER, Glaube.]

nicht und nie bemächtigen kann. Insofern ist der Mensch in einer fundamentalen Weise ohnmächtig.

2. Gleichwohl macht der Mensch im Horizont dieser Ohnmachtserkenntnis die Erfahrung des Wirklichen, des nicht-Nichtsseins, des Seins. Und so ist er gespannt zwischen dem Sein und dem Nichts. Steht am Anfang seines Daseins Gott als sein Grund und am Ende seines Daseins Gott als sein Ziel – oder, so lautet die bange Frage, markieren das Nichts, das Chaos, das Unwirkliche die Koordinaten des menschlichen Lebens. Der Mensch existiert – das steht unausweichlich fest. Aber er existiert in dem Bewusstsein, dass er einmal nicht war und einmal nicht mehr sein werden wird: dass er existiert ist eine realisierte Möglichkeit, aber dass er existiert ist keine Notwendigkeit. Mitten im Leben sind wir umfassen vom Tod. Das Dasein des Menschen ist *kontingent*: es gibt ihn, aber es muss ihn nicht geben. In dieser Erfahrung der Kontingenz spiegelt sich die Erfahrung der menschlichen Endlichkeit.

Diese existentielle Grunderfahrung nimmt das Zweite Vatikanische Konzil auf, wenn es feststellt:

„Was aber ist der Mensch? Viele verschiedene und auch gegensätzliche Auffassungen über sich selbst hat er vorgetragen und trägt er vor, in denen er sich selbst oft zum höchsten Maßstab macht oder bis zur Hoffnungslosigkeit abwertet, und ist so unschlüssig und voll Angst. In eigener Erfahrung dieser Nöte kann die Kirche doch, von der Offenbarung Gottes unterwiesen, für sie eine Antwort geben, um so die wahre Verfassung des Menschen zu umreißen und seine Schwäche zu erklären, zugleich aber auch die richtige Anerkennung seiner Würde und Berufung zu ermöglichen.“ (GS 12 (1965))

Von sich aus und aus eigener Kraft – so das Konzil – ist es dem Menschen nicht möglich, den Sinn seines Daseins zu bestimmen. Ganz im Gegenteil: Um eine Antwort auf den Sinn seines Daseins zu bekommen, muss er ganz und gar über sich selbst hinausgehen. Die Antwort auf die ungelösten und unlösbaren Fragen des Daseins liegen nicht in der Lebens-Welt, sondern in der Glaubens-Welt. Nur in dieser findet der Mensch zu sich, findet sein unruhiges Herz Ruhe, wenn es ruht in Gott (Augustinus, Conf. I).

3. Das bedeutet aber, dass nach Auskunft unseres christlichen Bekenntnisses die Antwort auf die menschliche Frage nach dem Sinn des Lebens in Gott liegt. Nicht in den Strukturen der Welt findet sich diese Antwort, sondern allein im Verhältnis des Menschen zu Gott. Auf dieses Verhältnis aber kommt alles an, denn einzig

und allein in der Beziehung zwischen Gott und Mensch, zwischen Gott und Welt findet sich der Schlüssel zur Beantwortung der brennenden Fragen der Menschheit. Der Faden, den Gott zwischen sich und allen Menschen in seiner Schöpfung und seiner Offenbarung<sup>7</sup> gesponnen hat, führt zum Ziel. Wo dessen Ende erreicht wird, da ist der Anfang und das Ende, der Ursprung und das Ziel allen menschlichen Lebens erreicht.

### *Schöpfer und Schöpfung – Offenbarer und Heilsgeschichte*

Das Verhältnis bzw. die Beziehung aber, das bzw. die zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch besteht, wird in den beiden grundlegenden Begriffen Schöpfung und Offenbarung theologisch zum Ausdruck gebracht. In beiden Begriffen wird nämlich jeweils eine grundlegende Weise der Relation zwischen Gott und Welt angezeigt. Relationen – d.h. Verhältnisbestimmungen – die zu unterscheiden, aber nicht zu trennen sind. Wir wenden uns zunächst der Schöpfungsrelation zu, dann der Offenbarungsrelationen und schließlich deren innerer Verwiesenheit und Konvergenz im Christusereignis.

#### a) Schöpfer und Schöpfung

Die Schöpfungsrelation sagt ein fundamentales Verhältnis zwischen Gott und Welt bzw. Mensch aus, insofern sie Gott als ursprünglicher und dauernder Ursprung, als ursprünglicher und dauernder Grund und als ursprüngliches und dauerndes Ziel von allem aussagt, das existiert. Alles was *ist* und selbst nicht Gott ist, ist Schöpfung. Neben Gott und der Welt gibt es keine dritte Größe mehr: entweder etwas ist Geschöpf Gottes oder es ist Gott – tertium non datur (ein Drittes ist nicht gegeben). Als Schöpfung verweist alles Geschaffene mit Notwendigkeit auf den Schöpfer, steht alles Geschaffene in einer direkten Abhängigkeit von und zu Gott. Entsprechend korrespondiert zu dem Begriff der Schöpfung als Sammelbegriff für alles von Gott Geschaffene und so für das, was „Nicht-Gott“ ist, der Begriff des Schöpfers. Gott ist der Schöpfer, weil er allem in ursprünglicher Weise Dasein verliehen hat und jederzeit dieses Dasein im Sein erhält. Schöpfung bedeutet so die ursprüngliche und dauernde Herkunft aller Geschaffenen von Gott, der der Schöpfung gegenüber stets der souveräne Schöpfer ist. Dabei ist zu beachten, dass das Verhältnis zwischen Schöpfung und Schöpfer streng einseitig ist. Zwar ist die Schöpfung und jedes Geschöpf radikal (d.h. ursprünglich-wurzelhaft) und final (d.h. zielgerichtet) von Gott abhängig, gleichzeitig aber ist der Schöpfer vollkommen unabhängig von der Schöpfung. Während also die Schöpfung voll-

---

<sup>7</sup> Offenbarung = Gottes sprechendes Handeln.

kommen von Gott abhängig ist, ist der Schöpfer von seiner Schöpfung vollkommen unabhängig. Zwischen Gott und Schöpfung besteht eine absolute Differenz, die vom Geschöpf niemals überschritten werden kann. Denn würde sie überschritten, so wäre das Geschöpf nicht mehr länger Geschöpf, sondern Gott. Das aber ist nicht möglich, weil das Geschöpf eben Geschöpf ist und nicht Gott.

Geschöpflichkeit bedeutet deswegen ein „restloses Bezogensein auf [Gott] in restloser Verschiedenheit von [Gott]“<sup>8</sup>.

Die Differenz zwischen Gott und Geschöpf wird also durch den Begriff der Geschöpflichkeit ausgesagt, der deswegen auch ein Relationsbegriff ist. Relationsbegriff insofern, weil Geschöpflichkeit ein Verhältnis zwischen Gott und Welt bzw. Mensch aussagt. Er wäre sinnlos, wenn man aus ihm den Bezug zu Gott streichen würde und er wäre ebenso sinnlos, wenn man aus ihm den Bezug zum Geschöpf herausnähme.

Mit dieser grundlegenden Anzeige einer Beziehung (= Relation) zwischen Schöpfer und Schöpfung ist aber etwas Entscheidendes über das Gott-Mensch Verhältnis ausgesagt. Denn zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer waltet ursprünglich und dauernd ein Beziehungsverhältnis, das vom Geschöpf her nicht zu kündigen ist. Gleich was ein Geschöpf tut oder nicht, es tut dies als Geschöpf und von daher immer schon und unausweichlich in Relation zu Gott seinem Schöpfer. Dieser „Rahmen“ ist vom Geschöpf her nicht zu sprengen und nicht zu überschreiten. Wo ein Geschöpf diese für sein Dasein konstitutive Gottesrelation aber leugnet, tut es etwas, was seinem innersten und äußersten Wesen widerspricht.

Entscheidend festzuhalten ist also, dass zwischen Gott und Mensch ein fundamentales Beziehungsverhältnis obwaltet, dass alle (!) Relationen des Menschen unmittelbar betrifft. Dies führt aber zu der Konsequenz, dass jeder menschliche Gedanke, jede Tat, jede Unterlassung, jedes Bauwerk, jedes Wort indirekt einen Gottesbezug hat. Denn jeder Gedanke, jede Tat, jede Unterlassung, jedes Bauwerk, jedes Wort ist der Vollzug eines Geschöpfes und trägt insofern die Züge des Geschöpflichen und so eine Gottesbezogenheit.

Zusammenfassend lässt sich dann aber feststellen:

Aufgrund der unausweichlichen Geschöpflichkeit des Menschen hat jede menschliche Dimension einen konstitutiven, ursprünglichen und finalen Gottesbezug und damit eine theologische Dimension.

---

<sup>8</sup> KNAUER, Glaube 32.

## *b) Offenbarer und Heilsgeschichte*

Neben und in engster Verwiesenheit auf die Relation zwischen Schöpfer und Schöpfung steht eine weitere Gott-Mensch-Relation, diejenige nämlich aufgrund der Offenbarung Gottes. Durch seine Offenbarung knüpft Gott ein Verhältnis mit seiner Schöpfung, näherhin mit dem Menschen, dass einerseits die Schöpfungsrelation voraussetzt, andererseits aber die durch die Schöpfung gegebene Beziehung zwischen Gott und Mensch qualitativ überbietet. Diese qualitative Überbietung besteht in der Art und Weise, dem konkreten Modus der Relation, die Gott aufgrund seiner Offenbarung zwischen sich und dem Menschen herstellt. Indem Gott sich nämlich offenbart, ermöglicht er dem Menschen in eine Gemeinschaft mit Gott einzutreten, die das Wesen des Menschen, seine Sehnsüchte und Hoffnungen, sein tiefes Verlangen total erfüllt; eine Gemeinschaft, die sein unruhiges Herz in Gott selbst zur Ruhe bringt. Dadurch, dass Gott sich dem Menschen offenbart in dem was die christliche Theologie in einzigartiger Weise als Selbst-Mitteilung Gottes bezeichnet, konstituiert er zwischen sich und dem Menschen eine *Communio*, eine Beziehungs-Einheit, die das Heil des Menschen bedeutet.

Während die Schöpfungsrelation anzeigt, „dass Gott ist“ (*an sit Deus*), dass Gott existiert, zeigt die Offenbarungsrelation an, „wie Gott ist“ (*quid est Deus*). Und erst dieses „Wissen“ um das „wie Gott ist“ enthüllt dem Menschen, wie es um ihn steht. Und aufgrund der Offenbarung Gottes wissen wir, dass es gut um den Menschen steht. Denn sein „Ziel“, sein „Ende“ ist nicht das nackte Nichts, nicht die mit dem Tod eintretende Vernichtung und Auslöschung des Menschen, sondern eine auf immer gelungene, durch nichts anfechtbare Beziehung mit Gott selbst.

Gott verhält sich zur Welt also nicht nur in der Relation des Schöpfers, sondern er ist der Welt gegenüber auch der Offenbarer.

„Zu dieser wesentlichen Differenz zwischen Gott als Schöpfer und den Geschöpfen als der aus nichts geschaffenen Wirklichkeit, tritt als verbindendes Moment die freiheitliche Beziehung zwischen Gott und Schöpfung, die sich in der Heilsgeschichte artikuliert und ein Denken von Erlösung auch im Blick auf die leibhaftige Existenz des Menschen erlaubt.“<sup>9</sup>

Wo immer aber ein Mensch in seiner Welt und in seiner Geschichte auf Gottes Offenbarung, auf Gottes Gemeinschaftsangebot, auf Gottes Kommunikationsangebot reagiert, da wird aus der Welt-Welt nicht nur eine Glaubens-Welt, sondern

---

<sup>9</sup> HÜNERMANN, Peter, *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach und Wahrheitsgeschehen*. Münster 2003, 111. [= HÜNERMANN, *Prinzipienlehre*.]



darüber hinaus eine Heils-Geschichte. Wo immer es in der Welt zu einer Beziehung zwischen Gott und Mensch kommt, wo immer der Mensch in Glaube, Hoffnung und Liebe sich auf Gott einlässt, da verändert sich die Geschichte des Menschen derart, dass sie zu Gottes Geschichte, zu einer Gottesgeschichte wird. Das Beziehungsgefüge, genauer der Modus von *diesem* Beziehungsgefüge drückt sich aus im Doppelgebot der Liebe, das die Begegnung zwischen Gott und Mensch, Mensch und Mensch in seiner präskriptiven Form indirekt deskribiert (beschreibt) und anzeigt:

„Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deiner Kraft und all deinen Gedanken, und: Deinen Nächsten sollst du lieben wie dich selbst.“ (Lk 10,27 par.)

Diese Begegnung zwischen Gott und den Menschen ihrerseits hat eine Geschichte, deren dramatischer Höhepunkt die Begegnung zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus, mit Jesus Christus und durch Jesus Christus markiert. Er ist das Ziel der Begegnungsgeschichte zwischen Gott und Mensch, in dem sich Gott als er selbst in unmittelbarer Nähe vermittelt. Diese Nähe der Begegnung ist die Mitte des christlichen Glaubens, sodass sich nach Karl Rahner in dem Satz: „Gott hat sich dem Menschen zu unmittelbarer Nähe gegeben“<sup>10</sup>, das Wesen des Christentums in höchst angemessener Art und Weise artikuliert.

Diese Nähe aber zwischen Gott und Mensch, wie sie in unüberbietbarer Weise im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi angezeigt und realisiert wird, ist nicht nur das Ziel jedes einzelnen Menschen, sondern das Ziel der gesamten Schöpfung selbst. In der in, mit und durch Jesus Christus gelungenen Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf realisiert sich das Ziel der Schöpfung: die auf immer gelungene Beziehung zwischen Gott und Mensch in Nähe, was identisch ist mit dem Ostermysterium.

### c) *Schöpfung und Offenbarung*

Schöpfungsrelation und Offenbarungsrelation laufen also in Jesus, den wir als den Christus bekennen, zusammen und kulminieren in ihm: Er offenbart in seinem gesamten Dasein nicht nur, wer Gott ist und wie Gott ist, sondern er zeigt an und realisiert gleichzeitig in seinem Leben, *wie Gott zum Menschen* steht. In Jesus Christus rücken Gott und Welt in einer Weise zusammen, worüber hinaus eine größere Nähe nicht mehr gedacht werden kann. Gott bleibt Gott und die Welt bleibt Welt – aber beide „Größen“ stehen in, mit und durch Jesus Christus in einer

---

<sup>10</sup> RAHNER, Karl, Die anonymen Christen. In: DERS., SzTh VI. Einsiedeln u.a. 1965, 545-555, 550. [= RAHNER, Christen.]

geradezu intimen Beziehung zueinander, in der wir Christen das Heil des Menschen und das Heil aller Menschen erkennen.

Eschatologische und unüberbietbare Gottespräsenz aber ergibt sich dort,

„wo der Zeuge Gottes [vgl. Apk 1,5] (...) seine Identität je und je, ganz und gar, d.h. in jeder Situation von Gott her bezieht und diese Identität restloser Art zugleich in seinem Leben und Sterben bewährt;

wo er die Welt und die Ereignisse restlos aus der Hand Gottes zu empfangen vermag und sie zugleich ihm wiederum darzubringen in der Lage ist;

wo schließlich der Zeuge Gottes in seinem konkreten, geschichtlichen Mitsein mit den Menschen ihnen in dieser von Gott her ermächtigten, grundlegenden Verbundenheit zugetan ist, dass nichts als die göttliche Nähe, Gottes eigene Heiligkeit und Liebe darin aufgehen.“<sup>11</sup>

Jesus Christus offenbart insofern nicht nur das Wesen Gottes und sein Verhältnis zum Menschen, sondern gleichzeitig offenbart er auch, was der Mensch selbst ist.

In hymnischer Form wird dies im Kolosserbrief zum Ausdruck gebracht:

„[Jesus Christus] Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung. Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten; alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen.“ (Kol 1,15f)

In diesen beiden Versen fallen die beiden Relationen, von denen wir sprachen, zusammen: Die Offenbarungsbeziehung und die Schöpfungsbeziehung. Denn hier wird Jesus Christus insofern als der Offenbarer Gottes bezeichnet, als er „das Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ ist, so dass wir in ihm ein Bild Gottes haben, *ja dass Jesus Christus unser Gottesbild ist*. Gleichzeitig aber zeigt der Hymnus an, dass Jesus Christus das zunächst noch geheime Ziel der Schöpfung war, ja dass die Schöpfung selbst bereits in Christus, als dem ewigen Logos, und auf Christus hin geschaffen wurde.

Wenn sich aber in Jesus Christus Gott und Schöpfung/ Gott und Mensch quasi verbinden, ohne ineinander zu fallen, dann wird deutlich, dass jede Aussage über

---

<sup>11</sup> HÜNERMANN, Prinzipienlehre 72.

Apk 1,5: „und von Jesus Christus; er ist der treue *Zeuge*, der Erstgeborene der Toten, der Herrscher über die Könige der Erde.“

Jesus Christus zugleich eine Aussage über Gott beinhaltet: Jede Aussage über Jesus Christus ist immer auch eine *theologische Aussage*. Und im Blick auf den Menschen können wir sagen: Jede Aussage über Jesus Christus ist immer auch eine Aussage über den Menschen, eine *anthropologische Aussage*. Christologie, d.h. die reflektierte Rede von und über Jesus Christus, ist immer theologisch und anthropologisch zugleich.

Prägnant lässt sich dies zusammenfassen:

Jede Aussage über Jesus Christus ist zugleich eine theologische und eine anthropologische Aussage.

Wenn wir wissen wollen, wer und wie Gott ist, dann müssen wir auf Jesus Christus schauen als das Ebenbild des unsichtbaren Gottes (Kol 1,15).

Wenn wir wissen wollen, wer und wie der Mensch ist, dann müssen wir auf Jesus Christus schauen als den Erstgeborenen der ganzen Schöpfung. (Kol 1,15)

Wenn wir wissen wollen, in welchem Verhältnis Gott und die Menschen stehen, dann müssen wir auf Jesus Christus schauen als den „Mittler zwischen Gott und den Menschen“ (1 Tim 2,5).

Verdeutlichen wir uns diese Abstrakta an einigen Aussagen des II. Vatikanischen Konzils<sup>12</sup>, so wird das Gemeinte noch deutlicher:

1. Christologische Dimension: *Gott und Mensch* - Jesus Christus als Offenbarer, Mittler und Kommunikator zwischen Gott und den Menschen – der Zusammenfall (Koinzidenz) von Theologie und Anthropologie in Jesus Christus

„Die Tiefe der durch die[se] Offenbarung über Gott und über das Heil des Menschen erschlossenen Wahrheit leuchtet uns auf in Christus, der zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist.“  
(DV 2 (18.11.1965))

In diesem Zitat wird deutlich, dass die Offenbarung Gottes als dessen Wesensoffenbarung zugleich die Wahrheit über das Heil des Menschen bedeutet. Beide Dimensionen, sowohl die theologische als auch die anthropologische entsprechen einander und haben ihren gemeinsamen Ausgangspunkt in Jesus Christus, der als der Mittler nicht nur zwischen diesen beiden Dimensionen *vermittelt*, sondern gleichzeitig die Fülle der Wahrheit Gottes und des Menschen selbst *ist*. Dabei ist zu beachten, dass die Begriffe „Offenbarung“ und „Heil des Menschen“ Korrespondenzbegriffe sind, insofern die Offenbarung das Heil des Menschen nicht nur anzeigt, sondern bedeutet und realisiert. Ist aber Jesus Christus in persona selbst diese Offenbarung, die er zugleich vermittelt, dann können wir sagen, dass die Begegnung mit Christus als dem Offenbarer und der Offenbarung gleichbedeutend ist mit dem menschlichen Heil. Die Begegnung mit Jesus Christus ist die Realisation des menschlichen Heils, insofern sie den Menschen in der Vermittlung mit Jesus Christus in eine unüberbietbare GottesNähe und GottesGemeinschaft stellt. Mit Karl Rahner können wir daher feststellen:

---

<sup>12</sup> Literatur:

KLAUSNITZER, Wolfgang, Glauben und Wissen. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer. Regensburg 1999, 197-204.

LUBAC, Henri de, Die göttliche Offenbarung. Kommentar zum Vorwort und zum ersten Kapitel der dogmatischen Konstitution „Dei Verbum“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg i. d. Schweiz 2001.

RATZINGER, Joseph, Kommentar zu Dei Verbum. In: LThK<sup>2</sup> XIII, 498-527. [= RATZINGER, DV.]

SCHMITZ, Josef, Offenbarung. Düsseldorf 1988, 67-78.

WALDENFELS, Hans, Die Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart. In: SCHMAUS, Michael/ GRILLMEIER, Alois Kardinal/ SCHEFFCZYK, Leo, Hgg., Handbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1. Faszikel 1b. Freiburg i. Br. u.a. 1977, 193-208. [= HdD.]

WALDENFELS, Hans, Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie. München 1969.

WALDENFELS, Hans, Kontextuelle Fundamentaltheologie. Paderborn u.a. <sup>3</sup>2000, 193-202 und 327-329.

„Es wird nichts Beliebigen geoffenbart und in der Theologie be-  
dacht, sondern das, was das Heil des Menschen meint.“<sup>13</sup>

Nicht übersehen sollte man auch die hier verwendete Lichtmetaphorik: Insofern dem Menschen in Jesus Christus die Wahrheit über die Offenbarung Gottes und das Heil des Menschen „aufleuchtet“, ist Christus selbst das Licht schlechthin, oder wie das II. Vatikanum in seiner Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* sagt: „Christus ist das Licht der Völker.“ (LG 1, (1964)) Als das ewige Wort ist er „das Licht aller Menschen“ (DV 2). Diese Lichtmetaphorik findet sich aber auch im Liturgischen Vollzug, etwa in dem Kyrieruf zu Weihnachten „Licht das uns erschien, Kind vor dem wir knien“ (GL 129).

2. Christo-Theologische Dimension: *Gott* - Der von Jesus Christus vermittelte und geoffenbarte Gott ist der „Gott mit uns“, der den Menschen in seine Gemeinschaft einladen will, die das Heil des Menschen ist

In Jesus Christus „redet der unsichtbare Gott aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde und verkehrt mit ihnen, um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen.“ (DV 2)

Jesus Christus, das fleischgewordene Wort, als ‚Mensch zu den Menschen‘ gesandt, ‚redet die Worte Gottes (Joh 3,34) und vollendet das Heilswerk, dessen Durchführung der Vater ihm aufgetragen hat. Wer ihn sieht, sieht auch den Vater (vgl. Joh 14,9). Er ist es, der durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke, durch Zeichen und Wunder, vor allem aber durch seinen Tod und seine herrliche Auferstehung von den Toten, schließlich durch die Sendung des Geistes der Wahrheit die Offenbarung erfüllt und abschließt und durch göttliches Zeugnis bekräftigt, *dass Gott mit uns ist*, um uns aus der Finsternis von Sünde und Tod zu befreien und zu ewigem Leben zu erwecken.“ (DV 4)

Auch in diesem Text wird deutlich, dass die GottesOffenbarung auf das Engste mit Jesus Christus als dem Mittler und Kommunikator zwischen Gott und dem Menschen verbunden ist. In ihm, mit ihm und durch ihn wird deutlich, dass Gott die Menschen in seine Gemeinschaft (*Communio*) einlädt und gleichzeitig, dass

---

<sup>13</sup> RAHNER, Karl, Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie. In: FEINER, Johannes/ LÖHRER, Magnus, Hgg., *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. Bd. II.* Einsiedeln u.a. 1967, 406-420, 409. [= RAHNER, Grundsätzliche Überlegungen.]

diese Beziehung durch Jesus Christus realisiert wird, ja bereits realisiert ist. Dabei wird Gott in theologischer Dimension als derjenige erkennbar, dessen *Motiv* für seine Offenbarung allein die Liebe ist. Dem entsprechend ist das in Jesus Christus geoffenbarte Wesen Gottes nichts anderes als die Liebe. „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8)<sup>14</sup> so lautet präzise der Inhalt der Offenbarung Gottes durch Jesus Christus, in dem nämlich „die Güte und Menschenliebe Gottes, unseres Retters, erschien“ (Tit 3,4).

Ist das Motiv der Offenbarung die Liebe Gottes, so wird das *Ziel* der Offenbarung deutlich benannt durch den Verweis auf die Einladung in die GottGemeinschaft: Diese ist aber nichts anderes als seine dreifaltige, trinitarische Liebe selbst. In DV wird dieser Aspekt eigens unterstrichen, wenn der „Gott mit uns“ angesprochen wird: Die Beziehung mit Gott, seine unmittelbare Nähe und *Communio* wirkt sich erfahrungsmäßig dergestalt aus, dass Gott als der Gott mit uns erkannt und lebenswirklich erfahrbar wird. Nichts anderes vermittelt die GottIkone Jesus Christus als das christliche Gottesbild des unsichtbaren Gottes: Immanuel.

„Seht, die Jungfrau wird ein Kind empfangen, einen Sohn wird sie gebären, und man wird ihm den Namen Immanuel geben, das heißt übersetzt: Gott ist mit uns.“ (Mt 1,23 mit Jes 7,14 LXX)

Das Ziel der Offenbarung, d.h. die Realisation des menschlichen Heiles wiederum wird in einer negativen und in einer positiven Form dargestellt: Gottgemeinschaft bedeutet negativ die Abwesenheit von Tod als dem Sold, den die Sünde zahlt, und positiv das ewige Leben als ungefährdetes Angenommensein in der Gemeinschaft, die Gott selbst ist.

### 3. Christo-Anthropologische Dimension: *Mensch* - Der Mensch zur österlichen Gemeinschaft berufen

„Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, *sich selbst zu offenbaren* und das Geheimnis seines Willens kundzutun: dass die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur.“  
(DV 2)

---

<sup>14</sup> Im Johannesbrief heißt es „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8) / „(...) und keine Finsternis ist in ihm“ (1 Joh 1,5).

„Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. (...) Der christliche Mensch empfängt, gleichförmig geworden dem Bild des Sohnes, der der Erstgeborene unter vielen Brüdern ist, ‚die Erstlingsgaben des Geistes‘ (Röm 8,23), durch die er fähig wird, das neue Gesetz der Liebe zu erfüllen.

[Er] ist ‚dem österlichen Geheimnis verbunden und dem Tod Christi gleichgestaltet (...). 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 vgl. auch LG 16<sup>15</sup>)

Schließlich sei auf die christo-anthropologische Dimension des Offenbarungsgeschehens verwiesen: auf den Menschen im Blick auf seine Gemeinschaft mit Gott, vermittelt durch Jesus Christus. Abermals wird als Ziel der Offenbarung, die hier in besonderer Weise als „Selbst-Mitteilung“ bzw. als „Selbst-Offenbarung“ Gottes angesprochen wird, die Gemeinschaft des Menschen mit Gott angegeben. „Zugang zum Vater“ *durch* Jesus Christus *im* Heiligen Geist bedeutet nichts anderes als Gemeinschaft, Beziehung, Relation zum dreifaltigen Gott der Liebe selbst. Darin besteht auch das „Teilhafte werden der göttlichen Natur“, dass der Mensch in einer intimen Gemeinschaft mit Gott eintreten kann und so vergöttlicht wird, ohne selbst Gott zu werden. Entscheidend im Blick auf die christologische Dimension ist hierbei wiederum, dass die Bedeutung Jesu Christi (mindestens) eine zweifache ist. Zum einen ist er derjenige, der als Offenbarer das Geheimnis des göttlichen Willens kundtut – zum anderen aber ist er derjenige, durch den der Zugang zu Gott bleibend und auf ewig vermittelt ist. Seine „Funktion“ beschränkt sich also nicht darauf, den Willen Gottes feierlich zu eröffnen, sondern weit darüber hinaus, dass er selbst die Gemeinschaft mit Gott „herstellt“. Die Beziehung des Menschen zu Jesus Christus ist der konkrete Modus, die Art und Weise *wie* der Mensch in die *Communio* mit Gott gelangt. An Jesus Christus, dem fleischgewordenen Wort, vorbei gibt es keinen Zugang zu Gott – und umgekehrt: Wo immer ein Mensch Gemeinschaft mit Gott hat, ist diese durch Jesus Christus und den Heiligen Geist ermöglicht, getragen und realisiert.

---

<sup>15</sup> RATZINGER, Joseph, Kommentar zu *Gaudium et spes*. In: LThK<sup>2</sup> XIV, 313-354. [= RATZINGER, GS.]

Entscheidend ist zudem, dass in *Gaudium et spes* „Theologie als Anthropologie“ betrieben wird, indem das „Menschsein christologisch“<sup>16</sup> ausgelegt wird. Im Gottmenschen Jesus Christus (θεοῦ υἱός) klärt sich das Wesen des Menschen auf, dessen höchste Berufung in ihm verwirklicht und für alle verbürgt ist. Dabei ist wichtig zu sehen, dass das Menschsein als radikal (d.h. wurzelhaft) *Eines* angesehen wird, was entscheidende anthropologische Konsequenzen zeitigt: „Indem Christus das eine Menschsein des Menschen an sich gezogen hat, ist ein Vorgang geschehen, der jeden Menschen trifft, das Menschsein ist fortan in jedem Menschen christologisch bestimmt“<sup>17</sup>. Dies bedeutet konkret, dass das Konzil bei jedem Menschen einen konstitutiven (d.h. sein Menschsein fundamental bestimmenden) Christusbezug feststellt, der jeden Menschen mit Christus und so mit Gott selbst verbindet. Nochmals sei an Rahners Rede von der „durch die Menschwerdung geweihte[n] Menschheit“<sup>18</sup> erinnert, die die Aussage des Konzils vorweggenommen hat. Liturgisch findet sich dieser Gedanke besonders in der „Ankündigung der Geburt Christi“, wie sie in der Heiligen Nacht entsprechend dem Martyrologium Romanum der Kirche aller Welt verkündet wird. Dort heißt: „Jesus Christus, aeternus Deus, aeternique Patris Filius mundum volens adventu suo piissimo consecrare/ da wollte Jesus Christus, ewiger Gott und Sohn des ewigen Vaters die Welt durch seine rettende Ankunft heiligen“<sup>19</sup>.

Ist aber die eine Menschheit durch die Inkarnation, die Menschwerdung Gottes, innerlich aufeinander bezogen, so gilt diese Bezogenheit auch für die Teilnahme an Christi Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen. So aber sind alle Menschen „dem österlichen Geheimnis verbunden und dem Tod Christi gleichgestaltet (...)“ (GS 22) In dieser Feststellung atmet die Christologie einen universalen anthropologischen Heilsoptimismus, der in der Religionsgeschichte einzigartig sein dürfte. Denn die österliche Verheißung, d.h. die auf ewige gelungene, von keinem Tod mehr bedrohte GottGemeinschaft, ist bereits für und in allen Menschen aller Zeiten und Orten *realisierte Wirklichkeit*. Denn von der Verbundenheit mit dem österlichen Geheimnis heißt es ausdrücklich und in aller dankbaren Klarheit: „Das gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt.“ (GS 22)

Für das christliche Bild des Menschen lassen sich hieraus folgende erste Aussagen ableiten:

---

<sup>16</sup> RATZINGER, GS 350.

<sup>17</sup> RATZINGER, GS 350.

<sup>18</sup> RAHNER, Karl, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi“. In: DERS., SzTh II, Einsiedeln u.a. 1955, 7-94, 93 = ZKTh 69 (1947) 129-188. [= RAHNER, Gliedschaft.]

<sup>19</sup> Text bei ADAM, Adolf, Hg., *Te Deum laudamus*. Große Gebete der Kirche. Freiburg i. Br. u.a. Neuausgabe 2001, 90f. [= ADAM, *Te Deum*.]



1. Wer das Geheimnis, dass sich der Mensch selbst ist, in seiner Tiefe ergründen will, muss auf Jesus Christus schauen. In dessen Beziehung zu Gott und zu den Menschen realisiert sich nämlich exemplarisch und einmalig all das, zu dem der Mensch als Geschöpf Gottes und von seiner Offenbarung angesprochen fähig ist. Als der wahre Mensch kann man an ihm ablesen, was die Wahrheit des Menschen selbst ist. Und noch existentieller: Wer in die Wahrheit der in Jesus Christus gleichermaßen angezeigten wie verwirklichten Gott-Mensch-Beziehung eintritt, der wird in, mit und durch Christus selbst zu einem wahren Menschen.

2. Diese Möglichkeit, wahrer Mensch zu werden, ist allen Menschen von Gott her geschenkt. Sie gründet in der Tatsache der Geschöpflichkeit, die aufgenommen und überboten wird in der Realität der Offenbarung Gottes. Wo immer diese Offenbarung Gottes angenommen wird, da realisiert sich der eigentliche Sinn der Schöpfung, deren Spitze, der Mensch zur ewigen Gottes-Beziehung eingeladen ist.

3. Die konkrete Realisation des wahren Menschseins geschieht da, wo ein Mensch bewusst oder unbewusst, wissend oder unwissend, ausdrücklich oder anonym in die Beziehung mit dem Gott-Menschen Jesus Christus eintritt. Denn diese Beziehung ihrerseits gründet und partizipiert an Jesu Gottes-Beziehung, die durch den Tod hindurch im österlichen Geheimnis als endgültig gelungene, unzerstörbare Gottesgemeinschaft ihre Vollendung findet. Diese Vollendung aber bedeutet das Heil des Menschen, die glückselige Schau Gottes, die *visio beatificia*.

4. Schöpfungsrelation und Offenbarungsrelation kulminieren also in Jesus Christus, in dessen österlichem Geschick das Ende der Welt bereits vorweggenommen ist als deren Vollendung im ewigen Leben des Menschen Jesu und mit ihm der Vollendung des Lebens seiner unzähligen, bekannten und unbekanntenen Schwestern und Brüdern.

### **1.3 Zeichen und Werkzeug der Gott-Mensch-Beziehung - die Kirche Jesu Christi als universales Heilssakrament (LG 48)**

Ich habe bislang versucht, die fundamentaltheologische Christologie zunächst in einer Reflexion auf die Gott-Mensch-Beziehung zu verorten. Diese Relation in Schöpfung und Offenbarung erscheint in der Tat gleichermaßen als Fundament der christlichen Theologie wie als deren Rahmen. Denn alle christliche Rede zu Gott und von dieser abgeleitet alle theologische Rede von bzw. über Gott findet innerhalb dieser Koordinaten statt und gründet in deren gemeinsamen Ursprung, in Jesus Christus. Es sind Koordinatenlinien, die aus der Sicht der Glaubenswelt im Blick auf die Offenbarung Gottes entwickelt sind und die – dem christlichen

Selbstverständnis entsprechend – gleichzeitig das Feld auf- und um-spannen, in denen die Koordinaten der WeltWelt aufgehoben sind. Sowohl durch den universalen Schöpfungsbezug als auch durch den universalen Christusbezug, den das II. Vatikanum in GS 22 so eindrucksvoll zum Ausdruck gebracht hat, wird die gesamte Welt mit all ihren Strukturen *relativ* zu Gott als ihrem Schöpfer und zu Gott als dem Offenbarer. WeltWelt und GlaubensWelt fallen deswegen zwar nicht zusammen, aber sie stehen in einer Relation, die immer schon gegeben ist. Dabei ist zunächst einmal zweitrangig, wie die WeltWelt ihre Beziehung zur christlichen Bekenntniswelt interpretiert und sieht: Sie ist – aus der Sicht des Glaubens – immer und überall gegeben und sie ist – wiederum aus der Sicht des Glaubens – sowohl für die WeltWelt als auch für die GlaubensWelt unausweichlich. Erstlich und letztlich resultiert diese Relation aus dem universalen Christusbezug, der Christus zum ebenso universalen „Licht der Völker“ (LG 1) „macht“. Mitten in dieser Relation steht aber die irdische Kirche als die mit himmlischen Gaben beschenkte (LG 8). Sie schöpft ihren Bestand, ihre Bedeutung ganz und gar von Christus her, von dem her und auf den hin sie ausgespannt ist. Ihre Aufgabe ist ein von Sich-Weg-über-sich-Hinaus-Zeigen auf Christus: Christus-Pointing. Diese Aufgabe aber erfüllt sie in der Welt und für die Welt, in dem sie in der Welt und für die Welt die in Jesus Christus realisierte Beziehung zwischen Gott und der Welt darstellt und deren Realisation befördert. Dies steht hinter der bemerkenswerten Formulierung des Konzils, das Wesen und Funktion der Kirche in einer vorher nicht bekannten Weise bedacht hat:

„Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“ (LG 1/ 1964)<sup>20</sup>

„Christus hat (...) die Kirche (...) zum allumfassenden Heilssakrament gemacht.“ (LG 48)

Der wesentliche Bezugspunkt der Kirche ist Jesus Christus selbst, in dem sie Zeichen und Werkzeug für die Beziehung zwischen Gott und Mensch bzw. Mensch und Mensch ist, die durch Jesus Christus selbst gestiftet wurde. Ihr von Gott geschenktes Zukommen ist es also, die universale in Christus realisierte Heils-Beziehung zwischen Gott und Mensch als allumfassendes Heilssakrament zeichenhaft in der Welt darzustellen. Neben dieser Zeichenfunktion, die der ganzen Welt das universale Heilsangebot Gottes – in Jesus Christus geoffenbart und realisiert – sichtbar und greifbar vor Augen stellt, ist sie das Werkzeug zur Realisie-

---

<sup>20</sup> Vgl. KASPER, Walter, Kirche als *communio*. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: KÖNIG, Franz, Hg., Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Düsseldorf 1986, 62-84.

rung eben dieser Gott-Mensch-Beziehung, die sie in ihrem Wesen repräsentiert. Sie ist damit nicht ein Mittleres zwischen Gott und Welt, vielmehr hat sie eine wesentliche und konstitutive Funktion bei der Realisation des Verhältnisses zwischen Gott und Welt bzw. Mensch, das in Jesus Christus schon gegeben ist. Sie ist die öffentliche und gesellschaftliche Greifbarkeit dieser Beziehung und insofern Zeichen und Werkzeug desjenigen Heiles, das in der durch Jesus Christus vermittelten Gott-Mensch-Beziehung besteht. Von daher ist sie die Tradierungsgemeinschaft, die die in Jesus Christus gegebene Offenbarung in der Welt präsent hält:

„So führt die Kirche in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten weiter und übermittelt allen Geschlechtern alles, was sie selbst ist, alles, was sie glaubt.“ (DV 8 (1965))

Das, was sie in ihren drei Grundvollzügen der Martyria = Lehre, der Diakonia = Leben und der Liturgia = Kult weitergibt und vermittelt, ist nichts anderes als die in Jesus Christus selbst gegebene Offenbarung. Insofern Martyria, Diakonia und Liturgia von Christus her zu verstehen sind, von ihm und in ihm Gestalt und Inhalt gewinnen, trägt die Kirche selbst die Züge Jesu Christi, dessen Leben und Lehre sie zeichen- und werkzeughaft weiterzutragen hat. Sie tut dies immer dann in einer angemessen, insofern christus-entsprechenden Weise, wo sie sich in ihrem Leben, ihrer Lehre und ihrer Liturgie auf Christus selbst hin transparent macht. Wo immer dies geschieht, da wiederum wird das gelungene Verhältnis zwischen Gott und Mensch selbst präsent, so dass die Kirche ihrerseits als Zeichen des Heils erscheint, das sie selbst nicht ist. Die Kirche ist so einerseits das Zeichen und das Werkzeug „für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ der und für die GlaubensWelt, und auf diese Weise andererseits Zeichen und das Werkzeug „für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ für die WeltWelt. So aber ist sie das Heilssakrament des Gott Jesu Christi in der Welt, der sie die frohe Botschaft zu verkündigen hat.

„So ist denn [die Kirche], obwohl [sie] tatsächlich nicht alle Menschen umfasst und gar oft als kleine Herde erscheint, für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils.“ (LG 9)

Insofern die Kirche von Christus und auf Christus hin lebt und in der Welt präsent ist, zeigt sie ihrerseits Gottes Wirksamkeit in der Welt an und ist so Zeichen seiner Wirklichkeit selbst.

Damit aber schließt sich in gewisser Weise der Kreis dieser Vorbemerkungen.

Wir haben angesetzt bei den äußeren und inneren Voraussetzungen einer theologischen Rede von Jesus Christus und haben dabei beim „Vorverständnis der Welt“ angesetzt, um von diesen aus die eigentliche Voraussetzung der Theologie, Gott selbst, zu erreichen. Dessen Relation zur Welt wiederum, heilhaft realisiert im GottMenschen Jesus Christus, ist das Heil der Welt. Dieses Heil aber wird in der Welt und für die Welt zeichenhaft angezeigt durch die Kirche, die ihrerseits von sich weg ganz auf Christus zeigt. Diesem Jesus Christus, wie die Kirche ihn uns und der Welt vermittelt, wollen wir nun weiter nachgehen. Dabei setzen wir das Bekenntnis der Kirche voraus in dem Bewusstsein, dass ein wirklicher Zugang zu Jesus Christus nicht am Zeugnis der Kirche vorbei gegeben sein kann.

## I. Das christliche Bekenntnis zu Jesus Christus

„Einen anderen Grund als den, der gelegt ist, kann niemand legen: das ist Jesus Christus.“ (1 Kor 3,11)

### 1. Jesus Christus als Ursprung, Grund, Prinzip und Norm des christlichen Glaubens

Der christliche Glaube und die nachträgliche, theologische Reflexion auf diesen menschlichen Grundvollzug in Glauben, Hoffen und Lieben hat seinen bzw. ihren *absoluten* und *radikalen* Bezugspunkt in der Person des GottMenschen Jesus Christus. Zu diesem Bezugspunkt gelangt der einzelne Christ in der Gemeinschaft all der Menschen, die an Christus glauben, indem er in eine unmittelbare *personale* Beziehung zu Jesus Christus eintritt. Der Christ – so könnte man sagen – ist ein Mensch, in dessen Leben die Beziehung zu Jesus Christus eine konstitutive Lebensbedeutung hat: All seine menschlichen Vollzüge (im Umgang mit seiner Umwelt, mit seinen Mitmenschen, mit sich selber) werden mitbestimmt durch ihren ausdrücklichen oder unausdrücklichen Bezug zu Jesus Christus. Darin und dadurch aber wird Jesus Christus zu einer alles mitbestimmenden Wirklichkeit des menschlichen Lebens selbst und so zu einer Größe, die in der Biographie des Einzelnen und so in der „Biographie der Welt“ *wirksam* und insofern erkennbar, identifizierbar und geschichtsnotorisch wird. Wer immer eine reale und realwirksame Beziehung zu Jesus Christus unterhält, der unterhält in dieser Beziehung gleichzeitig eine Beziehung zum Gott Jesu Christi. Denn wer in Beziehung zu Jesus Christus steht, der partizipiert gleichzeitig an der Gottesbeziehung Jesu Christi. Die ausdrückliche, bekenntnishaft und nachfolgende Christus-Beziehung, die das Leben des Christen vom Leben eines anderen Menschen unterscheidet, evokiert somit gleichermaßen eine Beziehung zu sich, zum Mitmenschen und zur Umwelt (Schöpfung) in der der eine Gott aller Menschen eine entscheidende Rolle spielt und so eine unmittelbare Bedeutung für das Leben des Gläubigen erhält. Christus und durch ihn und mit ihm und in ihm Gott wird so nicht nur *relevant* für das eigene Leben des Gläubigen, sondern auch *relevant* für das Leben der ganzen Welt.

Mit dem Begriff der „*Relevanz*“ [Wichtigkeit/ Erheblichkeit] ist das entscheidende Stichwort gefallen, um die Bedeutung Jesu Christi für den christlichen Glauben im Allgemeinen und für den Glauben des einzelnen Christen im Besonderen zu beleuchten. Die Behauptung, die im Folgenden näher zu explizieren ist, lautet:

Jesus Christus als der Ursprung und der Grund des christlichen Glaubens ist als Ursprung und Grund gleichzeitig das bleibende und unhintergehbare Prinzip und die alles bestimmende Norm des christlichen Glaubens. Somit aber ist Jesus Christus das absolut und radikal Relevante des Christentums.<sup>21</sup>

## 1.1 Jesus Christus – Ursprung des christlichen Glaubens

Wenn der christliche Glaube in den beiden untrennbar aufeinander verwiesenen Dimensionen des christlichen Glaubens als Ganzem und als Glaube des einzelnen Christen als ein Beziehungsgeschehen verstanden werden kann, dessen personaler Bezugspunkt der GottMensch Jesus Christus ist, dann versteht sich von selbst: Jesus Christus ist der Ursprung des christlichen Glaubens. Er ist als Person Ursprung des Glaubens, weil seine Menschwerdung, sein Leben, Sterben und Auferstehen die Bedingung der expliziten und impliziten christlichen Gottesbeziehung ist. Er ist der eigentliche Ursprung des Christentums, insofern mit ihm eine Beziehungsmöglichkeit und eine Beziehungswirklichkeit zwischen Gott und den Menschen eröffnet wird, die „vor“ ihm und „ohne“ ihn schlechterdings unmöglich ist. Gäbe es Jesus Christus nicht, dann gäbe es keinen christlichen Glauben und wo dieser ursprüngliche Bezugspunkt aufgegeben, verdunkelt oder gar vergessen wird, verliert das Christentum seine Basis und Identität. Deswegen kommt alles darauf an, den Bezug zu diesem bleibenden Ursprung nicht zu verlieren. Das Christentum als gesellschaftliche und so immer auch geschichtliche Größe steht daher in einer für sein Wesen konstitutiven *Kontinuität* zu diesem Ursprung. In dieser kirchlich vermittelten Kontinuität, der christlich-kirchlichen Tradition im Heiligen Geist, wird dieser Ursprung jeweils neu und jeweils immer zur aktuellen Gegenwart. Diese aktuelle Gegenwart des Ursprungs aber prägt das Christentum zu allen Zeiten: Es lebt aus dem Ursprung und vergegenwärtigt diesen gleichermaßen, weil und indem es aus ihm lebt.

Jesus Christus ist aber auch deshalb der Ursprung des christlichen Glaubens, weil vor ihm und ohne ihn die in ihm angezeigte und verwirklichte Gottesbeziehung nicht realisierbar war und deswegen auch nicht realisiert wurde. Unter dieser Hinsicht aber ist er Ursprung einer absolut neuen und vorher nicht gegebenen Gottes-Relation, die die Welt in ihrer Verwiesenheit auf Gott völlig neu qualifiziert. Jesus Christus ist in diesem Sinne ein wirklich radikaler, weil wurzelhafter Ursprung der als solcher in Gott selbst liegt.

---

<sup>21</sup> Vgl. SECKLER, Max u.a., Art. Christentum. In: LThK<sup>3</sup> Bd. 3, 1105-1126.

Als Ursprung des christlichen Glaubens ist Jesus Christus zugleich dessen Ziel, insofern alles Christliche letztlich die Einholung, die Ratifizierung und Realisierung seiner in Christus selbst gegebenen Ursprungsrelation zwischen Gott und dem und den Menschen ist. Im Ursprung liegt also auch das Ende des Christentums, dessen Ende die Vollendung der gott-menschlichen Beziehung ist: jener vollendeten gott-menschlichen Beziehung die in Jesu Auferstehung und Himmelfahrt als vollendete Ursprünglichkeit bereits weltqualifizierende Realität geworden ist.

Von daher wird deutlich, warum Jesus Christus als Ursprung und gleichermaßen vollendeter Ursprünglichkeit das absolut Relevante des Christentums selbst ist. Denn im gegenwärtig vergangenen Ursprung, der im Christentum selbst *heute* wirkliche und wirksame relevante Realität wird, leuchtet ihm seine eigene Zukunft auf, die das Heil des Menschen bedeutet. In der Ursprünglichkeit Jesu Christi fallen so immer wieder neu (d.h. ursprünglich) Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammen.

Ohne diesen Ursprung verlöre das Christentum seinen eigenen Relevanzpol und damit zugleich auch seine Relevanz für die Welt. Ohne seine Kontinuität zum Ursprung aber würde das Christentum selbst aufhören Christentum zu sein.

## 1.2 Jesus Christus – Grund des christlichen Glaubens

Eng mit der Rede von Jesus Christus als dem Ursprung des christlichen Glaubens hängt die Aussage zusammen, dass Jesus Christus als Ursprung gleichzeitig auch der Grund des christlichen Glaubens ist. Dabei kann der Begriff des „Grundes“ mindestens in einer doppelten Bedeutung verstanden werden. „Grund“ bedeutet zum einen, dass Jesus Christus das *Fundament* des Christentums<sup>22</sup> ist und zum anderen, dass Jesus Christus gewissermaßen das Motiv, der Referenzpol des christlichen Glaubens ist.

*Fundament und Grund* des Glaubens ist Jesus Christus, weil alles Christliche erstlich und letztlich auf ihm aufbaut. Seine Lehre und sein Leben (in Menschwerdung, Leben, Sterben und Auferstehen) können verglichen werden mit dem Fundament eines Hauses, ohne dass dieses sofort zusammenbrechen würde. Alles Christliche, die Kirche in ihren Sakramenten und ihrer Lehre, das christliche Leben in der Liturgie, dem Bekenntnis und der Nachfolge, basieren auf Jesus Christus als einem Grund, der sich selbst trägt, so alles trägt und damit alles gründet und begründet. In der bekennenden Anerkennung dieses Grundes besteht die

---

<sup>22</sup> Vgl. WERBICK, Jürgen, Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen. Düsseldorf 1992, 33-48. [= WERBICK, Christlich.]

christliche Identität, die nur solange gewährleistet ist, wie sie sich auf dem Boden ihres Grundes und ihres Fundaments selbst bewegt. Dabei ist die Einsicht entscheidend, dass das Christentum seinen eigenen Grund, ebenso wie seinen eigenen Ursprung, nicht selbst hergestellt hat. Im Gegenteil: Christentum und Kirche gründen auf einem Fundament, das nicht sie selbst, sondern Gott selbst in Jesus Christus gelegt hat:

„Darum - so spricht Gott, der Herr: Seht her, ich lege einen Grundstein in Zion, einen harten und kostbaren Eckstein, ein Fundament, das sicher und fest ist“ (Jes 28,16).

„Denn es heißt in der Schrift: Seht her, ich lege in Zion einen auserwählten Stein, einen Eckstein, den ich in Ehren halte; wer an ihn glaubt, der geht nicht zugrunde. Euch, die ihr glaubt, gilt diese Ehre. Für jene aber, die nicht glauben, ist dieser Stein, den die Bauleute verworfen haben, zum Eckstein geworden, zum Stein, an den man anstößt, und zum Felsen, an dem man zu Fall kommt“ (1 Petr 2,6f.).

Wenn dem so ist, dann gründet das Christentum auf einem Grund, der ihm selbst vorgegeben und bleibend entzogen ist. Jesus Christus als der Grund des christlichen Glaubens ist das unmanipulierbare und unveräußerliche Fundament, das alles Christliche trägt, ohne selbst nochmals vom Gläubigen getragen zu werden. Christliche Identität trägt sich somit nicht aus sich selbst, sondern ist eine *verdankte Identität*. Als solche verweist sie über sich hinaus auf einen ihr vorausliegenden Grund, den sie nicht verändern oder gar ersetzen kann. Mit dieser – für das Wesen des Christentums wesenhaften – Selbstbescheidung zugleich verbunden ist das Bekenntnis zu einem Fundament, das seinen Ursprung nicht in der Welt des Menschen selbst *haben kann*. Denn alles in der Welt und von der Welt begründete bleibt der Welt selbst „untertan“, bleibt ihrer Manipulation und Veränderung ausgesetzt und so letztlich nachträglich marginalisierbar und abschaffbar. Die im christlichen Bekenntnis artikulierte Erkenntnis und Anerkenntnis eines Grundes, der dem Menschen bleibend entzogen ist, beinhaltet deshalb zugleich ein Gottesbekenntnis. Diese nur im Glauben artikulierbare Tatsache kommt deutlich bei Paulus zum Ausdruck:

„Einen anderen Grund als den, der gelegt ist, kann niemand legen: das ist Jesus Christus.“ (1 Kor 3,11)

Hier wird deutlich, dass der Grund (und das Fundament) des christlichen Glaubens nicht von Menschen, auch nicht vom Menschen Jesus von Nazareth, sondern allein von Gott selbst gelegt ist.



[Deswegen verbietet sich aus der Sicht des Glaubens auch jeder christliche Fundamentalismus. Denn dieser zeichnet sich dadurch aus, dass er sich selbst in exklusiver Form der Fundamente des Glaubens bemächtigt und sich so den Grund zuhänden macht, der ihm bleibend entzogen ist. Fundamentalismus, der das Christentum mit seinem Grund identifiziert, statt das Christentum auf seinen Grund hin zu relativieren, ist von daher Götzendienst. Ein Götzendienst, der an die Stelle Gottes den Menschen stellt, der vergeblich versucht, sich den Grund, den Gott gelegt hat, anzueignen, statt sich von Gott her begründen zu lassen.]

Die Rede von Jesus Christus als dem *Grund* des christlichen Glaubens trägt aber noch eine weitere Konnotation [die Grundbedeutung eines Wortes emotional, expressiv oder stilistisch begleitende Vorstellung]. Jesus Christus ist nicht nur der Grundstein, das Fundament des Glaubens, sondern auch das Motiv des Glaubens bzw. der Glaubens*grund* selbst. Denn der christliche Glaube richtet sich ja in den Modi von Glaube, Hoffnung und Liebe auf Jesus Christus selbst – ja er ist die Beziehung zu Jesus Christus selbst, die sich in den menschlichen Grundvollzügen von Glaube, Hoffnung und Liebe artikuliert. Auf die Frage nach dem *Grund* für diese Vollzüge, ja nach dem Grund des Glaubens selbst, kann der Christ daher keine andere Antwort geben als *Jesus Christus*. Weil Jesus Christus der Offenbarer und die Offenbarung Gottes ist, weil in Jesus Christus die Menschenfreundlichkeit Gottes erschienen ist, weil Jesus Christus von den Toten auferstanden ist, richtet sich alle menschliche Hoffnung auf IHN. Diese WEIL-Dimension des Glaubens, die mit dem Inhalt des Geglauten zugleich die Sinnhaftigkeit des Geglauten bezeichnet, hat ihren Bezugspunkt in der Menschwerdung, dem Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi als dem Grund des Glaubens, der den Glauben selbst nicht nur gründet, sondern in der Gründung zugleich begründet.

Im ersten Petrusbrief werden die Christen aufgefordert, jedem Antwort zu geben, der nach dem Grund der christlichen Hoffnung fragt:

„Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ (1 Petr 3,15)

Diese Rede und Antwort besteht letztlich in dem Verweis auf Jesus Christus als dem Grund des christlichen Hoffens. Wie diese Rede und Antwort im je konkreten Fall aussieht, ist abhängig von den unterschiedlichen zeitlichen, räumlichen, gesellschaftlichen, kulturellen, soziologischen Bedingungen – der Inhalt bleibt aber in jedem Fall derselbe: Jesus Christus.

Nochmals:

„Einen anderen Grund als den, der gelegt ist, kann niemand legen: das ist Jesus Christus.“ (1 Kor 3,11)

### **1.3 Jesus Christus – Prinzip des christlichen Glaubens**

Jesus Christus als der Ursprung und der Grund des christlichen Glaubens ist aber auch zugleich das gestaltgebende Prinzip des christlichen Glaubens. Unter einem Prinzip versteht man eine Regel, eine Gesetzmäßigkeit oder eine Idee, die einer Sache zugrunde liegt. Es ist ein Schema, auf dem etwas aufgebaut wird, wobei das Aufgebaute der ursprünglichen Leitidee entsprechen sollte, ja entsprechen muss. In diesem Sinne ist Jesus Christus das Prinzip, dem der christliche Glaube und das Christentum entsprechen müssen. In diesem Sinne sind das Leben und die Lehre Jesu Christi, d.h. der Gehalt und die Gestalt seines Lebens und Wirkens, das maßgebende Vorbild aller christlichen Handlungsvollzüge und der kirchlichen Strukturen.

- Wenn etwa das ganze jesuanische Leben einen auf Gott bezogenen Charakter trägt, wenn also alles jesuanische Handeln im geistigen und geistlichen Horizont seines Vaters verwurzelt ist, dann müssen auch der christliche Glaube und alles christliche Handeln einen ausdrücklichen oder unausdrücklichen Gottbezug tragen.
- Wenn uns der Jesus der Evangelien als ein Mensch begegnet<sup>23</sup>, der in allen wichtigen Situationen seines Lebens zu Gott seinem Vater betet, dann muss auch der christliche Glaube aus dem Gebet heraus leben. Dem Vorbild Jesu Christi entsprechend muss seine Kirche eine betende Kirche sein, eine *ecclesia semper orans*, die ihre Kraft aus dem im Gebet gründenden Gottesbezug schöpft (vgl. Eph 6,18: „Hört nicht auf, zu beten und zu flehen! Betet jederzeit im Geist (...).“).
- Wenn uns Jesus Christus als ein Mensch begegnet, dessen gesamtes Dasein den Charakter der Menschenfreundlichkeit, der Hingabe, des Dienstes, der Fürsorge, der pelikanischen Proexistenz und der Nächsten- und Feindesliebe hat, dann muss auch der christliche Glaube durch diese Haltungen geprägt sein. Jesu Botschaft und Lehre kann nicht anders vermittelt werden als in einer Form/Gestalt, die Jesu Leben entspricht. Christliches und kirchliches Leben muss

---

<sup>23</sup> KNOCH, Otto, Jesus - Beter und Lehrer des Gebetes. In: BEN-CHORIN, Schalom/ KACZYKNSI, Reiner, KNOCH, Otto, Hgg., Das Gebet bei Juden und Christen. Regensburg 1982, 27-51. [= KNOCH, Jesus]. OTT, Wilhelm, Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie. München 1965. [= OTT, Gebet.]

dem Jesus-Prinzip entsprechend menschenfreundlich und lebensdienlich, hingebend und fürsorgend sein. Das schließt jede Form der Unterdrückung und der weltlichen Herrschaftsattitüden aus, das schließt jede Form von Angst und Zwang ebenso aus wie Ausgrenzung und Marginalisierung der Armen.

- Das eindrucksvollste und wirkungsgeschichtlich bedeutsamste Beispiel für das Fortleben eines Jesus-Prinzips ist die „Einsetzung“ der Eucharistie beim Letzten Abendmahl Christi. Der Auftrag Jesu „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ (Lk 22,19) ist die entscheidende Etablierung und Einschreibung eines Christus-Prinzips in den christlichen und kirchlichen Selbstvollzug. Christlicher Glaube und kirchliches Leben finden – dem Jesus-Prinzip entsprechend – ihren Höhepunkt in der Eucharistiefeyer (vgl. SC 7. 10. 47/ 1963). Daraus folgt aber, dass christliches und kirchliches Leben da, und nur da in der authentischen Nachfolge Jesu Christi steht, wo es aus der Eucharistie heraus lebt.

Das Christus- bzw. Jesus-Prinzip ist auf alle kirchlichen und christlichen Vollzüge anzuwenden und betrifft insbesondere die drei kirchlichen Grundvollzüge von Liturgia, Martyria (Zeugnis/ Lehre) und Diakonia (Nächsten- und Feindesliebe). Sämtliche konkreten Ausgestaltungen und Verobjektivierungen der Jesus-Nachfolge in Theorie (Lehre), Praxis (Leben) und Feier (Liturgie) müssen ihr Vorabbild in der Jesus-Gestalt haben, aus der heraus sie selbst ihren Gehalt und ihre Gestalt gewinnen. Nur so schöpfen sie ihre Kraft aus der Ursache und dem Grund des christlichen Glaubens: aus Jesus Christus. Sein „Gehalt“ und seine „Gestalt“ sind die Prinzipien, auf denen sich der christliche und kirchliche Vollzug aufbauen und aus denen sie erwachsen. Folgendes Schema kann dies verdeutlichen:

<b>Ursprung und Grund</b>		<b>Jesu Vorabbild und Vorbild → Prinzip</b>	<b>daraus: kirchliche/ christliche Grundvollzüge entsprechen dem Prinzip</b>	<b>TatZeugnis in Theorie/ Praxis und Feier</b>
	<i>Lehre</i>	Gottes- und Feindesliebe	Martyria	Nachfolge als Jesus Christus - Bekenntnis
Jesus Christus	<i>Leben</i>	Fürsorge und Heilung	Diakonia	Nachfolge als Jesus-Christus - Täter
	<i>Kult</i>	Abendmahl	Liturgia	Eucharistie und Sakramente als Vergegenwärtigung Jesu Christi

Das Jesus Christus–Prinzip, das letztlich ein sakramentales Prinzip ist (wir kommen darauf zurück), findet sich in einem kleinen und unscheinbaren heilsgeschichtlichen Summarium bei Matthäus:

„Er zog in ganz Galiläa umher, *lehrt* in den Synagogen, *verkündete* das Evangelium vom Reich und *heilte* im Volk alle Krankheiten und Leiden. Und sein Ruf verbreitete sich in ganz Syrien. Man brachte Kranke mit den verschiedensten Gebrechen und Leiden zu ihm, Besessene, Mondsüchtige und Gelähmte, und er heilte sie alle.“ (Mt 4,23f.)

In diesem Summarium wird gleichsam die Struktur des jesuanischen Lebens und seiner Lehre zoomartig zusammengefasst. Lehre und Tat (Leben), Verkündigung und Heilung entsprechen einander und sind wechselseitig aufeinander bezogen. Entsprechend sagt das Zweite Vatikanische Konzil:

„Das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind: die Werke nämlich, die Gott im Verlauf der Heilgeschichte wirkt, offenbaren und bekräftigen die Lehre und die durch die Worte bezeichneten Wirklichkeiten; die Worte verkündigen die Werke und lassen das Geheimnis, das sie enthalten, ans Licht treten.“ (DV 2/ 1965)

Hieraus aber ergeben sich für die christliche Praxis und das kirchliche Leben unmittelbare Konsequenzen.

Zunächst gilt für das christliche Leben: Der Gehalt und die Gestalt des christlichen Lebens müssen nicht nur einander entsprechen, sondern darüber hinaus gilt, dass das christliche Leben dem Leben Jesu entsprechen muss, wenn es sich als in seiner Nachfolge stehend begreifen will. Konkret heißt dies, dass die christliche Praxis in ihrem Vollzug eine theologische Ausrichtung (analog zur Theozentrik Jesu Christi) haben muss und darin von einer bedingungslosen Nächsten- und Feindesliebe (analog zur Lehre Christi auf dem Berg [Mt 5,44: „Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen (...)“] und analog zu seinem auf den Mitmenschen bezogenen Leben) geprägt ist.

Für das kirchliche Leben überhaupt gilt: Die Grundvollzüge der Kirche in Lehre, Leben und Kult (DV 8) ergeben sich in direkter Ableitung aus dem jesuanischen Leben und dem von diesem ableitbaren Jesus-Christus-Prinzip. Sie sind keine „Erfindungen“ der frühen Kirche, keine zufälligen Entwicklungen, sondern Konsequenz der jesuanischen Praxis und dessen Nachfolge. Das bedeutet zum einen, dass die drei Vollzüge von Martyria (Lehre), Diakonia (Leben) und Liturgia (Kult) innerlich und wechselseitig aufeinander bezogen sein müssen. Zum anderen aber bedeutet dies, dass die entsprechenden Handlungen der Kirche dem Vorabbild Jesu Christi entsprechen müssen. Lehre (Theorie) und Leben (Praxis) der Kirche sind als solche nur legitim, wo sie sich auf die „Jesus-Theorie“ und die „Jesus-Praxis“ beziehen und so selbst auf Jesus Christus hin transparent, d.h. durchscheinend werden. Konkret bedeutet dies, dass die Kirche Jesu Christi niemals die Armen vergessen darf, konkret bedeutet dies, dass die Kirche Jesu Christi niemals die Herrschaftsformen der Welt zu ihren Formen von Leitung machen darf. Konkret bedeutet dies aber vor allem, dass in allem kirchlichen Tun die zuvorkommende Gnade Gottes dem Sünder gegenüber zum Ausdruck kommen muss, die nichts verloren gehen lassen will. Konkret bedeutet dies aber auch, dass die pilgernde Kirche stets vom Antlitz des gekreuzigten und auferstandenen Christus gezeichnet ist.

Wo im christlichen und kirchlichen Leben das Jesus-Christus-Prinzip<sup>24</sup> wirksam wird, da wird Christus selbst präsent, weil der Ursprung und der Grund

---

<sup>24</sup> Statt vom Prinzip spricht DALFEHRT, Ingolf, *Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie*. Freiburg i. Br. u.a. 1993, 6 von einer „christologischen Grammatik christlichen Glaubenslebens“.

des christlichen Glaubens „erscheint“, wirksam und so in geschichtsnotorischer Weise wirklich wird.

#### **1.4 Jesus Christus – Norm des christlichen Glaubens**

In direktem Zusammenhang mit dem *Prinzip* des christlichen Glaubens steht Jesus Christus als die *Norm* des christlichen Glaubens. Muss sich einerseits der Glaube vom und aus dem Prinzip Jesus Christus formieren und gestalten lassen (letztlich als *fides caritate formata*), so ist Jesus Christus umgekehrt und gleichzeitig auch die *Norm* eines jeden christlichen Vollzugs. Er ist der – alleinige – Maßstab, an dem sich die christliche Praxis nicht nur zu orientieren hat, sondern von dem her sie sich jeweils neu kritisch zu hinterfragen hat. Dies gilt einerseits für das Leben eines jeden Christen, andererseits aber auch für „die Kirche“ selbst. So müssen nicht nur die christlichen bzw. kirchlichen Strukturen dem Prinzip Jesu Christi entsprechen, vielmehr und darüber hinaus muss der einzelne Glaubende wie die ganze Kirche bei jedem konkreten Vollzug auch prüfen, wie und in welchem Maße dieser dem Maßstab, der Norm Jesu Christi, die Jesus Christus selbst ist, entspricht. Diese Prüfung kann ggf. so weit gehen, dass zu fragen ist, *ob* mein Leben oder auch Teile des Lebens der Kirche überhaupt der jesuanischen Praxis und der jesuanischen Intention gemäß sind. Jesus als die Norm des christlichen Glaubens ist insofern ein kriteriologische Moment, das dem Christentum immanent und inhärent ist. Gewissermaßen bedeutet es eine ständige „Supervision“, die sich durch alle Zeiten und alle Räume der Christentums- und Kirchen-, aber auch der Theologiegeschichte durchträgt. Ohne sie gäbe es weder eine Kontinuität mit dem Ursprung, noch eine Treue zum alles tragenden Grund des Glaubens.

Gleichzeitig aber ist zu sagen, dass Jesus Christus auch das alleinige Kriterium des christlichen Lebensvollzugs darstellt. Dies bedeutet keine Absage an die Welt und ihre Strukturen, sondern vielmehr deren Relativierung auf den christlichen Glauben selbst.

Ein beeindruckendes Beispiel dafür, wie Jesus Christus als Norm kriteriologisch in der Praxis der Gläubigen eingreift, findet sich im Ersten Korintherbrief bei der Frage nach der rechten Form der Eucharistiefeier:

„Was ihr bei euren Zusammenkünften tut, ist keine Feier des Herrenmahls mehr; denn jeder verzehrt sogleich seine eigenen Speisen, und dann hungert der eine, während der andere schon betrunken ist. Könnt ihr denn nicht zu Hause essen und trinken? Oder verachtet ihr die Kirche Gottes? Wollt ihr jene demütigen, die nichts haben?“

Was soll ich dazu sagen? Soll ich euch etwa loben? In diesem Fall kann ich euch nicht loben.“ (1 Kor 11, 20-22)

Weil die Gemeinde in Korinth sich in ihrer konkreten Praxis vom Jesus-Christus-Prinzip abgewandt hat, konfrontiert Paulus sie mit der Praxis Jesu Christi als der kriteriologischen Norm für eine rechte Weise des Herrenmahls, die der Intention Jesu entspricht.

”Wenn wir uns einlassen auf die Frage, *was Jesus heute will*, dann müssen wir zuerst fragen, was denn der historische Jesus von Nazareth tatsächlich gewollt hat, *damals* in seiner Zeit und für die Menschen seiner Zeit.”<sup>25</sup>

Insofern sind die Jesus-Praxis und deren verbindlicher Niederschlag in den Schriften des Neuen Testaments und in den Dogmen der Kirche eine „gefährliche Erinnerung“<sup>26</sup>, weil sie ständig die jesuanische Norm an das christliche Lebens anlegen.

Einen der theologisch tiefsten Texte des Neuen Testaments, der Philipperhymnus, wird man gewiss *auch* lesen können (müssen?) als die Magna Charta der Jesus-Christus-Norm:

*„Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht: Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen; er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz. Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen, damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu und jeder Mund bekennt: ‚Jesus Christus ist der Herr‘ - zur Ehre Gottes, des Vaters.“* (Phil 2,5-11)

Hier wird im leider häufig nicht zitierten Vers 2,5 *„Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht“* sehr deutlich, welche unmittelbare Relevanz die theologische Reflexion auf den GottMenschen Jesus Christus für das Bild der christlichen Praxis und des christlichen Lebens hat. Hier wird nicht nur das Christus-Prinzip mit seiner „Tendenz nach unten“ in

---

<sup>25</sup> BLANK, Josef, Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz. Freiburg i. Br. u.a. 1972, 93 (mit Lit. Anm. 2). [= BLANK, Jesus].

<sup>26</sup> METZ, Johann Baptist, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz <sup>5</sup>1992, 192-196. [= METZ, Glaube.]

theologisch hoch reflektierter Weise zum Ausdruck gebracht, sondern diese „Tendenz nach unten“ gleichzeitig als kriteriologische Norm, zum Maßstab für ein Leben in und mit Jesus Christus eingeführt und etabliert. Christliches und kirchliches Leben ist nur da authentisch, wo sie jesusgemäß ist. Jesusgemäß ist sie aber nur da und dann, wo sie dessen Lebensbewegung nach Unten, zu dem Marginalisierten und Ausgegrenzten, zu den Opfern, aber auch zu den sündigen Tätern nachvollzieht.

Es will scheinen, dass kaum ein anderer Text des Neuen Testaments eine schärfere Kriteriologie für das Leben der Kirche bereitstellt als dieser. Denn die Tendenz nach unten ist die entscheidende Norm des christlichen Glaubens, aller kirchlichen Vollzüge und jeder persönlichen Spiritualität. „Als König ist er Knecht, und als Knecht Gottes ist er König.“<sup>27</sup>

[Wie attraktiv dieser Gedanke ist, der sich des Ursprungs, des Grundes und des Prinzips des Christlichen vergewissert, zeigt der postmoderne Philosoph Gianni Vattimo, der fast enthusiastisch feststellt:

Wir sind „Erben einer Tradition (...), die sich von christlichen Werten genährt hat, als da sind Brüderlichkeit, *caritas*, Ablehnung der Gewalt, und das alles auf eine Lehre gegründet, in deren Mittelpunkt die bereits alttestamentliche Lehre der Erlösung und die Idee der Fleischwerdung, oder, wie der hl. Paulus sie nennt, der *kenosis* Gottes“<sup>28</sup> steht.]

## Fazit

Dieser erste Zugang zu Jesus Christus als dem Thema einer fundamentaltheologischen Christologie sollte deutlich gemacht haben, inwiefern Jesus Christus der *absolute* Fluchtpunkt des christlichen Glaubens und so selbstverständlich auch der christlichen Theologie ist. Als theonomer, d.h. in Gott selbst gründender, Ursprung des Glaubens ist er zugleich dessen Grund, so das Prinzip des Christlichen und deswegen dessen erste und letzte Norm. In ihm konzentriert sich nicht nur die heilshafte Beziehung zwischen Gott und dem Menschen, vielmehr offenbaren sich in seiner Person zugleich das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen. Jede theologisch angemessene Aussage über Gott und über den Menschen findet ihren Ursprung und ihren Grund in Jesus Christus,

---

<sup>27</sup> RATZINGER, Joseph, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München Neuauflage 2000, 207. [= RATZINGER, Einführung.]

<sup>28</sup> VATTIMO, Gianni, Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott? München 2004, 37. [=VATTIMO, Christentum.]



der damit zugleich die Grundlage eines „Bauplan des Christlichen“ bereitstellt. Als ursprungsgebender, gründender Fluchtpunkt ist Jesus Christus aber zugleich der Fluchtpunkt des Zukünftigen, der Fluchtpunkt des Zieles, die Eschatologie als Heils-Verheißung für alle Menschen selbst. Insofern trägt und begründet er den christlichen Glauben nicht nur gewissermaßen von „hinten“, sondern er begründet ihn auch als *Finalursache* von „vorne“, von der verheißenen Zukunft her. Jesus Christus ist somit gleichermaßen das Fundament des christlichen Glaubens und dessen verheißener Horizont. Der „Gott mit uns“ als der Immanuel ist also zugleich der „Gott vor uns“, der den Glaubensvollzug im Heute jeweils zugleich aus dem Vergangenen und dem Zukünftigen *bewegt*. Insofern könnte man sagen, dass er sowohl die *Wirkursache* (*causa efficiens*) als auch die *Zielursache* (*causa finalis*) des christlichen Glaubens ist. Als Wirkursache ist er derjenige, der den Glauben überhaupt in Bewegung bringt – und als Zielursache ist er dasjenige, auf den sich der Glaube hin bewegt als eine offene, aber heilsverheißene Zukunft hin.

Jesus Christus ist so *die* Attraktion des Christlichen, derjenige von dem alles wirkursächlich bewegt wird und derjenige, der zielursächlich alles an sich zieht.

## 2. Der Glaube an Jesus Christus – die objektive und die subjektive Dimension des kirchlichen Christusbekenntnisses

Wir haben versucht und wir werden im Folgenden weiterhin versuchen, die Christologie in ihrem fundamentaltheologischen Aspekt als eine *Beziehungslehre* zu verstehen, in der Jesus Christus den *personalen* Brennpunkt des gottmenschlichen Verhältnisses und aller mensch-menschlichen Verhältnisse markiert. [Peter Hünemann spricht vom „Christus – Mitte von Gott und Schöpfung“<sup>29</sup>.] Diesem Ansatz entsprechend spielt natürlich die personale und subjektive, heilstiftende Beziehung eines jeden Menschen zu Jesus Christus und dem Gott Jesu Christi eine besondere Rolle. Denn wenn es richtig ist, dass die Wahrheit des Christentums im Letzten keine Lehre, sondern in erster Linie eine Person ist, dass das Heil kein apersonaler Glückszustand, sondern die Vollendung der menschlichen Beziehungsfähigkeit ist, dann ist es selbstverständlich, dass die Christologie in erster Linie eine Beziehungslehre sein muss. Deswegen ist also zu handeln „Über die Liebe zu Jesus Christus“<sup>30</sup>, „Das Wagnis einer Beziehung“ und schließlich vom „Mut, Jesus um den Hals zu fallen“<sup>31</sup>. Dessen ungeachtet aber, dass der christliche Glaube immer die intime und subjektive Liebes-, Hoffnungs- und darin Glaubensbeziehung des einzelnen Menschen zum Gott Jesu Christi mittels der Beziehung mit Jesus Christus zum Thema hat, gibt es auch eine objektive Dimension des christlichen Glaubens in seiner wesenhaft kirchlichen Verfasstheit. Dieses „objektive Lehrgebäude“ ist nicht die ganze Christologie, schon gar nicht deren existentielle Spitze und geistig-geistliche Vollendung – aber die objektive Dimension des kirchlichen Christentums gibt dem Glaubensvollzug eine Orientierung, ohne die der Glaube leicht zu einem beliebigen, ego-logischen und selbstzentrierten Zirkel wird; ein Zirkel, in dem sich der Glaubende nicht mehr auf den Gott Jesu Christi richtet, sondern letztlich von sich selbst ausgehend auf sich selbst bezieht.

Um dieser Gefahr vorzugreifen möchte ich zunächst einige Grundlinien einer objektiven Dimension des kirchlichen Christusbekenntnisses zeichnen.<sup>32</sup> Bei

---

<sup>29</sup> HÜNERMANN, Peter, Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie. Münster 1994, 193. [= HÜNERMANN, Jesus Christus.]

<sup>30</sup> RAHNER, Karl, Was heißt Jesus lieben? Freiburg i. Br. u.a. <sup>3</sup>1982, 11. [= RAHNER, Jesus lieben.]

<sup>31</sup> RAHNER, Jesus lieben 25-28.

<sup>32</sup> Dazu Otto-Hermann Pesch: „Die viel beschworene Aufhebung der ‘Subjekt-Objekt-Spaltung’ (...) hat ihre von der Sache selbst gezogene Grenze, deren Verkennung konsequent zur These von ‘Gott’ als Prädikat zwischenmenschlicher Beziehung führt. Wenn Gott *in keiner Weise* Objekt sein kann, dann ist verantwortliches Reden von Gott unmöglich.“ (Vgl. PESCH, Otto Hermann, Das Wort Gottes als objektives Prinzip der theologischen Erkenntnis. In: Walter KERN/ Hermann Josef POTTMEYER/ Max SECKLER, Hgg., Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. IV, Freiburg i. Br. u.a. 1985-88, 27-50, 40f. [= PESCH, Wort.]

diesen Grundlinien ist gewiss nicht stehen zu bleiben, aber ohne diese verwischen sich die theologischen Reflexionen über Jesus Christus leicht in einem seichten Subjektivismus und einem letztlich langweiligen Horizontalismus.

Ich orientiere mich im Folgenden am Apostolischen Glaubensbekenntnis und hilfsweise am Großen Glaubensbekenntnis, dem so genannten Nizänum-Konstantinopolitanum.<sup>33</sup> Dieser Zugang bietet sich aus mehreren Gründen an, die innerlich mit dem Charakter der vorliegenden Vorlesung verknüpft sind.

1. Der Zugang beim Glaubensbekenntnis bietet sich erstens an, weil es sich um einen Grundtext des christlichen Glaubens, ja um ein Grundgebet des Christen handelt. Als solcher enthält er in der Tat die *Fundamente* des Christlichen und ist daher ein basaler Text auch für die Fundamentaltheologie.

2. Der Zugang beim Glaubensbekenntnis bietet sich zweitens an, weil dieser Text tief im liturgischen Leben und somit in der Praxis der Kirche verankert ist. Er ist nicht nur Bestandteil der sonntäglichen Eucharistiefeier, sondern auch konstitutives Element bei der Feier des Taufsakramentes. Als „Text“ des kirchlichen, liturgischen Glaubensvollzugs ist er Theorie und Praxis, Orthodoxie und Orthopraxie gleichermaßen. In gewisser Weise kann man ihn als einen „TAT-TEXT“ bezeichnen, insofern seine Rezitation nicht nur theoretische Reflexion, sondern darin zugleich Handlung als Bekenntnis- und Gebetshandlung *ist*.

3. Aus der liturgischen Praxis heraus, der Verortung des Glaubensbekenntnisses in der Tauffeier, aber auch in der Tauferneuerung der Osternacht, zeigt sich, dass dem Text gleichermaßen eine *objektive* wie eine *subjektive* Dimension zueigen ist. Einerseits artikuliert sich in ihm der Glaube der Kirche in einer letztverbindlichen Form (= objektive Dimension) – andererseits aber hat er seinen Ort in der Taufliturgie. Dieser „Sitz im Leben“ ist entscheidend, denn er

---

Vgl. HÜNERMANN, Jesus Christus 128-192: „Das Zeugnis von Jesus Christus im kirchlichen Credo“.

<sup>33</sup> Literatur:

Katechismus der Katholischen Kirche. München u.a. 1993.

STAATS, Reinhart, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen. Darmstadt <sup>2</sup>1999. [= STAATS, Glaubensbekenntnis.]

RATZINGER, Joseph, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München Neuauflage 2000, 207. [= RATZINGER, Einführung.]

SCHNEIDER, Theodor, Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Düsseldorf <sup>5</sup>1998. [= SCHNEIDER, Glauben.]

Vgl. PANNENBERG, Wolfhart, Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart. Gütersloh <sup>6</sup>1995, 87. [= PANNENBERG, Glaubensbekenntnis.]

DE LUBAC, Henri, Das apostolische Glaubensbekenntnis. In: Joseph RATZINGER/ Peter HENRICI, Hgg., Credo. Ein theologisches Lesebuch. Köln 1992, 11-20.

zeigt an, dass unser Text nicht nur ein „Tat-Text“, sondern zugleich ein „BEZIEHUNGS-TEXT“ ist: Der Täufling ratifiziert in seiner Antwort „Ich glaube“ die jeweils einzelnen Aussagen des Credo und macht sie sich so für sein Leben zueigen. In diesem Vorgang aber wird die objektive Dimension in einer existentiellen Transposition in die subjektive Dimension überführt. Darin aber wird eine Beziehung zu Gott, seinem Christus und der Kirche angezeigt und gleichzeitig *vollzogen*. Der Glaube der Kirche wird so zu *meinem* Glauben, den ich fortan in der Gemeinschaft der Kirche existentiell, gläubig nach innen und bekenntnishaft nach außen, vollziehe. Kaum irgendwo sonst wie hier wird die dialogische – d.h. beziehungsmäßige – Struktur des Glaubens so sichtbar: Das Beten des Credo ist eine Form des Dialogs mit Gott. Es ist Antwort auf Gottes Beziehungsangebot.

4. Von daher ist der Text Tat-Text und Beziehungs-Text sowohl ein *Glaubentext*, d.h. eine Form, in der sich der innere Glaubensvollzug äußerlich und leiblich manifestiert, als auch ein BEKENNTNIS-TEXT, in dem der Glaube öffentlich artikuliert und nach Außen zum Ausdruck gebracht wird.

5. Das Glaubensbekenntnis als *einer* Form einer „Kurzformel des Glaubens“ bringt in dichter Weise die wesentlichen Gehalte des christlichen Glaubens zum Ausdruck und kann von daher als Identitätspunkt fungieren, auf den man sich immer wieder leicht rückbesinnen kann. Von daher bietet er sich als Referenztext an, wenn man Grundlagen feststellen möchte.

## 2.1 Die objektive Dimension: Das Apostolicum

### 2.1.1 Der Text – Gestalt und Gehalt

<p>Ich glaube an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn. Empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria, gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben, hinabgestiegen in das Reich des Todes, am dritten Tage auferstanden von den Toten, aufgefahren in den Himmel; er sitzt zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters: von dort wird er kommen, zu richten die Lebenden und die Toten.</p>	<p>Credo in Iesum Christum, filium eius unicum, dominum nostrum: qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine, passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus: descendit ad inferos: tertia die resurrexit a mortuis; ascendit ad caelos; sedet ad dexteram Dei, Patris omnipotentis: inde venturus est iudicare vivos et mortuos.</p>
---	--

Die Aussagen über Jesus Christus bilden den zweiten Teil des dreigliedrigen Symbolons, das in dieser seiner Struktur einen trinitarischen Aufbau aufweist: Ich glaube an Gott, den Vater – ich glaube an Jesus Christus, den Sohn – ich glaube an den Heiligen Geist. Charakteristisch für das Apostolicum ist, dass es *heilsgeschichtlich* orientiert ist. Das Große Glaubensbekenntnis beinhaltet diese heilsgeschichtlichen Elemente sämtlich, ergänzt diese aber durch Präzisierungen der Lehre und durch die Benennung der jeweiligen heilsgeschichtlichen *Funktion* – etwa: für uns Menschen und zu unserem Heil ist er vom Himmel abgestiegen. Demgegenüber bietet das Apostolische Glaubensbekenntnis keine

abstrakte Lehre *über* Jesus als den Christus und es bietet auch keine Lehren *von* Jesus Christus. D.h.: Das Apostolicum gibt keineswegs die Lehren Jesu bzw. seine Botschaft (etwa vom Reich Gottes) wieder, sondern beschreibt den umfassenden „Weg“ des Gottessohnes. Dieser Weg beginnt gewissermaßen in Gott, führt mit einer ungeheuerlichen „Tendenz nach Unten“ qua seiner Menschwerdung über die Erde, erreicht deren tiefsten Punkt im Reich des Todes und endet schließlich wieder in Gott, eben zur Rechten Gottes. Dieser „Ort“ aber ist nunmehr für den Mensch der Himmel, insofern dieser durch die Menschwerdung auf immer in die göttliche Gemeinschaft gehört.

Diesem Weg werden wir im Folgenden nachgehen. Wir setzen dabei das christologische Dogma in seiner Vollgestalt voraus und verzichten an dieser Stelle darauf, die einzelnen Glaubensaussagen fundamentaltheologisch zu begründen. Hier geht es jetzt nur um die Grundstruktur des kirchlichen Christusbekenntnisses.

### 2.1.2 *Ich glaube an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn*

So unscheinbar dieser erste Satz des christologischen Glaubensbekenntnisses klingen mag, so gehaltvoll ist er. Zum einen weil hier vom „glauben an“ Jesus Christus gesprochen wird, zum anderen, weil in ihm eine Theologie des Namens, eine Namenstheologie gegeben ist.

Der Jesus Christus, an den wir glauben, ist der *Christus*, ist *der Sohn* und ist der *Herr*. Was aber steht hinter diesen Namen Jesu, hinter den so genannten Hoheitstiteln?<sup>34</sup>

Zunächst ist wichtig, die Haltung zu bedenken, die Jesus, dem Christus, dem Sohn, dem Herrn hier entgegengebracht wird: Diese ist nämlich die des *Glaubens* an ihn. Mit diesem Glauben kommt aber eine existentielle Beziehung zum Ausdruck mit der derjenige, der das Glaubensbekenntnis betet, sich Jesus Christus zuwendet. Es ist der Ausdruck eines totalen Vertrauens und einer totalen Übereignung an ihn, an seine Person und seine Botschaft, an sein Leben und seine Lehre. Dabei ist der personale Charakter dieser Glaubensbeziehung eigens zu unterstreichen, die der *Person* Jesus Christus gilt. Weil die Höchstform einer personalen Beziehung die Liebe ist, stellt die Glaubensbeziehung zu Jesus Christus im Letzten eine Liebesbeziehung dar:

---

<sup>34</sup> Vgl. immer noch: HAHN, Ferdinand, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum. Göttingen <sup>5</sup>1995. [= HAHN, Hoheitstitel.] Vgl. KASPER, Walter, Jesus, der Christus. Mainz <sup>11</sup>1992, 122-131. [= KASPER, Jesus.]

Christlicher „Glaube ist nicht das Annehmen eines Systems, sondern das Annehmen dieser Person, die ihr Wort ist; des Wortes als Person und der Person als Wort.“<sup>35</sup>

Im *Glauben* artikuliert und realisiert sich die Anerkennung und das Bekenntnis Jesu Christi als den absoluten *Heilsbringer*<sup>36</sup>. Als dieser Heilbringer ist er selbst das Heil des Menschen, *weil* Jesus von Nazareth der Christus, der Sohn und *weil* Jesus von Nazareth der Herr ist, wie Paulus im Praeskript des Römerbriefes bekennt:

„Paulus, Knecht Christi Jesu, berufen zum Apostel, auserwählt, das Evangelium Gottes zu verkündigen, (...); das Evangelium von seinem Sohn, (...), das Evangelium von Jesus Christus, unserem Herrn.“ (Röm 1,1-4)

#### *Christus/ Messias*

Mit der gläubigen Liebeserklärung *an* Jesus, den Christus, bzw. Jesus, den Messias in der Form „Ich glaube an Jesus Christus“ artikuliert sich das vielleicht kürzeste Glaubensbekenntnis.<sup>37</sup> Denn in ihm wird Jesus als der mit heiligem Geist gesalbte endzeitliche Prophet bekannt, der am Ende der Zeit *das Heil bringt*.<sup>38</sup> Wenn im christlichen Sprachgebrauch der Name Jesus und der Titel „Christus“ untrennbar zusammenwachsen, dann artikuliert sich darin der Glaube: Jesus von Nazareth ist der absolute Heilsbringer, insofern er der Messias ist. Dabei ist entscheidend, dass die Anwendung des Messias-Titel auf Jesus die alttestamentlichen und frühjüdischen Messiasvorstellungen irreversibel sprengt. Jesus als Christus-Heilbringer bringt das Heil *nicht* als der politische Führer, sondern als der gekreuzigt auferstandene König.

„Mit Gewißheit erkenne also das ganze Haus Israel: Gott hat ihn zum Herrn und Messias gemacht, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt.“ (Apg 2,36)

Entscheidend ist zudem die Verknüpfung des Namens des konkreten, geschichtlichen Menschen Jesus von Nazareth mit dem Messias-titel. Der Messi-

---

<sup>35</sup> RATZINGER, Einführung 192.

<sup>36</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs 194. Vgl. Föbel, Thomas, Gott – Begriff und Geheimnis. Hansjürgen Verweyens Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners. Innsbruck 2004, 671-682.

<sup>37</sup> Vgl. SCHNEIDER, Glauben 196.

<sup>38</sup> Vgl. KASPER, Jesus 123.

as, der Heilbringer ist ein wahrer Mensch mit einer bestimmten, konkreten Geschichte.

### *Gott des Vaters eingeborener Sohn*

Jesus Christus – der Sohn Gottes, so heißt es – zu Beginn des Markusevangeliums: „Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes“ (Mk 1,1).<sup>39</sup> Damit verbindet sich in unserem Denken zunächst die Vorstellung von der Menschwerdung, von der Inkarnation, wie es im Johannesevangelium 1,14 heißt: „und das Wort ist Fleisch geworden“. Diese Assoziation ist gewiss nicht falsch, wir sollten dabei aber nicht vergessen, dass sie nicht die ursprüngliche Bedeutung darstellt, in der von Jesus als Gottes Sohn gesprochen wurde. Die ursprüngliche Aussage, dass Jesus der Sohn Gottes ist, steht im österlichen Kontext und bezieht sich auf seine Erhöhung, die als Einsetzung zum Gottessohn interpretiert wird (vgl. Röm 1,3). Von der Auferstehung ausgehend lässt sich nun zeigen, wie die Bezeichnung „Sohn Gottes“ auf das gesamte irdische Leben Jesu von Nazareth übertragen wird. Zu erinnern ist an die Versuchungsgeschichten und an die Taufe Jesu. Die Kindheitsevangelien machen zudem deutlich, dass Jesus nicht erst qua seiner Taufe zum Sohn Gottes eingesetzt wird, sondern sein ganzes Leben von der Empfängnis her durch sein „Sohn-Gottes-Sein“ seinhaft bestimmt und deswegen in absolut singulärer und exklusiver Art und Weise qualifiziert ist. So heißt es in Lk 1,32: „Dieser wird groß sein und Sohn des Höchsten genannt werden, und Gott der Herr wird ihm den Thron seines Vaters David geben.“ Von hier aus ist der Schritt nicht mehr weit zur Aussage der Präexistenz des göttlichen Logos. So heißt es schon in Röm 8,3: „Weil das Gesetz, ohnmächtig durch das Fleisch, nichts vermochte, sandte Gott seinen Sohn in der Gestalt des Fleisches, das unter der Macht der Sünde steht, zur Sühne für die Sünde, um an seinem Fleisch die Sünde zu verurteilen.“ Und abermals ist an den Philipperhymnus zu erinnern: „Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich.“ (Phil 2,6)

Entscheidend an der Präexistenzaussage ist, dass Gott selbst, genauer der göttliche Logos, in Jesus Christus, dem von Nazareth, Fleisch angenommen hat und *Mensch* geworden ist. Das aber unterscheidet Jesus von Nazareth von allen Menschen, dass er allein dasjenige Menschsein ist, welches Gott zu seiner eigenen Wirklichkeit angenommen hat. Dabei darf folgendes Missverständnis nicht auftauchen: Keinesfalls ist es so, dass der Mensch Jesus präexistent, d.h.

---

<sup>39</sup> Vgl. MERKLEIN, Helmut, Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen. Stuttgart 1995. [= MERKLEIN, Jesusgeschichte.]



vor der Empfängnis, existiert hätte – präexistent ist allein der göttliche Logos, das Wort, der Sohn wie es bei Johannes zum Ausdruck gebracht wird:

„Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott. Im Anfang war es bei Gott. Alles ist durch das Wort geworden, und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist. (...) Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit.“ (Joh 1,1-3. 4.)

Die Bekenntnisrede vom „eingeborenen Sohn“ ist wegen des christlichen Bekenntnisses zur Menschwerdung Gottes von so entscheidender Bedeutung, weil sich in ihr der Glaube artikuliert, dass Jesus Christus *wahrer Gott und wahrer Mensch* ist. Hier ist auf die Konzilien von Nizäa (325 n. Chr. vgl. DH 125-126), Konstantinopel (381 n. Chr. vgl. DH 150) und Chalkedon (451 n. Chr. vgl. DH 300-303) hinzuweisen.

Nizäa bekennt:

„Wir glauben (...) an den einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, als Einziggeborener gezeugt vom Vater, das heißt aus dem Wesen des Vaters, Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, wesensgleich (*homouousios*) dem Vater, durch den alles geworden ist, was im Himmel und was auf Erden ist, der wegen uns Menschen und um unseres Heiles willen herabgestiegen und Fleisch und Mensch geworden ist (...).“ (DH 125)<sup>40</sup>

Chalkedon bekennt:

„In der Nachfolge der heiligen Väter also lehren wir alle übereinstimmend unseren Herrn Jesus Christus als ein und denselben Sohn zu bekennen: derselbe ist vollkommen in der Gottheit und derselbe ist vollkommen in der Menschheit; derselbe ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch aus vernunftbegabter Seele und Leib; derselbe ist der Gottheit nach dem Vater wesensgleich und der Menschheit nach uns wesensgleich in allem uns gleich außer der Sünde (Hebr 4,15); derselbe wurde einerseits der Gottheit nach vor den Zeiten aus dem Vater gezeugt, andererseits der Menschheit nach in den

---

<sup>40</sup> Vgl. SCHIERSE, Franz Joseph, *Christologie*. Düsseldorf<sup>6</sup>1991, 119. [= SCHIERSE, *Christologie*.]

letzten Tagen unseretwegen und um unseres Heiles willen aus Maria, der Jungfrau und Gottesgebäerin geboren. Ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in *einer Person* und *einer Hypostase* vereinigt; der einziggeborene Sohn, Gott, das Wort, der Herr Jesus Christus, ist nicht in zwei Personen geteilt oder getrennt, sondern ist ein und derselbe, wie es früher die Propheten über ihn und Jesus Christus selbst es uns gelehrt und das Bekenntnis der Väter es uns überliefert hat.“ (DH 301)

In der Nachfolge der heiligen Väter also lehren wir alle übereinstimmend unseren Herrn Jesus Christus als ein und denselben Sohn zu bekennen:

derselbe ist vollkommen in der Gottheit

und derselbe ist vollkommen in der Menschheit

derselbe ist wahrhaft Gott

und wahrhaft Mensch

aus vernunftbegabter Seele und Leib

derselbe ist der Gottheit nach dem Vater wesensgleich

und der Menschheit nach uns wesensgleich

in allem uns gleich außer der Sünde  
(Hebr 4,15)

derselbe wurde einerseits der Gottheit nach vor den Zeiten aus dem Vater gezeugt

andererseits der Menschheit nach in den letzten Tagen unseretwegen und um unseres Heiles willen aus Maria, der Jungfrau und Gottesgebälerin geboren;

ein und derselbe ist Christus,  
der einziggeborene Sohn und Herr,  
der in zwei Naturen  
unvermischt, unveränderlich,  
ungetrennt und unteilbar

erkannt wird,  
wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist,  
vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt  
und sich in *einer Person* und *einer Hypostase* vereinigt;  
der einziggeborene Sohn, Gott, das Wort, der Herr Jesus Christus,  
ist nicht in zwei Personen geteilt oder getrennt,  
sondern ist ein und derselbe,  
wie es früher die Propheten über ihn und Jesus Christus selbst es uns gelehrt und  
das Bekenntnis der Väter es uns überliefert hat. (DH 301)

Die nähere Interpretation dieser Glaubensformeln ist Aufgabe der dogmatischen Christologie. Für die fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit Jesus Christus ist sie dahingehend entscheidend, dass wir in ihr auf ein basales inhaltliches (d.h. kognitives) Fundament des christlichen Glaubens stoßen. Dieses hat die Fundamentaltheologie intellektuell zu durchdringen, rational zu verantworten und universal zu kommunizieren. Die Rede vom „eingeborenen Sohn“ macht deutlich, dass Jesus von Nazareth nicht ein beliebiger Mensch neben anderen, ein beliebiger Prophet Gottes neben anderen, ein beliebiger Offenbarer Gottes neben anderen ist, sondern der GottMensch in Singularität, Einzigartigkeit und radikaler (weil innergöttlich wurzelnder) Einzigkeit.<sup>41</sup> Als solcher ist er der Prophet, der das Prophetentum abschafft und der Offenbarer, der mit der Offenbarung zusammenfällt: endgültiger Offenbarer und letzte Offenbarung Gottes in der Untrennbarkeit von Amt und Person.<sup>42</sup> Die Lehre, das Dogma von der bzw. das Bekenntnis zur wahren Gottheit und zur wahren Menschheit Jesu Christi ist fundamental für das christliche Selbstverständnis. An ihm hängt schließlich die gesamte christliche Anthropologie, Theologie und jede Form von Offenbarungsverständnis. Die Rede von einer *endgültigen*

<sup>41</sup> Vgl. MENKE, Karl-Heinz, Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage. Einsiedeln u.a. 1995. [= MENKE, Einzigkeit.]

<sup>42</sup> Vgl. RATZINGER, Einführung 190. Vgl. VERWEYEN, Hansjürgen, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie. Regensburg <sup>3</sup>2000, 65. [= VERWEYEN, GIW<sup>3</sup>.]

Selbstmitteilung Gottes in und als Nähe, die Rede von einer *endgültigen* Heilsverheißung an alle Menschen und schließlich die Realisation des *ewigen* [= endgültigen] Heiles wäre unmöglich, wenn das chaledonensische Bekenntnis fiele. Karl Rahner drückt es so aus:

„Ein bloß Endliches als solches für sich allein ist von seinem Wesen her unfähig, eine unüberholbare Mitteilung Gottes zu bedeuten und uns zu vermitteln; sie bleibt immer vorläufig vor der Unendlichkeit der Möglichkeiten Gottes und vor der Souveränität seiner Freiheit. Wenn aber Gott seine Selbstzusage uns als eine unwider-rufliche und endgültige mitteilt, dann kann die kreatürliche Wirklichkeit, durch die das geschieht, nicht einfach im selben Abstand zu Gott stehen wie die anderen kreatürlichen Wirklichkeiten; sie muss in einer solch einmaligen Weise die Wirklichkeit Gottes selber sein, dass er *sich* selber desavouieren würde, wenn er sie wegen ihrer kreatürlichen Endlichkeit überholen würde.“<sup>43</sup>

Die Rede von Jesus Christus als „eingeborenen Sohn des Vaters“ und dessen Menschwerdung begründen ein Gottesverhältnis, das spezifisch christlich ist: Dieses Gottesverhältnis ist geprägt von einer Nähe zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, der Zeit und der Ewigkeit wie sie größer wohl nicht gedacht werden kann. Fiele die Gottheit Jesu Christi dahin, so wäre es um diese Nähe geschehen, weil Jesus Christus nicht das unüberbietbare Heil des Menschen wäre, weil das rein Endliche nie das ewige Heil des Menschen bedeuten kann. Fiele aber die Menschheit Jesu Christi dahin, so wäre es um diese Nähe ebenfalls geschehen, weil es keine Brücke und keine Vermittlung gäbe zwischen Gott und den Menschen.

### *Kyrios/ Herr*

Auf das Engste mit dem Hoheits- bzw. Bekenntnistitel „eingeborener Sohn“ hängt der Zeugnisbegriff „Kyrios“/ Herr zusammen. Dieser Titel ist besonders spannend, weil in ihm die unendliche Spannung zwischen Gott und Mensch beispielhaft (paradigmatisch) zum Ausdruck kommt. Zudem ist der Begriff aufgrund dieser inneren Dynamik ein Hoffnungsbegriff par excellence, der die Erde gewissermaßen mit dem Himmel verbindet. Hier sei nur ein Aspekt beachtet: Die Übertragung des Kyrios-Titel von JHWH auf Jesus von Nazareth.

In der Septuaginta, der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, wird der Gottesname „JHWH“ fast durchgängig mit Kyrios wiedergegeben, so dass

---

<sup>43</sup> RAHNER, Jesus lieben 92f.

die Bezeichnung „Herr“ zu einer typischen Gottesprädikation wird.<sup>44</sup> Theodor Schneider stellt fest:

„Für den Kundigen [gewinnt] die biblische Rede von Gott, unserem Herrn, eine unverwechselbare, eigene Farbe in ihrer Spannung von himmlischer Erhabenheit und Erdennähe, in ihrer Verbindung von königlichem Glanz und persönlicher Zuneigung.“<sup>45</sup>

Hierin liegt gewiss die Spannung und das Spannende der Kyrios-Rede: Einerseits drückt sie die Erhabenheit Gottes, sein Königtum, aus und „beschreibt“ so die Größe Gottes. Gleichzeitig ist der Begriff aber auch ein Vokativ: „Herr!“ Mit dem Begriff des Kyrios lässt sich Gott nicht nur darstellen, sondern auch ansprechen, so dass der Erhabene, Weltüberlegene Gott „Kommunikationspartner“ des Menschen ist.

Das wirklich Spannende an dem Kyrios-Begriff ist aber, dass der im AT Gott JHWH vorbehaltene Hoheitstitel sehr früh nach Ostern auf den Menschen Jesus von Nazareth übertragen wird:

„Der erhöhte, vollendete Mensch, der zur Rechten Gottes Erhobene, das heißt der in die Macht Gottes einbezogene und eingesetzte Jesus, ist ‚der Herr‘.“<sup>46</sup>

Kurz und prägnant heißt es im Philipperhymnus:

„Jesus Christus ist der *Herr*.“ (Phil 2,11)

Das bedeutet aber, dass die Urgemeinde Jesus mit göttlichen Attributen ausstattet, ja ihn als Gott anruft. Darin drückt sich aus, dass die Beziehung zu Jesus von Nazareth nicht die gleiche Qualität hat wie zu einem anderen Menschen. Vielmehr artikuliert sich in der Jesus-Beziehung zugleich auch eine unmittelbare Gottes-Beziehung. Deswegen ist die Anrufung Jesu zugleich eine Anrufung Gottes, deswegen hat der Kyrios-Ruf zugleich eine Heilsbedeutung: Wer Kyrios sagt, der tritt in eine heilsvolle Relation zu Jesus Christus und wird in und durch diese Relation mit dem Kyrios *gerettet*:

„Denn wenn du mit deinem Mund bekennt: ‚Jesus ist der Herr‘ und in deinem Herzen glaubst: ‚Gott hat ihn von den Toten aufer-“

---

<sup>44</sup> Gleichwohl nennt auch das hebräische AT JHWH den „Herrn“ (adonai) vgl. Jos 3,11.13 und Mal 3,1. Vgl. Ps 114,7; Jes 1,24; 3,1; 6,1-3).

<sup>45</sup> SCHNEIDER, Glauben 200.

<sup>46</sup> SCHNEIDER, Glauben 201.

weckt', so wirst du gerettet werden. Wer mit dem Herzen glaubt und mit dem Mund bekennt, wird Gerechtigkeit und Heil erlangen. Denn die Schrift sagt: Wer an ihn glaubt, wird nicht zugrunde gehen. Darin gibt es keinen Unterschied zwischen Juden und Griechen. Alle haben denselben Herrn; aus seinem Reichtum beschenkt er alle, die ihn anrufen. Denn jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden.“ (Röm 10,9-13)

Im alten aramäischen Ruf „Maranatha“ – „Unser Herr, komm“ (vgl. 1 Kor 16,22/ Offb 22,20) wird deutlich, wie sehr die Hoffnung der Christen sich auf den gekreuzigt Auferstandenen richten: ihren Herrn, der als Rettergestalt jetzt schon die Eröffnung von heiler Zukunft ist und als endgültige eschatologische Zukunft im Heil erwartet wird.

Das Entscheidende im Kyrios-Titel besteht darin, dass die Anrufung Gottes zusammenfällt mit der Anrufung des Menschen Jesus. Er steht damit in der Spannung von Transzendenz und Immanenz, die in der Person Jesus Christus als wahren Gott und wahren Mensch ausgetragen und ausgehalten wird.

Die Transformation der JHWH-Prädikation auf den auferstandenen Christus und schließlich auf den irdischen Jesus selber ist von außerordentlicher theologischer Relevanz, insofern sie eine Bewegung von der Theologie zur Christologie zum Ausdruck bringt: Jesus Christus wird so nicht nur zum GottesBild, sondern auch zum Ort der GottesBegegnung, ja zur GottesBegegnung selbst. Jesus Christus ist damit nicht nur der Interpret Gottes, sondern die GottesInterpretation schlechthin. Als solcher ist er erhaben und ansprechbar zugleich – beides zusammen und gleichzeitig ausgedrückt im Kyrios-Titel bzw. im Kyrios-Ruf. Zu erinnern ist an Petrus angesichts des Seewandels Jesu:

„Als er sah, wie heftig der Wind war, bekam er Angst und begann unterzugehen. Er schrie: Herr, rette mich!“ (Mt 14,30)

Nicht zu übersehen ist schließlich, dass das Kyrios-Bekenntnis des christlichen Glaubensbekenntnisses eine Depotenzierung aller weltlichen Herrschaftsverhältnisse bedeutet und gleichzeitig ein ideologiekritisches Element gegenüber jedweder Herrschaftsform darstellt.

*Depotenziert*, weil auf Christus hin relativiert, wird jede menschliche Machtausübung, die stets unter dem Kyrios und seiner Form der Herrschaftsausübung steht. Schaut man zudem auf den Inhalt der Botschaft und die Gestalt des jesuanischen „Kyrios“-seins, dann wird jede Art von Herrschaft unter das Gesetz des Kyrios Christus gestellt: Herrschaft bedeutet dann aber Dienst, Abstieg,

Deszendenz, Hingabe und nicht Leitung, Aufstieg, Karriere, Selbstbezogenheit. So aber wird der Kyrios-Titel zur Ideologiekritik und der Kyrios-Ruf zur Praxis einer Anti-Ideologie.

### *Fazit*

Allen drei Christus-Titeln gemeinsam ist, dass sie richtig nur verstanden werden können, wenn man sie im Licht der umfassenden „Tendenz nach Unten“ sieht: die Tendenz nach Unten des göttlichen Logos in der Menschwerdung und die geschichtliche Fortführung dieser Tendenz nach Unten des Menschen Jesus bis zum Kreuz. Gleichzeitig muss diese „Tendenz nach Unten“ verstanden werden im Horizont von Ostern, was in paradoxer Weise das Ziel dieses Abstiegs bedeutet: auf immer gültige, gerettete und ungefährdete Gottesbeziehung. Wo aber Jesus als der Christus, als der Sohn und als der Kyrios angerufen wird, da realisiert sich die Beziehung zu dem gekreuzigt Auferstandenen und in dieser Beziehung wiederum die Teilnahme am Lebensschicksal Jesu selbst. Da dieses Lebensschicksal das Heil des Menschen *ist*, sind die Hoheitstitel Christi, wo sie „gebetet werden“ allesamt Heilzusage und Heilsverheißungen. Jesus Christus ist der Messias *propter nos homines et propter nostram salutem*, er ist der menschgewordene Sohn wegen uns Menschen und wegen unseres Heils und er ist als der gekreuzigt Auferstandene der Kyrios *propter nos homines und wegen unseres Heils*.

Die drei Titel nehmen in je unterschiedlicher Weise das vorweg, was in den folgenden Sätzen des Credo ausgesagt wird (Menschwerdung – Geburt – Passion – Auferstehung - Himmelfahrt). Nur im Horizont dieser Aussagen lassen sich die Hoheitstitel angemessen verstehen, markieren sie doch den geschichtlichen Ort, von dem aus das Christus-Bekenntnis (Christus/ Sohn/ Herr) allererst möglich wurde: dem Leben, Sterben und Auferstehen des Jesus von Nazareth. So gesehen sind die Titel im Credo Abbrüviaturen des Leben Jesus, in denen die Essenz des Lebens des GottMenschen geronnen ist. Existentiell wirksam und also solches heilswirksam werden sie allerdings erst dann, wenn man sie von der Heilsgeschichte Jesu her versteht, die aus der Geschichte der Welt eine Geschichte des Heils da macht, wo der Kyrios Jesus Christus, der menschgewordene Gottessohn angerufen und angebetet wird.

### *2.1.3 Ich glaube an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn – Empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria*

Das entscheidende Thema dieses Glaubensartikels ist die Inkarnation, die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. Das bedeutet nichts anderes, dass „Gott



(...) etwas werden kann, der an sich selbst Unveränderliche kann *selber am anderen* veränderlich sein.“<sup>47</sup> Diese durch Gott bewirkte Veränderung, die eine Veränderung Gottes am anderen seiner selbst ist, kann nur verstanden werden als eine *radikale* (weil in Gott gründende) *Neuschöpfung*. Denn da, wo etwas in eine unüberbietbare Gottnähe gerät, da geschieht immer etwas bedingungs- und voraussetzungslos Neues. Wo dies aber in der Geschichte der Menschheit geschieht, da ereignet sich im Raum der Geschichte eine völlige Neuschöpfung, die auch die gesamte Geschichte umgestaltet und in ein völlig neues Licht stellt. Das radikal Neue dieser Geschichte besteht darin, dass in ihr und über sie hinaus eine absolut innovative Beziehungswirklichkeit „geschaffen“, gegeben, gesetzt und unterhalten wird, die die Struktur der gesamten Weltwirklichkeit total verändert. Diese neue Beziehungswirklichkeit wird aber nicht aus der Immanenz der Weltwirklichkeit „erzeugt“, sondern (als massiver Einfall der Transzendenz) von Gott her, „von oben“, wenn man so will, begründet und gegründet. Genau dies drückt die Rede von der *Geistempfangnis* Jesu Christi aus:

„Gott selbst setzt mit diesem Kind einen heilbringenden Neuanfang in der Geschichte der Menschheit, einen gnadenhaften, schöpferischen Neubeginn, der nicht aus den eigenen Möglichkeiten der Menschheitsgeschichte abzuleiten ist, sondern sich der ursprünglichen Initiative Gottes, seinem lebendigmachenden Geist verdankt.“<sup>48</sup>

Gottes Wirken im Heiligen Geist setzt in Maria und aus Maria eine neue Wirklichkeit in der Welt, die nicht aus der Welt erwächst, sondern ihren Ursprung wurzelhaft in Gott selber hat. Weil Gott selbst in Jesus Christus, dem Sohn Mariens, ein Stück der Erde, des Endlichen zu seiner eigenen Wirklichkeit gemacht hat, ist nunmehr die Endlichkeit irreversibel [unwiderruflich] von Gott her und auf Gott hin geöffnet. Diese völlig neue, geistgewirkte Relation zwischen Gott und dem inkarnierten GottMenschen ist eine Relation, die wie angedeutet die Welt und ihre Geschichte in all ihren Dimensionen verändert. In diesem Zusammenhang ist es bedeutsam, dass Maria in einem vollen Sinne (auch in einem biologischen) die Mutter Jesu Christi ist. Denn durch die Empfängnis und die Geburt aus Maria der Jungfrau wird Jesus Christus ganz und gar in das Menschengeschlecht inkorporiert, ja man könnte sagen in dieses hinein inkarniert. So gesehen ist das Kind in der Krippe von Bethlehem ein Kind wie jedes andere. Anders aber verhält es sich mit dem Werden Jesu in seiner

---

<sup>47</sup> RAHNER, Grundkurs 147.

Empfängnis, insofern er nicht das Ereignis des Zusammenwirkens eines männlichen und weiblichen Koprinzipes ist. Vielmehr ist er das Ereignis einer vollständig neuen Schöpfung Gottes *aus Maria der Jungfrau*. Das darf aber nicht zu dem Missverständnis führen, Jesus sei ein Mischwesen, das aus einer wie auch immer zu denkenden Zeugung durch ein göttliches und menschliches Element entstanden werde. Dieser mythologischen Vorstellung ist strikt entgegenzuhalten, dass Jesus Christus *wahrer Mensch* ist, unvermischt mit seiner göttlichen Natur.

Die Rede von der Jungfräulichkeit Mariens ist deswegen nicht konstitutiv für die Gottessohnschaft Jesu:

„Die Gottessohnschaft beruht nach dem kirchlichen Glauben nicht darauf, dass Jesus keinen menschlichen Vater hatte; die Lehre vom Gottsein Jesu würde nicht angetastet, wenn Jesus aus einer normalen menschlichen Ehe hervorgegangen wäre. Denn die Gottessohnschaft, von der der Glaube spricht ist kein biologisches, sondern ein ontologisches Datum; kein Vorgang in der Zeit, sondern Gottes Ewigkeit.“<sup>49</sup>

Gleichwohl zeigt die Jungfräulichkeit Mariens an, dass Jesus Christus Ereignis einer völlig innovativen Schöpfung Gottes ist und darin der massive Einfall göttlicher Transzendenz in die Immanenz des Endlichen.

Karl Rahner sagt Entscheidendes, wenn er nüchtern feststellt:

„Wir wissen nichts über die Konkretheit der physiologischen Vorgänge bei der Geburt Jesu durch Maria in Maria, wir sagen aber darum nicht, wir wüssten gar nichts über diese Geburt, sondern wir sagen: diese Geburt war eine echt menschliche Geburt und doch so, wie sie diesem einmaligen Ereignis entsprach.“<sup>50</sup>

Festzuhalten ist:

1. Der Mensch Jesus Christus ist das absolut Singuläre, insofern er Ereignis eines innovativen, kreatürlich, schöpferischen Handelns Gottes ist.

---

<sup>48</sup> SCHNEIDER, Glauben 245. Vgl. Vgl. MENKE, Karl-Heinz, Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche. Regensburg 1999. [= MENKE, Maria.]

<sup>49</sup> RATZINGER, Einführung 258.

<sup>50</sup> RAHNER, Karl, Dogmatische Bemerkungen zur Jungfrauengeburt. In: KILIAN, R. u.a., Hgg., Zum Thema Jungfrauengeburt. Stuttgart 1970, 154.

2. Insofern ist er nicht ein Ereignis, das die Welt aufgrund eigener Kraft hervorbringen würde.
3. Gleichwohl ist die Welt in ihrer radikalen (d.h. wurzelhaften) Herkünftigkeit von Gott der Ort und das Material an dem Gott zu seinem völlig neuen Heils-handeln anknüpfen kann.
4. Deswegen ist mit der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus eine völlig neue Relation zwischen Gott und Welt gegeben, die die Strukturen der Welt bis in die letzte Faser hinein erreicht und durchdringt.
5. Der Heilige Geist ist diejenige Kraft, die diesen weltenwandelnden Vorgang bewirkt. Er ist insofern das Prinzip des Neuen, das entsteht, wenn das Alte von seinem Wesen her verwandelt wird.

*2.1.4 Ich glaube an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn – gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben, hinabgestiegen in das Reich des Todes*

Es geht hier nicht darum, eine vollständige Auslegung des Glaubensbekenntnisses zu geben, sondern vielmehr in knappen Zügen die objektive Dimension des kirchlichen Christusglaubens zu zeichnen. Im Blick auf diesen Glaubensartikel ist zu sagen, dass nirgends sonst die Spannung mehr zum Ausdruck kommt, die sich aus der Menschwerdung/ der Inkarnation des göttlichen Logos ergibt. Denn hier wird nichts anderes gesagt, als dass Jesus Christus – Gottes eingeborener Sohn und unser *Herr* – ein völlig normales Leben als Mensch gelebt hat. Zwar blendet das Glaubensbekenntnis den Lebensweg Jesu bis zur Passion aus, spricht also nicht von seinem alltäglichen Leben, seiner Verkündigung und seiner Lehre, gleichwohl bündelt sich die Essenz dieses Leben in den vier Worten gelitten – gekreuzigt – gestorben – und begraben. Der Gott-Mensch, von dem soviel Besonderes gesagt wird, der als Christus, Sohn und Herr bekannt und angerufen wird, teilt das Schicksal eines jeden Menschen, hat eine Biographie und eine eigene, personale Geschichte innerhalb der einen und ganzen Menschheitsgeschichte. So taucht Jesus Christus ein in den Strom der menschlichen Geschichte, wird zu deren Teil und so zu einer historischen Persönlichkeit. Letzteres – die historische Verortung und Historizität Jesu – kommt durch den Verweis auf Pontius Pilatus besonders zum Ausdruck. Jesus Christus, den die Christen als wahren Gott bekennen, ist ein wahrer Mensch, der zu einer bestimmten raum-/zeitlich zu lokalisierenden Stelle auf der Welt gelebt hat. Diese Feststellung hat außerordentliche Konsequenzen für das

christliche Welt- und Gottesverständnis. Denn hier kommt zum Ausdruck, dass Gott den Menschen dort erreicht, wo der Mensch ist: in seiner Welt, in seiner Geschichte. Zudem erreicht Gott den Menschen in einer Form, die dem menschlichen Erkenntnis-, Auffassungs- und Liebesvermögen entspricht: nämlich in der Gestalt eines Menschen.

Bemerkenswert ist zudem, dass der objektive Glaube der Kirche von der berühmtesten und wirkungsgeschichtlich einflussreichsten Persönlichkeit der Weltgeschichte so nachdrücklich ihre scheinbare Niederlage thematisiert. Eine Niederlage, die am tiefsten Punkt endet: im Reich des Todes. Der christliche Glaube gründet also nicht auf einer glatten Heldengeschichte und ist so das Gegenteil einer triumphalistischen Heilsideologie. Im Gegenteil: die „befremdende Ohnmacht Jesu“<sup>51</sup>, die göttliche Tendenz nach Unten, kenosis genannt, ist der tiefste und eigentlichste Bezugspunkt unseres Bekenntnisses.

Zwei Dinge müssen im Blick auf diesen Glaubensartikel festgehalten werden:

1. Er spricht von Jesus Christus als einem wahren Menschen, der das menschliche Schicksal in all seinen Dimensionen teilt. Damit aber wird das Schicksal des und aller Menschen zu seinem Schicksal und so zu Schicksal des Sohnes Gottes. So wird aus dem Schicksal des Menschen das Schicksal Gottes.

2. Gottes Weg zum Menschen ist zunächst ein Geschichte des Abstiegs. Dieser Abstieg „beginnt“ im Himmel im göttlichen Entschluss Mensch zu werden. Er setzt sich fort in der Inkarnation und erreicht im Durchleben und Durchleiden eines „normalen“ menschlichen Lebens den tiefsten Punkt der Welt, den Tod. Damit aber ist der Gott des Christentums ein Gott der Hingabe und der Kenose. Wer sich zum Gott der Christen bekennt, der bekennt sich zu einem Gott, dessen Herrlichkeit sich in der Niedrigkeit offenbart.

3. Dieses Bekenntnis zum kenotischen Gott mit seiner Tendenz nach Unten implementiert eine völlig neue Welt-Logik, in der die Werte der Welt (Herrschaft/ Ruhm/ Ehre/ Macht/ Einfluss) nicht nur relativiert, sondern völlig umgedeutet werden. Wer von seinem *Herrn und Gott* bekennt, dass er gelitten hat, gekreuzigt wurde, gestorben ist und begraben wurde, der bekennt sich zu einer paradoxen Logik, deren Ursprung nicht die Welt ist. Deswegen erinnert dieser Glaubensartikel auch so nachhaltig an das Wort vom Kreuz bei Paulus:

„Denn das Wort vom Kreuz ist denen, die verloren gehen, Torheit;  
uns aber, die gerettet werden, ist es Gottes Kraft.“

---

<sup>51</sup> SANDER, Jesus. Titel.

Es heißt nämlich in der Schrift: Ich lasse die Weisheit der Weisen vergehen und die Klugheit der Klugen verschwinden.

Wo ist ein Weiser? Wo ein Schriftgelehrter? Wo ein Wortführer in dieser Welt? Hat Gott nicht die Weisheit der Welt als Torheit entlarvt?

Denn da die Welt angesichts der Weisheit Gottes auf dem Weg ihrer Weisheit Gott nicht erkannte, beschloss Gott, alle, die glauben, durch die Torheit der Verkündigung zu retten.

Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit.

Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit,

für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit.

Denn das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen, und das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen.“ (1 Kor 1,18-20<sup>52</sup>)

*2.1.5 Ich glaube an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn – am dritten Tage auferstanden von den Toten, aufgefahren in den Himmel; er sitzt zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters: von dort wird er kommen, zu richten die Lebenden und die Toten*

Dieses Bekenntnis zur Auferstehung des Gekreuzigten Jesus Christus bildet in der Tat die Mitte des christlichen Glaubens:

„Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist euer Glaube nutzlos, und ihr seid immer noch in euren Sünden; und auch die in Christus Entschlafenen sind dann verloren.“ (1 Kor 15,17f.)

Der Auferstehungsglaube bzw. das Bekenntnis zu Jesu Auferweckung bzw. Auferstehung ist die Artikulation der zentralen Heilszusage für den Menschen Jesus und in, mit und durch ihn für alle Menschen aller Zeiten und Orte. Da wir uns an anderer Stelle sehr ausführlich mit der Auferstehung Jesu Christi ausei-

nersetzen werden, sei hier nur ein kurzer Gedanke im Anschluss an das Summarium von Hans Kessler entwickelt. Er bezieht sich auf die grundlegende Aussage des Neuen Testaments:

„Gott hat Jesus aus den Toten auferweckt“ (1 Thess 1,10 u.ö.).

Dazu sagt er folgendes:

„Die Auferweckungsformel ‘Gott hat (den gekreuzigten) Jesus von den Toten auferweckt’ macht also *primär* und grundlegend *eine neue Aussage über Gott*, sie hält darin eine neue Gotteserfahrung fest, nämlich die österliche Grunderfahrung des definitiv-eschatologischen, unumstößlichen Einbruchs des Gottes der Verlorenen in diese Welt. Erst *in zweiter Linie* und indirekt enthält sie auch *eine implizit christologische Erfahrung* und Aussage: Gott hat in unerwartbarer und singulärer Weise Jesus von den Toten auferweckt und sich so in ihm endgültig der Menschheit und der Welt verschrieben. Dass Gott gerade an dem (als falscher Messias) gekreuzigten und damit anscheinend gottverfluchten Jesus sich als der erwiesene hat, der Tote erwecken kann, bedeutet Jesu Rechtfertigung. Gott hat sich zu ihm bekannt, ihn in seinem Anspruch, der Bringer der Gottesnähe zu sein, und in seinem Werk bestätigt und gerechtfertigt. Er ist wirklich der Bringer der Nähe Gottes, in ihm hat Gott endgültig gesprochen und gehandelt. Durch die Kundgabe seines Auferweckungshandelns an Jesus aber hat Gott die neue Sendung der Jünger begründet.“<sup>53</sup>

Demnach bedeutet Osterglaube:

- (1) Die Auferstehung Jesu bedeutet für die Menschen eine neue Gotteserfahrung. Gott hat so in und an der Welt gehandelt, dass endgültig und definitiv für alle Zeiten feststeht: Keine Macht der Welt mehr hat das letzte Wort. Weder Gewalt, Hass, Terror noch der Tod als der Sold, den die Sünde zahlt, haben die entscheidende Macht über den Menschen Jesus und über den Menschen schlechthin. Diese Ostererfahrung aber hat sich seit dem Ostertag in das Gedächtnis der Welt eingeschrieben.

---

<sup>52</sup> Vgl. MERKLEIN, Helmut, Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 1-4. ÖTKNT 7,1. Güthersloh 1992.

<sup>53</sup> KESSLER, Hans, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Düsseldorf Neuausgabe 1995, 113. [= KESSLER, Sucht.]

- (2) Die in der Auferweckung Jesu zum Ausdruck kommende Solidarität Gottes mit dem Gekreuzigten bedeutet zugleich die ewige Annahme des Menschen durch Gott. Nach der Auferstehung Jesu kann Gott nicht mehr ohne den Menschen gedacht werden.
- (3) Die Auferweckung Jesu ist aber gleichzeitig auch die Insrechtsetzung bzw. Rechtfertigung des Lebens und der Botschaft Jesu Christi. Nicht die falschen Ankläger, nicht die für den Justizmord Verantwortlichen stehen in der Wahrheit Gottes. Als wahr erwiesen hat sich vielmehr die Botschaft Jesu vom Reich Gottes, vom Abba, von der grenzenlosen Versöhnungsbereitschaft Gottes. Die Auferstehung macht deswegen endgültig und bestätigend deutlich, dass Jesus Christus der Offenbarer Gottes und die Offenbarung Gottes schlechthin ist. Sein ungeheuerlicher Anspruch (in Leben, Tat und Wort) erweist sich nicht nur als gottgewollt, sondern als letztlich gottgewirkt. In der Tat zeigt sich an Ostern, dass Jesus Christus das einzige, aber auch das vollkommen authentische Gottesbild ist: So wie Jesus zu und von Gott gesprochen hat, ihn in seinem Leben apräsentiert und so in Gottes Namen gehandelt hat, so ist Gott auch in seinem „an sich“.
- (4) Demnach ist die Auferstehung auch eine endgültige Offenbarung, die das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen bzw. des Sünders im Kontrast deutlich zu Tage treten lässt: „Der Gott unserer Väter hat Jesus auferweckt, den ihr ans Holz gehängt und ermordet habt“ (Apg 5,30).

Die Offenbarung durch und in der Auferstehung des Gekreuzigten ist eine doppelte, bzw. gleichzeitige, weil sie ein sehr deutliches *Kontrastschema*<sup>54</sup> zeigt:

*Ihr*, d.h. die Menschen, *tötet*

*Gott aber* macht *lebendig*. (vgl. Apg 2,22-24; 4,10; 5,30; 10,39f.)

„Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott unserer Väter, hat seinen Knecht Jesus verherrlicht, den ihr verraten und vor Pilatus verleugnet habt, obwohl dieser entschieden hatte, ihn freizulassen. Ihr aber habt den Heiligen und Gerechten verleugnet und die Freilassung eines Mörders gefordert. Den Urheber

---

<sup>54</sup> Vgl. WERBICK, Jürgen, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie. Freiburg i. Br. u.a. 2000, 494, 502. [= WERBICK, Glauben.]

des Lebens habt ihr getötet, aber Gott hat ihn von den Toten auferweckt. Dafür sind wir Zeugen.“ (Apg 3,13-15)

Gott – das zeigt sich eschatologisch in der Auferstehung – ist der Urheber und Freund des Lebens, während die Menschen danach trachten es zu vernichten und auszulöschen. In der Auferstehung zeigt sich demnach, dass Gott die Liebe ist, die stärker ist als der Tod<sup>55</sup>, insofern sich diese Liebe in todesvernichtender Weise an Jesus Christus lebenspendend engagiert hat.

Das Bekenntnis zur Auferstehung Jesu Christi ist daher das Bekenntnis zum Leben und zur Liebe schlechthin.

*„Aufgefahren in den Himmel, er sitzt zur Rechten Gottes“*

Diese für unsere Ohren mythologisch klingende Formel des Credo ist wieder einmal von grundlegender Bedeutung für das Neue der Gottesbeziehung, wie sie durch die Menschwerdung Gottes bleibend der Welt und in die Geschichte der Menschheit eingestiftet wurde. Die Rede von der Himmelfahrt Jesu Christi bedeutet nämlich, „dass der Auferstandene als der *Erhöhte* erschienen ist, der an der Existenzweise Gottes teilhat“<sup>56</sup>, wie es Joseph Ratzinger beschreibt. In dieser Existenzweise Gottes teilhabend ist Christus als der „gekreuzigte Mensch Jesus“<sup>57</sup> nicht der Welt entrückt, sondern in der gottmenschlichen Einigung bleibend – wenn auch in verwandelter Form – der Welt gegenwärtig. „Wenn das Wesen des Gottes Israels die wirkmächtige Anwesenheit in der Geschichte ist, so bedeutet das ‚Sitzen zu seiner Rechten‘ nicht die Entrückung in ein weltjenseitiges Empyreum, sondern einen bildhaften Ausdruck für eine Teilhabe an seiner Weise des In-der-Welt-Seins“<sup>58</sup>. Durch die Himmelfahrt wird Jesus Christus also nicht a-kosmisch, sondern in gewisser Weise allkosmisch: er wird zum machtvollen Lenker des Weltgeschehens.

Für unser Gottesverhältnis entscheidend an der Formel von der Himmelfahrt ist zudem, dass mit ihr „die menschliche Natur (...) für immer mit Gott verbunden und die Dimension einer neuen Gemeinschaft mit Gott gegründet [ist]“<sup>59</sup>. Das bedeutet aber nichts anderes als dass Gottes Wesen unveränderlich, unverbrüchlich, irreversibel mit dem Menschen gott-wesenhaft verbunden ist. Damit

---

<sup>55</sup> Vgl. Hld 8,6: „Stark wie der Tod ist die Liebe.“

<sup>56</sup> RATZINGER, Joseph, Art. Himmelfahrt. II. Systematisch. In: LThK<sup>2</sup> Bd. 5, 360-362, 361. [= RATZINGER, Art. Himmelfahrt.]

<sup>57</sup> RATZINGER, Art. Himmelfahrt 361.

<sup>58</sup> RATZINGER, Art. Himmelfahrt 361.

<sup>59</sup> RATZINGER, Art. Himmelfahrt 361.



ist eine „Einbeziehung des Menschen in die Wesensweise Gottes“<sup>60</sup> gegeben, die das ewige Heil bedeutet: den Himmel. Versteht man unter dem Himmel aber die dem Menschen verheißene, innigste Gottesbeziehung in unüberbietbarer (und das heißt hypostatisch vermittelter) Nähe, dann ist die Himmelfahrt gleichzeitig die Einrichtung und Herstellung dieses Himmels. Ein letztes Mal sei Ratzinger das Wort gegeben:

„'In den Himmel kommen' heißt von hier aus nichts anderes als eins werden mit dem Menschen Jesus und so in die Einigung der Menschheit mit Gott eintreten.“ Himmelfahrt „drückt die unwider-rufliche Errettung der Menschheit aus, die im erhöhten Christus, Gott als den endgültigen ‚Ort‘ ihres Seins gefunden hat.“<sup>61</sup>

So verstanden ist das Bekenntnis zur Himmelfahrt Jesu Christi ein Bekenntnis zum Menschen selbst und eine eschatologische Heilsverheißung für alle Menschen. Diese Heilsverheißung als Hoffnungszeichen für alle aber hat ihren Ursprung in der bereits realisierten Heilsbeziehung, in der der GottMensch steht.

*„von dort wird er kommen, zu richten die Lebenden und die Toten“*

Im Kontext dieser Überlegungen zur Himmelfahrt stehen auch die abschließenden Aussagen zu Jesus Christus: seine Wiederkunft (Parusie) und sein eschatologisches Richtertum. Beides sind wiederum Heilskategorien, die den durch Jesu Christi neu gestifteten Gottesbezug der Welt und ihrer Geschichte ausdrücken wollen. Im Blick auf die Wiederkunft des Herrn und Richters ist zu sagen, dass die Welt als ganze ihrer Vollendung entgegengeht. Dass das Ende der Welt aber deren Voll-Endung und nicht deren Nichtung bzw. Nichts (Ende) bedeutet wird im eschatologischen Ausblick auf Jesus Christus als den eschatologischen Retter und Richter deutlich.

#### *2.1.6 Fundamentaltheologisches Fazit*

Ziel dieses sehr exkursorischen Durchgangs durch das Apostolische Glaubensbekenntnis war es, den objektiven, d.h. kirchlichen Glauben an Jesus, den Christus zu artikulieren. Dabei ging es darum, einige Koordinaten für unsere fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit Jesus Christus zu bestimmen. Auf diese Weise wird man auch dem Namen des Faches gerecht, dem es – wie bereits angedeutet – um die Freilegung der Fundamente des Christlichen geht. Im Blick auf diese *fundamentals* bzw. *essentials*, die es zu erheben, zu

---

<sup>60</sup> RATZINGER, Art. Himmelfahrt 361.

<sup>61</sup> RATZINGER, Art. Himmelfahrt 361.

erörtern und in unsere Zeit hinein zu dolmetschen gilt, möchte ich folgendes zusammenfassend feststellen:

### 1. Jesus Christus – wahrer Gott und wahrer Mensch

In der paradoxalen Bekenntnisform „Jesus Christus – wahrer Gott und wahrer Mensch“ bündelt sich das Zentrale des christlichen Bekenntnisses. Denn hier wird nicht nur (implizit) die Existenz Gottes zum Ausdruck gebracht, sondern (explizit) zugleich eine einzigartige und einmalige (einzige) Beziehungswirklichkeit zwischen Gott und dem Menschen artikuliert, die das Heil des Menschen bedeutet.

Aus fundamentaltheologischer Perspektive kann man nicht nur sagen, dass sich in diesem Bekenntnis die „differentia specifica“ des Christlichen artikuliert, sondern darüber hinaus auch der Endgültigkeitsanspruch des Christentums. Denn in der Inkarnation Gottes, in der hinabsteigenden Kenosis, der Menschwerdung, ist etwas geschehen, worüber hinaus Größeres nicht geschehen kann. Und in der „unio hypostatica“ ist eine Nähe zwischen Gott und Mensch, zwischen Unbedingtem und Bedingtem verwirklicht und bleibend gegeben, über die hinaus eine größere Nähe nicht denkbar ist. Dies hat Konsequenzen für das christliche Gottesverständnis. Die Verbindung von Gottes Geheimnishaftigkeit und seiner sich liebend offenbarenden Nähe macht die Eigentümlichkeit des christlichen Gottesbegriffs<sup>62</sup> aus, der als solcher nur von der Offenbarung in Jesus Christus, d.h. von der hypostatischen Union, her sagbar ist, „im Unterschied zu einer metaphysischen Erkenntnis Gottes aus der kreatürlichen Welt als solcher“<sup>63</sup>. Deswegen kann sich in dem „Satz“<sup>64</sup> „Gott hat sich

---

<sup>62</sup> Die Rede von einem Gottes*begriff* ist nur als dialektische dem eigentlich Gemeinten angemessen, insofern „Begriff“ nicht ein ‚begreifendes Ergreifen‘ Gottes meint, sondern im Gegenteil die zwar notwendige, gleichwohl aber in das Geheimnis zurückverweisende nachträgliche Objektivation einer ursprünglichen menschlichen Verwiesenheit auf das Un-begreifliche darstellt. Ein Gottes*begriff* ist daher nur solange zulässig, wie er gekoppelt bleibt an den existentiellen Vollzug von „Gebet und schweigender Stille“ (RAHNER, Grundkurs 64).

Des Weiteren ist darauf hinzuweisen, dass Rahner vor einer „christologischen Engführung“ der Fundamentaltheologie warnt (vgl. RAHNER, Grundkurs 24). Der Gottesbegriff als solcher ist ein *eigenes* Thema der Theologie und darin hat er glaubensbegründenden Charakter.

<sup>63</sup> RAHNER, Karl, Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 185-194, 194. [= RAHNER, Eigenart.]

<sup>64</sup> In einem „wahren Satz“ wird zwar die Wahrheit des im Satz Intendierten nie ganz eingeholt, gleichwohl ist er der notwendige reflexive Ausdruck einer „letzten freien Grundentscheidung und Grundbefindlichkeit“ des individuellen Menschen bzw. der kollektiven Gemeinschaft der Kirche, deren „wahre Sätze“ Dogmen heißen. Vgl. RAHNER, Karl, Kritik an Hans Küng. Zur Frage nach der Unfehlbarkeit theologischer Sätze. In: DERS., Hg., Zum Problem der Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng. Freiburg i. Br. u.a. 1971, 27-48, bes. 39-42 (Zitat von 39). [= RAHNER, Kritik.] Vgl. schon RAHNER, Karl, Was ist eine dogmatische Aussage. In: DERS., SzTh V. Einsiedeln u.a. 1962, 33-53. [= RAHNER, Aussage.]

dem Menschen zu unmittelbarer Nähe gegeben“<sup>65</sup> das Wesen des Christentums angemessen artikulieren.

Der Fundamentaltheologie obliegt die Aufgabe dieses zentrale Glaubensgeheimnis dem *Missverständnis* gegenüber hermeneutisch aufzuschließen, dem *Widerspruch* gegenüber ist es apologetisch zu verteidigen und der *Unaufmerksamkeit* gegenüber dialogisch zu markieren. Dabei ist klar zu sehen, dass das Glaubensgeheimnis der Inkarnation – ein nach christlichem Verständnis mysterium stricte dictum – in der Tat der Stein des Anstoßes schlechthin ist.

*Der Widerspruch:*

- Weltreligionen: Die christliche Glaubensaffirmation, Jesus Christus sei wahrer Gott und wahrer Mensch wird von allen anderen Religionen strikt geleugnet.
- Atheismus: Eine atheistische Position weist den christlichen Anspruch zurück, weil es keinen Gott gibt.
- Die sogenannte Pluralistische Religionstheologie (PRT) sieht in Jesus Christus allenfalls *eine* Inkarnation bzw. vollgültige Offenbarung Gottes neben anderen. Keinesfalls aber eine exklusive oder letztgültige und damit letztverbindliche.<sup>66</sup>

*Das Missverständnis*

- Die Rede von der Inkarnation Gottes in Jesus Christus wird von vielen Zeitgenossen als ein Mythos verstanden, als eine mythologische Rede ohne echten Wirklichkeitsbezug. Diese Stimmung gegen das Inkarnationsdogma entstammt einer geistesgeschichtlichen Mentalität, die dem Denken der so genannten Aufklärung verhaftet ist. Dieser geistigen Mentalität entsprechend ist es schlicht unvernünftig, sich eine Relation zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten vorzustellen wie sie in der hypostatischen Union angenommen wird.

---

<sup>65</sup> RAHNER, Karl, Die anonymen Christen. In: DERS., SzTh VI. Einsiedeln u.a. 1965, 545-555, 550. [= RAHNER, Christen.]

<sup>66</sup> Vgl. SANDER, Kai G., Fragen zum Glauben. Ein Studien- und Arbeitsbuch als Hinführung zu fundamentalem theologischen Denken. Berlin 2003, 188f. [= SANDER, Fragen.]

- Missverständnisse gegenüber der Rede von Jesus Christus als wahrer Gott und wahrer Mensch gibt es aber auch bei den Christen selbst. Die Christentumsgeschichte gibt beredt Zeugnis davon, wie schwer es ist, die Balance zwischen den beiden Aussagen zu halten. So steht das Christusbekenntnis immer in der Gefahr einer monophysitischen Fehlinterpretation. Diese besteht darin, dass man die menschliche Natur Jesu Christi nicht ganz ernst nimmt und sie letztlich nur als die Maskerade seiner göttlichen Wirklichkeit zu verstehen. Das Missverständnis besteht nach Karl Rahner darin, „dass Jesus oder das, was wir Jesus nennen, als eine Art Livree des ewigen Wortes Gottes gedacht wird und die wirkliche Differenz (nicht Getrenntheit!) zwischen der Gottheit und der Menschheit in Jesus Christus übersehen wird“<sup>67</sup>. Die Gefahr besteht darin, dass man das Verhältnis der menschlichen und göttlichen Natur in der einen Person Jesus Christus nicht als *Einheit*, sondern als *Identität* versteht. Dann aber verliert sich die Menschheit Jesu in der Göttlichkeit, dann wird seine Menschheit verschlungen.

Umgekehrt besteht freilich auch das gefährliche Missverständnis, in Jesus Christus nur einen besonders geistbegabten Menschen zu sehen und die Rede von seiner Gottheit als nachträglichen Mythos zu verstehen, in dem lediglich seine besondere Bedeutung für die Urgemeinde zum Ausdruck gebracht wurde.

Hansjürgen Verweyen bringt die beiden Missverständnisse schlagwortartig auf den Punkt, wenn er feststellt:

Missverständnis 1: Jesus Christus ist der als Mensch verkleidete Gott:

„Schon immer war er wahrer Gott, aber nie so recht wahrer Mensch.“<sup>68</sup>

Missverständnis 2: Jesus Christus ist nur ein besonderer Mensch:

„Der irdische Jesus erscheint als bloßer Mensch, mit dem sich Gott erst nachträglich zu dessen abgeschlossenen Lebenswerk, eben ‘österlich’, identifiziert“.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> RAHNER, Jesus 41.

<sup>68</sup> VERWEYEN, Hansjürgen, Glaubensverantwortung heute. Zu den „Anfragen“ von Thomas Pröpper. In: ThQ 174 (1994) 288-303, 298. [= VERWEYEN, Glaubensverantwortung.] Als Paradebeispiel verweist Verweyen immer wieder pejorativ auf zwei Passagen des sogenannten „Grünen Katechismus“, in der davon gesprochen wird, dass Jesus am dritten Tag nach seinem Tode die Seele mit dem Leib verband und glorieus von den Toten erstand. (Vgl. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, Hg., Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands. Freiburg i. Br. u.a. 1955, 62.)

## *Die Unaufmerksamkeit*

- Die Unaufmerksamkeit gegenüber dem Glaubensgeheimnis besteht darin, dass man dessen Bedeutung für das eigene Leben entweder nicht mehr erkennt oder gar nicht einmal *kennt*. Dies kann sowohl auf der kognitiven, wie auf der existentiellen oder emotionalen Ebene der Fall sein. Demgegenüber hat die Fundamentaltheologie dialogisch das Christusbekenntnis so zu dolmetschen, dass deutlich wird: *nostra res agitur* – Unsere Angelegenheit wird hier verhandelt. Deswegen ist immer wieder zu zeigen, dass die Menschwerdung Gottes, sein Abstieg, seine Kenose nur ein einziges Motiv hat: nämlich das Heil-Werden, das Heil-Sein und das Heil des Menschen. Das Große Credo spricht diesen fundamentalen Sachverhalt aus, wenn es davon spricht, dass Jesus Christus „wegen uns Menschen und wegen unseres Heiles“ vom Himmel herabgestiegen ist und „*homo factus est*“.

## 2. Jesus Christus – Offenbarer Gottes und Offenbarung Gottes in der Geschichte

Von herausragender fundamentaltheologischer Bedeutung ist ferner, dass im Glaubensbekenntnis deutlich wird, dass Jesus Christus in der kenotischen Menschwerdung das Offenbarwerden Gottes in einem umfassenden Sinne bedeutet. Er ist es, der in seinem Leben das Wesen Gottes als liebenden Vater offenbart und gleichzeitig ist er die endgültige Offenbarung Gottes, weil er der Sohn, der Messias und der Herr ist. Für den christlichen Glauben entscheidend an diesem Offenbarungsverständnis ist, dass es sich um eine Offenbarung handelt, die sich *in* der Geschichte, genauer noch *als* Geschichte und deswegen wesentlich *geschichtlich* ereignet. Dies wird im Glaubensbekenntnis in signifikanter Weise dadurch zum Ausdruck gebracht, dass Jesu *heilsgeschichtlicher Weg* gewissermaßen nacherzählt wird: Empfängnis – Geburt – Leiden – Sterben – Begräbnis. Damit aber wird die menschliche Geschichte selbst zum Ort einer Kommunikation und Interaktion zwischen Gott und dem bzw. den Menschen. Offenbarung geschieht nicht durch eine transhistorische Erleuchtung, die den Menschen gewissermaßen aus der Welt heraus und in den Himmel hineinkatapultiert. Vielmehr bedeutet sie die personale Ansprache des Menschen durch Gott an der Stelle, wo der Mensch ist. Dadurch aber erlangt diese „Stelle“,

---

<sup>69</sup> VERWEYEN, Hansjürgen, Die Sache mit den Ostererscheinungen. In: BROER, Ingo/ WERBICK, Jürgen, Hgg., „Der Herr ist wahrhaft auferstanden.“ (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens. SBS 134. Stuttgart 1988, 63-80, 68. [= VERWEYEN, Sache.]

eben die Geschichte der Welt, eine im recht verstandenen Sinne „ewige Bedeutung“. Denn indem der heilsgeschichtliche Weg Jesu

(Empfängnis – Geburt – Leiden – Sterben – Begräbnis) in der Auferstehung gipfelt und im Abstieg in das Reich des Todes und in der Himmelfahrt im Himmel ihre Vollendung findet, wird die Geschichte als solche selbst in die Ewigkeit Gottes eingetragen. Zugleich aber wird darin das Wesen und die Berufung des Menschen offenbar:

„Der Mensch ist das Seiende von hinnehmender, je für Geschichte eröffneter Geistigkeit, das in und aus Freiheit vor dem freien Gott einer möglichen Offenbarung steht, die, wenn sie kommt, in seiner Geschichte und als deren höchste Aktualität im Wort sich ereignet.“<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> RAHNER, Karl, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, neu bearbeitet von Johann Baptist Metz. München<sup>2</sup>1963, 201. [= RAHNER, HdW<sup>2</sup>.]

## 2.2 Die subjektive Dimension: Die Hoheitstitel und die Namen Jesu Christi als persönlicher Zugang zu Jesus Christus

### 2.2.1 Der leitende Gedanke

In dieser Vorlesung wird der Versuch unternommen, die fundamentaltheologische Christologie als theo-anthropologische Beziehungslehre zu dolmetschen. [Vielleicht kann man von einer „Christologie der Beziehung“<sup>71</sup> sprechen.] Diese Beziehungslehre umfasst unterschiedliche Relations-Dimensionen, die ihrerseits aufeinander bezogen sind. Das Ergebnis ist ein komplexes Relationsraster, das wiederum als dynamisches Relationsgeschehen ausgesagt werden muss. Die drei Beziehungs-Dimensionen sind:

1. Gott – Menschheit (universal)/ Gott – Mensch (individuell)
2. Mensch – Menschheit (universal)/ Mensch – Mensch (individuell)
3. Gott – GottMensch – Menschheit (universal)/ Gott – GottMensch – Mensch (individuell)

Alle drei Beziehungs-Dimensionen sind wechselseitig untereinander verbunden und aufeinander bezogen und müssen zudem nochmals in einer diachronen und synchronen Zeit-Ebene betrachtet werden. Diachronie bedeutet dabei den Blick *durch* die Geschichte hindurch; Synchronie der Blick auf die jeweilige Gleichzeitigkeit. Man kann sich das gemeinte vielleicht am besten am Bild eines Baumstumpfes verdeutlichen. Schneidet man von diesem Baumstumpf eine Jahresscheibe ab und betrachtet diesen, so schaut man auf die synchrone Ebene. Betrachtet man aber den Baumstumpf in seiner Vertikalen von unten nach oben, so blickt man auf die Ebene der Diachronie.

Entscheidender Ausgangspunkt für unsere Überlegungen ist die gottmenschliche Beziehung (Relation), wie sie im GottMenschen Jesus Christus *angezeigt* und *verwirklicht* ist. Diese Relation wiederum hat Auswirkungen auf die Mensch-Mensch-Relationen. Während wir mit Blick auf das Glaubensbekenntnis die objektive Seite dieses Koordinatensystems betrachtet haben, lenken wir nunmehr den Blick auf die subjektive Seite innerhalb dieses umfassenden Systems. Denn: Wenn die christliche Theologie behauptet, dass mit dem

---

<sup>71</sup> Zum Begriff vgl. JANSEN, Claudia, Christologie auf dem Weg. Die Erinnerung an Jesus als Potential für politischen Widerstand (Lk 24,13-35)? In: BiKi 58 (2003) 156-160, 159.

GottMenschen eine Beziehung der liebenden Nähe zwischen Gott und allen Menschen hergestellt ist und zweitens diese Beziehung durch den GottMenschen konstituiert, bleibend getragen und ewig vermittelt<sup>72</sup> ist, dann muss es auch eine subjektive und personale Beziehung des einzelnen Menschen zu Jesus Christus geben. Diese Beziehung bewegt sich dynamisch in dem objektiven Feld, das durch das Credo aufgespannt wird – aber, und das ist entscheidend, wirksam wird sie erst da, wo der Mensch in eine existentielle, personale Christus-Relation eintritt. Wo dies geschieht, da hat diese Christus-Beziehung wiederum unmittelbare Auswirkungen und Konsequenzen für alle anderen Beziehungen, in denen der Mensch sonst noch steht. Und umgekehrt gilt selbstverständlich auch: die Beziehungs-Relationen, in denen der Mensch steht, gehen konstitutiv ein in das Christus-Verhältnis. So aber entsteht aus den je (zeitlich) jeweiligen (regionalen) Christus-Relationen ein Feld wechselseitiger Interdependenz zwischen allen Menschen aller Zeiten und Jesus Christus. Weil aber dieses gewissermaßen horizontale Feld durch den GottMenschen je immer schon in eine vertikale Gottes-Relation gestellt ist, erreicht jeder Punkt der Menschheitsgeschichte Gott und Gott umgekehrt jeden Ort der Menschheitsgeschichte – in, mit und durch Jesus Christus. Man kann sich das Gemeinte sehr gut an der johanneischen Spitzenaussage verdeutlichen:

„Jesus sagte zu ihm: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich.“ (Joh 14,6)

Wenn Jesus sich hier als den Weg und die Wahrheit bezeichnet, dann bedeutet dies, dass er als Person der Weg zum Leben und als Person die Wahrheit ist. Personsein bedeutet aber immer zugleich Relation-sein, Beziehung-sein. Das bedeutet aber wiederum, dass Jesus Weg und Wahrheit ist *als derjenige*, der in der vollendeten Gottesbeziehung steht. Entsprechend kommt niemand zum Vater außerhalb dieser Gottes-Relation, die Jesus Christus *ist* und als solche allen *vermittelt*. Neben dieser vertikalen Dimension bedeutet die Rede „personalen Weg“ und von der „personalen Wahrheit“ aber zugleich auch, dass man diesen Jesus-Weg und diese Jesus-Wahrheit nur in einer personalen Beziehung zu Jesus Christus erreicht. Das heißt konkret: Wahrheit im eigentlichen Sinne ist keine vorgegebene Wirklichkeit, sondern ein Geschehen, das sich in der gelungenen Beziehung zu Christus ereignet. M.a.W.: Etwas ist wahr, wenn es harmonisch in die Beziehung zu Christus – und so mit Gott – integriert ist und umgekehrt alles ist unwahr, was die Beziehung zu Jesus Christus – und damit auch zu Gott – zerstört. Wahrheit ist deswegen zutiefst ein relationales Ge-

---

<sup>72</sup> Vgl. RAHNER, Karl, Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis. In: DERS., SzTh III. Einsiedeln u.a. 1956, 47-60. [= RAHNER, Bedeutung.]



schehen und ebenso zutiefst ein dynamisches, personales Geschehen. Wahrheit *ist* nicht, Wahrheit *gibt* es nicht, sondern Wahrheit *ereignet* sich und zwar immer dann (zeitlich) und dort (regional-räumlich), wo ein Mensch in der gelungenen Christus-Gott-Relation steht. Diese Christus-Gott-Relation aber ist so einmalig, einzigartig, subjektiv und so relativ wie jedes einzelne individuelle Leben einmalig und relativ zum Ganzen des Lebens ist. Die Erkenntnis dieser relationalen, dynamischen, personalen Verfasstheit der Wahrheit, die der Weg zum Leben ist aber ist das Gegenteil eines Subjektivismus und Relativismus. Denn in der Christus-Person zentrieren und bündeln sich alle je unterschiedlichen, subjektiven menschlichen Christus-Relationen und werden so miteinander verknüpft. Maß und Maßstab dieser Verknüpfung aber ist der Christus selbst. Als solcher erscheint er den je (zeitlichen) jeweilig (örtlichen) Menschen in sehr unterschiedlicher Weise und bleibt doch der *eine* Jesus Christus.

Für den einzelnen Menschen bedeutet dies aber, dass jeder Mensch in einer einzigartigen, unvertretbaren Christus-Relation steht, die von keiner anderen Relation ersetzt werden kann. Insofern aber Christus wiederum mit allen anderen Menschen verbunden ist, wird die konkrete Christus-Beziehung zu einer universalen Menschen-Beziehung. Auf diese Weise aber, d.h. in der personalistischen Relecture des Christus-geschehens, wird deutlich, inwiefern Jesus Christus als „universale concretum“ verstanden werden kann.<sup>73</sup>

Ist diese These aber richtig, dann ist auch der vorliegende Versuch legitimiert, in den Hoheitstiteln Christi und den Namen Jesu den Niederschlag einer Vielzahl von unterschiedlichen Jesus-Erfahrungen und Jesus-Beziehungen zu sehen. So individuell und personal einmalig die Zugänge zu Jesus Christus sind, so vielfältig sind entsprechend die Christus-Bezeichnungen und Christus-Anrufungen, in denen sich die je jeweiligen Christus-Beziehungen artikulieren und so manifestieren. Weil der einzig angemessene und mögliche Zugang und Bezug zu Jesus Christus ein *personaler* ist, für den stets *auch* die individuelle und subjektive Grundbestimmung des Menschen konstitutiv ist, muss es eine Fülle von Jesus-Namen und Hoheitstiteln geben, in denen sich jeweils ein bestimmtes Jesus-Bild artikuliert und verobjektiviert. Die unüberschaubaren Facetten dieser einander auch scheinbar widersprechenden Bilder, Namen und Titel spiegeln die unüberschaubaren Facetten der individuellen Jesus-Begegnung mit dem *einen Jesus Christus* wieder. In ihnen zeichnet sich die Spur der vielschichtigen und vielgestaltigen Jesus-Nachfolge ab, die in ihrer Subjektivität

---

<sup>73</sup> Vgl. LÖSER, Werner, „Universale concretum“ als Grundgesetz der oeconomia revelationis. In: HFTh<sup>2</sup> Bd. 2, 83-93.

die Objektivität des christlichen Christusbekenntnisses bedeuten und deren Weg unabschließbar ist. Dabei ist es unerheblich, ob sie biblischen oder nachbiblischen Ursprungs sind. Denn unabhängig davon liegt ihre Herkunft in einer je persönlichen Christus-Begegnung, die sich in unterschiedlichen Jesus-Bezeichnungen niederschlagen:

„Der Prozess, Hoheitstitel zu bilden ist nicht abgeschlossen und auch nicht abschließbar, er geht durch die Glaubensgeschichte der Kirche weiter. Auch heute findet diese Verfremdung der religiösen Selbstvergewisserung über Jesus statt. Ihre Ergebnisse sind jeweils ein anderer Jesus: der Jesus der Juden, der Heiden, der Frauen etc.“<sup>74</sup>

Als Namen, die aus einer Erfahrung mit Jesus resultieren, werden die Hoheitstitel dann aber auch zu Verheißungs- bzw. Zukunftsamen. Aus der Erfahrung des Petrus etwa, dass Jesus als Herr der Retter ist („Als er sah, wie heftig der Wind war, bekam er Angst und begann unterzugehen. Er schrie: Herr, rette mich!“ (Mt 14,30)) entzündet sich für die Zukunft die Hoffnung, dass Jesus als wiederkommender Herr der Retter sein wird (vgl. 1 Kor 16,22): Unser Herr, komm.

Hoheitstitel und Namen Jesu bzw. Bezeichnungen Jesu drücken also einen jeweils unterschiedlichen Aspekt der personalen Christusbegegnung aus. Sie haben ihren Ursprung in Jesus Christus selber, dessen Leben und Lehre das fundamentum in re der Titel und Namen ausmacht.<sup>75</sup> Neben diesem gewissermaßen objektiven Fundament sind sie zugleich auch die subjektive Spiegelung einer Christus-Erfahrung. Die Unzähligkeit der Christus-Titulationen biblischer und nachbiblischer Art deuten so die Unzähligkeit der Christus-Begegnungen an und werden auf diese Weise dem konkret-universalen Phänomen „Jesus Christus“ gerecht, das sich nicht auf wenige, klar definierbare Bezugspunkte reduzieren lässt. Entscheidend dabei ist folgendes: Christus-Namen und -Titel sind in aller erster Linie *keine* Definitionen und darin statische Begriffe. Vielmehr sind sie Beziehungs-Begriffe, insofern in ihrer „Verwendung“ immer

---

<sup>74</sup> SANDER, Jesus 136.

Kriterium bleibt aber der consensus universalitas (synchrone Perspektive) und consensus antiquitatis (diachrone Perspektive) in der einen Geschichte der Kirche. Vgl. HÜNERMANN, Prinzipienlehre 116ff.

<sup>75</sup> Für die im Neuen Testament nachweisbaren christologischen Artikulationen und Entwürfe gibt es zwei Ansätze bzw. Erkenntnisquellen, die aber nicht unverbunden nebeneinander stehen: Der irdische Jesus mit allem, was er gesagt, getan und indirekt von sich selbst bezeugt hat, und der auferweckte Jesus, insofern es sich den Jüngern in neuer Weise und doch als der ihnen bekannte Jesus erschlossen hat.“ (SCHNACKENBURG, Rudolf, Der Ursprung der Christologie. In: DERS., Maßstab des Glaubens. Freiburg i. Br. u.a. 1978, 37-61, 58.)

schon und immer auch eine lebendige Christusrelation artikuliert wird. Die Aussage etwa „Die Christen nennen Jesus Christus den Herrn“ kann die Bedeutungsebene des „Herrn“ nicht adäquat zum Ausdruck bringen. Denn wo ein Christ, tatsächlich Jesus Christus als den Herrn bezeichnet und anruft, da ereignet sich gleichsam eine Christusbegegnung, da ereignet sich eine dynamische Christusbeziehung.

Ich gehe im Folgenden so vor, dass ich einige wenige Hoheitstitel und Jesus-Namen als Ausdruck einer personalen Christusbegegnung vorstellen möchte.

### 2.2.2 Befund: Hoheitstitel, Bezeichnungen und Namen Jesu Christi

Hoheitstitel	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Menschensohn</li> <li>• Kyrios/ Herr</li> <li>• Messias/ Christus</li> <li>• Davidsohn</li> <li>• Gottessohn</li> </ul>
Namen Jesu	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Jesus (Gott ist Hilfe),</li> <li>• Immanuel (Gott ist mit uns)</li> </ul>
Jesu Bezeichnungen	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Richter</li> <li>• Bild des Vaters</li> <li>• Fürst des Friedens</li> <li>• König</li> <li>• Heiland</li> <li>• Erlöser</li> <li>• Freund</li> </ul>

	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Lehrer (Mt 23,10)</li> <li>• Bruder</li> <li>• Hoherpriester</li> <li>• Lamm Gottes</li> <li>• absoluter Heilbringer</li> <li>• zweiter Adam</li> <li>• Offenbarung des Vaters</li> <li>• ...</li> </ul>
--	---

Neben den fünf entscheidenden Hoheitstiteln des Neuen Testaments<sup>76</sup> (Menschensohn, Kyrios/ Herr, Messias/ Christus, Davidsohn, Gottessohn) und den beiden Namen Jesu (Jesus und Immanuel) gibt es eine Fülle von Bezeichnungen für Jesus Christus. Eine keineswegs erschöpfende oder gar repräsentative Auswahl findet sich etwa in der Christ-König Litanei (GL 564) oder in der Jesus Litanei (GL 765). Zu nennen sind hier nur die wichtigsten: Richter, Bild des Vaters, Fürst des Friedens, König, Heiland, Erlöser, Freund, Lehrer, Bruder, Hoherpriester, Lamm Gottes, Liberator (Befreier) ... Entscheidend ist, dass diese Aufzählung *nicht* abgeschlossen ist, denn solange die Begegnung mit Jesus Christus als dem gekreuzigt Auferstandenen anhält, solange dauert auch die Geschichte der *neuen* Namen Jesu.

*Die horizontale und vertikale Struktur der „gekrenzigten“ Hoheitstitel*

Auffallend an all diesen Bezeichnungen, Titeln und Namen ist, dass in ihnen stets *auch* Gott zum Zuge kommt. Wer dem *Menschen* Jesus etwa als dem

---

<sup>76</sup> Vgl. MERKLEIN, Helmut, Die Auferweckung Jesu und die Anfänge der Christologie (Messias bzw. Sohn Gottes und Menschensohn). In: DERS., Studien zu Jesus und Paulus. Tübingen 1987, 221-246. MERKLEIN, Helmut, Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes. In: DERS., Studien zu Jesus und Paulus. Tübingen 1987, 247-276. Vgl. ferner SCHILLEBEECKX, Edward, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden. Freiburg i. Br. u.a. <sup>3</sup>1975, 357-457. [= SCHILLEBEECKX, Jesus.] Vgl. SCHIERSE, Christologie 59-111.

Freund und Bruder begegnet, der begegnet in diesem Bruder und Freund zugleich *Gott* selber. Und wer etwa in Jesus den Befreier gefunden hat, der erkennt hinter ihm gleichzeitig Gottes befreiendes Handeln in der Geschichte. Die Hoheitstitel und Namen Jesu sind so in einer doppelten Weise „gekreuzigt“. Zum einen fallen in ihnen die horizontale (menschliche) und die vertikale (göttliche) Beziehungspole zusammen, die für den GottMenschen Jesus Christus kennzeichnend sind. Ein horizontal-menschlicher Zugang zu Jesus bedeutet zugleich immer auch einen vertikalen Zugang zu Gott. Das Kreuz kann aber den Zusammenfall dieser beiden Dimensionen in der Horizontalen und Senkrechten symbolisieren: Wer Jesus erfährt, der erfährt immer auch Gott.

Zum anderen ist in jeder Jesus-Erfahrung zugleich die Erfahrung des Gekreuzigten und Auferstandenen gegenwärtig. Die darin zum Ausdruck kommende Dialektik von Ohnmacht und Macht des „gekreuzigten Gott“ bestimmt die christlichen Hoheitstitel, so dass der „Held auf Golgotha“ der gekreuzigte Held, der Kyrios, der gekreuzigte Kyrios, der Freund, der gekreuzigte Freund ist:

„Solche Hoheitstitel sind Formeln für die Macht Gottes, die Ohnmacht des Gekreuzigten und für jene Macht aus der Ohnmacht, die in der Verbindung beider benennbar ist. Ihre Sprache greift Zeichen eines gegebenen religiösen Systems auf und verändert sie auf Jesu Gottesgeschichte hin.“<sup>77</sup>

Signifikant ist diese Veränderung im Blick auf Jesu Gottesgeschichte besonders bei der Übertragung des „Heiland“-Titels (Swt»r/ Salvator) auf Jesus, den gekreuzigt Auferstandenen: Hier bleibt nichts übrig von der heldenhaften Gestalt antiker Mythosgestalten, die als Heiland bezeichnet werden.<sup>78</sup>

#### *Wesensaussage, Funktionsaussage in Beziehungsaussage*

Eine weitere Beobachtung ist zu machen: Allen Christus-Titeln und Jesusbezeichnungen sind jeweils drei Dimensionen zueigen, die aufeinander verwiesen sind. So machen sie erstens eine *Wesensaussage zu Jesus Christus*, zweitens eine *Funktionsaussage* und in beiden Dimensionen drittens eine *Beziehungsaussage*. Wenn wir noch einmal auf den Heiland-Titel schauen, wird dies ganz deutlich: Wenn Christus als der Heiland bezeichnet wird, dann wird darin sein *Wesen* artikuliert, dass in nicht unerheblicher Weise darin besteht, der Retter des Menschen aus Sünde und Tod zu sein. Darin aber wird gleichzeitig die

---

<sup>77</sup> SANDER, Jesus 109.

<sup>78</sup> Vgl. PAX, Elpidius, Art. Heiland. In: LThK<sup>2</sup> Bd. 5, 80-82, 80f.

*Funktion* Jesu Christi für den Menschen zum Ausdruck, die u.a. auch darin besteht, den Menschen und die Menschen zu retten. Beide Dimensionen fallen in der Beziehungsaussage zusammen. Denn da, wo Jesus Christus als der Retter bekannt wird, artikuliert sich auch die Beziehung zu Jesus Christus unter dem Aspekt der Rettung, insofern er vorgängig zu diesem Zeugnis als der Heiland erfahren wurde.

Keine der beiden ersten Dimensionen kann bzw. darf von der Beziehungsaussage abgekoppelt werden. Denn außerhalb der Bekenntnisdimension verlieren die beiden ersten Dimensionen ihre Glaubwürdigkeit und damit ihre Bedeutung. M.a.W.: Ein Hoheitstitel oder eine Jesus-Bezeichnung hat ihren eigentlichen Ort nur da, wo sie als der äußere Ausdruck einer inneren Christus-Beziehung verstanden werden. Nur im Rahmen dieser existentiellen Realisation der Christus-Titel kann die Wesens- und Funktions-Dimension erreicht bzw. angemessen artikuliert werden. Ohne sie werden sie im höchsten Maße ideologiefällig.

### *Die Häresie-Gefahr*

So sehr die Bedeutung der Titel Jesu Christi für das subjektive Verhältnis zum GottMenschen Jesus Christus in dieser Vorlesung unterstrichen werden soll, so sehr ist auch von einer häretischen Gefahr zu warnen. Häresie, hier nicht verstanden als ausdrückliche Leugnung des Glaubens, bedeutet von seiner Grundbedeutung „Ausschnitt“. Dem liegt die Überzeugung zu Grunde, eine Leugnung von einzelnen Glaubenswahrheiten bestehe darin, dass man nach freiem Willen für einzelne Aspekte des Glaubens aus dem Ganzen auswählt und diese persönliche und subjektive Auswahl zur Norm des gesamten Glaubens macht. Genau diese Gefahr besteht auch bei den Jesus-Titeln. Näherhin heißt das: So sehr einzelne Jesus-Bezeichnungen für meine je spezifische, je eigene und je persönliche Christus-Beziehung entscheidend sind, so sehr muss ich mich davor hüten diese Bezeichnungen zu verabsolutieren und die anderen Jesuszugänge zu blockieren. Wer etwa in Jesus Christus vor allem den Retter aus den Sünden, das Lamm Gottes und den leidenden Gottesknecht sieht, der darf dennoch nicht die anderen Zugänge gänzlich ausblenden. Man kann Jesus Christus als den inkarnierten Sohn des ewigen Logos orthodox und orthopraktisch nur verehren, wenn man in ihm *auch* den Freund und Bruder erkennt. Diese Warnung vor einer christologischen Häresie als einer Auswahl-Jesulogie erhebt sich nicht nur gegenüber einer privaten Spiritualität, sondern auch gegenüber den hauptamtlichen mit Seelsorge beauftragten Priestern und Laien. Wer den Verkündigungsauftrag der Kirche Jesu Christi wahrnehmen will, der ist verpflichtet, den ganzen Jesus Christus zu verkündigen: in der Spannung

von Freund und Herr, von wahrer Gott und wahrer Mensch, von König und Gottesknecht.

### 2.2.3 Beispiel: Herr und Freund

Ich expliziere den subjektiven Zugang zu den Hoheitstiteln Jesu Christi am Spannungspaar Herr/ Kyrios und Freund/ Philos. Dabei geht es nicht um eine historisch-kritische Auslegung des Textes, sondern um einen hermeneutischen Umgang mit den Hoheitstiteln Jesu Christi. Ansatzpunkt ist ein Jesuslogion und eine Ansprache an Jesus als den Herrn bei Johannes.

„Das ist mein Gebot: Liebt einander, so wie ich euch geliebt habe. Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt. Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage. Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe.“ (Joh 15,12-15)

„Ein Mann war krank, Lazarus aus Betanien, dem Dorf, in dem Maria und ihre Schwester Marta wohnten. Maria ist die, die den Herrn mit Öl gesalbt und seine Füße mit ihrem Haar abgetrocknet hat; deren Bruder Lazarus war krank. Daher sandten die Schwestern Jesus die Nachricht: Herr, dein Freund ist krank. [KÚrie, Šde Ön file<j ęsqene<]“ (Joh 11,1-3)

Auf die besondere Bedeutung des Kyrios-Titel wurde bereits hingewiesen. Er bedeutet im Grunde nichts anderes als eine Gottesprädikation Jesu Christi. Wer mit ihm Umgang hat, der hat nicht Umgang mit einem gewöhnlichen Menschen, sondern mit dem GottMenschen Jesus Christus. Diese Ehrerbietung, wie sie in der Herr-Anrede deutlich wird, ist somit der Ausdruck einer ganz bestimmten Haltung und einer Beziehungsebene Ihm gegenüber: Der subjektive Zugang zu Jesus Christus ist der Zugang zu Gott selbst. Aber – und auch dies wird durch die „Herr“-Anrede deutlich (deutlich bei Thomas: „Mein Herr und mein Gott“ (Joh 20,28) – dieser Gott ist zugänglich, ansprechbar. Trotz aller Erhabenheit Gottes als des Kyrios ist dieser Gott als dieser Erhabene auch der ansprechbare Gott der Nähe. Beide Aspekte kommen in dem *einen* Hoheitstitel zusammen: Jesus Christus als der *Herr* ist derjenige zu dem man in der Not kommen kann, als Lazarus tödlich erkrankt ist. Als der *Herr* ist er zugleich der Barmherzige und der Starke, der an den man sich richten darf, wenn man Heilung und Rettung erbittet. So aber wird der Herr-Titel möglicherweise zum

Ausdruck einer besonderen, ganz persönlichen Gottesbeziehung, die den starken Gott als den helfenden Gott erfährt und sich entsprechend an diesen Gott richtet. Man denke in diesem Zusammenhang an das Kyrie in der Eucharistiefeier.

Dieser „Herr und Gott“ aber – und das macht in der Tat das Besondere *dieses* „Herrn und Gottes“ aus, ist gleichzeitig derjenige, der als *Freund* ansprechbar ist, der mit den Menschen nicht nur freundschaftlich, sondern nach eigenem Bekunden als *Freund* verkehrt. Wenn die Bitte an Jesus, sich um Lazarus zu kümmern mit den Worten „Dein Freund ist krank“ eingeleitet wird, dann wird deutlich: Der Mensch Jesus Christus ist den Menschen in einer Weise begegnet, die der Begegnung mit Freunden entspricht. So gesehen ist der Herr eben auch erfahrbar als Freund, sowie umgekehrt der Freund als Herr erscheint: „In der Freundschaft Jesu Christi ist jene Dialektik von Herr und Knecht überwunden, die durch den Tod (...) vermittelt ist.“<sup>79</sup>

Das „gleichzeitige“ Herr-Sein und Freund-Sein Jesu Christi interpretieren sich wechselseitig: In meinem Leben begegnet mir Christus als der Herr, indem er mir als Freund begegnet. Oder anders: Wenn mir Christus als Freund begegnet, dann begegnet mir ein Freund, dessen Hilfe, Schutz und Beistand mir *endgültige Hilfe, endgültiger Schutz und endgültiger Beistand* bedeutet. Denn *dieser* Freund, ist zugleich der *Herr*: Das freundschaftliche Wohlwollen Jesu Christi als des Herrn „ist als eschatologisches Wohlwollen, als Heil das Gut, das den Menschen über sich hinaus vollendet“<sup>80</sup>. Wer Jesus zum Freund hat bzw. wer in Freundschaft mit Jesus Christus steht und diese Beziehung in seinem Leben existentiell erfährt, dem muss es um sein Leben und das Leben der anderen Freunde nicht bange sein:

„In der Freundschaft Jesu Christi ist das Unterpfand auf die Ausprägung des Heils in unserem Selbstvollzug und in unserer leibhaftigen Existenz über den Tod hinaus gegeben. Zugleich ist mit dieser Freundschaft Jesu Christi die Hoffnung auf Erlösung all jener gegebenen, denen wir im Miteinandersein verbunden sind, wie auch die Hoffnung für die Welt, in der wir miteinander sind.“<sup>81</sup>

In der Tat: Die Freundschaft des Herrn wird eschatologisch und definitiv endgültig, wo der Herr die „Liebe des Freundes“ im Kreuzestod schlechthin vollzieht und als Freund sein Leben hingibt für die Freunde. Freundschaft mit Je-

---

<sup>79</sup> HÜNERMANN, Jesus Christus 377.

<sup>80</sup> HÜNERMANN, Jesus Christus 376.

<sup>81</sup> HÜNERMANN, Jesus Christus 378.



Jesus Christus bedeutet daher eine Freundschaft, der der Tod nichts anhaben kann und die den Freund [mich] zusammen mit dessen Freunden [meinen Freunden] über die Todesgrenze zieht. Über diese formale Bestimmung hinaus zeigt die Rede von der Freundschaft aber auch an, *wie* man sich das endgültige Gott-Mensch-Verhältnis vorstellen kann: als Verhältnis wechselseitigen Wohlwollens, das über das Verhältnis wechselseitiger Gerechtigkeit hinausgeht und von Liebe geprägt ist.

Entsprechend diesem Beispiel ließen sich auch die weiteren Hoheitstitel und Namen Jesu als Ausdruck für eine bestimmte, je subjektive, je persönliche, je existentielle Christus-Begegnung und die daraus resultierende Christus-Beziehung erschließen.

Auf einen wirkungsgeschichtlich außerordentlich einflussreichen Versuch anhand eines neuen Hoheitstitels den Gehalt, Gestalt und existentiellen Sinn der Jesus-Figur zu bestimmen, werden wir später nochmals einzugehen haben. Es ist Rahners Rede vom „absoluten Heilsbringer“.

## II. Der „historische“ Jesus oder: Theo-Praxie in Geschichte

### Literatur:

- GNILKA, Joachim, Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte. Freiburg i. Br. 62000.
- LEHMANN, Karl, Die Frage nach Jesus von Nazaret. In: HFTh<sup>2</sup> Bd. 2., 95-114.
- SCHENKE, Ludger u.a., Jesus von Nazaret. Spuren und Konturen. Stuttgart 2004.
- THEIBEN, Gerd/ MERZ, Annette, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch. Göttingen <sup>3</sup>2001. [= THEIBEN/ MERZ, Jesus.]
- BROER, Ingo, Die Bedeutung der historischen Rückfrage nach Jesus. In: SCHENKE, Ludger u.a., Jesus von Nazaret. Spuren und Konturen. Stuttgart 2004, 19-41.

„Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände angefasst haben, das verkünden wir: das Wort des Lebens.

Denn das Leben wurde offenbart; wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns offenbart wurde.

Was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt. Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus.

Wir schreiben dies, damit unsere Freude vollkommen ist. Das ist die Botschaft, die wir von ihm gehört haben und euch verkünden: Gott ist Licht, und keine Finsternis ist in ihm.“ (1 Joh 1,1-5)<sup>82</sup>

<sup>82</sup> Vgl. BEINERT, Wolfgang, Kann man dem Glauben trauen? Grundlagen theologischer Erkenntnis. Regensburg 2004, 103. [= BEINERT, Glauben.]

## 1. Warum der historische Jesus der Geschichte interessiert

Die Frage nach dem Jesus von Nazareth als dem Jesus Kyrios, dem Jesus Sohn Gottes, dem Jesus Messias, dem Jesus vere homo, vere deus ist von entscheidender, ja essentieller Bedeutung für den christlichen Glauben. In ihr artikuliert sich das christliche Selbstverständnis im Blick auf seinen Offenbarungsgehalt und deren Gestalt, im Blick auf das Heilsverständnis und im Blick auf die ewige Bedeutung der Geschichte und der Geschichte Jesu für unser Gottes-Verhältnis. Der emeritierte Freiburger Fundamentaltheologe Hansjürgen Verweyen bringt dies auf den Punkt, wenn er feststellt:

„Der christliche Glaube steht und fällt damit, dass sich in Jesus Christus Gott selbst letztgültig mitgeteilt hat. Darin steckt die Behauptung, dass zumindest in *einem* geschichtlichen Ereignis unsere ansonsten so vielfältig bedingte Welt wirklich transparent für das Unbedingte geworden ist.“<sup>83</sup>

Worum es hier geht, ist nichts Geringeres als das christliche Bekenntnis zur Menschwerdung Gottes. Dieses Bekenntnis, das Inkarnationsdogma in seiner vertikalen Dimension fasst Verweyen folgendermaßen zusammen:

„Gott hat es vermocht, sein ganzes Wesen ‘im Fleische’ zu offenbaren, d.h. in jener ohnmächtigen Spanne menschlichen Lebens zwischen Empfängnis und Tod, die der Christus mit uns allen gemein hat.“<sup>84</sup>

An anderer Stelle formuliert er:

„Gott hat es vermocht, im ‘Fleische’ eines Menschen endgültig zu Wort zu kommen. Er war fähig, in der Begrenztheit eines Lebens, das mit der Empfängnis beginnt und mit dem Tode endet, voll und ganz zu offenbaren, wie er *wirklich* ist, nicht nur in unseren Vorstellungen von göttlicher Herrlichkeit erscheint.“<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> VERWEYEN, Hansjürgen, Die Sache mit den Ostererscheinungen. In: BROER, Ingo/ WERBICK, Jürgen, Hgg., „Der Herr ist wahrhaft auferstanden.“ (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens. SBS 134. Stuttgart 1988, 63-80, 65. [= VERWEYEN, Sache.] Vgl. auch VERWEYEN, GIW<sup>3</sup> 344, wo Verweyen unterstreicht, wie „zäh“ die frühe Kirche am Inkarnationsdogma festgehalten hat.

<sup>84</sup> VERWEYEN, GIW<sup>3</sup> 344.

<sup>85</sup> VERWEYEN, Hansjürgen, Auferstehung: ein Wort verstellt die Sache. In: DERS., Hg., Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann. QD 155. Freiburg i. Br. u.a. 1995, 105-144, 111. [= VERWEYEN, Auferstehung.]

Bei der Frage nach dem tatsächlichen Ergangensein dessen, was im chaledonensischen Bekenntnis affirmiert wird, geht es demnach „um die erkenntnistheoretische Seite des christologischen Dogmas von der Fleischwerdung des Wortes“<sup>86</sup>:

„Gott hat sich restlos ‘im Fleische’ dem Menschen übergeben. Das ist das Grunddatum christlicher Ontologie. Die gnoseologische Seite dieses Datums aber ist, dass die Selbstmitteilung Gottes menschlichen Sinnen wirklich vernehmbar geworden ist. Gott hat sich ganz in jener Lebensspanne zwischen Empfängnis und Tod dem Menschen bekanntgegeben, die Jesus mit allen Menschen gemeinsam ist.“<sup>87</sup>

Die theologische Schlussfolgerung ist evident: Wenn es geradezu das Wesen des Christlichen auszeichnet, dass Gott die Welt und die menschliche Geschichte zu seiner eigenen Wirklichkeit gemacht hat und Gott sich als er selbst in der Welt zu erkennen gegeben und zu lieben gegeben hat, dann hat die Geschichte und auch die Historie eine entscheidende Bedeutung für das christliche Menschenverständnis, das Gottesverständnis und das Verständnis des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Denn das christliche Bekenntnis geht aus von einer Theo-Praxis<sup>88</sup> in der Geschichte, d.h. von einem unmittelbaren Wirken Gottes im historisch-empirischen Zeit-Raum-Kontinuum der Welt. Diese Theo-Praxis geschieht einmal dadurch, dass Gott selbst zum Teil der Geschichte wird, die er zugleich trägt. (Wir nennen dies die ontologische Dimension der Theo-Praxis in Jesus Christus.) Zum anderen geschieht diese Theo-Praxis dadurch, dass Gott sich in der Geschichte als er selbst zu erkennen gibt. (Das wäre die gnoseologische Dimension der Theo-Praxis in Jesus Christus.)

Durch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus verändert sich – so die christliche Glaubensaffirmation – nicht nur das geschichtlich bedingte „Wissen“ um und über Gott, sondern die geschichtlichen Strukturen der Welt selbst. Denn wenn Jesus Christus als der GottMensch wirklich zum Teil der einen Menschheitsgeschichte geworden ist, dann ist diese bleibend qualifiziert und berührt durch diese Gegebenheit.

Die christliche Behauptung lautet also:

---

<sup>86</sup> VERWEYEN, Hansjürgen, Fundamentaltheologie zum „status quaestionis“. In: ThPh 61 (1986) 321-335, 330. [= VERWEYEN, Fundamentaltheologie – status.]

<sup>87</sup> VERWEYEN, Fundamentaltheologie – status 330.

<sup>88</sup> Peter Hünemann spricht von einem eschatologischen „Gottesgeschehen“. Vgl. HÜNERMANN, Peter, Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach und Wahrheitsgeschehen. Münster 2003, 75. [= HÜNERMANN, Prinzipienlehre.]

1. Die Geschichte als solche ist entscheidend für unser „Wissen“ um Gott.

Seine Offenbarung ereignet sich in und als Geschichte. Das bedeutet aber: Nur der erinnernde Blick in die Geschichte zeigt uns, wer Gott ist und wie Gott ist. Unser „Wissen“ von Gott besteht nicht in einer zeitlosen und abstrakten Lehre, sondern in einem lebendigen und personalen Geschehen, das sich in der Geschichte ereignet hat und sich immerfort weiter ereignet. Diese personale Geschehensoffenbarung aber ist raum-zeitlich, also geschichtlich, ja sogar historisch verortbar in dem Menschen Jesus von Nazareth.

2. Daraus ist zu schließen: Christliche Offenbarung ist eben kein erzählter *Christus-Mythos*, der seinen Ursprung in einem vorzeitlichen, vorgeschichtlichen Geschehen hätte, sondern die Narration, die Erzählung und die Erinnerung von und an eine tatsächliche Lebenspraxis, in der Gott als er selbst für uns sichtbar und transparent geworden ist.

3. Die Geschichte als solche ist somit aber entscheidend für unser „Verhältnis“ mit und zu Gott.

Nicht eine abstrakte „Christus-Idee“, nicht eine abstrakte Heils-Lehre oder Heil-Erkenntnis definiert unser Verhältnis zu Gott, sondern eine geschichtliche Interaktion, die über Jesus Christus vermittelt ist. Dieses Bekenntnis zur Geschichte als Ereignis der Gottes-Praxis ist geradezu das Kriterium des Christlichen, die dieses von jeder Art einer Heils-Lehre, Gnosis genannt, unterscheidet.

„Daran erkennt ihr den Geist Gottes: Jeder Geist, der bekennt, Jesus Christus sei im Fleisch gekommen, ist aus Gott.“ (1 Joh 4,2)

Sehr zutreffend formuliert Lehmann:

„Das christliche Heil ist ‚extra nos‘ begründet, es beruht nicht auf unserem intellektuellen Leistungsvermögen, schon gar nicht auf unserer religiösen oder mythischen Einbildungskraft, sondern ist uns in der Geschichte als unableitbares und unverfügbares Ereignis geschenkt.“<sup>89</sup>

4. Daraus aber ist zu schließen: Die irdische, historisch greifbare Geschichte Jesu gehört konstitutiv zum Glauben als dessen Ursprungsort und als dessen

---

<sup>89</sup> LEHMANN, Frage 111.

Inhalt. Denn wiederum mit Lehmann ist zu sagen, dass Jesu Auftreten in Wort und Tat in nuce bereits das christliche Kerygma enthalten<sup>90</sup>.

Dies hat aber gravierende Konsequenzen für die Bestimmung des Ursprungsortes und des Ursprungskontextes des christlichen Bekenntnisses. Weil ein historisches Ereignis, eine geschichtliche Gegebenheit unser Gottesverhältnis definiert hat, ist jede menschliche Dimension zur Dimension der Offenbarung Gottes geworden:

„Mit der Historie ist auch die irdische Leiblichkeit als Bereich der Offenbarung gegeben.“<sup>91</sup>

Karl Rahner schließt daraus, dass „der katholische Glaube und seine Dogmatik (...) unlösbar gebunden [bleiben] nicht nur an die historische Existenz Jesu von Nazareth, sondern auch an geschichtliche Ereignisse dieser Existenz von bestimmter Art.“<sup>92</sup> Von hierher verbietet es sich auch, den „Mensch Jesus (...) gegen seine Gottnatur aus[zuspielen].“<sup>93</sup>

Sed contra: Bultmann

„Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT und ist nicht ein Teil dieser selbst. Denn die Theologie des NT besteht in der Entfaltung der Gedanken, in denen der christliche Glaube sich seines Gegenstandes, seines Grundes und seiner Konsequenz versichert. Christlichen Glauben gibt es erst, seit es ein christliches Kerygma gibt, d. h. ein Kerygma, das Jesus Christus als Gottes eschatologische Heilstat verkündigt, und zwar Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen. Das geschieht erst im Kerygma der Urgemeinde, nicht schon in der Verkündigung des geschichtlichen Jesus. (...) Erst mit dem Kerygma der Urgemeinde beginnt das theologische Denken, beginnt die Theologie des NT. Zu seinen geschichtlichen Voraussetzungen gehört freilich das Auftreten und die Verkündigung Jesu; und in diesem Sinne muss die Verkündigung Jesu in die Darstellung der neutestamentlichen Theologie einbezogen werden.“<sup>94</sup>

---

<sup>90</sup> Vgl. LEHMANN, Frage 106.

<sup>91</sup> LEHMANN, Frage 99.

<sup>92</sup> RAHNER, Karl, Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die katholische Dogmatik. In: DERS., SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 215-226, 215. [= RAHNER, Bemerkungen.]

<sup>93</sup> LEHMANN, Frage 103.

<sup>94</sup> BULTMANN, Rudolf, Theologie des Neuen Testaments. Tübingen <sup>5</sup>1965, 1f. Vgl. auch ebd. 1-56 [= BULTMANN, Theologie].

Das Eintauchen Gottes in die Welt, die Gottes-Praxis, von der oben bereits die Rede war, hinterlässt auch historisch sichtbare Spuren, die bleibend in das Verhältnis zwischen Gott und Mensch eingeschrieben werden und eingeschrieben bleiben. Aber: die Historie allein kann die Theo-Praxis nicht erfassen.

5. Sosehr damit die Bedeutung der Historie und der Geschichte Jesu für den christlichen Glauben manifest wird, so sehr ist gleichzeitig festzuhalten, dass die historische Sichtweise allein keineswegs ausreicht, um das geschichtliche Phänomen „Jesus“ zu bestimmen.

Die Tiefendimension dieses Geschehens nämlich ist nicht mit den wissenschaftlichen Methoden eines Historikers wahrzunehmen und auch nicht mit den verobjektivierenden Mitteln einer (vermeintlich) realitätsgetreuen Reportage. Denn im Letzten resultiert die christliche Offenbarung in einem personalen Beziehungsgeschehen, in einem personalen Handlungsgeschehen, das innerhalb eines historischen Kontextes verortet ist und seinerseits diese historischen Koordinaten seinerseits nachhaltig verändert. Das Erkenntnismittel ist nicht die alles verobjektivierende Vernunft, sondern die personale Aktualisierung der Vernunft einer anderen Person gegenüber, *Glaube* und *Glauben* genannt. Dieser Glaube ist historisch situiert, hat einen historischen Bezugspunkt und transzendiert diesen in einem. Der Akt dieser Transzendenz im Glauben allerdings lässt die Historie nicht hinter sich, sondern integriert sie in den Zusammenhang des Geglauten. Diese Dialektik ist schlicht auszuhalten. Sie resultiert aus der christlichen Grundannahme, dass Gott als das schlechthin Andere des Historischen in der Historie bzw. besser an der Historie erkannt wird. Das diesem Erkenntnisort angemessene Wahrnehmungsmittel ist der geschichtlich vollzogene Glaube, jenseits von historischem Objektivismus und mythologischer Esoterik:

„Es hat eine hohe theologische Bedeutung, dass die Urchristenheit bei der Darstellung der Jesusgeschichte nicht von ihrem Glauben abstrahiert, aber auch nicht einen Mythos an die Stelle der Geschichte setzt.“<sup>95</sup>

6. Dass die Bedeutung des Lebens Jesu, ja das Leben Jesu selbst nicht allein mit historischen Kategorien zu fassen und zu beschreiben ist, wird insbesondere am Auferstehungsglauben sichtbar, der seinerseits im Auferstehungsgeschehen gründet.

---

<sup>95</sup> LEHMANN, Karl, Die Frage nach Jesus von Nazaret. In: HFT<sup>h</sup> Bd. 2., 95-114, 99. [= LEHMAN, Frage.]

Insofern Auferstehung ein Geschehen ist, dass die Geschichte und die Historie übersteigt, ja geradezu deren Aufhebung (im hegelschen Sinne) bedeutet, lässt sich die Person Jesus Christus nicht allein mit historischen Methoden erfassen. Gleichwohl bleibt die Bedeutung der Historie Jesus und seiner Geschichte gerade durch das Auferstehungsbekenntnis gesichert, insofern in diesem Tod und Auferstehung als eine untrennbare Einheit bekannt werden. Auferstehung im christlichen Verständnis nämlich bedeutet die bleibende Rettung einer ganz bestimmten menschlichen Person und somit auch die Rettung und Bewahrung (ja Aufbewahrung) dieser individuellen menschlichen Geschichte auch und gerade in ihrer historischen Dimensionierung. In Tod und Auferstehung focussiert sich somit nicht nur das Leben Jesu als dessen Vollendung, sondern auch dessen Bedeutung für den Menschen. In Tod und Auferstehung *ereignet* sich das Heil des Menschen und *offenbart* sich dieses zugleich. Deswegen kann erst aus dieser Perspektive – als eine Offenbarungsperspektive in Handlung und Wort – das Gesamt der Jesus Persönlichkeit erschlossen werden, wie sie sich zu Lebzeiten in einem historischen Kontext als seine „Wesensgeschichte“<sup>96</sup> erschlossen hat. (Dies bezieht sich sowohl auf seine menschliche als auch auf seine göttliche Dimension.)

„Die leibhaftige Geschichte Jesu ist in dem Hinweis auf seinen Tod zusammengefasst. In der Aussage über die Erhöhung bzw. die Auferweckung ist die bleibende Bedeutung in nicht weniger konzentrierter Weise zum Ausdruck gebracht. Das Bekenntnis über Tod und Auferstehung bildet die Mitte und den Kern vieler weiterer christologischer Aussagen, welche diese Wesensmitte nach rückwärts (Sendung, Hingabe, Geburt, Präexistenz) und nach vorwärts (Erhöhung, kosmische Bedeutung, Parusie) entfalten. Tod und Auferstehung sind implizit das Ganze des Heilsereignisses, von woher sich Herkunft und Zukunft erhellen.“<sup>97</sup>

M.a.W.: Endgültig im Geschehen von Lebenshingabe, Tod und Auferstehung wird deutlich: Schon in der Wesensgeschichte Jesu als der Wesensgeschichte Jesus hat sich Gott selbst innerhalb von Welt und Geschichte ereignet (Theopraxis). *Dass* die Wesensgeschichte Jesu solcherart die Geschichte Gottes war, wird allerdings erkennbar erst aus der Perspektive von Tod und Auferstehung. Von daher ergibt sich folgender zeitlicher Erkenntnisablauf, der nicht identisch ist mit dem „zeitlichen“, „geschichtlichen“ Ablauf des Jesusereignisses.

---

<sup>96</sup> Vgl. SCHLIER, Heinrich, Die Anfänge des christologischen Credo. In: WELTE, Bernhard, Hg., Zur Frühgeschichte der Christologie. Freiburg i. Br. u.a. 1970, 13-58, 47f.



*Erkenntnisordnung → Erkenntnisablauf:*

**Tod und Auferstehung**



*„Zeit“-ordnung → Seinsordnung:*

Präexistenz



Geburt



Sendung



Hingabe

**Tod und Aufer-  
stehung**



Erhöhung



---

<sup>97</sup> LEHMANN, Frage 109.

kosmische Bedeutung



Parusie

## 7. Fazit

Das hier angesprochene bringt der erste Johannesbrief in kaum zu überbietender Klarheit zum Ausdruck:

„Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände angefasst haben, das verkünden wir: das Wort des Lebens.

Denn das Leben wurde offenbart; wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns offenbart wurde.

Was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt. Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus.

Wir schreiben dies, damit unsere Freude vollkommen ist. Das ist die Botschaft, die wir von ihm gehört haben und euch verkünden: Gott ist Licht, und keine Finsternis ist in ihm.“ (1 Joh 1,1-5)<sup>98</sup>

Hören und Sehen und Anfassen stehen hier für die Art und Weise, wie die Zeugen der christlichen Botschaft selbst ihre Erfahrung und ihr Wissen mit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus gemacht haben. Es sind gleichermaßen geistige wie leibliche Akte (mit den Ohren hören, mit den Augen sehen, mit den Händen anfassen), so dass der „Rück-Griff“ auf die Offenbarung nur in diesen leibgeistigen Dimensionen möglich ist: Die Offenbarung Gottes, Jesus Christus, ist zugänglich geworden durch das Hören seiner Botschaft, durch das Sehen seiner Taten und das Begreifen seiner Handlungen. In dieser geschichtlichen Greifbarkeit, in dieser historisch zu datierenden Situation wird also die Gemeinschaft mit Gott nicht nur abstrakt und begrifflich *angezeigt*, sondern in geschichtlicher, hörbarer, sehbarer, begreifbarer Weise *realisiert*.

---

<sup>98</sup> Vgl. BEINERT, Wolfgang, Kann man dem Glauben trauen? Grundlagen theologischer Erkenntnis. Regensburg 2004. [= BEINERT, Glauben.]

Was für den Ursprung gilt, das gilt auch für die Weitergabe dieser Kunde einer geschichtlichen Begebenheit: Auch diese Weitergabe geschieht *bezeugend und verkündend* im geschichtlichen Bereich, indem das ursprünglich Gehörte, Gesehene und Begriffene seinerseits hörbar, sehbar und begreifbar wird. Das, was sich *damals* ereignete, nämlich die Gemeinschaft mit Gott, *ereignet* sich auf dieser Weise im *heute* weiter.

Deutlicher aber kann die Bedeutung der Geschichte für das Gottesverhältnis nicht mehr zum Ausdruck gebracht werden: nicht nur die Konstitution dieses Gemeinschaftsverhältnisses im geschichtlich greifbaren Jesus Christus, sondern auch dessen Offenkundigkeit ereignet sich geschichtlich. Dieses Gemeinschaftsverhältnis evoziert seinerseits eine neue Gemeinschaft unter den Menschen und so mit Gott, die seinerseits durch die Geschichte hindurch apräsentiert wird und sich in dieser und durch diese geschichtliche Weitergabe je neu (und alt) ereignet: „Was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt. Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus.“

Wo die Botschaft aber im Raum der Geschichte jeweils neu angenommen wird, da ereignet sich die Theo-Praxie fort.

## **2. Methodische Vergewisserung der historischen Rückfrage**

### **2.1 Theo-Praxie als kommunikatives Handeln**

Der Fundamentaltheologe Edmund Arens<sup>99</sup> bestimmt göttliche Offenbarung als „Gottes sprechendes Handeln“. Hinter diesem Gedanken steht die Vorstellung, dass die in Jesus Christus gegebene Theo-Praxie ein kommunikatives Geschehen darstellt, in dem Sprache und Sprechen konsequent als *Handlung* und *Handeln* verstanden wird. D.h.: Sprechen bedeutet Handeln, wodurch die Welt in ihrem Dasein verändert wird. Übertragen auf die Theo-Praxie Jesu Christie bedeutet dies: Wo er im Namen Gottes *spricht*, da handelt Gott aufgrund und durch dieses Sprechen. Es setzt *neue Wirklichkeit* und als solche neue Wirklichkeit wiederum eröffnet es *neue Handlungsmöglichkeiten*. M.a.W.: Wo immer Gottes Wort ergeht, da handelt Gott, da setzt Gottes Wort neue Wirklichkeiten und Konstellationen, die den Menschen ergreifen und zur Antwort her-

---

<sup>99</sup> Vgl. ARENS, Edmund, *Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie*. Freiburg i. Br. u.a. 1992. [= ARENS, *Christopraxis*.] Vgl. ferner PEUKERT, Helmut, Art. Fundamentaltheologie. In: NHTG 2, 134-143. PEUKERT, Helmut, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analyse zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Düsseldorf 1976.

ausfordern. Bedeutet Sprache aber immer auch Handlung, dann ist gewissermaßen alles Sprechen *sakramental*: Wort und daraus resultierendes Werk sind nicht voneinander zu trennen. Jedes Wort ist „werkhaft“, so wie umgekehrt jedes Werk gewissermaßen „*worthaft*“ ist.

Dieses Verständnis von kommunikativer Praxis, von kommunikativem Handeln aber lässt sich in einer doppelten Weise auf Jesus Christus anwenden.

(1) Zum einen nämlich kann man seine gesamte Wesensgeschichte, sein ganzes Dasein, seinen Umgang mit den Menschen, sein Reden als „Wort Gottes“ verstehen und – der Theorie kommunikativer Praxis entsprechend – dieses Wort Gottes als Offenbarung in der Form *sprechenden Handelns*. Denn in der Tat ist es so, dass Jesus Christus durch sein Auftreten und sein Dasein die Welt nachhaltig verändert hat. Insofern ist er als Person in unbestreitbarer Weise ein Akteur auf der Bühne der Weltgeschichte, eine Handelnder mit einer historisch greifbaren und geschichtlich wirksamen und erkenntnistheoretisch notorischen Wirkungs-Geschichte.

(2) Zum anderen aber kann man die einzelnen Worte und die einzelnen Taten Jesu als *sprechendes Handeln*, als *handelndes Sprechen* und so als Gottes-Offenbarung, als Gottes-Praxis verstehen. Diese *sprechenden Handlungen* aber ereignen sich in der Geschichte weiter, wo sie in Erinnerung an Jesu Ursprungshandeln jeweils neu *erzählt* werden. Immer wo dieses „Gottes sprechende Handeln“ auf diese Weise in der Narration neu gegenwärtig wird, da ereignet sich zugleich jene ursprüngliche Theo-Praxis Jesu in der je anstehenden Gegenwart. Das bedeutet aber, dass die Ursprungstat Jesu (in Wort und Werk, in „werkhaftem“ Wort und „worthaftem“ Werk) historisch greifbar bleibt.

Von hier aus müsste sehr schnell deutlich werden, wie bedeutsam der fundamentaltheologische Rekurs auf den historischen Jesus, auf den in der menschlichen Geschichte wirkenden und handelnden Menschen Jesus ist. Denn dieser Rekurs rekapituliert nicht nur die Geschichte der Jesus- und Gottes-Relevanz, die sich aus Jesu Wirkungsgeschichte ergibt, sondern zugleich führt er zurück auf den Ursprung der Glaubensbeziehung. Weil in diesem Verständnis zunächst Offenbarung (Gottes sprechendes Handeln) als geschichtsnotorische *Handlung* verstanden werden kann, ist es umgekehrt auch möglich den Glauben, bzw. das Glauben als eine Handlung zu verstehen, die im reaktiven Bezug auf die Offenbarung (hören – annehmen) auf diese reagiert und in dieser Reaktion *neue Wirklichkeit* setzt bzw. hervorbringt. Evoziert und hervorgerufen ist diese neue Wirklichkeit letztlich nicht durch den Gläubigen, sondern durch die

ursprüngliche Theo-Praxie Gottes in, durch und mit Jesus Christus. Das bedeutet aber wiederum, dass der Glaube konstitutiv auf den historischen, irdischen, geschichtsnotorischen Jesus verwiesen ist. Will er diesen Ursprung seiner selbst, die Person Jesus Christus in dessen Ich-, Du, Welt- und Gottes-Bezug verstehen, dann muss der Glaube diesen Jesus Christus versuchen kennenzulernen. Zu diesem Zweck kann man sich eines Instrumentariums bedienen, das menschliches Handeln in seiner mehrstelligen Dimensionierung untersucht. Dies gelingt jedoch nicht, ohne eine Auseinandersetzung mit historischen Fragestellungen, die den irdischen, historischen Jesus zu fassen suchen.

## 2.2 Jesu Handeln in fünfstelliger Dimensionierung: Subjekt – Inhalt – Text – Kontext – Intention

Nach Edmund Arens arbeitet Fundamentaltheologie

„indem sie sich ein methodisches Instrumentarium zu eigen macht, das menschliches Handeln als ein fünfdimensionales Geschehen auffasst, das die jeweils in ihrer spezifischen Relation zueinander zu berücksichtigenden Elemente der daran beteiligten *Subjekte*, der darin zum Zuge kommenden *Inhalte*, der dazu verwendeten *Texte*, der dafür den Rahmen abgebenden *Kontexte* sowie der darin zum Ausdruck gebrachten *Intentionen* bedenkt (...).“<sup>100</sup>

Wenden wir dieses Instrumentarium auf Jesus Christus an, dann erhalten wir zunächst einmal folgende Konstellation, die das Leben, das Auftreten und die Botschaft Jesu in einen bestimmten historisch lokalisierbaren Rahmen stellt.

Subjekt(e)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Jesus Christus</li>   <li>• Gott als Vater (Gebet)</li>   <li>• Die Menschen <ul style="list-style-type: none"> <li>• Annehmen der Botschaft</li> <li>• Ablehnung der Botschaft</li> </ul> </li> </ul>
------------	---

<sup>100</sup> ARENS, Edmund, Feuerprobe auf das Tun des Glaubens. Zum Ansatz einer theologischen Handlungstheorie. In: MÜLLER, Klaus, Hg., Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen. Regensburg 1998, 59-76, 71. [= ARENS, Feuerprobe.] Vgl. ARENS, Edmund, Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie. Freiburg i. Br. u.a. 1992. [= ARENS, Christopraxis.]

Inhalte	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Botschaft von der Basileia tou Theou</li> </ul>
Texte	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Predigten</li> <li>• Zeichenhandlungen</li> <li>• Wunder</li> <li>• Mähler</li> <li>• Gleichnisse</li> </ul>
Kontexte	<ul style="list-style-type: none"> <li>• das religiöse Umfeld</li> <li>• das politische Umfeld</li> <li>• das gesellschaftliche Umfeld</li> <li>• das kulturelle Umfeld</li> <li>• das geographische Umfeld</li> <li>• das soziale Umfeld</li> <li>• die je, jeweilige konkrete Situation</li> </ul>
Intentionen	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Umkehr <ul style="list-style-type: none"> <li>• Annahme der Basileia tou Theou</li> <li>• Realisation der Basileia tou Theou</li> </ul> </li> <li>• Gottes Offenbarung</li> </ul>

Diese Konstellationstafel ergibt sich aus der Fülle von Relationen, die ihrerseits aus einer Fülle von Interaktionen Jesu resultieren bzw. sich in diesen realisieren. All diese Konstellationen sind bestimmte historische und geschichtliche Situationen, die als solche einmalig und unvertretbar sind. Aber: Nur in diesen ereignet sich der *Sinn* der jeweiligen Sprach-Handlung Jesu und nur in diesen lässt sich die ursprüngliche *Bedeutung* der unterschiedlichen Sprach-Handlungen Jesu bestimmen. Um die jeweilige Intention Jesu möglichst au-

thentisch zu ergründen, ist es daher notwendig den einzelnen Relationen nachzugehen. Erst wo man diesen Schritt redlich – sine ira und studio – vollzogen hat, ist es erlaubt die Jesus-Botschaft in einen neuen, modernen und gegenwartsbezogenen Kontext zu übertragen. Dabei darf man sich keinen Illusionen hingeben: Das Vorverständnis und das Interesse, mit dem man sich der Person Jesu Christi und seiner „Sache“ jeweils nähert, haben wesentlichen Einfluss auf das Jesus-Bild der jeweiligen Epoche. Eine tabellarische Übersicht darüber, wie verschieden durch den Zeitgeist geprägte Interpretationen der Absichten Jesu ausfallen können, bietet Franz Joseph Schierse in seiner Christologie<sup>101</sup>:

<b>Zeitgeist/ Weltanschauung</b>	<b>angebliche Intention Jesu</b>
Rationalismus	Lehrer der Tugend und einer natürlichen Religion
Idealismus ( <i>David Friedrich Strauß</i> )	Jesus nur der Kristallisationspunkt hoher Mythenbildung, ewiger Wahrheiten
Liberalismus ( <i>Adolf von Harnack</i> )	Verkündigung reinen Gottvaterglaubens und erhabener Sittlichkeit
Historismus/ Eschatologismus ( <i>Albert Schweitzer</i> )	Ankündigung des nahen Weltuntergangs und des neuen Äon (Interimsethik)
Modernes Judentum	liberale Gesetzesauslegung, wahre jüdische Frömmigkeit
Sozialismus ( <i>R. Eisler</i> )	sozialrevolutionäre Befreiung vom Römerjoch

<sup>101</sup> SCHIERSE, Franz Josef, Christologie. Düsseldorf <sup>6</sup>1991, 27ff. [= SCHIERSE, Christologie].

Existentialismus  ( <i>Rudolf Bultmann</i> )	Entscheidungsaufwurf zur „Eigentlichkeit“
--	---

Auch wenn gewiss zuzugestehen ist, dass es einen vorurteilsfreien, gewissermaßen völlig objektiven Blick und Zugriff auf Jesus Christus *nicht* gibt, erscheint es doch als sehr sinnvoll zunächst den historischen Rahmenbedingungen der „JesusGeschichte“ (seiner Biographie) nachzugehen, um auf diesem Hintergrund die spezifisch Jesuanische Botschaft freizulegen und kontextuell einzubinden.

Auf mehrere spezifische Probleme bezüglich der Quellenlage und dem Umgang mit dieser ist eigens hinzuweisen.

1. Fast unser gesamtes historisches Wissen von Jesus Christus speist sich aus den Evangelien, die selber Zeugnisse des *Glaubens an* und der *Verkündigung von* Jesus als Christus sind. Von daher kann man sie nicht wie moderne Biographien lesen, die möglichst wertneutral auch die äußeren Fakten eines Menschenlebens erheben wollen. Eben deswegen sind sie auch keine journalistischen Reportagen und im Hinblick auf viele historische Details erschreckend unergiebig. Eng mit dieser Tatsache zusammen, dass unsere Quellen nahezu sämtlich Bekenntnisquellen sind, hängt eine weitere wichtige Beobachtung: Nicht nur der Glaube an Jesus als den Christus, sondern insbesondere der *Glaube an die Auferstehung* ist „als Gestaltungsprinzip für die Evangelien“<sup>102</sup> in Rechnung zu stellen.

„Diese österliche Perspektive, die sich in den Jesustraditionen durchsetzte, musste dahin führen, dass der irdische Jesus mit dem auferstandenen in eins gesehen wurde. Der irdische Jesus wurde darum nicht selten in den Farben des vom Tod erstandenen lebenden Christus in der Herrlichkeit geschildert. Als charakteristisch für diese Sehweise darf vielleicht in besonderer Weise das Johannes-evangelium gelten.“<sup>103</sup>

Der Glaube an die Auferstehung Jesu Christi aber verbietet geradezu einen rein immanent historischen Rückgriff auf ihn. Weil im christlichen Kontext seine

---

<sup>102</sup> GNILKA, Joachim, Das historische und theologische Problem der Rückfrage nach Jesus. Stand der Forschung. In: DERS., Hg., Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute. München 1976, 7-17, 10. [= GNILKA, Problem.]



Person an ein „Ereignis“ gekoppelt ist, dass gerade das Gegenteil von Historie bedeutet, werden historische Rückfragen an die Quellen problematisch. Es ergibt sich zudem ein erstaunliches Gefälle zwischen der Bedeutung, die die Person Jesus Christus für die Evangelisten hatte zu der Bedeutung, die ihr die damalige Weltgeschichte zuschrieb:

„Die Glaubensaussage, dass Jesus Christus der wahre Herr über Raum und Zeit ist, muss immer mit dem historischen Faktum zusammengedacht werden, dass er so sehr im Schatten der Weltgeschichte geboren wurde, auftrat und starb, dass sich kein einziges Lebensdatum exakt berechnen lässt.“<sup>104</sup>

2. Der christliche Glaube an die Auferstehung Jesu Christi zwingt zu einer inhaltlichen und terminologischen Unterscheidung, die der Historiker nicht nachvollziehen kann. Für diesen endet das historische Wissen *ex supposito* mit dem Tod Jesu. Alles Weitere rechnet der Historiker zu dessen Wirkungsgeschichte, deren eigentlicher Urheber aber die von Christi Botschaft affizierten JüngerInnen sind. Demgegenüber ist die christliche Theologie aufgrund der spezifischen Eigenart des christlichen Bekenntnisses gezwungen, von einem vor- und nachösterlichen Jesus zu sprechen.

„Historischer Jesus ist eine theologische Kurzformel für die mit historischer Gewissheit bzw. Höchstwahrscheinlichkeit gesicherten Gegebenheiten über den vorösterlichen Jesus von Nazaret, die vor allem aus den synoptischen Evangelien mit Hilfe der historisch-kritischen Methode rekonstruiert wurden. Die neuzeitliche Frage nach dem historischen Jesus ist deshalb zu unterscheiden von der die Gläubigen schon immer interessierenden Frage nach dem ‚irdischen Jesus‘ im Gegenüber zum ‚erhöhten Herrn‘.“<sup>105</sup>

Normalerweise wird diese Problematik mit den Worten *historischer Jesus* – *kerygmatischer Christus* benannt. Über die Sprachregelung haben sich z. B. Wolfgang Beilner<sup>106</sup> und Ferdinand Hahn<sup>107</sup> geäußert. Danach ist geschichtlich nicht gleich historisch, vielmehr gilt als *historisch*, was mit den Mitteln des

---

<sup>103</sup> GNILKA, Problem 11.

<sup>104</sup> THEIBEN/MERZ, Jesus 147.

<sup>105</sup> ULLRICH, Lothar, Art. Historischer Jesus. In: LKDg 266-268, 266. [= ULLRICH, Art. Jesus.]

<sup>106</sup> Vgl. BEILNER, Wolfgang, Der Weg zu Jesus. Der Verkündiger und der Verkündigte. In: PAUS, Ansgar, Hg., Die Frage nach Jesus. Graz u.a. 1973, 69-149, 123f Anm. 1. [= BEILNER, Weg.]

<sup>107</sup> HAHN, Ferdinand, Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus. In: KERTELGE, Karl, Hg., Rückfragen nach Jesus (QD 63). Freiburg i. Br. u.a. 1974, 11-77, 60-63. [= HAHN, Überlegungen.]

Historikers von der Vergangenheit ermittelt werden kann, als *geschichtlich* aber, was von einem historischen Ereignis in der Geschichte nachwirkt.<sup>108</sup> Demzufolge ist der *Jesus der Geschichte* nicht derjenige, den wir den historischen nennen, sondern der bis zu uns hin wirkende. Die Rede vom „geschichtlichen Jesus“ setzt den historischen Jesus voraus, geht aber vom Bedeutungsumfang her sehr viel weiter. Noch differenzierter sieht es Ferdinand Hahn. Er will auf den Begriff „historischer Jesus“ ganz verzichten, „um einerseits vom ‘vorösterlichen’ bzw. ‘irdischen Jesus’ zu sprechen und um andererseits unser modernes exegetisches Bemühen als ‘historische Jesusfrage’ zu bezeichnen“<sup>109</sup>.

Karl Rahner geht die Unterscheidung von „historischem“ und „geschichtlichem“ Jesus Christus mit und sieht in der Dimension des Geschichtlichen auch den Glaubensakt Jesu Christi verortet. Insofern eine historische Betrachtung von diesem abstrahiert, hat sie einen anderen Zugang zu Jesus Christus, der aus der Sicht des Glaubens allerdings defizitär ist. Gleichwohl verortet Rahner das „Geschichtliche“ in der objektiven Wirklichkeit. Damit aber behauptet er, dass die *Wirklichkeit* größer und weiter ist als das, was mit einer historischen Betrachtung erkannt werden kann. Die historische Erkenntnis ist insofern ein defizitärer Modus der geschichtlichen Erkenntnis.

„‘Geschichtlich’ im Unterschied zu ‚historisch’ wäre (...) dasjenige in der ‚objektiven’ Wirklichkeit und Umwelt und Geschichte des Menschen, das erfasst wird und *nur* erfasst wird innerhalb einer existenziell sich engagierenden Glaubenszustimmung. ‚Historisch’ wäre dasjenige, was auch außerhalb einer solchen Glaubenserkenntnis durch eine rein profane Historie erfasst werden könnte.“<sup>110</sup>

Wir gehen im Folgenden so vor, dass wir im Horizont des von Arens entwickelten Schemas einer fundamentaltheologischen Rekonstruktion der geschichtsnotorischen „Christo-Praxis“ (Subjekt – Inhalt – Text – Kontext – Intention) zunächst die historisch belegbaren Koordinaten rekonstruieren.

---

<sup>108</sup> Vgl. BEILNER, Weg l.c.

<sup>109</sup> HAHN, Überlegungen 63 (Herv. v. Verf.).

<sup>110</sup> RAHNER, Grundkurs 238.

### 3. Der „historische“ Jesus – Einzelaspekte

#### 3.1 Der „ureigene“ Jesus: *ipsissima vox, ipsissima facta, ipsissima intentio*

Blicken wir noch einmal auf die Relationstafel von Arens zurück (Subjekt – Inhalt – Text – Kontext – Intention), dann wird deutlich, worum es hier geht. Will man sich dem Handlungssubjekt Jesus zuwenden, so ist es notwendig „Jesus ureigene Botschaft (*ipsissima vox*) und Verständnis (*intentio Jesu*) sowie seine Taten (*ipsissima facta*) aus den österlich geprägten Glaubensschriften des NT freizulegen“<sup>111</sup>. Nur wenn dies geschieht, kann man die Geschichte bzw. die historische Entwicklung des Glaubens rekonstruieren. Denn die *vox* und *facta* Jesu haben nach christlichem Verständnis den Glauben induziert und nicht umgekehrt der Glaube einen Jesus Christus konstruiert. Die „*intentio Jesu*“ ist der Maßstab des Glaubens und nicht die „*intentio fidei*“ das Kriterium für unser Jesus-Bild. Deswegen ist die historische Fragestellung unerlässlich, wengleich auch nicht erschöpfend.

Das Christentum „hat sich [stets] als Glaube gewusst, der sich auf ein bestimmtes geschichtliches Ereignis bezieht und der dieses nicht einfach selbst setzt, nicht glaubend schafft, sondern von ihm seine Rechtfertigung und Begründung erfährt.“<sup>112</sup>

„In all dem erscheint das geschichtliche Ereignis Jesus samt dem, was wir Wunder und Auferstehung nennen, in der Selbstinterpretation des christlichen Glaubens der Urgemeinde nicht bloß als Gegenstand, den der Glaube sich selbst schafft, sondern auch als *Grund* des Glaubens, durch den er sich selbst gegeben und vor dem Wahrheitsgewissen des Glaubenden gerechtfertigt weiß.“<sup>113</sup>

Auch wenn es kaum möglich sein dürfte, einzelne Aussagen und Taten Jesu mit letzter Sicherheit historisch zu verifizieren, so können aber doch folgende Lebens-Tatsachen als genuin jesuanisch und somit als „typisch“ Jesus festgemacht werden:

---

<sup>111</sup> ULLRICH, Art. Jesus 266.

<sup>112</sup> RAHNER, Grundkurs 235.

<sup>113</sup> RAHNER, Grundkurs 235.

1. Am Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu steht die Taufe im Jordan.
2. Jesus lässt sich keiner der damaligen Bewegungen des Judentums zuordnen.
3. Zentrale Aussage seiner Verkündigung ist die Botschaft vom Reich Gottes.
4. Diese Botschaft leuchtet zugleich in seiner Lebenspraxis auf.
5. Der Kern der jesuanischen Botschaft ist theo-logisch.
6. Die Botschaft vom Reich Gottes bringt er in Verbindung mit seinem exorzistischen Wirken.
7. „Seine Botschaft findet (...) ihre Bewährung in seiner Lebenspraxis als ‚Tatverkündigung‘.“<sup>114</sup>
8. Seine Botschaft gilt insbesondere den Verlorenen und Sündern.
9. Jesus ruft in *seiner* Nachfolge und erhebt so einen eschatologisch heilsmittlerischen Anspruch.
10. Historisch sicher ist sein äußerer Misserfolg, d.h. sein Tod am Kreuz.
11. „Der *letzte Grund* für die Botschaft Jesu und seine Lebenspraxis, für seinen heilsmittlerischen Anspruch und sein proexistentes Sterben ist in seinem Verhältnis zu Gott zu sehen, den er Vater nannte (Lk 11,2a.c par).“<sup>115</sup>
12. „Im Gottesverhältnis Jesu und in seinen konkreten Realisierungen liegt der historische Ansatzpunkt für die nachösterliche Christologie und Soteriologie.“<sup>116</sup>

Interessant ist es auch, die historische Person Jesus von seinen Lebensvollzügen her zu bestimmen und hier die unterschiedlichen Funktionen zu benennen, die Jesu Leben ausmachen und gleichzeitig unverwechselbar machen. Gerd Theißen und Annette Merz tun dies, wenn sie das in den Evangelien Berichtete

---

<sup>114</sup> ULLRICH, Art. Jesus 267.

<sup>115</sup> ULLRICH, Art. Jesus 268.

<sup>116</sup> ULLRICH, Art. Jesus 268.

formalisieren und dann zu folgenden funktionalen Bestimmungen der Person Jesus von Nazareth gelangen:

- Jesus als Charismatiker – soziale Beziehungen
- Jesus als Prophet – Eschatologie
- Jesus als Heiler – Wunder
- Jesus als Dichter – Gleichnisse
- Jesus als Lehrer – Ethik
- Jesus als Kultstifter – Eucharistie
- Jesus als Märtyrer – Passion
- [Jesus als Auferstandener – Ostern]

Auch wenn man aus den Evangelien selbst die Ereignisse im Leben Jesu, genauer seine Lebens-Relationen [zu Gott und den Menschen], nicht mit absoluter historischer Sicherheit herausdestillieren kann, so kann doch aus dem Überlieferten geschlossen werden: Der historische Jesus war ein Prophet, war ein Heiler, war ein Lehrer etc.

Ein sehr vieldimensionales und vielrelationales Lebensprofil des historischen Jesus erhält man, wenn man die formalen Zuschreibungen von Theißen/ Merz mit dem Handlungsschema von Arens koppelt.

	<i>Jesus als Charismatiker</i> – soziale Beziehungen	<i>Jesus als Prophet</i> – Eschatologie	<i>Jesus als Heiler – Wunder</i>	<i>Jesus als Dichter</i> – Gleichnisse
Subjekt(e)	Jesus - Familie - Lehrer	Jesus [Gott] Zuhörer	Jesus [Gott] Kranker	

	- Jünger - Anhänger - Frauen - Gegner		Zuschauer	
Inhalte		Basileia tou Theou	Ereignisse der Basileia tou Theou	
Texte		Predigt	Geschehensereignisse	
Kontexte		Jüdische Vorstellungen	Vorstellungen von Wundern	
Intentionen		Umkehr zur Gott/ Nachfolge	Umkehr zu Gott/ Glaube	

	<i>Jesus als Lehrer – Ethik</i>	<i>Jesus als Kultstifter – Eucharistie</i>	<i>Jesus als Märtyrer – Passion</i>	<i>[Jesus als Auferstandener – Ostern]</i>
Subjekt(e)	Jesus [Gott] Zuhörer	Jesus 12 Jünger [Gott]	Jesus Jünger [Gott] Gegner	
Inhalte	Feindesliebe	Kultstiftung	Passion	
Texte	Predigt	Rede und Zeichenhandlung	Rede und Lebenstat	
Kontexte	Thora-Auslegung	Pesach	Verurteilung eines Gottlosen	

Intentionen	Radikalisierung	Gedächtnisauftrag	Lebensannahme	
-------------	-----------------	-------------------	---------------	--

Liest man diese Matrix jeweils sowohl in der Horizontalen als auch in der Vertikalen und stellt zwischen den jeweiligen Knotenpunkten neue Verknüpfungen her, ergibt sich ein durchaus lebendiges Bild des historischen Jesus. Dies ist selbst dann der Fall, wenn man jeden Glaubensvollzug methodisch bewusst ausblendet.

Theißen/ Merz ist zuzustimmen, wenn sie festhalten:

„Dennoch kennen wir seine Person. Denn was ein Mensch ist, zeigt sich nicht nur in der Folge verschiedener Lebensstadien, sondern ebenso sehr in seinen zwischenmenschlichen Beziehungen. Eine Person ist das, was sie ist, in ihren Beziehungen.“<sup>117</sup>

Über diese Beziehungen aber wissen wir sehr viel, auch dann, wenn wir für den Vollzug der einzelnen Beziehungen keinen genauen Ort und keinen genauen Zeitpunkt angeben können.

Schließlich ist auf die Zusammenstellung der historisch veritablen „ipsissima vox/ facta/ intentio“ bei Karl Rahner einzugehen, weil diese aus einem ganz bestimmten Interesse heraus zusammengestellt ist. Denn Rahner schaut von den dogmatischen Glaubensaussagen her zurück auf den historischen Jesus. Von daher bestimmt er Minimalvoraussetzungen für das, was historisch zu zeigen sein muss, wenn der Glaube an Jesus Christus tatsächlich durch das historische bzw. geschichtliche Leben Jesu gerechtfertigt sein soll. Eine solche rückblickende, rekonstruierende Sichtweise ist absolut legitim; sie muss sich aber der Gefahr bewusst sein, von der Dogmatik, vom dogmatischen Jesus Christus her unberechtigte historisierende Rückbestimmungen in das Leben Jesu vorzunehmen. Gleichwohl ist der „point of view“ berechtigt, insofern er den – wenn man so will historischen – Weg vom heutigen Glauben zum historischen Jesus zurück nachvollzieht. Ein anderer Gang, etwa vom historischen Jesus zum heutigen geglaubten Christus, ist im Grunde genommen gar nicht möglich.

---

<sup>117</sup> THEIßEN/ MERZ, Jesus 216.

Die Thesen Rahners lauten:

1. „Jesus lebte an sich und von sich her unbefangen in der religiösen Umwelt seines Volkes (seiner ihm vorgegebenen geschichtlichen Situation), die (religiöses Leben, Synagoge, Fest, Brauchtum, Gesetz, Priester, Lehrer, heilige Schriften, Tempel) er im ganzen als legitim und von Gott gewollt annahm und miterlebte.“<sup>118</sup>
2. „Insofern wollte er ein religiöser Reformator, nicht ein radikaler religiöser Revolutionär sein.“<sup>119</sup>
3. „Er weiß sich in radikaler Nähe zu Gott (...) und ist gerade von daher derjenige, der sich radikal mit den sozial und religiös Deklassierten solidarisch weiß, weil sein ‚Vater‘ gerade diese liebt.“<sup>120</sup>
4. „Seinem Tod geht er (...) entschlossen entgegen, er nimmt ihn an zumindest als unvermeidliche Konsequenz der Treue zu seiner Sendung und als ihm von Gott her auferlegt.“<sup>121</sup>
5. „Seine radikal reformatorische Erweckungspredigt will zur Umkehr rufen wegen und in die Nähe des Reiches Gottes und will Jünger sammeln, die ihm ‚nachfolgen‘.“<sup>122</sup>
6. „*Historisch* gesehen, wird vieles für die Frage nach dem vorösterlichen Jesus offen bleiben müssen (...).“<sup>123</sup>

Im Horizont dieser Fakten, deren Quelle allemal die Evangelien sind, sollen nun einige spezielle Aspekte der Frage nach dem historischen Jesus nachgegangen werden. Zu Fragen ist nach den außerbiblischen Quellen, einer Chronologie und Geographie des Wirkens Jesu, sowie nach dem geistig-religiösen Umfeld.

---

<sup>118</sup> RAHNER, Grundkurs 245.

<sup>119</sup> RAHNER, Grundkurs 245.

<sup>120</sup> RAHNER, Grundkurs 245.

<sup>121</sup> RAHNER, Grundkurs 245.

<sup>122</sup> RAHNER, Grundkurs 245.

<sup>123</sup> RAHNER, Grundkurs 245.



### 3.2 Die außerbiblische Jesusbezeugung

#### Literatur:

- NIEMANN, Franz-Josef, Jesus der Offenbarer I. Altertum bis Mittelalter. = Texte zur Theologie. Fundamentaltheologie 5,1. Graz, Wien, Köln 1990, 27-34 [= NIEMANN, Jesus].<sup>124</sup>
- THEIBEN, Gerd/ MERZ, Annette, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch. Göttingen <sup>3</sup>2001, 73-95. [= THEIBEN/ MERZ, Jesus.]

Der „Wert“ der historischen Quellen außerhalb der Heiligen Schrift darf weder unter- noch überbewertet werden. Sie dürfen nicht als ein eigenständiger, von der Jesusbezeugung völlig unabhängiger Überlieferungsstrang gesehen werden, weil „die außerschristlichen Quellen (...) wahrscheinlich auf christliche Aussagen [reagieren]“<sup>125</sup>. Gleichwohl zeigen sie deutlich die Historizität Jesu an, weil sie

erstens auf christlichen Quellen beruhen, die nicht aus der Evangelientradition stammen;

zweitens eine höchst ambivalente Stellung zu Jesus Christus einnehmen; und schließlich

drittens zeigen, „dass die Zeitgenossen im 1./ 2. Jh. keinen Grund sahen, an Jesu Existenz zu zweifeln“<sup>126</sup>.

a) *Flavius Josephus* (ca. 37/38-kurz nach 100 n. Chr.), Hauptwerke: *Bellum Judaicum* (75-79 n. Chr.) und *Antiquitates Judaicae* (93/94 n. Chr.)

Flavius Josephus, *Antiquitates* 20,200:

„(...) Ananus (...) setzte ein Synhedrium von Richtern ein und führte vor dieses den Bruder Jesu, des sogenannten Christus, sein Name war Jakobus (...).“ (Tod des Jakobus durch Steinigung im Jahr 62 n. Chr.)

---

<sup>124</sup> Diese Quellen sind übersichtlich zusammengestellt bei NIEMANN, Franz-Josef, Jesus der Offenbarer I. Altertum bis Mittelalter. = Texte zur Theologie. Fundamentaltheologie 5,1. Graz, Wien, Köln 1990, 27-34 [= NIEMANN, Jesus].

<sup>125</sup> THEIBEN/ MERZ 73.

<sup>126</sup> THEIBEN/ MERZ 73.

Dieser Text ist schon von Origenes als Äußerung des Josephus bekannt: Contra Celsum 1, 47; 2, 13; In Mt tom. X, 17.

Nicht dagegen kennt Origenes das sogenannte „Testimonium Flavianum“; Flavius Josephus, Antiquitates 18, 63-64, mit seiner positiven Würdigung Jesu als eines Menschen „voll Weisheit, wenn man ihn überhaupt einen Menschen nennen kann (...)“. Dieser Text gilt, vor allem weil Origenes ihn nicht kennt, als *Interpolation*<sup>127</sup>, bzw. als christlich überarbeitet<sup>128</sup>. Zuerst wird dieser Text bezeugt bei Eusebius, Kirchengeschichte I 11,7.

Das Jesusbild des Flavius Josephus ist anerkennend neutral. Die Erwähnung Jesu eine Selbstverständlichkeit, aber nicht mehr.

#### b) *Mara Bar Sarapion*

Das wohl älteste pagane Zeugnis über Jesus ist kaum bekannt. Es stammt aus dem Brief eines syrischen Stoikers und schaut bereits auf den römisch-jüdischen Krieg (66-74 n. Chr.) im Jahr 73 n. Chr. zurück:

„(...) was hatten die Athener für einen Nutzen davon, dass sie Sokrates töteten, was ihnen mit Hungersnot und Pest vergolten wurde? oder die Samarier von der Verbrennung des Pythagoras, da ihr ganzes Land in einem Augenblick vom Sand verschüttet wurde? *oder die Juden on der Hinrichtung ihres weisen Königs, da ihnen von jener Zeit an das Reich weggenommen war?* Denn gerechterweise nahm Gott Rache für jene drei Weisen: die Athener starben Hungers, die Samarier wurden vom Meere bedeckt, die Juden umgebracht und aus ihrem Reiche vertrieben, leben allenthalben in der Zerstreung. Sokrates ist nicht tot: wegen Platon, noch Pythagoras wegen der Herastatue, noch der Weise König: wegen der neuen Gesetze, die er gegeben hat.“<sup>129</sup>

Der Verfasser ist weder Christ noch Jude, weil er unbefangen von den Göttern spricht. Allerdings steht er dem Christentum aufgeschlossen gegenüber. Auch wenn seine Aussagen von christlicher Tradition abhängen (König, Zerstörung Jerusalems als Strafe, Todesverantwortung allein bei den Juden), bleibt seine Außenperspektive deutlich: Er stellt Jesus in eine Reihe besonderer Menschen,

---

<sup>127</sup> Vgl. BEILNER, Wolfgang, Der Weg zu Jesus. Der Verkündiger und der Verkündigte. In: PAUS, Ansgar, Hg., Die Frage nach Jesus. Graz, Wien, Köln 1973, 69-149, 70. 124f (Anm. 7-11) [= BEILNER, Weg].

<sup>128</sup> Vgl. NIEMANN, Jesus 27.

<sup>129</sup> Zitiert bei THEIBEN/MERZ, Jesus 84.

ohne dabei einen christlich-religiösen Kontext vorauszusetzen haben und *er schweigt von der Auferstehung*.

c) Tacitus (ca. 55-120 n. Chr.) *Annales*, geschrieben ca. 115/117 n. Chr.

„Der römische Schriftsteller Tacitus stellt in den Hauptwerken ‘Historiae’ und ‘Annales’ die Geschichte der römischen Kaiserzeit dar. Dabei berichtet er auch über den Brand Roms, den Nero den Christen in die Schuhe schob. Tacitus weiß, dass a) der Name dieses ‘unheilvollen Aberglaubens’ sich herleitet von ‘Christus’: Dieses Wort, ursprünglich Titel (der Gesalbte, Messias), schon von Paulus als Eigenname verwendet, gebraucht auch Tacitus nur als Eigennamen, den Namen Jesus nennt er nicht. Tacitus weiß, dass b) Christus zum Tode verurteilt wurde, und zwar c) von Pontius Pilatus unter der Regierung des Kaisers Tiberius, und dass d) der Ursprung des Christentums in Judäa lag. Die Äußerungen von Tacitus und Sueton über Christus/ Chrestos sind ungefähr zur gleichen Zeit entstanden. Die Frage der literarischen Beziehung und der Quellen der beiden Historiker ist in der Forschung umstritten.“<sup>130</sup>

*Annales* 15,44,2f.:

„Aber nicht durch menschliche Hilfeleistung, nicht durch die Spenden des Kaisers oder die Maßnahmen zur Beschwichtigung der Götter ließ sich das böse Gerücht unterdrücken, man glaubte vielmehr fest daran: befohlen worden sei der Brand. Daher schob Nero, um dem Gerücht ein Ende zu machen, andere als Schuldige vor und belegte die mit den ausgesuchtesten Strafen, die, wegen ihrer Schandtaten verhasst, vom Volke Chrestianer genannt wurden. Der Mann, von dem sich der Name herleitet, Christus, war unter der Herrschaft des Tiberius auf Veranlassung des Prokurators Pontius Pilatus hingerichtet worden; und für den Augenblick unterdrückt, brach der unheilvolle Aberglaube wieder hervor, nicht nur in Judäa, dem Ursprungsland dieses Übels, sondern auch in Rom, wo aus der ganzen Welt alle Greuel und Scheußlichkeit zusammenströmen und gefeiert werden.“

Tacitus, *Annales* XV 44: „(...) auctor nominis eius Christus Tiberio imperatore per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat (...)”.

---

<sup>130</sup> NIEMANN, Jesus 33f.

d) *Plinius d. J. (ca. 62-113 n. Chr.), Brief an Kaiser Trajan, geschrieben ca. 112/113*

Plinius d. J. an Trajan bezeugt die Existenz von Christen in Kleinasien, die Christus als ihren Gott verehren: „(...) carmenque Christo quasi deo dicere (...)“ (Ep. XCVI,7).

Der Text im Kontext (deutsch):

„Mir wurde eine anonyme Klageschrift mit zahlreichen Namen eingereicht. Diejenigen, die leugneten, Christen zu sein oder gewesen zu sein, glaubte ich freilassen zu müssen, da sie nach einer von mir vorgeschprochenen Formel unsere Götter anriefen und vor Deinem Bilde, das ich zu diesem Zweck zusammen mit den Statuen der Götter hatte bringen lassen, mit Weihrauch und Wein opferten, außerdem Christus fluchten, lauter Dinge, zu denen wirkliche Christen sich angeblich nicht zwingen lassen.

Andre, die der Denunziant genannt hatte, gaben zunächst zu, Christen zu sein, widerriefen es dann aber; sie seien es zwar gewesen, hätten es dann aber aufgegeben, manche vor drei Jahren, manche vor noch längerer Zeit, hin und wieder vor zwanzig Jahren. Auch diese alle bezeugten Deinem Bild und den Götterstatuen ihre Verehrung und fluchten Christus. Sie versicherten jedoch, ihre ganze Schuld oder ihr ganzer Irrtum habe darin bestanden, dass sie sich an einem bestimmten Tage vor Sonnenaufgang zu versammeln pflegten, Christus als ihrem Gott [oder: Christus wie einem Gott] einen Wechselgesang zu singen und sich durch Eid nicht etwa zu irgendwelchen Verbrechen zu verpflichten, sondern keinen Diebstahl, Raubüberfall oder Ehebruch zu begehen, ein gegebenes Wort nicht zu brechen, eine angemahnte Schuld nicht abzuleugnen.“<sup>131</sup>

e) *Unsicher ist die Angabe des Sueton (ca. 70-130 n. Chr.) Das Leben des Claudius, geschrieben vor 122 n. Chr.*

Anlass der Erwähnung ist die Vertreibung der Juden aus Rom unter Claudius im Jahr 49 n. Chr., die auch in der Apostelgeschichte erwähnt wird.

Vita Claudii XXV: „Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis ([tes]. vgl. Apg 18,2) Roma expulit.“

---

<sup>131</sup> Zitiert nach NIEMANN, Jesus 32f.

„Die Juden, die, von Chrestus aufgehetzt, fortwährend Unruhe stifteten, vertrieb er aus Rom.“

Das Ergebnis lässt sich so zusammenfassen:

1. Die außerchristlichen Quellen belegen die Historizität Jesu: „Gegner wie neutrale oder sympathisierende Beobachter des Christentums setzen die Geschichtlichkeit Jesu voraus und lassen nicht die Spur eines Zweifels daran erkennen.“<sup>132</sup>
2. Die außerbiblischen Quellen decken sich exakt mit dem Wissen von Jesus, das wir aus den Evangelien schöpfen.
3. Kai Sander fasst als Ergebnis zusammen: „er hat gelebt, er hatte einen ‚Bruder‘ namens Jakobus, erregte öffentliches Aufsehen, sammelte Jünger, wirkte im Rahmen der jüdischen Religion und alsbald darüber hinaus, starb einen gewaltsamen Tod aufgrund von Verurteilung durch die (römische und jüdische Obrigkeit).“<sup>133</sup>

### 3.3 Die „Chronologie“ des Lebens Jesu

Es ist paradox: Die Zeitrechnung fast der gesamten zivilisierten und kultivierten Welt richtet sich nach der Geburt des Menschen namens Jesus Christus, über den historisch präzise Zeitangaben fast gänzlich unmöglich sind.

„Kaum etwas verdeutlicht den Aufstieg des Christentums von einer an der Peripherie von Macht und Geschichte stehenden, des Aberglaubens verdächtigten Minderheitenreligion zu einer Staats- und schließlich Weltreligion besser als die Tatsache, dass heute auf weiten Teilen der Welt die christliche Zeitrechnung gilt.“<sup>134</sup>

„[Jesus] gehörte (...) nicht zu den Herrschenden, nach deren Amtsperioden in der Antike die Zeit berechnet wurde. Die Glaubensaussage, dass Jesus Christus der wahre Herr über Raum und Zeit ist, muss immer mit dem historischen Faktum zusammengedacht werden, dass er so sehr im Schatten der Weltgeschichte geboren wurde,

---

<sup>132</sup> THEIBEN/MERZ, Jesus 91.

<sup>133</sup> SANDER, Jesus 159.

<sup>134</sup> THEIBEN/MERZ, Jesus 147.

auftrat und starb, dass sich kein einziges Lebensdatum exakt berechnen lässt.“<sup>135</sup>

Zeitangaben zum bzw. des Lebens Jesus gibt es in den Evangelien nicht viele. Sie finden sich in den sogenannten Kindheitsevangelien, auf dem Lebensweg Jesu und vermehrt in der Passionsgeschichte.

### *Kindheitsevangelien*

- Lk 1,5

„Zur Zeit des Herodes, des Königs von Judäa, lebte ein Priester namens Zacharias, der zur Priesterklasse Abija gehörte. Seine Frau stammte aus dem Geschlecht Aarons; sie hieß Elisabet.“

- Lk 2,1f.

„In jenen Tagen erließ Kaiser Augustus den Befehl, alle Bewohner des Reiches in Steuerlisten einzutragen. Dies geschah zum ersten Mal; damals war Quirinius Statthalter von Syrien.“

- Mt 2,1f.

„Als Jesus zur Zeit des Königs Herodes in Betlehem in Judäa geboren worden war, kamen Sterndeuter aus dem Osten nach Jerusalem und fragten: Wo ist der neugeborene König der Juden? Wir haben seinen Stern aufgehen sehen und sind gekommen, um ihm zu huldigen.“

- Mt 2,19ff.

„Als Herodes gestorben war, erschien dem Josef in Ägypten ein Engel des Herrn im Traum

und sagte: Steh auf, nimm das Kind und seine Mutter, und zieh in das Land Israel; denn die Leute, die dem Kind nach dem Leben getrachtet haben, sind tot. Da stand er auf und zog mit dem Kind und dessen Mutter in das Land Israel. Als er aber hörte, dass in Judäa Archelaus an Stelle seines Vaters Herodes regierte, fürchtete er sich, dorthin zu gehen. Und weil er im Traum einen Befehl erhalten hatte, zog er in das Gebiet von Galiläa (...).“

### *Lebensweg*

---

<sup>135</sup> THEIBEN/MERZ, Jesus 147.

- Lk 3,1

„Es war im fünfzehnten Jahr der Regierung des Kaisers Tiberius; Pontius Pilatus war Statthalter von Judäa, Herodes Tetrarch von Galiläa, sein Bruder Philippus Tetrarch von Ituräa und Trachonitis, Lysanias Tetrarch von Abilene; Hohepriester waren Hannas und Kajaphas. Da erging in der Wüste das Wort Gottes an Johannes, den Sohn des Zacharias.“

- Lk 3,23

„Jesus war etwa dreißig Jahre alt, als er zum ersten Mal öffentlich auftrat. Man hielt ihn für den Sohn Josefs.“

- Joh 2,19f.

„Jesus antwortete ihnen: Reißt diesen Tempel nieder, in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten. Da sagten die Juden: Sechsvierzig Jahre wurde an diesem Tempel gebaut, und du willst ihn in drei Tagen wieder aufrichten?“

### *Passion*

- Mk 14,1f.

„Es war zwei Tage vor dem Pascha und dem Fest der Ungesäuerten Brote. Die Hohenpriester und die Schriftgelehrten suchten nach einer Möglichkeit, Jesus mit List in ihre Gewalt zu bringen, um ihn zu töten. Sie sagten aber: Ja nicht am Fest, damit es im Volk keinen Aufruhr gibt.“

- Mk 14,12

„Am ersten Tag des Festes der Ungesäuerten Brote, an dem man das Paschalamm schlachtete, sagten die Jünger zu Jesus: Wo sollen wir das Paschamahl für dich vorbereiten?“

- Mk 14,17

„Als es Abend wurde, kam Jesus mit den Zwölf.“

- Mk 14,26

„Nach dem Lobgesang gingen sie zum Ölberg hinaus.“

- Mk 15,1

„Gleich in der Frühe fassten die Hohenpriester, die Ältesten und die Schriftgelehrten, also der ganze Hohe Rat, über Jesus einen Beschluss: Sie ließen ihn fesseln und abführen und lieferten ihn Pilatus aus.“

- Mk 15,25

„Es war die dritte Stunde, als sie ihn kreuzigten.“

- Mk 15,33

„Als die sechste Stunde kam, brach über das ganze Land eine Finsternis herein. Sie dauerte bis zur neunten Stunde.“

- Mk 15,42f.

„Da es Rüsttag war, der Tag vor dem Sabbat, und es schon Abend wurde, ging Josef von Arimathäa, ein vornehmer Ratsherr, der auch auf das Reich Gottes wartete, zu Pilatus und wagte es, um den Leichnam Jesu zu bitten.“

- Joh 13,1f.

„Es war vor dem Paschafest. Jesus wusste, dass seine Stunde gekommen war, um aus dieser Welt zum Vater hinüberzugehen. Da er die Seinen, die in der Welt waren, liebte, erwies er ihnen seine Liebe bis zur Vollendung.“

- Joh 13,30

„Als Judas den Bissen Brot genommen hatte, ging er sofort hinaus. Es war aber Nacht.“

- Joh 18,1

„Nach diesen Worten ging Jesus mit seinen Jüngern hinaus, auf die andere Seite des Baches Kidron. Dort war ein Garten; in den ging er mit seinen Jüngern hinein.“

- Joh 18,12f.

„Die Soldaten, ihre Befehlshaber und die Gerichtsdienere der Juden nahmen Jesus fest, fesselten ihn und führten ihn zuerst zu Hannas; er war nämlich der Schwiegervater des Kajaphas, der in jenem Jahr Hoherpriester war.“

- Joh 18,28



„Von Kajaphas brachten sie Jesus zum Prätorium; es war früh am Morgen. Sie selbst gingen nicht in das Gebäude hinein, um nicht unrein zu werden, sondern das Paschalamm essen zu können.“

- Joh 19,14

„Es war am Rüsttag des Paschafestes, ungefähr um die sechste Stunde. Pilatus sagte zu den Juden: Da ist euer König!“

- Joh 19,31-36

„Weil Rüsttag war und die Körper während des Sabbats nicht am Kreuz bleiben sollten, baten die Juden Pilatus, man möge den Gekreuzigten die Beine zerschlagen und ihre Leichen dann abnehmen; denn dieser Sabbat war ein großer Feiertag. Also kamen die Soldaten und zerschlugen dem ersten die Beine, dann dem andern, der mit ihm gekreuzigt worden war. Als sie aber zu Jesus kamen und sahen, dass er schon tot war, zerschlugen sie ihm die Beine nicht, sondern einer der Soldaten stieß mit der Lanze in seine Seite, und sogleich floss Blut und Wasser heraus. Und der, der es gesehen hat, hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahr. Und er weiß, dass er Wahres berichtet, damit auch ihr glaubt. Denn das ist geschehen, damit sich das Schriftwort erfüllte: Man soll an ihm kein Gebein zerbrechen.“

- Joh 19,42

„Wegen des Rüsttages der Juden und weil das Grab in der Nähe lag, setzten sie Jesus dort bei.“

### *3.3.1 Die Chronologie als Rahmen des Lebens Jesu*

Die Ergebnisse im Blick auf die relative Chronologie sind äußerst schmal:

1. Die Dauer des Wirkens Jesu ist unbekannt. Sie kann wenige Monate, ein Jahr oder mehrere (3 Jahre) Jahre gedauert haben. Während die Synoptiker sich ausschweigen, geht Johannes von einer dreijährigen Predigtzeit aus (vgl. Joh 2,13; 6,4; 11,55: Passahfeste).<sup>136</sup> Johannes kennt drei Passahfeste, das "Nikodemus-Passah" (Joh 2,13.23) das "Brotvermehrungs-Passah" (Joh 6,4) und das "Todes-Passah" (Joh 11,55; 12,1;13,1; 18,28.39; 19,14). Beim ersten und letzten war er in Jerusalem. Nach dieser Darstellung muss man mit einer zwei-

---

<sup>136</sup> Eventuell ein viertes Passah? Vgl. Joh 5,1.

einhalb- bis dreijährigen Tätigkeit Jesu rechnen.<sup>137</sup> Bei den Synoptikern jedoch dauert Jesu Wirken nur gut ein Jahr<sup>138</sup>.

2. „Erfassen lässt sich nur der ungefähre zeitliche und geographische Umriss des Lebens Jesu. Sein öffentliches Leben begann in Galiläa und endete in Jerusalem.“<sup>139</sup>

Im Anschluss an Franz Joseph Schierse<sup>140</sup> ergibt sich aber trotz aller Unsicherheit doch folgender, ungefährender Anhaltspunkt für die Historie des Lebens Jesu.

8/6 v. Chr.	Geburt
27/28 n. Chr.	Taufe durch Johannes am Jordan
28-30 n. Chr.	Wirken in der Öffentlichkeit
7. April 30	Kreuzestod unter Pontius Pilatus

Grundsätzlich ist Folgendes ist zu beachten:

„Es ist heute weithin anerkannt, dass die Geburt Jesu und der Beginn der christlichen Zeitrechnung nicht zusammenfallen. Offensichtlich hat der Mönch Dionysius Exiguus, der im 6. Jahrhundert unsere Zeitrechnung erstellte, einen Rechenfehler begangen, als er das Jahr 1 *ab incarnatione Domini* (von der Menschwerdung des Herrn) mit dem Jahr 754 *ab urbe condita* (seit der Gründung Roms) identifizierte. Allerdings ist kaum zu sagen, um wieviele Jahre er sich vertan hat.“<sup>141</sup>

---

<sup>137</sup> Vgl. BLANK, Jesus 36; SCHIERSE, Christologie 21; KOLPING, FTh II 331.

<sup>138</sup> Vgl. BLANK, Jesus 37; KOLPING, FTh II 328.

<sup>139</sup> THEIBEN/MERZ, JESUS 148.

<sup>140</sup> SCHIERSE, Christologie 21.

Zur Chronologie vgl. auch WALDENFELS, Hans, Kontextuelle Fundamentaltheologie. Paderborn u.a. 32000, 256-262 [= WALDENFELS, Fundamentaltheologie].

<sup>141</sup> SCHNEEMELCHER, Wilhelm, Das Urchristentum. Stuttgart 1981, 43; zitiert nach: WALDENFELS, Fundamentaltheologie 259.

### 3.3.2 Das Geburtsjahr Jesu und das öffentliche Wirken Jesu

Die Hinweise zur *Datierung der Geburt* finden sich in Lk 2,1ff und Mt 2,1.19ff.

Lk 2,1-3:

„In jenen Tagen erließ Kaiser Augustus den Befehl, alle Bewohner des Reiches in Steuerlisten einzutragen. Dieses geschah zum ersten Mal; damals war Quirinius Statthalter von Syrien. Da ging jeder in seine Stadt, um sich eintragen zu lassen.“

Mt 2:

2,1: „Als Jesus zur Zeit des Königs Herodes in Bethlehem in Judäa geboren worden war, kamen Sternendeuter aus dem Osten nach Jerusalem (...).“

2,19-23: „Als Herodes gestorben war (...) zog er (Josef) mit dem Kind und dessen Mutter in das Land Israel. (...) Und ließ sich in einer Stadt namens Nazareth nieder.“

Wenn Jesus unter Herodes dem Großen (Regierungszeit 37 v. Chr. – 4 v. Chr.) geboren wurde<sup>142</sup> [vgl. Lk 1,5 und Mt 2,1ff.], der 4 v. Chr. gestorben ist, dann muss das Geburtsdatum früher angesetzt werden. Da Herodes der Große „alle Knaben bis zum Alter von zwei Jahren töten“ (Mt 2,16) ließ, ergäbe sich als Geburtsjahr mindestens das Jahr 6 v. Chr.<sup>143</sup> Der Mönch Dionysius Exiguus (ca. 497-549), auf den die christliche Zeitrechnung zurückgeht, hat sich demnach um etwa 4-5 Jahre verrechnet. Sicher ist das jedoch keineswegs, zumal die Angaben bei Lukas im Blick auf Quirinius sich nicht mit der Lebenszeit des Herodes decken können. Quirinius war erst ab 6 n. Chr. Statthalter von Syrien, so dass eine Differenz von mindestens 10 Jahren entsteht. Theiß und Merz kommen zu folgendem ernüchternden Ergebnis:

---

<sup>142</sup> Seine Nachfolger als Tetrarchen: Antipas (4. v. Chr.-39 n. Chr. in Galiläa)/ Philippos (4. v. Chr.-34 n. Chr./ Gaulantis)/ Archelaos (4. v. Chr.- 6 n. Chr. Judäa, Samaria, Idumäa).

Vgl. die detaillierten Angaben bei GNILKA, Joachim, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte. Freiburg i. Br. u.a. <sup>6</sup>2000, 49. [= GNILKA. Jesus.]

<sup>143</sup> Vgl. SCHIERSE, Christologie 21.

„Ergebnis: Das Geburtsjahr Jesu lässt sich nicht ermitteln, eine gewisse Wahrscheinlichkeit besteht für die letzten Regierungsjahre Herodes des Großen.“<sup>144</sup>

In historischer Sehweise nur sehr Weniges lässt sich auch über das öffentliche Wirken Jesus sagen. Klar ist: Jesus lebte zur Regierungszeit der römischen Kaiser Augustus (27 v. Chr.-14 n. Chr.) [vgl. Lk 2,1] und Tiberius (14-37 n. Chr.).<sup>145</sup> Das öffentliche Leben und der Tod Jesu fallen in die Zeit unter Kaiser Tiberius, unter Herodes Antipas als Tetrarch von Galiläa (Regierungszeit 4 v. - 39 n. Chr. Verbannung nach Lyon) und Pontius Pilatus als römischer Procurator (26-36 n. Chr.). Hohepriester bei der Tötung Jesu war Josef Kajaphas (Regierungszeit 18-36 n. Chr.).

Die Angaben bei Lukas können, müssen aber nicht historisch auswertbar sein:

Lk 3,1

„Es war im fünfzehnten Jahr der Regierung des Kaisers Tiberius; Pontius Pilatus war Statthalter von Judäa, Herodes Tetrarch von Galiläa, sein Bruder Philippus Tetrarch von Ituräa und Trachonitis, Lysanias Tetrarch von Abilene; Hohepriester waren Hannas und Kajaphas. Da erging in der Wüste das Wort Gottes an Johannes, den Sohn des Zacharias.“

Lk 3,23

„Jesus war etwa dreißig Jahre alt, als er zum ersten Mal öffentlich auftrat. Man hielt ihn für den Sohn Josefs.“

Nimmt man die Angaben als ungefähren Anhalt, dann kann man davon ausgehen, dass Lukas das Jahr August 28-August 29 als Beginn der öffentlichen Wirksamkeit ansieht. Nach Gnllka reicht es vom 1. Oktober 27 bis 1. Oktober 28.<sup>146</sup>

Diese Angabe würde auch tendenziell zu Johannes passen.

---

<sup>144</sup> THEIBEN/MERZ, Jesus 151

<sup>145</sup> Bei Walter Kasper wird bei Augustus hinzugesetzt: 63 v. Chr. - 14 n. Chr., was sich auf die Lebenszeit bezieht (vgl. KASPER, Jesus 75). Bei Kolping wird auf die Regierungszeit des Augustus verwiesen: 27 v. Chr. - 14 n. Chr. (vgl. Kolping, FTh II 309). In der Anmerkung zu Lk 2,1-3 der deutschen Einheitsübersetzung der Bibel wird gesagt, dass Kaiser Augustus von 31 v. Chr. - 14 n. Chr. herrschte.

Diese Angaben haben alle ihre Berechtigung, denn Gaius Octavius wurde 63 v. Chr. geboren, nach dem Sieg über Antonius 31 v. Chr. Alleinherrscher und 27 v. Chr. vom Senat mit dem Titel „Augustus“ ausgezeichnet.

<sup>146</sup> Vgl. GNILKA, Jesus 78.

Joh 2,19f.

„Jesus antwortete ihnen: Reißt diesen Tempel nieder, in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten. Da sagten die Juden: Sechsvierzig Jahre wurde an diesem Tempel gebaut, und du willst ihn in drei Tagen wieder aufrichten?“

Wenn man davon ausgehen kann, dass Herodes der Große im Jahr 20/19 v. Chr. mit dem Bau des Tempels begonnen hat, fiel der Termin des Streitgesprächs in das Frühjahr der Jahre 27 oder 28. Das Gespräch aber verortet Johannes an den Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu (im Gegensatz zu den Synoptikern).

„Ergebnis: Jesu erstes öffentliches Auftreten fällt in die Zeit zwischen 26 und 29 n. Chr.“<sup>147</sup>

### 3.3.3 Der Todestag und das Todesjahr Jesu

Nicht zuletzt, weil die Passionsgeschichte zum ältesten Überlieferungskern der Evangelien gehörte, stellt Blank fest:

„Die im neuen Testament am sichersten bezeugte historische Tatsache ist die Hinrichtung Jesu von Nazareth am Kreuz.“<sup>148</sup>

#### *Todestag*

Unbestreitbar ist, dass Jesus an einem Freitag starb. Uneinigkeit zwischen den Synoptikern und Johannes besteht aber darin, ob Jesus am Passahfest (dem 15. Nisan – so Mk, Mt und Lk) oder am Rüsttag, dem Tag vor dem Passahfest (dem 14. Nisan – so Joh), ermordet wurde. (Das Passahfest hätte dann am Abend mit dem Einbruch der Dunkelheit begonnen. Der eigentliche Festtag wäre auf den Sabbat gefallen.)

<b>Synoptiker</b>	<b>Johannes</b>
15. Nisan (Freitag)	14. Nisan (Freitag)
Abendmahl am 14. Nisan als	Abendmahl am 13. Nisan nicht als Passah-Mahl am Vortag des Rüst-

<sup>147</sup> THEIBEN/MERZ, Jesus 152.

<sup>148</sup> BLANK, Josef, Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz. Freiburg i. Br. u.a. 1972, 37. [= BLANK, Jesus.]

Passah-Mahl am Abend des Rüsttags	tags
Kreuzigung Jesu am Passahfest	Kreuzigung Jesu am Vortag des Passahfest
Das Passahfest findet an einem Freitag statt	Das Passahfest findet am Sabbat (Samstag) statt

Gemeinsam ist allen Zeugnissen der *Bericht vom Mahl am Abend vor dem Tod*<sup>149</sup> und die *Kreuzigung unter Pontius Pilatus*, der von 26-36 n. Chr. römischer Prokurator von Judäa war. Amtierender Hohepriester war Kaiphas (18-36 n. Chr.); Einfluss hatte auch Hannas, der vorher (6-15 n. Chr.) dieses Amt innegehabt hatte.

#### *Die unterschiedlichen Konzeptionen*

Das Passahfest wurde vom Abend des 14. Nisan bis zum 15. Nisan gefeiert. Der 14. war also der Rüsttag, an welchem die Passahlämmer im Tempel geschlachtet wurden. Mit der ausdrücklichen Nennung des Rüsttages, also des 14. Nisan (Joh 18,28; 19,31.42) wird bei Johannes der geschichtliche Tod Jesu am Kreuz mit der Schlachtung der Passahlämmer verbunden: Christus als das wahre Osterlamm. Die Synoptiker hingegen stellen durch die Datierung des 15. Nisan als des Todesfreitags das letzte Mahl als Passah-Mahl vor (Mk 14, 14par). (Freitag wäre der Passah-Tag.) Damit tritt an die Stelle des Gedächtnismahles des Alten Bundes dasjenige des Neuen Bundes.

Für die Chronologie bei Johannes sprechen folgende Punkte:

- Die von allen Evangelien berichtete Passahamnestie hat nur am Rüsttag einen Sinn, damit die Freigelassenen am Passahmahl teilnehmen können.
- In der mk Einleitung zur Passionsgeschichte in Mk 14,1 „Jesus nicht am Fest zu ergreifen“ spiegelt sich die Chronologie des Johannes wieder.
- Eine Hinrichtung am Passahfest hätte die öffentliche Ordnung gestört.

<sup>149</sup> Mk 14,12-15 par; 1 Kor 11,23: „in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde“; Joh 13,1: „vor dem Passahfest“; V2 „nach dem Mahle“

Anderer Meinung ist Joachim Gnilka, der der synoptischen Tradition Authentizität zuspricht, weil das Abendmahl zu nächtlicher Stunde stattgefunden habe. Demnach wäre die johanneische Sichtweise redaktionell, um eine Parallelisierung mit dem Schlachten der Lämmer herzustellen.<sup>150</sup>

Wir halten wiederum mit Theißen/ Merz zusammenfassend fest:

„Ergebnis: Die Differenzen zwischen Joh und den Synoptikern lassen sich nicht ausgleichen. Eine Entscheidung ist schwer möglich, die Argumente für die joh Chronologie sind jedoch gewichtiger.“<sup>151</sup>

### *Todesjahr*

Der 14. bzw. 15. Nisan fiel nicht auf einen Freitag in den Jahren 28, 29 und 32; daher kommen nur die Jahre 30 und 31, später 33 bis 36 in Frage. Der 14. Nisan fiel im Jahr 30 bzw. 33 auf einen Freitag.<sup>152</sup> Geht man von der johanneischen Chronologie aus, so böte sich der 14. Nisan des Jahres 30 als Todestag Jesu an, wenn man die Überlegungen zur öffentlichen Wirksamkeit Jesu mit hinzurechnet. Danach starb Jesus am 7. April 30.<sup>153</sup>

Trifft die synoptische Tradition zu, dann kämen als mögliche Termine in Frage die Jahre 27 und 34 n. Chr.

„Ergebnis: Das Jahr 30 n. Chr. hat als Todesjahr Jesu die größte Wahrscheinlichkeit für sich, andere Jahre sind aber keinesfalls ausgeschlossen.“<sup>154</sup>

---

<sup>150</sup> Vgl. GNILKA, Jesus 282.

<sup>151</sup> THEIBEN/MERZ, Jesus 154.

<sup>152</sup> Vgl. KOLPING, FTh II 344.

<sup>153</sup> Vgl. KOLPING, FTh II 344; SCHIERSE, Christologie 21. Vgl. zurückhaltender THEIBEN/MERZ, Jesus 154.

<sup>154</sup> THEIBEN/MERZ, Jesus 154.

### 3.3.3 Das sozio-kulturelle und geographische Umfeld

Jesus stammt aus Galiläa und hat hier die Wurzeln für sein öffentliches Wirken.<sup>155</sup>

#### *Geburtsort*

Der *Geburtsort* ist strittig, obwohl Mt 2,1 und Lk 2,4-7 Bethlehem nennen. Während aber Mich 5,2 Bethlehem als Geburtsstadt des Messias angibt (vgl. Mt 2,5), heißt es in Joh 7,27, dass man die Herkunft des Messias nicht kenne.<sup>156</sup> Sicher kennt man die Herkunft Jesu aus Nazareth<sup>157</sup>, das in der *gesamten* evangelischen Überlieferung als Heimatstadt gilt. Alle Evangelisten, also auch Mt und Lk, die Bethlehem als Geburtsort angeben, benennen Jesus nach Nazareth (Mk 1,24; 10,47; 14,67; 16,6; Lk 4,34; 24,19), das seine Heimatstadt (Β∇ΘΔ.:H) ist (Mk 6,1; 13,54).

„Jesus stammt aus Nazareth. Die Verlagerung des Geburtsortes nach Bethlehem ist ein Ergebnis religiöser Phantasie und Vorstellungskraft: Weil der Messias nach der Schrift in Bethlehem geboren werden musste, wurde Jesu Geburt dorthin verlegt.“<sup>158</sup>

Wie dem auch sei, eine abschließende Bewertung erscheint unmöglich: Mit Nazareth als Heimatstadt ist in weiterem Rahmen Galiläa als Heimat<sup>159</sup> gegeben. Wegen seiner Mischbevölkerung galt Galiläa den orthodoxen Juden als halbheidnisch; erst 104/103 v. Chr. war es durch Aristobul I. endgültig erobert und judaisiert worden, aber ohne vollen Erfolg.

Galiläa ist die Heimat der zelotischen Freiheitsbewegung, der Revolutionäre und Freischärler. „Möglicherweise war Nazareth, das vorher nirgends erwähnt wird, ein sprichwörtlich obskures Nest: ‘Kann denn aus Nazareth etwas Gutes kommen?’ (Joh 1,46), sagt Nathanael zu Philippus.“<sup>160</sup> Und in Joh 7,52 heißt es: „Forsche uns sieh: aus Galiläa steht kein Prophet aus“. Allerdings gibt es eine Synagoge (vgl. Mk 6,1f parr).

---

<sup>155</sup> Hilfreich: STUTTGARTER BIBELATLAS. Historische Karten der biblischen Welt. Stuttgart 1989.

<sup>156</sup> Zur Problematik mit Lit. vgl. Kolping, FTh II 313-317, siehe auch SCHIERSE, Christologie 20-22.

<sup>157</sup> Vgl. THEIBEN/MERZ, Jesus 158. BLANK, Josef, Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz. Freiburg u.a. 1972, 31 [= BLANK, Jesus]. Vgl. KOLPING, FTh II 313f.

<sup>158</sup> THEIBEN/MERZ, Jesus 158.

<sup>159</sup> Zum Folgenden vgl. BLANK, Jesus 31f.

<sup>160</sup> BLANK, Jesus 32.



### *Eltern und Verwandte*

Als *Eltern Jesu* werden Maria und Joseph genannt (Lk 2,27; Mt 13,55). Joseph wird als Vater Jesu allein mit Namen genannt (Lk 4,22; Joh 6,42; Lk 3,23; Joh 1,45). Eine Besonderheit ist, dass er pointiert als Sohn Mariens (Mk 6,3) bezeichnet wird.

Allein begegnet Maria auf der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1 und 3), unter dem Kreuz (Joh 19,25-27) und im Gebet vor Pfingsten (Apg 1,14): „mit Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern“; vgl. Joh 2,12 ”Danach zog er mit seiner Mutter, seinen Brüdern und seinen Jüngern nach Kafarnaum hinab.”

Als Brüder Jesu werden mit Namen genannt Mk 6,3: „Jakobus, Joses, Judas und Simon“; Mt 13,56: „Und leben nicht alle seine Schwestern unter uns?“

„Ist das nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria und der Bruder von Jakobus, Joses, Judas und Simon? Leben nicht seine Schwestern hier unter uns? Und sie nahmen Anstoß an ihm und lehnten ihn ab.“ (Mk 6,3)

Geht man vom Normfall aus, dann wären Maria etwa 15-17 Jahre, Joseph 25 Jahre älter als Jesus gewesen sein. Die Legende, Joseph sei früh gestorben, hat eine gewisse Wahrscheinlichkeit, insofern „Maria (...) dann mit ihrem Sohn in den größeren Sippenverband aufgenommen worden sein [könnte]“<sup>161</sup>.

### *Beruf und Stand*

Jesus wird als Zimmermann (ϑΞ69T<□ vgl. Mk 6,3) bzw. als Sohn des Zimmermanns (vgl. Mt 13,55) eingeführt: „Ist das nicht der Zimmermann?“ (Mk 6,3) Die Beschreibung der Tätigkeit eines ϑΞ69T< als Zimmermann ist nach Gnilka<sup>162</sup> zu eng gefasst; er verstand sich nicht nur auf die Bearbeitung von Holz, sondern auch von Steinen, war also auch Steinmetz, die auch Häuser errichteten. Die Arbeit als Handwerker (oder aus als Fischer) ist privilegiert und gegenüber der kleinen Landwirtschaft eher die Ausnahme.

Ob Josef und Jesus auch im sechs Kilometer entfernten Sepphoris (zerstört 4 v. Chr. durch Varus) beim Wiederaufbau beschäftigt waren, bleibt Spekulation. Wohl muss gesagt werden, dass Sepphoris Hauptstadt von Galiläa und Resi-

---

<sup>161</sup> GNILKA, Jesus 77.

<sup>162</sup> Vgl. GNILKA, Jesus 77.

denz des Herodes Antipas war<sup>163</sup> und Jesus gewiss unter dem Eindruck dieser städtischen, urbanen und hellenistisch geprägten Stadt stand.

*Orte der Wirksamkeit: Geographie – Soziologie – Kultur*

- Kafarnaum, Galiläa und Umgebung: Orte des Wirkens (Lehre und Werke/ „Wirken und Verkündigung“<sup>164</sup>)

Jesus bleibt viel Jahre lang in Nazareth. Anlass, seinen Heimatort zu verlassen, ist die Predigt des Täufers, die Jesus veranlasst von Galiläa zum Jordan zu ziehen, um sich von Johannes taufen zu lassen (Mk 1,9: „In jenen Tagen kam Jesus aus Nazaret in Galiläa und ließ sich von Johannes im Jordan taufen“).<sup>165</sup>

Nach Mk 1,14 („nachdem man Johannes ins Gefängnis geworfen hatte, ging Jesus wieder nach Galiläa“) beginnt *Jesu Verkündigung in Galiläa*, woher auch (vgl. Mk 1,16ff.) die ersten Jünger stammen.<sup>166</sup> Auch wenn feststeht, dass Jesus ein *Wanderprediger* war, so lässt sich gleichwohl keine Reiseroute rekonstruieren. Zentrum der Verkündigung, besser muss man sagen das Zentrum des Wirkens Jesu aber ist *Galiläa*, namentlich Kafarnaum, das sogar „seine Stadt“ (Mt 9,1) genannt wird. Ferner sind als Wirkungsgebiete anzugeben das Gebiet um den See Genezareth = See von Galiläa, andere Dörfer und Städte Galiläas, sowie Jerusalem, wo nach Johannes ein Schwerpunkt liegt.<sup>167</sup>

Zunächst werden im Umkreis Galiläas namentlich genannt:

- in Untergaliläa: Nazareth, Kana und Nain;
- am See von Galiläa: Kafarnaum, Magdala, Chorazim und Bethsaida;
- in der näheren Umgebung von Galiläa: Tyros, Sidon, Cäsarea Philippi und die Dekapolis (Gebiet südlich des Sees von Galiläa/ 10 hellenistische Stadtstaaten).

Galiläa war zur Zeit Jesu sicherlich ein jüdisch geprägtes Land *als Enklave*, in dem man *aramäisch* bzw. einen aramäischen Dialekt sprach (dieser verrät den Petrus vgl. Mt 26,73). Jesus sprach mit großer Wahrscheinlichkeit aramäisch

---

<sup>163</sup> Vgl. THEISEN/MERZ Jesus 159. GNILKA, Jesus 77.

<sup>164</sup> So luzide THEISEN/MERZ Jesus 175.

<sup>165</sup> Vgl. GNILKA, Jesus 78.

<sup>166</sup> Nach Joh 1,28.35-42 hat Jesus aber schon am Jordan Jünger aus dem Täuferkreis bekommen: Andreas und einen Ungenannten, durch Andreas dessen Bruder Simon, ferner Philippus und durch diesen Nathanael.

<sup>167</sup> Vgl. BLANK, Jesus 36f.

im Blick auf seinen Adressatenkreis; ob er hebräisch redete oder des Griechischen mächtig war (wie viele in Tiberias und Sepphoris) bleibt spekulativ.<sup>168</sup>

Festzuhalten zum sozialen Milieu ist: „Es ist die jüdische Bevölkerung in und um Galiläa – vor allem dort, wo die Ausstrahlung städtischer hellenistischer Kultur jüdische Identität in Frage stellte. Hier fand Jesus Offenheit für seine Predigt, während er zu den Städten ein distanziertes Verhältnis hatte.“<sup>169</sup>

Galiläa selbst war bestimmt von strukturellen Spannungen zwischen Juden und Heiden, Stadt und Land, Reich und Arm, Herrschern und Beherrschten, so dass Jesus von hierher auch Gehör finden konnte.<sup>170</sup>

Kafarnaum bleibt erstes und wichtiges Wirkungsfeld:

„Er verließ Nazaret, um in Kafarnaum zu wohnen, das am See liegt, im Gebiet von Sebulon und Naftali. (Mt 4,12f.)“

Während nach Matthäus Jesus von Nazaret mit der festen Absicht nach Kafarnaum kommt, um dort seinen Wohnsitz zu nehmen, kommt er nach Mk und Lk auf seiner Predigtreise durch Galiläa dorthin; Johannes weiß gar von einer Wanderung Jesu mit seiner Mutter, Brüdern und Jüngern von Kana nach Kafarnaum (vgl. Joh 2,12f.: „So tat Jesus sein erstes Zeichen, in Kana in Galiläa, und offenbarte seine Herrlichkeit, und seine Jünger glaubten an ihn. Danach zog er mit seiner Mutter, seinen Brüdern und seinen Jüngern nach Kafarnaum hinab. Dort blieben sie einige Zeit.“). Daher lässt sich sagen:

„Es ist das Dreieck zwischen Kafarnaum, Betsaida und Chorazim, dessen Seiten zwischen 3 und 5 km lang sind, wo Jesus mit diesem Tun der Ankündigung der Gottesherrschaft begonnen hat. Hier geschah Mk 1,14f.16-20. Hier ereignete sich all das, was in Mk 1,14-41 geschildert wird. Es ist das Gebiet am oberen Zipfel des Sees Genezareth, der sich in subtropischer Lage 212 m unter dem Meeresspiegel befindet, sich durch sein reines und fischreiches Wasser auszeichnet und ganz ideal auch zum Baden ist.“<sup>171</sup>

Auffällig ist die Verortung des Wirkens Jesu in Kafarnaum am Beginn seines öffentlichen Auftretens. Wahrscheinlich kam er auf dem Rückweg vom Täufer

---

<sup>168</sup> Vgl. THEIBEN/MERZ, Jesus 162.

<sup>169</sup> THEIBEN/MERZ, Jesus 164.

<sup>170</sup> Vgl. THEIBEN/MERZ, Jesus 167.

<sup>171</sup> FENEBERG, Rupert/ FENEBERG, Wolfgang, Das Leben Jesu im Evangelium. Freiburg i. Br. u.a. 1980, 272 [= FENEBERG, Leben].

nach Kafarnaum und begann hier mit seiner Predigt. Dazu passt, dass die Erstberufenen der Zwölf – Simon und Andreas (Mk 1,16-18; Joh 1,40ff), Jakobus und Johannes (Mk 1,19-20) – aus der Nähe von Kafarnaum stammen. Dort kann er bleiben, der sonst keine Bleibe hat (vgl. Mt 8,20; Lk 9,58). Dort ereignet sich das Reich Gottes, hier liegt ein *Zentrum messianischen Wirkens*, so die Erzählung von der *Heilung des Gelähmten* (Mk 2,1-10), der durch das Dach vor Jesus in einem Haus herabgelassen wird, ferner *die Heilung des Hauptmannsknechtes* (Mt 8,5-13), was die Stationierung römischer Soldaten unter einem Centurio voraussetzt und durch die Grenze nahe gelegt wird – ein den Juden freundlich gesinnter Hauptmann, der ihnen eine Synagoge hat bauen lassen (Lk 7,5). Diese Grenze (zwischen der Herrschaft des Herodes Antipas und des Philippus) macht die Zollstätte plausibel und die *Erzählung von der Berufung des Zöllners Levi*. Nach Johannes (Joh 6,24) ist die große Brotrede in der Synagoge von Kafarnaum geortet. So kann man festhalten:

„Tatsächlich: Kafarnaum ist die Stadt des Messias, und als solche wird sie bis in den Himmel erhoben.“<sup>172</sup>

- Jerusalem: Ort der Entscheidung

Gesichert ist, dass Jesus am Ende seines Lebens zusammen mit seinen Jüngern nach Jerusalem zum Passahfest zog und in einer typisch prophetischen Symbolhandlung eine Prophetie gegen den Tempel aussprach. Dieser Auftritt geschah während eines Wallfahrtsfest, so dass der strukturelle Unterschied von Land und Stadt aufgrund der vielen Pilger *in* der Stadt ausgetragen werden konnte (Weg vom „Hosanna“ der Landbevölkerung zum Kreuzigt ihn“ des städtischen Mobs). Jerusalem selbst hatte ca. 55.000 Einwohner; man nimmt an, dass am Pessahfest ca. 125.000 Pilger zusätzlich die Stadt aufsuchten [= 180.000 Menschen].<sup>173</sup>

Die Passionsgeschichte gibt Auskunft über Orte und Wege Jesu *in Jerusalem*, die mit einiger Sicherheit zu lokalisieren sind.

Mk 11,1	Bethphage und Bethanien (Orte in der Nähe von Jerusalem)	„Als sie in die Nähe von Jerusalem kamen, nach Bethphage und Bethanien am Ölberg, schickte er zwei seiner Jünger voraus.“ (Mk 11,1)
---------	--	---

<sup>172</sup> FENEBERG, *Leben* 273.

<sup>173</sup> Vgl. GNILKA, *Jesus* 274.

Mk 11,15	Tempelreinigung	„Dann kamen sie nach Jerusalem. Jesus ging in den Tempel und begann, die Händler und Käufer aus dem Tempel hinauszutreiben; er stieß die Tische der Geldwechsler und die Stände der Taubenhändler um (...).“ (Mk 11,15)
Mk 13,3	Ölberg (gegenüber dem Tempelberg)	„Jesus sagte zu ihm: Siehst du diese großen Bauten? Kein Stein wird auf dem andern bleiben, alles wird niederrissen. Und als er auf dem Ölberg saß, dem Tempel gegenüber, fragten ihn Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas, die mit ihm allein waren.“ (Mk 13,2f.)
Mk 14,13	Jerusalem – Ort des letzten Mahles	„Geht in die Stadt; dort wird Euch ein Mann begegnen, der einen Wasserkrug trägt.“
Mk 14,32	Grundstück Gethsemane	„Sie kamen zu einem Grundstück, das Getsemani heißt, und er sagte zu seinen Jüngern: Setzt euch und wartet hier, während ich bete.“ (Mk 14,32)
Mk 15,16	Prätorium des Pilatus/ Gabbatha (Joh 19,13) = Marmorboden vor dem Prätorium	„Die Soldaten führten ihn in den Palast hinein, das heißt in das Prätorium, und riefen die ganze Kohorte zusammen.“ (Mk 15,16)  „Auf diese Worte hin ließ Pilatus Jesus herausführen, und

		er setzte sich auf den Richterstuhl an dem Platz, der Lithostrotos, auf hebräisch Gabbata, heißt.“ (Joh 19,13)
Mk 15,22	Golgatha	„Und sie brachten Jesus an einen Ort namens Gulgota, das heißt übersetzt: Schädelhöhe.“ (Mk 15,22)

#### Fazit:

Wertet man das, was man mit rein historischen Mitteln über den Menschen und die Person Jesus Christus eruieren kann, aus, so gelangt man zu einem ambivalenten Ergebnis. Einerseits können wir die Historizität Jesu Christi als gesichert annehmen. Die immer wieder geäußerten Zweifel an der tatsächlichen Existenz Jesu, wie sie etwa vom Spiegelherausgeber Augstein<sup>174</sup> immer wieder kolportiert werden, halten der Quellenlage nicht stand.<sup>175</sup> Dies gilt nicht nur für die christlichen Bekenntnisschriften, sondern auch für die paganen Quellen. Gleichwohl ist zuzugeben, dass die Quellengaben hinsichtlich von zeitlichen und biographischen Angaben zum Leben Jesu Christi aus der Sicht eines heutigen Historikers dürftig sind. Mehr als ein ungefährer Rahmen der Lebenszeit und der Lebensorte ist nicht zu ermitteln. Dieser Befund steht in einem krassen Missverhältnis zu der exorbitanten Wirkungsgeschichte, die dieses Leben des Menschen Jesus Christus nach sich gezogen bzw. evoziert hat. Pointiert lässt sich sagen: Seit dem 7. April des Jahres 30 nach unserer Zeitrechnung (!) hat sich die Weltgeschichte so dramatisch geändert, dass dieser Tag gewiss als einer der bedeutendsten Zäsuren innerhalb der Histiographie anzusehen ist. Dieser Tag, an dem sich das gesamte Wirken und Verkündigen Jesu dramatisch

<sup>174</sup> Vgl. AUGSTEIN, Rudolf, Jesus Menschensohn. Frankfurt a. M. Neuauflage 1999 (<sup>1</sup>1972). Vgl. DERS., Ein Mensch namens Jesus? In: Der Spiegel 21/ 1999, 216-231 (Titelthema der gesamten Ausgabe: „Was bleibt von Jesus Christus?“). Der Spiegel, Hausmitteilung über den Artikel Rudolf Augsteins „Ein Mensch namens Jesus?“ In: Der Spiegel 21/ 1999, 3.

<sup>175</sup> Theissen/ Merz machen darauf aufmerksam, dass die Jesusüberlieferung sehr gut in das Palästina des ersten Jahrhunderts passt. Vgl. THEISSEN, Gerd/ MERZ Annette, Der umstrittene historische Jesus oder: Wie historisch ist der historische Jesus? In: DAECKE, Sigurd/ SAHM, Peter, Hgg., Jesus von Nazareth und das Christentum. Neukirchen-Vluyn 2000, 171-193, 177. „Wenn sich aus ganz verschieden gefärbten Jesusbildern dennoch ein kohärentes Bild der historischen Gestalt hinter diesen Jesusbildern ergibt, so spricht das gegen eine radikale Skepsis. Fazit: Wir haben gewiss keinen Grund, den Quellen naiv zu vertrauen, aber auch keinen Grund, ihre geschichtliche Auswertbarkeit prinzipiell in Frage zu stellen. Dass immer nur Wahrscheinlichkeitsurteile in der Geschichte möglich sind, ist ohnehin klar.“

verdichtet, hat bis heute Einfluss genommen auf alle *Philosophien, Wissenschaften, Kulturen, Gesellschaften, Religionen und die Geschichte*<sup>176</sup>. Das bedeutet aber: Die Lebensgeschichte des Jesus von Nazareth hat selbst Geschichte gemacht. Haben wir uns bisher eher den äußeren Momenten dieser Lebensgeschichte zugewandt, so müssen wir uns nun der Person Jesus Christus selbst zuwenden, so wie sie uns in den Quellen – d.h. durch die Evangelien im Raum der Kirche – vermittelt ist. Bei der Lektüre dieser Quellen stoßen wir aber auf das seltsame Phänomen, dass uns die Person Jesus stets in untrennbarer Einheit mit Aussagen zu seinem öffentlichen (!) Wirken und Verkündigen präsentiert wird. Jesus Christus erscheint in den Evangelien nirgends als „Privatmann“, sondern stets als Person, die ein ihr bestimmtes Amt innehat. Überspitzt könnte man sagen: Der Jesus, wie er uns in den Evangelien begegnet, ist eine Amts-Person.

Dieser Amts-Person wenden wir uns im Folgenden zu. Wir tun dies, indem wir zunächst die Botschaft Jesu, sein Gottes-Zeugnis (vgl. Apk 1,5) in Wort und Tat, rekonstruieren, um dann einzelne Momente des Lebens Jesu in ihrer Bedeutung für den Glaubenden, ja für den Menschen schlechthin zu erforschen. Im ersten Fall betrachten wir Jesus Christus als den Gottes-Mystagogen, d.h. als denjenigen, der den Menschen einführt in das Geheimnis Gottes, in dessen Wesen und in dessen Nähe. Im zweiten Fall betrachten wir Jesus Christus als das Gottes-Mysterion selbst, d.h. als denjenigen, in dem das Geheimnis Gottes, dessen Wesen und dessen Nähe selbst erscheinen. Im ersten Fall geht es um die performative (also sprechendhandelnde) Rede (Logos) von Gott, im zweiten Fall um den Ort (Topos) Gottes. Beides, sowohl der Gott-Logos wie der Gott-Topos, konzentriert sich in Jesus Christus als der eschatologischen, d.h. endgültigen, Gott-Rede und dem eschatologischen Gottes-Ort in der Geschichte. Und wiederum beides – Gott-Logos und Gott-Topos – führen in eine unüberbietbare Nähe zu Gott, zu einem Beziehungsgeschehen, in dem sich Gott und Mensch in der Weise begegnen, dass diese Begegnung und nur diese Begegnung für den Menschen sein Heil bedeutet.

---

<sup>176</sup> Vgl. zum Raster HÜNERMANN, Prinzipienlehre 224.

### **III. Theologie einer Lebensgeschichte I: Das Leben des vorösterlichen Jesus – Jesus von Nazareth – DER Gottes-Mystagoge**

#### **1. Das Evangelium (Frohe Botschaft) vom Reich Gottes als Wort-Tat-Verkündigung**

##### **1.1 Evangelium als *Kunde* von der jesuanischen Verkündigung der Frohen Botschaft und als *Verkündigung* der Frohen Botschaft, die Jesus als der Christus ist**

###### *1.1.1 Die drei Bedeutungsebenen des Begriffs „Evangelium“*

Nachdem im II. Teil der Frage nach dem historischen Jesus erörtert wurde, geht es nun darum der Verkündigung Jesu, seiner Botschaft selbst nachzugehen. Der Schlüsselbegriff mit dessen Hilfe diese Botschaft, die gekennzeichnet ist durch die Verbindung und wechselseitige Bezogenheit von Wort- und Tat-Verkündigung, inhaltlich konzentriert und inhaltlich expliziert werden soll, ist der Begriff des *Evangeliums*, genauer: Das Evangelium vom Reich Gottes (vgl. Mk 1,14f; Mt 4,23). Gerade weil dieser Begriff aus dem christlichen Sprachgebrauch so vertraut ist, muss man sich Rechenschaft geben über dessen facettenreiche Bedeutung. Dies soll in einem ersten Anlauf geschehen, indem die Akklamation im Umfeld der Evangelienverkündigung innerhalb der Eucharistiefeier untersucht wird. Das Ergebnis ist durchaus spannungsreich.

(1) Diakon/ Priester: „Aus dem heiligen Evangelium nach Markus“

oder: „Aus dem Evangelium Jesu Christi nach Markus“

(2) Alle: „Ehre sei dir, o Herr“

(3) Diakon/ Priester: Text

„Nachdem man Johannes ins Gefängnis geworfen hatte, ging Jesus wieder nach Galiläa; er verkündete das Evangelium Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“ (Mk, 1,14-15)

(4) Diakon/ Priester: „Evangelium unseres Herrn Jesus Christus“

(5) Gemeinde: „Lob sei dir, Christus.“



(6) Diakon/ Priester (leise): „Herr, durch dein Evangelium nimm hinweg unsere Sünden.“

Beim liturgischen Vollzug wird in der Regel nicht bewusst, dass in ihm das Wort „Evangelium“ in durchaus unterschiedlichen Bedeutungen verwendet wird. Zunächst wird in (1) proklamiert, dass nun das Evangelium folgt und zwar „nach“ einem bestimmten, namentlich zu nennenden Evangelisten. Die Bezeichnung „nach (kata) Markus“ gibt zu denken. Zwar wird hier offensichtlich der Verfasser des folgenden Textes angegeben, aber dies geschieht in einer eigenartigen Weise. Es ist gerade nicht das Evangelium von/ des Markus selbst, sondern es ist das Evangelium, wie es *nach* Markus überliefert ist.<sup>177</sup> Der Verfasser des Evangelientext ist – das wird so angedeutet – nicht der Urheber dieses Textes, sondern vielmehr ein Referent, der sich auf das Ursprungsgeschehen bezieht: das Leben Jesu Christi. Eigentliche Referenzperson ist gerade nicht der Evangelist als Autor im modernen Sinne, sondern derjenige von dem das Evangelium kündigt: „Aus dem Evangelium *Jesu Christi* nach Markus“. Jesus Christus ist der eigentliche Urheber des Evangeliums. Wo das *Evangelium nach Markus* verkündet wird, da wird das Evangelium *von* Jesus Christus verkündet. Jesus Christus als Person wird damit als der Inhalt dessen angegeben, was nun folgt. Entsprechend gebührt diesem Jesus Christus „Ehre“ (2). Aber auch diese Angabe ist noch nicht präzise genug. In der Verlesung des Evangeliums geschieht eine Verkündigung, nämlich die Verkündigung *über* Jesus Christus, der als solcher das Evangelium, die Frohe Botschaft *ist*. Entsprechend heißt der gemeindliche Zuruf (4) „Evangelium unseres Herrn Jesus Christus“. Das bedeutet aber: Der zuvor verkündete einzelne Text *aus* der Textgattung Evangelium ist lediglich ein Ausschnitt des gesamten Evangeliums, das wiederum nicht der Gesamttext des Evangelisten ist, sondern Jesus Christus. Nicht bestimmte Worte, Sätze, Gleichnisse aus dem Text sind das Evangelium, sondern die Person Jesus Christus (in seinem Leben, seiner Botschaft, seiner Werke) wird hier als das Evangelium verstanden. Beim Verlesen des Evangelientextes wird so Jesus Christus als das Evangelium verkündigt, *indem* man zum einen das *verkündet*, was Jesus Christus selbst *verkündet* hat und zum anderen das, was sich mit diesem Jesus ereignet hat. Die Gattung Evangelium ist deshalb genau genommen die Verkündigung dessen, was Jesus Christus verkündet hat und die Verkündigung dessen, was sich im Leben Jesu Christi ereignet hat: Es ist Verkündigung von der Verkündigung und dem Le-

---

<sup>177</sup> Vgl. LINDEMANN, Andreas/ CONZELMANN, Hans, Arbeitsbuch zum Neuen Testament. Tübingen <sup>9</sup>1988, 34. [= LINDEMANN/ CONZELMANN, Arbeitsbuch.]

ben Jesu Christi. Wo also ein Text aus dem Evangelium verkündet wird, da wird Jesus Christus in einer integralen Sicht selbst verkündet; das Evangelium ist so der *verkündigte Christus*. Als solche Meta-Verkündigung ist es frohmachende Botschaft, die ihren Ursprung und ihren Anhalt in der Verkündigung hat, die Jesus selbst in der Einheit von Wort und Tat vollzogen hat. Diese Verkündigung aber ist untrennbar vom Lebensgeschick dessen, der sie verkündet hat. Eben deswegen besteht das Evangelium eben nicht nur in der Weiterverkündigung der Wortverkündigung Jesu, sondern darüber hinaus auch in der Kunde von dessen Lebensgeschick. Das Evangelium, das konkret im Rahmen der Eucharistiefeyer verkündet wird enthält also gleichermaßen „Texte Jesu“ und „Texte über Jesus (= Jesustexte)“<sup>178</sup>. Der Exeget Anton Vögtle unterscheidet insofern zu Recht zwischen dem *verkündigenden Jesus* und dem *verkündigten Christus*.<sup>179</sup> In beidem und aus beidem, den verkündigenden Texte Jesu und dem verkündigten Jesustext, resultiert und besteht das Evangelium Jesu Christi und das Evangelium von Jesus Christus.

Schließlich ist ein letzter Gedanke aus der Akklamation abzuleiten: Das Evangelium ist zu begreifen als wirksame Größe, als dynamischer Vorgang, als kommunikatives Handeln, das die Lebenswirklichkeit verändert. Dies kommt in der leise gesprochenen Bitte (6) „Herr, durch dein Evangelium nimm hinweg unsere Sünden“ zum Ausdruck. In dieser Bitte artikuliert sich der Glaube daran, dass in der Verkündigung des Evangeliums die alle Weltstrukturen verändernde Kraft Jesu Christi selbst zur Geltung kommt und in die Lebenspraxis hinein wirkt:

„Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht: Es ist eine Kraft Gottes, die jeden rettet, der glaubt, zuerst den Juden, aber ebenso den Griechen.“ (Röm 1,16)

Denn wo immer das Evangelium *von* Jesus Christus verkündet wird, da ereignet sich das Evangelium Jesu Christi fort und in ihm die lebenserschließende Wirklichkeit Gottes *heute*.

---

<sup>178</sup> Vgl. ARENS, *Christopraxis* 58.

<sup>179</sup> Vgl. VÖGTLE, Anton, *Der verkündigende und der verkündigte Jesus „Christus“*. In: SAUER, Joseph, Hg., *Wer ist Jesus Christus?* Freiburg i. Br. u.a. 1977, 27-91, 33-36. [= VÖGTLE, *Jesus Christus*.]

„Das Evangelium gibt (...) nicht nur Bericht von vergangenem Geschehen, sondern es ruft die Gegenwart des Heils aus und ist somit selbst Heilsgeschehen.“<sup>180</sup>

Fassen wir diesen – zugegebenermaßen etwas komplizierten – Sachverhalt zusammen, so gelangen wir zu drei Bedeutungsebenen, die der Begriff „Evangelium“ hat. „Evangelium“ bedeutet demnach erstens die Angabe eines spezifischen literarischen Gattungsbegriffes; zweitens bezeichnet „Evangelium“ den Inhalt der Verkündigung Jesu Christi, die dieser in seinem Leben vollzogen hat und schließlich drittens die integrale Verkündigung von der Person Jesus Christus, die in der Einheit von Wort, Tat und Lebensgeschick (Leben, Sterben, Tod und Auferstehung) *das Evangelium* ist.

#### *ad 1) Evangelium als literarischer Gattungsbegriff*

Verwendet man den Begriff „Evangelium“ als einen literarischen Gattungsbegriff, dann drückt sich darin die Erkenntnis aus, dass das Leben Jesu Christi einen ganz bestimmten und spezifischen literarischen Niederschlag gefunden hat, der eine völlig neue literarische Gattung hervorgebracht hat. Der einzigartigen Spezifität der völlig innovativen Botschaft Jesu Christi konnte offensichtlich nur entsprochen werden durch eine einzigartige und innovative Textgattung, wie wir sie in den vier Evangelien *nach Matthäus, nach Markus, nach Lukas* und *nach Johannes* vorliegen haben. Die für sie eigentümliche Verbindung und Zuordnung von „Texten Jesu“ und „Jesustexten“ entspricht der für die Person Jesus Christus so eigentümliche Verbindung und Zuordnung von Botschaft und Leben. Diesem unauflöslichen Integral würde man nicht gerecht, wenn man nur seine Worte und Taten in möglichst originalgetreuer Weise wie in einem Referat wiedergeben würde. Und man würde diesem Integral ebenfalls nicht gerecht, wenn man nur sein Lebensgeschick erzählerisch oder in Form einer Reportage weitergeben würde. Die singuläre Tatsache, dass Botschaft und Lebensgeschick in Jesus Christus untrennbar verbunden sind, der Bote also gewissermaßen selbst die Botschaft *ist*, fordert von sich her ein spezifisches Textgenuss, das dieser besonderen Gegebenheit Rechnung trägt.

„Die literarische Gestalt des Evangeliums ist (...) eine genuin christliche Schöpfung, zu der es keine unmittelbaren Vorbilder in der antiken Literatur gibt.“<sup>181</sup>

---

<sup>180</sup> LOHSE, Eduard, Die Entstehung des Neuen Testaments. Stuttgart u.a. <sup>4</sup>1983, 74. [= LOHSE, Entstehung.]

<sup>181</sup> LOHSE, Entstehung 74.

Aus der Perspektive des Glaubens ließe sich pointiert sagen: Zum „Wunder“ des Lebens Jesu gehört, dass dieses Wunder eine neue Sprachform hervorbringt (evoziert), weil keine andere Sprachform als die völlig neu gestaltete literarische Form „Evangelium“ in der Lage ist auch nur in Ansätzen das Wunder des Lebens Jesu weiterzutragen und so weiter zu vermitteln. Eben das bedeutet „Evangelium“ aber in einer ersten Bedeutung.

*ad 2: „Evangelium“ als Bezeichnung des Inhaltes der Verkündigung Jesu Christi*

Zur spezifischen Eigenart der Gattung „Evangelium“ gehört es nun aber auch, dass sie die spezifischen Inhalte der jesuanischen Verkündigung, seiner Frohen Botschaft, wiedergibt. Sie tut dies, indem sie die Aussagen der Jesusbotschaft in mannigfaltiger Form weiter trägt. Dies geschieht dadurch, dass sie die Worte und Taten Jesu Christi in sich aufnimmt und so deren Inhalte wiedergibt.

Dies geschieht da, wo etwa in der Bergpredigt der kognitive Gehalt der Jesus Botschaft zusammengefasst wird und so deren Spezifikum zum Ausdruck kommt.

Dies geschieht aber auch da, wo sie von konkreten Taten Jesu (Heilungen, Mähler etc.) „berichtet“, in denen ihrerseits der Inhalt der frohmachenden jesuanischen Botschaft in einer praktischen Dimension zur Geltung kommt und so geschichtsnotorisch wird.

Dies geschieht aber auch da, wo die „Evangelien“ etwa die Gleichnisreden Jesu wiedergebend „aufbewahren“, die ihrerseits den Gehalt der frohmachenden Botschaft, die Jesus verkündet hat, enthalten und wiedergeben.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die „Evangelien“ von der Verkündigung Jesu Christi künden.

*ad 3: Die Verkündigung Jesu als den Christus als das Evangelium*

Schließlich bedeutet „Evangelium“ in einem umfassenden Sinne, dass die Evangelien Jesu als den Christus als das eigentliche Evangelium verstehen. In dieser umfassenden und integralen Sicht wird der Inhalt der jesuanischen Verkündigung (die Verkündigung der frohmachenden Botschaft Jesu in Wort und

---

„Direkte außerchristliche Analogien zur neutestamentlichen Literaturgattung ‚Evangelium‘ gibt es nicht.“ (LINDEMANN/ CONZELMANN, Arbeitsbuch 35.) Vgl. MERKLEIN, Helmut, Der paulinische Begriff „Evangelium“. In: DERS., Studien zu Jesus und Paulus. Tübingen 1987, 279-295. [= MERKLEIN, Begriff.]

Tat) so an die Person des Jesus Christus gebunden, dass dieser GottMensch (so können wir jetzt sagen) selbst als der eigentliche Inhalt des Evangeliums ausgesagt wird. Jesus Christus verkündigt also nicht „nur“ eine frohmachende Botschaft, sondern Jesus Christus selbst *ist* die frohmachende Botschaft. In dieser Dimension von „Evangelium“ wird also nicht mehr nur die Verkündigung Jesu weitervermittelt, sondern Jesus Christus selbst zum eigentlichen Referenzpunkt der Verkündigung. Kerygma von Jesus als dem Christus und die Jesusüberlieferung werden so untrennbar verbunden.<sup>182</sup>

Verkündigt wird demnach nicht nur die Verkündigung Jesu, sondern Jesus Christus wird als das Evangelium *selbst* und als das Evangelium *schlechthin* verkündet. In dieser letzten Dimension artikuliert sich der geschichtlich nachvollziehbare Prozess einer Konzentration des christlichen Glauben auf Jesus Christus: von der Verkündigung Jesu zum verkündigten Christus. Überspitzt könnte man sagen: aus der „Sache Jesu“ wird die Verkündigung der „Sache Jesus“.

### *1.1.2 Der theologische und christologische Aspekt des Evangeliums als Dynamis Gottes*

Die beiden Bedeutungsebenen von „Evangelium als Verkündigung Jesu“ bzw. „Evangelium als der verkündigte Christus“ lassen sich unschwer im Neuen Testament selbst erheben. Der Blick ist zu lenken auf den programmatischen Beginn des Markusevangeliums:

„Anfang des Evangeliums Jesu Christi, dem Sohn Gottes.“ (Mk 1,1/ eigene Übersetzung)

Mit diesem Satz überschreibt Markus sein gesamtes Evangelium, der „mit seiner Vita Jesu den sachlichen Grund des Evangeliums legen will“<sup>183</sup>, wie es nun, d.h. in nachösterlicher Perspektive, verkündigt wird:

„Anfang und Grundlage des Evangeliums ist die Geschichte Jesu Christi von der Johannestaufe bis zu Jesu Tod und Auferstehung, wie sie Markus aufgrund der ihm verfügbaren Traditionen in seinem Werk, mit dessen Titel die Gattungsbezeichnung ‚Evangelium‘ kreiert ist, darstellt.“<sup>184</sup>

---

<sup>182</sup> LOHSE, Entstehung 74.

<sup>183</sup> MERKLEIN, Helmut, Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen. Stuttgart 1995, 10. [= MERKLEIN, Jesusgeschichte.]

<sup>184</sup> PESCH, Rudolf, Das Markusevangelium 1,1-8,26 = HThKNT II/1. Sonderausgabe Freiburg i. Br. u.a. 2000, 76. [= PESCH, Markusevangelium.]

Bemerkenswert ist, dass man die Formulierung „Evangelium Jesu Christi“ sowohl als gen. subj. als auch als gen. obj. auffassen kann. Versteht man die Aussage als gen. subj., dann wäre Jesus Christus der *Verkündiger* des Evangeliums, im anderen Fall wäre er selbst der *Inhalt* des Evangeliums. Hier geht es nicht darum, diese exegetische Frage zu entscheiden, sondern vielmehr darzulegen, dass der Begriff im Blick auf das Neue Testament prinzipiell beide Bedeutungsebenen beinhaltet. So finden sich bei Markus sowohl Stellen, in denen Jesus als Verkündiger des Evangeliums als einer von ihm unterschiedenen Größe auftritt als auch Stellen, in denen Jesus und das Evangelium parallel gesetzt sind.

„Nachdem man Johannes ins Gefängnis geworfen hatte, ging Jesus wieder nach Galiläa; er *verkündete das Evangelium Gottes* (15) und sprach: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“ (Mk, 1,14-15)

Hier erscheint das Evangelium als ein auf Gott selbst (d.h. *theologisch* ausgerichtetes) Handeln, das freilich unmittelbar an Jesus Christus gebunden ist. Jesus erscheint als der eschatologische Prophet, der das Evangelium proklamiert, ohne mit diesem identisch zu sein. Anders und der Tendenz nach christologisch ausgerichtet ist folgende Aussage Jesu:

„Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um *meinetwillen und um des Evangeliums* willen verliert, wird es retten.“ (Mk 8,35)

Hier sind Bote des Evangeliums und Botschaft des Evangeliums so stark aneinander gekoppelt, dass beide Größen wenigstens partiell zu identifizieren sind. So sehr für Markus „Jesus Christus“ das Evangelium ist (vgl. Mk 8,35), so sehr muss gleichzeitig festgehalten werden, dass Jesu Verkündigung des „Evangeliums Gottes“ (Mk 1,14), d.h. die Botschaft vom Reich Gottes „selbst integraler Bestandteil der Heilsverkündigung *von Jesus Christus* ist“<sup>185</sup>. Das theologische und das christologische Moment gehen damit also Hand in Hand:

„Jesus erscheint (...) als eschatologischer Prediger, der in Wort und Tat, in Gleichnissen und Wundern Gottes hereinbrechende Königs-

---

<sup>185</sup> MERKLEIN, Jesusgeschichte 10.

Vgl. PESCH, Markusevangelium 106: „Jesus der Verkündiger des Evangeliums Gottes, ist im Evangelium der Kirche präsent.“

herrschaft als Zuwendung zu den Armen und Sündern verkündet und repräsentiert.“<sup>186</sup>

Ähnlich ist dies auch bei Paulus. Auch für ihn hat das *Evangelium* Jesus zum Inhalt, ist Jesus Christus nicht nur der *Freudenbote* als Überbringer der frohen Botschaft (vgl. Jes 52,7), sondern *die Freudenbotschaft* (von seinem Heilswerk in Tod und Auferstehung) selbst.<sup>187</sup> Entsprechend kann er sagen: „Wir verkündigen Christus als den Gekreuzigten (...).“ (1 Kor 1,23) Aber diese Freudenbotschaft, Jesus Christus, ist ihrerseits selbst in spezifischer Weise verbunden mit einer theologischen Aussage:

„Der *spezifisch paulinische Gedanke* liegt darin, dass Paulus diesen christologischen Inhalt des ‚Evangeliums‘ zuspitzt auf das Handeln Gottes an dem Gekreuzigten und von daher das ‚Evangelium‘ als Botschaft und zugleich wirksames Geschehen der neuen Schöpfung deuten kann. ‚Evangelium‘ ist daher nicht nur Botschaft *von* dem Heilsereignis, sondern ist selbst heilswirksames Geschehen, in dem Gottes schöpferische dŰnamij neue Schöpfung schafft, bis einmal vollendet sein wird, was in Christus schon vollendet ist.“<sup>188</sup>

Verkündigung des Evangeliums ist somit keine Retrospektive, die das in und durch Jesus Ereignete lediglich erinnert, sondern das Offenbarwerden der schöpferischen Kraft Gottes, die an Jesus Christus gehandelt hat. Wo diese Kraft allerdings im Heute offenbar wird, da ereignet sie sich je neu. Damit ist das Evangelium da, wo es verkündet wird, eine dynamische Kraft Gottes, die die Abkehr von den Götzen und die Umkehr zum Gott Jesu Christi bewirkt:

„Wir wissen, von Gott geliebte Brüder, dass ihr erwählt seid. Denn wir haben euch das Evangelium nicht nur mit Worten verkündet, sondern auch mit Macht und mit dem Heiligen Geist und mit voller Gewissheit. (...) Von euch aus ist das Wort des Herrn aber nicht nur nach Mazedonien und Achaia gedrungen, sondern überall ist euer Glaube an Gott bekannt geworden, so dass wir darüber nichts mehr zu sagen brauchen. Denn man erzählt sich überall, welche Aufnahme wir bei euch gefunden haben und wie ihr euch von den Götzen zu Gott bekehrt habt, um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen und seinen Sohn vom Himmel her zu erwarten, Jesus,

---

<sup>186</sup> THEIBEN/MERZ, Jesus 42.

<sup>187</sup> Vgl. MERKLEIN, Evangelium 293.

<sup>188</sup> MERKLEIN, Evangelium 293.

den er von den Toten auferweckt hat und der uns dem kommenden Gericht Gottes entreißt.“ (1 Thes 1,4-5.8-10)

Wie sehr aus dem Evangelium, das Jesus ursprünglich verkündet hat, das Evangelium Jesu Christi geworden ist, d.h. aus dem Subjekt der Evangeliumsverkündigung das Objekt der Verkündigung geworden ist, zeigt auch die Apostelgeschichte:

„Da begann Philippus zu reden, und ausgehend von diesem Schriftwort verkündete er ihm das Evangelium von Jesus.“ (Apg 8,35)

Von der christlichen Voraussetzung ausgehend, dass Jesus Christus selbst das Evangelium ist, soll es nun im Folgenden darum gehen, der ursprünglichen Verkündigung Jesu selbst nachzugehen. Angesichts des soeben skizzierten Verständnisses von „Evangelium“ im Neuen Testament bedeutet dies, dass ein reduktives Verfahren zur Anwendung kommen muss. Dies ist notwendig, weil wir methodisch von der Glaubensaussage „Jesus Christus ist das Evangelium“ abstrahieren müssen, um uns den Verkündigungsgehalt und die Verkündigungsgestalt des irdischen Jesus zu vergegenwärtigen. Dies soll ausgehend von der zentralen Botschaft Jesu vom „nahegekommenen Reich Gottes“ geschehen.



## 1.2 Die Mitte der jesuanischen Botschaft: Jesu Wort-Tat-Verkündigung von der Gottes-herrschaft

### 1.2.1 Hermeneutische Vorbemerkung

Mit Theissen/ Merz können wir schlicht festhalten:

„Im Zentrum der eschatologischen Verkündigung Jesu steht die Heilsbotschaft von der Königsherrschaft Gottes (basile...a toà qeoà) [(...).“<sup>189</sup>

Die Rede von Gottes Herrschaft ist nach Pesch der „zentrale Begriff von Predigt und Lehre Jesu“<sup>190</sup> und auch Helmut Merklein stellt fest, „dass die ‚basileia‘ Gottes den zentralen Inhalt der Verkündigung Jesu bezeichnet“<sup>191</sup>. Sie ist „der entscheidende Inhalt der Verkündigung des historischen Jesus“<sup>192</sup> oder auch „das eigentliche Thema des Redens Jesu“<sup>193</sup>. Bereits mit systematischem Blick stellt Arens fest:

„Zentraler Inhalt des Evangeliums Jesu, dessen Niederschlag wir in den Evangelien, in die Sprachform des Evangeliums eingebettet, vorfinden, ist die Gottesherrschaft. Diese erscheint bei Markus, Matthäus und Lukas als elementarer Gehalt seiner kommunikativen Praxis, den er sowohl in seinem verbalen Handeln als auch in seinem nicht-sprachlichen Verhalten als das seine Person und Praxis Bestimmende zum Ausdruck bringt.“<sup>194</sup>

Aus diesem Grund müssen wir uns daher in einer gewissen Intensität mit dem Begriff und der von ihm intendierten Wirklichkeit mit einer gewissen Ausführlichkeit auseinandersetzen.

Dabei müssen wir von vornherein einem möglichen Missverständnis bzw. Verständigungsproblem begegnen. Dies könnte daraus resultieren, dass der Begriff der „Herrschaft“ bzw. des „Königtums“ bei uns heute ein eher negatives Ver-

---

<sup>189</sup> THEISSEN/MERZ, Jesus 220.

<sup>190</sup> PESCH, Markuskommentar 107.

<sup>191</sup> MERKLEIN, Helmut, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze. Stuttgart <sup>3</sup>1989, 25. [= MERKLEIN, Botschaft.] Vgl. MERKLEIN, Helmut, Jesus. Kündiger des Reiches Gottes. In: HfTh<sup>2</sup> 3, 115-139. [= MERKLEIN, Jesus.] Vgl. MERKLEIN, Helmut, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu. Würzburg <sup>3</sup>1984.

<sup>192</sup> MERKLEIN, Botschaft 25.

<sup>193</sup> NEUFELD, Karl-Heinz, Fundamentaltheologie 1. Jesus: Grund des christlichen Glaubens. Stuttgart u.a. 1992, 17. [= NEUFELD, Fundamentaltheologie 1.]

<sup>194</sup> ARENS, Christopraxis 54.

ständnis weckt, d.h. negativ konnotiert ist. „Herrschaft“ wird sehr leicht assoziiert mit Tyrannei, Despotie, Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Gewalt; sie scheint das Gegenteil von Freiheit und Mündigkeit zum Ausdruck zu bringen und wird daher als Bedrohung und nicht als Befreiung verstanden. „Herrschaft“ ist ein Gegenbegriff zu Emanzipation und schürt von daher eher Angst als dass er für Vertrauen wirbt. Ein Blick in den Word-Thesaurus macht dies sehr deutlich. Dort werden als Synonyme u.a. angegeben: Hegemonie, Macht, Oberherrschaft, Imperialismus, Autorität, Führerschaft, Gewalt, Obrigkeit, Alleinherrschaft. All diese Konnotationen, die wir mehr oder minder unwillkürlich mit dem Begriff „Herrschaft“ verbinden, drücken aber nun gerade das genaue Gegenteil von dem aus, was „Gottes Herrschaft“ in der Verkündigung Jesu meint: Denn Gottes Herrschaft bzw. Gottes Königsein ist ein Heilsbegriff par excellence und bedeutet als solcher: Leben, Gerechtigkeit, Frieden, Wahrheit, Nächstenliebe, Heil, Glück, Gesundheit, Überwindung von Leid etc. Er ist aus der Sicht Jesu und von dessen Zeitgenossen ein Hoffnungsbegriff, der ein gelungenes Leben in einem umfassenden Sinne bedeutet. Ja, man wartet geradezu sehnsüchtig auf den Freudenboten, der endlich verkündet, dass Gott seine Königsherrschaft angetreten hat:

„Wie willkommen sind auf den Bergen die Schritte des Freudenboten, der Frieden ankündigt, der eine frohe Botschaft bringt und Rettung verheißt, der zu Zion sagt: Dein Gott ist König.“ (Jes 52,7)

Wo das Evangelium von der Königsherrschaft verkündet wird, da geschieht das Unerhörte, Rettung in einem umfassenden, alle Dimensionen des Menschen betreffenden Sinne:

„Blinde sehen wieder, Lahme gehen, und Aussätzig werden rein; Taube hören, Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündet.“ (Lk 7,22)

Das „Missverständnis“, das die christliche Rede von der *Herrschaft Gottes* provoziert, kann aber auch zu einem *produktiven Missverständnis* werden, wenn es gelingt a) das Wesen Gottes und die daraus resultierenden Auswirkungen der Gottesherrschaft für das menschliche Leben in einem umfassenden Sinne zu erschließen und b) das Leben im Reich Gottes in seiner ganzen Positivität vom Leben im Herrschaftsraum der Sünde abzugrenzen.

	<i>Wo „Gottes Herrschaft“</i>	<i>Wo die „Herrschaft der Sünde“ Macht hat, da herrscht ...</i>
--	-------------------------------	---

	<i>Macht hat, da herrscht ...</i>	
<i>im Blick auf das Leben</i>	das ewige Leben	der Tod
<i>im Blick auf das zwischenmenschliche Zusammensein</i>	Liebe Gerechtigkeit Friede Wahrheit Sanftmut	Hass Ungerechtigkeit Krieg Lüge Gewalt
<i>im Blick auf die menschliche Kommunikation</i>	Anerkennung/ Bejahung Nächsten- und Feindesliebe Großzügigkeit Barmherzigkeit Demut	Unterdrückung Missgunst/ Habgier/ Unversöhnlichkeit/ Egoismus Geiz Starrsinnigkeit Hochmut
<i>im Blick auf das menschliche Befinden</i>	Freude Fülle Heil	Trauer Hunger/ Durst Leiden
	Gotteskindschaft Himmel	Sünder Hölle

Diese Gegenüberstellung mag beim ersten Hinsehen plakativ wirken, gleichwohl macht sie die Entscheidungssituation deutlich, mit der Jesus die Menschen durch seine Basileia-Botschaft konfrontiert. In ihr geht es ums Ganze:

„(14) Nachdem man Johannes ins Gefängnis geworfen hatte, ging Jesus wieder nach Galiläa; er verkündete das Evangelium Gottes (15) und sprach: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,14f.)

Helmut Merklein stellt zu Recht fest:

Man wird „gerade dem modernen Menschen nicht die Konfrontation mit der Dialektik der Bibel und der Botschaft Jesu ersparen dürfen, wonach der Mensch in seinem Menschsein erst dann zur Erfüllung gelangt, wenn er das absolute Herrsein Gottes anerkennt.“<sup>195</sup>

---

<sup>195</sup> MERKLEIN, Botschaft 39.

### 1.2.2 Manifeste der Gottesreichpredigt – Mk 1,14f. und Mt 4,23f.

„Nachdem man Johannes ins Gefängnis geworfen hatte, ging Jesus wieder nach Galiläa; er verkündete das Evangelium Gottes (15) und sprach: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,14f.)

„Er zog in ganz Galiläa umher, lehrte in den Synagogen, verkündete das Evangelium vom Reich und heilte im Volk alle Krankheiten und Leiden. (24) Und sein Ruf verbreitete sich in ganz Syrien. Man brachte Kranke mit den verschiedensten Gebrechen und Leiden zu ihm, Besessene, Mondsüchtige und Gelähmte, und er heilte sie alle. (25) Scharen von Menschen aus Galiläa, der Dekapolis, aus Jerusalem und Judäa und aus dem Gebiet jenseits des Jordan folgten ihm.“ (Mt 4,23-25.)

Bevor im Weiteren Jesu GottesreichPredigt und Jesus GottesreichWirkung als zentrales und umfassendes *kommunikatives Handeln* seiner gottbezogenen LebensTheorie und seiner gottbezogenen LebensPraxis analysiert werden wird, soll – gewissermaßen als Vorwegnahme des Ganzen im Fragment – die Manifestationen der jesuanischen Gottesreichpredigt in Mk 1,14f. und Mt 4,23f. betrachtet werden. In diesen beiden Stellen konzentrieren die Evangelisten Markus und Matthäus jeweils in der Form eines Summariums das Proprium, das Eigentliche der jesuanischen Tat-Verkündigung.

„Nachdem man Johannes ins Gefängnis geworfen hatte, ging Jesus wieder nach Galiläa; er verkündete das Evangelium Gottes (15) und sprach: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,14f.)

#### 1. Jesus verkündet das „Evangelium Gottes“

Die Botschaft Jesu vom nahegekommenen *Reich Gottes*, als dem *Inhalt* des von Jesus verkündigten Evangeliums, richtet sich auf Gott und dessen initiatives Handeln. Sie ist eine *theozentrierte* Botschaft, zunächst keine *christozentrierte*, erst Recht keine *anthropozentrierte*. Gott ist der alleinige Akteur des „Evangeliums“, gleichwohl ist Jesus derjenige, der dieses Evangelium verkündet.

### *Begriff „Evangelium Gottes“*

Das Evangelium Gottes, das von Jesus öffentlich proklamiert wird, ist „die Verkündigung des einen endgültigen eschatologischen Heils, das Gott der Welt und den Menschen bereiten will“<sup>196</sup>. *Endgültig* heißt: Diese Initiative Gottes ist die letzte, in der Gott den Menschen sein Heil anbieten wird. Darüber hinaus wird es kein neues Heilsangebot mehr geben, weil es unwiderruflich ist und von keiner „Macht der Welt“ aufhaltbar. *Eschatologisch* heißt: Das Evangelium als *Heilsaussage und als Heilszusage im Modus des Angebotes* gibt Auskunft über das mögliche und realistische *positive* Endschicksal des einzelnen Menschen und über „die von Gott gewirkte endzeitliche Neugestaltung der Menschheit und des gesamten Kosmos“<sup>197</sup>. *Heil* heißt: Das menschliche Verlangen nach endgültiger Vollendung seiner Existenz als einer gelungenen ist erreichbar und ist von Gott her eine jedem Menschen angebotene Möglichkeit. Heil bedeutet demnach die auf immer gelungene, durch nichts gefährdete geglückte Beziehung zwischen Gott und dem Menschen und den Menschen untereinander.

Motivgeschichtlich knüpft Jesus im Blick auf „Evangelium“ und „Gottes Königsein“ an im Alten Testament:

„Wie willkommen sind auf den Bergen die Schritte des Freudenboten, der Frieden ankündigt, der eine frohe Botschaft bringt und Rettung verheißt, der zu Zion sagt: Dein Gott ist König.“  
(Jes 52,7)

Im Blick auf das umfassende Verständnis der Aussage vom Freudenboten des Evangeliums Gottes, dass in seinem „König-Sein“ besteht, muss näherhin geklärt werden, in welcher besonderen Weise Jesus *dieser Freudenbote* ist, diese *Freudenbotschaft* verkündet und in welcher besonderen Weise die Botschaft (Evangelium) mit dem *Freudenboten* selbst in Zusammenhang steht.

#### 2. „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe“

Diese Aussage bezeichnet den konkreten Inhalt des Evangeliums: Es besteht darin, dass Gott die Handlungsinitiative in der Welt (Zeit!) übernommen hat und die Weltzeit nunmehr qualifiziert ist durch die Tatsache, dass Gottes

---

<sup>196</sup> MERKLEIN, Jesusgeschichte 55.

<sup>197</sup> FINKENZELLER, Josef, Art. Eschatologie. In: LKDg, 137-143, 137. [= FINKENZELLER, Art. Eschatologie.]

Reich, bzw. seine Herrschaft, als unmittelbar anstehende in die Welt hineinragt. Das bedeutet aber das Ende von Geschichte und Weltzeit:

„Die bisherige Zeit hat ihr Maß erreicht. Es kommt etwas Neues, was nicht aus der Kontinuität der Geschichte und nicht aus den Schaffungsmöglichkeiten des Menschen zu erklären ist. Gott selbst setzt sein Heil durch. Gottes Herrschermacht, die in der bisherigen Geschichte offensichtlich verdunkelt war, tritt in Erscheinung. Gott ergreift die Herrschaft über die Welt.“<sup>198</sup>

Deutlich wird zudem, dass Jesus als Verkündiger des Evangeliums der *Offenbarer* der Tatsache ist, dass Gott diese Herrschaft ergriffen hat. Ohne Jesus würde diese Tatsache in der Welt *nicht in Erscheinung* treten und wäre entsprechend nicht geschichtsnotorisch, entsprechend auch nicht *wirksam*. Nicht die Wirklichkeit der Gottesherrschaft, wohl aber ihre Wirksamkeit ist unmittelbar gekoppelt an das Auftreten Jesu und seine Offenbarung. Sie ist gleichzeitig auch die letzte Offenbarung, weil zu ihrem Inhalt die Tatsache gehört, dass die „Zeit erfüllt ist“. Damit ist aber auch die Zeit einer möglichen Gottesoffenbarung abgeschlossen.

Dass die „Gottesherrschaft nahe gekommen ist“ sagt nicht, dass sie eine Wirklichkeit ist, die zeitlich nur nahe bevor stünde. Das „Nahe-Sein“ bedeutet vielmehr und grundsätzlicher, „dass die Gottesherrschaft bereits jetzt die Gegenwart berührt und die Gegenwart neu gestaltet, zum Heil hin verändert“<sup>199</sup>.

*Begriff „Reich Gottes“/„Gottesherrschaft“*

*Übersetzung und Bedeutung:* Die Rede von der „Basileia Gottes“ ist schwierig ins Deutsche zu übertragen. Alle Übersetzungsvarianten (Königsein Gottes, Königtum Gottes, Königsmacht Gottes, Königsherrschaft Gottes, Königreich Gottes) sind negativ konnotiert (s.o.) oder entsprechen nicht der semitischen Semantik. Zu favorisieren ist eine „dynamische“ Übersetzung, d.h. die Rede von „Gottes König-sein“ bzw. von „Gottes-Herrschaft“, gegenüber einer „statischen“ Übersetzung (Gottes Königreich/ Reich Gottes), die eher an eine territoriale Größe denken ließe. Es geht darum, dass *Gott König ist*, nicht so sehr darum, dass es ein Reich Gottes territorial gibt. Die Rede von der Basileia Gottes bezeichnet die königliche Herrschaft Gottes *in actu*, d.h. nicht in erster Linie ein statischer Zustand, sondern eine dynamische Wirksamkeit. Gleichwohl ist auch die „räumliche“ Konnotation des

---

<sup>198</sup> MERKLEIN, Jesusgeschichte 55.

<sup>199</sup> MERKLEIN, Jesusgeschichte 56.

Begriffs nicht völlig zu vernachlässigen: „Reich Gottes“ meint gewiss auch einen Herrschaftsbereich, der sich auf die ganze Welt bezieht.<sup>200</sup>

*Herkunft:* Ähnlich wie beim Begriff des „Evangeliums“ ist hier auf Jes 52,7 zu verweisen, wo der Jubelzuruf lautet „Dein Gott ist König!“ und eine prophetische Zukunftshoffnung artikuliert. Diese Zukunftshoffnung richtete sich bis ins 3. Jahrhundert v. Chr. auf eine *innergeschichtliche* Zeitenwende hin zum Heil, dass durch die Königsherrschaft JHWHs verbürgt ist bzw. durch diese etabliert wird:

„An jenem Tag – Spruch des Herrn – will ich versammeln, was hinkt, und zusammenführen, was versprengt ist, und alle, denen ich Böses zugefügt habe. Ich mache die Hinkenden zum (heiligen) Rest und die Schwachen zu einem mächtigen Volk. Und der Herr wird ihr König sein auf dem Berg Zion von da an auf ewig. Und du, (schützender) Turm für die Herde, Felsenhöhe der Tochter Zion, du erhältst wieder die Herrschaft wie früher, das Königtum kommt wieder zur Tochter Jerusalem.“ (Mi 4,6-8<sup>201</sup>)

---

<sup>200</sup> Gegenteiliger Auffassung ist SCHENKE, Ludger, Die Botschaft vom kommenden „Reich Gottes“. In: SCHENKE, Ludger u.a., Jesus von Nazaret. Spuren und Konturen. Stuttgart 2004, 106-147, 106-110. [SCHENKE, Botschaft.] Er plädiert dafür, das „Reich Gottes“ primär räumlich aufzufassen, „denn er ist in der Gegenwart noch nicht erreicht und umfasst noch nicht alles“ (109). Zudem drückt „Reich Gottes“ besser aus, dass Jesus einen Vollendungszustand meint.

<sup>201</sup> Mi 2,12f.

Ich werde ganz Jakob versammeln, den Rest von Israel will ich vereinen. Ich führe sie zusammen wie die Schafe im Pferch, wie die Herde mitten auf der Weide - eine wogende Menschenmenge. Ein Vorkämpfer bricht ihnen die Bahn, sie brechen durch das Tor in die Stadt ein; dann ziehen sie weiter. Ihr König geht vor ihnen her, der Herr schreitet an ihrer Spitze.

Mi 4,6-8

„An jenem Tag - Spruch des Herrn - will ich versammeln, was hinkt, und zusammenführen, was versprengt ist, und alle, denen ich Böses zugefügt habe. Ich mache die Hinkenden zum (heiligen) Rest und die Schwachen zu einem mächtigen Volk. Und der Herr wird ihr König sein auf dem Berg Zion von da an auf ewig. Und du, (schützender) Turm für die Herde, Felsenhöhe der Tochter Zion, du erhältst wieder die Herrschaft wie früher, das Königtum kommt wieder zur Tochter Jerusalem.“

Zef 3,14f

„Juble, Tochter Zion! Jauchze, Israel! Freu dich, und frohlocke von ganzem Herzen, Tochter Jerusalem! Der Herr hat das Urteil gegen dich aufgehoben und deine Feinde zur Umkehr gezwungen. Der König Israels, der Herr, ist in deiner Mitte; du hast kein Unheil mehr zu fürchten.“

Sach 14,6-11.16f.

„An jenem Tag wird es kein Licht geben, sondern Kälte und Frost. Dann wird es einen Tag lang - er ist dem Herrn bekannt - weder Tag noch Nacht werden, sondern am Abend wird Licht sein. An jenem Tag wird aus Jerusalem lebendiges Wasser fließen, eine Hälfte zum Meer im Osten und eine Hälfte zum Meer im Westen; im Sommer und im Winter wird es fließen. Dann wird der Herr König sein über die ganze Erde. An jenem Tag wird der Herr der einzige sein und sein Name der einzige. Das ganze Land von Geba bis Rimmon im Süden Jerusalems wird sich in eine Ebene verwandeln, Jerusalem aber wird hoch emporragen und an seinem Platz



Diese eschatologisch bestimmte, aber innergeschichtlich perspektivierte Heilswende der Geschichte verschiebt sich hin zu einer apokalyptischen Hoffnung. Mit der Errichtung der „Basileia Gottes“ bzw. der „Herrschaft Gottes“ geht der Abbruch der ablaufenden Unheilsgeschichte und der Anbruch einer völlig neuen Epoche einher:

„Zur Zeit jener Könige wird aber der Gott des Himmels ein Reich errichten, das in Ewigkeit nicht untergeht; dieses Reich wird er keinem anderen Volk überlassen. Es wird alle jene Reiche zermalmen und endgültig vernichten; es selbst aber wird in alle Ewigkeit bestehen.“ (Dan 2,44f.<sup>202</sup>)

Inhaltlich konzentriert sich die mit der Königsherrschaft Gottes verbundene Heilshoffnung darauf, dass der Name JHWHs in seiner Einzigkeit anerkannt wird und deswegen der Name JHWHs geheiligt wird. Deutlich wird dies bei Sacharja und der Gedanke findet auch in der jesuanischen Verkündigung seinen Niederschlag:

---

bleiben vom Benjamingebirge bis zum Ort des alten Tores, bis zum Ecktor, und vom Turm Hananel bis zu den Keltern des Königs. Man wird darin wohnen. Es wird keine Vernichtung mehr geben, und Jerusalem wird sicher sein.“

Jes 24,23

„Dann muss der Mond sich schämen, muss die Sonne erbleichen. Denn der Herr der Heere ist König auf dem Berg Zion und in Jerusalem, er offenbart seinen Ältesten seine strahlende Pracht.“

<sup>202</sup> Dan 2,31-34

„Du, König, hattest eine Vision: Du sahst ein gewaltiges Standbild. Es war groß und von außergewöhnlichem Glanz; es stand vor dir und war furchtbar anzusehen. An diesem Standbild war das Haupt aus reinem Gold; Brust und Arme waren aus Silber, der Körper und die Hüften aus Bronze. Die Beine waren aus Eisen, die Füße aber zum Teil aus Eisen, zum Teil aus Ton. Du sahst, wie ohne Zutun von Menschenhand sich ein Stein von einem Berg löste, gegen die eisernen und tönernen Füße des Standbildes schlug und sie zermalmte.“

Dan 2,44f.

„Zur Zeit jener Könige wird aber der Gott des Himmels ein Reich errichten, das in Ewigkeit nicht untergeht; dieses Reich wird er keinem anderen Volk überlassen. Es wird alle jene Reiche zermalmen und endgültig vernichten; es selbst aber wird in alle Ewigkeit bestehen. Du hast ja gesehen, dass ohne Zutun von Menschenhand ein Stein vom Berg losbrach und Eisen, Bronze und Ton, Silber und Gold zermalmte. Der große Gott hat den König wissen lassen, was dereinst geschehen wird. Der Traum ist sicher und die Deutung zuverlässig.“

Dan 7,13f.

„Immer noch hatte ich die nächtlichen Visionen: Da kam mit den Wolken des Himmels einer wie ein Menschensohn. Er gelangte bis zu dem Hochbetagten und wurde vor ihm geführt. Ihm wurden Herrschaft, Würde und Königtum gegeben. Alle Völker, Nationen und Sprachen müssen ihm dienen. Seine Herrschaft ist eine ewige, unvergängliche Herrschaft. Sein Reich geht niemals unter.“

„Dann wird der Herr König sein über die ganze Erde. An jenem Tag wird der Herr der einzige sein und sein Name der einzige.“  
(Sach 14,9)

„Vater, es werde geheiligt dein Name, es komme deine Königsherrschaft (Basileia).“ (Lk 11,2)

Im Angesicht dieses motivgeschichtlichen Hintergrundes ist das „am meisten hervorzuhebende Merkmal der Botschaft Jesu (...), dass er Gottesherrschaft nicht nur verheißt, sondern es wagt zu sagen, dass sie schon wirksam in die Gegenwart einbricht“<sup>203</sup>. Dieser ungeheuerliche und innovative Gedanke wird paradigmatisch deutlich in Lk 11,20: „Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen.“ Hierauf wird eigens und genauer einzugehen sein.

### 3. „Kehrt um, und glaubt an das Evangelium“

Aus der Sicht Jesu ist vollkommen klar, dass das angebotene Heil einzig und allein Tat Gottes ist, das nicht aus der Initiative des Menschen abzuleiten ist. Gleichwohl verlangt es eine aktive Reaktion des Menschen, die einen doppelten Aspekt hat: Sie besteht in Umkehr und im Glauben. Diese Reaktionen setzen einmal den gewissermaßen retrospektiven Blick auf die eigene Schuld bzw. Sündenverstrickung und den prospektiven Blick auf die Heilsannahme voraus. Angemessene Antwort auf die Heilsverkündigung, die Heilsansage und Heilzusage ist negativ die Abkehr von den Sünden in der Form der Umkehr und positiv die Hinwendung zur Frohen Botschaft (Evangelium) im Glauben. Beide Reaktionen des Menschen setzen aber das zuvorkommende Handeln Gottes voraus. Er hat den entscheidenden Schritt getan, indem er den Menschen aus der Gerichtssituation entlassen hat. Lukas spricht daher in Lk 4,19 vom neuen Gnadenjahr des Herrn:

„Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.“ (Lk 4,18f.)

„Realisation“ der Basileia Gottes geschieht demnach da, wo die Heilsinitiative *erkannt* wird, in der *Umkehr* die erste angemessene Reaktion darauf geschieht, deren letztes Ziel im *Glauben* besteht.

---

<sup>203</sup> MERKLEIN, Jesusgeschichte 56.

Das „sich- Ereignen“ der Gottes-Herrschaft ist somit ein dynamisches Geschehen, dass das Handeln von unterschiedlichen Akteuren voraussetzt und schließlich in der Interaktion mehrerer Subjekte besteht. Das primär handelnde Subjekt ist Gott selbst. Er ist nicht nur der Initiator des Geschehens, sondern auch derjenige, der dieses Geschehen in all seinen Phasen ermöglicht und trägt:

„Gott hat die Initiative ergriffen. Er allein schenkt die Basileia. Sache des Gottesvolkes ist es, darauf Antwort zu geben. Das Handeln Gottes ermöglicht das Handeln des Menschen.“<sup>204</sup>

Entscheidende Bedeutung für das „Sich-Ereignen“ der Gottesherrschaft hat sodann Jesus Christus als zweites Subjekt, der in seiner Botschaft die Gottesherrschaft nicht nur ankündigt, sondern auch als eine bereits innergeschichtlich wirksame Größe promulgiert und als Repräsentant der Basileia antizipativ verwirklicht. Schließlich ist der Mensch als handelndes Subjekt anzusprechen. Er hat auf das angebotene Heilsgeschehen zu reagieren im Modus von „Umkehr und Glaube“. Dabei ist aber zu betonen, dass diese Handlungsmöglichkeiten in ihrer konkreten Realisation dauernd getragen sind von der Dynamis der Gottesherrschaft selbst, so dass die menschlichen Reaktionen in „actu exercitio“ gleichzeitig als Handeln Gottes anzusprechen sind. Damit aber ist das „Sich-Ereignen“ der Gottesherrschaft als ein *personales Geschehen* zu verstehen, das in der – letztlich kommunikativen – Interaktion dreier Subjekte besteht. Gottesherrschaft realisiert sich da und dann, wo sich die in, durch und mit Jesus Christus ermöglichte, gelungene Beziehung zwischen Gott und den Menschen zum Heil des Menschen ereignet. In der theologischen Reflexion muss dieses Geschehen schließlich als gnadenhaftes Geschehen angesprochen werden. Auch darauf wird zurückzukommen sein.

#### 4. Jesus verkündete das Evangelium vom Reich *lehrend und heilend*

„Er zog in ganz Galiläa umher, lehrte in den Synagogen, verkündete das Evangelium vom Reich und heilte im Volk alle Krankheiten und Leiden. (24) Und sein Ruf verbreitete sich in ganz Syrien. Man brachte Kranke mit den verschiedensten Gebrechen und Leiden zu ihm, Besessene, Mondsüchtige und Gelähmte, und er heilte sie alle. (25) Scharen von Menschen aus Galiläa, der Dekapolis, aus Jerusalem und Judäa und aus dem Gebiet jenseits des Jordan folgten ihm.“ (Mt 4,23-25.)

---

<sup>204</sup> LOHFINK, Gerhard, Braucht Gott die Kirche? Freiburg u. a. 1998, 169. [= LOHFINK, Gott.]

Während im Summarium bei Mk 1,14f. der Inhalt des Evangeliums Gottes, d.h. seine Basileia und die von dieser evozierten Reaktion des Menschen (Umkehr und Glaube), referiert wird, gibt das Summarium des Matthäus in Mt 4,23 wichtige Hinweise über die konkrete Form und die Art und Weise der Evangeliumsverkündigung Jesu. Jesu Verkündigung besteht in Lehre und Tat, theoretischer Lehre und praktischer Realisierung dieser Lehre. Beide Elemente sind untrennbar aufeinander verwiesen, so dass die Verkündigung Jesu in einer umfassenden Weise als eine *Tat-Verkündigung* in „Wort und Werk“ verstanden werden muss.

Jesus verkündete das Evangelium vom Reich als einer, der in den Synagogen *lehrt* und als einer, der im Volk alle Krankheiten und Leiden *heilt*.

Zudem macht Matthäus deutlich, dass diese Tat-Verkündigung Jesu Erfolg hat: „Scharen von Menschen (...) folgten ihm“.

Dem entscheidenden Hinweis bei Matthäus, dass die Tat-Verkündigung bei Jesus in Wort und Tat besteht ist nachzugehen. Er drückt diesen Sachverhalt aus durch die besondere Komposition seines Evangeliums an einer entscheidenden Stelle. Denn der summarische Hinweis auf die Einheit der Wort-Tat-Verkündigung steht vor der Bergpredigt (Kap. 5-7) und dem Zyklus der Heilungen Jesu (Kap. 8-9) und bildet somit die Klammer für diese *beiden* Formen der *einen* Verkündigung (vgl. Mt 4,23ff. mit Mt 9,35). Der *Inhalt* der Basileia-Verkündigung Jesu wird einmal in der Bergpredigt wiedergeben und zum anderen in den Heilungserzählungen. Die Bergpredigt „referiert“ die *Worte* des Messias, die Heilungserzählungen „referieren“ die *Taten* des Messias.<sup>205</sup>

Folgendes Schema gibt diese Struktur der Tat-Verkündigung Jesu nach Matthäus wieder:

„Er zog in ganz Galiläa umher, *lehrt* in den Synagogen, *verkündete das Evangelium vom Reich* und *heilte im Volk alle Krankheiten und Leiden*. Und sein Ruf verbreitete sich in ganz Syrien. Man brachte Kranke mit den verschiedensten Gebrechen und Leiden zu ihm, Besessene, Mondsüchtige und Gelähmte, und er heilte sie alle. (25) Scharen von Menschen aus Galiläa, der Dekapolis, aus Jerusalem und Judäa und aus dem Gebiet jenseits des Jordan folgten ihm.“ (Mt 4,23-25.)

<sup>205</sup> Vgl. MERKLEIN, Jesusgeschichte 87-89.

<p><u>Jesus verkündete das Evangelium vom Reich</u></p> <p><i>lehrend in den Synagogen</i></p> <p><u>heilend im Volk alle Krankheiten</u></p> <p>⇓</p> <p>Mt 5-9</p>	
Mt 5-7	Mt 8-9
<p><b><u>lehrend verkündigend</u></b></p> <p>⇓</p> <p>Bergpredigt</p>	<p><b><u>heilend verkündigend</u></b></p> <p>⇓</p> <p>Heilungen/ Wunder/ Mahl</p>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Seligpreisungen</li> <li>• Salz der Erde/ Licht der Welt</li> <li>• Gesetz und Propheten</li> <li>• Vom Töten und Versöhnen</li> <li>• Vom Ehebruch</li> <li>• Vom Schwören</li> <li>• Von der Vergeltung</li> <li>• Vom Almosengeben</li> <li>• VaterUnser</li> <li>• Vom Fasten</li> <li>• Von falscher und rechter Sorge</li> <li>• Vom Richten</li> <li>• Von der Entweihung des Hei-</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Die Heilung eines Aussätzigen</li> <li>• Der Hauptmann von Kafarnaum</li> <li>• Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus</li> <li>• Vom Ernst der Nachfolge</li> <li>• Der Sturm auf dem See</li> <li>• Die Heilung der Besessenen von Gadara (Schweineherde)</li> <li>• Die Heilung eines Gelähmten</li> <li>• Die Berufung des Matthäus und das Mahl mit den Zöllnern</li> <li>• Die Frage nach dem Fasten</li> <li>• Die Heilung einer kranken Frau</li> <li>• Die Auferweckung der Tochter des Jairus</li> </ul>

<p>ligen</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Vom Vertrauen und Beten</li> <li>• Goldene Regel</li> <li>• Die enge Pforte</li> <li>• Vom Tun des Willen Gottes</li> <li>• Vom Haus auf dem Felsen</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Die Heilung zweier Blinder und eines Stummen</li> <li>• Die große Ernte</li> </ul>
<p>„Als Jesus diese Rede beendet hatte, war die Menge sehr betroffen von seiner Lehre; denn er lehrte sie wie einer, der (göttliche) Vollmacht hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten.“ (Mt 7,28f.)</p> <p>→ Betroffenheit</p>	<p>„Man brachte Kranke mit den verschiedensten Gebrechen und Leiden zu ihm, Besessene, Mondsüchtige und Gelähmte, und er heilte sie alle.“ (Mt 4,25)</p> <p>→ Weg zu Jesus</p>
<p>⇓</p>	<p>⇓</p>
<p><b>Vollmacht der Verkündigung</b></p>	<p><b>Vollmacht der Tat</b></p>
<p><b>Tatverkündigung des Evangeliums vom Reich Gottes</b></p> <p>„Jesus zog durch alle Städte und Dörfer, lehrte in ihren Synagogen, verkündete das Evangelium vom Reich und heilte alle Krankheiten und Leiden. (Mt 9,35 par Mt 4,23! = Rahmung)</p>	
<p>⇓</p> <p><b>Reaktion auf die Tatverkündigung</b></p> <p>„Scharen von Menschen aus Galiläa, der Dekapolis, aus Jerusalem und Judäa und aus dem Gebiet jenseits des Jordan folgten ihm.“ (Mt 4, 25.)</p>	

Bei der theologischen Reflexion auf diesen Befund bei Matthäus ist sorgfältig darauf zu achten, die beiden Formen der einen Verkündigung Jesu weder voneinander zu trennen, noch je wechselseitig aufeinander zu reduzieren. So ginge man bei der Interpretation fehl, wollte man die Taten (genauerhin die Heilungen) lediglich als Manifestationen oder Bewährungen der Worte verstehen. In einer solchen Sicht lege der Hauptakzent auf der verbalisierten Lehre, während die Taten lediglich die nachträgliche Beglaubigung dieser Worte wäre. Dem ist zu widersprechen: nicht nur die Worte Jesu, sondern auch seine Taten sind eine originäre Form der Verkündigung des Evangeliums vom Reich und müssen in dieser Eigenständigkeit und in dieser Eigenberechtigung gewürdigt werden. Vielmehr ist festzuhalten: Das Wort bleibt nicht allein, sondern es wird von Taten begleitet. Jesus verkündet nicht nur Gottes Güte, sondern lässt diese lebensgeschichtlich und lebenspraktisch erfahrbar werden: Gottes Heil ergreift Mensch, Gesellschaft und Welt.

Damit aber hat die Verkündigung vom Reich, seine Offenbarung gewissermaßen eine sakramentale Struktur:

Jesu Wort ist tätiges Wort und Jesu Taten sind sprechende Taten.

Die Worte und die Taten Jesu sind je wechselseitig *sprechendes Handeln* und *handelndes Sprechen*.

Werk und Wort bilden eine Einheit, was seinen Niederschlag in der sakramentalen Struktur allen kirchlichen Handelns gefunden hat. In diesem Zusammenhang ist nochmals an die Offenbarungstheorie des II. Vatikanischen Konzils zu erinnern.

„Das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind: die Werke nämlich, die Gott im Verlauf der Heilsgeschichte wirkt, offenbaren und bekräftigen die Lehre und die durch die Worte bezeichneten Wirklichkeiten; die Worte verkündigen die Werke und lassen das Geheimnis, das sie enthalten, ans Licht treten.“ (DV 2)

### 1.2.3 Die Basileia-Verkündigung als kommunikative Handlung

Die Anwendung der Theorie „kommunikativen Handelns“ ist eine heuristisch fruchtbare Möglichkeit, die Evangelien als solche und die in den einzelnen Evangelien bezeugten Ereignisse aus dem Leben Jesu Christi als wirklichkeits-

bezogene und wirklichkeitsverändernde Texte zu verstehen, die einen unmittelbaren praktischen Bezug zur Lebenswirklichkeit haben. Die Theorie geht davon aus, dass die menschliche Kommunikation in einem umfassenden Sinne als Handlung verstanden werden kann und insofern alle sprachlichen Ausdrücke (Texte in einem umfassenden Sinne) als wirksame Handlungen rekonstruiert werden können. Diese Sichtweise – Sprache als kommunikatives Handeln aufzufassen – lässt sich sowohl auf die Evangelien als Jesustexte (d.h. auf die Texte *über* Jesus Christus) anwenden, als auch auf die in den Jesustexten enthaltenen „Texte Jesu“. Dies soll nun im Blick auf die Texte Jesu und die Jesustexte im Focus auf die Basileia-Verkündigung geschehen. Unter dieser Hinsicht lassen sich dann das *verbale Handeln Jesu und sein nicht-sprachliches Verhalten* gleichermaßen als Handlungsformen begreifen, durch die und in denen nicht nur eine bestimmte Inhaltlichkeit vermittelt wird (ein „Wissen um Gott“, wenn man so will), sondern die gleichzeitig ein innergeschichtliches Wirksam-Werden dieser „Inhaltlichkeit“ anzeigen. Das will heißen: Jesu verbale und nicht-verbale Wort-Tat-Verkündigung wird als kommunikatives Handeln verstanden, dass da, wo es zu einer Interaktion zwischen dieser Verkündigung und dem Adressaten der Verkündigung kommt, eine neue Sicht der Wirklichkeit ausdrückt und darin eine neue Wirklichkeit selbst *bewirkt*. Insofern Jesus aber in seiner Wort- und Tatverkündigung Gottes Wirklichkeit selbst zum Ausdruck bringt verändert so die über Jesus vermittelte Gottes Wirklichkeit die Weltsicht der Zuhörer (und „Zuschauer“). Auf diese Weise – vermittelt der kommunikativen Praxis Jesu – handelt Gott selbst in der Welt. Die Gottesherrschaft artikuliert sich demnach in der Jesuanischen Lebenswirklichkeit auf eine Weise, die die Lebenswelt der Menschen nicht nur subjektiv und kognitiv, sondern auch objektiv und praktisch be-trifft und verändert. Denn fasst man die Reaktion der Menschen auf die kommunikative Offenbarungspraxis Jesu Christi ihrerseits wiederum als kommunikative Praxis aus, dann zeigt sich in ihr die Wirksamkeit Gottes selbst. Dies hat wiederum unmittelbare Konsequenzen für die Welt selbst, deren immanente Strukturen durch die in Jesus vermittelte Gottes-Kommunikation zumindest in Frage gestellt werden. Umkehr und Glaube, als die beiden von der Gottesreich-Botschaft intendierten kommunikativen Handlungen des Menschen, haben nicht nur eine durch und durch praktische Qualität (etwa für die eigene Lebenspraxis), sondern wirken qua ihrer kommunikativen Verfasstheit lebensgeschichtlich fort. Umkehr und Glaube selbst würden auf diese Weise zu einer Form von Evangelienverkündigung, in der Gottes Herrschaft nicht nur „nur“ weiterverkündet würde, sondern selbst in der Weise kommunikativer Handlung und Praxis wirksam wird. Dies ist deswegen der Fall, weil Umkehr und Glaube ihrerseits initiiert und getragen sind durch die in Jesus gegebene Kommunikation Gottes (als gen. subj. und



obj.) – in Theorie (Lehr-Verkündigung) und Praxis (Tat-Verkündigung). Dies ist der Fall, weil Jesus „sich selbst und sein Tun in eine besondere Beziehung zu Gott und dessen Herrschaft [setzt], von der er (...) behauptet, dass sie in seiner Person und Praxis kommt“<sup>206</sup>. Unter dieser Hinsicht ist Jesus als nicht nur der Verkündiger der Gottesherrschaft, sondern gleichzeitig *Ereignis* dieser Gottesherrschaft, insofern diese selbst zu allererst und exklusiv in Jesu kommunikativer Praxis geschichtsnotorisch und geschichtlich wirksam wird. Deswegen kann Arens in Übereinstimmung mit dem Zeugnis des Neuen Testaments feststellen:

„Für Jesus ist die Gegenwart der Basileia gebunden an sein Handeln und seine Person. Der gütige, sich erbarmende, befreiende Gott bietet den Menschen in Jesu Handeln seine Herrschaft an, will sie für sich gewinnen, auf dass sie sich von ihm ‚beherrschen‘ lassen, um so in die eschatologische Basileia ‚einzugehen‘.“<sup>207</sup>

Deswegen auch ist „der irdische Jesus (...) Verkündiger und Verwirklicher des euangalion tes basileias“<sup>208</sup>. Denn in seiner kommunikativen Praxis und nur in ihr bricht die Gottesherrschaft an. Sie ist gewissermaßen das Einfallstor der Basileia in der Welt:

„Jesu Botschaft des Evangeliums ist (...) ein situationsveränderndes innovatorisches Handeln, insofern es die Wirklichkeit Gottes nicht nur ansagt, ankündigt und bekanntmacht, sondern sie selbst erschließt, übermittelt und in ihrer Heilsmacht (*dynamis*) wirksam werden lässt. Eben dadurch überwindet es [das Evangelium] Trennendes, hebt Exkommunikation auf, schafft Solidarität und Gemeinschaft, lädt zu deren Mitvollzug ein und fordert dazu auf.“<sup>209</sup>

#### 1.2.4 Form und Inhalt der Basileia-Verkündigung

Versteht man die Basileia-Botschaft als ein kommunikatives Geschehen in einem umfassenden Sinne, dann versteht es sich von selbst, dass ihr eigentlicher Inhalt nicht unabhängig von ihrer Form und ihrem Adressatenkreis zu bestimmen ist. Hinsichtlich ihrer Form lassen sich mit Helmut Merklein drei unterschiedliche Verkündigungsgestalten unterscheiden und mit Arens vier Adressatenkreise ausmachen, so dass sich folgende Matrix ergibt:

---

<sup>206</sup> ARENS, Christopraxis 54.

<sup>207</sup> ARENS, Christopraxis 74.

<sup>208</sup> FRANKEMÖLLE, Hubert, Evangelium. Begriff und Gattung. Stuttgart 1988, 151.

<sup>209</sup> ARENS, Christopraxis 60.

	<i>Formen der Verkündigung</i>	<i>Adressaten der Verkündigung</i>
	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Predigt</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Bedürftige und Marginalisierte</li> <li>• Konkurrenten und Gegner</li> <li>• Sympathisanten und Anhänger</li> <li>• Volk</li> </ul>
<i>Wort-Tat Verkündigung der einen Basileia-Botschaft</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Gleichnisse</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Bedürftige und Marginalisierte</li> <li>• Konkurrenten und Gegner</li> <li>• Sympathisanten und Anhänger</li> <li>• Volk</li> </ul>
	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Taten (Heilungen/Wunder/ Zeichenhandlungen)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Bedürftige und Marginalisierte</li> <li>• Konkurrenten und Gegner</li> <li>• Sympathisanten und Anhänger</li> <li>• Volk</li> </ul>

Die inhaltliche Explikation des propositionalen Inhaltes der Basileia-Verkündigung soll nun dergestalt geschehen, dass die drei Formen der Verkündigung betrachtet werden. Dies geschieht dann auch im Blick auf die Adressaten der Verkündigung.

a) *Jesu Predigt als inhaltliche Explikation der Gottesherrschaft*

Charakteristisch für die Einschätzung der jesuanischen Predigt als Form der inhaltlichen Explikation der Gottesherrschaft, wie sie paradigmatisch in der Bergpredigt bzw. der Feldrede vorliegt, ist die Feststellung, dass die Predigt und das „Evangelium vom Reich Gottes“ *identische* Größen sind. So stellt der Exeget Ulrich Luz im Blick auf die Bergpredigt fest: „Die Bergpredigt setzt (...) das Evangeliums des Reichs nicht voraus, sondern ist es“<sup>210</sup>. Folgende vier inhaltliche Hauptaussagen lassen sich aus der Predigt Jesu ableiten:

1. *Seligpreisungen als Ausdruck der unbedingten Heilzusage Gottes*
2. *Die „Nähe“ der Gottesherrschaft als „Nähe Gottes“*
3. *Das Gebot der Feindesliebe (Mt 5,44f.) als Spiegelung der schrankenlosen Liebe,*

*Güte und Barmherzigkeit Gottes*

4. *Die Abba- bzw. Vateranrede als responsorischer Reflex auf Gottes väterliches*

*Verhältnis zum Menschen*

1. *Seligpreisungen als Ausdruck der unbedingten Heilzusage Gottes*

Der jesuanische Kern der Botschaft lässt sich anhand der drei ursprünglichen, auf ein authentisches Jesuswort zurückführbaren Seligpreisungen erschließen (vgl. Lk 6,20b-23 und Mt 5,3-12):

- (I) Selig die Armen, denn ihrer ist die Gottesherrschaft.
- (II) Selig die Hungernden, denn sie werden gesättigt werden.
- (III) Selig die Weinenden, denn sie werden lachen.

Entscheidend ist die Feststellung, dass Jesus in den Seligpreisungen keineswegs eine eschatologische Belehrung vornimmt, sondern das eschatologische Heil öffentlich *proklamiert*. Es handelt sich um eine konkrete Heilzusage den

---

<sup>210</sup> LUZ, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus. In: EKK zum Neuen Testament Bd. I/2. Neukirchen-Vluyn 1990, 183.

Armen, Hungernden und Weinenden gegenüber. Dabei hat die Rede von der Armut sowohl eine soziale und eine religiöse Bedeutung, wobei die Rede von den Armen eine Kollektivbezeichnung für Israel sein kann. Die präsentische Ansage des Heils für die Armen wäre von diesem Hintergrund her als Solidarität JHWHs zu allen zu werten, der dessen sündige Unheilssituation im Anbrechen der Gottesherrschaft aufgehoben hat. Ähnliches gilt auch die Seligpreisungen der Hungernden und Weinenden, wobei hier gewiss *auch* eine soziale Dimension angesprochen wird. Die Gottesherrschaft bedeutet demnach auch eine das konkrete leibliche Leben betreffende Größe.<sup>211</sup>

„Jesus spricht wirklich Arme, Arbeitslose und Verschuldete, die im Elend leben. Ihnen kündigt er die definitive Wende ihres Geschicks durch Gott an: Ihnen wird das kommende Reich gehören. Deshalb sind die ‚Seligpreisungen‘ *Proklamationen*, die das eschatologische Heil den dafür vorgesehenen Anwärtern zusprechen.“<sup>212</sup>

Eigentlicher Bezugspunkt aber ist die religiöse Notlage, in der sich die Menschen befinden. Diese aber ist im Anbruch der Gottesherrschaft bereits prinzipiell zum Guten gewendet. Die zu Recht bestehende Gerichtsdrohung ist von einer universalen Heilzusage überholt: „D.h. Jesus setzt voraus, ja *proklamiert* durch seine Seligpreisungen geradezu, *dass Gott jetzt ein neues und zwar das eschatologisch endgültige Erwählungshandeln an Israel veranstaltet*“<sup>213</sup>.

## 2. Die „Nähe“ der Gottesherrschaft als „Nähe Gottes“

Charakteristisch für die Botschaft von der Basileia Gottes ist zudem deren Qualifikation als „Nähe“. Auch wenn Jesus die Basileia von ihrem Ansatz her als eine eschatologisch-futurische Größe ansieht (vgl. Lk 11,2: „Dein Reich komme“). Gleichzeitig ist aber festzuhalten, „dass die zugesagte Heilzukunft der Gottesherrschaft nicht nur eine bei Gott bereit beschlossene Sache ist, sondern sich *jetzt schon* – eben in der in den Seligpreisungen proklamierten eschatologischen Erwählung – an Israel auswirkt. (...) Das zukünftige eschatologische Heil der Gottesherrschaft, das Jesus zuspricht, berührt bereits *wirksam* die Gegenwart.“<sup>214</sup> David Flusser unterstreicht die Neuheit dieses Gedankens: Jesus „ist der einzige uns bekannte antike Jude, der nicht nur verkündet hat, dass

---

<sup>211</sup> Vgl. THEISSEN/MERZ, Jesus 233.

<sup>212</sup> SCHENKE, Botschaft 118.

<sup>213</sup> MERKLEIN, Jesus 120.

<sup>214</sup> MERKLEIN, Jesus 121.

man am Rande der Endzeit steht, sondern gleichzeitig, dass die neue Zeit des Heils schon begonnen hat“<sup>215</sup>.

In dieser „neuen Lehre“ aber wird ein eschatologisches *Wissen* Jesu vorausgesetzt, das seinen Widerhall in Lk 10,18 findet:

„Da sagte er zu ihnen: Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen.“

Jesu Gottesreichverkündigung speist sich von daher aus einem eschatologischen „Sonderwissen“, so dass Jesus als der exklusive Offenbarer Gottes erscheint. Als der Proklamator der Gottesherrschaft „ist er der irdische Repräsentant des im Himmel bereits vollzogenen Geschehens (Satansturz!), das nun durch seine Proklamation auch die irdische Wirklichkeit erfasst“<sup>216</sup>. Dieses „Erfassen“ aber wird nur sichtbar durch Jesu Offenbarung und die von ihm gewirkte zeichenhafte Realisation der Basileia.

### *3. Das Gebot der Feindesliebe (Mt 5,44f.) als Spiegelung der schrankenlosen Liebe, Güte und Barmherzigkeit Gottes*

Der Inhalt der Gottesreichpredigt kommt in sehr charakteristischer Weise auch in *eschatologischen Weisungen* Jesu zum Ausdruck, wie sie sich insbesondere im Gebot der Feindesliebe findet:

„Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet; denn er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte.“ (Mk 5,43f.)

Angesichts der schrankenlosen und zuvorkommenden Liebe Gottes dem Sünder gegenüber, die sich im völlig unverdienten, ungeschuldeten und gnadenhaften Sich-Ereignen der Gottesherrschaft artikuliert, kann es auch zwischenmenschlich keinerlei Schranken mehr geben. Dabei ist die Feindesliebe weniger eine nachträgliche moralische oder ethische Reaktion auf die Basileia Gottes, sondern vielmehr Ereignis der Gottesherrschaft selbst, die die Möglichkeit zur radikalen, liebenden Annahme auch des Feindes ermöglicht und im konkreten Vollzug trägt. Die Feindesliebe ist damit gleichermaßen das *Kriterium* und

---

<sup>215</sup> FLUSSER, David, *Jesus*. Reinbek 1991, 235.

<sup>216</sup> MERKLEIN, *Jesus* 123.

die (exklusive) *Möglichkeit* derer, die von Gottes eschatologischem Erwählungshandeln getroffen sind.

„In der Feindesliebe wird Gottes eschatologische Güte zur Tat-Wirklichkeit des Gottesvolkes, mit der proleptisch das Heil der Gottesherrschaft Platz greift, in der alle Feindschaft sowohl in Israel als auch im Verhältnis zu den Völkern aufgehoben ist“<sup>217</sup>

Weil das eschatologische Erwählungshandeln Gottes der sachliche Grund der Weisungen Jesu ist, kann aus den Weisungen selbst auf Gottes Wesen geschlossen werden. Der Jesuanische Ausspruch in Lk 6,36 „Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist!“ spiegelt in der Form des eschatologischen Weisung das Wesen Gottes wider, der in seiner Gottesherrschaft seine Barmherzigkeit zeigt und vollzieht. Im Spiegel dieser Ethik erscheint somit Gottes uregentliches Wesens. Dem „Maß“ der Forderung entspricht in direkter Proportionalität die Ermöglichung dieses „Maßes“ und seiner praktischen Umsetzung: die Maßlosigkeit von Gottes Liebe, Güte und Barmherzigkeit.

#### *4. Die Abba- bzw. Vateranrede als responsorischer Reflex auf Gottes väterliches Verhältnis zum Menschen*

Unabhängig von der nicht zu entscheidenden Frage, ob die Abba-Anrede Jesu im Spätjudentum singular war oder nicht, ist sie doch das „sprachliche Kennzeichen für das besondere Gottesverhältnis Jesu“<sup>218</sup>. In der vertrauten Vater-Anrede und in der Rede Gottes als der Vater (in einem absoluten Sinne) resultiert wiederum aus dem eschatologischen Handeln Gottes in seiner Basileia-Herrschaft. Denn in dieser offenbart sich Gott in besonderer Weise als der Vater. Auch wenn Jesus gewiss keinen „neuen“ Gott verkündet, so verkündet er Gott in seiner Gottesreich-Botschaft doch in einer neuen und aufregenden Weise:

„Indem Gott die vom Gericht Bedrohten zum Gegenstand seines eschatologischen Erwählungshandelns macht, setzt er sie in ein neues Verhältnis zu sich, das sie berechtigt, von neuem – und in neuer Weise – ‚Abba‘ zu rufen.“<sup>219</sup>

Die Vater-Anrede bzw. die Vater-Rede ist somit ein Reflex auf das intime Verhältnis, das zwischen Gott und Jesus, aber auch zwischen Gott und den

---

<sup>217</sup> MERKLEIN, Jesus 131.

<sup>218</sup> MERKLEIN, Jesus 126. Merklein weist auf die extreme Häufigkeit dieser Anrede bzw. Gottesprädikation (170x) in den synoptischen Evangelien hin.

<sup>219</sup> MERKLEIN, Jesus 126.

Menschen besteht. Dieses Beziehungsverhältnis ist getragen von der Nähe der Gottesherrschaft, in der die Liebe Gottes in einer Form spürbar wird, die den Menschen objektiv und subjektiv-existentiell in Lage versetzt, sein Verhältnis zu Gott als „Kind-Vater“-Verhältnis zu verstehen und Gott in entsprechender Weise anzurufen. Dabei geht es keineswegs um eine Verniedlichung Gottes („Abba ist not Daddy“), dessen Herr- und Gebietersein in der Predigt vom Reich Gottes ja gerade in aller Klarheit vorausgesetzt und nicht infrage gestellt wird. In diesem Kontext ist auch die Gebetsermächtigung durch Jesus zu sehen, wie sie sich im VaterUnser artikuliert:

„Da sagte er zu ihnen: Wenn ihr betet, so spricht: Vater, dein Name werde geheiligt. Dein Reich komme.“ (Lk 11,2)

Auch wenn das „Reich Gottes“ hier eindeutig als eine zukünftige Größe verstanden wird, so ist doch die „Vater-Anrede“ unlöslich verbunden mit der Basileia Gottes. In ihr erweist sich Gott als derjenige, der dem Menschen Vater ist.

*b) Jesu Taten (Heilungen/ Wunder/ Zeichenhandlungen) als erfahrungsweltliche Geschehens-Ereignisse der Gottesherrschaft*

Charakteristisch für die Wort-Tat-Verkündigung Jesu ist die Tatsache, dass die Gottesherrschaft als eschatologisches Heil als eine bereits gegenwärtig wirkende Größe gepredigt und gewirkt wird. Paradigmatisch kommt dies in seiner Echtheit kaum zu bezweifelnden Jesuslogion in Lk 11,20par zum Ausdruck:

„Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen.“ (Lk 11,20)<sup>220</sup>

„Wenn ich aber die Dämonen durch den Geist Gottes austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen.“ (Mt 12,28)

Ähnliches wird auch deutlich, wenn Jesus im Blick auf das Reich Gottes sagt:

„Man kann auch nicht sagen: Seht, hier ist es!, oder: Dort ist es!  
Denn: Das Reich Gottes ist schon mitten unter euch.“ (Lk 17,1)

In diesen Logien wird der ungeheuerliche Anspruch Jesu deutlich, dass in seinem Tun sich die Gottesherrschaft bereits anfanghaft realisiert und so auch als eine prinzipiell zukünftige Größe die Gegenwart ergreift und heilhaft qualifiziert. In den Dämonenbannungen wird deutlich, dass die Gottesherrschaft für

Jesus ein dynamischer Begriff ist, „der ein *Geschehen* anzeigt, in dem die eschatologische Zukunft bereits die Gegenwart erfasst“<sup>221</sup>. Da ein Begriff in der Regel nur sehr schwer in der Lage ist, das in ihm angezeigte *Geschehen* als solches auszudrücken, die Basileia aber ein dynamischer Vorgang ist, kann ein *Geschehen* selbst besser zum Ausdruck bringen, was der Begriff von der Basileia sagen will. Solche *Geschehen* aber sind in herausragender Weise die Heilungen und Exorzismen Jesu, in denen sich einerseits – so das jesuanische Selbstverständnis – die Gottesherrschaft Bahn bricht (sich ereignet) und die andererseits das mit dem Begriff „Gottesherrschaft“ Gemeinte anzeigen. Die exorzistischen Taten als erfahrungsweltliche Geschehens-Ereignisse der Gottesherrschaft sind deswegen zu verstehen als Tat-Verkündigung von der „Gottesherrschaft“ selbst.

Jesu Dämonenbannungen „sind zwar nicht identisch mit der Gottesherrschaft, oder besser gesagt, mit dem Geschehensziel der Gottesherrschaft. Doch ereignet sich in ihnen bereits das *Geschehen* der Gottesherrschaft, so dass [man] sie als ‚*Geschehensereignis*‘ der Gottesherrschaft bezeichnen kann.“<sup>222</sup>

Die Heilungen Jesu erfüllen somit aber einen zweifachen „Zweck“: Zum einen realisiert sich in ihnen die Gottesherrschaft, so dass sie ungleich mehr sind als bloße Zeichen des kommenden Reiches.<sup>223</sup> Zum anderen sind sie als Geschehensereignisse selbst Bestandteil der Gottes-Reich Verkündigung selbst. Denn wo immer eine Heilung geschieht, da wird die Gottesherrschaft auch verkündet. Dabei ist vor einem gravierenden Missverständnis zu warnen: Die exorzistischen Taten Jesu dürfen nicht als *äußere Beglaubigungen* der Lehre Jesu verstanden werden, so als wären sie eine dritte Größe neben der „Gottesherrschaft“ einerseits und der jesuanischen Lehre von der Gottesherrschaft andererseits. Vielmehr gilt:

Als Geschehensereignisse der Gottesherrschaft sind die Heilungen, Exorzismen und Zeichenhandlungen Jesu zugleich deren Verkündigung.

Entscheidend zu sehen ist, dass in den Heilungen Jesu *Gehalt und Gestalt* der Basileia-Verkündigung zusammenfallen: Wo sich die Basileia Gottes bereits im Jetzt Bahn bricht, da ereignet sich das *gestalthaft*, was *als* Gottesherrschaft

---

<sup>220</sup> Vgl. THEISSEN/MERZ, Jesus 237. Vgl. GNILKA, Jesus 135.

<sup>221</sup> MERKLEIN, Botschaft 65.

<sup>222</sup> MERKLEIN, Botschaft 66.

<sup>223</sup> Vgl. GNILKA, Jesus 136.



(Frohe Botschaft Gottes) *gehalt* bezeichnet wird: Heil in einem umfassenden, nicht nur spirituellen Sinne:

„Blinde sehen wieder, Lahme gehen, und Aussätziges werden rein; Taube hören, Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündet.“ (Lk 7,22)

In den Geschehensereignissen der Tat-Verkündigung Jesu zeigt sich aber ein Weiteres:

Einerseits ist die Gottesherrschaft als „Initial- wie auch als Zielgeschehen“<sup>224</sup> ganz und gar alleinige Tat Gottes. Als solche aber kann sie nicht von der Person Jesu getrennt werden. Denn nur in ihm als dem irdischen Proklamator (und darin in Ansätzen als dem Realisator) der Gottesherrschaft erfasst diese *schon* die irdische Wirklichkeit. Ohne ihn wäre der eschatologische Heilsbeschluss Gottes nicht nur nicht *bekannt* (offenbar), sondern auch nicht *relevant*, weil innergeschichtlich unwirksam. So aber wird – gebunden an den Proklamator und Realisator Jesus – in der Tat-Wort-Verkündigung die Gottesherrschaft als Heils-Botschaft *offenkundig* und als Heils-Wirklichkeit *offenbar*:

„Jesus wandte sich an die Jünger und sagte zu ihnen allein: Selig sind die, deren Augen sehen, was ihr seht. Ich sage euch: Viele Propheten und Könige wollten sehen, was ihr seht, und haben es nicht gesehen, und wollten hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört.“ (Lk 10,23)

Diese Verbindung der beiden Dimensionen des Sehens der Heilswirksamkeit und des Hörens der Heilsbotschaft sind kennzeichnend für Jesu Verkündigung des Reiches Gottes. Die erfahrungsweltlichen Geschehens-Ereignisse der Gottesherrschaft vollziehen sich insbesondere in Jesu Taten, konkret in Heilungen (Wunder) und Zeichenhandlungen.

### *Heilungen und Wunder*

In Jesu Exorzismen- und Krankenheilungen, die historisch unbestreitbar sind<sup>225</sup>, „wirkt bereits real [die] heilschaffende Kraft [der Basileia]“<sup>226</sup>. *Jesu Machttaten* (Wunder) sind als *ipsissima facta* Jesu Machttaten im ursprünglichen Horizont der Gottes-Reich-Predigt. Sie sind „dies [keineswegs] erst aufgrund einer späteren christologischen Interpretation, sondern aufgrund des An-

---

<sup>224</sup> MERKLEIN, Botschaft 65.

<sup>225</sup> Vgl. GNILKA, Jesus 127. Vgl. MERKLEIN, Jesus 123.

<sup>226</sup> GNILKA, Jesus 136.

spruchs, den Jesus selbst nach Lk 11,20 par mit seinen Wundern verbunden hat<sup>227</sup>. Die Reich-Gottes-Verkündigung steht also in unmittelbarem Zusammenhang mit den Wundertaten in Form von Exorzismen und Heilungen. Paradigmatisch hierfür ist folgende Perikope aus dem Markusevangelium:

„Sie kamen nach Kafarnaum. Am folgenden Sabbat ging er in die Synagoge und lehrte. Und die Menschen waren sehr betroffen von seiner Lehre; denn er lehrte sie wie einer, der (göttliche) Vollmacht hat, nicht wie die Schriftgelehrten. In ihrer Synagoge saß ein Mann, der von einem unreinen Geist besessen war. Der begann zu schreien: Was haben wir mit dir zu tun, Jesus von Nazaret? Bist du gekommen, um uns ins Verderben zu stürzen? Ich weiß, wer du bist: der Heilige Gottes. Da befahl ihm Jesus: Schweig und verlass ihn! Der unreine Geist zerzte den Mann hin und her und verließ ihn mit lautem Geschrei. Da erschrakten alle, und einer fragte den andern: Was hat das zu bedeuten? Hier wird mit Vollmacht eine ganz neue Lehre verkündet. Sogar die unreinen Geister gehorchen seinem Befehl.“ (Mk 1,21-29)

Auch wenn dieser Text nicht unmittelbar den ursprünglichen, historischen Sachverhalt wiedergibt, sondern eindeutig spätere christologische Bearbeitungen aufweist, so gibt er doch authentisch die *ipsissima facta* und die *ipsissima intentio* Jesu wieder: Der Vollmacht seiner Lehre entspricht die Vollmacht seiner Handlungen und letztere wiederum sind die lebenspraktische Erfahrbarkeit dessen, was in der Lehre verkündet wird: die eschatologische Heilsgewalt Gottes, seiner *Basileia* in den Worten und Taten Jesu.

Merklein stellt für das Verständnis der Wunder Jesu folgende Punkte heraus:<sup>228</sup>

1. Jesus hat seine Wunder (historisch sicher Dämonenbannungen und Krankenheilungen) *eschatologisch qualifiziert*. In ihnen ereignet sich das Geschehen der Gottesherrschaft (vgl. Lk 11,20 par), sie sind selbst eschatologisches Ereignis.
2. Von daher können die Wunder nicht vom eschatologischen Geschehen getrennt und zum Beweis für dieses als *eschatologische Legitimationswunder* gewertet werden. Die Ablehnung der Zeichenforderung unterstreicht dies nachdrücklich (Mk 8,11 par Mt 16,1-4).

---

<sup>227</sup> MERKLEIN, Jesu Botschaft 71.

<sup>228</sup> Vgl. MERKLEIN, Jesu Botschaft 71-73.

3. Als Wunder *Jesu* konfrontieren sie mit dem Geschehen der Gottesherrschaft, das sich in ihnen ereignet. Daher fordern sie letztlich eine *Stellungnahme zur Botschaft Jesu und so zu Jesus selbst*, dem Repräsentanten der Gottesherrschaft. Die Wunder Jesu sind von seiner Botschaft und Person unablösbar.

4. Aufgrund der Unablösbarkeit der Wunder von Botschaft und Person Jesu setzten die Wunder einen „Mindest-Glauben“ voraus: Sie verlangen die Bereitschaft, sich auf das in ihnen sich ereignende Geschehen als ein von Gott getragenes Geschehen einzulassen. Wo keine Glaubensbereitschaft vorhanden ist, wirkt Jesus auch keine Wunder.

5. Die eben genannte grundsätzliche „Glaubens“-Bereitschaft vorausgesetzt, können Jesu Wunder auch zum vollen Glauben hinführen.

### *Zeichenhandlungen*

Auch die für Jesus so bezeichnenden und seine „Amt-Person“ in so einzigartiger Weise charakterisierenden Zeichenhandlungen sind zu interpretieren als erfahrungsweltliche Geschehens-Ereignisse der Gottesherrschaft. In ihnen wird die Basileia Gottes nicht nur symbolisch angezeigt, sondern bereits realisiert. Dies ist insbesondere im Blick auf die vielfach bezeugten Mahlgemeinschaften mit den Zöllnern und Sündern anzusprechen, weil sich in ihnen Gottes sündenvergebende Güte und Barmherzigkeit als zuvorkommendes, eschatologisches Sich-Ereignen der Gottesherrschaft artikuliert:

„Als Jesus von dort wegging, sah er einen Zöllner namens Levi am Zoll sitzen und sagte zu ihm: Folge mir nach! Da stand Levi auf, verließ alles und folgte ihm. Und er gab für Jesus in seinem Haus ein großes Festmahl. Viele Zöllner und andere Gäste waren mit ihnen bei Tisch. Da sagten die Pharisäer und ihre Schriftgelehrten voll Unwillen zu seinen Jüngern: Wie könnt ihr zusammen mit Zöllnern und Sündern essen und trinken? Jesus antwortete ihnen: Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken. Ich bin gekommen, um die Sünder zur Umkehr zu rufen, nicht die Gerechten.“ (Lk 5,27-32)

„Dort wohnte ein Mann namens Zachäus; er war der oberste Zöllpächter und war sehr reich. Er wollte gern sehen, wer dieser Jesus sei, doch die Menschenmenge versperrte ihm die Sicht; denn er war

klein. Darum lief er voraus und stieg auf einen Maulbeerfeigenbaum, um Jesus zu sehen, der dort vorbeikommen musste. Als Jesus an die Stelle kam, schaute er hinauf und sagte zu ihm: Zachäus, komm schnell herunter! Denn ich muss heute in deinem Haus zu Gast sein. Da stieg er schnell herunter und nahm Jesus freudig bei sich auf. Als die Leute das sahen, empörten sie sich und sagten: Er ist bei einem Sünder eingekehrt. Zachäus aber wandte sich an den Herrn und sagte: Herr, die Hälfte meines Vermögens will ich den Armen geben, und wenn ich von jemand zu viel gefordert habe, gebe ich ihm das Vierfache zurück. Da sagte Jesus zu ihm: Heute ist diesem Haus das Heil geschenkt worden, weil auch dieser Mann ein Sohn Abrahams ist. Denn der Menschensohn ist gekommen, um zu suchen und zu retten, was verloren ist.“ (Lk 19,1-10)

In diesen Zeichenhandlungen wird die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott, d.h. Gottes zuvorkommende Sündenvergebung, nicht nur angezeigt, sondern realisiert. Gerade aber die Tilgung der Schuldvergangenheit ist ein herausragendes Merkmal der Gottesherrschaft, in der sich Gottes eschatologische Güte zeigt und beweist:

„Jesu behauptet also, dass jetzt, wo er Sünder in seine Gemeinschaft zieht, Gott *von sich aus* auf die Sünder zugeht, sie aus der Unheilsfolge ihrer Taten entlässt und ihnen die Chance des Neubeginns eröffnet.“<sup>229</sup>

Diese Zeichenhandlungen sind aber als Realisationen der Gottesherrschaft zugleich Teil der Wort-Tat-Verkündigung Jesu. Weil „die eschatologische Basileia in Jesu heilsamer Praxis real erfahrbar wird“<sup>230</sup>, wird seine Praxis zur Verkündigung. Im konkreten Fall „offenbart“ Jesu Praxis, dass Gottes Güte zur Umkehr provozieren will und die Gnade dem menschlichen Tun (Umkehr) zuvorkommt. Gleichzeitig aber wird deutlich, dass da wo die Gottesherrschaft wirkt, neue Kommunikation, neue Beziehung und neue Beziehungsmöglichkeiten entstehen. Die Re-Integration der Zöllner in die Gesellschaft, wie sie durch Jesu Mahlgemeinschaft inauguriert wird, ist ein solches Kommunikation bewirkendes Geschehen der Basileia. Diese Kommunikation aber bewirkt dann eine neue Praxis des gemeinsamen Lebens.<sup>231</sup>

---

<sup>229</sup> MERKLEIN, Jesus 126.

<sup>230</sup> ARENS, Christopraxis 73.

<sup>231</sup> Vgl. GREY, Mary, Jesus, Guru des Individualismus – oder Herzstück der Gemeinschaft. In: Con 33 (1997) 110-118, 112f.

Nicht nur Zeichen, sondern bereits Realität der Basileia Gottes ist auch erfahrbar, wo Jesus *als Repräsentant, Proklamator und Realisator der Gottesherrschaft* religiöse und gesellschaftliche Grenzen überschreitet. Dies geschieht etwa da, wo Jesus in einer Zeichenhandlung einen Aussätzigen nicht nur heilt, sondern im Zuge dieser Heilung auch berührt. Die Berührung eines Unreinen, die Wiedererlangung der Gesundheit und die daraus resultierende Wiederherstellung der kultischen, d.h. religiösen Reinheit *künden* in der Tathandlung von der Gottesherrschaft: Sie überwindet alle von Menschen aufgerichteten Schranken, stellt den ursprünglichen, schöpfungsgemäßen Gesundheitszustand wieder her und vermittelt dem Menschen ein umfassendes, auch religiöses Heil:

„Ein Aussätziger kam zu Jesus und bat ihn um Hilfe; er fiel vor ihm auf die Knie und sagte: Wenn du willst, kannst du machen, dass ich rein werde. Jesus hatte Mitleid mit ihm; er streckte die Hand aus, berührte ihn und sagte: Ich will es - werde rein! Im gleichen Augenblick verschwand der Aussatz, und der Mann war rein.“  
(Mk 1,40-42)

Im Blick auf die auch gesellschaftlichen Konsequenzen der Gottesherrschaft stellt Helmut Merklein im Blick auf diese Perikope fest:

„Gesellschaftliche Ausgrenzungen sind verständlich, für die Gesellschaft manchmal sogar notwendig. Hilfreich für die Betroffenen – und damit letztlich auch für die Gesellschaft – sind sie aber nur, wenn es über die Grenzen hinweg die Möglichkeit zur menschlichen Berührung gibt.“<sup>232</sup>

Die Zeichenhandlung der Berührung und der Heilung und die daraus resultierenden Konsequenzen (Integration statt Separation, Gesundheit statt Krankheit, Heil statt Leiden) zeigen an („verkündigen“) worum es bei der Gottesherrschaft im Letzten geht: Es geht um die Wiederherstellung bzw. die Herstellung von gelungener, glückender Beziehung zwischen Gott und dem Menschen, sowie den Menschen untereinander. Dies betrifft aber alle Dimension des menschlichen Miteinanders: gesellschaftliche, kulturelle, religiöse und ethnische Schranken haben angesichts der Gottesherrschaft nicht nur keinen Sinn (mehr), sie sind sogar deren krasses Gegenteil. Nicht Distanz, sondern Nähe sowohl im Blick auf das Verhältnis von Gott und Mensch als auch im Verhältnis von Mensch und Mensch vor Gott sind das Kennzeichen der Gottesherrschaft.

---

<sup>232</sup> MERKLEIN, Jesusgeschichte 69.

„Gott handelt, wo Menschen seinen Willen tun. Er handelt, wo sie aus der Erfahrung seiner Nähe ihrerseits anderen näher kommen, also Distanz und Entfremdung überwinden, wo sie von der Erfahrung seiner Solidarität her ihrerseits solidarisch sind, von der Erfahrung seiner Güte ihrerseits gut sind und so Gottes Nähe, Solidarität und Güte vermitteln und erfahrbar machen. Eben darin wird Gottes Herrschaft gegenwärtig.“<sup>233</sup>

Ein letztes Beispiel einer jesuanischen Zeichenhandlung soll diesen Gedanken nochmals unterstreichen:

„Und sie gaben acht, ob Jesus ihn am Sabbat heilen werde; sie suchten nämlich einen Grund zur Anklage gegen ihn. Da sagte er zu dem Mann mit der verdorrten Hand: Steh auf und stell dich in die Mitte! Und zu den anderen sagte er: Was ist am Sabbat erlaubt: Gutes zu tun oder Böses, ein Leben zu retten oder es zu vernichten? Sie aber schwiegen. Und er sah sie der Reihe nach an, voll Zorn und Trauer über ihr verstocktes Herz, und sagte zu dem Mann: Streck deine Hand aus! Er streckte sie aus, und seine Hand war wieder gesund. Da gingen die Pharisäer hinaus und fassten zusammen mit den Anhängern des Herodes den Beschluss, Jesus umzubringen.“ (Mk 3,1-6.)

Die Zeichenhandlung Jesu besteht in dieser Perikope nicht in erster Linie in der wunderbaren Krankenheilung, sondern in dem Zeichen, dass Jesus diese Heilung am Sabbat vollzieht. Hier geht es letztlich um Jesu souveräne Praxis im Umgang mit Religionsgesetzen. Auch das ist Kennzeichen der Gottesherrschaft: Sie bedeutet keineswegs die Außerkraftsetzung der überkommenen religiösen Gesetzmäßigkeiten, aber sie bedeutet die Inkraftsetzung des eigentlichen und ursprünglichen Sinns religiöser Gebote. Dieser – das zeigt die gottesherrschaftliche Tat Jesu am Sabbat – besteht nicht in der gesetzestreuen, kasuistischen Anwendung von allgemeinen Vorschriften, sondern im Heil des Menschen. In diesem Sinne und in Hinsicht auf dieses Heil setzt sich Jesus in souveräner Weise über das Sabbatgebot hinweg, nicht um es abzuschaffen, sondern um dessen eigentlichem Sinn neue bzw. wieder Geltung zu verschaffen. Auch hier ist die Tat Jesu als Geschehensereignisse der Gottesherrschaft eine konkrete und praktische Verkündigung der *Basileia tou Theou*. Diese Tatverkündigung aber ist explizit und implizit gekoppelt an die Wortverkündigung Jesu. Denn nur durch das „Wort“, wird das Wunder der Heilung bzw. die Zei-

---

<sup>233</sup> ARENS, Christopraxis 76.

chenhandlung als eschatologisches Geschehen der Gottesherrschaft identifizierbar. Unabhängig von dieser Wortverkündigung, wären die Phänomene sehr unterschiedlich deutbar und blieben in ihrer Interpretation ambivalent.

„Als erfahrungsweltliche Ereignisse der Gottesherrschaft sind Jesu Taten auf sein interpretierendes Wort angewiesen (Lk 11,20 par) angewiesen.“<sup>234</sup>

Es ist deshalb auf ein weiteres Charakteristikum der jesuanischen Tat-Verkündigung hinzuweisen, das die Einheit und wechselseitige Verwiesenheit von Tat und Wort betrifft. Wie die Verkündigung Jesu vom wirkmächtigen Handeln durchzogen ist, so werden gleichzeitig die Zeichenhandlungen von Jesu wirkmächtigen Worten getragen:

Mk 1,41: „Ich will: Werde rein!“

Mk 2,5: „Deine Sünden sind dir vergeben.“

Mk 2,11: „Steh auf, nimm dein Bett und geh nach Hause!“

Mk 5,34: „Dein Glaube hat dich gerettet.“

Mk 5,41: „Mädchen, ich sage dir, steh auf!“

Mk 7,34: „Effata, öffne dich!“

Mk 9,25: „Du stummer und tauber Geist, ich befehle dir: Verlass ihn und

kehr nicht mehr in ihn zurück!“

Mk 14,22: „Das ist mein Leib.“

In diesem Zusammenhang spricht Gerhard Lohfink zu Recht von einer „sakramentalen Struktur“ der Verkündigung Jesu:

„Nimmt man all das zusammen – die Einheit von Zeichen und Wort im Auftreten Jesu, sein vollmächtiges Handeln, sein Handeln am Gottesvolk und die endzeitliche Struktur dieses Handelns –, so

---

<sup>234</sup> MERKLEIN, Jesus 124.

kommt man nicht daran vorbei von einer ‚sakramentalen Struktur‘ zu sprechen.<sup>235</sup>

Jesus proklamiert, repräsentiert und realisiert die Basileia Gottes in einer Verkündigungsform, in der Tat und Wort einander entsprechen, die Taten die Worte bekräftigen und umgekehrt die Taten durch die Worte in ihrer Tiefendimension offenbar werden. Das heißt jedoch nicht, dass die Taten erst durch das Wort bzw. die Worte erst durch die Taten zum Ereignis der Gottesherrschaft würden – sie sind beide und eigenständig Ereignisse der Basileia; ihre wechselseitige Verwiesenheit ist gleichwohl zu betonen. Im Anschluss an Paulus könnte man sagen, die Gottesherrschaft ereignet sich in Wort und Kraft (Dynamis) (vgl. 1 Kor 4,20: „Denn nicht in Worten erweist sich die Herrschaft Gottes, sondern in der Kraft.“).

Letztlich leitet sich aus dieser Einheit von Tat und Wort auch die sakramentale Struktur der Kirche und „ihrer“ Sakramente ab. Offenbarungstheologisch ist an dieser Stelle abermals auf DV 2 zu verweisen. Was hier vom Offenbarungsgeschehen überhaupt ausgesagt wird, trifft insbesondere auf die Basileia-Verkündigung Jesu zu:

„Das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind: die Werke nämlich, die Gott im Verlauf der Heilgeschichte wirkt, offenbaren und bekräftigen die Lehre und die durch die Worte bezeichneten Wirklichkeiten; die Worte verkündigen die Werke und lassen das Geheimnis, das sie enthalten, ans Licht treten.“ (DV 2/ 1965)

Analoges gilt auch für seine Gleichnisreden, die es nun zu betrachten gilt.

### *c) Jesu Verkündigung in Gleichnissen als performatives Ereignis der Gottesherrschaft*

Ebenfalls eine besondere, ja geradezu typische Weise der Verkündigung des Reiches Gottes durch Jesus ist die Form der *Gleichniserzählung*. Diese Art der „sprachlichen Bilderzählung“ erscheint besonders geeignet, den Inhalt der Gottesherrschaft bzw. des Reich Gottes eindrücklich und plastisch zum Ausdruck zu bringen. Sie können im Blick auf die Basileia als eine besonders geeignete Form kommunikativen Handelns aufgefasst werden,

---

<sup>235</sup> LOHFINK, Gerhard, Braucht Gott die Kirche? Freiburg i. Br. u.a. 1998, 196. [= LOHFINK, Gott.]



- zum einen weil durch sie in besonderer Weise der dynamische Charakter der Basileia selbst zum Ausdruck gebracht werden kann, was in der einfachen „Wortverkündigung“ nicht möglich ist;
- zum anderen weil sie in besonderer Weise den Adressaten der Kommunikation für den zu transportierenden Inhalt der Botschaft aufschließen können und
- schließlich, weil das Erzählen eines Gleichnisses performativen Charakter haben (s.u.).

Gleichniserzählungen belehren in erster Linie nicht durch die Wiedergabe eines bestimmten Inhaltes, vielmehr transportieren sie ihren Inhalt dadurch, dass sie ihre Adressaten in das Erzählte und so in das erzählte Geschehen selbst hinein involvieren. Gleichniserzählungen motivieren diesen, sich selbst als Aktand des erzählten Geschehens zu betrachten, sich mit bestimmten Figuren des Gleichnisses zu identifizieren, sich von anderen abzugrenzen oder sich mit anderen zu solidarisieren. Dadurch dass der Hörer mit beispielhaften Situationen konfrontiert wird, werden Gleichnisse als besonders lebenspraktisch erfahren und fordern so in unmittelbarer Weise zu einer nicht nur kognitiven, sondern auch existentiellen Stellungnahme auf. „Sitzt“ ein Gleichnis, trifft es also den „Sitz im Leben“ des Adressaten, hat es praktische Auswirkungen für das Leben des Adressaten selbst, fördert und fordert es eine positive oder negative Reaktion.

Helmut Merklein versteht die Jesuanischen Gleichnisse nicht in erster Linie eine *Lehre über Gottesherrschaft*. Er interpretiert sie – und das ist spannend – vielmehr als *Ereignisse, als Geschehen der Gottesherrschaft* selbst. Sind Jesu Taten erfahrungsweltliche Geschehen der Gottesherrschaft, so sind die Gleichnisse nicht minder *sprachliche (performative) Ereignisse der Gottesherrschaft*. Das bedeutet: Im Erzählen (bzw. im Hören) der Gleichnisse selbst ereignet sich die Gottesherrschaft, wird sie zu einem „performativen Sprachereignis“<sup>236</sup>.

Gewiss, dieser Gedanke ist nicht leicht nachzuvollziehen; es lohnt sich aber sehr, ihm nachzugehen. Hinter dem Gedanken steht folgende Vorstellung: Sprache (hier die Gleichnisse) bilden Wirklichkeiten nicht nur ab und Sprache vermittelt nicht nur eine Information über eine außersprachliche Gegebenheit. Nein, Sprache leistet mehr: Sie selbst konstituiert eine Wirklichkeit bzw. durch sie wird eine eigene Wirklichkeit hergestellt, die nicht neben der außersprachlichen Welt steht, sondern diese betrifft, infrage stellt und unter Umständen

auch verändert. Sprache ist keine rein theoretische, abstrahierende Angelegenheit, sondern eine spezifische Form menschlichen Handelns in der Form *kommunikativen Handelns*. Wer spricht, der handelt. Wer spricht, der handelt eben nicht nur *weil* er spricht, sondern er handelt unter Umständen schon *indem* er spricht. Er bewirkt durch sein Sprechen eine Veränderung seiner Umwelt. Wer etwa sagt „Ich gratuliere Dir“, der setzt damit nicht nur eine sprachliche Äußerung, sondern er *vollzieht* damit gleichzeitig eine Handlung, eben die Handlung der Gratulation. Damit verändert sich aber die Wirklichkeit. Denn die Wirklichkeit desjenigen, dem die Aussage „ich gratuliere Dir“ gilt, hat sich durch das gesprochene Wort selbst verändert: Er ist ab sofort nicht mehr derselbe Mensch wie vorher, sondern er ist jetzt derjenige Mensch, dem gratuliert wurde. Darin aber besteht die sogenannte Performanz der Sprache, dass die mit einer sprachlichen Äußerung *beschriebene Handlung* (ich gratuliere Dir) zugleich in der außersprachlichen Wirklichkeit vollzogen wird (die Gratulation).<sup>237</sup> Wo das in einer sprachliche Form Geäußerte, dadurch dass es geäußert wurde, über die Sprachform hinaus selbst *wirksam* wird, weil durch sie die Wirklichkeit verändert wurde, spricht man von einer *performativen Sprachhandlung*. Diese performativen Sprachhandlungen sind im christlichen Kontext von ungeheurer Bedeutung, insofern sie in allen sakramentalen Vollzügen zum Tragen kommen. Die Aussage „Ich taufe Dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ ist eine solche performative Sprachhandlung, durch die eine neue Wirklichkeit nicht nur bezeichnet, sondern hergestellt wird. Ohne die vollzogene Sprachformel, wäre der Getaufte nicht getauft und deswegen ist die Sprachformel selbst eine Sprach-*Handlung*. Auch die Verkündigung Jesu ist durchzogen durch solche *performativen Äußerungen*. Auf sie wurde bereits hingewiesen:

Mk 1,41: „Werde rein!”

Mk 2,5: „Deine Sünden sind dir vergeben.”

Mit der sprachlichen Aussage, genauer *durch* sie, setzt Jesus jeweils eine neue Wirklichkeit außerhalb der Sprachform und verändert so qua Sprache handelnd die Lebenssituation des Angesprochenen. Die Aussagen Jesu sind so Handlungen Jesu und insofern diese Handlungen ermächtigt und getragen sind durch die Gottesherrschaft, sind sie selbst *Ereignisse* der Gottesherrschaft. In den und durch die Worte Jesus *geschieht* also Gottesherrschaft, wird sie innerweltlich *realisiert*. Das darf jedoch nicht in dem Sinne missverstanden werden, dass die

---

<sup>236</sup> MERKLEIN, Jesus 125.

<sup>237</sup> Vgl. AUSTIN, John L., Zur Theorie der Sprechakte. Stuttgart 2002. „Performativ“ von engl. „to perform“ = „vollziehen“.

Gottesherrschaft durch das performative Sprechen Jesu „hergestellt“ würde. Vielmehr ist umgekehrt zu sagen: Weil die Basileia Wirklichkeit ist, kann Jesus in seinen Sprachhandlungen die Gottesherrschaft *performativ* gegenwärtig setzen und so zur Wirksamkeit gelangen lassen. Jesu Worte sind *wirkmächtige Worte*, weil in ihnen die Gottesherrschaft selbst wirksam wird, insofern sind sie performative Ereignisse der Basileia tou Theou.

Was von den wirkmächtigen Worten Jesu zu sagen ist, sie nämlich als Ereignisse der Basileia tou Theou zu verstehen, gilt in analoger Weise auch und gerade von seinen Gleichnissen. Da wo Jesus die Königsherrschaft Gottes in Form von Gleichnissen verdeutlicht, da ereignet sich im sprachlichen Vollzug des Erzählens der Gleichnisse die Basileia selbst. Gleichniserzählungen aus dem Mund Jesu haben insofern einen performativen Charakter, als durch sie das, wovon sie handeln (die Gottesherrschaft), selbst wirksam wird: die Gottesherrschaft. *Im Erzählen der Gleichnisse ereignet sich die Gottesherrschaft*, wird sie zu einer kommunikativen Handlung, die gleichwohl unlöslich an Jesus gebunden bleibt.

Diese Überlegungen sollen nun auf zwei Gleichnisse Jesu angewandt werden. Es ist das „Gleichnis vom Senfkorn“ und das „Gleichnis vom Schatz im Acker und von der Perle“. Bei beiden Gleichnissen ist entscheidend zu sehen, dass sie von Jesus als dem Proklamator der Gottesherrschaft erzählt werden.

#### *„Gleichnis vom Senfkorn“*

„Er sagte: Womit sollen wir das Reich Gottes vergleichen, mit welchem Gleichnis sollen wir es beschreiben? Es gleicht einem Senfkorn. Dieses ist das kleinste von allen Samenkörnern, die man in die Erde sät. Ist es aber gesät, dann geht es auf und wird größer als alle anderen Gewächse und treibt große Zweige, so dass in seinem Schatten die Vögel des Himmels nisten können.“ (Mk 4,30-32 par)

Das Gleichnis geht gewiss auf eine *ipsissima vox* Jesu zurück<sup>238</sup> und kann nur verstanden werden, wenn man es von Jesus erzählt betrachtet. Die Hauptaussage besteht in dem Kontrast zwischen dem unscheinbaren Anfang (Senfkorn) und der Größe des aus ihm entstehenden Baumes. Das Gleichnis macht deutlich, dass die Gottesherrschaft ein Geschehen ist, das – ungeachtet seines noch so unscheinbaren Beginns – einmal in Gang gesetzt mit absoluter Sicherheit zu einer unübersehbaren „großen Wirklichkeit“ werden wird. Die Gottesherrschaft, die von Jesus proklamiert wird, ist *noch* eine so unscheinbare Größe wie

---

<sup>238</sup> Vgl. MERKLEIN, Botschaft 74 und SCHENKE, Botschaft 137.

das Senfkorn. Selbst wenn man Jesu Dämonenbannungen und Heilungen als Ereignisse des bereits gegenwärtigen Geschehens versteht, sind sie gemessen an dem noch verbleibenden Leid und der Größe der vollendeten Gottesherrschaft unscheinbar wie das Senfkorn. Aber wenn man Jesu Proklamation der Gottesherrschaft als das Senfkorn begreift, dann wird Mehreres deutlich:

a) Ist Jesu Proklamation der Gottesherrschaft mit dem Senfkorn zu vergleichen, dann ist sie (die Proklamation) selbst schon Geschehen der Gottesherrschaft selbst. Jesu Botschaft verweist nicht auf ein zukünftiges Ereignis, sondern ist Teil eines Geschehens, das bereits begonnen hat.

b) Diese Proklamation Jesu ist ebenso unscheinbar wie das Senfkorn.

c) Aber ebenso wie das Senfkorn mit absoluter Sicherheit zu einer großen Staude heranwächst, so wird sich die im „Senfkorn Jesus“ bereits gegebene Gottesherrschaft mit absoluter Sicherheit zu einer gewaltigen Größe heranwachsen.

d) So wie das Senfkorn bereits die Staude in sich birgt, so birgt Jesu Botschaft bereits die Vollendung des Reiches Gottes in sich.

Damit vermittelt das Gleichnis keine Lehre *über* die Gottesherrschaft (etwa das Reich Gottes ist groß), sondern macht vielmehr deutlich, dass die Gottesherrschaft *bereits* geschieht. Wenn sie sich aber in Jesus bereits ereignet, dann wird sie sich unaufhaltbar durchsetzen, so wie aus dem Senfkorn unaufhaltbar eine große Staude wird. Damit sagt das Gleichnis gerade nichts über die eigentliche Größe des vollendeten Gottesreiches aus, sondern über ihre ungeheuerliche und unaufhaltbare Dynamis. Deswegen ist das Gleichnis bereits ein *Geschehensereignis der Gottesherrschaft*. Gottesherrschaft ereignet sich nämlich dadurch, dass Jesus das Gleichnis als ein performatives, handelndes Sprachgeschehen erzählt und der Hörer – sofern er sich auf die Botschaft Jesu und das Gleichnis einlässt – in das Geschehen der Gottesherrschaft selbst einbezogen wird. Die Gleichnisrede selbst „hat eine enorme Suggestionskraft, die den Hörer in das im Gleichnis zur Sprache kommende Geschehen zu verwickeln vermag“<sup>239</sup>. Dieses Geschehen aber ist das Geschehen der Gottesherrschaft selbst, die wie das Senfkorn im Gleichnis auf das Reich Gottes in seiner vollen Evidenz hindrängt. Die Verkündigung der Basileia in Form des Gleichnisses ist demnach Ereignis der Gottesherrschaft selbst – eben in performativer Weise.

---

<sup>239</sup> MERKLEIN, Botschaft 77.

„*Gleichnis vom Schatz im Acker und von der Perle*“.

„Mit dem Himmelreich ist es wie mit einem Schatz, der in einem Acker vergraben war. Ein Mann entdeckte ihn, grub ihn aber wieder ein. Und in seiner Freude verkaufte er alles, was er besaß, und kaufte den Acker. Auch ist es mit dem Himmelreich wie mit einem Kaufmann, der schöne Perlen suchte. Als er eine besonders wertvolle Perle fand, verkaufte er alles, was er besaß, und kaufte sie.“  
(Mt 13,44.45f.)

Auch in diesem Gleichnis geht es weniger um eine Lehre *über* das Reich Gottes als darum, dass in ihm die Gottesherrschaft zur Sprache gebracht wird. Inhalt des Gleichnisses ist es nicht in erster Linie zu sagen, dass das Reich Gottes so schön wie eine Perle sei oder mit einem Schatz zu vergleichen ist; der eigentliche Inhalt ist die einmalige Gelegenheit, die sich durch einen überraschenden Befund eröffnet. Diese einmalige Gelegenheit als Gelegenheit der Gottesherrschaft aber trifft dem Hörer in der Person Jesu entgegen. In der Botschaft Jesu begegnet ihm der Fund der Gottesherrschaft. Der in der erzählten Welt vorkommende Fund begegnet in der realen Welt des Hörers in der Realität der Person Jesu und seiner Verkündigung. Und so wird „durch das Sprachereignis der Gottesherrschaft im Gleichnis (...) der Hörer hineingezogen in das Geschehen der Gottesherrschaft, das sich darin ereignet“<sup>240</sup>.

M.a.W.: In der Gleichnisrede Jesu ereignet sich die Gottesherrschaft in einer Form, die es dem Hörer gestattet und emotional ermöglicht, die Gottesherrschaft auch in der „realen“ Welt zu entdecken. In der erzählten wie in der realen Welt ist sie allerdings nur zu „bekommen“ im Einsatz des gesamten Lebens, „so sehr diese Entscheidung durch das Sprachereignis des Gleichnisses erleichtert, ja sogar erst möglich gemacht wird“<sup>241</sup>.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: In den von Jesus erzählten Gleichnissen ereignet sich die Gottesherrschaft dergestalt, dass die Gleichnisse als Geschehen der Basileia Gottes selbst, die in und von Jesus repräsentierte und proklamierte Herrschaft Gottes zur Evidenz bringen. Im Bild des Gleichnisses ereignet sich die Sache des Gottesreiches selbst. Als dynamische Sprachereignisse, in denen Jesus Gottes bedingungslose Liebe zu den Menschen in Anspruch nimmt, vergegenwärtigen sie das Reich Gottes und verwandeln die Menschen so, dass sie sich für Gottes Wirklichkeit öffnen können.<sup>242</sup> Die Gleichnisse in-

---

<sup>240</sup> MERKLEIN, Botschaft 77.

<sup>241</sup> MERKLEIN, Botschaft 78.

<sup>242</sup> Vgl. THEIßEN/MERZ, Jesus 289.

volvieren den Hörer damit in die bereits ereignishafte Gottesherrschaft. Dieser Involvierung kann der Hörer nur entfliehen, indem er sich nicht mit dem Finder des Schatzes oder der Perle identifiziert. Wenn er dies aber tut, dann hat er die Gottesherrschaft selbst glaubend angenommen.

Auch wenn das Anliegen der Gleichnisse nicht in erster Linie darin besteht, ein Wissen *über* die Gottesherrschaft zu vermitteln, so erfährt man doch in ihnen viel über den *Inhalt* der Gottesreichpredigt Jesu und so über das Wesen des Reiches Gottes selbst. Denn die Gleichnisse machen an in der Natur und im menschlichen Handeln erfahrbaren Vorgängen klar, „*was* Herrschaft Gottes meint, wie sie kommt, welche Erfahrungen sie vermittelt, welche Handlungsmöglichkeiten sie eröffnet oder in welcher Praxis sie sich manifestiert“<sup>243</sup>.

- Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32)

Das Gleichnis kündigt von der grenzenlosen Vergebungsbereitschaft Gottes, der seinem „auf den Hund gekommenen“ Sohn verzeiht, *bevor* dieser um Vergebung gebeten hat. „Der Vater sah ihn schon von weitem kommen, und er hatte Mitleid mit ihm. Er lief dem Sohn entgegen, fiel ihm um den Hals und küsste ihn.“ (Lk 15,20)

Kennzeichen des Gottesreiches ist das *Fest*, das Gott selbst dem umgekehrten Sünder ausrichtet. Die Rede vom Festmahl ist – das sei eigens unterstrichen – der einzige *konkrete Inhalt*, den Jesus im Blick auf das Reich Gottes „angibt“ (vgl. Lk 14,1ff.).<sup>244</sup> Zudem ist die *Freude* das Charakteristikum: „Ich sage euch: Ebenso wird auch im Himmel mehr Freude herrschen über einen einzigen Sünder, der umkehrt, als über neunundneunzig Gerechte, die es nicht nötig haben umzukehren“ (Lk 15,7).

- Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37)

Das Gleichnis macht deutlich, dass die *Basileia* alle sozialen, ethnischen, kulturellen und religiösen Trennungen aufhebt. Güte und Nächstenliebe, Mitleid und Mitleiden (Kompassion) sind die grundlegenden Erfahrungen, die die Gottesherrschaft vermittelt. Gleichzeitig eröffnet sie neue Handlungsmöglichkeiten und Beziehungen, so dass sich eine Praxis der Liebe etabliert.

---

<sup>243</sup> ARENS, Christopraxis 75.

<sup>244</sup> THEIBEN/MERZ, Jesus 248.

- Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20, 1-15)

Jesus betont die Gnadenhaftigkeit des Lohnes, während die Gegner einen Anspruch anmelden aufgrund der Erfüllung des Gebotes. Die Differenzen in der Heilserlangung sind deutlich: Weder gutes Handeln und Gesetzestreue (= Pharisäer), noch strenge Absonderung (= Essener), noch Gewalt (= Zeloten) bringen das Heil. Wenn Gott sich gibt, gibt er sich ganz. Dann kann keiner „mehr“ an Gott, von Gott bekommen. Dass aber auch der Arbeiter der letzten Stunde „alles“ bekommt, macht auf Fülle und Gnade als Kriterien des Gottesreiches aufmerksam.

#### d) *Jesus und die Tora – Die Inkraftsetzung des eigentlichen Gotteswillen*

Die Gottesherrschaft, das macht die Wort-Tat-Verkündigung Jesu überdeutlich, ist kein weltjenseitiges Geschehen, keine rein spirituelle und transzendente Größe, sondern eine die Welt jetzt und heute ergreifende und grundlegend umgestaltende *wirksame Wirklichkeit*. Die Basileia zeitigt praktische Konsequenzen, oder besser noch: sie *herrscht*, indem sie sich verzeitigt, indem sie sich gewissermaßen „inkarniert“:

„Die Offenbarungsgeschichte ist nicht fortschreitende Entweltlichung gewesen, sondern immer umfassendere Inkarnation, immer tiefere Durchdringung der Welt mit Gottes Geist.“<sup>245</sup>

Die durch die Gottes-Reich-Predigt inaugurierte, intendierte, provozierte, evozierte und konstituierte umfassende *Umkehr* (Metanoia) ihrer Adressaten hat lebensgeschichtlich biographische und weltgeschichtliche Auswirkungen, die alle zwischenmenschlichen Interaktionen berühren und nachhaltig verändern. Die *kommunikative Praxis* Jesu, in der Einheit von Wort- und Tat-Verkündigung, zielt auf eine umfassend neue Kommunikationsmöglichkeit zwischen Gott und Mensch und zwischen den Menschen untereinander. Diese wiederum wirkt sich aus in einem neuen Umgang zwischen den Menschen, der die komplexen Unheilsstrukturen der Beziehungslosigkeit (Marginalisierung, Diskriminierung, Unterdrückung, Ausbeutung, Tötung) auflöst und in umfassende Liebes-Strukturen umkehrt. Kennzeichen dieser neuen Liebes-Strukturen ist, dass in ihnen Gottes „Wort“ zur Geltung kommt. Wo der von Jesus verkündete Gott in der von Jesus angestoßenen kommunikativen Praxis zur Sprache kommt, wird die Welt *theo-praktisch* verändert. Sie wird verändert, weil sie von Gott her auf Gott hin geöffnet wird. Wo immer dies geschieht, da herrscht Gott, indem seinem – *immer schon* – gültigem Wort und

---

<sup>245</sup> LOHFINK, Gott 194.

Willen – *jetzt schon* – Geltung verschafft wird. Die eschatologische, d.h. unumkehrbare Ansage dieser definitiven Geltung des immer gültigen Gotteswillen ist das radikal – da von Gott kommende – Neue der Gottesreichpredigt Jesu. So sehr einerseits betont werden muss, dass Gott allein seinem gültigen Willen in der Welt Geltung verschafft, so sehr ist andererseits festzuhalten, dass die konkrete Gestalt des Gottes Reiches auch von der Tat des Menschen abhängt: Seine Re-Aktion auf das umfassende Geschenk der Basileia in Annahme oder Ablehnung, in Glaube oder Unglaube, in Hoffnung oder Verzweiflung, in Liebe oder Hass zeichnet sich ein in die Strukturen des Reich Gottes:

Gott handelt, wo sein Wille geschieht, Gott herrscht wo seinem Willen entsprochen wird.

Von hierher ist nur konsequent, dass im Blick auf die lebenspraktischen und geschichtlichen Auswirkungen der Gottes-Reich-Predigt auch die Frage nach der Ethik gestellt wird; näherhin nach derjenigen Ethik, die von der Gottesherrschaft selbst allgemein konstituiert und individuell evoziert wird. Es geht also um die präskriptive Dimension der Basileia-Botschaft.

Jesu spezifische Haltung gegenüber der Tora ist aus religionsgeschichtlichen Gründen sehr schwer zu bestimmen, weil es im Frühjudentum eine Fülle von unterschiedlichen Einstellungen zur Tora gab. Außerdem sind die einschlägigen Texte stark durch nachösterliche Züge stilisiert. Diese Frage ist zudem belastet durch ein verzerrtes Verständnis der jüdischen Toraförmigkeit, die schon allein in dem Begriff der „Gesetzesförmigkeit“ zum Ausdruck kommt. Typische Fehlinterpretationen sind der Vorwurf

- der Verabsolutierung des Gesetzes (das Gesetz wird von einer regulativen zu einer konstitutiven Größe)
- der Kasuistik
- der Lohnmoral
- des Formalismus (das Gesetz wird getan, weil es geboten ist)
- und der des Leidens unter dem Gesetz (den Menschen wird durch das Gesetz unnötige Lasten aufgebürdet).<sup>246</sup>

---

<sup>246</sup> Vgl. THEIßEN/MERZ, Jesus 312.321f.



Diese Vorurteile und Verzerrungen entsprechen weder dem jüdischen Verständnis der Tora, noch den Quellen der jüdischen Heiligen Schrift, dem TeNaK (ein Kunstwort aus Tora (,Weisung') – Nebiim (,Propheten') – Ketubim (,Schriften')). Hier sei nur auf die programmatischen ersten Worte des Psalters verwiesen:

„Wohl dem Mann, der nicht dem Rat der Frevler folgt, nicht auf dem Weg der Sünder geht, nicht im Kreis der Spötter sitzt, sondern Freude hat an der Weisung des Herrn, über seine Weisung nachsinnst bei Tag und bei Nacht.“ (Ps 1,1f)

Jesus hatte – sowohl lässt sich mit Bestimmtheit sagen – ein differenziertes und ambivalentes Verhältnis zur Tora, das gezeichnet ist durch eine Verbindung von *Normverschärfung*, wo es um *ethische Normen* geht (Liebesgebot) und *Normentschärfung*, bei rituellen Vorschriften (allen voran das Reinheitsgebot<sup>247</sup>). Entscheidend aber ist, dass seine Ethik in unmittelbarem Zusammenhang mit seiner Gottesreich-Predigt, genauer mit der Gottesherrschaft selbst steht:

„Das Reich Gottes begegnet in der Verkündigung Jesu als ethische Macht, welche die Welt umgestaltet und den Menschen an dieser Umgestaltung beteiligt. Hier wird der Mensch mit einem göttlichen Willen konfrontiert, der über Thora und Weisheit hinausführt, ohne grundsätzlich mit ihnen in Spannung zu stehen.“<sup>248</sup>

Jesu Weisungen sind als „*eschatologisch qualifiziertes Ethos*“ anzusprechen, „das aus dem von Jesus repräsentierten Geschehen der Gottesherrschaft seine Kraft bezieht“<sup>249</sup>. Angesichts der mit Jesus hereingebrochenen Basileia Gottes will er als ihr Proklamator und Repräsentant die Menschen in unmittelbarer Weise mit Gott selbst konfrontieren. Deswegen steht er auch einer exegetischen Interpretation der Tora skeptisch gegenüber. Sie schürt die Gefahr, den ursprünglichen und eigentlichen Gotteswillen der menschlichen Interpretation und Manipulation hintan zu stellen. Demgegenüber beansprucht Jesus, „den Gotteswillen in seiner (von keiner exegetischen Diskussion verstellten) Eigentlichkeit zur Sprache zu bringen“<sup>250</sup>. Gleichermäßen beispielhaft für die von Jesus in Anspruch genommene Autorität wie für die spezifische Inhaltlichkeit seiner Ethik ist die erste Antithese bei Matthäus:

---

<sup>247</sup> „Nichts, was von außen in den Menschen hineinkommt, kann ihn unrein machen, sondern was aus dem Menschen herauskommt, das macht ihn unrein.“ (Mk 7,15)

<sup>248</sup> THEIBEN/MERZ, Jesus 312.

<sup>249</sup> MERKLEIN, Jesus 130.

„Ihr habt gehört,

dass zu den Alten gesagt worden ist [passivum divinum]:

Du sollst nicht töten; wer aber jemand tötet, soll dem Gericht verfallen sein.

Ich aber sage euch:

Jeder, der seinem Bruder auch nur zürnt, soll dem Gericht verfallen sein.“

(Mt 5,21.22a)

Hier wird keineswegs die Tora in ihrer Gültigkeit aufgehoben, auch wenn Jesu Forderung formal mit ihrem Gebot unmittelbar konfrontiert wird. Wogegen Jesus sich aber in der antithetischen Formel wehrt, ist der Umweg über die Exegese. Nicht der unmittelbare Anspruch der Tora trifft auf den Menschen („Du sollst nicht töten“), sondern ein umständlicher Weg über eine schriftgelehrte Auslegungstradition. Diese wird angesprochen in dem „Ihr habt gehört“. Dieser menschlichen Exegese des Willens Gottes stellt Jesus die „soveräne Hermeneutik der Antithesen“<sup>251</sup> gegenüber. In ihr artikuliert sich sein eschatologisches Bewusstsein, ja Selbstbewusstsein. Diese Verbindung mit der Gottesherrschaft zeigt sich auch inhaltlich: Wo Gott sich so vorbehaltlos gütig Israel zuwendet, ist es im Grunde selbstverständlich, sich in Güte und Liebe dem Mitmenschen zuzuwenden. Das hier zugrundeliegende Ethos ergibt sich unmittelbar aus dem eschatologischen Erwählungshandeln Gottes, das Jesus mit souveräner Autorität zur Geltung bringt. Letztlich steht nur ihm als dem eschatologischen Repräsentanten der Basileia zu, die ihrem Wesen entsprechenden Weisung zu proklamieren. In dieser Proklamation des eigentlichen und ursprünglichen Gotteswillen aber ereignet sich die Gottesherrschaft, drängt ihre definitive Gültigkeit zur innergeschichtlichen Realisation und Geltung.

Inhaltlich lässt sich insbesondere bei der *spezifisch jesuanischen Variation* der Thematik der Nächstenliebe zeigen. In Lev 19,18 heißt es:

„Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Ich bin der Herr.“

---

<sup>250</sup> MERKLEIN, Jesus 129.

<sup>251</sup> MERKLEIN, Jesusgeschichte 91.

Das Gebot der Nächstenliebe wird von Jesus im Angesicht der Gottesherrschaft in dreifacher Weise radikalisiert:

- als Liebe zum Feind (Mt 5,43-48),
- als Liebe zum Fremden (Lk 10,25-37/ Gleichnis vom barmherzigen Samariter),
- als Liebe zum Sünder (Lk 7,36-50/ Jesu Begegnung mit der Sünderin).

Es geht in dieser Radikalisierung nicht um eine Aufhebung der Tora, vielmehr um deren Transzendierung im Angesicht der Basileia Gottes. Dabei wird die Weisung Jesu durch das „Ich aber sage Euch“ durchaus von der überlieferten Offenbarung abgehoben. Jesus erscheint als der, dem es zusteht eine neue eschatologische Weisung zu geben. Theissen/ Merz resümieren:

„Die Thora wird nicht interpretiert, nicht kritisiert, nicht aufgehoben, sie wird transzendiert. Man kann Gottes Willen erst erfüllen, wenn man seine Gebote nicht nur sein Verhalten verwirklicht, sondern den eigenen Willen bis in die innersten Affekte hinein von ihnen bestimmt sein lässt.“<sup>252</sup>

Und Helmut Merklein stellt fest: „Die Entscheidung dafür muss aus der Unmittelbarkeit des Herzens kommen.“<sup>253</sup>

Dieser Zug zur Verinnerlichung der Ethik zeigt sich auch bei der Normenschärfung im Blick auf das Reinheitsgebot:

„Nichts, was von außen in den Menschen hineinkommt, kann ihn unrein machen, sondern was aus dem Menschen herauskommt, das macht ihn unrein.“ (Mk 7,15)

Auch hier geht es nicht um eine Ablehnung der Reinheitsforderung, vielmehr um ihre Radikalisierung und Verinnerlichung. Typisch an diesem Logion ist neben dieser inhaltlichen Aussage, die Tatsache, dass sie von Jesus mit dem Anspruch unmittelbarer Autorität und Evidenz vorgetragen wird. Der eschatologische Proklamator der Gottesherrschaft macht deutlich, „worauf es eigentlich und letztlich bei der Reinheitsforderung ankommt“<sup>254</sup>.

---

<sup>252</sup> THEISSEN/ MERZ, Jesus 325.

<sup>253</sup> MERKLEIN, Kündler 128.

<sup>254</sup> MERKLEIN, Kündler 128.

In der ethischen Weisung Jesu wird – so lässt sich zusammenfassend – feststellen, der innere Bezug von Glauben und Handeln zum Ausdruck gebracht. Dabei ist zu betonen, dass das Handeln als ethische Praxis nicht als eine konsequente Folge aus dem Glauben an die Basileia und seinen Repräsentanten begriffen werden darf, sondern der Glaube selbst eine Handlungsdimension umfasst. Das Verhältnis zwischen Glaube und Ethik bei Jesus ist unzureichend bestimmt, würde man es als ein Grund-Folge-Verhältnis begreifen: Ich glaube und handle *deswegen* entsprechend. Der Wort-Tat-Verkündigung Jesu gemäß, ist das Handeln vielmehr als konkrete Vollzugsform des Glaubens zu begreifen: Ich glaube der Gottesherrschaft *indem* ich ihr entsprechend handle. Dann aber ereignet sich im handelnden Glaubensakt bzw. im glaubenden Handlungsakt<sup>255</sup> (je nachdem, welche Perspektive man einnimmt) die Gottesherrschaft selbst:

Wo der Mensch handelnd glaubt, herrscht Gott.

*Exkurs: Die Sprechakte der Gottesreichpredigt*

Das Spezifikum der ethischen Weisung Jesu, d.h. die präskriptive [vorschreibenden] Dimension der Gottes-Reich-Predigt, soll in einem kurzen Exkurs mit Blick auf die Sprechakte der jesuanischen Verkündigung verdeutlicht werden:

In der Sprachphilosophie werden an einem Sprechakt – etwa an dem Jesuslogion „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat“ (Mk 2,27) – verschiedene Dimensionen unterschieden. Man untersucht ihn im Blick auf *die Lokution, die Illokution und die Perlokution*.<sup>256</sup>

- Die Lokution betrachtet einen Sprechakt als einen lokutionären Akt, indem die einfache Handlung, etwas zu sagen bezeichnet wird.
- Die Illokution betrachtet einen Sprechakt als einen illokutionären Akt, indem seine kommunikative Funktion bezeichnet wird.
- Die Perlokution betrachtet einen Sprechakt als einen perlokutionären Akt, indem seine Konsequenzen bezeichnet werden.

---

<sup>255</sup> Vgl. ARENS, Christopraxis 122-126.

<sup>256</sup> Vgl. RUNGGALDIER, Edmund, Analytische Sprachphilosophie. Stuttgart u.a. 1990, Edmund, Analytische Sprachphilosophie. Stuttgart u.a. 1990, Edmund, Analytische Sprachphilosophie. Stuttgart u.a. 1990, 44-46.

Der Satz „Das Fenster ist auf“ ist zunächst eine einfache Lokution des Sprechers. Als solcher kann er aber unterschiedliche illokutionäre Handlungen des Sprechers zum Ausdruck bringen: er kann damit schlicht etwas feststellen, er kann damit aber auch warnen, er kann damit aber auch etwas befehlen. Die letzte Dimension des Sprachaktes aber bezeichnet das, was der Sprecher mit diesem Akt beim Adressaten *bewirken* will: überreden oder überzeugen, erschrecken oder alarmieren.<sup>257</sup>

lokutionärer Akt	Die Äußerung selbst
illokutionärer Akt	aussagen, warnen, kommentieren, kritisieren, entschuldigen, feststellen, behaupten, fragen, befehlen, versprechen
perlokutionärer Akt	überreden, überzeugen, erschrecken, alarmieren, aufklären, belehren, anregen, dazu bringen, etwas zu begreifen

Wenden wir dieses Schema auf das Jesus-Logion an:

„Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat“ (Mk 2,27)

Dieser Satz (als Lokution) ist auf der Ebene der *Illokution* sowohl ein *Aussage* als auch eine *Behauptung*, gleichzeitig aber kann man ihn auch als eine *Warnung* bzw. *Mahnung* auffassen. Jesus *tut* mit seinem Sprechakt gleichzeitig Mehreres: Er *behauptet* etwas kraft seines eschatologischen Wissens als Repräsentant der Gottesherrschaft, *trifft* also *eine Aussage* und *kritisiert* damit zugleich eine Praxis, die dieser Auffassung zuwiderläuft. Indirekt ist die Aussage also auch ein Befehl, sich entsprechend – und das heißt entsprechend anders – zu verhalten.

Mehrdimensional ist dieser Satz auch auf der Ebene der *Perlokution*: Denn Jesus möchte durch ihn seine Adressaten *aufklären* und so von der Richtigkeit seiner Aussage *überzeugen*. Sein Sprechakt ist aber gleichzeitig auch eine *Belehrung*, die den Angesprochenen *alarmieren* will.

*Ende des Exkurses*

---

<sup>257</sup> Vgl. SEARLE, John, Sprechakte. Ein sprachphilosophisches Essay. Frankfurt a. M. 1983, 39-43.

### e) Die Gerichtspredigt Jesu als Umkehrpredigt

In der Basileia-Predigt Jesu tritt die Gerichtspredigt etwa gegenüber der Predigt des Johannes des Täufers stark zurück, sie fehlt gleichwohl nicht. Der ausschlaggebende Grund dafür liegt in der Tatsache, dass Jesus zwar die anthropologische Ausgangslage mit Johannes teilt, der nach ganz Israel dem Gericht verfallen ist, er aber – anders als Johannes – davon überzeugt ist, dass Gott die Schuldvergangenheit *von sich aus* aufgehoben hat. Die mit seiner Person und seiner Predigt einbrechende Gottesherrschaft als neue Heilsinitiative Gottes ist gekennzeichnet durch das „Präe“ der Gnade, die allem menschlichen Tun (Umkehr, Buße, Glaube) zuvorkommt. Diese Betonung der Ungeschuldetheit des Heils, des Geschenkcharakters der Basileia, bedeutet allerdings nicht, dass der Mensch sich nicht einbringen müsste in das Geschehen der Gottesherrschaft. Er hat auf sie zu reagieren in Umkehr und Glaube (vgl. Mk 1,15). Wo dies nicht geschieht, da bedeutet dies das „Gericht“.

„Jesus lädt ein, an der Herrschaft Gottes teilzuhaben – doch wer das von ihm in Worten und Taten angebotene Heil nicht annimmt, verfällt dem Gericht, das in Gerichtsworten und -gleichnissen ausgemalt wird.“<sup>258</sup>

Das Ziel der Gottesherrschaft ist deren Annahme voller Freude, wie es das Gleichnis vom Schatz und der Perle aussagt (vgl. Mt 13,44-46) zu einem Leben, das wie ein Fest ist (vgl. Mk, 18-20)<sup>259</sup>. Denen aber, die das Geschenk des Heils nicht annehmen, wird die Heilspredigt zur Gerichtspredigt. Dabei ist aber zu unterstreichen, dass das Heilsangebot *universal* ist, so dass der Ausschluss aus dem Gottesreich *selbst* gewählt oder selbst verschuldet ist. So gibt es durchaus „Einlasskriterien“ für das Reich Gottes:

„Darum sage ich euch: Wenn eure Gerechtigkeit nicht weit größer ist als die der Schriftgelehrten und der Pharisäer, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen.“ (Mt 5,20)

---

<sup>258</sup> THEIBEN/MERZ, Jesus 242.

<sup>259</sup> „Da die Jünger des Johannes und die Pharisäer zu fasten pflegten, kamen Leute zu Jesus und sagten: Warum fasten deine Jünger nicht, während die Jünger des Johannes und die Jünger der Pharisäer fasten? Jesus antwortete ihnen: Können denn die Hochzeitsgäste fasten, solange der Bräutigam bei ihnen ist? Solange der Bräutigam bei ihnen ist, können sie nicht fasten. Es werden aber Tage kommen, da wird ihnen der Bräutigam genommen sein; an jenem Tag werden sie fasten.“ (Mk 2,18-20)

„Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr! Herr!, wird in das Himmelreich kommen, sondern nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel erfüllt.“ (Mt 7,21)

„Da sagte Jesus zu seinen Jüngern: Amen, das sage ich euch: Ein Reicher wird nur schwer in das Himmelreich kommen. Nochmals sage ich euch: Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als dass ein Reicher in das Reich Gottes gelangt.“ (19,23f)

Diese Einlassbedingungen aber – und auf diese Sicht kommt alles an – sind von jedem Menschen erfüllbar. Es gibt keine soziale, kulturelle, gesellschaftliche, religiöse, geschlechtspezifische oder ethnische Grenzen und es geht nicht um die Etablierung einer Sondergemeinschaft<sup>260</sup>. Sosehr die Gottesreich-Botschaft primär auch auf das Volk Israel ausgerichtet ist, so gilt sie doch auch den Heiden:

„Jesus war erstaunt, als er das hörte, und sagte zu denen, die ihm nachfolgten: Amen, das sage ich euch: Einen solchen Glauben habe ich in Israel noch bei niemand gefunden. Ich sage euch: Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen.“ (Mt 8,10f)

Das Kriterium besteht einzig und allein in der vorbehaltlosen Annahme des Geschenks der Gottesherrschaft, ohne jede Zusatzbedingung auf Seiten Gottes, aber auch auf Seiten des Menschen (Kult, Werke, Weltabsonderung, Askese, Gewalt etc). Gefragt ist die Haltung des Kindes, das sich radikal für das Geschenk öffnen kann und aufgrund seiner völligen Bedürftigkeit nicht in der Lage ist Forderungen an Gott zu stellen, zumal es keinerlei Ansprüche aus einem „Verdienst“ ableiten kann<sup>261</sup>:

„Als Jesus das sah, wurde er unwillig und sagte zu ihnen: Lasst die Kinder zu mir kommen; hindert sie nicht daran! Denn Menschen wie ihnen gehört das Reich Gottes. Amen, das sage ich euch: Wer das Reich Gottes nicht so annimmt, wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen.“ (Mk 10,14f)

Im Gleichnis vom Hochzeitsmahl (Lk 14,15-26)<sup>262</sup> kommt zum Ausdruck, dass sich die Eingeladenen selbst aus der Basileia-Gemeinschaft ausschließen,

---

<sup>260</sup> Vgl. SCHENKE, Botschaft 121.

<sup>261</sup> Vgl. SCHENKE, Botschaft 119.

<sup>262</sup> „Als einer der Gäste das hörte, sagte er zu Jesus: Selig, wer im Reich Gottes am Mahl teilnehmen darf. Jesus sagte zu ihm: Ein Mann veranstaltete ein großes Festmahl und lud viele dazu

weil sie Aufschub suchen, wo es keinen Aufschub geben kann. Sehr eindrücklich ist auch das Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger (Mt 18,23-35), dessen ungeheuerlich große Schuld von 10000 Talenten erlassen wird, der aber seinerseits seinem Schuldner nicht 100 Dinare erlässt. In diesem Gleichnis kommt einmal mehr die zuvorkommende Güte der Gottesherrschaft zum Ausdruck, der von sich aus seinem Schuldner die Schulden (Sünden) vergibt. Dadurch aber, dass dieser nicht aus der empfangenen Gnade der Basileia Gottes heraus entsprechend handelt, verwirkt er das zuvor empfangene Heil. Hier ist an die VaterUnser-Bitte zu erinnern:

„Und erlass uns unsere Schulden, wie auch wir sie unseren Schuldnern erlassen“ (Mt 6,12).

Gerade aber angesichts der ärgerlichen Konkretheit der Gerichtsworte gilt für die Gerichtspredigt Jesu ganz grundsätzlich, dass sie eine *Umkehrpredigt* ist, die durch die Ansage des Unheils das Gericht eben verhindern will.<sup>263</sup> Insofern ist also das Gericht die *Kehrseite* der Basileia. Hierbei ist zu beachten: Das Gericht steht im Horizont der Basileia und nicht umgekehrt die Gottesherrschaft im Zeichen des Gerichts. Gleichwohl gilt: Jesu Vollstreckung der Basileia tou Theou „ist Entscheidungszeit, sei es zum Heil oder zum Unheil“<sup>264</sup>. Die Basileia „fordert von jedem Einzelnen totale Umkehr auf dem bisherigen Weg und letzte, radikale Entschlossenheit für den kommenden Gott“<sup>265</sup>. Die Gerichtspredigt als Umkehrpredigt gehört also zum kommunikativen Handeln Jesu, das ganz und gar (nicht etwa nur primär!) auf die gelungene kommunikative Praxis der Basileia ausgerichtet ist, auch dann, wenn es auch zu „Exkommunikation“ führen kann:

---

ein. Als das Fest beginnen sollte, schickte er seinen Diener und ließ den Gästen, die er eingeladen hatte, sagen: Kommt, es steht alles bereit! Aber einer nach dem andern ließ sich entschuldigen. Der erste ließ ihm sagen: Ich habe einen Acker gekauft und muss jetzt gehen und ihn besichtigen. Bitte, entschuldige mich! Ein anderer sagte: Ich habe fünf Ochsespanne gekauft und bin auf dem Weg, sie mir genauer anzusehen. Bitte, entschuldige mich! Wieder ein anderer sagte: Ich habe geheiratet und kann deshalb nicht kommen. Der Diener kehrte zurück und berichtete alles seinem Herrn. Da wurde der Herr zornig und sagte zu seinem Diener: Geh schnell auf die Straßen und Gassen der Stadt und hol die Armen und die Krüppel, die Blinden und die Lahmen herbei. Bald darauf meldete der Diener: Herr, dein Auftrag ist ausgeführt; aber es ist immer noch Platz. Da sagte der Herr zu dem Diener: Dann geh auf die Landstraßen und vor die Stadt hinaus und nötige die Leute zu kommen, damit mein Haus voll wird. Das aber sage ich euch: Keiner von denen, die eingeladen waren, wird an meinem Mahl teilnehmen.“ (Lk 14,15-24)

<sup>263</sup> THEISSEN/MERZ, Jesus 243.

<sup>264</sup> THEISSEN/MERZ, Jesus 243.

<sup>265</sup> SCHENKE, Botschaft 121.



„Jesu Gleichnisse sind ihrer Intention und ihrem Ziel nach kommunikativ, auf Verständigung, Überzeugen und Bekehren ausgerichtet. Wo dieser intendierte perlokutive Effekt sich nicht einstellt, können sie faktisch exkommunikativ wirken bzw. besser, faktische (Selbst)Exkommunikation der umkehrunwilligen Adressaten ans Licht bringen.“<sup>266</sup>

f) *Die paradoxe Heilsbotschaft und die Adressatenkreise der Botschaft*

Kennzeichnend für die Basileia-Botschaft ist deren *paradoxe* Inhalt: Heil und Unheil sind anders verteilt, als die Adressaten glauben, so dass in der Tat alle zur Metanoia, zur Umkehr aufgerufen sind. Insgesamt lassen sich mit Arens<sup>267</sup> vier Adressatengruppen der Basileia-Botschaft unterscheiden: 1. Bedürftige und Marginalisierte; 2. Konkurrenten und Gegner; 3. Sympathisanten und Anhänger und 4. „Das Volk“. Das gemeinsame Kennzeichen des Umgangs mit diesen vier Gruppen ist, dass Jesus mit ihnen in eine Kommunikation eintritt und durch sein unterschiedliches, je situationsbezogenes und personbezogenes kommunikative Handeln die jeweils geltenden Handlungs-, Herrschaft- und Unterdrückungsstrukturen als durch die Basileia Gottes außer Kraft gesetzt vermittelt:

„Wo Gott herrscht, können Menschen nicht mehr über Menschen herrschen. Gottes Herrschaft ist mit Jesus schon da, weil in seinem kommunikativen Handeln ‚herrschaftsfreie Kommunikation‘ sich die Bahn bricht.“<sup>268</sup>

Die eigentliche Intention von Jesu „kommunikativem Handeln“ liegt im Aufbau einer kommunikativen Praxis, die „auf Heilung gesellschaftlicher Antagonismen und Unheilsstrukturen, auf Solidarität, Gleichheit und Heil“<sup>269</sup> zielt. Von entscheidender Bedeutung dabei ist, dass in diesem „kommunikativen Handeln“ (Predigt, Taten, Gleichnisse) nicht nur Gott zur Sprache kommt, sondern Gott selber – vermittelt durch Jesus – zum Handlungssubjekt innerhalb der Kommunikation wird. Die theologische Zentrierung der Person Jesu bewirkt, dass in seinem Handeln Gott selbst handelt und dieses Handeln so geschichtsnotorisch und wirksam wird. Jesu „kommunikatives Handeln“ ist so TheoPraxie, die Herrschaft Gottes in und durch die Person Jesu.

---

<sup>266</sup> ARENS, Christopraxis 90.

<sup>267</sup> Vgl. ARENS, Christopraxis 64.

<sup>268</sup> ARENS, Christopraxis 64.

<sup>269</sup> ARENS, Christopraxis 71.

Dieses durch die kommunikative Praxis Jesu angezeigte und vermittelte Heil bedeutet das Heil für die Heiden außerhalb Israels, das Heil für die deklassierten Gruppen im Inneren Israels und das Heil als eine neue Rechts- und Sozialordnung in der Gottesherrschaft. Hierin drückt sich auch der oben angesprochene paradoxe Inhalt der Predigt Jesu aus: Sie gilt gerade denen, die zuvor außerhalb der Heilsverheißung standen:

- Zwischen Heiden und Israel gibt es keinen Kampf mehr; die Gottesherrschaft ist für sie offen, Heiden und Juden werden in ihr zusammen mit den Patriarchen speisen (vgl. Mt 8,10f. gegen Ps 17).
- Die Basileia-Botschaft richtet sich an Gruppen mit *sozialen Defiziten*: Arme, Hungernde, Weinende, Verfolgte und Kinder.
- Die Basileia-Botschaft richtet sich an Gruppen mit *moralischen Defiziten*: Zöllner, Prostituierte, Sünder: „Der umkehrende Sünder ist dem nicht umkehrwilligen Frommen voraus.“<sup>270</sup>
- Schließlich gilt in der Gottesherrschaft eine neue Rechts- und Sozialordnung, die von der bedingungslosen Vergebungsbereitschaft Gottes geprägt ist (Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger Mt 18,23ff./ Gleichnis vom verlorenen Sohn Lk 15,11ff.). Was in der bürgerlichen Rechtsordnung Veruntreuung bedeutet, wird in der Gottesherrschaft zur moralischen Heldentat: die eigenmächtige Herabsetzung der Schulden anderer (vgl. Lk 16,1ff.<sup>271</sup>).

Der paradoxe Inhalt und die paradoxe Struktur der Gottesherrschaftsverkündigung wird eindrücklich bei Markus zum Ausdruck gebracht: „(...) wer groß sein will unter euch, der soll euer Diener sein; und wer unter euch der Erste sein will, der soll aller Knecht sein“ (Mk 10,43f.). Und ebenso bei Matthäus:

---

<sup>270</sup> THEISSEN/MERZ, Jesus 247.

<sup>271</sup> „Jesus sagte zu den Jüngern: Ein reicher Mann hatte einen Verwalter. Diesen beschuldigte man bei ihm, er verschleudere sein Vermögen. Darauf ließ er ihn rufen und sagte zu ihm: Was höre ich über dich? Leg Rechenschaft ab über deine Verwaltung! Du kannst nicht länger mein Verwalter sein. Da überlegte der Verwalter: Mein Herr entzieht mir die Verwaltung. Was soll ich jetzt tun? Zu schwerer Arbeit taue ich nicht, und zu betteln schäme ich mich. Doch - ich weiß, was ich tun muss, damit mich die Leute in ihre Häuser aufnehmen, wenn ich als Verwalter abgesetzt bin. Und er ließ die Schuldner seines Herrn, einen nach dem andern, zu sich kommen und fragte den ersten: Wieviel bist du meinem Herrn schuldig? Er antwortete: Hundert Fass Öl. Da sagte er zu ihm: Nimm deinen Schuldschein, setz dich gleich hin, und schreib ‚fünfzig‘. Dann fragte er einen andern: Wieviel bist du schuldig? Der antwortete: Hundert Sack Weizen. Da sagte er zu ihm: Nimm deinen Schuldschein, und schreib ‚achtzig‘. Und der Herr lobte die Klugheit des unehrlichen Verwalters und sagte: Die Kinder dieser Welt sind im Umgang mit ihresgleichen klüger als die Kinder des Lichtes.“ (Lk 16,1-8)

„Viele aber, die jetzt die Ersten sind, werden dann die Letzten sein, und die Letzten werden die Ersten sein.“ (Mt 19,30)

Der paradoxe Gehalt der Basileia-Botschaft wird auch deutlich im authentischen Wort vom Lebensgewinn – bzw. vom Lebensverlust:

„Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen [und um des Evangeliums willen] verliert, wird es retten.“ (Mk 8,35)<sup>272</sup>

Die Dialektik dieses Wortes ist eindrücklich: Sinn gewinnt nur, wer sein Leben nicht an falsche Sicherungssysteme bindet: egoistische Ziele, irdischen Besitz, Leistungsstreben, Gewinnsucht etc. Sinn gewinnt demgegenüber derjenige, der im Paradox zur Hermeneutik der Welt sein Leben auf Jesus und sein Wort ausrichtet. Das mit der Basileia zu gewinnende Leben reicht über die Grenze des Todes hinaus „und fasst die gesamte menschliche Existenz in einer großen Sinnfülle zusammen“<sup>273</sup>. Dem paradoxen Gehalt der Basileia entspricht die paradoxe „Gestalt“ derer, die sich auf die Gottesherrschaft einlassen: „Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein *Kreuz* auf sich und folge mir nach.“ (Mk 8,34 par) Die Gestalt der Nachfolge nimmt die Gestalt des Kreuzes an.<sup>274</sup>

Diese Paradoxie aber wird noch deutlicher, wenn man zusätzlich den Adressatenkreis der Botschaft betrachtet: Darin, dass Jesus sich in aller erster Linie den Deklassierten und Marginalisierten einer Gesellschaft zuwendet, nimmt der paradoxe Gehalt der Botschaft auch eine paradoxe Gestalt an. [Deren letzte Aufgipfelung freilich der Kreuzestod sein wird.] Diese paradoxe Gestalt der Botschaft, wie sie insbesondere in den Zeichenhandlungen (Heilungen und Mählern bei Sündern) zum Ausdruck kommt, ist aber wiederum als eine besondere Verkündigungsgestalt anzusprechen, die dem Verkündigungsgehalt unmittelbar entspricht. Jesu Zuwendung zu den Marginalisierten ist Evangeliumsverkündigung nicht nur den Deklassierten gegenüber, sondern gleichzeitig als Tat-Zeugnis Evangeliumsverkündigung für diejenigen, die gerade *nicht* so handeln. Was für den einen Adressatenkreis als Heilserfahrung anzusprechen

---

<sup>272</sup> „Wer das Leben gewinnen will, wird es verlieren; wer aber das Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen.“ (Mt 10,39)

„Wer sein Leben zu bewahren sucht, wird es verlieren; wer es dagegen verliert, wird es gewinnen.“ (Lk 17,33)

„Wer an seinem Leben hängt, verliert es; wer aber sein Leben in dieser Welt gering achtet, wird es bewahren bis ins ewige Leben.“ (Joh 12,25)

<sup>273</sup> GNILKA, Jesus 174.

<sup>274</sup> Vgl. GNILKA, Jesus 173.

ist, das ist für den anderen Adressatenkreis das genaue Gegenteil: nämlich die Bloßlegung und Demaskierung falscher Handlungsmuster und -strukturen. Die explizite Botschaft für den einen, ist demnach immer auch eine implizite Botschaft an den anderen. Was den „Sündern“ als Heilsbotschaft aufleuchtet, ist den „Frommen“ Gerichtsbotschaft. Nochmals ist die Bergpredigt zu erinnern:

„Darum sage ich euch: Wenn eure Gerechtigkeit nicht weit größer ist als die der Schriftgelehrten und der Pharisäer, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen.“ (Mt 5,20)

Diese Botschaft ihrerseits richtet sich freilich umgekehrt wiederum an die Armen und Sünder. Auch für sie verlangt die Gottesherrschaft bzw. deren Annahme eine Reaktion: Umkehr und Glaube. Dabei aber ist wiederum zu betonen: Für Arme und Reiche, Sünder und Fromme gilt gleichermaßen das Prinzip der zuvorkommenden Gnade. Alles Tun im Hinblick auf die Gottesherrschaft ist Reaktion des Menschen, während die Heilsinitiative allein in Gott, vermittelt durch Jesus ihren Ursprung und ihr bleibendes Ziel hat. Als Prinzip dieser Gnade gilt der absolute Vorrang der Liebe vor der Vergeltung, der Sündenvergebung vor der Sühne. Dies gilt für die Beziehung Gottes zu den Menschen wie unter den Menschen. Besonders dieser „Vorrang“ der Liebe kennzeichnet die Gottesreichpredigt und das Gottesreich als *paradoxales* Geschehen: Die Maßstäbe der Welt werden hier geradezu auf den Kopf gestellt: *Weil* Gott vergibt, kann es Umkehr geben – nicht, ich kehre um, *damit* Gott vergibt.

#### **IV. Perspektiven einer Lebensgeschichte: Die Dramatik des Lebens und des Sterbens Jesu Christi im Horizont von Ostern**

##### **Anknüpfung: Die unlösbare Einheit von Gottesherrschaft, Gottesherrschaftspredigt und der Person Jesus**

Für die fundamentaltheologische Christologie ist die Frage nach der Verhältnisbestimmung zwischen der Gottesherrschaft, der Gottesherrschaftspredigt und der Person Jesu von besonderer Bedeutung. An ihrer Beantwortung entscheidet es sich, ob Jesus nur ein besonderer Prophet in einer nach vorne und nach hinten offenen Reihe war, oder ob er als Verkündiger und Repräsentant der Gottesherrschaft das Prophetentum abschafft, weil über seine eschatologische Tat-Botschaft hinaus keine neue Offenbarung mehr möglich ist. An ihrer Beantwortung entscheidet es sich auch, ob Jesus nur ein Lehrer ist, dessen Funktion durch einen beliebig anderen ersetzt werden könnte, oder ob seine Lehre so sehr mit seiner Person verbunden ist, dass die Anerkennung seiner Lehre zugleich die Anerkennung der Person Jesus ist. Könnte man den Inhalt der Gottesreichpredigt von ihrem Verkündiger trennen, dann wäre Jesus nicht mehr als ein bedeutender Mensch, dessen Leben und Botschaft vorbildlich wäre aber nicht schlechthin singulär. So kann z. B. Gandhi Jesu wunderbare Lehre sowie seine Gewaltlosigkeit anerkennen und ihre *Gültigkeit* bejahen, auch wenn er gar nicht gelebt hätte<sup>275</sup>. Auch in der sogenannten Pluralistischen Religionstheologie (PRT) gibt es Tendenzen, den Inhalt der Botschaft Jesu von seiner Person zu trennen, so dass Jesus allenfalls als Wegführer, nicht aber als Heilsweg anzusehen ist. Demgegenüber ist hier geltend zu machen, dass man die „Sache“ Jesu nicht von seiner Person trennen darf, will man nicht die jesuanische Gottesreichpredigt in ihrem Kern missverstehen.

Die These lautet:

Zwischen der Gottesherrschaft, der Wort-Tat-Predigt vom Gottesreich und Jesus als dem Proklamator und Repräsentanten der Basileia Gottes obwaltet eine unlösbare Einheit. Keine der drei Größen kann angemessen isoliert von den anderen betrachtet werden und keine Größe kann auf eine der anderen Größe reduziert werden.

---

<sup>275</sup> Vgl. SONNEMANS, Heino, Nur ein einziger Christus? Jesus in der Kritik der Weltreligionen. In: DERS., Menschsein auf Heilswegen. Christliche Orientierung im Pluralismus der Religionen. Kevelaer, Aachen 1999, 85-100, 90.

Die *These*, Jesus habe Gottes Reich gepredigt, nicht aber sich selbst, hat *zunächst* recht, denn Inhalt der Verkündigung Jesu war Gottes Reich und sein Wille. Darin ist allein Heil.<sup>276</sup> Jesu Botschaft war in erster Linie theologisch ausgerichtet. So lässt er um Gottes Reich beten, ohne auf dessen gegenwärtiges Vorwirken in seiner Wort- und Tatverkündigung hinzuweisen. Zudem lässt er Gott um Sündenvergebung bitten, ohne dass der Zuspruch der Sündenvergebung durch ihn selbst als Möglichkeit aufscheint. Dieser Befund, der eine radikale Unterscheidung zwischen der Gottesherrschaft und Jesus anzeigen könnte, muss aber im Blick auf Jesu sogenannte „Sendungsautorität“<sup>277</sup> und im Blick auf die Gottesherrschaft selbst sofort wieder zurückgenommen werden.

„Die Gottesherrschaft ist das Endgültige, das Bleibende, das definitive Heil, das Gott wirken wird und schon zu wirken beginnt, die neue und gültige Ordnung, die aufgerichtet werden soll und der die Gesetzmäßigkeit der Welt entgegensteht.“<sup>278</sup>

Es kommt alles darauf an, diese Herrschaft als das eschatologische Handeln Gottes zu begreifen. Das bedeutet aber, dass nichts und niemand die anbrechende *Basileia* aufhalten kann. Die Heilszusage an die Welt ist durch nichts rücknehmbar und sie ist nicht mehr zu überbieten. Gott wäre nicht der Gott des Bundes, wäre die Gottesherrschaft eine gefährdete Größe, wäre sie nicht endgültig und definitiv. In diesem Geschehen der Gottesherrschaft aber hat Jesus eine singuläre und unvertretbare Stellung:

„Gott hat ihm aufgetragen, mit der Gottesherrschaft das definitive Heil in Wort und Tat zu vermitteln und zu wirken. Er hat es ihm anheimgegeben seine Liebe unter den Menschen darzustellen. Er steht in einzigartigerweise für Gott in der Welt, an seiner Stelle steht er vor den Menschen.“<sup>279</sup>

An dieser singulären Stelle verkündet Jesus die Gottesherrschaft nicht nur als eine zukünftige Größe, das würde ihn von keinem anderen Propheten unterscheiden, sondern er behauptet darüber hinaus, dass *mit ihm*, in seinen Worten und Taten die Gottesherrschaft bereits wirksam ist. Jesus ist nicht der eschatologische Bote, der dem Eschaton vorausgeht, sondern Jesus repräsentiert den

---

<sup>276</sup> Vgl. zum folgenden VÖGTLE, *Jesus Christus* 40ff.

<sup>277</sup> Vgl. GNILKA, *Jesus* 251-267.

<sup>278</sup> GNILKA, *Jesus* 258.

<sup>279</sup> GNILKA, *Jesus* 265.

letzten Heilsentschluss Gottes selbst, indem er ihn proklamiert. Ohne diese Repräsentation der Gottesherrschaft durch Jesus wäre diese nicht wirksam:

„Repräsentant und Geschehen der Gottesherrschaft bilden (...) insofern eine Einheit, als es ohne die Person Jesu das Geschehen der Gottesherrschaft nicht gäbe. Die Gottesherrschaft bleibt daher unlösbar an die Person Jesu gebunden“<sup>280</sup>

Jesus – und nur er – ist der unmittelbare und unvertretbare irdische Repräsentant des eschatologisch handelnden Gottes.<sup>281</sup> Denn nur in seinem Wort und in seinem Tun *ereignet* sich die Basileia Gottes: „Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen.“ (Lk 11,20)<sup>282</sup> Die Bindung des sich Ereignen der Gottesherrschaft an die Tat Jesu macht aber deutlich, dass es sich nicht um eine äußere Repräsentanz handelt, sondern um eine innere. Im Integral des Geschehens der Gottesherrschaft kommt Jesus eine singuläre Bedeutung zu. Denn in seiner Tat-Verkündigung als sich Ereignen der Gottesherrschaft ist „nicht nur das Wesen der Gottesherrschaft, sondern auch die Stellung Jesu im Heilsprozeß abzulesen“<sup>283</sup>.

Selbstverständlich ist die Gottesherrschaft das Primäre, ohne sie wäre Jesu Wort-Tat-Verkündigung ohnmächtig, ja unmöglich – umgekehrt aber hat Gott die Wirksamkeit seiner Herrschaft an die konkrete Person Jesus und an deren Verkündigung gebunden. Überspitzt könnte man sagen: Ohne die Gottesherrschaft wäre Jesus ohnmächtig – ohne Jesus wäre die Gottesherrschaft unwirksam. Der Sache nach (unabhängig davon, ob es sich um eine *ipsissima vox* handelt) wird dies im sogenannten „johanneischen Logion“ bei Matthäus deutlich:

„Mir ist von meinem Vater alles übergeben worden; niemand kennt den Sohn, nur der Vater, und niemand kennt den Vater, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will.“ (Mt 11,27)

Die Unnachahmlichkeit der Gottes-Reich-Predigt Jesu besteht nun darin, dass in ihr die Gottesherrschaft in einer Weise selbst zum Ereignis wird, die Worte, Taten und Person Jesus zusammenschließen.<sup>284</sup> Das läuft aber darauf hinaus, dass die Anerkennung der Botschaft mit der Anerkennung der Person Jesu zu-

---

<sup>280</sup> MERKLEIN, Jesus 135.

<sup>281</sup> MERKLEIN, Jesus 135.

<sup>282</sup> Vgl. THEISSEN/MERZ, Jesus 237. Vgl. GNILKA, Jesus 135.

<sup>283</sup> SCHIERSE, Christologie 44f.

<sup>284</sup> GNILKA, Jesus 258.

sammenfällt: Die Gottesreich-Botschaft kann nur annehmen, wer zugleich Jesus als den irdischen Repräsentanten der Gottesherrschaft anerkennt. Wo dies nicht geschieht, da wird weder die Basileia-Botschaft noch die Basileia selbst angenommen:

„Selig, wer an mir keinen Anstoß nimmt.“ (Mt 11,6)

Eine solche Art der Repräsentanz, in der Person und Botschaft nicht nur existentiell, sondern auch sachlich zusammenfallen, setzt ein *singuläres* und *unmittelbares* Gottesverhältnis voraus. Dieses ist *singulär*, weil Jesus seinem eigenen Selbstverständnis nach in exklusiver Weise der Repräsentant der Gottesherrschaft ist; es ist *unmittelbar*, weil die Gottesreichverkündigung ein eschatologisches Wissen Jesu voraussetzt.<sup>285</sup> [Dieses singuläre und unmittelbare Gottesverständnis führt nachösterlich zu der Rede von der Präexistenz des Sohnes.]

Das besondere Gottesverhältnis äußert sich im Leben Jesu in zweifacher Weise: zum einen in der Art und Weise wie Jesus *zu* Gott gesprochen hat, zum anderen in der spezifischen Weise wie Jesus *von* Gott gesprochen hat.<sup>286</sup> Hier ist zunächst an die „Abba“-Anrede Gottes zu erinnern. Insofern Jesus als Repräsentant der Basileia dem Erwählungskollektiv Israel gegenübersteht, ist Israel an das durch Jesus vermittelte Gottesverhältnis verwiesen. Die „Abba“-Anrede setzt das Erwählungshandeln Gottes voraus; dieses wiederum ist bleibend an Jesus gebunden, so dass der Abba-Ruf „nur geschehen kann unter Berufung auf Jesus, der dazu ermächtigt“<sup>287</sup>. Singulär ist zudem die Weise, *wie* Jesus von Gott gesprochen hat: Hier ist erneut auf seine eschatologische Predigt zu verweisen und auf die eschatologischen Zeichenhandlungen.

Jesus ist aber nicht nur der Repräsentant Gottes vor Israel. Weil ihn die Gottesherrschaft bereits voll ergriffen hat, ist er auch der Repräsentant Israels vor Gott:

„Er ist der Ersterwählte, der das Geschehen der Gottesherrschaft gerade deswegen repräsentieren kann, weil dieses Geschehen ihn bereits voll erfasst hat und die Erwählung Israels in ihm proleptisch schon vollendet ist.“<sup>288</sup>

---

<sup>285</sup> Vgl. MERKLEIN, Jesus 122.

<sup>286</sup> Vgl. zum Folgenden MERKLEIN, Botschaft 152f.

<sup>287</sup> MERKLEIN, Botschaft 153.

<sup>288</sup> MERKLEIN, Botschaft 153.



Damit gehören Gottesherrschaft, Gottesreichpredigt und die Person Jesu aufs Engste zusammen. Sie bilden eine unauflösliche Einheit, die in offenbarungstheologischer Hinsicht ihren Fluchtpunkt in Jesus hat. Dieser ist von Gott aus gesehen der Repräsentant der Gottesherrschaft, insofern in ihm und nur in ihm das Geschehen der Basileia Ereignis wird. Und er ist der Repräsentant Israels, das er als Erster des Erwählungskollektivs vor Gott vertritt. Israels Gottesverhältnis ist somit an das Gottesverhältnis Jesu gebunden: an ihm entscheidet sich der theologische Status des Volkes. Als *Mittler des eschatologischen Heilshandelns* steht er auf der Seite Gottes und so Israel gegenüber; als der proexistente Repräsentant des von der Gottesherrschaft beschenkten Volkes steht er auf der Seite Israels und Gott gegenüber.<sup>289</sup> An ihm erfüllt sich antizipativ die volle Gottesherrschaft im Hören auf den Willen des Vaters und in seiner Erfüllung – bis in den Tod; gerade in der stellvertretenden Annahme des Leidens kommt diese Repräsentanz für Israel vor Gott zum Tragen.<sup>290</sup>

Jesu einzigartige Rolle im Geschehen der Gottesherrschaft bzw. in dessen „Ereigniswerdung“ drückt sich insbesondere in der Sündenvergebung aus. In ihr artikuliert sich die besondere Vollmacht, die *nur* Jesus als dem Basileia-Repräsentanten zukommt.<sup>291</sup>

„Als Jesus ihren Glauben sah, sagte er zu dem Gelähmten: Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben!“ (Mk 2,5)

„Da brachte man auf einer Tragbahre einen Gelähmten zu ihm. Als Jesus ihren Glauben sah, sagte er zu dem Gelähmten: Hab Vertrauen, mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben!“ (Mt 9,2)

„Als er ihren Glauben sah, sagte er zu dem Mann: Deine Sünden sind dir vergeben.“ (Lk 5,20)

Hierbei ist die Frage sekundär, ob Jesus die Sünden kraft eigener Vollmacht oder im Namen Gottes vergeben hat; entscheidend ist vielmehr festzuhalten, dass die Sündenvergebungen als Geschehnisse der Gottesherrschaft unmittelbar an Jesus gebunden sind. Nur durch sein *performatives* Wort wird der eschatologische Heilsbeschluss Gottes in der konkreten Welt zum Ereignis:

---

<sup>289</sup> Vgl. MERKLEIN, Botschaft 150.

<sup>290</sup> Vgl. MERKLEIN, Botschaft 151.

<sup>291</sup> Vgl. NEUFELD, Karl-Heinz, Fundamentaltheologie 1. Jesus: Grund des christlichen Glaubens. Stuttgart u.a. 1992, 26. [= NEUFELD, Fundamentaltheologie 1.]

„Wenn er Sünden vergibt, dann verwirklicht er in der Zusage, was er als Inhalt zum Ausdruck bringt, er redet also nicht nur in Worten, er handelt in Worten.“<sup>292</sup>

Drei Sachverhalte, die sich unmittelbar aus der Gottesherrschaft herleiten, sind im Blick auf die Sündenvergebung bei Jesus auffallend:

1. Jesus spricht in den synoptischen Evangelien auffallend wenig von der Sünde. Dies resultiert aus seinem Verständnis der Gottesherrschaft, deren charakteristischster Zug gerade in der vorbehaltlosen Tilgung der Schuldvergangenheit besteht.<sup>293</sup>
2. Wo Jesus von Sünden spricht, da spricht er immer auch zugleich von deren Vergabung.<sup>294</sup>
3. Jesu Rede von der Sündenvergebung ist da, wo sie geschieht *konstativ*. Er appelliert nicht nur an das Vertrauen in Gottes *zukünftige* Barmherzigkeit, sondern er tut mehr: „Er stellt fest, dass Gott faktisch vergeben hat.“<sup>295</sup>

Insbesondere in diesem dritten Punkt wird wiederum die Bindung der Gottesherrschaft an die Person Jesu deutlich: Sie geschieht, wo Jesus handelt. Von Seiten des Sünders impliziert dies aber einen gewissen Glauben nicht nur an Gott, sondern auch an dessen irdischen Repräsentanten. Ansonsten bliebe nämlich der Zuspruch Jesu zumindest existentiell unwirksam.

Schließlich ist auf die Jünger-Nachfolge einzugehen. Auch und gerade in ihr zeigt sich die enge Bindung zwischen der Person Jesu und der Gottesreichpredigt einerseits und von daher zwischen der Person Jesu und der Basileia selbst andererseits. Die Frage nach einem vorösterlichen „Jesusglauben“ ist komplex und umstritten. Aber es darf als gesichert gelten, dass es nicht nur Tatverkündigung Jesu gibt, sondern auch *Tatbekenntnisse* von Menschen, die sich als Jünger/innen in seine *Nachfolge* begeben haben. Kennzeichnend für die Nachfolge Jesu ist, dass sie durch das autoritative Wort Jesu geschieht: Jesus beruft durch das Wort in Vollmacht.<sup>296</sup> Das Ziel der Nachfolge besteht darin, dass die Jünger ihn bei seiner Tätigkeit, die Basileia Gottes zu verkündigen, unterstützen. Die Menschen sollen „eingefangen“ werden in die Herrschaft Gottes. Dabei ist entscheidend zu sehen, dass die Jünger diesem Auftrag nur in bleibender

---

<sup>292</sup> NEUFELD, Fundamentaltheologie 1, 27.

<sup>293</sup> Vgl. GNILKA, Jesus 109.

<sup>294</sup> Vgl. GNILKA, Jesus 109.

<sup>295</sup> THEIBEN/MERZ, Jesus 460.

<sup>296</sup> GNILKA, Jesus 168.

Abhängigkeit zu Jesus erfüllen können. Ohne ihn können sie nicht tätig werden, ohne ihn „ist die Verkündigung der Basileia ohne Kraft“<sup>297</sup>. Wäre aber die Gottesreichpredigt von Jesus ablösbar, dann wäre ihre Weiter-Verkündigung durch die Jünger auch *ohne* eine Rückbindung an ihn möglich. Jesu Verkündigung wäre dann lediglich als eine Initialzündung zu verstehen. Nachdem die Verkündigung durch Jesus angestoßen worden wäre, hätte die Botschaft Jesu als eine eigene Größe unabhängig von ihm weiterverkündet werden können. Das genaue Gegenteil aber ist der Fall: Die Weiter-Verkündigung der Basileia-Botschaft geschieht im Namen Jesu: Er selbst ist auch schon vorösterlich konstitutiver Bestandteil der Reich-Gottes-Predigt. Diese historische Tatsache findet ihren Niederschlag etwa bei Lukas: „Wer euch hört, der hört mich, und wer euch ablehnt, der lehnt mich ab; wer aber mich ablehnt, der lehnt den ab, der mich gesandt hat.“ (Lk 10,16)

Gnilka unterstreicht zudem, dass die Nachfolge *persönlich* auf Jesus ausgerichtet ist. Nachfolge macht zum Jünger Jesu und diese Nachfolge selbst ist schon als Geschehen der Gottesherrschaft anzusprechen. Die Basileia als etwas Zukünftiges und Gegenwärtiges ist an die *Person Jesus gebunden*.<sup>298</sup> Nicht von ungefähr verknüpft Markus das Summarium der Gottes-Reich-Predigt unmittelbar mit Jesu Ruf zur Nachfolge:

„Nachdem man Johannes ins Gefängnis geworfen hatte, ging Jesus wieder nach Galiläa; er verkündete das Evangelium Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. *Kehrt um, und glaubt* an das Evangelium! Als Jesus am See von Galiläa entlangging, sah er Simon und Andreas, den Bruder des Simon, die auf dem See ihr Netz auswarfen; sie waren nämlich Fischer. Da sagte er zu ihnen: *Kommt her, folgt mir nach!* Ich werde euch zu Menschenfischern machen.“ (Mk 1,14-17)

In diesen drei Imperativen (Umkehr! Glaube! Nachfolge!) artikuliert sich die ursprüngliche Bindung von Person und Sache, bzw. Sache und Person.

Damit aber ist unsere Ursprungsthese bestätigt: Zwischen der Gottesherrschaft, der Wort-Tat-Predigt vom Gottesreich und Jesus als dem Proklamator und Repräsentanten der Basileia Gottes obwaltet eine unlösbare Einheit. Keine der drei Größen kann angemessen isoliert von den anderen betrachtet werden und keine Größe kann auf eine der anderen Größe reduziert werden.

---

<sup>297</sup> GNILKA, Jesus 174.

<sup>298</sup> Vgl. GNILKA, Jesus 174.

Zusammenfassend lässt sich festhalten:

1. Die Gottesherrschaft als eschatologisches Geschehen im Himmel wird Ereignis in der Gottes-Reich-Predigt Jesu.
2. Die Gottesherrschaft ist nicht von der Person Jesu als ihrem Repräsentanten zu trennen.
3. Jesus selbst als Proklamator des Gottes Reiches ist von Anfang an konstitutiver Bestandteil der Gottes-Reich-Verkündigung selbst. Dies gilt für die Verkündigung Jesu ebenso wie für die Verkündigung der *ihm* Nachfolgenden.
4. Jesus „wagt es, an Gottes Stelle zu handeln; und er tut dies, als sei es selbstverständlich, dass er es könne und dürfe“<sup>299</sup>.
5. „Sache und Person sind unablösbar miteinander verknüpft.“<sup>300</sup>
6. „Unausdrücklich, aber unverkennbar hat Jesus für sich die Funktion des eschatologischen Offenbarers und Heilbringers beansprucht.“<sup>301</sup>

---

<sup>299</sup> KESSLER, Hans, Christologie. In: SCHNEIDER, Theodor, Handbuch der Dogmatik. Düsseldorf 1992, 239-442, 274. [= KESSLER, Christologie.]

<sup>300</sup> KESSLER, Christologie 274.

<sup>301</sup> KESSLER, Christologie 274.

## Zwischenreflexion: Nochmals - Das christliche Bekenntnis zu Jesus Christus

„Einen anderen Grund als den, der gelegt ist, kann niemand legen: das ist Jesus Christus.“ (1 Kor 3,11)

### 1. Jesus Christus als Ursprung, Grund, Prinzip und Norm des christlichen Glaubens

Der christliche Glaube und die nachträgliche, theologische Reflexion auf diesen menschlichen Grundvollzug in Glauben, Hoffen und Lieben hat seinen bzw. ihren *absoluten* und *radikalen* Bezugspunkt in der Person des GottMenschen Jesus Christus. Zu diesem Bezugspunkt gelangt der einzelne Christ in der Gemeinschaft all der Menschen, die an Christus glauben, indem er in eine unmittelbare *personale* Beziehung zu Jesus Christus eintritt. Der Christ – so könnte man sagen – ist ein Mensch, in dessen Leben die Beziehung zu Jesus Christus eine konstitutive Lebensbedeutung hat: All seine menschlichen Vollzüge (im Umgang mit seiner Umwelt, mit seinen Mitmenschen, mit sich selber) werden mitbestimmt durch ihren ausdrücklichen oder unausdrücklichen Bezug zu Jesus Christus. Darin und dadurch aber wird Jesus Christus zu einer alles mitbestimmenden Wirklichkeit des menschlichen Lebens selbst und so zu einer Größe, die in der Biographie des Einzelnen und so in der „Biographie der Welt“ *wirksam* und insofern erkennbar, identifizierbar und geschichtsnotorisch wird. Wer immer eine reale und realwirksame Beziehung zu Jesus Christus unterhält, der unterhält in dieser Beziehung gleichzeitig eine Beziehung zum Gott Jesu Christi. Denn wer in Beziehung zu Jesus Christus steht, der partizipiert gleichzeitig an der Gottesbeziehung Jesu Christi. Die ausdrückliche, bekennnishaft und nachfolgende Christus-Beziehung, die das Leben des Christen vom Leben eines anderen Menschen unterscheidet, evoziert somit gleichermaßen eine Beziehung zu sich, zum Mitmenschen und zur Umwelt (Schöpfung) in der der eine Gott aller Menschen eine entscheidende Rolle spielt und so eine unmittelbare Bedeutung für das Leben des Gläubigen erhält. Christus und durch ihn und mit ihm und in ihm Gott wird so nicht nur *relevant* für das eigene Leben des Gläubigen, sondern auch *relevant* für das Leben der ganzen Welt.

Mit dem Begriff der „*Relevanz*“ [Wichtigkeit/ Erheblichkeit] ist das entscheidende Stichwort gefallen, um die Bedeutung Jesu Christi für den christlichen Glauben im Allgemeinen und für den Glauben des einzelnen Christen im Be-

sonderen zu beleuchten. Die Behauptung, die im Folgenden näher zu explizieren ist, lautet:

Jesus Christus als der Ursprung und der Grund des christlichen Glaubens ist als Ursprung und Grund gleichzeitig das bleibende und unhintergehbare Prinzip und die alles bestimmende Norm des christlichen Glaubens. Somit aber ist Jesus Christus das absolut und radikal Relevante des Christentums.<sup>302</sup>

### **1.1 Jesus Christus – Ursprung des christlichen Glaubens**

Wenn der christliche Glaube in den beiden untrennbar aufeinander verwiesenen Dimensionen des christlichen Glaubens als Ganzem und als Glaube des einzelnen Christen als ein Beziehungsgeschehen verstanden werden kann, dessen personaler Bezugspunkt der GottMensch Jesus Christus ist, dann versteht sich von selbst: Jesus Christus ist der Ursprung des christlichen Glaubens. Er ist als Person Ursprung des Glaubens, weil seine Menschwerdung, sein Leben, Sterben und Auferstehen die Bedingung der expliziten und impliziten christlichen Gottesbeziehung ist. Er ist der eigentliche Ursprung des Christentums, insofern mit ihm eine Beziehungsmöglichkeit und eine Beziehungswirklichkeit zwischen Gott und den Menschen eröffnet wird, die „vor“ ihm und „ohne“ ihn schlechterdings unmöglich ist. Gäbe es Jesus Christus nicht, dann gäbe es keinen christlichen Glauben und wo dieser ursprüngliche Bezugspunkt aufgegeben, verdunkelt oder gar vergessen wird, verliert das Christentum seine Basis und Identität. Deswegen kommt alles darauf an, den Bezug zu diesem bleibenden Ursprung nicht zu verlieren. Das Christentum als gesellschaftliche und so immer auch geschichtliche Größe steht daher in einer für sein Wesen konstitutiven *Kontinuität* zu diesem Ursprung. In dieser kirchlich vermittelten Kontinuität, der christlich-kirchlichen Tradition im Heiligen Geist, wird dieser Ursprung jeweils neu und jeweils immer zur aktuellen Gegenwart. Diese aktuelle Gegenwart des Ursprungs aber prägt das Christentum zu allen Zeiten: Es lebt aus dem Ursprung und vergegenwärtigt diesen gleichermaßen, weil und indem es aus ihm lebt.

Jesus Christus ist aber auch deshalb der Ursprung des christlichen Glaubens, weil vor ihm und ohne ihn die in ihm angezeigte und verwirklichte Gottesbeziehung nicht realisierbar war und deswegen auch nicht realisiert wurde. Unter dieser Hinsicht aber ist er Ursprung einer absolut neuen und vorher nicht gegebenen Gottes-Relation, die die Welt in ihrer Verwiesenheit auf Gott völlig neu

---

<sup>302</sup> Vgl. SECKLER, Max u.a., Art. Christentum. In: LThK<sup>3</sup> Bd. 3, 1105-1126.

qualifiziert. Jesus Christus ist in diesem Sinne ein wirklich radikaler, weil wurzelhafter Ursprung der als solcher in Gott selbst liegt.

Als Ursprung des christlichen Glaubens ist Jesus Christus zugleich dessen Ziel, insofern alles Christliche letztlich die Einholung, die Ratifizierung und Realisierung seiner in Christus selbst gegebenen Ursprungsrelation zwischen Gott und dem und den Menschen ist. Im Ursprung liegt also auch das Ende des Christentums, dessen Ende die Vollendung der gott-menschlichen Beziehung ist: jener vollendeten gott-menschlichen Beziehung die in Jesu Auferstehung und Himmelfahrt als vollendete Ursprünglichkeit bereits weltqualifizierende Realität geworden ist.

Von daher wird deutlich, warum Jesus Christus als Ursprung und gleichermaßen vollendeter Ursprünglichkeit das absolut Relevante des Christentums selbst ist. Denn im gegenwärtig vergangenen Ursprung, der im Christentum selbst *heute* wirkliche und wirksame relevante Realität wird, leuchtet ihm seine eigene Zukunft auf, die das Heil des Menschen bedeutet. In der Ursprünglichkeit Jesu Christi fallen so immer wieder neu (d.h. ursprünglich) Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammen.

Ohne diesen Ursprung verlöre das Christentum seinen eigenen Relevanzpol und damit zugleich auch seine Relevanz für die Welt. Ohne seine Kontinuität zum Ursprung aber würde das Christentum selbst aufhören Christentum zu sein.

## **1.2 Jesus Christus – Grund des christlichen Glaubens**

Eng mit der Rede von Jesus Christus als dem Ursprung des christlichen Glaubens hängt die Aussage zusammen, dass Jesus Christus als Ursprung gleichzeitig auch der Grund des christlichen Glaubens ist. Dabei kann der Begriff des „Grundes“ mindestens in einer doppelten Bedeutung verstanden werden. „Grund“ bedeutet zum einen, dass Jesus Christus das *Fundament* des Christentums<sup>303</sup> ist und zum anderen, dass Jesus Christus gewissermaßen das Motiv, der Referenzpol des christlichen Glaubens ist.

*Fundament und Grund* des Glaubens ist Jesus Christus, weil alles Christliche erstlich und letztlich auf ihm aufbaut. Seine Lehre und sein Leben (in Menschwerdung, Leben, Sterben und Auferstehen) können verglichen werden mit

dem Fundament eines Hauses, ohne dass dieses sofort zusammenbrechen würde. Alles Christliche, die Kirche in ihren Sakramenten und ihrer Lehre, das christliche Leben in der Liturgie, dem Bekenntnis und der Nachfolge, basieren auf Jesus Christus als einem Grund, der sich selbst trägt, so alles trägt und damit alles gründet und begründet. In der bekennenden Anerkennung dieses Grundes besteht die christliche Identität, die nur solange gewährleistet ist, wie sie sich auf dem Boden ihres Grundes und ihres Fundaments selbst bewegt. Dabei ist die Einsicht entscheidend, dass das Christentum seinen eigenen Grund, ebenso wie seinen eigenen Ursprung, nicht selbst hergestellt hat. Im Gegenteil: Christentum und Kirche gründen auf einem Fundament, das nicht sie selbst, sondern Gott selbst in Jesus Christus gelegt hat:

„Darum - so spricht Gott, der Herr: Seht her, ich lege einen Grundstein in Zion, einen harten und kostbaren Eckstein, ein Fundament, das sicher und fest ist“ (Jes 28,16).

„Denn es heißt in der Schrift: Seht her, ich lege in Zion einen ausgewählten Stein, einen Eckstein, den ich in Ehren halte; wer an ihn glaubt, der geht nicht zugrunde. Euch, die ihr glaubt, gilt diese Ehre. Für jene aber, die nicht glauben, ist dieser Stein, den die Bauleute verworfen haben, zum Eckstein geworden, zum Stein, an den man anstößt, und zum Felsen, an dem man zu Fall kommt“ (1 Petr 2,6f.).

Wenn dem so ist, dann gründet das Christentum auf einem Grund, der ihm selbst vorgegeben und bleibend entzogen ist. Jesus Christus als der Grund des christlichen Glaubens ist das unmanipulierbare und unveräußerliche Fundament, das alles Christliche trägt, ohne selbst nochmals vom Gläubigen getragen zu werden. Christliche Identität trägt sich somit nicht aus sich selbst, sondern ist eine *verdankte Identität*. Als solche verweist sie über sich hinaus auf einen ihr vorausliegenden Grund, den sie nicht verändern oder gar ersetzen kann. Mit dieser – für das Wesen des Christentums wesenhaften – Selbstbescheidung zugleich verbunden ist das Bekenntnis zu einem Fundament, das seinen Ursprung nicht in der Welt des Menschen selbst *haben kann*. Denn alles in der Welt und von der Welt begründete bleibt der Welt selbst „untertan“, bleibt ihrer Manipulation und Veränderung ausgesetzt und so letztlich nachträglich marginalisierbar und abschaffbar. Die im christlichen Bekenntnis artikulierte Erkenntnis und Anerkennung eines Grundes, der dem Menschen bleibend entzogen ist, bein-

---

<sup>303</sup> Vgl. WERBICK, Jürgen, Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen. Düsseldorf 1992, 33-48. [= WERBICK, Christlich.]



haltet deshalb zugleich ein Gottesbekenntnis. Diese nur im Glauben artikulierbare Tatsache kommt deutlich bei Paulus zum Ausdruck:

„Einen anderen Grund als den, der gelegt ist, kann niemand legen: das ist Jesus Christus.“ (1 Kor 3,11)

Hier wird deutlich, dass der Grund (und das Fundament) des christlichen Glaubens nicht von Menschen, auch nicht vom Menschen Jesus von Nazareth, sondern allein von Gott selbst gelegt ist.

[Deswegen verbietet sich aus der Sicht des Glaubens auch jeder christliche Fundamentalismus. Denn dieser zeichnet sich dadurch aus, dass er sich selbst in exklusiver Form der Fundamente des Glaubens bemächtigt und sich so den Grund zuhanden macht, der ihm bleibend entzogen ist. Fundamentalismus, der das Christentum mit seinem Grund identifiziert, statt das Christentum auf seinen Grund hin zu relativieren, ist von daher Götzendienst. Ein Götzendienst, der an die Stelle Gottes den Menschen stellt, der vergeblich versucht, sich den Grund, den Gott gelegt hat, anzueignen, statt sich von Gott her begründen zu lassen.]

Die Rede von Jesus Christus als dem *Grund* des christlichen Glaubens trägt aber noch eine weitere Konnotation [die Grundbedeutung eines Wortes emotional, expressiv oder stilistisch begleitende Vorstellung]. Jesus Christus ist nicht nur der Grundstein, das Fundament des Glaubens, sondern auch das Motiv des Glaubens bzw. der Glaubens*grund* selbst. Denn der christliche Glaube richtet sich ja in den Modi von Glaube, Hoffnung und Liebe auf Jesus Christus selbst – ja er ist die Beziehung zu Jesus Christus selbst, die sich in den menschlichen Grundvollzügen von Glaube, Hoffnung und Liebe artikuliert. Auf die Frage nach dem *Grund* für diese Vollzüge, ja nach dem Grund des Glaubens selbst, kann der Christ daher keine andere Antwort geben als *Jesus Christus*. Weil Jesus Christus der Offenbarer und die Offenbarung Gottes ist, *weil* in Jesus Christus die Menschenfreundlichkeit Gottes erschienen ist, *weil* Jesus Christus von den Toten auferstanden ist, richtet sich alle menschliche Hoffnung auf IHN. Diese WEIL-Dimension des Glaubens, die mit dem Inhalt des Geglaubten zugleich die Sinnhaftigkeit des Geglaubten bezeichnet, hat ihren Bezugspunkt in der Menschwerdung, dem Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi als dem Grund des Glaubens, der den Glauben selbst nicht nur gründet, sondern in der Gründung zugleich begründet.

Im ersten Petrusbrief werden die Christen aufgefordert, jedem Antwort zu geben, der nach dem Grund der christlichen Hoffnung fragt:

„Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ (1 Petr 3,15)

Diese Rede und Antwort besteht letztlich in dem Verweis auf Jesus Christus als dem Grund des christlichen Hoffens. Wie diese Rede und Antwort im je konkreten Fall aussieht, ist abhängig von den unterschiedlichen zeitlichen, räumlichen, gesellschaftlichen, kulturellen, soziologischen Bedingungen – der Inhalt bleibt aber in jedem Fall derselbe: Jesus Christus.

Nochmals:

„Einen anderen Grund als den, der gelegt ist, kann niemand legen: das ist Jesus Christus.“ (1 Kor 3,11)

### **1.3 Jesus Christus – Prinzip des christlichen Glaubens**

Jesus Christus als der Ursprung und der Grund des christlichen Glaubens ist aber auch zugleich das gestaltgebende Prinzip des christlichen Glaubens. Unter einem Prinzip versteht man eine Regel, eine Gesetzmäßigkeit oder eine Idee, die einer Sache zugrunde liegt. Es ist ein Schema, auf dem etwas aufgebaut wird, wobei das Aufgebaute der ursprünglichen Leitidee entsprechen sollte, ja entsprechen muss. In diesem Sinne ist Jesus Christus das Prinzip, dem der christliche Glaube und das Christentum entsprechen müssen. In diesem Sinne sind das Leben und die Lehre Jesu Christi, d.h. der Gehalt und die Gestalt seines Lebens und Wirkens, das maßgebende Vorbild aller christlichen Handlungsvollzüge und der kirchlichen Strukturen.

- Wenn etwa das ganze jesuanische Leben einen auf Gott bezogenen Charakter trägt, wenn also alles jesuanische Handeln im geistigen und geistlichen Horizont seines Vaters verwurzelt ist, dann müssen auch der christliche Glaube und alles christliche Handeln einen ausdrücklichen oder unausdrücklichen Gottbezug tragen.
- Wenn uns der Jesus der Evangelien als ein Mensch begegnet<sup>304</sup>, der in allen wichtigen Situationen seines Lebens zu Gott seinem Vater betet, dann muss auch der christliche Glaube aus dem Gebet heraus leben. Dem Vorbild Jesu Christi entsprechend muss seine Kirche eine betende Kirche sein, eine *ecclesia semper orans*, die ihre Kraft aus dem im Gebet gründenden Gottes-

---

<sup>304</sup> KNOCH, Otto, Jesus - Beter und Lehrer des Gebetes. In: BEN-CHORIN, Schalom/ KACZYK-NSI, Reiner, KNOCH, Otto, Hgg., Das Gebet bei Juden und Christen. Regensburg 1982, 27-51. [= KNOCH, Jesus]. OTT, Wilhelm, Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie. München 1965. [= OTT, Gebet.]

bezug schöpft (vgl. Eph 6,18: „Hört nicht auf, zu beten und zu flehen! Betet jederzeit im Geist (...).“).

- Wenn uns Jesus Christus als ein Mensch begegnet, dessen gesamtes Dasein den Charakter der Menschenfreundlichkeit, der Hingabe, des Dienstes, der Fürsorge, der pelikanischen Proexistenz und der Nächsten- und Feindesliebe hat, dann muss auch der christliche Glaube durch diese Haltungen geprägt sein. Jesu Botschaft und Lehre kann nicht anders vermittelt werden als in einer Form/ Gestalt, die Jesu Leben entspricht. Christliches und kirchliches Leben muss dem Jesus-Prinzip entsprechend menschenfreundlich und lebensdienlich, hingebend und fürsorgend sein. Das schließt jede Form der Unterdrückung und der weltlichen Herrschaftsattitüden aus, das schließt jede Form von Angst und Zwang ebenso aus wie Ausgrenzung und Marginalisierung der Armen.
- Das eindrucksvollste und wirkungsgeschichtlich bedeutsamste Beispiel für das Fortleben eines Jesus-Prinzips ist die „Einsetzung“ der Eucharistie beim Letzten Abendmahl Christi. Der Auftrag Jesu „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ (Lk 22,19) ist die entscheidende Etablierung und Einschreibung eines Christus-Prinzips in den christlichen und kirchlichen Selbstvollzug. Christlicher Glaube und kirchliches Leben finden – dem Jesus-Prinzip entsprechend – ihren Höhepunkt in der Eucharistiefeyer (vgl. SC 7. 10. 47/1963). Daraus folgt aber, dass christliches und kirchliches Leben da, und nur da in der authentischen Nachfolge Jesu Christi steht, wo es aus der Eucharistie heraus lebt.

Das Christus- bzw. Jesus-Prinzip ist auf alle kirchlichen und christlichen Vollzüge anzuwenden und betrifft insbesondere die drei kirchlichen Grundvollzüge von Liturgia, Martyria (Zeugnis/ Lehre) und Diakonia (Nächsten- und Feindesliebe). Sämtliche konkreten Ausgestaltungen und Verobjektivierungen der Jesus-Nachfolge in Theorie (Lehre), Praxis (Leben) und Feier (Liturgie) müssen ihr Vorabbild in der Jesusgestalt haben, aus der heraus sie selbst ihren Gehalt und ihre Gestalt gewinnen. Nur so schöpfen sie ihre Kraft aus der Ursache und dem Grund des christlichen Glaubens: aus Jesus Christus. Sein „Gehalt“ und seine „Gestalt“ sind die Prinzipien, auf denen sich der christliche und kirchliche Vollzug aufbauen und aus denen sie erwachsen. Folgendes Schema kann dies verdeutlichen:

Ursprung und Grund		Jesu Vorbild und Vorbild → Prinzip	daraus: kirchliche/ christliche Grundvollzüge entsprechen dem Prinzip	TatZeugnis in Theorie/ Praxis und Feier
	<i>Lehre</i>	Gottes- und Feindesliebe	Martyria	Nachfolge als Jesus Christus - Bekenntnis
Jesus Christus	<i>Leben</i>	Fürsorge und Heilung	Diakonia	Nachfolge als Jesus-Christus - Täter
	<i>Kult</i>	Abendmahl	Liturgia	Eucharistie und Sakramente als Vergegenwärtigung Jesu Christi

Das Jesus Christus-Prinzip, das letztlich ein sakramentales Prinzip ist (wir kommen darauf zurück), findet sich in einem kleinen und unscheinbaren heilsgeschichtlichen Summarium bei Matthäus:

„Er zog in ganz Galiläa umher, *lehrte* in den Synagogen, *verkündete* das Evangelium vom Reich und *heilte* im Volk alle Krankheiten und Leiden. Und sein Ruf verbreitete sich in ganz Syrien. Man brachte Kranke mit den verschiedensten Gebrechen und Leiden zu ihm, Besessene, Mondsüchtige und Gelähmte, und er heilte sie alle.“ (Mt 4,23f.)

In diesem Summarium wird gleichsam die Struktur des jesuanischen Lebens und seiner Lehre zoomartig zusammengefasst. Lehre und Tat (Leben), Verkündigung und Heilung entsprechen einander und sind wechselseitig aufeinander bezogen. Entsprechend sagt das Zweite Vatikanische Konzil:

„Das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind: die Werke nämlich, die Gott im Verlauf der Heilgeschichte wirkt, offenbaren und bekräftigen die Lehre und die durch die Worte bezeichneten Wirklichkeiten; die

Worte verkündigen die Werke und lassen das Geheimnis, das sie enthalten, ans Licht treten.“ (DV 2/ 1965)

Hieraus aber ergeben sich für die christliche Praxis und das kirchliche Leben unmittelbare Konsequenzen.

Zunächst gilt für das christliche Leben: Der Gehalt und die Gestalt des christlichen Lebens müssen nicht nur einander entsprechen, sondern darüber hinaus gilt, dass das christliche Leben dem Leben Jesu entsprechen muss, wenn es sich als in seiner Nachfolge stehend begreifen will. Konkret heißt dies, dass die christliche Praxis in ihrem Vollzug eine theologische Ausrichtung (analog zur Theozentrik Jesu Christi) haben muss und darin von einer bedingungslosen Nächsten- und Feindesliebe (analog zur Lehre Christi auf dem Berg [Mt 5,44: „Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen (...)“] und analog zu seinem auf den Mitmenschen bezogenen Leben) geprägt ist.

Für das kirchliche Leben überhaupt gilt: Die Grundvollzüge der Kirche in Lehre, Leben und Kult (DV 8) ergeben sich in direkter Ableitung aus dem jesuanischen Leben und dem von diesem ableitbaren Jesus-Christus-Prinzip. Sie sind keine „Erfindungen“ der frühen Kirche, keine zufälligen Entwicklungen, sondern Konsequenz der jesuanischen Praxis und dessen Nachfolge. Das bedeutet zum einen, dass die drei Vollzüge von Martyria (Lehre), Diakonia (Leben) und Liturgia (Kult) innerlich und wechselseitig aufeinander bezogen sein müssen. Zum anderen aber bedeutet dies, dass die entsprechenden Handlungen der Kirche dem Vorabbild Jesu Christi entsprechen müssen. Lehre (Theorie) und Leben (Praxis) der Kirche sind als solche nur legitim, wo sie sich auf die „Jesus-Theorie“ und die „Jesus-Praxis“ beziehen und so selbst auf Jesus Christus hin transparent, d.h. durchscheinend werden. Konkret bedeutet dies, dass die Kirche Jesu Christi niemals die Armen vergessen darf, konkret bedeutet dies, dass die Kirche Jesu Christi niemals die Herrschaftsformen der Welt zu ihren Formen von Leitung machen darf. Konkret bedeutet dies aber vor allem, dass in allem kirchlichen Tun die zuvorkommende Gnade Gottes dem Sünder gegenüber zum Ausdruck kommen muss, die nichts verloren gehen lassen will. Konkret bedeutet dies aber auch, dass die pilgernde Kirche stets vom Antlitz des gekreuzigten und auferstandenen Christus gezeichnet ist.

Wo im christlichen und kirchlichen Leben das Jesus-Christus-Prinzip wirksam wird, da wird Christus selbst präsent, weil der Ursprung und der Grund des christlichen Glaubens „erscheint“, wirksam und so in geschichtsnotorischer Weise wirklich wird.

[Statt vom Prinzip spricht DALFEHRT, Ingolf, Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie. Freiburg i. Br. u.a. 1993, 6 von einer „christologischen Grammatik christlichen Glaubenslebens“.]

#### **1.4 Jesus Christus – Norm des christlichen Glaubens**

In direktem Zusammenhang mit dem *Prinzip* des christlichen Glaubens steht Jesus Christus als die *Norm* des christlichen Glaubens. Muss sich einerseits der Glaube vom und aus dem Prinzip Jesus Christus formieren und gestalten lassen (letztlich als *fides caritate formata*), so ist Jesus Christus umgekehrt und gleichzeitig auch die *Norm* eines jeden christlichen Vollzugs. Er ist der – alleinige – Maßstab, an dem sich die christliche Praxis nicht nur zu orientieren hat, sondern von dem her sie sich jeweils neu kritisch zu hinterfragen hat. Dies gilt einerseits für das Leben eines jeden Christen, andererseits aber auch für „die Kirche“ selbst. So müssen nicht nur die christlichen bzw. kirchlichen Strukturen dem Prinzip Jesu Christi entsprechen, vielmehr und darüber hinaus muss der einzelne Glaubende wie die ganze Kirche bei jedem konkreten Vollzug auch prüfen, wie und in welchem Maße dieser dem Maßstab, der Norm Jesu Christi, die Jesus Christus selbst ist, entspricht. Diese Prüfung kann ggf. so weit gehen, dass zu fragen ist, *ob* mein Leben oder auch Teile des Lebens der Kirche überhaupt der jesuanischen Praxis und der jesuanischen Intention gemäß sind. Jesus als die Norm des christlichen Glaubens ist insofern ein kriteriologische Moment, das dem Christentum immanent und inhärent ist. Gewissermaßen bedeutet es eine ständige „Supervision“, die sich durch alle Zeiten und alle Räume der Christentums- und Kirchen-, aber auch der Theologiegeschichte durchträgt. Ohne sie gäbe es weder eine Kontinuität mit dem Ursprung, noch eine Treue zum alles tragenden Grund des Glaubens.

Gleichzeitig aber ist zu sagen, dass Jesus Christus auch das alleinige Kriterium des christlichen Lebensvollzugs darstellt. Dies bedeutet keine Absage an die Welt und ihre Strukturen, sondern vielmehr deren Relativierung auf den christlichen Glauben selbst.

Ein beeindruckendes Beispiel dafür, wie Jesus Christus als Norm kriteriologisch in der Praxis der Gläubigen eingreift, findet sich im Ersten Korintherbrief bei der Frage nach der rechten Form der Eucharistiefeier:

„Was ihr bei euren Zusammenkünften tut, ist keine Feier des Herrenmahls mehr; denn jeder verzehrt sogleich seine eigenen Speisen, und dann hungert der eine, während der andere schon betrunken ist. Könnt ihr denn nicht zu Hause essen und trinken? Oder verachtet

ihr die Kirche Gottes? Wollt ihr jene demütigen, die nichts haben? Was soll ich dazu sagen? Soll ich euch etwa loben? In diesem Fall kann ich euch nicht loben.“ (1 Kor 11, 20-22)

Weil die Gemeinde in Korinth sich in ihrer konkreten Praxis vom Jesus-Christus-Prinzip abgewandt hat, konfrontiert Paulus sie mit der Praxis Jesu Christi als der kriteriologischen Norm für eine rechte Weise des Herrenmahls, die der Intention Jesu entspricht.

”Wenn wir uns einlassen auf die Frage, *was Jesus heute will*, dann müssen wir zuerst fragen, was denn der historische Jesus von Nazareth tatsächlich gewollt hat, *damals* in seiner Zeit und für die Menschen seiner Zeit.”<sup>305</sup>

Insofern sind die Jesus-Praxis und deren verbindlicher Niederschlag in den Schriften des Neuen Testaments und in den Dogmen der Kirche eine „gefährliche Erinnerung“<sup>306</sup>, weil sie ständig die jesuanische Norm an das christliche Lebens anlegen.

Einen der theologisch tiefsten Texte des Neuen Testaments, der Philipperhymnus, wird man gewiss *auch* lesen können (müssen?) als die Magna Charta der Jesus-Christus-Norm:

*„Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht: Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen; er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz. Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen, damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu und jeder Mund bekennt: ‚Jesus Christus ist der Herr‘ - zur Ehre Gottes, des Vaters.“* (Phil 2,5-11)

Hier wird im leider häufig nicht zitierten Vers 2,5 *„Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht“* sehr deutlich, welche unmittelbare Relevanz die theologische Reflexion auf den GottMenschen Jesus Christus für das Bild der christlichen Praxis und des christlichen Lebens hat.

---

<sup>305</sup> BLANK, Josef, Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz. Freiburg i. Br. u.a. 1972, 93 (mit Lit. Anm. 2). [= BLANK, Jesus].

<sup>306</sup> METZ, Johann Baptist, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz <sup>5</sup>1992, 192-196. [= METZ, Glaube.]

Hier wird nicht nur das Christus-Prinzip mit seiner „Tendenz nach unten“ in theologisch hoch reflektierter Weise zum Ausdruck gebracht, sondern diese „Tendenz nach unten“ gleichzeitig als kriteriologische Norm, zum Maßstab für ein Leben in und mit Jesus Christus eingeführt und etabliert. Christliches und kirchliches Leben ist nur da authentisch, wo sie jesusgemäß ist. Jesusgemäß ist sie aber nur da und dann, wo sie dessen Lebensbewegung nach Unten, zu dem Marginalisierten und Ausgegrenzten, zu den Opfern, aber auch zu den sündigen Tätern nachvollzieht.

Es will scheinen, dass kaum ein anderer Text des Neuen Testaments eine schärfere Kriteriologie für das Leben der Kirche bereitstellt als dieser. Denn die Tendenz nach unten ist die entscheidende Norm des christlichen Glaubens, aller kirchlichen Vollzüge und jeder persönlichen Spiritualität. „Als König ist er Knecht, und als Knecht Gottes ist er König.“<sup>307</sup>

[Wie attraktiv dieser Gedanke ist, der sich des Ursprungs, des Grundes und des Prinzips des Christlichen vergewissert, zeigt der postmoderne Philosoph Gianni Vattimo, der fast enthusiastisch feststellt:

Wir sind „Erben einer Tradition (...), die sich von christlichen Werten genährt hat, als da sind Brüderlichkeit, *caritas*, Ablehnung der Gewalt, und das alles auf eine Lehre gegründet, in deren Mittelpunkt die bereits alttestamentliche Lehre der Erlösung und die Idee der Fleischwerdung, oder, wie der hl. Paulus sie nennt, der *kenosis* Gottes“<sup>308</sup> steht.]

### *Fazit*

Dieser erste Zugang zu Jesus Christus als dem Thema einer fundamentaltheologischen Christologie sollte deutlich gemacht haben, inwiefern Jesus Christus der *absolute* Fluchtpunkt des christlichen Glaubens und so selbstverständlich auch der christlichen Theologie ist. Als theonomer, d.h. in Gott selbst gründender, Ursprung des Glaubens ist er zugleich dessen Grund, so das Prinzip des Christlichen und deswegen dessen erste und letzte Norm. In ihm konzentriert sich nicht nur die heilshafte Beziehung zwischen Gott und dem Menschen, vielmehr offenbaren sich in seiner Person zugleich das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen. Jede theologisch angemessene Aussage über Gott und über den Menschen findet ihren Ursprung und ihren Grund in Jesus Christus,

---

<sup>307</sup> RATZINGER, Joseph, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München Neuauflage 2000, 207. [= RATZINGER, Einführung.]



der damit zugleich die Grundlage eines „Bauplan des Christlichen“ bereitstellt. Als ursprungsgebender, gründender Fluchtpunkt ist Jesus Christus aber zugleich der Fluchtpunkt des Zukünftigen, der Fluchtpunkt des Zieles, die Eschatologie als Heils-Verheißung für alle Menschen selbst. Insofern trägt und begründet er den christlichen Glauben nicht nur gewissermaßen von „hinten“, sondern er begründet ihn auch als *Finalursache* von „vorne“, von der verheißenen Zukunft her. Jesus Christus ist somit gleichermaßen das Fundament des christlichen Glaubens und dessen verheißener Horizont. Der „Gott mit uns“ als der Immanuel ist also zugleich der „Gott vor uns“, der den Glaubensvollzug im Heute jeweils zugleich aus dem Vergangenen und dem Zukünftigen *bewegt*. Insofern könnte man sagen, dass er sowohl die *Wirkursache* (*causa efficiens*) als auch die *Zielursache* (*causa finalis*) des christlichen Glaubens ist. Als Wirkursache ist er derjenige, der den Glauben überhaupt in Bewegung bringt – und als Zielursache ist er dasjenige, auf den sich der Glaube hin bewegt als eine offene, aber heilsverheißene Zukunft hin.

Jesus Christus ist so *die* Attraktion des Christlichen, derjenige von dem alles wirkursächlich bewegt wird und derjenige, der zielursächlich alles an sich zieht.

---

<sup>308</sup> VATTIMO, Gianni, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?* München 2004, 37. [=VATTIMO, Christentum.]

## **1. Evangelium im Angesicht des Todes: Die Passion Christi**

Wohl kaum ein anderes Thema im Blick auf Jesus Christus ist in der Forschung so umstritten, wie die Frage nach dessen Todesverständnis. Gewiss, die Kreuzigung ist das historisch wohl am besten gesicherte Faktum seines Lebens. In ihrem Vorhof aber ergeben sich eine Menge von nur schwer zu beantwortenden Fragen: Was hat zu Jesu Verurteilung und zu dem brutalen Justizmord am Kreuz geführt? Wie hat Jesus selbst seinen Tod verstanden? Hat er und wenn ja welche Bedeutung hat er seinem Sterben gegeben? Wie verhält sich seine Gottes-Reich-Botschaft zu deren offensichtlichem Scheitern am Kreuz? Wie verstand Jesu das Letzte Abendmahl? In welchem Zusammenhang steht es zu seiner Basilea-Verkündigung? Gibt es überhaupt einen Zusammenhang? Die Fragen ließen sich fast beliebig erweitern.

### **1.1 Das letzte Mahl – Gehalt und Gestalt**

#### *1.1.1 Hermeneutische Vorbemerkung*

Kein Ereignis im Leben Jesu hat eine größere Wirkungsgeschichte nach sich gezogen wie sein letztes Mahl, das er in unmittelbarer zeitlicher und existentieller Nähe zu seinem Tod mit seinen engsten Vertrauten gehalten hat. Vielleicht kann man sogar sagen, dass dieses im Grunde genommen so unscheinbare und alltägliche Ereignis zu den herausragenden weltgeschichtlichen Ereignissen überhaupt gehört, insofern es der historische Kristallisationspunkt einer ungeheuren Dynamik ist, innerhalb derer sich die christliche Religion in den unterschiedlichsten weltgeschichtlichen Konstellationen und Kontexten eingezeichnet hat und bis heute einzeichnet. Die Eucharistiefeyer – nach Auskunft des II. Vatikanischen Konzils der Höhepunkt, „dem das Tun der Kirche zustrebt“ (SC 9) und damit der innere Kern des Christentums – geht auf ein reales und konkretes, mehr oder minder historisch genau datierbares Geschehen zurück, das die Christen – und über sie vermittelt die ganze Menschheit – durch die gesamte Synchronie und Diachronie der Geschichte verbindet und so an ihren Ursprung koppelt. Auf diese Weise aber affiziert ein einzelnes Geschehen die gesamte Weltgeschichte und verändert sie bis heute. Der Ursprung des zentralen christlichen Rituals liegt nicht in einer urzeitlichen Ur- bzw. dann Unzeit, sondern in einem historisch situier- und lokalisierbaren Geschehen, das von einer geschichtlichen Persönlichkeit ausgeht, dessen

Namen wir kennen, benennen und – darin liegt das entscheidend Christliche - be-  
kennen : Jesus von Nazareth.

Dieses Faktum ist höchst bemerkenswert auch dann, wenn man konzidiert, dass die – in gläubiger Perspektive – eigentliche Bedeutung dieses Ereignisses „nur“ mit den Augen des Glaubens zu erschließen ist. Denn auch unabhängig einer christlichen, gläubigen Interpretation dieses Ursprungsgeschehens ist dessen Geschichtsnotorik und zeitübergreifende Relevanz bis heute unübersehbar: Der historische Kristallisationspunkt der christlichen Religion, für die Christen das heilsgeschichtliche Ereignis sui generis, ist gleichzeitig auch ein weltgeschichtlich zugängliches Ereignis mit ebenso weltgeschichtlicher Bedeutung. Gleichwohl steht das sogenannte „letzte Abendmahl“ in besonderer Weise im Spannungsfeld von „Geschichte und Deutung“ bzw. von „Geschichte und Theologie“, was die Freilegung und Eruierung des bzw. eines historischen Kerns erschwert, zumal die uns vorliegenden Berichte nicht nur aus der österlichen Perspektive verfasst wurden, sondern ihrerseits bereits auf die Tradition der urgemeindlichen Praxis der Eucharistiefeyer in durchaus unterschiedlicher Form rekurrieren bzw. diese widerspiegeln. Im Blick auf historische Details, die den historischen Ablauf und die Worte des letzten Abendmahls betreffen, bleiben deshalb sehr viele Fragen offen auch dann, wenn die Tatsache eines letzten Mahls Jesu im Kreis der Jünger als solche historisch kaum bzw. nicht zu bestreiten kann. Unabhängig davon aber muss vor der Gefahr eines naiven Rückschlusses aus der liturgischen Abendmahlspraxis auf das historische Ereignis gewarnt werden. Denn so vertraut den Christen die sogenannten Einsetzungsworte aus dem Hochgebet der Eucharistiefeyer auch sind, so deutlich muss gleichzeitig gesagt werden, dass es sich bei ihnen keinesfalls um „Protokollsätze“ aus dem Abendmahlssaal handelt. Denn wenn eines historisch gesichert ist, dann ist es die Tatsache, dass Jesus diese Worte mit Sicherheit so nicht gesprochen hat und auch der in ihnen indizierte Ablauf eine theologische Stilisierung darstellt, dem nur sehr bedingt ein unmittelbarer historischer Wert zuzusprechen ist.

„Denn am Abend, an dem er ausgeliefert wurde und sich aus freiem Willen dem Leiden unterwarf, nahm er das Brot und sagte Dank, brach es, reichte es seinen Jüngern und sprach:

*„Nehmet und esset alle davon: Das ist mein Leib, der für Euch hingegeben wird.“*

Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch, dankte wiederum, reichte ihn seinen Jüngern und sprach:

*„Nehmet und trinket alle daraus: Das ist der Kelch des neuen und ewigen Bundes, mein Blut, das für euch und für alle vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Tut dies zu meinem Gedächtnis.“*

Einsetzungsworte nach dem Tridentinischen Ritus (I. Hochgebet)

„Er nahm am Abend vor Seinem Leiden Brot in seine heiligen und ehrwürdigen Hände, erhob die Augen gen Himmel zu Dir, Gott, Seinem allmächtigen Vater, sagte Dir Dank, segnete es, brach es und gab es Seinen Jüngern mit den Worten:

*„Nehmet hin und esset alle davon. Das ist mein Leib.“*

In gleicher Weise nahm Er nach dem Mahle auch diesen wunderbaren Kelch in seine heiligen und ehrwürdigen Hände, dankte Dir abermals, segnete ihn und gab ihn Seinen Jüngern mit den Worten:

*„Das ist der Kelch Meines Blutes, des neuen und ewigen Bundes – Geheimnis des Glaubens – das für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Tuet dies, sooft ihr es tut, zu Meinem Gedächtnis.“*

Der zuletzt von Paul VI. geänderte Text der sogenannten Einsetzungsworte aus dem eucharistischen Hochgebet verweist uns vermittelt durch die fast 2000jährige Praxis der Eucharistiefier an das Ursprungsgeschehen, das die *Tradition* dieser eucharistischen Praxis begründet hat und uns gleichzeitig nicht anders als in einer kritischen Relecture, dh. einer Konstruktion und Dekonstruktion der *Tradition* dieser Praxis zugänglich ist. Diese Tradition aber ist von Anfang an immer schon ein Zueinander von Geschichte und Leben, darin von Geschichte und Deutung und so auch von Geschichte und Theologie. Nur die Wahrnehmung dieses komplexen Interpretationsgeschehens, der die einzige Quelle unseres historischen Wissens vom „letzten Abendmahl“ darstellt, bewahrt vor der Versuchung, durch einen direkten „geschichtlichen Übergriff“ die historische Neugierde zu befriedigen, die gewissermaßen eine Videokamera im „Abendmahlsaal“ aufstellen will, um so zu einem historischen Protokoll des Geschehenen zu gelangen. Ein solcher „Übergriff“ wäre ebenso naiv wie die umgekehrte Gefahr, die liturgische Agenda sowie die zahlreichen ikonographischen Abendmahlsdarstellungen mit der historischen Wirklichkeit zu verwechseln. Beiden Versuchungen ist zu begegnen in dem

deutlichen Bewusstsein, dass uns ein direkter Zugang zu dem „brutum factum“ des „Abendmahlsgeschehens“ verwehrt ist. Im Folgenden soll daher lediglich ein kleiner, aber repräsentativer und legitimierter Ausschnitt aus der Traditionsgeschichte betrachtet werden, wenn die sogenannten Abendmahlsberichte aus dem Neuen Testament herangezogen werden, um uns vorsichtig dem „historischen Nukleus“ anzunähern, von dem aus die Feier der Eucharistie ihre ungeheuerliche Wirkungsgeschichte, aber auch ihre theologische Sinnkarriere entwickelt hat. Dieser Rekurs führt uns – historisch gesehen – sicherlich in die Nähe des angezielten Ursprungsgeschehens und überwindet gleichwohl nicht jene Distanz zu diesem, die durch die Quellenlage prinzipiell gegeben ist.

### *1.1.2 Die neutestamentliche Abendmahlsüberlieferung*

Der erste fundamentaltheologisch relevante Befund im Blick auf die Frage nach dem letzten Mahl Jesu besteht schlicht in der Erkenntnis, dass die gesamte neutestamentliche Überlieferungsgeschichte als solche die Praxis der Eucharistie bzw. des Herrenmahls voraussetzt. Als solche ist sie selber bereits zu verstehen als in jener Dynamik entstanden, die durch die „kultstiftende Symbolhandlung“<sup>309</sup> von Jesus selbst evoziert wurde. Vermittelt über die selbstverständliche Praxis des Herrenmahles in den urchristlichen Gemeinden erweist sich so der Bezug auf das letzte Abendmahl als zentral für die christliche Identität von Anfang an. (Vgl. Apg 2,46: „Tag für Tag verharrten sie einmütig im Tempel, brachen in ihren Häusern das Brot und hielten miteinander Mahl in Freude und Einfalt des Herzens.“) Diese Identitätsfeier in Form einer Gedächtnisfeier geschieht in ausdrücklicher Rückbeziehung auf Jesu Tun, wie Paulus im ersten Korintherbrief bezeugt: „Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch dann überliefert habe.“ (1 Kor 11,23)

Aus der Selbstverständlichkeit mit der die Urgemeinde das Herrenmahl gefeiert hat darf jedoch nicht auf die Einheitlichkeit dieser Feier in den urchristlichen Gemeinden geschlossen werden; entsprechend sind auch die Abendmahlsüberlieferungen in der synoptischen und paulinischen Tradition keineswegs einheitlich. Sie spiegeln nicht nur unterschiedliche Formen der eucharistischen Gemeindeversammlungen wider, sondern ebenso auch recht unterschiedliche theologische Deutekategorien, die sich nicht ohne weiteres harmonisieren lassen. Sieht man zunächst noch von der johanneischen Tradition ab, so lassen sich in der synoptisch/ paulinischen Tradition zwei Überlieferungsstränge ausmachen, die uns historisch etwa in die Gemeindepraxis der Zeit um das Jahr 40 n. Chr. führen. Ohne der im Einzelnen sehr komplizierten exegetischen Ausgangslage bis ins letzte De-

tail nachgehen zu können, soll im Folgenden dem paulinisch-lukanischen Strang einerseits und der markinisch-matthäischen Linie andererseits nachgegangen werden, um darauf aufbauend einen immer noch hypothetisch bleibenden Versuch einer historischen Annäherung an das ursprüngliche Abendmahlgeschehen zu versuchen.<sup>310</sup>

*a) Das historisch gesicherte Wissen um das Geschehen beim Letzten Mahl*

Nochmals muss unterstrichen werden, dass der Versuch die historischen Ereignisse beim letzten Mahl Jesu zu rekonstruieren mit hohen Unsicherheiten behaftet ist und deswegen hypothetisch bleibt. Im Grunde genommen soll es deswegen im Folgenden nur darum gehen, auf der Grundlage von unterschiedlichen exegetischen Überlegungen ein „Basiswissen“ um die Problematik zu sichern. Dies soll in Thesen vorgestellt werden.

Der Textbefund

- 1 Kor 11,23-26

Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch dann überliefert habe: Jesus, der Herr, nahm in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, Brot, sprach das Dankgebet, brach das Brot und sagte:

Das ist mein Leib für euch (vgl. Jes 53,10.12). Tut dies zu meinem Gedächtnis!

Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch und sprach:

Dieser Kelch ist der Neue Bund (Jer 31,31<sup>311</sup>) in meinem Blut. Tut dies, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis! Denn sooft ihr von diesem

---

<sup>309</sup> THEIßEN/ MERZ, Jesus 384.

<sup>310</sup> Vgl. THEIßEN/ MERZ, Jesus 383: „Es wäre wissenschaftlich unehrlich, sich nicht einzugestehen, dass wir Ablauf und Sinn des letzten Abendmahles nicht sicher rekonstruieren können.“

<sup>311</sup> Seht, es werden Tage kommen - Spruch des Herrn -, in denen ich mit dem Haus Israel und dem Haus Juda einen neuen Bund schließen werde, nicht wie der Bund war, den ich mit ihren Vätern geschlossen habe, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägypten herauszuführen. Diesen meinen Bund haben sie gebrochen, obwohl ich ihr Gebieter war - Spruch des Herrn. Denn das wird der Bund sein, den ich nach diesen Tagen mit dem Haus Israel schließe - Spruch des Herrn: Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz. Ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein. (Jer 31,31-33)

Brot esst und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt.

- Lk 22,15-20

*Und er sagte zu ihnen: Ich habe mich sehr danach gesehnt, vor meinem Leiden dieses Paschamahl mit euch zu essen. Denn ich sage euch: Ich werde es nicht mehr essen, bis das Mahl seine Erfüllung findet im Reich Gottes. Und er nahm den Kelch, sprach das Dankgebet und sagte: Nehmt den Wein, und verteilt ihn untereinander! Denn ich sage euch: Von nun an werde ich nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken, bis das Reich Gottes kommt. Und er nahm Brot, sprach das Dankgebet, brach das Brot und reichte es ihnen mit den Worten:*

Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird (vgl. Jes 53,10.12<sup>312</sup>). Tut dies zu meinem Gedächtnis!

Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch und sagte:

Dieser Kelch ist der Neue Bund (Jer 31,31) in meinem Blut, das für euch vergossen (vgl. Jes 53,10.12). wird.

- Mk 14,22-25

Während des Mahls nahm er das Brot und sprach den Lobpreis; dann brach er das Brot, reichte es ihnen und sagte:

Nehmt, das ist mein Leib.

Dann nahm er den Kelch, sprach das Dankgebet, reichte ihn den Jüngern, und sie tranken alle daraus. Und er sagte zu ihnen:

Das ist mein Blut, das Blut des Bundes (vgl. Ex 24,8<sup>313</sup>), das für viele (vgl. Jes 53,10.12) vergossen wird.

---

<sup>312</sup> „Doch der Herr fand Gefallen an seinem zerschlagenen (Knecht), er rettete den, *der sein Leben als Sühnopfer hingab*. Er wird Nachkommen sehen und lange leben. Der Plan des Herrn wird durch ihn gelingen. (V 10) Nachdem er so vieles ertrug, erblickt er das Licht. Er sättigt sich an Erkenntnis. Mein Knecht, der gerechte, macht die vielen gerecht; er lädt ihre Schuld auf sich. Deshalb gebe ich ihm seinen Anteil unter den Großen, und mit den Mächtigen teilt er die Beute, weil er sein Leben dem Tod preisgab und sich unter die Verbrecher rechnen ließ. Denn er *trug die Sünden von vielen* und trat für die Schuldigen ein. (V 12)“

*Amen, ich sage euch: Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von neuem davon trinke im Reich Gottes.*

- Mt 26,26-29

Während des Mahls nahm Jesus das Brot und sprach den Lobpreis; dann brach er das Brot, reichte es den Jüngern und sagte:

Nehmt und esst; das ist mein Leib.

Dann nahm er den Kelch, sprach das Dankgebet und reichte ihn den Jüngern mit den Worten:

Trinkt alle daraus; das ist mein Blut, das Blut des Bundes (Ex 24,8), das für viele vergossen (Jes 53) wird zur Vergebung der Sünden (nur Mt)<sup>314</sup>.

*Ich sage euch: 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.*

### 1. Die unterschiedlichen Traditionsstränge

Die vier Abendmahlstexte lassen zwei unterschiedliche Traditionsstränge erkennen. Während die markinische Form von Mt weitergeführt wird, liegt Lk und Pls jeweils eine Vorform zu Grunde.<sup>315</sup>

	Mk/ Mt	Pls/ Lk
Rahmen des Brotwor-	- Segenswort	- Dankwort

<sup>313</sup> „Da nahm Mose das Blut, besprengte damit das Volk und sagte: Das ist das Blut des Bundes, den der Herr aufgrund all dieser Worte mit euch geschlossen hat.“ (Ex 24,8)

<sup>314</sup> Theologische Weiterinterpretation von Mk.

<sup>315</sup> Vgl. MERKLEIN, Helmut, Die Überlieferungsgeschichte der Abendmahlstradition. in: DERS., Studien zu Jesus und Paulus. Tübingen 1987, 221-246. MERKLEIN, Helmut, Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes. In: DERS., Studien zu Jesus und Paulus. Tübingen 1987, 157-180, 160. [= MERKLEIN, Überlieferungsgeschichte.]



tes		
Brotwort		- Sühnemotiv - Wiederholungsbefehl
Rahmen des Kelchwortes		- ebenso - <i>nach</i> dem Mahl
	- Dankgebet - reichte ihn - und sie tranken daraus (bei Mt im Kelchwort)	
Kelchwort	- „Das ist“ - „mein Blut“ - „des Bundes“	- „Dieser Kelch“  - neuer Bund - im Blut
	- Brot und Kelchwort ist parallel gebaut - Sühne geschieht „für Viele“	- Sühne geschieht „für Euch“

Allen vier Berichten ist gemeinsam, dass sie neben dem gemeinsamen Bezug auf Brot und Kelch sowohl einen Sühnegedanken als auch einen Bundesgedanken als Deutekategorien enthalten. Allerdings werden die Gedanken in unterschiedlicher Weise mit dem Brot- bzw. Kelchwort verbunden:

	<i>Brotwort</i>	<i>Kelchwort</i>
Paulus	- Sühnegedanke nach Jes 53, 10.12)	- Bundesgedanke nach Jer 31,13: „neuer Bund“
Lukas	- Sühnegedanke nach Jes 53, 10.12)	- Bundesgedanke nach Jer 31,13: „neuer Bund“ + - Sühnegedanke nach Jes 53, 10.12)
Markus	-	- Bundesgedanke nach Ex 24,8 - Sühnegedanke nach Jes 53, 10.12)
Matthäus		- Bundesgedanke nach Ex 24,8 - Sühnegedanke nach Jes 53, 10.12) + zur Vergebung der Sünden

Neben der kultischen Sühne kennt das Frühjudentum auch die nichtkultische Sühne durch den Tod des Gerechten, bzw. durch den Märtyrer, womit auch der Stellvertretungsgedanke verbunden sein kann. Bei Paulus und Lukas ist diese Deutekategorie mit dem Brotwort verbunden (bei Lk sekundär über Mk auch mit dem Kelchwort), während Markus und mit ihm Matthäus es mit dem Kelchwort verbinden. Durch das „für die Vielen“ nimmt Markus eindeutig Bezug auf Jes 53,10-12, wobei allerdings auch Paulus und Lukas diesen Bezug intendieren:

„Doch der Herr fand Gefallen an seinem zerschlagenen (Knecht), er rettete den, *der sein Leben als Sühnopfer hingab*. Er wird Nachkom-

men sehen und lange leben. Der Plan des Herrn wird durch ihn gelingen. Nachdem er so vieles ertrug, erblickt er das Licht. Er sättigt sich an Erkenntnis. Mein Knecht, der gerechte, macht die vielen gerecht; er lädt ihre Schuld auf sich. Deshalb gebe ich ihm seinen Anteil unter den Großen, und mit den Mächtigen teilt er die Beute, weil er sein Leben dem Tod preisgab und sich unter die Verbrecher rechnen ließ. Denn er *trug die Sünden von vielen* und trat für die Schuldigen ein.“

Das Bundesmotiv ist bei allen vier Texten mit dem Kelchwort verbunden. Allerdings rekurrieren Paulus/ Lukas einerseits und Markus/ Matthäus andererseits auf unterschiedliche Traditionen. Erstere knüpfen an bei Jeremia 31,31-33:

„Seht, es werden Tage kommen - Spruch des Herrn -, in denen ich mit dem Haus Israel und dem Haus Juda einen neuen Bund schließen werde, nicht wie der Bund war, den ich mit ihren Vätern geschlossen habe, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägypten herauszuführen. Diesen meinen Bund haben sie gebrochen, obwohl ich ihr Gebieter war - Spruch des Herrn. Denn das wird der Bund sein, den ich nach diesen Tagen mit dem Haus Israel schließe - Spruch des Herrn: Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz. Ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein. (Jer 31,31-33)

Damit aber wird der „Tod Jesu (...) als eschatologische Erfüllung prophetischer Verheißung gedeutet.“<sup>316</sup>

Demgegenüber rekurrieren Markus und Matthäus auf die im Alten Testament terminologisch „in meinem Blut“ Bundeskategorie aus Ex 24,8 und bieten damit eine typologische Deutung. (Die Formulierung „in meinem Blut“ ist für das AT singular.) Der Tod Jesu wird als eschatologische Überhöhung des alttestamentlichen Bundesopfers verstanden, wobei mit diesem Bundesmotiv zugleich das des Opfers gegeben ist.

„Da nahm Mose das Blut, besprengte damit das Volk und sagte: Das ist das Blut des Bundes, den der Herr aufgrund all dieser Worte mit euch geschlossen hat.“

Das Motiv der Sündenvergebung kommt allein bei Matthäus in expliziter Weise vor und geht wiederum auf Jes 53 zurück. Ob das Bundesopfer in Ex 24 ein Sühnopfer zur Vergebung der Sünden war, ist exegetisch unsicher.

---

<sup>316</sup> MERKLEIN, Überlieferungsgeschichte 161.

Aus fundamentaltheologischer Perspektive ist ferner die Beobachtung wichtig, dass bei den Synoptikern das Abendmahlgeschehen mit dem eschatologischen Ausblick Jesu verknüpfen:

„Amen, ich sage euch: Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von neuem davon trinke im Reich Gottes.“ (Mk 14,25 par.)

Damit aber ist ein originärer Rückbezug auf die Basileia-Verkündigung Jesu gegeben, so dass das Letzte Mahl in unmittelbarem Zusammenhang mit der Urintention der Jesuanischen WortTat-Verkündigung steht. Dabei ist an die Tatsache zu erinnern, dass das Festmahl der einzige konkrete Inhalt ist, den Jesus für das Gottesreich angibt. An dieses eschatologische Festmahl aber knüpft der eschatologische Ausblick Jesu an, den er im unmittelbaren Kontext des Abendmahlsgeschehens formuliert. Allerdings – auch das ist zu sagen – nimmt der eschatologische Ausblick keinen Bezug auf das stellvertretende Sühneleiden Jesu. Die Ansage des „Trinkens des Weines“ im Reiche Gottes wird nicht mit der Lebenshingabe Jesu verknüpft, so dass wir hier auf zwei unterschiedliche Interpretationen des Todes Jesu konfrontiert werden. Während einerseits – etwa nach Mk 14,24 – der Tod eine Heilsbedeutung für die Vielen hat, wird in Mk 14,25 lediglich konstatiert, dass selbst der Tod Jesu das Kommen der Basileia *nicht* aufhalten kann. Damit wäre dieses „Verheißungswort (...) angesichts der Überzeugung des nahen Todes“<sup>317</sup> lediglich eine Bekräftigung der Basileiabotschaft in einer äußerst zugespitzten Situation.

## 2. *Die Abendmahlstradition geht auf den historischen Jesus zurück*

So unterschiedlich diese beiden Überlieferungsstränge auch sind, so ist mit Helmut Merklein doch festzustellen, dass der „historische Ausgangspunkt für die Abendmahlstradition (...) bei Jesus zu suchen“<sup>318</sup> ist. Im Einzelnen gibt es folgende Gründe für diese aus fundamentaltheologischer Perspektive so wichtige exegetische Feststellung.

1. Schon bei Paulus wird die in seinem Abendmahlstext gebotene Ätiologie auf Jesus selbst zurückgeführt. Des geschieht ausdrücklich nicht mit Verweis auf

---

<sup>317</sup> OBERLINNER, Lorenz, Der Weg Jesu zum Leiden. In: In: SCHENKE, Ludger u.a., Jesus von Nazaret. Spuren und Konturen. Stuttgart 2004, 275-318, 300f. [= OBERLINNER, Weg.]

<sup>318</sup> MERKLEIN, Überlieferungsgeschichte 169.

den Kyrios, sondern auf den historischen Jesus in einer ganz bestimmten geschichtlichen Situation. Hinsichtlich dieser Tatsache sind sich alle Autoren einig.

2. Schon in der frühesten Schicht der Textüberlieferung sind *uni sono* im Abendmahl Sühne- und Bundesgedanke verbunden. Will man die gesamte Abendmahlsüberlieferung Jesus nicht vollständig absprechen, wird man den Sühne- und/ oder den Bundesgedanken auf Jesus selbst zurückführen müssen, zumal der eschatologische Ausblick eine positive Deutung des Todes durch Jesus selbst zulässt und wahrscheinlich macht: *„Amen, ich sage euch: Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von neuem davon trinke im Reich Gottes.“* (Mk 14,25)

3. Führt man die Abendmahlstradition nicht auf den historischen Jesus zurück, bleibt die religionsgeschichtliche Analogielosigkeit der Gestalten von Brot und Wein unerklärt.

4. Die Texte der Abendmahlsüberlieferung sind sehr alt, so dass sie nahe an den historischen Jesus heranreichen und es unerklärlich wäre, wie sich in so kurzer Zeit eine nicht an diesem orientierte Praxis hätte orientieren können.

Mit Meyer lässt sich daher festhalten:

„Im *Fall der Eucharistie* ist sowohl vom Zeugnis der Schrift her ein ausdrücklicher Bezug auf die Stiftung Jesu im Rahmen seines letzten Mahles mit den Jüngern deutlich gegeben als auch in der liturgischen Tradition von Anfang an feststellbar oder doch sehr rasch zur Norm geworden. Das ist insofern konsequent, als Jesu Brot- und Becherhandlung beim Letzten Abendmahl Grund und Ermöglichung für die rituelle, d.h. wiederholbare Gedächtnisfeier seines Pascha darstellen.“<sup>319</sup>

### 3. Was ist beim Letzten Mahl geschehen –Hypothesen

Mit dieser exegetisch zu rekonstruierenden Tatsache ist zwar die Rückführung der Abendmahlstradition auf Jesus selbst historisch hinreichend sicher; alle weiteren Überlegungen bleiben demgegenüber aber spekulativ, zumindest aber hypothe-

---

<sup>319</sup> MEYER, Eucharistie 448.

tisch. Gleichwohl wagt Helmut Merklein folgenden „Rekonstruktionsversuch“ des Geschehens am Vorabend des Todes Jesu:

Da die Authentizität von Mk 14,25 (s.o.) kaum ernsthaft zu bestreiten ist, ist mit ihm auch das Letzte Mahl als dessen ursprünglichen Situierung vorzusetzen. Diese – in der Forschung recht verharmlosend – so genannte „Verzichtserklärung“ ist gleichermaßen Todesprophetie und Vollendungsverheißung in der Jesus trotz der in der Todesahnung gegebenen Infragestellung von sich und seiner Botschaft eben an dieser Botschaft und damit an der Gottesherrschaft festhält. Damit aber gibt er seinem bevorstehenden Tod eine positive und theologische Deutung und versteht sie als einen „notwendigen Schritt „im eschatologischen, auf die Basileia hinzielenden Handeln Gottes“<sup>320</sup>: Jesus selbst interpretiert seinen Tod im Sinne von Jes 53: Er selbst ist der Gottesknecht, der im unaufhaltsam anbrechenden Eschaton gerade angesichts der Ablehnung seiner Botschaft Gott Sühne für die Vielen leistet. Sein Tod belegt somit nicht die Ungültigkeit seiner Botschaft, sondern erscheint als integraler Bestandteil des eschatologischen Heilshandeln Gottes. Jesus symbolisiert dies im Zerschneiden des Brotes, das er den Jüngern mit folgenden Worten gibt: „Dies ist mein Leib, der für viele hingegeben wird.“

In ähnlicher Weise könnte Jesus auch das Bundesmotiv aus Jer 31,31 zur Deutung seines Todes herangezogen haben: „Das ist der Kelch des Neuen Bundes in meinem Blut.“ Diese Vorstellung ist allerdings insofern problematisch, weil diese Symbolhandlung nicht unmittelbar mit der „Verzichtserklärung“ in Mk 14,25 in Einklang zu bringen ist, insofern der Bundesgedanke bereits jetzt schon eine eschatologische Qualität anzeigt, die nach Auskunft von Mk 14,25 erst in der vollendeten Basileia zu erwarten ist. Möglicherweise ist deswegen Mk 14,25 selbst das Kelchwort gewesen: Am Ende des Mahls nimmt Jesus den Becher, segnet ihn und gibt ihn den Jüngern zum Trinken und spricht dabei – ohne selbst zu verkosten: „*Amen, ich sage euch: Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von neuem davon trinke im Reich Gottes.*“ Merklein resümiert: „Allem Anschein zum Trotz hält Jesus damit an der hereinbrechenden Basileia als einem unaufhaltsamen Werk Gottes fest (eschatologischer Aspekt).“<sup>321</sup>

Während Merklein also den Sühnegeraden als „ipsissima intentio“ Jesu profiliert und den Rekurs auf den Neuen Bund eher der Gemeindebildung zuschreibt, vertritt etwa Joachim Gnilka eine umgekehrte These. Während er die Deutungskategorie des Neuen Bundes auf Jesus selbst zurückführt, ist für ihn der

---

<sup>320</sup> MERKLEIN, Überlieferungsgeschichte 172.

Sühnegedanke sekundär. Das ursprüngliche Brotwort hätte dann gelautet: „Das ist mein Leib.“ Wobei „Leib“ (hebr. guf(a)) für die Person Jesu stünde und das Brot somit stellvertretenden Charakter für ihn hätte für die Zeit bis zur bald vollendeten Basilea.<sup>322</sup>

Ein nüchterner Blick zeigt also, dass das historisch gesicherte Wissen um das Geschehen beim Letzten Mahl recht spärlich ist. Die Anerkennung dieser Tatsache ist wichtig, um der Gefahr zu entgehen, unsere ikonographisch und liturgisch geprägte Vorstellung in unkritischer Weise mit dem historischen Geschehen selbst zu verwechseln. Deswegen seien noch einige Anmerkungen angefügt:

- Im Blick auf die Teilnehmer des Mahles erscheint es keineswegs ausgeschlossen, dass neben den 12 Jüngern auch die Jesus begleitenden Frauen und weitere Anhänger am Mahl teilgenommen haben.<sup>323</sup>
- Das Letzte Mahl darf nicht aufgrund der reichen ikonographischen Darstellungen als harmloses Idyll stilisiert werden. Denn soviel ist gewiss, dass es sich um ein Abschiedsmahl handelte, das gekennzeichnet und überschattet war durch die Todesahnung (wenn auch nicht unbedingt einer Todesgewissheit) Jesu und seiner Todesbereitschaft.
- Das Letzte Mahl war nicht die erste Eucharistiefeier. So sehr man mit historischen und exegetischen Gründen das Geschehen auch als Stiftungsereignis des Eucharistiesakramentes ansehen kann, auch dann, wenn der sogenannte Wiederholungsbefehl wahrscheinlich nicht auf Jesus selbst zurückgeht, so sehr ist auch hier auf nachträgliche Stilisierungen konsequent zu verzichten. Unsere heutige, insbesondere durch die Liturgie vermittelte, Vorstellung darf in fundamentaltheologischer Perspektive nicht mit der historischen Wirklichkeit verwechselt werden. Diese Gefahr ist um so größer, weil bereits die biblischen Abendmahlstexte durch den liturgischen Vollzug der Gemeinden geprägt und überzeichnet sind und insofern mehr über die urkirchliche Herrenmahlfeier aussagen als über das ihr zugrunde liegende Ursprungsgeschehen.
- Beim Letzten Mahl ist mehr geschehen und mehr gesagt worden als uns durch die Abendmahlsberichte überliefert wurde. Mag dieser Hinweis auch wie eine bare Selbstverständlichkeit klingen, so ist er doch wichtig. Die biblischen

---

<sup>321</sup> MERKLEIN, Überlieferungsgeschichte 174.

<sup>322</sup> Vgl. GNILKA, Jesus 287-289.

<sup>323</sup> Vgl. GNILKA, Jesus 280.

Zeugnisse selbst verweisen auf Worte (etwa im Blick auf die Dank- bzw. Segensgebete) und Vorgänge (etwa das in der paulinischen Tradition noch vorausgesetzte Mahlhalten zwischen dem Brot- und dem Kelchwort), die uns in ihrer konkreten Inhaltlichkeit schlichtweg unbekannt sind. Da es sich bei den neutestamentlichen Texten allesamt um sogenannte Kultätiologien handelt, die eine nachträgliche, historische Begründung für Gehalt und Gestalt einer in der Gegenwart vollzogenen Kulthandlung liefern wollen, sind die vermeintlichen „historischen Informationsdefizite“ geradezu durch die Textgattung induziert. Diese „Lücken“ sind in der christlich geprägten Kulturgeschichte immer wieder durch fromme, aber auch blasphemische Phantasien geschlossen worden. Auch hier kommt es darauf an, Vorstellung und Wirklichkeit bzw. Wissen um die Wirklichkeit nicht zu verwechseln und entsprechend zu verwischen. Demgegenüber ist schlicht festzuhalten: Wir wissen wenig über das, was „einst im Saale“ geschehen ist.

*c) Der Zeitpunkt des Letzten Mahles*

Nicht einmal die genaue Datierung des Letzten Mahles ist gewiss, weil die Zeitangabe der Synoptiker in inkommensurabler Weise von der johanneischen Datierung abweicht. Während erstere den Zeitpunkt am Vorabend des Passahfestes datieren (d.h. am Pascha selbst, da das Fest am Vorabend beginnt), datiert Johannes das Mahl auf den Abend vor dem Rüsttag, an dem im Tempel die Lämmer für das Passah selbst geschlachtet wurden. Unbestreitbar ist aber, dass Jesus an einem Freitag starb, so dass im einen Fall (Synoptiker) das Passah am 15. Nisan auf einen Freitag gefallen wäre, im zweiten Fall auf den Samstag. Gemeinsam ist allen Zeugnissen also lediglich der *Bericht vom Mahl am Abend vor dem Tod*<sup>324</sup>.

<b>Synoptiker</b>	<b>Johannes</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Todestag: 15. Nisan (Freitag)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Todestag: 14. Nisan (Freitag)</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Abendmahl am 14. Nisan als</li> <li>• Passah-Mahl am Abend des Rüsttags</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Abendmahl am 13. Nisan</li> <li>• nicht als Passah-Mahl am Vortag des Rüsttags</li> </ul>

<sup>324</sup> Mk 14,12-15 par; 1 Kor 11,23: „in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde“; Joh 13,1: „vor dem Passahfest“; V2 „nach dem Mahle“



<ul style="list-style-type: none"> <li>• Kreuzigung Jesu am Passahfest</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Kreuzigung Jesu am Vortag des Passahfest</li> </ul>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Das Passahfest findet an einem Freitag statt</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Das Passahfest findet am Sabbat (Samstag) statt</li> </ul>

Das Passahfest wurde vom Abend des 14. Nisan bis zum 15. Nisan gefeiert. Der 14. war also der Rüsttag, an welchem die Passahlämmer im Tempel geschlachtet wurden. Mit der ausdrücklichen Nennung des Rüsttages, also des 14. Nisan (Joh 18,28; 19,31.42) wird bei Johannes der geschichtliche Tod Jesu am Kreuz mit der Schlachtung der Passahlämmer verbunden: Christus als das wahre Osterlamm. Die Synoptiker hingegen stellen durch die Datierung des 15. Nisan als des Todesfreitags das letzte Mahl als Passah-Mahl vor (Mk 14, 14par). (Freitag wäre der Passah-Tag.)

Bei der Beurteilung dieser Frage sind folgende Punkte zu beachten:

- Die von allen Evangelien berichtete Passahmestie hat nur am Rüsttag einen Sinn, damit die Freigelassenen am Passahmahl teilnehmen können.
- In der mk Einleitung zur Passionsgeschichte in Mk 14,1 „Jesus nicht am Fest zu ergreifen“ spiegelt sich die Chronologie des Johannes wieder. Die Hohen Priester wollten die öffentliche Ordnung gewiss nicht am Fest durch die Hinrichtung stören.
- Analog gilt dies auch für Pilatus: Eine Hinrichtung am Passahfest hätte die öffentliche Ordnung gestört.
- Sowohl bei den Synoptikern als auch bei Johannes sind die Zeitangaben verknüpft mit einer theologischen Deutung. Nach Johannes stirbt Jesus zu der Zeit als im Tempel die Passahlämmer geschlachtet werden. Jesus erschien dann (auch entsprechend von 1 Kor 5,7) als das wahre Passahlamm. Nach den Synoptikern aber träte an die Stelle des Gedächtnismahles des Alten Bundes (Passahmahl) dasjenige des Neuen Bundes.

Auch hier ist eine endgültige Entscheidung äußerst schער:

„Ergebnis: Die Differenzen zwischen Joh und den Synoptikern lassen sich nicht ausgleichen. Eine Entscheidung ist schwer möglich, die Argumente für die joh Chronologie sind jedoch gewichtiger.“<sup>325</sup>

Dezidiert anderer Meinung aber ist Joachim Gnilka, der der synoptischen Tradition Authentizität zuspricht, weil das Abendmahl zu nächtlicher Stunde stattgefunden habe. Demnach wäre die johanneische Sichtweise redaktionell, um eine Parallelisierung mit dem Schlachten der Lämmer herzustellen.<sup>326</sup> Im Blick auf das Letzte Mahl ist diese Fragestellung nicht völlig unerheblich, weil dieses unter der Voraussetzung, die Synoptiker hätten den historisch korrekten Zeitpunkt angegeben, ein Passahmahl gewesen wäre. Das Für und Wider einer solchen Annahme ist allerdings in der momentanen Forschungslage so kontrovers geführt, dass man sich aus systematischer Sicht zur Zeit wohl einer Entscheidung enthalten muss.

### *1.1.3 Systematischer Ertrag: Motive und Bedeutung des Letzten Mahls“*

Auch wenn im Blick auf die genauen historischen Umstände im Blick auf das letzte Mahl Jesu nicht wenige Fragen offen bleiben und wohl auch in Zukunft offen bleiben werden, kann man dennoch aus den vorliegenden Fakten einige systematische Schlussfolgerungen ziehen. Allerdings muss hier der methodische Hinweis erfolgen, dass sich die folgenden Überlegungen auch auf Erkenntnisse beziehen, die sich auch auf die Wirkungsgeschichte des Letzten Mahles gründen, wie sie sich auf einer ersten Stufe auf der Ebene des neutestamentlichen Zeugnisses abgebildet hat. Als „brutum factum“ ist uns das Letzte Mahl schlichtweg nicht greifbar. Dennoch können folgende Motive benannt werden, die unmittelbar mit dem Letzten Mahl verbunden sind und somit auch zumindest mit einer hohen Wahrscheinlichkeit mindestens mittelbar auf den historischen Jesus bezogen werden können. Hierbei ist zu beachten, dass es im Blick auf das Abendmahl eine enge Verbindung zur Vorstellungswelt des Alten Testaments gibt, ebenso aber auch deutliche, gewissermaßen innovatorische Unterschiede.

---

<sup>325</sup> THEIBEN/MERZ, Jesus 154.

<sup>326</sup> Vgl. GNILKA, Jesus 282.

## 1. Abschiedsmahl in eschatologischer Hoffnung<sup>327</sup>

Das Letzte Mahl war ein Abschiedsmahl in eschatologischer Hoffnung. Mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit wusste Jesus um die Möglichkeit seines nahen Endes; zumindest war ihm bewusst, dass die Konfrontation mit den religiösen Instanzen des jüdischen Volkes auf einen tödlichen Konflikt hinsteuerte. In diesem Horizont *stiftete* eine Feier für die Zwischenzeit zwischen seinem Tod und der eschatologischen Vollendung der irdischen Mahlgemeinschaft im himmlischen Festmahl als dem Bild der vollendeten Basileia Gottes. Anknüpfungspunkt für diese symbolische Kulthandlungen waren seine Mähler mit den Sündern, aber auch sein Hinweis auf das eschatologische Festmahl als Bild für das vollendete Reich Gottes. Das von Jesus „gestiftete“ Abendmahl<sup>328</sup> hat somit eine genuin eschatologische Ausrichtung, insofern in ihm das eschatologische Festmahl der Gottesherrschaft antizipiert wird.

## 2. Stiftung eines Mahlsakramentes

Die Gemeinschaft mit Jesus soll nach seinem Willen bis zur Vollendung der Gottesherrschaft vermittelt werden durch den Genuss von Brot und Wein, die Zeichen seines Heilswerkes und für ihn selbst sind. Nicht das *Mahl* als solches ist entscheidend, sondern das Essen und Trinken des *einen* Brotes und des *einen* Kelches, in denen Jesus sein Leben, Tod und Auferstehung vorwegnehmend hingibt. Als solches ist es de facto ein Ersatzritual für den Opferritual des jüdischen Tempels geworden, aber auch für die irdischen Mähler Jesu selber als Geschehensereignisse der Gottesherrschaft selbst. Diese „Stiftung“ Jesu verlässt und überschreitet – mindestens schon auf der ersten Rezeptionsstufe dieses Geschehens – den atl.-jüdischen Vorstellungsraum, insofern „die Gemeinschaft mit Jesus sowie der Jünger untereinander (...) in eine dem Judentum noch fremde, zeichenhaft-sakrale Ebene gehoben (vgl. Joh 6,51.53-58 1 Kor 10,16f.)“ wird.<sup>329</sup>

---

<sup>327</sup> Vgl. MEYER, Hans Bernhard, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Regensburg 1989. (= MEYER, Hans Bernhard u.a., Hgg., Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Teil 4.), 68-73. [= MEYER, Eucharistie.]

<sup>328</sup> Die Forschung stützt die traditionelle These, dass die Feier der Eucharistie und das Eucharistieverständnis in den Gemeinden der apostolischen Zeit historisch von Jesus selbst herzuleiten sind. „Auch das berechtigt uns, zunächst – bei aller gebotenen Vorsicht – vom letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern als grundlegendem Stiftungsereignis zu sprechen (...).“ (MEYER, Eucharistie 61).

<sup>329</sup> MEYER, Eucharistie 70.

### 3. Zeichen der Lebenshingabe

Die Deuteworte charakterisieren Brot und Wein als Zeichen der Lebenshingabe „für die Vielen“, womit sie an Jes 53,10-12 anknüpfen. Aufgenommen wäre hier der Gedanke einer universalen, stellvertretenden Sühne.

Die Bundeskategorie rekurriert mit Ex 24,8 (Mk/ Mt) und Jer 31,31 auf unterschiedliche alttestamentliche Traditionen. Jesus hat das schlichte Abschiedsmahl wohl als Feier eines neuen Bundes mit Gott gedeutet, „der darauf zielt, Gottes Willen unmittelbar ins Herz zu legen“<sup>330</sup>. Nach der Kreuzigung Jesu deuteten seine Anhänger seinen Tod als blutiges Opfer, durch das dieser neue Bund vollzogen worden ist. Das schlichte Mahl wird so – nachträglich – mit der Vorstellung eines Menschenopfer als dem extremsten aller Opfer verbunden. Diese Deutung geht jedoch nicht auf Jesus selbst zurück, insofern die Selbsthingabe nicht notwendig mit einem Sündopfer verbunden sein muss.

### 4. Gedächtnisfeier

So wie das Pascha der Juden eine Gedächtnisfeier war, so auch das Letzte Mahl. Der signifikante Unterschied besteht allerdings darin, dass in dieser Feier nicht mehr primär der Schöpfungstaten und Heilstaten Jahwes gedacht wird, sondern Gottes Handeln an und durch Jesus. Diese theologisch außerordentliche Verschiebung des Feiergehaltes des Letzten Mahles geht der Grundtendenz eindeutig auf den historischen Jesus selbst zurück. Das Tun Jesu umgreift die vergangene und zukünftige Heilsgeschichte und aktualisiert sie im „Jetzt“ der Feier.

„Das *Letzte Mahl* beinhaltet (...) zwei in die Zukunft weisende Aspekte: Erstens nimmt Jesus in einer Zeichenhandlung seine Selbsthingabe an den Vater und für uns Menschen vorweg, die sich in der Passion vollendet und in der Auferstehung besiegelt wird. Unter dieser Rücksicht sind die in das Mahlgeschehen eingebettete Brot- und Becherhandlung mit dem lobpreisenden Gedenken das ‘Sakrament’ seines Pascha (Durchgang durch den Tod in die Herrlichkeit). Zweitens stiftet Jesus mit eben dieser Zeichenhandlung im Blick auf die nachösterliche Kirche einen wiederholbaren Ritus, den die Gemeinde ‘zu seinem Gedächtnis’ vollziehen kann. Der Vollzug dieses Ritus verbindet

---

Vgl. 1 Kor 10,16: „Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi?“

<sup>330</sup> THEISSEN/MERZ, Jesus 384.

sie mit dem heilsschaffenden Paschaereignis und ist zugleich Vorgriff auf das eschatologische Mahl.<sup>331</sup> ()

---

<sup>331</sup> MEYER, Eucharistie 450.

## 1.2 Das letzte Mahl – Das Todesverständnis und der Tod Jesu als integraler Bestandteil der Gottes-Reich-Botschaft?

Angesichts der umstrittenen Forschungslage mehr der Not als der Tugend gehorchend soll zunächst die – profilierte – These von Helmut Merklein vorgebracht werden. Diese wird dann mit Gegenentwürfen konfrontiert, so dass ein einigermaßen wertneutraler Überblick gegeben werden kann. Den Bereich des Hypothetischen werden wir an dieser Stelle nicht verlassen können.<sup>332</sup>

### 1.2.1 Die These Helmut Merkleins

#### a) Wie kam es zum Tode Jesu?

Für Merklein steht die Verurteilung und Tötung Jesu möglicherweise in direktem Zusammenhang mit der sogenannten *Tempelreinigung* und dem sogenannten *Tempellogion*, dass bei Markus in unmittelbarem Zusammenhang mit der Verurteilung Jesu steht.

#### *Tempelreinigung:*

„Dann kamen sie nach Jerusalem. Jesus ging in den Tempel und begann, die Händler und Käufer aus dem Tempel hinauszutreiben; er stieß die Tische der Geldwechsler und die Stände der Taubenhändler um und ließ nicht zu, dass jemand irgend etwas durch den Tempelbezirk trug. Er belehrte sie und sagte: Heißt es nicht in der Schrift: Mein Haus soll ein Haus des Gebetes für alle Völker sein? Ihr aber habt daraus eine Räuberhöhle gemacht. (V 18) *Die Hohenpriester und die Schriftgelehrten hörten davon und suchten nach einer Möglichkeit, ihn umzubringen. Denn sie fürchteten ihn, weil alle Leute von seiner Lehre sehr beeindruckt waren.* Als es Abend wurde, verließ Jesus mit seinen Jüngern die Stadt.“ (Mk 11,15-19 bes. V 18)

#### *Tempellogion*

„Wir haben ihn sagen hören: Ich werde diesen von Menschen erbauten Tempel niederreißen und in drei Tagen einen anderen errichten, der nicht von Menschenhand gemacht ist.“ (Mk 14,58)

---

<sup>332</sup> Vgl. MERKLEIN, Botschaft 133.

„Die Leute, die vorbeikamen, verhöhten ihn, schüttelten den Kopf und riefen: Ach, du willst den Tempel niederreißen und in drei Tagen wieder aufbauen?“ (Mk 15,29)

Tempellogion und Tempelreinigung stehen nach Merklein zeitlich und sachlich im gleichen Kontext. Damit wäre aber ein hinreichender Grund und ein hinreichender Anlass für das Vorgehen der Tempelbehörden gegen Jesus gegeben:

Aktionen gegen den Tempel „tangierten die wirtschaftliche Existenzgrundlage der vom Tempel lebenden Priesterschaft und stellten darüber hinaus die theologische Basis Israels in Frage. Nach sadduzäischer Auffassung war das Heil Israels durch den Kult (Sühne!) gewährleistet.“<sup>333</sup>

Auch den Römern war an einem reibungslosen Ablauf des Tempelbetriebs gelegen, so dass die Tempelaktion Jesu auch strafrechtlich sanktioniert sein konnte.

Was aber hat Jesus mit der Tempelaktion intendiert? Wenn Jesus den Anspruch seiner Botschaft als eine an ganz Israel gerichtete aufrechterhalten wollte, musste er sie auch im religiösen Zentrum Jerusalem ausrichten. Hier war die Entscheidung zu suchen. Das aber musste zwangsläufig zu Konflikten mit der sadduzäischen Priesterschaft führen. Die Auseinandersetzung ist eine hochtheologische: Wenn Jesu Anspruch, dass das Heil Israels von der Annahme der von ihm repräsentierten Gottesherrschaft abhängt, zutrifft, dann führte dies unweigerlich zu einer Neubestimmung der Rolle des Kultes. Israel durfte dann den Kult nicht mehr länger *gegen* die Basileia-Botschaft in Anspruch nehmen bzw. sich mit Hinweis auf den Kult vor einer Entscheidung drücken. Tempelaktion und Tempellogion sind aber unter dieser Hinsicht eine theologische Provokation ersten Ranges: Jesus konnte, ja musste von dieser Stunde an mit einer Aktion gegen ihn rechnen. Wer nämlich weiterhin an der Möglichkeit des Kultes zur Sühne Israels festhielt, hatte keinerlei Anlass seinen exklusiven Anspruch anzuerkennen. Hier trafen zwei theologische Konzepte unversöhnlich aufeinander: „Weil Israel und Gott dabei auf dem Spiel standen, musste auch der Konflikt von beiden Seiten in tödlicher Unnachgiebigkeit ausgetragen werden.“<sup>334</sup>

---

<sup>333</sup> MERKLEIN, Botschaft 136.

<sup>334</sup> MERKLEIN, Botschaft 139.

Ein Interessengemeinde aus wirtschaftlichen, politischen, vor allem aber aus religiös-theologischen Motiven hätte demnach das Vorgehen gegen Jesus ausgelöst.

*b) Wie hat Jesus seinen Tod verstanden?*

Theologisch noch bedeutender ist die Frage nach dem Todesverständnis Jesu. Diese ist von besonderer Brisanz, weil durch die Möglichkeit des gewaltsamen Todes Jesus mit ihm auch die Wahrheit der Gottesreich-Predigt auf dem Spiel steht. Gerade die unlösbare Bindung von Person und Botschaft, wie sie von Jesus selbst hergestellt wurde, verknüpft das Geschick des Boten in einer Weise mit der Botschaft, dass der Tod des Boten ineins auch das Ende der Botschaft bedeutet. Mit dem Tode Jesu wäre nicht nur dessen Existenz vernichtet gewesen, sondern zugleich auch seine Verkündigung als Lügenbotschaft entlarvt. Gültigkeit der Botschaft und Legitimität der Sendung standen auf dem Spiel.

Merklein geht davon aus, dass Jesus die Möglichkeit, ja sogar die Gewissheit seines Todes deutlich vor Augen hatte und verweist auf die als authentisch angesehene Todesprophetie bei Markus:

„Amen, ich sage euch: Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von neuem davon trinke im Reich Gottes.“ (Mk 14,25)

Wollte Jesus im Angesicht des Todes an der Gültigkeit seiner Botschaft festhalten, so brauchte er nach Merklein eine Deutekategorie, die es ihm erlaubte, Botschaft und Todesgeschick zusammenzubringen. Eine solche Kategorie ist mit dem in der Abendmahlstradition überlieferten Sühnegedanken gegeben:

„Und er sagte zu ihnen: Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird.“ (Mk 14,24)<sup>335</sup>

Der Sühnegedanken könnte zeigen, „wie durch Gottes Wirken der Tod dessen, der das Geschehen der Gottesherrschaft bislang repräsentiert hat, nicht Ende, sondern geradezu Ereignis dieses Geschehens sein kann“<sup>336</sup>. Demnach würde

---

<sup>335</sup> „Nachdem er so vieles ertrug, erblickt er das Licht. Er sättigt sich an Erkenntnis. Mein Knecht, der gerechte, macht die vielen gerecht; er lädt ihre Schuld auf sich. Deshalb gebe ich ihm seinen Anteil unter den Großen, und mit den Mächtigen teilt er die Beute, weil er sein Leben dem Tod preisgab und sich unter die Verbrecher rechnen ließ. Denn er trug die Sünden von vielen und trat für die Schuldigen ein.“ (Jes 53,11-12)

<sup>336</sup> MERKLEIN, Botschaft 142.



durch die Deutung des eigenen Todes durch Jesus mit Hilfe des Sühnegedanken kein neuerlicher Heilsfaktor, der zusätzlich zur Gottesherrschaft hinzukäme, benannt, sondern der Sühnetod selbst würde zu einem integralen Ereignis *innerhalb* des Geschehens der Gottesherrschaft. M.a.W.: Der Sühnetod ist integraler Bestandteil der Gottesherrschaft *unter der Voraussetzung*, dass die Gottes-Reich-Predigt Jesu nicht angenommen wird.

Geht man davon aus, dass Jesus auch im Angesicht der mehrheitlichen und repräsentativen Ablehnung seiner Botschaft an dieser festhielt, wird einsichtig, dass und warum er seinen Tod als Sühne für das ihn ablehnende Israel deutet.

„Damit war sichergestellt, dass selbst die Verweigerung den eschatologischen Heilratschluss Gottes nicht rückgängig machen und die Wirksamkeit des göttlichen Erwählungshandelns nicht in Frage stellen kann. Das eschatologische Handeln Gottes erweist sich vielmehr gerade im Tode seines Repräsentanten als *wirksames* Geschehen, indem Gott den Tod seines eschatologischen Boten zum Akt der Sühne werden lässt.“<sup>337</sup>

Von dieser Sicht aus fällt ein bezeichnendes Licht auf das eben bereits zitierte Logion bei Markus:

„Amen, ich sage euch: Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von neuem davon trinke im Reich Gottes.“ (Mk 14,25)

In dieser Todesprophetie liegt zugleich eine Vollendungsverheißung. Auch im Angesicht des Todes hält Jesus an der Gültigkeit seiner Botschaft fest – die für seine Verkündigung so bezeichnende Verbindung von Person und Botschaft bleibt über den Tod hinaus gewahrt. In diesem Verständnis gibt es also keine zwei unterschiedlichen Heilsinitiativen Gottes (die Gottesherrschaft und der Sühnetod), sondern die Gottesherrschaft bleibt die entscheidende und sich durchhaltende Heilskategorie. Der Sühnetod wäre in diesem Fall zu verstehen als Aufgipfelung des radikalen Ernstes der Gottesherrschaft: Weder deren Ablehnung, noch die Ermordung ihres Repräsentanten kann Gottes Heilratschluss desavouieren.

---

<sup>337</sup> MERKLEIN, Botschaft 144.

### 1.1.2 Die These Gerhard Lohfinks<sup>338</sup>

Die Interpretation des letzten Mahles Jesu bei Lohfink entspricht im Wesentlichen der eben vorgetragenen Auffassung von Merklein. Auch er setzt beim sogenannten „eschatologischen Ausblick“ in Mk 14,25 an und stellt fest:

„Der eschatologische Ausblick als Ausgangspunkt: er ist nicht nur Todesprophetie, sondern auch Bekräftigung all dessen, was Jesus über das Kommen der Basileia verkündet hatte. Die Frage ist nur: Mit welchem Volk wird das Mahl des Reiches Gottes gefeiert werden?“<sup>339</sup>

Für die Beantwortung dieser Frage ist die Feststellung entscheidend, dass Jesus nach Auskunft von Mk 14,27 das letzte Mahl *mit den Zwölf* („Als es Abend wurde, kam Jesus mit den Zwölf“) gehalten hat als dem Realsymbol für die Repräsentation von Ganz-Israel. Nicht den Zwölfen privat, sondern ihnen in dieser Funktion der Israel-Repräsentanz gilt die Darreichung von Brot und Wein als Heilsgabe. In der Formulierung „Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das *für viele* vergossen wird“ (Mk 14,24) knüpft Jesus an den stellvertretenden Sühnetod von Jes 53,11f an und *deutet* so seinen Tod als *Sühnetod für Ganz-Israel*. Mit den „für Viele“ meint Jesus zunächst Israel und vermittelt durch dieses alle Völker (vgl. Mt 8,11 und Joh 6,51<sup>340</sup>):

„Jesus hätte dann die Hingabe seines Lebens als eine Setzung von Sühne interpretiert, und zwar als Sühne für jenes Israel, das sich seiner Botschaft verweigert hatte und sich jetzt anschickte, ihn zu töten.“<sup>341</sup>

Von diesem Gedanken her sieht Lohfink keine Konkurrenz zwischen der Basileia-Botschaft und der Sühnedeutung des Todes durch Jesus, sondern einen notwendigen Zusammenhang. Weil die Basileia Gottes einen genuin geschichtlichen Charakter hat, ist sie ein einmaliges, geschichtlich zu ergreifendes, eben eschatologisches Angebot, das nicht beliebig wiederholt werden kann. Mit der Reich-Gottes-Predigt Jesu ist die Gottesherrschaft als *Kairos* unmittelbare geschichtliche Wirklichkeit und Israel ist dabei, diesen *geschichtlichen Kairos*

---

<sup>338</sup> Vgl. LOHFINK, Gerhard, Jesus und die Kirche. In: HfTh<sup>2</sup> II, 27-64. [= LOHFINK, Jesus.]

<sup>339</sup> LOHFINK, Jesus 56f.

<sup>340</sup> „Ich sage euch: Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen.“ (Mt 8,11)  
„Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch, (ich gebe es hin) für das Leben der Welt.“ (Joh 6,51)

<sup>341</sup> LOHFINK, Jesus 58.

und damit auch die Frucht der Basileia zu verspielen. Die Situation hat sich durch die überwiegende und v.a. repräsentative Ablehnung Jesu und seiner Botschaft gegenüber dem Beginn von Jesu öffentlicher Wirksamkeit grundlegend verändert:

„In dieser Situation hilft nur eine Heilssetzung Gottes, die angesichts der Verweigerung Israels von neuem unverdient und ungeschuldet Leben einräumt. Genau solches Geschehen aber meint die Bibel mit ‘Sühne’. Der Sühnegeranke steht nicht im Widerspruch zur Basileia-Botschaft Jesu, sondern die Basileia fordert als geschichtlich zukommendes und auf die Annahme durch ein Volk angewiesenes Heil in der Situation ihrer Ablehnung gerade die Setzung von Sühne.“<sup>342</sup>

### *1.1.3 Gegenpositionen: Anton Vögtle und Lorenz Oberlinner*

Die logische und v.a. theologisch-systematische Stringenz der beiden vorgetragenen Positionen darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie im Rahmen des Hypothetischen verbleiben. Beide beruhen auf bibelexgetischen Annahmen, die nicht von allen Forschern geteilt werden. (Der Sache nach vertreten wird sie allerdings auch von Pesch<sup>343</sup>, Hengel<sup>344</sup>, Stuhlmacher<sup>345</sup> und Gnilka<sup>346</sup>.) Weil sich an dieser Stelle geradezu ein Musterbeispiel dafür zeigt, wie eine exegetische Grundpositionierung unmittelbaren Einfluss auf die systematische Theologie hat, müssen aber auch die Gegenstimmen zu Wort kommen.<sup>347</sup>

Anton Vögtle<sup>348</sup> zieht ebenso wie Merklein und Lohfink aus dem eschatologischen Ausblick eine Folgerung für den heilsmittlerischen Aspekt des Todes Jesu: Weil Jesus zu seinen Lebzeiten in der Verkündigung einen Heilsmittleranspruch erhoben hat, bestätige er diesen Im Angesicht des Todes, indem er mit

---

<sup>342</sup> LOHFINK, Jesus 58.

<sup>343</sup> Vgl. PESCH, Rudolf, Wie Jesus das Abendmahl hielt. Grund der Eucharistie. Freiburg i. Br. 1977, 84f.

<sup>344</sup> Vgl. HENGEL, Martin, Der stellvertretende Sühnetod Jesu. Ein Beitrag zur Entstehung des urchristlichen Kerygmas. In: IKaZ 9 (1980) 136-141.

<sup>345</sup> Vgl. STUHLMACHER, Peter, Existenzstellvertretung für die Vielen: Mk 10,45 (Mt 20,28). In: DERS., Hg., Versöhnung, Gesetz, Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie. Göttingen 1981, 27-42.

<sup>346</sup> Vgl. GNILKA, Joachim, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte. Einzelveröffentlichung. Freiburg i. Br. u.a. 2000, 285f. [= GNILKA, Jesus].

<sup>347</sup> Vgl. OBERLINNER, Lorenz, Der Weg Jesu zum Leiden. In: In: SCHENKE, Ludger u.a., Jesus von Nazaret. Spuren und Konturen. Stuttgart 2004, 275-318, bes. 281-291. [= OBERLINNER, Weg.] Oberlinner gibt einen profunden Einblick in die Pro- und Contra-Positionen.

<sup>348</sup> Vgl. VÖGTLE, Jesus Christus 70.

Heilsgewissheit in den Tod geht. Diese Verknüpfung besagt aber gerade nicht, Jesus habe seinem Tod ein Sühneverständnis gegeben. Vögtle teilt also den heilsmittlerischen Anspruch Jesu generell, bestreitet aber, dass der irdische Jesus seinem Tod eine Sühnefunktion zugeschrieben habe. Folgende systematische [Punkt 1 und 2] und exegetische Gründe [Punkt 3] gibt er an:

1. Jesus konnte seine Predigt an Israel nicht beginnen mit dem Wissen, seine Sendung sei von vornherein zum Scheitern verurteilt. Deshalb wurde die Frage, „ob sich Israel in den Augen Jesu [durch die Ablehnung der Basileia] das gnadenlose Gericht zugezogen hat, im Grunde belanglos, wenn Jesus je das Sühnesterben als prinzipiell notwendige Aufgabe seiner Heilssendung betrachtet hätte“<sup>349</sup>:

„Wäre Jesus von Anfang an jener Überzeugung gewesen, wäre nicht einzusehen, dass er sich überhaupt um die Bekehrung Israels bemüht und eben so redete, als wäre das Eingehen auf die sündenvergebende Liebe Gottes die einzige Bedingung und letzte Möglichkeit der Heilserlangung.“<sup>350</sup>

2. Es bestünde „eine bedenkliche Spannung zwischen dem, was Jesus weiterhin sagt, und dem, was er jetzt schon weiß, aber verschweigt: dass nämlich die Annahme der Vergebung, zu der er die Israeliten aufruft, in Wirklichkeit nicht die einzige und endgültige Möglichkeit der Erlangung der Sündenvergebung ist.“<sup>351</sup>

3. Auch beim letzten Abendmahl lassen sich die Für-Aussagen (für die Vielen/ für Euch) *nicht* als historisch sicher nachweisen.<sup>352</sup>

Das von Vögtle<sup>353</sup> aufgezeigte Problem besteht also in *systematischer Hinsicht* in der Frage, ob die Sühnedeutung zur sonstigen Gottes-Reich-Verkündigung Jesu passt. Denn in dieser wird das Heil stets an die Umkehr des Herzens gebunden, nicht aber an eine *zusätzliche Bedingung* (eben den Tod und das Leiden Jesu). Zwar hat Jesus auch nach Vögtle die Gewissheit des sich durchsetzenden Gottesheils, ferner die Gewissheit, dass sein Tod seine Botschaft nicht desavouiert; daraus geht aber nicht hervor, dass *dieser* Tod das letzte Mittel zur Rettung Israels ist.<sup>354</sup> In *exegetischer Hinsicht* stellt sich die Frage, ob der in

---

<sup>349</sup> VÖGTLE, Jesus Christus 60.

<sup>350</sup> VÖGTLE, Jesus Christus 61.

<sup>351</sup> VÖGTLE, Jesus Christus 61.

<sup>352</sup> VÖGTLE, Jesus Christus 63ff.

<sup>353</sup> VÖGTLE, Jesus Christus 66ff.

<sup>354</sup> Vgl. VÖGTLE, Jesus Christus 69.

der Abendmahlsüberlieferung tradierte Sühnegedanke auf den irdischen Jesus zurückgeht oder der nachösterlichen Gemeindebildung zuzurechnen ist.

Lorenz Oberlinner bringt ein weiteres Argument in die Diskussion ein. Er weist darauf hin, dass die Gottesreichbotschaft eine freiwillige Stellungnahme der Adressaten fordert, die Heil oder Gericht bedeutet. Demgegenüber würden die Adressaten der Botschaft Jesu bei einer soteriologischen Deutung des Todes durch Jesu „gleichsam unfreiwillige Nutznießer des so vermittelten Heils“<sup>355</sup>. Damit aber wäre der Entscheidungscharakter der Verkündigung aufgegeben. Oberlinner unterstreicht zudem, dass keineswegs Ganz-Israel den eschatologischen Repräsentanten der Gottesherrschaft abgelehnt habe, so dass die Sühnetoddeutung keineswegs zwangsläufig gewesen sei.<sup>356</sup>

Eine abschließende Harmonisierung der beiden unterschiedlichen Positionen lässt sich ebenso wenig herbeiführen, wie ein abschließendes Urteil möglich ist. Dies liegt m.E. nicht an der von Vögtle und Oberlinner geltend gemachten Unvereinbarkeit (Inkommensurabilität) von „Gottes-Reich-Predigt“ und „Sühnetodgedanken“. Zweifel bleiben vielmehr hinsichtlich der Historizität der Verortung des Sühnegedankens im Abendmahlgeschehen selbst. Hier sperren sich die Quellen gegen ein endgültiges Urteil.

#### *1.1.4 Systematischer Ertrag*

Ungeachtet einer letzten Unabwägbarkeit lässt sich mit Blick auf Lohfink und Merklein doch festhalten: Wenn man den konkreten und geschichtlichen Anspruch der Gottesherrschaft wirklich ernst nimmt und ihn nicht als eine transgeschichtliche, gewissermaßen „metaphysische“ Größe im falschen Sinne spirituell verflüchtigt, dann gehört es zum Wesen der Gottesherrschaft, dass sie gerade da, wo sie abgelehnt wird, eine neue, wiederum geschichtlich konkrete Gestalt annimmt. Gerade darin erweist sie ihr eigentliches WIRKMÄCHTIGES Wesen. Dieses Wesen, nämlich radikal unverdientes und gleichzeitig *unwiderrufliches* Heil zu sein, „beweist“ die Basileia gerade im Tod Jesu. Selbst die physische Vernichtung ihres Repräsentanten kann sie nicht aufhalten. Gleichzeitig erweist sich Jesus seiner eigenen Botschaft würdig, insofern er auch im Angesicht des Todes unerschütterlich an der von ihm selbst proklamierten Heilzusage Gottes festhält. In der Deutung des eigenen Todes als Sühnetod fallen Botschaft und Bote, Sache und Person damit vollends ineins.

---

<sup>355</sup> OBERLINNER, Weg 287.

<sup>356</sup> Vgl. OBERLINNER, Weg 288f.

Deutet man den Sühnetod Jesu mit Merklein und Lohfink als äußerste Radikalisierung der Gottesherrschaft im Angesicht ihrer Ablehnung, dann wird aber zugleich deutlich, dass der gewaltsame Tod Jesu am Kreuz keineswegs als ein gottverhenktes Schicksal begriffen werden muss. Der grausame Tod ist keine „heils“-geschichtliche Notwendigkeit, kein göttliches *de*, sondern die letztmögliche Reaktion Gottes auf die vom Menschen zu verantwortende Unheilsgeschichte. Der Sühnetod ist keine zusätzliche Bedingung zur Erlangung des Heils, sondern die letzte Aufgipfelung der Gottesherrschaft im Angesicht ihrer Ablehnung. Darin ist selbst der Tod Jesu noch eine Aussage über das wahre Wesen der Gottesherrschaft, „insofern diese selbst noch in der Situation der Vernichtung ihres Repräsentanten Leben einräum[t] und sich eben so als unwiderruflich geschenktes Heil erweis[t].“<sup>357</sup> In der Tat zeigt sich hier die Gottesherrschaft als *Evangelium im Angesicht des Todes*.

Unter der Voraussetzung, dass Jesus nicht nur sein Leben, sondern auch seinen Tod heilsmittlerisch verstanden hat, können wir das Wesen der Gottesherrschaft mit Waldenfels noch näher präzisieren:

„1. Die Gottesherrschaft ist – eschatologisch-transzendent – ganz Gottes Tat; sie lässt sich weder politisch-gesellschaftlich, noch sittlich herbeidrängen und ist im Abba-Verständnis Jesu *theo*-logisch personalisiert.

2. Die Gottesherrschaft teilt sich Leidenden, Armen und Sündern als Heil mit und ist als dieses im Geschick Jesu nicht mehr reine Zukunft, sondern anstehend-gegenwärtig.

3. Die Gottesherrschaft tritt uns in Jesu Verkündigung radikalisiert und darum zugleich in gefährdeter Weise entgegen, erscheint erfolglos, wird aber gerade in ihrer scheinbaren Erfolglosigkeit zum Verweis und Gleichnis der Niedrigkeitsgestalt Gottes.

4. Die Gottesherrschaft hält auch Jesu eigene Zukunft grundsätzlich offen, so dass dieser seinen Dienst an der Gottesherrschaft in proexistenter Haltung vom Leben in den Tod hinübertragen und für den Tod vom Vater eine mögliche Heilsbedeutsamkeit erwarten könnte.“<sup>358</sup>

---

<sup>357</sup> LOHFINK, Jesus 58.

<sup>358</sup> WALDENFELS, Fundamentaltheologie 265.

### 1.3 Das Martyrium bis zum Tod am Kreuz

Die letzten Stunden Jesu von seiner Gefangennahme bis zum Tod am Kreuz sind historisch außerordentlich schwer zu rekonstruieren. Die Quellen – also die Passionserzählungen – der Evangelien sind allesamt aus einer nachösterlichen Perspektive heraus gestaltet. Theologische Interpretationen und apologetische Interessen fließen hier zusammen. Gleichzeitig hat aber die ja auch *historisch* arbeitende Theologie hier eine besondere Aufklärungspflicht, weil ein religiös motivierter Antijudaismus und Antisemitismus immer wieder Nahrung durch die pauschale Aussage bekommen hat, *die Juden* hätten Jesus getötet. Historisch und sachlich ist dieser Vorwurf – der seine Aufgipfelung in der Rede vom Gottesmord findet – unhaltbar. Auch das Neue Testament ist nicht frei von diesen pauschalisierenden Vorwürfen, wie etwa die misanthropische Aussage von Paulus belegt:

„Denn, Brüder, ihr seid den Gemeinden Gottes in Judäa gleich geworden, die sich zu Christus Jesus bekennen. Ihr habt von euren Mitbürgern das gleiche erlitten wie jene von den Juden. Diese haben sogar Jesus, den Herrn, und die Propheten getötet; auch uns haben sie verfolgt. Sie missfallen Gott und sind Feinde aller Menschen.“ (1 Thess 2,14f.)

Hier darf man den historischen und biographischen Kontext nicht übersehen. Paulus schreibt diese Worte *als Jude* in der formativen Phase des Christentums, das seine Identität über eine negative Abgrenzung stark macht. Zudem greift er auf Motive und sprachliche Topoi zurück, die ihm bereits vorgegeben sind. Aber auch schon Paulus macht nicht allein die Juden für den Tod Jesu verantwortlich:

„Keiner der Machthaber dieser Welt hat sie erkannt; denn hätten sie die Weisheit Gottes erkannt, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt.“ (1 Kor 2,8)

Hier werden die Mächtigen der Welt, d.h. die Römer, für den Tod Jesu in die Verantwortung genommen.

Im Folgenden wird so vorgegangen werden, dass zunächst einige Thesen formuliert werden, die dann im Einzelnen belegt werden. Dies geschieht indem vier Personenkreise betrachtet werden, die bei der Verurteilung und Kreuzigung fast ausschließlich eine höchst unrühmliche Rolle gespielt haben: die jüdische *Lokalaristokratie* (die Hohenpriester und das Synhedrium), das *jüdische Volk* in Jerusalem am Tag der Verurteilung und Hinrichtung Jesu), die *Römer* (Pontius Pilatus und das ihm unterstehende Militär) und schließlich die *Anhänger* Jesu (die Jünger und

Jüngerinnen). Ich orientiere mich an der vorzüglichen Aufarbeitung des Materials bei THEISSEN/ MERZ.

### 1.3.1 Thesen

1. Der Tod Jesu ist die Folge unterschiedlicher Spannungsfelder:
  - Der Spannung zwischen einem vom Land kommenden Charismatiker und einer städtischen Elite;
  - Der Spannung zwischen einer jüdischen Erneuerungsbewegung und einer römischen Fremdherrschaft;
  - Der Spannung zwischen dem Kündiger eines kosmischen Wandels und den Vertretern des status quo.
2. Römer und Tempelaristokratie sind Gegner Jesu, jedoch mit unterschiedlichen Interessen
  - Für die Tempelaristokratie war die Prophetie gegen den Tempel anstößig, weil sie sowohl die theologische Legitimation Israels sowie ihren eigenen Stand in Frage stellte.
  - Für den römischen Präfekten war die Rede von einem „Königtum“ politisch verdächtig.
  - Beiden Gruppen war daran gelegen, Unruhe zu vermeiden; beide Gruppen wirken im Vorgehen gegen Jesus zusammen.
3. Das Vorgehen gegen Jesus war getragen von kleinen Eliten, aber auch einfache Menschen waren daran beteiligt (die jüdische Volksmenge/ die römischen Soldaten).
4. Die Jünger spielen eine unrühmliche Rolle: Judas verrät den Aufenthaltsort/ alle Jünger fliehen.
5. „Die Frage nach *der* ‚Schuld‘ am Tode Jesu ist unsachgemäß.“<sup>359</sup>
6. Die Verantwortung für seine Hinrichtung liegt bei Römern, die auf Initiative der jüdischen Lokalaristokratie tätig wurden.

---

<sup>359</sup> THEISSEN/ MERZ, Jesus 409.



7. Jesus selbst hat durch sein gesamtes Leben, seine Predigt und den Zug nach Jerusalem sein Ende riskiert:

- Anstößig war seine kritische Haltung zur Tora
- Anstößig war seine Kritik am Tempel
- politisch brisant waren einige Aspekte seiner Predigt

8. Jesus wurde das Opfer struktureller Konflikte zwischen Stadt und Land, Juden und Römern, Volk und Aristokratie

- Jerusalem: Ort der Entscheidung

Gesichert ist, dass Jesus am Ende seines Lebens zusammen mit seinen Jüngern nach Jerusalem zum Passahfest zog und in einer typisch prophetischen Symbolhandlung eine Prophetie gegen den Tempel aussprach. Dieser Auftritt geschah während eines Wallfahrtsfest, so dass der strukturelle Unterschied von Land und Stadt aufgrund der vielen Pilger *in* der Stadt ausgetragen werden konnte (Weg vom „Hosanna“ der Landbevölkerung zum Kreuzigt ihn“ des städtischen Mobs). Jerusalem selbst hatte ca. 55.000 Einwohner; man nimmt an, dass am Pessahfest ca. 125.000 Pilger zusätzlich die Stadt aufsuchten [= 180.000 Menschen].<sup>360</sup>

Die Passionsgeschichte gibt Auskunft über Orte und Wege Jesu *in Jerusalem*, die mit einiger Sicherheit zu lokalisieren sind.

Mk 11,1	Bethphage und Bethanien (Orte in der Nähe von Jerusalem)	„Als sie in die Nähe von Jerusalem kamen, nach Bethphage und Bethanien am Ölberg, schickte er zwei seiner Jünger voraus.“ (Mk 11,1)
------------	---	---

---

<sup>360</sup> Vgl. GNILKA, Jesus 274.

Mk 11,15	Tempelreinigung	„Dann kamen sie nach Jerusalem. Jesus ging in den Tempel und begann, die Händler und Käufer aus dem Tempel hinauszutreiben; er stieß die Tische der Geldwechsler und die Stände der Taubenhändler um (...).“ (Mk 11,15)
Mk 13,3	Ölberg (gegenüber dem Tempelberg)	„Jesus sagte zu ihm: Siehst du diese großen Bauten? Kein Stein wird auf dem andern bleiben, alles wird niederrissen. Und als er auf dem Ölberg saß, dem Tempel gegenüber, fragten ihn Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas, die mit ihm allein waren.“ (Mk 13,2f.)
Mk 14,13	Jerusalem – Ort des letzten Mahles	„Geht in die Stadt; dort wird Euch ein Mann begegnen, der einen Wasserkrug trägt.“
Mk 14,32	Grundstück Gethsemane	„Sie kamen zu einem Grundstück, das Getsemani heißt, und er sagte zu seinen Jüngern: Setzt euch und wartet hier, während ich bete.“ (Mk 14,32)
Mk 15,16	Prätorium des Pilatus/ Gabbatha (Joh 19,13) = Marmorboden vor dem Prätorium	„Die Soldaten führten ihn in den Palast hinein, das heißt in das Prätorium, und riefen die ganze Kohorte zusammen.“ (Mk 15,16)  „Auf diese Worte hin ließ Pilatus Jesus herausführen, und

		er setzte sich auf den Richterstuhl an dem Platz, der Lithostrotos, auf hebräisch Gabbata, heißt.“ (Joh 19,13)
Mk 15,22	Golgatha	„Und sie brachten Jesus an einen Ort namens Golgota, das heißt übersetzt: Schädelhöhe.“ (Mk 15,22)

### 1.3.2 Die Aktanten

#### a) Die Rolle der Jerusalemer Lokalaristokratie

Die Quellen sprechen bei Markus und Matthäus von einem formalen Prozess gegen Jesus, bei Lukas von einem Verhör vor dem Synhedrion<sup>361</sup>, bei Johannes von einem Verhör vor dem Hohenpriester (erst Hannas, dann Kaiphas). Alle Quellen stimmen darin überein, dass die Lokalaristokratie gewissermaßen in einer ersten Instanz tätig wurde, während Pontius Pilatus in letzter Instanz für die Hinrichtung verantwortlich ist (vgl. Mk 15,1: „Gleich in der Frühe fassten die Hohenpriester, die Ältesten und die Schriftgelehrten, also der ganze Hohe Rat, über Jesus einen Beschluss [keine Verhandlung!]: Sie ließen ihn fesseln und abführen und lieferten ihn Pilatus aus.“) Historisch wahrscheinlicher sind die Darstellungen bei Lukas und Johannes.<sup>362</sup> Ein förmliches Urteil dürfte es nicht gegeben haben: Pilatus wäre dann als Handlanger der jüdischen Aristokratie erschienen, was unwahrscheinlich ist: „Man wird dagegen die jüdische Verhandlung als eine Voruntersuchung beschreiben können, in der man todeswürdige Anklagepunkte einsammelte, die man als Anklage im römischen Prozess gegen Jesus vorzubringen hatte.“<sup>363</sup> Ob es eine offizielle Sitzung des Synhedriums gab, muss unentschieden bleiben.

Die älteste Quelle bei Markus gibt zwei Anklagepunkte an und gibt als Grund für die Verurteilung Blaspheemie/ Gotteslästerung an:

„Die Hohenpriester und der ganze Hohe Rat bemühten sich um Zeu-  
genaussagen gegen Jesus, um ihn zum Tod verurteilen zu können; sie  
fanden aber nichts. Viele machten zwar falsche Aussagen über ihn,  
aber die Aussagen stimmten nicht überein. Einige der falschen Zeu-  
gen, die gegen ihn auftraten, behaupteten: *Wir haben ihn sagen hören:  
Ich werde diesen von Menschen erbauten Tempel niederreißen und in  
drei Tagen einen anderen errichten, der nicht von Menschenhand ge-  
macht ist.* Aber auch in diesem Fall stimmten die Aussagen nicht  
überein. Da stand der Hohepriester auf, trat in die Mitte und fragte Je-  
sus: Willst du denn nichts sagen zu dem, was diese Leute gegen dich  
vorbringen? Er aber schwieg und gab keine Antwort. Da wandte sich  
der Hohepriester nochmals an ihn und fragte: *Bist du der Messias, der  
Sohn des Hochgelobten?* Jesus sagte: *Ich bin es.* Und ihr werdet den

---

<sup>361</sup> Das Synhedrion war die oberste jüdische Gerichtsinstanz. Es setzte sich aus 70 Mitgliedern und dem Hohenpriester als 71. Mitglied zusammen. Es setzte sich aus den Hohenpriestern, den Ältesten und Schriftgelehrten zusammen, zu denen auch Pharisäer gehörten.

<sup>362</sup> Vgl. THEISSEN/MERZ, Jesus 395.

<sup>363</sup> GNILKA, Jesus 298.

Menschensohn zur Rechten der Macht sitzen und mit den Wolken des Himmels kommen sehen. Da zerriss der Hohepriester sein Gewand und rief: Wozu brauchen wir noch Zeugen? Ihr habt die Gotteslästerung gehört. Was ist eure Meinung? Und sie fällten einstimmig das Urteil: Er ist schuldig und muss sterben. Und einige spuckten ihn an, verhüllten sein Gesicht, schlugen ihn und riefen: Zeig, dass du ein Prophet bist! Auch die Diener schlugen ihn ins Gesicht.“ (Mk 15,55-16,65)

Beide Anklagepunkte (die Tempelkritik und der Messiasanspruch) stellten an sich kein todeswürdiges Vergehen dar. Gleichwohl wird man in der Tempelkritik den entscheidenden Grund für die Feindschaft gegenüber Jesus sehen dürfen. Jesu Tempelkritik und seine prophetische Symbolhandlung sind der unmittelbare Anlass für das Vorgehen. Diese Kritik berührte nicht nur theologische Positionen, sondern insbesondere auch machtpolitische und finanzielle Interessen. Hinzu kommt, dass man in Jesus wohl einen politischen Unruhefaktor sah, der das ohnehin fragile Beziehungssystem zwischen Juden und Römern zum Einsturz bringen könnte.<sup>364</sup> Man wird also in eine Gemengelage aus theologischen, wirtschaftlichen und politischen Gründen die Motivation für das Vorgehen gegen Jesu sehen müssen.<sup>365</sup>

#### b) Die Rolle der Römer

Die Rechtsverhältnisse und die Hinrichtungsart zeigen deutlich, dass die Römer die Hauptverantwortung für den Tod Jesu tragen. Das *Jus gladii* war ihnen vorbehalten. Die Kreuzigung war eine genuin römische Todesstrafe für Sklaven und Auführer. Sie hatte einen entehrenden Charakter und durfte zumindest offiziell an Römern nicht vollzogen werden. Hätten jüdische Instanzen Jesus zum Tod verurteilt, wäre die Todesart wahrscheinlich die Steinigung oder die Enthauptung gewesen.

Als Grund der politisch motivierten Anklage, nach der Jesus als Königsprätendent angesehen wird, kommen zwei Delikte in Frage: Zum einen die „perduellio“, d.h. die schwere Landesfeindschaft, was heute unter Hochverrat verstanden würde. Zum anderen das „crimen laesae maiestatis populi romani“, d.h. die „Schädigung des Ansehens des römischen Volkes und seiner Mandatsträger“.

Das Prozessverfahren war wahrscheinlich das der *cognitio*, d.h. ein förmlich festgestelltes Verfahren. Entsprechend berichtet Johannes davon, dass Pilatus sich zur

---

<sup>364</sup> Vgl. THEISSEN/MERZ, Jesus 407.

<sup>365</sup> Vgl. THEISSEN/MERZ, Jesus 407.

förmlichen Urteilsverkündung auf den Richterstuhl setzt (vgl. Joh 19,13/ bāma). Infrage käme aber auch die „coercitio“, das heißt die Anwendung eines Zwangsrechts, das jedem römischen Stadthalter zur Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung zukam.

Der *titulus crucis* bezeichnet den Grund der Anklage und der Verurteilung Jesu: Jesus wurde als „König der Juden“ hingerichtet, d.h. als jemand, der *politische Macht* an sich reißen will. Theologische Gründe spielten für Pilatus gewiss keine Rolle. Allerdings stehen diese politischen Motive im Gegensatz zu der betont friedlichen Botschaft Jesu:

„Weil zwischen dem Wirken Jesu und seiner Hinrichtung als politischem Messiasprätendenten eine Spannung besteht, ist die Umdeutung des Anspruchs Jesu durch seine Ankläger (und den Richter) wahrscheinlich.“<sup>366</sup>

Der Vorwurf eines politischen Vergehens ist auch deshalb am Plausibelsten, weil die Kreuzigungen durch die römischen Prokuratoren stets aus politischen Gründen geschahen.<sup>367</sup> Unklar bleibt aber, warum Pilatus nur gegen Jesus, nicht aber gegen seine Anhänger vorging.<sup>368</sup>

### c) *Die Rolle des Volkes*

Die Rolle des Volkes bei der Verurteilung Jesu ist historisch kaum mehr zu eruieren. Eine Beurteilung hängt daran, ob die Barabbasszene historisch ist. Gleichwohl ist deren Entstehung *ohne* eine historisch vorgegebene feindselige Haltung eines *Teiles des Volkes* nicht zu erklären. Es wäre dann zu unterscheiden zwischen einem mit Jesus sympathisierenden Teil des Volkes (Mk 14,1f. berichtet davon, dass die Jerusalemer Autoritäten Angst vor dem Volk hatten) und einem ihm feindlich eingestellten. Dieser Teil wäre dann die Jerusalemer Stadtbevölkerung, auf die die Lokalaristokratie einen gewissen Einfluss hatte: „Die Tempelweissagung traf als Bedrohung des Wallfahrtsheiligtums auch die Jerusalemer, deren materielle Existenz oft vom Tempel abhing.“<sup>369</sup>

---

<sup>366</sup> THEISSEN/ MERZ, JESUS 403.

<sup>367</sup> Vgl. GNILKA, Jesus 291.

<sup>368</sup> Vgl. GNILKA, Jesus 307.

<sup>369</sup> Vgl. THEISSEN/ MERZ, JESUS 408.

#### d) Die Rolle der Jünger

Die Jüngerflucht dürfte historisch sein, ebenso wie das von Petrus berichtete Versagen. Das Ziel der Jüngerflucht war Galiläa.<sup>370</sup>

Markus und Matthäus betonen das Versagen der Jünger, Lukas und Johannes behandeln sie schonender. Nach Markus fliehen alle bei der Gefangennahme Jesu, nur die Frauen beobachten „von ferne“ die Kreuzigung. Bei Lukas wird die Kreuzigung nicht nur von den Frauen beobachtet, sondern von den „Bekanntem Jesu“ (vgl. Lk 23,49). Bei Johannes steht zumindest der Lieblingsjünger *unter* dem Kreuz (vgl. Joh 19,26f.).

#### e) Das Jesus-Bild in den Passionserzählungen

Das Jesusbild in den Passionserzählungen der Evangelisten ist österlich stilisiert. Drei Tendenzen lassen sich aber bei allen vier Evangelien ausmachen:

1. Jesus erscheint als *leidender Gerechte*, der souverän und wissend in seinen Tod hineingeht.
2. Jesus erscheint als *Vorbild* für die ihm nachfolgenden Christen.
3. Jesus erscheint als der *Unschuldige*, der Opfer eines Justizmordes wird.

#### ad 1: Jesus der leidende Gerechte

„Das Leiden Jesu wird als bewusst übernommenes, notwendiges und vorherge-  
wusstes Martyrium des leidenden Gerechten gedeutet“<sup>371</sup>:

- Markus: Jesus weiß die entscheidenden Ereignisse im Voraus: seinen Tod (Mk 14,9.22.25), den Verrat durch Judas (Mk 14,18), die Flucht der Jünger (14,18). Umstritten ist die Frage, ob der Gebetsruf (Mk 15,34: „Und in der neunten Stunde rief Jesus mit lauter Stimme: Eloï, Eloï, lema sabachtani?, das heißt übersetzt: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“) die wachsende Verzweiflung Jesu ausdrückt.
- Bei Matthäus ist das Leiden Ausdruck eines souveränen Willens. Sein Leiden ist freiwilliger Machtverzicht (vgl. die Engellektionen Mt 26,53).

---

<sup>370</sup> Vgl. GNILKA, Jesus 293f.

<sup>371</sup> THEISSEN/MERZ, Jesus 396.

- Bei Lukas entspricht das Leiden einem heilsgeschichtlichen „dei“. Diese Notwendigkeit geht den Jüngern erst im Nachhinein auf (Emmausperikope vgl. Lk 24,25.44)
- Im Johannesevangelium ist die Souveränität Jesu bis aufs äußerste gesteigert: er hat die Macht, sein Leben zu geben und wieder zu nehmen (Joh 10,17-18). „Die Kreuzigung wird als Stunde der Verherrlichung und Erhöhung gedeutet, als Durchgangsstadium auf dem Weg zurück zum Vater, die den Gläubigen Zugang zum ewigen Leben erschließt.“<sup>372</sup> Vgl. Joh 13,1; 17,1ff.)

#### ad 2: Jesus das Vorbild

- Jesu Bekenntnis zu sich selbst (Mk 14,61f.: „Er aber schwieg und gab keine Antwort. Da wandte sich der Hohepriester nochmals an ihn und fragte: Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten? Jesus sagte: Ich bin es. Und ihr werdet den Menschensohn zur Rechten der Macht sitzen und mit den Wolken des Himmels kommen sehen.) wird zum Modellverhalten für das Bekenntnis der Jünger vor den Menschen. Es kontrastiert zur Verleugnung des Petrus (zur gleichen Stunde wie das Verhör) und findet sein Echo im Bekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz (vgl. Mk 15,39: „Als der Hauptmann, der Jesus gegenüberstand, ihn auf diese Weise sterben sah, sagte er: Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn.“
- Bei Matthäus erscheint Jesus als der vorbildlich Gerechte. Sein Gebet in Gethsemane ist analog zur „VaterUnser“-Bitte (vgl. Mt 26,42 mit 6,10). Er fordert den Gewaltverzicht in Entsprechung zur Bergpredigt ( vgl. Mt 26,52 mit 5,38ff.)
- Im Lukasevangelium ist Jesus der vorbildliche Märtyrer, der noch im Angesicht des Todes seiner Mitmenschen gedenkt (Bitte für die Henker vgl. Lk 23,34/ Bitte für den reuigen Sünder vgl. Lk 23,43).
- Bei Johannes ist der Tod Jesu Ausdruck seiner vollendeten Liebe für die Seinen. In der Fußwaschung gibt er das Beispiel (Joh 13,1-17), gibt ein neues Gebot der Liebe als seinen letzten Willen (vgl. Joh 17,20-26), trägt sein Kreuz selbst (vgl. Joh 19,17) und kümmert sich um seine am Kreuz stehende Mutter (vgl. Joh 19,25-27).

---

<sup>372</sup> THEISSEN/ MERZ, Jesus 397.



ad 3: Jesus, der Unschuldige

- Bei Markus zeigen die wunderbaren Ereignisse bei der Kreuzigung die Unschuld Jesu: Erdbeben, Sonnenfinsternis, Zerreißen des Vorhangs (vgl. Mk 15,36ff.)
- Bei Matthäus wird das Wahrheitszeugnis durch Menschen vermittelt: Judas be-reut (vgl. Mt 27,3ff.), Pilatus wäscht seine Hände in Unschuld (vgl. Mt 27,24f.). Adressat des Unschuldsnachweises ist die jüdische Umwelt.
- Bei Lukas wird die Unschuld durch Herodes Antipas und durch Pilatus bezeugt (vgl. Lk 23,6-12); der Centurio bestätigt mit dem Volk die Unschuld Jesu: „Als der Hauptmann sah, was geschehen war, pries er Gott und sagte: Das war wirklich ein gerechter Mensch. Und alle, die zu diesem Schauspiel herbeigeströmt waren und sahen, was sich ereignet hatte, schlugen sich an die Brust und gingen betroffen weg.“ (Lk 23,47f.) Adressat des Unschuldsnachweises ist die heidnische Umwelt, in der Lukas lebt.
- Bei Johannes spricht Pilatus die Überzeugung der Unschuld aus (vgl. Joh 19,12-16). Jesus selbst bekennt sich als König (vgl. Joh. 18,36-38) und Pilatus weigert sich bei der Kreuzesaufschrift nur von Jesu Anspruch, König der Juden zu sein, zu sprechen (vgl. Joh 19,19-22). Pilatus wird so gegenüber den ungläubigen Hohenpriestern („wir haben keinen König außer dem Kaiser“, Joh 19,15) zum unwissentlichen Zeugen der Wahrheit.

## **2. Das Evangelium Jesu – Jesus von Nazareth als DER Gottes-Mystagoge**

### **2.1 Der irdische Jesus als der Gottesmystagoge**

Wir haben uns in diesem wichtigen Kapitel „Theologie einer Lebensgeschichte I: Das Leben des vorösterlichen Jesus – Jesus von Nazareth – DER Gottes-Mystagoge“ ausführlich mit dem Evangelium Gottes beschäftigt, das der vorösterliche, der irdische Jesus von Nazareth den Menschen in seiner kommunikativen Praxis verkündet hat. Der wichtigste Kristallisationspunkt, von dem seine Wort-Tat-Verkündigung ihren Ausgang nimmt und in dem sie gipfelt, ist die Ansage der unmittelbaren Nähe der Gottesherrschaft, die in ihm, mit ihm und durch ihn bereits zu einer erfahrbaren, die gegenwärtige Geschichte verändernde Wirklichkeit geworden ist. Die Theologie Jesu ist die Theologie von

der eschatologischen und endgültigen Herrschaft Gottes, deren weltveränderndes Wesen in seinen Worten und seinen Taten *offenbar* wird. Insofern ist Jesus Christus der vollmächtige Offenbarer Gottes, der den Menschen seinem eigenen Anspruch nach in unüberbietbarer, endgültiger und definitiven Weise das Wesen Gottes kundtut. Indem er Gottes nicht mehr rücknehmbaren Entschluss, die Herrschaft zum Heil des Menschen anzutreten, *proklamiert* und diesen Entschluss in seinem heil-bringenden Umgang mit den Menschen *repräsentiert*, offenbart er das innere Wesen und den letzten Willen Gottes.

Der irdische Jesus ist in diesem Sinne in einer umfassenden Weise als Mystagoge zu verstehen. Und insofern er in seiner Botschaft und an seine Botschaft den Anspruch erhebt, die letzte und endgültige Offenbarung Gottes zu verkünden, muss man ihn als DEN Gottes-Mystagogen schlechthin verstehen. Er ist es, der in seinem Leben mit all seinen vielfältigen Beziehungen (zu seinen Anhängern, zu seinen Gegnern, zu den Sündern) Gott und dessen Wirklichkeit in einer Weise zur Sprache und zur Erfahrung bringt, die den Menschen in einer einzigartigen Weise mit Gott in Beziehung bringt. Dabei geht es nicht in erster Linie darum, dass er den Menschen predigthaft, lehrhaft und satzhaft mitteilt, wie Gott ist, sondern es geht vor allem darum, dass er den Menschen durch sein ganzes Wesen Gottes heilbringende Nähe in existentieller Weise vermittelt. Dabei leitet Jesus den Menschen an – und darin ist er DER Mystagoge –, in eine neue Kommunikation, in eine neue, auf ewig ungefährdete Gottes-Gemeinschaft einzutreten.

Der Begriff des Mystagogen ist erklärungsbedürftig. Zunächst: Die Rede vom Mystagogen soll deutlich machen, dass es in Jesu Botschaft um ein „Wissen“ von Gottes wirksamer Wirklichkeit geht. Er unterstreicht also den wurzelhaft *theologischen Charakter* der Verkündigung Jesu, die radikal mehr vermitteln will als einen ethischen Humanismus oder eine philosophische Aufklärung. Vielmehr *unterbricht* sie die Horizontale der Welt und stellt einer immanentistischen Welterklärung und Welthermeneutik die Behauptung gegenüber, dass Gott selbst in der Welt handelt. Die konkrete Art und Weise dieses Handelns aber ist die Gottesherrschaft, in der Gott ein *universales und ungefährdetes* Reich der Wahrheit, des Friedens, der Gerechtigkeit und Liebe errichtet. Der Begriff darf deswegen gerade nicht in dem Sinne verstanden werden als das Jesus als Mystagoge in eine geheime Lehre von bzw. über Gott einführen würde, die nur an wenige gerichtet sei. Das Gegenteil ist der Fall: Der öffentliche Charakter der Mystagogie Jesu, ja der öffentliche Charakter seiner ganzen Persönlichkeit als Mystagoge macht deutlich, dass sich sein Angebot, seine Offenbarung an alle Menschen richtet. Der Begriff will einem solchen esoterisch gedeuteten Missverständnis gegenüber zum Ausdruck bringen, dass Jesus Gott *allen* Menschen in einer Weise näher bringt, die dem Menschen ermöglicht, in seinem Leben Gott als liebende Nähe zu erfahren.

Jesus konfrontiert den Menschen unmittelbar mit Gottes Heilshandeln und Heilswirksamkeit und motiviert so dazu, die von Gott initiierte Heilsmöglichkeit *selbst* in Umkehr und Glaube zu ergreifen und lebenspraktisch umzusetzen. Der *Weg*, d.h. die Form dieser Mystagogie, ist seine *kommunikative Praxis*, in der er worthaft und tathaft die Gotteswirklichkeit und Gotteswirksamkeit mit der Lebens- und Weltpraxis „ins Gespräch“ bringt. Sein Ziel ist das Ziel Gottes, der das Leben der Menschen in eine heilsame, schöpfungsgemäße und gottgemäße Wirklichkeit verwandeln will. Paradigmatisch für den prozessualen Charakter der Erlangung dieses Zieles ist das Gleichnis vom Sauerteig:

„Und er erzählte ihnen noch ein Gleichnis: Mit dem Himmelreich ist es wie mit dem Sauerteig, den eine Frau unter einen großen Trog Mehl mischte, bis das Ganze durchsäuert war.“ (Mt 13,33)

Ebenso entscheidend wie die Frage nach dem Weg ist die Frage nach dem *Ort* dieser kommunikativen Praxis der Mystagogie. Auch der Ort ist bezeichnend für die Form der jesuanischen Mystagogie: Der Ort ist – wie bereits angedeutet – die Öffentlichkeit der Welt. Gottes Schöpfung und die menschliche Geschichte sind die *Topoi*, an denen Jesus seine Botschaft verkündet. Und Gottes Schöpfung und die menschliche Geschichte sind auch die *Topoi*, an und in denen die Gottesherrschaft zum Ereignis wird. Jesu Offenbarung ist eine ganz und gar geschichtliche, insofern sie in die geschichtlichen Strukturen der Welt hinein artikuliert. Sie ist zudem eine geschichtliche, weil die menschliche Antwort auf diese Offenbarung, der Ort der Entscheidung, ebenfalls die Geschichte ist. Der vom Gottesmystagogen Jesus bereitgestellte *Kairos*, ist die jeweils unmittelbar anstehende Welt. In ihr und an ihr entscheidet sich das Drama der Beziehung zwischen Gott und dem Mensch; die Geschichte selbst wird zur Unheils- oder Heilsgeschichte. Dabei wird in Jesu Mystagogie deutlich, dass Gott selbst *in der Geschichte* wirkt und handelt. Sie ist das Feld einer Kommunikation und Interaktion zwischen Gott und Mensch; und die konkrete Gestalt der Geschichte hängt davon ab, ob und wie diese Interaktion gelingt. Dabei ist zu betonen: Jesus als Mensch ist selbst nicht aus eigener Kraft und Vollmacht dieser geschichtsnotorische „Kairos“; Gott selbst ist es, der in, mit und durch Jesus den Kairos heraufführt, die Zeit erfüllt (vgl. Mk 14f.), die Herrschaft antritt und zu Umkehr und Glaube aufruft und sie gleichzeitig ermöglicht. Aber – und auch das ist zu unterstreichen: Ohne den irdischen Jesus, ohne seine Basileia-Predigt wäre *dieser* Kairos nicht gegeben. Weil nur in Jesus Christus die Gottesherrschaft die Geschichte erreicht, berührt und umfasst, wird Jesus selbst zum Ort der Entscheidung, wird er selbst zum Kairos, an dem sich die Beziehung zwischen Gott und Mensch entscheidet. Ohne Jesus würde die Gottesherrschaft *nicht geschichtsnotorisch* –, dass sie aber geschichtsnotorisch *ist* gehört zu ihrem Wesen selbst. Somit sind Gottesherrschaft und Gottesherrschafts-

Predigt Jesu unauflöslich verbunden. Der Mystagoge selbst, das bahnt sich im Leben Jesu bereits an, wird zum *Weg* in das *Mysterion*, von dem er kündigt. Nichts anderes bedeutet der Ruf des Mystagogen Jesu, *ihm* nachzufolgen. In der entfalten johanneischen Christologie wird Jesus deswegen später sagen:

„Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich.“ (Joh 14,6)

Das kommt auch im nachösterlich gebildeten Logion vom Bekenntnis zum Menschensohn zum Ausdruck:

„Ich sage euch: Wer sich vor den Menschen zu mir bekennt, zu dem wird sich auch der Menschensohn vor den Engeln Gottes bekennen.“ (Lk 12,8)

Nur in der Mystagogie Jesu eröffnet sich der allein angemessene Zugang zu Gott; ein Zugang, der ohne Jesus schlechterdings unmöglich wäre. Das Mysterium (Gottes Heilsratschluss für den Menschen) und der Mystagoge sind nicht identisch, aber sie bilden eine Einheit, die nicht aufgelöst werden kann. Würde man sie auflösen, dann bekäme die Rede von der Gottesherrschaft einen völlig anderen Sinn. Ja, sie würde völlig umgedeutet und entleert: Sie würde zu einem Mythos aus dem *Jenseits der Geschichte*, der von einem Heilsziel spräche, das ebenfalls im völligen *Jenseits der Geschichte* läge. Eine solche Interpretation widerspräche aber der von Jesus verkündigten Botschaft *diametral* und sie widerspräche seinem eigenen Selbstverständnis. So sehr Jesus in der Gottesherrschaftsbotschaft von Gott kündigt, so sehr unterstreicht er zugleich seine besondere Rolle, die er in der Gottesherrschaft selbst „spielt“. Diese Rolle, die man als eine *heilsmittlerische* kennzeichnen kann, ist unersetzlich und sie kann und könnte von keinem anderen Propheten ersetzt werden, *weil* Jesus nicht nur der *Verkündiger* der Gottesherrschaft ist, sondern bereits *Ereignis* dieser Basileia Gottes selbst. Nur wenn man dieses ungeheuerliche Selbstverständnis, den sogenannten Vollmachtsanspruch des irdischen Jesus berücksichtigt und nicht stillschweigend weg- und uminterpretiert, wird es verständlich,

- dass (nach-)österlich aus der kommunikativen Praxis Jesu eine kommunikative Praxis wird, in der Jesus Christus zum Inhalt wird,
- dass aus den Texten Jesu ein Jesustext wird,
- dass (nach-)österlich im Mystagogen Gottes das Mysterium Gottes selbst gesehen wird,

- dass (nach-)österlich aus dem verkündigenden Jesus der verkündigte Jesus Christus wird,
- dass (nach-)österlich aus dem Verkündiger des Evangeliums Gottes das verkündigte Evangelium Gottes wird.

## 2.2 Die Krise des Kreuzes als Krisis des Boten und seiner Botschaft

Als nach-österliche, genauer österliche, Christen steht man in der dauernden Gefahr, sich die Krise des Kreuzes nicht deutlich genug vor Augen zu halten. Dies gilt existentiell wie intellektuell in gleichem Maße. Existentiell verführt Ostern sehr leicht dazu, sich nur zu gerne und zu schnell mit dem glorreich auferstandenen Christus zu identifizieren und dabei den Weg Jesu zum Kreuz, sein grauenhaftes Sterben und seinen greulichen Tod zu übergehen. Karl Rahner mahnt zu Recht:

„Ostern verführt leicht dazu, mit jubelnd schmetternden Posaunen in Wort und Musik die Auferstehung zu preisen.“<sup>373</sup>

Rahner geht es gewiss nicht darum, die Osterfreude schmälern zu wollen als jener Freude, in die letztlich alle Menschen einstimmen sollen. Aber er warnt doch den Menschen im Pilgerstand angesichts der zahllosen Opfer der Geschichte und der andrängenden Not der Menschen nur eine „halbierte Wirklichkeit“ (Metz) wahrzunehmen. Wenn man von Ostern spricht, darf man das Sterben und den Tod nicht vergessen: Der Auferstandene ist der Gekreuzigte und die am Kreuz erhöhte Herrlichkeitsgestalt ist die Elendsgestalt. So hat es v.a. Paulus gesehen, der nicht die Auferstehung, sondern das Kreuz des Auferstandenen in den Mittelpunkt seiner Verkündigung gestellt hat:

„Nicht der Auferweckte, sondern der Gekreuzigte steht im Zentrum [der paulinischen] Verkündigung. Paulus verhindert dadurch, dass Welt und Geschichte als Ort des Handelns Gottes und christlicher Verantwortung übersprungen werden.“<sup>374</sup>

Im Rahmen dieser Überlegungen geht es aber um die intellektuelle Gefahr, die fundamentale Krise, die der Kreuzes-TOD für die Anhänger Jesu, für seine Bot-

---

<sup>373</sup> RAHNER, Karl, Verborgener Sieg. In: DERS., SzTh VII. Einsiedeln u.a. 1966, 150-156, 154. [= RAHNER, Verborgener Sieg.]

<sup>374</sup> HOFFMANN, Paul u.a., Art. Auferstehung Jesu. In: TRE IV, 478-513, 489. [= HOFFMANN, Art. Auferstehung Jesu.]

schaft, in erster Linie aber für Jesus selbst bedeutet, zu übersehen. Der in Deutschland sehr populäre, sogenannte „Grüne Katechismus“ aus dem Jahr 1955 sagt gewiss nichts Falsches und macht es sich doch zu einfach, wenn er im Blick auf die Auferstehung Jesu feststellt:

„Am dritten Tage nach seinem Tod vereinigte Jesus seine Seele wieder mit dem Leibe und stand glorreich von den Toten auf.“<sup>375</sup>

Demgegenüber macht Karl Heinz Neufeld sehr drastisch deutlich, was das Kreuz Jesu bedeutet, oder von Ostern her kann man sagen, bedeuten sollte:

„Jesus hat nicht irgendeinen Tod gelitten; er starb am Kreuz. (...) Im Vordergrund stand das Entehrende eines solchen Todes. Dem so Hingerichteten wurde jede Anerkennung als Mensch und Bürger abgesprochen, das Recht auf Gedächtnis und Begräbnisplatz. (...) Abschaum der Menschheit. Zugleich wird das vor der Öffentlichkeit in einer Weise demonstriert, die dieser Beurteilung Endgültigkeit geben soll.“<sup>376</sup>

Walter Kasper unterstreicht, was die Kreuzigung Jesu ohne Ostern bedeutet:

„Ohne Ostern wäre er ein unschuldig Ermordeter mehr, wäre der Glaube leer (vgl. 1 Kor 15,14), wäre nicht nur seine Person, sondern auch seine ‚Sache‘ tot, und keine Kunst der Hermeneutik könnte sie zu neuem Leben erwecken.“<sup>377</sup>

Die Dimension der Krise, die durch den Tod Jesu für ihn und seine Botschaft ausgelöst wurde, wird deutlich, wenn man von seinem Selbstverständnis ausgeht: Er versteht sich als der Proklamator und als der Repräsentant der Gottesherrschaft als einem eschatologischen, endzeitlichen, endgültigen und definitiven Geschehens. Alles, was seine Person und sein Leben auszeichnet ist geprägt von dem singulären Bewusstsein qua göttlicher Legitimation Gottes Herrschaftsantritt zu verkünden und anfanghaft zu realisieren. Mit der Hinrichtung Jesu sind aber beide Ansprüche, Proklamator und Repräsentant der Basileia Gottes zu sein, zerstört. Durch die von Jesus selbst so signifikant und exklusiv vertretene Kopplung seiner Sache mit seiner Person steht damit am Kreuz alles auf dem Spiel. Nicht nur das

---

<sup>375</sup> DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, Hg., Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands. Freiburg i. Br. u.a. 1955, 62. (So genannter „Grüner Katechismus“.)

<sup>376</sup> NEUFELD, Fundamentalthologie I, 52.

<sup>377</sup> KASPER, Walter, Aufgaben der Christologie heute. In: KASPER, Walter/ SCHILSON, Arno, Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuerer Entwürfe. Freiburg i. Br. u.a. 1974, 133-151, 136f. [= KASPER, Aufgaben.]

Leben Jesu steht zur Disposition, sondern mit seiner Person ist ineins auch die Wahrheit seiner Botschaft völlig in Frage gestellt.

Was ein „Kreuz ohne Ostern“ für Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft, die Jesus *proklamiert* und *repräsentiert*, bedeuten würde, muss mit allem Nachdruck aufgezeigt werden:

*Das Kreuz ohne Ostern zeigte die Unwirksamkeit der Gottesherrschaft und wäre Beweis der Ohnmacht Gottes*

Wenn man nicht unterstellt, Jesus habe bewusst als ein Lügenprophet eine falsche Botschaft verkündet, dann zeigt der Tod am Kreuz gleichwohl die offensichtliche Unwirksamkeit der vermeintlichen Gottesherrschaft. Auch wenn man die Hinrichtung Jesu mit guten Gründen als einen Justizmord bezeichnen würde, so würde dieser Justizmord doch nur zeigen, dass die Mächtigen der Welt das letzte Wort hätten. Nicht Gott, zumindest nicht der von Jesus verkündete Gott der Liebe, hätte die Herrschaft ergriffen. Diese liegt vielmehr noch in den Händen der Welt, deren Gesetz des Todes sich gegen die von Jesus proklamierte Logik der Liebe nach wie vor durchsetzt. Der Gott, den Jesus in seinem Leben proklamiert und repräsentiert hatte, hätte sich als ohnmächtiger Gott offenbart, der vor der Sünde der Welt kapitulieren muss. Von der „Herrschaft“ eines solchen offenkundig ohnmächtigen Gottes zu sprechen, entpuppte sich als reiner Zynismus.

*Das Kreuz ohne Ostern zeigte die Illegalität der Gottes-Reich-Botschaft*

Will man diese Konsequenz nicht ziehen, die in gnadenloser Logik die Ungöttlichkeit Gottes erweisen würde, dann zeigt der Tod am Kreuz ohne Ostern aber zumindest, dass die Botschaft Jesu nicht von Gott legitimiert war. Denn wenn Gott denjenigen, der angeblich in seinem Namen gehandelt hat, in diesen schändlichen Tod gehen lässt, dann ist über diesen Menschen und seine Botschaft ein Gottesurteil gesprochen. *Seine* Botschaft wäre enttarnt als eine Heilslehre, die sich eben nicht auf Gott berufen kann. Hinter der Botschaft Jesu stünde nicht Gott, sondern nur der Anspruch ja die „göttliche“ Allmachtsphantasie eines Menschen, der sich anmaßt als Gottesproklamator und Gottesrepräsentant aufzutreten. Jesus am Kreuz wäre entlarvt als Mensch, der seine Kompetenzen maßlos überschritten hätte, als ein Mensch zu dem Gott gesagt hätte: *Deine* Botschaft ist nicht *meine* Botschaft.

*Das Kreuz ohne Ostern zeigte Jesus als einen pseudoreligiösen Schwärmer, der seine Versprechen nicht halten kann*

Eine dritte Interpretation eines „Kreuzes ohne Ostern“ ist möglich. Am Kreuz ohne Ostern wäre Jesus gestorben als ein pseudoreligiöser Schwärmer, dessen Botschaft keinerlei fundamentum in re hätte. Jesu Predigt vom Reich Gottes wäre entlarvt als eine bloße Illusion von der man lediglich sagen kann: zu schön, um wahr zu sein. Zudem würde Jesus sterben als einer, der seine Versprechen nicht wahr machen kann, einfach deswegen, weil er mehr versprochen hat als er einlösen kann. Er hätte auf fremder Kreide gezeit und bliebe nun ihre Bezahlung – selbstverständlich würde man meinen – schuldig.

*Das Kreuz ohne Ostern desavouierte Jesu Botschaft auch im Bereich der Ethik*

Mit einem Kreuz ohne Ostern bliebe von der Botschaft Jesu *nichts*, radikal *nichts* übrig. Konsequenterweise könnte man in ihm nicht einmal den Begründer einer attraktiven humanistischen Ethik sehen, weil alle seine Aussagen etwa zum friedlichen Zusammenleben der Menschen radikal und ausschließlich *theonom* begründet sind. Die zu Recht als typisch (wenngleich nicht in jeder Hinsicht exklusiv) christlich bezeichneten Werte wie Nächsten- und Feindesliebe setzen als Realisationsbedingung die Gottesherrschaft voraus. Ohne die Basileia Gottes sind sie nicht zu verwirklichen, vielleicht sogar nicht einmal als ethisch legitim zu begründen. Eine atheistische Jesusinterpretation irrt, wenn sie Jesus als einen sittlichen Lehrer der Menschheit bezeichnet, insofern dessen Ethik ohne den Glauben an Gott an einem „Kreuz ohne Ostern“ zugrunde gegangen wäre. Von ihr wüssten wir wahrscheinlich nichts.

*Das Kreuz ohne Ostern als Tod der Hoffnung*

Am Kreuz ohne Ostern gestorben wäre aber nicht nur die Botschaft und die Sache Jesu, sondern auch die Hoffnungen derer, die ihr Leben auf diese Botschaft gesetzt hatten und in ihrem Leben durch Jesus Heil und Lebensfreude empfangen haben. Das gilt für die Jüngerinnen und Jünger, ebenso wie für die Sünder und die Armen, denen Jesus die Frohe Botschaft verkündet hatte.

Die hier aufgezeigten Konsequenzen aus einem „Kreuz ohne Ostern“ machen m.E. sehr deutlich, warum man im Blick auf den Tod Jesu von einer äußersten Krisis des Boten und seiner Botschaft sprechen kann. Mit dem Kreuzestod steht nicht nur das Leben Jesu auf dem Spiel, sondern zugleich auch seine Botschaft. Der Tod Jesu ohne Ostern bedeutete deswegen auch das Ende seiner Verheißungen und damit auch das Ende der auf diese Verheißungen gegründeten Hoffnungen. Mit dem definitiven Tod Jesu am Kreuz wäre entweder die Ohnmacht des



Gott Jesu Christi (und damit sein nicht-Gottsein) bewiesen oder die Legitimität der jesuanischen Botschaft und damit Jesu selbst endgültig bestritten; unter gewisser Hinsicht sogar beides. Dem Christentum wäre seine Grundlage entzogen, es fiel ins Bodenlose. Im Blick auf die hier eröffneten Konsequenzen bekommt das häufig zitierte, aber in seiner Dringlichkeit oft nicht eigentlich gewürdigte Pauluswort, seine unabweisable Brisanz für den christlichen Glauben und seine je zu verheutigende Relevanz:

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

Im Vorangegangenen wurde hinsichtlich des Todes Jesu am Kreuz bewusst von einer *Krisis* gesprochen, die den Höhe- aber auch Wendepunkt einer gefährlichen Entwicklung bezeichnet. In der Tat ist am Kreuz der Höhepunkt einer gefährlichen Entwicklung gegeben, die Jesus und seine Botschaft desavouieren kann und selbst vor Gottes Gottsein (*horribile dictu*) nicht haltmacht. Und nur von Ostern her zeigt sich, dass der Höhepunkt dieser gefährlichen Entwicklung gleichzeitig deren Wendepunkt ist:

„Wenn Jesus – und das ist unser Glaube – gestorben und auferstanden ist, dann wird Gott durch Jesus auch die Verstorbenen zusammen mit ihm zur Herrlichkeit führen.“ (1 Thess 4,14)

„Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden als der Erste der Entschlafenen.“ (1 Kor 15,20)

Ist nämlich das Kreuz nicht das letzte, was es von Jesus und dem Gott Jesu Christi zu sagen ist, dann offenbart das Kreuz das genaue Gegenteil von dem, was hier eben als Konsequenzen aus einem „Kreuz ohne Ostern“ drastisch dargestellt wurde. Wenn die Macht der Welt nicht das letzte Wort behält, wenn also Jesus selbst und mit ihm seiner Botschaft bleibende Bedeutung erhält, die nicht einmal vom Tod gefährdet ist, wenn also der Ausgang des Kreuzes die Auferstehung des Gekreuzigten und nicht dessen endgültige Vernichtung ist, dann erweist sich umgekehrt alles das als wahr, was Jesus verkündet hat.

So wie der Tod Jesu dessen Person und Botschaft in Frage stellt, so setzt umgekehrt die Auferstehung Person und Botschaft ins Recht:

- Ist *der* konkrete Jesus Christus als Proklamator und Repräsentant der Gottesherrschaft auferstanden, dann erweist sich in dieser Auferstehung zunächst einmal, dass die Gottesherrschaft in der Tat zur Macht gekommen ist. Als jene Macht nämlich, die – entsprechend der jesuanischen Verkündigung – von kei-

ner weltlichen Macht und selbst vom Tod nicht aufgehalten werden kann. Die Basileia Gottes erweist sich so als eschatologische, definitive Größe. Gott erweist sich als Gott und so als der, „der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruff“ (Röm 4,17).

- Ineins ist dann aber zugleich die konkrete Person Jesu in ihrem Anspruch bestätigt, der definitive Proklamator und Repräsentant der Gottesherrschaft zu sein, die sich in ihm und an ihm – letztlich österlich – ereignet. Jesu Verkündigung in Wort und Tat ist damit nicht nur in ihrer Legitimität ausgewiesen, vielmehr erlangt sie ewige bzw. eschatologische Bedeutung.
- Damit aber ist schließlich die Gültigkeit der jesuanischen Verheißungen bestätigt: Die auf ihm und seiner Verkündigung basierenden Hoffnung sind als begründete Hoffnungen erwiesen.

### 2.3 Die Krisis des Kreuzes als Krisis des Glaubens heute

Aufgabe der Fundamentaltheologie ist es, die Inhalte des christlichen Glaubens in die jeweilige Zeit hinein zu artikulieren und hermeneutisch zu erschließen. In der Frage nach der Bedeutung und Deutung des Kreuzes focussiert sich die gesamte Botschaft des Christentums, so dass an ihr gleichzeitig auch die Glaubwürdigkeitskrise des christlichen Glaubens entzündet. Deswegen ist die *damalige* „Krisis des Kreuzes“ in gewisser Weise zugleich auch die *heutige* „Krisis des Glaubens“.

Wenn oben die Deutungen des „Kreuzes ohne Ostern“ aus der Perspektive der damaligen Zeit formuliert wurden, so darf man nicht übersehen, dass sich die Ausgangslage für das Verstehen des Kreuzes heute in dramatisch anderer Form präsentiert. Der prinzipielle Unterschied zu damals besteht vor allem darin, dass man den Glauben an Gott, genauer an seine Existenz heute im Gegensatz zu damals nicht mehr voraussetzen kann. Der Tod Jesu am Kreuz bzw. dessen Deutung war keine Frage, die den Glauben an Gott in prinzipieller Weise in Frage stellte. Es ging vielmehr „nur“ um die – allerdings in tödlicher Weise zugespitzte – Auseinandersetzung *unterschiedlicher* Gottesvorstellungen. Die Frage war nicht, ob es überhaupt einen Gott gibt, sondern die Frage war, ob Jesus in seiner Verkündigung Gottes Wesen in einer angemessenen und legitimen Form offenbart hat oder nicht. Ist Gott der, der sich in Jesus Christus in bedingungsloser Weise dem Menschen als dessen Heil zugesagt hat, oder ist die traditionelle Gott-Rede, wie sie im damaligen orthodoxen Judentum vertreten wurde, die richtige. Am Kreuz wird mit tödlichem Ernst der Kampf um unterschiedliche *Theologien* ausgefochten, nicht derjenige um die *Theologie* an sich. Nicht die Frage, *ob* es einen Gott gibt, stand

zur Debatte, sondern die Frage *wer* und *wie* dieser Gott ist, dessen Existenz im Frühjudentum im Grunde genommen von niemandem bestritten wurde. Konnte Jesus in seinem damaligen sozio-kulturellen, v.a. jüdischen Bedingungs-feld seiner Botschaft, den Gottesglauben als fraglos gegeben voraussetzen, so hat sich dieses Bedingungs-feld heute - zumindest in Europa – grundsätzlich geändert. Vor die Frage, *wie Gott ist*, hat sich der Zweifel an die Existenz Gottes selbst geschoben. Und alle Rede von Gott bleibt solange müßig, wie sie auf einen Adressaten trifft, der eine Gottesrede ohnehin als sinnlos erachtet. Argumentationslogisch dürfte die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft kaum in die Lebenswirklichkeit des Menschen hinein zu dolmetschen sein, solange bzw. bevor es ihr nicht gelingt, den Gottes-Sinn bzw. Gottes Existenz zu erschließen. In Konsequenz heißt das: Die Areopagrede des Paulus (vgl. Apg 17, 19-33) vom „unbekannten Gott“ wäre unter den gegenwärtigen Signaturen unserer Zeit schlicht unmöglich, insofern die Zuhörer nicht erst bei der Botschaft von der Auferstehung den Kopf schütteln würden, sondern schon bei der Rede von Gott selbst. Das heute Herausfordernde ist, dass das abendländische Christentum zum ersten Mal in seiner Geschichte auf breiter Front mit „Hörern des Wortes“ konfrontiert ist, die *überhaupt* keinen Gott kennen bzw. haben. Christ-werdung unter diesen Bedingungen bedeutet also nicht mehr, wie noch bei den Thessalonichern (vgl. Thes 1,9), „nur“ die *Abkehr* von den falschen Göttern und die *Hinkehr* zum wahren Gott, sondern zunächst die Anerkennung eines Gottes *überhaupt*. Denn vieles spricht dafür, dass die Mentalität der heutigen Menschen mehr zwischen Agnostizismus und Atheismus oszilliert als zwischen Agnostizismus und Theismus.<sup>378</sup> Wer immer die Botschaft vom Kreuz im Lichte von Ostern also „verheutigen“ will, muss sich dieser epochalen Ausgangslage bewusst werden, weil ohne die Anerkennung von Gottes Wirklichkeit alle noch so hehren christlichen Aussagen von der Gottesherrschaft, seiner Gnade und seiner todüberwindenden Kraft als überaus leere Versprechungen wirken – schön, aber nicht *real*, weil ihre Voraussetzung fehlt: Gott. Die „Krise des Kreuzes“ erscheint deswegen heute in einem anderen Licht. Aus der Krise des Boten und seiner Botschaft ist die „*Gotteskrise*“ geworden, die Johann Baptist Metz als Zeichen der Zeit luzide diagnostiziert hat.<sup>379</sup> Die „Krise des Kreuzes“ heute besteht in dieser Gotteskrise. Sie verdunkelt den Glauben daran, dass *Gott* am Wendepunkt des Kreuzes seine Herrschaft des Lebens *tat-sächlich* errichtet hat und das Zeichen des Kreuzes in das Zeichen des Heils seiner Basileia wandeln

---

<sup>378</sup> Vgl. HATTRUP, Dieter, Gott ohne Sein? – Befragung eines Oxymorons von Levinas. In: KRUCK, Günter, Hg., Gottesglaube – Gotteserfahrung – Gotteserkenntnis. Begründungsformen religiöser Erfahrung in der Gegenwart. Mainz 2003, 245-280, 245. [= HATTRUP, Gott.]

<sup>379</sup> Vgl. METZ, Johann Baptist, Gotteskrise. Versuche zur ‚geistigen Situation der Zeit‘. In: DERS., Hg., Diagnosen zur Zeit. Düsseldorf 1994, 76-92. [= METZ, Gotteskrise.] Vgl. BEINERT, Wolfgang, Gott im Christentum. In: ThG 44 (2001) 113-130, 94-97. [= BEINERT, Gott.]

kann. Die „Krise des Kreuzes“ als Gotteskrise ist damit die Krise des Glaubens heute.

Die nüchterne Feststellung zeigt aber umgekehrt, wie wichtig es ist, der Frage nach der Deutung des Kreuzes im Licht von Ostern sorgfältig nachzugehen. Denn wenn die christliche Botschaft von der Überwindung des Todes *durch* Gott glaubwürdig zu machen ist, wäre damit zugleich auch die Gotteskrise überwunden. Gott ist dann nämlich als der Gott Jesu Christi in der Welt wirksam als derjenige, der in und an Jesus Christus seine Gottesherrschaft bereits verwirklicht hat. Die Verheißungen, die Jesus in seiner kommunikativen Praxis wirkmächtig versprochen hätte, fließen aus in einer menschlichen Praxis, in denen mehr und mehr die Züge der Gottesherrschaft sichtbar und spürbar würden. Das II. Vatikanische Konzil hat dieser Verheißung hoffnungsfroh Ausdruck verliehen, wenn es feststellt:

„Das Ende der Zeiten ist also bereits zu uns gekommen (vgl. 1 Kor 10,11) und die Erneuerung der Welt ist unwiderruflich schon begründet und wird in dieser Weltzeit in gewisser Weise wirklich vorausgenommen.“ (LG 48/ 1964)

#### **2.4 Auf dem Scheitelpunkt der Wende: Jesus Christus – wahrer Gott und wahrer Mensch**

Die Überlegungen haben uns mit der „Krisis des Kreuzes“ als Krisis des Boten, seiner Botschaft und unseres heutigen Glaubens zum Scheitelpunkt der österlichen Wende geführt und damit zu dem Punkt, an dem sich die Botschaft des Christentums wie in einem Massepunkt konzentriert und an dem sie sich gleichzeitig zu bewähren hat. Diese österliche Wende in Kreuz und Auferstehung wird uns im Folgenden sehr ausführlich zu beschäftigen haben. Es ist nicht nur der Wendepunkt, an dem sich die Botschaft Jesu von der Basileia tou Theou und damit das gesamte Leben der „öffentlichen Amtsperson“ Jesus zu bewähren hat, sondern es ist auch jener Wendepunkt, an dem das Evangelium Gottes, das Jesus in seiner Wort-Tat-Verkündigung als Gottes-Mystagoge kerygmatisch vermittelt hat, umschlägt in das Evangelium von Jesus, dem Christus, Gottes eingeborenen Sohn, unseren Herrn. Paulus kündigt von dieser Wende in der feierlichen Eröffnung seines Briefes an die Römer:

„Paulus, Knecht Christi Jesu, berufen zum Apostel, auserwählt, das Evangelium Gottes zu verkündigen, das er durch seine Propheten im Voraus verheißen hat in den heiligen Schriften: das Evangelium von seinem Sohn, der dem Fleisch nach geboren ist als Nachkomme Da-

vids, der dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten, das Evangelium von Jesus Christus, unserem Herrn.“ (Röm 1,1-3)

Bevor wird diese Schwelle in exegetischer und systematischer Weise überschreiten, soll es nun darum gehen – gewissermaßen zwischen den Zeiten –, den Kern des christlichen Glaubens in seinem Kern zu artikulieren. Das Ergebnis des noch zu Verhandelnden wird dabei bewusst voraus genommen, damit von vornherein der Horizont dessen klar wird, in dem sich die folgenden Überlegungen bewegen. Wir wollen also gar nicht so tun, als wüssten wir nichts von Ostern. Damit wird zugleich der nicht zu verdunkelnden, gar zu verschleiernden Tatsache Rechnung getragen, dass die Fundamentaltheologie das volle christliche Bekenntnis voraussetzt und die Anfänge des Christentums, die „Arche des Evangeliums von Jesus Christus“ (vgl. Mk 1,1) von seinem Ausgang her betrachtet. Wir nehmen das „Ende“ aus methodischen Gründen vorweg, damit der Weg zu diesem „Ende“ leichter und besser nachzuvollziehen ist.

Karl Rahner ist es gelungen, auf sechs kleinen Seiten das Wesen des christlichen Glaubens nach innen und des christlichen Bekenntnisses nach außen zum Ausdruck zu bringen, indem er *Jesus Christus* als den Sinn und das Heil des Menschen bestimmt.<sup>380</sup> Man findet auf diesen wenigen Seiten das Musterbeispiel für eine *intellektuelle Mystagogie*, die den Menschen zu dem Geheimnis, den Gott unseres Heil, führt. Sehen wir zu.

Literatur:

RAHNER, Karl, Was heißt Jesus lieben? Freiburg i. Br. u.a. <sup>3</sup>1982, 73-96, bes. 90-96.

(1)

„Da ist ein Mensch, der lebt in einer unüberbietbaren Gottesnähe, in reinem Gehorsam gegen Gott und gleichzeitig in einer unbedingten Solidarität mit den Menschen, wie immer sich diese sich auch zu ihm verhalten mögen. Diese doppelte Solidarität zu Gott und zu den Menschen wird von Jesus bedingungslos durchgehalten.“ (90)

In diesem Satz fasst Rahner das gesamte irdische Leben des vorösterlichen Jesus zusammen. Dessen Dasein ist gezeichnet durch ein *sündloses* und *intimes*

<sup>380</sup> Vgl. zum Folgenden RAHNER, Karl, Was heißt Jesus lieben? Freiburg i. Br. u.a. <sup>3</sup>1982, bes. 90-96. [= RAHNER, Jesus lieben.] Die Seitenzahlen werden im Fließtext angegeben.

Gottesverhältnis (in allem uns gleich außer der Sünde (Hebr 4,15)), das schlechterdings nicht mehr zu überbieten ist. Unausgesprochen steht hier Jesu Abba-Rede, in der sich sein unmittelbares Gottesverhältnis personalisiert und objektiviert. Als dieser Mensch Gottes lebt dieser Mensch eine unbedingte Solidarität zu seinen Mitmenschen, von denen er keinen – auch und gerade seinen Feind – preisgibt. Das Wesen des Menschen Jesus ist in all seinen Dimensionen (Worte und Taten) *gleichermaßen* bestimmt durch eine radikale Solidarität zu Gott und von einer radikalen Solidarität zu den Menschen (den Jüngern und Gegnern, den Zöllnern und Sündern). Jesus lebt geradezu das Doppelgebot der Liebe:

„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.“ (Mt 22,37f)

Der konkrete Modus dieser doppelten Solidarität ist seine Reich-Gottes-Predigt, die er ganz und gar von Gott her auf den Mitmenschen hin verkündet. Sein Gehorsam zu Gott („Vater, wenn du willst, nimm diesen Kelch von mir! Aber nicht mein, sondern dein Wille soll geschehen.“ (Lk 22,42 mit Mt 6,10/ VaterUnser)) *realisiert* sich im Dienst an den Menschen.

Nichts kann den Menschen Jesus von der Solidarität zu Gott und der Solidarität mit den Menschen abbringen; Jesus lässt sich von ihr auch nicht abbringen als er sieht, dass sie ihm den Tod bringen wird.

(2)

„Das daraus resultierende Schicksal Jesu ist der Tod, in dem er sich endgültig und total unter Aufrechterhaltung seiner bedingungslosen Liebe zu den Menschen Gott und dessen unbegreiflicher Verfügung übergibt.“ (90)

In der Tat nichts kann Jesus davon abbringen, seine Solidarität zu Gott und den Menschen aufzugeben. Im Angesicht des Todes betet er für seine Feinde und legt sein Schicksal in die Hände des Vaters:

„Jesus aber betete: Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.“ (Lk 23,34)

„Und Jesus rief laut: Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist. Nach diesen Worten hauchte er den Geist aus.“ (Lk 23,46)

Jesu Sterben ist ein *aktives* endgültiges und totales sich Übereignen an Gott und selbst in dieser aktiven Auslieferung in den Willen eines anderen Akt solidarischer Liebe zu den Menschen.

Das Ende dieser doppelten Solidarität, die im Tod Jesu endgültig und unaufhebbar wird, bedeutet aber nicht das sinnlose Nichts dieser vertikalen Liebe zu Gott und dieser horizontalen Liebe zum Menschen, sondern die *Voll-endung* dieser solidarischen Liebe durch und in Gott.

(3)

„In diesem Sturz in die völlige Ohnmacht des Todes ist er aber der von Gott endgültig Bejahte und Angenommene *und* wird von uns als solcher erfahren, eben als der ‚Auferstandene‘.“ (91)

Der Tod ist nicht das Ende der doppelten Solidarität Jesu zu Gott und den Menschen. Diese wird vielmehr von Gott im Akt der Todesüberwindung als endgültig bejaht, indem Gott sie als bleibend Gültige annimmt. Damit aber bejaht er in eins die gesamte Person Jesu in allen Dimensionen, die sein Leben ausgemacht haben. Denn genau das heißt Auferstehung. Auferstehung im christlichen Verständnis meint nicht das Weiterleben eines Substrates oder einer Lebensessenz, sondern das ewige Leben der konkreten, geschichtlichen Person. Das bedeutet aber: Jesu Auferstehung umfasst alles das, was Jesus in seinem Leben gesagt und getan hat. In der Auferstehung werden damit also auch alle Relationen und alle Beziehungen zur Vollendung in Gott gebracht, die Jesus in seinem Leben eingegangen ist und die Jesus in seinem Leben realisiert hat.

Jesus ist der Auferstandene, als einer, der in Beziehung zu seinen Jüngerinnen und Jüngern gestanden hat – d.h. auch diese Beziehungen zu seinen Nachfolgern haben eine bleibende Bedeutung in Gott.

Jesus ist der Auferstandene, als einer, der die Sünder durch Gottes Vergebung in eine heilsame Gottesbeziehung gebracht hat – d.h. auch diese Beziehung zu den Sündern hat eine bleibende Bedeutung in Gott.

Jesus ist der Auferstandene, als einer, der den Armen und Benachteiligten das Reich Gottes *versprochen* hat – d.h. auch dieses Versprechen hat in Gott ewigen Bestand.

Jesus ist der Auferstandene, als einer, der den Menschen Gottes zuvorkommendes und universales Heilsangebot gemacht hat – d.h. auch dieses universale Heilsangebot hat ewige Bedeutung.

Und schließlich: Jesus ist der Auferstandene, als einer, der in unbedingter und universaler Solidarität zu allen Menschen aller Zeiten gelebt hat – d.h. auch diese Solidarität ist eine Wirklichkeit in Gott, eine Realität.

Alles kommt darauf zu sehen, dass *dieser Mensch*, Jesus Christus und kein anderer, der Auferstandene ist, weil nur dieser sündlose Mensch in einer wirklich unbedingten, radikalen Solidarität zu allen Menschen gestanden hat. Deswegen – und nur deswegen – hat aber die Auferstehung eine bleibende Heils-Bedeutung *für* alle Menschen. Denn durch die Auferstehung, wird nicht nur Jesus von Gott bleibend bejaht und angenommen, sondern ineins auch dessen Solidarität zu den Menschen. Auferstehung meint gewiss zunächst einmal die Auferstehung des einzigartigen und nicht ersetzbaren Individuums Jesus. Zum Wesen dieses Individuums gehören aber alle personalen Relationen unverzichtbar dazu: und durch die endgültige Mitbejahung und Mit-Annahme dieser Relationen (der Solidarität zu allen Menschen aller Zeiten) erlangt die Auferstehung Jesu eine Bedeutung für Alle. Im Heil, das dem Gekreuzigten durch seine Auferstehung zuteil wird, ist das Heil *aller* begründet. Da Jesus allen Menschen das Heil Gottes angeboten hat und dieses Tun in der Auferstehung ewige Gültigkeit erlangt hat, ist die Auferstehung Jesu zugleich und ineins das *universale Heilsangebot* für alle. Wo immer und wann immer aber ein Mensch dieses Heilsangebot annimmt, da realisiert er darin zugleich eine Beziehung zu Jesus und bekommt so Anteil an dessen *stellvertretenden Tod und dessen stellvertretenden Auferstehung*. Das bedeutet aber in Konsequenz, dass Jesus nicht allein im Himmel ist. Wäre dem so, dann wäre der auferstandene Jesus eine völlig andere Person als derjenige, dessen ganzes Leben auf Erden sich aus fürsogender und mitleidender Solidarität definiert hat. Nicht der Gekreuzigte, dessen Heilszusage noch im Tod allen Menschen, Freunden und Feinden gilt, wäre der Auferstandene, sondern ein isolierter, letztlich vereinsamter Schattenriss.

Origines hat im Bild vom „wartenden Heiland“ diese Spitzenaussage christlichen Glaubens im Anschluss an Mt 26,29 meisterhaft und exemplarisch zum Ausdruck gebracht<sup>381</sup>:

---

<sup>381</sup> Vgl. ORIGINES, 7. Homilie über Levitikus Nr.2. Bei: RATZINGER, Joseph, Eschatologie – Tod und ewiges Leben. Regensburg <sup>6</sup>1990, 152f. [= RATZINGER, Eschatologie.]



„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)

Origenes hebt ab auf die „Verzichtserklärung“ des Heilandes, die ihm zustehende Frucht des Weinstocks im Reich Gottes zu trinken, solange er diesen Wein nicht zusammen mit den Freunden trinken kann („mit *euch* von neuem davon trinke“). Dieses Warten des Heilandes aber ist das Warten *auf* den Sünder und darin Ausdruck und „Fortführung“ jener Solidarität, die Jesus in seinem Leben gelebt hat.

(4)

„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.“ (91)

Im Blick auf die oben angestellten Überlegungen müsste deutlich geworden sein, warum Schicksal und Person eine Eigen-Bedeutung haben, die über die Bedeutung eines beliebigen anderen Menschen hinausgeht: nur Er allein kann der Erstling der Entschlafenen sein, weil nur in ihm – mit seiner Person und seiner Geschichte/ in seiner Person und Geschichte – völlige Gottesliebe und völlige Menschenliebe verwirklicht worden sind.

Zu der Person Jesus gehört aber auch seine Gottesreich-Predigt, die er in exklusiver Weise an seine Person gebunden hat. In der Auferstehung ist somit auch Jesu Anspruch, der eschatologisch endgültige Proklamator und Repräsentant des Reiches Gottes selbst zu sein, von Gott endgültig beglaubigt und legitimiert. Hinter dieser lapidar anmutenden Feststellung, durch die Auferstehung sei der *Anspruch* Jesu legitimiert, stehen theologische Implikationen von außerordentlich großer Tragweite.

- Zunächst wird schlicht festgestellt, dass Jesu Botschaft die Botschaft Gottes selbst war. Insofern ist sie von Gott her legitimiert.
- Legitimiert ist aber zugleich, dass Jesus sich als eschatologischer, d.h. endgültiger Bote Gottes versteht. Da das Ereignis, von dem er kündigt, selbst ein eschatologisches Ereignis ist, heißt dies auch, dass mit ihm die Offenbarung Gottes selbst zum Abschluss gekommen ist. Jesus ist demnach – das besiegelt seine Auferstehung – der letzte Prophet, der als solcher die Prophetie Gottes abschließt und darin das „Amt“ der Prophetie abschafft. Über das hinaus, was Jesus selbst verkündigt hat, kann es keine neue öffentliche Offenbarung mehr geben, die das von ihm Geoffenbarte überbieten könnte. Insofern ist Jesus selbst „Gottes letztes Wort“.
- Durch die Auferstehung wird endgültig offenbar, dass Gott seine Herrschaft tatsächlich angetreten hat und in Jesus selbst Ereignis geworden ist. Denn die Auferstehung als Legitimation würde missverstanden, wenn man sie als gewissermaßen nachträgliche Ratifikation Gottes zu einer von Jesus kraft eigener Autorität verkündeten Botschaft begreifen würde. Eine solche Sicht wäre die Umkehrung des Grund-Folge-Verhältnisses. Die Verkündigung Jesu ist nicht legitim, weil sie durch seine Auferstehung beglaubigt wird, sondern umgekehrt: Weil sie von vornherein legitim ist, stirbt Jesus und mit ihm sein Anspruch in die Auferstehung hinein.
- Offenbart die Auferstehung also endgültig den Herrschaftsantritt Gottes, der sich innergeschichtlich an den Menschen Jesus gebunden hat, dann folgt daraus, dass von der Gottesherrschaft fürderhin nicht mehr *ohne* Jesus gesprochen werden kann. Weil Jesus die Gottesherrschaft nicht nur verkündet, sondern in exklusiver und singulärer Weise an seine Person gebunden hat, und beides im Nachhinein als immer schon berechtigt erwiesen wird, „beweist“ seine Auferstehung, dass Jesus selbst konstitutiver Teil der Gottesherrschaft ist.
- Das von Jesus verkündigte Evangelium Gottes wird zum Evangelium von Jesus, als dem Christus, wie man an dieser Stelle jetzt bereits sagen muss. Nach der Auferstehung kann nicht einfach mehr nur die „Sache Jesu“ weiterverkündigt werden, sondern aus der „Sache Jesu“ wird Jesus Christus selbst. Salopp könnte man sagen: aus der „Sache Jesu“ wird die „Sache Jesus“. Denn dadurch, dass die Auferstehung die konstitutive Bedeutung Jesu für die Gottesherrschaft offenbart und diesem Jesus selbst durch seine Auferstehung selbst ewige Bedeutung zukommt, bekommt Jesus selbst eine *soteriologische* Funktion. Der konkrete Jesus Christus hat eine *heilsmittlerische Funktion*. Weil sich

die Gottesherrschaft nur mit ihm und an ihm realisiert, ist ein Zugang zur Gottesherrschaft letztlich auch nur über ihn möglich.

- Weil die Auferstehung Jesu Botschaft von Gott (und seiner Herrschaft) sowohl als endgültige als auch als definitiv richtige erwiesen hat, ist eine Rede von Gott fürderhin nicht mehr möglich, ohne auf den vollmächtigen Offenbarer Gottes, sprich auf Jesus Christus, zu blicken. Jede *legitime* Rede von Gott bleibt gebunden an Jesu Rede von Gott und das heißt im Blick auf seine kommunikative Praxis in *Wort und Tat*: sie bleibt gebunden an das *geschichtliche* Leben Jesu selbst.
- Insofern die legitime Gottrede – vulgo Theologie – gebunden ist an das geschichtliche Leben Jesu, weil sich nur in diesem Gott selbst ausgesagt hat, ist der einzige und eigentliche Ort der göttlichen Offenbarung die menschliche Geschichte. In ihr ereignet sich Offenbarung und nur in ihr kann der Mensch auf das Angebot der Offenbarung antworten. Von daher hat die Geschichte selbst eine ewige Bedeutung für unser Gottesverhältnis. Die menschliche Geschichte wird so zu einer Heils- oder Unheilsgeschichte.
- Und schließlich: Im geschichtlichen Leben Jesu, das seine Vollendung in der Auferstehung gefunden hat, offenbart sich Gott in seiner Wirklichkeit und in seiner Wirksamkeit, als derjenige Gott, dessen Wesen darin besteht,
  - dass Gott dem Sünder voraussetzungslos vergibt,
  - dass Gott das Heil jedes Menschen will,
  - dass Gott dem Tod das ewige Leben entgegensetzt,
  - dass Gott sich endgültig und unwiderruflich der Welt zuwendet,
  - dass nichts in der Welt diese Zuwendung verhindern oder aufhalten kann,
  - dass der Ausgang der Welt aufs Ganze gut wird,
  - dass zwischen Gott und Mensch ein Verhältnis unüberbietbarer Nähe obwaltet
  - und schließlich, dass Gott die Liebe ist.

Darüber hinaus können aus der Verbindung von der Gottesreich-Predigt Jesu einerseits und der Auferstehung Jesu andererseits weitere systematische Aussagen abgeleitet werden, die die *Christologie* betreffen.

(5)

„Dann aber ist Jesus in seiner Selbstinterpretation, seinem Tod und seiner Auferstehung das unüberbietbare endgültige Wort der Selbstbezeugung Gottes. Wenn das radikal und ernst verstanden wird, beinhaltet es schon die traditionelle Lehre von der substantiellen, hypostatischen Einheit des Logos mit der menschlichen Wirklichkeit, wenn wir ihn als die irreversible, endgültige Selbstzusage Gottes an uns annehmen, bekenn wir ihn damit schon als den wesensgleichen Sohn Gottes.“

Warum ist das so? Warum führt die Verbindung von Reich-Gottes-Predigt Jesu mit der Auferstehung dieses konkreten Jesus mit denotwendig zu diesem *christologischen Umschlag* im Blick auf die gläubige Interpretation Jesu (gen. obj.)?

Rahner argumentiert streng *theologisch*, wenn er feststellt, dass jede kreatürliche, endliche Wirklichkeit mit Notwendigkeit im größeren Raum anderer Möglichkeiten steht. Alles Endliche und Geschichtliche an sich bleibt Objekt einer göttlichen Freiheit, die in Zukunft anderes können könnte. Gott legt sich im Endlichen nie vollkommen fest, ja er *kann* sich im Endlichen niemals völlig festlegen, weil er sonst selbst verendlicht würde und damit aufhörte Gott zu sein. Das würde dann aber auch von der Basileia-Botschaft Jesu gelten, die ja an sich *endlich* ist: „Darum bleibt jede Offenbarung, in der Gott seinen Willen durch ein endliches Wort oder ein geschichtliches Vorkommnis objektiviert und manifestiert, nach vorne offen, revidierbar, vorläufig.“ (92) Wir geraten dann aber in ein Dilemma: Einerseits verkündet Jesus ein solches *endliches Wort*, in dem sich Gott nicht selbst festlegen kann – andererseits aber beansprucht er, dass dieses endliche Wort ewige, eschatologische Bedeutung hat. Beides aber wird in der Auferstehung gleichsam „ratifiziert“. Jesus hat zu Recht mit einem endlichen Wort (bzw. seinen endlichen, geschichtlichen Taten) eine gewissermaßen *un-endliche* Botschaft verkündet. Dieses Dilemma – endliches Wort mit eschatologischem Inhalt, das von einem definitiven Handeln Gottes kündigt – lässt sich nur lösen, wenn Jesus nicht „nur“ wahrer Mensch ist.

„Wenn aber Gott seine Selbstzusage uns als eine unwiderrufliche und endgültige mitteilt, dann kann die kreatürliche Wirklichkeit, durch die das geschieht, nicht einfach im selben Abstand zu Gott stehen wie die

anderen kreatürlichen Wirklichkeiten; sie muss in einer solch einmaligen Weise die Wirklichkeit Gottes selber sein, dass er *sich* selbst desavouieren würde, wenn er sie wegen ihrer kreatürlichen Endlichkeit überholen würde. Nur eine von Gott als seine *eigene* Wirklichkeit angenommene endliche Wirklichkeit kann seine Setzung in der Welt unwiderruflich machen.“

Damit aber ist der „christologische Umschlag“ vollzogen, die aus der Auflösung des obigen Dilemmas resultiert: Die definitive Aussage einer eschatologischen Setzung Gottes kann in einem endlichen Wort nur dann *wirklich* vollzogen werden, wenn Gott diese endliche Wirklichkeit – also den Menschen Jesus – als seine eigene Wirklichkeit angenommen hat. Genau das aber bekennt der christliche Glaube, wenn er sagt, dass die Person des gottwesensgleichen Logos die menschliche Natur zu seiner eigenen Wirklichkeit angenommen hat. Diese Verbindung, die Einheit der menschlichen und göttlichen Natur allein *bewirkt*, dass die in Jesus definitiv verkündete Botschaft vom eschatologischen Eintreten der Gottesherrschaft von Gott her nicht mehr rücknehmbar ist. Würde Gott sie zurücknehmen, würde er sich selbst aufgeben, weil ein Teil seiner angenommenen Wirklichkeit – und so ein Teil Gottes selbst – aufhören würde zu sein. Genau das unterscheidet Jesus fundamental von allen Propheten, bzw. macht ihn zum *letzten Propheten*. Der *letzte* Prophet nämlich kann der *letzte* nur sein, wenn Gott sich in ihm als er selbst aussagt. Das aber impliziert eine Einheit Gottes mit diesem Propheten, die über eine nur kreatürliche Einheit hinausgeht:

„Nur (biblisch gesprochen) der Sohn, der das Wort Gottes ist und es nicht nur in der Endlichkeit verlaublich, kann der endgültige, letzte, nicht mehr überbietbare Prophet sein.“ (93)

Damit aber ist der „christologische Umschlag“ argumentativ begründet und Rahner kann zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen zurückkehren: die systematische Verknüpfung *und* Entfaltung von Gottes-Reich-Predigt Jesu einerseits und der Auferstehung Jesu andererseits:

„Jesus aber erhebt den Anspruch, die endgültige Selbstzusage Gottes von unbedingter und irreversibler Art zu sein; und diese seine Selbstinterpretation und sein Anspruch sind durch die Endgültigkeit seiner Existenz in Tod und Auferstehung von Gott bestätigt.“ (94)

Dann aber bleibt nur noch, das vollständige christologische Bekenntnis zu formulieren:

(6)

„Jesus ist der wesensgleiche Sohn Gottes, seine menschliche Wirklichkeit ist, unbeschadet ihrer echten, freien, menschlichen Subjektivität, die des ewigen Logos Gottes; denn Jesus ist die unwiderrufliche, unüberbietbare und endgültige Selbstzusage Gottes an uns; und dies kann er nur als der wesensgleiche Sohn sein.“ (94)

In dieser theologischen Reflexion gelingt es, ausgehend von der Basileia-Predigt Jesu in Korrelation von deren Implikationen mit dem Geschehen der Auferstehung die Grundlage die im späteren Prozess der Kirchengesichte voll entfalteten Christologie zu rekonstruieren.

*Fazit:*

Die Auferstehung Jesu bedeutet nicht nur das positive Schicksal eines beliebigen einzelnen Menschen als eines Gerechten, sondern die Vollendung des *konkreten, geschichtlichen Menschen Jesus von Nazareth*.

„Auferstehung bedeutet (...) die reale Vollendung des Menschseins Jesu. Es ist das Personsein Jesu, das sich seinem irdischen Leib in einer relationalen Identität dynamisch in der Gemeinschaft mit dem Vater vollzog, im Tod bewährte und in der Auferweckung in seine Endgestalt übergegangen ist.“<sup>382</sup>

*Seine* Auferstehung ist damit die Beglaubigung und Legitimation dieser Person als Ganze. Damit offenbart die Auferstehung nicht nur die Wahrheit der von Jesus verkündigten Botschaft, sondern auch seine göttliche Sendung *von Anfang an*. Jesus Christus erscheint von der Auferstehung *endgültig* als der, der er in seinem ganzen Wesen und Dasein *immer schon* war: der bevollmächtigte und von daher vollmächtige Mystagoge Gottes, der in seinem Leben in den Dimensionen von Lehre und Wirken Gottes für den Menschen radikale Liebe proklamiert und repräsentiert. Als wirkmächtiger Künder der nahen, die Geschichte schon ergreifenden Gottesherrschaft, ist er der Offenbarer schlechthin, der als solcher Gottes eschatologische Heilsoffenbarung zum Höhepunkt führt und als dieser Höhepunkt abschließt. Durch die Auferstehung bekommt nicht nur seine Verkündigung eine bleibende, irreversible, endgültige, eschatologische Heils-Bedeutung, sondern der Mensch Jesus selbst erlangt in Gott ewige Bedeutung. Da die Basileia-Botschaft unlösbar an seine Person gebunden ist, betrifft dies auch seine *soteriologische*

---

<sup>382</sup> MÜLLER, Gerhard Ludwig, Christologie. Die Lehre von Jesus dem Christus. In: BEINERT, Wolfgang, Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik. Bd. 2. Paderborn u.a. 1995, 1-297, 127. [= MÜLLER, Christologie.]

*Funktion* für alle Menschen. Soteriologische, d.h. heilsmittlerische Bedeutung, hat nicht nur seine Botschaft, sondern er selbst. Dann aber erscheint die Auferstehung selbst als ein Geschehens-Ereignis der sich siegreich durchsetzenden Basileia Gottes als das konkrete Heilsangebot für alle Menschen. Schließlich *offenbart* die Auferstehung, dass Jesus Christus nicht im identischen kreatürlichen Verhältnis zu Gott steht, wie die anderen Menschen, sondern als der Sohn schlechthin, der menschengewordene Logos ist. Er ist wahrer Gott und wahrer Mensch. Von daher wird schließlich *deutlich, weil offenbar*, dass er nicht nur der Mystagoge Gottes ist, sondern als Mystagoge Gottes das Mysterion Gottes selbst in irdischer, endlicher Geschichte. Jesus Christus als Gottes Mystagoge und als Gottes Mysterion ist nicht nur Offenbarer Gottes, sondern auch die Offenbarung Gottes schlechthin:

„[Jesus Christus] ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes.“ (Kol 1,15)

Jesus Christus – wahrer Gott und wahrer Mensch – kündigt nicht nur das Evangelium Gottes, sondern ist selbst das Evangelium Gottes.

„Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände angefasst haben, das verkünden wir: das Wort des Lebens.

Denn das Leben wurde offenbart; wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns offenbart wurde.

Was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt. Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus. Wir schreiben dies, damit unsere Freude vollkommen ist. Das ist die Botschaft, die wir von ihm gehört haben und euch verkünden: Gott ist Licht, und keine Finsternis ist in ihm.“ (1 Joh 1,1-5)

Jesus Christus:

Als wahrer Mensch und wahrer Gott

ist er als Kunder des Evangeliums von Gott selbst das Evangelium Gottes

ist er als der GottesMystagoge selbst das GottesMysterion

ist er als Offenbarer Gottes selbst die Offenbarung Gottes.



## V. Theologie einer Lebensgeschichte II: Die österliche Wendung in Kreuz und Auferstehung – vom verkündigenden Jesus zum verkündigten Christus

### Literatur

- KESSLER, Hans, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Düsseldorf Neuausgabe 1995. [= KESSLER, Sucht.]
- RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg i. Br. u.a. 1976 u.ö., 260-279.
- KREMER, Jacob, Die Auferstehung Jesu. In: HFTh<sup>2</sup> II, 141-159. (Lit.!) [= KREMER, Auferstehung.]

### 1. Vorüberlegungen

#### 1.1 Unzulängliche Vorverständnisse der Bedeutung von Auferstehung

So fundamental der Glaube an die Auferstehung der konkreten, geschichtlichen Person Jesus von Nazareth, die in ihrem Leben die Herrschaft Gottes proklamiert und repräsentiert hat, für den christlichen Glauben ist, so schwierig ist es, die Bedeutung dessen zu benennen, was Auferstehung Jesu Christi eigentlich bedeutet. Das aber hat erhebliche Konsequenzen für die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft. Denn überall da, wo ein falsches Vorverständnis gegeben ist, besteht die Gefahr, dass das Evangelium von vornherein missverstanden wird. Diese Situation, die eine apologetische, dialogische und hermeneutische Reaktion fordert,<sup>383</sup> ist in der Kirchengeschichte alles andere als neu.<sup>384</sup> Schon Paulus kämpft vehement gegen ein falsches oder unzureichendes Verständnis der Auferstehung; er tut dies etwa im 15. Kapitel des Korintherbries (s.u.) oder in seiner Areopagrede, wo

---

<sup>383</sup> Vgl. WERBICK, Jürgen, „Dieses Leben – dein ewiges Leben.“ Die Kritik am christlichen Auferstehungsglauben und ein fundamentaltheologischer Versuch, ihn zu verteidigen. In: KESSLER, Hans, Hg., Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften. Darmstadt 2004, 211-233. [= WERBICK, Leben.]

<sup>384</sup> Vgl. KESSLER, Hans, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Düsseldorf Neuausgabe 1995, 21-25. [= KESSLER, Sucht.]

seine Predigt auf taube Ohren stößt, weil aufgrund unterschiedlicher anthropologischer Voraussetzungen jede Basis einer Verständigung fehlt (vgl. Apg 17,19-33).

Ein unzureichendes Verständnis von Auferstehung ist aber gewiss nicht nur im außerchristlichen Raum gegeben, sondern im kirchlichen Binnenraum selbst. Man wird einem durchschnittlichen Glaubensverständnis gewiss nicht Unrecht tun, wenn man vermutet, dass es eine nur rechte wäge Vorstellung davon hat, was mit der *Wirklichkeit* der Auferstehung tatsächlich gemeint ist und was nicht. Bevor wir im Folgenden die Grundlagen des christlichen Auferstehungsglaubens zuwenden, soll zunächst im Anschluss an Karl Rahner ein angemessenes Vorverständnis für das geweckt werden, was wir unter Auferstehung verstehen. Zuvor aber wenden wir uns möglichen Missverständnissen zu.

Hans Kessler sieht vier verschiedene Fehldeutungen als unter den Christen selbst verbreitet an.<sup>385</sup>

1. Jesus hat von seinem Körper (Leichnam) wieder Besitz genommen, hat sein Grab verlassen und ist den Jüngern erschienen. Er hat mit ihnen gegessen und mit ihnen getrunken, dann wurde er in den Himmel zu Gott erhoben.
2. Jesus hat für sich den Tod überwunden und ist bei Gott. Mit seiner weiteren Bedeutung für die Menschen braucht man sich aber nicht weiter zu beschäftigen.
3. Jesus lebt, wo sich Menschen auf ihn beziehen: er lebt weiter in seiner Wirkungsgeschichte, in seiner Sache, seinem „Geist“, seinem Lebensstil.
4. Jesus (und Gott) ist definitiv Tod. Die Auferstehung ist lediglich eine Chiffre, ein Symbol für die menschliche Hoffnung, dass das Gute am Ende siegt.

In den ersten beiden Punkten sieht Kessler ein *objektivistisches Missverständnis*: Zwar wird die Auferstehung betont, aber einseitig in einem historischen und materialistischen Sinne interpretiert. Eine andere Lebensform als eine materielle ist nach dieser Position nicht denkbar; die existentielle Bedeutung der Auferstehung geht dabei verloren.

Dem gegenüber steht das *subjektivistische Missverständnis*: Diese Auffassung „verlegt“ die Auferstehung Jesu in das Bewusstsein der Jünger und Gläubigen. Eine personale Existenz Jesu über den Tod hinaus denkt man nicht. Jesus wird so zu einem Symbol, zu einem Interpretament für die bleibende Bedeutung Jesu *in seiner Gemeinde*.

---

<sup>385</sup> Vgl. KESSLER, Sucht 26.

Problematisch an beiden Einstellungen zur Auferstehung sind deren jeweils unterschiedlichen Einseitigkeiten, denn beide Seiten sagen durchaus Richtiges, das aber durch eine isolierte Verabsolutierung falsch wird.

Richtig an einer objektivistischen Interpretation ist zweifellos, dass die Auferstehung eine objektive *Wirklichkeit* meint, die den konkreten Menschen Jesus *und* unser Verhältnis zu ihm und zu Gott betrifft. Auferstehung meint gewiss eine tatsächliche Existenz bei Gott. Falsch wird diese Ansicht aber da, wo sie die Auferstehung als rein welt-immanentes Ereignis begreift, als ein historisches Geschehen, das man u.U. sogar fotografieren könnte. Das physizistische Missverständnis besteht darin, den durch das Geschehen der Auferstehung zum Ausdruck gebrachten *Transitus* des irdischen, endlichen Menschen Jesus in die Ewigkeit Gottes nicht angemessen zu würdigen. Der eschatologische – und damit weltwendende – Charakter der Auferstehung geht aber verloren, wenn man das Auferstehungsgeschehen bruchlos in die Reihe anderer historischer Ereignisse stellt. Demgegenüber ist festzuhalten, dass Auferstehung *kein* empirisches Datum ist, das sich einer *neutralen* Beobachtung erschließt.

Hier sieht die subjektivistische Interpretation durchaus Richtiges, wenn sie den *Glauben* als das der Auferstehung allein angemessene „Erkenntnisorgan“ ansieht.<sup>386</sup> Denn nur im Glauben – in einem umfassenden Verständnis – kann sich eine Wirklichkeit erschließen, deren „Ursache“ bzw. „Grund“ in Gott gesehen wird. Denn das Wirken Gottes *als solches* entzieht sich per definitionem einer rein weltimmanenten Betrachtung. Mit den Mitteln einer methodisch ausschließlich *empirisch, historisch oder naturwissenschaftlich* arbeitenden Wissenschaft kann weder Gott, noch ein *Transitus* in Gott erkannt werden. Könnte man dies, dann wäre Gott ein Objekt der Weltwirklichkeit, dann wäre er Geschöpf und eben kein Gott. Empirisch, historisch und naturwissenschaftlich erkennbar und beschreibbar sind allenfalls die *Auswirkungen* der Wirkungen Gottes, z.B. die Wirkungsgeschichte Jesu. Ob und dass dieses Wirken aber einen welttranszendenten Grund hat, kann sie mit ihrer Methodik nicht sagen. Ausschließen kann sie es allerdings auch nicht. Gleichwohl ist die rein subjektivistische Interpretation der Auferstehung Jesu unzureichend, weil sie die Wirklichkeit des in Gott lebenden Jesus leugnet bzw. nicht genügend würdigt. Auferstehung wird nicht begriffen als eine Wirklichkeit „extra nos“, d.h. als eine Realität, die auch *unabhängig* von unserem Bewusstsein Existenz und Dasein hat.

---

<sup>386</sup> Vgl. zur Frage der Hermeneutik Vgl. KASPER, Walter, Jesus, der Christus. Mainz <sup>11</sup>1992, 153-162. [= KASPER, Jesus.]

Beiden Positionen gegenüber aber ist zu betonen, dass die Auferstehung Jesu ein vollkommen analogieloses Geschehen meint, das nicht *in der Welt* geschieht, sondern in der Transzendierung von Welt in Gott hinein. Allenfalls könnte man davon sprechen, dass die Auferstehung *an der Welt* geschieht, konkret *an* der geschichtlichen Person Jesus von Nazareth. Heinrich Fries bringt diese gewiss schwierige Dialektik zum Ausdruck, die mit der Rede von der Auferstehung Jesu gegeben ist:

„Wenn ein *historisches Ereignis* dadurch zu charakterisieren ist, dass dazu eine innergeschichtliche Analogie, eine innerweltliche Kausalität und ein Protokoll über den Vorgang gehören, dann kann die Auferstehung Jesu kein historisches Ereignis sein. Sie ist ein Vorgang schlechthin ohne Parallele. Ihre einzige Analogie ist die Schöpfung aus dem Nichts (vgl. Röm 4,17). Die Auferweckung (Auferstehung) Jesu kann aber insofern ein historisches Ereignis genannt werden, weil sie im Raum der Geschichte einen neuen Horizont eröffnet und ein neues Ziel als unsere Zukunft für die – geschichtlich lebenden – Menschen stiftet und so als Wirkung geschichtlich relevant wurde.“<sup>387</sup>

Gemäß dieser eigentümlichen Dialektik wird also ein Weg zu einem angemessenen Verständnis von Auferstehung zu suchen sein, der mit der objektivistischen Deutung an der *Tatsächlichkeit* der Auferstehung festhält, zugleich aber mit der subjektivistischen Deutung den erkenntnismäßigen Zugang allein im Glauben unterstreicht. Nur so wird man dem Geschehen der Auferstehung als einem Transitus-Geschehen gerecht, in dem – um es im Bild zu sagen – Himmel und Erde verbunden werden. Zu vermeiden ist also gleichermaßen eine verdinglichte Sicht, wie eine existentialistische Auflösung.<sup>388</sup>

## 1.2 Was bedeutet die christliche Rede von der „Auferstehung Jesu“

### 1.2.1 Die Einheit von Tod und Auferstehung Jesu

Rahner trifft folgende grundsätzliche Feststellung, die elementar für sein Auferstehungsverständnis ist:

„Tod und Auferstehung Jesu können nur verstanden werden, wenn die innere Bezogenheit dieser beiden Wirklichkeiten - ihre Einheit - deut-

---

<sup>387</sup> FRIES, Heinrich, *Fundamentaltheologie*. Graz u.a. <sup>2</sup>1985, 298f. [= FRIES, *Fundamentaltheologie*.]

<sup>388</sup> Vgl. MÜLLER, Gerhard Ludwig, *Christologie*. Die Lehre von Jesus dem Christus. In: BEINERT, Wolfgang, *Glaubenszugänge*. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik. Bd. 2. Paderborn u.a. 1995, 1-297, 125. [= MÜLLER, *Christologie*.]

lich gesehen wird, der gegenüber der 'zeitliche' Abstand zwischen beiden Ereignissen (soweit er überhaupt sinnvoll gedacht werden kann bei der Unzeitlichkeit des in der Auferstehung Gegebenen) hier zwar nicht geleugnet werden soll, aber letztlich unerheblich ist.<sup>389</sup>

Tod und Auferstehung Christi müssen begriffen werden als *einzig* und *einheitlicher* Vorgang, „in dem der Tod die erste Phase ist, die sich selbst in die A[uferstehung] hinein aufhebt“<sup>390</sup>. Diese Aussage muss genau gelesen werden, insofern hier nicht behauptet wird, dass sich der Tod Jesu in die Auferstehung *selbst* aufhebt, sondern die *Phase* des Todes, die das erste Moment eines einheitlichen, aber komplexen Vorgangs innerhalb des einen Gesamtgeschehens darstellt. Selbst wenn Rahner auch ausdrücklich davon sprechen kann, dass sich der Tod Jesu von seinem eigensten Wesen her in die Auferstehung aufhebt, indem er „in *diese* hineinstirbt“<sup>391</sup>, bleibt der sich so aufhebende Tod (als erste Phase eines komplexen Vorgangs) eingeordnet in das *eine* Auferstehungsgeschehen in seiner inneren Bezogenheit von Tod und Auferstehung bzw. von Auferstehung und Tod: „sein Tod ist (im Sinne eines unlöslichen Wesenszusammenhang) seine Auferstehung und umgekehrt, weil er gerade im Tod, so und nicht anders, in das endgültige Leben gerät.“<sup>392</sup>

An dieser Stelle wird sehr deutlich, wie eng die beiden Wirklichkeiten miteinander verknüpft sind, so dass eine *zeitliche* Unterscheidung hinsichtlich des Auferstehungsgeschehens unsachgemäß erscheint. Der Blick auf die „drei Tage“ zwischen Jesu Tod und der Erfahrung seines Auferstandenseins müssen *theologisch* interpretiert<sup>393</sup> und nicht historisierend als „zeitliches Intervall“<sup>394</sup> verstanden

---

<sup>389</sup> RAHNER, Grundkurs 261f. Vgl. KIRK, Pamela, Tod und Auferstehung innerhalb einer anthropologisch gewendeten Theologie. Hermeneutische Studie zur individuellen Eschatologie bei Karl Rahner, Ladislaus Boros, Gisbert Greshake. Bad Honnef 1986, 313. [= KIRK, Tod.]

[Rahners Rede von der *Einheit* von Tod und Auferstehung, was nicht ihre Identität besagt (!), ist allerdings nicht ganz einheitlich. Während er in diesem Zitat von den *beiden* Wirklichkeiten und den *beiden* Ereignissen spricht, stellt er hinsichtlich der soteriologischen Qualität von Tod und Auferstehung nur zwei Sätze weiter fest, dass diese „bald von dem einen, bald von dem anderen Aspekt des *einen* Ereignisses her beleuchtet werden“ (RAHNER, Grundkurs 262) muss.]

<sup>390</sup> RAHNER, Karl, Art. Auferstehung Christi. IV. Zur Theologie der Auferstehung Christi. In: LThK<sup>2</sup> I, 1028-1041, 1038-1041, 1040. [= RAHNER, Art. Auferstehung - LThK.] Vgl. RAHNER, Karl, Art. Auferstehung Christi. In: KThW 38. [= RAHNER, Art. Auferstehung - KThW.]

Vgl. GRÜN, Anselm, Erlösung durch das Kreuz. Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis. Münsterschwarzbach 1974, 76. [= GRÜN, Erlösung.]

<sup>391</sup> RAHNER, Grundkurs 262. Vgl. RAHNER, Karl, Nachfolge des Gekreuzigten. In: SzTh XIII. Einsiedeln u.a. 1978, 188-203, 199. [= RAHNER, Nachfolge.]

<sup>392</sup> RAHNER, Nachfolge 200.

<sup>393</sup> Vgl. Hos 6,2. Dazu ausführlich LEHMANN, Karl, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15,3-5. Freiburg i. Br. u.a. 1968, 262-290. Indifferent beurteilt Pannenberg die Frage, ob Hos 6,2 im

werden, weil die Auferstehung Christi „nicht ein anderes Ereignis *nach* seinem Leiden und nach seinem Tod, sondern (...) die Erscheinung dessen, was im Tode Christi geschehen ist (...)“<sup>395</sup>. Durch die Auferstehung wird der Tod nicht wieder rückgängig gemacht, sondern als „geglückter Tod“ offenbar.<sup>396</sup>

Tod und Auferstehung Jesu bilden nach Rahner somit eine dialektische Einheit: einerseits stirbt Jesus *aktiv* in die Auferstehung hinein, indem er *durch* den freien

---

Hintergrund der neutestamentlichen „Zeitangabe“ gestanden hat. Vgl. PANNENBERG, Wolfhart, Systematische Theologie Bd. II. Göttingen 1991, 403. [= PANNENBERG, SyTheol II.] Jacob Kremer sieht zwar einen „dogmatischen“ Bezug zu Hosea als möglicherweise gegeben an, sieht darin aber nicht einen Widerspruch dazu, die Angabe auch historisch zu interpretieren. (Vgl. KREMER, Jacob, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Stuttgart 1970, 47-52. [= KREMER, Zeugnis.]

<sup>394</sup> Vgl. RAHNER, Nachfolge 200.

<sup>395</sup> RAHNER, Karl, Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit. In: SzTh IV, Einsiedeln u.a. 1960, 157-172, 157. [= RAHNER, Fragen.] [Unterstreichung d. Vf.]

Vgl. RAHNER, Nachfolge 200: „In seiner Auferstehung kommt zur Vollendung und Erscheinung gerade dasjenige, was sich *in* seinem Tod ereignete (...)“

Wolfhart Pannenberg kritisiert an dieser Formulierung Rahners, dass er a) dem Tod überhaupt einen positiven Sinn zuschreibt und b) v.a. dass die Auferstehung Jesu nach Rahners Überzeugung kein neues und anderes Ereignis *nach* Leiden und Tod sei. Vgl. PANNENBERG, Wolfhart, Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik. In: KuD 20 (1974) 167-180, 175f. Diese Kritik ist sicherlich ernstzunehmen; andererseits kann aber umgekehrt gefragt werden, warum Tod und Auferstehung ontologisch als zwei unabhängig voneinander bestehende Ereignisse aufgefasst werden müssen oder ob nicht vielmehr der Begriff des *einen* phasenhaften und komplexen Ereignisses geeignet sein kann, den *Transitus* von Tod zum Leben auszudrücken, ohne dass damit die Radikalität des Todes geleugnet würde.

(Vgl. auch PANNENBERG, SyTheol II 402: Pannenberg spricht m.E. treffend von einem „Ereignis des Übergangs“.)

<sup>396</sup> Vgl. RAHNER, Karl, Theologische Bemerkungen zum Begriff „Zeugnis“. In: DERS., SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 164-180, 172. [= RAHNER, Zeugnis.] Der Tod darf nicht als bloßes „Missgeschick“ verstanden werden.

Rahner favorisiert in späterer Zeit das Modell einer Auferstehung im Tod. Vgl. RAHNER, Karl, Vorwort. In: ZUCAL, Silvano, La teologia della morte in Karl Rahner. Bologna 1982, 5-6, 6 mit Verweis auf Gisbert Greshake. Vgl. RAHNER, Karl, Theologie aus Erfahrung des Geistes. In: DERS., SzTh XII. Einsiedeln u.a. 1975, 456. Vgl. NITSCHKE, Universalität 432. Vgl. LÜKE, Ulrich, Auferstehung am Jüngsten Tag als Auferstehung im Tod. In: StZ 216 (1998) 45-54, 47. Ratzinger weist aber zurecht darauf hin, dass sich Rahner nicht eindeutig bzw. abschließend auf diese These festgelegt habe. Vgl. RATZINGER, Eschatologie 196. Vorgrimler hingegen vertritt sogar die These, Rahner sei der Urheber des Gedankens einer „Auferstehung im Tod“ (vgl. VORGRIMLER, Herbert, Karl Rahner verstehen. Freiburg i. Br. u.a. 1985, 111f.; dagegen GRESHAKE, Resurrectio 269 Anm. 299.) Vgl. ferner GRESHAKE, Gisbert, Auferstehung im Tod. Ein „parteiischer“ Rückblick auf eine theologische Diskussion. In: ThPh 73 (1998) 538-557, 541.

Angesichts dieser engen Verzahnung von Karfreitag und Ostern (Karfreitag und Ostern erscheinen als streng einheitlichen Ereignis des Daseins Christi (vgl. RAHNER, Fragen 157) warnt Rahner - übrigens vor Verweyen aber ganz in seinem Sinne - vor einem allzu triumphalistischen Osterjubiläum: „Ostern verführt leicht dazu, mit jubelnd schmetternden Posaunen in Wort und Musik die Auferstehung zu preisen.“ (RAHNER, Karl, Verborgener Sieg. In: DERS., SzTh VII. Einsiedeln u.a. 1966, 150-156, 154. [= RAHNER, Verborgener Sieg.]) Demgegenüber hält er angesichts des menschlichen Pilgerweges auch eine bescheidenere Osterfreude für erlaubt.

Tod im Gehorsam zu Gott die bleibende Endgültigkeit<sup>397</sup> seines Lebens gewinnt; andererseits muss diese bleibende Endgültigkeit - in einem eher passiven Verständnis - als *gerettete* angesprochen werden, was begrifflich durch den Terminus der „Ver-endgültigung“<sup>398</sup> zum Ausdruck gebracht wird: Jesus *gewinnt* die Endgültigkeit seines Lebens als von Gott *gerettete* und als von Gott *empfangene*<sup>399</sup>.

Die soteriologische Bedeutung des Schicksal Jesu resultiert somit sowohl aus seinem Gott annehmenden Tod als auch aus der Gerettetheit dieses Todes durch seine Auferstehung.<sup>400</sup> Im „theodramatischen Zusammenhang“<sup>401</sup> der Trias Leben, Kreuz, Auferstehung als inkarnatorisches Ereignis in ihrer Einheit - so kann an

---

<sup>397</sup> Kirk sieht in dem Begriff der „Endgültigkeit“ den Rahnerschen Versuch einer Synthese zwischen Zeit und Ewigkeit gegeben, insofern „Ewigkeit“ im Blick auf den Menschen als „vollendete Zeit“ (RAHNER, Karl, *Trost der Zeit*. In: DERS., *SzTh III*. Einsiedeln u.a. 1956, 169-188, 188 [= RAHNER, *Trost*]) verstanden werden kann. Vgl. KIRK, *Tod* 252. So interessant diese Interpretation auch ist, so muss doch vor dem Gefahr des Missverständnisses gewarnt werden, insofern die Verbindung von Zeit und Ewigkeit als Synthese im höchsten Maße analog zu verstehen ist; ebenso ist die Rede von der Ewigkeit des Menschen gegenüber der Ewigkeit Gottes m.E. scharf abzugrenzen. Dies tut Rahner prinzipiell auch, wengleich m.E. nicht immer mit der nötigen Schärfe, obgleich er im KThW „Ewigkeit“ unmissverständlich als allein Gott zukommende Eigenschaft kennzeichnet, während er die Ewigkeit des Menschen als geschenkter Anteil am Besitz der Seinsfülle Gottes deutlich hiervon abgrenzt. Vgl. RAHNER, Karl, *Art. Ewigkeit*. In: KThW 106-107. dass das Endliche und Zeitliche nicht aus sich heraus Ewigkeit erreicht, wird u.a. in einer Rahnerschen Formulierung deutlich, wo er von einer „Auferstehung der Zeit in Ewigkeit“ spricht (RAHNER, *Trost* 187). Die Kirksche Beobachtung ist zutreffend, insofern Rahner Ewigkeit als diejenige Endgültigkeit des Lebens bestimmt, die in der Zeit „entsteht“. (Vgl. RAHNER, *Ewigkeit* 424. (Erstveröffentlichung 1979).) N.b.: Rahners diesbezügliches Verständnis bleibt lange (1956-1979) sehr konstant.

Kritik an Rahner Überlegungen übt auch Pannenberg, der mit Nachdruck darauf verweist, dass die *Ganzheit* des Menschen nicht durch seine eigene Tat hervorgebracht werden kann, weil der Tod erlitten werden muss. Hier kann aber zurückgefragt werden, ob die Tat des Menschen in solcher Opposition zur Tat Gottes gesehen werden muss oder ob nicht jede Tat des Menschen, auch die des Todes als von Gott getragen und insofern ermöglicht zu denken ist. Zur Kritik vgl. PANNENBERG, *SyTheol II* 312f.

<sup>398</sup> Vgl. NITSCHKE, Bernhard, *Göttliche Universalität in konkreter Geschichte. Eine transzendentalgeschichtliche Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner*. Frankfurt a. M. 2001, 418. [= NITSCHKE, *Universalität*.]

<sup>399</sup> Vgl. RAHNER, *Kirchliche Christologie* 221.

<sup>400</sup> Vgl. RAHNER, *Grundkurs* 262.

Rahner möchte sich gegen eine einseitige Konzentration der soteriologischen Bedeutung Jesu auf sein Kreuzesopfer im Sinne der Satisfikationstheorie abgrenzen, die letztlich dazu führt, dass der Karfreitag „rein als solcher“ zum allein entscheidenden Ereignis avanciert, demgegenüber Ostern nur noch hinsichtlich des privaten Schicksals Jesu interessant ist, ohne dass es eine eigene Heilsbedeutsamkeit hätte. (Vgl. RAHNER, *Fragen* 161f.) Dieser Sicht hält Rahner entgegen, dass das Opfer des Karfreitags erst dann vollendet ist, wenn es „das im Osterereignis angenommene Opfer ist“ (ebd. 168.) Vgl. RAHNER, Karl, *Art. Erlösung*. In: SM I, 1159-1176, 1173. [= RAHNER, *Art. Erlösung - SM*.]

<sup>401</sup> WALDENFELS, *Proprium* 639.

dieser Stelle schon präzisierend gesagt werden - ereignet sich die endgültige Heils-*tat* Gottes.<sup>402</sup>

### 1.2.2 Auferstehung bedeutet nicht Wiederbelebung

Der Sinn von Auferstehung ist von vornherein verfehlt, wenn man sie als Wiederbelebung eines „physisch-materiellen Leibes“ und als „Wiederkehr in ein vitales, raumzeitliches Dasein“<sup>403</sup> missversteht.<sup>404</sup> Im Unterschied zu den im Alten und Neuen Testament berichteten Totenaufweckungen geht es bei der Auferstehung Jesu um „die endgültige Gerettetheit der konkreten menschlichen *Existenz* durch Gott und vor Gott, die bleibende reale Gültigkeit der menschlichen *Geschichte*, die weder ins Leere immer weitergeht noch untergeht“<sup>405</sup>. Die Präpositionen „*durch* Gott“ und „*vor* Gott“ machen zum einen deutlich, dass Gott (modal: *durch*) Subjekt dieser Rettung ist und zugleich das eschatologisch vollendete Ziel (lokal: *vor*) dieser Rettung darstellt.

Eine solche Endgültigkeit ist beim Menschen nur durch den Tod hindurch zu erreichen, durch den seine Freiheitsgeschichte zum Abschluss gelangt. Der Tod impliziert aber zugleich, dass man sich eines Vorstellungsmodells bezüglich des „Wie“ dieser Endgültigkeit radikal entsagt.<sup>406</sup>

---

<sup>402</sup> Vgl. bereits RAHNER, Karl, Theos im Neuen Testament. In: DERS., SzTh I. Einsiedeln u.a. 1954, 91-167, 101. [= RAHNER, Theos.] Vgl. SCHWERDTFEGGER, Nikolaus, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der anonymen Christen. Freiburg i. Br. u.a. 1982, 281. [= SCHWERDTFEGGER, Gnade.] Vgl. RAHNER, Karl, Auferstehung des Fleisches. Können wir noch daran glauben? Kevelaer 1962, 12 [= RAHNER, Können wir]: Die Auferstehung Christi bildet zusammen mit seinem ganzen Leben, seinem Selbstverständnis und seinem Tod eine Einheit. Leben, Tod und Auferstehung sind „die Geschichte der hypostatischen Union“, so sehr letztere das „Gesetz“ für die Trias bzw. die Geschichte Jesu bildet. Vgl. RAHNER, Art. Jesus Christus - SM II 952.

<sup>403</sup> RAHNER, Grundkurs 262.

<sup>404</sup> Nitsche spricht von einem „weltimmanent-idealistischen“ Missverständnis. Vgl. NITSCHKE, Universalität 419. Die kategorische Zurückweisung dieses Vorstellungsmodell durch Rahner werden indirekt wirksam bei MÜLLER, Gerhard Ludwig, Christologie. Die Lehre von Jesus dem Christus. In: BEINERT, Wolfgang, Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik. Bd. 2. Paderborn u.a. 1995, 1-297, 127. [= MÜLLER, Christologie.]

<sup>405</sup> RAHNER, Grundkurs 262. [Herv. d. Vf.] Die christliche Rede von der „Auferstehung“ impliziert somit ein nicht-zyklisches, sondern dynmisch-teleologisches Geschichtsverständnis, worauf Rahner eigens hinweist. Vgl. RAHNER, Können wir 17.

<sup>406</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs 262. Vgl. RAHNER, Karl, Auferstehung des Fleisches. In: SzTh II, Einsiedeln u.a. 1955, 211-225, 216-218. Vgl. Rahner, Karl, Zu einer Theologie des Todes. In: SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 181-199, 183-185 [= RAHNER, Zu einer Theologie]: Christliche Aussagen über den Tod und das Jenseits arbeiten auch mit Vorstellungsmodellen, die durchaus einen Zeitindex tragen. Wenn solche Bilder (etwa apokalyptische Vorstellungen von Posauenklingen) nicht mehr als nachvollziehbar angesehen werden, ist damit über die gemeinte Sache noch keine negative Entscheidung getroffen. Der Hiatus zwischen Begriff, Bild und Sache ist prinzipiell immer gegeben; im Blick auf eschatologische Aussagen muss er allerdings mit besonderer Deutlichkeit gesehen werden. Vgl. hier die programmatischen Ausführungen Rah-



### 1.2.3 Auferstehung als Heilskategorie des Handelns Gottes für die ganze menschliche Person

Die Kategorie Auferstehung darf desweiteren nicht als „heilsneutrale Bleibendheit der menschlichen Existenz“ verstanden werden, sondern als „ihre Angenommenheit und Gerettetheit durch Gott“<sup>407</sup>. Die Frage nach den Menschen, deren Endgültigkeit Verlorenheit bedeutet, kann nicht durch die Konstruktion eines heilsneutralen Auferstehungsbegriffs beantwortet werden. Eine „Auferstehung zum Gericht“ - wie sie nach Joh 5,29 angenommen werden muss - lässt sich nur verstehen als „Voraussetzung und Implikament der Hoffnung auf die Auferstehung der sittlich Vollendeten“<sup>408</sup> und ist daher als Grenzbegriff zu qualifizieren, der sich *wesentlich* von der Auferstehung Jesu unterscheidet.<sup>409</sup>

Entscheidende Bedeutung für das Verständnis *dieser* Auferstehung Jesu (und erst von daher der Auferstehung der anderen Menschen) bei Rahner haben die Termini „Angenommenheit“<sup>410</sup>, „Gerettetheit“<sup>411</sup> und „Gültigkeit“<sup>412</sup>, die er jeweils auf

---

ners: RAHNER, Karl, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. 1960, 401-428 und RAHNER, Karl, Das christliche Verständnis der Erlösung. In: SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 236-250, 249. [= RAHNER, Verständnis.]. Vgl. hierzu Kirk, Tod 143-150. Vgl. NEUMANN, Karl, Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner. Freiburg i. Br. u.a. 1980, 367. [= NEUMANN, Praxisbezug.]

Pannenberg sieht in Rahners Artikel „den wichtigsten Beitrag der gegenwärtigen Theologie zu einer anthropologischen Begründung und Interpretation eschatologischer Aussagen“. Vgl. PANNENBERG, Wolfhart, Systematische Theologie Bd. III. Göttingen 1993, 585. [= PANNENBERG, SyTheol III.]

<sup>407</sup> RAHNER, Grundkurs 262.

Ratzinger macht darauf aufmerksam, dass „Auferstehung“ in der Sicht des Neuen Testaments ein Wort der Hoffnung und als positives Geschehen verstanden wird. Diese Sichtweise liegt auch bei Rahner zugrunde. (Vgl. RATZINGER, Joseph, Eschatologie - Tod und ewiges Leben. Regensburg 1990, 103. [= RATZINGER, Eschatologie.]

<sup>408</sup> RAHNER, Jesu Auferstehung 344.

<sup>409</sup> Rahner verdeutlicht allerdings an keiner Stelle genauer, worin dieser Grenzbegriff besteht.

<sup>410</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs 262.274.278 u.ö. Vgl. RAHNER, Fragen 167. Vgl. RAHNER, Nachfolge 200. Vgl. RAHNER, Art. Auferstehung Christi - LThK 1039. Vgl. RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens. In: DERS., SzTh XIV. Einsiedeln u.a., 48-62, 58. [= RAHNER, Grundkurs des Glaubens.] Vgl. RAHNER, Karl, Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt. In: SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 133-138, 138. [= RAHNER, Glaubensbegründung.]

<sup>411</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs 262.271 u.ö. Vgl. RAHNER, Was heißt 181-184. Vgl. RAHNER, Jesu Auferstehung 349. Vgl. RAHNER, Grundkurs des Glaubens 59. Vgl. RAHNER, Nachfolge 196.200. Vgl. Rahner, Karl, Tod Jesu und Abgeschlossenheit der Offenbarung. In: DERS., SzTh XIII. Einsiedeln u.a. 1978, 159-171, 167. [= RAHNER, Tod Jesu.] Vgl. RAHNER, Karl, Heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu. In: DERS., SzTh XVI. Einsiedeln u.a. 1984, 73-90, 83. [= RAHNER, Herkunft.] Die passive Gerettetheit bedeutet für die konkrete Existenz ihr duratives „Gerettetsein“, wobei Rahner im gleichen Zusammenhang auch von einem aktiv „Gerettethabenden“ spricht (RAHNER, Kirchliche Christologie 219.223 [Herv. d. Vf.]).

Leo Scheffczyk kritisiert an dieser Formulierung, dass Rahner nicht berücksichtigt, dass der Mensch Christus keiner Rettung bedurfte. Vgl. SCHEFFCZYK, LEO, Rez., Christentum als Un-

die *konkrete* menschliche *Existenz* (in der Dimension ihres Seins) und ihre menschlichen *Geschichte* (in ihren relationalen Beziehungen des Da-seins) und so auf die individuelle *Person* als *Geschehen von Gott her* bezieht. Auferstehung erscheint von daher wesentlich als ein Handeln Gottes, wobei gleichzeitig durch die Partizipialwendung (*Angenommenheit*, *Gerettetheit*) die enge Verbindung von Handlungssubjekt (Gott) und Handlungsobjekt<sup>413</sup> (Mensch) ausgedrückt wird.

- die konkrete menschliche Existenz Jesu
- seine Geschichte
- die gesamte Person als Repräsentant und Proklamator der Gottesherrschaft

*annehmend*

- die konkrete menschliche Existenz Jesu

---

mittelbarkeit zu Gott. Erwägungen zu Karl Rahners „Grundkurs des Glaubens“. In: IKaZ 6 (1977) 442-450, 447. [= SCHEFFCZYK, Christentum.]

<sup>412</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs 262. Vgl. RAHNER, Karl, Das Leben der Toten. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. 1960, 429- 437, 435. [= Rahner, Leben der Toten.] Vgl. RAHNER, Redlichkeit 75. Vgl. RAHNER, Jesu Auferstehung 347. Vgl. RAHNER, Was heißt 176. Vgl. RAHNER, Kirchliche Christologie 219.

<sup>413</sup> Der Ausdruck „Handlungsobjekt“ darf nicht missverstanden werden, als ob das Handeln Gottes an der menschlichen Subjektivität vorbei, diese übergehend, verstanden werden dürfte. Das Handlungsobjekt ist die Person des Menschen in ihren geistigen Freiheitsvollzügen. Wenn Gott so am Menschen rettend handelt, dann rettet er den Menschen gerade als *denjenigen*, der freies Subjekt ist. Hier ist darauf zu achten, dass Abhängigkeit von Gott und freier Selbstand keine konkurrierenden Größen sind. Vgl. RAHNER, Grundkurs 86: „Radikale Abhängigkeit und echte Wirklichkeit des von Gott herkünftig Seienden wachsen im gleichen und nicht im unterschiedlichen Maße. (...)“

„(...) denn je radikaler jemand seine seinshaft und somit auch in seiner Existenz als Kreatur auf Gott bezogen ist, um so mehr kommt eine solche Kreatur zu sich selbst, und je radikaler jemand seine kreatürliche Wirklichkeit erfahren kann, um so einiger muss er mit Gott sein.“ (RAHNER, Kirchliche Christologie 211. Vgl. RAHNER, Karl, Art. Inkarnation. In: SM II, 824-840, 833. [= RAHNER, Art. Inkarnation - SM II. Vgl. RAHNER, Art. Jesus Christus - SM II 948.) Vgl. Weissmahr, Bella, Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders. Frankfurt a. M. 1973. Vgl. DERS., Kann Gott die Auferstehung durch innerweltliche Kräfte bewirkt haben? In: ZKTh 100 (1978) 442-469, 456. Vgl. SENN, Felix, Orthopraktische Ekklesiologie. Karl Rahners Offenbarungsverständnis und seine ekklesiologischen Konsequenzen im Kontext der neueren katholischen Theologiegeschichte. Freiburg/Schweiz 1989, 366-371. [= SENN, Ekklesiologie.] Vgl. VORGRIMLER, Herbert, Der Begriff der Selbsttranszendenz in der Theologie Karl Rahners. In: DERS., Hg., Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners. Freiburg i. Br. u.a. 1979, 242-258. Vgl. WERBICK, Auferstehung 127.

<b>Gott handelt:</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• seine Geschichte</li> <li>• die gesamte Person als Repräsentant und Proklamator der Gottesherrschaft</li> </ul>	<i>rettend</i>
	<ul style="list-style-type: none"> <li>• der konkreten menschlichen Existenz Jesu</li> <li>• seiner Geschichte</li> <li>• der gesamten Person als Repräsentant und Proklamator der Gottesherrschaft</li> </ul>	<i>Gültigkeit zusprechend</i>

Gleichzeitig kommt durch diese Bestimmung der Auferstehung zum Ausdruck, dass sie von vornherein als *leibliche Auferstehung* verstanden werden muss, wenn man ihren Sinn angemessen verstehen will. Die Auferstehung des Fleisches meint bzw. *betrifft* den *ganzen Menschen* in seiner eigenen leibhaftigen Wirklichkeit<sup>414</sup>, zu der nicht nur sein Geist, sondern auch seine materielle Verfaßtheit gehört.<sup>415</sup> Dies besagt aber, dass *kein* Moment des wesentlich *einen* Menschen als für seine Endgültigkeit unerheblich ausgeschieden werden darf<sup>416</sup>, weil dann die Rede von der Auferstehung nur auf einen *Ausschnitt* seiner Gesamtwirklichkeit bezogen würde.<sup>417</sup>

<sup>414</sup> Vgl. RAHNER, Auferstehung des Fleisches 219.

Vgl. BLECHSCHMIDT, Meinulf, *Der Leib und das Heil. Zum christlichen Verständnis der Leiblichkeit in Auseinandersetzung mit R. Bultmann und K. Rahner.* Frankfurt a. M. u.a. 1983. [= BLECHSCHMIDT, Leib.]

<sup>415</sup> Vgl. RAHNER, Auferstehung des Fleisches 223. Die Materie ist „ein Moment der Vollendung selbst“. Vgl. RAHNER, Karl, *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis.* In: DERS., SzTh VI. Einsiedeln u.a. 1965, 185-211, 195. Vgl. KIRK, Tod 186-194.

<sup>416</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs 264. Dies gilt für den einen Menschen in seiner gesamten Diachronie und Synchronie. Vgl. RAHNER, Karl, *Über die theologische Problematik der „Neuen Erde“.* In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 580-592, 589. [= RAHNER, Problematik.]

<sup>417</sup> Vgl. RAHNER, Jesu Auferstehung 344.

„Eine absolute Trennung zwischen einem Schicksal der Leiblichkeit des Menschen und dem Schicksal seiner geistigen Person ist (...) weder von einer heutigen noch von der biblischen Anthropologie aus denkbar.“ (RAHNER, *Kirchliche Christologie* 219.)

Vgl. ferner RAHNER, *Problematik*, 590: „Sowie nicht zwischen „Seele“ und „Leib“ eine unverwundbare Scheidung eingetragen werden darf, so darf auch nicht zwischen Noumenalem und Phänomenalem eine absolute Zäsur gesetzt werden.“

Von dieser Grundbestimmung wird deutlich, dass im Blick auf die Auferstehung Jesu nicht zwischen der Person und seiner „Sache“ zu unterscheiden ist, insofern die wirkliche Sache einer Person, „die im konkreten Dasein der Person vollzogene Sache“<sup>418</sup> ist, die nicht idealistisch ideologisiert und somit abstrakt *für sich* gesehen werden darf. Richtig an der Aussage Marxsens „Die Sache Jesu geht weiter“<sup>419</sup> ist zweifellos der Hinweis auf die bleibende Bedeutung des Anspruchs Jesu über seinen Tod hinaus, die aber eben nicht von seiner Person - und deren Gerettetheit - isoliert werden *kann*, zumal Sache und Person auch in Jesu Selbstverständnis einen unlösbaren Zusammenhang gebildet haben, der als *genau dieser* in der Auferstehung als angenommen, gerettet, gültig und somit legitimiert erscheint.<sup>420</sup> Auferstehung bezeichnet nicht lediglich die Fortdauer einer in Jesus paradigmatisch verwirklichten Menschheits-idee des Humanum<sup>421</sup>, die von Jesus vertreten worden ist (weltimmanent-idealisiertes Missverständnis<sup>422</sup>) und die sich unabhängig vom Person-Faktum Jesus, seines Schicksals und dem Ereignis seiner Auferstehung fortzeitigen kann.<sup>423</sup>

#### 1.2.4 Der Glaube an Jesu Auferstehung als inneres Moment dieser Auferstehung als Offenbarungsereignis

Einen weiteren wichtigen Aspekt gilt es zu bedenken, wenn der Sinn der Auferstehung Jesu richtig verstanden und auch von ihrer soteriologischen Qualität her betrachtet werden soll. Das Entscheidende der Auferweckung Jesu liegt nicht darin, dass *irgendein* beliebiger Mensch und seine „Person-Sache“<sup>424</sup> von Gott her bleibende Gültigkeit zukommt, sondern dass mit Jesus zugleich auch sein vorös-

<sup>418</sup> RAHNER, Grundkurs 263. Vgl. RAHNER, Karl, Grundlinien einer systematischen Christologie. In: DERS./ THÜSING, Walter, Hgg., Christologie - systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlage für eine interdisziplinäre Vorlesung. QD 55. Freiburg i. Br. u.a. 1972, 15-78, 36-38. [= RAHNER, Grundlinien.] An anderer Stelle macht Rahner ausdrücklich, dass sich diese Überlegungen positiv kritisch auf die Thesen von Willi Marxsen beziehen. Vgl. RAHNER, Auferstehung Jesu 350. Anm. 7. Vgl. NIEMANN, Jesus 416.

<sup>419</sup> MARXSEN, Willi, Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem. Gütersloh 1964, 24. [= MARXSEN, Auferstehung.] Rahner bezeichnet den Ausdruck als „zweifelhafte Terminologie“ (RAHNER, Bemerkungen 224.)

<sup>420</sup> Die Trennung von Person und Sache ist für Rahner nach Auskunft von Niemann eine „*contradictio in adiecto*“ (vgl. NIEMANN, Jesus 416). Da Person und Sache im Leben Jesu eine Einheit bilden, kann seine Sache nur weitergehen, wenn seine Person bleibende Gültigkeit erlangt hat; diese Gültigkeit hätte die Person Jesu aber nicht erlangt, wenn ihr Anspruch (Sache) von Gott her nicht gerechtfertigt gewesen wäre.

<sup>421</sup> Vgl. RAHNER, Karl, Auf der Suche nach Zugängen zum Verständnis des Gott-menschlichen Geheimnisses Jesu. In: DERS., SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 209-214, 211. [= RAHNER, Auf der Suche.]

<sup>422</sup> Vgl. NITSCHKE, Universalität 419.

<sup>423</sup> Diese Kritik an Marxsens richtet sich v.a. auch gegen die Thesen von Strauß. Vgl. STRAUß, David Friedrich, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet. 2 Bde. Tübingen 1835/ 36.

<sup>424</sup> RAHNER, Grundkurs 263.

terlich erhobener *Anspruch*, der absolute Heilmittler zu sein, von Gott beglaubigt wird.<sup>425</sup>

„Jesus verkündigt, dass in ihm, seiner Person und seiner Lehre das Reich Gottes, also die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes, nicht nur als Angebot an die Freiheit des Menschen immer da ist, sondern siegreich, irreversibel angekommen ist, wirklich siegreich von Gott her sich durchsetzt, so dass letzte, endgültige Wort der Gnade in der Geschichte unwiderruflich gesprochen ist, ein Wort, das in der Auferstehung als dem endgültigen Angenommensein dieses Jesus in seiner Solidarität mit den anderen Menschen das unüberholbare und endgültige Wort Gottes in der Geschichte geworden ist.“<sup>426</sup>

Erst von diesem Verstehenshorizont her gewinnt die österliche Erfahrung der Jünger „Er lebt“ für *sie* und *uns* ihre heilsgeschichtliche Bedeutsamkeit.<sup>427</sup> Insofern letztere in der *Erkenntnis* der Sieghaftigkeit von Leben, Tat und Wort Jesu und darin des eschatologischen Sieges der Gnade Gottes in der Welt liegt, bildet der *Glaube* an die Auferstehung Jesu ein inneres Moment an ihr selbst. Wenn sie wesentlich Offenbarungscharakter trägt, dann gehört der Aspekt des Glaubens – als der Annahme der Offenbarung Gottes durch den Menschen – wesentlich zur Auferstehung hinzu, weil ansonsten zwar Gottes Sieg über Tod und Schuld *objektiv* erzielt worden wäre, ohne dass diese Tatsache aber subjektiv hätte *bekannt* und *existentiell heilsam anerkannt* werden könnte.<sup>428</sup> In diesem Sinne lässt die Auferstehung Jesu „sich nicht ohne den tatsächlich gegebenen und freien Glauben den-

---

<sup>425</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs 263. Vgl. RAHNER, Jesu Auferstehung 350f.

„Dieser Jesus mit seinem *konkreten* Anspruch und seiner Geschichte wird in der Auferstehungserfahrung als bleibend gültig und von Gott angenommen erfahren.“ (RAHNER, Grundkurs 274.)

Vgl. MÜLLER, Christologie 129.

<sup>426</sup> RAHNER, Grundkurs des Glaubens 58.

<sup>427</sup> Vgl. RAHNER, Jesu Auferstehung 351. Rahner unterstreicht nachhaltig, dass es eine Auferstehung *für uns* nur wegen der Auferstehung Jesu Christi gibt; gleichzeitig betont er aber auch, dass Jesu Auferstehung *kein individuelles* Ereignis ist bzw. sein kann, weil er qua seiner Leiblichkeit ein intersubjektiv verfasstes Wesen ist. Mithin muss Mt 27,52f. („Die Gräber öffneten sich, und die Leiber vieler Heiligen, die entschlafen waren, wurden auferweckt. Nach der Auferstehung Jesu verließen sie ihre Gräber, kamen in die Heilige Stadt und erschienen vielen“ mitnichten als mythologische Ausschmückung diskreditiert werden. Vgl. RAHNER, Karl, Zum Sinn des Assumpta-Dogmas. In: DERS., SzTh I. Einsiedeln u.a. 1954, 239-252, 243f. [= RAHNER, Assumpta-Dogma.] Vgl. hierzu Greshake in: KREMER, Jacob/ GRESHAKE, Gisbert, Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung. Darmstadt 21992, 263. [= GRESHAKE, Resurrectio.]

<sup>428</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs 263. Vgl. RAHNER, Jesu Auferstehung 350.

Sein und Schicksal Jesu Christi sind eben nicht „rein privater Natur“ wie Schwerdtfeger zu recht feststellt. Vgl. SCHWERDTFEGGER Gnade 282.

ken“<sup>429</sup>, ohne dass damit in irgendeiner Weise gemeint wäre, die Auferstehung würde sich *nur* im Glauben der Jünger ereignen, ohne ein ontologisches Fundament in re zu haben. Nichtsdestotrotz verknüpft Rahner das ontologische Faktum der Auferstehung auf das engste mit seiner gnoseologisch-noetischen Erkennbarkeit, durch die das Faktum erst in seiner heilsbedeutsamen Funktion sichtbar und auf diese Weise wirksam wird: Die *Wirklichkeit* der Auferstehung wird in *unlösbarer* Einheit mit der *Heilsbedeutsamkeit* dieses Ereignisses erfahren, so dass man sagen kann, „Jesus sei eigentlich erst dann radikal auferstanden, d.h. *den* Punkt erreichend, auf den das ganze abzielt, wenn er auch in meinem Glauben als der Auferstandene gegeben ist“<sup>430</sup>

Dieser Glaube ist aber nicht nur *formal* zu bestimmen, sondern *inhaltlich* zu qualifizieren als ein solcher, der sich als die göttlich bewirkte (!) Befreiheit über die Mächte der Endlichkeit, der Schuld und des Todes erfährt und sich ermächtigt weiß durch das Ereignis der Freiheit, die sich in Jesus selbst ereignet hat und in der Auferstehung für die Glaubenden offenbar wurde.<sup>431</sup>

## **2. Der Ursprung des Auferstehungsglaubens: Das Zeugnis des Neuen Testaments**

### **2.1 Jesu Gottesreichbotschaft und die Frage nach dem Leben nach dem Tod (Auferstehung)**

Bevor nach der Erfahrung der Jüngerinnen und Jünger zu fragen ist, die zu der Glaubensaussage „Jesus ist der Herr“ und „Gott hat ihn von den Toten auferweckt“ (Röm 10,9) geführt hat, muss der Blick nochmals auf die Basileia-Verkündigung Jesu gewandt werden, die in der Auferstehung Jesu nicht nur vollumfänglich *legitimiert*, sondern eschatologisch *verwirklicht* und in ihrer Wirksamkeit endgültig *offenbar* wurde. Der folgenden Aussage Kaspers ist daher vollinhaltlich zuzustimmen:

---

<sup>429</sup> RAHNER, Auferstehung 350. Vgl. BOKWA, Ignacy, Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie bei Karl Rahner. Frankfurt a. M. u.a. 1990, 180. [= BOKWA, Christologie.]

Rahner: „In *diesem* Sinne kann man ruhig und muss man sagen, dass Jesus in den Glauben seiner Jünger hinein aufersteht.“ (RAHNER, Grundkurs 263.) (Implizit gegen Bultmann.)

Zur kritischen Einschätzung dieser Rahnerschen Aussage vgl. RATZINGER, Verstehen 186.

<sup>430</sup> RAHNER, Kirchliche Christologie 224f.

Bemerkenswert ist die Tatsache, dass Rahner eine metaphysische Begründung für diese Tatsache angibt, insofern jede Wirklichkeit so beschaffen ist, *dass* sie beim geistigen Subjekt „ankommen“ will. (Vgl. ebd.)

<sup>431</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs 263.

„Die Auferweckung Jesu ist Offenbarung und Verwirklichung der von Jesus verkündigten Herrschaft Gottes.“<sup>432</sup>

Die Frage lautet konkret, welches Verständnis von Auferstehung Jesu selbst im Rahmen seiner Basileia-Predigt, gewissermaßen als „Bringer der Gottesherrschaft“<sup>433</sup> vertreten hat. Der Befund ist erstaunlich dürftig, so dass Paul Hoffmann feststellt, dass „der Auferstehungshoffnung in der Verkündigung Jesu (...) keine eigenständige Bedeutung“<sup>434</sup> zukomme. Im Unterschied zur Apokalyptik verzichtet Jesus auf eine nähere Ausgestaltung der Auferstehung und legt damit den Akzent darauf, dass Gott sich als Herr der *Welt* und *Geschichte* erweist. Die in seiner Verkündigung vorgegebene Bindung der eschatologischen Hoffnung *an die Geschichte* wird so nachhaltig unterstrichen. Die Geschichte ist der Ort der Entscheidung: Heil und Leben gewinnt der Mensch nur, wenn „er sich auf dieses durch Jesus vermittelte Heilsangebot Gottes einlässt“<sup>435</sup>. Gleichwohl ist die Überwindung des Todes als ein *Teilaspekt* an dem vollendeten Gottesreich anzusehen. Diese Hoffnung richtet sich bildhaft auf das universale Heilmahl ohne Hunger und Leid:

„Er richtete seine Augen auf seine Jünger und sagte: Selig, ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes. Selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet satt werden. Selig, die ihr jetzt weint, denn ihr werdet lachen.“ (Lk 6,20f.)

An diesem Festmahl werden *alle* Völker zusammen mit den Patriarchen im Reich Gottes zu Tische liegen:

„Ich sage euch: Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen.“ (Mt 8,11)

Einige Logien Jesu implizieren das Leben der Toten; etwa in der Rede vom Gericht, vom Eingehen ins Reich Gottes, ins Leben oder Verderben:

„Die Königin des Südens wird beim Gericht gegen die Männer dieser Generation auftreten und sie verurteilen; denn sie kam vom Ende der Erde, um die Weisheit Salomos zu hören. Hier aber ist einer, der mehr ist als Salomo. Die Männer von Ninive werden beim Gericht gegen diese Generation auftreten und sie verurteilen; denn sie haben sich

---

<sup>432</sup> KASPER, Jesus 169.

<sup>433</sup> KESSLER, Sucht 90.

<sup>434</sup> HOFFMANN, Paul, Art. Auferstehung. In: TRE IV, 450-467. [= HOFFMANN, Art. Auferstehung.]

<sup>435</sup> HOFFMANN, Art. Auferstehung 451.

nach der Predigt des Jona bekehrt. Hier aber ist einer, der mehr ist als Jona.“ (Lk 11,31f)

„Wenn dich deine Hand zum Bösen verführt, dann hau sie ab; es ist besser für dich, verstümmelt in das Leben zu gelangen, als mit zwei Händen in die Hölle zu kommen, in das nie erlöschende Feuer.“ (Mk 9,43ff)

„Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können, sondern fürchtet euch vor dem, der Seele und Leib ins Verderben der Hölle stürzen kann.“ (Mt 10,28)

Im sogenannten eschatologischen Ausblick im Angesicht des Todes verbindet Jesus schließlich sein „Wissen“ um die Sieghaftigkeit der Basileia Gottes mit Hoffnung auf seine eigene Rettung:

„Amen, ich sage euch: Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von neuem davon trinke im Reich Gottes.“ (Mk 14,25)

Die Überwindung des Todes und die darin zum Ausdruck gebrachte eschatologische Hoffnung ist also ein konstitutiver Bestandteil der Gottesherrschafts-Predigt, insofern Gottes universale Herrschaft von sich aus Gott als denjenigen impliziert, der Macht über Leben und *auch* den Tod hat. Dem universalen Gnaden- und Geschenkcharakter der Basileia Gottes entspricht, dass die eschatologische Verheißung einer Auferstehung *für alle Menschen* bedeutet. Sie gilt nicht nur den *Gerechten und Auserwählten*, sie gilt nicht nur dem *Volk Israel*, sondern entsprechend Jes 25,6-8<sup>436</sup> schlechthin *allen*, die sich auf das Heilsangebot Gottes einlassen.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Der Gedanke einer Auferstehung der Toten steht nicht im Zentrum der Basileia-Verkündigung Jesu. Gleichwohl ist sie deren konstitutiver Teilaspekt, insofern sie eine logische Implikation der umfassenden Herrschaft Gottes darstellt. Als solcher wird er in der Botschaft des vorösterlichen Jesus virulent und wohl auch von ihm selbst mit Blick auf sein eigenes Todeschicksal artikuliert.

---

<sup>436</sup> „Der Herr der Heere wird auf diesem Berg für alle Völker ein Festmahl geben mit den feinsten Speisen, ein Gelage mit erlesenen Weinen, mit den besten und feinsten Speisen, mit besten, erlesenen Weinen. Er zerreißt auf diesem Berg die Hülle, die alle Nationen verhüllt, und die Decke, die alle Völker bedeckt. Er beseitigt den Tod für immer. Gott, der Herr, wischt die Tränen ab von jedem Gesicht. Auf der ganzen Erde nimmt er von seinem Volk die Schande hinweg. Ja, der Herr hat gesprochen.“ (Jes 25,6-8)



## 2.2 Das Osterzeugnis im Neuen Testament

Der Glaube an die Auferstehung Jesu ist einerseits das strukturbildende Element des gesamten Neuen Testaments und gleichzeitig der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis der Verkündigung von der Verkündigung Jesu Christi.<sup>437</sup> Die Auferstehung Jesu Christi ist der umfassende Horizont, innerhalb dessen alle *christliche* Rede von Gott, seinem Christus und dem Menschen steht. Oder nochmals anders gewendet: Das österliche Licht erhellt nicht nur den angemessenen Blick auf das Leben und Wirken des vorösterlichen Jesus Christus, sondern es ermöglicht zugleich dessen angemessene Deutung. Allein von Ostern her kann die Bedeutung Jesu Christi richtig erschlossen werden. Ist aber der Glaube an die Auferstehung das tragende Strukturprinzip des Neuen Testaments, so ist dieses als Ganzes wesentlich als *Zeugnis von der Auferstehung* zu verstehen. In ihm bündeln sich die vielfältigen Erfahrungen derjenigen, die Jesus selbst erlebt und schließlich seine Auferstehung erfahren haben. Entsprechend vielschichtig und mehrdimensional sind auch diejenigen Texte der Heiligen Schrift, die explizit von der Auferstehung handeln und sprechen. Sieht man von den Passionserzählungen, ja von den Evangelien als solchen einmal ab, die im Grunde genommen auf je unterschiedliche Weise bereits österliche Zeugnisse sind, unterscheidet man drei verschiedene Textgattungen.

1. In zeitlicher Hinsicht primär sind die sogenannten *Auferweckungs-* bzw. *Auferstehungsformeln*, die massiv und in vielfältiger Form v.a. im paulinischen Schrifttum anzutreffen sind. In ihnen artikuliert sich in sehr ursprünglicher Weise das urchristliche Bekenntnis *von* der Auferstehung und *zur* Auferstehung Jesu Christi. Sie sind nach innen hin Glaubenaussagen und nach außen hin Bekenntnisformeln.
2. Von ihnen zu unterscheiden aber nicht zu trennen sind die unterschiedlichen *Erzählungen* von den *Erscheinungen* des gekreuzigten und auferstandenen Jesus, die den Jüngerinnen und Jüngern nach dem Tode Jesu zuteil geworden sind. Wir sprechen von den sogenannten *Erscheinungsberichten*. Sie finden sich in allen kanonischen Evangelien und sind deutlich jüngeren Datums als die Auferstehungsformeln.

---

<sup>437</sup> Vgl. KESSLER, Hans, *Jenseits von Fundamentalismus und Rationalismus. Versuch über Auferstehung Jesu und Auferstehung der Toten*. In: In: KESSLER, Hans, Hg., *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften*. Darmstadt 2004, 296-321, 301. [= KESSLER, Fundamentalismus.]

3. Schließlich bilden die *Erzählungen* von der *Osterverkündigung am leeren Grab* eine spezifische Textform, in der der Auferstehungsglaube zum Ausdruck gebracht wird. Sie sind ebenfalls jünger als die Auferweckungsformeln.

### 2.2.1 Die frühen Auferweckungs- bzw. Auferstehungsformeln

#### a) Die eingliedrigen Formeln

Bei den eingliedrigen Formeln ist zwischen Auferweckungs- und Auferstehungsformeln zu unterscheiden. Während die ersteren aus der Perspektive Gottes als des Vaters formuliert sind, so lenken letztere den Blick auf Jesus: Gottes Auferweckungstat korrespondiert das Auferstehen Jesu. Sein Auferstehen ist Resultat aus der Auferweckung durch Gott.

Charakteristisches Beispiel für eine eingliedrige Auferweckungsformel ist 1 Thess 1,9f., worin wir wohl das älteste literarische Zeugnis des urchristlichen Auferstehungsglaubens finden<sup>438</sup>:

„Denn man erzählt sich überall, welche Aufnahme wir bei euch gefunden haben und wie ihr euch von den Götzen zu Gott bekehrt habt, um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen und seinen Sohn vom Himmel her zu erwarten, *Jesus, den er von den Toten auferweckt hat* und der uns dem kommenden Gericht Gottes entreißt.“ (1 Thess 1,9f.)

Die Auferweckungsformel kann auch in passiver Konstruktion gestaltet sein<sup>439</sup>:

„Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben.“ (Röm 6,4)

Von der Auferweckungsformel zu unterscheiden sind die Auferstehungsformeln<sup>440</sup>:

---

<sup>438</sup> Beispiele für die *eingliedrige Auferweckungsformel*: „Gott hat den Herrn auferweckt“ (1 Kor 6,14) oder „Gott, der Jesus auferweckt hat aus den Toten“ (Gal 1,1) oder „Jesus, den Gott von den Toten auferweckt hat“ (1 Thess 1,10) oder „Gott aber hat ihn (Jesus) von den Wehen des Todes befreit und auferweckt“ (Apg 2,24). (Vgl. ferner: Röm 4,24; 8,11; 10,7.9; Kol 2,12f; Eph 2,5; Hebr 11,19; 13,20; Apg 2,32; 13,33f; 17,31).

<sup>439</sup> Beispiele für Passiv-Konstruktionen: 1 Kor 15,12.20; Röm 6,4.9; 7,4; Mk 16,6 par; Mt 17,9; 27,64; 28,7; Joh 2, 22; 21,14; 2 Tim 2,8.

<sup>440</sup> Weitere Beispiele für die Auferstehungsformel: Mk 8,31 par; 9,9f.32 par; 10,34 par; Joh 20,9; Apk 1,18; 2,8.

„Wenn Jesus – und das ist unser Glaube – gestorben und auferstanden ist, dann wird Gott durch Jesus auch die Verstorbenen zusammen mit ihm zur Herrlichkeit führen.“ (1 Thess 4,14)

Während die Auferweckungsformel ein kausatives Interesse verfolgt (die Perspektive richtet sich auf den Gott als den *Grund* der Auferstehung), sind die Auferstehungsformeln aus einer resultativen Sicht formuliert (die Perspektive richtet sich auf Jesus, der auf Grund der Auferweckung durch Gott auferstanden ist). D.h.: Ein und dasselbe Geschehen, wird von zwei unterschiedlichen Blickwinkeln heraus artikuliert.

Die Formel bleibt konstant, ist weit verbreitet und kennt nur geringe Veränderungen. Das weist sie aus als selbständig geprägte Formel. Sie enthält *vier konstitutive Elemente*:

1. Die Aoristform des Verbs weist auf ein einmaliges Handeln in der Vergangenheit hin.
2. Das Subjekt des Auferweckungshandelns ist Gott.
3. Das Objekt dieses Handelns ist Jesus, der am Kreuz Getötete (noch ohne jede christologische Titulatur).
4. Die präpositionale Bestimmung „aus (den) Toten“ erklärt, aus welchem Bereich und Zustand (Scheol) Jesus auferweckt wurde.

- *Auferweckung als Handeln Gottes*

Die Auferweckung als Handeln Gottes steht im Kontext seines bisherigen Heilshandelns. Die alte Bekenntnisformel hat in der *alttestamentlichen-jüdischen Literatur Form- und Sprachparallelen*. Als *Formparallele* sind zu nennen Gottesprädikationen der alttestamentlich-jüdischen Gebets- und Bekenntnistradition, die Gott als den Schöpfer (z.B. Gott, „der Himmel und Erde gemacht hat“ (Ps 115,15; Jes 45,7; Dan 9,15; Weish 9,1 u.a.)) und als den geschichtlichen *Retter* vor dem drohenden Tod preisen: Gott, „der euch aus Ägypten herausgeführt hat“ (Ex 16,6; 6,7; Hos 13,4 u. a.).

Eine *inhaltliche Parallele* hat die Auferweckungsformel in der Gottesprädikation der zweiten Benediktion des Achtzehn-Gebetes: „Gepriesen seist du Herr, der du die Toten lebendig machst/ auferweckst“. Dieses Gottesprädikat greift Paulus in Röm 4,17.24 und 2 Kor 1,9 auf. Bedenkt man diesen Hintergrund, so ergibt sich

als inhaltliche Aussage der Auferweckungsformel das Folgende: Gottes Machttat an Jesus überbietet sein bisheriges Heilshandeln. Kessler schreibt:

„Gott hat in Fortführung und Überbietung seines Schöpfungshandelns an der Welt und seines geschichtlichen Rettungshandelns an Israel eschatologisch durch seine die Toten erweckende Macht unerwartet und exzeptionell an dem gekreuzigten und toten Jesus gehandelt. Damit hat er den durch die Kreuzigung dem Fluch und der Verlorenheit übergebenen Jesus bestätigt und sich selbst effektiv als der Gott erwiesen, den der irdische Jesus – sozusagen auf Kredit hin – in Anspruch genommen und behauptet hatte, nämlich als der Retter des Verlorenen. Allein der in und an Jesus handelnde Gott ist wirklich der Schöpfer und der Retter und damit wirklicher Grund von Hoffnung.“<sup>441</sup>

Die Auferweckungsformel beinhaltet also eine neue Aussage über Gott und sein Handeln an Jesus:

„Die Auferweckungsformel ‚Gott hat (den gekreuzigten) Jesus von den Toten auferweckt‘ macht also primär und grundlegend eine neue Aussage über Gott, sie hält darin eine neue Gotteserfahrung fest, nämlich die österliche Grunderfahrung des definitiv-eschatologischen, unumstößlichen Einbruchs des Gottes der Verlorenen in diese Welt. Erst in zweiter Linie und indirekt enthält sie auch eine impliziert christologische Erfahrung und Aussage: Gott hat in unerwartbarer und singulärer Weise *Jesus* von den Toten auferweckt und sich so *in ihm* endgültig der Menschheit und der Welt verschrieben. Dass Gott gerade an dem (als falscher Messias) gekreuzigten und damit anscheinend gottverfluchten Jesus sich als der erwiesen hat, der Tote erwecken kann, bedeutet Jesu Rechtfertigung. Gott hat sich zu ihm bekannt, ihn in seinem Anspruch (der Bringer der Gottesnähe zu sein) und in seinem Werk bestätigt und gerechtfertigt. Er *ist* wirklich der Bringer der Nähe Gottes, in ihm *hat* Gott endgültig gesprochen und gehandelt. Durch die *Kundgabe* seines Auferweckungshandelns an Jesus aber hat Gott die neue Sendung der Jünger begründet.“<sup>442</sup>

Zum Glauben, dass Gott der Schöpfer, der Himmel und Erde gemacht hat, sowie der Retter ist, der befreit hat aus Ägypten, tritt das Bekenntnis, dass Gott Jesus von den Toten auferweckt hat. Diese neue Gotteserfahrung, welche auf einem Er-

---

<sup>441</sup> KESSLER, Sucht 112.

<sup>442</sup> KESSLER, Sucht 113.

eignis, nämlich dem Handeln Gottes beruht, wird zum Grund der Hoffnung für alle.

b) *Die weitere Ausgestaltung der Auferweckungsformel zur mehrgliedrigen Formel*

Die eingliedrige Auferweckungsformel enthält schon im Kern die ganze Ostererfahrung. Da bei unterscheidet sie sich aber in signifikanter Form von den jüngeren Ausgestaltungen:

„Im Vergleich zu den mehrgliedrigen Aussagen repräsentiert die eingliedrige, auf Gottes Handeln an Jesus bezogene Auferweckungsformel die älteste Gestalt der Überlieferung. Ihre streng theologische Aussagenstruktur unterscheidet sie deutlich von den jüngeren christologisch orientierten Varianten.“<sup>443</sup>

Die ursprünglichen Formeln werden nach unterschiedlichen Seiten hin ausgestaltet:

1. im Hinblick auf *Geschehnisse* („*Erscheinungen*“), welche den Osterglauben auslösen; diese Geschehnisse werden beschrieben als endzeitliche Selbstoffenbarung durch *Begegnung* (vgl. 1 Kor 15,4f; Lk 24,34; Apg 10,39f; 13,28.30f; vgl. Joh 21,14; Gal 1,1.12.16);
2. im Hinblick auf die *Macht- und Heilsmittlerstellung des gekreuzigten und erhöhten Jesus*, in dem Gott seine Heilsherrschaft über die Welt ausübt und für sie da ist (z. B. Röm 1,3f; 10,9; 8,34; Eph 1,20; 1 Petr 1,21; vgl. Phil 2,8-11; ferner schon 1 Thess 1,9f und der Maranatha-Ruf);
3. im Hinblick auf sein *Sterben* (z. B. 1 Tess 4, 14; Röm 8,34; Apg 3,15; 4,10; 5,30; Mk 8,31; Apk 1,18) und dessen *soteriologische Bedeutung* (1 Kor 15,3-5; Röm 4,25; 2 Kor 5,15), die durch die Auferweckung erst endgültig begründet wird und universal wirksam werden kann und
4. im Hinblick auf *Bekehrung* bzw. *Taufe* (z. B. Röm 6,3f; Kol 2,12f; Eph 2,5f; 5,14; vgl. Lk 15,24.32), gegenwärtigen *neuen Lebenswandel* (z. B. Röm 6,8.11; 7,4; 14,7-9; 2 Kor 4,10-16; 5,15; 6,9; vgl. Kol 3,3f) und *zukünftige Auferweckung* der Christus Zugehörigen (z. B. 1 Thess 4,13ff; 1 Kor 15,12ff; 2 Kor 13,4; 2 Tim 2,11; vgl. Phil 3,10.20).

---

<sup>443</sup> HOFFMANN, Art. Auferstehung 485.

## ad 1: Erscheinungen

In der berühmten Formel 1 Kor 15,3-5 verweist Paulus darauf, dass der Auferstehungsglauben ausgelöst wurde durch das Widerfahrnis des Sehens. Die Apostel – und neben ihnen eine ganze Reihe von Zeugen – haben den gekreuzigten Jesus als den Auferstandenen gesehen, bzw. er ist ihnen erschienen:

„(3) Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe: Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift,

(4) und ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift,

(5) und *erschien* dem Kephas, dann den Zwölf.

(6) Danach *erschien* er mehr als fünfhundert Brüdern zugleich; die meisten von ihnen sind noch am Leben, einige sind entschlafen.

(7) Danach *erschien* er dem Jakobus, dann allen Aposteln.

(8) Als letztem von allen erschien er auch mir, dem Unerwarteten, der ‚Missgeburt‘.“

Die Auferweckungsformel wird also dergestalt erweitert, dass mit dem Hinweis auf das „Erscheinen“ der Modus der Offenbarung benannt wird.

## ad 2: Machtstellung

Desweiteren wird die Formel ergänzt um den Hinweis der besonderen Machtstellung Jesu als dem Sohn Gottes, die diesem aufgrund der Auferstehung in eschatologischer Perspektive zukommt. Es verschiebt sich also der Fokus: Neben dem Hinweis auf Gott wird nun eine christologische Perspektive eingeführt. Im Auferstehungsglauben artikuliert sich zugleich der Glaube an die einmalige und unüberbietbare Sonderstellung Jesu als dem Christus.

„Ich verkündige „das Evangelium von seinem Sohn, der dem Fleisch nach geboren ist als Nachkomme Davids, der dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten, das Evangelium von Jesus Christus, unserem Herrn.“ (Röm 1,3f.)

### ad 3: Heilsbedeutung des Todes Jesu

Eng mit der christologischen ist die soteriologische Ergänzung der ursprünglichen Formel verbunden. Jesu Tod und seine Auferstehung haben eine heilsmittlerische Bedeutung für alle Menschen. Sein Tod bekommt einen sündenvergebenden bzw. sühneschaffenden Charakter. Auch dies kommt im ersten Korintherbrief zum Ausdruck:

„(3) Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe: Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift, (4) und ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift (...).“

### ad 4: Kollektiv-anthropologische Bedeutung der Auferstehung

Im zweiten Korintherbrief wird zudem die kollektive Bedeutung der Auferstehung unterstrichen. Christi Tod und Auferstehung haben eine Bedeutung für die Auferstehung aller Menschen aus der Kraft Gottes:

„Zwar wurde er in seiner Schwachheit gekreuzigt, aber er lebt aus Gottes Kraft. Auch wir sind schwach in ihm, aber wir werden zusammen mit ihm vor euren Augen aus Gottes Kraft leben.“ (2 Kor 13,4)

In wohl dichtester Form kommt dies im Römerbrief zum Ausdruck, wo die Auferweckungstat des Vaters (theologische Dimension) unmittelbar mit der Christologie verbunden wird, die ihrerseits soteriologische Bedeutung hat:

„Wisst ihr denn nicht, dass wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind? Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben. Wenn wir nämlich ihm gleich geworden sind in seinem Tod, dann werden wir mit ihm auch in seiner Auferstehung vereinigt sein.“ (Röm 6,3-5)

### c) Dimensionen des Auferstehungsbekenntnisses: Theologie – Christologie – Soteriologie – Anthropologie

Der Osterglaube wird in den ältesten Überlieferungen des Neuen Testaments als *Bekenntnis* zur uneingeschränkten Schöpfer-Macht Gottes ausgesprochen:

„Gott hat Jesus *aufgeweckt* von den Toten“ (1 Thess 1,10; Gal 1,1 u.ö.).

Gleichzeitig steht neben dieser theologischen Aussage eine christologische, insofern es Jesus ist, der von den Toten auferstanden ist:

„„Wenn Jesus – und das ist unser Glaube – gestorben und auferstanden ist, dann wird Gott durch Jesus auch die Verstorbenen zusammen mit ihm zur Herrlichkeit führen.“ (1 Thess 4,14a)

Diesem Jesus Christus, seinem Sterben und seiner Auferstehung, kommt jedoch auch eine soteriologische Bedeutung zu. Denn Jesus, den Gott von den Toten aufgeweckt hat, ist es, „der uns dem kommenden Gericht Gottes entreißt“ (1 Thess 1,10).

Daraus ergibt sich schließlich als vierte und letzte Dimension eine anthropologische, insofern Tod und Auferstehung Jesu eine kollektive Bedeutung zukommt. Denn durch die Annahme seines Todes und seiner Auferstehung in der Taufe, wird der Mensch zu einem neuen Mensch, der Anteil hat an der Auferstehung Jesu (vgl. Röm 6,3ff.), die nach Paulus „Vorwegnahme sowie Begründung der endzeitlichen Auferstehung aller (1 Kor 15,45-49; Phil 3,21)“<sup>444</sup> ist.

Damit beinhalten der Glaube an und das Bekenntnis zur Auferstehung gleichermaßen wesentliche Aussagen *über Gott, über Jesus Christus und über den Menschen* bzw. dessen endgültiges (Heils-)Geschick.

- *Theologische Dimension*

In der Bekenntnisformel wird zunächst eine *Aussage über Gott* selbst gemacht: Gott ist der, der die Toten auferweckt; so wie es auch im Achtzehngebet des nachbiblischen Judentums bis heute in der zweiten Benediktion bezeugt ist: „Gepriesen seist du Herr, der du die Toten lebendig machst/ auferweckst.“

Zugleich wird ausgedrückt, dass es um ein Handeln Gottes *an Jesus* geht. Wir finden in diesen sehr alten Bekenntnisformeln also einen zweifachen Aspekt, einen *theo-logischen*, auf Gott und sein Tun bezogenen, und einen *christologischen*, einen auf Gottes Tun an Jesus, den Gekreuzigten, bezogenen. Mit dem Bekenntnis, Gott *hat* Jesus auferweckt von den Toten, wird demnach *Neues von Gott* bezeugt. Paulus greift diese Gottesprädikation in Röm 4,17.24 und 2 Kor 1,9 auf:

---

<sup>444</sup> KREMER, Jacob, Die Auferstehung Jesu. In: HFTh<sup>2</sup> II, 141-159, 144. [= KREMER, Auferstehung.]



- „Gott, der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft.“ (V 17)
- „(...) die wir an den glauben, der Jesus, unseren Herrn, von den Toten auferweckt hat“ (V. 24).
- „Gott, der die Toten auferweckt.“ (2 Kor 1,9)
- *Christologische Dimension*

Nun darf man allerdings nicht übersehen, dass neben diesen alten Bekenntnisformeln, die ein Handeln Gottes an Jesus bezeugen, auch folgendes Bekenntnis steht:

- „Wir glauben: *Jesus ist gestorben und auferstanden*“ (1 Thes 4,14).

Auferweckung und Auferstehung stehen also beide im gleichen Brief, der um die Mitte des 1. Jahrhunderts geschrieben wurde. Auferweckung bezieht sich auf Gottes Tun, Auferstehung hat Jesus als handelndes Subjekt. Was weiter auffällt, ist die Verbindung von Jesu Tod mit seiner Auferweckung/ Auferstehung. Es gibt hier also eine zweigliedrige Bekenntnisformel, die sich auf Jesus bezieht: „*Jesus ist gestorben und auferstanden.*“ Dies führt dann zur soteriologischen Dimension.

- *Soteriologische und anthropologische Dimension*

Die soteriologische Dimension zeigt die Heilsrelevanz Jesu Christi für alle Menschen an. Nur in der Anteilnahme an seinem Tod und seiner Auferstehung findet der Sünder Rechtfertigung und kann er zum ewigen, vollendeten Leben gelangen. Da der singulären und individuellen Auferstehung des Menschen Jesu eine kollektive Bedeutung zukommt, ist das Bekenntnis zur Auferstehung Jesu zugleich eine anthropologische Aussage. Im Blick auf den Menschen lässt sich sagen: Im gelungenen Verhältnis zwischen Gott und Jesus Christus, das seine höchste Aufgipfelung in der Auferstehung erfährt, ist zugleich das Verhältnis Gottes zu jedem einzelnen Menschen bleibend definiert. Vollendeten Zugang zu Gott erlangt der Mensch in seiner Auferstehung, wobei diese Gemeinschaft (communio) mit Gott bleibend vermittelt ist durch Jesus Christus. Die Beziehung zu Gott, die im ewigen Leben gipfelt, ist von daher durch Christus – den Gottmenschen – christologisch vermittelt. Voraussetzung für diese vollendete Gottesgemeinschaft in, mit und durch Christus aber ist die Rechtfertigung des Menschen als Sünder. Diese Rechtfertigung ist ihrerseits ermöglicht durch die sündenvergebende Tat Christi, dessen Tod unter der Bedingung der Sünde auch eine soteriologische Bedeutung hat:

„Er ist aber für alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr für sich leben, sondern für den, der für sie *starb und auferweckt wurde*.“ (2 Kor 5,15)

Die vier Dimensionen von Theologie, Christologie, Soteriologie und Anthropologie fallen in der paulinischen Aussage im Römerbrief quasi in eins:

„Christus Jesus, der gestorben ist, mehr noch: der auferweckt worden ist, sitzt zur Rechten Gottes und tritt für uns ein.“ (Röm 8,34)

Die hier eingenommene Perspektive ist grundsätzlich eine anthropologische: Jesus der Christus als der Gekreuzigte und von Gott Auferweckte steht in unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott. Diese Gemeinschaft wiederum ermöglicht sein Eintreten für den Menschen. Sein Eintreten (Dimension Soteriologie) für den Sünder (Dimension Anthropologie 1) ermöglicht es dem Menschen, den von Jesus Christus vermittelten (Dimension Christologie) Zugang (Dimension Anthropologie 2) zu Gott zu erlangen, der diesen Zugang aufgrund der Auferweckungstat geschaffen hat (Dimension Theologie).

Im Blick auf die vier Dimensionen bedeutet der Auferstehungsglaube folgendes:

### 1. Theologische Dimension<sup>445</sup>

- Als *Tat* Gottes weist die Auferstehung Jesu Gott aus als den Schöpfer, „der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft“ (Röm 4,17).
- Jesu Auferstehung ist daher als das endgültige „Ja“ Gottes der unüberbietbare Höhepunkt der Offenbarung: „Gott ist *treu*, er bürgt dafür, dass unser Wort euch gegenüber nicht Ja und Nein zugleich ist. Denn Gottes Sohn Jesus Christus, der euch durch uns verkündigt wurde – durch mich, Silvanus und Timotheus –, ist nicht als Ja und Nein zugleich gekommen; in ihm ist das Ja verwirklicht. Er ist das Ja zu allem, was Gott verheißen hat. Darum rufen wir durch ihn zu Gottes Lobpreis auch das Amen.“ (2 Kor 1,18-20)
- Die Auferweckung Jesu ist die Entsprechung und Überbietung der Namensoffenbarung Gottes an Moses (vgl. Ex 3,13-15); in ihr zeigt sich dass JHWH der „ich bin da“ ist. Und es zeigt sich, *wie* Gott dieser „ich bin da“ ist; nämlich als derjenige, der die Toten nicht verlässt.

---

<sup>445</sup> Vgl. zum Folgenden KREMER, Auferstehung 152f.

- Schließlich ist die Auferweckung Jesu die machtvolle Bestätigung („Rechtfertigung“) der Predigt Jesu vom Anbruch der Gottesherrschaft, die durch die Kreuzigung misskreditiert zu sein schien: „Er wurde offenbart im Fleisch, gerechtfertigt durch den Geist, geschaut von den Engeln, verkündet unter den Heiden, geglaubt in der Welt, aufgenommen in die Herrlichkeit.“ (1 Tim 3,16)

## 2. *Christologische Dimension*

- Für den Menschen Jesus selbst bedeutet die Auferweckung die Ermöglichung neuen und auf ewig ungefährdeten Lebens.
- Zugleich offenbart die Auferweckung in christologischer Perspektive endgültig und vollinhaltlich, *wer* Jesus war: Er ist trotz seiner Hinrichtung der verheißene Messias.
- Als der Auferstandene, zur Rechten Gottes sitzend, gehört er in den Lebens- und Herrschaftsbereich Gottes.

## 3. *Soteriologische und anthropologische Dimension*

- Für die *Christen* bedeutet die Auferstehung Jesu die Möglichkeit, von den Sünden befreit zu werden und damit aus der Macht des Todes errettet zu werden.
- Dies geschieht durch die schöpferische Umwandlung kraft des göttlichen Geistes und die Verleihung des ewigen Lebens (vgl. 1 Kor 15,45-52).
- Diese endzeitliche Erlösung wird den Getauften kraft der Taufe bereits in ihrem jetzigen Leben als Angeld zuteil.
- Zusammenfassend lässt sich sagen: „Mit dem Osterglauben fällt die Entscheidung über menschliches ‚Selbstverständnis‘.“<sup>446</sup>

### 2.2.2 *Die Erscheinungen des Auferstandenen – Der Schlüsseltext in 1 Kor 15,3-8*

#### a) *Hermeneutische Vorbemerkungen*

Um die Bedeutung der sogenannten Erscheinungsberichte theologisch angemessen würdigen zu können, ist es wichtig zu berücksichtigen, dass sie historisch *nicht* die ursprüngliche Aussageform darstellen, in der sich der Glaube an die Auferstehung Jesu artikuliert. Gleichwohl darf ihre Bedeutung bei der Beantwortung der Frage, *wie* es zu dem in den Auferweckungsformeln artikulierten Auferstehungsbekenntnisses kam, nicht unterschätzt werden. Denn angesichts der Hinrichtung Jesu am Kreuz und der Jüngerflucht ist zu fragen, welches Ereignis die erneute Jüngersammlung, die mutige Missionstätigkeit bis hin zum Martyrium und die Bildung einer Gemeindefradition ausgelöst hat. (Der Problematik dieser „Wende im Jüngerverhalten“ soll an eigener Stelle ausführlich nachgegangen werden.) Hierzu ist es notwendig, zunächst die Erscheinungsberichte der Evangelien zu untersuchen, um diese mit dem Traditionszeugnis bei Paulus (vgl. 1 Kor 15,3ff.), in dem ebenfalls von einer Erscheinung des Auferstandenen gesprochen wird, in Korrelation zu bringen. Gleichzeitig soll auch der theologische Gehalt der Erscheinungsberichte bei den Evangelisten erhoben werden.

Es ist im Einzelnen nicht leicht, sich einen Überblick über die verschiedenen Erscheinungserzählungen zu verschaffen, da sie sich nicht harmonisieren lassen. Die Angaben über Ort, Zeit, Hergang und Reden widersprechen sich zum Teil, so dass man die „Berichte“ keinesfalls als ein historisches Protokoll verstehen kann.<sup>447</sup> Jeder Evangelist hat die Ostergeschichten von den Motiven seiner eigenen Theologie her gestaltet, sodass in ihnen nicht nur der Niederschlag der *ursprünglichen Ostererfahrung* gegeben ist, sondern zugleich die Erfahrungen mit Ostern in der späteren Gemeinde widerspiegelt werden. Hieraus darf man jedoch nicht den Fehlschluss ableiten, die Erzählungen von den Ostererscheinungen hätten keinerlei historischen Wert. Auch wenn man aus ihnen nicht wie aus einer Reportage die ursprünglichen Geschehensabläufe rekonstruieren kann, so verweisen sie doch auf die „Wirklichkeit und die Bedeutung der Erscheinungen“<sup>448</sup>, wie Jacob Kremer sehr richtig feststellt. Der „historische Wert“ der Erzählungen bezieht sich nicht auf das „Wie“ der Erscheinungen, sondern auf deren „Dass“. Damit haben die Erscheinungen aber als ein den Erzählungen vorgegebenes Datum<sup>449</sup> zu gelten, das „narrativ in unterschiedlichen, darum nicht harmonisierbaren Variationen“<sup>450</sup> inszeniert wird.

Eine letzte Vorbemerkung ist notwendig: Die Erscheinungsberichte müssen sorgfältig von den Berichten vom leeren Grab unterschieden werden. Es handelt sich

---

<sup>446</sup> THEISSEN/MERZ, Jesus 416.

<sup>447</sup> Vgl. KREMER, Auferstehung 150.

<sup>448</sup> KREMER, Auferstehung 150.

<sup>449</sup> Vgl. HOFFMANN, Art. Auferstehung 501.

<sup>450</sup> KESSLER, Fundamentalismus 309.

hierbei um zwei unterschiedliche und voneinander unabhängige Traditionsstränge, die erst später durch die Erzählungen von den Erscheinungen am leeren Grab sekundär miteinander verbunden wurden.<sup>451</sup> Dies gilt bereits für den kanonischen, aber nicht markinischen Markusschluss (vgl. Mk 16,9: Erscheinung Jesu vor Maria aus Magdala). Für die drei Großevangelien gilt, dass sie „mit der Grabtradition *Erscheinungserzählungen*“<sup>452</sup> kombinieren. Der Hinweis ist wichtig, da sich mit der Grabstradition und den Erscheinungsberichten unterschiedliche theologische und historische Probleme verbinden, die nicht miteinander vermischt werden sollten.

b) *1 Kor 15,3-8 als Schlüsselstelle bei der Frage nach dem Ostergeschehen*

Dem paulinischen Zeugnis von der Erscheinung des Auferstandenen kommt für die historische Rückfrage nach dem Ursprung des Osterglaubens eine erhebliche Bedeutung zu, weil wir nur bei ihm von einer Erscheinung Jesu aufgrund eigener Erfahrung wissen. Zudem rekurriert er als Augenzeuge auf die analogen Erfahrungen, die andere Zeitgenossen mit dem Auferstandenen gemacht haben.<sup>453</sup>

In der mehrgliedrigen Auferweckungsformel des Paulus in 1 Kor 15,3-5 finden wir zudem die älteste, literarisch greifbare Verbindung des *Auferweckungsbekenntnisses* mit dem *Erscheinungsgeschehen*.

„(3) Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe: Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift, (4) und ist begraben worden. Er ist am dritten Tag *auferweckt* worden, gemäß der Schrift, (5) und *erschien* dem Kephas, dann den Zwölf.“ (1 Kor 15,3-5)

Das Zeugnis von der Auferweckung Jesu – für die es keinerlei Zeugen gibt – ist gemäß dieser paulinischen Aussage *evoziert* durch die Erscheinungen des Auferstandenen. Von der Auferweckung erfahren die Jünger Jesu erst durch seine Erscheinungen, unabhängig davon, was man unter „Erscheinungen“ zu verstehen hat. Für den fundamentaltheologischen Zusammenhang erscheint die Feststellung von außerordentlicher Wichtigkeit, dass eine neue Erfahrung der Jünger – Kephas, dann die Zwölf – mit Jesus nach dessen Tod zum Bekenntnis und zum Zeugnis der Auferstehung Jesu geführt hat. Dabei darf man sich von der vorliegenden Textgestalt nicht verführen lassen, das Ursache-Folge-Schema zu übersehen bzw.

---

<sup>451</sup> THEISSEN/MERZ, Jesus 423.

<sup>452</sup> HOFFMANN, Art. Auferstehung 501.

es zu nivellieren. Im vorliegenden Text stehen das Kerygma am Anfang und die Feststellung der Erscheinung des Auferweckten am Ende:

[Kerygma:] Christus ist *gestorben* für unsere Sünden, wurde *begraben* und wurde *auferweckt* –

[Erscheinung:] dann erschien er dem Kephas und den Zwölf.

Vom Erkenntnisvorgang her gesehen müsste die Aussage in umgekehrter Reihenfolge formuliert werden:

Weil Jesus dem Kephas und den Zwölf erschien, wissen wir,  
*dass* er auferweckt wurde.

Dass Jesus gestorben und begraben wurde sind empirisch feststellbare Tatsachen, die wir zunächst vernachlässigen können. Jesu Auferweckung aber wird erkennbar nur durch seine Erscheinung. Daraus ergibt sich aber, dass das Kerygma (gestorben für unsere Sünden/ begraben/ auferweckt) seine Erkenntnisgrundlage in der Ostererscheinung hat: Weil Jesus den Zwölf erschienen ist, wissen sie, dass er auferweckt wurde. Aber: Nur weil Jesus auferweckt wurde, ist er bzw. konnte er den Jüngern erschienen. Diese gewiss diffizile Differenzierung führt zur Unterscheidung zwischen dem *Sachgrund* und dem *Erkenntnisgrund* des Auferstehungsglaubens. Beide hängen auf das Engste miteinander zusammen und dürfen doch nicht verwechselt werden. Das Osterbekenntnis lautet: „Der Gekreuzigte lebt.“ Der *Sachgrund* für diese Aussage liegt in der Tatsache, dass Gott Jesus von den Toten *auferweckt* hat. Von diesem Sachgrund aber ist der *Erkenntnisgrund* des Osterbekenntnisses zu unterscheiden: Er besteht darin, dass Jesus als der Aufgestandene den Zwölfen *erschienen* ist. D.h. aber: Wir müssen sorgfältig unterscheiden zwischen dem, was Auferweckung bedeutet und der Frage nach dem, *wie* diese Auferweckung uns zur Kenntnis gekommen ist. Denn theoretisch wäre es denkbar, dass Gott Jesus von den Toten auferweckt hätte, ohne dass wir davon wüssten. Der Sachgrund ist dem Erkenntnisgrund des Auferstehungsglaubens also logisch vorgeordnet. Der Sachgrund der Auferstehung als eine eigene Realität nämlich ist die Bedingung dafür, dass wir von ihr Kenntnis erlangen.

Daraus ergibt sich folgende wichtige Ableitung: *Ursache* des Auferstehungsbekenntnisses ist die Auferweckung Jesu. Hiervon zu unterscheiden ist die Erscheinung des Aufgestandenen, die eine *Folge* der Auferweckungstat ist. Die Auferweckungstat Gottes und das Offenbarwerden dieser Tat sind zwei deutlich voneinander

---

<sup>453</sup> Vgl. HOFFMANN, Art. Auferstehung 491.

der zu unterscheidende Wirklichkeiten, die nicht voneinander getrennt, aber ebenso wenig miteinander vermischt werden dürfen. Der Auferweckungsinitiative Gottes folgt eine weitere und neue Initiative: nämlich die Offenbarung dieser Initiative durch die Erscheinung des Auferstandenen.

c) *Textanalyse von 1 Kor 15,3-8*<sup>454</sup>

„(3) Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe: *Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift,*

*(4) und ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift,*

*(5) und erschien dem Kephas, dann den Zwölf.*

(6) Danach erschien er mehr als fünfhundert Brüdern zugleich; die meisten von ihnen sind noch am Leben, einige sind entschlafen.

(7) Danach erschien er dem Jakobus, dann allen Aposteln.

(8) Als letztem von allen erschien er auch mir, dem Unerwarteten, der ‚Missgeburt‘.“ (1 Kor 15,3-8)

1. Bei dem Text handelt es sich zweifellos um ein Traditionsgut, das Paulus bereits übernommen und zum konstitutiven Bestandteil seiner Missionsverkündigung gemacht hat. Es ist die Kurzform des Evangeliums: Vgl. 1 Kor 15,1-2: „Ich erinnere euch, Brüder, an das Evangelium, das ich euch verkündet habe. Ihr habt es angenommen (parelßbete); es ist der Grund, auf dem ihr steht. Durch dieses Evangelium werdet ihr gerettet, wenn ihr an dem Wortlaut festhaltet, den ich euch verkündet habe. Oder habt ihr den Glauben vielleicht unüberlegt angenommen?“ (Umstritten ist der Umfang der Tradition: V 6b könnte eine paulinische Wendung sein; V 8 geht eindeutig auf Paulus zurück.) Für diesen Befund sprechen mehrere Tatsachen: Zunächst sagt Paulus ausdrücklich, dass er diese Überlieferung, die er nun den Korinthern tradiert bzw. an die er sie erneut erinnert, selbst empfangen hat. Dieses Gefälle von Empfang und Weitergabe ist charakteristisch für das Wesen der gesamten christlichen Tradi-

---

<sup>454</sup> Vgl. zum Folgenden: HOFFMANN, Art. Auferstehung 482f., THEISSEN/ MERZ, Jesus 426-428. KESSLER, Sucht 146-153. WALDENFELS, Fundamentaltheologie 299-301.

tion und Glaubensverkündigung bis heute: Im Zeugnis des Verkündigers (das seinen Glauben voraussetzt) wird eine überlieferte Tradition so weitergegeben, dass sie ihrerseits traditionsbildenden Charakter bekommt. Auf diese Weise kommt eine ununterbrochene *Zeugenkette* zustande, die das Ursprungsgeschehen des Glaubens durch die Geschichte jeweils neu vermittelt und auf diese Weise gegenwärtig macht. Für den traditionellen Charakter der Formel spricht ferner die Tatsache, dass sie unpaulinische Wendungen aufweist. (Paulus spricht von der Sünde sonst nur im Singular ebenso wie die Rede von den „Zwölf“.) Schließlich handelt es sich um eine geprägte Form, worauf die vierfache Verwendung des „Óti“ ebenso hinweist, wie der parallele Aufbau: 1. Tod + Sinndeutung + nach den Schriften → Bestätigung des Todes durch „er wurde begraben“ → 2. Auferweckung + Zeitbestimmung + Bestätigung der Auferweckung durch „gesehen“.

2. Herkunft und Alter der Tradition führen bis in die älteste Zeit nahe an die überlieferten Ereignisse selbst heran. Sie ist älter als die korinthische Gemeinde, die um das Jahr 49/ 50 n. Chr. gegründet wurde. Da Paulus die Tradition nachdrücklich als in Übereinstimmung mit der Lehre der anderen Apostel bezeichnet (1 Kor 15,11: „Ob nun ich verkündige oder die anderen: das ist unsere Botschaft, und das ist der Glaube, den ihr angenommen habt.“), reicht sie bis zum Apostelkonzil zurück, bei dem Paulus im Jahr 46/48 mit den Zeugen selbst gesprochen hat. Das bedeutet aber, dass bereits 15 Jahre nach dem Tode Jesu eine geprägte Formel von seinem Sterben und seiner Auferstehung gegeben ist. *Dieses* Ursprungsereignis des Osterglaubens aber wird in der Tradition weiterbezeugt.
3. Von der Syntax des Textes ist auffallend, dass er nachhaltig eine gewisse zeitliche Abfolge der Erscheinungen zum Ausdruck bringt: Petrus ist der Erzeuge der Erscheinung (und damit indirekt der Auferweckung), dann folgen die Zwölf. Danach spricht der Text von einer Massenerscheinung vor den 500, dann folgen Jakobus und die Apostel, schließlich – abgehoben von den anderen – Paulus. Durch diese historische Reihung wird die Erscheinung eindeutig in der Geschichte verankert und in unterschiedlichen Adressatenkreisen verortet. Ob sich in der Gegenüberstellung „Petrus und die Zwölf – Jakobus und die Apostel“ eine Konkurrenz zwischen beiden, die je für sich die Ersterscheinung beanspruchen, niederschlägt ist unentscheidbar; ebenso die Frage, ob sich in der Formulierung die Verlagerung der Führungsautorität in Jerusalem von Petrus zu Jakobus widerspiegelt.
4. Deutlich ist schließlich, dass der Traditionsstoff sowohl die Faktizität als auch die Bedeutung der Ereignisse (also: „gestorben und begraben“ – „auferweckt



und erschienen“ zum Ausdruck bringen will. Der Hinweis auf das Begräbnis unterstreicht die Faktizität des Todes, während der Verweis auf die Erscheinung die Tatsache der Auferweckung unterstreicht.

Die Sinndeutung geschieht mittels eines Schriftbezuges. Während das „für unsere Sünden gestorben“ auf Jes 53,5f. verweist<sup>455</sup>, könnte sich das „er wurde auferweckt am Dritten Tag auf Hos 6,2 beziehen: „Nach zwei Tagen gibt er uns das Leben zurück, am dritten Tag richtet er uns wieder auf, und wir leben vor seinem Angesicht.“ (Letzteres ist aber umstritten.)

5. Textanalytisch bedeutsam ist ferner die Untersuchung der verwendeten Verbformen. Insgesamt lassen sich fünf Hauptaktanden<sup>456</sup> des Geschehens unterscheiden, die unterschiedlicher Weise als Subjekte interagieren:

- Paulus, als derjenige der die Traditionsformel den Korinthern mitteilt und Paulus als derjenige, dem eine Erscheinung zuteil wurde.
- Die Gemeinde von Korinth, der das Schreiben gilt und die nach Ausweis von 1 Kor 15,1 das Evangelium bereits angenommen haben (wiederpareßbete).
- Jesus Christus, der gestorben (Aorist aktiv) und begraben wurde (Aorist passiv) und Jesus Christus als derjenige, der von den Toten auferweckt wurde (Perfekt passiv), Jesus als derjenige der den Jüngern erschienen ist (Aorist aktiv).
- Gott als derjenige, der Jesus von den Toten auferweckt und Gott als derjenige, der Jesus als den Auferstandenen zur Erscheinung bringt.
- Diejenigen, denen die Erscheinung zuteilwird: Kephas, die Zwölf, die Fünfhundert, Jakobus, die Apostel und schließlich Paulus. Sie sind allesamt „passive“ Subjekte, insofern sie nicht Urheber der Erscheinung sind, sondern deren Adressaten. (Zur Übersetzung des „gesehen“ s.u.)

Besonders interessant sind die Verbformen, die sich auf Jesus Christus beziehen, „gestorben und begraben“ – „auferweckt und erschienen“. Dieser erscheint zweimal als aktiv handelndes Subjekt und zweimal als passiv Handelnder. Sein

---

<sup>455</sup> Jes 53,5f.: „Doch er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden zermalmt. Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm, durch seine Wunden sind wir geheilt. Wir hatten uns alle verirrt wie Schafe, jeder ging für sich seinen Weg. Doch der Herr lud auf ihn die Schuld von uns allen.“

Sterben wird aktivisch ausgedrückt, worin eine christologische Aussage gemacht wird. Dem Begrabenwerden durch Menschen korrespondiert das ebenfalls passive Auferwecktwerden durch Gott. Schließlich wird er wieder zum aktiven Subjekt, wenn er den Adressaten erscheint. Christus ist so als der zentrale Aktand des Textes: von ihm handelt die zentrale Aussage und von ihm nimmt zugleich die Wirkung ihren Ausgang. Gleichzeitig steht er gleichermaßen in einem zwischenmenschlichen und zugleich göttlichen Interaktionsgeschehen. Der christologische und theologische Aspekt sind also eng miteinander verbunden. Jesus Christus ist als der Adressat des Handelns Gottes (Auferweckung) zugleich deren Kommunikator (Erscheinung).

Dabei sind auch die Tempora zu beachten. Während „sterben, begraben werden und erscheinen“ im Aorist stehen, wird das „Auferwecktwerden“ im Perfekt ausgedrückt. Das Perfekt aber steht im Griechischen für eine in der Vergangenheit vollzogene Handlung, die *in die Gegenwart* hinein wirksam bleibt. Demgegenüber drückt der Aorist eine einmalige Handlung aus, die in der Vergangenheit abgeschlossen wurde. Das bedeutet aber: Die im Perfekt artikuliert Aussage, dass Jesus auferweckt wurde, bezeichnet eine Tatsache, die als fort-dauernde bis heute wirksam ist. Durch die durative bzw. resultative Aktionsart bekommt die Auferstehung Jesu einen „immer präsentischen“ Aspekt. Er ist als der Auferstandene, der bleibend Auferstandene. Demgegenüber sind die Erscheinungen abgeschlossene Vorgänge. Dieses Geschehen muss durch die Tradition – also etwa durch die paulinische Verkündigung des Evangeliums – weitergegeben werden. Die Tradition apräsentiert somit eine immer präsente Wirklichkeit. Das Perfekt schafft ein neues Präsens: Die Auferweckung Jesu ist kein Geschehen, das einfach vorbei ist und deswegen ganz der Vergangenheit angehören würde. Geschichtsnotorisch wird diese Tatsache allerdings durch die Verkündigung, deren Grundlage die Erscheinung ist.

#### d) *Textinhalt*

Auf der Grundlage der Textanalyse können wir uns nun dem Inhalt zuwenden. Im Mittelpunkt des Interesses steht zunächst die Frage nach der Bedeutung des (oph-tae). Grammatikalisch gibt es im Blick auf 1 Kor 15,5 drei mögliche Übersetzungen:<sup>457</sup>

	Form	Übersetzung	Deutung
--	------	-------------	---------

<sup>456</sup> Nebenaktanden sind diejenigen, die Christus hingerichtet haben und diejenigen, die ihn begraben haben.

<sup>457</sup> Vgl. SCHRAGE, Korinther 48. SCHRAGE, Wolfgang, Der erste Brief an die Korinther. 4. Teilband 1 Kor 15,1-16,24. EKK VII/ 4. Neukirchen 2001, 47f. [= SCHRAGE, Korinther.]

	Aorist passiv	„er wurde gesehen“	Die Sehenden (d.h. Kephas und die Zwölf) sind das handelnde Subjekt.  Jesus wäre passives Subjekt.  Da Kephas und die Zwölf aber im Dativ stehen, fällt die Übersetzung aus.
ἐφῆλθε + Dativ	Aorist medium/ deponens	„er ließ sich sehen“  „er erschien“	Jesus ist das handelnde Subjekt  Diese christologische Interpretation ist möglich.  Kephas und die Zwölf wären passives Subjekt.
	Aorist passivum divinum (theologisches Passiv)	„er wurde durch Gott sichtbar gemacht“  „Gott hat Christus sichtbar werden lassen“	Gott ist handelndes Subjekt, das Christus den Auferstandenen sichtbar werden lässt. Jesus wäre das sekundär aktive Subjekt.  Kephas und die Zwölf wären passives Subjekt.

Während die erste Übersetzung ausfällt, ist an ein passivum divinum zu denken. Dies ist jedoch unwahrscheinlich, weil Christus das Subjekt des Satzes ist. Inhaltlich ist der gemeinte Sachverhalt gleichwohl zutreffend, weil es für Paulus letztlich Gott selbst ist, der das Erscheinen Christi bewirkt. Die angemessene Übersetzung lautet daher wahrscheinlich: „er erschien“, womit Christus als das Subjekt ausgesagt wird. Beide Alternativen sollten aber nicht gegeneinander ausgespielt werden. Denn Schrage stellt zu Recht fest:

„In der Unterstreichung der göttlichen Initiative und Aktivität stimmen die beiden letzten Deutungen überein. Der getötete und begrabene, nun aber auferweckte und erhöhte Christus erscheint und bezeugt sich in göttlicher Doxa als lebendig.“<sup>458</sup>

<sup>458</sup> SCHRAGE, Korinther 48.

In der Apostelgeschichte rücken beide Sachverhalte deswegen auch in denkbar dichtester Weise zusammen:

„Gott aber hat ihn am dritten Tag auferweckt und hat ihn erscheinen lassen, zwar nicht dem ganzen Volk, wohl aber den von Gott vorherbestimmten Zeugen: uns, die wir mit ihm nach seiner Auferstehung von den Toten gegessen und getrunken haben.“ (Apg 10,40)

Über das genauere „Wie“ des „Sehens“ sagt der Text nichts. Aber es ist eindeutig, dass „alles Interesse (...) beim Wahrgenommenen und der Selbstausslegung des Auferstandenen, nicht beim Subjekt der Wahrnehmung und dessen Kreativität oder gar produktiver Phantasie“<sup>459</sup> liegt. Das Gefälle ist klar: Jesus gibt sich dem Adressatenkreis als der Auferstandene zu erkennen; allein diese Initiative führt bei den Jüngern zu einer Wende des Denkens und des Glaubens. Das Widerfahrnis des  $\epsilon\tilde{\nu}\eta\tilde{\nu}\alpha$  steht *existentiell* und *noetisch* am Anfang der Ostererfahrung. Von diesem Ereignis, das auf die Jünger von außen her zukommt, werden alle weiteren Ereignisse ausgelöst: es begründet den Glauben, bewirkt das Bekenntnis, verändert das Leben – als solches hat es Erschließungskraft, Evidenz und Offenbarungsqualität.<sup>460</sup> Beim Widerfahrnis handelt es sich deswegen gewiss nicht um „einen rein mentalen oder innerseelischen Vorgang, der auch ohne einen transsubjektiven Impuls zu begreifen wäre“<sup>461</sup>. Das genaue Gegenteil ist der Fall, insofern die Erscheinungen in Analogie (nicht Entsprechung!) zu alttestamentlichen Theophanien zu verstehen sind.

Auf diesem Hintergrund ist festzustellen, dass den Erscheinungen ein *visuelles* und keineswegs nur verbales Moment eignet. Es geht – bei allem Dunkel um den Modus des Sehens und Sichtbarwerdens Jesu – um Erlebtes, um Jüngererfahrungen, aus denen der Osterglaube resultiert:

„Das Moment des Sehens ist (...) von der griechischen LXX-Sprache her deutlich enthalten und dort nicht zugunsten eines reinen Wortempfangs abgeschwächt werden.“<sup>462</sup>

Sprachlich und sachlich steht hinter dem  $\epsilon\tilde{\nu}\eta\tilde{\nu}\alpha$  mit Dativ die alttestamentliche Theophanie- bzw. *Gotteserscheinungsformel*. Da 1 Kor 15,3-5.6f in *griechischer* Sprache abgefaßt ist, muss uns interessieren, wie die LXX die Theophanien ausdrückt. Dort – in der griechischen Übersetzung des hebräischen Textes – wird „sehen“ mit Dativ *niemals* für prophetische oder apokalyptische *Visionen* ge-

---

<sup>459</sup> SCHRAGE, Korinther 46.

<sup>460</sup> Vgl. SCHRAGE, Korinther 44.

<sup>461</sup> SCHRAGE, Korinther 44.

braucht, sondern immer für die sich offenbarende, manifestierende *Heilsgegenwart* Gottes<sup>463</sup>: einmal in der Väterzeit bis zu David und Salomon (vgl. Gen 12,7: „Da *erschien* der Herr dem Abraham und sprach zu ihm ...“), dann für die angekündigte, *eschatologische Heilzeit* (vgl. Ps 83,8). Für beide Epochen kann die Selbst-offenbarung Gottes (sein „Erscheinen“) nicht auf reine Innerlichkeit beschränkt werden, sondern betrifft den Menschen als auf ihn zukommendes Geschehen „von außen“.

Wichtig erscheint auch, dass in 3 Kön 11,9 (LXX) das *Ende* aller Erscheinungen Jahwes nach Salomons Sündenfall angezeigt wird. Die nachfolgenden Erfahrungen der Propheten, Jesajas und Ezechiels z. B., sind nach Auffassung der LXX nicht Erscheinungen Jahwes wie sie Abraham oder David zuteil wurden.

Wenn nun 1 Kor 15,5 6f die Bezeichnung der Väterzeit, welche dann wieder für die Endzeit gelten soll, anwendet, so kann das nur bedeuten, dass jetzt diese Zeit angebrochen ist, dass das Offenbarmachen des Gekreuzigten als Erhöhten *die* endzeitliche Heilsgegenwart Gottes manifestiert. In den Erscheinungen des auferstandenen Jesus zeigt sich die endgültige Gottesherrschaft als gegenwärtige Wirklichkeit:

„Wenn daher in 1 Kor 15,5.6f. die Begegnung des auferstandenen Messias Jesus durch „Sehen“ mit Dativ als Gotteserscheinung ausgedrückt wird, so wird sie nicht lediglich als irgendein Offenbarungswiderfahrnis, sondern als *das* Ereignis charakterisiert, das die endzeit-

---

<sup>462</sup> KESSLER, Sucht 149.

<sup>463</sup> Vgl. BARTSCH, Hans-Werner, Inhalt und Funktion des urchristlichen Osterglaubens. In: TEMPORINI, Hildegard/ HAASE, Walther, Hgg., Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II. Bd. 25/1, Berlin u.a. 1982, 794-843 [= BARTSCH, Osterglauben]; zitiert bei KESSLER, Auferstehung 150, Anm. 35: „Es ist deutlich zu unterscheiden zwischen ἐφῆ + Dativ als Theophaneterminologie zur Bezeichnung der Heilsgegenwart Gottes in der Väter- und Endzeit einerseits und prophetischen Gesichten/ Visionen : um 24,3f; Jes 1,1; 13,1; Ez 1, 1.28 u.ö.) als Bezeichnung für den Empfang der (Wort-!) Offenbarung Gottes sowie apokalyptischen Visionen andererseits. Interessant ist, dass in ἄθ Hen differenziert wird zwischen Gesichten des Sehens (ich schaute Gesichte/ ich sah: 39, 4,6.10; 40, 1 u.ö.) und der auflösenden Interpretation im Sinne der noch nicht erfüllten Verheißung (‘wenn der Auserwählte erscheinen wird’: 52, 9, vgl. 69, 29 u. a.); auch 4 Esra unterscheidet ausdrücklich zwischen dem vorläufigen Offenbarungsgeschehen und dem endgültigen Heil (das ‘erscheinen’ wird). Vgl. BARTSCH, Osterglauben 828-833. Von daher ist bezüglich der Verwendung des Begriffes Offenbarung für die Erscheinungen Jahwes im AT und des Auferstandenen im NT Vorsicht geboten.“ Diese letzte „Konsequenz“ scheint keinesfalls aus dem zuvor Gesagten zu folgen. Wenn es sich um *Manifestationen der Heilsgegenwart* handelt, wird gerade der *Begriff der Offenbarung* sinnvoll. (Vgl. GRESHAKE, Gisbert, Epiphanie in Geschichte. In: OBERHAMMER, Gerd, Hg., Epiphanie des Heils. Wien 1982, 161-177, hier 163: Gottesoffenbarung und Heilsepiphanie sind nach Inhalt und Vorgang für die Bibel streng identisch.

lich-endgültige Heilsgegenwart Gottes manifestiert, mit dem also die endzeitliche Heilsgegenwart Gottes Wirklichkeit geworden ist.“<sup>464</sup>

Auf einige weitere inhaltliche Aspekte ist summarisch aufmerksam zu machen:

- Die Abfolge der vier Verben (gestorben, begraben, auferweckt, erschien) mit demselben Subjekt macht deutlich, dass es sich um die *identische Person* handelt. Der Gekreuzigte ist auch der Auferstandene und wird als solcher in den Erscheinungen erkannt.
- Der Kontext – die Evangeliumsverkündigung des Paulus – macht deutlich, dass mit der Erscheinung zugleich der Auftrag verbunden ist, von diesen Erscheinungen zu künden und so – und nur so – das Geschehen der Auferweckung vor aller Welt zu bezeugen.
- Von daher kommt der Formel gewiss auch, wenn auch sekundär, eine Legitimationsfunktion zu: diejenigen, die den Auferstandenen im Widerfahrnis der Erscheinung als lebendigen erfahren haben, sind nicht nur aufgefordert, sondern auch dazu legitimiert, diese Erfahrung kerygmatisch weiterzuvermitteln. Insofern haben die Erscheinungen *auch* „glaubensschaffende, apostolats- und kirchengründende Bedeutung“<sup>465</sup>.
- Im Blick auf die Erscheinungserzählungen in den Evangelien ist darauf aufmerksam zu machen, dass Paulus mit der Tradition in 1 Kor 15,3ff. von *Einzelerscheinungen* (Petrus/ Jakobus/ Paulus) und *Gruppenerscheinungen* (die Zwölf, die Fünfhundert, die Apostel) spricht. Genau diese Unterscheidung findet sich auch in allen Evangelien. Hieraus schließen Theissen/ Merz:

„Die Glaubwürdigkeit dieser Überlieferung wird erhöht, weil sie z.T. von der traditionsgeschichtlich unabhängigen Erzählüberlieferung bestätigt wird und weil wir im Falle des Paulus das Selbstzeugnis eines Augenzeugen besitzen, der die anderen Zeugen zu einem großen Teil gekannt hat. An der subjektiven Authentizität dieser Zeugen besteht kein Zweifel, d.h. sie stammen von Menschen, die bona fide von einer überwältigenden Erfahrung zeugen.“<sup>466</sup>

Wie überzeugend diese Erfahrung in ihrer Evidenz gewesen sein muss, macht ein Blick auf ihre Adressaten deutlich: der geflohene Petrus, der die Gemeinde

---

<sup>464</sup> KESSLER, Sucht 151.

<sup>465</sup> KESSLER, Sucht 153.

<sup>466</sup> THEISSEN/ MERZ, Jesus 428.

Jesu verfolgende Paulus und der Jesus reserviert gegenüberstehende Jakobus gelangen aufgrund dieser Erfahrung zum Glauben.

### 2.2.3 Die Erscheinungsberichte in den Evangelien

#### a) Sichtung des Textbefundes

Bevor wir uns mit den fundamentaltheologisch relevanten Aspekten der Erscheinungsberichte in den Evangelien beschäftigen müssen wir uns einen Überblick über die diversen Erscheinungen verschaffen. Wir gehen dabei so vor, dass wir den Befund in den einzelnen Evangelien erheben und diesen dann anschließend unter verschiedener Hinsicht systematisieren. Für alle Evangelien gilt, dass man zwischen Einzel- und Gruppenerscheinungen unterscheiden kann und dass es Erscheinungen am „leeren Grab“ (außer Lukas) gibt und weitere in Jerusalem und/oder Galiläa.

#### aa) Markus

Bei Markus ist Maria von Magdala die Erstzeugin einer Jesus-Erscheinung. Sodann erscheint Jesus zwei nicht näher bezeichneten Jüngern (ist das eine Anspielung auf den Emmausgang?). Schließlich erscheint er den Elfen, deren Unglaube und Verstocktheit er tadelt. Die Erscheinung wird verbunden mit einem universalen Verkündigungsauftrag für die Welt. Lokalisiert sind die Erscheinungen einmal in Jerusalem (Maria von Magdala) und dann in Galiläa (vgl. Mk 16,7).

#### bb) Matthäus

Bei Matthäus erscheint Jesus Maria Magdalena und der „anderen Maria“. Sie werfen sich vor ihm nieder und umfassen seine Füße. Den Elf erscheint Jesus in Galiläa auf dem Berg; auch sie fallen vor ihm nieder, einige zweifeln. Die Begegnung mündet in einem universalen Missions- und Taufauftrag.

Charakteristisch für Matthäus ist, dass Jesus als der universale Herrscher erscheint, dem alle Gewalt im Himmel und auf der Erde gegeben ist. Der in Mt 10,1ff. auf Israel beschränkte Missionsauftrag wird auf die Heiden ausgeweitet (Mt 28,16ff.).

#### cc) Lukas

Charakteristisch für das Lukasevangelium ist zunächst die Emmausperikope. Jesus erscheint zunächst unerkannt zweien, namentlich nicht genannten Jüngern. Sie

erkennen Jesus beim Brotbrechen. Erstzeuge der Auferstehung ist – parallel zu den beiden Jüngern – Petrus. Jesus erscheint vor den Elf und den anderen Jüngern, zeigt seine Hände und Füße und fordert die Jünger auf, ihn anzufassen und ihm etwas zu essen zu geben. Dann folgen eine Schriftauslegung und der Auftrag zur Verkündigung. Die Erscheinung ist lokalisiert in Jerusalem. Nach dem Segen wird er in den Himmel emporgehoben. Lukas integriert die Erscheinungen, die mit Belehren verbunden hat, in die vierzig Tage zwischen Ostern und Pfingsten (vgl. Apg. 1,2f.).

Bei Lukas deutet der Auferstandene selbst das Geschehene. Antidoketische Motive prägen das Bild: der Hinweis auf die Berührbarkeit, die Wundmale und das Essen unterstreichen die Leiblichkeit der Auferstehung.

dd) Johannes

Bei Johannes ist Maria Magdalena die Ersterscheinungszeugin. Jesus kommt die verschlossene Tür zu den Jüngern und verkündet den Frieden. Er zeigt ihnen seine Hände und die Seite. Sie erkennen ihn und er sendet den Geist. Sondergut ist die Begegnung mit Thomas und die Perikope vom wunderbaren Fischfang und der Text, indem Jesus den Petrus beauftragt, seine Herde zu weiden.

Johannes lokalisiert die Erscheinungen in Jerusalem und Galiläa. Der johanneische Missionsbefehl zielt auf die Kirchengründung.

b) *Historische Auswertung und Systematischer Ertrag*

Bei den Ostererzählungen der Evangelien, den *Grabes- und Erscheinungserzählungen*, handelt es sich nicht um historische Berichte, sondern um die erzählerische Gestalt der Verkündigung eines Handelns Gottes an Jesus Christus, dem Gekreuzigten.

„Die Evangelien weigern sich, die Auferstehung selbst zu erzählen; dadurch wird diese in Erfahrung und Sprache in einer Erzählung aussagbar, die als Botschaft gehört werden kann.“<sup>467</sup>

Die Ostererzählungen sind in längerer mündlicher wie schriftlicher Erzähltradition gewachsen, aber sie enthalten doch auch Elemente historischer Erinnerung. Die Aussagekraft der Ostererzählungen hat einen eigenen Charakter: Sie dienen nicht bloß der Veranschaulichung des Osterbekenntnisses, sondern bringen das Unausprechliche zur Sprache, was nicht im Wort allein, sondern erst im Bild, in der Er-

---

<sup>467</sup> SCHILLEBEECKX, Edward, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden. Freiburg 1975, 299 [= SCHILLEBEECKX, Jesus].



zählung vermittelt werden kann.<sup>468</sup> Das bedeutet nicht, dass es sich um Bilder handelt, die der Wirklichkeit entbehren. Vielmehr sollen die bildhaften Erzählungen eine transzendente Wirklichkeit (Auferweckung durch Gott), welche aber an einem geschichtlichen Menschen (Jesus von Nazareth) wirksam wurde, veranschaulichen und zugänglich machen.

Aus der theologischen Ansicht der Verfasser erwachsen die – nicht harmonisierbaren – Divergenzen der Ostererzählungen der Evangelien. Darum ist eine exakte historische Rekonstruktion des Ablaufs der Ereignisse nicht möglich, doch lassen sich durchaus gesicherte Angaben über einige Daten und Personen machen.<sup>469</sup> Deutlich lassen sich die *theologische Motive* der Erscheinungserzählungen erfassen.<sup>470</sup>

1. Das *gemeinsame Hauptmotiv* bildet die *Bestätigung der Auferstehung* durch die persönliche *Erscheinung* des Herrn; hierbei handelt es sich offenkundig um eine *Offenbarung*, die nach Art der Gotteserscheinungen (Theophanien) zu verstehen ist; sehr deutlich spricht davon Apg 13,40: „Diesen (Jesus) hat Gott am dritten Tage auferweckt und hat ihm verliehen zu erscheinen.“ Es ist das *Heilshandeln Gottes an Jesus, das offenbart wird*, indem er sich sehen lässt. Darin erscheint der Gekreuzigte als „aktionsmächtig“<sup>471</sup>.

2. Damit verbunden ist das Motiv der *Begegnung* mit dem Auferstandenen, die den Jüngern *geschenkt* wird, und aus der Freiheit des von Gott Auferweckten kommt (in Mt 28,18 erfolgt diese Begegnung aus einer göttlichen Vorrangstellung, bei Lk 24,45f als Erfüllung der Schriften, in Joh 20,21f mit Friedenszusage und Geistesgabe!). Die Initiative dafür, dass die Jüngerinnen und Jünger Jesus begegnen können, liegt „bei dem wahrgenommenen Jesus bzw. bei Gott selbst, der sich gerade ihnen zeigte. (...) Jesus-Erscheinungen sind stets mit Glauben an Gottes Handeln in Jesus Christus verbunden.“<sup>472</sup> Damit ist aber zugleich gesagt, dass diese Begegnungsinitiative dem subjektiven Wahrnehmungsvermögen der Empfänger *objektiv* vorausgeht.

---

<sup>468</sup> Vgl. SCHILLEBEECKX, Jesus 299; ferner KESSLER, Auferstehung 118 mit Anm. 96, (Verweis auf Lohfink).

<sup>469</sup> Vgl. KESSLER, Auferstehung 129, Anm. 127.

<sup>470</sup> Zum folgenden vgl. KESSLER, Auferstehung 129ff; SCHILLEBEECKX, Jesus 312ff.

<sup>471</sup> VÖGTLE, Anton, Wie kam es zum Osterglauben? Düsseldorf 1975, 33. [= VÖGTLE, Osterglaube.]

<sup>472</sup> DALFERTH, Ingolf, Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten. In: ECKSTEIN, Hans-Joachim/ WELKER, Michael, Hgg., Die Wirklichkeit der Auferstehung. Neukirchen-Vluyn 2002, 277-309, 288. [= DALFERTH, Grab.]

3. Ferner erfolgt eine *Beauftragung und Sendung*:

Die Jünger sollen *Zeugen der Auferstehung* sein und das *Evangelium*, die Vergebung der Sünden bei allen Völkern, in aller Welt *verkündigen* (vgl. Mt 28,19f; Lk 24,47f; Joh 21b). Die Erscheinungen legitimieren so in der Form der Beauftragung die Sendung der Jünger.

4. Zudem wird ihnen die *bleibende Gegenwart des erhöhten Herrn* und seines *Geistes* verheißen (vgl. Mt 28,20; Lk 24,49; Joh 20,22).

5. Das *Wiedererkennungsmoment*: Jesus erscheint den Jüngern als der Gekreuzigte. Die Erscheinungserzählungen unterstreichen so die Kontinuität zwischen dem irdischen und nun auferstandenen Jesus. In einigen Erzählungen erscheint der Auferstandene in unerkannter Gestalt (vgl. Lk 24,13-31 als Geber des Mahles/Emmaus; Joh 20,14-16 Magdalena/ Gärtner; 20,24-27 Thomas-Perikope).<sup>473</sup> Diese Erzählungen bringen wohl weniger die Erfahrung der ersten Zeugen zur Sprache, sondern beantworten schon die Frage der Späteren, die den Auferstandenen nicht gesehen haben, wie sie zum Glauben an seine Auferstehung kommen könnten: „Selig, die nicht sehen und doch glauben“! (Joh 20,29); „dann sahen sie ihn nicht mehr“ (Lk 24,31).

Würde man die Erscheinungserzählungen als historische Protokolle verstehen, verstünde man sie miss. Es geht in ihnen gerade nicht um eine protokollarische Wiedergabe von bestimmten Ereignissen, sondern um die nachträgliche Veranschaulichung von Ereignissen, die den Jüngerinnen und Jüngern widerfahren sind. Es wäre aber falsch, hieraus den Schluss zu ziehen, es handle sich lediglich um Erfindungen und Legenden, die kein Fundament in der Wirklichkeit hätten. Demgegenüber ist zu unterstreichen, dass die Evangelisten und schon zuvor Paulus „die Wirklichkeit und Bedeutung der Erscheinungen“<sup>474</sup> bezeugen. „Hinter“ den Erscheinungserzählungen stehen die Wirklichkeit und die Wirksamkeit einer *Erscheinung des gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus*.

Vergleicht man die alte Formeltradition, wie sie paradigmatisch in 1 Kor 15,3-8 zum Ausdruck kommt, mit den Erscheinungserzählungen der Evangelien, so ergeben sich einerseits Parallelen und andererseits Unterschiede, die eine literarische Abhängigkeit als unwahrscheinlich ausweisen. D.h.: Die Tradition von einer Erscheinung des Auferstandenen hat im Neuen Testament zwei *unabhängige*

---

<sup>473</sup> Vgl. KESSLER, Auferstehung 131f.

<sup>474</sup> KREMER, Auferstehung 150.

Überlieferungsformen, die aber beide auf ein und denselben Sachverhalt zurückreichen. Das spricht in erheblichem Maße für einen „historischen Kern“, der hinter beiden Strängen steht. Am Anfang des urchristlichen Osterzeugnisses steht eine österliche Begegnung mit dem Auferstandenen, gleichob man diese Begegnung als ein historisches Ereignis bezeichnen will oder nicht. Denn unabhängig von dieser hermeneutischen Frage ergibt der biblische Befund die Existenz eines „auslösenden X“, das die Jüngerinnen und Jünger befähigt, die Auferstehungsbotschaft zu verkünden. Insofern haben „die Erscheinungsberichte historisch einen großen Wert“<sup>475</sup>. Denn die in den Erscheinungen und Begegnungen induzierte *Ostererfahrung* – die wiederum als historisch gesichert anzuerkennen ist – ist neben dem Kreuzesgeschehen „der entscheidende historische Sachverhalt, auf dem die Auferweckungsbotschaft basiert“<sup>476</sup>. Hinter den Berichten, die sich v.a. in den Gruppenerscheinungen und Einzelercheinungen in den zwei Überlieferungssträngen wieder finden, steht ein *wirkliches* Geschehen, dessen *Wirksamkeit* als Ostererfahrung, Osterglaube und Osterbotschaft wirksam wird.

auslösendes Etwas = Erscheinungen	
↓	↓
<p>Niederschlag in der paulinischen Tradition:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>– Einzelercheinungen (Kephas)</li> <li>– Gruppenercheinungen (die Zwölf)</li> </ul>	<p>Niederschlag in der Evangelien-Tradition:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>– Einzelercheinungen (Kephas/ Maria Magdalena)</li> <li>– Gruppenercheinungen (die Elf)</li> </ul>

Damit lässt sich folgende historische Ableitung des Geschehenen vornehmen:

1. Die Jünger sind bei der Inhaftierung Jesu geflohen und haben sich nach Galiläa zurückgezogen.
2. In Galiläa hatten sie die ersten Erscheinungen, die dann aus theologischen Gründen nach Jerusalem umlokalisiert wurden.

<sup>475</sup> THEISSEN/ MERZ, Jesus 433. Vgl. OBERLINNER, Lorenz, Zwischen Kreuz und Parusie. Die eschatologische Qualität des Osterglaubens. In: DERS., Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens. Freiburg i. Br. u.a. 1986, 63-95, 84-95. [= OBERLINNER, Osterglaube.]

<sup>476</sup> DALFERTH, Grab 288.

3. Es ist nicht zu entscheiden, ob Maria Magdalena oder Petrus der Erzeuge einer Erscheinung ist.
4. Unabhängig davon ist wahrscheinlich, dass Petrus den Zwölferkreis wieder gesammelt hat.
5. Zusammen haben sie eine Gruppenerscheinung gehabt.
6. Damit gibt es zwei Erfahrungen, derer sich die Jüngerinnen und Jünger gewiss waren: Jesus ist am Kreuz gestorben und Jesus ist ihnen als lebender Herr in autonomer Wirkmacht erschienen.
6. Weitere Einzelerrscheinungen sind gefolgt: Paulus und Jakobus.

#### 2.2.4 Das leere Grab

##### a) Hermeneutische Vorüberlegungen

Der Topos vom „leeren Grab“ gehört gewiss zu den umstrittensten Fragen innerhalb der Fundamentaltheologie, wobei – dies sei vorweggenommen – ihre theologische, genauer gesagt glaubensbegründende Bedeutung weithin überschätzt wurde und im durchschnittlichen Glaubensbewusstsein immer noch überschätzt wird. In der neuscholastischen Apologetik galt die Auferstehung Jesu – zu Recht – als das größte Wunder und als „der stärkste Beweis für die Wahrheit seiner Lehre“<sup>477</sup>. Allerdings wurde dem „leeren Grab“ einseitig und fast exklusiv die gesamte Beweislast für die „Wirklichkeit der Auferstehung“ aufgebürdet.<sup>478</sup> Eine Last, die v.a. in einer historiesierenden Engführung weder den neutestamentlichen Quellen noch der Intention der Texte bzw. des in ihnen enthaltenen Kerygmas gerecht wurde. Will man die Tradition vom „leeren Grab“ in ihrer eigentlichen Bedeutung würdigen, so wird man dies nur tun können, wenn man sie von vornherein vom Osterglauben her erhellt und „nicht umgekehrt den Osterglaube vom leeren Grab her“<sup>479</sup>. Denn wie auch immer man die historische Faktizität des „leeren Grabes“ auch beurteilt (ob man sie verneint, ob man sie bejaht oder ob man die Frage als nicht abschließend zu entscheiden erachtet), ein Beweis für die Auferstehung selbst könnte dieses Urteil nicht liefern. Dazu sind die – teilweise im Neuen Tes-

<sup>477</sup> OTT, Ludwig, Grundriss der katholischen Dogmatik. Freiburg i. Br. u.a. <sup>10</sup>1981, 233. [=].

<sup>478</sup> Vgl. OTT, Grundriss 233. Differenzierter LANG, Albert, Fundamentaltheologie I. München <sup>2</sup>1957, 254f. [= LANG, Fundamentaltheologie I.] Vgl. zur Problematik v.a. SCHÜSSLER FIORENZA, Francis, Fundamentale Theologie. Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren. Mainz 1992, 13-31. [= SCHÜSSLER FIORENZA, Theologie.]

<sup>479</sup> THEISSEN/MERZ, Jesus 439.

tament selbst thematisierten – Deutungsmöglichkeiten dafür, wie es zu einem leeren Grab kommen könnte, zu mannigfaltig: Es könnte sich schlicht um eine Verwechslung handeln, es hätte eine Umbettung stattgefunden haben können, der Leichnam hätte gestohlen worden sein können (vgl. Mt 27,62-66; 28,13ff.). Der Text des neutestamentlichen Kerygmas – der Engel „muss“ die Botschaft von der Auferstehung am bzw. im leeren Grab verkünden – zeigt, dass das leere Grab als *brutum factum* allein den Auferstehungsglauben nicht evoziert hat und auch nicht hätte evozieren können.<sup>480</sup> In der Bibel selbst wird es in Konsequenz auch nirgends als strikter Beweis der Auferstehung verstanden.<sup>481</sup> Hans Kessler ist daher zuzustimmen, wenn er festhält:

„Wie immer es um die fragliche Historizität der *Auffindung* des geöffneten (leeren) Grabes Jesu durch Frauen am dritten Tag stehen mag, um einen Beweis für die Tatsächlichkeit der Auferstehung kann es hier in keinem Fall gehen.“<sup>482</sup>

Konstitutiv für den Osterglauben war das „leere Grab“ weder für den Glauben der Urgemeinde, noch ist es das für den Glauben heute. Mit dieser – vielleicht ernüchternd anmutenden – Feststellung ist die Sinnhaftigkeit einer *theologischen*, aber auch einer *historisch-exegetischen* Auseinandersetzung mit den Grabeserzählungen jedoch keineswegs in Frage gestellt. Denn unabhängig von der typisch neuzeitlichen Fragestellung, ob man das „leere Grab“ als eine historische Wirklichkeit ausweisen kann, ist zunächst einmal schlicht festzuhalten, „dass die urchristlichen Prediger der Auferstehung Jesu die Auffassung teilten, dass Jesu Leichnam nicht mehr im Grab war“ und „den Frauen als ersten von Gott bzw. Christus die Osterbotschaft verkündet wurde“<sup>483</sup>. Zunächst: V.a. das Matthäusevangelium gibt Zeugnis von einer Diskussion darüber, wie die Tatsache des leer aufgefundenen Grabes zwischen Jesu Anhängern (d.h. den Christen in ihrem Osterglauben) und seinen Gegnern unterschiedlich interpretiert wird. Während es die Christen als Zeichen der Auferstehung verstehen, befürchten die Gegner Jesu zunächst einen Betrug (Mt 27,63-66) und bestechen im Nachhinein, nunmehr als Bestreiter der Auferstehung, die Wächter, damit sie verleumderisch von einem Grabraub berichten (vgl. Mt 28,11-15). Bemerkenswert hieran ist, dass auch die gegnerische Par-

---

<sup>480</sup> Die Botschaft des Engels ist ja zudem nicht die von einem leeren Grab, sondern vielmehr das urgemeindliche Auferstehungskerygma selbst: „Er ist auferstanden“ (Mk 16,6).

<sup>481</sup> Vgl. KESSLER, Sucht 123. Vgl. KREMER, Jacob, Die Auferstehung Jesu. In: HFTh<sup>2</sup> 2, 141-159, 151. [= KREMER, Auferstehung – HFTh.] Vgl. SCHILLEBEECKX, Jesus 294.

<sup>482</sup> KESSLER, Sucht 123.

<sup>483</sup> KREMER, Auferstehung – HFTh 151f.

„Es sind nicht die Hauptrepräsentanten der Botschaft, die Apostel, die als erste erkennen und benennen, was sich ereignet hat; es sind jene, die sonst nicht mit eigener Stimme auftreten, die Frauen im Gefolge Jesu.“ (SANDER, Jesus 84.)

tei das *Faktum des leeren Grabes* nicht in Frage stellt. Beide Diskussionspartner von denen Matthäus berichtet gehen vielmehr von der Tatsache aus, dass das Grab leer ist. Nicht das *ob* des leeren Grabes war demnach „historisch“ strittig, sondern lediglich das *wie* seines Zustandekommens.

Dann: Auch der Umstand, dass in den Grabesgeschichten *Frauen* die Erstempfänger des Auferstehungskerygmas sind, spricht für eine sehr authentische Tradition. Denn angesichts der Zeugnisunfähigkeit der Frau in der damaligen Gesellschaft konnte die Urkirche keinerlei Interesse daran haben, ausgerechnet sie als Erstzeugen des leeren Grabes, ja sogar der Jesus-Erscheinungen zu benennen.<sup>484</sup> Wären die Erzählungen demnach als Legenden zu einem apologetischen Zweck konzipiert worden, hätte man sich einen Bärenienst erwiesen.<sup>485</sup> Auch hieran zeigt sich, dass das Urchristentum das „leere Grab“ zweifellos als ein Faktum angesehen hat, das auch nach den Kriterien unseres neuzeitlichen Verstehenshorizontes als historisch zu bezeichnen wäre. Genau in diesem Faktum wurde das machtvolle *Zeichen Gottes* gesehen, dass der gekreuzigte Jesus nicht bei den Toten ist, sondern *lebt* und zwar mit seinem Leib, d.h. mit all dem, was seine irdische Persönlichkeit ausgemacht hat.<sup>486</sup> Zugleich wollen die Grabesgeschichten zum Ausdruck bringen, dass die apostolische Auferstehungsbotschaft keine Erfindung von Menschen ist. Wenn vielmehr darauf insistiert wird, Engel habe sie verkündet, so macht dies deutlich, dass die Botschaft ursprünglich und im striktesten Sinne in der Wirklichkeit und Wirksamkeit des *Wortes Gottes* selbst gründet. Gleichwie man aus heutigem Blick die Erscheinungen von Engeln beurteilen mag, so bleibt doch mit dem Exegeten Ulrich Wilckens klar festzuhalten: „Wir müssen akzeptieren, dass den Frauen [die] Kunde nur durch außerordentliche Kundgabe, durch einen Akt göttlicher ‘Offenbarung’ zuteilwerden konnte.“<sup>487</sup>

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Man wird den Grabesgeschichten, genauer der Tradition vom leeren Grab von vornherein nicht gerecht, wenn man im „leeren Grab“ einen historischen oder empirischen, gewissermaßen äußerlichen Beweis für die Auferstehung Jesu suchen wollte. Eine solche Fragestellung wird den neutestamentlichen Texten nicht gerecht, zeigen sie doch, dass ihr eigentliches Interesse darin besteht, „eine authentische Veranschaulichung der Osterbotschaft“<sup>488</sup> zu bieten. Zudem muss man nüchtern festhalten, dass selbst der – fak-

---

<sup>484</sup> Vgl. KREMER, Auferstehung – HFTh 152f.

<sup>485</sup> Vgl. WILCKENS, Ulrich, Hoffnung gegen den Tod. Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu. Neuhausen <sup>2</sup>1997 (<sup>1</sup>1996), 50f. [= WILCKENS, Hoffnung.]

<sup>486</sup> „Die tiefste Bedeutung der Berichte vom ‚heiligen Grab‘ liegt in dem unverkennbaren christlichen Interesse für die absolute Identität zwischen dem gekreuzigten Jesus von Nazareth und dem auferstandenen Christus.“ (SCHILLEBEECKX, Jesus 295.)

<sup>487</sup> WILCKENS, Hoffnung 53.

<sup>488</sup> KREMER, Auferstehung – HFTh 151.

tisch natürlich unmöglich zu führende – historische Beweis des „leeren Grabes“ Jesu die Wirklichkeit seiner Auferstehung keineswegs in einem juristischen Sinne beweisen könnte. Akzeptiert man diese hermeneutischen Voraussetzungen, so wird der Blick frei auf die neutestamentlichen Texte selbst. Befreit man diese aber aus der historisierenden Funktionalisierung, in die sie eine einseitig operierende Fundamentaltheologie und vulgäre Katechese geführt haben, dann geben sie von selbst wieder den Blick frei auf das theologisch für den Auferstehungsglauben Wesentliche und so vielleicht auch auf einen historischen Kern, der jenseits der falschen Interpretationsalternative von schwärmerischer Legende und historischem Protokoll liegt.

b) *Die Texte*

Bevor wir uns im Folgenden den einzelnen Texten zuwenden, soll zunächst ein Überblick vorangestellt werden, der die Unterschiede und Übereinstimmungen der verschiedenen Grabesgeschichten zusammenfasst.<sup>489</sup>

Evangelium	Frauen	Stein	Aktand	Grab	Reaktion
Mk 16,1-8	Maria aus Magdala  Maria, Mutter des Jakobus  Salome  Motiv: Salbung	weg	junger Mann im weißen Gewand = ein Engel  Verkündigung <i>im</i> Grab	Frauen gehen hinein	Auftrag, die Jünger zu benachrichtigen wird <i>nicht</i> ausgeführt.  Jesus erscheint nicht
Mt 28,1-10	Maria aus Magdala  die andere Maria (= Maria des Joses aus Mk 15,47/ Grablegung durch	Stein noch da  Erdbeben	ein Engel  Verkündigung <i>außerhalb</i> des	Frauen gehen hinein	Auftrag, die Jünger zu benachrichtigen

<sup>489</sup> Vgl. den synoptischen Vergleich bei BRAUN, Ute, Anhang: Das Zeugnis der Auferstehung Jesu nach den vier Evangelien. Ein synoptischer Vergleich. In: ECKSTEIN, Hans-Joachim/ WELKER, Michael, Hgg., Die Wirklichkeit der Auferstehung. Neukirchen-Vluyn 2002, 333-342.

	zwei Frauen)  <i>kein</i> Salbungsmotiv		Grabes		Jesus erscheint ihnen
Lk 24,1-12	Maria Magdalena  Maria, Mutter des Jakobus  Johanna  und die anderen Frauen  Motiv: Salbung	weg	zwei Männer in leuchtenden Gewändern = Engel  Verkündigung <i>außerhalb</i> des Grabes	Frauen gehen hinein <i>und sehen selbst, dass das Grab leer ist</i>          Petrus geht hinein und stellt das Leersein des Grabes fest	Sie berichten den Jüngern, ohne Auftrag    Jesus erscheint ihnen nicht
Joh 20,1-13	Maria aus Magdala  <i>kein</i> Salbungsmotiv	weg	zunächst kein Aktand		Maria benachrichtigt die Petrus und Johannes



	tiv			<p>Wettkampf ans Grab Petrus und Johannes</p> <p>Petrus geht hinein und sieht die Leinenbin- den</p> <p>Maria Magdalena beugt sich in das Grab hinein</p>	
			<p>zwei Engel in weißen Gewändern</p> <p>Verkündi- gung <i>im</i> Grab</p>	<p>hinter ihr steht Jesus, sie erkennt ihn zu-</p>	

				nächst nicht	Jesus er- scheint ihr
--	--	--	--	-----------------	--------------------------

Eine Analyse der Texte zeigt folgende Übereinstimmungen bzw. Unterschiede.

#### *Übereinstimmungen*

1. der Gang der Frauen zum Grab
2. die ihnen geschenkte Erkenntnis: der Gekreuzigte ist auferstanden – Jesus lebt
3. das Nicht-Hiersein des Toten
4. der Auftrag zu Petrus und den Jüngern zu gehen, zumindest mit ihnen in Kontakt zu treten

#### *Differenzen*

1. Die Namen und die Anzahl der Frauen differieren
2. Das Motiv des Grabesbesuch ist unterschiedlich
3. Die Anzahl der Engel differiert
4. Die Botschaft des Engels wird vor oder im Grab verkündet
6. Die Botschaft der Engel variiert
5. Nur die Grabesgeschichten bei Mt und Joh sprechen von einer Erscheinung des Auf-erstandenen

Die offenkundigen, sich einander widersprechenden und nicht harmonisierbaren Darstellungen des Geschehens am „Ostersonntag“ haben immer wieder Anlass gegeben, die Historizität der berichteten Auffindung des „leeren Grabes“ vollständig zu bestreiten. Nach Rudolf Pesch etwa setzen die Erzählungen den Glauben an Jesu Auferstehung bereits voraus, sodass es sich bei ihnen um eine „konstruierte Erzählung“ handelt, die lediglich die Inszenierung einer vorgegebenen

Wahrheit bezweckt.<sup>490</sup> Auch wenn man dieser sehr weitgehenden Schlussfolgerungen nicht folgen will, ist gleichwohl angesichts der nicht zu leugnenden Differenzen unumwunden zuzugeben, dass die Grabesgeschichten nicht „im Sinne eines einfachen Geschichtsberichts aufzufassen sind“<sup>491</sup>. Das schließt ein, dass – die Historizität des Grabgangs der Frauen unterstellt – eine deskriptive Rekonstruktion des ursprünglichen Geschehens unmöglich ist. Hieraus darf allerdings nicht der Schluss abgeleitet werden, dass die Erzählungen überhaupt keinen *historischen Kern* besäßen<sup>492</sup> und auch keine historisch relevanten Erinnerungen bewahrt hätten; etwa die besondere Rolle der Frauen beim Auffinden des Grabes und die Tatsache, dass die ersten Erscheinungen *nicht* in Jerusalem, sondern in Galiläa stattgefunden haben.<sup>493</sup> Um sich diesem historischen Kern zu nähern, ist es nunmehr notwendig die redaktionellen Eigenarten der verschiedenen Evangelientexte genauer zu betrachten. Die Differenzen der Darstellungen erscheinen in diesem Lichte dann nicht mehr als historisch-protokollarische Ungenauigkeiten, sondern als das Ergebnis theologisch unterschiedlicher Interpretationen eines ursprünglich aus der Tradition vorgegebenen Themas. Es ist das Thema vom Gang der Frauen zum Grab und des Nichtauffindens des Leichnams im Angesicht der Verkündigung der Auferstehungsbotschaft, das sich in den Übereinstimmungen der Evangelisten spiegelt.

#### *ba) Die vormarkinische Vorlage*

In der Perikope des Markus (Mk 16,1-8) findet sich die älteste Gestalt der Überlieferung vom „leeren Grab“.<sup>494</sup> Von ihr sind gewiss die synoptischen Koevangeliien Matthäus und Lukas abhängig; ob und inwiefern Johannes auf den Markustext selbst oder auf eine vormarkinische Vorlage zurückgegriffen hat, ist in der Forschung umstritten.<sup>495</sup> Aus diesem Grund soll der Markustext die Grundlage der folgenden Analyse liefern:

---

<sup>490</sup> Vgl. PESCH, Rudolf, Das „leere Grab“ und der Glaube an die Auferstehung Jesu. In: IkaZ 11 (1982) 6-2ß, v.a. 17ff.

<sup>491</sup> PANNENBERG, Wolfhart, Systematische Theologie Bd. II. Göttingen 1991, 398. [= PANNENBERG, SyTheol II.]

<sup>492</sup> Gegen LÜDEMANN, Gerd, Zwischen Karfreitag und Ostern. In: VERWEYEN, Hansjürgen, Hg., Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann. Freiburg i. Br. u.a. 1995, 13-46, 26 [= LÜDEMANN, Karfreitag]: „Das *Fazit* muss (...) lauten: Mk 16,1-8 ist als Quelle für die Entdeckung des leeren Grabes ohne historischen Wert.“

<sup>493</sup> Vgl. PANNENBERG, SyTheol II, 399ff.

<sup>494</sup> Vgl. HOFFMANN, Paul u.a., Art. Auferstehung Jesu. In: TRE IV, 478-513, 497. [= HOFFMANN, Art. Auferstehung Jesu.]

<sup>495</sup> Vgl. HOFFMANN, Art. Auferstehung Jesu 498. Vgl. MERKLEIN, Helmut, Auferstehung und leeres Grab (Mk 16,1-8). Katholisches Bibelwerk. Stuttgart 1994, 17. [= MERKLEIN, Auferstehung.]

16:1 Als der Sabbat vorüber war, kauften Maria aus Magdala, Maria, die Mutter des Jakobus, und Salome wohlriechende Öle, um damit zum Grab zu gehen und Jesus zu salben.

16:2 Am ersten Tag der Woche kamen sie in aller Frühe zum Grab, als eben die Sonne aufging.

16:3 Sie sagten zueinander: Wer könnte uns den Stein vom Eingang des Grabes wegwälzen?

16:4 Doch als sie hinblickten, sahen sie, dass der Stein schon weggewälzt war; er war sehr groß.

16:5 Sie gingen in das Grab hinein und sahen auf der rechten Seite einen jungen Mann sitzen, der mit einem weißen Gewand bekleidet war; da erschraken sie sehr.

16:6 Er aber sagte zu ihnen: Erschreckt nicht! Ihr sucht Jesus von Nazaret, den Gekreuzigten. Er ist auferstanden; er ist nicht hier. Seht, da ist die Stelle, wo man ihn hingelegt hatte.

16:7 Nun aber geht und sagt seinen Jüngern, vor allem Petrus: Er geht euch voraus nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen, wie er es euch gesagt hat.

16:8 Da verließen sie das Grab und flohen; denn Schrecken und Entsetzen hatte sie gepackt. Und sie sagten niemand etwas davon; denn sie fürchteten sich.

In der Forschung ebenfalls umstritten sind die Fragen, was zum Bestand der markinischen Vorlage gehörte (Streitfrage 1) und ob diese (Streitfrage 2) ursprünglich mit der Passionstradition verbunden war (Wilckens, Merklein<sup>496</sup>) oder nicht (Hoffmann<sup>497</sup>).

*Die Streitfragen am Beispiel der Positionen von Helmut Merklein und Paul Hoffmann*

- *Helmut Merklein*

Helmut Merklein vertritt die These, dass der Text der markinischen Vorlage der ursprüngliche Schluss der Grablegungsgeschichte gewesen sei, somit also mit der

---

<sup>496</sup> Mit Unterschieden im Detail: Vgl. MERKLEIN, Auferstehung 10. WILCKENS, Hoffnung 47ff.

<sup>497</sup> Vgl. HOFFMANN, Art. Auferstehung Jesu 497.

Passionstradition verbunden gewesen ist.<sup>498</sup> Der Skopus dieses Textes – so seine markante Ansicht – ist nicht die *Verkündigung des Auferstehungskerygmas* durch den Engel wie bei Markus (vgl. Mk 16,6), sondern allein und ausschließlich das Auffinden des *geöffneten, nicht leeren* Grabes. Er bietet folgende Textrekonstruktion der markinischen Vorlage<sup>499</sup>:

*16:2: Und sehr früh, am ersten Tag der Woche,*

*kommen sie zum Grab.*

*16:4 Und sie sehen, dass der Stein weggerollt ist.*

*16:8 Und sie flohen vom Grab;*

*denn es ergriff sie Zittern und Entsetzen.*

Narratives Ziel dieser kurzen Sequenz ist es, das „natürliche“ Ende der Geschichte Jesu (näherhin das Begräbnis, welches gewissermaßen seinen Tod besiegelt) zu *destruieren*. Die Geschichte Jesu ist trotz seiner Grablebung gerade nicht zu Ende; sie geht weiter und entfaltet „an den Grenzen menschlicher Möglichkeiten erst ihre grenzüberschreitende Wirkung“<sup>500</sup>. Dieser Wirklichkeit einer gottgewirkten neuen Zukunft von Jesus und seiner Geschichte – die nach menschlichem Ermessen, nicht aber nach göttlichem mit dem Tod zu Ende ist – entspricht dann die Reaktion der Frauen: Sie fliehen und staunen angesichts der unbegreiflichen Möglichkeiten Gottes, die andere sind als die einer irdisch-immanenten Empirie. Stattdessen zeigt das *geöffnete Grab*: Gott eröffnet am und durch das vermeintliche Ende eine *neue Zukunft*. Diese Intention des Erzählers setzt freilich voraus, dass sich seine Narration an Hörer richtet, die das Kerygma von der Auferstehung Jesu kennen. Das Kerygma ist der notwendige, aber auch selbstverständliche Verstehenshorizont, in der das an sich ambivalente Zeichen eines geöffneten Grabes zum symbolischen Ausdruck der alle Welt überwindenden und transzendierenden Macht Gottes werden kann.

Frappierend ist, dass die Frage, ob das Grab leer ist, für das narrative Konzept nicht erheblich ist, auch wenn man davon ausgehen darf, dass der Erzähler dies als selbstverständlich voraussetzt. Dies entspricht der Form des ursprünglichen Auferstehungskerygmas in seiner ältesten Gestalt (vgl. die frühen ein- und mehrgliedrigen Auferweckungsformeln), in der das leere Grab ebenfalls *keine* Rolle spielt.

---

<sup>498</sup> Merklein mit PESCH, Rudolf, Das Markusevangelium. Zweiter Teil. HThK II/2. Freiburg i. Br. u.a. Sonderausgabe 2000, 519. [= PESCH, MkEvg II.]

<sup>499</sup> Vgl. zur These und zur Rekonstruktion MERKLEIN, Auferstehung 11-14.

<sup>500</sup> MERKLEIN, Auferstehung 13.

Die vormarkinische Erzählung ist ebenso wie das ursprüngliche Kerygma nicht an der Tatsache des *leeren* Grabes an sich interessiert, so dass die historisierende Frage nach einer empirischen Verifikation dieses Sachverhaltes nicht an den Text herangetragen werden muss – und auch nicht darf. Die Frauen betreten das Grab gerade nicht, so dass sie auch nicht beurteilen können, ob es leer ist. Allein das *geöffnete* Grab und gerade nicht das *leere* Grab bildet den (narrativen) Kontrapunkt zur Grablegung Jesu. Nicht die der Lebenserfahrung des Menschen unmittelbare plausible Feststellung „Josef kaufte ein Leinentuch, nahm Jesus vom Kreuz, wickelte ihn in das Tuch und legte ihn in ein Grab, das in einen Felsen gehauen war. Dann wälzte er einen Stein vor den Eingang des Grabes“ (Mk 15,47) ist das letzte Wort, das zur Lebensgeschichte Jesu von Nazareth gesagt werden kann. Vielmehr signalisiert bzw. symbolisiert der weggewälzte Stein (nochmals: nicht das leere Grab!) eine allein in Gottes Macht gründende Möglichkeit der Geschichte eines *Lebenden*, der von den Menschen hingerichtet wurde.

- *Paul Hoffmann*

Paul Hoffmann vertritt eine gegenüber Merklein in wesentlichen Punkten abweichende Meinung. Für ihn bildet die markinische Vorlage nicht den Abschluss der vormarkinischen Passionstradition, vielmehr hat seiner Meinung nach erst Markus diesen Zusammenhang geschaffen. Zudem rekonstruiert er den Vorlagentext völlig anders und erheblich weniger reduziert als Merklein, so dass er auch zu einer völlig anderen Einschätzung von Skopus und Intention der Erzählung gelangt.<sup>501</sup>

*16:2 Am ersten Tag der Woche kamen sie in aller Frühe zum Grab, als eben die Sonne aufging.*

*16:4 Doch als sie hinblickten, sahen sie, dass der Stein schon weggewälzt war.*

*16:5 Sie gingen in das Grab hinein und sahen auf der rechten Seite einen jungen Mann sitzen, der mit einem weißen Gewand bekleidet war; da erschrakten sie sehr.*

*16:6 Er aber sagte zu ihnen: Erschreckt nicht! Ihr sucht Jesus, den Gekreuzigten. Er ist auferstanden; er ist nicht hier.*

*[16:7 Nun aber geht und sagt seinen Jüngern, vor allem Petrus: Er geht euch voraus nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen, wie er es euch gesagt hat.]*

---

<sup>501</sup> Vgl. HOFFMANN, Art. Auferstehung Jesu 497ff.

6:8 Da verließen sie das Grab und flohen; denn Schrecken und Entsetzen hatte sie gepackt. Und sie sagten niemand etwas davon; denn sie fürchteten sich.

Ganz anders als Merklein sieht Hoffmann den Höhepunkt in der Erzählung gegeben in der Begegnung mit dem Engel und im Hören von dessen Botschaft. Konstitutive erzählerische Bestandteile sind das *Hineingehen* in das Grab und dessen fluchtartiges *Verlassen*. Den strukturellen Kern bildet aber die Auferstehungsbotschaft selbst, so dass er in dem Text insgesamt eine „legendarische Veranschaulichung des Auferstehungskerygmas“<sup>502</sup> sieht. Zudem nimmt er einen motivgeschichtlichen Zusammenhang mit den antiken Entrückungslegenden, die auch im AT ihren Niederschlag gefunden haben (vgl. Gen 5,24 (Hennoch) und 2 Kön 2,1-18 (Elija)), an. Das Entrückungsmotiv wird verwendet, um die im antiken Kontext fremde Aussage von einer Totenerweckung zu kommunizieren.

Es geht nun nicht darum zu entscheiden, welcher Position innerhalb der Forschung zuzustimmen ist. Deutlich wird aber in beiden Fällen, dass das „leere Grab“ als solches ursprünglich gewiss *nicht* im Mittelpunkt der Erzähltradition gestanden hat. M.a.W.: Das „leere Grab“ hat nicht die Funktion das ohnehin historisch nicht fassbare Auferstehungsgeschehen zu beweisen. Nicht das „leere Grab“ führt zum Auferstehungsglauben, sondern umgekehrt: Die Erzählung vom Auffinden des geöffneten Grabes (Merklein) bzw. vom Hören der Botschaft im leeren Grab (Hoffmann) steht bereits im Horizont des Auferstehungsglaubens und will dessen Inhalt hermeneutisch – und das heißt hier konkret mit Hilfe von Symbolen – erschließen. Fundamentaltheologisch entscheidend dabei ist die Feststellung, dass sich gerade schon der älteste literarische Text der Grabesgeschichte einer historisierenden Fragestellung völlig entzieht: Da er keineswegs ein historisches Protokoll darstellt und dies auch nicht beabsichtigt, kann er auch nicht im Sinne und im Rahmen einer historischen Beweisführung befragt, geschweige denn auf sie reduziert werden. Zudem ist wichtig festzuhalten, dass nicht das „leere Grab“ im Zentrum der Aussageabsicht steht, sondern dieses vollständig dem Auferstehungskerygma zu und untergeordnet wird. Man wird dem im Kanon des Neuen Testament zu findenden Zeugnis also nicht gerecht, wenn man der Tatsache des „leeren Grabes“ ins Zentrum des Interesses stellt. Wo dies geschieht und wo dies in im Zuge der neuscholastischen Apologetik geschehen ist, drückt dies lediglich das zwar verständliche, methodisch aber nicht zu rechtfertigende Interesse eines Lesers aus, der aus einer neuzeitlichen Sichtweise an den Text historische Fragen stellt, die dieser nicht beantworten kann, weil er aus einer völlig anderen Perspektive heraus gestaltet wurde. Man kann sich drehen und wenden wie man will und wird doch zu dem ernüchternden Ergebnis kommen, dass der Text des Neuen Tes-

---

<sup>502</sup> HOFFMANN, Art. Auferstehung Jesu 498.

taments die historische Neugier des modernen Lesers nicht befriedigen kann. Eine historische Sicherheit kann auf der Grundlage des Textes unmöglich erreicht werden, so wie umgekehrt mit ebenso weniger historischer Sicherheit ein „Nicht-Leersein“ des Grabes erwiesen werden kann.

Fazit:

Unabhängig davon, welcher Rekonstruktion der markinischen Vorlage man zustimmen will, muss man zu folgendem nüchternen Ergebnis finden: Gilt bereits für die älteste Überlieferungsschichten, dass sie uns keine historischen Auskünfte erteilen wollen und dies auch nicht können, so ist dies umso mehr für die jüngeren Bearbeitungen durch die vier Evangelisten zu konstatieren. Gleichwohl bleibt umgekehrt festzuhalten: Auch wenn der Text eine rein historisierende Betrachtung von sich her abweist, heißt dies nicht, dass er *keine* historische Reminiszenzen enthält. Ist man aber bereit, dieses Ergebnis – möglicherweise nolens volens – zu akzeptieren, so tut sich die Chance auf, die unterschiedlichen Ausgestaltungen der Tradition vom „leeren Grab“ theologisch zu würdigen, weil im letzten das Kerygma und nicht historische Fakten die Grundlage des christlichen Glaubens bilden:

„Nicht die ‚Evidenz‘ des leeren Grabes, sondern der Glaube an das Kerygma ist der bleibende Grund christlicher Existenz.“<sup>503</sup>

Schließlich ist auch aus systematischer Hinsicht noch einmal deutlich vor dem Versuch, das Auferstehungsgeschehen im modernen, gewissermaßen im juristischen Sinne „beweisen“ zu wollen zu warnen. Da es sich bei der Auferstehung nicht um ein Geschehen „dieser Welt“ handelt, kann es „innerweltlich (...) nicht verifiziert oder bewiesen werden“<sup>504</sup>. Diesem luziden Urteil eines Exegeten kann der Systematiker nur zustimmen. Der Beweis bzw. die vollständige Erkenntnis ist nicht der Ort der Gottesbegegnung des Menschen. Wäre dies der Fall, stünden Gott und Mensch auf einer Ebene und es wäre um das Menschsein des Menschen bzw. aus anderer Perspektive um das Gottsein Gottes geschehen. Das Auferstehungskerygma bzw. der von diesem evozierte Auferstehungsglauben aber ist der genuine Ort einer Gottesbegegnung, Ort der spezifisch christlichen Gotteserfahrung, deren Beweis die Erfahrung Gottes in letzter Konsequenz zunichte machte. Um es pointiert auszudrücken: Der Beweis des Auferstehungsgeschehens fiel zusammen mit dessen Destruktion; dessen Destruktion aber wäre das Ende des christlichen Glaubens selbst.

---

<sup>503</sup> MERKLEIN, Jesusgeschichte 224.

<sup>504</sup> MERKLEIN, Jesusgeschichte 224.



Auf der Grundlage dieser ersten Überlegungen kann nun der Blick auf die unterschiedlichen Darstellungen in den Evangelien gerichtet werden.

#### *bb) Das Markusevangelium*

Entscheidend für die markinische Bearbeitung der Grabesgeschichte ist, dass es ihm nicht primär um die Auffindung eines bzw. des leeren Grabes geht. Schon gar nicht möchte er in dem „gescheiterten Grabbesuch“ ein Geschehen sehen, aus dem die Tatsache der Auferstehung erschlossen werden könnte. Der Zielpunkt der Erzählung ist vielmehr die Botschaft des Engels, der die Auferstehung als eine Tat Gottes den Frauen zu verkünden hat: „Die Auferweckungsbotschaft wird keineswegs als Schlussfolgerung aus dem ‚leeren Grab‘ vorgetragen, vielmehr die Nichtauffindbarkeit Jesu im Grab als ‚Folge‘ seiner Auferweckung (durch Gott) vorgestellt, von der *nur ein göttlicher Bote Kunde bringen kann.*“<sup>505</sup> Das leere Grab ist demnach ein Zeichen, keinesfalls aber ein Beweis für die Auferstehung.<sup>506</sup>

Gleichwohl hat der Evangelist ein besonderes Interesse daran, dass die Botschaft von der Auferstehung – die im Übrigen derjenigen der alten Formeltradition ganz und gar entspricht<sup>507</sup> – *im* Grab verkündet wird. Die Gründe hierfür sind jedoch literarisch motiviert. Es geht Markus nicht darum eine Ortsbeschreibung als ein „Topologie des Auferstehungsgeschehens“ zu bieten. Vielmehr markiert das „leere Grab“ die Stelle, an dem deutlich wird, dass die Geschichte Jesu bzw. das Evangelium von Jesus, dessen Anfang und Grundlage der Evangelist darstellen will (vgl. Mk 1,1), eben nicht mit dem Tod endet. Das Grab, in dem der Leichnam Jesus bestattet wurde (vgl. Mk 15,46f.), markiert zunächst nichts anderes als das Zeichen des natürlichen Endes einer Lebensgeschichte, die mit der Hinrichtung zukunftslos abgeschnitten wurde. Gerade aber dieser Ort in der Welt an den die Welt Jesus geführt hat, wird zum „Un-ort“, zum Symbol einer realisierten U-topie der weitergehenden Geschichte Jesu aus der Kraft Gottes heraus. Auf diese Weise gelingt es Markus, die Grabestraddition zum Epilog seines Evangeliums werden zu lassen: Das Grab wird zum *neuen Zeichen* des gottgewirkten Neuaufbruchs, durch den aus dem Evangelium, das Jesus verkündet hat, das Evangelium von Jesus Christus, dem Sohn Gottes wird. Dieses Interesse am „leeren Grab“ bedeutet aber nicht, dass Markus dieses als Erweis oder gar als Voraussetzung des Kerygmas betrachten will. Ganz im Gegenteil, die Tatsache, dass die Frauen den expliziten

---

<sup>505</sup> PESCH, MkEvg II. 533. [Herv. TPF.]

<sup>506</sup> Vgl. HOFFMANN, Art. Auferstehung Jesu 500.

<sup>507</sup> Mit Mk 16,6 „Er aber sagte zu ihnen: Erschreckt nicht! Ihr sucht Jesus, den *Gekreuzigten*. Er ist auferstanden; er ist nicht hier“ vgl. 1 Thess 4,14: „Wenn Jesus – und das ist unser Glaube – *gestorben* und auferstanden ist, dann wird Gott durch Jesus auch die Verstorbenen zusammen mit ihm zur Herrlichkeit führen.“

Auftrag des Engels eklatant missachten und niemandem von dem Geschehenen berichten (vgl. Mk 16,7 gegen 16,8), zeigt dass er keinerlei Interesse daran hat, den „historischen Ort“ gleichsam als Verifikationsort öffentlich zu machen; eine Suche des Grabes wird durch das Schweigen der Frauen narrativ geradezu verunmöglicht:<sup>508</sup> ihr Grabgang soll eben nicht wiederholt werden, um dadurch zum Glauben zu kommen. Entscheidend ist vielmehr die Botschaft (des Engels und im Anschluss die der christlichen Verkündiger) von der Auferstehung, nicht das leere Grab:

„Das Schweigen der Frauen ist narrativ und hermeneutisch geradezu die Garantie, dass die Erzählung vom leeren Grab zu nichts anderem als zu der vom Kerygma erschlossenen symbolischen Welt und Sinnstiftung hinführen will.“<sup>509</sup>

Will man die Perikope im Sinne des Evangelisten verstehen, muss man also das Kerygma „Er ist auferstanden; er ist nicht hier“ (Mk 16,6) aus der Umklammerung befreien, durch die es durch eine Konzentration des Blicks auf die Leere des Grabes geraten ist. Die Osterbotschaft des Markus lautet eben nicht „Das Grab ist leer, der Held erwacht“, sondern: „Der Held ist erwacht, deswegen ist das Grab leer“. Das „leere Grab“ ist die logische Konsequenz aus der Auferstehung, für sich genommen aber wäre es ein völlig leeres Zeichen ohne Aussagegehalt und Deutungskompetenz. Schließlich ist mit aller Deutlichkeit festzuhalten, dass Markus kein historisches Protokoll intendiert; gegen eine solche Interpretation sperrt sich der narrative Duktus der gesamten Perikope. Markus verfolgt kein historisch-deskriptives Interesse; vielmehr will er die durch den Tod nicht abgeschlossene Geschichte Jesu deuten und so ihre lebenseröffnende Be-Deutung verdeutlichen.

### *bc) Das Matthäusevangelium*

Da, wo die Grabesgeschichte bei Matthäus (Mt 28,1-10) ganz auf der markinischen Vorlage basiert bzw. aus eigenen theologischen Gründen redaktionell verändert wird, kann man aus ihr gegenüber Markus keinen neuen, gewissermaßen „historischen Mehrwert“ erschließen. Dann aber wird der Blick frei für den spezifisch matthäischen Charakter der neu gestalteten Perikope.

- Eine erste signifikante Veränderung nimmt der Evangelist vor, indem er die Salbung nicht mehr als Motiv des Grabesbesuches nennt. Offensichtlich war ihm die historische Unglaubwürdigkeit dieses Ansinnens bewusst.

---

<sup>508</sup> Vgl. KESSLER, Sucht 125.

<sup>509</sup> MERKLEIN, Auferstehung 16.

- Während bei Markus die Frauen das Grab bereits geöffnet vorfinden, werden sie bei Matthäus zu Zeugen seiner Öffnung durch einen Engel, wodurch die Szene um ein apokalyptisches Motiv ergänzt wird. Dieses zeigt an, „dass Auferstehung kein innerweltlicher Vorgang ist“<sup>510</sup>. In diese Neuinszenierung hat er zudem die in Todesstarre verfallenden Wächter integriert, sicherlich auch, um der polemischen Kritik eines möglichen Grabraubes entgegenzutreten.
- Interessant ist auch, dass die entscheidende Botschaft von der Auferstehung Jesu *vor* dem Grab verkündet wird und nicht *im* Grab, worauf Markus seinerseits so großen Wert gelegt hatte. Erst in einem zweiten Angang werden die Frauen in das Grab geführt, wodurch sich dessen narrative Bedeutung erheblich verschiebt: „Das Grab, das bei Markus der adäquate Ort der Auferstehungsbotschaft war, wird zum Zeichen für diese [Botschaft].“<sup>511</sup> So wird durch das „leere Grab“ die Gültigkeit des *vor* dem Grab verkündeten Auferstehungskerygmas nach Matthäus zwar nicht *bewiesen*, aber doch *erwiesen*.<sup>512</sup>
- Schließlich ist es wichtig festzuhalten, dass Matthäus die Angelophanie durch eine Christophanie ergänzt („Plötzlich kam ihnen Jesus entgegen und sagte: Seid begrüßt! Sie gingen auf ihn zu, warfen sich vor ihm nieder und umfassten seine Füße.“ (Mt 28,9)). Damit werden bei ihm die Frauen nicht nur zu Erstzeugen der Auferstehungsbotschaft (als Hörerinnen der Engelsnachricht), sondern zugleich auch zu den ersten Erscheinungszeugen des auferstandenen Jesus Christus. Während im ursprünglichen Auferstehungskerygma nur Männer im Blick auf die Christophanien genannt werden (etwa in 1 Kor 15,3-5), greift Matthäus hier auf eine andere – vor allem im Inneren der christlichen Gemeinde wirksame – Tradition, ja Information zurück. Auch wenn angesichts dieses nicht adäquat zu harmonisierenden Befundes sich nicht historisch entscheiden lässt, ob Männer *oder* Frauen die Erstzeugen war, so lässt sich doch die viel wichtigere Feststellung ableiten: Frauen *und* Männer hatten Erscheinungen des Auferstandenen.

Fazit: Matthäus hat seine Vorlage aus theologischen Gründen erheblich redaktionell bearbeitet und v.a. um das Motiv der Christophanie erweitert. Ein weitergehendes historisierendes, deskriptives Interesse ist aber bei ihm ebenso wenig gegeben wie bei Markus. Im Gegenteil wird durch die Implementierung apokalypti-

---

<sup>510</sup> MERKLEIN, Jesusgeschichte 226.

<sup>511</sup> MERKLEIN, Jesusgeschichte 228.

<sup>512</sup> Vgl. HOFFMANN, Art. Auferstehung Jesu 502.

scher Motive der legendarisch anmutende Charakter der Perikope eher noch (bewusst) verstärkt.

#### *bd) Das Lukasevangelium*

Auch die lukanische Darstellung basiert auf der markinischen Vorlage, die er aber unter Aufnahme weiterer Überlieferungselemente seinerseits redaktionell stark überarbeitet hat. Insbesondere wird das Motiv des *Nichtauffindens des Leichnams* in signifikanter Form ausgestaltet.<sup>513</sup> Wie später auch bei Johannes wächst das Interesse an einer deskriptiven Darstellung des am „Ostersonntag“ Vorgefallenen. Allerdings ist festzuhalten, dass diese lukanische Wendung zur „Historie“ de facto keinerlei „neues“ historisches Wissen hinsichtlich des Grabesgeschehens vermittelt.

- Wie bei Markus finden die Frauen das Grab bereits geöffnet vor, womit die Möglichkeit des in das Grab Hineintretens narrativ eröffnet wird. Die Frauen selbst aber finden das Grab leer vor *bevor* sie die Botschaft des Engels vernehmen (bei Markus umgekehrt!). Entsprechend wird die Feststellung „Er ist nicht hier“ der Auferstehungsbotschaft vorangestellt: „Er ist auferstanden“ (Lk 24,6). (Bei Markus heißt es spiegelbildlich dazu: „Er ist auferstanden; er ist nicht hier.“ (Mk 16,6)) Damit wird der Tatsache der Grabesleere eine erheblich höhere Bedeutung zugemessen als bei Markus und noch mehr als bei Matthäus, wo die Verkündigung ja sogar vor der Grabstätte lokalisiert wird.
- Lukas betont eigens, dass die Frauen den Leib/ Leichnam ( $\Phi^{\text{TM}}:\nabla$ ) des Kyrios nicht finden und genau über diese Tatsache des Nichtauffindens in Aporie geraten. Diese Aussage – auch wenn sie auf einer nichtmarkinischen Tradition beruhen mag – kolportiert kein historisch-deskriptives Sonderwissen, sondern resultiert daraus, dass Lukas im Kulturkreis seiner griechisch-römischen Leser den *leiblichen* Charakter der Auferstehung eigens und nachdrücklich unterstreichen muss und will. Dies gilt auch für den Hinweis darauf, dass Petrus ausdrücklich die Leinenbinden im Grab auffindet (vgl. Lk 24,12). Für die theologische Interpretation der Auferstehung sind diese Einträge allerdings von kaum zu überschätzender Bedeutung.
- Redaktionell und ausschließlich auf Lukas zurückgehend ist auch die belehrende „Predigt“ der *beiden* Engel (hier folgt Lk mit Joh einer anderen, wahrscheinlich mündlichen Überlieferungstradition als Mk und Mt), die die Frauen an die vorösterliche Jesuspredigt erinnert und an ihn zurückverweist. Das Osterkerygma wird auf diese Weise in Kontinuität zu Jesu eigener Verkündigung

gestellt und bestätigt so das in Jesu Leben und Geschichte bereits präsente Heil. Damit integriert Lukas die Grabesgeschichte in sein heilsgeschichtliches Konzept.<sup>514</sup>

- Bei Lukas werden die Frauen schließlich zu den ersten *Boten* des Auferstehungskerygmas, auch dann, wenn die Apostel ihre Aussagen als Geschwätz ansehen (vgl. Lk 24,11).
- Dass Petrus angesichts des leer aufgefundenen Grabes nicht zum Glauben kommt unterstreicht die Intention des Evangeliums mit Nachdruck dem Eindruck zu wehren, das „leere Grab“ an sich würde das Auferstehungskerygma begründen. Dieses Missverständnis will Lukas ebenso entgegentreten wie Markus und Matthäus. Auch er ordnet diesen Topos ganz eindeutig der Botschaft und später den Erscheinungen unter (vgl. die Emmausperikope).

Fazit: Lukas bietet gegenüber den Seitenevangelien keine neuen historischen Fakten. Allerdings zeigt die starke Betonung des Motivs von der Inspektion des leeren Grabes, „dass man die Symbolik der älteren Überlieferung deskriptiv gedeutet und die Erzählung vom leeren Grab als Beschreibung der Ereignisse am ersten Wochentag verstanden hat“<sup>515</sup>. Eine historisierende Betrachtung der Grabesgeschichte zeichnet sich hier bereits ab; gleichwohl führt dies auch bei Lukas keineswegs dazu, das „leere Grab“ als einen historischen Beweis für die Auferstehung selbst anzusehen.

#### *be) Das Johannesevangelium*

Die Traditionsgeschichte der Perikope im Johannesevangelium ist komplex und kann hier nicht erörtert werden. Folgende Punkte aber sind für die johanneische Darstellung charakteristisch:

- Die protokollarisch anmutende Darstellung der Lage des Schweißtuches und der Leinenbinden soll zum einen die Annahme eines Leichenraubs widerlegen und gleichzeitig die Tatsache unterstreichen, dass Jesus im Fleische auferstanden ist.
- In der Erzählung vom Grabgang der Maria Magdalena verarbeitet Johannes eine ältere Tradition. Marias natürliche Interpretation des „leeren Grabes“, man habe die Leiche weggenommen, wird durch den Auferstandenen selbst korri-

---

<sup>513</sup> Vgl. HOFFMANN, Art. Auferstehung Jesu 503.

<sup>514</sup> Vgl. MERKLEIN, Jesusgeschichte 237.

<sup>515</sup> MERKLEIN, Auferstehung 18.

giert. Nicht das Auffinden des leeren Grabes führt zum Auferstehungsglauben, sondern die Begegnung mit dem Auferstandenen selbst.

Fazit: Wie bereits bei Lukas wächst das „historische“ Interesse an dem Geschehenen. Zudem wird – offensichtlich in Opposition zu doketischen Tendenzen – der leibliche, nicht nur geistige Charakter der Auferstehung stark unterstrichen.

*c) Die unendliche Frage nach der Historizität des leeren Grabes*

Das Ziel der bisherigen Untersuchung des Topos vom „leeren Grab“ bestand darin, diesen aus der hermeneutischen Umklammerung eines rein historischen Blickwinkels und einer apologetischen Funktionalisierung zu befreien. Nur wenn dies geschieht, wird der Blick auf die eigentliche theologische Bedeutung der Erzählungen vom Besuch der Frauen am geöffneten und leeren Grab frei. Diese Bedeutung steht prinzipiell jenseits der falschen Alternative von Historie und Fiktion, weil sie innerlich bezogen ist auf den völlig analogielosen Vorgang der Auferstehung Jesu Christi. Aufgrund dieser „Sache“ aber kann auch im Blick auf die Erzählungen vom „leeren Grab“ die genannte Alternative nicht greifen, weil die Auferstehung ein die Historie transzendierendes Geschehen bezeichnet (Nicht-Historie! des Auferstehungsereignisses), deren behauptete Wirklichkeit (Nicht-Fiktion! der Auferstehungswirklichkeit) gerade deshalb im Leben von unzähligen Menschen im Angesicht ihres eigenen Todes geschichtlich *wirksam* geworden ist.

Ungeachtet dieser theologischen Problematik wird hier zudem die Ansicht vertreten, dass die schier unendliche Debatte um die Historizität des „leeren Grabes“ selbst – d.h. in methodischer Abstraktion vom dahinter stehenden Auferstehungsgeschehen – nicht nur bislang zu keinem Konsens geführt hat, sondern ein solcher auch für die Zukunft nicht zu erwarten ist. Dennoch wäre es unredlich die mit so viel Vehemenz geführte fundamentaltheologische Diskussion aufgrund eigener methodischer und/ oder hermeneutischen Vorentscheidung einfach zu übergehen. So schier endlos (und m.E. auch aussichtslos) die Diskussion auch sein mag, so lassen sich aus ihr doch theologisch sehr wichtige Erkenntnisse gewinnen. Diese betreffen nicht nur das Verständnis der Auferstehung selbst, sondern auch die Art und Weise, wie man Zugang zu dieser von allen Christen behaupteten Wirklichkeit sucht bzw. findet.

*Klärungen: Worum es eigentlich geht und worum nicht*

Es ist darauf zu achten, die eigentliche Problematik genau zu bestimmen. Die aus historischer Sicht gestellte Frage lautet zunächst:

„War das am Sonntag von den Frauen aufgefundene Grab, in dem man den gekreuzigten Jesus bestattet hatte, leer?“

Hieran schließt sich zunächst die *methodische* Frage an:

„Kann man die Historizität des leeren Grabes beweisen, ja oder nein?“

Hierauf gibt es mehrere mögliche Antworten:

Ja, die Historizität ist beweisbar.

Nein, die Historizität ist nicht beweisbar.

Die Historizität des leeren Grabes ist eher wahrscheinlich.

Die Historizität des leeren Grabes ist eher unwahrscheinlich.

Die Historizität des leeren Grabes ist ebenso wahrscheinlich wie unwahrscheinlich.

Sorgfältig von diesen Alternativen zu unterscheiden, sind die unterschiedlichen Stellungnahmen, die auf der inhaltlichen Ebene vollzogen werden können:

Ja, die Tatsache des leeren Grabes ist bewiesen (Das Grab war leer).

Nein, die Tatsache des leeren Grabes ist nicht bewiesen (Das Grab war leer oder es war nicht leer).

Nein, der behauptete Sachverhalt ist unwahr (Das Grab war nicht leer).

Zeigen diese Überlegungen bereits die außerordentliche – in der Forschung kaum ausdrücklich gemachte – Komplexität der Fragestellung an, so wird diese weiter verkompliziert, wenn man ferner fragt, was die Historizität des „leeren Grabes“ anzeigen würde und was nicht. Man muss sich in diesem Zusammenhang klar vor Augen halten, dass das „leere Grab“ selbst dann, wenn man seine Historizität zweifelsfrei beweisen könnte (was unmöglich ist), die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi keineswegs bewiesen hätte. Die Tatsache eines leer aufgefundenen Grabes an sich nämlich ist – wie bereits angedeutet – viel zu ambivalent als

dass man aus ihr weitere Schlüsse ziehen könnte: das Grab wurde verwechselt, der Leichnam wurde geraubt, der Leichnam wurde umgebettet. Zudem ist nochmals zu betonen, dass die Botschaft des Engels die Frauen zu der Erkenntnis bringt, dass Jesus lebt; das „leere Grab“ ist allenfalls ein beglaubigendes Zeichen, „eine Art Siegestrophäe Gottes gegenüber den Feinden Jesu“<sup>516</sup>. Und schließlich: Aus theologischer Hinsicht, wäre der Glaube an die Auferstehung Jesu auch möglich, wenn das Grab nicht leer gewesen wäre.

Aus diesen Gründen kann der Frage nach der Historizität des „leeren Grabes“ mit einer gewissen Gelassenheit nachgegangen werden.<sup>517</sup>

Im Folgenden sollen nun die – geradezu als klassisch zu bezeichnenden – Gründe für und gegen die Historizität des „leeren Grabes“ vorgetragen und einer theologischen Einordnung unterzogen werden. Es wird sich zeigen, dass keines der vorgebrachten Argumente (weder Pro noch Contra) in letzter Konsequenz überzeugen kann.<sup>518</sup>

### *1. Argument: Die fehlende Zeugnisfähigkeit der Frauen*

Die Entdeckung des „leeren Grabes“ durch Frauen ist keine spätere Erfindung, weil Frauen in der jüdischen Gesellschaft nicht zeugnisfähig waren. Beruhte die Erzählung nur auf einer Fiktion zu apologetischem Zweck, hätte man auf Männer „zurückgegriffen“.

Sec contra:

Die Erzählungen können im hellenistischen Milieu entstanden sein; hier waren Frauen zeugnisfähig.

### *2. Argument: Die Auferstehungsverkündigung ist ohne das „leere Grab“ undenkbar*

Die Verkündigung der Auferstehung Jesu hätte in Jerusalem keinen Glauben gefunden, wenn man die Apostel mit dem Hinweis auf den im Grab liegenden Leichnam Jesu konfrontiert hätte. Ein Erfolg der Osterbotschaft wäre undenk-

---

<sup>516</sup> WILCKENS, Ulrich, Auferstehung. Das Biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt. Stuttgart 1970, 50. [= WILCKENS, Auferstehung.]

<sup>517</sup> Vgl. DALFERTH, Ingolf, Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten. In: ECKSTEIN, Hans-Joachim/ WELKER, Michael, Hgg., Die Wirklichkeit der Auferstehung. Neukirchen-Vluyn 2002, 277-309, 283. [= DALFERTH, Grab.]

<sup>518</sup> Vgl. zum Folgenden: THEISSEN/ MÄRZ, Jesus 435ff. KESSLER, Sucht 121ff.



bar.<sup>519</sup> Auch ist zu bedenken ist: Wenn die Grabesgeschichten auf einer sehr alten Überlieferung *aus Jerusalem* aufruht, hätte man sich in Jerusalem mit dieser Behauptung lächerlich gemacht, wäre sie doch unmittelbar zu widerlegen gewesen.

Sed contra:

Hier wird übersehen, dass das Zeigen des Leichnams nicht möglich war, weil man zu diesem Zweck das Grab hätte öffnen müssen. Dafür hatten aber die Jünger Jesu keinen Grund und auch nicht die jüdischen Behörden, weil sie die Behauptung der jungen Christen nicht ernstgenommen haben.

Zudem ist der Auferstehungsglaube mit dem Wissen um ein ungeöffnetes Grab denkbar; so glaubt Herodes Antipas gemäß Mk 6,14 Jesus sei der Johannes redivivus. Dem wäre allerdings wieder entgegenzuhalten, dass die Vorstellung der Volksfrömmigkeit, ein Verstorbener könne in der Gestalt eines anderen Menschen „wiedererscheinen“ auf einer völlig anderen Ebene liegt als der Glaube an eine eschatologische Auferstehung.

*3. Argument: Die jüdische Polemik hat das leere Grab nicht bestritten, lediglich anders gedeutet (vgl. Mt 28,15, Joh 20,15)*

Diesem Argument, dem v.a. Pannenberg und Kasper hohes Gewicht einräumen, hängt engt mit dem letztgenannten zusammen. In der Tat ist zu konstatieren, dass entsprechend dem Matthäusevangelium von niemandem das „Dass“ des „leeren Grabes“ bestritten wurde, sondern lediglich die Frage nach dem „Warum“ unterschiedlich beantwortet wird.<sup>520</sup>

Sed contra:

Die entsprechenden Texte sind sehr jung und haben mit der historischen Wirklichkeit nichts zu tun. Sie entstammen – ebenso wie die Grabeserzählung selbst – von christlichen Redaktoren.

*4. Argument: Die Zeitangabe „am dritten Tag“ und der christliche Sonntag*

Die Zeitangabe „am dritten Tag“ (vgl. 1 Kor 15,4, Mk 15,29 par) und die Feier des christlichen Sonntags am Tag nach dem Sabbat (d.h. die Verlegung des Ge-

---

<sup>519</sup> Vgl. PANNENBERG, SyTheol II,399f. Fast schon klassisch die Aussage Moltmanns: „Die Auferstehungsbotschaft (...) hätte sich in der Stadt kaum eine Stunde halten können, wenn man den Leichnam im Grabe hätte nachweisen können.“ (MOLTMANN, Jürgen, Der Weg Jesu Christi. München 1989, 244.

<sup>520</sup> Vgl. PANNENBERG, SyTheol II, 400. KASPER, Jesus 150.

meine Gottesdienst) erklärt sich am einfachsten dadurch, dass das Grab tatsächlich nach drei Tagen leer aufgefunden wurde.

Sed contra

Die Zeitangabe im frühchristlichen Kerygma ist eine theologische, keine chronologische Größe. Entsprechend wurde die Datierung des Auffindens des „leeren Grabes“ vorgenommen.

#### *5. Argument: Die jüdische Anthropologie impliziert das Fehlen des Leichnams*

Da die jüdische Anthropologie das Fehlen des Leichnams voraussetzt muss man davon ausgehen, dass die Jünger von der Tatsache eines „leeren Grabes“ ausgingen.

Sed contra:

Ein hermeneutischer Erwartungshorizont schafft keine Fakten. Umgekehrt kann man argumentieren, dass die Grabesgeschichten erst aufgrund dieses anthropologischen Vorverständnisses gebildet wurden. Zudem waren die zeitgenössischen jüdischen Auferstehungserwartungen viel zu variabel, um die Unbedingtheit eines leeren Grabes zu postulieren.<sup>521</sup>

#### *6. Argument: Die Grablegung ist sehr gut bezeugt*

Die Grablegung durch Josef von Arimathia ist gut bezeugt und der archäologische Fund eines Gekreuzigten zeigt, dass es möglich war, dass ein Hingerichteter seiner Familie übergeben wurde und von ihm bestattet wurde.<sup>522</sup> Die Osterbotschaft wäre unglaubwürdig gewesen, wenn man auf das bekannte Grab hingewiesen hätte.

Sed contra:

Es gibt auch eine konkurrierende Tradition. Nach Apg 13,29 haben „die Jerusalemer“ Jesus bestattet. Wahrscheinlich ist, dass er in einem Massengrab beerdigt wurde. Da man diese Schmach emotional nicht ertragen hat, hat man die Legende vom „leeren Grab“ erfunden. Doch auch diesem Argument ist zu begegnen mit dem Hinweis auf Jes 53,9: „Bei den Ruchlosen gab man ihm sein Grab, bei den Verbrechern seine Ruhestätte“. Wenn Jesus tatsächlich in einem

---

<sup>521</sup> Vgl. GRESHAKE, Gisbert/ KREMER, Jacob, *Ressurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*. Darmstadt 1986, 76ff. Gegen PANNENBERG, *SyTheol II*, 401f.

<sup>522</sup> Vgl. RIESNER, Rainer, *Golgota und die Archäologie*. In: *Bibel und Kirche* 40 (1985) 21-26.

Massengrab beigesetzt worden wäre, hätte man sehr gut auf Jesaja In Form eines Erfüllungszitates verweisen können.

### *7. Argument: Widersprüchliche Überlieferung*

Die Überlieferung vom „leeren Grab“ ist in den verschiedenen Evangelien so widersprüchlich wiedergegeben, dass sich die vier Grabesgeschichten nicht harmonisieren lassen. Das verweist auf unterschiedliche Traditionen, die sich, weil sie unabhängig voneinander sind, gegenseitig bestätigen.

Sed contra:

Die Gegensätze sind keinesfalls so groß, als dass sie Rückschlüsse auf unterschiedliche Traditionen zulassen. Sie lassen sich vielmehr am besten durch das je eigene redaktionelle Interesse der Evangelisten erklären. Zudem zeigen die offenkundigen Differenzen der Darstellungen, dass die Grabesgeschichten keinerlei historischen Kern haben. Ihr legendarischer Zug zeigt sich auch in der angesichts der klimatischen Verhältnisse eigentümlichen Absicht der Frauen, den Leichnam nach drei Tagen zu salben. Unverständlich ist auch, dass sie sich erst auf dem Weg zum Grab Gedanken darüber machen, wer ihnen den Stein wegschafft. Doch auch hier könnte man wieder zurückfragen: Wenn die Grabesgeschichten sekundäre „Erfindungen“ sind, warum hat man dann nicht auf zeugnisfähige Männer zurückgegriffen, etwa auf Josef von Arimathia, sondern auf Frauen?

Fazit:

Die Wägung der Argumente in ihrem Pro und Contra führt zu dem ernüchternden Ergebnis, dass eine eindeutige Klärung Frage nach der Historizität des „leeren Grabes“ nicht möglich ist. Sowohl die Behauptung, die Auffindung des „leeren Grabes“ sei historisch eher wahrscheinlich als auch die gegenteilige Behauptung bleiben im Letzten hypothetisch; die Frage ist und bleibt offen. Das bedeutet aber nicht, dass ein zu fällendes Urteil beliebig wäre, zumal weil es in einem sehr hohen Maße differenziert ausfallen muss. So sind m.E. zwei konträren (nicht kontradiktorische) Extrempositionen zurückzuweisen: Die Behauptung, dass Grab wurde mit absoluter Sicherheit leer aufgefunden, ist ebenso haltlos wie die umgekehrte Behauptung, dass das Grab definitiv nicht leer gewesen sei bzw. ein Gang zum Grab habe mit Sicherheit nicht stattgefunden<sup>523</sup>. Das Spektrum der wissenschaftlich verantwortbaren Aussagen liegt dazwischen: Die Tatsache des Grabgangs und

---

<sup>523</sup> Gegen LÜDEMANN, Karfreitag 26: „Es geht also darum, plastisch vor Augen zu führen, dass Jesus einer von uns war, blutig gestorben und menschlich verwest ist.“

des Auffindens des geöffneten und leeren Grabes ist mit historischen Mitteln weder zweifelsfrei zu beweisen, noch zu widerlegen. Innerhalb dieser Bandbreite wiederum sind unterschiedliche Positionen möglich, die sich je nach Standpunkt eher für die Historizität oder gegen sie aussprechen.

*d) Historische Auswertung und systematischer Ertrag*

Historische Auswertung

Die vorangegangenen Überlegungen haben gezeigt, dass die Infrage stehende historische Faktizität weder mit letzter Sicherheit bejaht noch verneint werden kann. Ich schließe mich der – oft zitierten – Feststellung Camphausens an, der für einen historischen Kern der Grabesgeschichten plädiert:

„Prüft man das, was sich prüfen lässt, so kommt man m.E. nicht darum herum, die Nachricht vom leeren Grab selbst und von seiner frühen Entdeckung stehen zu lassen. Es spricht vieles für und nichts Durchschlagendes und Bestimmtes gegen; sie ist also wahrscheinlich historisch.“<sup>524</sup>

Diese Position sei kurz vorgestellt und begründet:

1. Ich gehe davon aus, dass die markinische Vorlage die Fortsetzung des Berichts von der Bestattung Jesu darstellt und somit der Abschluss der ebenfalls vormarkinischen Passionsgeschichte gebildet hat.<sup>525</sup> Es handelt sich bei den Grabesgeschichten in ihrem Kern um eine alte Jerusalemer Tradition.
2. Ich gehe ferner davon aus, dass die im Markusevangelium bezeugte Grablegung durch Joseph von Arimathia einen historischen Anhalt hat. Dann aber ist davon ausgehen, dass die Grabstätte Jesu in Jerusalem bekannt war.
3. War dem so, ist es kaum denkbar, „dass die Osterbotschaft in Jerusalem ohne Stellungnahme zu diesem Grab verkündigt wurde“<sup>526</sup>.
4. Mit Theissen/ Merz rechne ich daher mit einem „kleinen Plus für die Möglichkeit, dass die Überlieferung vom leeren Grab einen historischen Kern hat.“<sup>527</sup>

---

<sup>524</sup> CAMPENHAUSEN, Heinrich v., Der Ablauf der Ostereignisse und das leere Grab. Heidelberg <sup>3</sup>1966, 42. [CAMPENHAUSEN, Ablauf.] Vgl. auch KASPER, Jesus 151; PANNENBERG, SyTheol II, 401; MÜLLER, Christologie 131. Gegen KÜNG, Hans, Credo. Das christliche Glaubensbekenntnis Zeitgenossen erklärt. München 1992, 141 [= KÜNG, Credo] und KESSLER, Fundamentalismus 308.

<sup>525</sup> Vgl. WILCKENS, Hoffnung 48 gegen LÜDEMANN, Gerd, Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie. Göttingen 1994, 132. [= LÜDEMANN, Auferstehung.]

<sup>526</sup> THEISSEN/MERZ, Jesus 439.

5. Die Auffindung des „leeren Grabes“ ist ein selbständiges Ereignis *neben* den Erscheinungen des Auferstandenen. In der schriftlichen Überlieferung wurde ersteres allerdings bereits im Licht der Osterglaubens tradiert.<sup>528</sup>

5. Zum historischen Kern rechne ich das, was der Rekonstruktion der markinischen Vorlage durch Merklein entspricht: „*Und sehr früh, am ersten Tag der Woche, kommen sie zum Grab. Und sie sehen, dass der Stein weggerollt ist. Und sie flohen vom Grab, denn es ergriff sie Zittern und Entsetzen.*“<sup>529</sup>

6. Eine solche gewiss sehr reduktive Bestimmung dessen, was ich im Hinblick auf die Grabesgeschichten als historisch wahrscheinliches Substrat erachte, kann wesentliche Gegenargumente entkräften bzw. unterlaufen:

- Ob die Zeitangabe historisch ist oder nicht, bleibt unentscheidbar.
- Die historischen Unwahrscheinlichkeiten (etwa die „verspätete“ Salbungsabsicht der Frauen/ der „Unverstand“, sich erst auf dem Weg Gedanken über den Stein zu machen) lösen sich auf. Ein Gang der Frauen zur Begräbnisstätte Jesu *ohne die Absicht*, den Leichnam zu salben bzw. das Grab zu betreten, erscheint mir sehr wohl nachvollziehbar.
- Die Namen der Frauen sind uns – vielleicht bis auf Maria Magdalena, die von allen Evangelien genannt wird – nicht bekannt. Die differierenden Namenslisten resultieren aus dem unterschiedlichen redaktionellen Interesse der Evangelisten.
- Legendarische Züge trägt die Botschaft des Engels. Deswegen kann sie – dem jeweiligen Interesse der biblischen Autoren entsprechend – unterschiedlich ausgestaltet werden. Dies gilt freilich auch für die „Anzahl“ der Engel.
- Das tatsächliche Auffinden des geöffneten und leeren Grabes erklärt, warum dessen Faktum von den jüdischen Autoritäten nicht geleugnet, wohl aber anders gedeutet wurde.

---

<sup>527</sup> THEISSEN/MERZ, Jesus 439.

<sup>528</sup> Vgl. PANNENBERG, SyTheol II, 402.

<sup>529</sup> Vgl. zur These und zur Rekonstruktion MERKLEIN, Auferstehung 11-14.

Das bedeutet jedoch nicht, dass die Rekonstruktion Merkleins in ihrer sehr reduzierten Form unbedingt zutreffend sein muss. Es ist durchaus möglich, dass bereits der vormarkinische Text legendarische Erweiterungen enthalten hat wie etwa die Botschaft des Engels.

- Dass einem apologetischen Interesse nicht dienende zeugnisunfähige Frauen die Hauptakteure der Grabesgeschichte sind ergibt sich schlicht aus der Tatsache, dass es eben tatsächlich Frauen waren, die das Grab leer auffanden.

7. Schließlich sei im Anschluss an Hans-Joachim Sander ein nur bei oberflächlicher Betrachtung banal klingendes Argument vorgebracht: „Wenn die diversen Berichte an einem Punkt übereinstimmen, dann über den Zustand dieses Leichnams: Er ist nicht mehr da.“<sup>530</sup>

8. Es ist unumwunden zuzugeben, dass die hier vorgetragene These hypothetisch bleibt.<sup>531</sup>

In der hier vorgetragenen These zum historischen Kern der Grabesgeschichten wird freilich impliziert, dass die Auffindung des leeren Grabes den Osterglauben an sich *nicht* ausgelöst hat. Wenn der Botschaft des Engels (der Engel) als redaktionelles und legendarisches Element keine historische Faktizität zukommt, gilt auch hier das zuvor immer wieder Gesagte: Ein leer aufgefundenes Grab für sich ist ein viel zu ambivalentes Ereignis als dass man aus diesem das die Historie transzendierende Geschehen der Auferstehung ableiten könnte. Dies gilt heute ebenso wie damals. Den Auferstehungsglauben induziert haben letztlich allein die Erscheinungen des Auferstandenen bzw. in metaphorischer Sprache die Botschaft der Engel. Im Lichte dieses Kerygmas aber gewinnt das – zunächst Rätsel aufgebende – leer aufgefundenes Grab eine neue Deutung und damit auch eine neue Bedeutung:

„Die Frauen fanden [das] Grab am Ostermontag leer vor. Sie schwiegen, weil sie nicht des Grabraubes beschuldigt werden wollten. Erst die Nachricht von den Ostererscheinungen gab dem rätselhaften ‚leeren Grab‘ eine Deutung. Diese Deutung wurde dann dem ‚Engel‘ am Grab in den Mund gelegt.“<sup>532</sup>

---

<sup>530</sup> SANDER, Ohnmacht 85.

<sup>531</sup> Zur gegenteiligen Auffassung vgl. VÖGTLE, Anton, Wie kam es zum Osterglauben? Düsseldorf 1975, 89ff.

<sup>532</sup> THEISSEN/MERZ, Jesus 438f.

Theissen und Merz rechnen auch mit der Möglichkeit, dass ein in der Nähe von Golgotha leer aufgefundenes Grab nachträglich und sekundär als Grab Jesu gedeutet wurde. (Vgl. ebd.) Ich möchte diese Möglichkeit nicht kategorisch ausschließen, halte aber die zitierte Variante für wahrscheinlicher. Ansonsten wäre in der Tat wieder zu fragen, warum die nicht zeugnisfähigen Frauen zu den Hauptakteuren „gemacht“ worden wären.

M.a.W. Erst im Horizont des bereits vorhandenen Auferstehungsglaubens wird das „leere Grab“ zum Zeichen, das dem Auferstehungskerygma zusätzliche Plausibilität und Glaubwürdigkeit verleiht. Damit wird die Bedeutung des „leeren Grabes“ für die fundamentaltheologische Frage nach der Glaubwürdigkeit der Faktizität der Auferstehung eben nicht negiert und als völlig unerheblich ausgeschieden, wohl aber in angemessener Weise auf die Erscheinungen des Auferstandenen hin relativiert:

„Entscheidend für das Zutrauen zur Faktizität der von der christlichen Botschaft behaupteten Auferstehung Jesu bleiben die urchristlichen Zeugnisse von den Erscheinungen des Auferstandenen vor seinen Jüngern *in Verbindung mit der Entdeckung* des leeren Grabes.“<sup>533</sup>

Will man die Grabesgeschichten, wie sie uns im Zeugnis der Evangelien als von den Evangelisten gestaltete Erzählungen, in ihrer theologischen Bedeutung angemessen würdigen, wird man sehr differenzierte Aussagen treffen müssen.

Die Grabesgeschichten selbst als die Verarbeitung vorgefundener Überlieferungstoffe sind ihrer Intention und ihrem Genus nach *keine historischen Protokolle*. Sie geben nicht unmittelbar Aufschluss darüber, was sich „tatsächlich“ am Ostersonntag ereignet hat. Ihr Ziel ist es vielmehr, das Auferstehungskerygma in einer theologisch angemessenen Form zu veranschaulichen. Ihn Anliegen ist es nicht, eine distanzierte, möglichst objektive Reportage des Vorgefallenen zu geben, sondern das im Grunde genommen Unsagbare und Unbegreifbare worthaft in Bilder zu kleiden. Die Bilder aber sind das adäquate Ausdrucksmittel einer *Realität*, die die Realitäten der empirischen Welt und deren letzten Wirklichkeit, den Tod, übersteigt (transzendiert). Diese radikal neue Wirklichkeit, die nicht aus der Kraft der Welt, sondern aus Gottes völlig innovativer Schaffenskraft allein resultiert, kann nicht mit den Mitteln einer rein empirischen, rein deskriptiven Sprache ausgedrückt werden. Entsprechend sperren sich die Erzählungen nicht etwa bedauerlicherweise, sondern ganz im Gegenteil notwendigerweise einem rein immanentistischen Zugriff, wie er für das Verständnis einer neuzeitlich-modernen Geschichtswissenschaft charakteristisch ist. Als Glaubenszeugnisse der Evangelisten geben sie vielmehr Zeugnis vom Glauben der ersten Christen an Gottes Wirklichkeit und Wirksamkeit. Und das heißt konkret: Sie geben Zeugnis von einem innerweltlichen Geschehen (dem Glauben) an eine personal wirksame Größe, die qua definitionem keine innerweltliche ist (Gott). Die Besonderheit dieses im Glauben vollzogenen Interaktionsgeschehens zwischen Mensch und Gott hat Konsequenzen für die mögliche Form, in der *dieses* Geschehen ausgedrückt wer-

---

<sup>533</sup> PANNENBERG, SyTheol II, 395. [Herv. TF.]

den kann und entsprechend auch soll. Mag es für einen am naturwissenschaftlichen Erkenntnisprozess orientieren Menschen auch noch so anstößig klingen, so muss doch unterstrichen werden, dass ein Glaubenszeugnis vom „Glauben an den welttranszendenten Gott“ nicht anders als metaphorisch, analog und so auch gewissermaßen „un“-historisch artikuliert werden kann. Die historische Ungenauigkeit und die Sperrigkeit, mit denen die Grabesgeschichten sich einem historischen Zugriff widersetzen, sind deswegen kein Manko, sondern schiere Notwendigkeit. Sind die Erzählungen also bewusst keine historischen Momentaufnahmen, so heißt dies jedoch nicht, dass sie keinerlei Rückhalt in der Geschichte besäßen: Bei aller Unsicherheit erklärt sich m.E. die Tradition vom „leeren Grab“ am ehesten aus der Tatsache, dass das Grab in Jerusalem tatsächlich leer aufgefunden wurde. Die Deutung bzw. Bedeutung dieser Begebenheit erhellt sich freilich erst im Horizont der Begegnung mit dem Auferstandenen, dem Auferstehungsglauben und dem daraus resultierenden Auferstehungskerygma. Umgekehrt stützt dann aber das „leere Grab“ seinerseits die Glaubwürdigkeit des Erfahrenen und Verkündeten in sekundärer Weise. Das „leere Grab“ evoziert weder den Auferstehungsglauben noch „beweist“ es dessen Berechtigung – gleichwohl ist es ein beredtes Zeichen für die in ihm erfahrene und bezeugte Wirklichkeit der todüberwindenden Wirksamkeit Gottes. Als Zeichen aber koppelt es die Worte der Verkündigung zurück an das wirklich Geschehene, so wie umgekehrt das Geschehene durch die Worte seine Bedeutung erhält. In diesem Horizont könnte man das „leere Grab“ in unauflösbarer Korrespondenz mit dem deutenden Kerygma in einem analogen Sinne als ein Sakrament verstehen: die Worte verkündigen Werke, sowie die Werke die Worte bekräftigen.<sup>534</sup>

„Obwohl die urchristliche Überzeugung von der Tatsache der Auferstehung nicht auf der Entdeckung seines leeren Grabes beruht, sondern auf den Erscheinungen des Auferstandenen, ist die Grabestradi-tion für das Gesamtzeugnis vom Ostergeschehen doch nicht bedeutungslos. Sie erschwert die Vermutung, bei den Erscheinungen des Auferstandenen könne sich doch wohl nur um bloße Halluzinationen gehandelt haben.“<sup>535</sup>

Den unlösbaren (historisch gesehen genetischen) Zusammenhang von der Erscheinung des Auferstandenen, dem Auferstehungskerygma und der Tradition vom „leeren Grab“ wird besonders in der matthäischen Version der Grabesgeschichte deutlich. In ihr werden diese drei Elemente der *einen* christlichen Auferstehungsbotschaft kunstvoll aufeinander bezogen in einer Geschichte, die an sich

---

<sup>534</sup> Vgl. KASPER, Jesus 160f.

<sup>535</sup> PANNENBERG, SyTheol II, 402.



keine historische Wirklichkeit abbilden will. Sie tut es dennoch in indirekter Weise, weil sie die historischen Elemente der Entstehung des Kerygmas miteinander verbunden hat und darin Reflex und Objektivation des geschichtlichen Ursprungsgeschehens des Auferstehungsglaubens selbst ist. Dies geschieht dadurch, dass bei Matthäus die Tradition vom „leeren Grab“ [Element 1] sowohl mit dem Auferstehungskerygma [Element 2], wie es sich in den alten Auferstehungsformeln niedergeschlagen hat, als auch mit der Erscheinungstradition [Element 3] verbunden ist. Dass die Darstellung dabei stark legendarische Züge trägt, ist für die hier zu verhandelnde Frage unerheblich.

Element 1 – das „leere Grab“

Die Frauen werden Zeugen der Graböffnung (legendarisch) und finden das geöffnete Grab leer vor

Element 2 – das Auferstehungskerygma

Der Engel verkündet den Frauen just dasjenige Auferstehungskerygma, wie es in den frühen *Auferstehungsformeln* überliefert ist und verweist auf die zukünftigen *Erscheinungen*: „Der Engel aber sagte zu den Frauen: Fürchtet euch nicht! Ich weiß, ihr sucht Jesus, den Gekreuzigten. Er ist nicht hier; denn er ist auferstanden [Element 2], wie er gesagt hat. Kommt her und seht euch die Stelle an, wo er lag. [Element 1] Dann geht schnell zu seinen Jüngern und sagt ihnen: Er ist von den Toten auferstanden. Er geht euch voraus nach Galiläa, dort werdet ihr ihn sehen [Element 3].“ (Mt 28,5-7)

Element 3 – die Erscheinungen

Das Motiv der Christophanien wird aber bei Matthäus über den schlichten Hinweis in Mt 28,7 („sehen“) nochmals ausdrücklich thematisiert, indem er die Tradition vom „leeren Grab“ unmittelbar mit einer Erscheinung des Auferstandenen an die Frauen verknüpft: „Plötzlich kam ihnen Jesus entgegen und sagte: Seid begrüßt! Sie gingen auf ihn zu, warfen sich vor ihm nieder und umfassten seine Füße.“ (Mt 28,9)

Matthäus verknüpft in seiner Erzählung die formativen Elemente des Auferstehungsglaubens (Erscheinungen und Formeltradition) und setzt diese in Szene, indem er sie in den Ereigniszusammenhang „Auffindung des leeren Grabes“ integriert. Mag die so entstandene Geschichte selbst keinen historischen Anhalt (mehr) bieten, so spiegelt sich in ihr doch die tatsächliche Entstehungsgeschichte des Auferstehungsglaubens wider. Innerhalb dieser nämlich erwächst das Kerygma aus der Begegnung mit dem erschienenen Jesus; beide Elemente bilden dann den

Deutungshorizont für das „leere Grab“. Hier ist nachdrücklich auf 1 Kor 15,3-5 zu erinnern, wo zum ersten Mal literarisch greifbar die Tradition der Erscheinungen mit der alten Formeltradition zusammenfließt: „(3) Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift, (4) und ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift, (5) und erschien dem Kephas, dann den Zwölf.“ (1 Kor 15,3-5)<sup>536</sup>

Theologisches Fazit:

Auch wenn die Grabesgeschichten in ihrer in den Evangelien vorliegenden Endgestalt nicht unmittelbar einen historischen Ereignisablauf dokumentieren, so bieten sie doch eine theologisch sehr gehaltvolle Veranschaulichung des christlichen Auferstehungskerygmas. Trotz ihrer relativen freien Gestaltung bewahren sie gleichwohl die ursprüngliche Erinnerung an die geschichtliche Entstehung des Auferstehungsglaubens, der letztlich aus der Begegnung mit dem Auferstandenen resultiert. Mag die Historizität der Auffindung des „leeren Grabes“ auch nicht mit letzter Sicherheit zu beweisen sein, so sprechen doch gute Gründe für die Annahme eines historischen Kerns innerhalb der legendarisch ausgestalteten Perikopen. Theologisch gerecht wird man den Grabesgeschichten allerdings nur, wenn man sie aus einer einseitig historisierenden Fragestellung befreit. Ihre theologischen Grundaussagen seien deshalb abschließend zusammengefasst:

- Die Auffindung des geöffneten und leeren Grabes signalisiert, dass die Lebensgeschichte Jesu und die mit seiner Person untrennbare Botschaft gegen alle menschliche Erwartung mit der Kreuzigung und seinem Tod nicht zu Ende ist. Vielmehr ist das „leere Grab“ ein äußeres Zeichen für Gottes machtvolles Wirken, das zu einem innovativ-schöpferischen Tun fähig ist, das jenseits aller menschlichen Möglichkeiten steht. Nicht das vom Menschen dem Menschen bereitete Grab ist das „Ende der Welt“, sondern neues Leben aus und in Gott.
- Zum Glauben an die Faktizität Auferstehung führt keine Erkenntnis, zu der der Mensch aus eigenem Vermögen fähig wäre. Die literarisch in Szene gesetzte „Tatsache“, dass Engel die Botschaft verkündigen müssen, zeigt an: Die neue Lebenswirklichkeit Jesu muss den Menschen von Gott her offenbart werden. Als die Offenbarung des eschatologischen Sieges Gottes über den Hass des Kreuzes und dessen Konsequenz den Tod bietet sie die Möglichkeit einer neuen Gotteserfahrung. Gott lässt sich endgültig und unumkehrbar erfahren als der Gott, „der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft“ (Röm 4,17). Nicht nur die Tatsache des Lebendigseins Jesu, sondern auch Got-

---

<sup>536</sup> Vgl. GNILKA, Joachim, Das Matthäusevangelium II. HThKNT Sonderausgabe. Freiburg i. Br. u.a. 2000, 491. [= GNILKA, Matthäusevangelium.]

tes Macht über das Nichts wird durch die Leer-Stelle des Grabes zeichenhaft zum Ausdruck gebracht. Dieses Zeichen aber entfaltet seine Wirklichkeit und Wirksamkeit da, wo es den Menschen zur Auferstehungsbotschaft führt. Wo diese aber im Glauben angenommen wird, entfaltet sie ihre lebensbejahende und lebensspendende Kraft; eine Kraft die aus der Faktizität der Auferstehung Jesu selbst entstammt.

- Die Tradition vom „leeren Grab“ unterstreicht – v.a. in der Bearbeitung durch Lukas und Johannes – zudem die Leiblichkeit der Auferstehung. Auferstehung betrifft nicht nur den menschlichen Geist oder seine Seele, sondern den „Ganzen Menschen“ als in Leib und Seele einer (vgl. GS 22). Im Blick auf Jesus Christus bedeutet dies, dass er mit allen personalen Relationen und menschlichen Interaktionen seines Lebens bei Gott ist. Auferstanden sind somit die Relationen und Interaktionen, die der Mensch Jesu nur in und aufgrund seiner Leiblichkeit vollziehen konnte.
- Die Grabesgeschichte repräsentieren schließlich alle möglichen menschlichen Reaktionen dem Auferstehungskerygma gegenüber. Diese sind höchst unterschiedlich und ambivalent. Sie bestehen im Schrecken und Entsetzen (vgl. Mk 16,8), in „Furcht und großer Freude“ (Mt 28,8), in der Verwunderung und Staunen (vgl. Lk 24,12) und im Glauben (vgl. Joh 20,8). Aber auch die schroffe Ablehnung der Botschaft ist möglich, wie die Perikope vom Betrug der Hohen Priester (vgl. Mt 28,11-15) beweist. Der Kerygma provoziert zur Stellungnahme, deren Bandbreite zwischen Zweifel und Unglaube auf der einen Seite und Glaube und Freude auf der anderen Seite oszilliert.

### **2.3 Die Entstehung des Osterglaubens: Erscheinungen und leeres Grab – Auferstehungskerygma und Auferstehungsglaube – theologisches Resümee**

Blicken wir zurück auf die historische und systematische Erörterung des neutestamentlichen Befundes so können wir folgende Skizze der Entstehung des Osterglaubens wagen. Bewusst sollen dabei historische und theologische Aspekte zusammengesehen werden. Vorab soll aber der Ablauf der Ereignisse, wie sie in den neutestamentlichen Schriften zum Ausdruck gebracht werden, kurz zusammengefasst werden:

1. Tod und Grablegung Jesu
2. Gang der Frauen zum Grab

3. Osterbotschaft der/ des Engels
4. Erscheinungen des Auferstandenen vor Jüngerinnen und Jüngern
5. Bekenntnis des Osterglaubens
6. Zeugnis und Mission der Apostel
7. Konstituierung der ersten christlichen Gemeinde
8. Verschriftlichung und „Kanonisierung“ der mündlich überlieferten Glaubens-Tradition zunächst in der Briefliteratur, dann in den Evangelien

1. Der Ursprung des Auferstehungsglaubens hat seine Wurzel in der Tatsache der Auferstehung selbst. Dieses basale Geschehen steht am Anfang, auch wenn es nur indirekt (genauer: abduktiv<sup>537</sup>) erschlossen werden kann, weil es einen Zeugen der Auferstehung nicht gibt und auch nicht geben kann. (Wir haben Erscheinungszeugen, aber keine Auferstehungszeugen!) Das Auferstehungsereignis selbst ist dem historischen Zugriff entzogen, weil es als ein die Geschichte transzendierendes Geschehen nicht mit den Mitteln der Empirie und Deskription gefasst werden kann. Da die Auferstehung Jesu nicht die Rückkehr in das irdische Leben und schon gar nicht die Wiederbelebung eines Toten bedeutet, sondern die bleibende und eschatologische Gerettetheit des konkreten Menschen Jesus von Nazareth in und durch Gott, kann nur die *Wirksamkeit* der Auferstehungswirklichkeit geschichtsnotorisch werden. Aufgrund dieser Wirksamkeit jedoch wird das Antlitz der Erde vollständig erneuert, insofern der Tod als das letzte Wort der Welt ein für allemal durch Gottes letztes Wort entmachtet wird. Auch wenn das Auferstehungsereignis selbst kein geschichtliches Ereignis ist, so wird seine Wirksamkeit jedoch in der Welt in geschichtlich greifbaren und historisch angebaren Sachverhalten deutlich: „Niemand war bei der Auferstehung zugegen, und doch hat sie für alle eine Bedeutung.“<sup>538</sup>

2. Das erste historisch greifbare Ereignis, das durch die Wirksamkeit der Auferstehungswirklichkeit hervorgerufen wird, ist die Sammlung der nach dem Kreuzestod geflohenen Jünger und deren erfolgreiche, Gemeinde bildende Predigt. Nur die von ihnen behauptete Wirklichkeit der Auferstehung motiviert und legitimiert sie, Jesus Christus trotz seines offenkundigen Schandtodes am Kreuz als das Evangelium Gottes allen Völkern zu verkündigen. Auch inhaltlich wird die Auferstehung *des Gekreuzigten* zum zentralen Inhalt der frühchristlichen Verkündi-

---

<sup>537</sup> Abduktiv bedeutet: Vom Resultat und der Regel wird auf den Fall geschlossen.

<sup>538</sup> SANDER, Ohnmacht 84.

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

3. Ist die Auferstehung selbst die Ursache und somit der Sachgrund des Auferstehungskerygmas, so bilden die Erscheinungen des auferstandenen Gekreuzigten den Erkenntnisgrund für den Auferstehungsglauben. Die Jüngerinnen und Jünger kommen nach der radikalen Krise des Karfreitags zum österlichen Glauben, weil ihnen Jesus als Auferstandener in personaler Identität mit dem irdischen Jesus erschienen ist. In den Erscheinungen des bzw. den Begegnungen mit dem Auferstandenen ist das „auslösende X“ zu finden, das die Anhänger Jesu zum Glauben ermächtigt. Hier muss festgehalten werden, dass es sich bei den Erscheinungen bzw. den Begegnungen um ein inter-personales Geschehen handelt. Sie resultieren nicht aus der subjektiven Disposition der Jüngerinnen und Jünger, sondern haben ihren Ursprung in einer freien, spontanen und von außen kommenden Initiative des Auferstandenen selbst. Historisch sehr eindeutig greifbar ist dann die Reaktion auf die Erscheinungen. Denn das Resultat dieser durch die Erscheinungen induzierten Begegnung zwischen Jesus Christus und den Jüngerinnen und Jünger ist der Glaube und dessen Verkündigung, der als apostolisches Kerygmas in einer 2000jährigen Kirchengeschichte in evidenterweise geschichtsnotorisch geworden ist: Derjenige Jesus von Nazareth, dessen Gottesreichpredigt am Kreuz scheinbar am Ende war, lebt und mit ihm auch die Botschaft von der gekommenen Basileia, die er in absolut singulärer Weise personifiziert und darin repräsentativ gegenwärtig gemacht hat.

4. Der in 2.2.4 explizierten These zur Frage nach der Historizität der Grabesgeschichte entsprechend hat auch die Tradition von der Auffindung des leeren Grabes (mehr nicht!) einen historischen Kern. In ihm spiegelt sich gewissermaßen eine „umgekehrte Erscheinungserfahrung“ der Frauen am „Ostersonntag“: Der Gesuchte ist nicht da. Dieses zunächst rätselhafte Ereignis wird dann aber alsbald im Licht der bezeugten Erscheinungen gedeutet und dechiffriert werden.<sup>539</sup>

5. Die durch die Erscheinungen ermöglichten Begegnungen mit dem Auferstandenen *und* die Tatsache des verwaist aufgefundenen Grabes fordern bei den Jüngerinnen und Jüngern eine Stellungnahme und eine Reaktion. Die Stellungnahme ist ihr Glaube, die Reaktion die Verkündigung der Osterbotschaft<sup>540</sup> durch die,

---

<sup>539</sup> Die hier vorgelegte Skizze zur Entstehung des Osterglaubens ist auf die These der Historizität des „leeren Grabes“ nicht angewiesen. Gleichwohl wäre es inkonsequent, nunmehr einen „Rückzieher“ zu machen.

<sup>540</sup> Später Reflex auf die Verkündigung der Botschaft sind die Auferstehungspredigten in der Apostelgeschichte (vgl. Apg 1,3-11. 2,14-26 u.ö.).

„die sich mit dieser Botschaft zaghaft, dann aber doch entschieden an die Öffentlichkeit wagen“<sup>541</sup>.

6. Entscheidende Bedeutung für das Verständnis des Osterglaubens hat die Tatsache, dass die Jüngerinnen und Jünger den Auferstandenen *als den Gekreuzigten* identifizieren. Nicht irgendein beliebiger Mensch, auch nicht „nur“ ein unschuldig zu Tode gekommenes Opfer der Geschichte wird in den österlichen Begegnungen wiedererkannt, sondern der konkrete Jesus von Nazareth, der in seinem Leben in einzigartiger und absolut singulärer Weise gleichermaßen Bote und personaler Repräsentant der sich in ihm ereignenden Herrschaft Gottes war. Wenn die Jüngerinnen und Jünger *diesen Menschen* als Lebenden wiedererkennen, müssen drei unlösbar aufeinander bezogene, gleichwohl unterscheidbare Referenzpole benannt werden, die in ihrer inneren Einheit zu der einen Identität des christlichen Osterglaubens und dessen Verkündigung führen. Diese drei Referenzpunkte sind:

1. Das Hören von Jesu Botschaft vom Reich Gottes, das dem jesuanischen Anspruch nach in seiner und durch seine Person Ereignis geworden ist, sowie die draus resultierende Nachfolge bis zum Kreuz nach Jerusalem.
2. Die abrupte Infragestellung dieses Anspruchs durch die Liquidierung und den unbestreitbaren Tod der Person, die diesen Anspruch erhoben hat, sowie die Flucht der Jünger.<sup>542</sup>
3. Und schließlich die den Jüngerinnen und Jüngern von außen geschenkte Erfahrung einer Begegnung mit dem gekreuzigt Auferstandenen, die den von ihm erhobenen Anspruch *und seine Person* endgültig ins Recht setzt.

Thomas Pröpper fasst diese drei Grundlagen des Auferstehungsglaubens mit bemerkenswerter Präzision zusammen und stellt sie in den ihnen gemeinsamen Gotteskontext:

„Ohne Jesu Verkündigung wäre Gott nicht als schon gegenwärtige und bedingungslos zuvorkommende Liebe, ohne seine erwiesene Bereitschaft zum Tod nicht der Ernst und die unwiderrufliche Entschiedenheit dieser Liebe und ohne seine Auferweckung nicht ihre verläss-

---

<sup>541</sup> SANDER, Ohnmacht 87.

<sup>542</sup> Die beiden ersten Referenzpole werden sehr deutlich bei Lukas 24,19-21. Hier sagen die Emmausjünger zu dem noch nicht erkannten Auferstandenen: „Er war ein Prophet, mächtig in Wort und Tat vor Gott und dem ganzen Volk. [Referenzpol 1] Doch unsere Hohenpriester und Führer haben ihn zum Tod verurteilen und ans Kreuz schlagen lassen. [Referenzpol 2] Wir aber hatten gehofft, dass er der sei, der Israel erlösen werde. [Referenzpol 1] Und dazu ist heute schon der dritte Tag, seitdem das alles geschehen ist.“

liche Treue und todüberwindende Macht und somit auch nicht Gott selbst als ihrer wahrer Ursprung offenbar geworden.“<sup>543</sup>

Die Ostererfahrung und der Osterglaube der Jüngerinnen und Jünger gründet damit nicht ausschließlich auf der Begegnung mit dem Auferstandenen (Referenzpol 3), sondern auch auf ihrem einmaligen, unwiederholbaren geschichtlichen Umgang mit dem historischen Jesus, dessen Person, Botschaft und „Personbotschaft“ (Referenzpol 1) sie trotz der Kreuzigung (Referenzpol 2) als von Gott gerettet erfahren:

„In diese *eine* [Oster-]Erfahrung gehört hinein die Begegnung mit Jesus, der sich als der Sohn des unbegreiflichen Geheimnisses wusste, das er seinen Vater zu nennen wagte in unbegreiflicher Selbstverständlichkeit und noch in der Gottverlassenheit des Todes; die Begegnung mit seiner Liebe und Treue, mit seinem Gehorsam ohne Schuld, mit seiner bedingungslosen Annahme des Todes und mit dem Osterereignis selbst.“<sup>544</sup>

So sehr sich der Osterglaube auf Jesus Christus als den auferstandenen Herrn richtet, so wenig darf dabei der eigentliche Hauptakteur in diesem personalen Begegnungsdrama, das von der Empfängnis bis zur Auferstehung (und Himmelfahrt) Jesu reicht, übersehen werden: Es ist der „Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“ (Ex 3,6), der der „Gott und Vater Jesu Christi“ (2 Kor 15,3; vgl. Eph 1,17) ist. Nur im Wirkkontinuum des *einen* Gottes des Alten und Neuen Testaments, von dem Jesus sich am Kreuz verlassen fühlt (vgl. Mk 15,34), lassen sich sowohl die vorösterlichen als auch die österlichen JüngerInnenenerfahrungen verstehen. Denn bereits durch die bei den Jesusanhängern wirksam werdende Gottesreichbotschaft kommt es zu einer intensivierten *Gotteserfahrung*, die zwar keineswegs auf einen „anderen Gott“ zurückgeht, gleichwohl aber eine neue, weil intimere Erfahrungsqualität besitzt. Gottes immer schon restlose Entschiedenheit für das Leben hat in Jesus die Welt in ihrem Hier und Jetzt real ergriffen und führt deswegen zu einer inhaltlich eindeutig bestimmten *Gotteserkenntnis*: Gott ist so, wie er in Jesu TatZeugnis verkündet wird. Diese Gotteserkenntnis ermöglicht dann aber auch ein neues und intimes Gottesverhältnis, wie es etwa in der Vater-Anrede des Vater Unsers angezeigt wird.<sup>545</sup> Das von den Propheten für die Zukunft Verheißene hat – so die Behauptung Jesu und so auch der Glaube seiner

---

<sup>543</sup> PRÖPPER, Thomas, Sollenesevidenz. In: LARCHER, Gerhard/ MÜLLER, Klaus/ PRÖPPER, Thomas, Hgg., Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung. Regensburg 1996, 43.)

<sup>544</sup> RAHNER, Ostererfahrung 161.

<sup>545</sup> Zu verweisen wäre auf die Ermächtigung durch Jesus, Gott als Vater anzusprechen (vgl. Mt 6,9).

„Nach“-folger – begonnen, weltverändernde Wirklichkeit zu werden. Die Wirklichkeit der Welt hat demnach nicht erst in der Zukunft, sondern bereits im jeweiligen „Jetzt“ eine unmittelbare eschatologische Qualität angenommen, die die Gottesbeziehung im Horizont dieser Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis neu justiert. Dabei ist zu betonen, dass diese durch Jesus ermöglichte und in ihm realisierte Gotteserfahrung und Gottesbeziehung in ungebrochener Kontinuität zu den Gotteserfahrungen des jüdischen Volkes stehen. Nur in diesem Glaubenskontext ist Jesu Tatbotschaft verständlich und von den Jüngerinnen und Jüngern in gläubiger Nachfolge nachvollziehbar.<sup>546</sup> Faktisch bedeutet dies: Schon in seinem vorösterlichen Leben hat Jesus seine Jüngerinnen und Jünger für den treuen Gott gewonnen, „der seinen heilschaffenden Willen gegen Unrecht und Tod durchsetzen [wird] und deshalb auch den Tod nicht die letzte Wirklichkeit sein lassen würde“<sup>547</sup>. Diese Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis aber wird zunächst durch den Tod Jesu in ihrer Glaubwürdigkeit auf das Tiefste erschüttert, schließlich aber durch die Begegnung mit dem auferstandenen Gekreuzigten in unüberbietbarer Weise bestätigt. Movers all dieser Momente ist aber Gott selbst, so dass die gesamte Geschichte Jesu mit seinen Jüngerinnen und Jüngern als eine solche begriffen werden muss, in der Gott nicht nur zur Sprache gebracht wird, *sondern in der Gott selbst handelt und dieses Handeln auch als Gottes Handeln wahrgenommen wird*. Für die Jüngerinnen und Jünger ist „ihre“ Jesusgeschichte zugleich eine Gottesgeschichte; ja sie ist das sogar in aller erster Linie.

Auch wenn der in der Geschichte Israels und in Jesus von Nazareth handelnde, treue Gott zweifellos der kognitive Verständnishorizont und existentiell wirksame Interpretationshorizont der Jüngerinnen und Jünger ist, bilden die drei oben genannten Referenzpunkte des Auferstehungsglaubens (Leben, Tod, Erscheinung des lebenden Jesus) keineswegs ein glattes und bruchloses Fundament für den zu gewinnenden Glauben an die Auferstehung. Denn zunächst erzeugen die in ihnen gegebenen Erfahrungen eine ungeheure kognitive und emotionale Spannung:

„Er und mit ihm seine Botschaft sind tot“ – „Er und mit ihm Er als Botschaft leben.“<sup>548</sup>

---

<sup>546</sup> Die Behauptung von Gerhard Ludwig Müller, es sei „keine überschüssige Dynamik aus der Begegnung mit dem vorösterlichen Jesus übriggeblieben“ (MÜLLER, *Christologie* 123 [Herv. TF.]) ist übertrieben.

<sup>547</sup> WERBICK, *Auferstehung* 112.

<sup>548</sup> Zum Gedankengang vgl. hier und im Folgenden: DALFERTH, *Glaube* 288ff.; WERBICK, *Auferstehung* 111ff. RAHNER, Karl, *Jesu Auferstehung*. In: DERS., *SzTh XII*. Einsiedeln u.a. 1975, 344-352. [= RAHNER, *Jesu Auferstehung*.] RAHNER, Karl, *Ostererfahrung*. In: DERS., *SzTh VII*. Einsiedeln u.a. 1966, 157-165. [= RAHNER, *Ostererfahrung*.]



Die beiden realen Erfahrungen – der Tod und das Lebendigsein Jesu – sind zwei Erfahrungen, die für die Jüngerinnen und Jünger ebenso evident und unausweichlich sind, wie sie ihnen zunächst völlig inkompatibel und paradox erscheinen müssen. Ihr singuläres heilsgeschichtliches Zukommen besteht darin, diese Spannung aufzuheben, ohne dabei eines der beiden Erfahrungselemente aufzulösen oder zu negieren. Dies gelingt ihnen nicht kraft ihres autonomen intellektuellen, emotionalen und psychologischen Vermögens, sondern nur im Wirkhorizont des in Israel und im vorösterlichen wie österlichen Jesus handelnden Gottes. Denn ohne den von Gott initiierten und getragenen Glauben an seine todüberwindende Treue, müssten sie ihre österlichen Widerfahrnisse als Illusion, Autosuggestion und Halluzination als Realität ohne Wirklichkeit begreifen. Der Tod und nicht das Leben wäre die letzte Wahrheit über Jesus und so über den Menschen.

Die von Gott ermöglichte und getragene kreative Leistung der Jüngerinnen und Jüngern besteht nunmehr gerade darin, beide Momente und so die in diesen gewonnenen Referenzpole ihrer Gottes- und Jesuserfahrung ohne Reduktion und Negation eines der Elemente aufeinander zu beziehen. Das Ergebnis ist *ihr* Auferstehungsglaube, der sich worthaft in den Bekenntnis artikuliert: „Gott hat ihn von den Toten auferweckt“ (Röm 10,9). Denn nur dann, wenn Gott Jesus von den Toten auferweckt hat, lassen sich die paradoxen Erfahrungen der Jüngerinnen und Jünger mit Gott und dessen Christus zusammenführen:

„Die neutestamentlichen Zeugen suchen unter *Voraussetzung der Identität Jesu* und der *Unvereinbarkeit der mit ihm gemachten Erfahrungen* eine Lösung, und genau diese Lösung bringt das Osterbekenntnis zur Sprache: *aufgeweckt durch Gott*.“<sup>549</sup>

Die Initialzündung hierfür sind nach Auskunft aller biblischen Zeugnisse die Erscheinungen des Auferstandenen. Diese für die Jüngerinnen und Jünger *selbstevidente von außen* geschenkte Begegnungen lösen – so meine These im Anschluss an Rahner und Dalferth – bei den Zeugen einen hermeneutischen ebenso kognitiven wie emotionalen Prozess im *Inneren* aus. Dieser führt *mittelbar* zu der „Erkenntnis“ der Auferstehungswirklichkeit, die als solche im Gegensatz zum Hören der Baseila-Botschaft, dem Kreuz und den österlichen Widerfahrnissen keine unmittelbare Erfahrungstatsache ist. Ingo Dalferth spricht hier von einer „kreativen Abduktion“. Eine solche abduktive Schlussfolgerung liegt immer dann vor, wenn vom Resultat mit Hilfe einer Regel auf den Fall geschlossen wird. Im Blick auf den Auferstehungsglauben bedeutet dies: Vom paradoxalen Resultat (der Gekreuzigte lebt) wird aufgrund der Regel (für das Lebendigsein eines Gestorbenen muss

---

<sup>549</sup> DALFERTH, Glaube 300.

es eine Begründung geben) auf den Fall geschlossen, hier im Konkreten also auf die Auferstehung als dem Ereignis der Auferweckungstat Gottes. Diese gewiss kühne Schlussfolgerung, die zu einem auch religionsgeschichtlich völlig singulären Resultat führt, ist aber nicht ohne ganz bestimmte Voraussetzungen bei den Jüngerinnen und Jüngern möglich. Die *allgemeine* Voraussetzung bildet der durch die Kreuzigung im Letzten nicht angefochtene Glaube an den Gott des Volkes Israel in seiner Treue. Die *besondere* Voraussetzung aber ist die Basileia-Botschaft Jesu, die von einer sich im *Hier und Jetzt* gegen alle Widrigkeiten sich durchsetzenden Liebe Gottes kündigt. Denn nur ein Verständnishorizont, in dem Gott bereits in seiner unbedingten Entschiedenheit zum Leben dem Menschen aufgeschienen ist, erlaubt es zu der Glaubensaussage „Gott hat Jesus von den Toten auferweckt“ zu führen. Das bedeutet: Die Kreuzigung hat den vorösterlichen Glauben an die in und durch Jesus angebrochene Herrschaft Gottes zwar massiv in Frage gestellt<sup>550</sup>, aber nicht völlig zerstört. Die gegenüber der Kreuzigung völlig neue Erfahrung der Erscheinung des Auferstandenen bestätigt nunmehr rückschauend zunächst die Gültigkeit der Basileia-Verkündigung von Gott her. Diese Insrechtsetzung von Jesu Botschaft einer durch keine menschlichen Größe aufzuhaltende Entschiedenheit Gottes für das Leben erlaubt es dann aber prosepektiv, „die Botschaft Jesu von Gottes Heil schaffender und Leben eröffnender Nähe auf Jesus selbst an[zu]wenden“<sup>551</sup>. Die von Jesus in seinem irdischen Dasein bei seinen Nachfolgern evozierte Gotteserfahrung, Gottesbeziehung und Gotteserkenntnis wird den Jüngerinnen und Jüngern zum hermeneutischen Schlüssel dafür, die von ihnen gemachten paradoxalen Erfahrungen in einem völlig neuen Licht zu deuten: Die Gottesherrschaft für die Jesus sein ganzes Leben eingesetzt hat ist an ihm selber Wirklichkeit geworden in seiner Auferweckung. Sie ist damit weit mehr als eine bloß nachträgliche Ratifikation der Botschaft Jesu, sondern deren endgültige Realisation in unüberbietbarer Weise. Damit aber noch nicht genug: Die Herrschaft Gottes realisiert sich nicht nur in der Auferstehung, sondern sie wird auch im Auferstehungsglauben der Erscheinungszeugen *wirksam*. Die „kreative Abduktion“ ist keineswegs in erster Linie eine „autonome Leistung“ der Jüngerinnen und Jüngern, sondern *personale Reaktion* auf ein Handeln Gottes an den Erstzeugen selbst. Denn der Verstehenshorizont eines durch die Erscheinungen neu entfachten Glaubens an die Gottesherrschaft selbst ist ganz und gar Ereignis der wirkmächtigen Basileia Gottes und so ein Handeln Gottes an den selbst.

Die Auferstehung ist dann aber zu begreifen als der letzte und endgültige Akt einer in der Geschichte des Volkes Israel grundgelegten und in Jesus von Nazareth eschatologisch intensivierten Selbstdefinition Gottes. In ihr und durch sie offen-

---

<sup>550</sup> Vgl. WERBICK, Auferstehung 112.

<sup>551</sup> DALFERTH, Glaube 300f.

bart sich Gottes Wesen endgültig und definitiv: Seine unbedingte Liebe und seine absolute Entschiedenheit für das Leben werden durch sein Auferweckungshandeln *realisiert* und durch den Osterglauben der Jünger in und vor aller Welt *manifest*. Die Auferweckung Jesu im Horizont seiner Basileia-Verkündigung (und damit retrospektiv die Gottesherrschaft selbst!) ist damit der entscheidende Akt der eschatologischen Selbstmitteilung Gottes, die offenbar wird *indem* sie in, durch und an Jesus Christus Ereignis wurde und im Osterglauben Ereignis bleibt:

„Die Glaubenden entdecken mit den Urzeugen des Glaubens, wer der Gott Jesu Christi ist: der Gott, der in Jesus Christus zum Bruder der Menschen geworden ist, ihren Weg bis zum Tod mitgeht und der diejenigen, die seinem Weg folgen, durch den Abgrundes des Todes hindurch in sein ‚Reich‘ mitnimmt.“<sup>552</sup>

Stimmt man diesem Versuch einer Rekonstruktion des Osterglaubens zu, dann stellt dieser sich als das Ergebnis eines komplexen personalen Interaktionsgeschehens dar. In diesem sind drei Handlungssubjekte zu unterscheiden und aufeinander zu beziehen: Der „Gott und Vater Jesu Christi“ (2 Kor 15,3) als der „Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“ (Ex 3,6), Jesus der Christus, als der gekreuzigte und auferstandene Repräsentant der Basilia Gottes und die Jüngerinnen und Jünger, die in ihrem Leben „Umgang“ mit dem vorösterlichen Jesus bis zu seinem Tod und danach mit dem auferweckt Gekreuzigten hatten. Der Auferstehungsglaube der Jüngerinnen und Jünger resultiert demnach nicht monokausal allein aus der Begegnung mit dem Auferstandenen (Referenzpol 3), weil das in diesen gegebene Moment des Wiedererkennens und des Identifizierens den Blick zurück auf die vorösterliche Zeit der wirkmächtigen Verkündigung der Gottesherrschaft durch Jesus von Nazareth lenkt (Referenzpol 1), die sich von Ostern her als am Kreuz nur scheinbar gescheitert erweist (Referenzpol 2). Die *Ursache* des Osterglaubens liegt also ganz und gar im Handeln Gottes begründet, das nicht nur der eigentliche Träger der Basileia-Verkündigung ist, sondern auch der darin angezeigten Herrschaft in der Auferweckungstat eschatologische und universale Wirklichkeit und Geltung verschafft. Der *Grund* des Osterglaubens aber ist Jesus Christus, durch den das Handeln Gottes zur konkreten Wirklichkeit wird, die so in und vor aller Öffentlichkeit geschichtsnotorisch wird. Jesu Basileia-Botschaft ist der gottgewirkte, allein angemessene hermeneutische Schlüssel mit dessen Hilfe die Jünger passiv-aktiv in die Lage versetzt werden, die paradoxalen Erfahrungen von Tod und lebendigen Erscheinung des identischen Menschen auf ein Auferweckungshandeln Gottes hin zu deuten. Der Auferstehungsglaube ist demnach nicht das Ergebnis einer wie auch immer gearteten menschlichen Autosuggestion.

---

<sup>552</sup> WERBICK, Auferstehung 125.

Vielmehr hat er in der Begegnung mit dem vorösterlichen und österlichen Jesus Christus seinen tragenden Grund und erscheint so uranfänglich und eschatologisch als von Gottes Handeln initiiert, evoziert und getragen. Durch diesen Glauben der Jünger aber wird die an sich historisch nicht greifbare Wirklichkeit der Auferstehung zu einer geschichtsnotorischen Größe. Somit aber ist der Auferstehungsglaube das Ergebnis eines gleichursprünglichen personalen Interaktionsgeschehens zwischen Gott als dem Vater, Jesus, dem Christus und den Jüngerinnen und Jüngern. Sosehr Gott als der ursprüngliche und auch als der letzte Akteur in diesem Geschehen anzusprechen ist, so wenig darf die Bedeutung des Jünger Glaubens für die Bedeutsamkeit und Wirksamkeit der Auferstehungswirklichkeit übersehen werden. Denn nur durch ihr Zeugnis erreicht dieses Geschehen sein eigentliches Ziel dadurch, dass es *mittelbar* durch das Bekenntnis „jetzt schon“ zum öffentlich wirksamen „Ereignis“ der Welt- und Menscheheitsgeschichte wird. Freilich bleibt auch diese Öffentlichwerdung der Tat Gottes letztlich selbst Tat Gottes. Denn dessen Handeln allein verbürgt, dass das von den Aposteln verkündete Evangelium vom Leben, Tod und der Auferstehung Jesu Christi seine weltwendende Kraft entfalten kann.

7. Mit Karl Rahner sei der in (6) entwickelte Gedanke nochmals rekonstruiert und theologisch weitergeführt: Der vorösterliche Anspruch Jesu, „dass mit dem Wort, dem Schicksal und der Person des Herrn die nicht mehr rückgängig zu machende Nähe des Reiches Gottes da ist“<sup>553</sup>, ist den ersten Jüngerinnen und Jüngern bereits vorösterlich bewusst<sup>554</sup> und wird mit der Ostererfahrung zu einer *heilsrelevanten Glaubens-erkenntnis* zusammengeschlossen<sup>555</sup>, die im Modus des *Zeugnisses* (als *Glaubens-bekenntnis*) geschichtlich weitervermittelt wird. (Durch diese Kennzeichnung ist die Konfrontation mit dem Auferstandenen deutlich als *personales Begegnungsgeschehen*<sup>556</sup> als „Begegnis“<sup>557</sup> charakterisiert.) Die Rückkopplung zwischen dem vorösterlichen Anspruch Jesu, der absolute Heilbringer zu sein<sup>558</sup>, und die neue Erfahrung des auferstandenen Jesu fließt im Auferstehungsglaube zusammen und begründet dann das explizite Jüngerzeugnis, in dem der Satz „Je-

---

<sup>553</sup> RAHNER, Auferstehung Jesu 351.

<sup>554</sup> An dieser Stelle stimmt Rahner durchaus mit Verweyens Interpretation der Auferstehung überein. *Sachlich* offenbart der Auferstandene nichts Neues, was über die vorösterlichen Aussagen und Taten hinausgeht. Dennoch hat die Auferstehung selbst eine Offenbarungsqualität „sui generis“, die die selige Vollendung der inkarnatorischen Selbstmitteilung Gottes anzeigt.

<sup>555</sup> Vgl. RAHNER, Auferstehung Jesu 351.

<sup>556</sup> Vgl. KREMER, Jacob, ... denn sie werden leben. Stuttgart 1972, 37.

<sup>557</sup> SCHLIER, Heinrich, Über die Auferstehung Jesu Christi. Einsiedeln 1968, 38.

<sup>558</sup> Vgl. KREMER, Jacob, Die Auferstehung Jesu. In: HFTh<sup>2</sup> 2, 141-159, 156. [= KREMER, Auferstehung – HFTh.]

sus lebt“ transponiert wird zu dem ausdrücklichen christologisch-soteriologischen Bekenntnis<sup>559</sup>:

„Der Herr ist wahrhaft auferstanden“<sup>560</sup>.

Mit dem Osterglauben der Jüngerinnen und Jünger werden die Auferstehungswirklichkeit und somit auch das Faktum der Auferstehung selbst öffentlich wirksam und geschichtsnotorisch. Aber der Glaube ist nur eine erste Etappe. Denn die Wirksamkeit der Auferstehungstatsache ist erst dann an ihrem – jeweils immer und jeweils überall vorläufigen – Ziel angelangt, wo sie durch das Auferstehungskerygma der Erstzeugen neuen Glauben und die Gemeindebildung der Gläubigen, sprich die Kirche, hervorruft. So wird die Kirche Christi selbst in einer analogen Weise zu einer leibhaftigen Erfahrung der Auferstehung. Sie verweist entlang der Kette der Zeugen zurück auf die Jüngerinnen, Jünger und die Apostel, die dem Auferstandenen begegnet sind und so auf den gekreuzigt Auferstandenen und dessen vorösterliches Personzeugnis selbst. Auf diese Weise aber wird die Auferstehung als Wirklichkeit gläubig *bekannt* und so vor aller Geschichte und in aller Geschichte *bekannt*. Das endgültige Ziel dieser Auferstehungswirklichkeit bleibt jedoch solange „vorläufig“, bis die „in der Auferstehung Jesu angebrochene neue Wirklichkeit in ihrer Allgemeinheit noch nicht definitiv erschienen ist“<sup>561</sup>. Die Wirklichkeit der Welt, die in Jesu Auferstehung endgültig und eschatologisch zum Leben entschieden und bestimmt ist, läuft voraus auf ihr in Jesus sich prophetisch vorwegereignetes Ziel. Solange dieses Ziel – in der Tradition „der jüngste Tag“ – nicht erreicht ist, wird die Auferstehungswirklichkeit umstritten bleiben. Einen „Beweis“ für die Faktizität der Auferstehung wird es und kann es bis „dahin“ nicht geben.

8. Innerhalb der durch den Auferstehungsglauben der Erstzeugen evozierten<sup>562</sup> Kirche als Gemeinschaft derer, die an die Auferstehung des Gekreuzigten glauben, bildet sich das Auferstehungskerygma heraus. Dieses wird in den sehr frühen Auferweckungsformeln artikuliert, die fürderhin zum Grundbestand der christli-

---

<sup>559</sup> Vgl. VÖGTLE, Anton, Der verkündende und verkündigte Jesus „Christus“. In: SAUER, Joseph, Hg., Wer ist Jesus Christus? Freiburg i. Br. u.a. 1977, 27-91, 74.

<sup>560</sup> Vgl. RAHNER, Karl, Was heißt Jesus lieben? Freiburg i. Br. u.a. <sup>3</sup>1982, 182. [= RAHNER, Jesus lieben.] Vgl. RAHNER, Grundkurs 271. Vgl. RAHNER, Karl, Theologische Bemerkungen zum Begriff „Zeugnis“. In: SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 164-180, 177. [= RAHNER, Zeugnis.] Zur Bedeutung der Kyrios-Titulation (als griechischer Übertragung von Adonai (= JHWH)) für Jesus vgl.: KREMER, Auferstehung – HFTh 146.152f. VÖGTLE, Anton/ PESCH, Rudolf, Wie kam es zum Osterglauben? Düsseldorf 1975, 58. Vgl. FITZMYER, Joseph A., Art. □□□□□□. In: EWNT II. <sup>2</sup>1992, 811-820, bes. 817.

<sup>561</sup> PANNENBERG, SyTheol II, 404.

chen Weiter-Verkündigung der Auferstehungswirklichkeit avancieren. In ihnen und durch sie sieht die kirchliche Gemeinde *ihren* Glauben, beruhend auf dem Zeugnis und dem Glauben der Erstzeugen, vollinhaltlich und vollgültig ausgedrückt. Die Formeln dienen nach Innen der Sicherung der christlichen Identität und nach Außen zur eindeutigen Identifikation des Christlichen. Sie haben also ebenso einen gemeindestabilisierenden wie missionarischen Charakter. Die frühchristlichen Formulierungen sind Objektivationen des Glaubens der jungen Kirche und markieren somit den Selbstvollzug der Kirche, der auf ihrem letztlich apostolischen Glauben beruht.

9. Im Laufe der urkirchlichen Epoche wird das zunächst mündlich tradierte Kerygma zunehmend verschriftlicht; zunächst in der paulinischen Briefliteratur, dann in den Evangelien (und deren unterschiedlichen Quellen (etwa die Spruchquelle „Q“)). Beide literarischen Gattungen entstehen im Licht des kirchlichen Auferstehungsglaubens, den sie gleichzeitig in unterschiedlichen Formen veranschaulichen und in unterschiedlichen Kontexten zum Ausdruck bringen. Als schriftliche Objektivationen des mündlich überlieferten Kerygmas werden die Schriften selbst zum Ereignis des Kerygmas und transportieren dieses fort.

10. Nochmals ist auf Punkt 4 zurückzukommen: Der Gang der Frauen führt ins Leere; der gesuchte Leichnam, mächtiges Symbol einer dem Tod verfallenen Welt, ist nicht da. Dieses historische Ereignis, das die Frauen gewissermaßen zu einem Un-Ort und so zu einer U-topie führt, erhält seine Deutung und damit auch seine symbolische Bedeutung erst im Licht der Christusepiphanyen. Beide zunächst unverbundenen Sachverhalte werden spätestens von Markus (und den anderen Evangelien) mit dem in den frühen Auferstehungsformeln artikulierten Auferstehungsformeln verknüpft und je wechselseitig aufeinander bezogen.<sup>563</sup> Im Horizont des Auferstehungskerygmas, das den bereits vorhandenen Auferstehungsglauben artikuliert, bekräftigt die Tatsache des „leeren Grabes“ die Glaubwürdigkeit der bezeugten Erscheinungen, so wie diese umgekehrt dem an sich mehrdeutigen Faktum eines „leeren Grabes“ seine Deutung geben. Diese Deutung wiederum gibt der „umgekehrten Erscheinungserfahrung“ seine Bedeutung: Das „leere Grab“ wird zum Signum, zum Zeichen und zum Symbol für Gottes Sieg über den Tod. Aus dem Un-Ort wird ein Ort der Hoffnung, die U-topie wird zum Topos, zum Ort des Lebens. Damit wird dieser Ort gewiss nicht zum juristischen bzw. historischen Beweis der Auferstehung; gleichwohl verleiht er den Erfahrun-

---

<sup>562</sup> Diese Formulierung will mitnichten insinuiert, die Kirche sei einzig und allein im Glauben der Apostel gegründet. Hier geht es lediglich darum aufzuzeigen, wie sich Auferstehungsglaube und Kirchenbildung sich historisch zueinander verhalten.

<sup>563</sup> Deutlicher PANNENBERG, SyTheol II, 402. als bei Markus freilich noch bei Matthäus. Er spricht im unmittelbaren Kontext der Grabeserzählung von einer Erscheinung Jesu (s.o.).

gen mit dem gekreuzigt Auferstanden eine zusätzliche Glaubwürdigkeit und Plausibilität. Es ist ein Hilfsargument, um den Einwand zu entkräften, die Erscheinungen seien „Dichtung ohne Wahrheit“<sup>564</sup>. Die Retrospektive, die ihren Niederschlag in den Grabesgeschichten der Evangelien gefunden hat, zeigt, dass beide Ereignisse unlösbar miteinander zusammenhängen. Und in beiden Ereignissen wird auf je unterschiedliche Weise deutlich, dass Auferstehung eine zutiefst leibliche Dimension hat. Sie umfasst in Einheit das irdische und österliche Dasein des ganzen Menschen Jesus, der der Christus ist.

11. Auf der Grundlage der mündlichen und anfänglich schriftlichen Tradition entstehen durch die Redaktion der Evangelien die Erscheinungsgeschichten und die Grabeserzählungen. So wenig diese ihrer Intention nach historische Protokolle darstellen wollen, so sehr sind sie doch als theologischer Reflex auf den historischen Ursprung des Osterglaubens zu würdigen. Damit aber ist der historisch auswertbare Kern dieser Erzählungen in der Tat erheblich größer als häufig angenommen wird. Allerdings ist zuzugeben<sup>565</sup>, dass sich dieser Kern nicht unmittelbar erschließt. Will man ihn freilegen, muss man sich entlang der Zeugenkette zurück zum Ursprung vortasten.<sup>566</sup> Gewiss ist dieses Verfahren nicht frei von erkenntnisgeleiteten, d.h. ideologischen Risiken und historischen Unsicherheiten. Wer den Ursprung – und das heißt die Auferstehungswirklichkeit – jedoch leugnen will, muss umgekehrt erklären, wie anders es zu der ungeheuren Dynamis des Auferstehungskerygmas hätte kommen können. Die – nicht vorschnell als rein legendarisch zu misskreditierten – Grabesgeschichten und Erscheinungserzählungen bilden ja den vorläufigen Endpunkt einer durchaus als rasant zu bezeichnenden Entwicklung in der formativen Phase des Christentums und gerade *nicht* deren Anfang. Entsprechend setzt eine historische Kritik an der Auferstehungsbotschaft zu spät an, wenn sie sich allein auf die nicht historischen Erzählungen der Evangelien stützen würde. Wer immer mit guten Gründen die geschichtliche Wahrheit der christlichen Glaubensaffirmation bestreiten will, muss hinter diese „Quellen“ zurückgehen und den Glaubensgeschichten nachforschen, die zu den österlichen Erzählungen geführt haben.

12. So sehr man möglicherweise behaupten will, dass der Glaube der jungen christlichen Gemeinde sich auf eine falsche Vorstellung gründet, so sehr wird man gleichzeitig diesen Glauben in seiner Wirksamkeit als historische Wirklichkeit anerkennen müssen. Denn als ein geschichtliches Faktum ist der Osterglaube his-

---

<sup>564</sup> DALFERTH, Grab 293.

<sup>565</sup> Vgl. KREMER, Jacob, Art. Auferstehung. In: LThK<sup>3</sup> I, 1177-1182, 1180. [= KREMER, Art. Auferstehung.]

<sup>566</sup> Vgl. VERWEYEN, Hansjürgen, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie. Regensburg<sup>3</sup>2000, 292-317. [= VERWEYEN, GlW<sup>3</sup>.]

torisch völlig unbestreitbar: Der Auferstehungsglaube und die daraus resultierende Auferstehungsbotschaft hat vom Anbeginn an eine ungeheure Dynamik und Wirksamkeit entwickelt, die die Weltgeschichte nachhaltig verändert hat und immer noch verändert. Nicht nur der Christ gerät in Beweisnot, wenn er die hinter dieser nicht zu leugnenden Wirksamkeit liegenden Wirklichkeit glaubhaft machen will, sondern ebenso auch der Bestreiter. Er würde wohl zugeben müssen, dass er für die Wirksamkeit der christlichen Botschaft keinen plausibleren Grund angeben könnte als es die Christen tun. Damit ist es zumindest *sinnvoll*, von einer Tat Gottes am gekreuzigten Jesus zu sprechen.<sup>567</sup> Es kommt zum Pakt: Von einem wirklich neutralen Standpunkt aus ist die Wahrheit des Auferstehungsglaubens weder zu beweisen, noch ist sie endgültig zu bestreiten.

#### **2.4 Der Inhalt des Osterglaubens und seine Glaubwürdigkeit: Die Auferstehung als Glaubensinhalt und Glaubensgrund**

Zu Recht hat Karl Rahner immer wieder erklärt, die Auferstehung Jesu Christi sei in unlösbarer Einheit ebenso sehr ein Glaubensinhalt wie ein Glaubensgrund.<sup>568</sup> Diese systematische Feststellung entspricht dem neutestamentlichen Befund insofern, weil die Auferstehung Jesu das Ereignis darstellt, durch das die Jüngerinnen und Jünger zum endgültigen Glauben an Jesus Christus als den eschatologischen Heilbringer gelangen (Auferstehung als *Glaubensgrund*). Gleichzeitig avanciert die Auferstehung als spezifisch christliche Gottes-Intuition<sup>569</sup> zum zentralen *Glaubensinhalt* der apostolischen Predigt. Beide Aspekte des einen Auferstehungsglaubens spiegeln sich insbesondere im 15. Kapitel des Ersten Korintherbriefes, wo Paulus zunächst in 1 Kor 15,3-10 die Faktizität der Auferstehung glaubwürdig macht und auf dem Fundament dieses Glaubens-Grundes sodann den Glaubens-Inhalt des Auferstehungskerygmas expliziert. Im Horizont dieser intellektuell redlichen und überzeugenden Hermeneutik des Auferstehungsglaubens gewinnt – so die Argumentationsstrategie des Paulus – umgekehrt auch das apostolische Zeugnis an Glaubwürdigkeit.

---

<sup>567</sup> Vgl. WERBICK, Jürgen, Die Auferweckung Jesu: Gottes „eschatologische Tat“? Die theologische Rede vom Handeln Gottes und die historische Kritik. In: BROER, Ingo/ WERBICK, Jürgen, Hgg., „Der Herr ist wahrhaft auferstanden.“ (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens. SBS 134. Stuttgart 1988, 82-131, 117. [= WERBICK, Auferweckung.]

<sup>568</sup> RAHNER, Karl, Art. Auferstehung Jesu. In: SM I, 403-406, 416-425. [= RAHNER, Art. Auferstehung – SM.] Vgl. RAHNER, Grundkurs 235ff.

<sup>569</sup> Vgl. WERBICK, Auferstehung 125.



Im Folgenden soll nun der Versuch unternommen werden, den Inhalt des Auferstehungsglaubens auf der Grundlage des neutestamentlichen Zeugnisses nachzuzeichnen, um auf diesem Fundament dessen Glaubwürdigkeit zu betrachten.

*Der Inhalt des Auferstehungsglaubens auf der Grundlage des JüngerInnen-Zeugnisses und des Neuen Testaments*

Unter der im Grunde genommenen selbstverständlichen Voraussetzung, dass die Auferstehungserfahrung und der Auferstehungsglaube, wie sie uns im und durch das apostolische Zeugnis vermittelt sind, die unhintergehbaren Verständnisvoraussetzung für jede Auferstehungstheologie überhaupt bilden, ist festzustellen, dass die theologische Auseinandersetzung mit der Auferstehung Jesu zunächst bei dem Verständnis des damaligen Glaubens anzusetzen hat. Es ist daher – mit Rahner – die oft vergessene Frage nach einer *ursprünglichen* Theologie und Christologie zu stellen.<sup>570</sup> Um sich einer solchen zu nähern nimmt Karl Rahner eine heuristische Differenzierung vor, indem er drei „Theologien“ bzw. „Christologien“ in ihrer inneren Bezogenheit unterscheidet.<sup>571</sup>

1. Als erste dieser Christologien („Christologie 3“<sup>572</sup>) bezeichnet er die „neue“ kirchen- bzw. lehramtliche Christologie, wie sie in den Konzilien von Nikaia, Ephesos und Chalkedon ausgesagt und von der traditionellen Schultheologie weitergegeben wurde.<sup>573</sup>
2. Von dieser zu unterscheiden sind die „späten“ Christologien („Christologie 2“) der neutestamentlichen Autoren (Paulus, die Briefliteratur, die Synoptiker, Johannes und die Offenbarung des Johannes), die sich bereits auf der Ebene des Neuen Testaments diversifizieren (z.B. bezüglich einer Logos-Theologie, der Präexistenzlehre, der johanneischen Ich-Aussagen etc.). Zwischen der Christologie 2 und 3 waltet das Verhältnis einer legitimen *Übersetzung* bzw. *Transposition*.
3. Beide Christologien beruhen ihrerseits aber auf einem (ursprünglichen) Bewusstsein der ersten *Zeugen* vom „irdischen Jesus, seinem Tod und seiner Auferstehung“<sup>574</sup> (= „Christologie 1“). Ausdrücklich spricht Rahner bereits hier

---

<sup>570</sup> Vgl. RAHNER, Karl, Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik. In: DERS., SzTh IX. Einsiedeln u.a. 1970, 197-226. [= RAHNER, Kirchliche Christologie.]

<sup>571</sup> Vgl. zum folgenden RAHNER, Grundkurs 260f.

<sup>572</sup> Der Ausdruck „Christologie 3“ stammt nicht von Rahner; er wird hier nur der Übersicht halber eingeführt.

<sup>573</sup> Vgl. RAHNER, Grundkurs 279.

<sup>574</sup> RAHNER, Grundkurs 261.

von einer *Christologie*, „die in der ersten Erfahrung der Jünger mit dem gekreuzigten und auferstandenen Jesus gegeben ist“<sup>575</sup> und in den Christologien 2 und 3 „reflexer und artikulierter“<sup>576</sup> ausgelegt wird. D

Die historisch gesehen ersten Ebenen der Christologie 1 und 2 werden primär analysiert, wenn im Folgenden der Inhalt des Auferstehungsglaubens aus einer fundamentaltheologisch Perspektive auch im Blick der Christologie 3 *systematisch* zusammengefasst werden soll. Der erste Referenzpunkt ist die *Erfahrung* der Jüngerinnen und Jüngern, die sich sowohl auf den *irdischen* als auch auf den *gekreuzigten und auferstandenen* Jesus erstreckt und bezieht, weil in *ihr* die „unableitbare, erste Offenbarung der Christologie“<sup>577</sup> gegeben ist. Wenn hier auf die Offenbarung abgehoben wird, so wird zugleich deutlich, dass das zu erarbeitende Feld sowohl Themen der Theologie als auch der Anthropologie umfasst. Denn der Terminus „Offenbarung“ zeigt immer ein Interaktionsgeschehen zwischen Gott und Mensch an, das sich von Gott her als seine Wesensmitteilung artikuliert und beim Menschen eine Gotteserfahrung, eine Gotteserkenntnis, ein Gottesbegriff und schließlich eine Gottesbeziehung evoziert. Der zweite Referenzpunkt ist das Neue Testaments, in dem nicht nur das Offenbarungsgeschehen (Jesu Leben, Tod, Auferstehung) selbst seinen schriftlichen Niederschlag gefunden hat, sondern zugleich die Reaktionen auf dieses in der jungen Kirche bezeugt werden. Insofern Offenbarung immer ein Verhältnisbegriff ist, gehört zu ihr in einem umfassenden Sinne auch die menschliche Antwort auf diese. Diese Antwort in Glaube, Hoffnung und Liebe aber ist immer auch ein hermeneutischer und interpretatorischer Akt des Offenbarungsempfängers. Deren basale und normative Form liegt im Neuen Testament gewissermaßen als „Theologie der ersten Christen vor und bietet das Fundament für eine weitere systematische Entfaltung. Diese bildet den dritten Referenzpunkt der folgenden Überlegungen.

Es bietet sich aus didaktischen Gründen an, die in 2.2.1.c im Blick auf die Auferstehungsformeln eingeführten Kategorien der theologischen, christo- bzw. soteriologischen und anthropologischen Dimension der Auferstehungsglaubens wieder aufzugreifen. Dabei ist von vornherein zu beachten, dass die drei Aspekte jeweils untrennbar miteinander verbunden sind und deswegen in ihrer inneren Verwiesenheit aufeinander zu beziehen sind. Da es sich bei der Osterbotschaft um eine Wahrheit zum Heil des Menschen handelt, erscheint es legitim die Zusammenfassung grundsätzlich aus anthropologischer Sicht vorzunehmen. Diese soll die durch Leben, Tod und Auferstehung Jesu vermittelte *Gotteserfahrung* und *Gotteserkenntnis* in den Blick nehmen, um den hieraus resultierenden spezifisch christli-

---

<sup>575</sup> RAHNER, Grundkurs 261.

<sup>576</sup> RAHNER, Grundkurs 261.

chen *Gottesbegriff* schließlich im umfassenderen Horizont einer durch die Auferstehungswirklichkeit ermöglichten neuen *Gottesverhältnisses* zu begreifen, das sein Ziel in der auf ewig gelungenen *Gottesbeziehung* des Menschen findet:

- Die Auferstehung ist zunächst als das eschatologische Handeln Gottes in seiner Basileia zu bestimmen, das seiner in und durch Jesus Christus ergriffenen Heilsinitiative – eben selbige Gottesherrschaft – „ewige Zukunft“ verschafft und so die Menschheitsgeschichte und darin das Leben jedes einzelnen Menschen im Voraus zu dessen annehmender oder ablehnenden Haltung dieser Heilsinitiative gegenüber definitiv und unumkehrbar zum Heil und so zum ewigen Leben bestimmt.<sup>578</sup> Als solche ist sie eine Wirklichkeit, die die Welt und ihre Geschichte nicht nur akzidentiell berührt, sondern bis in ihre letzten Grundstrukturen hinein *real-ontologisch*<sup>579</sup> verändert. Das heißt: Alle Strukturen, Verhältnisse und Beziehungen der Welt und des Kosmos in materiell-unterpersonaler und leiblich-personaler Art in ihrer je wechselseitigen Verwiesenheit werden, sind und bleiben von der Auferstehungswirklichkeit betroffen und von Gott her auf Gott hin neu justiert werden. Die Auferstehung qualifiziert das *Gottesverhältnis* als intime Nähe zwischen Gott einerseits und seiner Schöpfung (pro mundi) und dem Menschen (pro nobis) anderseits.
- Die Auferstehung ist sodann der letzte Akt der in und durch die Basileia-Botschaft Jesu Christi inaugurierten eschatologischen Selbstoffenbarung Gottes, in der sein intimstes Wesen endgültig, unumkehrbar und in nicht mehr zu überbietender Weise dem Menschen und über ihn der Welt und dem Kosmos als sein Heil offenbar wird. Die Auferstehungswirklichkeit, die als Offenbarungswahrheit über den Osterglauben geschichtsnotorisch wird, verändert damit die Welt nicht nur real-ontologisch, sondern auch *gnoseologisch*. Das heißt: Durch die Auferstehung Jesu Christi wird vor aller Welt bekannt, wer Gott ist, wie Gott ist und wie sein Verhältnis zum Menschen „definiert“ ist. Sie macht allen kund, dass „Gott (...) die Liebe“ (1 Joh 4,8) ist<sup>580</sup>, wobei das Wesen und die konkrete Inhaltlichkeit dieser *göttlichen Liebe* in ihrem Verhältnis zum Menschen ihrerseits aus der in Jesus Christus Ereignis gewordenen Gottes-Reich Botschaft erschlossen werden muss. Insofern Gottes Selbstmitteilung als Liebe

---

<sup>577</sup> RAHNER, Grundkurs 261.

<sup>578</sup> Vgl. KESSLER, Hans, Art. Auferstehung Christi. In: LThK<sup>3</sup> I. 1185-1190, 1185. [= KESSLER, Art. Auferstehung.]

<sup>579</sup> Man darf den auf Rahner zurückgreifenden Begriff „real-ontologisch“ an dieser Stelle nicht pressen. Er ist hier nicht im Sinne einer strengen aristotelischen oder thomanischen Seinslehre zu verstehen, sondern als Signifikant dafür, dass die Auferstehung alle nur denkbaren „Seins“-Strukturen der Schöpfung betrifft.

<sup>580</sup> Im Johannesbrief heißt es „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8)/ „(...) und keine Finsternis ist in ihm“ (1 Joh 1,5).

diese Liebe selbst ist, Liebe aber wiederum ein personales Interaktionsgeschehen (hier zwischen Gott und Mensch) bezeichnet, wird Gott aufgrund der Auferstehung als Liebe in Liebe *erfahren* und *erkannt*, so dass die Beziehung und das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen ihrerseits als Liebesverhältnis anzusprechen ist. Von daher lässt sich das Wesen des Christentums mit Karl Rahner in folgendem Satz zwar nicht vollständig aussprechen, aber doch anzeigen: „Gott hat sich dem Menschen zu unmittelbarer Nähe gegeben“<sup>581</sup>. Die Offenbarungstatsache „Auferstehung“ qualifiziert somit die spezifisch christliche Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis als Liebe, führt zum kollektiv identitätsstiftenden Gottesbegriff (Gott ist die Liebe<sup>582</sup>) und eröffnet so die individuelle Möglichkeit einer Gottesbeziehung und eines Gottesverhältnis in und aus Liebe. Da die Auferstehung gleichzeitig eine ewige Bestimmtheit dieser Liebe Gottes zum konkreten Menschen Jesus aussagt, wird in ihr offenbar, dass das Verhältnis zwischen Gott und Mensch entsprechend seiner Herrlichkeit, die in der Gottesreich-Predigt offenbar wurde, die auf ewig gelungene Liebe ist: Gott als die Liebe ist stärker als der Tod. Die Auferstehungswirklichkeit ist damit nicht nur der letzte Akt der göttlichen Selbstmitteilung, sondern zugleich eine eschatologische Heils-Aussage über den Menschen<sup>583</sup>. Durch sie wird angezeigt, was in ihr realisiert ist: nämlich die bleibende und auf ewig gelungene Beziehung zwischen Gott und seinen Menschen. So offenbart sie einerseits das Wesen Gottes und urteilt darin andererseits über die Welt, wie es die Apostelgeschichte in einem Kontrastschema sehr deutlich macht<sup>584</sup>:

*Ihr, d.h. die Menschen, tötet*

*Gott aber macht lebendig.* (vgl. Apg 2,22-24; 3,14f. 4,10; 5,30; 10,39f.)

Diese sehr grundsätzlichen Aussagen über die Auferstehung bedürfen der Konkretion in theologischer, christologischer und anthropologischer Perspektive.

---

<sup>581</sup> RAHNER, Karl, Die anonymen Christen. In: DERS., SzTh VI. Einsiedeln u.a. 1965, 545-555, 550. [= RAHNER, Christen.]

<sup>582</sup> Zu Recht stellt Kasper fest: „Mit dem Auferstehungsglauben steht und fällt der christliche Gottesbegriff.“ (KASPER, Jesus 170.)

<sup>583</sup> Eine andere Frage ist, ob der individuelle Mensch die objektive Heilsaussage sich subjektiv zu eigen macht in Glaube, Hoffnung und Liebe.

<sup>584</sup> Vgl. WERBICK, Glauben 494. 502.

Theologischer Aspekt:

- Die Auferstehung ist die Tat des Vaters durch den Geist an Jesus, dem Sohn.<sup>585</sup>

Die Auferweckungstat wird v.a. in den ältesten Überlieferungsstücken des Neuen Testaments dem Vater zugeschrieben<sup>586</sup> (vgl. v.a. Röm 6,4; ferner 1 Kor 6,14; Röm 10,9; 1 Kor 15,15<sup>587</sup>), der durch den Geist an Jesus *zu dessen und so zum Heil* aller Menschen handelt:

„Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben.“ (Röm 6,4)

„Wenn der *Geist* dessen in euch wohnt, der Jesus von den Toten auferweckt hat, dann wird *Er*, der Christus Jesus von den Toten auferweckt hat, auch euren sterblichen Leib lebendig machen, durch *seinen* Geist, der in euch wohnt.“ (Röm 8,11)

In seinem lebenschenkenden Heilshandeln steht Gott im „Kontrast“ zu den Menschen, die das Leben vernichten, und erweist sich so als der der Welt überlegene:

„Ihr aber habt den Heiligen und Gerechten verleugnet und die Freilassung eines Mörders gefordert. Den Urheber des Lebens („□ΔΠΙΟ( Ḥ“) habt ihr getötet, aber Gott hat ihn von den Toten auferweckt. Dafür sind wir Zeugen.“ (Apg 3,14)

Die Auferweckung Jesu ist daher zu begreifen als die weltbewegende Machttat Gottes, sein Wirken in „Kraft und Stärke, die er „an Christus erwiesen [hat], den er von den Toten auferweckt und im Himmel auf den Platz zu seiner Rechten erhoben hat“ (Eph 1,19f.). Als solche ist sie gleichermaßen Ereignis und Erweis seiner „Herrlichkeit“ (Röm 6,4), das heißt Ausdruck seines absoluten und unbe-

---

<sup>585</sup> Vgl. KESSLER, Art. Auferstehung 1187.

<sup>586</sup> Von Balthasar spricht von der Initiative des Vaters. Vgl. BALTHASAR, Hans URS von, *Mysterium Paschale*. In: *MySal*. Bd. III, 2. Einsiedeln u.a. 1969, 133-326, 257. [= BALTHASAR, *Mysterium*.]

<sup>587</sup> „Gott hat den Herrn auferweckt; er wird durch seine Macht auch uns auferwecken.“ (1 Kor 6,14)

„Was also sagt sie? Das Wort ist dir nahe, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen. Gemeint ist das Wort des Glaubens, das wir verkündigen; denn wenn du mit deinem Mund bekennt: «Jesus ist der Herr» und in deinem Herzen glaubst: «Gott hat ihn von den Toten auferweckt», so wirst du gerettet werden. (Röm 10,8f.)

„Wir werden dann auch als falsche Zeugen Gottes entlarvt, weil wir im Widerspruch zu Gott das Zeugnis abgelegt haben: Er hat Christus auferweckt. Er hat ihn eben nicht auferweckt, wenn Tote nicht auferweckt werden.“ (1 Kor 15,15.)

dingten „Herr-Seins“ über die ganze Welt und deren letzte Bastion, den Tod. Die Auferweckung ist das Geschehen, in dem Gott sein Gottsein endgültig erweist, so dass die Bekenntnisformel „Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hat“ (Röm 4,24; 8,11; 2 Kor 4,14; Gal 1,1; Eph 1,20; Kol 2,12) zur zentralen neutestamentlichen Gottesprädikation wird und so zum christlichen *Gottesbegriff* und zum *Lobpreis* schlechthin avanciert. Besser als Paulus es getan hat, kann man diesen Gottesbegriff der tief in der Heilsgeschichte des jüdischen Volkes gründet, wohl nicht zum Ausdruck bringen:

Gott ist der, „der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft.“ (Röm 4,17)

Als eschatologische Machttat Gottes begründet die Auferstehungswirklichkeit dem Menschen die Möglichkeit einer neuen *Gottese Erfahrung* und endgültigen *Gotteserkenntnis*. Beide stehen im Horizont und in der Kontinuität des Schöpfungs- und Offenbarungshandelns Gottes (von den Stammeltern an über die Geschichte des jüdischen Volkes bis hin zur Basileia-Proklamation Jesu Christi), das in der Auferstehung Jesu Christi als der Bestätigung und Realisation seiner Tatbotschaft seinen alles integrierenden, besiegelnden und abschließenden Höhepunkt erreicht hat. Ihre existentielle Wirksamkeit für das konkrete Gottesverhältnis und -beziehung entfalten diese Gottese Erfahrung und –erkenntnis jedoch erst, wenn deren Inhaltlichkeit bedacht wird. Selbst die Spitzenaussagen des christlichen Gottesbegriffs „Gott ist der, „der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft.“ (Röm 4,17) und „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8) bleiben solange formal, wie die in ihnen zum Ausdruck gebrachte GottWirklichkeit und GottWirksamkeit nicht inhaltlich und von daher ausgehend existentiell erschlossen wird.

- Die Auferstehung als Vollendung der Schöpfung im Angesicht des nichtenden Nichts

In der Auferstehungstat hat Gott sein Verhältnis zur Schöpfung endgültig definiert und offenbart. In ihr ist sein *erstes* Wort vom *ersten* Schöpfungstag zum eschatologisch letzten Wort geworden: Sein unbedingtes Ja zum Leben erweist sich als stärker als der Tod; derjenige, der das Leben in seiner Hand hält führt dieses Leben zum Ziel – dieses Ziel aber ist für den Menschen das auf ewig gelungene Leben vor, in und mit Gott. Nicht ein „natürliches Ende der Welt“ ist deren Exitus und auch nicht der alles verschlingende Tod bildet ihr Finale, vielmehr die Vollendung des Lebens in Gott. Gewiss kann man mit Paulus von einer *neuen Schöpfung* sprechen („Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden.“ (2 Kor 5,17)), dabei muss man aber berücksichtigen, dass die Auferstehungstat keine *creatio ex nihilo*

darstellt. Denn im Gegensatz zu dieser göttlichen Setzung des Lebens aus dem Nichts setzt die Auferstehung das Geschaffene voraus, knüpft an diesem an und führt es zur Vollendung:

„In seinem Auferweckungshandeln *greift* [Gott] auf die Toten (...) und auf die an ihr Ende gekommene Welt *zurück*, um radikal Neues zu schaffen; und zwar so, dass er die irdisch (...) gelebte Gemeinschaft und gelebte Agape gegenüber Menschen und Geschöpfen zu einer nochmals freien, alles übertreffenden Vollendung führt.“<sup>588</sup>

Die Auferstehung offenbart so, was in ihr anfanghaft, proleptisch und antizipativ bereits realisiert ist: das ins Ziel Kommen der Schöpfung in ihrer eschatologischen Freude in und an Gott. Es ist Paulus, der die „Situation“ der gesamten Schöpfung und in ihr die des Christen im Angesicht der Auferstehungswirklichkeit Jesu in drastischer, gleichwohl hoffnungsvoller Weise zum Ausdruck bringt:

„Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat; aber zugleich gab er ihr Hoffnung: Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt. Aber auch wir, obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, seufzen in unserem Herzen und warten darauf, dass wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden. Denn wir sind gerettet, doch in der Hoffnung. Hoffnung aber, die man schon erfüllt sieht, ist keine Hoffnung. Wie kann man auf etwas hoffen, das man sieht? Hoffen wir aber auf das, was wir nicht sehen, dann harren wir aus in Geduld.“ (Röm 8,20-25)

Gott hat sich im Anfang in der Schöpfung als der Herr über das „Nichts“ erwiesen und er hält seine Schöpfung auch angesichts des „harten Los des sicheren Todes“, angesichts der Macht eines alles nichtenden Nichts im Sein. So erscheint Gott nicht nur als der Schöpfer, sondern auch als der Retter, der dem endlichen Leben des Menschen kraft seiner Schöpfungskraft ein ewige Zukunft verheißt, ja diese Zukunft bereits in der Auferstehung hat Wirklichkeit werden lassen. Entsprechend ist die Haltung des Christen diejenige der Hoffnung. So sehr diese Hoffnung einerseits auf die eschatologische Zukunft gerichtet ist, in der das Seufzen der Schöpfung in Freude verwandelt wird, so sehr gründet sie in der vergegenwärtigten Vergangenheit. Jener Vergangenheit, in der Gott seinen Bund und seine Treue erwiesen hat, von den Tagen der Schöpfung über die Heilsgeschichte Israels bis

hin zum Leben, Sterben und Auferstehen Jesu. In der Auferweckungstat Gottes führt er seine Heilsgeschichte zur Vollendung und damit die gesamte Geschichte zu ihrem eschatologischen, gottbestimmten Ziel. Das aber, was er mit seiner Schöpfung begonnen und in der Auferstehung Jesu Christi *pars pro toto* vollendet hat, wird zum aktuellen Verheißungshorizont eines jeden Menschen. Dieser Verheißungshorizont aber ist das Versprechen für das Leben, das Gott in seinem Bund gegeben hat und in Jesus ein für alle mal eingelöst hat.

- Die Auferstehung als eschatologisches Versprechen in der Einlösung der Versprechen des treuen Bundesgottes

Die Auferstehungstat ist für die Christen das Gottereignis schlechthin, in dem Gott endgültig und unüberbietbar die *Verheißungen* wahr macht, die er als der Gott Jesu Christi den Menschen von Anbeginn der Schöpfung und insbesondere im Bund mit seinem Volk Israel gemacht hat. Die Bewahrheitung dieser Verheißungen in der Auferweckung aber bedeuten zudem ein neues, eschatologisches Versprechen Gottes für das Leben, das in der Auferstehung Jesu bereits eingelöst ist. Gott hat sich in seinen Verheißungen geoffenbart und sein treues Wesen kommt immer mehr zum Vorschein da, wo diese in geschichtsnotorischer Weise von ihm eingelöst werden: in der Bewahrheitung der Abrahamsverheißung ebenso wie beim Durchzug durch das rote Meer und der Landnahme, der Heimführung aus dem Exil und schließlich in der in der Auferstehung vollendeten Basileia. Diese Geschichtsoffenbarung Gottes erreicht in Jesus Christus – dem „Bund in Person“<sup>589</sup> – ihren vollendeten Höhepunkt und hat öffentlichen, deswegen „universalen Charakter“. Sie ist „jedem, der Augen hat zu sehen, offen“<sup>590</sup>, wie Wolfgang Pannenberg es in fast provokanter Weise ausdrückt. In ihr wird das Wesen Gottes als der *treue* „Liebhaber des Lebens“ bzw. als der *treue* „Freund des Lebens“ (Weis 11,26) im Modus des eingelösten *Versprechens* in aller Welt und für alle Welt greifbar:

„Gott ist treu, er bürgt dafür, dass unser Wort euch gegenüber nicht Ja und Nein zugleich ist. Denn Gottes Sohn Jesus Christus, der euch durch uns verkündigt wurde – durch mich, Silvanus und Timotheus –, ist nicht als Ja und Nein zugleich gekommen; in ihm ist das Ja verwirklicht. Er ist das Ja zu allem, was Gott verheißen hat. Darum rufen wir durch ihn zu Gottes Lobpreis auch das Amen.“ (1 Kor 2,19f.)

---

<sup>588</sup> KESSLER, Sucht 297.

<sup>589</sup> „Der auferstandene Gekreuzigte ist der Bund in Person (...).“ (BALTHASAR, Mysterium 275.)

<sup>590</sup> PANNENBERG, Wolfhart, Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung. In: DERS. u.a., Hgg., Offenbarung als Geschichte. Göttingen <sup>2</sup>1963, 91-114, 98. [= PANNENBERG, Thesen.]



Die biblisch fundierten Stichworte der *Treue* und des eingelösten *Versprechens* (bzw. Verheißung)<sup>591</sup> scheinen sehr geeignet, dass durch die Auferstehungswirklichkeit von Gott her gestiftete *neue* Verhältnis zum Menschen in seiner existentiellen und genuin christlichen Dimension zu erschließen. Denn sie bringen als Ur-Worte eine tiefe menschliche Sehnsucht zum Ausdruck, die die Welt gleichwohl mit ihren endlichen Mitteln nicht stillen kann. Alle Treue und alle Versprechen nämlich, die der Mensch in seinen Liebesbeziehungen bekundet und artikuliert, greifen ihrer Intention nach weit über das hinaus, was ihm möglich ist zu tun und in Treue einzulösen. Von Gabriel Marcel stammt der berühmte Satz: „Einen Menschen lieben heißt sagen: Du wirst nicht sterben.“<sup>592</sup> Die Liebe entwirft da – so Marcel –, wo sie wirklich radikal ist, in der Bejahung des anderen notwendigerweise einen Horizont, in dem der Tod nicht das letzte Wort hat. (Verspräche sie weniger als das, täte sie nicht das der Liebe wirklich mögliche, wäre somit nicht unbedingt und deswegen auch keine Liebe.) Darin zeigt sich aber die Aporie der menschlichen Liebe, in ihrem unbedingten Willen zur Treue und in ihren Versprechungen eines „todlosen Lebens“. Sie muss Unendlichkeit versprechen, kann sie aber nicht geben, sie will und muss unbedingt treu sein und kann doch nicht anders als vor dem Tod kapitulieren, sie beansprucht Ewigkeit, ist aber tief in die Todeswelt einbezogen.<sup>593</sup> Die Herkunft und die Lösung dieses für den Menschen aus eigener Kraft unlösbaren Paradoxon seiner Existenz gründen nach dem christlichen Auferstehungsglaube *gleichermaßen* in der Treue Gottes, der dem Menschen durch sein göttliches Versprechen zu einer Liebe befähigt hat, die sich mit dem Tod nicht abfinden kann. Und gleichzeitig wagt der Christ, „Gott für die Einlösung dieses Versprechens in Anspruch zu nehmen.“<sup>594</sup> Es ist die Bewahrheitung desjenigen Versprechens, „mit dem [Gott] die Menschen in ihre leibhaftige Existenz hervorgerufen hat; die Versprechen, mit denen er die Menschen immer wieder neu in ihre geschichtliche Verantwortung hineinruft, aus der endzeitlichen Gottesgerechtigkeit und auf sie hin zu leben“<sup>595</sup>.

Die Auferstehungstat ist somit nicht nur in der Einlösung des göttlichen Versprechens, das der Mensch in seiner jeweiligen konkreten, leiblichen Existenz immer schon ist, der Beweis seiner Treue, sondern zugleich für alle – die Lebenden und die Toten – das eschatologische Versprechen zum ewigen, ungefährdeten Leben

---

<sup>591</sup> Vgl. zum Folgenden auch Vgl. WERBICK, Jürgen, „Dieses Leben – dein ewiges Leben.“ Die Kritik am christlichen Auferstehungsglauben und ein fundamentaltheologischer Versuch, ihn zu verteidigen. In: KESSLER, Hans, Hg., Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften. Darmstadt 2004, 211-233, 223ff. [= WERBICK, Leben.]

<sup>592</sup> MARCEL, Gabriel, Geheimnis des Seins. Wien 1952, 472.

<sup>593</sup> Vgl. RATZINGER, Joseph, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München Neuauflage 2000, 284. [= RATZINGER, Einführung.]

<sup>594</sup> WERBICK, Leben 226.

<sup>595</sup> WERBICK, Leben 226.

in und vor Gott. So sehr dieses Ereignis auch in der Vergangenheit zu liegen scheint und deswegen in der Verkündigung des Kerygmas immer wieder neu vergegenwärtigt werden muss, so sehr eröffnet es immer wieder neu die Zukunft des Menschen, die in Gottes Wirklichkeit bereits einen positiven Ausgang genommen hat:

„So verkünden wir euch das Evangelium: Gott hat die Verheißung, die an die Väter ergangen ist, an uns, ihren Kindern, erfüllt, indem er Jesus auferweckt hat, wie es schon im zweiten Psalm heißt: Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt. Dass er ihn aber von den Toten auferweckt hat, um ihn nicht mehr zur Verwesung zurückkehren zu lassen, hat er so ausgedrückt: Ich will euch die Heilsgaben gewähren, die ich David fest zugesagt habe. Darum sagt er auch an einer anderen Stelle: Du lässt deinen Frommen nicht die Verwesung schauen.“ (Apg 13,32-34)

Wendet man diese Option für das Leben des Menschen, die das christliche Gottesverständnis eröffnet, in eine rein immanente anthropologische Perspektive, dann wird man folgendes in aller Vorsicht sagen können: Ohne den Glauben an Gott würde die menschliche Liebe ihr eigenes Todesurteil sprechen, weil sie ihrem Wesen nach eine Treue versprechen muss, die sie nicht einhalten kann. Verspricht sie aber weniger als die „Ewigkeit, gäbe sie sich in diesem Moment selbst auf. Sie würde ersticken in einer Endlichkeit, die ihr selbst als dem Vermögen der Transzendenz auf das Andere hin wesensfremd ist. So paradox es zunächst klingen mag: Nur wo der Mensch das Todesurteil im Blick auf sein eigenes Vermögen *selbst* spricht, indem er dem in seiner Liebe Intendierten mehr traut als dem, was er aus eigener Kraft zu stande bringt, schöpft er seine Möglichkeiten voll aus, gewinnt er sein Leben als Geschenk Gottes, der die menschliche Liebe in Treue und Versprechen zur Vollendung führt. *Dieses* eigene „Todesurteil“ können wir Menschen nur hinnehmen, „weil wir unser Vertrauen nicht auf uns selbst setzen wollten, sondern auf Gott, der die Toten auferweckt. Er hat uns aus dieser großen Todesnot errettet und rettet uns noch; auf ihm ruht unsere Hoffnung, dass er uns auch in Zukunft retten wird.“ (2 Kor 1,9.)

- Die Auferstehung als Ereignis und Erweis treuer Liebe

Die Auferstehungswirklichkeit Jesu Christi ist der Ort einer real gewordenen Utopie, von dem aus sich die christliche Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis darstellt als ein intensiver nicht zu denkendes Gottesverhältnis in und als intimste Gottesbeziehung. Denn in der Auferweckungstat erweist Gott nicht nur seine den

Tod überwindende Liebe zu dem Menschen Jesus, sondern an diesem zugleich auch seine universale Liebe zu allen Menschen:

„Gott hat den Herrn auferweckt; er wird durch seine Macht auch uns auferwecken.“ (1 Kor 6,14<sup>596</sup>)

Die Auferweckung ist damit ineins das Ereignis der göttlichen Liebe wie deren Erweis vor aller Welt. Gottes Gottsein erweist sich in keiner anderen Gestalt als derjenigen der Liebe und in nichts anderem erweist sich zugleich seine göttliche Allmacht.<sup>597</sup> Diese Liebe wiederum ist nicht nur gewissermaßen die „Definition“ des christlichen Gottesbegriffs, sondern zugleich das Kriterium der Gotteserkenntnis, in der Gott in seiner unbedingt entschiedenen Liebe zum Menschen erfahren wird. Und schließlich indiziert Liebe auch das Gottesverhältnis: Gott und Mensch begegnen einander in der von Gott gestifteten *Communio*, in der der Mensch nicht von einem alles verschlingenden Absoluten verzehrt wird, sondern *als* Mensch in der Gemeinschaft mit Gott seine Vollendung findet, so wie es der Hebräerbrief *pars pro toto* von Jesus sagt (vgl. Hebr 5,9).

### *Christologischer Aspekt*

Gewissermaßen im Schnittpunkt der theologischen und der anthropologischen Dimension des Ostereignisses steht die christologische Betrachtung des *einen* Mittlers zwischen dem *einen* Gott und der *einen* in Christus „durch die Menschwerdung geweihte[n] Menschheit“<sup>598</sup>. *Von Gott her* ist die Auferweckung Jesu der machtvolle Erweis seiner schöpferischen Kraft als Liebe in der Bewahrheitung seiner Verheißungen und darin gleichzeitig die endgültige Ratifikation von Jesu Botschaft und seiner „Funktion“, der eschatologische Repräsentant der Basileia Gottes zu sein.<sup>599</sup> *Vom Menschen her* bedeutet sie die von Gottes Geist geschenk-

---

<sup>596</sup> „Wenn der Geist dessen in euch wohnt, der Jesus von den Toten auferweckt hat, dann wird er, der Christus Jesus von den Toten auferweckt hat, auch euren sterblichen Leib lebendig machen, durch seinen Geist, der in euch wohnt.“ (Röm 8,11.)

„Mit Christus wurdet ihr in der Taufe begraben, mit ihm auch auferweckt, durch den Glauben an die Kraft Gottes, der ihn von den Toten auferweckt hat.“ (Kol 2,12)

<sup>597</sup> Vgl. VERWEYEN, *GIW*<sup>3</sup> 205.

<sup>598</sup> RAHNER, Karl, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi“. In: DERS., *SzTh* II. Einsiedeln u.a. 1955, 7-94, 93. [= RAHNER, Gliedschaft.]. Vgl. Das „Martyriologium Romanum“ sagt: „mundum volens adventu suo piissimo consecrare (...)“ – Da wollte er die Welt durch seine fromme Ankunft weihen (consecrare).

<sup>599</sup> Vgl. Eph 1,18-20: „Er erleuchte die Augen eures Herzens, damit ihr versteht, zu welcher Hoffnung ihr durch ihn berufen seid, welchen Reichtum die Herrlichkeit seines Erbes den Heiligen schenkt und wie überragend groß seine Macht sich an uns, den Gläubigen, erweist durch das Wirken seiner Kraft und Stärke. Er hat sie an Christus erwiesen, den er von den Toten auferweckt und im Himmel auf den Platz zu seiner Rechten erhoben hat (...).“ Und vgl. abermals 2 Kor 1,19f.: „Gott ist *treu*, er bürgt dafür, dass unser Wort euch gegenüber nicht Ja und Nein zugleich ist. Denn Gottes Sohn Jesus Christus, der euch durch uns verkündigt wurde – durch

te, besiegelnde Vorwegnahme seiner Zukunft als der auf ewig ungefährdeten Gemeinschaft vor und in Gott:

„Wenn der Geist dessen in euch wohnt, der Jesus von den Toten auf-erweckt hat, dann wird er, der Christus Jesus von den Toten auf-erweckt hat, auch euren sterblichen Leib lebendig machen, durch seinen Geist, der in euch wohnt.“ (Röm 8,11.)

- Die Auferstehung als Rettung des konkreten Menschen Jesus von Nazareth

So wichtig der theologische Aspekt einerseits und der anthropologische Aspekt andererseits auch sind, so sehr darf darüber nicht die Bedeutung der Auferweckung *für die konkrete menschliche Person Jesus von Nazareth* vergessen werden. Und so ist zunächst schlicht zu sagen, dass Jesu proexistentes Sterben *für* die Menschen in vollkommenem Gehorsam *zu* Gott zwar mit dem Tod endet, dieser Tod jedoch nicht sein Tot-sein zur Folge hat.

Der Begriff des „Tot-seins“ hat eine sehr eigenartige Semantik, weil er im strengen Sinne nur aus der Beobachter-Perspektive (der 3. Person), niemals aber aus der Ich-Perspektive (der 1. Person) artikuliert werden kann. So sinnvoll die beobachtende Aussage „Er *ist* tot“ zunächst auch sein mag, so sehr ist die Aussage „ich bin tot“ – versteht man sie nicht metaphorisch – widersinnig, weil das Subjekt des Satzes schlicht nicht existiert. So eigenartig es klingt, aber ein Toter selbst kann für sich und auch von außen betrachtet, niemals *tot-sein*. Entweder er existiert, dann ist er nicht tot, oder er ist tot, dann *ist* er nicht mehr und kann entsprechend auch nichts mehr „sein“. Aber auch aus der Perspektive der 3. Person ist die Rede vom „Tot-sein“ dann widersinnig, wenn sie zeitlich gemeint ist, weil der Tod allemal das Ende einer Dauer bedeutet: Die Aussage, „er ist seit drei Jahren tot“ sagt – wo sie wirklich im strengen Sinne getroffen wird – keineswegs, dass der Betroffene drei Jahre lang im Status des Tot-seins „ist“, sondern nur, dass er seit drei Jahren nicht mehr existiert. Es dürfte am christlichen Gedächtnis unserer Kultur liegen, dass wir uns dieser Paradoxie der Rede von einem „Tot-seins“ alltagsprachlich nicht bewusst sind. Würden wir sie nämlich wirklich ernst nehmen, dann würde uns in der Formulierung des „Tod-seins“ die hoffnungslose Brutalität des Todes selbst aufgehen, sobald und weil er nicht mehr im Horizont einer ausdrücklichen oder unausdrücklichen Hoffnung steht: Tot-sein bedeutet, wo man wirklich von einer wie auch immer gearteten Hoffnung über den Tod hinaus absieht, für den Toten das

---

mich, Silvanus und Timotheus –, ist nicht als Ja und Nein zugleich gekommen; in ihm ist das Ja verwirklicht. Er ist das Ja zu allem, was Gott verheißen hat. Darum rufen wir durch ihn zu Gottes Lobpreis auch das Amen.“

blanke Nichts; wenn ein Toter tot ist, dann ist er im Grunde genommen nicht einmal mehr ein Toter. Was immer er gewesen sein mag, als Toter ist er nichts mehr. An der Schärfe dieser Feststellung ändert auch nichts, dass man aus der Beobachterperspektive dem Toten ein Gedächtnis behält: Ist er wirklich tot, dann bleibt dem „Toten“ – wenn man überhaupt noch davon sprechen kann, nur das Nichts. Dieses Nichts allein bleibt letztlich auch demjenigen, der sich an den „Toten“ erinnert.

Wenn hier also gesagt wird, dass der Tod Jesu nicht dessen Tod-sein zur Folge hat, dann bedeutet dies zunächst einmal für die konkrete Person Jesus, dass sie – und mit ihr ihr ganzes Leben – nicht in das Nichts fällt. Vielmehr wird sie *im Tod* von Gott gerettet und bekommt so ewigen Bestand, was nicht verwechselt werden darf mit einer Rückkehr in ein Leben oder die Verlängerung eines Lebens, das abermals vom Tod bedroht wäre:

„Wir wissen, dass Christus, von den Toten auferweckt, nicht mehr stirbt; der Tod hat keine Macht mehr über ihn.“ (Röm 6,9f.)<sup>600</sup>

Die Feststellung, dass Gott Jesus *im Tod* rettet, will ernstgenommen sein: Gott rettet den Menschen Jesus nicht *vor* (zeitlich und sachlich verstanden) dessen Tod, d.h. in seinem Sterben, aber auch nicht *nach* seinem Tod (zeitlich verstanden, sofern dies überhaupt sinnvoll zu denken ist). Würde Gott *vor* dem Tod rettend handeln, dann hätte er sich an entscheidender Stelle an die Stelle des Menschen gesetzt und Jesus gewissermaßen im letzten Augenblick seine Freiheit und somit auch seine Würde als Mensch genommen. Das so „gewonnene“ Leben aber wäre kein „neues Leben“, sondern nur die Verlängerung des alten; allenfalls vorläufig suspendiert von seiner Todesbedrohtheit.<sup>601</sup> Würde Gott *nach* dem Tod Jesu handeln, dann wäre von einer Rettung Jesu im Grunde nicht mehr zu sprechen. Denn eine solche Tat wäre nicht die Rettung der konkreten Person Jesus, sondern eine völlige Neuschöpfung aus dem Nichts, der der Tod ja bedeutet.<sup>602</sup> Damit würde aber zugleich auch das irdische Leben Jesu für seine und auch unsere Gottesbeziehung hinfällig: Auferstehung wäre dann nicht mehr die Bewahrung des getanen Lebens in Gottes Gemeinschaft hinein, sondern ein völlig anderes, nicht „nur“ neues Leben ohne jede Beziehung zu dem, was der Mensch Jesus in seiner Geschichte und der Geschichte der Menschheit getan, unterlassen und erlitten hat. Gegenüber der Vorstellung eines Handelns Gottes *nach* dem Tode Jesu ist demge-

---

<sup>600</sup> Vgl. KASPER, Jesus 168.

<sup>601</sup> Aber selbst das wäre nicht „sicher“ – die Besiegung des Todes kann nicht *vor* diesem Ereignis werden, sondern sich nur in diesem selbst ereignen.

<sup>602</sup> Zur sogenannten Ganz-Tod-Theorie vgl. JÜNGEL, Eberhard, Tod. Gütersloh 1979. HENNING, Christian, Wirklich ganz tot? Neue Gedanken zur Unsterblichkeit der Seele vor dem Hintergrund der Ganztodtheorie. In: NZSTh 43 (2001) 236-252.

genüber schlicht festzustellen, dass es *kein Niemandsland* zwischen Tod und Auferstehung gibt. Tod und Auferstehung Christi müssen vielmehr begriffen werden als *einzig* und *einheitlicher* Vorgang eines schöpferischen Handelns Gottes, „in dem der Tod die erste Phase ist, die sich selbst in die Auferstehung hinein aufhebt“<sup>603</sup>. Diese Aussage von Karl Rahner muss genau gelesen werden, insofern hier gerade nicht behauptet wird, dass sich der Tod Jesu in die Auferstehung *selbst* aufhebt, sondern die *Phase* des Todes, die das erste Moment eines einheitlichen, aber komplexen Vorgangs innerhalb des einen von Gott getragenen Gesamtgeschehens darstellt. Selbst wenn man mit Rahner auch ausdrücklich davon sprechen kann, dass sich der Tod Jesu von seinem eigensten Wesen her in die Auferstehung aufhebt, indem er „in *diese* hineinstirbt“<sup>604</sup>, bleibt der sich so aufhebende Tod (als erste Phase eines komplexen Vorgangs) eingeordnet in das *eine* Auferstehungsgeschehen in seiner inneren Bezogenheit von Tod und Auferstehung bzw. von Auferstehung und Tod: „Sein Tod *ist* seine Auferstehung (im Sinne eines unlöslichen Wesenszusammenhang) und umgekehrt, weil er gerade im Tod, so und nicht anders, in das endgültige Leben gerät.“<sup>605</sup>

Die Auferstehung Jesu bedeutet demnach zunächst einmal ganz schlicht, seine Rettung und die Rettung seines Lebens, das der Tod ihm nicht nehmen konnte, sondern das Gott in ein ungefährdetes, ewiges Leben *verwandelt* hat (vgl. 1 Kor 15,51f.)<sup>606</sup>. Der Tod ist nicht das *Ende* von Jesu Leben, sondern in Auferweckung bzw. Auferstehung dessen Voll-Endung (vgl. Hebr 5,9).

Die Auferstehung Jesu ist damit noch vor jeder theologischen und/ oder anthropologischen Funktionalisierung als ein Ereignis zu würdigen, das *einem* bzw. *diesem* konkreten Menschen gilt, so dass am Anfang des christlichen Auferstehungsglaubens eine „persönliche Auferstehungsinterpretation“<sup>607</sup> steht. Von dieser darf, kann und muss dann sekundär auf die Bedeutung der Auferweckung *dieses* Menschen *für alle* Menschen geschlossen werden.

---

<sup>603</sup> RAHNER, Karl, Art. Auferstehung Christi. IV. Zur Theologie der Auferstehung Christi. In: LThK<sup>2</sup> I, 1028-1041, 1038-1041, 1040. [= RAHNER, Art. Auferstehung - LThK.] Vgl. RAHNER, Karl, Art. Auferstehung Christi. In: KThW 38. [= RAHNER, Art. Auferstehung - KThW.]

Vgl. GRÜN, Anselm, Erlösung durch das Kreuz. Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis. Münsterschwarzbach 1974, 76. [= GRÜN, Erlösung.]

<sup>604</sup> RAHNER, Grundkurs 262. Vgl. RAHNER, Karl, Nachfolge des Gekreuzigten. In: SzTh XIII. Einsiedeln u.a. 1978, 188-203, 199. [= RAHNER, Nachfolge.]

<sup>605</sup> RAHNER, Nachfolge 200. Herv. und leichte Textumstellung TF.

<sup>606</sup> Vgl. WOHLMUTH, Josef, Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart. Paderborn u.a. 2005, 168ff. [= WOHLMUTH, Verwandlung.]

<sup>607</sup> KESSLER, Art. Auferstehung 1188.

- Die Auferstehung als Bestätigung von Jesu Person in seiner Heilsbedeutsamkeit als Repräsentant der Basilea-Botschaft Gottes

Dieser bereits mehrfach angesprochene Aspekt muss an dieser Stelle lediglich noch einmal kurz erinnert werden. Die Rettung der Person Jesu aus dem Tod (nochmals: nicht vor dem Tod) bedeutet zugleich die Ratifikation seines Lebens durch Gott. Da Jesu Person aber wesentlich durch seine Botschaft vom Reich Gottes gekennzeichnet ist, bedeutet deren Rettung die endgültige und eschatologische Besiegelung auch dieser Botschaft selbst. Was bereits im irdischen Leben Jesu erkennbar und auch „glaubbar“ war, wird nun definitiv offenbar:

„Eschatologisch-endgültig hat Gott in *Jesus* gehandelt; Jesus war und ist der alles Frühere überbietende und von allem Kommenden nicht mehr überholbare Bote und Heilbringer Gottes, sein Messias, Sohn und Wort, Gott-mit-uns, das Eintreten Gottes selbst in die Leidensgeschichte der Schöpfung.“<sup>608</sup>

Die in und durch Jesu irdisches Leben geschehene Offenbarung Gottes, die sich in seinen menschlichen Interaktionen im Leben, Lehre und Feuer bereits heilswirksam realisiert hat, kommt in seiner Auferstehung zum Abschluss: Alles das, was Jesus von Gott gesagt und in seinem vielfältigen Umgang mit den Menschen zeichenhaft vollzogen hat, erweist sich von Gott her als wahr und beglaubigt. Wer ihn gehört und gesehen hat, hat wirklich Gott *so* gehört und gesehen wie Gott in seinem inneren Wesen ist. Die mit einiger Wahrscheinlichkeit nachösterlich gestaltete „Aussage“ Jesu „Wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat“ (Joh 12,44) ist demnach eine logische Konsequenz aus dem Osterglauben und gerade deswegen selbst dann, wenn Jesus diesen Satz so nicht gesagt hat, als authentische Interpretation der in Jesus wirksam gewordenen Wirklichkeit Gottes anzusehen.

Ostern offenbart aber nicht nur abschließend, dass Jesus als „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (1 Kol 1,15) der legitime Offenbarer Gottes ist, sondern zugleich dessen Heilsbedeutsamkeit für alle Menschen. Insofern nämlich der irdische Jesus den Anspruch erhoben hat, dass *mit* ihm und *in* ihm und *durch* ihn die Basilea Gottes zur heilswirksamen Wirklichkeit geworden ist, macht die Auferstehung – in der sich diese Gottesherrschaft selbst ereignet – als göttliche Bestätigung dieses Anspruchs Folgendes deutlich: *Dieser* konkrete Mensch hat eine Bedeutung für das Heil aller Menschen, weil Gott mit, in und durch ihn sein Heil als die Herrschaft seiner Liebe in der Welt bzw. an deren Saum realisiert hat. Auf diesem Hintergrund wird dann aber verständlich, dass die Auferstehung Jesu nicht

---

<sup>608</sup> KESSLER, Art. Auferstehung 1188.

gewissermaßen zufällig oder nur aus rein äußerlichen Gründen den Anfang einer allgemeinen Auferstehung der Toten markiert, sondern aus innerer Notwendigkeit heraus: Jesu *in der Geschichte* realisierte Solidarität mit allen Menschen aus der Kraft seiner ebenfalls *in der Geschichte* realisierten radikalen – da sündlosen – Solidarität zu Gott ist gleichsam ein in der Welt ausgeworfener Anker. Durch diesen aber wir die dem Tode und der Gottesferne verfallenen Welt mit, in und durch Jesus Christus in Gottes ewige Liebe selbst hineingezogen:

„Christus [ist] von den Toten auferweckt worden als der Erste der Entschlafenen.“ (1 Kor 15,20)

Die „geschenkte Ewigkeit“, die der endliche Mensch Jesus von Nazareth durch die Auferweckung in seiner bleibenden Endlichkeit vor Gott, durch Gottes schöpferische Liebestat gewonnen hat, affiziert die Geschichte selbst und gibt ihr so eine eschatologische Dynamisierung. Diese Dynamisierung erreicht jeden Menschen dadurch, dass Jesus als Teil des Menschengeschlechts Glied der vor Gott *einen* Menschheit ist und so die gesamte Geschichte vor und nach ihm „betrifft“. Ist aber ein Teil dieser einen Menschheit (die konkrete Person Jesus von Nazareth) in die Ewigkeit Gottes „hineingeraten“, so betrifft dies alle Menschen aller Zeiten:

„Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden.“ (1 Kor 15,22)

Von hier wird auch verständlich, warum Karl Rahner von der ewigen Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis spricht.<sup>609</sup>

---

<sup>609</sup> Rahner, Karl, Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis. In: DERS., SzTh III. Einsiedeln u.a. 1956, 47-60. [= RAHNER, Bedeutung.]



## Bibliographie

- ADAM, Adolf, Hg., Te Deum laudamus. Große Gebete der Kirche. Freiburg i. Br. u.a. Neu-ausgabe 2001. [= ADAM, Te Deum.]
- ARENS, Edmund, Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie. Freiburg i. Br. u.a. 1992. [= ARENS, Christopraxis.]
- ARENS, Edmund, Feuerprobe auf das Tun des Glaubens. Zum Ansatz einer theologischen Handlungstheorie. In: MÜLLER, Klaus, Hg., Fundamentalthologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen. Regensburg 1998, 59-76. [= ARENS, Feuerprobe.]
- AUGSTEIN, Rudolf, Jesus Menschensohn. Frankfurt a. M. Neuauflage 1999 (1972). DERS., Ein Mensch namens Jesus? In: Der Spiegel 21/ 1999, 216-231.
- AUSTIN, John L., Zur Theorie der Sprechakte. Stuttgart 2002.
- BALTHASAR, Hans URS von, Mysterium Paschale. In: MySal. Bd. III, 2. Einsiedeln u.a. 1969, 133-326. [= BALTHASAR, Mysterium.]
- BARTSCH, Hans-Werner, Inhalt und Funktion des urchristlichen Osterglaubens. In: TEMPORINI, Hildegard/ HAASE, Walther, Hgg., Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II. Bd. 25/1, Berlin u.a. 1982, 794-843. [= BARTSCH, Osterglauben.]
- BEILNER, Wolfgang, Der Weg zu Jesus. Der Verkündiger und der Verkündigte. In: PAUS, Ansgar, Hg., Die Frage nach Jesus. Graz u.a. 1973, 69-149. [= BEILNER, Weg.]
- BEINERT, Wolfgang, Gott im Christentum. In: ThG 44 (2001) 113-130, 94-97. [= BEINERT, Gott.]
- BEINERT, Wolfgang, Kann man dem Glauben trauen? Grundlagen theologischer Erkenntnis. Regensburg 2004. [= BEINERT, Glauben.]
- BLANK, Josef, Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz. Freiburg i. Br. u.a. 1972. [= BLANK, Jesus.]

- BLECHSCHMIDT, Meinulf, Der Leib und das Heil. Zum christlichen Verständnis der Leiblichkeit in Auseinandersetzung mit R. Bultmann und K. Rahner. Frankfurt a. M. u.a. 1983. [= BLECHSCHMIDT, Leib.]
- BOKWA, Ignacy, Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie bei Karl Rahner. Frankfurt a. M. u.a. 1990. [= BOKWA, Christologie.]
- BRAUN, Ute, Anhang: Das Zeugnis der Auferstehung Jesu nach den vier Evangelien. Ein synoptischer Vergleich. In: ECKSTEIN, Hans-Joachim/WELKER, Michael, Hgg., Die Wirklichkeit der Auferstehung. Neukirchen-Vluyn 2002, 333-342.
- BULTMANN, Rudolf, Theologie des Neuen Testaments. Tübingen <sup>5</sup>1965. [= BULTMANN, Theologie].
- CAMPENHAUSEN, Heinrich v., Der Ablauf der Ostereignisse und das leere Grab. Heidelberg <sup>3</sup>1966. [CAMPENHAUSEN, Ablauf]
- DALFERTH, Ingolf, Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten. In: ECKSTEIN, Hans-Joachim/ WELKER, Michael, Hgg., Die Wirklichkeit der Auferstehung. Neukirchen-Vluyn 2002, 277-309. [= DALFERTH, Grab.]
- DE LUBAC, Henri, Das apostolische Glaubensbekenntnis. In: Joseph RATZINGER/ Peter HENRICI, Hgg., Credo. Ein theologisches Lesebuch. Köln 1992, 11-20.
- DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, Hg., Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands. Freiburg i. Br. u.a. 1955.
- RAHNER, Karl, Einführung in den Begriff des Christentums. In: SW 26. Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums. Bearb. v. Nikolaus SCHWERDTFEGER und Albert RAFFELT; hg. v. d. KARL-RAHNER-STIFTUNG. Zürich, Düsseldorf, Freiburg i. Br. u.a. 1999, 1-442. [= RAHNER, Grundkurs.]
- FENEBERG, Rupert/ FENEBERG, Wolfgang, Das Leben Jesu im Evangelium. Freiburg i. Br. u.a. 1980. [= FENEBERG, Leben]
- FINKENZELLER, Josef, Art. Eschatologie. In: LKDg, 137-143. [= FINKENZELLER, Art. Eschatologie.]

- Föbel, Thomas, Gott – Begriff und Geheimnis. Hansjürgen Verweyens Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners. Innsbruck 2004.
- FRANKEMÖLLE, Hubert, Evangelium. Begriff und Gattung. Stuttgart 1988.
- FRIES, Heinrich, Fundamentaltheologie. Graz u.a. <sup>2</sup>1985. [= FRIES, Fundamentaltheologie.]
- GNILKA, Joachim, Das historische und theologische Problem der Rückfrage nach Jesus. Stand der Forschung. In: DERS., Hg., Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute. München 1976, 7-17. [= GNILKA, Problem.]
- GNILKA, Joachim, Das Matthäusevangelium II. HThKNT Sonderausgabe. Freiburg i. Br. u.a. 2000. [= GNILKA, Matthäusevangelium.]
- GNILKA, Joachim, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte. Einzelveröffentlichung. Freiburg i. Br. u.a. <sup>6</sup>2000. [= GNILKA, Jesus].
- Greshake in: KREMER, Jacob/ GRESHAKE, Gisbert, Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung. Darmstadt <sup>2</sup>1992, 263. [= GRESHAKE, Resurrectio.]
- GRESHAKE, Gisbert, Epiphanie in Geschichte. In: OBERHAMMER, Gerd, Hg., Epiphanie des Heils. Wien 1982, 161-177.
- GRESHAKE, Gisbert/ KREMER, Jacob, Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung. Darmstadt 1986.
- GRESHAKE, Resurrectio 269 Anm. 299.) Vgl. ferner GRESHAKE, Gisbert, Auferstehung im Tod. Ein „parteiischer“ Rückblick auf eine theologische Diskussion. In: ThPh 73 (1998) 538-557.
- GREY, Mary, Jesus, Guru des Individualismus – oder Herzstück der Gemeinschaft. In: Con 33 (1997) 110-118.
- GRÜN, Anselm, Erlösung durch das Kreuz. Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis. Münsterschwarzbach 1974. [= GRÜN, Erlösung.]

- HAHN, Ferdinand, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum. Göttingen <sup>5</sup>1995. [= HAHN, Hoheitstitel.] KASPER, Walter, Jesus, der Christus. Mainz <sup>11</sup>1992. [= KASPER, Jesus.]
- HAHN, Ferdinand, Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus. In: KERTELGE, Karl, Hg., Rückfragen nach Jesus (QD 63). Freiburg i. Br. u.a. 1974, 11-77. [= HAHN, Überlegungen.]
- HATTRUP, Dieter, Gott ohne Sein? – Befragung eines Oxymorons von Levinas. In: KRUCK, Günter, Hg., Gottesglaube – Gotteserfahrung – Gotteserkenntnis. Begründungsformen religiöser Erfahrung in der Gegenwart. Mainz 2003, 245-280. [= HATTRUP, Gott.]
- HENGEL, Martin, Der stellvertretende Sühnetod Jesu. Ein Beitrag zur Entstehung des urchristlichen Kerygmas. In: IKaZ 9 (1980) 136-141.
- HOFFMANN, Paul u.a., Art. Auferstehung Jesu. In: TRE IV, 478-513. [= HOFFMANN, Art. Auferstehung Jesu.]
- HÜNERMANN, Peter, Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach und Wahrheitsgeschehen. Münster 2003. [= HÜNERMANN, Prinzipienlehre.]
- HÜNERMANN, Peter, Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie. Münster 1994. [= HÜNERMANN, Jesus Christus.]
- JANSEN, Claudia, Christologie auf dem Weg. Die Erinnerung an Jesus als Potential für politischen Widerstand (Lk 24,13-35)? In: BiKi 58 (2003) 156-160.
- JÜNGEL, Eberhard, Tod. Gütersloh 1979. HENNING, Christian, Wirklich ganz tot? Neue Gedanken zur Unsterblichkeit der Seele vor dem Hintergrund der Ganztodtheorie. In: NZStH 43 (2001) 236-252.
- KASPER, Walter, Aufgaben der Christologie heute. In: KASPER, Walter/SCHILSON, Arno, Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuerer Entwürfe. Freiburg i. Br. u.a. 1974, 133-151. [= KASPER, Aufgaben.]
- KASPER, Walter, Jesus, der Christus. Mainz <sup>11</sup>1992. [= KASPER, Jesus.]

- KASPER, Walter, Kirche als *communio*. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: KÖNIG, Franz, Hg., Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Düsseldorf 1986, 62-84.
- KESSLER, Hans, Art. Auferstehung Christi. In: LThK3 I. 1185-1190. [= KESSLER, Art. Auf-erstehung.]
- KESSLER, Hans, Christologie. In: SCHNEIDER, Theodor, Handbuch der Dogmatik. Düsseldorf 1992, 239-442. [= KESSLER, Christologie.]
- KESSLER, Hans, Jenseits von Fundamentalismus und Rationalismus. Versuch über Auferstehung Jesu und Auferstehung der Toten. In: KESSLER, Hans, Hg., Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften. Darmstadt 2004, 296-321. [= KESSLER, Fundamentalismus.]
- KESSLER, Hans, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in bibli-scher, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Düsseldorf Neuauflage 1995. [= KESSLER, Sucht.]
- KIRK, Pamela, Tod und Auferstehung innerhalb einer anthropologisch gewendeten Theologie. Hermeneutische Studie zur individuellen Eschatologie bei Karl Rahner, Ladislaus Boros, Gisbert Greshake. Bad Honnef 1986. [= KIRK, Tod.]
- KLAUSNITZER, Wolfgang, Glauben und Wissen. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer. Regensburg 1999, 197-204.
- KNAUER, Peter, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie. Freiburg i. Br. u.a. <sup>6</sup>1991. [= KNAUER, Glaube.]
- KNOCH, Otto, Jesus - Beter und Lehrer des Gebetes. In: BEN-CHORIN, Schalom/ KACZYKNSI, Reiner, KNOCH, Otto, Hgg., Das Gebet bei Juden und Christen. Regensburg 1982, 27-51. [= KNOCH, Jesus].
- KNOCH, Otto, Jesus - Beter und Lehrer des Gebetes. In: BEN-CHORIN, Schalom/ KACZYKNSI, Reiner, KNOCH, Otto, Hgg., Das Gebet bei Juden und Christen. Regensburg 1982, 27-51. [= KNOCH, Jesus].
- KREMER, Jacob, ... denn sie werden leben. Stuttgart 1972.

- KREMER, Jacob, Art. Auferstehung. In: LThK3 I, 1177-1182. [= KREMER, Art. Auferstehung.]
- KREMER, Jacob, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi. Stuttgart <sup>3</sup>1970. [= KREMER, Zeugnis.]
- KREMER, Jacob, Die Auferstehung Jesu. In: HFTh2 2, 141-159. [= KREMER, Auferstehung – HFTh.]
- KÜNG, Hans, Credo. Das christliche Glaubensbekenntnis Zeitgenossen erklärt. München 1992. [= KÜNG, Credo]
- LANG, Albert, Fundamentaltheologie I. München <sup>2</sup>1957, 254f. [= LANG, Fundamentaltheologie I.]
- LEHMANN, Karl, Die Frage nach Jesus von Nazaret. In: HFTh2 Bd. 2., 95-114. [= LEHMANN, Frage.]
- LINDEMANN, Andreas/ CONZELMANN, Hans, Arbeitsbuch zum Neuen Testament. Tübingen <sup>9</sup>1988, 34. [= LINDEMANN/ CONZELMANN, Arbeitsbuch.]
- LOHFINK, Gerhard, Braucht Gott die Kirche? Freiburg u. a. 1998. [= LOHFINK, Gott.]
- LOHFINK, Gerhard, Jesus und die Kirche. In: HFTh2 II, 27-64. [= LOHFINK, Jesus.]
- LOHSE, Eduard, Die Entstehung des Neuen Testaments. Stuttgart u.a. <sup>4</sup>1983. [= LOHSE, Entstehung.]
- LÖSER, Werner, „Universale concretum“ als Grundgesetz der oeconomia revelationis. In: HFTh2 Bd. 2, 83-93.
- LUBAC, Henri de, Die göttliche Offenbarung. Kommentar zum Vorwort und zum ersten Kapitel der dogmatischen Konstitution „Dei Verbum“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg i. d. Schweiz 2001.
- LÜDEMANN, Gerd, Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie. Göttingen 1994. [= LÜDEMANN, Auferstehung.]

- LÜDEMANN, Gerd, Zwischen Karfreitag und Ostern. In: VERWEYEN, Hansjürgen, Hg., Oster-glaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann. Freiburg i. Br. u.a. 1995, 13-46. [= LÜDEMANN, Karfreitag]
- LÜKE, Ulrich, Auferstehung am Jüngsten Tag als Auferstehung im Tod. In: StZ 216 (1998) 45-54.
- LUZ, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus. In: EKK zum Neuen Testament Bd. I/2. Neukirchen-Vluyn 1990, 183.
- MAIER, Hans, Die christliche Zeitrechnung. Freiburg i. Br. u.a. 1991.
- THEIßEN, Gerd/ MERZ, Annette, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch. Göttingen <sup>3</sup>2001, 147. [= THEIßEN/ MERZ, Jesus.]
- MARCEL, Gabriel, Geheimnis des Seins. Wien 1952.
- MARXSEN, Willi, Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem. Gütersloh 1964, 24. [= MARXSEN, Auferstehung.]
- MENKE, Karl-Heinz, Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage. Einsiedeln u.a. 1995. [= MENKE, Einzigkeit.]
- MENKE, Karl-Heinz, Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche. Regensburg 1999. [= MENKE, Maria.]
- MERKLEIN, Helmut, Auferstehung und leeres Grab (Mk 16,1-8). Katholisches Bibelwerk. Stuttgart 1994. [= MERKLEIN, Auferstehung.]
- MERKLEIN, Helmut, Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 1-4. ÖTKNT 7,1. Gütersloh 1992.
- MERKLEIN, Helmut, Der paulinische Begriff „Evangelium“. In: DERS., Studien zu Jesus und Paulus. Tübingen 1987, 279-295. [= MERKLEIN, Begriff.]
- MERKLEIN, Helmut, Die Auferweckung Jesu und die Anfänge der Christologie (Messias bzw. Sohn Gottes und Menschensohn). In: DERS., Studien zu Jesus und Paulus. Tübingen 1987, 221-246.
- MERKLEIN, Helmut, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu. Würzburg <sup>3</sup>1984.

- MERKLEIN, Helmut, Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen. Stuttgart 1995. [= MERKLEIN, Jesusgeschichte.]
- MERKLEIN, Helmut, Die Überlieferungsgeschichte der Abendmahlstradition. in: DERS., Studien zu Jesus und Paulus. Tübingen 1987, 221-246.
- MERKLEIN, Helmut, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze. Stuttgart <sup>3</sup>1989. [= MERKLEIN, Botschaft.]
- MERKLEIN, Helmut, Jesus. Kündler des Reiches Gottes. In: HFTh2 3, 115-139. [= MERKLEIN, Jesus.]
- MERKLEIN, Helmut, Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes. In: DERS., Studien zu Jesus und Paulus. Tübingen 1987, 157-180. [= MERKLEIN, Überlieferungsgeschichte.]
- MERKLEIN, Helmut, Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes. In: DERS., Studien zu Jesus und Paulus. Tübingen 1987, 247-276.
- METZ, Johann Baptist, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz <sup>5</sup>1992. [= METZ, Glaube.]
- METZ, Johann Baptist, Gotteskrise. Versuche zur ‚geistigen Situation der Zeit‘. In: DERS., Hg., Diagnosen zur Zeit. Düsseldorf 1994, 76-92. [= METZ, Gotteskrise.]
- MEYER, Hans Bernhard, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Regensburg 1989. (= MEYER, Hans Bernhard u.a., Hgg., Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Teil 4.), 68-73. [= MEYER, Eucharistie.]
- MOLTMANN, Jürgen, Der Weg Jesu Christi. München 1989.
- MÜLLER, Gerhard Ludwig, Christologie. Die Lehre von Jesus dem Christus. In: BEINERT, Wolfgang, Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik. Bd. 2. Paderborn u.a. 1995, 1-297. [= MÜLLER, Christologie.]
- NEUFELD, Karl-Heinz, Fundamentaltheologie 1. Jesus: Grund des christlichen Glaubens. Stuttgart u.a. 1992. [= NEUFELD, Fundamentaltheologie 1.]



- NEUMANN, Karl, Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner. Freiburg i. Br. u.a. 1980. [= NEUMANN, Praxisbezug.]
- NIEMANN, Franz-Josef, Jesus der Offenbarer I. Altertum bis Mittelalter. = Texte zur Theologie. Fundamentaltheologie 5,1. Graz, Wien, Köln 1990, 27-34 [= NIEMANN, Jesus].
- NITSCHKE, Bernhard, Göttliche Universalität in konkreter Geschichte. Eine transzendental-geschichtliche Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner. Frankfurt a. M. 2001. [= NITSCHKE, Universalität.]
- OBERLINNER, Lorenz, Der Weg Jesu zum Leiden. In: SCHENKE, Ludger u.a., Jesus von Nazaret. Spuren und Konturen. Stuttgart 2004, 275-318. [= OBERLINNER, Weg.]
- OBERLINNER, Lorenz, Zwischen Kreuz und Parusie. Die eschatologische Qualität des Osterglaubens. In: DERS., Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens. Freiburg i. Br. u.a. 1986, 63-95. [= OBERLINNER, Osterglaube.]
- OTT, Ludwig, Grundriss der katholischen Dogmatik. Freiburg i. Br. u.a. <sup>10</sup>1981. [=Ott, Grundriss.]
- OTT, Wilhelm, Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie. München 1965. [= OTT, Gebet.]
- OTT, Wilhelm, Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie. München 1965. [= OTT, Gebet.]
- PANNENBERG, Wolfhart, Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart. Gütersloh <sup>6</sup>1995. [= PANNENBERG, Glaubensbekenntnis.]
- PANNENBERG, Wolfhart, Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung. In: DERS. u.a., Hgg., Offenbarung als Geschichte. Göttingen 21963, 91-114. [= PANNENBERG, Thesen.]
- PANNENBERG, Wolfhart, Systematische Theologie Bd. III. Göttingen 1993. [= PANNENBERG, SyTheol III.]

- PANNENBERG, Wolfhart, Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik. In: KuD 20 (1974) 167-180.
- PAX, Elpidius, Art. Heiland. In: LThK2 Bd. 5, 80-82.
- PESCH, Otto Hermann, Das Wort Gottes als objektives Prinzip der theologischen Erkenntnis. In: Walter KERN/ Hermann Josef POTT-MEYER/ Max SECKLER, Hgg., Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. IV, Freiburg i. Br. u.a. 1985-88, 27-50. [= PESCH, Wort.]
- PESCH, Rudolf, Das „leere Grab“ und der Glaube an die Auferstehung Jesu. In: IkaZ 11 (1982) 6-20.
- PESCH, Rudolf, Das Markusevangelium 1,1-8,26 = HThKNT II/1. Sonderausgabe Freiburg i. Br. u.a. 2000. [= PESCH, Markusevangelium.]
- PESCH, Rudolf, Das Markusevangelium. Zweiter Teil. HThK II/2. Freiburg i. Br. u.a. Sonderausgabe 2000. [= PESCH, MkEvg II.]
- PESCH, Rudolf, Wie Jesus das Abendmahl hielt. Grund der Eucharistie. Freiburg i. Br. 1977.
- PEUKERT, Helmut, Art. Fundamentaltheologie. In: NHThG 2, 134-143.
- PEUKERT, Helmut, Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analyse zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Düsseldorf 1976.
- PRÖPPER, Thomas, Sollensevidenz. In: LARCHER, Gerhard/ MÜLLER, Klaus/ PRÖPPER, Thomas, Hgg., Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung. Regensburg 1996, 43.
- RAHNER, Karl, Nachfolge des Gekreuzigten. In: SzTh XIII. Einsiedeln u.a. 1978, 188-203. [= RAHNER, Nachfolge.]
- RAHNER, Karl, Art. Auferstehung Christi. In: KThW 38. [= RAHNER, Art. Auferstehung - KThW.]
- RAHNER, Karl, Art. Auferstehung Christi. IV. Zur Theologie der Auferstehung Christi. In: LThK2 I, 1028-1041. [= RAHNER, Art. Auferstehung - LThK.]

- RAHNER, Karl, Art. Auferstehung Jesu. In: SM I, 403-406, 416-425. [= RAHNER, Art. Auferstehung – SM.]
- RAHNER, Karl, Art. Erlösung. In: SM I, 1159-1176. [= RAHNER, Art. Erlösung - SM.]
- RAHNER, Karl, Art. Ewigkeit. In: KThW 106-107.
- RAHNER, Karl, Art. Inkarnation. In: SM II, 824-840. [= RAHNER, Art. Inkarnation - SM II.]
- RAHNER, Karl, Auf der Suche nach Zugängen zum Verständnis des Gottmenschlichen Geheimnisses Jesu. In: DERS., SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 209-214. [= RAHNER, Auf der Suche.]
- RAHNER, Karl, Auferstehung des Fleisches. In: SzTh II, Einsiedeln u.a. 1955, 211-225.
- RAHNER, Karl, Auferstehung des Fleisches. Können wir noch daran glauben? Kevelaer 1962. [= RAHNER, Können wir]
- RAHNER, Karl, Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die katholische Dogmatik. In: DERS., SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 215-226. [= RAHNER, Bemerkungen.]
- RAHNER, Karl, Das christliche Verständnis der Erlösung. In: SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 236-250. [= RAHNER, Verständnis.]
- RAHNER, Karl, Das Leben der Toten. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. 1960, 429- 437. [= Rahner, Leben der Toten.]
- RAHNER, Karl, Die anonymen Christen. In: DERS., SzTh VI. Einsiedeln u.a. 1965, 545-555. [= RAHNER, Christen.]
- RAHNER, Karl, Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis. In: DERS., SzTh III. Einsiedeln u.a. 1956, 47-60. [= RAHNER, Bedeutung.]
- RAHNER, Karl, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi“. In: DERS., SzTh II. Einsiedeln u.a. 1955, 7-94. [= RAHNER, Gliedschaft.]

- RAHNER, Karl, Dogmatische Bemerkungen zur Jungfrauengeburt. In: KILLIAN, R. u.a., Hgg., Zum Thema Jungfrauengeburt. Stuttgart 1970, 154.
- RAHNER, Karl, Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit. In: SzTh IV, Einsiedeln u.a. <sup>1</sup>1960, 157-172. [= RAHNER, Fragen.] [Unterstreichung d. Vf.]
- RAHNER, Karl, Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt. In: SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 133-138. [= RAHNER, Glaubensbegründung.]
- RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg i. Br. u.a. 1976 u.ö, 35. [= RAHNER, Grundkurs.] = RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. In: SW 26. Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums. Bearb. v. Nikolaus SCHWERDTFEGER und Albert RAFFELT; hg. v. d. KARL-RAHNER-STIFTUNG. Zürich, Düsseldorf, Freiburg i. Br. u.a. 1999, 1-442. [= RAHNER, Grundkurs.]
- RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens. In: DERS., SzTh XIV. Einsiedeln u.a., 48-62. [= RAHNER, Grundkurs des Glaubens.]
- RAHNER, Karl, Grundlinien einer systematischen Christologie. In: DERS./THÜSING, Walter, Hgg., Christologie - systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlage für eine interdisziplinäre Vorlesung. QD 55. Freiburg i. Br. u.a. 1972, 15-78. [= RAHNER, Grundlinien.]
- RAHNER, Karl, Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie. In: FEINER, Johannes/ LÖHRER, Magnus, Hgg., Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. Bd. II. Einsiedeln u.a. 1967, 406-420. [= RAHNER, Grundsätzliche Überlegungen.]
- RAHNER, Karl, Heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu. In: DERS., SzTh XVI. Einsiedeln u.a. 1984, 73-90. [= RAHNER, Herkunft.]
- RAHNER, Karl, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, neu bearbeitet von Johann Baptist Metz. München <sup>2</sup>1963. [= RAHNER, HdW2.]
- RAHNER, Karl, Jesu Auferstehung. In: DERS., SzTh XII. Einsiedeln u.a. 1975, 344-352. [= RAHNER, Jesu Auferstehung.]

- RAHNER, Karl, Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik. In: DERS., SzTh IX. Einsiedeln u.a. 1970, 197-226. [= RAHNER, Kirchliche Christologie.]
- RAHNER, Karl, Kritik an Hans Küng. Zur Frage nach der Unfehlbarkeit theologischer Sätze. In: DERS., Hg., Zum Problem der Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng. Freiburg i. Br. u.a. 1971, 27-48. [= RAHNER, Kritik.]
- RAHNER, Karl, Was ist eine dogmatische Aussage. In: DERS., SzTh V. Einsiedeln u.a. 1962, 33-53. [= RAHNER, Aussage.]
- RAHNER, Karl, Nachfolge des Gekreuzigten. In: SzTh XIII. Einsiedeln u.a. 1978, 188-203. [= RAHNER, Nachfolge.]
- RAHNER, Karl, Ostererfahrung. In: DERS., SzTh VII. Einsiedeln u.a. 1966, 157-165. [= RAHNER, Ostererfahrung.]
- RAHNER, Karl, Theologie aus Erfahrung des Geistes. In: DERS., SzTh XII. Einsiedeln u.a. 1975, 456.
- RAHNER, Karl, Theologische Bemerkungen zum Begriff „Zeugnis“. In: DERS., SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 164-180. [= RAHNER, Zeugnis]
- RAHNER, Karl, Theologische Bemerkungen zum Begriff „Zeugnis“. In: SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 164-180. [= RAHNER, Zeugnis.]
- RAHNER, Karl, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. 1960, 401-428.
- RAHNER, Karl, Theos im Neuen Testament. In: DERS., SzTh I. Einsiedeln u.a. 1954, 91-167. [= RAHNER, Theos.]
- Rahner, Karl, Tod Jesu und Abgeschlossenheit der Offenbarung. In: DERS., SzTh XIII. Einsiedeln u.a. 1978, 159-171. [= RAHNER, Tod Jesu.]
- RAHNER, Karl, Trost der Zeit. In: DERS., SzTh III. Einsiedeln u.a. 1956, 169-188. [= RAHNER, Trost]
- RAHNER, Karl, Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 185-194. [= RAHNER, Eigenart.]

- RAHNER, Karl, Über die theologische Problematik der „Neuen Erde“. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 580-592. [= RAHNER, Problematik.]
- RAHNER, Karl, Verborgener Sieg. In: DERS., SzTh VII. Einsiedeln u.a. 1966, 150-156. [= RAHNER, Verborgener Sieg.]
- RAHNER, Karl, Was heißt Jesus lieben? Freiburg i. Br. u.a. <sup>3</sup>1982, 182. [= RAHNER, Jesus lie-ben.]
- RAHNER, Karl, Was ist eine dogmatische Aussage. In: DERS., SzTh V. Einsiedeln u.a. 1962, 33-53. [= RAHNER, Aussage.]
- Rahner, Karl, Zu einer Theologie des Todes. In: SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 181-199. [= RAHNER, Zu einer Theologie]
- RAHNER, Karl, Zum Sinn des Assumpta-Dogmas. In: DERS., SzTh I. Einsiedeln u.a. 1954, 239-252. [= RAHNER, Assumpta-Dogma.]
- RATZINGER, Joseph, Art. Himmelfahrt. II. Systematisch. In: LThK2 Bd. 5, 360-362. [= RATZINGER, Art. Himmelfahrt.]
- RATZINGER, Joseph, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München Neuauflage 2000. [= RATZINGER, Einführung.]
- RATZINGER, Joseph, Eschatologie - Tod und ewiges Leben. Regensburg <sup>6</sup>1990, 103. [= RATZINGER, Eschatologie.]
- RATZINGER, Joseph, Kommentar zu Dei Verbum. In: LThK2 XIII, 498-527. [= RATZINGER, DV.]
- RATZINGER, Joseph, Kommentar zu Gaudium et spes. In: LThK2 XIV, 313-354. [= RATZINGER, GS.]
- RIESNER, Rainer, Golgota und die Archäologie. In: Bibel und Kirche 40 (1985) 21-26.
- SANDER, Hans-Joachim, nicht verleugnen. Die befremdende Ohnmacht Jesu. Würzburg 2001. [= SANDER, Jesus.]

- SANDER, Kai G., Fragen zum Glauben. Ein Studien- und Arbeitsbuch als Hinführung zu fundamentalem theologischen Denken. Berlin 2003. [= SANDER, Fragen.]
- SCHEFFCZYK, Leo, Rez., Christentum als Unmittelbarkeit zu Gott. Erwägungen zu Karl Rahners „Grundkurs des Glaubens“. In: IKaZ 6 (1977) 442-450. [= SCHEFFCZYK, Christentum.]
- SCHENKE, Ludger, Die Botschaft vom kommenden „Reich Gottes“. In: SCHENKE, Ludger u.a., Jesus von Nazaret. Spuren und Konturen. Stuttgart 2004, 106-147. [SCHENKE, Botschaft.]
- SCHIERSE, Franz Josef, Christologie. Düsseldorf <sup>6</sup>1991. [= SCHIERSE, Christologie].
- SCHILLEBEECKX, Edward, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden. Freiburg i. Br. u.a. <sup>3</sup>1975. [= SCHILLEBEECKX, Jesus.]
- SCHLIER, Heinrich, Die Anfänge des christologischen Credo. In: WELTE, Bernhard, Hg., Zur Frühgeschichte der Christologie. Freiburg i. Br. u.a. 1970, 13-58.
- SCHLIER, Heinrich, Über die Auferstehung Jesu Christi. Einsiedeln 1968.
- SCHMITZ, Josef, Offenbarung. Düsseldorf 1988, 67-78.
- SCHNACKENBURG, Rudolf, Der Ursprung der Christologie. In: DERS., Maßstab des Glaubens. Freiburg i. Br. u.a. 1978, 37-61.
- SCHNEEMELCHER, Wilhelm, Das Urchristentum. Stuttgart 1981 zitiert nach: WALDENFELS, Fundamentalthologie 259.
- SCHNEIDER, Theodor, Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Düsseldorf <sup>5</sup>1998. [= SCHNEIDER, Glauben.]
- SCHRAGE, Wolfgang, Der erste Brief an die Korinther. 4. Teilband 1 Kor 15,1-16,24. EKK VII/ 4. Neukirchen 2001. [= SCHRAGE, Korinther.]
- SCHÜSSLER FIORENZA, Francis, Fundamentale Theologie. Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren. Mainz 1992. [= SCHÜSSLER FIORENZA, Theologie.]

- SCHWERDTFEGER, Nikolaus, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der anonymen Christen. Freiburg i. Br. u.a. 1982. [= SCHWERDTFEGER, Gnade.]
- SEARLE, John, Sprechakte. Ein sprachphilosophisches Essay. Frankfurt a. M. 1983.
- SECKLER, Max u.a., Art. Christentum. In: LThK3 Bd. 3, 1105-1126.
- SENN, Felix, Orthopraktische Ekklesiologie. Karl Rahners Offenbarungsverständnis und seine ekklesiologischen Konsequenzen im Kontext der neueren katholischen Theologiegeschichte. Freiburg/ Schweiz 1989, 366-371. [= SENN. Ekklesiologie.]
- SONNEMANS, Heino, Nur ein einziger Christus? Jesus in der Kritik der Weltreligionen. In: DERS., Menschsein auf Heilswegen. Christliche Orientierung im Pluralismus der Religionen. Kevelaer, Aachen 1999, 85-100.
- STAATS, Reinhart, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen. Darmstadt <sup>2</sup>1999. [= STAATS, Glaubensbekenntnis.]
- STRAUß, David Friedrich, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet. 2 Bde. Tübingen 1835/ 36.
- STUHLMACHER, Peter, Existenzstellvertretung für die Vielen: Mk 10,45 (Mt 20,28). In: DERS., Hg., Versöhnung, Gesetz, Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie. Göttingen 1981, 27-42.
- STUTTGARTER BIBELATLAS. Historische Karten der biblischen Welt. Stuttgart 1989.
- THEISSEN, Gerd/ MERZ Annette, Der umstrittene historische Jesus oder: Wie historisch ist der historische Jesus? In: DAECKE, Sigurd/ SAHM, Peter, Hgg., Jesus von Nazareth und das Christentum. Neukirchen-Vluyn 2000, 171-193.
- THEIßEN/ MERZ, Jesus 158. BLANK, Josef, Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz. Freiburg u.a. 1972. [= BLANK, Jesus]
- ULLRICH, Lothar, Art. Historischer Jesus. In: LKDg 266-268. [= ULLRICH, Art. Jesus.]



- VATTIMO, Gianni, Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott? München 2004. [=VATTIMO, Christentum.]
- VERWEYEN, Hansjürgen, Auferstehung: ein Wort verstellt die Sache. In: DERS., Hg., Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann. QD 155. Freiburg i. Br. u.a. 1995, 105-144. [= VERWEYEN, Auferstehung.]
- VERWEYEN, Hansjürgen, Die Sache mit den Ostererscheinungen. In: BROER, Ingo/ WERBICK, Jürgen, Hgg., „Der Herr ist wahrhaft auferstanden.“ (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens. SBS 134. Stuttgart 1988, 63-80. [= VERWEYEN, Sache.]
- VERWEYEN, Hansjürgen, Die Sache mit den Ostererscheinungen. In: BROER, Ingo/ WERBICK, Jürgen, Hgg., „Der Herr ist wahrhaft auferstanden.“ (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens. SBS 134. Stuttgart 1988, 63-80. [= VERWEYEN, Sache.]
- VERWEYEN, Hansjürgen, Fundamentaltheologie zum „status quaestionis“. In: ThPh 61 (1986) 321-335. [= VERWEYEN, Fundamentaltheologie – status.]
- VERWEYEN, Hansjürgen, Glaubensverantwortung heute. Zu den „Anfragen“ von Thomas Pröpper. In: ThQ 174 (1994) 288-303. [= VERWEYEN, Glaubensverantwortung.]
- VERWEYEN, Hansjürgen, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie. Regensburg <sup>3</sup>2000. [= VERWEYEN, GIW3.]
- VÖGTLE, Anton, Der verkündigende und der verkündigte Jesus „Christus“. In: SAUER, Joseph, Hg., Wer ist Jesus Christus? Freiburg i. Br. u.a. 1977, 27-91, 33-36. [= VÖGTLE, Jesus Christus.]
- VÖGTLE, Anton, Wie kam es zum Osterglauben? Düsseldorf 1975. [= VÖGTLE, Osterglaube.]
- VORGRIMLER, Herbert, Der Begriff der Selbsttranszendenz in der Theologie Karl Rahners. In: DERS., Hg., Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners. Freiburg i. Br. u.a. 1979, 242-258.
- VORGRIMLER, Herbert, Karl Rahner verstehen. Freiburg i. Br. u.a. 1985.

- WALDENFELS, Hans, Die Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart. In: SCHMAUS, Michael/ GRILLMEIER, Alois Kardinal/ SCHEFFCZYK, Leo, Hgg., Handbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1. Faszikel 1b. Freiburg i. Br. u.a. 1977, 193-208. [= HdD.]
- WALDENFELS, Hans, Kontextuelle Fundamentaltheologie. Paderborn u.a. <sup>3</sup>2000, 256-262. [= WALDENFELS, Fundamentaltheologie]
- WALDENFELS, Hans, Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie. München 1969.
- WEISSMAHR, Bella, Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders. Frankfurt a. M. 1973.
- WEISSMAHR, Bella, Kann Gott die Auferstehung durch innerweltliche Kräfte bewirkt haben? In: ZKTh 100 (1978) 442-469.
- WERBICK, Jürgen, „Dieses Leben – dein ewiges Leben.“ Die Kritik am christlichen Auferstehungsglauben und ein fundamentaltheologischer Versuch, ihn zu verteidigen. In: KESSLER, Hans, Hg., Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften. Darmstadt 2004, 211-233. [= WERBICK, Leben.]
- WERBICK, Jürgen, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie. Freiburg i. Br. u.a. 2000. [= WERBICK, Glauben.]
- WERBICK, Jürgen, Die Auferweckung Jesu: Gottes „eschatologische Tat“? Die theologische Rede vom Handeln Gottes und die historische Kritik. In: BROER, Ingo/ WERBICK, Jürgen, Hgg., „Der Herr ist wahrhaft auferstanden.“ (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens. SBS 134. Stuttgart 1988, 82-131. [= WERBICK, Auferweckung.]
- WERBICK, Jürgen, Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen. Düsseldorf 1992. [= WERBICK, Christlich.]
- WILCKENS, Ulrich, Auferstehung. Das Biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt. Stuttgart 1970. [= WILCKENS, Auferstehung.]
- WILCKENS, Ulrich, Hoffnung gegen den Tod. Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu. Neuhausen <sup>2</sup>1997 (<sup>1</sup>1996). [= WILCKENS, Hoffnung.]

WOHLMUTH, Josef, Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart. Paderborn u.a. 2005. [= WOHLMUTH, Verwandlung.]