

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	30 (1983)
Heft:	1-2
Artikel:	Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu
Autor:	Pesch, Rudolf
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-761269

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 24.01.2026

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

RUDOLF PESCH

Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu

Ein neuer Versuch*

Die Diskussion um die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu geht schon in die Zeit der Urkirche zurück. Bereits im Mt-Ev (27,62ff.) wird eine *Betrugshypothese* zurückgewiesen. Bemerkenswert ist, daß diese Hypothese, die Matthäus den «Hohenpriestern und Pharisäern» zuschreibt, einen zweifachen Betrug unterstellt: Jesus, «jener Betrüger», soll gesagt haben: «Nach drei Tagen werde ich auferweckt»; diese – nicht bezweifelte – Prophetie Jesu wird also als falsche, betrügerische Prophetie dargestellt, als erster Betrug. Der zweite, «letzte, schlimmere Betrug» sei dann der Leichendiebstahl der Jünger Jesu gewesen, die damit die Erfüllung der betrügerischen Prophetie Jesu hätten beweisen wollen. Erstaunlich ist, daß nicht die Tatsächlichkeit der Prophetie Jesu bezweifelt wird, sondern nur deren Wahrheit.

* Antrittsvorlesung in Freiburg i. Br. vom 30.10.1980 und Gastvorlesung in Fribourg vom 25.5.1981. Die Form des Vortrags wurde für die Publikation beibehalten, Anmerkungen wurden nur in geringem Umfang beigefügt. – Eine französische Fassung erschien in der Festschrift für F. X. Durwell 1982.

Im Joh-Ev (20,1ff.) wird die *Betrugshypothese*, die den Leichendiebstahl der Jünger voraussetzt, ebenfalls zurückgewiesen: Petrus und der Lieblingsjünger, also Jünger Jesu selbst, finden das Grab leer und die Leinenbinden und das Schweißtuch Jesu in geordnetem, nicht auf einen Diebstahl hindeutenden Zustand. In der Maria-Magdalena-Episode wird eine zweite Hypothese, nennen wir sie *Mißverständnishypothese*, zurückgewiesen: Der Gärtner des Gartens, in dem Jesu Grab lag, habe den Leichnam weggebracht; nichtsahnend hätten die Jünger daraufhin Jesu Auferweckung verkündet¹.

Die neuzeitliche Bibelkritik beginnt 1770–78 mit der Publikation der sieben Fragmente des Wolfenbütteler «Ungenannten», *Hermann Samuel Reimarus*, durch Gotthold Ephraim Lessing. Nach Reimarus war Jesus ganz und gar Jude, der die Nähe des messianischen Reiches in weltlich-politischem Sinn predigte; erst als die Hoffnung darauf sich durch den Tod Jesu als trügerisch erwies, hätten die Apostel «das System von einem geistlichen leidenden Erlöser des ganzen menschlichen Geschlechtes gefasset.» Dieses System hätten die Jünger erdichtet, um ihre tatsächliche «Absicht auf weltliche Hoheit und Vorteil» festhalten zu können. Durch den Diebstahl des Leichnams Jesu hätten sich die Jünger die Möglichkeit zur Verkündigung der Auferstehung Jesu verschafft. Im fünften Fragment «Über die Auferstehungsgeschichte» führte Reimarus detailliert die Widersprüche zwischen den Grabs- und Erscheinungserzählungen der vier Evangelien vor; eingehend kritisierte er die mattäische Apologetik und suchte zu beweisen, was das Mattäus-Evangelium bestritt. In § 19 heißt es: «Wir kennen nun aus dem vielfältigen Widersprüchen, daß die Wächter, welche Matthäus vor das Grab gestellt, keinen Stand halten wollen, und sich von einem gesunden Verstande nicht einmal gedenken lassen. Daher diese Hirngespinster, welche den Verdacht des Betruges von den Jüngern abkehren sollten, denselben vielmehr bestärken. Die Wächter verschwinden bei jedem Umstände, und es bleibt allewie möglich, und bei aller Betrachtung der Sache höchst wahrscheinlich, daß die Jünger des Nachts zum Grabe gekommen, den Körper gestohlen, und darnach gesagt, Jesus sei auferstanden.» Reimarus kritisierte überdies auch die Überlieferung von einer Auferstehungsprophetie Jesu: Jesu Jünger hätten, wie z. B. die

¹ Vgl. TERTULLIAN, De spectaculis 30.

Emmauserzählung lehre, nichts davon gewußt, also könne erst recht der Hoherat davon keine Kenntnis gehabt haben.

Lessing hatte die anstößigen Fragmente, die einen Sturm der Empörung auslösten, publiziert in der Erwartung, «sie sobald als möglich, sie noch bei meinen Lebzeiten widerlegt zusehen». «Sie enthalten so mancherlei Dinge, welche mein bißchen Scharfsinn und Gelehrsamkeit gehörig auseinanderzusetzen nicht zureicht. Ich sehe hier und da auf tausend Meilen keine Antwort ...» (Anti-Goeze 1778).

Lessing betonte im damaligen Streit (im Interesse des Schutzes des Glaubens vor der historischen Kritik) in seiner Schrift «Über den Beweis des Geistes und der Kraft» (1777) den Unterschied zwischen historischer Wahrheit und Glaubenswahrheit, welche für Lessing freilich mit notwendiger Vernunftwahrheit identisch war: «Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.» Der «garstige breite Graben», der «die menschlichen Zeugnisse von Geist und Kraft» vom gegenwärtig wirkenden «Beweis des Geistes und der Kraft» trennt, läßt sich nach Lessing nicht überspringen. Der gegenwärtige Beweis des Geistes und der Kraft ist für Lessing freilich eine irreale Forderung; er lebt «in dem 18. Jahrhunderte, in welchem es keine Wunder mehr gibt», wo «dieser Beweis des Geistes und der Kraft jetzt weder Geist noch Kraft mehr hat, sondern zu menschlichen Zeugnissen von Geist und Kraft herabgesunken ist». Er schreibt 1778 in «Eine Duplik»: «Nun haben wir, die wir jetzt leben, die Augenzeugen nicht mehr unter uns, haben nur Geschichtsschreiber von den Aussagen dieser Augenzeugen.» Lessing machte aus der Not angesichts des garstigen Grabens der Geschichte die Tugend der Berufung auf die Lehren des Christentums, die Gottes Offenbarung bei der «Erziehung des Menschengeschlechts» (1780) dem Menschen «geschwinder und leichter gab», als er sie aus sich selbst hätte haben können. Die Wunder und Zeichen waren nur dazu angetan, «dem gesunden Menschenverstand auf die Spur zu helfen». Und «wenn keine historische Wahrheit demonstriert werden kann?» Lessing antwortete: «Was kümmert es mich, ob die Sage falsch oder wahr ist: die Früchte sind trefflich!»

Was Lessing vor 200 Jahren ausformulierte, könnte von uns rasch beiseite gelassen werden, wenn nicht die von ihm angesichts der Apo-rien der Geschichte entworfene Denkfigur in den Grundzügen bis heute weithin bestimmend geblieben wäre, zumal die historisch-kritische Exegese seit Reimarus dem von den Gegnern des Reimarus noch für

möglich gehaltenen Beweis der Auferstehung Jesu nahezu alle weiteren Stützen entzogen hat.

Ich markiere in der gebotenen Kürze nur einige Stationen aus der Geschichte der letzten beiden Jahrhunderte. *David Friedrich Strauß* hat in seinem 1835/36 publizierten «Das Leben Jesu, kritisch betrachtet» sowohl mit den rationalistischen wie mit den orthodox-supranaturalen Deutungen des Lebens und der Auferstehung Jesu gebrochen und einen dritten Weg der Erklärung konsequent beschritten: «Der neue Standpunkt, der an die Stelle der bezeichneten treten soll, ist der mythische ... Das heißt keineswegs, daß die ganze Geschichte für mythisch ausgegeben werden soll, sondern nur Alles in ihr kritisch darauf angesehen, ob es nicht Mythisches an sich habe.» *Mythen* sind für Strauß «nichts Andres als geschichtsartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage». Strauß will das Leben Jesu von der mythischen Übermalung befreien: «Wenn die altkirchliche Exegese von der doppelten Voraussetzung ausging, daß in den Evangelien erstlich Geschichte und zwar zweitens eine übernatürliche, enthalten sei, wenn hierauf der Rationalismus die zweite dieser Voraussetzungen wegwarf, doch nur um umso fester an der ersten zu halten, daß in jenen Büchern lautere, wenn gleich natürliche, Geschichte sich finde: so kann auf diesem halben Wege die Wissenschaft nicht stehen bleiben, sondern es muß auch die andere Voraussetzung fallen gelassen, und erst untersucht werden, ob und wie weit wir überhaupt in den Evangelien auf historischen Grund und Boden stehen.»

Das von Strauß entworfene Programm ist für die Exegese maßgeblich geblieben, und sie ist keineswegs in der historischen Kritik der Evangelien nur hinter Strauß zurückgestanden. Für Strauß stand z. B. unbestreitbar fest, daß Jesus sich selbst als Messias wußte; und dieser Sachverhalt war bei seiner Rekonstruktion der Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu wichtig. Gegen den Wolfenbüttler Fragmentisten führt Strauß den Kirchenvater Origenes mit dessen gegen Kelsos gerichteter Bemerkung ins Feld, «daß eine selbsterfundene Lüge die Jünger unmöglich zu einer so standhaften Verkündigung der Auferstehung Jesu unter den größten Gefahren hätte begeistern können»; er fährt fort: «und mit Recht bestehen noch jetzt die Apologeten darauf, daß der ungeheure Umschwung von der tiefen Niedergeschlagenheit und gänzlichen Hoffnungslosigkeit bei dem Tode Jesu zu der Glaubenskraft und Begeisterung, mit welcher sie am folgenden Pfingstfest ihn als Messias verkündigten, sich nicht erklären ließe, wenn nicht in der Zwischenzeit

etwas ganz außerordentlich Ermutigendes vorgefallen wäre, und zwar näher etwas, das sie von der Wiederbelebung des gekreuzigten Messias überzeugte.» Gegen die Supranaturalisten wie Rationalisten schränkt Strauß jedoch alsbald ein: «Daß aber dieses Überzeugende gerade eine wirkliche Erscheinung des Auferstandenen, daß es überhaupt ein äußerer Vorgang gewesen sein müsse, ist damit noch keineswegs bewiesen.» Die Jünger «hatten lediglich den Tod ihres Meisters als Factum vor sich, die Ansicht einer Auferstehung desselben konnten sie nirgends hernehmen, sondern mußten dieselbe, nach unserer Vorstellung von der Sache, erst *produzieren*.» Jesus «hatte während seines mehrjährigen Zusammenseins mit ihnen immer mehr und entschiedener den Eindruck des Messias auf sie gemacht: sein Tod aber, den sie mit ihren Messiasbegriffen nicht reimen konnten, hatte diesen Eindruck für den Augenblick wieder vernichtet. Wie sich nun, nachdem der erste Schrecken vorbei war, der frühere Eindruck wieder zu regen begann: entstand in ihnen von selbst das psychologische Bedürfnis, den Widerspruch der letzten Schicksale Jesu mit ihrer früheren Ansicht von ihm aufzulösen, in ihren Begriff vom Messias das Merkmal des Leidens und Todes mit aufzunehmen». Eben dies geschieht nach Strauß durch die Produktion der Idee seiner Auferstehung mit Hilfe des Alten Testamentes, durch eine Produktion, die auch mit Visionen verbunden sein möchte: «Wie denkbar endlich ist es, daß diese Empfindungen bisweilen bei einzelnen, namentlich Frauen, rein subjectiv zur wirklichen Vision sich steigerten.»

Die Forschung des 18. und 19. Jahrhunderts ging noch davon aus, daß Jesu Messianität für den Glauben seiner Anhänger schon vor Ostern beglaubigt war und daß dieser Glaube eine wesentliche Voraussetzung des Glaubens an seine Auferstehung gewesen sei. Seit *William Wrede* 1901 diese Voraussetzung bestritt und erklärte, Jesus sei vor seinem Tod weder für den Messias gehalten worden noch habe er sich selbst dafür gehalten, und seitdem sich diese Auffassung – besonders durch Rudolf Bultmanns Autorität – weithin durchsetzte, sind die Erklärungen der Entstehung des Glaubens an Jesu Auferstehung schwieriger geworden. *Rudolf Bultmann* erklärte 1920 in seinem Beitrag «Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu und das Petrusbekenntnis»², die Ostervision des Petrus als übernatürliche Offenbarungserkenntnis sei der

² In: ZNW 19 (1919/20) 165–174.

Quellort des Messiasglaubens und des Auferstehungsglaubens zugleich gewesen. Aber wie kam es zu dieser Ostervision? War sie historisch zu sichern? Wie als Ursprung des Messias- und Auferstehungsglaubens zu verstehen? Bultmann verweigert eine Auskunft auf solche Fragen. In seiner «Theologie des Neuen Testamentes»³ stellt er – in einer Argumentation, die der von D. F. Strauß strukturell gleicht, und abgesichert durch Hinweise auf die Unerheblichkeit historischer Resultate für den Glauben, die den Argumenten Lessings verwandt sind – folgendes fest: «Die Gemeinde mußte das Ärgernis des Kreuzes überwinden und hat es getan im Osterglauben. Wie sich diese Entscheidungstat im einzelnen vollzog, wie der Osterglaube bei den einzelnen Jüngern entstand, ist in der Überlieferung durch die Legende verdunkelt und ist sachlich von keiner Bedeutung.» Sachlich von Bedeutung ist für Bultmann allein das Resultat der Entscheidungstat der Jünger: das Kerygma, das Jesus als den Christus, als das eschatologische Ereignis verkündigt. Warum? Weil Bultmann in der Linie der Verschärfung der Rede Lessings vom «garstigen Graben» zwischen «zufälligen Geschichtswahrheiten» und «absoluten Vernunftwahrheiten» durch Søren Kierkegaard, der überdies den Unterschied zwischen «Schülern erster und zweiter Hand» zwar mit aller Schärfe herausgearbeitet, aber für die Glaubensbegründung als irrelevant ausgegeben hatte, den jeweiligen Glauben von der Geschichte radikal emanzipiert und eine historische Kontinuität zwischen Jesus und dem verkündigten Christus nicht gelten läßt.

Von Reimarus zu Bultmann – die Geschichte der Versuche, die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu zu sichten, endet im Verzicht. Im Blick auf die Geschichte der historisch-kritischen Exegese, die, wie Karl Lehmann einmal ausführte, ihren Ursprung in einem Bruch mit der kirchlichen Tradition nahm und «zunächst der Distanzierung gegenüber einer ihrem geschichtlichen Ursprung entfremdeten kirchlichen Gegenwart» diente, wird dieser Verzicht verständlich als Resignation angesichts des Fehlens des «Beweises des Geistes und der Kraft» in der Gegenwart. Solcher Verzicht ist aber letztlich Verzicht auf «Glauben im biblischen Sinn»⁴.

³ (Tübingen³ 1958), Zitat S. 47.

⁴ K. LEHMANN, Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese, in: J. SCHREINER (ed.), Einführung in die Methoden der biblischen Exegese (Würzburg 1971) 40–80, Zitate S. 44f., 69.

Karl Rahner hat 1970 in der Festschrift für Heinrich Schlier in seinem Beitrag⁵, an den ich in meiner 1973 publizierten Tübinger Gastvorlesung «Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu»⁶ anknüpfte, eine Anekdote erzählt: «In den USA traf ich vor wenigen Jahren einmal einen katholischen Dogma-Professor aus Europa. Im Laufe eines theologischen Gespräches erklärte er mir, er zweifle zwar natürlich nicht an der Existenz Jesu von Nazareth, aber selbst wenn das auch keine geschichtliche Tatsache wäre, würde dies für das Christentum, so wie er es verstehe, nichts ausmachen.» Rahner interpretierte: «So unbedeutend diese kleine Geschichte in sich ist, ... so ist sie doch nicht ganz ohne symptomatische Bedeutung für die katholische Theologie von heute.» Rahner statuierte dann gegen die angedeutete Tendenz: «Der katholische Glaube und seine Dogmatik ... bleiben unlösbar gebunden nicht nur an die historische Existenz Jesu von Nazareth, sondern auch an geschichtliche Ereignisse dieser Existenz von bestimmter Art.» Nach Rahner spitzt sich das Interesse an der Geschichte Jesu auf die doppelte Frage zu:

«a) Hat Jesus vor seinem Tode für die geschichtliche Forschung noch in irgendeiner *greifbaren* ... Weise etwas über ein messianisches Bewußtsein geäußert?

b) Ist Jesus auferstanden in einer Weise, daß dieses Ereignis sich nicht bloß und allein im Glaubensbewußtsein der Jünger abspielt?»

Rahner hatte angesichts der verbreiteten Zweifel an einem vorösterlichen «messianischen Bewußtsein» Jesu vorgeschlagen zu prüfen, ob es nicht möglich sei, die christologischen Aussagen über Jesus selber allein aus dem fundamentaltheologisch begründeten Glauben an die Auferstehung Jesu zu entwickeln. Ich hatte Rahner, wie in der ThQ berichtet⁷, als Schriftleiter der Festschrift um eine weitere These gebeten: Zu prüfen, ob es nicht möglich sei, die christologischen Aussagen über Jesus aus seinem messianischen Leben zu entwickeln, auch die Auferstehungschristologie. Rahner hatte positiv geantwortet – wenn auch keine These geschickt. Jedoch sah ich mich zu meinem Diskus-

⁵ K. RAHNER, Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die Katholische Dogmatik, in: Die Zeit Jesu. FS H. Schlier (Freiburg i. Br. 1970) 273–296, Zitate S. 273, 279.

⁶ R. PESCH, Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion, in: ThQ 153 (1973) 201–228.

⁷ Vgl. Anm. 6.

sionsvorschlag, der seit 1973 in zahlreichen Beiträgen heftig diskutiert worden ist⁸, ermutigt.

Ich muß diesen Vorschlag ganz kurz skizzieren, um den neuen Versuch, den ich jetzt vortrage, davon abheben zu können. Die damalige Situation der exegetischen Forschung war wesentlich durch die

⁸ Vgl. nach den Anm. 10 genannten ersten Reaktionen: A. VÖGTLER, Wie kam es zur Artikulierung des Osterglaubens, in: Bibel und Leben 14 (1973) 231–244; 15 (1974) 16–32, 102–120, 174–197; J. KREMER, «Gott hat ihn auferweckt». Erwägungen zur Sprache der urkirchlichen Osterbotschaft in Apg 2,22–32, in: Der Entschluß (April 1974) 329–332; H. KÜNG, Zur Entstehung des Auferstehungsglaubens. Versuch einer systematischen Klärung, in: ThQ 154 (1974) 103–117; W. HOERES, Sie hätten Ihn nicht gesehen. Rudolf Peschs Angriff auf die Grundlagen des Osterglaubens, in: Der Fels 5 (1974) 234–237; A. SCHMIED, Auferstehungsglaube ohne Ostererscheinungen?, in: Theol. d. Gegenwart 17 (1974) 46–51; W. BREUNING, Aktive Proexistenz – Die Vermittlung Jesu durch Jesus selber, in: TrThZ 83 (1974) 193–213; E. RUCKSTUHL, The Resurrection of Jesus, in: Ecumenical Institute for Advanced Studies, Year Book 1973/74 (Jerusalem-Tantur 1974) 143–157; E. TOMASZEWSKI, Der neueste Interpretationsversuch des Osterglaubens, in: Colloquium Salutis 6 (1974) 159–178 (polnisch); H.-W. BARTSCH, Der Ursprung des Osterglaubens, in ThZ 31 (1975) 16–31; G. DAUTZENBERG, in: Theol. Lit. Dienst 7 (1975) 39f.; A. KOLPING, Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, in MüThZ 26 (1975) 56–69; H. KÜNG, Christsein (Münschen 1975) 359–371; A. STOCK, Wirbel um die Auferstehung. Resümee einer Debatte, in: Diakonie 6 (1975) 187–192; K. H. WEGER, Auferstehung. Zumutung oder Fundament des Glaubens, in: Stimmen der Zeit 198 (1975) 219–227; A. VÖGTLER, Wie kam es zum Osterglauben?, in: A. VÖGTLER – R. PESCH, Wie kam es zum Osterglauben? (Düsseldorf 1975) 9–131; R. PESCH, Materialien und Bemerkungen zu Entstehung und Sinn des Osterglaubens, ebd. S. 133–184; H. GIESEN, in: Theol. d. Gegenwart 19 (1976) 55f.; W. KASPER, Jesus der Christus (Mainz 1976), 158f.; J. KREMER, Entstehung und Inhalt des Osterglaubens. Zur neuesten Diskussion, in ThRv 72 (1976) 1–14; J. M. NÜTZEL, Zum Schicksal der eschatologischen Propheten, in BZ NF 20 (1976) 59–94; L. SCHEFFCZYK, Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens (Einsiedeln 1976); A. SCHMIED, Ostererscheinungen-Ostererfahrung. Zu einer neuen Sicht ihres Verhältnisses, in: Theol. d. Gegenwart 19 (1976) 46–53; DERS., Auferstehungsglaube heute und die ursprüngliche Ostererfahrung, in: Theol. d. Gegenwart 20 (1977) 43–50; J. P. CALVIN, Resurrection as *Theologia Crucis Jesu*: The Foundational Christology of Rudolf Pesch, in ThSt 38 (1977) 513–525; F. KERR, Recent Catholic Writing on the Resurrection, in: New Blackfriars 58 (1977) 453–461, 506–515; G. SCHILLE, in: ThLZ 102 (1977) 268f.; H. VERWEYEN, Christologische Brennpunkte (Essen 1977); R. SCHNACKENBURG, Der Ursprung der Christologie, in: Maßstab des Glaubens (Freiburg i. Br. 1978) 37–61; E. SCHWEIZER, in: TLZ 103 (1978) 874–878; B. WEISSMAHR, Kann Gott die Auferstehung Jesu durch innerweltliche Kräfte bewirkt haben?, in ZKTh 100 (1978) 441–469; E. SCHILLEBEECKX, Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung (QD 78) (Freiburg i. Br. 1979); H. VERWEYEN, Die Ostererscheinungen in fundamentaltheologischer Sicht, in: ZkTh 103 (1981) 426–445; H. W. WINDELEN, Wie kam und wie kommt es zum Osterglauben? Darstellung, Beurteilung und Weiterführung der durch Rudolf Pesch ausgelösten Diskussion (Disputationes Theologiae 12) (Frankfurt a. M.–Bern 1982).

anhaltende Diskussion der Thesen bestimmt, die *Willi Marxsen* in seiner kleinen Schrift «Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem»⁹ vorgetragen hatte. Marxsen hatte auf dem Boden eines weiten Konsenses, daß die in den Evangelien überlieferten Auferstehungsprophetien Jesu Gemeindebildungen seien und daß Jesu messianischer Selbstanspruch kaum historisch zu sichern sei, seine Überlegungen ganz auf zwei Daten konzentriert: «das leere Grab und Erscheinungen». Zum leeren Grab führte er aus: «Selbst wenn wir ... (als eine historisch mögliche Feststellung) unterstellen wollen, daß das Grab Jesu leer war, ist damit über die Auferstehung Jesu noch gar nichts ausgesagt. Wir hätten es dabei vielmehr mit einem historischen Faktum zu tun, das man nicht nur verschieden interpretieren kann, sondern das man auch verschieden interpretiert hat.»

Marxsen ging dann über diese weithin konsensfähige Feststellung hinaus: «Ganz entsprechende Probleme liegen nun aber bei den *Erscheinungen* vor ... Am Anfang der Tradition steht die bloße Behauptung eines Sehens des Gekreuzigten.» Marxsen prüfte dann die Deutungen dieses Sehens durch die subjektive Visionshypothese (wie sie schon D. F. Strauß vertrat) und die objektive Visionshypothese (wie sie kurz zuvor Hans Graß verteidigt hatte) und kritisierte: «Sind es bei der subjektiven Visionshypothese die Jünger, die durch ihren Glauben die Visionen sozusagen schaffen, so ist es bei der objektiven Visionshypothese der gegenwärtige Glaube, der mit objektiven Visionen rechnet. Die sogenannte objektive Visionshypothese ist also bei Licht besehen auch eine subjektive – nämlich vom eigenen Glauben aus. Immer aber handelt es sich um Konstruktionen, die in einen Bereich vorzustoßen versuchen, der jenseits der Aussagen der ersten Zeugen liegt.»

Für Marxsen blieb «als Ergebnis nur dieses: Wir können mit großer Sicherheit sagen, daß Zeugen ein Sehen des Gekreuzigten widerfuhr. Noch genauer müssen wir formulieren: Zeugen behaupten nach dem Tode Jesu, ihn gesehen zu haben – und eben dieses Sehen drücken sie unterschiedlich, zum Teil schon mit anfänglichen Interpretationen dieses Sehens aus. Aufgrund dieses Widerfahrnisses des Sehens aber, das Zeugen behaupteten, kamen sie dann durch *reflektierende Interpretation* zu der Aussage: Jesus ist von Gott auferweckt worden bzw. er ist auferstanden ... Es handelt sich um ein *Interpretament*, dessen sich diejenigen

⁹ (Gütersloh 1964), Zitate S. 14, 15, 16f., 19. 24.

bedient haben, die ihr Widerfahrnis (damals!) reflektierten». Marxsen relativiert dann dieses Interpretament noch zusätzlich mit dem Hinweis, es sei *nicht* «als das *einzig mögliche* anzusehen». Marxsen spricht deshalb auch konsequent von einem Sehen Jesu bzw. des Gekreuzigten, nicht jedoch vom Widerfahrnis des Sehens des Auferstandenen.

Marxsens Versuch führte über Bultmanns «Verzicht» hinaus, führte aber zugleich in neue Aporien: Die Rede von der Auferstehung Jesu war nicht nur als «Interpretament» ausgelegt, sondern als Interpretament eines «Widerfahrnisses des Sehens», das sich genauerer historischer Bestimmung entzog und damit zu einer nebulösen Chiffre zu werden drohte. Darüber hinaus behauptete Marxsen, «daß das Widerfahrnis des Sehens nicht unbedingt und nicht immer mit dem Interpretament Auferstehung Jesu verbunden werden mußte». Mit anderen Worten: Zwischen dem Widerfahrnis des Sehens und dem Interpretament «Jesus ist auferstanden» gibt es nach Marxsen keinen notwendigen Zusammenhang.

Erlauben Sie mir an dieser Stelle einen autobiographischen Einschub. Ich hatte Ende der 60er Jahre wiederholt Anlaß, mich mit Marxsens Thesen und der von ihnen ausgelösten breiten und heftigen Diskussion auseinanderzusetzen: Ich erinnere mich eines langen Gesprächs mit dem verehrten Lehrer Anton Vögtle auf dem Zürcher Flughafen, von wo aus er zu einer Diskussion mit Willi Marxsen nach Hamburg weiterflog; eines Vortrags in einer Reihe des Studium Generale in Freiburg. Besonders aber der wiederholten Einladungen des väterlichen Freundes Wolfgang Ruf zum «Theologischen Kolloquium» nach Konstanz, wo zwei Semester hindurch von einer Arbeitsgemeinschaft mit Philosophen (wie Kambartel und Gatzemeier) und Historikern (wie Jochen Martin) die neuere Literatur zur Auferstehungsfrage kritisch erörtert wurde. Zuletzt waren die Positionen von Wolfhart Pannenberg, Willi Marxsen und Jacob Kremer diskutiert und aus exegetischen, philosophischen oder methodischen Gründen der Geschichtswissenschaft abgelehnt worden. Das Kolloquium erwartete eine historische Erklärung der Entstehung des Osterglaubens und einen fundamental-theologischen Glaubwürdigkeitsnachweis in einer akzeptablen Zuordnung von historischer und theologisch-systematischer Fragestellung.

In dieser Situation arbeitete ich eine Hypothese zur «Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu» aus, die nicht nur auf die Argumentation mit dem «leeren Grab» verzichtete, sondern auch auf die Herlei-

tung des Osterglaubens aus einem (näher nicht bestimmbaren) Widerfahrnis des Sehens. Die Zustimmung zu diesem Weg im Konstanzer Kolloquium ermutigte mich, auf der eingeschlagenen Fährte weiterzuschreiten und eine genauer ausgearbeitete und durch neue Materialien angereicherte Hypothese am 27. 6. 1972 in einer Tübinger Gastvorlesung vorzutragen und 1973 in der ThQ einer interdisziplinären Diskussion auszusetzen¹⁰. Mein Vorschlag zur Diskussion skizzierte zunächst die herkömmliche Begründung des Osterglaubens, dann den Standortwechsel durch den Verzicht auf die Argumentation mit dem «leeren Grab»; dann erörterte ich die Problematik der Berufung auf Erscheinungen und legte die älteste Erscheinungsformel als «Legitimationsformel» aus: «Die ὄψις-Formel nennt die maßgebenden, die autorisierten Zeugen dieses Kerygmas, sie legitimiert sie. Ob sie zugleich Auskunft über die Entstehung ihres Glaubens gibt, den sie im Kerygma aussprechen, bleibt fraglich» (215). «Die Erklärung der Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu als eines von Gott bewirkten, geoffenbarten Glaubens kann also nicht durch den Hinweis auf Erscheinungen an Hand von 1 Kor 15,5ff. geleistet werden» (218). Sodann suchte ich zu zeigen, daß Erscheinungen nicht deshalb als historisch postuliert werden müßten, weil der Kreuzestod Jesu für die Jünger ein – ohne solche Widerfahrnisse – unüberwindliches Skandalon gewesen wäre. Schließlich wies ich mit Materialien, die mir Klaus Berger zur Verfügung stellte¹¹, darauf hin, daß die Vorstellung der Auferstehung einzelner Gottesmänner im damaligen Judentum in den schon auf Johannes den Täufer angewandten Traditionen vom Martyrium und der Auferstehung eschatologisch-prophetischer Gestalten vorlag, so daß Jesu Jünger in der Lage gewesen wären, das Geschick Jesu mit den Vorstellungsmitteln dieser Traditionen zu erfassen und die angesichts des gekreuzigten

¹⁰ Vgl. ebenfalls in: ThQ 153 (1973) im Anschluß an meinen Anm. 6 genannten «Vorschlag» die weiteren Beiträge: W. KASPER, Der Glaube an die Auferstehung Jesu vor dem Forum historischer Kritik, S. 229–241; K. H. SCHELKLE, Schöpfung des Glaubens?, S. 242f.; P. STUHLMACHER, «Kritischer müßten mir die Historisch-Kritischen sein!», S. 244–251; M. HENGEL, Ist der Osterglaube noch zu retten?, S. 252–269; R. PESCH, Stellungnahme zu den Diskussionsbeiträgen, S. 270–283.

¹¹ Vgl. Jetzt: K. BERGER, Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in fruchtchristlichen Texten (SUNT 13) (Göttingen 1976).

Jesus geforderte neue Entscheidung zu Umkehr und Glaube im Bekenntnis zu Jesu Auferweckung zu leisten.

Im Unterschied zu Marxsen bestand ich in meinem Vorschlag darauf, daß die Rede von der Auferstehung nicht Interpretament eines (nicht weiter zugänglichen) Widerfahrnisses des Sehens ist, sondern Interpretation der Wirklichkeit Jesus selbst; im Unterschied zu manchen katholischen Theologen bestand ich darauf, daß der auferstandene Christus nicht gegen den irdischen Jesus ausgespielt werden dürfe, als werde Jesus erst durch seine Auferstehung einer vorläufigen Zweideutigkeit entnommen (eine Auffassung des Lebens und der Person Jesu, die m. E. mit dem Bekenntnis zur Präexistenz, dem Gesandtsein Jesu von Gott, seiner Zeugung aus dem Geist, seiner messianischen Geistausrüstung unvereinbar ist); im Unterschied zu Bultmann und seinen Anhängern in evangelischer und katholischer Theologie bestand ich nicht nur auf der Legitimität, sondern auch auf der Notwendigkeit einer historischen Rückfrage nach Jesus von Nazareth und der Entstehung des Glaubens an seine Auferstehung; im Unterschied zu D. F. Strauß (und seinen Nachfahren) bestand ich darauf, daß der Glaube an Jesu Auferstehung nicht «Produkt» der Jünger Jesu sei. Kurz, mir ging es darum, die Begründung des Glaubens an Jesu Auferstehung durch eine Erklärung seines Entstehens so zu verantworten, daß weder «Rationalismus» noch «Fideismus» das positiv gespannte Verhältnis von Glaube und Vernunft zu Ungunsten einer Seite gefährdeten. Mit anderen Worten: Es ging mir darum zu zeigen, daß der «garstige breite Graben», der seit Lessing zum Problem der Theologie geworden war und in unserem Jahrhundert als «Ostergraben» zwischen dem irdischen Jesus und dem verkündigten Christus ausgehoben wurde, ein Konstrukt des neuzeitlichen Geistes ist.

Freilich, mein Diskussionsvorschlag hat sich in der ausgebreiteten, heftigen Diskussion der verganenen Jahre zwar nicht als haltbar, jedoch, so meine ich, als fruchtbar erwiesen. Ehe ich einen neuen Versuch vorlege, muß ich freilich wenigstens noch vier Bedingungen eines solchen Versuches, die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu skizzenhaft zu rekonstruieren, nennen.

1. Die Frage nach der Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu hat im Rahmen theologischer Arbeit zwei Dimensionen, die nicht voneinander getrennt, aber auch nicht miteinander vermengt werden dürfen: Die historische Fragestellung zielt auf das historisch-

kritisch aus der Überlieferung ermittelbare Geschehen, das den Glauben zustandekommen ließ, und zwar insofern und insoweit, als der Glaube sich im Wort von Menschen artikuliert und diese Artikulation sich historisch zugänglichen Fakten, Vorstellungen usw. verdankt. Die systematische Fragestellung zielt auf den theologischen Wahrheitsgehalt der Glaubensaussagen und setzt im Horizont des biblischen Offenbarungsglaubens die Geschichte, die als Handeln Gottes, das menschliche Wort, das als Wort Gottes im Glauben erkannt ist, voraus. Sachverhalte, die als historische Sachverhalte erkannt werden, können als solche nicht geglaubt werden, und der Wahrheitsgehalt von Glaubensaussagen kann nicht historisch-positiv verifiziert werden.

2. Der christliche Glaube verdankt sich geschichtlich vermittelter Offenbarung und zählt deshalb die Faktizität von geschichtlichen Ereignissen zu seinen notwendigen Vorgaben, die zu ermitteln historischer Forschung aufgegeben ist. Diese geschichtlichen Vorgaben sind notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung des Glaubens. Hinreichende Bedingung des Glaubens ist die Glaubensgnade, das Zusammenspiel von Gnade und Freiheit in der Glaubensgemeinschaft. Der historischen Forschung ist allein die geschichtliche Begegnungsweise der Botschaft, auf die der Glaube als Wort Gottes hört, zugänglich, eben das menschliche Wort und die menschliche Geschichte, die allein im Glauben als Wort und Handeln Gottes erkennbar sind. Der Historiker kann mit seinen Augen das Geschehen sehen – und doch nicht sehen, er kann mit seinen Ohren das Wort hören – und doch nicht hören. Als Theologe hat er das Sehen und Hören des Glaubens, das er aus gegenwärtiger Glaubenserfahrung (aufgrund gegenwärtigen «Beweises des Geistes und der Kraft») versteht, als der Geschichte und dem geschehenen Wort entsprechendes Sehen und Hören zu verantworten.

3. So sehr also für den Glauben an die Auferstehung Jesu eine «notwendige Vorgabe» in historisch zugänglichem Geschehen postuliert werden muß, so wenig kann freilich das Vorgegebensein bestimmter, konkreter Vorgaben *gefordert* werden. Das Vorgegebensein einer bestimmten, konkreten Vorgabe kann nur historisch festgestellt werden. Systematisch-theologisch muß freilich erörtert werden, ob die historisch eruierte Vorgabe, das mit den Augen gesehene Geschehen

bzw. das mit den Ohren gehörte Wort, wirklich als notwendige Vorgabe des Glaubens gelten kann, sofern ihm nur im Sehen und Hören des Glaubens zureichend entsprochen werden kann. Ist dieses Kriterium stichhaltig, so kann zum Beispiel ein als bloßes «Daß» behauptetes «Widerfahrnis des Sehens Jesu» kaum als notwendige Vorgabe des Auferstehungsglaubens anerkannt werden, weil solchem Widerfahrnis nicht im Auferstehungsglauben entsprochen werden muß (wie Marxsen im übrigen selbst feststellte).

4. Das ntl. Auferstehungszeugnis setzt voraus, daß Gottes Handeln am gekreuzigten Jesus kein willkürliches, sondern im Blick auf Gottes Verhältnis zu Jesus notwendiges Handeln war. Die Evangelien bezeugen dies dadurch, daß sie nicht nur das Leiden des Menschensohnes, sondern auch seine Auferstehung unter das δεῖ des göttlichen Willens stellen und Jesus als Prophetie in den Mund legen. In Jesu definitiv-eschatologischem Gesandtsein von Gott sehen die urchristlichen Zeugen die *de jure-Evidenz* seiner Auferstehung beschlossen; ist das richtig, dann ist die Frage nach der Entstehung des Osterglaubens doppelt zu stellen: als Frage nach den notwendigen Vorgaben der *de jure-Evidenz* vor Ostern und nach der Ereignung der *de facto-Evidenz* nach Ostern^{11a}. Die Evangelien entfalten diesen Zusammenhang im Zusammenspiel von Verheißung und Prophetie einerseits, sowie Erfüllung und Bewahrheitung andererseits. Petrus spricht in seiner ersten Predigt Apg 2,22–24 davon, daß es ein *Adynaton* war, daß der von Gott ausgewiesene Jesus, durch den Gott gewirkt hatte, vom Tod festgehalten würde.

Wenn in Jesu Gesandtsein von Gott die *de jure-Evidenz* seiner Auferweckung beschlossen liegt, Jesu Gottesverhältnis der Grund seiner Auferweckung ist, dann war seine Auferweckung als Verheißung der Treue Gottes mit Jesu Leben einschließlich seines sühnenden Sterbens dem Glauben erkennbar. Die Erscheinungen *des Auferstandenen* – nur so darf von den Ostervisionen gesprochen werden – sind dann als der Ort des Durchbruchs der *de facto-Evidenz* zu bestimmen. Der Glaube identifiziert in ihnen den Auferstandenen als den, an dem die Verheißungen erfüllt sind: Der Gekreuzigte ist *de facto* der *de jure* Auferstandene. Diese

^{11a} Vgl. dazu H. VERWEYEN (s. Anm. 8).

Identifikation ist aber nur möglich, wenn dem irdischen Jesus aufgrund seines Gott-Gesandtseins, das auch vorläufig dem vorösterlichen Glauben erkennbar war, *de jure* die Auferstehung verheißen war. Ist dies richtig, so gibt es keinen anderen «Ostergraben» als den Tod Jesu, der die notwendige Vorbedingung der Erfüllung der ihm verheißenen Auferstehung ist.

Ist dies richtig, so hat sich die historische Rückfrage nach der Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu gleichermaßen auf die notwendigen Vorgaben der im geschichtlichen Stoff für den Glauben erkennbaren *de jure-Evidenz*, also der Verheißung der Auferstehung Jesu, zu richten wie auf die notwendigen Vorgaben der im geschichtlichen Stoff für den Glauben erschlossenen *de facto-Evidenz*.

Die Geschichte Jesu und seiner Jünger ist also nach dem geschichtlichen Zusammenhang von Verheißung und Erfüllung, Prophetie und Bewahrheitung der Prophetie zu befragen.

Die These meines neuen Versuches ist nun diese: Die Visionen des Auferstandenen – die ich in Korrektur meiner früheren Auffassung als historische Ereignisse für zureichend gesichert halte – waren Visionen, in denen Jesus den Zeugen als Menschensohn erschien und in denen den Jüngern die mit Jesu Menschensohnwörter – und nicht, wie ich ebenfalls zu korrigieren habe, mit Traditionen vom Martyrium und der Auferweckung eschatologischer Propheten – gegebene Verheißung seiner Auferweckung als erfüllt offenbart wurde. Ich setze hier den Befund, daß die Ostererscheinungen, in denen der Auferstandene in seiner himmlischen Herrlichkeit geschaut wurde, exklusive, nur im Glauben wahrnehmbare Berufungserfahrungen waren, voraus; ebenso, daß die Visionen der Jünger, wie Gerhard Lohfink jüngst ausgeführt hat, «ganz und gar das Werk des Menschen» sind und «gleichzeitig ganz und gar das Werk Gottes . . ., der die produktive Einbildungskraft des Menschen gerade dazu benutzt, sich mitten in der Geschichte offenbar zu machen»¹². Jesu Menschensohnworte und die Menschensohnvisionen der Jünger sind (vielleicht nicht allein) historische Vorgaben, welche die Entstehung des Osterglaubens, soweit sie historisch zugänglich ist, erklären.

¹² G. LOHFINK, Der Ablauf der Osterereignisse und die Anfänge der Urge-meinde, in: ThQ 160 (1980) 162–176, Zitat S. 167.

Ich skizziere meine These in 4 Schritten¹³:

1. Die Inhalte des urkirchlichen Auferweckungsbekenntnisses und die Menschensohnmessianologie.
2. Die christologischen Konzepte der frühesten Auferweckungstexte und die Menschensohnchristologie.
3. Die Visionen des Auferstandenen als Menschensohnvisionen.
4. Menschensohnworte Jesu als Verheißung seiner Auferstehung.

1. Das Bekenntnis «Gott hat Jesus auferweckt» bedarf, wie ein religionsgeschichtlicher Vergleich und die Auslegungen des Bekenntnisses im NT zeigen, der Präzision. «Auferweckt werden» bzw. «auferstehen» ist eine vieldeutige Kategorie. Präzisiert wird sie durch den jeweiligen *terminus a quo* und den jeweiligen *terminus ad quem*.

Zum *terminus a quo*: Jesus ist nicht vom Schlaf aufgeweckt worden, sondern vom Tod. Der *terminus a quo* «vom Tod» bedürfte freilich noch weiterer Präzisierung, auf die wir jetzt aber verzichten wollen.

Zum *terminus ad quem*: Jesus wurde nicht zu neuem Leben auf dieser Erde auferweckt, sondern zu ewigem Leben in der Entzogenheit bei

¹³ Ich nenne eigene Arbeiten, die ich voraussetze: R. PESCH, Das Messias-Bekenntnis des Petrus (Mk 8,27–31). Neuverhandlung einer alten Frage, in: BZ NF 17 (1973) 178–197 und 18 (1974) 20–31; Zur Theologie des Todes Jesu. Ein Versuch, in: R. PESCH-H. A. ZWERGEL, Kontinuität in Jesus (Freiburg i. Br. 1974) 73–94; Die Überlieferung der Passion Jesu, in: K. KERTELGE (ed.), Rückfrage nach Jesus (QD 63) (Freiburg i. Br. 1974) 148–173; Der Schluß der vormarkinischen Passionsgeschichte und des Markusevangeliums: Mk 15, 42–16,8, in: M. SABBE (ed.), L’ évangile selon Marc (Bibl. ETL 34) (Leuven-Gembloix 1974) 435–470; Die Passion des Menschensohnes. Eine Studie zu den Menschensohnworten der vormarkinischen Passionsgeschichte, in: Jesus und der Menschensohn. FS A. Vögtle (Freiburg i. Br. 1975) 166–195; Zur Exegese Gottes durch Jesus von Nazareth. Eine Auslegung des Gleichnisses vom Vater und den beiden Söhnen (Lk 15,11–32), in: Jesus. Ort der Erfahrung Gottes. FS B. Welte (Freiburg i. Br. 1976) 104–189; Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis, in: K. KERTELGE (ed.), Der Tod Jesu im Neuen Testament (QD 74) (Freiburg i. Br. 1976) 137–187; Das Markusevangelium. Erster Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1–8,26 (HThKNT II, 1) (Freiburg i. Br. 1976, ³1980), hier bes. S. 84, 178–187; Das Markusevangelium. Zweiter Teil. Kommentar zu Kap. 8,27–16,20 (HThKNT II, 2) (Freiburg i. Br. 1977, ²1982), hier bes. S. 1–27, 27–36, 98–101, 153–160, 249–257, 354–364, 427–446, auch S. 69–84, 519–543; Die Krise der Kreuzigung Jesu, in: Jahrbuch der Rabanus-Maurus-Akademie 1977 (Frankfurt a. M. 1978) 83–92; Das Evangelium der Urgemeinde (Freiburg i. Br. 1979); So liest man synoptisch VI. Passionsgeschichte. Erster Teil (Frankfurt a. M. 1979); So liest man synoptisch VII. Passionsgeschichte. Zweiter Teil (Frankfurt a. M. 1980); Das «leere Grab» und der Glaube an Jesu Auferstehung, in: IKZ Communio 11 (1982) 6–20.

Gott. Nun können – wie Vergleichsmaterial, das ich jetzt nicht ausbreiten kann, belegt – die in die Nähe Gottes, in den Himmel Auferweckten nach der Gottesnähe und der ihnen von Gott übertragenen Funktion unterschieden werden: Jesus ist nicht in den Kreis der Engel oder Heiligen, auch nicht bloß wie die Märtyrer zur Rechten Gottes, sondern zur Rechten Gottes als «der Sohn», dem alle Vollmacht, die Vollmacht des Gerichts über Lebende und Tote gegeben ist, auferweckt und erhöht worden.

Die Auferweckung Jesu beinhaltet nach den neutestamentlichen Bekenntnissen:

- a) Seine Erhöhung zur Rechten Gottes, die *sessio ad dexteram Dei*.
- b) Die universale Vollmachtsübertragung («alle Vollmacht im Himmel und auf Erden»).
- c) Die Parusie als Menschensohn-Endrichter in der Zukunft der Welt.

Alle diese Inhalte, die das ntl. Auferweckungskerygma präzisieren, sind Inhalte der im Gefolge von Dan 7 ausgebildeten Menschensohn-messianologie:

- a) Der Menschensohn hat in den Bilderreden des Henäh wie im Mt-Ev seinen Platz auf «dem Thron der Herrlichkeit», der mit dem Ps 110,1 genannten Sitz «zur Rechten» Jahwes identisch gedacht ist. Vom Sitzen des Menschensohnes zur Rechten der Kraft ist Mk 14,62, wenn nicht in einem authentischen Wort Jesu, so in einem frühen Zeugnis der Urgemeinde die Rede. In Mk 12,35–37, der Messiaslehre Jesu, wird der zur Rechten Gottes sitzende «Herr» implizit als der Menschensohn bestimmt. Die Mare-Kyrios-Christologie und die Menschensohnchristologie gehören eng zusammen.
- b) Die universale Vollmachtsübertragung an den auferweckten Jesus ist ein Inhalt, der schon in der Menschensohnvision Dan 7,14 vorgegeben ist.
- c) Der Menschensohn ist nach frühjüdischer, jesuanischer und urkirchlicher Erwartung die Gestalt, die an Gottes Stelle das Endgericht vollziehen wird.

2. Der Nachweis, daß die frühesten Auferstehungstexte ihrer christologischen Konzeption nach im Horizont der Menschensohnchristologie formuliert wurden, ist schwieriger. Doch ist auch dieser Sachverhalt m. E. ausreichend bezeugt:

Die aus den ersten Jahren der Jerusalemer Urgemeinde stammende vormarkinische Passionsgeschichte spricht durchgängig von der Auferstehung des Menschensohnes. In der ebenfalls aus dem palästinischen Raum und früher Zeit stammenden Logienquelle ist Lk 10,21f. par die Ostererfahrung als Offenbarung des «Sohnes», dem von seinem Vater alles übergeben ist, d. h. als Offenbarung der Einsetzung Jesu in die Menschensohnwürde vorgestellt. In der vorpaulinischen Tradition 1 Thess 1,9f. ist die Erwartung der Parusie des *Sohnes*, den Gott von den Toten auferweckt hat, Erwartung des Menschensohnes; ebenso schimmert in 1 Kor 15,45ff. durch den paulinischen Text die ältere Menschensohnchristologie noch durch. Auch die Vorstellung des eschatologischen «Mit-Seins» der auferweckten Christen mit dem «Herrn» in der vorpaulinischen kleinen Apokalypse 1 These 4,13–18 steht der Menschensohnüberlieferung nahe. Schließlich bleibt auf Röm 1,3f. hinzuweisen, wo ein altes christologisches Bekenntnis in paulinischer Bearbeitung vorliegt, das ursprünglich wohl von der Einsetzung Jesu zum Menschensohn = «Sohn Gottes» aufgrund seiner Auferstehung von den Toten sprach. Nimmt man zur Kenntnis, daß es sich bei der frühjüdischen Menschensohnerwartung nicht einfach um eine mit der herkömmlichen davidischen Messianologie konkurrierende Konzeption handelt, sondern um deren Transformation und Erweiterung, so liegt Röm 1,3f. das Bekenntnis zum Messias Jesus vor, der durch die Auferstehung als Menschensohn inthronisiert wurde (vgl. auch IgnEph 20,2).

3. Waren die sogenannten Ostererscheinungen Menschensohn-Visionen? Bemerkenswert ist zunächst, daß die – sieht man von Offb 1,13ff.; 14,14 ab – einzige direkt beschriebene Vision des Auferstandenen im Neuen Testament, die Vision des *Stefanus*, als Menschensohn-Vision geschildert ist (Apg 7,55f.). Sofern eine fiktive Inszenierung vorliegt, zeigt sie zumindest, daß in früher Zeit Visionen des Auferstandenen als Menschensohn-Visionen vorgestellt wurden, und dies doch wohl am ehesten deshalb, weil die Visionen der ersten Zeugen als Menschensohn-Visionen bekannt waren.

Beginnen wir die Einvernahme der ersten Zeugen bei deren letztem, bei *Paulus*. Die Offenbarung, die Paulus nach Gal 1,14f. zuteil wurde, war eine *Visionserfahrung*, in der dem Apostel durch Gott dessen Sohn offenbart wurde. Paul Hoffmann hat jüngst ausgeführt: «Die apokalyptisch geprägte Terminologie in Gal 1, gestattet ... – aufgrund der religionsgeschichtlichen Analogien – die Annahme, daß in der Oster-Apokalypsis den Offenbarungsempfängern in einer der apokalyptischen Vision analogen Weise auch konkrete (christologische) Inhalte erschlossen wurden»¹⁴. Da in der apokalyptischen Überlieferung die Menschensohngestalt auch Inhalt von Offenbarungen ist (vgl. Dan 7; Henäth 31–37; 4 Esr 13) und die Erwartung Jesu als des Menschensohnendrichters in die früheste Überlieferung gehört, wie auch der «Maranatha»-Ruf bezeugt, dürfte die Paulus zuteil gewordene Offenbarung als die Enthüllung der Hoheitsstellung Jesu als des Sohnes = des Menschensohnes gewesen sein. Dafür spricht auch die Nähe der Formulierung in Gal 1,15 zu Lk 10,21f., der Osterapokalypsis der Logienquelle. Da Paulus das 1 Kor 15,3–8 und 1 Kor 9,1ff. bezeugte Bestreben hat, sich den Aposteln vor ihm gleichzustellen, kann Paulus *indirekt* auch die Ostererfahrung der ersten Zeugen mitdokumentieren. Fahren wir mit deren Einvernahme fort und bleiben wir zunächst bei den Einzelzeugen:

Dem Herrenbruder *Jakobus* wird 1 Kor 15,7 eine der Erfahrung des Paulus analoge Vision attestiert; vielleicht ist die Aufnahme der LXX-Terminologie (ὠρθη + Dativ) in der Wendung «er erschien dem Jakobus» als Gräzisierung einer ursprünglich apokalyptischen Aussage zu verstehen. Wichtiger ist allerdings, daß die im judenchristlichen *Hebräer-Evangelium*¹⁵ berichtete Erscheinung Jesu vor Jakobus im Wort des Auferstandenen gipfelt: «Mein Bruder, iß dein Brot, denn *der Menschensohn* ist von den Entschlafenen auferstanden!» Nach dem Bericht des Hegesipp über das Martyrium des Jakobus hat «der Gerechte» auch zuletzt noch eine Menschensohnchristologie verkündigt: «Was fragt ihr mich über *den Sohn des Menschen*? Er thront im Himmel zur Rechten der großen Kraft und wird kommen auf den Wolken des Himmels»¹⁶.

Petrus ist 1 Kor 15,5 die Protophanie zugesprochen; von einer Ostervision des Petrus war vielleicht in dem Mt 16,16ff. in die Szene

¹⁴ P. HOFFMANN, Art. «Auferstehung», in: TRE IV, 496.

¹⁵ HIERONYMUS, vir. inl. 2.

¹⁶ EUSEBIUS, hist. eccl. II 23,13.

vom Messiasbekenntnis eingearbeiteten Überlieferungsstück die Rede¹⁷. Sofern Paulus in Gal 1,14f. seine eigene Berufung und Ostererfahrung im Blick auf die Mt 16,16ff. greifbare Überlieferung formuliert hat, läßt sich die Frage stellen, ob die Petrus «nicht durch Fleisch und Blut», sondern «durch den Vater in den Himmeln» zuteil gewordene «Offenbarung» des «Sohnes des lebendigen Gottes» im von Mattäus unterdrückten Rahmentext durch eine Menschensohnvision vermittelt dargestellt war; dafür könnte noch sprechen, daß Mattäus Jesus nach der Meinung der Leute fragen läßt, wer *der Menschensohn* sei (Mt 16,13 diff Mk 8,27). Eine Spur läßt sich auch in der Verheißung, daß die Hadespforten keine Gewalt über die Ekklesia Jesu (= des Menschensohnes) gewinnen, erkennen, da Henäth 53,6 eine analoge Vorstellung vorliegt.

Von der Protophanie vor Simon Petrus wird auch in der Emmaus-Erzählung Lk 24,34 gesprochen: «Wirklich auferstanden ist der Herr (ὁ Κύριος) und erschienen dem Simon (Ὥρθη Σίμωνι).» Der Gebrauch des Namens Simon könnte auf ein hohes Alter der Formel hinweisen; deshalb läßt sich fragen, ob «der Herr» hier im Sinne der palästinischen Redeweise vom Mare-Kyrios den irdischen Jesus bezeichnet und zwar in Texten, in denen der Ausdruck «Menschensohn», welcher den Worten Jesu vorbehalten bleibt, nicht benutzt werden kann. Die Auslegung «des Herrn» aus Ps 110,1 auf den Menschensohn (Mk 12,35–37) und der Maranatha-Ruf, die Bitte um das Kommen des Menschensohnes, legen nahe, im *Kyrios* den Menschensohn zu erkennen.

Kommen wir schließlich noch rasch zu *Maria von Magdala*; die Mk 16,9 für sie behauptete Protophanie ist Joh 20,11–18 erzählerisch verarbeitet. Beachtenswert ist, daß Jesus Maria seine Anabasis, seinen Aufstieg zum Vater ansagt und damit im Kontext des Joh-Ev an Worte über die Anabasis des Menschensohnes (Joh 3,13; 6,62) erinnert. Überlegt werden darf auch, ob Marias Mitteilung an die Jünger: «Ich habe den Herrn gesehen» (V 18; vgl. auch Joh 20,25) noch die alte Herrenbezeichnung Jesu spiegelt und damit auf eine Menschensohnvision hinweist. Wenn dies der Fall wäre, müßten wir auch *Paulus*, nämlich seine Aussage in 1 Kor 9,1 noch einmal in unsere Fahndung einbeziehen: «Bin ich nicht frei? Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht Jesus unseren Herrn

¹⁷ Vgl. dazu ausführlicher R. PESCH, Simon-Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi (Päpste und Papsttum 15) (Stuttgart 1980) 96–105.

gesehen?» Da Paulus sich zweifelsfrei mit judenchristlichen Gegnern auseinandersetzt, die die Autorität der Altapostel gegen ihn ins Feld führen, müßte er nicht – wie meist vermutet wurde – Jes 6,1.4 im Blick haben, sondern könnte den Anspruch der Jerusalemer Alt-Apostel, «den Herrn (= den Menschensohn) gesehen» zu haben und *deshalb* als Apostel legitimiert zu sein, auch *für sich* reklamieren¹⁸.

Damit kommen wir zur 1 Kor 15,5 behaupteten Erscheinung des Auferstandenen vor *den Zwölfen* bzw., wie die Evangelientradition präzisiert, *den Elfen*. Die jüngsten Untersuchungen zu Mt 28,16-20¹⁹, der Erzählung von einer Erscheinung Jesu auf dem Berg in Galiläa, rechnen damit, daß der Erscheinende hier als Menschensohn vorgestellt ist. Die Erzählungen bei Lk und Joh enthalten bis auf Joh 20,20 («da sie den Herrn sahen») keine Spuren mehr, die wir zurück verfolgen könnten, da die lk Rückverweise auf die Menschensohnprophetie Jesu sich wohl der Redaktion des Lukas verdanken.

Doch bleibt noch *ein* wichtiger Text zu erwähnen, der unsere Hypothese, daß die Visionen der Osterzeugen Menschensohnvisionen waren, höchst wahrscheinlich macht: *die Verklärungsgeschichte Mk 9,2-13*, die zur alten vormk Passionsgeschichte gehörte und die die Mk 16,7 vom Engel der Grabesgeschichte angesagte Bestätigungsvisions des Auferstandenen, die vorab Petrus zuteil werden soll, in einer apokalyptischen Szene proleptisch inszeniert. Beim Abstieg vom Berg wird den Jüngern von Jesus eingeschärft, sie dürften von ihrer Schau niemandem erzählen, außer wenn der Menschensohn von den Toten auferstanden sei. Was sie geschaut haben, was in der Verklärungserzählung inszeniert war, ist die Auferstehungsherrlichkeit des Menschensohnes, des geliebten Sohnes, auf den die Stimme aus der Wolke zu hören gebietet. Dieser Text ist der eindrücklichste Beleg dafür, daß die Urgemeinde

¹⁸ Klaus BERGER (s. Anm. 11) 217 nimmt an, «daß 1 Kor 15,5 und 7 zwei ursprünglich ohne das christologische Summar von 15,3-4 bestehende parallel formulierte (aber erst von später Hand so) gleich gestaltete, auf den Kyrios-Titel bezogene Reihen waren.» Wäre dies der Fall, so könnte abermals nachgefragt werden, ob «Kyrios» für den «Menschensohn», der in der Vision geschaut wurde, stand.

¹⁹ Vgl. J. LANGE, Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Mattäus. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Mt 28,16-20 (fzb 11) (Würzburg 1973); B.J. HUBBARD, The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning. An Exegesis of Matthew 28,16-20 (SBL Diss. Ser 19) (Missoula 1974).

die Visionen des Auferstandenen als Vision des Menschensohnes kannte.

4. Die Inhalte des urchristlichen Auferstehungsbekenntnisses, die christologischen Konzepte der frühesten Auferstehungstexte und der Inhalte der Visionen der Osterzeugen als Schau des zum Menschensohn erhöhten Jesus legen nun eine Rückfrage nach Menschensohnworten Jesu als Vorgaben des Auferstehungsglaubens nahe.

Trotz der Unsicherheit der Forschung bezüglich authentischer Menschensohnworte Jesu im einzelnen muß man doch mit Vorgaben Jesu rechnen, weil sonst der frühe, breite Strom der Überlieferung von Worten Jesu – in denen außer Apg 7,55f. allein der im Griechischen doppelt determinierte Ausdruck «der Sohn des Menschen» in titularer Fassung erscheint – völlig unerklärt bleibt.

Für Jesus von Nazareth ergab sich auch, sofern Johannes der Täufer mit dem angekündigten «Kommenden» den zum Gericht kommenden Menschensohn angekündigt hatte, eine gewisse Notwendigkeit, seine eigene Sendung im Horizont der Menschensohnerwartung auszulegen. In diesem Zusammenhang verdienen Überlieferungen Interesse, die nicht direkt vom Menschensohn sprechen, aber die Menschensohnvorstellung bzw. Jesu Anspruch, daß seine Sendung im Horizont der Menschensohnerwartung zu orten sei, vorauszusetzen oder zu implizieren scheinen: Jesu Verteidigung des Ährenraufens seiner Jünger mit Hinweis auf seine David überlegene Autorität (Mk 2,23–26 neben 2,27f!), Jesu von Auferstehungsgewißheit getragene Antwort an die Zebedaiden, die neben ihm auf Thronen sitzen wollen, wohl im Reich des Menschensohnes (Mk 10,35–37), und Jesu Todesprophetie im Abendmahlssaal, die auf das Mahl mit dem Menschensohn vorblickt (Mk 14,25). Jesu Messiaslehre (Mk 12,35–37), in der der Messias als Davids Herr = der Menschensohn ausgelegt ist, belegt m. E. deutlich, daß Jesus sein eigenes messianisches Selbstverständnis im Horizont der Menschensohnmessianologie geortet hat: Der dem Davidssohn überlegene Sohn ist der Menschensohn, der den Platz zur Rechten Gottes einnimmt. Vermutlich hat Jesus auch angesichts seines Todes von der Auslieferung des Menschensohnes in Menschenhände gesprochen (Mk 9,31a) und in seinem Prozeß vor dem Synedrion seinen Richtern angedroht, sie würden den Menschensohn zur Rechten der Kraft sitzen und mit den Wolken des Himmels kommen sehen (Mk 14,62).

Mit dem breitesten Konsens der gegenwärtigen Forschergemein-

schaft darf man hinsichtlich der Authentie des aus Lk 12,8f. par rekonstruierbaren Bekenner- und Verleugnerspruchs Jesu rechnen, der ursprünglich wohl so lautete²⁰:

«Amen, ich sage euch: Jeder, der sich zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem wird sich auch der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes.

Wer aber mich verleugnet vor den Menschen, den wird auch der Menschensohn verleugnen vor den Engeln Gottes.»

Offenbar in einer Verfolgungssituation lädt Jesus zum Bekenntnis zu seiner Person und Sendung ein und warnt vor deren Verleugnung. Er gibt für sich selbst Zeugnis als denjenigen, mit dem sich der Menschensohn «identifiziert», jene Gestalt, der Gott das Endgericht übertragen hat, die zur Rechten Gottes auf dem Thron seiner Herrlichkeit in höchst denkbarer Gottunmittelbarkeit vorgestellt ist. Jesus macht das Verhalten zu ihm selbst in der Gegenwart zum Maßstab des Gerichts, lässt keine Appellation von der Instanz, die er selber ist, an Gottes Gerichtshof mehr zu.

Die eigentümliche Paradoxie des Doppelspruchs drängt zur Auflösung. Wenn der Menschensohn sich mit Jesus «identifiziert» und Jesus mit dieser Identifikation absolute Offenbarer- und Heilsmittlerautorität beansprucht, wer ist dann nach der Auffassung Jesu und der Verständnismöglichkeit seiner Hörer der «Menschensohn»? Dem reflektierenden Hörer bleibt keine Möglichkeit, zwischen Jesus und dem Menschensohn zu «unterscheiden», wie Jesus selbst es in dem Offenbarungsspruch formal tut. Für den Bekenner, der die durch den Spruch übermittelte Offenbarung, daß Jesus der Menschensohn ist bzw. sein wird, glaubt, ergibt sich freilich auch die Konsequenz, daß die von Gott ganz gedeckte Autorität Jesu nicht unter dem Gericht stehen kann, da er selbst der Richter ist, und daß Jesus als der Menschensohn nicht unter dem «Tod» steht, durch den «Tod» nicht widerlegt werden kann. Jesus, der in einer Verfolgungssituation in performativer, nicht deskriptiver Rede zum Bekenntnis zu sich selbst als Menschensohn einlädt, gibt damit eine Verheißung für den Fall seines Todes: Als der Menschensohn «muß» er auferstehen.

Sehen wir von den sonstigen authentischen Materialien, die ver-

²⁰ Vgl. dazu ausführlich: R. PESCH, Über die Autorität Jesu. Eine Rückfrage anhand des Bekenner- und Verleugnerspruchs Lk 12,8f. par, in: Die Kirche des Anfangs. FS H. Schürmann (Leipzig 1977) 25–26.

gleichbar analysiert werden müßten, ab, so läßt sich zunächst sichern, daß der Bekenner- und Verleugnerspruch den Bedingungen entspricht, die an eine Vorgabe zu stellen sind, welche die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu historisch erklären läßt. Denn der Bekenner- und Verleugnerspruch erlaubt dem Bekenner, der Jesu definitiv-eschatologisches Gesandtsein glaubt, eine Deutung im Sinne der Theo-Logik der Notwendigkeit des Auferweckungshandelns Gottes, etwa in folgender Form: Wenn Gott für seinen eschatologischen Gesandten, den Messias und Menschensohn, selbst verheißend bürgt, da er ihn als Retter und Richter gesandt hat, so «muß» Gottes Treue auch für die Erfüllung der mit der Sendung Jesu gegebenen Verheißung bürgen. Oder: Wenn Jesus als Menschensohn definitiver Heilsmittler ist, so geraten alle ins Unheil, wenn Jesus im Tode verworfen würde.

Nun ist freilich abschließend die Krise der Kreuzigung Jesu für seine Bekenner, seine Jünger, noch zu bedenken. Jesus ist durch seinen Tod, zu dem er im Namen des Gesetzes und des Kaisers, von Religion und Politik, verurteilt wurde, der Kommunikation mit den Jüngern entzogen, deren Glaubensgemeinschaft er nicht mehr in leibhafter Gegenwart unmittelbar trägt. Die offene Frage, ob sich die mit der Sendung Jesu gegebene, im Glauben erkennbare Verheißung seiner Auferstehung tatsächlich erfüllte, fiel zur Beantwortung den Jüngern zu. Angesichts des Gekreuzigten waren sie in die entscheidende Situation von Bekenntnis oder Verleugnung gestellt. War der vom Gesetz verfluchte Gekreuzigte der Menschensohn, durch den Gott seinen Heilsplan eschatologisch-universal zum Ziel brachte? Hielten die Jünger an Jesu Anspruch fest, so war ihnen durch Jesus selbst – insbesondere auch durch dessen Deutung seines eigenen Todes als stellvertretenden Sühnetod beim Paschamahl vor seiner Verhaftung²¹ – die *de jure-Evidenz* seiner Auferstehung vermittelt. Der Menschensohn, der nach Gottes Willen leiden und getötet werden mußte, mußte nach drei Tagen auferstehen. Aber, hatte Gott *wirklich* den Gekreuzigten gerechtfertigt, auferweckt und dessen Mission ans Ziel gebracht? Wie machte Gott sein *Urteil* den Jüngern, die nun in einer neuen Konversion zu den Gesandten, den Aposteln des Auferweckten wurden, «sichtbar?» Die historisch verantwortbare Antwort lautet: Die *de facto-Evidenz* der Auferstehung wurde den Jüngern in ihren Visionen zuteil, in denen sie Jesus als den

²¹ Vgl. dazu ausführlich: R. PESCH, Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis (QD 80) (Freiburg i. Br. 1978).

zur Rechten Gottes erhöhten Menschensohn schauten. Die Ostervisionen sind also der historische Ort, die notwendige Vorgabe der Entstehung des Glaubens an Jesu Auferstehung nach dem Karfreitag, in der der gekreuzigte Messias als der erhöhte Menschensohn kraft seiner Auferweckung identifiziert werden kann. Hinreichende Bedingung für die Erkenntnis des Handelns Gottes an Jesus in dessen Auferweckung ist die «Neu-Schöpfung» der Glaubensgemeinschaft des irdischen Jesus durch die Sendung seines Geistes als der Gemeinde des Erhöhten, als des «Leibes Christi» – des Dokumentes der in und durch Jesus gelungenen Erlösung, für die sie zeugend einsteht. Die Ostervisionen sind aus ihrem Gemeinde gründenden und die apostolische Mission initiierendem Zusammenhang nicht zu lösen.

Brechen wir hier die Erläuterung unserer These – die in vielen Hinsichten erläuterungsbedürftig bleibt – ab und fragen wir noch, was diese These leistet, wodurch sie sich empfiehlt.

1. Sie empfiehlt sich als historische These, da sie nicht über den Bereich der uns zugänglichen Überlieferung hinaus spekuliert; sie entspricht der Verantwortung des christlichen Glaubens vor der Vernunft, insofern diese geschichtswissenschaftlich wahrgenommen werden muß und insoweit sie es kann.

2. Sie empfiehlt sich als theologische These, da sie der Theologie der neutestamentlichen Zeugnisse, etwa der Evangelien mit den Prophetien Jesu über sein Leiden *und* seine Auferweckung, ihrer narrativen Argumentationsstruktur von Verheißung und Erfüllung, oder der theologischen Systematik der Pfingstpredigt des Petrus mit der Rede vom *Adynaton* des bleibenden Todes des von Gott beglaubigten Jesus entspricht.

3. Sie empfiehlt sich als eine These, die historisch-kritische und systematisch-theologische Arbeit nicht vermischt, aber auch nicht auseinanderreißt und so den «garstig breiten Graben» schließt, der seit Lessing in Fideismus oder Rationalismus fallen ließ, je nachdem von welcher Seite man ihn zu überspringen suchte.

4. Sie empfiehlt sich als eine These, die das Problem Kierkegaards von den Jüngern erster und zweiter Hand nicht durch die Verleugnung konkret-geschichtlicher Erfahrung löst, sondern dadurch, daß sie den

Jünger zweiter Hand an das im Zeugnis der Jünger erster Hand erschlossene Zeugnis Jesu, des irdischen und auferstandenen, bindet, d. h. an die Kirche.

5. Sie empfiehlt sich schließlich als eine These, die verstehen läßt, warum der Glaube an die Auferstehung Jesu so ins Zentrum des christlichen Glaubens gehört, daß er in der Gottesprä dikation «Der Jesus von den Toten auferweckt hat» von Anfang an seinen Ausdruck fand, eine These, die verstehen läßt, was das Kirchenlied in angemessener soteriologischer Zusitzung singt:
«Wär *er* nicht erstanden, die Welt wär vergangen.»

Ob sich diese These wirklich empfiehlt, darüber mag freilich die weitere Diskussion entscheiden. Es war ein neuer *Versuch*.