

**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:** 46 (1999)

**Heft:** 1-2

**Artikel:** Sucht den Lebenden bei den Toten! : Die Auferstehung Jesu : ein theologisches, kein historisches Problem

**Autor:** Pfüller, Wolfgang

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-761223>

### **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:** 14.01.2026

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

WOLFGANG PFÜLLER

## Sucht den Lebenden bei den Toten!

### Die Auferstehung Jesu – ein theologisches, kein historisches Problem

Das Problem der Auferstehung Jesu hatte in der Theologie eine wechselvolle Geschichte. Behandelten es die einen nur am Rande, so betrachteten und betrachten es die anderen als das zentrale Problem der christlichen Theologie wie des christlichen Glaubens schlechthin.<sup>1</sup> Nun hängt natürlich der Stellenwert eines Problems wesentlich davon ab, was man darunter begreift. Für das Begreifen des Problems der Auferstehung Jesu aber ist die Problematik des Verhältnisses von Historie und Theologie vermutlich seit dem 18./19. Jahrhundert wichtiger denn je. Vor etwa 30 Jahren wies Willi Marxsen darauf hin, daß die Diskussion über das Thema Auferstehung Jesu «speziell um das Verhältnis des Historischen zum Theologischen und des Theologischen zum Historischen geht.»<sup>2</sup> Und das unter einigem Aufsehen erschienene Buch von Gerd Lüdemann sowie erste Reaktionen darauf belegen die Wichtigkeit dieser Problematik erneut. Dabei dürfte sich die Gesprächslage, wie sie vor etwa 30 Jahren Hans-Georg Geyer im Überblick charakterisierte<sup>3</sup>, kaum verändert haben. Steht auf der einen Seite die Be-

<sup>1</sup> Vgl. z.B. H. KESSLER, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, Leipzig 1989, 15, 17ff.

<sup>2</sup> W. MARXSEN, «Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem», in: *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, Berlin 1967, 8.

<sup>3</sup> Vgl. H.-G. GEYER, «Die Auferstehung Jesu Christi. Ein Überblick über die Diskussion in der gegenwärtigen Theologie», in: ebd., 90–115. Vgl. zur Diskussionslage auch die umfassende Untersuchung von KESSLER, a.a.O. (Anm. 1), bes. 110–188. Vgl. auch die Neuausgabe von Kesslers Buch «mit ausführlicher Erörterung der aktuellen Fragen», Würzburg 1995, 417–504; vgl. u.a. auch: *Osterglaube ohne Auferstehung?*, hrsg. von H. VERWEYEN, Freiburg e.a. 1995, sowie K.-H. MENKE, *Das systematisch-theologische Verständnis der Auferstehung Jesu*, in: *TbG* 85 (1995) 458–484. Diese und viele weitere Publikationen der jüngsten Zeit sind vornehmlich bedingt durch die von G. Lüdemann entfachte, z.T. heftige Debatte. In diese Debatte möchte der vorliegende Aufsatz nur indirekt eingreifen. Da es ihm um die grundsätzliche scharfe Unterscheidung der historischen von der theologi-

streitung der Auferstehung Jesu als eines historischen Ereignisses, mit der Tendenz, auch deren Objektivität zu eliminieren, so steht auf der anderen Seite die starke Behauptung der Historizität und folglich auch der Objektivität der Auferstehung Jesu. Dazwischen aber befindet sich eine Position, die Auferstehung Jesu zwar nicht als historisches, wohl aber als objektives Ereignis betrachtet.

An welcher Stelle des Spektrums sich die folgenden Überlegungen einordnen, wird unschwer ersichtlich werden. Jedenfalls wollen sie der weiteren Klärung der angedeuteten Problematik dienen, und damit nicht zuletzt auch den Stellenwert des Problems der Auferstehung Jesu für die christliche Theologie erhellen. Dazu möchte ich vier *Leitsätze* formulieren, erläutern und begründen.

schen Reflexionsebene im Blick auf das Problem der Auferstehung Jesu geht, muß er sich mit den meisten der im Anschluß an Lüdemann diskutierten Detailprobleme nicht befassen. Sein Resultat hinsichtlich dieser Probleme lautet vielmehr dahingehend, daß sie zwar historisch durchaus mehr oder weniger interessant sein mögen, theologisch jedoch schlicht irrelevant sind. Da das Manuskript dieses Aufsatzes bereits Anfang 1995 fertiggestellt wurde, waren mir bei der Abfassung des Textes weder die o.g. Arbeiten noch auch die grundlegende Untersuchung von G. ESSEN, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit*, Mainz 1995, zugänglich. Obwohl die gründliche, sorgfältig reflektierende Arbeit Essens sicher eine umfassendere Würdigung verdient hätte, als dies in einer Anmerkung möglich ist, so nötigt sie doch m.E. nicht zu einer Revision der Argumentation des vorliegenden Aufsatzes. Denn 1. unterstreicht Essen die in Abschnitt 1 dieses Aufsatzes begründete Behauptung, wonach die Auferstehung Jesu kein historisches Ereignis ist, mithin nicht Gegenstand historischer Erkenntnis sein kann (vgl. Essen, 352ff., bes. 379f.; vgl. auch 215ff.); 2. aber orientiert sich Essen nicht nur in bezug auf seine Rekonstruktion der Genese des Osterglaubens (301ff.) weitgehend an der in diesem Aufsatz eingehend reflektierten Untersuchung Kesslers (vgl. 304 Anm. 4), sondern auch in bezug auf die behauptete Unabdingbarkeit der historischen Erklärung der Entstehung des Osterglaubens für den christlichen Glauben (vgl. v.a. 435 Anm. 33; 440f.). Letztere Behauptung indes wird im Abschnitt 2 dieses Aufsatzes, zumindest im Blick auf die Gültigkeit der theologischen Aussage «Jesus ist von den Toten auferstanden», gründlich widerlegt. Daß Essen im übrigen die Ostererscheinungen als «Selbstbekundung des Auferstandenen» im Unterschied zur Auferstehung Jesu selbst für historische Ereignisse hält, dürfte mit seiner Erörterung der historischen Gegenstandsbestimmung (vgl. 215ff.) schwerlich vereinbar sein. Denn weder bei der Auferstehung Jesu noch bei der «Selbstbekundung des Auferstandenen» handelt es sich um «Vorkommnisse» in Raum und Zeit (218), vielmehr um Ereignisse des Übergangs (vgl. Abschn. 1 dieses Aufsatzes): einmal von der raumzeitlichen in die ewige, göttliche Wirklichkeit, zum anderen – umgekehrt – von der ewigen, göttlichen in die raumzeitliche Wirklichkeit.

1. Die Aussage «Jesus ist von den Toten auferstanden» ist keine historische Aussage, bezeichnet mithin kein historisches Ereignis; sie ist eine theologische Aussage.

Ich denke, soweit besteht Einverständnis: Was immer unter der Aussage<sup>4</sup> «Jesus ist von den Toten auferstanden» ( $J=a$ ) verstanden werden soll: Es geht dabei jedenfalls nicht um die Wiederbelebung eines Toten, wie sie sonst in den biblischen Schriften und darüber hinaus verschiedentlich erzählt wird. Es geht also nicht darum, daß ein Toter in dieses raumzeitliche Leben zurückkehrt und es daraufhin zu einem späteren Zeitpunkt erneut mit dem Tod beendet. Im Gegenteil,  $J=a$  bezieht sich auf ein Leben, das ewig genannt wird, weil es dem Tod nicht unterworfen ist. Umfassender gesagt: Es geht hier um ein Leben, das unabhängig ist von unserer raumzeitlichen Wirklichkeit, weil es zur ewigen, göttlichen Wirklichkeit gehört. Trifft dies aber zu, dann bezeichnet  $J=a$  offensichtlich kein historisches Ereignis. Denn was immer sonst historische Ereignisse sein mögen, jedenfalls dürften es Ereignisse in Raum und Zeit sein, die eben als solche Gegenstand historischer Rückfrage sind bzw. sein können. Geht es hingegen um die ewige, göttliche Wirklichkeit, so scheint eine historische Erforschung einsichtigerweise verfehlt.

Allein, so einfach ist das Problem nun doch wieder nicht.  $J=a$  bezeichnet nicht nur einen Zielpunkt, nämlich die ewige, göttliche Wirklichkeit. Sie bezeichnet ebenso einen Ausgangspunkt – und dies ist der tote Jesus aus Nazareth. Dieser Ausgangspunkt aber ist zweifellos ein historisches Ereignis, das Gegenstand vielfacher historischer Untersuchung war und ist. Genau diesen Ausgangspunkt scheint Wolfhart Pannenberg im Blick zu haben, wenn er unvermindert darauf beharrt, daß es sich bei der Auferstehung Jesu um ein historisches, mithin historisch nachprüfbares Ereignis handelt. «Die Behauptung, daß ein Ereignis zu bestimmter Zeit, an einem bestimmten Ort stattgefunden habe, fordert nun einmal die Rückfrage heraus, ob es sich tatsächlich so oder anders verhält, und für die Urteilsbildung über derartige Behauptungen ist generell die historisch-kritische Wissenschaft zuständig.»<sup>5</sup> Würde mit der Auferstehung Jesu ein «der menschlichen Geschichte in Raum und Zeit gänzlich transzendente(r) Sachverhalt» behauptet, wäre freilich weder von einem historischen Ereignis noch von der Zuständigkeit historisch-kritischer Wissenschaft zu reden. Die Behauptung der Auferstehung Jesu ist jedoch nach Pannenberg genau so nicht zu verstehen. «Die Auferstehung Jesu wird von der christlichen Osterbotschaft zwar als ein Ereignis

<sup>4</sup> Unter «Aussage» verstehe ich hier eine Behauptung, die Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit erhebt, also nicht bloß Ausdruck subjektiver Befindlichkeit sein will. Dabei spreche ich mit Bedacht von dem bescheideneren Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit und nicht von dem m.E. zu hoch greifenden Anspruch auf Wahrheit.

<sup>5</sup> W. PANNENBERG, Die Auferstehung Jesu – Historie und Theologie, in: ZThK 91 (1994) 320.

des Übergangs von dieser irdischen Welt in ein neues und unvergängliches Leben bei Gott behauptet, aber doch so, daß dieses Ereignis selbst sich in dieser Welt vollzogen hat, nämlich im Grabe Jesu bei Jerusalem vor dem Besuch der Frauen am Sonntagmorgen nach seinem Tode.»<sup>6</sup>

M. E. ist Pannenberg's Gedanke, unbeschadet seiner Plausibilität auf den ersten Blick und unbeschadet des aufgewendeten Scharfsinns, nicht schlüssig. Wie soll «ein Ereignis des Übergangs», dessen Zielpunkt offenkundig die ewige, göttliche Wirklichkeit ist, schließlich doch ein Ereignis *in* unserer raumzeitlichen Wirklichkeit sein? Müßte dann nicht der auferstandene Jesus raumzeitlich situierbar, damit aber auch der raumzeitlichen Wirklichkeit unterworfen und folglich aller Wahrscheinlichkeit nach längst wieder gestorben sein? Korrekt wäre es demgegenüber, im Blick auf die Auferstehung Jesu von einem Ereignis *mit Bezug* auf unsere raumzeitliche Wirklichkeit zu sprechen, nicht aber von einem Ereignis *in* unserer raumzeitlichen Wirklichkeit. Damit indes dürfte ein wesentliches Charakteristikum der *theologischen* Aussagen angezeigt sein. Diese sagen nämlich die ewige, göttliche Wirklichkeit *in bezug auf* unsere raumzeitliche Wirklichkeit aus. Betrachten wir nur exemplarisch zwei Fundamentalaussagen christlicher Theologie: «Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde» und «Gott offenbarte sich in Jesus». Beide Aussagen stehen in der Vergangenheitsform und bezeichnen Ereignisse mit Bezug auf unsere raumzeitliche Wirklichkeit. Dennoch wird man sie nicht als historische Aussagen qualifizieren. Denn sie bezeichnen nicht Ereignisse *in* unserer raumzeitlichen Wirklichkeit, sofern nicht etwa die ewige, göttliche Wirklichkeit mit unserer Wirklichkeit identifiziert werden soll.  $J=a$  bzw. die gleichsinnige Aussage «Gott hat Jesus von den Toten auferweckt» hat nun, sehe ich recht, dieselbe, eben skizzierte Struktur wie die erwähnten christlichen Fundamentalaussagen.<sup>7</sup> Es handelt sich demzufolge um eine *genuin theologische*, nicht um eine historische Aussage.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> DERS., Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991, 402.

<sup>7</sup> Ich denke, die unterschiedliche Zeitform (Perfekt bzw. Imperfekt) kann hier vernachlässigt werden, genauso wie gewisse Nuancierungen zwischen  $J=a$  und «Gott hat Jesus von den Toten auferweckt.»

<sup>8</sup> Gewiß betritt man bei der Frage, was unter theologischen Aussagen zu verstehen ist, ein weites Feld. Hier nur soviel: Zum Gegenstand theologischer Aussagen sollte man nicht den christlichen Glauben oder christliche Glaubenssprache erklären (wie verschiedentlich vorgeschlagen), da man sonst ihren Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit ungebührlich beschneidet. Anders gesagt: theologische Aussagen haben sich nicht zuerst und zuletzt gegenüber dem christlichen Glauben, sondern gegenüber der ewigen, göttlichen Wirklichkeit bzw. der Wahrheit zu verantworten. Ich stimme hierin Pannenberg uneingeschränkt zu; vgl. z.B. DERS., Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt/M. 1987 (stw), bes. 299ff. Vgl. auch W. PFÜLLER, Theologie aus Empirie, in: ThV XVI, Berlin 1986, 177f. Freilich dürfte Pannenberg der vorgetragenen scharfen Unterscheidung zwischen historischen und theologischen Aussagen keineswegs zustimmen. Das liegt wohl daran, daß er theologische Aussagen in prinzipiell gleicher Weise wie wissen-

Eine andere Frage ist es, ob man den Begriff des Ereignisses nur als historischen gebrauchen und gelten lassen will. W. Marxsen dekretierte seinerzeit «Ereignis» schlichtweg als «historische Kategorie», um hinzuzufügen: «Will man ... nach der Faktizität der Auferstehung Jesu fragen, dann kann das nur historisch geschehen.»<sup>9</sup> Eine solche Behauptung ist jedoch zumindest mißverständlich, um nicht zu sagen irreführend. Sie suggeriert, daß sich ereignende Wirklichkeit zusammenfällt mit dem, was historisch konstatierbar und nachweisbar ist. Warum aber soll sich in einem Geschehen nicht mehr ereignen als das historisch Konstatier- und Nachweisbare?<sup>10</sup> Ja, da es sich bei der Auferstehung Jesu nicht um ein historisches Ereignis handelt, müßte man gegen Marxsen geradezu formulieren: Will man nach der Tatsächlichkeit der Auferstehung Jesu fragen, dann kann das nur theologisch geschehen. Es sei denn, man verstünde unter «Faktizität» nur historisch konstatierbare Tatsächlichkeit. Dann indes liefe die Behauptung Marxsens auf eine Tautologie hinaus, die lautete: Will man historisch nach der Auferstehung Jesu fragen, dann kann das nur historisch geschehen

*2. Die mehr oder minder wahrscheinlichen Hypothesen über den historischen Verlauf der Entstehung des Osterglaubens sind für die Gültigkeit der theologischen Aussage «Jesus ist von den Toten auferstanden» nicht von Belang.*

Mit dieser These ist nicht gemeint, daß die historische Untersuchung der Entstehung des Osterglaubens überhaupt oder auch nur für den christlichen Glauben ohne Belang sei. Marxsen geht durchaus fehl, wenn er behauptet: «Für meinen Glauben an Jesus ist doch völlig unerheblich, wie Petrus nach Karfreitag zu seinem Glauben an Jesus kam.»<sup>11</sup> Hiergegen fragt G. Lüdemann m. E. sehr zurecht: «Kommt es nicht auch darauf an, den eigenen Glauben am Glauben der ersten Jünger zu messen bzw. von dort gegebenenfalls korrigieren zu lassen?» (11) Insofern ist allerdings die historische Frage nach der Entstehung des Osterglaubens sowohl für den gegenwärtigen christlichen Glauben wie für die christliche Theologie von Belang.

Dies ist mit der angeführten These nicht gemeint. Gemeint ist, daß die (mehr oder minder wahrscheinlichen) historischen Aussagen über die Entstehung des Osterglaubens nicht über die Gültigkeit der theologischen Aussage J=a entscheiden. Das erhellt bereits an der von der Wissenschaftstheorie her seit langem geläufigen Unterscheidung zwischen dem Entdeckungs-

schaftliche Aussagen meint überprüfen zu können. Dies kann ich hier nicht weiter diskutieren. Vgl. W. PFÜLLER, Zum Problem der Wissenschaftlichkeit der Theologie, Halle/S. 1979 (Diss.), 214ff., 257ff., 279ff.

<sup>9</sup> MARXSEN, a.a.O. (Anm. 2), 13.

<sup>10</sup> MARXSEN sieht im übrigen sehr wohl die Begrenztheit historischer Forschung; vgl. ebd., 12–14. Darauf ist zurückzukommen.

<sup>11</sup> Zit. bei G. LÜDEMANN, Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie, Stuttgart 1994, 11. Die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Buch.

und dem Begründungszusammenhang (context of discovery, context of justification) von Aussagen. Danach entscheidet die Art und Weise, in der eine Aussage entstanden ist, in keiner Weise über ihre Gültigkeit. Zugespitzt heißt das: Auch wenn eine Aussage aufgrund eines Irrtums oder eines unlauteren Motivs zustande gekommen ist, kann sie richtig sein. (Natürlich kann sie ebenso gut falsch sein.) Freilich kann die Entdeckung einer Aussage wichtige Anstöße und Begründungen für die Begründung der Aussage gleichsam anbieten, und insofern ist der Entdeckungs- für den Begründungszusammenhang sehr wohl von Belang. Gleichwohl müssen diese Anstöße und Begründungen im Begründungszusammenhang der Aussage allererst auf ihre Berechtigung überprüft werden, um dann als Begründung akzeptiert oder zurückgewiesen zu werden.

Das besagt aber nun für das Problem der Auferstehung Jesu: Die Gültigkeit der Aussage  $J=a$  entscheidet sich nicht daran, wie Petrus oder die anderen OsterzeugInnen zu dieser Aussage gekommen sind. Um diese sicher auch noch auf den zweiten Blick fragwürdige Behauptung einer möglichst strengen Prüfung zu unterziehen, sei sie mit drei historisch möglichen, wenn gleich zum Teil alles andere als wahrscheinlichen Hypothesen konfrontiert.

(1) Das Grab Jesu war nicht leer. – Dies hat ja Lüdemann in seinem Buch nachdrücklich behauptet und historisch zu begründen versucht. Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit resümiert er: «Der Leichnam Jesu ist jedenfalls nicht entwichen, sondern verwest» (198, Hervorhebung getilgt). Nun ist diese Auskunft weder neu noch historisch sehr unwahrscheinlich, wenn auch alles andere als unumstritten. Darum aber geht es hier gar nicht. Es geht darum zu begründen, daß das nicht-leere – wie ja auch das leere – Grab Jesu über die Gültigkeit der Aussage  $J=a$  in keiner Weise entscheidet. Das Gegenteil wäre nämlich nur dann der Fall, wenn Gott für die Neuschöpfung eines individuellen, ewigen Lebens, oder um noch deutlicher zu reden: für die Neuschöpfung eines «Auferstehungsleibes» auf den irdischen Leib angewiesen wäre. Dies zu behaupten, erscheint mir indes geradezu absurd. Ob freilich die Osterverkündigung der ersten ZeugInnen große Chancen gehabt hätte, Glauben zu finden, wenn man den verwesenden Leichnam Jesu hätte zeigen können, ist wiederum eine historische Frage – wobei ein nicht-leeres Grab keineswegs zur Folge haben mußte, daß man den Leichnam Jesu hätte vorweisen können. Immerhin meint Lüdemann selbst im Blick auf die damalige Situation: «Hätte man den im Grabe verwesenden Leichnam Jesu präsentieren können, so hätte der Glaube einen Ausweg gewußt», indem er auf Auferstehungsvorstellungen hätte zurückgreifen können, die ohne die Wiederverwendung des physischen Leibes auskommen. (29f.).<sup>12</sup> Und Hans Kessler notiert zusammenfassend, daß die Vorstellung

<sup>12</sup> Ob das von LÜDEMANN angeführte Beispiel aus *Jubiläen* 23,31 («Und ihre Gebeine werden in der Erde ruhen, und ihr Geist wird viel Freude haben») im Sinne einer *Auferstehungsvorstellung* treffend gewählt ist, kann hier dahingestellt bleiben.

der endzeitlichen leiblichen Auferstehung im damaligen Palästina «nicht unbedingt den im Grab liegenden Leichnam einbeziehen (mußte); teilweise konnte ein Nebeneinander von in der Erde begrabenem Leichnam und auf-erwecktem, erhöhtem leiblichem Leben angenommen werden ... Nicht der materiell identische Körper war das Entscheidende, sondern die Leiblichkeit.»<sup>13</sup> Wie also die historische Konstellation hinsichtlich des leeren Grabes auch beschaffen gewesen sein mag, diese Beispiele unterstreichen: Die Gültigkeit der theologischen Aussage  $J=a$  ist weder von einem leeren noch von einem nicht-leeren Grab Jesu abhängig.

(2) «Erscheinungen Jesu» fanden nicht statt; was stattfand, war ein mehr oder weniger radikaler Überzeugungswandel der JüngerInnen nach Karfreitag. – Auch diese historische Hypothese ist bekanntlich in der neueren Diskussion vertreten worden. Allein, das historische Für und Wider – und es gibt, soweit ich sehe, mehr «Wider» – interessiert uns auch in diesem Falle nicht. Wir unterstellen hier schlicht die Wahrscheinlichkeit der genannten Hypothese und fragen: Was besagt dies für die Gültigkeit der theologischen Aussage  $J=a$ ? Die Antwort lautet ebenso schlicht: nichts. Das will heißen, die Gültigkeit der Aussage  $J=a$  hängt nicht davon ab, ob die JüngerInnen Jesus nach seinem Tode gesehen haben, was sie als Erscheinung des auferstandenen Jesus interpretierten. Auch hier darf zur Erläuterung dieser Behauptung immerhin auf jüdische Vorstellungen in vor- und urchristlicher Zeit hingewiesen werden, die eine vorendzeitliche Auferweckung – *sit venia verbo* – prominenter Toter (der Patriarchen, Märtyrer) anzunehmen scheinen<sup>14</sup>, ohne daß von deren Erscheinung vor ihren etwaigen AnhängerInnen o.ä. die Rede ist. Wie gesagt, dient dieser historische Hinweis lediglich der plausibilisierenden Erläuterung der m. E. auch ohnedies zutreffenden These, daß die Gültigkeit der theologischen Aussage  $J=a$  unabhängig ist von der historischen Tatsächlichkeit der «Erscheinung Jesu». Denn die mehr oder weniger gewandelte, jedenfalls von der herausragenden Bedeutung Jesu überzeugte Auffassung der JüngerInnen könnte sich doch auf dem Grunde ihrer in der ewigen, göttlichen Wirklichkeit verwurzelten Auferstehungshoffnung durchaus zurecht in dieser Aussage artikuliert haben. – Diese Begründung bleibt ergänzungsbedürftig, sie wird im folgenden Abschnitt sowie im Zusammenhang der Erörterung des dritten Leitsatzes weiter erhärtet.

(3) Jesus war scheintot, bzw. wurde irgendwie wiederbelebt und erschien als solcher seinen JüngerInnen. – Auch dies ist eine mögliche historische Hypothese, so unwahrscheinlich oder gar absurd sie anmuten mag. Und sie wurde nicht nur von theologischen Außenseitern wie K.F. Bahrdt oder Befürwortern der obskuren These vom Tode Jesu im nordindischen Kashmir vertreten, sondern auch von einem so renommierten Theologen wie Schleiermacher – übrigens ohne daß er den christlichen Glauben dadurch im ge-

<sup>13</sup> KESSLER, a.a.O. (Anm. 1), 64.

<sup>14</sup> Vgl. ebd. 60f.

ringsten gefährdet sah.<sup>15</sup> Allein, derlei Erwägungen brauchen uns nicht weiter zu beschäftigen. Wir fragen nach den Folgen der angeführten Hypothese für die theologische Aussage  $J=a$ . Hierzu ist zunächst zu sagen, daß diese Aussage natürlich angesichts eines scheinbaren bzw. irgendwie wiederbelebten Jesus auf einem Irrtum beruhen würde. Denn, wie bereits ausgeführt, die Rückkehr in dieses raumzeitliche Leben meint die Aussage  $J=a$  keinesfalls. Die Frage ist nun aber, ob durch diesen Irrtum der ersten OsterzeugInnen die Gültigkeit der theologischen Aussage  $J=a$  *überhaupt falsifiziert* würde. Ich meine, nein. Falsifiziert würde die Gültigkeit dieser Aussage allerdings dann und erst dann, wenn Jesus nicht gelebt hätte und demzufolge auch nicht gestorben wäre. An diesem Punkt erst hängt die Gültigkeit der Aussage  $J=a$  in der Tat von einem historischen Ereignis und folglich von einer dementsprechenden historischen Aussage ab. Ohne den Tatbestand des Todes Jesu wäre die Rede von seiner Auferstehung auch theologisch ungültig.<sup>16</sup> Von einem möglichen Irrtum der ersten OsterzeugInnen hingegen ist die Gültigkeit der Aussage  $J=a$  nicht abhängig. Um es sozusagen historisch-spekulativ zu verdeutlichen: Gerade ihr Irrtum könnte die ersten OsterzeugInnen aus ihrer unangemessenen Resignation angesichts des vermeintlichen Scheiterns Jesu herausgeführt haben, so daß sie schließlich nach dem später wie auch immer erfolgten Tod Jesu ihr Bekenntnis  $J=a$  um so gewisser zum Ausdruck brachten.

Die Prüfung des zweiten Leitsatzes hat diesen zumindest eher bestätigt als widerlegt. Wichtig ist, weiter zu verdeutlichen, *was* mit  $J=a$  theologisch ausgesagt wird. Denn erst dadurch vermag die Auferstehung Jesu als *theologisches* Problem hinreichend geklärt zu werden. Dies soll mit Hilfe der beiden folgenden Leitsätze geschehen.

Zuvor mögen noch einige Anmerkungen zur Reichweite der historischen Rückfrage nach der Entstehung des Osterglaubens angebracht sein. Die Überlegungen Marxsens in dieser Sache scheinen mir weithin vorbildlich. Abgesehen davon, daß er «Ereignis» als ausschließlich historischen Begriff reklamieren möchte, weiß er sehr wohl um die Begrenztheit der historischen Fragestellung. Es ist nämlich s. E. zuzugeben, «daß das Ereignis kom-

<sup>15</sup> Es wäre zwar sicher lehrreich zu erörtern, warum Schleiermacher der Auferstehung Jesu eine für den christlichen Glauben derart unerhebliche Bedeutung beimißt. Dies muß hier aber unterbleiben.

<sup>16</sup> Eine andere Frage ist es, ob die Rede von Jesu Auferstehung ohne seinen tatsächlichen Tod *sinnlos* wäre. Das glaube ich nicht. Denn selbst wenn die Geschichte Jesu bloße erzählerische Fiktion, bloßer Mythos – wie man zuweilen zu sagen pflegte – wäre, hätte die Geschichte seines Lebens, Sterbens und Auferstehens einen nicht gering zu schätzenden religiösen Sinn. Das belegen vergleichbare Mythen nichtchristlicher Religionen zur Genüge. Das für die christliche Theologie allerdings grundlegende Problem der Bedeutung des Historischen für den christlichen Glauben hier zu behandeln, würde zu weit führen. Vgl. aber W. PFÜLLER, Plädoyer für eine «nach-klassische» Christologie, in: *FZPhTh* 39 (1992) 153.

plexer sein kann, als historische Forschung zu erkennen imstande ist» (Marxsen a.a.O. 14). Der «Bedeutsamkeit» eines Ereignisses «eignet durchaus Wirklichkeit», auch wenn diese Wirklichkeit «nicht *neben*, sondern gerade *in* dem Ereignis erkannt» wird (13). Dementsprechend kann Marxsen nüchtern konstatieren: «Wenn man heute also *historisch* (!) die Frage stellt: Ist Jesus auferstanden?, dann können wir nur antworten: Das läßt sich nicht feststellen. Historisch läßt sich nur feststellen (das aber sicher!), daß Menschen nach dem Tode Jesu ein ihnen geschehenes Widerfahrnis behaupteten, das sie als Sehen Jesu bezeichneten – und die Reflexion dieses Widerfahrnisses führte diese Leute zur *Interpretation*: Jesus ist auferweckt worden» (21). Von daher lehnt M. konsequent sowohl die sog. subjektive wie auch die sog. objektive Visionshypothese als historische Erklärung für die Entstehung des Osterglaubens ab. Beide Erklärungen konstruieren s. E. Tatbestände über das historisch Erkundbare hinaus. Einmal wird der Glaube der Jünger zu Hilfe genommen, indem er die Visionen sozusagen produziert; zum andern wird der gegenwärtige Glaube zu Hilfe genommen, indem er mit objektiven Visionen rechnet. Beides aber ist historisch unzulässig, denn: «Weiter als bis zur Konstatierung, daß man ein Sehen Jesu als Widerfahrnis *behauptet* hat, kommt man eben nicht» (20).<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Daß Marxsens Position gegenüber der subjektiven Visionshypothese nicht ganz so klar ist, wie oben dargestellt (vgl. a.a.O. [Anm. 2], 19), sei nur eben angemerkt. Es wurde wegen der Klarheit der Argumentation insgesamt vernachlässigt. Übrigens ist sich auch Lüdemann der Grenzen seines historisch-psychologischen Erklärungsversuchs der «Erscheinungen Jesu» durchaus bewußt, auch wenn er versucht, das (widerfahrene) Sehen weitergehend zu erhellen. In dieser Richtung versucht er zwar, die «Erscheinung Jesu» historisch-psychologisch (!) als Visionen und demzufolge als psychische Phänomene zu erklären, was sie ja zweifelsohne zumindest *auch* waren. Er weist aber ausdrücklich darauf hin, daß damit «über deren Bedeutung und Wahrheitsgehalt ... noch nichts ausgesagt ist». Und weiter: «Wie Gottes Wort in menschlicher Rede erscheinen kann, ohne darin aufzugehen, so mag auch ein psychisches Geschehen der menschliche Ort einer Erscheinung göttlichen Geistes sein» (LÜDEMANN, a.a.O. [Anm. 11], 123). Bemerkenswert ist in dem Zusammenhang auch die sehr zurückhaltende Definition von «Vision» durch J. LINDBLOM (Gesichte und Offenbarungen, 1968, 32), auf die Lüdemann rekurriert: «Unter «Visionen» versteht man im allgemeinen visuelle Erscheinungen von Gestalten, Dingen oder Vorgängen, bzw. Wahrnehmungen von Stimmen und Lauten, die keine sinnlich-objektive Wirklichkeit haben, sondern nach der Auffassung der schauenden und hörenden Personen einer anderen, unsichtbaren Welt entstammen.» (Zit. bei LÜDEMANN, 226f. Anm. 244) Insofern dürfte Pannenberg's Vorwurf an Lüdemann, dieser reduziere mit seiner psychologischen Erklärung der «Erscheinungen Jesu» die «Wirklichkeit Gottes bzw. des auferstandenen Christus auf die Produktivität der menschlichen Psyche», Lüdemann nicht gerecht werden. (Vgl. PANNENBERG, a.a.O. [Anm. 5], 320f.) Ob demgegenüber Pannenberg (ebd. 322) nicht recht hat mit seinem Einwand, Lüdemann zwingt mit seinem Erklärungsmodell von Trauerarbeit die Ostererscheinungen von Petrus und Paulus «gewaltsam unter ein psychologisches Schema», steht auf einem anderen Blatt.

Demgegenüber machen sich sowohl H. Kessler in seiner umfangreichen Untersuchung zur Problematik der Auferstehung Jesu (vgl. Kessler a.a.O. 166ff.) wie auch E. Schweizer in seiner Besprechung zu Lüdemanns Buch<sup>18</sup> m. E. einer unerlaubten Grenzüberschreitung zwischen historischen und theologischen Aussagen zur Frage schuldig. Denn sie vermitteln den Eindruck, als könne die unzulängliche historische Erklärung der «Erscheinungen Jesu» umso besser durch eine theologische Erklärung unter Berufung auf eine Selbstbekundung des Auferstandenen ergänzt werden, ohne deutlich zu machen, daß sich historische und theologische Erklärung auf grundsätzlich verschiedenen Ebenen bewegen. Sehr prägnant kommt dies bei Schweizer zum Ausdruck. Er fragt, ob denn für die Wandlung nach Karfreitag einschließlich der Entstehung einer «höchst aktiven Jesus-Gemeinde» eine «ansteckende Halluzination» als Erklärung ausreiche. Und er fährt fort: «Gäbe es nicht eine einfachere und einleuchtendere Hypothese? Daß nämlich Gott Jesus erweckt hat und er als Auferweckter sich seinen Jüngern und Jüngerinnen gezeigt hat» (Schweizer, a.a.O., 806). Abgesehen davon, daß mit einer «ansteckenden Halluzination» Lüdemanns Visionsverständnis ganz sicher verfehlt ist, scheint mir die Metabasis offenkundig. Unversehens wird aus einem – sicher zweifelhaften – historischen Erklärungsversuch in eine theologische Erklärung hineingesprungen. Derlei Grenzübertretungen hat Marxsen zurecht wie folgt kritisch eingeschätzt: «Dabei wird die Interpretation, die die Jünger für ihr Widerfahrnis gaben, meist unter der Hand historisiert» (Marxsen, a.a.O., 21). Von daher nimmt es dann auch nicht wunder, daß Kessler die Wichtigkeit der historischen Rückfrage nach der Entstehung des Osterglaubens für die Theologie überschätzt. Zwar schränkt er die Reichweite der historischen Rückfrage zunächst zu sehr ein, wenn er meint, sie könne nicht hinter den Osterglauben der Jünger bzw. genauer hinter das Faktum der «einhelligen Behauptung (Bezeugung) der Auferweckung und der Erscheinungen Jesu» zurück. Diese Einschränkung aber scheint er vor allem deshalb zu machen, um dann der historischen Untersuchung der Entstehung des Osterglaubens umso größere Bedeutung zumessen zu können. Jedenfalls ist es s. E. für «die Frage nach der Glaubwürdigkeit» der genannten Behauptung der Jünger «von erheblicher Bedeutung, was sich in einer historischen Untersuchung (und in einer Reflexion auf deren Bedingungen) noch weiter über die Umstände der Entstehung dieser Behauptung ausmachen läßt.» So könne mittels historischer Untersuchung immerhin ein «kritisches Minimum» gesichert werden, ein «kritisch gesicherter Ausgangspunkt», «dessen Fehlen von vornherein alles weitere der rein subjektiven Willkür verdächtig machen würde» (Kessler, 114). Auf diese Weise wird mithin von Kessler die theologische Aussage  $J=a$  von der Entstehung des Osterglaubens abhängig gemacht. Ein bloßer Überzeugungswandel der JüngerInnen

<sup>18</sup> E. SCHWEIZER, Rezension G. Lüdemann, Die Auferstehung Jesu, in: *ThLZ* 119 (1994) 804–809.

nach Karfreitag etwa würde demnach deren Gültigkeit zumindest stark erschüttern. (Vgl. auch des weiteren Kessler, 186.188 und vor allem 207!) In diesen Zusammenhang gehört auch das sichtliche Bemühen Kesslers, den ganz und gar exzeptionellen Charakter der Ostererfahrungen gegenüber späteren, also auch heutigen Erfahrungen des «Auferstandenen» plausibel zu machen (vgl. bes. 194 und 202ff.) Sicher hat Kessler recht, wenn er behauptet: «Ein historisch ausweisbares Wissen ist unabdingbare *Voraussetzung*, um den Osterglauben theologisch zu legitimieren; denn Gott handelt und offenbart sich in sinnlich-geschichtlich vermittelter Weise» (207). Nur bezieht sich dieses historisch ausweisbare Wissen m. E. nicht auf die Entstehung des Osterglaubens, sondern auf die Wirksamkeit und das Geschick des irdischen Jesus – wie ja auch nach christlicher Auffassung der vorzügliche Ort «sinnlich geschichtlich vermittelter» Handlung und Offenbarung Gottes nicht die Entstehung des Osterglaubens, vielmehr eben jene Wirksamkeit und jenes Geschick Jesu ist, auf dessen Bedeutung nicht zuletzt die theologische Aussage J=a (implizit) reflektiert.

*3. Die Aussage «Jesus ist von den Toten auferstanden» impliziert immer schon eine Reflexion auf die Bedeutung Jesu.*

H. Kessler hat sicher insoweit recht, als er darauf besteht, daß man eine Erfahrung nicht aufteilen kann in ein nebulöses Widerfahrnis und ein dem hinzugefügtes, beliebiges Interpretament. Erfahrung ist, zweckmäßig verstanden, immer schon interpretiertes Widerfahrnis bzw. – wie man ebenso sagen könnte – interpretiertes Erlebnis.<sup>19</sup> Freilich geht Kesslers gegen Marxsen gerichtete Bemerkung weiter. Denn er meint offenbar, die Ostererlebnisse hätten zu der Interpretation J=a geradezu führen *müssen*.<sup>20</sup> Er spricht demgemäß von einer «bezwingenden Erfahrung» der Jünger, von einem «eindeutigen, von ihm selbst her evidenten und deshalb spontan (also vor aller weiteren Reflexion) verständlichen» Vorgang, von dem «durch die neue Begegnung Jesu selbst ermöglichten und erzwungenen» «bildlichen Inhalt der Ostererscheinungen.» Somit erscheinen die Jünger als auch nur einigermaßen eigenständige Subjekte der Ostererfahrung beinahe gänzlich ausgeschaltet. Dies aber dürfte nicht nur historisch (vgl. die Hinweise in Mt 28,17b und Lk 24,37), sondern auch sachlich fehlgehen. Marxsen ist zuzustimmen: Man kann – wie Erlebnisse (Widerfahrnisse) im allgemeinen – das Ostererlebnis des «Sehens» Jesu durchaus recht verschieden interpretieren (wenn auch nicht beliebig) und es so zu einer Ostererfahrung verarbeiten. Auch «Es ist ein Gespenst» (vgl. Lk 24,37) oder (moderner und nachträglich) «Wir haben halluziniert» oder (aufklärerisch-rationalistisch) «Jesus war nur scheinbar tot» sind *mögliche* Interpretationen des Ostererlebnisses, das die ersten

<sup>19</sup> Vgl. dazu W. PFÜLLER, Das Problem der «religiösen Erfahrung», in: ThV XVII, 79ff., bes. 82ff.

<sup>20</sup> Vgl. KESSLER, a.a.O. (Anm. 1), 144; weiterhin 174, 181, 198.

ZeugInnen als «Erscheinungen Jesu» bzw. des Auferstandenen interpretieren und in der Bekenntnisaussage J=a reflektierten.

J=a ist nun aber nicht nur insofern eine theologische Aussage, als damit Jesu Eingehen in die ewige, göttliche Wirklichkeit zum Ausdruck gebracht wird (wie oben unter 1. erörtert), J=a impliziert auch immer schon eine Reflexion auf die Bedeutung Jesu. Sie interpretiert den Weg Jesu im Lichte der *göttlichen Wirklichkeit* und impliziert demzufolge eine *theologische* Reflexion auf die Bedeutung Jesu im ganzen, reflektiert also auch und nicht zuletzt auf die besondere Bedeutung des Lebens und Sterbens Jesu. Das zeigt sich bereits daran, daß durch die Aussagen über die Auferstehung Jesu der apokalyptische Vorstellungsrahmen einer erwarteten Totenaufstehung an mindestens zwei Stellen tiefgreifend revidiert wird. Zum einen wird die Auferstehung eines einzelnen noch vor Ablauf dieses Äons, vor dem Eintritt der Endzeit behauptet. Zum anderen wird die Vorstellung der Auferstehung mit der der Erhöhung verbunden. Dabei stellt Erhöhung laut Kessler «nicht einen zweiten, ergänzenden Akt *nach* der Auferstehung dar, sondern ein anderes, und zwar ergänzendes und verdeutlichendes Sprachmodell (Metapher) für *dieselbe* Sache. ... Mit «Auferstehung» allein ist also noch nicht alles Wesentliche aussagbar; das Erhöhungsmodell betont die Herrschaft und die Herrlichkeit Jesu Christi.»<sup>21</sup> Gerade die vorgenommene Ergänzung des Interpretaments der Auferstehung durch das der Erhöhung zeigt, daß die Aussage J=a immer schon eine Reflexion auf die Bedeutung Jesu impliziert. Sie zeigt aber außerdem, daß selbst die Vorstellung einer in einem Einzelfall vorweggenommenen endzeitlichen Totenaufstehung nicht als hinreichend angesehen wurde, die Besonderheit der Bedeutung Jesu theologisch zur Sprache zu bringen.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Ebd., 222.

<sup>22</sup> In der Tat gab es ja vermutlich nicht nur vergleichbare jüdische und frühchristliche Vorstellungen einer besonderen, vorendzeitlichen Totenaufweckung; vgl. KESSLER, ebd., 60f.; dort auch der Hinweis auf Lk 16,22ff. und 23,43. Vgl. dazu auch die Ausführungen von J. KREMER, in: G. GRESHAKE/J. KREMER, *Resurrectio mortuorum*, Darmstadt 1986, 117ff., 130ff. Die Vorstellung einer vorgezogenen Totenaufstehung im Einzelfall im Sinne der Erweckung eines «Erstlings der Entschlafenen» (1Kor 15,20) ist auch insofern nicht recht plausibel, als die Vorstellung eines zeitlichen Nacheinanders der ewigen, göttlichen Wirklichkeit, in die hinein Auferstehung geschieht, eher unangemessen ist. Das wäre weiter zu diskutieren. Vgl. dazu die interessanten Überlegungen G. LOHFINKS in: G. GRESHAKE/G. LOHFINK, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, Freiburg e.a. 1982, bes. 50ff., 131ff., 131ff. Vgl. darüber hinaus den durchaus plausiblen Gedanken einer «Auferstehung im Tod», etwa bei GRESHAKE/KREMER, a.a.O., ebd., 255ff. Unterstrichen wird das Ungenügen der Vorstellung einer vorweggenommenen endzeitlichen Totenaufstehung im Blick auf die Erfassung der besonderen Bedeutung Jesu, wenn man über den jüdisch-christlichen Traditionshorizont hinausschaut. Vgl. dazu z.B. P.F. KNITTER, *Ein Gott – viele Religionen*, München 1988, 146: Wenn «Andersgläubige ihre Religionsstifter nicht als Auferstandene deuten, bedeutet das keineswegs, daß mit ihnen nach ihrem Tod nichts passiert ist

Wenn man die christologische Entwicklung im Neuen Testament verfolgt, so kann man weitere vielfältige Bemühungen erkennen, die Besonderheit der Bedeutung Jesu im Lichte der ewigen, göttlichen Wirklichkeit zur Sprache zu bringen. So verleiht man Jesus verschiedene Würdebezeichnungen (christologische Hoheitstitel); man qualifiziert ihn als sündlos; man versteht sein Leben und besonders sein Sterben als göttliches Heilswerk; man erzählt von seiner Geburt durch eine Jungfrau, ja man rückt ihn schon vor seiner Geburt ganz in die Nähe Gottes (Präexistenz), um ihn schließlich zumindest ansatzweise Gott gleichzustellen (Joh 1,1ff.; 20,28).

Dies alles ist bekannt, und bekannt ist auch, daß und wie derlei ansatzweise Reflexionen in der auf die nizänischen und chalzedonischen Formulierungen zulaufenden christologischen Entwicklung der ersten Jahrhunderte aufgenommen und weitergeführt wurden. Wichtig jedoch ist es, sich zu vergegenwärtigen, daß und wie die Aussage  $J=a$  derlei Reflexionen durchaus implizit und nicht etwa bloß konnotativ enthält. Dies führt uns zum vierten und letzten Leitsatz der vorliegenden Überlegungen.

*4. Die Aussage «Jesus ist von den Toten auferstanden» impliziert die Reflexion auf die Bedeutung Jesu in der Weise, daß für Jesus der Rang des endgültigen (und ausschließlichen) Retters sowie göttliche Hoheit beansprucht wird.*

Es sei an dieser Stelle unterstrichen: daß Jesus auferstanden ist im Sinne der zumindest für die «Gerechten» erwarteten oder auch bereits eingetretenen Totenaufstehung, versteht sich theologisch sehr wohl, wenn anders die ewige, göttliche Wirklichkeit als eine den Tod transzendierende Heilmacht zu begreifen ist, wenn anders die Hoffnung über den Tod hinaus zum Menschsein gehört und wenn anders der Mensch besser als leib-seelisch-geistige Einheit, nicht dichotom- oder trichotomisch als (sterblicher) Leib und (unsterbliche) Seele/Geist begriffen wird.<sup>23</sup> Nur ist mit einer so verstandenen Aussage über die Auferstehung Jesu über seine besondere Bedeutung kaum etwas ausgesagt.

Es ist also angezeigt, die christologischen und soteriologischen Implikationen der Aussage  $J=a$  zu explizieren. Das kann ich hier nur andeu-

... Auch diese Religionsgründer leben in verwandelter, geistiger, aber realer Weise weiter. Der Tod hat sie nicht besiegt. Eine solche Überlegung könnte sich gerade dann als sinnvoll aufdrängen, wenn man den Trikaya-Mythos des Mahayana-Buddhismus berücksichtigt, wonach Buddha schließlich «vergöttlicht» wurde und seither ... einen «verklärten Leib» (Sambhogakaya) hat, durch den er jenen Menschen real gegenwärtig ist, die an ihn glauben.»

<sup>23</sup> Diese wenigen Andeutungen können und müssen hier genügen. PANNENBERGS verschiedentliche Überlegungen zur anthropologischen Begründetheit der Hoffnung auf die Auferstehung der Toten etwa sind für diese Frage wichtig. Vgl. z.B. auch GRESHAKE/KREMER, a.a.O. (Anm. 22), 302ff.

tungsweise tun, indem ich einige Überlegungen Kesslers aufnehme.<sup>24</sup> Die christologische und soteriologische Explikation des Bedeutungsgehaltes des Bekenntnisses zur Auferstehung Jesu wird, so Kessler, im Neuen Testament und zum Teil auch im Credo «zunächst einmal gegeben durch die Aussagen von der Erhöhung (bzw. Himmelfahrt) und vom Sitzen zur Rechten Gottes (bzw. der Herrschaft Jesu) einerseits, durch die Entfaltung seiner fortdauernden heilsmittlerischen Aktivitäten (Eintreten für uns usw.) andererseits» (268). Von Belang ist weniger, wie Kessler diese Explikationsmuster unter vielfachem Bezug auf die neutestamentlichen Schriften weiter erläutert. Wichtiger ist, wie er sie sachlogisch mit der Auferstehungsaussage verknüpft. «Leibliche Auferstehung besagt ja ..., daß die ganze Person in der Totalität ihrer Relationen endgültig gerettet und vollendet wird. Das Wesen der Person Jesu aber machte gerade das unvergleichlich enge Verhältnis zu Gott und sein radikales Dasein für die andern aus ... Wenn also *er* leiblich auferweckt ist, dann ist das von der Sache her überhaupt nur so möglich, daß er in die äußerste Gottesnähe und in endgültige Heilsmittlerstellung eingesetzt ist ... Dies sind keine zur Auferweckung Jesu noch hinzukommenden Aspekte, sondern Erläuterungen ihres eigenen Bedeutungsgehalts» (268). Bemerkenswert an diesen Ausführungen ist vor allem, daß die sachlogische Verknüpfung zwischen Auferstehungsaussage und Reflexion auf die besondere Bedeutung Jesu über grundlegende Charakteristika des irdischen Jesus hergestellt wird. Weil dieser in einem unvergleichlich engen Verhältnis zu Gott wie in einem radikalen Dasein für andere existierte, kommen ihm göttliche Hoheit sowie der Rang des endgültigen (und ausschließlichen) Retters zu. Man sieht also zum einen, daß die Verhaltensweisen des irdischen Jesus Gott wie den Menschen gegenüber zur *Begründung* für die besondere Bedeutung Jesu dienen<sup>25</sup>, die (u. a.) mit der Aussage  $J=a$  zum Ausdruck gebracht wird. Man

<sup>24</sup> Für eine umfassendere Explikation vgl. KESSLER, a.a.O. (Anm. 1), bes. 267ff. Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich auf dieses Buch.

<sup>25</sup> Auch Marxsen, a.a.O. (Anm. 2), 26ff., 33ff., ist bestrebt, Botschaft, Wirken und Anspruch des irdischen Jesus zum Kriterium jeder christologischen Aussage zu machen. Deshalb unterscheidet er in Hinsicht auf die Interpretation des Sehens Jesu ein funktionales Interpretament (Die Sache des irdischen Jesus geht weiter.) von einem personalen Interpretament (Jesus ist von den Toten auferstanden; Jesus ist zu Gott erhöht u.a.) und ordnet letzteres dem ersteren unter bzw. erklärt genauer das funktionale Interpretament zum Kriterium für die Angemessenheit oder Unangemessenheit der in der Entfaltung der Christologie im NT und darüber hinaus entwickelten personalen Interpretamente. Ich meine freilich, daß dieses Kriterium zu eng gefaßt ist. Christologische Theorie muß, will sie die Bedeutung Jesu theologisch angemessen erfassen, auf Botschaft, Wirken, Selbstverständnis und Geschick Jesu *im Lichte der ewigen, göttlichen Wirklichkeit* reflektieren, kann mithin nicht einfach Botschaft, Wirken und Selbstverständnis Jesu prolongieren. Dies müßte weiter diskutiert werden. Siehe dazu den in Anm. 16 genannten Aufsatz. Vgl. ferner W. PFÜLLER, Überlegungen zum Stellenwert der historischen Frage nach Jesus für die Christologie, in: *ThZ* 54 (1998) 325–344, bes. 330ff.

sieht aber zum anderen auch, wie fragwürdig eine derartige Begründung ist. Denn weder dürfte sich aus dem unvergleichlich engen Verhältnis Jesu zu Gott ohne weiteres seine göttliche Hoheit noch aus seinem radikalen Dasein für andere ohne weiteres seine endgültige (und gar exklusive) Heilsmittlerstellung folgern lassen. Die entsprechenden Folgerungen hinsichtlich der Bedeutung Jesu wurden denn auch in der christologischen Entwicklung der ersten Jahrhunderte keineswegs aus grundlegenden Charakteristika des irdischen Jesus gezogen, weit eher aus der johanneischen Inkarnationschristologie. Wie dem auch sei, die Linien der in der Aussage  $J=a$  implizierten Reflexion auf die Bedeutung Jesu scheinen mir unverkennbar in die Richtung der christologischen Formulierungen von Nizäa und Chalzedon zu weisen, wozu (sachlogisch) an vorderster Stelle die Behauptung der endgültigen (und ausschließlichen) Heilsmittlerstellung Jesu beigetragen haben dürfte. Dies kann hier nicht weiter ausgeführt werden. Wenn es jedoch zutrifft, dann folgt daraus, daß die theologische Berechtigung der Aussage  $J=a$  vor allem im Zusammenhang des «Paradigmas» der chalzedonischen Christologie zu überprüfen ist.<sup>26</sup>

Sucht den Lebenden bei den Toten! – Diese bewußte Umkehrung der an Lk 24,5b erinnernden Formulierung soll in provokativer Weise die beiden Hauptthesen dieses Aufsatzes anzeigen. Zum einen ging es um die klare Unterscheidung der theologischen Aussage  $J=a$  von den mancherlei möglichen, wahrscheinlichen und jedenfalls an ihrer Stelle durchaus wichtigen historischen Aussagen zur christlichen Osterüberlieferung. Historisch sicher ist vor allem anderen der Tod Jesu. Historisch sicher ist freilich ebenfalls die Behauptung der JüngerInnen, er sei ihnen nach seinem Tode erschienen, er sei auferstanden von den Toten. Und historisch wahrscheinlich dürfte es sein, daß die JüngerInnen Jesus nach Karfreitag – wie auch immer – «sahen», und zwar nicht, wie allenfalls zu erwarten gewesen wäre, im Grabe. Was aber bedeutet das? Natürlich kann man diese Frage auch nichttheologisch beantworten. Man kann sie etwa schlicht historisch beantworten («Scheintod» bzw. «Wiederbelebung»). Man kann sie vermeintlich historisch beantworten, dabei jedoch die Grenzen historischer Rückfrage überschreiten («subjektive» oder «objektive Visionshypothese»). Wie dem auch sei, die Gültigkeitsebene der theologischen Antwort auf diese Frage wird jedenfalls mit einer ihre Grenzen währenden historischen Untersuchung nicht erreicht – genauso wenig wie umgekehrt eine ihre Grenzen währende theologische Antwort die Gültigkeitsebene der historischen Untersuchung erreicht. Zum andern aber zeigte sich, daß es bei der Frage nach der Gültigkeit der theologischen Aussage  $J=a$  keineswegs bloß um einen – und sei es ersten – Fall von Totenaufstehung überhaupt geht. Es geht vielmehr immer zugleich um die Frage der Bedeutung Jesu im Lichte der ewigen, göttlichen Wirklichkeit. Daraus folgt, daß nur im Zusammenhang mit der in der Aussage  $J=a$

<sup>26</sup> Vgl. dazu W. PFÜLLER, a.a.O. (Anm. 16), 130–154, bes. 132ff.

implizierten Reflexion auf die Bedeutung Jesu sowohl der für die christliche Theologie zentrale Stellenwert wie die theologische Berechtigung dieser Aussage ermessen werden können.

Sucht den Lebenden bei den Toten! – Um zum Schluß dieses paradoxe Bild nochmals aufzugreifen: Es dürfte sich erwiesen haben, daß der – zugespitzt gesagt – historisch gesehen vor allem anderen tote Jesus aus Nazareth theologisch gesehen eminent lebendig ist. Insofern dürfte die (theologische) Suche also alles andere als vergeblich sein.