

Auferstehung Jesu und der Toten

Theologie und Christologie im Neuen Testament

Master-Vorlesung im Sommersemester 2017

Vorlesungsplan

	1. Einführung Auferstehungsglaube und Auferstehungshoffnung
27. 4.	1.1 Glaube und Zweifel. Fragen und Hoffnungen angesichts des Todes
	1.2 Christus und die Christen Gemeinschaft im Leben und Sterben
	2. Die Verkündigung Jesu Kommende und gegenwärtige Auferstehung
4. 5.	2.1 Die Auferstehungsbotschaft Jesu nach den Synoptikern
	2.1.1 Das Streitgespräch Jesu mit den Sadduzäern (Mk 12,18-27 parr.)
	2.1.2 Die Auferstehungsprophetie Jesu beim Letzten Abendmahl (Mk 14,25 parr.)
11. 5.	2.2 Die Auferstehungsbotschaft Jesu nach Johannes
	2.2.1 Das Glaubensgespräch Jesu mit Martha am Grab des Lazarus (Joh 11,20-27)
	2.2.2 Jesu Verkündigung der eigenen Erhöhung (Joh 3,14f.; 8,28; 12,31f.)
	3. Die Auferweckung Jesu Die Wende vom Tod zum Leben
18. 5.	3.1 Die Erzählungen der Urgemeinde
	3.1.1 Die Überlieferung vom leeren Grab (Mk 16,1-8 parr.; Joh 20,1-10)
[25. 5.	Christi Himmelfahrt]
1. 6.	3.1.2 Die Erscheinungstraditionen
	3.1.2.1 Die Erscheinung in Galiläa nach Mt 28,16-20
	3.1.2.2 Die Erscheinungen auf dem Weg nach Emmaus und in Jerusalem nach Lk 24
	<i>Exkurs:</i> Die Himmelfahrt Jesu
	3.1.2.3 Die Erscheinungen in Jerusalem nach Joh 20
	3.1.2.4 Die Erscheinung am See nach Joh 21
[8. 6.	Pfingstferien]
[15. 6	Fronleichnam]

Auferstehung. Die Vorlesung im Studium

Das Thema

Die Auferstehung Jesu von den Toten ist der Dreh- und Angelpunkt des Neuen Testaments. Das Bekenntnis richtet sich in erster Linie an Gott, der Jesus „auferweckt“ hat. Es richtet sich dann auf Jesus selbst, der nicht im Grab geblieben, sondern „auferstanden“ ist. Dass Jesus nur von Gott her und Gott nur von Jesus her verstanden werden kann, ist das Credo des Urchristentums, ohne das es Theologie und Kirche nicht gäbe.

Freilich ist die Auferstehung oder Auferweckung Jesu nicht ein Mittel zur Selbstbestätigung: dass Jesus doch Recht gehabt hätte und dass Gott sich nicht unterkriegen ließe. Vielmehr hat die Auferstehung Jesu der neutestamentlichen Theologie zufolge die entscheidende Heilsbedeutung für alle Menschen, die allesamt sterben müssen, aber auf den totenerweckenden Gott hoffen dürfen, der ihnen das ewige Leben schenkt: durch Jesus, mit ihm und in ihm. Der Blick richtet sich auf das Jenseits aller Zeit, aber auch auf die Gegenwart, in der Gott mitten in Sorgen und Ängsten, Hoffnungen und Freuden entdeckt werden soll.

Die Vorlesung führt zu den ersten Zeugnissen des Osterglaubens in Erzählungen und Bekenntnissen; sie öffnet den Blick für die Theozentrik des Osterglaubens, die sich ohne Jesus und seinen Blick in die Bibel Israels nicht erklären ließe; sie zeigt, wie erstmals und grundlegend die Bezüge zwischen der Auferstehung Jesu und der Auferstehung der Toten gesehen und beschrieben worden sind – so dass die christliche Theologie, die Katechese, die Pädagogik, bis heute von diesen Impulsen lebt.

Die exegetische Methode

Die Vorlesung vermittelt die Methoden historisch-kritischer Exegese in der Perspektive des Kanons.

- Die kanonische Exegese erhellt die Prozesse der Sammlung und Komposition, der Auswahl und Interpretation der neutestamentlichen Schriften.
- Die historisch-kritische Exegese fragt nach dem geschichtlichen Quellenwert der neutestamentlichen Schriften, ihrer Entstehung und ihrer ursprünglichen Bedeutung.

Bei der Auferstehungsthematik ist die historische Frage prekär, weil sie *per definitionem* die Grenzen des geschichtlich Wahrscheinlichen sprengt. Deshalb erfüllt die Exegese an dieser Stelle eine wichtige fundamentaltheologische Aufgabe. Gleichzeitig wird deutlich, in welchen Schüben und welchen Formen sich die Auferstehungsverkündigung der Urgemeinde entwickelt hat, so dass die Dynamik der Glaubensprozesse aufleuchten und hermeneutisch vermittelt werden kann.

Das didaktische Ziel

Die Vorlesung vermittelt die Kompetenz, neutestamentliche Texte historisch-kritisch zu lesen und ins Verhältnis zu den kanonisch gewordenen Glaubensüberzeugungen der Kirche zu setzen. Sie verschafft eine historische und theologische Orientierung im Kernbereich des christlichen Glaubens, der vielfach als irrational gilt, im Neuen Testament aber als eschatologisch sinnstiftend verstanden wird, weil er das Ende aller Endlichkeit sichtbar macht. Die Vorlesung vermittelt deshalb die Fähigkeit, informiert, kritisch und reflexiv zum Osterglauben Stellung zu nehmen.

Prüfungs- und Studienleistungen

Im MagTheol kann die Vorlesung entweder im M 7 oder in M 8 angerechnet werden. Sie wird dann Gegenstand der MAP. Die individuelle Studienleistung ist dann ein Essay.

Im *MEd* kann die Vorlesung im Modul B angerechnet werden und geht dann in die MAP ein. Individuelle Studienleistung ist ein Essay.

Im *MA* kann die Vorlesung in Modul VII angerechnet werden und geht dann in die MAP ein. Individuelle Studienleistung ist ein Essay.

Beratung

Sprechstunde in der Vorlesungszeit:

Donnerstag 13-14 Uhr und nach Vereinbarung in GA 6/151.

Anmeldung: elisa.koch@rub.de

Zwischen den Zeiten: thomas.soeding@rub.de.

Die Absprache der Essaythemen findet persönlich in der Sprechstunde statt.

Aktuelle Informationen:

Homepage: www.rub.de/nt

Facebook: www.facebook.com/neues.testament.

Literaturhinweise

- Alkier, S., Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments, Tübingen 2009
- Anglet, K., Auferstehung und Vollendung, Würzburg 2014
- Avemarie, F./Lichtenberger, H. (Hg.), Auferstehung – Resurrection. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity, Tübingen 2001
- Avery-Peck, A.J./Neusner, J. (Hg.), Judaism in late antiquity. Part four: Death, life-after-death, resurrection and the world-to-come in the Judaisms of antiquity, Leiden 2000
- Becker, J., Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament. Ostererfahrung und Osterverständnis im Urchristentum, Tübingen 2007
- Becker, J., Auferstehungserfahrungen. Biblische Perspektiven, in: Diak. 41,2 (2010) 89-96
- Bieringer, R., Resurrection in the New Testament, Leuven 2002
- Flachsbarth, M., „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen“ (1 Petr 3,15). Frauen als Botschafterinnen der christlichen Auferstehungshoffnung, in: AnzSS 121,4 (2012) 20-23
- Frey, J., „Ich habe den Herrn gesehen“ (Joh 20,18). Entstehung, Inhalt und Vermittlung des Osterglaubens nach Johannes 20, in: Dettwiler, A./Poplutz, U. (Hg.), Studien zu Matthäus und Johannes/Études sur Matthieu et Jean. Festschrift für Jean Zumstein zu seinem 65. Geburtstag/Mélanges offerts à Jean Zumstein pour son 65 anniversaire, 2009, 267-284
- Gubler, M.-L., Wer wälzt uns den Stein vom Grab? Die Botschaft von Jesu Auferweckung, Mainz 1996
- Hahn, F., Die Verkündigung Jesu und das Osterzeugnis der Jünger, in: Hilberath, J. u.a. (Hg.), Vorgeschmack: Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie, Mainz 1995, 125-133
- Hartenstein, J., Geschichten von der Erscheinung des Auferstandenen in nicht kanonischen Schriften und die Entwicklung der Ostertradition, in: Nicklas, T. (Hg.), Gelitten – gestorben – auferstanden, Passions- und Ostertraditionen im antiken Christentum, WUNT 273, Tübingen 2010, 123-142
- Hofius, O., Jesu Leben, Tod und Auferstehung nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, in: Hofius, O., Neutestamentliche Studien, WUNT I 132, Tübingen 2000, 3-18
- Kellermann U., Das Gotteslob der Auferweckten. Motivgeschichtliche Beobachtungen in Texten des Alten Testaments, des frühen Judentums und Urchristentums, BThS 46, Göttingen 2001
- Kittel, G., Befreit aus dem Rachen des Todes, Göttingen 1999
- Köhnlein, M., Passion und Auferstehung Jesu. Dimensionen des Leidens und der Hoffnung, Stuttgart 2015
- Kosch, D., Auferstehung mitten am Tage, in: Bieberstein, S. u.a. (Hg.), Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute, FS Hermann-Josef Venetz 1998, 47-57
- Lindemann, A., Auferstehung, Göttingen 2009
- März, C.-P., Hoffnung auf Leben. Die biblische Botschaft von der Auferstehung, Stuttgart 1995
- Müller, U. B., Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Historische Aspekte und Bedingungen, SBS 172, Stuttgart 1998
- Nickelsburg, G.W.E., Resurrection, immortality, and eternal life in intertestamental Judaism and early Christianity, Harvard 2007
- Nicklas, T. u.a., The Human Body in Death and Resurrection, Berlin u.a. 2009

- Nicklas, T., Gelitten – gestorben – auferstanden. Passion- und Ostertraditionen im antiken Christentum, Tübingen 2010
- Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI., Jesus von Nazareth II: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg u.a. 2011
- Söding, Th., Das volle und das leere Grab. Zur theologischen Bedeutung einer schwierigen Ostertradition, in: Pastoralblatt 57 (2005) 67-72
- , Der Tod ist tot, das Leben lebt. Ostern zwischen Skepsis und Hoffnung, Ostfildern 2008
- , Schwere Geburt – glückliches Ende. Neutestamentliche Wege zum Osterglauben, in: AnzSS 121,4 (2012) 16-19
- Söding, Th. (Hg.), Tod und Auferstehung Jesu. Theologische Antworten auf das Buch des Papstes, Theologie kontrovers, Freiburg 2011
- Söding, Th., Schwere Geburt – glückliches Ende. Neutestamentliche Wege zum Osterglauben, in: AnzSS 121,4 (2012) 16-19
- Taschl-Erber, A., Maria von Magdala – erste Apostolin?, in: Fischer, I. (Hg.), Neues Testament. Evangelien. Erzählungen und Geschichte, Stuttgart 2012, 362-382
- Thiessen, J., Die Auferstehung Jesu in der Kontroverse: Hermeneutische-exegetische und theologische Überlegungen, Münster 2009
- Vögtle, A., Biblischer Osterglaube. Hintergründe – Deutungen – Herausforderungen, Neukirchen-Vluyn 1999
- Vorholt, R., Das Osterevangelium. Erinnerung und Erzählung, HBS 73, Freiburg 2013
- Walker, P.T., Das Geheimnis des leeren Grabes. Ereignisse – Orte – Bedeutung, Würzburg 2000
- Zeilinger, F., Der biblische Auferstehungsglaube. Religionsgeschichtliche Entstehung – heilsgeschichtliche Entfaltung, Holzgerlingen 2008
- Zumstein, J., Erinnerung und Oster-Relecture im Johannesevangelium, in: ders., Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium, Zürich 1999, 46-61

1. Einführung

Auferstehungsglaube und Auferstehungshoffnung

a. Nach Paulus entscheidet sich am Auferstehungsglauben der ganze Sinn eines menschlichen Lebens, das im Zeichen des Evangeliums steht (1 Kor 15,17ff.). Diese Position nimmt er ein, weil er weiß, dass genau dieser Glaube in Korinth teilweise abgelehnt wird (1 Kor 15,12), aber selbst von der grundstürzenden Neuheit des Ostergeschehens überzeugt (worden) ist, an dem alle Zukunft hängt, so sie ein Jenseits des Todes erkennt. Das Glaubensproblem ist uralte und ewig neu. Nach den Gründen ist zu fragen – und ebenso nach Antworten, die das Nachdenken nicht beenden, sondern anstoßen.

b. Die Auferstehung Jesu ist der Angelpunkt des Neuen Testaments. Sicher gibt es ohne das Leben und den Tod Jesu keine Auferstehung. Aber ohne die Auferstehung wären sein Leben nur ein Versprechen, keine Verheißung und sein Tod nur eine Katastrophe, keine Wende gewesen.

c. Aus der Auferstehung Jesu folgt die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten am Ende aller Tage – und deren Vorschein schon in die Gegenwart des Glaubens. Die Theologie kann hier nichts wissen. Sie kann nur – mit Jesus – die Perspektiven öffnen, die sich aus dem Gottesglauben der Jünger ergeben. Damit kann sie zeigen, was der Glaube glaubt, wenn er sich zur Auferstehung Jesu und der Toten bekennt, und wie dieser Glaube angefochten wird und doch bestehen kann, in welchen Formen er sich zeigt und welche Lebenswege er bahnt.

d. Das Neue Testament kennt christologisch wie anthropologisch zwei Redeformen.

- „Auferweckung“ betont die Aktivität eines anderen, hier: Gottes, der den Tod überwindet und neues Leben schafft.
- „Auferstehung“ betont die Identität und Aktivität des Menschen, der den Tod erlitten hat und – Gott sei Dank – ein ewiges Leben führen kann.

Beide Redeweisen sind Metaphern, die den Tod als Schlaf sehen, weil er von Gott beendet wird.

e. Von der Auferweckung, die ins ewige Leben führt, sind jene Totenaufstehungen zu unterscheiden, die zurück ins irdische Leben führen (Mk 5,21-24.35-42 parr.; Lk 7,1-11; Joh 11). Sie dürfen als Hinweise auf die kommende Auferstehung gesehen werden, sind aber gesteigerten Krankenheilungen und deshalb Zeichen für das Geschenk unverlierbaren Lebens durch Gott. Als solche stehen sie für die Dimensionen von Tod und Auferstehung in jeder Form der Jesusnachfolge (Mk 8,35 parr.).

1.1 Glaube und Zweifel.

Fragen und Hoffnungen angesichts des Todes

a. Nach einer 1989 durchgeführten Untersuchung des Instituts für Demoskopie in Allensbach glauben nur 50 % der Katholiken und nur 30 % der Protestanten an die Auferstehung Jesu und der Toten. 2002 und 2012 haben sich die Zahlen nach Allensbach-Befragungen kaum verändert, ebenso nach einer Emnid-Befragung 2012, die zudem geringe Schwankungen zwischen Altersphasen ausmacht.

Umgekehrt sagen nach einer Emnid-Umfrage 2004 nur 11 % der Deutschen, dass Jesus nicht von den Toten auferstanden sei. Nur 1/3 der Deutschen schließt nach neuesten Erhebungen (PewResearchCenter) jede Unsterblichkeitshoffnung aus.

Das heißt: Der Glaube ist stärker als der Unglaube; aber am größten ist der Zweifel, vorsichtiger: die Unkenntnis und Unentschiedenheit.

b. Menschen, die schwer krank sind, sind nicht religiöser als Menschen, die gesund sind. Menschen, die gläubig sind, gehen mit einer tödlichen Krankheit nicht leichter um als Menschen, die nicht religiös sind.¹ Allerdings leben gläubige Menschen im Durchschnitt länger und sind glücklicher als ungläubige, und Menschen, die nicht glauben, erklären in einer Krise, dass sie gerne glauben können wollten.

Der Tod ist unausweichlich; diese Unausweichlichkeit wird existentiell erfasst. In einigen Fällen ist der Tod ein ersehntes Ende, häufig ein schmerzvoller Abbruch. Ob es ein Jenseits gibt, ist eine reine Glaubensfrage.

c. Die Auferstehungshoffnung ist nicht dazu da, den Tod zu verdrängen oder zu beschönigen. Sie ist immer „Hoffnung wider Hoffnung“ (Röm 4,17), weil „noch niemand zurückgekommen“ ist, jedes irdisches Leben aber endlich ist. Um der Würde des menschlichen Lebens und Sterbens willen darf die Auferstehungsbotschaft nicht vertrösten (wollen). Sie steht im Gegenteil für die Einzigartigkeit, die unverwechselbare, unvertretbare und unverlierbare Würde eines jeden einzelnen Menschen ein, den Tod nicht ausgenommen, sondern eingeschlossen. Sie blickt aber über das Menschenmögliche hinaus und deshalb tief ins menschliche Herz hinein.

d. Im Neuen Testament wird der Zweifel nicht so weit wie möglich vom Glauben ferngehalten, sondern eng mit dem Glauben verbunden – aber so, dass Gott das letzte Wort haben kann (und nicht das, was Menschen Gott zutrauen wollen).

- Nach Mk 16,1-8 haben die Leichensalbfrauen vor Furcht und Schrecken geschwiegen.
- Nach Lk 24 haben die Emmausjünger Jesus nicht erkannt (Lk 24,13-35) und die Apostel die Botschaft der Frauen vom leeren Grab für dummes Geschwätz gehalten (Lk 24,11); da er ihnen leibhaftig erscheint, glauben sie, einen „Geist“ (griech: *pneuma*) zu sehen (Lk 24,37).
- Da die Jünger nach Mt 28,16-20 den Auferstandenen auf dem angekündigten Berg in Galiläa sehen, zweifeln sie, während sie vor ihm niederfallen.
- Maria Magdalena hält den auferstehenden Jesus für den Gärtner, der den Leichnam beiseite geschafft haben könnte (Joh 20,15); Thomas kann nicht glauben, wenn er nicht die Wundmale berühren kann (Joh 20,24-29); vor dem reichen Fischfang erkennen die Jünger den Auferstandenen nicht, da er am Ufer steht (Joh 21,4).
- Die grandiose Areopagrede stößt auf ein gespaltenes Echo, als Paulus von der Auferstehung Jesu von den Toten spricht (Apg 17,31f.).

Die Offenheit in den Erzählungen zeigt nicht die Unmöglichkeit, sondern die Unglaublichkeit der Ostergeschichte. Diese Offenheit ermöglicht eine offene Auslegung, die die Glaubensfrage stellt. Dass in jedem Fall Jesus selbst die Zweifel überwindet, spricht für die Lebendigkeit des Glaubens.

¹ Vgl. Gereon Heuft, Not lehrt (nicht) beten. Repräsentative Studie zu religiösen Einstellungen in der Allgemeinbevölkerung und von Patienten der psychosomatisch-psychotherapeutischen Ambulanz eines Universitätsklinikums (Studien zur Praktischen Theologie), Münster 2016. Der Autor ist Direktor der Universitätsklinik für Psychosomatik und Psychotherapie Münster und katholischer Diakon.

1.2 Christus und die Christen

Gemeinschaft im Leben und Sterben

a. Jesus ist der Mensch „für andere“ (Dietrich Bonhoeffer). Dass er „nicht sich zu Gefallen“ gelebt hat (Röm 15,3), sondern um Gottes willen für das Leben der Menschen, wird vielfach erzählt. Dass er so gestorben ist, gehört zum Kern des Glaubensbekenntnisses (1 Kor 15,3 u.ö.). Dass er „für“ die Menschen auferweckt worden resp. auferstanden ist, steht weniger im Blick, ist aber eine essentielle Aussage (Röm 8,31-39).

b. Das griechische ὑπέρ (lateinisch: *pro*) hat drei Grundbedeutungen:

1. zugunsten von,
2. anstelle von,
3. wegen.

Die Essenz ist Stellvertretung: Ich handle zu Deinen Gunsten an Deiner Stelle, weil Du es brauchst.

c. Christologisch handelt es sich nicht um exkludierende, sondern um inkludierende Stellvertretung: Diejenigen, für die Jesus lebt und stirbt und aufersteht, werden aus diesem Leben und Sterben und Auferstehen nicht ausgeschlossen, sondern in es hineingenommen, so dass sie es durch Jesus Christus, mit ihm und in ihm selbst erfahren.²

c. Im soteriologischen Fokus heißt die christologische Stellvertretung:

1. [zugunsten von] Die Not wird beendet, und die Schuld wird vergeben.
2. [anstelle von] Die Not und Schuld werden abgenommen.
3. [wegen] Die Not und Schuld haben sie nötig gemacht.

In soteriologischer Perspektive erhellt die Notwendigkeit und Schlüssigkeit jedes einzelnen Elementes und ihres wechselseitigen Zusammenhangs.

1. Dass die Opfer und die Sünder profitieren, ist die Pointe.
2. Da sie sich selbst nicht helfen können, muss ihnen effektive Hilfe zuteilwerden. Da es bei der Überwindung von Not und Schuld nicht um etwas, sondern um die Notleidenden und Schuldigen selbst geht, kann diese Hilfe nur aus Anteilnahme erfolgen. Da es um die endgültige Überwindung geht, muss die Anteilnahme rückhaltlos sein.
3. Da es Not und Schuld gibt, bedarf es der Heilsvermittlung durch effektive Stellvertretung.

Die Erlösung kann nicht nur barmherzig, sondern muss auch gerecht sein, damit die Notleidenden und Schuldiggewordenen nicht bloße Objekte gnädigen Handelns, sondern Subjekte eines neuen Lebens werden. Die Gerechtigkeit fordert, dass die Vergebung nicht von einem neutralen Standpunkt aus, sondern von den Opfern her erfolgt und dass die Not nicht beendet wird, ohne dass diejenigen, die sie beenden, sie an sie herangelassen haben.

d. Im Blickfeld des Todes steht, dass die tödliche Macht der Sünde und der Not im Prozess der Erlösung nicht unsichtbar, sondern sichtbar gemacht wird, und zwar von dem erlitten, der die Erlösung bringt, damit sie eine echte Gemeinschaft mit denen begründet, die ihrer bedürfen.

² Die Kantische Kritik (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft B 94f. A 88; vgl. B 98f.; A 92f.) trifft nur die exkludierende, nicht auch die inkludierende Stellvertretung; deshalb verfehlt sie die Pointe der neutestamentlichen Christologie.

e. Im Blickfeld der Auferstehung steht, dass die Macht des Todes vor Gott begrenzt ist, der als der lebendige Gott (1 Thess 1,9) das Leben über den Tod siegen lässt (1 Kor 15,55 – Hos 13,14). Das „Für“ heißt hier:

1. [zugunsten] Die Menschen, die sterben müssen, sollen leben.
2. [anstelle von] Jesus stirbt ihren Tod, damit sie sein Leben leben.
3. [wegen] Der Tod ist ausweichlich, aber nicht das definitive Ende.

Im „Für“ der Auferstehung kommt das „Für“ des Lebens und Sterbens Jesu eschatologisch zur Geltung.

f. Weil Jesus nicht sich selbst zu Gefallen, sondern „für“ die Menschen von den Toten auferstanden ist, ist die Auferstehung nicht allein die Überwindung des irdischen Todes und das Eintauchen in die Unendlichkeit göttlicher Gegenwart, sondern die Neuschöpfung des eigenen Ichs in Teilhabe an der Liebe Gottes in Jesus Christus selbst.

- Bei Paulus ist die Leitpräposition der eschatologischen Vollendung „mit“ (1 Thess 4,17).
- Bei Johannes ist die Leitpräposition „in“ (Joh 17).

Diese Teilhabe sichert die eschatologische Vollendung des Menschseins.

g. Aus dieser personalen Qualifizierung der Auferstehungstheologie folgt die Gegenwartsdimension (Röm 14,7ff.). Sie leugnet weder Schuld und Schwäche noch Leiden und Sterben. Aber im Glauben wird jetzt schon die Liebe Gottes zuteil, die unbedingt gilt deshalb auch im Tod nicht zerbricht.

h. Wer glaubt, darf bereits für sich und andere diese Hoffnung hegen. Wer nicht glaubt, darf hoffen, dass die Gläubigen sich nicht täuschen. Deshalb ist die Ostergeschichte das Evangelium im Evangelium.

2. Die Verkündigung Jesu
Kommende und gegenwärtige Auferstehung

a. Jesu Grundbotschaft ist die der nahegekommenen Herrschaft Gottes (Mk 1,15 u.ö.). Das vollendete Reich Gottes ist jenseits des Todes. Schon bei Daniel sind Basileia und Auferstehung vermittelt (Dan 7.12). Für Jesus, so wie er von den Evangelien portraitiert wird, ist die Verbindung fest. An nicht wenigen Stellen findet sich das „ewige Leben“ als Korrelat der (vollendeten und gegenwärtig nahegekommenen) Herrschaft Gottes (Mk 10,17-31 parr.; Mt 25,46; Lk 10,25); zuweilen fehlt das Attribut „ewig“, auch wenn das vollendete Reich gemeint ist (Mk 9,43.45; Mt 7,14; 18,18; Lk 21,19). Im Johannesevangelium wird das Motiv des ewigen Lebens, das jetzt schon begonnen hat, sehr stark betont. Es ist ein Leitmotiv des Vierten Evangeliums

b. In der historisch-kritischen Exegese werden die auferstehungstheologischen Verse oft als sekundär betrachtet, weil sie den Auferstehungsglauben der Urkirche in die Verkündigung Jesu eingetragen hätten. Aber diese Skepsis verdient Skepsis. Denn die Belege sind breit gesät; es gibt Analogien im apokalyptisch ambitionierten Judentum; es gibt auch einen sachlichen Zusammenhang.

c. Die synoptischen Traditionen erlauben den ersten Zugang zur Verkündigung Jesu; das Johannesevangelium baut auf synoptischen Traditionen auf und verfolgt eigene Traditionen; es ist noch stärker vom theologischen Gestaltungswillen des Evangelisten geprägt als die Synoptiker.

2.1 Die Auferstehungsbotschaft Jesu nach den Synoptikern

a. Nach der synoptischen Tradition setzt Jesus – über das Motiv des ewigen Lebens hinaus – zwei Akzente expliziter Auferstehungstheologie: Im Streitgespräch mit den Sadduzäern begründet er die Hoffnung der Auferstehung der Toten (Mk 12,17-28 parr.), im Abendmahlssaal bringt er seine eigene Auferstehungshoffnung zur Sprache (Mk 14,35 parr.).

b. Da Jesus über die Nähe der Gottesherrschaft nicht nur informiert, sondern sie bewirkt, ist auch im Blick auf die Auferstehung die Auferweckung Jesu nicht der Spezialfall der allgemeinen Auferstehung, sondern ihre Begründung. Das wird in der synoptischen Tradition nicht explizit (anders als bei Johannes), ist aber konsequent.

2.1.1 Das Streitgespräch Jesu mit den Sadduzäern (Mk 12,18-27 parr.)

a. a. Markus, dem Matthäus und Lukas folgen, stellt die Debatte über die Auferstehung in die Reihe der Jerusalemer Streitgespräche, die letzte wichtige Auseinandersetzungen summieren sollen (Mk 12,18-27 parr.).

b. Dass die Auferstehung mit den Sadduzäern diskutiert wird, entspricht ihrem historischen Eindruck in jüdischen Quellen. Ihre Skepsis gegenüber der Auferstehung ist insofern stringent, als sie nicht die Prophetie und Apokalyptik als kanonisch anerkennen; sie gehen darauf ein, dass weite Teile des Alten Testaments keine Auferstehungshoffnung kennen, sondern als höchstes Ziel erkennen, alt und lebenssatt zu sterben wie Abraham (Gen 25,8) und schließlich, nach langem Leid, Hiob (Hiob 42,17).

c. In Mk 12,18-27 konfrontieren die Sadduzäer Jesus mit dem grotesken Fall einer Frau, der nacheinander sieben Männer wegsterben, die sie als Brüder aus Versorgungsgründen alle haben heiraten müssen (Dtn 25,5f.: Leviratsehe) – so dass sie nicht wissen könne, wem sie im Himmel angehören solle.

- d. Jesus stellt sich der Frage, gibt aber eine Antwort, die kritisch und konstruktiv ist.
- Im ersten Schritt stellt er klar: Sofern es eine Auferstehung der Toten gibt, ist sie nicht die Verlängerung irdischer Verhältnisse, sondern die Schöpfung einer neuen Welt; wer anders dächte, unterschätze Gottes Kreativität. Die Ehe gehört in diese, nicht in jene Welt. Die Engel, so eine weit verbreitete Ansicht im Judentum der Zeit Jesu, sind transsexuelle Wesen; sie gehören der himmlischen Sphäre an, in der es weder geschlechtliches Begehren noch die Zeugung von Nachkommenschaft gibt. Die Sadduzäer lehnen zwar die Engelvorstellung ab, sollen aber erkennen, dass ihr Beispiel argumentativ nicht stichhaltig ist, weil es voraussetzt, was es beweisen soll.
 - Der zweite Schritt ist entscheidend. Hier beweist Jesus theologisch, *dass* es Grund zur Auferstehungshoffnung gibt. Der Beweis wird mit der Tora geführt, weil auch die Sadduzäer ihre Normativität voraussetzen. Als Argument wählt Jesus die Schlüsselszene des Exodus: Moses Berufung zur Befreiung Israels aus Ägypten. Das Argument setzt dort an, wo der Exodus mit der Patriarchengeschichte und die neue Aufgabe des Mose mit der uralten Erfahrung Gottes verbunden werden, die Israels Erwählung und Verheißung erfasst. Das Argument ist indirekt, aber treffend. Wenn Gott sich als „Gott Abrahams und Gott Isaaks und Gott Jakobus“ vorstellt, so wie er auch von den Sadduzäern angerufen werden kann, können die Stammväter Israels für Gott nicht tot, sondern müssen lebendig sein. Wäre es anders, würde in Israel ein Totenkult gefeiert.

Die Antwort kann nur mittelbar auf dem Boden heutiger Exegese eruiert werden; sie ist aber auf dem Boden antiker Schrifthermeneutik schlüssig: Die Dornbuschepiphanie hat eschatologisches Potential.

e. Die überlieferte Erzählung ist sicher in hohem Maße stilisiert und pointiert. Sie ist so geschrieben, dass Jesu überlegene Theologie in vollem Glanz erstrahlt. Aber es gibt keinen Grund, am historischen Kern der Geschichte zu zweifeln. Sie gehört nach Jerusalem; sie reflektiert die Position der Sadduzäer; sie entspricht dem vielfach überlieferten Bild Jesu, der sich auf eine ganz unverwechselbare Weise an der Heiligen Schrift und der Vernunft orientiert. Vor allem passt die Pointe genau zur Reich-Gottes-Verkündigung Jesu. Die Auferstehungshoffnung ist ein integraler Bestandteil der Zukunftshoffnung, die Jesus macht. Die Sadduzäer müssen diese Lektion lernen, wenn sie mit Jesus auf die Gottesherrschaft setzen wollen. Allerdings hat es nur eine kleine Minderheit getan; Jesus hat dafür mit seinem Leben bezahlt; die Hoffnung ist dadurch nicht zerstört, sondern neu begründet worden.

2.1.2 Die Auferstehungsprophetie Jesu beim Letzten Abendmahl (Mk 14,25 parr.)

a. Das Letzte Abendmahl ist nach der synoptischen (und paulinischen) Tradition die zeichenhafte Verdichtung und Vermittlung der gesamten Heilssendung Jesu (Mk 14,22-25 parr.)

b. Wenig im Fokus steht, dass Jesus nicht nur die Spendeworte spricht, sondern zum Schluss auch sein eigenes Schicksal bespricht: Mk 14,25 ist einerseits Todes-, andererseits Auferstehungsprophetie (vgl. Mk 8,31 parr.; 9,31 parr.; 10,32ff. parr.). Der Wein, der im Abendmahlssaal für die Lebensfreude steht (Ps 104,15), wird zum Bild für die Fülle der Vollendung und der Festesfreude im Reich Gottes (Lk 22,16). Jesus sieht für sich eine Zukunft jenseits seines Todes. Dort wird ebenso Gastgeber sein, wie hier.

c. Mk 14,25 ist in seiner Echtheit weithin unbestritten.

2.2 Die Auferstehungsbotschaft Jesu nach Johannes

a. Das Johannesevangelium verfolgt eine eigene Spur der Jesustradition. Sie geht auf den „Lieblingsjünger“ (Joh 19,35) zurück. Die synoptische Tradition wird vorausgesetzt; sie wird an einigen wenigen Stellen korrigiert, im Ganzen aber weitergeführt und vertieft.

b. Das Johannesevangelium ist stark vom Osterglauben geprägt. Jesus redet anders als nach den Synoptikern: so als ob er im Vollbesitz göttlichen Wissens sei. Deshalb ist die Auferstehungsthematik weit stärker konturiert und viel breiter artikuliert als bei den Synoptikern. Das schafft einerseits große Probleme der historischen Rückfrage; andererseits wird das Johannesevangelium zu einem Spitzentext neutestamentlicher Theologie.

2.2.1 Das Glaubensgespräch Jesu mit Martha am Grab des Lazarus (Joh 11,20-27)

a. Das letzte der sieben „Zeichen“ (Joh 2,11; vgl. 11,47), die Jesus nach dem Johannesevangelium setzt, ist die Auferweckung des Lazarus (Joh 11,1-44). Sie führt direkt zum Todesbeschluss des Hohen Rates (Joh 11,45-53).

b. Die Auferweckungsgeschichte arbeitet mit starken Verzögerungen: Erst kommt Jesus nicht, so dass Lazarus ohne ihn stirbt (Joh 11,1-10); dann kommt es zu immer neuen Missverständnissen sowohl der Jünger (Joh 11,12f.) als auch der beiden Schwestern des Lazarus, Maria und Martha (Joh 11,24.32). Diese Missverständnisse sind jedoch nach Johannes produktiv, weil sie die halbe Wahrheit erkennen und zur vollen geführten werden können.

c. Auf dem Weg zum Grab kommt es zum intensiven Glaubensgespräch mit Martha (Joh 11,17-27). Dieser Dialog gehört zu den theologischen Höhepunkten des Johannesevangeliums.

Joh 11,17-27	Das Gespräch mit Martha
	11,17ff. Der Weg Jesu nach Bethanien
	11,20ff. Die Klage und Bitte Marthas
	11,23 Die Verheißung Jesu
	11,24 Das Missverständnis Marthas
	11,25f Die Erklärung Jesu
	11,27 Das Glaubensbekenntnis Marthas

Im Gespräch mit Martha führt Jesus die Schwester des Lazarus zum Christusglauben.³

d. Jesus holt sie bei ihrem traditionellen Auferstehungsglauben ab, der futurisch-eschatologisch ausgerichtet ist, und führt sie zur Wirklichkeit der Auferstehung, des neuen Lebens hier und jetzt. Die Auferweckung des Lazarus ist also nicht nur ein Zeichen der Hoffnung auf die kommende, universale, endzeitliche, sondern mindestens ebenso für das gegenwärtige, neue und insofern ewige Leben, als es von einer definitiven Begegnung mit Gott geprägt ist. Hier ist der Zusammenhang der futurischen und präsentischen Eschatologie eingeholt, der für das Johannesevangelium strittig, aber typisch ist.

³ Vgl. *Th. Söding*, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg - Basel – Wien 2008.

- e. Jesus offenbart sich als der, der er ist, mit einem der „Ich-bin-Worte“.
- Er wirkt nicht nur die Auferstehung, sondern ist sie, weil er, der selbst von den Toten auferstehen wird, sich so sehr mit dieser Überwindung des Todes identifiziert, dass sie ganz durch ihn und er ganz durch sie geprägt ist.
 - Er schenkt nicht nur das Leben, sondern hat es, weil es ihm sein Vater gegeben hat. Er hat es, weil er ist, und er ist es, indem er es hat und schenkt, weil seine Heilssendung sein Leben, sein „Ich“ ausmacht, und sein „Ich“ das Leben, das er bringt, insofern es Teilhabe an der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn ist.
- f. Jesus führt Martha zu einem Bekenntnis des Glaubens (Joh 11,27), bei dem jedes Wort stimmt.
- Das einleitende „Ja“ ist Zustimmung zu Jesu Ich-bin-Wort, mit dem er sich selbst in der Fülle seiner Heilssendung offenbart, die seine Göttlichkeit voraussetzt.
 - „Kyrios“ ist nach dem Ich-bin-Wort nicht nur Höflichkeitsanrede, sondern trägt volles christologisches Gewicht.
 - Mit Christus und Gottessohn nennt sie die beiden Hoheitstitel, auf die der Evangelist in Joh 20,30f zurückkommt, um gültig den Glauben zu bezeichnen, zu dem das Evangelium führen soll.
 - „Christus“ knüpft an die alttestamentliche Theologie an und entspricht der traditionellen Auferstehungshoffnung am Jüngsten Tag;
 - „Sohn Gottes“ ist das Hauptbekenntnis der Gemeinde; es entspricht der präsentischen Auferstehungstheologie johanneischer Zuspitzung, die den Tod nicht leugnet, aber die prägende Kraft der Glaubenserfahrung und die Unbedingtheit der Begegnung mit Christus im Hier und Jetzt unterstreicht.

Das Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu gewinnt Tiefe durch die Verbindung mit dem Motiv seines „Kommens“.

- Es ist ein ganz altes Motiv der Christologie (Mt 11,3 par. Lk 19; Mk 1,38; 2,17 par. Lk 19,10; Mk 10,45 par.; vgl. Mk 13,24 par.; 14,62 par.; Mt 16,27f), das Jesu Herkunft von Gott mit seinem Zugehen auf die Menschen verbindet.
- Bei Johannes wird es vom Täufer aufgenommen (Joh 1,15.2) durch die Inkarnationstheologie (vgl. Joh 3,31) und durch Jesu Selbstoffenbarung als „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6) radikalisiert.

Jesu Gottessohnschaft ist nach Joh 11 sowohl durch sein wahres Menschsein geprägt, das aus sein Menschwerden folgt, als auch durch sein Gottsein, das sich in der gegenwärtigen wie der zukünftigen Auferstehung erweist.

g. Marthas Bekenntnis ist tief im Judentum verwurzelt und führt auf einen Höhepunkt neutestamentlicher Theologie. In der Abfolge des Johannesevangeliums entspricht Marthas Glaubensbekenntnis nicht nur dem Bekenntnis Nathanaëls vom Anfang, sondern auch dem Petri in der Mitte des Evangeliums. „Herr, du hast Worte ewigen Lebens. Wir sind zum Glauben gekommen und haben erkannt: Du bist der Heilige Gottes“ (Joh 6,68f). Marthas Bekenntnis freilich steht meist im Schatten des Petrusbekenntnisses. Das ist nicht gerecht. Es reicht nicht tiefer als das Bekenntnis des Petrus, ist aber expliziter und vielschichtiger. Bevor Thomas „Mein Herr und mein Gott“ sagt (Joh 20,28), da er den Auferstandenen an seinen Wundmalen erkennt, hat Martha die christologische Spitzenaussage des Vierten Evangeliums gesprochen – angesichts des Irdischen, angesichts des Todes ihres Bruders, angesichts des Widerstandes gegen Jesus. Durch die Korrespondenz mit dem Epilog Joh 20,30f hat der Evangelist dies nachdrücklich unterstrichen.

2.2.2 Jesu Verkündigung der eigenen Erhöhung (Joh 3,14f.; 8,28; 12,31f.)

a. Johannes zeigt auf intensive, aber spezifische Weise, anders als Paulus und die Synoptiker, die Erniedrigung Jesu. Er verbindet sie von innen heraus mit der Erhöhung Jesu. Er betont im Zuge seiner Inkarnationstheologie nicht, wie die Synoptiker, die Anfechtung Jesu (Mk 14,32-42: Gethsemane), sondern seine seelische Erschütterung, die aus seiner Anteilnahme an der Leidensgeschichte der Menschen resultiert (Joh 12,27f) und von seiner unbändigen Liebe zu den Menschen getragen ist (Joh 13,1f.).

b. In der gesamten Passionsgeschichte arbeitet der Vierte Evangelist den Kontrast zwischen Jesu Hoheit und Niedrigkeit heraus:

- der Hoheit des um sein Geschick wissenden, in seiner Würde unantastbaren Gottessohnes (Joh 13,1f; 14-17; 18,37)
- und der Niedrigkeit des gefolterten (Joh 18,22f) und gedemütigten Menschen (Joh 19,1-5), dem seine Ehre nicht genommen werden kann, weil sie die Ehre Gottes ist.

Jesus ist Märtyrer, Zeuge Gottes, bis in den Tod, aber sein Martyrium ist die eschatologische Offenbarung der Liebe Gottes selbst (Joh 3,16). Dass Jesu Tod blutig war, wird bei Johannes nicht verschwiegen, aber zum Zeichen seiner Heilsbedeutung (Joh 19,34; vgl. Joh 7,37f; Ez 47,1; Sach 14,8).

c. Dreimal deutet Jesus nach Johannes seinen Tod als Erhöhung:

- Joh 3,14 im Schulgespräch mit Nikodemus durch den Verweis auf Num 21,8f;
- Joh 8,28 im Streitgespräch mit halb an ihn glaubenden Juden unter Zitation der Offenbarungsformel („Ich bin“);
- Joh 12,32 in der Offenbarungsrede vor Juden und Griechen unter Einbeziehung des Gerichtsmotivs.

d. „Erhöhung“ ist – auf der Basis von Ps 110 (vgl. Mk 12,35ff) – ein *terminus technicus* der neutestamentlichen Auferweckungstheologie (Phil 2,6-11 u.ö.). Er steht für die Anteilhabe des zur Rechten Gottes thronenden Gottessohnes an der vollendeten Macht Gottes, des Vaters.

e. Johannes bezieht dieses Motiv – ausschließlich – auf das Kreuz Jesu (12,34). Er hat dessen real erhöhten Ort auf Golgatha über der Erde vor Augen. Er sieht in dieser Erhöhung, die der Demütigung des Hingerichteten und der Abschreckung der anderen dient, einen verborgenen Hinweis darauf, dass im Kreuz das Heil zu finden ist und dass gerade Jesu Tod die Rettung ist.

- In Joh 3,14 hilft der Verweis auf Mose zum Verstehen. Die Stange mit der kupfernen Schlange (die an den Äskulapstab erinnert) wird zum Zeichen des Heiles (Weish 16,6): Die von giftigen Schlangen gebissenen Israeliten werden gerettet, wenn sie auf das Bild der getöteten und erhöhten Schlange blicken. So rettet der gläubige Blick auf den Gekreuzigten, der im Moment seines Sterbens den Tod besiegt, weil er der Sohn Gottes ist, durch den Gottes Liebe zur Welt sich vollendet (3,16).
- Joh 8,28 nennt die Schuldigen am Tode Jesu („ihr“) und die Glaubenserkenntnis, die vom Kreuz ausgeht: die essentielle Zugehörigkeit Jesu zum Vater („Ich bin“), die gerade in seiner radikalen Verwirklichung des Willens des Vaters besteht.
- Joh 12,32ff deutet die Krise des Karfreitags aus: Der „Herrscher dieser Welt“, der Böse schlechthin, der „Teufel“, der Widersacher Gottes und der Menschen (14,30), wird im Moment seines scheinbar größten Triumphes besiegt (16,11), weil der Kreuzestod Jesu reine Hingabe aus der Liebe Gottes selbst ist.

f. Die Deutung des Todes Jesu als Erhöhung stellt ihn unter dem Aspekt des Heilswirkens Gottes als Ziel des gesamten Weges Jesu vor, der von Gott, dem Vater, in die Welt und – nur – über das Kreuz in die Vollendung führt.

- Das Motiv des Weges verbindet bei Johannes Jesu Passion und Auferstehung (13,1f; 14,1-6), indem es beides auf die Inkarnation und die irdische Sendung Jesu zurückbezieht und über die Paschatradition in die Heilsgeschichte Israels einzeichnet.
- Der Weg Jesu führt aus dieser Welt heraus, wie er in sie hineingeführt hatte (3,19); er führt zum Vater (13,1ff), wie er von ihm ausgegangen war (5,43; 17,8). Er zielt darauf, die Seinen zu Gott zu führen und ihnen dort eine Stätte zu bereiten (14,1ff) – so wie Jesu Ankunft bei den Menschen ihnen die Herrlichkeit Gottes hat aufgehen lassen (1,1-18).

Der Weg, den Jesus geht, ist ein soteriologisches Leitmotiv des Vierten Evangeliums. Die christologische Kontinuität zwischen Präexistenz, Inkarnation, irdischer Sendung, Tod, Auferstehung, Erhöhung und Parusie zielt auf die Konsistenz der Heilsverheißung. Das Wegmotiv betont nicht (wie die paulinischen Kreuzestheologie) den Bruch der Passion, die Skandalosität des Kreuzestodes und die geistgewirkte Neuschöpfung der Auferweckung, sondern die Kontinuität der Heilssendung Jesu, die aus der Menschwerdung des präexistenten Gottessohnes folgt, seiner vollkommenen Teilhabe am Gottsein Gottes selbst.

g. Das letzte Wort Jesu nach Johannes ist nicht eine Klage (Mk 15,34 [Ps 22,2]) oder ein Vertrauensbekenntnis (Lk 23,46 [Ps 31,6]), sondern ein Verkündigungswort: „Es ist vollbracht“ (19,30). Damit ist die Realität des Leidens Jesu nicht zurückgenommen; es wird nur der Tod Jesu als Vollendung des Heilsweges Jesu deutlich zum Ausdruck gebracht.

Literatur:

Thomas Söding, Kreuzerhöhung. Zur Deutung des Todes Jesu nach Johannes, in: ZThK 103 (2006) 2-25

3. Die Auferweckung Jesu
Die Wende vom Tod zum Leben

a. Das Neue Testament sammelt drei Arten von Texten, in denen die Auferstehung resp. die Auferweckung Jesu zur Sprache kommt:

- Erzählungen
 - sowohl von der Auffindung des leeren Grabes (Mk 16,1-8 parr.; Joh 20,1-29)
 - als auch von Erscheinungen des Auferweckten (z.B. Lk 24; Mt 28,16-20; Joh 20,19-29; 21,1-23)
mit dem Ausschwingen auf die Bekehrung und Berufung des Paulus in der Apostelgeschichte,
- Glaubensbekenntnisse (z.B. 1 Kor 15,3-5) und Christuslieder (z.B. Phil 2,6-11),
- erzählte Predigten (z.B. Apg 2,22-41) und aufgeschriebene Reflexionen (z.B. 1Thess 4,13-18; 1 Kor 15; Röm 8).

b. Alle Gattungen haben einen genuinen Zugang zu Ostern:

- Die Erzählungen halten das Geschehen fest, wie es auf die Jünger Jesu Eindruck gemacht hat, und beleuchten insofern die historische Dimension von Ostern.
- Die Glaubensbekenntnisse und -lieder bringen das Handeln Gottes in Jesu Tod und Auferstehung als Bekenntnis der Kirche zur Sprache und können so die metahistorische Dimension der Auferstehung zum Ausdruck bringen,
- Die Predigten und Reflexionen leuchten den Sinn des Ostergeschehens aus und dienen dadurch seiner Aktualisierung.

c. Zwischen den Gattungen gibt es enge Wechselverhältnisse:

- Erzählt wird, was dem österlichen Glauben entspricht, der sich im Bekenntnis ausspricht und in der Predigt wie in der Theologie dargestellt wird. Alle Ostergeschichten machen Glaubensvoraussetzungen und steuern auf Glaubensbekenntnisse zu; die frühesten Einsichten des Glaubens prägen die Erzählungen; in Predigten finden sie einengen Ort; für Argumentationen sind sie der Referenzpunkt.
- Die frühesten Glaubenszeugnisse haben narrativen Charakter (1 Kor 15,3-5), so wie sie ihrerseits in Erzählungen wiederzufinden sind (Mk 16,7). Sie sind Verkündigung und werden in Predigten wie in Briefen ausgelegt und angewendet.
- Die erzählten Predigten erzählen die Passions- und Auferstehungsgeschichte Jesu in Kurzform nach und erhellen das Glaubensbekenntnis.

Das Wechselverhältnis erklärt sich, weil die Offenbarung, dem Glauben zufolge, in der Geschichte erfolgt ist und als solches Geschehen zum Ausdruck gebracht werden muss.

- d. Die Exegese kann eine literarische Chronologie der drei Gattungen erkennen.
- Die literarisch ältesten Zeugnisse sind die Credoformeln – weil sie durch die Paulusbriefe erschlossen werden.
1 Kor 15,3-5 lässt sich – stellvertretend für andere Formeln – bis tief in die dreißiger Jahre zurückverfolgen (1 Kor 15,1f.).
 - Bei den Erzählungen zeigt ein synoptischer Vergleich, dass die Grabestradiation älter als die Erscheinungstradition ist, weil nur Johannes und die Seitenreferenten Matthäus wie Lukas, anderes als ihr Vorläufer Markus, eine ausgeführte Erzählung haben.
Mk 16,1-8 dürfte zur vormarkinischen Passionsgeschichte gehören und darum gleichfalls sehr alt sein.
Die Erscheinungsgeschichten bei Matthäus, Lukas und Johannes tauchen erst spät an der Oberfläche des Kanons auf und gehen weit auseinander, sind aber wegen ihrer Widersprüchlichkeit und ihres Lokalkolorits nicht deshalb auch schon der Tradition nach jung.
 - Die erzählten Predigten stehen in der Apostelgeschichte, also im zeitlichen Horizont des Lukasevangeliums gegen Ende des 1. Jahrhunderts.
Die Briefe mit den theologischen Reflexionen des Paulus sind allerdings älter als die Evangelien.

Historisch-genetisch wird man differenziert und komplex denken müssen. Hinter den jüngeren Erzählungen können ältere Erfahrungen stehen; die ältesten Glaubensformeln setzen Erfahrungen voraus, von denen erzählt worden sein muss. Die kanonischen Predigten mögen jung sein; gepredigt wurde aber von Anfang an. Die Briefe setzen (nicht die Apostelgeschichte, aber) die Missionspredigt der Apostel voraus und bauen auf ihr auf.

3.1 Die Erzählungen der Urgemeinde

a. Alle Evangelien erzählen von Ostern. Ohne den Auferstehungsglauben hätten sie nicht von Jesus erzählt, weder von seinem Leben noch von seinem Leiden. Alles, was sie vom irdischen Jesus festhalten, ist ins Licht des Osterglaubens getaucht. Es ist gerade der Auferstehungsglaube, der das Interesse an der Geschichte Jesu geweckt hat, weil ja kein anderer als Jesus von Nazareth von den Toten auferweckt worden ist.

b. Die Ostergeschichten spiegeln den Bruch des Todes Jesu wider, zeigen aber die Kraft der Erneuerung, die allen von Gott kommt. Deshalb erinnern sie vielfach an die Verkündigung Jesu selbst, streben aber nach vorne: in die Missionsverkündigung hinein.

3.1.1 Die Überlieferung vom leeren Grab (Mk 16,1-8 parr.; Joh 20,1-10)

a. Die älteste Erzählung vom leeren Grab ist Mk 16,1-8. Auch sie ist christologische Erinnerung und narrative Christologie. Das leere Grab wird zum Ort der Erstverkündigung aus Engelsmund; es ist kein Beweis, aber ein Anhaltspunkt für den Glauben an die Auferstehung Jesu, die immer als eine leibliche gedacht worden ist.

b. Das Grab Jesu ist ein Symbol des Glaubens. Es ist geheimnisvoll und anstößig. Es löst das Geheimnis des Glaubens nicht auf, sondern macht sichtbar, wie groß es ist. Es macht den Glauben nicht weniger anstößig, sondern gibt ihm einen entscheidenden Anstoß. Was ist geheimnisvoller und anstößiger: dass Jesu Grab voll war oder dass es leer ist?

3.1.1.1 Das volle Grab

a. Das volle Grab spielt eine wichtige Rolle im Bekenntnis des Glaubens (1 Kor 15,3) Das Begräbnis Jesu steht für die Realität seines Todes. Jede Scheintodhypothese scheidet.

b. Das volle Grab spielt auch eine wesentliche Rolle in allen Evangelien. In allen vier Evangelien beschließt die Geschichte vom Begräbnis Jesu durch Josef von Arimathäa, ein Mitglied des Synhedrion (Mk 15,43), der sich auf die Seite Jesu gestellt hat (Mk 15,43; Joh 19,38). Die Angaben stimmen im wesentlichen überein. Die Szenerie ist plausibel; die These, die Urgemeinde habe nichts vom Grabe Jesu gewusst, ist gewollt.

c. Das Grab war voll – so konnten es in Jerusalem alle wissen. Dass Jesus gekreuzigt und begraben wurde, ist ein historisches Faktum. Aber es ist kaum zu begreifen für seine Jünger, die ihren Meister für den Messias gehalten haben; und es ist skandalös für alle, die sich den Gottessohn als strahlenden Helden vorstellen, als überirdisches Wesen, das mit der Niedrigkeit menschlicher Existenz nichts im Sinn haben kann. Das Credo aber hält fest: Jesu Grab war voll. Jesus ist wirklich gestorben. Sein Tod war kein Scheintod, sondern der bittere Tod am Kreuz. Diese schmerzliche Erinnerung ist wichtig. Von der Realität des Todes muss gesprochen werden, weil sonst von der Menschlichkeit Jesu nicht gesprochen werden könnte und damit nicht von der Liebe, in der er „für uns“ gelebt hat und gestorben ist.

3.1.1.2 Das leere Grab

a. Ob das leere Grab im Bekenntnis des Glaubens eine Rolle spielt, ist strittig. 1 Kor 15,4f. umschließt unausgesprochen das Bekenntnis zum leeren Grab, das am dritten Tage, heißt: am Sonntag nach dem Sabbat, aufgefunden wurde. Die Auferweckung „am dritten Tage“ wird von den Erscheinungen abgesetzt. Das leere Grab ist die *conditio sine qua* non der Auferstehung.

b. Das leere Grab ist in den Evangelien so wichtig wie das volle Grab. Alle vier Evangelien erzählen vom leeren Grab.

- Die älteste Erzählung ist Mk 16,1-8. Auch sie ist christologische Erinnerung und narrative Christologie. Das leere Grab wird zum Ort der Erstverkündigung aus Engelsmund; es ist kein Beweis, aber ein Anhaltspunkt für den Glauben an die Auferstehung Jesu, die immer als eine leibliche gedacht worden ist.
- Bei Lukas, Matthäus und Johannes wird die Rolle der Frauen als Glaubenszeugen ausgestaltet.
- Bei Matthäus spielt das Gerücht vom gestohlenen Leichnam und seine Widerlegung eine sehr große Rolle.
- Bei Lukas gibt es eine Kritik an der Fixierung auf das leere Grab („Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?“) wie später bei der Himmelfahrt („Was schaut ihr zum Himmel?“).
- Johannes nutzt die Grabeserzählung zu narrativer Ekklesiologie: Der Lieblingsjünger ist schneller – und lässt Petrus den Vortritt, aber schaut tiefer und glaubt eher (Joh 20,1-16).

Das Grab ist leer – so erzählen es in Jerusalem die Jüngerinnen, die Jesus von Galiläa her bis unter das Kreuz nachgefolgt sind. Sie wissen, wo er begraben worden ist und wo sie ihn am ersten Tag der Woche suchen müssen. Was sie erzählen, ist unglaublich. Die Jünger halten es für Weibergeschwätz, die modernen Zeitgenossen wollen nichts wahr haben, was ihnen nicht von den Naturwissenschaften erklärt worden ist. Das Credo aber stellt sich auf die Seite der Osterfrauen: Das Grab Jesu ist leer, weil Gott seinen Sohn von den Toten auferweckt hat. Gott ist, wenn er die neue Schöpfung der vollendeten Gottesherrschaft ins Werk setzt, nicht an die Grenzen von Raum und Zeit gebunden – und schon gar nicht an die Grenzen menschlicher Fassungskraft. Das leere Grab steht als Denkmal des Glaubens für die Auferstehung des Leibes Jesu: dass der Auferstandene kein anderer als der Irdische ist, der gekreuzigte Jesus von Nazareth.

Zugabe: Maria Magdalena, Petrus und der Lieblingsjünger

(1) Die literarische Gestalt

a. Die johanneische Grabesgeschichte gewinnt Profil durch ihre enge Verknüpfung mit den Erscheinungsgeschichten und vor dem Hintergrund der synoptischen Tradition. Im synoptischen Vergleich zeigt sich, dass Johannes seine Geschichte in einer Lücke ansiedelt, die von Markus und Lukas gelassen wird.

- Nach Markus endet die Geschichte im überlieferten ursprünglichen Text mit dem Schweigen der Frauen aus Angst und Furcht (Mk 16,8). Dass dieses Schweigen irgendwann gebrochen worden sein muss, wird nicht mehr erzählt, muss aber passiert sein.⁴
- Nach Lukas erstatten die Frauen den Jüngern Bericht (Lk 24,1-10), die aber glauben ihnen nicht, was sie hören (Lk 24,11; vgl. Lk 24,22). Immerhin geht Petrus nach Lk 24,12 (textkritisch nicht hundertprozentig gesichert) zum Grab und sieht dort die Leintücher, glaubt aber nicht, sondern „staunt“ nur.

Joh 20,1-10 füllt die markinische Lücke und gestaltet die lukanischen Ansätze. Ob dies aufgrund einer – dann sehr freien – redaktionellen Bearbeitung synoptischer Vorgaben oder in Aufnahme eigener johanneischer Traditionen geschieht, wofür die Gestalt des Lieblingsjüngers spricht, wird kontrovers diskutiert.

- Auf der einen Seite wird Maria Magdalena, die auch in allen synoptischen Frauenlisten der Ostertradition auftaucht (Mk 16,1; Mt 28,1, Lk 24,10), aber dort zu einer Frauengruppe gehört, herausgehoben – was ein johanneisches Stilmittel zur Steigerung des Effektes ist. Dass nur Maria Magdalena ausdrücklich erwähnt wird, erklärt sich aus dem Zusammenhang mit der folgenden Erscheinungstradition (Joh 20,11-18).
- Auf der anderen Seite wird Maria Magdalena nicht isoliert, sondern als Repräsentantin der Frauengruppe gezeigt. Das ergibt sich aus der 1. Person Plural in Joh 20,2: „Wir wissen nicht, ...“.

b. In Joh 20 ist eine dramatische Steigerung angelegt, die von einer großen Wende eingeleitet wird:

- Maria Magdalena sagt, nachdem sie das leere Grab gesehen hat, den Jüngern zuerst: „Wir wissen nicht ...“ (Joh 20,2), dann aber: „Ich habe den Herrn gesehen“ (Joh 20,18).
- Petrus und der Lieblingsjünger sehen das leere Grab, und der zweite glaubt bereits, während bei Petrus noch alles offen bleibt (Joh 20,8ff.); dann erscheint Jesus selbst und alle glauben, am Ende auch Thomas (Joh 20,19-29) – nicht ohne von Jesus gehört zu haben: „Selig, die nicht sehen und doch glauben“ (Joh 20,29), was auf die theologische Relativierung selbst des Glaubens des Lieblingsjüngers im leeren Grab nach abgestimmt ist (Joh 20,9).

Diese Steigerung relativiert die Bedeutung des leeren Grabes gegenüber den Erscheinungen bei der Entstehung des Osterglaubens. Sie relativiert aber auch die Bedeutung der Erscheinungen: Sie sind Offenbarung, derer die Jünger bedürfen, weil sie nicht von sich aus so weit sehen können, wie Jesus sieht.

⁴ Nach Matthäus verkünden die Frauen „voll Furcht und Freude“, zumal ihnen auf dem Weg zu den Jüngern der Auferstandene selbst erschienen ist (Mt 28,1-10). Das ist ein geschlossener Erzählkreis, der keine Lücke erkennen lässt.

(2) Der Wettlauf der Jünger

a. Eine besondere Farbe gewinnt die johanneische Grabesgeschichte durch den Wettlauf zwischen Petrus und dem Lieblingsjünger zum leeren Grab.

- Er spiegelt eine Facette urchristlicher Kirchenpolitik, weil er das Verhältnis petrinischer und johanneischer Traditionen klärt, das in Joh 21 vertieft werden wird.
- Er ist aber auch eine Beitrag zur Hermeneutik des Ostergeschehens: Wer kommt wie zum Glauben an die Auferstehung?

Seit der Antike ist die Symbolik der Geschichte klar. Die Deutungen gehen weit auseinander.

b. Maria Magdalena wendet sich ohne weiteres an die beiden Jünger, die nach dem Johannesevangelium die profiliertesten Züge haben.

- Simon Petrus ist zwar nach Johannes (Joh 1,35-51) weder der Erstberufene – anders als bei den Synoptikern (nach Mk 1,16-20 par. Mt 4,18-22; Lk 5,1-11) – noch der Erstzeuge der Auferstehung – ebenfalls anders als nach den Synoptikern (Mk 16,6f. parr.; Lk 24,34: „Der Herr ist wahrhaft auferstanden und dem Simon erschienen“) und Paulus (1 Kor 15,3ff.).

Aber er ist vom Berufungswort Jesu an „Kephas“ (Joh 1,42), der „Fels“ der Kirche, wie Abraham für Israel (Jes 51,1f.); er ist in der galiläischen Krise der Sprecher der Apostel, die zu Jesus halten (Joh 6,68: „Zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte ewigen Lebens“). Er will für Jesus sein Leben hingeben (Joh 13,36ff.) und zieht in Gethsemane auch das Schwert, um Jesus zu verteidigen (Joh 18,10), wird aber zum Verleugner Jesu (Joh 18,12-27) – und von Jesus doch nicht fallengelassen (vgl. Joh 21,15ff.).

- Der Lieblingsjünger, den die Synoptiker nicht kennen, ist bei Johannes unter drei Aspekten gezeichnet:
 - Er ist der „Jünger, den Jesus liebte“. Er ist seinem Herzen an nächsten (Joh 13,23); ihm vertraut er seine Mutter an (Joh 19,26).
 - Er ist der „andere Jünger“ – immer im Unterschied zu Petrus, seit der Passionsgeschichte (Joh 18,16) und oft im Osterevangelium (Joh 20,3.4.8).
 - Er ist der qualifizierte Zeuge, auf den das Evangelium seine Autorität stützt (Joh 19,35; vgl. Joh 21,34f.).

Die Rollenverteilung ist aus der Nähe zum Lieblingsjünger beschrieben:

- Er ist schneller als Petrus (Joh 20,4), ist eher beim Grab (20,5), sieht als erster die Leintücher (Joh 20,5) und kommt früher zum Glauben (Joh 20,8: Er sah und glaubte“).
- Er wartet aber auf Petrus (Joh 20,5) und lässt ihm den Vortritt (Joh 20,6).
- Gemeinsam sind sie schließlich im Grab (Joh 20,7), gemeinsam gehen sie wieder zu den anderen Jüngern zurück (Joh 20,10).

Das Johannesevangelium nimmt die Sichtweise des Lieblingsjüngers auf und gibt ihr theologisches Gewicht.

Maria Magdalena ist als Osterzeugin auch dadurch qualifiziert, dass sie weiß, an wen sie sich wenden muss, wenn sie nicht mehr weiter weiß. Die Pointe ist dann, dass nicht jene beiden sie zum Glauben gebracht haben, sondern dass Jesus selbst ihr Ostern erschlossen hat.

(3) Die kirchenpolitische Pointe

a. Die politische Brisanz dieser Konstellation ergibt sich,

- wenn man den Lieblingsjünger (was unstrittig ist) als die Bezugsgestalt der johanneischen Kommunität betrachtet,
- Petrus aber (was strittig ist) als die Bezugsgestalt der synoptischen Tradition und als Identifikationsfigur auch der paulinischen Tradition ansieht, mithin als die Nummer 1 der werdenden Kirche.

Beide Voraussetzungen ergeben sich aus der Einleitungswissenschaft, wenn sie die literarische Konstruktion der Evangelienüberlieferung mit bedenkt.

b. Unter der Voraussetzung, dass die Einleitungswissenschaft richtige Zuschreibungen vornimmt, kann Joh 20 so gelesen werden,

- dass sich die johanneische Gemeinschaft, deren Zeugnis das Evangelium wird, auf ihre Stärken, ihre Beweglichkeit, ihre Weitsicht besinnt und darauf ihren Anspruch ableitet,
- sich aber nicht isoliert, sondern im Kontakt mit Petrus und der von ihm, dem Fels, repräsentierten Kirche bleibt, um ihr Zeugnis hier einzubringen.

Der Kanon hätte dann dieses johanneische Angebot ratifiziert.

(4) Die hermeneutische Klärung

a. Über die Kirchenpolitik hinaus ist aber Joh 20,1-10 auch eine differenzierte Aussage zur Entstehung des Osterglaubens.

b. Das leere Grab, für sich genommen, ist – mit einer einzigen Ausnahme – allen ein Rätsel.

- Maria Magdalena hat die einzig vernünftige Erklärung: dass man den Leichnam Jesu entfernt habe (Joh 20,2; vgl. 20,13.15).
- Nach den synoptischen Traditionen sind es im leeren Grab erscheinende Engel, die verkünden, was passiert ist: dass das Grab aus keinem anderen Grund leer ist als dem, dass Jesus von den Toten auferstanden ist. Diese Engelercheinung ist bei Johannes reduziert. Die Engel verkünden nicht, sondern fragen nur (Joh 20,12). Maria stellt eine Gegenfrage – erhält die eigentliche Antwort aber nicht durch die Engel, sondern durch den auferstehenden Christus selbst.

Das leere Grab ist für die Entstehung des Osterglaubens wesentlich, weil es voll gewesen ist. Voll ist es gewesen, weil Jesus wirklich tot und begraben war. Das halten alle Passionsgeschichten fest (Joh 19,38-41). Ohne dass dieses volle Grab leer gefunden wurde, ist den Evangelien zufolge weder die Auferstehung geschehen noch der Osterglaube entstanden.

c. Der einzige, der im Grab selbst zum Glauben kommt, ist der Lieblingsjünger: Er „sah und glaubte“ (Joh 20,8).

- Er sieht und glaubt, nachdem er ins Grab getreten war (Joh 20,8).
- Er hat zuvor schon das Leintuch gesehen (Joh 20,5), in das Joseph von Arimathäa und Nikodemus den Leichnam Jesu eingewickelt hatte (Joh 19,40).⁵
- Im Grab sieht er gleichfalls das Schweiß Tuch, mit dem der Kopf bedeckt war (Joh 20,7).⁶

Die Leintücher (griechisch: *odonia*) und das Schweiß Tuch (griechisch: *soudarion*) sind „Reliquien“ – Hinterlassenschaften Jesu. An ihnen kann man erkennen, wer der ist, der sie hinterlassen hat. Man muss sie sinnlich erfassen (hier: sehen; später auch: berühren, küssen), um sie wirken zu lassen. Im leeren Grab kann der Lieblingsjünger begreifen, was sie bedeuten: dass Jesus den Tod überwunden hat. Das leere Grab ist dafür der gegebene Ort.

d. Allerdings bedarf ein tieferer Glaube solcher Zeichen nicht. Wer „die Schrift“ kennt (das sog. „Alte Testament“), bedarf ihrer nicht. Die Schrift „kennt“ nach Johannes, wer sie mit den Augen Jesu liest. In diese Exegeten-Schule gehen die Jünger Jesu.

⁵ An diese Leintücher erinnert das Grabtuch von Turin. Zur Ausstellung 2010 vgl. das „Stichwort“ auf der Homepage der Deutschen Bischofskonferenz (<http://www.dbk.de/themen-turiner-grabtuch.html>) mit Texten von Josef Rist und Thomas Söding (<http://www.ruhr-uni-bochum.de/nt/info/aktuelles/grabtuchvonTurin.html>).

⁶ Hier gibt es eine Verbindung zum „Schweiß Tuch der Veronika“. Diese Reliquie ist eine römische Alternative zur syrischen Abgar-Legende des „wahren Bild“ (vera icon) Christi. Diese Tradition, die zum Mandylion führt, führt auf eine Szene aus dem Leben Jesu zurück: Der König von Edessa wird vom Aussatz geheilt, nachdem Jesus, der seiner Bitte, zu ihm zu kommen, nicht entsprechen kann, sein Bild auf ein Tuch gedrückt hat, das der König auf sein Gesicht pressen soll. Die Veronika-Tradition geht auf eine Kreuzweglegende zurück und hat das Schweiß Tuch aus dem Grab auf den Weg Jesu nach Golgotha transferiert.

3.1.2 Die Erscheinungstraditionen

a. Neben die Grabesgeschichten treten in den Evangelien Erscheinungserzählungen, bei Markus allerdings erst im sekundären Schluss (Mk 16,9-20). Die Erscheinungsgeschichten überliefern Begegnungen mit dem Auferstandenen, die von den Jüngern (beiderlei Geschlechts) als Offenbarungen Gottes gesehen worden sind, in denen Vergebung und Berufung, Identifikation und Berufung Hand in Hand gehen.

b. Die neutestamentlichen Erscheinungserzählungen gehören zur Gattung alttestamentlichen Theophanie- und Angelophaniegeschichten. In den Erscheinungserzählungen der Apostelgeschichte und der apokryphen Evangelien. Gattungsmerkmale sind

- die Initiative Gottes resp. des Göttlichen,
- die Zweifel derer, denen die Erscheinung widerfährt,
- die Überwindung der Zweifel durch den Zuspruch des in Erscheinung Tretenden,
- der Sendungsauftrag an die Adressaten der Erscheinung.

Der Zusammenhang spiegelt die menschliche Dramatik der göttlichen Offenbarung.

c. Bei den Erscheinungsgeschichten gibt es die größte Nähe zu den Bekenntnisformeln, wie z.B. 1 Kor 15,3-5. Auch in den Predigten wird sie zum großen Thema, das bei den Jüngern die große Wende vom Zweifel zum Glauben, von der Trauer zur Freude, von der Angst zum Mut, das Evangelium zu verkünden, ausgelöst habe.

d. In den Credoformeln werden die Ergebnisse derjenigen Glaubenserfahrungen festgehalten, die von den „Großen“ gemacht worden sind, besonders Petrus und den Zwölf, aber auch Paulus. Die Evangelien erzählen, wie es zu diesen Einsichten gekommen ist: dass sie alles andere als selbstverständlich gewesen sind und dass sie auch von vielen „Kleinen“ geteilt wurden, nicht nur Frauen, sondern z.B. auch von den Emmausjüngern.

e. Die Erscheinungserzählungen sind eng mit den Grabesgeschichten verflochten: literarisch, theologisch und historisch.

- In den Grabesgeschichten wird regelmäßig auf die Erscheinungen verwiesen (Mk 16,6f. parr.).
Die Erscheinungsgeschichten leben vom Staunen, dass derjenige, der doch tot und begraben war, wieder lebendig ist und dass die Frauen das Grab nicht deshalb leergefunden haben, weil Jesu Leichnam beiseitegeschafft worden ist, sondern weil er von Toten auferweckt worden ist.
- Die Verkündigung, Jesus sei seinen Jüngern leibhaftig erschienen, wäre in Jerusalem chancenlos gewesen, wenn jemand ein volles Grab hätte zeigen können.
- Die Erscheinungen setzen die leibliche Auferstehung Jesu voraus, die leibliche Auferstehung setzt das volle wie das leere Grab voraus.

Die enge Verflechtungen zu lösen, setzt einen Schlag auf den Gordischen Knoten voraus.

f. Die Erscheinungserzählungen der Evangelien geben dem urchristlichen Glauben an die Auferstehung Jesu Ausdruck in der Form einer Erzählung über seine Erscheinung und machen die Erinnerung an die Erscheinungen Jesu zu einem Zeugnis des Christusglaubens. Durchweg geht es um die Offenbarung der Zugehörigkeit Jesu Christi zu Gott, um die Identität des Auferstandenen mit dem Irdischen, dem Gekreuzigten und um den Zusammenhang zwischen Erscheinung und Sendung

g. Die Erscheinungserzählungen haben ein historisches *fundamentum in re* in den Glaubenserfahrungen und Christusvisionen der ersten Jünger. Sie sind literarisch so gestaltet, dass die grundstürzende Neuheit des Osterglaubens zum Ausdruck gebracht wird.

3.1.2.1 Die Erscheinung in Galiläa nach Mt 28,16-20

a. „Matthäi am Letzten“ ist ein programmatischer Abschluss des Evangeliums, der den Ausblick auf die Geschichte der Kirche und ihrer Mission öffnet.

b. Mt 28,16-20 hat eine leicht zu erkennende Struktur:

- 16f. Die erzählerische Einleitung:
Die österliche Erscheinung Jesu
- 18ff. Das österliche Manifest Jesu

18	Die Vollmachtsaussage Jesu
19f.	Der Sendungsauftrag Jesu
19a	Der Missionsauftrag
19b	Der Taufbefehl
20a	Der Lehrauftrag
20	Die Beistandsverheißung Jesu

Im gattungsgeschichtlichen Vergleich tritt das Erzählerische in Mt 28,16-20 ziemlich weit zurück. Im Zentrum steht das Manifest Jesu und damit das Deklaratorische.

c. Der Missionsbefehl Jesu hat testamentarischen Charakter.

- Diskutiert wird ein Rückbezug auf das Kyros-Edikt 2Chron 36,23⁷, zumal mit diesem Wort die *Biblia Hebraica* – heute – endet.
- Strukturverwandt ist das Wort Josefs an seine Brüder Gen 45,9-11⁸:
Beteuerung der eigene Macht – Auftrag – Beistandszusage.

In beiden Fällen bleibt aber ein erheblicher Unterschied sowohl in der Person als auch im Inhalt der Erklärung.

- Das Gewicht der Aussage lässt sich nur mithilfe von Dan 7,13f. vermessen – nur dass, was dort für den Jüngsten Tag angekündigt wird, hier für die österliche Gegenwart in Anspruch genommen und von dort her für die futurische Eschatologie geöffnet wird.
- Der Ort der Aussage, der Berg, die Gattung der Theophanie und der Inhalt verweisen auf die Sinaioffenbarung Ex 34 zurück. Sie hat auch die (allerdings nicht ganz reine) Grundstruktur:
 - Selbstvorstellung (Ex 34,6f.10),
 - Auftrag (Ex 34.11-22.25f.),
 - Zusage (Ex 34,23f.26).
- Es geht hier wird dort um den Abschluss des neuen Bundes. Freilich bleiben die Unterschiede unübersehbar: Ex 34 richtet den Blick nach innen und auf das Gesetz, Mt 28 nach außen und auf die Lehre Jesu.

Der Missionsauftrag hat tiefe theologische Wurzeln in der Bundestheologie Israels.

⁷ So Hubert Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi*, pass.

⁸ So Bruce J. Malina, *The Literary Structure and Form of Mt 28,16-20*, in: NTS 17 (1970/71) 87-103.

d. Mt 28,16-20 bringt wesentliche Aspekte urchristlichen Auferstehungsglaubens zum Ausdruck:

- die Erscheinungen des Auferstandenen als – neben dem leeren Grab – Ursprung des Osterglaubens,
- die Erhöhung des Auferstandenen, seine Partizipation an Gottes Allmacht,
- das „Für“ der Auferstehung Jesu Christi, das Paulus betont (Röm 8,31-38), konzentriert im Immanuel-Motiv Mt 28,20,
- die missionarische Sendung der Apostel als Ziel der österlichen Erscheinung.

In der Komposition des Kanons erscheinen die Bekenntnisformeln als Echo auf den Missionsauftrag; genetisch haben sie entscheidend zur Ausformulierung der Erscheinungsgeschichte beigetragen.

e. Der trinitarische Taufbefehl gilt meist als jung, weil trinitarisch, dürfte aber doch eine alte judenchristliche Tradition wiedergeben.⁹

- Die Taufe nimmt die Johannestaufe auf und transformiert sie christologisch.
- Der Bezugstext im Evangelium ist die Erzählung der Taufe Jesu (Mt 3,13-17), die eine narrative Trinitätstheologie liefert.¹⁰
- Die Einheit Gottes ist gewahrt, weil im Singular von dem Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes die Rede ist.
- Getauft wird „auf den Namen“ (εἰς τὸ ὄνομα) des dreieinen Gottes – nicht „im Namen“, womit die Autorität des Täufers betont wäre, seine Legitimation durch Gott, sondern „auf ... hin“ (Akkusativ der Richtung), womit die Unterstellung unter die Herrschaft Gottes gemeint ist, die Anteilhabe an seinem Leben, entsprechend der Bitte an den Vater um die Heiligung seines Namens (Mt 6,9-13).

Die trinitarische Struktur spiegelt, dass in Jesus Gott selbst gegenwärtig wird (Mk 1,23: „Gott mit uns“) und dass die Geschichte Jesu kraft des Geistes zur Gegenwart und Zukunft der Kirche wie der Menschheit wird.

f. Die Lehre der Jünger soll sich an der Lehre Jesu orientieren – die im Matthäusevangelium selbst dargestellt wird. Damit wird das „Buch der Geschichte Jesu Christi“ zur Grundlage christlicher Theologie.

g. Die Adressaten der Mission sind „alle Völker“ – ob ein- oder ausschließlich Israels, ist eine heiß diskutierte Frage. Die umfassende Aussage der Vollmacht lässt eher an eine Inklusion Israels gelten, wie sie für die Frühzeit auch für die Petrus- und Paulusmission bezeugt ist.

Literatur:

Albert Denaux, *Matthew's Story of Jesus' Burial and Resurrection* (Mt 27,57 – 28,20), in: R. Bieringer u.a. (Hg.), *Resurrection in the New Testament*. FS J. Lambrecht (BETHL 165), Leuven 2002, 123-145

⁹ Vgl. *Peter Stuhlmacher*, *Zur missionsgeschichtlichen Bedeutung von Mt 28,16-20*, in: *EvTh* 59 (1999) 108-130.

¹⁰ Vgl. *Th. Söding*, *Ein Gott – Ein Herr – Ein Geist. Die neutestamentliche Trinitätstheologie und ihre liturgische Bedeutung*, in: Bert Groen – Benedikt Kranemann (Hg.), *Liturgie und Trinität* (QD 229), Freiburg - Basel - Wien 2008, 12-57.

3.1.2.2 *Die Erscheinungen auf dem Weg nach Emmaus und in Jerusalem nach Lk 24*

a. Lukas erzählt mehrere Erscheinungsgeschichten, die sich teils überlappen, teils ergänzen, indem sie aufeinander folgen. Alle spielen am Ostertag selbst in Jerusalem: Ausdruck der Einheit der Heilsgeschichte.

b. Die Emmausgeschichte (Lk 24,13-35) ist lukanisches Sondergut. Sie reißt den Erzähltext auf, weil die beiden Jünger auf einem Irrweg sind, weg von Jerusalem, hält ihn aber auch wieder zusammen, weil Jesus den Irrlufern nachgeht, um sie wieder zurück zu bringen: dorthin, wo sie gebraucht werden und wo das Projekt Kirche beginnen soll.

- Die Emmaus-Jünger – einer heißt Kleopas, der andere ist namentlich unbekannt – sind vor Trauer und Unverständnis wegen des Kreuzestodes Jesu auf der Flucht aus Jerusalem. Am Ende kehren sie nach Jerusalem in die Gemeinschaft der Jünger zurück: dorthin, wohin sie gehören.
- Jesus erscheint, zunächst ihnen unerkannt bleibend, und führt sie zum Auferstehungsglauben, indem er mit ihnen geht, sie fragt, sie an Jesu Verkündigung erinnert, ihnen die Heilige Schrift erschließt, bei ihnen bleibt, da es Abend wird, ihnen beim Mahl das Brot bricht und sich ihnen entzieht, so dass sie selbst den rechten Weg finden, zurück nach Jerusalem, zurück zu den Zwlfen, zurück in die Gemeinschaft der Jünger. .

Die Emmaus-Perikope arbeitet die Enttäuschung der Jünger wegen der Kreuzigung Jesu auf, das Zerbrechen ihrer messianischen Hoffnungen – und zeigt, wie von einem tieferen Verständnis des Weges Jesu her der Messiasglaube als Osterglaube entsteht.

c. Die Erscheinungen des Auferstandenen vor den Aposteln (Lk 24,36-53) geben gleichfalls lukanisches Sondergut wieder, sind aber im Thema auf einer Linie mit anderen Erscheinungserzählungen.

- Nach Lk 24 ist Jerusalem der Ort von Erscheinungen des Auferstandenen vor den Aposteln. Die Galiläa-Tradition von Mk 16 und Mt 28 wird ausgeblendet, weil Lukas so Jerusalem als Drehpunkt der Heilsgeschichte noch deutlicher markieren kann. 1 Kor 15,1-11 lässt Raum für Erscheinungen Jesu in Galiläa und Jerusalem, nennt aber keine Orte. Auch Joh 20 lässt Erscheinungen in Jerusalem spielen.
- Lukas betont die Realität, die Leiblichkeit des Auferstandenen. Das ist in seiner Rekapitulation der Protepiphanie angelegt: „Der Herr ist wahrhaft auferstanden und dem Simon erschienen“ (Lk 24,34). Lk 24,37 nennt das Glaubensproblem: Die Jünger halten den Auferstandenen für ein Gespenst; sie erkennen ihn nicht als Jesus sie fürchten, einer Illusion aufgesessen zu sein. Demgegenüber demonstriert der Auferstandene seine Körperlichkeit als Ausweis seiner Identität.

Er zeigt seine Hände und Füße (Lk 24,39). Anders als bei Johannes ist von Jesu Wundmalen keine Rede. Lukas stehen die heilenden Hände und die Füße des Wanderers Jesus vor Augen. Er isst Fisch vor ihren Augen (Lk 24,42f). Die Pointe ist nicht die Mahlgemeinschaft mit in Joh 21, sondern die Demonstration der Leiblichkeit. Jesus erinnert an den wunderbaren Fischfang, mit dem nach Lk 5,1-11 die Nachfolge seiner Jünger begann.

Jesus belässt es aber nicht bei der Demonstration seiner Präsenz, sondern identifiziert sich – hnlich wie auf dem Weg nach Emmaus – durch die Erinnerung an seine eigene Verkündigung und an das Wort der Heiligen Schrift, das durch seinen Tod und seine Auferstehung „in Erfüllung gehen“ muss (Lk 24,46ff.). ber das Motiv der Zeugenschaft kommt er zur Geistverheiung (Lk 24,48f.).

Literatur:

Anna Maria Schwemer, Der Auferstandene und die Emmausjünger, in: F. Avemarie – H. Lichtenberger (Hg.), Auferstehung – Resurrection (WUNT 135), Tübingen 2001, 95-117

Hans-Joachim Eckstein, Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu. Lukas 24,34 als Beispiel früher formelhafter Zeugnisse, in: ders. – Michael Welker (Hg.), Die Wirklichkeit der Auferstehung, Neukirchen-Vluyn 2002, 1 -30

Exkurs: Die Himmelfahrt Jesu

(1) Die Texte

Lk 24,50-53

⁵⁰Er führte sie hinaus nach Bethanien und erhob seine Hände und segnete sie, ⁵¹und es geschah, als er sie segnete, schied er von ihnen und wurde in den Himmel hinaufgetragen, ⁵²und sie fielen nieder und kehrten mit großer Freude nach Jerusalem zurück ⁵³und waren allezeit im Tempel und lobten Gott.

Apg 1,9-11

⁹Und während er sprach, sahen sie, wie er emporgehoben wurde und eine Wolke ihn fortnahm vor ihren Augen. ¹⁰Und als sie zum Himmel starteten, wie er auffuhr, siehe, standen zwei Männer bei ihnen in leuchtenden Gewändern, ¹¹und sie sprachen: „Ihr Männer aus Galiläa, was steht ihr und schaut zum Himmel? Dieser Jesus, der von euch fort in den Himmel aufgenommen wurde – so wird er kommen, wie ihr ihn in den Himmel habt auffahren gesehen.“

(2) Die Kontexte

Lk 24,50-53 bildet den Schluss des Lukasevangeliums, Apg 1,9-11 gehört zur Eröffnung der Apostelgeschichte. In beiden Fällen geht die Verheißung des Geistes durch den Auferstandenen voran, der die Apostel nach Ostern zur Evangeliumsverkündigung befähigt (Lk 24,49; Apg 1,8). In Lk 24 ist der Fokus christologisch, in Apg 1 ekklesiologisch. Die kritische Frage der Engel an die galiläischen Männer in Apg 1,11 entspricht der an die galiläischen Frauen am leeren Grabe in Lk 24,5 („Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten!“). Nach Lk 24 ist die Zeit der Trauer vorbei; die Osterfreude soll beginnen. Nach Apg 1 ist die Zeit der Erscheinungen Jesu vorbei; die Mission der Kirche soll beginnen (Apg 2). Bis zur Wiederkunft Christi bestimmt sie die Geschichte.

(3) Das Motiv

a. Lk 24,50-53 par. Apg 1,9-11 folgt dem Gattungsschema einer Entrückungserzählung.

b. Das wichtigste alttestamentliche Beispiel gibt die Entrückung des Elija nach 2Kön 2,11f:

Während sie miteinander gingen und redeten, erschien ein feuriger Wagen mit feurigen Pferden und trennte beide voneinander. Elija fuhr im Wirbelsturm zum Himmel empor. Elischa sah es und rief laut: Mein Vater, mein Vater! Wagen Israels und sein Lenker! Als er ihn nicht mehr sah, fasste er sein Gewand und riss es mitten entzwei.

Vgl. Sir 48,9

Du wurdest im Wirbelsturm nach oben entrückt,
in Feuermassen himmelwärts.

c. Eine Entrückung wird auch bei Henoch (Gen 5,24) erwähnt. Bei Elija ist sie mit der Erwartung einer Wiederkunft verknüpft (Mal 3,22s.).

d. Das wichtigste hellenistisch-römische Beispiel gibt die Erzählung des Livius 59 v. Chr. – 17 n.Chr.) von Romulus (hist. I 16).

Als er auf dem Feld beim Ziegensumpf, um das Heer zu mustern, eine Volksversammlung abhielt, entstand plötzlich ein Unwetter mit furchtbarem Getöse und Donnerschlägen. Es bedeckte den König mit einer so dichten Wolke, dass es seine Gestalt den Blicken entzog. Danach war Romulus nicht mehr auf Erden. ... Das Volk verharrte lange in traurigem Schweigen, ... denn leer sah es den Thron des Königs – wenn es auch den Senatoren, die in nächster Nähe gestanden hatten, glaubte, dass Romulus durch einen Sturmwind in den Himmel entrückt worden sei. Darauf machten einige den Anfang, und schließlich huldigten alle Romulus als einem Gott, von Gott gezeugt, als König und als Vater der Stadt der Rom.

Ovid hat die mythischen Züge verstärkt (met. 1, 808-827). Ähnliche Mythen werden von Alexander dem Großen (Pseudo Callisth hist. Alex. 33,27) und von Augustus (Sueton, Aug. 100,4) erzählt.

e. Der entscheidende Unterschied zu allen Parallelen besteht darin, dass bei Lukas die Entrückung nicht *anstatt* des Todes, sondern nach der Grablegung erfolgt – in der Wirkung seiner Auferstehung von den Toten.

(4) Theologie

Die Himmelfahrt gehört zum Komplex der „Erhöhung“ Jesu zur Rechten Gottes (Ps 110), einem Bild für die Partizipation an der Allmacht Gottes (Eph 4,6: Ps 68,19). Die Auferweckung geschieht im Zuge der Erhöhung. Zwischen beidem besteht ein wesentlicher Zusammenhang, beides fällt aber nicht in eins. Lukas setzt in der Differenzierung besondere Akzente, in Apg 1 stärker noch als Lk 24. Die Himmelfahrt zeigt die Zugehörigkeit des Auferstandenen zur Sphäre Gottes. Die Leiblichkeit der Auferstehung wird nochmals betont. Die Distanz zu den Jüngern, die vom Geist erfüllt werden wird, öffnet den Blick für die Aufgaben der Mission „bis ans Ende der Welt“ (Apg 1,8).

Wesentlich ist der Bezug zur Parusie. Sie – traditionsgeschichtlich eine uralte Vorstellung – wird zum Korrelat der Himmelfahrt, im Interesse, die Identität des Menschensohnes nicht nur mit dem irdischen, sondern auch mit auferstandenen Jesus Christus.

3.1.2.3 Die Erscheinungen in Jerusalem nach Joh 20

- a. Das Johannesevangelium kennt ein ausgefaltetes Osterevangelium,
- das zuerst von der Auffindung des leeren Grabes durch Maria Magdalena sowie Petrus und dem Lieblingsjünger handelt (Joh 20,1-10),
 - dann von mehreren Erscheinungen an mehreren Schauplätzen zu verschiedenen Zeiten.

Nach Joh 20 finden die Erscheinungen in Jerusalem statt,

- am ersten Tag der Woche, am angekündigten „dritten“ Tag nach dem Karfreitag, zuerst vor Maria Magdalena im Garten bei Golgotha (Joh 20,11-18), dann vor den Jüngern in einem geschlossenen Haus zu Jerusalem (Joh 20,19-23), eine Woche später im selben Haus vor den Jüngern einschließlich des Thomas (Joh 20.24-29),
- nach Joh 21 in Galiläa am „See von Tiberias“, gezählt als dritte Erscheinung (Joh 21,1), vor „Simon Petrus, Thomas, genannt Didymus, Natanaël aus Kana in Galiläa, den Söhnen des Zebedäus und zwei anderen von seinen Jüngern“ (Joh 21,1), darunter dem Lieblingsjünger (Joh 21,7.20-23).

Zwischen beiden Kapiteln liegt die Regiebemerkung Joh 20,30f., die abschließend den Sinn der Abfassung bestimmt. Das ist ein starkes Indiz, dass Joh 21 ein Nachtrag ist, eine „Fortschreibung“.

- b. Das johanneische Osterevangelium hat in Kapitel 20 folgende Gliederung

Joh 20,1-10	Die Entdeckung des leeren Grabes 20,1f Maria Magdalenas Entdeckung 20,3-10 Der Wettlauf Petri und des Lieblingsjüngers
Joh 20,11-18	Die Erscheinung des Auferstehenden vor Maria Magdalena <i>Identifikation – Sendung zu den Aposteln</i>
Joh 20,19-23	Die Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern <i>Identifikation- Sendung der Apostel</i>
Joh 20,24-29	Die Erscheinung des Auferstandenen vor Thomas <i>Identifikation - Glaube</i>
Joh 20,30f	Der Epilog des Evangelienbuches

Der Schriftsteller Patrick Roth hat in seiner Novelle „Magdalena am Grabe“¹¹ am Beispiel eines „Bibliodramas“ von Hollywood-Nachwuchsschauspielern auf eine Leerstelle in Joh 20,11-18 hingewiesen. Der Evangelist hat eine wesentliche Geste nicht erzählt: Maria wendet sich, scheint es, einmal zu viel um (20,14.16). Dazwischen muss passiert sein, was nicht erzählt wird: dass Jesus an ihr vorübergegangen ist. Er kommt nicht aus dem Grab, sondern zu ihr zurück; er geht an ihr vorbei zu Gott, so dass sie sich erneut nach ihm umschauchen muss.

¹¹ Frankfurt/M. 2003.

(1) Die Erscheinung vor Maria Magdalena

a. Die Erscheinung vor Maria Magdalena wurde im 20. Jh. meist als Legende betrachtet, weil es keine Entsprechung bei den Synoptikern gibt und in 1 Kor 15 Kephas und die Zwölf als Erstzeugen der Auferstehung benannt werden. In den letzten beiden Jahrzehnten hat sich der Wind gedreht,

- weil die feministische Exegese sich für die Magdalenerin eingesetzt¹²
- und weil die Perspektivität der synoptischen und paulinischen Traditionen gesehen worden ist: dass sie Erscheinungen vor denen erwähnen, die zur öffentlichen Evangeliumsverkündigung berufen sind; das aber konnten nur die von Jesus selbst erwählten männlichen Apostel sein.

Die besseren Gründe sprechen für einen historischen Kern.

b. Der Verdacht der Maria Magdalena ist der tödliche Verdacht gegen den Auferstehungsglauben: dass der Leichnam Jesu, von wem auch immer, beiseite geschafft worden sei, so dass Ostern eine reine Illusion wäre.

c. Das Leitmotiv der Geschichte ist das Erkennen.

- Maria erkennt Jesus nicht, sondern hält ihn für den Gärtner.
 - Dass sie ihn nicht erkennt, hängt nicht daran, dass er sich versteckt oder so sehr verändert hätte,
 - sondern daran, dass er selbst es ist und sich ganz offen zeigt.

Die Erkenntnisschwierigkeiten Marias spiegeln die Unglaublichkeit der Auferstehung wider.

Indem Maria an Jesus für den Gärtner hält, ist sie ihm schon ganz nahe, auch wenn sie es noch gar nicht weiß.

- Sie redet ihn als „Kyrios“ an (Joh 20,15) – eine Höflichkeitsanrede, deren Wortlaut nicht geändert werden muss, wenn sie zum Bekenntnis wird.
 - Sie hält ihn für den Gärtner – ein altes Bild Gottes seit der Paradiesgeschichte.
 - Jesus selbst gibt sich zu erkennen, indem er sie bei ihrem Namen ruft – und sie antwortet auf Hebräisch, indem sie bei seinem vertrauten Titel: „Rabbuni“ – „mein Meister“ ruft.

Der Moment der wahren Erkenntnis ist äußerst reduziert und aufs Intimste konzentriert. Es ist die Anknüpfung an eine vorösterliche Geschichte, die bei Johannes – bis auf die pure Notiz Joh 19,25 – unerzählt bleibt, wie im gesamten Neuen Testament, ausgenommen Lk 8,2.

d. Die Begegnung ist eine auf Distanz. Jesus hält Maria auf Abstand (*noli me tangere* – berühre mich nicht) – während er später bereit ist, sich von Thomas sogar an seinen Wundmalen berühren zu lassen (Joh 20,24-29). Das hat nicht mit dem Unterschied zwischen Mann und Frau zu tun, sondern mit dem in der Zeit.

- Nach Joh 20,11-18 ist Jesus bei seiner Auferstehung noch unterwegs: hinauf zu Gott seinem Vater. Bevor er diesen Weg nicht zu Ende gegangen ist, kann er – wie die Abschiedsreden erklärt haben, seinen Jüngern nichts geben.
- Nachdem er aber angelangt ist, kann er wiederkommen und sich von seinen Jüngern berühren lassen.

¹² Vgl. *Ingrid Maisch, Maria Magdalena. Zwischen Verachtung und Verehrung. Das Bild einer Frau im Spiegel der Jahrhunderte, Freiburg - Basel - Wien 1996*

Österliche Christologie in Joh 20

a. Die johanneischen Erscheinungserzählungen halten einerseits den urchristlichen Gedanken einer leiblichen Auferstehung Jesu fest: Der auferweckte Kyrios *ist* und *bleibt* Jesus von Nazareth; er ist nicht eine Idee, ein Archetyp, sondern eine Person. Johannes vertieft dieses Glaubenswissen dadurch, dass er zu verstehen gibt, der Auferstandene trage nach wie vor die Wundmale an seinen Händen und an seiner Seite (20,20.27): Jesus ist und bleibt stigmatisiert; er gibt sich als er selbst zu erkennen, indem er den Jüngern und schließlich auch Thomas die Verwundungen zeigt, die er in der Passion davongetragen hat.

Andererseits erzählen die Erscheinungsgeschichten, gerade die johanneischen, so von Jesu Auferstehungsleiblichkeit, dass deutlich wird: Die Auferweckung Jesu ist alles andere als die Wiederbelebung eines Leichnams. Sie ist nicht Rückkehr ins irdische, sie ist Aufbruch ins himmlische, ins ganz und gar von Gott bestimmte, nicht mehr an Raum und Zeit, nur noch an den Geist gebundene Leben. Johannes verdeutlicht dieses Moment dadurch, dass der Auferstandene durch die geschlossenen Türen hindurch wie aus dem Nichts in die Mitte der Jünger gelangt. Nicht das Mirakulöse ist betont, sondern das Erstaunliche einer Begegnung mit Jesus, die an keine irdische Grenze mehr gebunden ist. Entscheidend ist nur, dass er „*kommt*“ - wie er es in seiner Abschiedsrede verheißen hat (Joh 14,18.28). Jede historische, philosophische, tiefenpsychologische oder auch dogmatische Theorie, die das Rätsel der österlichen Begegnung mit dem leibhaftig Auferstandenen auflösen wollte, müsste versagen. Die Erzählung ist an theologischer Präzision nicht zu übertreffen. Johannes "bewegt sich hier mit traumwandlerischer Sicherheit an der äußersten Grenze des Vorstellbaren und Sagbaren entlang."¹³

b. Was Jesus als erstes überwinden muss, wenn er die Jünger senden will, ist ihre Angst.

- Nach 20,19 ist es ihre Angst vor den Juden (vgl. 7,13; 9,22; 19,38).
- Das aber ist genau jene Angst, die Petrus getrieben hat, Jesus dreimal zu verleugnen (18,15-18.25ff): die Angst um ihr eigenes Leben; die Angst, dasselbe Schicksal wie Jesus zu erleiden; die Angst, um der Solidarität mit Jesus willen verfolgt zu werden; die Angst vor dem eigenen Versagen; die Angst vor der Kreuzesnachfolge.

Hintergründig ist es die Angst, von Jesus im Stich gelassen zu werden, die Angst also, den Tod Jesu als endgültiges Scheitern seiner Sendung und damit den Gott, für den Jesus gelebt hat und gestorben ist, als Illusion erkennen zu müssen.

c. Diese Angst ist nur allzu verständlich. Sie ist auch im johanneischen Gemeindeverband weit verbreitet. In der Abschiedsrede Jesu hat der Evangelist ihr breiten Raum gegeben (14,1.27).

Diese Angst kann nicht mit Appellen, sie kann nicht mit Durchhalteparolen und nicht mit Schulterklopfen überwunden werden. Sie steckt so tief in den Jüngern, dass sie nur durch Jesus selbst überwunden werden kann: dadurch, dass er zu ihnen kommt; dadurch, dass er sich in ihre Mitte stellt; dadurch, dass er sich ihnen zu erkennen gibt; dadurch, dass er sie anredet; dadurch dass er sich ihnen ganz und gar zusagt. Dass eben dies geschehen ist (und noch und noch geschieht) - davon erzählt das Osterevangelium des Johannes. Jesus überwindet die Angst seiner Jünger, indem er ihnen die Erfahrung vermittelt, bei ihnen zu sein und sie zu stärken.

¹³ J. Blank, Das Evangelium nach Johannes (Geistliche Schriftlesung 4) III, Düsseldorf 1977, 175.

c. Die Überwindung der Angst ist gleichbedeutend mit der Weckung des Glaubens. Das ist das Thema der Thomas-Perikope. Thomas wird von Johannes als Repräsentant aller derer eingeführt, die nicht glauben können, dass Jesus lebt, weil sie seine Nähe nicht unmittelbar erfahren, sondern nur durch andere vom Ostergeheimnis gehört haben. Das ist aber die Situation nicht nur des „ungläubigen Thomas“; es ist die Situation der johanneischen Gemeinde und aller Christen.

Wiederum ist entscheidend, dass Jesus „kommt“ und auf einmal da ist, weil Thomas ihn braucht. Jesus, so glaubt Johannes, zeigt sich dem, der zweifelt, weil er nicht unmittelbar mit dem Kyrios in Kontakt kommt. Freilich zeigt er sich seinem Jünger so, daß dessen Wunsch nach handfester Vergewisserung überholt wird: Jesus ist bereit, sich anfassen zu lassen. Doch es kommt nicht dazu. Die Bereitschaft allein ist es, die Thomas bekennen lässt (Joh 20,28): „Mein Herr und mein Gott.“ Darin wird die Perikope zur kritischen Glaubens-Anrede an alle, die ihren Glauben von scheinbar unzweideutigen Wundern, von anscheinend unwiderlegbaren Beweisen abhängig machen. Sie stehen in der Gefahr, an Äußerlichkeiten haften zu bleiben. Selbst einen Glauben, der sich im wesentlichen auf die Wunder Jesu stützt, steht Jesus im Johannesevangelium (wie nach der synoptischen Tradition) reserviert gegenüber (Joh 2,23f. u.ö.). Er weiß, „*was im Menschen ist*“ (Joh 2,25); deshalb weiß er, dass die Fixierung auf Wunder die Verengung auf Spektakuläres, Exzeptionelles, Sensationelles bedeutet. Wahrer Glaube aber macht sich von solchen Fixierungen frei.

d. Das gilt vor allem für die zentrale Botschaft von der Auferstehung Jesu. Es gibt keinen zwingenden Beweis für sie; selbst das leere Grab ist kein unwiderlegbares Argument. Es gibt auch nicht eine unaufhörliche Kette österlicher Visionen, in denen sich Jesus als der auferstandene Gekreuzigte zu erkennen gibt. Es gibt nur das Zeugnis derer, die erzählen, dass sie ihn gesehen haben. Das muss genügen - und das kann genügen: weil es um die Erfahrung der Auferstehung Jesu geht.

e. Johannes weiß, dass die Christen seiner Gemeinde den Auferstandenen nicht mehr sehen können, wie ihn die ersten seiner Jünger gesehen haben. Auch die johanneischen Christen leben vom Hörensagen. Es gibt im Grunde *nichts* zu sehen; aber durch dieses Nichts hindurch lässt sich doch Jesus als der Lebendige sehen - und sei es nur durch den Buchstaben des Evangeliums, das Johannes in einem Buch aufgeschrieben hat, um dem Glauben zu dienen (Joh 20,31f.). Ohne handfeste Wunder, ohne klare Beweise, ohne eindeutige Christophanien doch die Gegenwart Jesu wahrzunehmen - das erst ist Glaube. Wer so zu glauben vermag, ist selig: Er ist erfüllt von Gottes Gnade. Er ist selbst Gnade. Man kann ihn nicht machen. Er wird geschenkt. Dass er aber doch vom Auferstandenen immer wieder geschenkt und geweckt wird - das gehört zum Geheimnis von Ostern.¹⁴

¹⁴ Der Abschnitt basiert auf: *Thomas Söding / Ferdinand Schumacher*, Leben gegen den Tod, Das Ostergeheimnis im Johannesevangelium, Freiburg - Basel - Wien 1994.

(2) Die Erscheinung vor den Aposteln

a. Dreimal wünscht Jesus den Jüngern Frieden (Joh 20,19.21.26). Beide Jünger-Erscheinungen werden mit dem Friedensgruß eingeleitet. Das zeigt seine Bedeutung für das Ostergeschehen. Johannes knüpft an den üblichen jüdischen Willkommensgruß an. Doch ist der Friedensgruß Jesu alles andere als Konvention. Vielleicht weiß Johannes schon um einen gottesdienstlichen „Sitz im Leben“. Doch ist der Friedenswunsch Jesu weit mehr als eine liturgische Formel. Nach der Abschiedsrede ist der Friede das große Geschenk, das der Auferstandene den in der Welt zurückbleibenden Jüngern macht (Joh 14,27):

„Frieden hinterlasse ich euch,
meinen Frieden gebe ich euch,
nicht wie ihn die Welt gibt,
gebe ich ihn euch.“

Dieser Friede wird die Furcht und Angst, den Kleinmut und die Verzagttheit der Jünger überwinden (Joh 14,27). Denn der Friede, von dem der Auferstandene redet, ist das schlechthin umfassende Heil, das aus dem Sieg Jesu über Sünde und Tod, aus der umfassenden Versöhnung Gottes mit der Welt resultiert. Es ist der Friede, den Jesus durch sein Leben, durch sein Leiden und schließlich durch seinen Kreuzestod erwirkt hat: dadurch, dass er auf Gewalt und auf Hass mit Liebe geantwortet hat. Diesen Frieden *wünscht* Jesus den Jüngern nicht nur; indem er in ihrer Mitte ist, *schenkt* er ihnen diesen Frieden auch. Er befreit sie von ihrer Angst und ihrem Unglauben zum Vertrauen auf Gott, indem er sie in seiner Person die Herrlichkeit Gottes sehen lässt (vgl. Joh 2,11; 11,40).

b. In der Abschiedsrede hat Jesus den Jüngern verheißen, er werde sie nicht allein in der Welt zurücklassen (Joh 14,18), sondern ihnen den "Parakleten" senden, den "Beistand", den "Geist der Wahrheit" (Joh 14,16f.). Dieses Versprechen erfüllt Jesus bei seiner Erscheinung vor den Jüngern. Er haucht sie an und sagt (Joh 20,22): „Empfangt den Heiligen Geist.“ Die Anspielung auf den Schöpfungsbericht (Gen 2,7) ist unverkennbar. Durch diese Reminiszenz werden die Dimensionen des Oster-Geschehens deutlich: Die Geist-Verleihung ist Neuschöpfung (vgl. Ez 36,26f); sie verleiht Anteil am Leben des Auferstandenen selbst; die Jünger, die den Auferstandenen sehen, werden durch den Geist wiedergeboren (Joh 3,3ff); sie werden zu neuen Menschen.

- Der Geist, den die Jünger durch Jesus empfangen, ist nicht eigentlich ein neues Bewusstsein, ein neues Denken, eine neue Werteskala. Der Geist ist die eschatologische Schöpfermacht Gottes selbst.¹⁵ Er ist die Kraft, in der Gott sich durch Jesus den Menschen in der Fülle seiner Gnade mitteilt; und er ist deshalb die Kraft, in der die Menschen Gott als Gott erkennen (14,20.26) und anbeten (4,23f.) können. Deshalb ist dieser Geist, so wie Jesus ihn durch seine Worte (6,63c) und seine ganze Person (14,6) vermittelt, das Leben selbst (Joh 6,63a).
- Das also ist das eigentliche Ziel der österlichen Erscheinungen Jesu: nicht etwa die Demonstration, dass er doch recht gehabt hat, nicht die endgültige Widerlegung seiner Gegner, nicht die Beschämung seiner Feinde, sondern die personale Mitteilung des Geistes, der die Jünger aus dem Unglauben zum Glauben führt, aus der Dunkelheit zum Licht und aus dem Tod zum Leben.

¹⁵ Vgl. *Eduard Schweizer*, Heiliger Geist, Stuttgart 1978.

f. Die Geist-Verleihung zielt auf die Sendung der Jünger. Diese Sendung gründet in der Sendung des Sohnes durch den Vater. Sie ist eine Konsequenz dieser ersten, grundlegenden Sendung (vgl. Joh 17,18). Dieser Ursprung bestimmt den Inhalt und die Richtung der Jünger-Sendung. Wie die Sendung Jesu darin bestanden hat, der Welt zu offenbaren, dass Gott der Vater ist (Joh 1,18), so besteht auch die Sendung der Jünger darin, Gott als den Vater zu verkünden (Joh 4,38). Diese Sendung könnten sie aus eigener Kraft niemals erfüllen. So überzeugend lebt keiner von ihnen, dass er mit seinen eigenen Worten und Taten glaubwürdig Gott bezeugen könnte. Die Jünger sind ganz und gar darauf angewiesen, dass Jesus selbst sie in seinen Dienst nimmt und ihnen die Fähigkeit zum glaubwürdigen Zeugnis verleiht. Das geschieht an Ostern. Indem der Auferstandene sich den Jüngern zeigt, sendet er sie. Indem er sie sendet, lässt er sie kraft des Geistes an seiner eigenen Vollmacht teilhaben (vgl. Joh 13,20). Sie begründet keine weltliche Macht; sie ist Autorität, die wie bei Jesus in nichts anderem gründen kann als im Zeugnis für die Wahrheit (Joh 18,37).

g. Worin die Vollmacht besteht, die Jesus den Jüngern verleiht, wird zum Schluss an einem signifikanten Beispiel gesagt. Weil es um die Sendung des lebenspendenden Geistes in die Welt geht, klingt das Thema Sünde und Sündenvergebung auf. Der Sinn des Todes Jesu liegt nach dem Täufer-Wort Joh 1,29 darin, dass er als „Lamm Gottes ... die Sünde der Welt wegträgt“. Diese Dynamik setzt sich in der österlichen Sendung der Jünger fort. Die Vollmacht zur Sündenvergebung ist nach Johannes weder für die ersten Jünger Jesu noch für kirchliche Amtsträger reserviert; sie ist eine Vollmacht der Jünger-Gemeinde als ganzer. Sie ist die Vollmacht, verbindlich zusagen zu dürfen, dass Gott durch Jesus Christus (auf den Glauben hin) Sünden vergibt.

- Die Bedeutung dieser Vollmacht erhellt, wenn vor Augen steht, was bei Johannes Sünde heißt. Er denkt nicht in erster Linie an einzelne Gebotsübertretungen. Nicht das Gesetz, sondern das Evangelium liefert den Maßstab. Sünde ist bei Johannes, die Finsternis mehr zu lieben als das Licht (Joh 1,9), das Gesetz mehr als die Gnade (Joh 1,17f.), die Welt mehr als Gott. Diese Sünde führt zur Sklaverei und zur Unmündigkeit (Joh 8,37-47); denn sie führt die Menschen, selbst die Juden, zur Selbstvergessenheit und Gottvergessenheit, zu falschem Heilstrauen und falschen Götterbildern. Von dieser Sünde kann nur die Wahrheit erlösen. Denn nur dann, wenn sie in der Person Jesu der Wahrheit die Ehre geben, können die Menschen sich erkennen als diejenigen erkennen und akzeptieren, die sie sind: als Geschöpfe, die um ihres Lebens willen auf Gott angewiesen sind; und nur dann können die Menschen Gott als denjenigen erkennen und bejahen, der er ist: als den Herrn, der die Sünde ans Licht bringt und den Sündern sich gnädig erweist.
- Darin besteht die Sendung zur Sündenvergebung, die den Jüngern aufgetragen ist: die Wahrheit zu bezeugen, die Jesus durch sein Leben und Sterben bezeugt hat. Im Zuge dieses Zeugnisses für die Wahrheit kann freilich auch den Jüngern Misstrauen und Ablehnung, Verweigerung und Aggression entgegenschlagen - auch in ihren eigenen Reihen. Deshalb kann nicht nur vom Nachlassen, es muss auch vom Festhalten der Sünde die Rede sein. Alles andere wäre unrealistisch und unehrlich, solange die Geschichte währt. Doch liegt alles Gewicht auf der Fähigkeit und dem Auftrag der Jünger Jesu, im Geist ihres Kyrios Sünden zu vergeben. Diese Perspektive öffnet die Sendung Jesu, weil sich in ihr die Liebe Gottes zur Welt ereignet (Joh 3,16).

3.1.2.4 Die Erscheinung am See (Joh 21)

a. Joh 21 ist, wie die Naht Joh 20,30f. erkennen lässt, ein redaktioneller Nachtrag zu Joh 20. Joh 20 kommt zu einem stimmigen Schluss. Joh 21 ist aber kein Fremdkörper, sondern erfüllt wichtige erzählerische Funktionen, die nicht notwendig, aber stimmig sind:

b. Er nimmt die galiläischen Ostertraditionen auf, die aus Markus und Matthäus bekannt sind, auch wenn sie dort nicht mit dem See, sondern dem Berg verbunden sind. Ursprünglich waren sie im Johannesevangelium entweder unbekannt oder um der Einheit des Ostergeschehens willen ausgeblendet worden.

- Er schreibt die Petrusgeschichte weiter: Während alle anderen Evangelien und auch Joh 20 über die Petrusverleugnung, die sie nicht verschweigen, hinweggehen, greift Joh 21 das Thema stillschweigend auf und führt es zum Abschluss: Vergebung durch Liebe.
- Er bringt die Geschichte des Lieblingsjüngers zum Abschluss, indem er
 - das Verhältnis zu Simon Petrus, an Joh 20 anknüpfend, pointiert,
 - das Verhältnis des Petrus zum Lieblingsjünger durch Jesus definieren lässt (Joh 21,20ff.),
 - die Prophetie Jesu richtigstellt (Joh 21,23).

(1) Der reiche Fischfang

a. Joh 21,1-14 ist eine Parallele zu Lk 5,1-11.

- Es gibt starke Gemeinsamkeiten:
 - Beide Male geht es um einen reichen Fischfang im See Genesareth auf Jesu Geheiß hin am Morgen nach einer erfolglosen Arbeitsnacht,
 - beide Male geht es um Jüngerschaft.
- Es gibt aber auch starke Unterschiede:
 - Lk 5 spricht von der vorösterlichen Berufung in die Jüngerschaft: Aus Fischern werden Menschenfischer.
 - Joh 21 spricht von der österliche Identifikation Jesu als auferstandener Kyrios und von der Berufung zu missionarischen Fischzügen nicht durch ein Berufungswort, sondern durch ein – noch so genanntes – Zeichen, den reichen Fischfang.

Die Redaktionsgeschichte neigte dazu, Joh 21,1-14 als Bearbeitung von Lk 5,1-11 zu interpretieren. Falls, wie wahrscheinlich ist, der Vierte Evangelist das Johannesevangelium gekannt hat, ist auch ein Einfluss nicht auszuschließen. Allerdings ist die Figur des Lieblingsjüngers bei Lukas ebenso unbekannt wie die Zahl der Fische, die ins Netz gegangen sind. Bei Lukas fehlt auch der Kontext eines Ostermahles.

Eine alternative Erklärung besteht darin, dass beide Evangelientexte auf eine gemeinsame Tradition zurückgehen, die unterschiedlich ausgestaltet worden sind:

- Lukas setzt das Menschenfischerwort (Mk 1,17) ins Bild und zieht die Galiläa-Geschichte in die vorösterliche Zeit.
- Die Johannesschule sieht sich unter Ergänzungsdruck – was sie am ehesten mit einer Ostererscheinungstradition erklärt.

c. In der Geschichte vom reichen Fischfang (Joh 21,1-14)

- wird das Verhältnis zwischen Petrus und dem Lieblingsjünger geklärt:
 - Es gibt eine Art „Primat“ des Petrus, stärker betont als in Joh 20:
 - Alle Jünger gehen auf Petri Aufforderung hin „mit“ ihm (Joh 21,3),
 - Petrus springt ins Wasser, um als erster bei Jesus zu sein (Joh 21,7);
 - auf Jesu Aufforderung hin, die an alle Jünger gerichtet ist, geht Simon Petrus, das Netz mit den Fischen an Land zu ziehen, damit sie dem gemeinsamen Mahl dienen können (Joh 21,10f.).

Die Spitzenstellung des Petrus wird in Joh 21,15-19 ausgebaut.

- Der Lieblingsjünger behält seine überlegene Sicht auf Jesus; er sagt zu – keinem anderen als – Petrus: „Es ist der Herr“ (Joh 21,7).

Die Linie von Joh 20,1-10 wird weiter ausgezogen, ohne dass die Rollen verändert werden. Allerdings ist Petrus aktiver und dominanter als in Joh 20 dargestellt.

- wird die Mission angedeutet, auf die Jesu Erscheinung hinausläuft:
 - Während Joh 20 sie explizit anspricht, wird sie in Joh 21 symbolisiert;
 - während Joh 20 auf die Sündenvergebung konzentriert, fokussiert Joh 21 auf die Gewinnung von Menschen für die Gemeinschaft mit Jesus;
 - während Joh 20 die Bevollmächtigung betont, kommt durch Joh 21 die Vergeblichkeit ins Spiel – die aber von einer größeren Verheißung überboten wird. Die rätselhafte Zahl 153 (Joh 21,11) verlangt nach einer ekklesiologischen Deutung.¹⁶
- wird der Zusammenhang von Sendung und Sammlung durch den Zusammenhang von Fischzug und Essen dargestellt, allerdings nicht in dem grundlegenden Sinn, dass der Sendung die Sammlung vorausgeht, sondern in dem eschatologischen Sinn, dass die Sendung zur Sammlung führt – in der Perspektive von Joh 17,21: „... dass alle eins seien“.

Beim Mahl spielen Brot und Fisch eine Rolle – wie in Joh 6, an gleicher Stelle, auch am Paschafest, aber vorösterlich.

- Dort wie hier behebt Jesus keine existentielle Not, sondern schafft einen immensen Überfluss – mehr als genug für alle. Hier wie dort schafft er das Essen herbei.
- Allerdings gibt es Unterschiede.
 - In Joh 6 geht es darum, das Volk so zu speisen, dass es sich Gottesvolk konstituiert, während nach Joh 21 durch das gemeinsame Mahl die Freundschaft zwischen Jesus und seinen Jüngern erneuert wird.
 - In Joh 6 werden die Jünger aufgefordert, einzusammeln, was übrig ist – in Joh 21 werden sie eingeladen, zu essen.
 - In Joh 6 nimmt Jesus an und auf, was der kleine Junge dabei hat, in Joh 21 die Fische, die die Jünger auf sein Wort hin gefangen haben.

Die Unterschiede spiegeln den österlichen Wandel.

Die Symbolik ist klar, wenngleich nicht banal: Jesus macht die Jünger zu Fischern, denn sie sollen Menschenfischer werden, so das synoptische Motiv.

¹⁶ Auf die universale Kirche aus Juden und Heiden deutet vor allem der Rückbezug auf 11,52 und 12,32. Vgl. U. Wilckens, Joh 324: „Die symbolische Bedeutung der Zahl 153 muss also als ‚Vollzahl‘ der Jünger in der *einen* Kirche gedeutet werden.“

(2) Die Einsetzung Petri als Hirte der Herde Jesu

a. Im Dialog Jesu mit Petrus wird durch die dreifache Frage Jesu und die dreifache Antwort Petri (Joh 21,15ff.) zweierlei geklärt

1. Die Schuld, die Petrus durch seine dreifache Verleugnung Jesu während der Passion auf sich geladen hat (Joh 18,12-17), wird vergeben.

- Jesus hatte sie Petrus vorhergesagt, nachdem der – ähnlich irrend wie bei der Fußwaschung (Joh 13,6-10) – erklärt hatte, lieber für ihn sterben zu wollen (Joh 13,36ff.). Dass Petrus bei Jesu Verhaftung ein Schwert zieht, um Jesus herauszuhauen (Joh 18,10f.), zeigt nur eine weitere Facette seines Missverständnisses – denn Jesus reagiert nicht mit Gewalt auf Gegengewalt, sonst wäre sein Reich von dieser Welt, wie er Pilatus erklären wird (Joh 18,36).
- Petrus verleugnet, indem, er Jesus verleugnet, sich selbst. Zweimal explizit darauf angesprochen, ob er ein Jünger Jesu sei, antwortet er jedes Mal „Ich bin's nicht“ (οὐκ εἰμί.) – anders als die synoptische Wendung: „Ich kenne diesen Menschen nicht“ (Mk 14,71 parr.).

Jesu vergibt die Schuld indirekt, indem er Petrus nach seiner Liebe fragt und Petrus dreimal seine Liebe beteuert – bis schließlich beide (mit *phileo*) in der wechselseitigen Freundschaft übereinstimmen.

Diese Liebe wird Petrus, so die Prophetie Jesu, durch sein Martyrium bewähren (Joh 21,18).

2. Petrus wird als Hirt der Herde Christi eingesetzt. Die Stelle ist sehr umstritten,

- weil die einen aus ihr einen universalen Petrusdienst ableiten – den es aber über Jahrhunderte nicht gegeben hätte und dessen Verbindung und Ausgestaltung mit dem Bischof von Rom zwar die lateinische Kirche lange geeint, die Gemeinschaft mit der Orthodoxie aber beeinträchtigt hat.
- während die anderen die petrinische Leitungsfunktion dadurch zu relativieren versuchen, dass sie sie auf den Prototyp des Pfarrers, des Leiters einer Gemeinde, reduzieren¹⁷ und/oder mit der normativen Funktion des Kanons verbinden, die aus der Fortsetzung abgeleitet wird.

Die theologische Legitimation des Kanons gegen das Amt überzeugt nicht,

- weil die Kanonisierung nicht ohne das Lehramt der Kirche, das in sich vielförmig ist, vonstattengegangen ist
- und in der kanonisierten Schrift des Vierten Evangeliums die Petrusstelle stehen bleibt.

Die Reduktion auf das lokale Hirtenamt ist textwidrig,

- weil der Rückbezug auf Joh 10 übersehen wird, wo vom einen Hirten und der einen Herde die Rede ist,
- und die Aussage in Joh 21,15ff. uneingeschränkt gilt.

Petrus wird nach Joh 21,15ff. zum Stellvertreter Christi eingesetzt.

- Jesus ist und bleibt der Gute Hirt; es ist und bleibt seine Herde.
- Petrus wird die Herde anvertraut; er soll sie im Sinne Jesu weiden.

Mit dieser Einsetzung des Petrus ist die Frage gestellt, ob und wie dieser Petrusdienst durch ein Petrusamt auf Dauer gesichert werden kann. Das ist Gegenstand ökumenischer Theologie.

¹⁷ So U. Heckel, Hirtenamt und Herrschaftskritik. Die urchristlichen Ämter aus johanneischer Sicht (BThSt 65), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2004.

b. Abschließend wird das Verhältnis des Petrus zum Lieblingsjünger bestimmt (Joh 21,20ff.).

- Petrus fragt – Jesus antwortet.
 - Petrus fragt aus der ihm übertragenden Verantwortung als Hirt der Herde Jesu Christi heraus.
 - Jesus antwortet, indem er Petrus auf seine eigene Nachfolge verweist, dem anderen Jünger aber seine Freiheit lässt.
- Petrus geht, der Lieblingsjünger bleibt.
 - Das Gehen bezieht sich auf die Kreuzesnachfolge, also das Martyrium.
 - Das Bleiben signalisiert, dass der Lieblingsjünger nicht das Martyrium erleiden wird, weil er seinen Zeugendienst zu erledigen hat.

Dass der Lieblingsjünger aber zwischenzeitlich doch gestorben ist, scheint zu einer Krise in der johanneischen Kommunität geführt zu haben, weil man – offenbar in starker Naherwartung – damit gerechnet hat, dass er bis zur Parusie leben bleibt.

Die Krise wird gelöst durch eine genaue Besinnung auf das – offenbar überlieferte – Wort Jesu (Joh 21,22f.).

Der Lieblingsjünger bleibt nicht körperlich – aber sein Zeugnis bleibt, wenn auch nur in Form des Evangelienbuches.

3.2 Die Bekenntnisse der Urgemeinde

a. Glaube ist, neutestamentlich verstanden, nicht nur Vertrauen, sondern auch Bekenntnis, die auf einer Erkenntnis beruht. Der Glaube bezieht sich konstitutiv auf Ereignisse, die als Taten Gott zum Heil der Menschen erkannt werden. Diese Einsichten müssen ausgesprochen werden, weil sie gerade nicht allen zugänglich sind oder aus Erfahrung abgeleitet oder aus einer inneren Systemlogik gewonnen werden können. Die Aussprache muss verständlich sein. Die Glaubwürdigkeit hängt an der Klarheit des Bekenntnisses, an der Konsistenz der Aussagen – vor allem aber an der Überzeugung derer, die das Bekenntnis sprechen.

b. Das Neue Testament bewahrt unterschiedliche Formen von Bekenntnissen auf und macht sie in neuen Kontexten zugänglich:

- Kurze Formeln verdichten das Heilsgeschehen.
- Längere Gebete und Gesänge entfalten – auf begrenztem Raum – das Heilsgeschehen.

Beide Formen lassen sich nicht trennscharf unterscheiden; sie sind vielfältig verwoben. Beide haben die Auferstehung Jesu als Hauptthema.

3.2.1 Kurzformeln

(1 Kor 15,3-5 – Röm 4,24.25; 8,11; 10,9; 14,9; 1 Kor 6,14; 15,15; 2 Kor 4,14; Gal 1,1; 1 Thess 1,9f. u.ö.)

a. Kurzformeln sollen den Glauben nicht verkürzen, sondern verdichten. Sie sind durchweg positiv formuliert, in einfachen Sätzen. Sie haben nicht die Aufgabe, haargenau den Glauben, die Stimmungen, die Eindrücke und Überzeugungen einzelner auszudrücken (was aus theologischen Gründen zu lernen wichtig ist); sie sollen vielmehr das auf den Punkt bringen, was eine Glaubensgemeinschaft zusammen sagen kann, aus der festen Überzeugung und der geklärten Einsicht vieler. Deshalb muss hier jedes Wort genau gewogen werden.

b. Die meisten der aus dem Urchristentum bekannten Kurzformeln des Glaubens sind aus den Paulusbriefen zu ersehen – weil der Apostel, wenn es ernst wird, nicht mit seinen eigenen Theorien arbeitet, sondern auf das zurückgeht, was er mit anderen Apostel und Gemeinden teilt. Im Einzelfall lassen sich die zitierten und adaptierten Traditionselemente leichter oder schwerer erkennen; im Ensemble zeichnen sich geprägte Wendungen, typische Bilder, charakteristische Muster ab, die eine Basis bilden.

c. Nicht nur die Auferstehung ist das Thema von Glaubensbekenntnissen in Kurzform, sondern auch der Tod Jesu. Die Auferweckung ist dann aber die unausgesprochene Voraussetzung. Die Traditionen stimmen passgenau zusammen.

3.2.1.1 Das Credo der Urgemeinde (1 Kor 15,3-5)

a. Eine uralte Glaubensformel, die zugleich eine Kurzgeschichte des Glaubens ist, zitiert der Apostel Paulus im Ersten Korintherbrief, da er den Zusammenhang zwischen der Auferweckung Jesu und der Hoffnung auf die endzeitliche Auferstehung der Toten erschließen will (1 Kor 15,3-5).

b. Die Abgrenzung der vorpaulinischen Tradition ist nach vorne klar, nach hinten nicht ganz sicher. Aber ab Vers 6 beginnt eine Aufzählung, die an Vers 5 anknüpft, jedoch ein neues Interesse verfolgt: die Linie der Berufungen bis zu Paulus zu verlängern, den Nachzügler, der aber der Apostel der Korinther geworden ist und ihnen das Evangelium gebracht hat, dem sie Glauben geschenkt haben. Die strukturierte Form endet mit Vers 5.

c. Die Tradition lässt vier Glieder in unumkehrbarer Reihenfolge anschließen: gestorben – begraben – auferweckt – erschienen. Die beiden Hauptaussagen sind markiert („gemäß den Schriften“). So wie die Tatsache, dass Jesus begraben wurde, die Realität seines Todes unterstreicht, so die Tatsache, dass er seinen Jüngern erschienen ist, die Realität seiner Auferstehung.

d. Der Text lässt die Grundlinien des urchristlichen Auferweckungsglaubens erkennen.

- Auferweckt ist der gestorbene und begrabene Jesus. Der Auferweckte ist niemand anderes als der Irdische, der in der Konsequenz seiner Sendung den Tod erlitten hat. Die Verkündigung des Todes gehört zur Verkündigung der Auferstehung.
- Die Auferweckung ist ein Handeln Gottes am getöteten Jesus. Das Bild ist das des Aufweckens vom Schlaf. Der Glaube an die Auferstehung Jesu ist immer zuerst Glaube an Gott, der die Macht hat, Tote zu erwecken. Dieses Handeln Gottes ist endzeitlich und endgültig; es entspricht seinem Heilsplan und lässt ihn aufkipfen („gemäß den Schriften“). Neben der Rede von der Auferweckung gibt es die später dominierende von der Auferstehung Jesu, die den komplementären Begriff entfaltet: Weil Jesus als Sohn Gott ist, steht er von den Toten auf. Das wird in der johanneischen Tradition stark betont. Der „dritte Tag“ ist der Tag der göttlichen Rettung (Hos 6,2), zugleich der Verweis auf den Ostermorgen nach dem Karfreitag.
- Die Erscheinung ist eine Selbstoffenbarung Jesu Christi, nicht nur ein „Gesehen werden“, sondern ein „Sich-Sehen-Lassen“ in der Tradition alttestamentliche Theophanie (Ex 3,2). Jesus, der in Erscheinung tritt, gehört auf die Seite Gottes; seine Erscheinung hebt seine Göttlichkeit nicht auf, sondern konkretisiert sie.
- Die Erscheinung zielt auf die Sendung, die sehen, wie bei Mose (Ex 3). Die Verkündigung des Evangeliums, die zur Bildung christlicher Gemeinden führen soll, liegt in der Konsequenz der Auferweckung Jesu. Mit „Kephas“ („Petrus“) wird der „Amtsname“ des Simon genannt, mit den „Zwölf“ die „Amtsbezeichnung“ der Jünger, ungeachtet des Schicksals, das Judas ereilt hat.

Auferweckung ist weder ein isoliertes Wunder, das die Göttlichkeit Jesu beweisen soll, noch nur die Bestätigung der Sache Jesu, sondern die Aufnahme Jesu in das Geheimnis Gottes (und seine Erhöhung zur Rechten Gottes), sodass er in der Kraft Gottes machtvoll als er selbst in Erscheinung treten und wirken kann.

3.2.1.2 Die Fülle der einfachen Formen

a. Nahezu durchgängig wird die Theozentrik der Auferweckung betont (Röm 4,24; 8,11; 1 Kor 6,14; 15,15; 2 Kor 4,14; Gal 1,1; 1 Thess 1,9f.; Eph 1,20; 1 Petr 1,21): Glaube an die Auferstehung Jesu ist Glaube an Gott, der die Toten auferweckt. Damit wird ein Bogen zur Verkündigung Jesu und zum Auferstehungsglauben im Judentum geschlagen, ohne dass die Einzigartigkeit der eschatologisch vorgezogenen Auferstehung Jesu in Frage gestellt würde.

b. Andere Traditionen sind christozentrisch gefasst: Sie fokussieren die Aktivität des Auferstandenen und Erhöhten selbst, die in genau der Weise erfolgt, wie er auch (gelebt hat und) gestorben ist: „für“ die Menschen. Einerseits ereignet sich die Auferstehung „für“ die sündigen Menschen (2 Kor 5,15), andererseits ist der Auferstandene „für“ sie am Werk (Röm 8,34).

c. Immer wieder werden Tod und Auferstehung, der denkbar größte Gegensatz, in eine innere Beziehung zueinander gesetzt, und zwar durchweg soteriologisch, nämlich:

- rechtfertigungstheologisch in Röm 4,25,
- futurisch-eschatologisch in Röm 8,11 und 1 Kor 6,14 (neben 1 Kor 15,14f.) sowie 2 Kor 4,14, apokalyptisch in 1 Thess 1,9f.
- präsentisch-eschatologisch in Röm 8,34; 10,9 und 14,9 sowie in 2 Kor 5,15,
- tauftheologisch in Kol 2,12.

Die Auferweckung macht den Tod nicht ungeschehen, sondern hält seine unabdingbare Realität im Geheimnis Gottes selbst fest. Der Tod wiederum hätte keine Heilsbedeutung entwickeln können, wenn es keine Auferweckung Jesu von den Toten gegeben hätte.

d. An einzelnen Stellen werden Auferstehung und Erhöhung eng verbunden, die Einsetzung Jesu zur Rechten des Vaters, wie dies in Ps 118 angezeigt scheint.

- In Röm 1,3f. wird dies mit einer (oft fälsch antithetisch gedeuteten, im Wahrheit synthetisch aufgefassten) Davidsohnschaft des Irdischen verknüpften.
- An anderen Stellen wird die Erhöhung als Konsequenz der Auferstehung verkündet, so dass die Auferstehung „im Zuge der Erhöhung“ (Heinrich Schlier) geschieht (Röm 14,9; Eph 1,20; 1 Petr 1,21).

Die Aktivität des Auferweckten ist die Aktivität Gottes selbst, ohne dass der Sohn mit dem Vater identifiziert würde. Durch die Verbindung mit der Erhöhungschristologie wird deutlich, dass die Auferweckung kein einmaliger Akt gewesen ist, der dann durch andere abgelöst würde, sondern ein für alle Mal geschehen ist, so dass sich die Wirkung permanent zeigt, für alle Zeit.

Die Rückbindung der Erhöhung an die Auferweckung zeigt umgekehrt, dass die Christologie kein Mythos ist, sondern eine Geschichte reflektiert, die – dem Glauben zufolge – durch Gottes Handeln sich ereignet hat.

e. An einigen Stellen kommt der innere Zusammenhang zwischen Lippenbekenntnis und Herzenserkenntnis heraus (Röm 10,9): Ohne klare Aussprache bleibt schwammig, was das Herz ist; ohne dass das Herz spricht, bleibt das Bekenntnis leeres Gerede, mag es auch noch so richtig sein. Dieser im Glaubensbekenntnis selbst angelegte Zusammenhang, wird theologisch intensiv entfaltet, in einer Hermeneutik des Glaubens, die das gesamte Leben prägt, personal und ekklesial.

f. Die Kurzformeln des Glaubens tauchen nicht selten in erzählten Predigten auf – dort, wo elementar Christologie getrieben wird: im Anfang des Glaubens (vgl. Apg 2,24.32; 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30.33f.)

g. Die zahlreichen freien und gebundenen, direkten und indirekten Zitate spiegeln wieder, in welcher großen Dynamik sich die urchristliche Theologie entwickelt hat: wie früh die wesentlichen Wendungen parat waren, wie belastbar die Aussagen, wie tief die Sinnpotentiale. Die Theologie lebt im wesentlichen bis heute von ihnen.

3.2.2 Glaubenslieder (Phil 2,6-11; Kol 1,15-20; 1Tim 3,16)

a. Neben den kurzen Formeln des Glaubens stehen längere Lieder, die im Stil der alttestamentlichen und frühjüdischen Psalmen beschreiben, was dem Glauben zufolge Gott zum Heil der Welt getan hat und fortwährend tut.

b. Die Texte gelten oft als Hymnus. Gemeint ist ein Loblied auf Gott, das im Kult angestimmt wird. Beispiele gibt es in der gesamten Antike und in der religiösen Welt bis heute. Kennzeichen sind poetische Sprache, öffentlicher Gebrauch, religiöser Gehalt, liturgische Verwendung.

- Eine spezifische Ausprägung erfahren die Hymnen im Alten Testament durch den Bezug auf den einen Gott.
 - Die hymnische Grundform ist „Halleluja“ (Ps 150): „Lobt Gott“. Von daher leitet sich die hebräische Bezeichnung der Psalmen ab: *Tehillim*. Beispiele sind u.a. Ps 29; 33; 66 u.v.a.m.
 - Das Spezifikum der alttestamentlichen Hymnen besteht – wegen des Monotheismus – darin, dass (mit Ausnahme von Heuchelei) das Lob nicht schmeichelt, um die Gottheit gnädig zu stimmen, sondern Gott dadurch die Ehre gibt, dass beschrieben wird, was von ihm erfahren worden ist. Durch den Hymnus bekommt der Glaube eine Sprache; er ist religiöser Selbstzweck, der aber dem Menschen und dem ganzen Gottesvolk guttut, weil vor Gott zu Wort kommt, was Gott verdankt wird.
 - Das Gotteslob hat seinen „Sitz im Leben“ im Tempel- und Synagogengottesdienst.
 - Formelemente der Hymnen sind:
 - Aufgesang,
 - Hauptteil,
 - Abgesang.-Auf- und Abgesang sind meist Imperative; der Hauptteil besteht aus beschreibenden Partizipien.
- Im Neuen Testament werden neben den *Cantica* im lukanischen Kindheitsevangelium – *Magnificat* (Lk 1,46-56), *Benedictus* (Lk 1,68-79), *Nunc dimittis* (Lk 2,29-32) – und in der Johannesoffenbarung (Offb 4,8-11, 5,9-13; 7,10ff.; 11,16ff.; 12,10ff.; 15,3f.) auch eine Reihe von Abschnitten aus Paulusbriefen als Hymnen gekennzeichnet, von denen eine vorpaulinische Tradition und ein liturgischer Gebrauch angenommen wird. Einige sind theologisch (Röm 11,33-36; vgl. Eph 1,3-14), einige christologisch (Kol 1,15-20; 1Tim 3,16).

Als „Hymnus“ deklariert, wäre Phil 2,6-11 ein Beispiel für die „Psalmen, Hymnen und Lieder“ (Kol 3,16; Eph 5,19), die zum urchristlichen Gottesdienst gehörten (vgl. Apg 16,25).

b. Die Alternative ist die Klassifizierung als „Enkomion“¹⁸.

- Ein Enkomion versteht die Literaturwissenschaft als Herrscherlob.
- Sein Ort ist der Hof.
- Sein Ziel ist die Repräsentation.

Für die Kritik an der Gattung „Hymnus“ werden verschiedene Gründe geltend gemacht.

- Phil 2,6-11 habe keine gehobene Sprache und keine poetische Form.
- Der Passus sei womöglich nicht vorpaulinisch, sondern paulinisch.
- Hymnus sei gattungsgeschichtlich unscharf.

Als Enkomion deklariert, wären Phil, 2,6-11, Kol 1,15-20, 1 Tim 3,16f. und andere Lieder sublim politische Texte: Der wahre König der Gläubigen ist der gekreuzigte Sklave Jesus, nicht der Cäsar aus Rom.

c. Im Kern steht die Frage, ob Jesus als – oder wie – Gott verehrt wird und ob der Text in die Liturgie gehört oder nicht.

Weil der Begriff biblisch ist, die Sprache speziell, der Schluss liturgisch und der Mensch Jesus göttlich, ist die Klassifizierung als „Hymnus“ vorzuziehen.

Die neutestamentlichen Glaubenslieder haben bis heute. Neben den Psalmen, eine tragende Rolle in der kirchlichen Liturgie, besonders im Stundengebet.

¹⁸ Grundlegend *K. Berger*, Hellenistische Gattungen und Neues Testament, in: ANRW II 23.2 (1984) 1031-1432, hier: 1149-1171.1178-1191. Ihm folgen *G. Kenzel*, Frühchristliche Hymnen? Gattungskritische Studien zur Frage nach den Liedern der frühen Christenheit (WMANT 71), Neukirchen-Vluyn 1995; *R. Brucker*, „Christushymnen“ oder „epideiktische Passagen“? Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt (FRLANT 176), Göttingen 1997.

3.2.2.1 Der Philipperhymnus (Phil 2,6-11)

a. Phil 2,6-11 ist einer der ältesten Versuche überhaupt, den ganzen Heilsweg Jesu von Gott zu den Menschen und aus dem Tod über alle Höhen in die Herrlichkeit Gottes zu beschreiben.

b. Die Schwierigkeit besteht darin, das wahre Menschsein Jesu zur Sprache zu bringen, ohne die Göttlichkeit des Sohnes zu tangieren, und die Präexistenz des Messias auszusagen, ohne seinen Tod zu relativieren. Die Aufgabe besteht aber auch darin, nicht nur dogmatische Begriffe auszutarieren, sondern die Geschichte Jesu zu vergegenwärtigen. Das Lied sucht noch nach passenden Worten, aber es findet bereits Begriffe, die die Schule gemacht haben: Gottgleichheit, Entäußerung (Kenosis) und Erniedrigung (Tapeinosis) gehören dazu. Die Begriffe stammen aus dem griechischsprachigen Judentum, das die Theologie der Bibel in der Konfrontation und im Dialog mit der hellenistischen Philosophie bewähren und entwickeln musste. Ein Mittel, diese Christologie zum Ausdruck zu bringen, ist der scharfe Kontrast. „Der in Gottes Gestalt war, ... nahm Knechtsgestalt an“. Im Deutschen könnte man auf die Idee kommen, es sei nur von einem Kleiderwechsel die Rede. Aber im griechischen Original wird der Sinn klar, dass es im Gegenteil darum geht, den Widerspruch auch auf der Ebene der Phänomene festzumachen.

c. Phil 2,6-11 wird bis heute im Gottesdienst – als Lied – verwendet. Es handelt sich weder um eine dogmatische Reflexion noch um eine katechetische Passage, sondern um ein Gebet, das nicht die eigene Situation, sondern Gottes Handeln beschreibt. Nach dem theologischen Grundgesetz *lex orandi – lex credendi* hat Phil 2,6-11 eine dogmatische und liturgische Leitfunktion.

(1) Formanalyse

a. Die Form des Textes lässt sich unschwer bestimmen:

Phil 2,6-8	Die Erniedrigung
V. 6	Der Ausgangspunkt
V. 7f.	Der Abstieg
V. 7 a	Die Entäußerung (Kenosis)
V. 7b	Die Versklavung
V. 7c	Die Menschwerdung
V. 8a	Die Erniedrigung
V. 8bc	Der Tod am Kreuz

Phil 2,9-11	Die Erhöhung
V. 9a	Die Erhöhung
V. 9b	Die Namensverleihung
V. 10f.	Die Akklamation

b. Der Passus beginnt und endet bei Gott, dem Vater (V. 6 - V. 11). Er misst im ersten Teil die denkbar größte Fallhöhe aus: vom Leben in der göttlichen Sphäre bis zum Tod am Kreuz. Während er im ersten Teil durchweg Jesus als Subjekt hat (ohne Namensnennung), hat er im zweiten durchweg Gott, den Vater als Subjekt, und nennt Jesus beim Namen, weil die Namensverleihung das große Thema ist. Im ersten Teil wird das Verhältnis Jesu zu den Menschen fokussiert, im zweiten Teil wird der Blick kosmisch geweitet.

c. Beide Teile sind kausal verknüpft: „darum“. Die Selbsterniedrigung Jesu ist der Grund für die Erhöhung durch Gott. Das Muster entspricht der eschatologischen Weisheit Jesu (Mt 23,12; Lk 14,12; 18,14: „Wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden.“). Denn wer sich selbst erniedrigt, lebt Gott und dem Nächsten zu Gefallen und wird deshalb von Gott nicht fallen gelassen, sondern zu höchsten Ehren gebracht. Die Dimensionen sind jedoch unendlich geweitet.

d. Der Schluss ist ein einfaches Bekenntnis des Glaubens, das zum Gottesdienst gehört (1 Kor 12,3).

(2) Motivanalyse

a. Analogien zum Abstieg und Aufstieg Jesu gibt es nicht im Alten Testament und im frühen Judentum, aber in griechischen Mythen, die von Göttern in Menschengestalt und vergöttlichten Menschen handeln.¹⁹ So erzählt Plutarch in seiner Romulus-Biographie, der Ahnherr Roms sei von den Göttern geschickt, die Stadt zu gründen, und dann zurück in den Himmel gekehrt, um dort für das römische Volk zu sorgen (VitRom 27f).

b. Solche Mythen erweitern den Horizont, von Christus zu sprechen. Freilich bleibt der Unterschied zur Jesusgeschichte fundamental: Jesus hat sich nicht nur als Mensch dargestellt, er ist Mensch geworden; deshalb ist seine Erhöhung keine Apotheose, sondern Auferweckung aus den Toten und Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes, des Vaters.

¹⁹ Reiches Material erschließen *F. Pfister*, Art. Epiphanie, in: PRE Suppl. 4 (1924) 277-323; *E. Pax*, Art. Epiphanie, in: RAC 5 (1962) 832-909; *H.D. Betz*, Art. Gottmensch, in: RAC 11 (1983) 235-312; *W. Speyer*, Art. Heros, in: RAC 14 (1988) 861-877. Viele Belege sammelt: Neuer We tstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus. Bd. II/1, hg. v. Georg Strecker + und Udo Schnelle, Berlin 1996, 672-688.

(3) Der Ausgangspunkt: Gottesgleichheit (Phil 2,6)

a. Die „Gestalt“ (griechisch: *morphé*, lateinisch: *forma*) ist die Erscheinungsform, in der sich der Status, die Rolle, das Wesen einer Person ausprägt – nach dem Motto: „Kleidermachen Leute“. Die „Gestalt“ ist jene Form, in der Gott als er selbst in Erscheinung tritt. Das Partizip *hyparchein en* heißt: „bestimmt sein von“ durch „dasein in“. Der „in Gottes Gestalt war“, ist mithin nicht nur Gottes Ebenbild, wie es nach Gen 1,26f jeder Mensch ist, sondern ein Himmelswesen: in Gottes Sphäre eingetaucht, von ihm bestimmt. Mehr noch: Wer in Gottes Gestalt ist, macht ihn sichtbar, strahlt ihn aus.²⁰ Jesus wird also zu Beginn des Liedes als derjenige besungen, den Gott ganz und gar durch seine ureigene Identität bestimmt, indem er ihn „in“ seiner Gestalt sein lässt.

b. Phil 2,6 ist ein Zeugnis urchristlicher Präexistenzchristologie.²¹ So wie nach späten alttestamentlichen Texten die Weisheit schon vor aller Zeit gewesen ist, als Gefährtin Gottes und Modell der Welt (Spr 8-9; Weish 7-9; Bar 3-4; Sir 24)²², so wird Jesus Christus mit der Weisheit Gottes – oder dem Logos (Joh 1,1-18) – identifiziert

- Die Präexistenz der Weisheit sichert zweierlei:
 - Sie verbindet (zum einen) Gottes Schöpfung mit seiner Gegenwart in der Geschichte und (zum anderen) seinen großen Plan für die Welt mit seiner Orientierungsleistung für das menschliche Leben.
 - Sie vergewissert die Menschen, die nach Orientierung suchen, dass sie nicht einer Chimäre nachlaufen, sondern im Vertrauen auf Gott Lebenssicherheit gewinnen.

Die Präexistenz der Weisheit ist keine Spekulation, sondern eine Theorie, die eine monotheistische Konsequenz zeigt.

- Die Identifizierung der Weisheit mit Jesus Christus erfolgt dialektisch.
 - Einerseits soll diese Identifizierung zeigen, dass Gottes Plan mit der Welt, seine Erfahrbarkeit in der Welt, seine Orientierung für das Leben in Jesus Christus ihren entscheidenden Ort findet. Umgekehrt: Wer auf Jesus schaut, so das Urteil des Glaubens, sieht nicht nur ein Modell gelingenden menschlichen Lebens, sondern auch das, was die Welt im Innersten zusammenhält, woher sie kommt, wohin sie ist.
 - Andererseits wird durch Christus der Ort der Weisheit geklärt: Der präexistente Jesus gehört nicht auf die Seite der Schöpfung, sondern des Schöpfers.

Die dialektische Identifizierung sichert die Verheißungstreue Gottes, in der alle Hoffnung liegt. Sie verbindet Gottes Wesen und Handeln. Sie hat ein erhebliches Potential, das später von der Trinitätstheologie ausgelotet wird.

Die Präexistenz ist in V. 6 keine Spekulation, sondern markiert den Ausgangspunkt der Jesusgeschichte: Jesus kann deshalb nur von Gott her gesehen und verstanden werden, weil er nicht nur von Gott gesandt ist, sondern immer schon zu Gott gehört.

²⁰ Vgl. H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments II*, Göttingen 1993, 327: „Das Wesen manifestiert sich ... in der Gestalt.“

²¹ Das wird bezweifelt in einer Deutung Jesu als Adam bei Morna D. Hooker, *Adam redivivus*. *Philippians 2 once more*, in: Steve Moyise (Hg.), *The Old Testament in the New Testament*. FS J. North (JStNT. S 189), Sheffield 2000, 220-234.

²² Vgl. Silvia Schroer, *Die Weisheit hat ihr Haus gebaut*. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, Mainz 1996.

c. Das Objekt, das Paulus in Vers 6b verwendet, stammt aus dem Verbrechermilieu und Soldatenleben. Es geht um Raub resp. Beute. Man kann paraphrasieren: Er „klammerte sich nicht daran“, er hielt „nicht gierig daran fest“ (Einheitsübersetzung), er „hielt es nicht für ein gefundenes Fressen“ (ThWNT); er „sah es nicht als Beute an“.

Die entscheidende Frage lautet, ob die Gottgleichheit von Jesus nicht als Diebesgut angesehen wird, das er rauben könnte (*res rapienda*)²³ oder nicht als Beute, die er um jeden Preis verteidigen müsste (*res rapta*)²⁴.

- Im ersten Fall ist Jesus als Präexistenter nicht „wie Gott“ gewesen und hat auch nicht danach gestrebt, so dass er nach seiner Erniedrigung durch die Erhöhung eine Position erlangt hätte, die er zuvor nicht hatte.
- Im zweiten Fall ist Jesus als Präexistenter „wie Gott“ gewesen, hat sich aber nicht daran geklammert, sondern losgelassen, so dass die Entäußerung und Entleerung die denkbar stärkste Konsequenz wäre.

Die zweite Möglichkeit ist vorzuziehen, weil der Hymnus im Ganzen daran interessiert ist, die christologische Spannweite so groß wie möglich auszuziehen. Die Gottgleichheit ist keine Beute, die (zu erlangen oder) zu verteidigen wäre, sondern gebührt und gehört ihm. Sie ist sein Eigentum, auch wenn sie geschenkt ist (Vgl. V. 10). Das Verb beschreibt die Fähigkeit, loslassen zu können. Der Kyrios brauchte seine Gottgleichheit nicht zu erringen – deshalb brauchte er sie nicht krampfhaft zu verteidigen. Der es „nicht für Raub hielt, wie Gott zu sein“, ist absolut souverän – so sehr, dass er auf all dies verzichten und sich frei zum Abstieg entscheiden konnte.

d. Die Gottgleichheit (Vulgata: *aequalem Deo*) ist so zu verstehen, dass Jesus vom Gottsein Gottes ganz geprägt ist. Adam ist Gott „ähnlich“ (Gen 1,26f.); Jesus Christus ist ihm „gleich“. Später wird es auf diesem Niveau heißen: Er ist eines Wesens mit dem Vater. Die christologische Aussage von Phil 2,6 gewinnt dadurch an Profil, dass im Alten Testament (Jes 14,13f.; Ez 28,2; vgl. Philo, *aet. mund.* 43; *leg. all.* 1,49) ausdrücklich gesagt wird, kein Mensch, und sei er ein noch so mächtiger König, sei „Gott gleich“. Das leugnet der Hymnus in keiner Weise; er setzt es voraus: Jesus ist kein Mensch, der „wie Gott“ zu sein beanspruchte; dann würde er nur Adams Schuld (Gen 3,5) ins Unermessliche steigern; vielmehr ist er der Kyrios, den der Vater an seiner Gottheit teilhaben lässt und der als solcher Mensch wird. Gott selbst macht ihn sich gleich, indem er ihn an seinem Gottsein partizipieren lässt. Als Gottgleicher ist Jesus Mensch geworden.

²³ So Josef Gewieß, Die Philipperbriefstelle 2,6b, in: Neutestamentliche Aufsätze. FS J. Schmid, Regensburg 1963, 69-85; Samuel Vollenweider, Horizonte neutestamentlicher Christologie (WUNT 144), Tübingen 2002, 263-284.

²⁴ So J. Gnllka, Phil 115ff.

(4) Der Abstieg (Phil 2,7f.)

a. Um den steilen Abstieg Jesu aus himmlischen Höhen in die Niederungen menschlichen Lebens und damit die Realität seines Menschseins auszudrücken, wählt der Philipperhymnus in V. 7a ein Verb, das in einem griechischen Gottesdienstlied vollkommen unerwartet kommt und provozierend, geradezu verstörend wirkt. Er, der Gottgleiche, „entäußerte“ sich. Das vom Verb abgeleitete Hauptwort *Kenosis* („Entäußerung“; „Entleerung“) ist vom Philipperhymnus her zu einem Hauptwort der altkirchlichen Christologie geworden, die das wahre Menschsein mit dem wahren Gottsein des Sohnes vermitteln und die Dramatik der Menschenwerdung beschreiben wollte. Das Verb hat aber ursprünglich überhaupt nichts Heiliges an sich. Es ist aus der Medizin bekannt: sich entleeren, ausbluten; es ist im Haushalt geläufig: einen Eimer Wasser ausschütten; es wird auch im sozialen und militärischen Sinn verwendet: ausrauben, ausbeuten. Die Drastik steht jetzt im Interesse der Christologie. Der Präexistente schüttet sein Innerstes aus: seine Göttlichkeit. Er macht von ihr keinen Gebrauch; er gibt sie dran. Er ist und bleibt Gottes Sohn; aber bei seiner Menschwerdung behält er nichts von seiner göttlichen Ehre und Vollmacht zurück, auch nicht im letzten Winkel seines Herzens. Er verzichtet ganz und gar auf sie. Nur so kann sein Menschsein, kann sein Tod ernstgenommen sein.

b. Der in „Gottes Gestalt“ war (V. 6), nimmt die „Gestalt eines Sklaven“ an (V. 7a). Der Kontrast ist denkbar groß. „Gestalt“ ist wie in V. 6 zu verstehen: Jesus hat nicht nur so getan, als ob er ein Sklave gewesen wäre. Er hat sich vielmehr selbst zum Sklaven gemacht. Zu erwarten wäre, dass ein Gottessohn König geworden wäre. Diese Erwartung durchkreuzt Jesus. Er hat vorbehaltlos die Endlichkeit und Sterblichkeit, die Begrenztheit und Not, das Leiden und die Versuchungen eines jeden Menschen auf sich genommen. Den sozialen Status eines Sklaven in der Antike darf man bei der Auslegung nicht übersehen. Viele Christen waren Sklaven. Sie hatten kein politisches Bürgerrecht. Sie waren nicht vollkommen rechtlos, aber sie konnten ihre Rechte nicht einklagen. So hat auch Jesus gelebt, so ist er gestorben. Der Tod am Kreuz ist ein Sklaventod

c. Vers 7b unterstreicht Vers 7a: Derjenige, der „Gott gleich“ ist, wird „den Menschen gleich“ oder „ähnlich“ (V. 7b). Der Begriff nicht ganz identisch. Das Griechische wechselt von *isos* zu *homoíosis* (das Lateinische von *aequitas* zu *similitudo*). Der Unterschied erklärt sich aus verschiedenen Aspekten: Die Größe Gottes ist vorgegeben, an ihr wird gemessen. Auf die Menschen hingegen bewegt der Gottessohn sich zu. Deshalb wird er ihnen – ganz und gar – ähnlich. Die Ähnlichkeit ist unendlich groß – aber sie hebt das Gottsein nicht auf.

d. So wie Jesus nach V. 7a in der „Gestalt (*forma*) eines Sklaven“ erschienen ist, ist er nach Vers 7c in seiner „Erscheinung“ resp. seiner Haltung (lateinisch: in seinem *habitus*) als Mensch erfunden worden. Wiederum heißt dies nicht, dass es scheinbar Mensch geworden ist. Vielmehr ist Jesus den anderen Menschen als Mensch erschienen, weil er Mensch ist; seine menschliche Erscheinungsform drückt sein Wesen aus. Das ist der Sinn des griechischen Begriffs *schema*.²⁵ Jesus hat als Menschen gelebt und ist als Mensch gelebt, weil der Präexistente Mensch *geworden* ist.

²⁵ Vgl. Wolfgang Pöhlmann, Art. *schema*, in: EWNT III (1983) 791f.: „die spezifische, einer bestimmten Person eigene, zu ihr gehörende Erscheinungsweise“.

e. Das zweite Verb des Abstiegs heißt: Er „erniedrigte“ oder „demütigte“ sich. (Phil 2,8a). Das Wort stammt aus der griechischen Psychologie. Es hat einen schlechten Klang. Es bezeichnet den, der „unterwürfig“ ist, den, der unten steht und buckelt, getreten wird und sich alles gefallen lässt. Die Vorstellung, dass einer nicht aus innerer Schwäche, sondern aus innerer Stärke sich klein macht, kommt kaum in den Blick – und kann kaum eine positive Bedeutung haben, wenn der Kampf ums Dasein zählt. Anders hingegen die biblische Sicht des Menschen, die von der Sicht des einen, des lebendigen und wahren Gottes geprägt ist. Hier gilt nicht die existentielle Unsicherheit, der Hesiod, der altgriechische Dichter-Philosoph, Ausdruck verleiht: „Leicht verleiht Zeus Stärke, leicht beschwert er den Starken; leicht macht er den Glücklichen klein und hebt den Verborgenen empor; leicht auch macht er gerade den Krümmen und lässt verwelken den Stolzen“ (Werke 5-8). Wo klar ist, dass zwischen Gott und dem Menschen keine Konkurrenz herrscht, beginnt die Freiheit, Gott als Gott anzuerkennen und dem Nächsten zu dienen. Das ist der biblische Ursinn, den Jesus nach dem Philipperhymnus an den Tag gelegt hat. Das ist der eigentliche, der notwendige Sinn dessen, was – so missverständlich und tiefsinnig – „Demut“ heißt.²⁶

f. Die Demut führt zum Gehorsam (V. 8b). Der Gehorsam Jesu, den Paulus in Röm 5,12-21 ausdrücklich dem Ungehorsam Adams gegenüberstellt, hat Heilsbedeutung. Wie im Deutschen verweist auch im Griechischen das Wort „Gehorsam“ auf das „Hören“. Jesus, der gehorsam ist, hört auf das Wort Gottes und folgt ihm – auch wenn es gegen seine Vorstellungen geht. Das Gethsemane-Gebet ist der dramatische Moment, an dem Jesus, wie der Hebräerbrief sagt, „durch Leiden den Gehorsam gelernt“ hat (Hebr 5,8): „Lass diesen Kelch an mir vorübergehen! Aber nicht, was ich will, sondern was du willst“ (Mk 14,36).

²⁶ *Asfa-Wossen Asperate* hat sie als Inbegriff der „Manieren“ (Frankfurt/Main 2003) beschrieben.

(5) Aufstieg (Phil 2,9ff.)

a. Die beiden Strophen sind durch ein knappes „deshalb“ verknüpft. Die freiwillige, gehorsame Selbsterniedrigung Jesu ist der Grund für seine Erhöhung durch Gott. Das entspricht der Grundstruktur des Vierten Liedes vom Gottesknecht – und sprengt doch dessen Dimensionen, weil nach der ersten Strophe klar ist, dass kein anderer als Gottes ewiger Sohn sich selbst erniedrigt hat und „überhört“ wird, wie man das griechische Verb auch übersetzen könnte.

b. Der Name, der ihm geschenkt wird, ist der Name Gottes selbst.

- Im Lichte von Vers 11 betrachtet, rückt „Kyrios“ vor Augen. Die Septuaginta übersetzt das Tetragramm JHWH, das als *adonaj* – „Herr“ – ausgesprochen wurde. Jesus wird also ein Gottestitel verliehen, und zwar unter dem Aspekt universaler Anerkennung durch alle Geschöpfe – Engel und Menschen, Lebende und Tote. Ähnlich wie in 1 Kor 15,20-28 ist die Allmacht Gottes auf die universale Christusherrschaft bezogen, die ihrerseits der Gottesherrschaft dient (1 Kor 15,28 – Phil 2,11).
- Allerdings ist „Kyrios“ nicht ein Name, sondern ein Titel. „Jesus“ hingegen ist ein sprechender „Name“: Gott hilft. Eine Theologie des Namens Jesu ist im Neuen Testament bekannt (Mk 1,21). Im Namen Jesu steckt der Name Gottes. *Nomen est omen*. Das gilt es zu entdecken. Der Kyrios ist Jesus – Jesus ist der Kyrios: als Christus, Messias (Phil 2,11).

c. Das verdeutlicht der Schluss des Hymnus. „Herr ist Jesus Christus“ ist das Grundbekenntnis der Christen (1 Kor 12,3); „zur Ehre Gottes, des Vaters“ ist gleichfalls eine Formel, die aus der neutestamentlichen Liturgie bekannt ist. Die Kombination lässt aufhorchen. Sie bringt die Patrozentriz ins Spiel, ohne die man von Jesus nichts verstehen könnte. Fraglich ist der Bezug. Geht es um das Bekenntnis? Dann wäre das Christus-Credo eines, das zur größeren Ehre Gottes getrieben würde. Oder geht es um den Kyrios Jesus selbst? Dann wäre seine Herrschaft auf die Ehre des Vaters ausgerichtet. Das hat zahlreiche Entsprechungen in der Theologie des Apostels Paulus (vgl. 1 Kor 3,23; 15,27f; Röm 6,10; 15,3.7). Es nimmt vor allem ein, wenn nicht *das* Grundanliegen Jesu auf. Er verkündet die Herrschaft *Gottes*, er bittet um die Heiligung des Namens des Vaters und die Erfüllung *seines Willens* (Lk 11,1-4 par. Mt 6,9-13). „Ich ehre meinen Vater“, sagt Jesus nach dem Johannesevangelium (Joh 8,49). Phil 2,11 hält fest: Dies galt nicht nur für den Irdischen, es gilt ebenso für den Erhöhten.

(7) Schlussreflexion

a. Die Erhöhung ist nicht Belohnung für die Entbehrungen der irdischen Existenz Jesu oder seine Bereitschaft, im Gehorsam gegenüber Gott zu sterben; sie ist aber auch kein spontaner Entschluss Gottes, der schlechterdings nichts voraussetzt; die Erhöhung Jesu ist vielmehr die wirkmächtige Bejahung dessen, der von Anfang an, vor jeder geschichtlichen Aktion, untrennbar zu Gott gehört und Gott gleich ist. Die eschatologische Neuheit der Auferweckung ist nicht in erster Linie auf der Status-Ebene im Vergleich zur Würde des Präexistenten zu markieren, sondern auf der heilsdramatischen Ebene im Vergleich zur Kenosis und Tapeinosis Jesu; die Differenz zwischen der Teilhabe des Präexistenten an der Gestalt Gottes und dem Herr-Sein des Erhöhten liegt nicht in einer größeren Würde oder einer intensiveren Nähe zu Gott, sondern in der Integration der Mensch-Werdung, des Mensch-Seins und des gehorsamen Sterbens als nicht nur vorausgedachte, sondern als geschichtlich konkret gelebte und erlittene Geschichte in die Beziehung des Auferweckten zu Gott und zu den Menschen wie zu den in Vers 10 genannten Mächten und Gewalten. Der Erhöhte ist und bleibt der als Mensch Erfundene und (am Kreuz) Gestorbene - wie der Irdische, der den Tod eines Menschen Gestorbene, der Präexistente ist.

b. Auf seine Weise, eher in poetisch prägnanten als dogmatisch geschliffenen Worten, versteht es der Philipperhymnus hervorragend, durch den Ansatz bei der Präexistenz Jesu weder seine Menschwerdung noch die Relevanz der als Erhöhung thematisierten Auferweckung zu relativieren, vielmehr beides in ein desto helleres Licht zu stellen.²⁷ Paulus zieht diese Linie weiter aus und macht sie sich für die parakletischen Intentionen zunutze, die er in Phil 2 verfolgt. In seiner redaktionellen Bearbeitung des Liedes verweist er zum einen ausdrücklich auf den Kreuzestod Jesu (2,8). Dadurch kann er nicht nur den äußersten Gegensatz zur Gottgleichheit des Präexistenten benennen, sondern gleichzeitig, da Kreuz, Sühne und Stellvertretung für ihn untrennbar zusammenhängen, die Heilsbedeutung des Todes Jesu als Konsequenz seiner Menschwerdung andeuten. Zum anderen arbeitet er in der Schlussformel des Hymnus die Theozentrik des Erhöhten heraus (Phil 2,11)²⁸ und schafft dadurch eine neue Korrespondenz mit der einleitenden Präexistenzaussage: Wie dort die Gottgleichheit Jesu darauf zurückgeführt worden war, dass Gott ihn an seiner Lebensgestalt teilhaben ließ, so wird jetzt die Erhöhung Jesu so gedeutet, dass sie der größeren Ehre Gottes dient (vgl. 1 Kor 15,28). Beides ist wiederum für die Fundierung der Agape-Ethik wichtig, um die es dem Apostel im Philipperbrief geht. Bindeglied ist das formelhaft klingende, aber theologisch hoch besetzte „In-Christus-Sein“ (Phil 2,5). Die Demut, in der Paulus die Philipper bestärken und befördern will (Phil 2,3), ist pneumatisch gewirkte (Phil 2,1) Partizipation an der Tapeinosis des Präexistenten (Phil 2,7) und als solche Ausdruck jener Agape, die nach 1 Kor 13,13 „am größten“ ist.

²⁷ K.-J. Kuschel (Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung, München 1990, 335f) ist zustimmend, dass es kein spekulatives Interesse des Hymnus an Jesu Präexistenz gibt. Doch darf weder das dezidiert christologische Interesse des Liedes noch das Gewicht der Präexistenzaussagen von Vers 6 unterschätzt werden.

²⁸ Vgl. W. Thüsing, Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie. Bd. I: Per Christum in Deum (NTA 1/I), Münster³1986 (¹1965), bes. 55ff.

3.2.2.2 Der Kolosserhymnus

Um den begründeten Dank zu qualifizieren und den Hintergrund der Stichworte von Kol 1,12ff. zu beleuchten, gleichzeitig aber die Zurückweisung der „Philosophie“ vorzubereiten (Kol 2,8-23), spielt Paulus ein Lied auf Christus ein, das Schöpfung und Erlösung verbindet (vgl. 1 Kor 8,6). Kol 1,15-20 zeigt Formelemente, die mit anderen christlichen Psalmen, Hymnen und Liedern (Kol 3,16) wie Phil 2,6-11 zu vergleichen sind. Wahrscheinlich ist auch dieses Lied nicht *ad hoc* entstanden ist, sondern bereits in Gebrauch gewesen.

b. Der Kolosserhymnus hat drei Strophen:

Kol 1,15f. Christus als Mittler der Schöpfung

Kol 1,17f. Christus als Erhalter der Schöpfung

Kol 1,18ff. Christus als Erlöser der Schöpfung

Die theologische Grundlinie zeigen die Präpositionen an:

Kol 1,16f. „in ihm“ – „durch ihn“ – „auf ihn hin“ [Erschaffung]

Kol 1,17 „in ihm“ [Erhaltung]

Kol 1,19f. „in ihm“ – „durch ihn“ – „auf ihn hin“ [Erlösung]

Die Präpositionen machen theologisch Sinn.

- Jesus Christus ist der Ort, „in“ dem die Welt erschaffen, erhalten und erlöst wird.
- Jesus Christus ist der Grund, „durch“ den die Welt erschaffen und erlöst wird.
- Jesus Christus ist das Ziel, „auf“ das „hin“ die Welt erschaffen und erlöst wird.

Durch die Präpositionen wird eine starke Dynamik indiziert, die soteriologisch Christologie und Kosmologie vermittelt, mittendrin die Menschen, die, wenn sie gläubig sind, diese Zusammenhänge erkennen können und dafür sehr dankbar sein dürfen.

(1) Die Erschaffung der Welt in Christus, durch ihn und auf ihn hin

a. Die erste Strophe des Liedes (Kol 1,15f.) ist mehr als ein christologischer Paukenschlag. Sie ist ein kompletter Sonatensatz. Sie entwirft ein ganzes Weltbild und eine globale Christologie.

b. Die christologische Tiefenschärfe wird nicht nur durch eine Fülle von Hoheitstiteln erreicht, sondern durch eine starke Konzentration, die genau deshalb viele Bedeutungsaspekte erkennen lässt.

(a) *Das Bild Gottes*

a. Der Eingangsvers des alten Christusliedes Kol 1,15-20 bezieht sich auf den präexistenten Gottessohn, der eins mit dem menschgewordenen, dem gekreuzigten und dem erhöhten Jesus Christus ist. Das Attribut „unsichtbar“ ist ein jüdisch-hellenistischer Reflexionsbegriff der Transzendenz Gottes. „Bild“; „*eikon*“ (*imago*) ist im griechischen Urtext artikellos; wenn im Deutschen der bestimmte Artikel steht, dann, damit klar wird, dass eine singuläre Aussage von absoluter Positivität getroffen wird.²⁹

²⁹ Vgl. Helmut Merklein, Christus als Bild Gottes im Neuen Testament, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 13 (1998) 53-75.

b. Der basale Referenztext ist Gen 1,26f., die Erschaffung des Menschen als (griech.: nach) Gottes „Bild“, ihm „ähnlich“ (*kath' homioisin – similitudinem*). Als Ebenbild Gottes ist der Mensch Gottes Sachwalter auf Erden; an der Spitze der Schöpfung, ist er für sie verantwortlich. Gottes „Bild“ ist er, sofern Gott sich in ihm darstellt, „ähnlich“ (theologisch wird später präzisiert werden: bei je größerer Unähnlichkeit) ist er Gott, insofern Gott ihn an seiner Gottheit, seiner „Herrlichkeit und Ehre“ (Ps 8), teilhaben lässt. Gen 1,26f trifft eine Wesensaussage über den Menschen als Kind Gottes.

c. Als „Bild ... Gottes“ (2Kor 4,4) ist Jesus der Zweite Adam (1 Kor 15,20ff. 43ff.; Röm 5,21-21). Er ist aber Gott nicht nur „ähnlich“, sondern „gleich“ (*isos – aequalem Deo* - Phil 2,6; vgl. Joh 5,18); denn er ist vor aller Zeit vollkommen zu Gott gehörig und immer schon göttlichen Wesens teilhaftig. Der Gottessohn ist nicht erschaffen, sondern ewig; er ist nicht erlösungsbedürftig, sondern der Erlöser; er ist es als wahrer Mensch, der wahrer Gott ist.

d. Kol 1,15 setzt die jüdisch-hellenistische Bild-Theologie (Weisheit Salomos; Philo von Alexandrien) voraus, die sich im Umfeld des Platonismus gebildet hat: Gott stellt sich bildhaft dar, sodass er wahrnehmbar wird; da die Wahrnehmbarkeit aber Sinnlichkeit bedeutet, ist sie von geringerer Substanz als die unsichtbare Idealität (Timaios 92c). Kol 1,15 stellt den Platonismus vom Kopf auf die Füße. Die Menschwerdung des Gottessohnes wahrt den Unterschied zwischen Gott und Welt, aber macht ihn, den Abgrund von Leid und Schuld, zum Grund der Erlösung. Das „Bild“ ist ein Original, keine Kopie; es ist real, nicht virtuell.

e. Jesus Christus hebt als „Bild“ die Unsichtbarkeit Gottes nicht auf, sondern stellt Gott als den unsichtbaren, als den einen, heiligen, einzig wahren Gott dar. Das gilt für den Irdischen wie für den Gekreuzigten und Erhöhten. Umgekehrt: Gott stellt sich in Jesus Christus ganz als er selbst dar, und zwar zum Heil der Welt. Die Bild-Theologie fasst die Beziehung des Sohnes zum Vater, in der seine Schöpfungs- und Heilsmittlerschaft begründet ist. „Nach“ dem Bild des Präexistenten wird der Mensch erschaffen.

Literatur:

Ulrich Luz, Bild des unsichtbaren Gottes – Christus, in: Bibel und Kirche 63 (2008) 13-17.

(b) Der Mittler der Schöpfung

a. „Erstgeborener der ganzen Schöpfung“ (Kol 1,15) ist Jesus als der Mittler der Schöpfung, als Mitschöpfer Gottes.³⁰

- Die Alte Kirche hat sich in einer hochkarätigen Diskussion darum bemüht, den Sinn dieses Prädikates in Verbindung mit der Qualifikation als „Bild des unsichtbaren Gottes“ und als „Anfang“ auszuloten.³¹ Die Schwierigkeit bestand zum einen darin, sich so aus den Fesseln des Platonismus zu lösen, wie der Kolosserhymnus dies leistet.
- Die Aussage liegt nahe bei Philo Logos-Theologie und ist doch qualitativ von ihr unterschieden. Philo kann den Logos „Erstgeborener“ nennen, weil Gott durch ihn alles erschafft (agr. 51; conf. 61f). Allerdings sieht Philo ihn als Mittelwesen zwischen Gott und der Schöpfung; deshalb nennt er ihn „ältester Sohn“ Gottes (conf. 61).

Für den Kolosserhymnus und den Kolosserbrief ist Jesus aber Gottes einzig wahrer, sein geliebter (Kol 1,13) Sohn. Als „Erstgeborener aller Schöpfung“ steht er auf der Seite des Schöpfers. Er ist nicht selbst geschaffen, wie aus Vers 16 zweifelsfrei hervorgeht.

b. Inwiefern er als Schöpfungsmittler „Erstgeborener“ ist, harret einer Erklärung.

- Die altkirchliche Christologie entwickelt die Zwei-Naturen-Lehre in der Perspektive von Kol 1,15 und angesichts der arianischen Christologie. Eine Lösung schien die Differenzierung zwischen dem „Eingeborenen“ und dem „Erstgeborenen“ zu liefern, sofern jener vor aller Zeit vom Vater „gezeugt“, dieser aber in der Zeit Mensch geworden sei (Gregor von Nyssa, perf. 11). Doch diesen Spannungsbogen baut der Kolosserhymnus nicht auf.
- Eher scheint er mit dem Titel „Erstgeborener“ aus der Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft heraus bereits den Blick auf die Menschwerdung zu richten. „Erstgeborener der ganzen Schöpfung“ heißt er, weil „in ihm“ und „auf ihn hin“ alles erschaffen ist – und weil dieses Erschaffen, aber auch dieses Erschaffene ihm nicht wesensfremd, sondern wesensnah ist. In dieser Richtung deutet Athanasius den Vers aus, der ihn im Licht von Kol 1,18 und Röm 8 liest (or. II c. Arian. 62f). Der Präexistente, der mit dem Inkarnierten und Erhöhten personenidentisch ist, offenbart, dass es Gottes Wesen entspricht, die Welt zu erschaffen.

Der „Erstgeborene“ repräsentiert das Schöpfersein in Gott. Er steht dafür, dass die Schöpfung Gottes ureigenes Werk ist und dass Gott in Jesus als er selbst die Schöpfung erlöst, die „auf ihn hin“ erschaffen ist. Insofern der Präexistente der „Erstgeborene“ ist, ist indirekt sein wahres Menschsein ausgesagt, das sich durch die Inkarnation zeitigt. Justin führt im Dialog mit Tryphon Kol 1,15 an, um das christliche Bekenntnis zu klären: „Als Logos und Erstgeborener Gottes ist er selbst Gott“ (dial. 100,2). Aber er sieht das Prädikat auch „in enger Beziehung zur Menschwerdung“ (dial. 84,2; vgl. 125,6). Das entspricht am ehesten der Grundbedeutung von Kol 1,15.

³⁰ Vgl. *Otfried Hofius*, Paulusstudien II 215-233.

³¹ Aus den Quellen dargestellt von *Alois Grillmeier*, *Jesus Christus im Glauben der Kirche I* 96-121. Allerdings meint der Autor, Theodor von Mopsuestia habe in seinem Kolosserkommentar den Schrifttext am besten verstanden, indem er „Erstgeborener“ auf die Inkarnation beziehe und das „Zuerst“ auf einen Ehrenprimat deute. Das scheint aber doch nicht ganz die Pointe des Hymnus zu sein.

(2) Die Erhaltung der Welt in Christus

a. *Creatio prima* und *creatio coninua* gehören auch in der alttestamentlichen Theologie zusammen. Dieser Zusammenhang wird christologisch transformiert.

b. Die besondere Aufgabe der fortwährenden Schöpfung besteht in der Zähmung der Weltelemente – widerstreitender kosmischer Kräfte, die ausbalanciert (und befriedet) werden müssen. Deshalb besteht die entscheidende Aufgabe darin, Zusammenhalt zu stiften. Gemeint ist nicht, ein Element gegen das andere auszuspielen, um es zu verdrängen oder zu vernichten, sondern alle im Spiel zu halten, so dass die multilateralen Korrelationen möglich werden.

c. Die Voraussetzung ist, dass Jesus die Nr. 1 ist und vorangeht. Das *proteuein* in V. 18 nimmt dies auf; es entspricht dem „Erstgeborenen“ und dem „Anfang“. Es handelt sich um einen qualitativen Primat. Mit Jesus beginnt nicht eine Kette von Gliedern – er ist vielmehr sozusagen der Schmied der Kette: Er schmiedet die Welt zusammen.

d. Die Aussage liegt so wenig auf der naturwissenschaftlichen Ebene wie die der Erschaffung und Erlösung. Sie kann aber auch nicht spiritualisiert werden. Vielmehr steht Jesus dafür ein, dass die Welt trotz aller divergierenden Kräfte einen Sinn hat. Er besteht nicht nur in der Herkunft und der Zukunft, sondern auch in der Gegenwart. Es ist gut, dass es die Welt gibt (vgl. Gen 1), weil das Leben nicht sinnlos ist, so sehr es auch gefährdet und so oft es auch zerstört wird. Die permanente Bedrohung des Lebens bleibt nicht außen vor, sondern wird christologisch integriert und transzendiert.

e. „In“ Christus ist nicht nur die Kirche und jeder einzelne Gläubige, sondern auch die Welt. Sie wird von Christus umfassen, gehalten, geschützt. „In“ ist eine paulinische Präposition, die hier kosmisch geweitet wird.

(3) Die Erlösung der Welt in Christus, durch ihn und auf ihn hin

a. Die dritte ist ähnlich stark orchestriert wie die erste Strophe. Sie zeigt den Zusammenhang von Protologie und Eschatologie. Sie expliziert die Verheißung, die in der Schöpfung selbst enthalten ist.

b. Die christologische Reflexionshöhe bleibt sehr hoch; es wird aber mit dem Kreuz die ganze Spannweite ausgemessen, die den Glauben inspiriert.

(a) Haupt des Leibes

a. Christus ist „das Haupt des Leibes“ (Kol 1,18). Ursprünglich dürfte diese Aussage sich vor dem Hintergrund hellenistischer Kosmologie abzeichnen, wonach die widerstreitenden Elementarkräfte, die den Leib der Welt auseinanderreißen, durch das „Haupt“, den Schöpfer und Erhalter, gebändigt werden. Dies dürfte die Aussage gewesen sein, die am aktuellsten im Streit mit der kolossischen „Philosophie“ gewesen ist.³²

b. Durch die Apposition „der Kirche“, die nach den meisten Kommentaren auf den Briefverfasser zurückgeht, erhält der Text jedoch eine neue Wende. Er knüpft an das paulinische Bild der Kirche als Leib Christi an (Röm 12,4ff.; 1 Kor 12,13-27), verschiebt es aber so, dass Christus nun das „Haupt“ ist, das den ganzen Leib regiert. Auch dadurch wird die Christologie des Hymnus weiter geerdet. Zwar entwickelt die Paulusschule die Vorstellung einer präexistenten Kirche, da Gott ja immer schon zur Rettung seines Volkes entschlossen ist; aber im Gefüge des Hymnus ist doch an die auf Erden real existierende Kirche gedacht. Deren „Haupt“ aber ist Jesus Christus in seiner Einheit als Präexistenter, irdischer und Auferstandener. Man braucht nicht alle Nachfolgeworte Jesu zu assoziieren, um aber doch zu sagen, dass es die Kirche ohne die Sendung Jesu und die Auferstehung des Gekreuzigten nicht gäbe.

(b) Erstgeborener von den Toten

a. Jesus ist der „Erstgeborene von den Toten“ in prinzipiell demselben Sinn wie nach den Paulinen (1 Kor 15; Röm 8): Seine Auferstehung ist der Grund für die Auferstehung der Toten; sie ist es aber nur, weil sie ein eschatologisches Ereignis in der Sphäre Gottes als Erhöhung des Menschen Jesus ist.

b. „Haupt“ ist Jesus als „Herr“ der Kirche. In seinem „Herrssein“ kommt der absolute, in seiner Heilssendung begründete Primat Jesu zur Sprache, ohne den es keine Nachfolge gäbe und den die Nachfolge ihrerseits bleibend festhält.

³² Die Lehre wird auf Empedokles zurückgeführt (Diels I 315/21-316/2; 322/17-323/10; 327/6-10); sie ist unter den Pythagoreern der neutestamentlichen Zeit lebendig (vgl. Diogenes Laertius 8,25-33; Diels I 448-451). Die Ausstrahlung dieser Lehre auf das Judentum bezeugt Philo, spec.leg. II 188-192.

(c) *Versöhner*

a. Die abschließende Aussage der Versöhnung des Alls knüpft an die urpaulinische Versöhnungstheologie an, führt sie aber kosmisch aus. Kol 1,15-20 ist noch weiter als 1 Kor 8,6 gedacht. Die Exegese ist sich weithin einig, dass der Briefschreiber den ausdrücklichen Hinweis auf den Kreuzestod Jesu angebracht hat.³³ Einerseits wird dadurch eine ebenso große Spannweite der Christologie ausgemessen wie in Phil 2,6-11, ohne dass allerdings von Erniedrigung und Entäußerung die Rede wäre. Andererseits wird dadurch das Versöhnungsgeschehen im paulinischen Sinn an das geschichtliche Ereignis des Kreuzestodes zurückgebunden. Das entspricht in der Struktur des Denkens der ekklesialen Zuspitzung in Vers 18.

b. Damit ist expliziert und akzentuiert, was im Hymnus von vorneherein angelegt war. Zwar lenkt die dritte Strophe den Blick auf die Auferstehung Jesu; aber der Auferstandene ist eben der Erstgeborene „von den Toten“. Mit der Kreuzestheologie bringt der Verfasser das Wie des Todes zur Geltung, aus dem Jesus erweckt worden ist. Dadurch gewinnt der Tod Jesu erst sein volles soteriologisches Gewicht. Er interpretiert dadurch die vorangegangene Aussage, dass die „ganze Fülle“ in Jesus „Wohnung genommen“ hat. Der Vers ist exegetisch umstritten, weil man über den Zeitpunkt der Einwohnung – die Menschwerdung? die Taufe? die Verklärung? die Auferstehung? – nachdenkt. Doch führt diese Diskussion in die Irre. Das zeigt der Parallelvers Kol 2,9, die ursprüngliche Interpretation von Kol 1,19 durch den Verfasser (der freilich auch das Kreuz eingeführt hat): „In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig“. Der Satz bezieht sich auf den Menschen Jesus, sonst könnte nicht von seiner Leiblichkeit die Rede sein. Er klärt, dass Jesu Leib nicht die äußerliche Hülle seiner Gottheit ist, sondern der geschichtliche Ort seines Gottseins. Im Kontext von Kol 2,9 ist – wie in Kol 1,19f. – die Auferstehung dominant, die aber eben die leibliche Auferstehung meint, wie in den Osterevangelien. So trifft auch Kol 1,19 eine Wesensaussage über die Gottheit des Menschen Jesus und hält doch zugleich den Primat des Vaters fest. Sofern die „Fülle“ mit dem „Geist“ zu tun hat, kommt eine indirekte Trinitätstheologie zum Zuge. Die Kreuzestheologie von Vers 20 expliziert dann die Heilsbedeutung Jesu unter dem Aspekt seiner ewigen Gottheit, die gerade die Voraussetzung seines radikalen Menschseins ist, ohne die es keinen Sühnetod und keine Erlösung gäbe.

c. Der Friede, den Jesus Christus durch seinen Tod am Kreuz stiftet, ist der Friede mit Gott, der auf die Welt ausstrahlt. Röm 5,1 steht der Sache nach im Hintergrund und ist wiederum kosmisch geweitet. Jesus hat seine Jünger nach Mt 10,12 ausgesendet, den Frieden Gottes zu verkünden und dadurch zu vermitteln. Was im „Haus“ beginnt, in das sie eingelassen werden, strahlt auf die Welt aus; und was sich im Kosmos ereignet, wird auch in den eigenen vier Wänden spürbar. In diese Zusammenhänge führt der Kolosserhymnus, wenn er im Kontext des neutestamentlichen Gesamtzeugnisses betrachtet wird.

³³ Zum größeren Zusammenhang vgl. *Rudolf Hoppe, Der Triumph des Kreuzes. Studien zum Verhältnis des Kolosserbriefes zur paulinischen Kreuzestheologie (SBB 28)*, Stuttgart 1994.

3.2.2.3 Der Timotheushymnus (1Tim 3,16f.)

a. Der Hymnus rekapituliert nicht den Ablauf der Geschichte, sondern zeigt in immer neuen Hinsichten Gegensätze auf.

- Einerseits werden Sphären einander gegenübergestellt: Fleisch und Geist; Engel und Menschenvölker; Welt und himmlische Herrlichkeit.
- Andererseits werden diese Gegensätze überlagert durch die Spannung zwischen dem Handeln Gottes und dem seiner Geschöpfe, der Menschen wie der Engel.
Gott, der Vater, „offenbart“, „rechtfertigt“, „nimmt auf“;
die Engel schauen,
die Menschen verkünden und glauben.

Entscheidend ist das Handeln Gottes an Jesus auf Erden und im Himmel, das in den drei Rahmenversen besprochen wird:

- Die Engel und die Menschen antworten;
- der himmlischen Schau entspricht das irdische Reden und Hören, das zum Glauben führt.

Widerstände gegen Jesus sind ausgeblendet. Alles ist auf Gott und die Gnadenwirkung seines Handelns abgestellt.

b. Das erste Gegensatzpaar enthält bereits alles, was über Gott und Jesus zu sagen ist.

- Die Offenbarung „im Fleisch“ setzt die Präexistenz des Gottessohnes voraus und meint seine Inkarnation (vgl. Joh 1,14).
- Der Akzent liegt jedoch nicht auf der „Kenosis“ (Phil 2,7f) und der „Armut“ (2Kor 8,9) Jesu, sondern auf dem Entschluss Gottes, Jesus als Mensch aus Fleisch und Blut auftreten zu lassen (vgl. 1Tim 2,5f), um den Menschen ihren Retter zu offenbaren.

Der Medium dieser Offenbarung, der Mensch Jesus, ist keine Konzession, die Gott macht, weil er sich sonst den Menschen nicht auf menschliche Weise verständlich machen könnte, sondern Wesensmoment der Offenbarung. Das Medium ist die Botschaft.³⁴ Die Offenbarung Gottes in Christus ist Selbstoffenbarung.

c. Die „Rechtfertigung im Geist“ lässt an die „Rechtfertigung“ des leidenden Gottesknechtes nach Jes 53,10f. denken.

- Gott bringt den zu Ehren, den die Menschen verachtet, verworfen und verspottet haben.
- Er bringt ihn dadurch zu Ehren, dass er die Intention des Gottesknechtes, sein Leid möge den Übeltätern zum Heil gereichen, verwirklicht: „Durch seine Wunden sind wir geheilt“ (Jes 53,5).

Das Offenbarungslied vom Christus Jesus schlägt also keinen Bogen um das Kreuz, aber betont nicht die Skandalosität des Sterbens Jesu, sondern den Tod als integralen Bestandteil der heilschaffenden Offenbarung Gottes. Die „Rechtfertigung im Geist“ ist gleichbedeutend mit der „Aufnahme in die Herrlichkeit“: Der Auferstandene und Erhöhte hat in umfassender Weise am Gottsein Gottes Anteil (vgl. Tit 2,13). Der Geist ist die Schöpfer- und Erlösermacht Gottes selbst (vgl. Tit 3,5f).

³⁴ Vgl. Jürgen Werbick, Das Medium ist die Botschaft, in: ders. (Hg.), Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung (QD 129), Freiburg - Basel - Wien 1991, 187-245.

d. In 1Tim 3,16 geht es mithin darum, den „im Fleisch geoffenbarten“ als den „in Herrlichkeit aufgenommenen“ Jesus zu bekennen, dem die Kirche ihre Existenz, ihren Glauben und ihre Hoffnung verdankt – und umgekehrt: im Auferstandenen immer neu den „im Fleisch gekommenen“ und „im Geist gerechtfertigten“ Jesus. Auf dieser Linie hat der Brief die Christus-Tradition in seinen Brief eingebaut: Sie verweist auf das Fundament der Kirche und die Quelle der apostolischen Verkündigung. Der „späte“ Pastoralbrief orientiert sich an der frühesten Christologie: der Christologie Jesu selbst, des Gesandten, Gestorbenen und Auferstandenen.

3.3 Die Predigten der Apostel

a. Die Apostelgeschichte lässt – gemäß den Kriterien antiker Historiographie in stilisierter Weise – die Apostel regelmäßig als Prediger auftreten. Sie nutzen die Chancen, die ihnen Synagogen und Foren bieten, um das Evangelium zu verkünden. Sie machen auch die Verteidigung vor Gericht, die ihnen wegen ihrer Mission aufgezwungen wird, zu einer Verkündigung.

b. Lukas arbeitet stark die Korrelation zwischen Situation, Thematik, Perspektive und Intention heraus. Die Predigten sind nicht deklarierte Dogmen, sondern adressierte Proklamationen, die nicht immer gleich alles sagen, sondern Zugänge schaffen, Anknüpfungspunkte markieren, Anfänge stimulieren.

c. Die Hauptredner sind – im ersten Teil – Petrus und – im zweiten Teil – Paulus. Beide stimmen nach der Apostelgeschichte theologisch hundertprozentig überein, teils sogar wörtlich. Das ist gewollt. Die historischen Verhältnisse sind verwickelter. Zwischen Paulus und Petrus kam es auch zum handfesten Krach (Gal 2,11-14). Gleichwohl konnten beide miteinander. Das hat Lukas unterstrichen.

4. Die Auferstehung der Toten
Vollendung des Lebens in Christus

a. Die Realität des Todes wie der Auferstehung Jesu begründet den Zusammenhang mit der Auferstehung der Toten, die wesentlich verschieden und wesentlich verbunden ist.

- Wäre Jesus nicht wirklich gestorben, wäre er auch nicht wirklich von den Toten auferstanden. Sein Leben, sein Tod und seine Auferstehung blieben den Menschen letztlich fremd. Sie sind ihnen aber zuinnerst nahe, weil er wahrer Mensch ist.
- Wäre Jesus nicht für die Menschen gestorben, wie er für sie gelebt hat, und für sie auferstanden, könnte weder von seinem Tod noch von seiner Auferstehung eine rettende Kraft ausgehen; sie böten keinen Grund zu Hoffnung.
- Wäre Jesus nicht als Sohn Gottes mit der Macht, gemäß dem Willen, in der Liebe Gottes gestorben und auferstanden, wäre seine Hingabe eine leere Geste, aber keine wirksame Aktion.

Die wesentliche Unähnlichkeit, die die wesentliche Ähnlichkeit übersteigt, liegt darin,

- dass Jesus jetzt schon, „nach drei Tagen“ von den Toten auferstanden ist, während sich die Auferstehungshoffnung auf das Jenseits aller Tage bezieht unabhängig von den Zeitproblemen, die sich im Horizont der Ewigkeit stellen, und in Anbetracht der eschatologischen Antizipationen, die im Horizont der ausstehenden Heilsvollendung greifen,
- dass Jesus „zur Rechten des Vaters“ erhöht ist, so dass er in der Kraft Gottes selbst wirken kann, während die Menschen auf sein Wirken angewiesen sind und in den kühnsten Aussagen des Neuen Testaments allenfalls „mit“ ihm auferweckt sind und einen Platz im Himmel haben (Eph 2,6),
- dass die Auferstehung der Toten in der Auferstehung Jesu begründet ist – und allerdings nicht stattgefunden hätte, wenn es keine Auferstehung der Toten geben könnte (1 Kor 15,16).

Unterschiedlichkeit und Gemeinsamkeit können nicht gegeneinander ausgespielt oder aufgerechnet, sondern müssen radikal ausgelotet werden, damit die Spannkraft der Auferstehungshoffnung nicht verlorengeht.

b. Der Zusammenhang zwischen der Auferstehung Jesu und der Auferstehung der Toten ist tief im Glaubenswissen der Kirche eingetragen, weil er sich aus der Verkündigung Jesu selbst ergibt und seit ältester Zeit bekannt wird – so wie er allerdings auch immer auf natürliche Skepsis stößt, wegen der Unglaublichkeit der Hoffnung und des Illusionsverdachts.

c. Diskursiv wird der Zusammenhang in der paulinischen Theologie verhandelt.

- Erstmals wird der Zusammenhang in 1 Thess 4,13-18 entfaltet, weil in Thessalonich die Angst herrscht, Gläubige, die vor der Parusie verstorben seien, könnten deshalb verloren sein.
- Umfassend wird der Zusammenhang in 1 Kor 15 diskutiert, weil in Korinth Fragen nach dem Ob und dem Wie der Auferstehung der Toten unklar waren.

Die paulinischen Klarstellungen haben Schule gemacht, so dass in späteren Briefen (Kol; Eph – 1 Tim; 2 Tim; Tit) der Zusammenhang als gegeben vorausgesetzt, aber nicht noch einmal theologisch rekonstruiert wird. Auch der Erste und Zweite Petrusbrief liegen in dieser Perspektive.

d. Eine theologische Alternative, die im Ziel übereinstimmt, lässt sich im Corpus Johanneum verfolgen; hier liegt der Fokus aber nicht auf der futurischen, sondern auf der präsentischen Theologie.

e. Im Neuen Testament ist der Zusammenhang zwischen der Auferstehung Jesu und der Auferstehung der Toten ein Stützpfiler der Kirche und ein starkes Missionsmotiv, weil er die Unsterblichkeitshoffnung, die Griechischen und Römern nicht unvertraut war, affirmiert, personalisiert und transzendiert.

4.1 Die Rekonstruktion des Zusammenhangs in 1 Thess 4,13-18

a. Paulus hat den Ersten Thessalonicherbrief wenige Wochen nach Gründung der Gemeinde geschrieben, die er vor der Zeit verlassen musste, um sie vor Verfolgungsdruck zu schützen (Apg 17,1-15). Mit dem Schreiben spricht er ihr ein großes Lob dafür aus, dass sie – wie ihm Timotheus nach einem Besuch berichtet hat – trotz aller Widrigkeiten eine gute Entwicklung genommen hat (1 Thess 1-3). Er spricht aber auch Glaubensprobleme an, die aufgekommen waren. Das größte ist die Auferstehungsfrage.

b. Die Todesangst, die keine Hoffnung kennt, sieht Paulus im Ersten Thessalonicherbrief als ernstes Problem an (1 Thess 4,13-18): Die Thessalonicher trauern wegen der „Toten in Christus“, d.h. der verstorbenen Christen, vielleicht auch der eigentlich von Christi Liebe ergriffenen früheren Verstorbenen. Die Angst geht um, diese Toten könnten nicht gerettet werden, weil sie zu früh, vor der Parusie gestorben sind.

4.1.1 Der religionsgeschichtliche Zusammenhang

a. Paulus redet im Ersten Thessalonicherbrief Heidenchristen an (vgl. 1 Thess 1,9f.). Ihnen ist nicht vertraut, was sich im späten Alten Testament und frühen Judentum getan hat: dass eine unbändige Hoffnung auf die Auferstehung erwacht ist, weil es mit Gottes Gerechtigkeit nicht zu vereinbaren ist, dass endgültig die Täter über die Opfer triumphieren (Dan 12). Auch im Judentum ist der Auferstehungsglaube strittig (vgl. Mk 12,18-27 parr.). Aber die Pharisäer, zu denen Paulus sich rechnet (Phil 3,3), haben ihn geteilt. Im unschuldigen Leiden der Frommen wird die Klage laut, wo Gott denn sei, und die irrwitzige Verheißung, es müsse – wenn nicht in diesem, dann – im ewigen Leben endlich Gerechtigkeit herrschen.³⁵

b. Paulus hat diesen apokalyptischen Gedanken übernommen, aber im Sinne der Jesustradition ins schlechterdings Positive gewendet. Ihn interessieren nicht mögliche Bedingungen, unter denen die einen endgültig gerettet, die anderen ewiglich verdammt werden. Ihn interessiert der Glaube an den totenerweckenden Gott und seine Konsequenzen: Wenn Gott wirklich der ist, der in Jesus Christus gezeigt hat, wer er ist, kann die Geschichte Jesu mit den Menschen nicht zu Ende sein, wenn sie sterben. Sie ist ja die Geschichte dessen mit den Menschen, der selbst gestorben und auferstanden ist. Wenn aber die Jesusgeschichte eine Gottesgeschichte ist, dann kann auch die Geschichte der Menschen mit Gott und Gottes mit ihnen nicht im Tode scheitern. Der Tod ist ein tiefer Einschnitt. Paulus propagiert nicht die Unfähigkeit zu trauern. Aber er will Hoffnung machen, dass genau das, woraus sich der Glaube an Jesus ergeben hat, Hoffnung über den Tod hinaus macht: die Begegnung mit Gott durch die Begegnung mit Jesus.

³⁵ Zur Theologiegeschichte der Auferstehungshoffnung vgl. *Friedrich Avemarie – Herman Lichtenberger* (Hg.), *Auferstehung – Resurrection* (WUNT 135), Tübingen 2001.

4.1.2 Das paulinische Argument

a. Paulus antwortet auf die Sorge der Thessalonicher, indem er – textlich erstmals greifbar – die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten in der Totenaufstehung Christi begründet (1Thess 4,15). Das „Wenn, ... dann“ zieht eine Konsequenz aus dem Glauben für die Hoffnung.

b. Den Zusammenhang zwischen der Auferstehung Jesu und der endzeitlichen Auferstehung der Toten begründet Paulus „mit einem Wort des Herrn“. Er rekurriert also auf Jesus Christus selbst und seine Verkündigung – was nicht bedeuten muss, dass ein *ipsissimum verbum* vorliegt.

- Das Herrenwort wird nicht schon in Vers 15, sondern erst in den Versen 16-17 zu finden sein.
- Der „Herr“ dürfte nicht erst der Auferstandene sein, der dem Apostel wie einem Propheten ein Wort offenbart, sondern schon der Irdische, wiewohl weder die Synoptiker noch Johannes eine direkte Parallele bieten. Sachlich liegt Mk 13,24-27 parr. am nächsten.

Die Logik ist also:

- V. 13: Die Ankündigung
- V. 14: Die paulinische Folgerung
- V. 15: Die Konsequenz des Herrenwortes
- Vv. 16-17: Das Herrenwort

Die Verse 16-17 begründen den Trost, den Paulus den Thessalonichern zuspricht. Im Zentrum steht die Organisation des Gedankens.

c. In 1Thess 4,16f, häufen sich traditionelle apokalyptische Motive: „Befehl“ des Herrn, „Ruf des Erzengels“, „Posaune Gottes“, „herabsteigen vom Himmel“, Auferstehung, Entrückung, Parusie. Alles gehört in den Umkreis judenchristlicher Menschensohn-Eschatologie (wiewohl der Griechen unverständliche Hoheitstitel fehlt). Die apokalyptischen Bilder, die bei den Künstlern aller Zeiten immer mehr Begeisterung als in der Theologie ausgelöst haben, machen sichtbar, was kein Auge sehen kann: dass er, Jesus Christus, wieder kommt, wie er einmal schon gekommen war, und dass es zur Begegnung mit dem „Herrn“, also mit Gott, durch die Begegnung mit ihm kommt, so wie es diese Begegnung bereits in seinem irdischen Leben gegeben hat. Entscheidend ist, „mit“ Jesus sein zu dürfen und durch ihn mit Gott. Das ist nicht nur der Herzenswunsch aller Gläubigen, sondern der Herzenswunsch Gottes. Sein Lebenswille ist so stark, dass er den Tod überwindet und die Lebenden verwandelt. Die Auferstehung der Toten ist kein gigantisches Spektakel, sondern eine Konsequenz der Auferstehung Jesu.

d. Die Kernaussage ist gut jüdisch und christlich: Zum Ende der Welt gehört die Auferstehung der Toten. Dann kommt es – eigentlich – zum Jüngsten Gericht, das hier aber, wie in Mk 13 zurücktritt, zugunsten der „Begegnung“ mit dem Kyrios. Typisch christlich ist die Identifizierung des zur Parusie Kommenden mit Jesus Christus, dem von den Toten Auferstandenen. Aus dieser Christologie ergibt sich die Perspektive der Vollendung: ungebrochene, ewige Gemeinschaft mit Jesus und durch ihn mit Gott.

e. Paulus gibt den Thessalonichern theologischen Nachhilfeunterricht, um sie von ihrer Angst vor dem Tode zu befreien. Als Griechen hatten sie keinen Zugang zu jüdisch-apokalyptischem Vorwissen. Mit jesuanischer Tradition begründet Paulus ein für alle Mal die christliche Hoffnung auf die Auferstehung der Toten durch die Auferstehung Jesu.

4.2 Die prophetische Theologie in 1 Kor 15

a. Paulus schreibt in 1 Kor 15 ein Kapitel fulminanter Auferstehungstheologie, das bis heute grundlegende Bedeutung für die christliche Hoffnung hat.

b. Anlass sind Irritationen, die es in Korinth wegen der Auferstehung der Toten gegeben hat.

- In 1 Kor 15,12 fragt Paulus: „Wie sagen einige von euch: ‚Eine Auferstehung der Toten gibt es nicht?‘“ (1 Kor 15,12).
- In 1 Kor 15,35 schreibt Paulus: „Es wird aber jemand sagen: Wie werden die Toten auferstehen? Welchen Leib werden sie haben?“.

Die Deutung beider Verse ist umstritten.

- Dachten die Korinther, mit dem Tod sei alles aus? Dann hätten sie ein ähnliches Problem wie die Thessalonicher gehabt (1 Thess 4,13-18), obwohl Paulus denen in Korinth geschrieben hatte.
- Oder haben sie gedacht, die Auferstehung werde entweder schon im Hier und Jetzt oder gar nicht geschehen? Von einer solchen Position setzt sich 2 Tim 2,18 („Die Auferstehung ist schon geschehen“) ab (obwohl Kol 3,1 und Eph 2,6 sie zu vertreten scheint: „Wir sind mit Christus auferweckt“).

1 Kor 15,35 zeigt eine nachvollziehbare Schwierigkeit an: Eine Auferstehung *des Leibes* ist Griechen schwer verständlich, auch wenn sie womöglich mit der Unsterblichkeit der Seele gerechnet haben. Von daher liegt die Schwierigkeit vielleicht darin, dass ihnen die Auferstehung *der Toten* fraglich gewesen ist. Daraus erklärt sich, dass Paulus in 1 Kor 15 nicht nur Hoffnung auf die Auferstehung macht, sondern auch die Realität des Todes Christi und der Christen betont.

c. Im Ersten Korintherbrief ist die Theologie der Auferstehung das genaue Widerlage zur Kreuzestheologie von 1 Kor 1-4, mit der Paulus die Parteibildungen in der Kirche unterbindet.

4.2.1 Der Gedankengang von 1 Kor 15

a. Das Auferstehungskapitel ist in drei Abschnitte gegliedert

1 Kor 15,1-11	Die Basis des gemeinsamen Bekenntnisses
1 Kor 15,1-3	Die Verkündigung des Evangeliums
1 Kor 15,3-5	Das Bekenntnis des Glaubens
1 Kor 15,6-11	Die Berufung der Apostel
1 Kor 15,12-34	Das „Dass“ der Auferstehung
1 Kor 15,12-19	Der Zusammenhang
1 Kor 15,20-28	Das eschatologische Szenario
1 Kor 15,29-34	Die Inkonsequenz der Korinther
1 Kor 15,35-58	Das „Wie“ der Auferstehung
1 Kor 15,35-41	Die Antwort im Gleichnis
1 Kor 15,42-49	Die Antwort der Christologie
1 Kor 15,50-58	Das Geheimnis der Hoffnung

Im Zentrum aller drei Schritte steht die Christologie.

- 1 Kor 15,3-5 Tod und Auferweckung Jesu
- 1 Kor 15,20-28 Erhöhung Jesu und Herrschaft Gottes
- 1 Kor 15,42-49 Adam und Christus

Die Christologie ist innerlich verbunden.

- Die Auferweckung Jesu (1 Kor 15,4) ist eine Tat Gottes, der den Gestorbenen Jesus zu sich erhöht (1 Kor 15,20-28).
- Der Tod Jesu „für unsere Sünden“, heißt: zu ihrer Vergebung, verwirklicht sich eschatologisch in der Auferstehung der Toten (Röm 4,25).
- Christus ist auch insofern Adam, als er wirklich gestorben ist. Nur weil der zweite Adam auferweckt worden ist, kann es auch der erste.

1 Kor 15 ist eine eschatologische Soteriologie und deshalb ein Kapitel Auferstehungstheologie.

b. Die Basis der paulinischen Antwort bildet eines der ältesten christlichen Glaubensbekenntnisse überhaupt: 1 Kor 15,3-5. Es spricht vom Tod Jesu „für uns“ und von seiner Auferweckung „am dritten Tage“. Dieses Credo fasst den Kern des nachösterlichen Christus-Bekenntnisses. Paulus betont in 1 Kor 15,1-11 besonders zwei eng verbundene Punkte:

- dass das ganze Leben der christlichen Gemeinde auf diesem Bekenntnis beruht
- und dass die Erscheinungen des Auferweckten unmittelbar zur universalen Evangeliumsverkündigung führen, in die auch Paulus selbst sich eingeordnet sieht und der die Gemeinde in Korinth ihre Existenz verdankt.

1 Kor 15 ist eine Paradebeispiel dafür, dass Paulus seine Theologie in der apostolischen Tradition der Kirche begründet und als Konsequenz des *sensus fidei* entfaltet.

d. In 1 Kor 15,12-34 weist Paulus die innere Widersprüchlichkeit der korinthischen These auf: Man kann nicht einerseits (mit 1 Kor 15,3-5) die Auferstehung Jesu von den Toten bekennen und auf der anderen Seite die Auferstehung der Toten leugnen.

Vor allem aber weist Paulus vom Zentrum der Christologie her den inneren Zusammenhang zwischen der Auferweckung Jesu und der Auferweckung der Toten nach. Dies geschieht in 1 Kor 15,20-28: Christus ist die Erstlingsgabe der Entschlafenen (1 Kor 15,20), der Erstgeborene von vielen Brüdern (Röm 8,29). Der Auferweckte gelangt durch Gott in die Machtstellung, der Herrschaft Gottes umfassend Geltung zu verschaffen. Der letzte Feind, der besiegt werden wird, ist der Tod. Dies geschieht in der universalen Auferweckung der Toten am Ende der Zeit. Danach wird Jesus Christus sich selbst mit allen, die ihm unterworfen worden sind, Gott unterordnen - damit „Gott sei alles in allen“ (V. 28).

e. In 1 Kor 15,35-58 wendet sich Paulus einer neuen (ebenfalls in Korinth gestellten) Frage zu: „Wie werden die Toten auferweckt werden? Welchen Leib werden sie haben?“ (V. 35). Auch hier antwortet Paulus in einer ausgefeilten Argumentationskette. Er hebt vor allem zwei Gedanken hervor:

4.2.2 Die Argumentation

a. Der Tod ist radikales Ende der irdischen Existenz. Es gibt keine Kontinuität zwischen dem Leben in dieser Welt und dem Leben der Auferweckten - nur die Kontinuität des schöpferischen Heilshandelns Gottes.

b. Auferweckung von den Toten bedeutet Auferweckung des Leibes. Dieser Leib ist freilich nicht ein vom Tod nicht betroffener, künstlich verlängerter oder wiederbelebter irdischer Leib, sondern ein pneumatischer, d.h. ein ganz und gar von Gottes Schöpfermacht bestimmter Leib.

4.2.2.1 *Das theologische Argument*

a. In 1 Kor 15,20-28 begründet Paulus, weshalb in der Auferweckung Jesu die Hoffnung auf die Auferweckung der Toten begründet ist. Er arbeitet das Problem auf, dass der physische Tod das definitive Ende des Lebens bedeutet.

b. Basis der Lösung ist die Glaubensüberzeugung, dass Jesus „für unsere Sünden“, d.h. um sie zu vergeben, gestorben ist (1 Kor 15,3). Der Sache nach entspricht dem, dass Jesus auch „für uns“ auferstanden ist (Röm 4,25) und dass er als Erhöhter „für uns“ eintritt (Röm 8,34).

c. Den soteriologischen Effekt des Heilstodes, der durch die Auferweckung vergegenwärtigt wird, setzt 1 Kor 15,20-28 ins Bild:

- „Erstling“ (1 Kor 15,20) heißt jene Frucht, die als erste geerntet und Gott geweiht wird. Sie repräsentiert das Ganze, ist es aber noch nicht. Die Auferstehung Jesu von den Toten ist demnach für die allgemeine Auferstehung der Toten geschehen, die aus ihr folgen wird, ist sie aber noch nicht.
- Die Zeit zwischen der Auferstehung Jesu und der Toten ist die, in der die Christen jetzt leben. Sie folgt einer bestimmten Ordnung, die sich aus der Auferweckung Jesu ableitet.
 - Die erste Etappe ist die Auferstehung Jesu; sie ist schon geschehen (1 Kor 15,23).
 - In der Gegenwart besiegt der Auferstandene „jede Gewalt und jede Macht und Kraft“ (1 Kor 15,24). Der Erhöhte herrscht (1 Kor 15,25), weil Gott ihm alle Feinde zu Füßen legt (Ps 110 und 8,7).
 - In der Zukunft folgt die Auferstehung der Christen bei der Parusie Jesu (1 Kor 15,23b). Das ist eine positive, keine exklusive Aussage.
 - Danach kommt „das Ende“ (1 Kor 15,24a). Es besteht nach 1 Kor 15,28 darin, dass der Sohn dem Vater die ihm vom Vater verliehene Herrschaft übereignet, damit „Gott sei alles in allem“.

Die Struktur von 1 Kor 15,20-28 ist durch die Christozentrik der Eschatologie und die Patrozentrik der Soteriologie geprägt.

Die Christologie wird theozentrisch geöffnet; die Auferstehungshoffnung wird in die Basileia-Erwartung eingebunden; so entsteht eine enge Verbindung mit der Verkündigung Jesu, auch wenn es keine direkte Referenz gibt.

4.2.2.2 *Das anthropologische Argument*

a. In 1 Kor 15,35-58 begründet Paulus, wie die Auferstehung der Toten denkbar ist. Er arbeitet das Problem auf, dass eine Auferstehung des Leibes unerklärlich ist. Im Kern der Lösung steht die Adam-Christus-Parallele. Im Kern der Lösung steht die Adam-Christus-Parallele.

b. Aus Gen 1 und Gen 2-3 leitet Paulus ab, dass jeder Mensch sterblich ist – und dass diese Sterblichkeit zum Wesen des Menschen gehört (1 Kor 15,45-48). Denn jeder Mensch ist ein Ebenbild Adams (Gen 5,2).

- Adam ist das Gegenüber Jesu Christi. Paulus argumentiert von Gen 2 her und im Blick auf Gen 3; Gen 1 steht im Hintergrund. Paulus wendet sich gegen die Spekulation wie bei Philo von Alexandrien, der Mensch von Gen 1, von Gottes Wort erschaffen, sei die Idealfigur des Menschen, der nach Gen 2 aus Erde geschaffen ist. Paulus hält dafür, dass beide Male vom ein und demselben Menschen die Rede ist.
- Adam ist für Paulus ein erschaffenes, verantwortliches, leidendes, sterbliches „Ich“; aber „der erste Mensch“ (ὁ πρῶτος ἄνθρωπος) auch in dem Sinn, dass er das Ich aller Menschen prägt. Dem Kontext von 1 Kor 15 entsprechend akzentuiert Paulus nicht so sehr die Sünde (wie in Röm 5, wo dann die Rechtfertigung folgt), sondern den Tod, den die Auferstehung aufhebt. Die Verbindung zwischen Adam und allen Menschen sieht Paulus als Ursache-Wirkung-Verhältnis der Ursünde und ihrer Folgen in einem apokalyptisch angeschärften Tun-Ergehens-Zusammenhang (Röm 5,12-21) und tiefer als Prägung jedes Menschen durch Adams „Bild“ (Gen 5,3).

Die paulinische Adamsgeschichte läuft auf den Schrei zu: „Ich elender Mensch, wer wird mich aus diesem Leib des Tods retten?“ (Röm 7,24). Die Christusgeschichte soll darauf die Antwort geben.

- Aus der Tatsache irdischer und endlicher Leiblichkeit folgt nicht die Unmöglichkeit leiblicher Auferstehung, weil damit die Schöpferkraft Gottes und seines Geistes unterschätzt wäre.
- Freilich werden „Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben“ (1 Kor 15,50). Zwischen dem irdischen und dem ewigen Leben liegt definitiv der Tod.

Ewiges Leben ist Neuschöpfung, aber nicht Vernichtung, sondern Verwandlung des Leibes: vom einem „psychischen“ in einen „pneumatischen“ (wobei als „Psyche“ der Lebensatem gilt, den Gott Adam eingehaucht hat). Dass aber diese Verwandlung geschieht, folgt aus dem Christusgeschehen. Denn Christus ist der „Zweite Adam“, der Mensch, den der Himmel geschickt hat. So wie die irdischen Menschen das Bild Adams in sich tragen, werden die von den Toten auferstandenen Menschen das Bild des Zweiten Adam tragen, Christus (1 Kor 15,49).

Literatur:

Michel Quesnel, Deux scénarios des événements de la fin: 1 Th 4,13-18 et 1 Co 15,50-53, in: *Le jugement dans l'un et l'autre Testament 2*, Paris 2004, 265-279.

5. Auswertung:

Biblische Auferstehungstheologie im Fokus der Moderne

a. Die Moderne ist mit ihrer historischen Kritik, ihrem naturwissenschaftlichen Weltbild, ihrer Religions- und Kirchenkritik, ihren technischen Revolutionen, ihrer Digitalisierung, ihrer Globalisierung, ihrem Säkularismus eine große Herausforderung – Infragestellung und Provokation – der biblisch begründeten Auferstehungshoffnung.

- Sie zeigt, wie sehr sie in all ihren Voraussetzungen und Sprachformen die Hoffnung einer vergangenen Zeit ist, die lange nicht mehr das Wissen und Wollen, die Lebenswelt und die Lebensentwürfe der Menschen prägt, von kruden Fundamentalisten und ideologisch Schizophrenen abgesehen, die Religion und Kultur, Glaube und Wissen, Privatsphäre und Öffentlichkeit nicht nur unterscheiden, sondern entgegensetzen wollen.
- Umgekehrt zeigt die biblische Auferstehungstheologie der (westlichen) Moderne, wie kontingent, wie vielfach banal, wie funktional sie ist, wie sehr sie Spiritualität und Credo, religiöses Individuum und religiöse Institution einander entgegensetzt und dadurch beides sich unterwirft.

Die „Dialektik der Aufklärung“ (Horkheimer/Adorno) zeigt ebenso die Möglichkeiten eines neuen Dialoges

- jenseits des Positivismus und des mechanistischen Weltbildes (Weizsäcker),
- jenseits der Ideologien und großen Erzählungen der Gesellschaft (Foucault),
- jenseits des Naturalismus (Butler)

wie eine Theologie,

- die sich historischen Denken öffnet, ohne historisch zu bleiben,
- die religions- und kirchenkritisch ist, ohne unkritisch gegenüber der Kritik zu sein,
- die Schrift und Tradition, Glaube und Kirche, Gottes- und Nächstenliebe unterscheidet, ohne sie auseinanderzureißen.

Die Gesprächschancen sind im 21. Jh. besser, als sie im 19. und im 20. Jh. waren.

b. Die entscheidende Lektion der Theologie in der Moderne besteht darin, dass sie Glaubensfragen als Glaubensfragen diskutiert, ohne dass sie die Macht der Kirche benutzt, um die Freiheit des Denkens einzuschränken, ohne dass sie aber auch der Naturwissenschaft eine Deutungshoheit über den Glauben zuerkennt. Weil darin die Gefahr einer Dichotomie aufbricht, ist das Entsprechungsverhältnis von Glaube und Vernunft, die einander erhellen und begrenzen, das große Thema katholischer Theologie mit Johannes Paul II (Fides et ratio, 1998) und Benedikt XVI. (Deus caritas est, 2005). Die Theologie hofft auf eine „starke“ Vernunft, die sich die Gottesfrage, die Sinnfrage, die Moralfrage zu diskutieren zutraut, steht aber meistens im Dialog mit einer „schwachen“ Vernunft, die skeptisch gegen alle Wahrheitsansprüche ist, die sie als Machtansprüche diskutiert, und gegen Normen, die sie als diskriminierend betrachtet, wenn sie nicht nur die des Einzelnen. Sie kann nicht argumentativ in die Bresche springen, weil es ihr an genuiner naturwissenschaftlicher, soziologischer, psychologischer ... Kompetenz fehlt, kann aber ihrerseits darauf setzen, dass sie in der Lage sein muss, die Wahrheit des Glaubens als Befreiung und die Gebote der Liebe als Verlebendigung zu entdecken und zu kommunizieren.

c. Die Eschatologie ist eine Domäne der (christlichen) Theologie, die aber aus theologischen Gründen unter Vorbehalt steht (Erik Peterson).

5.1 Der Glaube an den totenerweckenden Gott heute

a. Der Glaube an den Gott, der die Toten erweckt, steht im Fokus des Projektionsverdachts: „zu schön, um wahr zu sein“. Er wird als „Eiapopeia vom Himmel“ verspottet, „womit man einlullt, wenn es greint, das Volk, den großen Lümmel“ (Heinrich Heine). Er stößt in seinen volkstümlichen Bildern vom Himmel, von den Engeln sei nicht schon, von den Totenerweckungen, vom Jüngsten Gericht und vom himmlischen Paradies auf die harte, zuweilen brutale Kritik der Physik und der Evolutionsbiologie, die einerseits die traditionelle Schöpfungs-, andererseits aber auch die traditionelle Erlösungslehre als Aporie zu erweisen trachtet. Die härtesten Anfechtungen kommen aus den politischen Katastrophen des 20. Jh., die, verbunden mit ideologischem Vernichtungswillen und militärischen Massenvernichtungswaffen, jede Auferstehungshoffnung im Keim zu ersticken scheinen.

b. Die Antwort kann nicht darin bestehen, die Kritik zu verdächtigen. Es reicht aber auch nicht, nur zu sagen, nur weil es Projektionen und Missbrauch gebe, sei nicht schon die ganze Hoffnung eine Illusion, die Menschen vernichtet. Sie verfehlt ihr Ziel, wenn die Bilder, die Gesänge, die Gebete verrät, weil sie präzise Ausdrucksformen des Glaubens sind, wenn denn Glaube nicht als solcher irre sein soll. Sie muss sich der Theodizeefrage stellen, ohne die (auf Hiob und Paulus zurückgehende) Kantische Destruktion jeden Versuches einer positiven Rechtfertigung Gottes angesichts von Not, Schuld, Leid und Unglaube zu unterlaufen.

c. Der Glaube an den totenerweckenden Gott entsteht in der Erfahrung eines Unrechts und Unheils, das nicht zu rechtfertigen ist. Wenn diese erschütternde Erfahrung als theoretische Begründung des Atheismus oder Agnostizismus bemüht wird, werden die Menschen verzweckt, die sie machen. So gewiss sie nämlich den Unglauben motivieren kann, so gewiss auch den Glauben. Diesen Glauben erhellt die biblische Theologie, die sich in der Apokalyptik zur Auferstehungshoffnung durchringt: weil es eines neuen Himmels und einer neuen Erde bedarf, damit Gerechtigkeit herrschen kann. Die kann nicht auf den St. Nimmerleinstag verschoben werden, sondern schreit nach einer Antizipation in den Grenzen von Raum und Zeit. Deshalb vertröstet die Auferstehungshoffnung, biblisch betrachtet, nicht, sondern tröstet, und entmutigt nicht, sondern ermutigt, zu tun, was Menschenmöglich ist, um Not zu lindern, Schuld zu vergeben, Leid zu lindern – und alles Gott anzuvertrauen.

d. Dieser Ansatz bei der Gerechtigkeit begründet die Personalität und Interpersonalität des Auferstehungsglaubens, seine schöpfungstheologische Weite, den Transhumanismus der Engel, der Mächte und Gewalten, der die Humanität aushöhlt, sondern relational transzendiert. Dies ist der entscheidende Unterschied zu den Wiedergeburtsvorstellungen – die in der Antike eine religiöse Strafe sind, bis endlich einmal die unselige Kette aufhört und das Nirwana erreicht wird, nicht aber eine Kette von Variationen im Jahrmarkt der Eitelkeiten, den eine kleine Gruppe hochsensibler postmaterialistischer Wohlstandsbürger gerne besucht – und darin eine genuine Intuition zu erkennen gibt, die es hermeneutisch aufzuschließen gilt.

5.2 *Die Dimensionen der Heilswirksamkeit Jesu
im Spektrum traditioneller und moderner Theologie*

a. Die produktive Glaubenskrise der Moderne zielt seit Kant auf die christliche Grundbotschaft heilbringender Proexistenz Jesu – und trifft alle Konzepte einer Moralisierung des Glaubens, der Kant selbst erliegt, wenn er, Kind seiner Zeit, das Sakramentale in Abrede stellt und ganz auf Vorbild und Nachahmung setzt; damit verfehlt er aber die soteriologische Pointe des Evangeliums, dass niemand ohne Sünde ist und jeder der barmherzigen Liebe Gottes würdig ist, die den Menschen gilt, da sie Sünder sind, Feinde, Schwache, die sich selbst verfehlen, indem sie Gott und den Nächsten verfehlen (Röm 5,5ff.).

b. Die entscheidende Herausforderung der christlichen Theologie besteht also darin, überhaupt die Heilsbedeutung Jesu denken und Menschen von heute vermitteln zu können. Hierzu gibt es von Barth und Bultmann, von Rahner und von Balthasar magistrale, aber untereinander und in sich widersprüchliche Konzepte, die allesamt auf eine Theologie der Liebe Gottes setzen und sie in unterschiedlicher Intensität mit der Liebe verbinden, die Menschen, ob sie glauben und hoffen oder nicht, als Ebenbilder Gottes, deren Bruder und Freund Jesus ist, durch Gott, vor ihm, mit ihm, in ihm entwickeln: in Freiheit an die Wahrheit gebunden und durch sie befreit.

Dieser Ansatz kann zwar jeweils als selbstreferentiell kritisiert werden, korreliert aber mit einem Konzept intrinsezistischer Fundamentaltheologie (Max Seckler), dass die beste Verteidigung die Verkündigung des Glaubens ist – und die einzig gangbare, weil es nicht sein kann, dass nicht-theologische Kriterien als nicht nur notwendig, sondern hinreichend und entscheidend gelten sollen.

c. In der evangelischen Theologie dominiert eine kreuzestheologische Deutung der Soteriologie. Diese Fokussierung ist durch Martin Luther selbst vorgegeben. Sie hat ihren Anhalt beim Letzten Abendmahl und bei den vielen direkt auf den Tod Jesu bezogenen Aussagen des Neuen Testaments über den Heilstod Jesu. Hier entsteht ein breites Spektrum an Deutungen. Zumeist wird heute versucht, durch eine anthropologische Elementarisierung die Gegenwartsverständlichkeit der überlieferten Bibelmotive zu erhellen und angesichts der Kantischen Kritik zu verteidigen resp. zu erneuern. Die Auferstehung steht weit im Schatten – paradox, weil sie im Neuen Testament im Vordergrund steht (was auch die Exegese bislang kaum erforscht).

d. Theoretisch hätte die katholische Theologie gute Chancen, die Heilsbedeutung der Auferweckung Jesu nicht nur so zu denken, dass der Tod Jesu eschatologisch zur Geltung kommen, sondern – mit Paulus – so, dass die Proexistenz Jesu entfesselt wird.

e. Die Chance wird kaum genutzt, wenn eine „Christologie von unten“ dominiert.

- Leonardo Boff³⁶ reflektiert, dass *Jesus* auferweckt wurde und dass dadurch seine befreiende Praxis vor Gott ins Recht gesetzt wurde; da er Mensch, Adam, ist, verheißt seine Auferstehung die der Toten.
- Hans Küng³⁷ betont die Theozentrik der Auferstehung Jesu, konzentriert sich aber in seiner Soteriologie auf den Tod Jesu.
- Edward Schillebeeckx³⁸ zeichnet die Auferstehung in eine breite Christologie des Lebens Jesu ein, die über sein Menschsein zu Gott führt.

Die historische Rückfrage bot damals wenig an. Das zeigt sich in der Dogmatik.

³⁶ Jesus Christus der Befreier, Freiburg i. Br. 1986 (1972), 367-401.

³⁷ Christsein, München 1974, 332-371.

³⁸ Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg i. Br. 1974, 284-505.

f. Einen weiteren Horizont ziehen diejenigen Christologien auf, die nicht nur eine „Christologie von unten“ mit Hilfe der historischen Rückfrage verifizieren wollen, sondern den Gegensatz zu einer „Christologie von oben“ aufheben und deshalb das Glaubenszeugnis des Neuen Testaments breiter rezipieren.

- Walter Kasper³⁹ reflektiert die Heilsbedeutung der Auferweckung, indem er sie in der Hermeneutik transzendentaler Theologie aus einer Interpretation des überlieferten Glaubens entfaltet.
 - Er benennt den genuinen Zusammenhang zwischen der Auferstehung der Toten und der Auferstehung Jesu, die jene begründet.
 - Er markiert die christologische Personalisierung der apokalyptischen Zukunftsvorstellungen: „Jesus Christus selbst ist unsere Zukunft und Hoffnung“ (182).
 - Er hebt hervor, dass die Auferweckung die Proexistenz Jesu endgültig zur Wirkung bringen: in der Liebe Gottes.
 - Er setzt die Eschatologie der Auferstehung von jeder Fortschrittsideologie ab, wie sie andererseits Diakonie begründe.
 - Er unterstreicht, dass durch die Auferstehung ein Leben „in Christus“ möglich geworden ist, das am besten als Freiheit (von der Sünde, vom Tod und vom Gesetz) zu bestimmen sei.
 - Er zeichnet nach, dass die Sammlung der Jüngerschaft, also die Entstehung der Kirche, in die Wirkungsgeschichte der Auferstehung gehört.

Die Stärke dieses Ansatzes besteht darin, dass er die theologische Tiefe der neutestamentlichen Auferstehungstheologie erschließt und im Fragehorizont der Moderne vermittelt – durch Rekurs auf die Freiheit.

Zu kritisieren ist, dass Freiheit in erster Linie als „Freiheit von“, nicht aber als Selbstbestimmung durch Liebe entfaltet wird und dass es weder einen Zugang zu einer durch die Liturgie erschlossenen „Herrlichkeit“ gibt, die jetzt schon strahlt, noch zu einer Mystik des Herzens, das von Gottes Liebe erfüllt ist.

- Gisbert Greshake⁴⁰ setzt nicht bei einer Deutung der erzählten Geschichte Jesu, sondern trinitätstheologisch an, bestimmt die Einheit von Vater, Sohn und Geist als *communio* und kann so einerseits die Inkarnation und den Tod, andererseits aber auch die Auferstehung und Erhöhung Jesu als Handeln des dreieinen Gottes erklären, das in sich selbst heilstiftend ist, so dass es nicht darum gehen kann, diverse Heilswirkungen zu unterscheiden, sondern nur darum, ihre Kohärenz und Harmonie zu erläutern.

Zu kritisieren ist, dass die kriterielle Funktion der Schrift unterbestimmt bleibt, so dass eine hochspekulative Konzeptualisierung sich kaum mehr außerhalb des kirchlichen Horizontes verständlich machen kann und der innere Reichtum der wechselseitig unterscheidbaren inkarnations-, basileia- und paschatheologischen Modelle unentdeckt bleibt.

Beide Ansätze sind große Würfe postvatikanischer Christologie, die auf neuere Dogmatiker (Werbick, Pröpper, Menke) tiefen Eindruck gemacht haben. Sie fordern die Exegese allerdings auch auf, ihre christologisch-soteriologischen Entdeckungen nicht nur in ein vorgegebenes Dogma einzuzeichnen, sondern jedes Dogma als Schriftauslegung zu identifizieren, indem eine genuin biblische Theologie konzipiert wird. Die ist allerdings Zukunftsmusik.

³⁹ Jesus der Christus, Mainz 1974, 181-188.

⁴⁰ Erlöst in einer unerlösten Welt, Mainz 1987.