

HERDERS BIBLISCHE STUDIEN

Robert Vorholt

DAS OSTER- EVANGELIUM

Erinnerung und Erzählung

Herders Biblische Studien
Herder's Biblical Studies

Herausgegeben von
Christian Frevel (Altes Testament)
und
Knut Backhaus (Neues Testament)

Band 73

Robert Vorholt

Das Osterevangelium

Robert Vorholt

Das Osterevangelium

Erinnerung und Erzählung

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

In Erinnerung an
Josef Behlau



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2013

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder GmbH

Satz: Claudia Wild, Konstanz

Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe

www.fgb.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-30773-7

E-ISBN 978-3-451-80577-6

Inhalt

Vorwort	11
I Fragestellung	13
1. Der neutestamentliche Textbefund	13
2. Tendenzen der Exegese	17
2.1. Diachronische Erklärungsmodelle	17
2.2. Religionsgeschichtliche Erklärungsmodelle	20
2.3. Historische Erklärungsmodelle	23
2.4. Transhistorische Erklärungsmodelle	28
3. Diskussionen der Fundamentaltheologie	31
3.1. Psychogenetische Interpretationsansätze	33
3.1.1. David Friedrich Strauß (1808–1874)	34
3.1.1.1. Negation immanenter göttlicher Wirkmächtigkeit	34
3.1.1.2. Die psychologisch-phänomenologische Entstehung des Glaubens	36
3.1.2. Gerd Lüdemann (geb. 1946)	38
3.2. Supranaturalistische Interpretationsansätze	40
3.2.1. Adolf Kolping (1809–1897)	40
3.2.1.1. Drei fundamentaltheologische Herausforderungen	40
3.2.1.2. Wesen und Wirklichkeit der Auferweckung Jesu	42
3.2.1.3. Zur Entstehung des Osterglaubens	43
3.2.2. Leo Scheffczyk (1920–2005)	44
3.2.2.1. Hermeneutische Prämissen	45
3.2.2.2. Historisch-kritische Exegese im Raum systematischen Denkens	47
3.2.2.3. Auferstehung Jesu als schöpferisches Handeln Gottes ..	48
3.3. Existentielle Interpretationsansätze	49
3.3.1. Rudolf Bultmann (1884–1976)	49
3.3.1.1. Das Verständnis der Auferstehung Jesu	49
3.3.1.2. Die Entstehung des Osterglaubens	50
3.3.2. Willi Marxsen (1919–1993)	52
3.4. Gnoseologische Interpretationsansätze	53
3.4.1. Edward Schillebeeckx (1914–2009)	53
3.4.1.1. Die „große Umkehr“	54
3.4.1.2. Nachösterlicher Kommunikationsprozess	54

Inhalt

3.4.1.3.	Zur Entstehung des Osterglaubens	55
3.4.2.	Rudolf Pesch (1936–2011)	56
3.4.2.1.	Das Kontinuum des Jünger-Glaubens	56
3.4.2.2.	Interpretament der Wirklichkeit Jesu	57
3.4.2.3.	Menschensohnworte und Visionen	57
3.5.	Historische Interpretationsansätze	58
3.5.1.	Wolfhard Pannenberg (geb. 1928)	58
3.5.1.1.	Rekonstruktion des geschichtlichen Ereignis- zusammenhangs	58
3.5.1.2.	Formale Strukturen des Osterereignisses	60
3.5.2.	Ulrich Wilckens (geb. 1928)	60
3.5.2.1.	Historizität des leeren Grabes	62
3.5.2.2.	Die Erscheinungen des Auferstandenen als kirchengründende Akte	63
3.6.	Transzendentaltheologische Interpretationsansätze	64
3.6.1.	Walter Kasper (geb. 1933)	64
3.6.1.1.	Historischer Kern in den Grabesgeschichten	64
3.6.1.2.	Entstehung des Osterglaubens	65
3.6.1.3.	Die Auferweckung Jesu als eschatologische Machttat Gottes	66
3.6.1.4.	Leiblichkeit der Auferstehung	67
3.6.2.	Hans Kessler (geb. 1938)	68
3.6.2.1.	Möglichkeitsbedingung historischer Rückfrage	69
3.6.2.2.	Entstehung des Osterglaubens	70
3.6.2.3.	Der Begriff des Handelns Gottes	73
3.6.2.4.	Das Grab des Gekreuzigten	75
3.6.3.	Georg Essen (geb. 1961)	76
3.6.3.1.	Geschichts- und Auferweckungshandeln Gottes und neuzeitliches historisches Bewusstsein	76
3.6.3.2.	Historische Entstehung des Osterglaubens	80
3.6.3.3.	Freiheitsanalytische Bestimmung eines geschichtlichen Ereignisses	81
4.	Der Ansatz der Arbeit	83

II Methode 87

1.	Ereignis und Erkenntnis	87
1.1.	Historisches Erkennen	89
1.2.	Definition eines historischen Ereignisses	96
1.3.	Intuitive Partizipation	99
1.4.	Narratives Erklären	100

1.5.	Zusammenfassung und Applikation	102
1.5.1.	Möglichkeitsbedingungen des historischen Verstehens von Ostern	104
1.5.2.	Verstehensentwurf	108
2.	Ereignis und Erzählung	112
2.1.	Forschungsüberblick: Narratologie	112
2.2.	Geschehnisse und historische Fakten	123
2.3.	Erzähltes Ereignis	124
2.4.	Darstellung der Geschichte	128
2.5.	Erinnerung und Geschichte	135
2.6.	Auferstehungserzählungen	141
2.7.	Fazit	144
3.	Erzählung und Erinnerung	145
3.1.	Erzähler und Erzählebenen	146
3.2.	Historische Referenzialität	149
3.3.	Aspekte einer Erzählung	150
3.3.1.	Setting	151
3.3.2.	Handlung	152
3.3.2.1.	Handlungselemente	153
3.3.2.2.	Zeitliche Aspekte	154
3.3.2.3.	Erzählordnung	155
3.3.2.4.	Handlungsstränge	156
3.3.2.5.	Anfang und Ende	157
3.3.3.	Figurenanalyse	157
3.3.3.1.	Figurenbestand und Figurenkonfiguration	158
3.3.3.2.	Figurenmerkmale	158
3.3.3.3.	Konstellation von Figurenmerkmalen	159
3.3.3.4.	Figurenkonstellation	159
3.3.3.5.	Figur und Handlung	159
3.3.3.6.	Figurendarstellung	160
3.3.3.7.	Figurenkonzeption	161
3.3.4.	Perspektivenanalyse (point of view)	162
3.3.4.1.	Beteiligung	162
3.3.4.2.	Distanz	163
3.3.4.3.	Fokalisierung	163
3.3.4.4.	Analyse des Erzählers	165
3.3.5.	Rezeptionsanalyse	166
3.4.	Applikationsformen der Narratologie	169

III Exegese	175
1. Das Osterevangelium nach Markus	176
1.1. Story	180
1.2. Discourse	185
1.2.1. Fiktionssignale	185
1.2.2. Umwelt	186
1.2.3. Handlung	189
1.2.4. Figuren	190
1.2.5. Perspektive	191
1.2.6. Rezeption	193
1.2.7. Fazit	195
2. Das Osterevangelium nach Matthäus	196
2.1. Story	200
2.1.1. Die Grabgeschichte (Mt 28,1–15)	200
2.1.2. Der Missionsauftrag (Mt 28,16–20)	211
2.2. Discourse	218
2.2.1. Fiktionssignale	218
2.2.2. Umwelt	219
2.2.3. Handlung	220
2.2.4. Figuren	221
2.2.5. Perspektive	224
2.2.6. Rezeption	226
2.2.7. Fazit	228
3. Das Osterevangelium nach Lukas	229
3.1. Story	229
3.1.1. Die Botschaft der Engel am leeren Grab (Lk 24,1–12)	229
3.1.2. Der Auferstandene und zwei Jünger auf dem Weg (Lk 24,13–35)	236
3.1.3. Der Auferstandene vor allen Jüngern in Jerusalem (Lk 24,36–53)	248
3.2. Discourse	259
3.2.1. Fiktionssignale	259
3.2.2. Umwelt	260
3.2.3. Handlung	262
3.2.4. Figuren	263
3.2.5. Perspektive	267
3.2.6. Rezeption	268
3.2.7. Fazit	269

4.	Das Osterevangelium nach Johannes	271
4.1.	Die Erscheinungen des Auferstandenen in Jerusalem (Joh 20)	274
4.1.1.	Die Grabgeschichte (Joh 20,1–18)	274
4.1.1.1.	Story	276
4.1.2.	Die Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern (Joh 20,19–29)	286
4.1.2.1.	Story	288
4.2.	Die Erscheinung am See (Joh 21)	292
4.2.1.	Der Auferstandene erscheint Jüngern am See (Joh 21,1–14)	295
4.2.1.1.	Story	296
4.2.2.	Dialog des Auferstandenen mit Simon Petrus (Joh 21,15–23)	299
4.2.2.1.	Story	300
4.3.	Discourse	304
4.3.1.	Fiktionssignale	304
4.3.2.	Umwelt	305
4.3.3.	Handlung	307
4.3.4.	Figuren	308
4.3.5.	Perspektive	311
4.3.6.	Rezeption	311
4.3.7.	Fazit	313
5.	Der sekundäre Markus-Schluss	314
5.1.	Der kanonische Markus-Schluss (Mk 16,9–20)	314
5.2.	Discourse	320
5.2.1.	Fiktionssignale	320
5.2.2.	Umwelt	321
5.2.3.	Handlung	321
5.2.4.	Figuren	322
5.2.5.	Perspektive	322
5.2.6.	Rezeption	323
5.2.7.	Fazit	323
5.3.	Der kürzere Markus-Schluss (Mk 16,9')	323

IV Auswertung 325

1.	Wahrer Glaube	325
1.1.	Einheit von Faktum und Deutung	325
1.2.	Gebrochener Jüngerglaube	328
1.3.	Extrasubjektive Vorgänge	330

Inhalt

1.4.	Wirklichkeit der Auferstehung	332
1.5.	Zwischen Immanenz und Transzendenz	333
1.6.	Das leere Grab	336
1.7.	Auferstehung und historische Rückfrage	345
2.	Erzählte Auferstehung	348
Literatur		359
Bibelstellenregister zu den Osterevangelien		381

Vorwort

Die vorliegende, für die Veröffentlichung von mir leicht überarbeitete Studie zu Inhalt und Gestalt der neutestamentlichen Ostererzählungen wurde im Wintersemester 2011/12 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum als Habilitationsschrift angenommen.

Dankbar denke ich heute an viele, die mich in den Jahren der Entstehung und Fertigstellung dieser Arbeit auf unterschiedliche Weise bekräftigt und unterstützt haben. Zuerst danke ich meinem theologischen Lehrer Herrn Prof. Dr. Thomas Söding – nicht nur für die intensive fachliche Betreuung dieses Projektes, für zahlreiche bereichernde Anregungen und diverse kritische Hinweise, sondern für die zuerst freundliche und zunehmend freundschaftliche Art, in der ich ihn seit meinem ersten Semester als Theologiestudent in Münster sukzessive als Professor, später als Doktorvater, Chef am Lehrstuhl und schließlich als Kollege erleben durfte. Prof. Söding danke ich auch für die Erstellung des Erstgutachtens.

Herzlich danke ich weiterhin Herrn Prof. Dr. Christian Frevel, dem Dekan der Bochumer Fakultät. Dass das Habilitationsverfahren hohen wissenschaftlichen und menschlichen Standards genüge, verdanke ich auch ihm. Dass es darüber hinaus immer wieder möglich war, angesichts der Gestaltnahme meiner Arbeit in die inspirierende exegetische Diskussion einzutreten, war für mich ebenfalls keine Selbstverständlichkeit. Prof. Frevel danke ich auch für die Erstellung des Zweitgutachtens, ebenso Herrn Prof. Dr. Markus Knapp und Herrn Prof. Dr. Peter Wick.

Mein Dank gilt drei Bischöfen. Bischof Dr. Reinhard Lettmann hat mich zum Promotions- und Habilitationsstudium beauftragt und über die Jahre hinweg mit wertvollem Zuspruch begleitet. Sein Nachfolger auf dem Münsteraner Bischofsstuhl, Bischof Dr. Felix Genn, hat das so in mich gesetzte Vertrauen durch viele Zeichen der Verbundenheit bekräftigt und meinen weiteren akademischen Weg allererst ermöglicht. In der Zeit der Vakanz war es der Diözesanadministrator Dr. Franz-Josef Overbeck, heute Bischof von Essen, der meine Anfänge als wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl von Prof. Söding mit Aufmerksamkeit und sehr nennenswerter Unterstützung begleitete. Ich möchte es zudem nicht versäumen, in ausdrücklicher Weise dem Bistum Münster, namentlich Herrn Generalvikar Norbert Kleyboldt, für die Gewährung eines großzügigen Druckkostenzuschusses zu danken.

Namentlich nennen möchte ich ferner Herrn Spiritual Dr. Paul Deselaers, von dessen exegetischer Sachkenntnis und bibeltheologischer Leidenschaft ich seit meiner Zeit im Münsteraner Priesterseminar staunend und zugleich dankbar profitieren durfte, und Herrn Diakon Markus Mäurer, der

mich als unermüdlicher Mahner über meine exegetischen Studien nicht vergessen ließ, in Anbetracht zweifelloser Stärken der historisch-kritischen Methode auch ihre Grenzen zu bedenken und über die exegetische Analyse hinaus das spirituelle Gewicht der Heiligen Schrift als Ganzer im Blick zu behalten. Danken möchte ich meiner Bochumer Kollegin Frau Dr. Esther Brünenberg-Bußwolder und Herrn Pfarrer Frank Weilke. Beide haben das Skript dieser Arbeit in ebenso großzügiger wie mühsamer Arbeit Korrektur gelesen.

Großer Dank gilt Frau Elisabeth Koch und dem Team des Bochumer Lehrstuhls. Frau Koch hat mich auf ihre ganz eigene, herzliche Weise unterstützt und so dazu beigetragen, dass mich die Mühlen der Wissenschaft zwar formen, aber nicht erdrücken konnten. Namentlich erwähnen und für alle tatkräftige Hilfe und Unterstützung in meinem Haus danken möchte ich zudem Irmhild Nosthoff und Christoph David. Zwar nur kurz, dafür aber aus der Tiefe des Herzens danken möchte ich außerdem den Studierenden aus Bochum und Luzern, deren vom theologischen Interesse geprägten freundliche Gesichter mir noch und noch Mut machen, meinen Weg zu gehen.

Herzlich danken möchte ich Herrn Prof. Dr. Knut Backhaus für die Aufnahme meiner Arbeit in die von ihm und Christian Frevel herausgegebene Reihe „Herders Biblische Studien“. Dankbar bin ich zudem Herrn Dr. Bruno Steimer, Lektorat Theologie, Verlag Herder, für die freundliche Betreuung der Drucklegung.

Auch dieses Vorwort soll nicht ausklingen ohne einen Blick zum Himmel. Nicht der letzte, sondern mein erster Dank gilt dem Gott der Verheißung und des Trostes, dessen Gnade auch mich in der von ihm bestimmten Weise zu dem werden ließ, der ich bin (vgl. 1Kor 15,10). Er hat mir meine Eltern geschenkt, denen ich das Grundlegende meines Lebens zu verdanken habe. Zur Entstehung dieser Arbeit hat er mir überwiegend brauchbare Gedanken gegeben und wertvolle Menschen, die mich begleiten. Ich begreife es als Fügung, dass die Fertigstellung dieser Habilitationsschrift zum Osterevangelium mit dem Beginn meiner Zeit als Hochschullehrer in Luzern einhergeht. – Als ich vor Zeiten das erste Mal zu laufen begonnen hatte, wurde die Verheißung des Osterevangeliums für meinen Großvater, Josef Behlau, zur großen Realität seines neuen Lebens. Wie könnte der Enkel etwas anderes tun, als ihm heute dieses Buch zu widmen?

Luzern, am Fest der Darstellung des Herrn 2013

Robert Vorholt

I Fragestellung

1. Der neutestamentliche Textbefund

Ohne die Erfahrung und die Botschaft von der Auferstehung Jesu gäbe es keinen neutestamentlichen Christus-Glauben. Zwar setzt er schon früher an bei den Worten und Taten des vorösterlichen Jesus, der sich selbst nach den Evangelien direkt und indirekt als messianischen Gottessohn verkündet und nicht nur seinen Tod, sondern auch seine Auferstehung prophezeit¹. Doch erst im Licht von Ostern erhellt die volle Bedeutung dieser Gestalt und ihres Wirkens. Wäre der Kreuzestod das Letzte, was über Jesus von Nazareth zu berichten ist, würde sein Fall vielleicht das Interesse von Humanisten oder Historikern wecken können. Niemals aber hätte es den Glauben an den Erlöser gegeben, keine Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod, das durch die vollendete Gemeinschaft mit dem Gottessohn Jesus Christus geprägt ist². Das österliche Kerygma verändert die Perspektive: Weil Jesus lebt, lebt das Wort von der Versöhnung (vgl. 2Kor 5,19f.). Weil nicht der Tod, sondern das Leben triumphiert, gibt es christliche Hoffnung. Am Auferweckungshandeln Gottes entscheiden sich darum der Grund und der Inhalt des Glaubens, es macht den Dreh- und Angelpunkt christlicher Verkündigung aus.

Das älteste Evangelium verweist die exegetische Rückfrage nach den Ursprüngen des Osterglaubens zunächst auf die Geschichte der Frauen am Ostermorgen (Mk 16,1–8). Berichtet wird von drei Frauen aus Galiläa, die nach dem Sabbat wohlriechende Öle kaufen, um den Leichnam Jesu zu salben (Mk 16,1). In der Frühe des ersten Tages der Woche gehen sie zum Grab, das sie überrascht geöffnet vorfinden (Mk 16,2–4). Sie betreten das Grab und treffen auf einen jungen Mann, der als Himmelsbote in Erscheinung tritt (Mk 16,5). Er verkündet den Frauen die Auferweckung des gekreuzigten Jesus, der sich nicht im Grab befinde (Mk 16,6). Darum sollen die Frauen den Jüngern sagen, Jesus gehe ihnen nach Galiläa voraus, wo sie ihn sehen werden (Mk 16,7). Der markinische Bericht hält zwei konstitutive Charakteristika des Ostergeschehens fest, die allen weiteren neutesta-

1 Folgt man den Evangelien, verkündet Jesus sich selbst und prophezeit nicht nur seinen Tod, sondern auch seine Auferstehung, vgl. dazu *J. Ratzinger/Benedikt XVI., Jesus von Nazareth, I: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg 2007.

2 Vgl. *Th. Söding, Der Tod ist tot, das Leben lebt. Ostern zwischen Skepsis und Hoffnung*, Ostfildern 2008, 15.

mentlichen Ostererzählungen zugrunde liegen: dass das Grab Jesu am Ostermorgen leer ist und dass er als Auferstandener vor seinen Jüngern in Erscheinung tritt (vgl. auch Mt 28,1–10; Lk 24; Joh 20.21). Die österlichen Erscheinungen setzen den Erzählungen der Evangelien nach das Leersein des Grabes voraus wie umgekehrt die Erscheinungen vor dem Hintergrund des leeren Grabes ihren genauen Stellenwert erhalten. Matthäus und Lukas schildern Himmelsboten, die aus dem Felsengrab heraus die Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern ankündigen (Mt 28,2–7; Lk 24,4–7), bei Johannes begegnet Maria von Magdala dem auferstehenden Jesus sogar in unmittelbarer Nähe des leeren Grabes (Joh 20,11–18).

Dieser enge Zusammenhang erscheint jedoch in mehrfacher Hinsicht prekär, weil er die neutestamentliche Exegese auf verschiedenen Ebenen mit einer argumentativen Problemlast konfrontiert:

Auf literarischer Ebene ergibt sich die erste Schwierigkeit, dass zwar alle Evangelien vom leeren Grab erzählen, aber die österliche Credotradition ohne das Bekenntnis eines leeren Grabes auskommt³. 1Kor 15,4 stellt der Auferstehungsbotschaft lediglich den Hinweis auf das Begräbnis Jesu voran. Ob ein Hinweis auf das leere Grab impliziert ist, bleibt strittig⁴. Wer dem Verdacht der Inkohärenz des biblischen Zeugnisses ausweichen will, erklärt die Geschichte vom leeren Grab als vielleicht apologetischem Interesse geschuldete sekundäre Erweiterung des ursprünglichen Osterzeugnisses. Das funktioniert aber nur um den Preis der Beschneidung des theologischen Stellenwertes, den die Evangelisten dem leeren Grab beimessen.

Auf literarischer Ebene ergibt sich die zweite Schwierigkeit, dass die Erzählungen der Osterevangelien – anders als die weitgehend übereinstimmenden Passionsberichte⁵ – in der Anordnung und im Detail unter-

3 Zum Stand der Diskussion vgl. G. Theißen, A. Merz, *Der historische Jesus*, Göttingen 1996, 425–428.436.

4 Pro: M. Hengel, *Das Begräbnis Jesu bei Paulus und die leibliche Auferstehung aus dem Grabe*, in: *Ders.*, *Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV* (WUNT 201), Tübingen 2006, (386–450) bes. 402 f.; F. Mussner, *Zur stilistischen und semantischen Struktur der Formel von 1Kor 15,3–5*, in: *Ders.*, *Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche* (WUNT 111), Tübingen 1999, (190–199) 198. Anders: R. Pesch, *Wie kam es zum Osterglauben?*, Düsseldorf 1975, 130; E. Lohse, *Die Wahrheit der Osterbotschaft*, in: A. Vögtle, *Biblischer Osterglaube. Hintergründe, Deutungen, Herausforderungen*. Eingeleitet, bearbeitet und herausgegeben von R. Hoppe, Neukirchen-Vluyn 1999, (115–138) 132 f. D. C. Allison, *Resurrecting Jesus. The Earliest Christian Tradition and its Interpreters*, New York 2005 optiert am Ende dafür, die Frage als eine Unentscheidbare offen zu lassen.

5 Vgl. dazu M. Gielen, *Die Passionserzählung in den vier Evangelien. Literarische Gestaltung – theologische Schwerpunkte*, Stuttgart 2008; G. Theißen, A. Merz, *Der historische Jesus* 387–394; R. Pesch, *Die Überlieferung der Passion Jesu*, in: K. Ker-

schiedlich ausfallen. Eine Synopse der Texte ist nur teilweise möglich. Divergenzen gibt es selbst bei den Grabesgeschichten, zum Beispiel bei den Namen der galiläischen Frauen und ihrer Absicht, zum Grab zu gehen (vgl. Mk 16,1; Lk 24,1 – Mt 28,1), bei der Anzahl der Himmelsboten (Mk 16,5; Mt 28,2 – Lk 24,4; Joh 20,12) und dem Wortlaut ihrer Botschaft (Mk 16,6 ff. – Mt 28,5 ff. – Lk 24,5 ff. – Joh 20,13). Markus lässt den Engel eine Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa zwar ankündigen, erzählt sie aber nicht. Weit stärker gehen die Erscheinungsgeschichten auseinander. Lukas fügt dem Grabesevangelium die Emmauserzählung hinzu und konzentriert die österlichen Erscheinungen auf Jerusalem. Matthäus ergänzt eine Jerusalemer Betrugsgeschichte. Ausklingen lässt er sein Evangelium aber mit der Erscheinung des Auferstandenen vor seinen Jüngern in Galiläa, verbunden mit einem Sendungsbefehl (Mt 28,16–20), von dem auch Lukas weiß, ihn aber mit der Himmelfahrt verknüpft und in Betanien nahe Jerusalem verortet (Lk 24,50). Johannes kennt die Jerusalemer Grabestradi-tion, modifiziert sie allerdings, um eigene theologische Akzente setzen zu können. Will man die Glaubwürdigkeit des Oster-evangeliums durch diese Unterschiede und Widersprüchlichkeiten nicht gleich als beeinträchtigt werten, muss ein Zugang zur Komplexität des Zeugnisses erschlossen werden. Das von den Evangelien festgehaltene Ringen um die Echtheit und Tragfähigkeit des Glaubens an die Auferweckung des Gekreuzigten kann als ein solches Moment der Einheit in der Vielfalt beschrieben werden.

Eine dritte Schwierigkeit rührt von der Entstehungsgeschichte der biblischen Osterzeugnisse her. Die neutestamentlichen Credo-Formeln sind älter als die Ostererzählungen. Vor diesem Hintergrund deuten einige Exegeten die Erzähltradition als legendarische narrative Ausstaffierung des ursprünglicheren Bekenntnisses⁶. Doch auch die urchristlichen Glaubensformeln sind nicht voraussetzungslos. Sie wurzeln vielmehr in der Tiefe jener Ereignisse, die die Evangelien erzählend erinnern.

Auf inhaltlicher Ebene ergibt sich die Schwierigkeit, dass seit der Aufklärung Vorbehalte gegenüber dem Wahrheitsgehalt des biblischen Zeugnisses geltend gemacht werden, und zwar sowohl gegenüber der Überlieferung vom leeren Grab als auch gegenüber dem Bericht von österlichen Erscheinungen. In seiner vermuteten Widersprüchlichkeit zu einem neu-

telge (Hrsg.), Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, Freiburg 1974, 148–173.

6 Am deutlichsten *R. Bultmann*, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1953, 48: „Legende sind die Geschichten vom leeren Grab, von denen Paulus noch nichts weiß“. Vgl. aber auch die hinter den Ausführungen von *J. Becker*, Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament. Ostererfahrung und Osterverständnis im Urchristentum, Tübingen 2007, 239–263 stehende Argumentationslogik.

zeitlich-modernen Weltbild könne ihm kein Realitätsgehalt beigemessen werden⁷. Darum stünde am konstitutiven Ursprung des Glaubens kein nachprüfbares Wissen, sondern der fragwürdige Versuch, den Wahrheits- und Wirklichkeitsanspruch des Osterglaubens aus dubiosen, miraculösen Geschehnissen und supranaturalen Machttaten herzuleiten⁸. Die Auferstehungsbotschaft gerät so unter Verdacht, das Resultat menschlicher Projektion zu sein⁹. Will der Osterglaube mehr sein, muss er sich geschichtlich verorten lassen¹⁰. Andernfalls würde er keine praktische Relevanz für sich in Anspruch nehmen können. Der Anspruch der neutestamentlichen Zeugnisse ist aber gerade, ein geschichtliches Geschehen festzuhalten. Deshalb kommt die Exegese unter den Bedingungen eines modernen Wissenschaftsverständnisses nicht umhin, von den Voraussetzungen und Möglichkeitsbedingungen des Osterevangeliums Rechenschaft abzulegen. David Friedrich Strauß hat der Exegese nolens volens neue Maßstäbe gewiesen. Das durch die historische Kritik gewachsene Bewusstsein vom geschichtlich gegebenen Grund des Glaubens führt dazu, die theologische Relevanz des Historischen in die Mitte der christologischen Reflexion zu stellen¹¹. In den Fokus exegetischer Kritik rückt darum nicht allein die Frage nach dem historischen Quellenwert der neutestamentlichen Osterberichte, sondern sehr viel grundsätzlicher auch die Verhältnisbestimmung von Glaube und Geschichte.

7 Vgl. dazu *M. Knapp*, *Ostern – der Grund des christlichen Glaubens. Die Auferstehung Jesu in historischer und theologischer Perspektive*, in: *R. Göllner* (Hrsg.), *Auferstehung und ewiges Leben. Zwischen Projektion und Glaube*, Münster o.J. (2002) (53–77) 53f.

8 So in der Vergangenheit am Pointiertesten *D.F. Strauß*, *Der alte und der neue Glaube*, Ein Bekenntniß, Bonn 1875, und in der Gegenwart *G. Lüdemann*, *Die Auferweckung Jesu von den Toten. Ursprung und Geschichte einer Selbsttäuschung*, Lüneburg 2002. Vgl. dazu auch *I. Broer*, „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ (1Petr 3,15). Das leere Grab und die Erscheinungen im Lichte der historischen Kritik, in: *Ders.*, *J. Werbick* (Hrsg.), „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens (SBS 134), Stuttgart 1988 (29–61) 59; *G. Ebeling*, *Dogmatik des christlichen Glaubens II. Der Glaube an Gott den Versöhner der Welt*, Tübingen ³1989, 290 ff. Ähnlich *R. Pesch*, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion*, in: *ThQ* 153 (1973) (201–228) 213; *K.-H. Ohlig*, *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, München 1986; 81.

9 So etwa *L. Feuerbach*, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart 1971, 279.

10 Vgl. *W. Pannenberg*, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh ⁴1972, 96; ähnlich *H. Graß*, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen ⁴1970, 14.

11 Vgl. *W. Pannenberg*, *Die Auferstehung Jesu – Historie und Theologie*, in: *ZThK* 91 (1994) (318–328) 320.

2. Tendenzen der Exegese

Die gegen die Zuverlässigkeit des neutestamentlichen Osterkerygmas angeführten Einwände verlangen nach einer Lösung. Die exegetische Zunft nimmt sich dieser Aufgabe an¹². Die enorme fundamentaltheologische Beweislast, die dabei auf ihrer Schulter lastet, lässt sie nicht immer der Versuchung widerstehen, der Diskussion um den Realitätsgehalt der Auferstehungsbotschaft auszuweichen¹³. Ein Blick in die Forschungsgeschichte verweist auf vier wesentliche Argumentationsströme, die das Gesamtbild prägen, indem sie diachronisch differenzieren, religionsgeschichtlich identifizieren, historisch affirmieren oder transhistorisch isolieren.

2.1. Diachronische Erklärungsmodelle

Kennzeichnend scheint eine Strategie, Passagen der Ostererzählungen, die aufgeklärten Rezipienten fragwürdig erscheinen mögen, zu entschärfen, indem man sie als das Werk sekundärer Redaktionsprozesse deklariert.

Solche Denkpfade sind alt und breit ausgetreten¹⁴. Schon G.E. Lessing hatte als Herausgeber der „Auferstehungsgeschichte“ von H.S. Reimarus in kritischer Auseinandersetzung mit diesem versucht, „Widersprüche“ im neutestamentlichen Osterzeugnis literargeschichtlich zu erklären¹⁵. Die

12 Einen Überblick über die gegenwärtige exegetische Diskussion verschaffen G. Theißen, A. Merz, *Der historische Jesus 416–422 und die neutestamentlichen Theologien* von U. Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, Band 1: *Geschichte der urchristlichen Theologie*, Teilband 1: *Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa*, Neukirchen-Vluyn 2002, 21–29 und F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1: *Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen 2005, 2–28.

13 So erklärtermaßen U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I/4), Neukirchen-Vluyn 2002, 400.

14 So etwa C.H. Dodd, *The Appearances of the Risen Christ*, in: D.E. Nineham (Hrsg.), *Studies in the Gospels* (FS R.H. Lightfoot), Oxford 1957, 9–35; selbst H. Merkley (Die Jesus-Geschichte – synoptisch gelesen, Stuttgart 1995, 221–225) setzt im Hinblick auf die markinische Erzählung vom leeren Grab (Mk 16,1–8) auf diese Strategie.

15 Wollte H.S. Reimarus (1694–1768) – freilich anonym – die historische Unglaubwürdigkeit der Ostererzählungen wegen „ganz offener Widersprüche“ anhand detaillierter Textuntersuchungen nachweisen (vgl. *Ders.*, *Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend. Fünftes Fragment „Über die Auferstehungsgeschichte“*, Hrsg. v. G.E. Lessing, *Zur Geschichte und Litteratur. Aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel. Vierter Beytrag*, Braunschweig 1777, in: G.E. Lessing, *Sämtliche Schriften*, Hrsg. v. K. Lachmann,

von ihm entworfene „Urevangeliumshypothese“ schien geeignet, Unstimmigkeiten, die der synoptische Vergleich der Osterevangelien sichtbar machte, einordnen zu können¹⁶. Lessings Überlegungen führten in der Folge zu einer Reihe verschiedener Entwürfe über die Entstehung der synoptischen Evangelien. Eine literargeschichtliche Analyse legte schließlich F.Ch. Baur vor, dessen „Kritische Untersuchung über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zueinander, ihren Charakter und Ursprung“ (Tübingen 1847) einen Startschuss der literar- und redaktionsgeschichtlichen Forschung des 20. Jahrhunderts markiert. Fortan setzte sich die Überzeugung durch, dass mit 1Kor 15,3–5 das erste Auferweckungszeugnis des Neuen Testaments und mit Mk 16,1–8 die älteste literarisch greifbare Leere-Grab-Tradition vorliegen. C.H. Dodd¹⁷ und J. Gewieß¹⁸ führen 1Kor 15,3–5 auf ein apostolisches Urkerygma zurück. M. Dibelius rechnet mit „mehreren kerygmatischen Typen“ als Vorläufer¹⁹. H. Conzelmann²⁰, J. Kramer²¹, K. Wengst²², J. Becker²³ und P. Hoffmann²⁴ sehen 1Kor 15,3–5 hingegen als Kombination einer aus dem hellenistischen Judenchristentum stammenden „Sterbensformel“ mit einer auf die frühchristliche Liturgie zurückgehenden „Auferweckungsformel“. Einigkeit herrscht gemeinhin in der Auffassung, mit 1Kor 15,3–5 den Grundstein des neutestamentlichen Osterkerygmas ausgemacht zu haben²⁵. Mit größerer Skepsis begegnet

12. Bd., Leipzig 31897, 397–428), ging es G.E. Lessing in seinen „Gegensätzen des Herausgebers“ vor allem darum, Erklärungsmodelle für diverse Ungereimtheiten im biblischen Zeugnis zu entwickeln.

16 Vgl. G.E. Lessing, Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtsschreiber betrachtet“, Leipzig 1778.

17 C.H. Dodd, The Apostolic Preaching and its Developments, London 1936.

18 J. Gewieß, Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte, Breslau 1939.

19 M. Dibelius, Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1933, 19.

20 H. Conzelmann, Zur Analyse der Bekenntnisformel I.Kor. 15,3–5, in: EvTh 25 (1965) 1–11.

21 W. Kramer, Christos Kyrios Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden, Zürich 1963.

22 K. Wengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, Gütersloh 1972.

23 J. Becker, Das Gottesbild Jesu und die älteste Auslegung von Ostern. Jesus Christus in Historie und Theologie (FS H. Conzelmann), Tübingen 1975, 105–126.

24 P. Hoffmann, Art. Auferstehung Jesu Christi II/1, in: TRE 4 (Berlin 1979), 478–513.

25 Vgl. P.W. Schmiedel, Resurrection- and Ascension-Narratives, in: Encyclopaedia Biblica IV (1903) sp. 4039–4086.

man den Erzählungen vom leeren Grab. Sie wurden vor allem hinsichtlich ihrer Form und Herkunft untersucht. *E. Bickermann* weist auf Bezüge der Erzählungen vom leeren Grab zu Motiven antiker Entrückungslegenden hin und geht von einer späten Entstehungszeit aus²⁶. Seitdem steht ihre historische Verortung zur Debatte²⁷.

Erste redaktionsgeschichtliche Analysen des lukanischen²⁸ und des matthäischen²⁹ Osterevangeliums (hier v. a. im Blick auf Mt 28,16–20) schärfte den Blick für die Entstehungsverhältnisse. Redaktionskritische Untersuchungen der Ostererzählungen des Johannesevangeliums waren zunächst rar. *R. Schnackenburg* eruiert vorjohanneische Traditionsquellen und nachjohanneische Redaktionsprozesse. So sei bereits die ursprüngliche Grabgängerzählung mit der Erscheinung des Auferstandenen vor Maria von Magdala verbunden gewesen, wohingegen die Erscheinung der Engel (Joh 20,11–14) und Joh 21 von einem nachjohanneischen Redaktor sekundär ergänzt worden ist³⁰.

Die gegenwärtige exegetische Forschung bewegt sich in Teilen auf den so vorgezeichneten Bahnen. Nicht nur die synoptischen Erzählungen vom leeren Grab (Mk 16,1–8; Mt 28,1–8; Lk 24,1–12), auch ihre johanneische Ausgestaltung (Joh 20,1–18) und die Erscheinungserzählungen der Evangelien werden als nachträgliche narrative Einkleidung eines vorgegebenen dogmatischen Gedankens erklärt. Beispiele für redaktions- und literarkri-

26 *E. Bickermann*, Das leere Grab, in: ZNW 23 (1924) 281–292. Bereits 1899 hatte *W. Brückner*, Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi, in: PrM 3 (1899) (41–47.96–110.153–160) 105 festgehalten, Markus habe das leere Grab literarisch in die Welt gebracht.

27 Für die Historizität der Überlieferung vom leeren Grab votiert am deutlichsten die redaktionsgeschichtliche Abhandlung *H.v. Campenhausens*: Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab (SPAW.PH 1952), in: *Ders.*, Tradition und Leben, Tübingen 1960, 48–113.

28 *P. Schubert*, The Structure and Significance of Luke 24, in: Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann, Berlin 1954, 165–186; *J. Wanke*, Die Emmauserzählung. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 24,13–35, Leipzig 1973.

29 *A. Vögtle*, Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen (1959), in: *Ders.*, Das Evangelium und die Evangelien, Düsseldorf 1971, 243–252; *H. Frankemölle*, Jahwebund und Kirche Christi, Münster 1974.

30 *R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium (HThKNT IV/3), Freiburg 1975, 356–361; Ähnlich *R. T. Fortna*, Gospel of Signs, Cambridge 1979, 134–141.

tische Entschärfungsstrategien sind Legion³¹. So eingängig diese Vermittlungsversuche aber sein mögen, am Ende bleiben sie unzulänglich. Grundsätzliche Kritik muss dort ansetzen, wo das biblische Zeugnis durch literarkritische Operationen so hypothetisch rekonstruiert wird, dass sich die Ergebnisse einer methodischen Überprüfung entziehen.

2.2. Religionsgeschichtliche Erklärungsmodelle

Neben den diachronischen Dekompositionen gibt es Ansätze, die die Ostererzählungen im Licht religionsgeschichtlicher Deutekategorien formkritisch bestimmen und einer übergeordneten Gattung zuordnen wollen, um den theologischen und historischen Stellenwert des Osterzeugnisses bemessen zu können³². Die Verkündigung der Auferweckung des Gekreuzigten wird hierbei meist als Apotheose vorgeprägter Vorstellungsmuster

31 Vgl. *U. Luz*, Matthäus I/4, 400 Anm. 29.414 f. 426 f.; *R. Bultmann*, Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1968, 528 f., *R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium (HThKNT IV/3), Freiburg 1975, 356 ff. (an dieser Stelle übrigens Schulter an Schulter mit *G. Lüdemann*, Die Auferweckung Jesu, 104), *J. Becker*, Das Evangelium nach Johannes, Bd. 2, Gütersloh – Würzburg 1981, 608–612 oder die Erklärung von Lk 24,36–53 als frühchristliche apologetische Reflexion bei *W. Wiefel*, Das Evangelium nach Lukas (ThHK 3), Berlin 1988, 414. *W. Bartsch*, Der Ursprung des Osterglaubens, in: ThZ 31 (1975) 16–31 sucht nach Vorstufen der in Mt 28,2f. berichteten Angelophanie und kann die Gestalt des Engels so in das Reich der Legende verbanen. Für *E. Bickermann*, Das leere Grab 281–292 stellt nicht nur die Erzählung vom leeren Grab, sondern auch die Grabauffindungserzählung und das Verschwunden-sein des Leichnams das Relikt einer antiken Entrückungslegende dar. Für *G. Lüdemann*, Die Auferstehung Jesu. Historie – Erfahrung – Theologie, Göttingen 1994, 179 f. ist die Emmauserzählung Lk 24,13–35 eine sekundäre legendäre Schilderung der Auferstehung nach dem Vorbild der Erscheinung von Gottheiten in Menschengestalt. Für den Bereich der historischen Rückfrage vgl. die Arbeiten von *J. D. Crossan*, The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant, San Francisco 1991; *Ders.*, Historical Jesus and Risen Lord, in: *Ders.*, *L. T. Johnson*, *W. Kelber*, The Jesus Controversy. Perspectives in Conflict, Harrisburg 1999, 1–47.

32 Für *L. Schenke*, Auferstehungsverkündigung und leeres Grab (SBS 33), Stuttgart 1968 stellen die Erzählungen vom leeren Grab ätiologische Kultlegenden dar, die der Urgemeinde – unabhängig vom Vorhandensein eines historischen Kerns – zur kultischen Feier der Auferstehung am Jerusalemer Grab dienten. *P. Hoffmann*, Auferstehung Jesu Christi II/1, TRE 4 (1979), (478–513) 449 rechnet im Anschluss an *E. Bickermann*, Das leere Grab, in: ZNW 23 (1924) 281–292 bei der neutestamentlichen Schilderung des leeren Grabes und der Suche nach dem Leichnam Jesu mit einer im Hintergrund stehenden antiken Entrückungslegende, die in den Dienst der Verkündigung der Auferweckung des Gekreuzigten gestellt wurde.

verstanden³³. Vereinzelt reicht die den österlichen Berichten unterstellte Abhängigkeit sogar, um deren legendarischen Charakter zu behaupten³⁴.

Solche aktuellen Theorien haben ebenfalls eine längere exegetische Vorgeschichte: Die religionsgeschichtliche Forschung reicht in die Anfänge des 20. Jahrhunderts zurück. *H. Gunkel*³⁵ und *W. Bousset*³⁶ rücken die frühchristliche Osterbotschaft an antike Vorstellungsmuster sterbender und auferstehender Götter heran, um von dort aus das christliche Proprium herauszustellen³⁷. Eine wichtige Rolle spielten in diesem Zusammenhang

33 So zuletzt *S. Vollenweider*, Ein radikaler Mutationssprung? Annäherungen an das Auferstehungsgeheimnis im zweiten Band des Jesus-Buches von *J. Ratzinger/Benedikt XVI.*, in: *Th. Söding*, (Hrsg.), Tod und Auferstehung Jesu. Theologische Antworten auf das Buch des Papstes, Freiburg i. Br. 2011, (113–124) 115 ff. bes. 117: „Die Pfade führen von den Theophanien, die sprachlich besonders im „Erscheinen“, „sich sehen lassen“ der Christophanien greifbar sind (*ophthēnai*), über die Angelophanien der biblischen und jüdischen Literatur bis zu den paganen Epiphanien und zu den doketistischen Zuspitzungen im Bereich der christlichen Gnosis.“ Vgl. auch *M. Ebner*, Die Auferweckung Jesu – oder: Woran glauben Christen? Die urchristliche Osterbotschaft im Kontext zeitgenössischer Vorstellungen, in: *BK* 64 (2/2009) 78–86; *U. B. Müller*, Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Historische Aspekte und Bedingungen (*SBS* 172), Stuttgart 1998; *H. Merkley*, Die Auferweckung Jesu und die Anfänge der Christologie, in: *Ders.*, Studien zu Jesus und Paulus (*WUNT* 43), Tübingen 1987, (221–246) 222 f.; *N. T. Wright*, The Resurrection of the Son of God, Minneapolis 2003, *W. Marxsen*, Die Auferstehung Jesu von Nazareth, Gütersloh 1968, 137. *G. Kittel*, Das leere Grab als Zeichen für das überwundene Totenreich, in: *ZThK* 96 (1999) 458–479 hält die Frage nach der Historizität des leeren Grabes im Anschluss an *I. Dalferth*, Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten, in: *ZThK* 95 (1998) (379–409) 381–385. 403–405 für unangemessen. Die Osterevangelien bedienten sich einer vorgeprägten Metaphernsprache, um menschliches Denken und Empfinden für Dimensionen zu öffnen, die ihm sonst verschlossen blieben (479).

34 So bereits *R. Bultmann*, Die Geschichte der synoptischen Tradition (1931). Mit einem Nachwort von *G. Theißen*, Göttingen ¹⁰1995, 308–312. 314 f., der die Erzählung von der Auffindung des leeren Grabes als apologetische Legende bestimmt. *G. Lüdemann*, Die Auferstehung Jesu 126–138 interpretiert Mk 16,1–8 als eine „apologetische Legende mit epiphanieähnlichen Zügen“, die er als „Produkt eines Schlusses bzw. eines Postulates“ wertet (138). *St. Alkier*, Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 12), Tübingen 2009 geht so weit, zu sagen, den alten Osterzeugnissen liege ein markant anderes Wirklichkeitsverständnis als den heutigen Leserinnen und Lesern zugrunde.

35 *H. Gunkel*, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, Göttingen 1903, 76–83.

36 *W. Bousset*, Kyrios Christos, Göttingen 1913, 134–140.

37 Vgl. in jüngerer Zeit *B. M. Metzger*, A Classified Bibliography of the Graeco-Roman Mystery Religions (*ANRW* II 17.3), Berlin 1984, 1259–1423.

auch die formgeschichtlichen Studien von *M. Albertz*³⁸ und *L. Brun*³⁹. *R. Bultmann* bezieht sich auf beide⁴⁰. Formale Aspekte der Ostererzählungen erlaubten gattungsspezifische Zuordnungen. Ließen sich religionsgeschichtliche Parallelen ausmachen, lag häufig der Schluss nahe, es handle sich um Anleihen zwecks Legendenbildung⁴¹. *W. Brandt*⁴² wendet dieses Modell auf die Frage nach der Entstehung des Osterglaubens an. Im Hintergrund der Berichte über österliche Erscheinungen des Auferstandenen stünden zeitgenössische Sagen. Ps 110 habe zudem inspirierend gewirkt, die Hoffnung neu geweckt und eine geistige Bewegung eingeleitet, die zu solchen Visionen führte, wie es sie im Laufe der Geschichte zuhauf gegeben habe, wenn überaus verehrte Tote (Heerführer u. a.) von ihren Anhängern post mortem gesehen worden sein wollen⁴³.

Auch dieser Forschungstendenz gegenüber müssen Vorbehalte angezeigt werden. An ihrem methodischen Recht kann es keinen Zweifel geben. Dass religionsgeschichtlich zu identifizierende Gattungsmuster bei der Ausformulierung der neutestamentlichen Osterevangelien Pate gestanden haben, liegt auf der Hand. Aber die traditionskritischen Ansätze übersehen leicht, dass das Neue Testament auch traditionsgeschichtlich unabhängige Osterüberlieferungen kennt (1Kor 15,3–5), die der Sache nach enge Parallelen zu den traditionsgeschichtlich abhängigen aufweisen⁴⁴. Wie aber ließe sich diese Ähnlichkeit erklären, wenn nicht durch den alle Ostererzählungen verbindenden gemeinsamen Rekurs auf ein- und dasselbe Ereignis – möge es sich auch nur im kollektiven Gedächtnis der ersten Gemeinden gebildet haben? Die Vertreter religionsgeschichtlicher Herleitungen der Ostererzählung verkennen, dass der Osterglaube nicht Folge, sondern Voraussetzung religionsgeschichtlicher Parallelen oder theologischer Entfaltungen ist. Kritisch einzuwenden bleibt überdies, dass der postulierte Nährboden für die genuin christliche Verkündigung der Auferweckung des Gekreuzigten nicht

38 *M. Albertz*, Zur Formgeschichte der Auferstehungsberichte, in: ZNW 21 (1922) 259–269.

39 *L. Bruns*, Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung, Oslo – Gießen 1925.

40 *R. Bultmann*, Geschichte der synoptischen Tradition, 311.

41 Den Anfang machte hier *A. Resch*, Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien, Leipzig 1894; *O. Pfeleiderer*, Die Entstehung des Christentums, München 1905, 108–121 deutet die Ostererzählungen im Licht apokalyptischer Naherwartung.

42 *W. Brandt*, Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums aufgrund einer Kritik der Berichte über das Leiden und die Auferstehung Jesu, Leipzig 1893.

43 Ebd. 435 f. 505.

44 Vgl. *G. Theißen*, *A. Merz*, Der historische Jesus, 428.

sonderlich fruchtbar scheint. Markanter als die – unbestrittenen – Parallelen mit den alttestamentlichen bzw. frühjüdischen und neutestamentlichen Auferstehungshoffnungen fallen die Unterschiede aus⁴⁵.

2.3. Historische Erklärungsmodelle

Den beiden skizzierten Mainstreams der exegetischen Forschung kann ein dritter gegenüber gestellt werden, der sich durch den Versuch auszeichnet, die neutestamentlichen (Oster-)Erzählungen in ihrem Selbstanspruch, historisch belastbaren Zeugnischarakter zu haben, theologisch wahr- und exegetisch ernstnimmt. Dieser kann in einer bestimmten Weise als theologiegeschichtliche Gegenbewegung zu exegetischen Tendenzen, die sich in der Zeit der Aufklärung abzeichneten, verstanden werden.

Seit dem ausgehenden 18. und vor allem im 19. Jahrhundert lässt sich eine exegetische Entwicklung beobachten, die – im Kielwasser der Aufklärung – durch das Bemühen gekennzeichnet war, das christologische Zeugnis der Heiligen Schrift von seiner unterstellten ekklesiogenen Ideologisierung zu emanzipieren und einer (vermeintlich prämissenlosen) historischen Kritik zuzuführen. Ziel der „Leben-Jesu-Forschung“ war es, die Gestalt Jesu von Nazareth ebenso aus kirchlich-dogmatischer wie aus urchristlich-kerygmatischer Auslegungstradition zu lösen, um ihn dann als „historischen Jesus“ zur alleinigen Grundlage und zum alleinigen Kriterium christlichen Glaubens zu erheben. Eng verbunden mit der Suche nach den Ursprüngen des Osterglaubens ist vor diesem Hintergrund die Frage nach dem Verhältnis des Auferstandenen zum vorösterlichen Jesus. War für *H.S. Reimarus* der Osterglaube das Ergebnis eines einzigen Schwindels⁴⁶, erschien er nach *D.F. Strauß* als das Produkt des mythenschaffenden

45 Das zeigen nicht nur *B. Rigaux*, *Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique*, Gembloux 1973, 3–15; *U. Wilckens*, *Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt*, Stuttgart 1970, 114–144; vgl. auch *Ders.*, *Standpunkte. Grundlegende Themen biblischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2010, 31–34; *M. Hengel*, *Ist der Osterglaube noch zu retten?*, in: *Ders.*, *Studien zur Christologie*, (52–73) 65.72; *P. Stuhlmacher*, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1: *Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1997, 168; sondern auch (von Bultmann kommend) *K. Wengst*, *Ostern. Ein wirkliches Gleichnis, eine wahre Geschichte*, München 1991, 20–34.

46 Vgl. *H.S. Reimarus*, *Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend. Fünftes Fragment „Über die Auferstehungsgeschichte“*. Hrsg. v. *G.E. Lessing*, *Zur Geschichte und Litteratur. Aus den Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel. Vierter Beytrag*, Braunschweig 1777, in: *G.E. Lessing*, *Sämtliche Schriften*. Hrsg. v. *K. Lachmann*, 12. Band, Leipzig 1897, 397–428.

urchristlichen Gemeingeistes⁴⁷. Die liberale Theologie erklärte das frühchristliche Bekenntnis zur Auferweckung des Gekreuzigten mit dem ungebrochenen Messiasglauben der Jünger, der wiederum mit dem überwältigenden Eindruck der Persönlichkeit Jesu zu begründen sei. *Albert Schweitzer* ist der Vater der Kritik an der Kritik. 1906 hat er die Problematik eines durch die historische Exegese entwickelten, evolutiven Schemas erkannt, das den vorösterlichen verkündenden Jesus vom nachösterlich verkündeten Christus zu trennen suchte, indem es das Ostergeheimnis entkernte und so einen tiefen, bis in die Gegenwart spürbaren Graben riss zwischen Vernunft und Glaube, theologischer Vergewisserung und kirchlicher Verkündigung⁴⁸.

A. Schlatter distanzierte sich in der Folge von allen Versuchen, die Botschaft der Auferweckung „zur groben oder feingeistigen Legende“ zu degradieren⁴⁹. Der Übergang vom Kreuz zur Entstehung frühchristlicher Gemeinden lasse sich nicht durch „Poesien und Theorien“, sondern allein durch „eine die Ostertage füllende Reihe von Ereignissen“ erklären⁵⁰. Man habe mit Jüngererlebnissen zu rechnen, die den Boden der Geschichte betreten hätten. Von diesem historischen Ansatz aus gelangt Schlatter zu einer Theologie der Auferweckung. Den Auferstandenen verortet er auf Seiten der Geheimnishaftigkeit Gottes, jedoch nicht, ohne die engen Verbindungslinien zwischen dem vorösterlichen, irdischen Jesus und dem auferstandenen Kyrios nachzuzeichnen. Die Auferstehung legitimiere das von den Evangelien festgehaltene vorösterliche Wirken Jesu und bestätige es⁵¹. Sie ziele aber zugleich auf die Aussendung von Jüngern und die Gründung der Gemeinde. Die den Jüngern zuteilgewordene Ausrüstung bestehe im Osterglauben, der dadurch begründet sei, dass sie ihren Kyrios Jesus Christus als den ewig Lebenden erkannt haben⁵².

Die Stärke, aber auch die Schwäche dieses Ansatzes liegt in einer Hermeneutik, die dem neutestamentlichen Osterzeugnis nicht länger mit Misstrauen, sondern mit Vertrauen begegnet. Zu einer grundlegenden Revision des hermeneutischen Ansatzes führten dann theologische Pionierleistungen, die von der Mitte des 20. Jahrhunderts an die historische Jesusfrage wieder in ihre bibeltheologischen Fragestellungen aufnahmen.

47 Siehe dazu Kap. I 3.1.1.

48 A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906.

49 A. Schlatter, *Die Geschichte des Christus*. Nachdr. d. 2., durchges. Auflage 1923 (Stuttgart). Mit einem Nachwort von H. Stroh und P. Stuhlmacher, Stuttgart 3¹⁹⁷⁷, 517.

50 Ebd. 519.

51 Ebd. 529.

52 Ebd. 533.

Die Arbeiten von *E. Käsemann*⁵³ und *J. Jeremias*⁵⁴ sind gekennzeichnet durch das Bemühen, im Rahmen einer Theologie des Neuen Testaments die Bedeutung der vorösterlichen Geschichte und Botschaft Jesu für die kirchliche Verkündigung auf dem Weg über die historische Rückfrage zu erhehlen. Die Schriften *H. Schliers* konzentrieren diese Fragestellung auf das neutestamentliche Osterkerygma⁵⁵. Damit war ein Fundament gelegt, auf dem neuere Entwürfe einer Theologie des Neuen Testaments in der Rückfrage nach der Auferweckung Jesu und der Entstehung des Osterglaubens aufbauen können.

P. Stuhlmacher fragt in seiner „Biblischen Theologie des Neuen Testaments“ nach den Leitthemen einer gesamtbiblischen Theologie⁵⁶. Sie werde konstituiert durch das kerygmatische Zeugnis Gottes, des Schöpfers, der Israel zu seinem Volk erwählt und in Jesus Christus die eschatologische Rettung von Juden und Heiden vollzogen habe. So sehr es Stuhlmacher darum geht, den heilsgeschichtlichen Zusammenhang von AT und NT aufzuzeigen, so wenig lässt er die Bedeutsamkeit der historischen Rückfrage nach Jesus im Horizont einer Theologie des Neuen Testaments außer Acht. Er unterstreicht vielmehr, dass – solange man der Evangelientradition mit kritischer Sympathie gegenüberstehe – methodisch nicht von ihrer geschichtlichen Unglaubwürdigkeit, sondern im Gegenteil von ihrer Glaubwürdigkeit auszugehen sei (was allerdings zu Recht nicht auf ungeteilte Zustimmung gestoßen ist)⁵⁷. Der Charakter dieser Tradition als lebendiger Lehrtradition impliziere zwar, dass sie im Zuge von Weiterverkündigung und Übersetzungsvorgängen ergänzt, teilweise gar umformuliert und aktualisiert worden sei, aber nie so, dass sie darüber eine fundamentale Veränderung erfahren habe. Insbesondere jene Texte des Neuen Testaments, die von der Auferweckung Jesu erzählen, wollten nicht einfach nur von der Beobachtung einer Tatsache im engeren Sinne berichten, sondern von dieser – für Stuhlmacher durchaus auch im historischen Sinne fixierbaren – Tatsache der Auferstehung in Form eines Bekenntnisses sprechen. Bei diesem Bekenntnis der Auferweckung Jesu von den Toten handle es

53 Vgl. *E. Käsemann*, Das Problem des historischen Jesus, in: *Ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen. Erster Band, Göttingen 1960, 187–214.

54 Vgl. *J. Jeremias*, Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus, in: *H. Ristow, K. Matthiae*, Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung, Berlin 1961, 12–25.

55 *H. Schlier*, Über die Auferstehung Jesu Christi (Kriterien 10), Einsiedeln 1968; *Ders.*, Das Ostergeheimnis (Kriterien 41), Einsiedeln 1976.

56 *P. Stuhlmacher*, Biblische Theologie des Neuen Testaments (2 Bd.), Göttingen 1992.1999.

57 Ebd. 45.

sich um nichts Geringeres als die kühne Deutung der Visionen als Erscheinungen des erhöhten Christus vom Himmel her angesichts seiner Hinrichtung am Kreuz. Weil diese Offenbarung aber von Anfang an als Werk des einen Gottes gedeutet wurde, sei das urchristliche Auferweckungsbekenntnis entscheidendes Datum der Biblischen Theologie des Neuen Testaments. So sei Jesus auf der Grundlage des alttestamentlich-frühjüdischen Bekenntnisses zu Gott als dem Schöpfer und Erwecker der Toten als der von Gott auferweckte und gemäß Ps 110,1 erhöhte Kyrios geglaubt worden und Gott als derjenige, der Jesus von den Toten auferweckt hat. Dieses homologische Bekenntnis impliziere zwangsläufig die innere Beteiligung aller Bekenennenden an ihrem Bekenntnis.

Einen Paradigmenwechsel im exegetischen Urteil markiert die „Theologie des Neuen Testaments“ von U. Wilckens⁵⁸. Am Anfang seines Werkes steht die kritische Bestandsaufnahme der bibelwissenschaftlichen Forschungsmethoden, ihrer Ergebnisse und ihrer Hermeneutik. Die hergebrachte Exegese befinde sich in einer tiefen Krise, weil sie von einem Verständnis der Wirklichkeit und der Geschichte beherrscht sei, das in einen unlösbaren Widerspruch zum Geschichts- und Wirklichkeitsverständnis der Bibel selbst gerät, indem es den Gott, den Jesus verkündet, methodisch ausklammere. So aber habe die Exegese den Anschluss an die philosophische und historische Diskussion über die Möglichkeiten geschichtlichen Erkennens und vernünftiger Wirklichkeitsauffassung weitgehend verloren.

Um die Bibelwissenschaft aus dieser Abseitsfalle herauszuführen und zugleich den Dienst theologischer Wissenschaft für Glaube und Leben der Kirche zu erneuern, verschreibt U. Wilckens sich dem Projekt einer kritischen Revision der exegetischen Analyse des Neuen Testaments. Darin betont er vor allem die historische Wirklichkeit des Christusereignisses, insbesondere die der Auferweckung des Gekreuzigten, die die Herzmitte einer Theologie des Neuen Testaments ausmache. Diese sei als solche das zentrale Verbindungsglied zwischen der vorösterlichen Geschichte Jesu und der nachösterlichen Geschichte der Kirche. Da die Geschichte Jesu und der Kirche in den Evangelien und der Apostelgeschichte als Geschichte göttlichen Heilshandelns verstanden, erzählt und bezeugt werde, könne sie nur dann historisch angemessen verstanden und nacherzählt werden, wenn dieser heilsgeschichtliche Charakter sachlich und methodisch ernstgenommen werde. Die Wirklichkeit Gottes selbst sei geschichtlich. Damit hänge wesentlich zusammen, dass alle Zeugnisse seines Geschichtshandelns in je ihrer Zeit wesentlich zu diesem selbst hinzugehören, dass also die Überlieferungsgeschichte dieser Zeugnisse theologische Bedeutung

58 U. Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments* (2 Bde., 6 Teilbde.), Neukirchen-Vluyn 2002 ff.

habe. Vom Neuen Testament her gesehen wirke sich das geschichtliche Wesen Gottes in der konkreten Geschichte Jesu aus, die wiederum die Geschichte ihrer Vergegenwärtigung in Verkündigung und Glaube zur Folge habe.

Ziel dieser Studien U. Wilckens ist es, die Wirklichkeit dessen, was die neutestamentlichen Texte von Gott in seiner Geschichts- und Wirkmächtigkeit sagen, auch als denkmöglich und denkwürdig zu betrachten. Diese Prämisse führt ihn dazu, nicht nur die Erscheinungen des Auferstandenen, sondern sogar die Auffindung des leeren Grabes als historisch fassbare Fakten zu markieren, die den christlichen Glauben begründen und prägen.

In inhaltlicher Nähe zu den Positionen von U. Wilckens steht die zwei-bändige Jesus-Biographie *Joseph Ratzingers/Papst Benedikts XVI*⁵⁹. Sie ist ein Plädoyer für eine theologische Revision der exegetischen Wissenschaft und setzt sich kritisch mit den Methoden und Erträgen der hergebrachten Exegese auseinander. Der Grundtenor des Buches, der im Vorwort des ersten Bandes anklingt und in Variation bis zum Ende hin wahrnehmbar bleibt, liegt in der glaubenden Gewissheit, dass den Menschen in Jesus Christus kein anderer als Gott selbst begegnet. Dieses Bekenntnis stehe in ungebrochener sachlicher Kontinuität zum Selbstverständnis Jesu von Nazareth selbst und auch in Kontinuität zur Darstellung seiner göttlichen Gestalt, seines vollmächtigen Wirkens, seines Leidens und Sterbens und seiner Auferweckung in den Evangelien.

Aus dieser Perspektive heraus will Ratzinger den durch historische Kritik gerissenen Graben zwischen historischem Jesus und Christus des Glaubens überbrücken. Ergebnis der modernen Bibelkritik sei es gewesen, dass wenig Sicheres über Jesus auszumachen sei und der Glaube an seine Gottheit erst nachösterlich sein Bild geprägt habe. Diese Annahme sei allerdings dramatisch für den Glauben, weil dadurch sein eigentlicher Bezugspunkt unsicher werde. Der Papst betont demgegenüber, dass es für den biblischen Glauben wesentlich ist, sich auf ein wirklich historisches Geschehen zu beziehen. Wo nämlich Geschichtlichkeit geleugnet werde, würde der christliche Glaube als solcher aufgehoben. Weil also geschichtliche Faktizität wesentlicher Bestandteil des christlichen Glaubens sei, müsse er sich notwendig – aufgrund seiner selbst – der historischen Rückfrage aussetzen. Um ein angemessenes Verständnis insbesondere des neutestamentlichen Osterzeugnisses zu erreichen, fordert Benedikt eine prinzipielle Wende in der historisch-kritischen Methode: Diese hat sich als theologische Disziplin zu verstehen, ohne ihre historische Orientierung

59 J. Ratzinger/Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg 2007; Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg 2011.

aufzugeben. Im Zentrum steht dabei die reflektierte Wechselwirkung zweier Hermeneutiken: der Hermeneutik des Glaubens und derjenigen einer ihrer Grenzen bewussten historischen Hermeneutik⁶⁰.

Auf der Linie dieser hermeneutischen Vorgaben bewegen sich die Überlegungen des Papstes zur „Auferstehung Jesu aus dem Tod“⁶¹. Zunächst unterscheidet er zwischen neutestamentlicher Bekenntnis- und Erzähltradition. Den Bekenntnisaussagen misst Ratzinger einen höheren Grad an Autorität zu, weil sie – anders als die Erzähltradition – nicht in breiter Nuancierung vorhanden seien. Aber auch die Erzähltradition bringe Wesentliches zum Ausdruck. Am Beispiel der österlichen Christophanien der Osterevangelien zeichnet er die Dialektik von Identität und Andersartigkeit, von Leiblichkeit und Körperfreiheit des Auferstandenen nach. Die narrative „Unbeholfenheit“ der Osterevangelien sei dabei ein Indiz für ihre „Wahrheit“, d.h. für ihre Historizität. Was als apologetisch eher störend einher komme, gebe sich umso mehr als „Wiedergabe des Erlebten“ zu erkennen⁶². Die „erneuerte, veränderte Weise von Materialität und Leben“⁶³ sei es, die das Reden von Auferstehung konkretisiere und, in Verbindung mit dem Festhalten an der Faktizität des leeren Grabs, eine bessere Alternative zu den „verschwommenen“ Ideen moderner Theologie darstelle⁶⁴. J. Ratzinger spitzt das Verständnis von Jesu Auferstehung auf eine bestimmte Form von körperlicher Materialität hin zu. Das in der Petruspredigt von Apg 2,27 zitierte Psalmwort 15,10 (LXX), dem gemäß Christus, der endgültige David, die Verwesung nicht geschaut habe, sei geradezu die Definition von Auferstehung.

2.4. Transhistorische Erklärungsmodelle

Das Bild der gegenwärtigen Forschungslandschaft ist allerdings nicht allein durch exegetische Ansätze bestimmt, die den „garstigen Graben“ zwischen vor- und nachösterlicher Jesustradition optimistisch zu füllen versuchen, indem sie den Geschichtswert der neutestamentlichen Ostererzählungen beschreiben. Gerade die (stark durch die Theologie R. Bultmanns geprägte) protestantische Exegese betont die Unzulänglichkeit historischer Rückfrage und die bleibende Verwiesenheit auf das österliche Kerygma.

60 Ebd. Bd. 2, 10–12.

61 Ebd. 265–302.

62 Ebd. 291 f.

63 Ebd. 300.

64 Ebd. 279.

So spielt beispielsweise in der neutestamentlichen Theologie *F. Hahn*⁶⁵ neben der Frage nach der Identität der Person von vor- und nachösterlichem Jesus zwar auch die nach der Kontinuität zwischen beidem eine wesentliche Rolle. Sie könne jedoch nicht ohne die Berücksichtigung einer Diskontinuität zutreffend bestimmt werden. Diese Diskontinuität will F. Hahn nun allerdings nicht zuvorderst als ein theologie- und glaubensgeschichtliches Problem, sondern als eine theologische Notwendigkeit verstanden wissen. Der „Ostergraben“ habe Bedeutung. Er beziehe sich einerseits auf den Jüngerkreis Jesu, dessen Glaube am Karfreitag zerbrochen und erst zu Ostern neu begründet ist, er beziehe sich aber auch auf das Geschick Jesu selbst, dessen scheinbares Scheitern am Kreuz erst von Ostern her überwunden werden konnte. Die Zäsur zwischen Kreuz und Auferweckung markiere so verstanden im Letzten eine Kontinuität des Jesusereignisses, die unterbrochen war und zugleich neu gestiftet wurde⁶⁶. Dieses als Neustiftung verstandene österliche Ereignis entziehe sich allerdings der historischen Rückfrage, weil sich seine Faktizität nicht objektiv nachweisen ließe. Historisch fixierbar sei allein das im Glauben zu fassende Zeugnis derer, die nach der Katastrophe des Kreuzes von der Auferweckung des Gekreuzigten sprechen. Wo Jesus im Zeichen solcher Kontinuität als der auferweckte und gegenwärtige Kyrios verkündet werde, könne jedoch auf eine Bezugnahme auf seine irdische Existenz nicht verzichtet werden, weil gerade seine von der Auferstehung her erkannte geschichtliche Wirklichkeit Grund und Inhalt des Glaubens sei. Im Zuge einer kritischen Analyse sei deshalb nicht nur zu fragen, wie das Geschick und die Geschichte Jesu aussah, sondern auch, wie beides in das Zeugnis seiner Jünger und der frühen Gemeinde einbezogen wurde. Auf dem Weg dorthin leiste die historisch-kritische Exegese unverzichtbar wertvolle Dienste. Sie führe sogar dazu, jene „eigentümliche Offenheit“ zu erkennen, die die Geschichte Jesu durchziehe. Doch erst vom Osterglauben her erfülle sich diese Offenheit mit letztem Sinn, weshalb F. Hahn im Anschluss an *W. Trilling*⁶⁷ formuliert, der „wahre und eindeutige Jesus“ sei allein der des Kerygmas⁶⁸.

U. Schnelle führt die Sinn-Kategorie, verstanden als Deutungskraft zur Orientierung innerhalb der Lebenszusammenhänge, in die Diskussion ein⁶⁹. Für eine neutestamentliche Theologie sei der Sinnbegriff von großer Bedeutung, denn er vermöge Göttliches und Menschliches miteinander

65 *F. Hahn*, Theologie des Neuen Testaments (2 Bde.), Tübingen 2002.

66 *F. Hahn*, Theologie, Bd. 1, 42

67 *W. Trilling*, Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu, Düsseldorf 1966, 164.

68 *F. Hahn*, Theologie, Bd. 1, 18.

69 *U. Schnelle*, Theologie des Neuen Testaments (UTB 2917), Göttingen 2007.

zu verbinden, indem er die Sinnstiftung Gottes in Jesus Christus und ihre Bezeugung in den Schriften des Neuen Testaments gleichermaßen erfasse. Das Neue Testament als Basisurkunde des Christentums sei eine Sinnbildung mit einer außergewöhnlichen Wirkungsgeschichte, weil das Urchristentum auf der Basis der vom Neuen Testament vielfältig erzählten Jesus-Geschichte ein Sinngebäude zu errichten verstanden habe, das das Leben der Menschen festigt und strukturiert. Insbesondere die Grundereignisse von Kreuz und Auferweckung bedurften nach Ansicht Udo Schnelles einer besonderen Sinnbildungsleistung, die seitens der neutestamentlichen Autoren in je unterschiedlicher Weise erbracht worden sei. So wurde das Ostergeschehen aus unterschiedlicher Perspektive und auf je eigene Weise erzählt. Die Aufgabe, vor die Schnelle die Theologie heute gestellt sieht, ist es, die Vielzahl dieser neutestamentlichen Sinnbildungsleistungen in ihrer theologischen, literarischen und religionsgeschichtlichen Dimension so zu erheben, dass ihre sachgemäße Rezeption möglich ist. Angesichts dieses theologischen Bemühens, die neutestamentliche Überlieferung historisch greifbar und theologisch verstehbar werden zu lassen, verhindere die Sinnkategorie als hermeneutische Konstante eine in ihrer Konsequenz fatale Verengung auf rein historische Fragestellungen⁷⁰.

Zu verzeichnen sind schließlich exegetische Affirmationsstrategien, die – vielleicht als Reaktion auf die beschriebenen Forschungstendenzen – den neutestamentlichen Wortlaut historisch dingfest machen wollen, dabei jedoch – zumeist bona fide – Gefahr laufen, einem fehlgeleiteten Historismus Vorschub zu leisten⁷¹. Den Vertretern historisierender Ansätze zur Erklärung des Osterglaubens gegenüber bleibt grundsätzlich entge-

70 Ebd. 17.

71 Vgl. C.L. Blomberg, Die historische Zuverlässigkeit der Evangelien, Nürnberg 1998; R. Riesner, Jesus von Nazaret, in: E. Brunner-Traut, Die Stifter der großen Weltreligionen, Freiburg ³1998, 62–93. Argumente für die Tatsächlichkeit der „physical resurrection of Jesus“ finden sich bei T.L. Miethe (Hrsg.), Did Jesus rise from dead? The Resurrection Debate, Gary R. Habermas and Antony G.N. Flew, New York 1987. Aus forschungsgeschichtlicher Perspektive dürfen hierzu auch jene Versuche gezählt werden, die das neutestamentliche Zeugnis trickreich zur Konvergenz bringen wollen. H.J. Holtzmann (Das leere Grab und die gegenwärtigen Verhandlungen über die Auferstehung Jesu, in: ThR 9 (1906), (79–86.119–132) 123 erklärt zum Beispiel den Umstand, dass das Neue Testament von österlichen Erscheinungen sowohl in Jerusalem als auch in Galiläa weiß, mit einem Lapsus des Joseph von Arimathäa, der – nachdem er Jesus nur provisorisch in Jerusalem begrub – vergessen habe, den Jüngern Kenntnis von einer späteren endgültigen Bestattung in Galiläa zu geben. Daneben stehen andere Versuche, die Galiläa-Traditionen zugunsten Jerusalems zu eliminieren. Nach R. Hofmann, Galiläa auf dem Ölberg, Leipzig 1896, sei mit „Galiläa“ der nördlichste Gipfel des Ölbergs gemeint gewesen, wo sich eine Herberge galiläischer Pilger befunden habe.

genzuhalten, dass die neutestamentlichen Osterzeugnisse das eigentliche Geschehen der Auferweckung des Gekreuzigten ganz und gar im Geheimnis Gottes selbst verorten und den Vorgang folglich nicht erzählen. Physikalisch-naturalistische Vorstellungsmuster reichen damit weit über das hinaus, was das Neue Testament bezeugen kann und bezeugen will.

Ähnlich überzogen und textfern sind demgegenüber konträre Erklärungsmodelle, die das vermeintlich auf einer Täuschung basierende Ostergeschehen aus diversen Scheintodhypothesen herleiten⁷².

Die charakteristischen Forschungstendenzen der Exegese werfen neue Fragen im Hinblick auf die Hermeneutik, die Methodik und die Inhalte der Ostertheologie auf. Will die Exegese zur Erhellung der Auferstehungsbotschaft beitragen, muss sie die Kohärenz der Osterevangelien und die Einheit in der Vielfalt der Zeugnisse analysieren. Es ist darum ihre Aufgabe, auf der Grundlage des biblischen Textes in Erinnerung zu rufen, was der Osterglaube eigentlich glaubt. Von hier aus erschließt sich sein theologischer Stellenwert. Mit ihm verbindet sich die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Oster-Zeugnisse und ihrer genuinen Formen. Wenn ihre Zuverlässigkeit exegetisch abgesichert und methodisch ausgewiesen werden kann, öffnen sich neue Möglichkeiten, die narrativen Potenziale der Osterevangelien in ihrer theologischen Reichweite zu beschreiben.

3. Diskussionen der Fundamentaltheologie

Im Schulterschluss mit der Exegese steht auch die Fundamentaltheologie angesichts des Osterevangeliums vor einem „exegetisch-historischen Grenzproblem“⁷³. *H. Verweyen* beschreibt als Dilemma, dass „sich eine Evidenz über die geschichtliche Wirklichkeit eines Menschen, die erst nach dem Tode dieses Menschen erfolgte (d.h. erst in einem zeitlich darauf folgenden Geschichtsfaktum ihren eigentlichen Erkenntnisgrund hätte, nicht etwa nur sich aufgrund des vorher Wahrgenommenen erst später auswirkte), im Diskurs mit dem Historiker nicht als eine geschichtsimmanente Erkenntnis über jenes Menschenleben verwenden [lässt].

72 So zuletzt v.a. *J.D.M. Derrett*, *The Anastasis. The Resurrection of Jesus as a Historical Event*, Stipston-on-Stour 1982. Die Erscheinungserfahrung der Jünger problematisieren unter dem Stichwort „Halluzination“ *G.D. Kaufman*, *Systematic Theology: A Historicist Perspective*, New York 1968, 423 f.; *I. Wilson*, *Jesus the Evidence*, London 1984, 141 f. *G. Lüdemann*, *Auferstehung* 126 ff. interpretiert die Ostervision des Petrus als innersubjektive „Trauerarbeit“.

73 *H. Schlier*, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, 69.

Wahrnehmungen der Realität eines Menschen, die sich nicht auf die Zeitspanne zwischen Empfängnis und Tod beschränken, gehören in ein Feld, das zwar nicht apriori verdächtig sein muss, aber eben nicht den Objektbereich des Historikers darstellt“⁷⁴. Umgekehrt umrankt die österlichen Ereignisse eine Indizienkette, die ihrerseits nicht so leicht von der Hand zu weisen ist⁷⁵. Historisch greifbar ist die Nachfolge des Jüngerkreises, nach Jesu Kreuzestod die Flucht der Jünger. Historisch greifbar ist aber auch ihre plötzliche Rückkehr nach Jerusalem, verbunden mit der rasanten Entwicklung einer differenzierten Christologie, theologisch gipfelnd in dem Bekenntnis der Auferweckung und Erhöhung des Gekreuzigten. Es stellt sich die Frage der Deutung dieser plötzlichen und unvorhersehbaren Wende im Verhalten der Jünger. *M. Dibelius* konstatiert, dass die Jünger nach den Ereignissen des Karfreitag zwar „flohen“ und „Jesu Sache verloren gaben“. Umso erstaunlicher sei dann aber der historisch durchaus einholbare Fortgang der Dinge. „Es muss (...) etwas eingetreten sein, was binnen kurzem nicht nur einen völligen Umschwung ihrer Stimmung hervorrief, sondern sie auch zu neuer Aktivität und zur Gründung der Gemeinde befähigte. Dieses ‚Etwas‘ ist der historische Kern des Osterglaubens“⁷⁶. Worin aber besteht dieses den Osterglauben auslösende ‚Etwas‘? Es zu beschreiben setzt – unter Einbeziehung der vom neutestamentlichen Kerygma selbst getroffenen Voraussetzung, dass die Zugehörigkeit der Auferweckung Jesu zum geschichtlichen Glaubensgrund von der Anerkennung ihrer Tatsächlichkeit nicht zu trennen ist – voraus, dass der Osterglaube kategorial erfasst und begrifflich bestimmt wird⁷⁷.

Im Folgenden werden, um den gegenwärtigen Problemstand zur historisch-kritischen Osterdiskussion weiter nachzuzeichnen, wirkungsgeschichtlich bedeutsame Positionen beschrieben, die nach der historischen Genese des Osterglaubens fragen und dabei ihre erkenntnistheoretischen und methodologischen Voraussetzungen reflektieren.

74 *H. Verweyen*, Christologische Brennpunkte (Christliche Strukturen in der modernen Welt 20), Essen ²1985, 41.

75 Vgl. *H. Kessler*, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi, Düsseldorf ²1987, 142.

76 *M. Dibelius*, Jesus, 3. Aufl. hrsg. v. *W. G. Kümmel*, Berlin 1960, 117 f.

77 Wegweisend sind in diesem Zusammenhang die Überlegungen von *W. Kasper*, Jesus der Christus, Mainz ¹¹1992, 168–188; *W. Pannenberg*, Systematische Theologie Bd. 2, Göttingen 1991, 385–405; *H. Kessler*, Sucht den Lebenden, und *G. Essen*, Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit, Mainz 1995.

3.1. Psychogenetische Interpretationsansätze

Die Frage nach den Ursprüngen des christlichen Glaubens an die Auferweckung Jesu wurde im Laufe der Jahrhunderte unterschiedlich beantwortet. Das neutestamentliche Zeugnis, wonach der gekreuzigte und begrabene Jesus am dritten Tag auferweckt worden ist (vgl. 1Kor 15,4ff.), stieß von Beginn an auf Skepsis und Ablehnung. Die lukanische Schilderung der Rede des Paulus auf dem Areopag (vgl. Apg 17,22–31) markiert anschaulich die Schwierigkeiten, die sich aus dem Zusammentreffen der christlichen Botschaft mit dem kulturellen und geistigen Horizont des Hellenismus ergaben: Sobald Paulus die Auferweckung Jesu thematisiert, erntet er Hohn und Spott (Apg 17,32). Schärfer noch dokumentiert sich diese griechische Ablehnung des Auferstehungsglaubens in der Monotheismus- und Christentumskritik eines Kelsos (2. Hälfte des 2. Jh. n. Chr.), die Origenes zur Verfassung einer Apologie bewegte⁷⁸, oder in der Streitschrift des Neuplatonikers Porphyrios (3. Jh. n. Chr.)⁷⁹. Auch das Frühjudentum, dem eine eschatologische Vorstellung vom Leben nach dem Tod eigentlich nicht fremd war (vgl. die Schrift des Pseudo-Phocylides⁸⁰ oder das „Testament des Abraham“⁸¹), formulierte – insbesondere in sadduzäischer Ausprägung – Einwände gegen die Behauptung eines zum Leben erweckten Toten⁸². Im Zeitalter der Aufklärung, das geprägt war durch den Wunsch nach Emanzipation von tradierten oder gar institutionellen Vorgaben, gewinnen solche Auseinandersetzungen neuen Schwung. Die nun aufblühende historisch-kritische Forschung verband sich – im Horizont eines vor allem naturwissenschaftlich ausgerichteten, mechanistisch-determinierten und mitunter bis zum Positivismus gesteigerten Weltbildes – vielfach mit einem deistischen Rationalismus, der nur eine „natürliche“ Wirklichkeit gelten ließ und die Vorstellung göttlichen Wirkens in der Welt kategorisch ausschloss. Für die historisch-kritische Forschung hatte dies zur Folge, dass sie geschichtliche Phänomene wie die Entstehung des Osterglaubens

78 Origenes, *Contra Celsum* V14. Zum Hintergrund vgl. K. Pichler, *Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes*, Frankfurt – Bern 1980.

79 Fragmente seiner Schrift „Gegen die Christen“ veröffentlichte A.v. Harnack in den Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1916.1921.

80 Vgl. Ps.-Phoc., 105–15, zitiert in J. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2, *Expansions of the 'Old Testament' and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judaeo-Hellenistic Works*, Garden City 1985, 578.

81 Vgl. T.Abr. 20.14, zitiert in Ders., *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1, *Apocalyptic Literature and Testaments*, Garden City 1983, 895.

82 Vgl. dazu N. T. Wright, *Resurrection*, 131–140.

ausschließlich aus analogen, geschichtsimmanenten Ereignissen vor dem Forum der Vernunft und seiner drastisch dezimierten Möglichkeitsbedingungen erklären wollte. Der Glaube an die Auferweckung Jesu wurde entsprechend in das Reich der Fabel verbannt, das Zeugnis der Jünger als ein psychisch bedingtes Missverständnis abgetan. Die Essentials, die solche reduktionistischen Deutungen bis in die Gegenwart hinein bestimmen, wurden durch den Tübinger Theologen David Friedrich Strauß vorformuliert und ausgeprägt.

3.1.1. David Friedrich Strauß (1808–1874)

Ausgangspunkt der Überlegungen von David Friedrich Strauß⁸³ war vor dem Hintergrund seiner Zeit weithin angezweifelter Historizität der Offenbarung und damit der biblischen Überlieferung die Frage, ob die Form der geschichtlichen Vermittlung des Glaubensinhaltes für seine Wahrheit wesentlich sei und die historische Faktizität für diesen Inhalt konstitutiv.

3.1.1.1. Negation immanenter göttlicher Wirkmächtigkeit

Weil Strauß die Möglichkeit zur Bestimmung der historischen Faktizität einer Ereignisbehauptung einzig der historisch-kritisch operierenden Geschichtswissenschaft (die er nach den Kriterien des aufkommenden Historismus organisiert sah) zubilligt, erkennt er auch nur ihr Methodeninstrumentarium an, das die Kriterien zur Klassifizierung eines biblischen Geschichtsberichts als empirisch, d. h. geschichtswissenschaftlich verifizierbar oder imaginär festlegt. Die so getroffene Unterscheidung vollzieht sich im Licht einer vorausgesetzten Disparität von Geschichte und Mythos. Die Erzählungen der Heiligen Schrift und besonders die Geschichte Jesu, deren biographische Darstellung verzerrt sei durch „mannigfaltige und sinnvollste Gewinde frommer Reflexionen und Phantasien“⁸⁴, ordnet er dem Bereich des Mythischen zu⁸⁵. Mythen aber bedeuten ihm „nichts Anderes, als geschichtsartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet

83 Vgl. dazu F. Courth, Das Leben Jesu von David Friedrich Strauss in der Kritik Johann Evangelist Kuhns. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung der Katholischen Tübinger Schule mit dem Deutschen Idealismus (SThGG 13), Göttingen 1975; J.F. Sandberger, David Friedrich Strauss als theologischer Hegelianer. Mit unveröffentlichten Briefen (SThGG 5), Göttingen 1972; G. Backhaus, Kerygma und Mythos bei David Friedrich Strauss und Rudolf Bultmann (ThF 12), Hamburg-Bergstedt 1956.

84 D.F. Strauß, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet I, Darmstadt 1969 (reprographischer Nachdruck Tübingen 1835) [im Folgenden zitiert als LJKrI], 72.

85 Die Entscheidung, den Mythos als das literarische Genus der biblischen Erzählungen zu bestimmen, fällt dabei vor jeder literarkritischen Analyse. Anstatt verschiedene literarische Genera biblischer Texte und ihre traditionsgeschichtliche Verwobenheit zu sehen, glaubt Strauß, seine kritische Analyse biblischer Texte dann

in der absichtslos dichtenden Sage⁸⁶. Dennoch will Strauß das in der Jesus-Geschichte eruierte und durch die historische Kritik als unhistorisch qualifizierte ‚übernatürlich Mythische‘ nicht einfach ausklammern und aus dem Bereich wissenschaftlicher Nachfrage verbannen, sondern philosophisch interpretieren und im Horizont des deutschen Idealismus in seiner Bedeutung für die Menschheit beschreiben: Der historische Jesus sei Anlass, dass sich auf der Ebene der Vorstellung die Idee gottmenschlicher Einheit entwickeln konnte und in der mythischen Interpretation seiner Geschichte dann auf ihn selbst hin projiziert worden ist. Die Philosophie aber begreife den Jesus-Mythos rein spekulativ, wodurch die Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur zum Bewusstsein ihrer selbst gelange. Mit dem Begriff der Idee aber sei gegeben, dass diese sich nicht nur in einem einzelnen Ereignis, sondern vielmehr in der gesamten Menschheitsgeschichte adäquat darstelle⁸⁷.

Für den Zusammenhang der Fragestellung dieser Arbeit bedeutsam erscheint, dass Strauß die Genese der mythischen Interpretation im Zusammenhang dieser philosophisch-spekulativen Mythenkritik historisch-kritisch interpretiert und dabei die konstitutive Bedeutung des christlichen Auferstehungsglaubens für die Entstehung und Entwicklung der frühen Kirche betont⁸⁸. Daraus entwickelt er eine Theorie zur Entstehung des Osterglaubens, die freilich den historisch-hermeneutischen Grundsätzen der zeitgenössischen Historik verpflichtet bleibt.

Dieser folgend benennt Strauß zum Erweis der historischen Faktizität eines behaupteten geschichtlichen Ereignisses drei empirisch-rationale Kriterien⁸⁹: das Postulat der Voraussetzungslosigkeit, der gleichen Gesetzmäßigkeit und des in sich geschlossenen, endlichen Kausalzusammenhangs. In Anwendung auf den Zusammenhang der Frage nach der Entstehung des Osterglaubens verlangt das Postulat der Voraussetzungslosigkeit, das Feld der Genese des christlichen Glaubens nicht außerhalb der innergeschichtli-

abschließen zu können, wenn es ihm gelungen ist, supranaturalistische Züge oder Widersprüchlichkeiten aufzudecken. Zur Kritik vgl. *F. Courth*, *Das Leben Jesu*, 85 f. 86 LjkrI, 75.

87 So – in geistiger Nähe zu *G. W.F. Hegel* – *D.F. Strauß*, *Das Leben Jesu*, kritisch bearbeitet II, Darmstadt 1969 (reprographischer Nachdruck Tübingen 1836) [im Folgenden zitiert als LjkrII], 734.

88 Vgl. *D.F. Strauß*, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet* II (4. Aufl.) (Gesammelte Schriften IV. Nach des Verfassers letztwilligen Bestimmungen zusammengestellt. Eingeleitet u. mit erklärenden Nachweisen versehen v. E. Zeller), Bonn 1877 [im Folgenden zitiert als LJdV II], 356.

89 *D.F. Strauß*, *Das Leben Jesu*, kritisch bearbeitet I, Tübingen 3., mit Rücksicht auf die Gegenschriften verbesserte Auflage 1838 [im Folgenden zitiert als Ljkr³I], 94; Vgl. dazu v. a. *G. Essen*, *Historische Vernunft und Auferweckung*, 30 f.

chen Wirklichkeit zu verorten. In allem Geschehen hat vielmehr die gleiche Gesetzlichkeit ihre Gültigkeit. Die Geschichte aber ist zu begreifen als ein in sich geschlossener, endlicher Kausalzusammenhang, in dem eine kontinuierliche Sukzession im historischen Geschehensablauf nachgewiesen werden kann⁹⁰. Die supranaturalistische Vorstellung göttlicher Wirkmächtigkeit im Sinne eines Eingriffs in innerweltliche und -geschichtliche Kausalzusammenhänge wäre vor diesem Hintergrund strikt auszuschließen⁹¹.

3.1.1.2. Die psychologisch-phänomenologische Entstehung des Glaubens

Es entspricht seiner hermeneutischen Festlegung, dass Strauß die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu „ohne ein entsprechendes wunderbares Factum begreiflich“ machen will⁹². Dazu will er nicht nur eine Glaubwürdigkeitsprüfung der biblischen Quellenzeugnisse leisten, sondern – im Anschluss an D. Hume⁹³ – auch die „Beschaffenheit“ des durch dieses Zeugnis bezeugten Ereignisses aufdecken und dessen „innere Unwahrscheinlichkeit“ offen legen⁹⁴. Von der Prämisse geleitet, dass ein „unerhörtes Wunder“ erst dann als tatsächlich sich ereignet habend anerkannt werden könne, wenn es auf eine Art bezeugt sei, die die Wahrheit des Zeugnisses wahrscheinlicher mache als die Unwahrheit des Ereignisses⁹⁵, urteilt Strauß, dass nur ein Augenzeugenbericht von der Erscheinung des Auferstandenen als Grundlage des Wahrheitsanspruches österlicher Verkündigung in Frage käme. Ein solcher sei jedoch weder in den Evangelien noch bei Paulus (1Kor 15,3 ff.) überliefert⁹⁶. Übrig blieben biblische Tatsachenbehauptungen, deren Glaubwürdigkeit aufgrund einer Vielzahl von Indizien in Frage zu stellen sei: Die Osterberichte disqualifizierten sich nicht nur aufgrund der Vielzahl textimmanenter Widersprüchlichkeiten⁹⁷,

90 Was dazu führt, dass jedes vorgestellte Ereignis, das „mit den bekannten und sonst überall geltenden Gesetzen des Geschehens unvereinbar ist“ als unhistorisch zu klassifizieren ist, LJKr³I, 116.

91 D.F. Strauß, Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet I (4. Aufl.) (Gesammelte Schriften IV. Nach des Verfassers letztwilligen Bestimmungen zusammengestellt. Eingeleitet u. mit erklärenden Nachweisen versehen v. E. Zeller), Bonn 1877 [im Folgenden zitiert als Ljdv I], 2; LJKr³I, 93–98, 115–124; ähnlich Ders. Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt I, Tübingen – Stuttgart 1840, 230 f.

92 D.F. Strauß, Ljdv I, 365.

93 Vgl. dazu G. Essen, Historische Vernunft, 29–35.

94 Vgl. ebd. 75 f.; D.F. Strauß, Die christliche Glaubenslehre, 238.

95 Ders., Ljdv I, 367.

96 Vgl. ebd.

97 Vgl. ebd. 369–373; Ders., LJKr II, 582–629.

die sich jedweder Harmonistik entzögen⁹⁸, sondern auch durch ihre tendenziöse Non-Objektivität⁹⁹ und die dilettantische Beschreibung des angeblich Auferstandenen¹⁰⁰. Das Fazit, das Strauß vor diesem Hintergrund zieht, fällt nüchtern aus: Der Glaube an die Auferweckung eines Toten sei schlicht widersinnig¹⁰¹ und „selten ist ein unglaubliches Factum schlechter bezeugt, niemals ein schlecht bezeugtes an sich unglaublicher gewesen“¹⁰². Zur Klärung der Frage nach der Entstehung des Osterglaubens scheidet für Strauß die Möglichkeit historischer Rückfrage aus. Stattdessen sei frei vom Rekurs auf einen „objektiven Thatbestand“ nach anderen Erklärungsmodellen zu suchen. Dabei bleibe zu beachten, dass an Stelle des „Factischen der Auferstehung Jesu“ nunmehr der Glaube der Jünger als Grundlage alles Folgenden zu analysieren sei. Im Zuge der Konzeption einer *Theorie zur psychologisch-historischen Erklärung der Ostererscheinungen* soll vielmehr das subjektiv-gläubige Überzeugtsein der Jünger kritisch beleuchtet werden.

Indem die österlichen Erscheinungen so auf die Ebene der rein subjektiven Imagination verlagert werden, stellt sich für Strauß nicht länger die Frage nach der prinzipiellen Möglichkeit des Wunders, die im Bereich des Visionären ohnehin kaum von Bedeutung sei¹⁰³. Stattdessen wendet er sich dem Osterzeugnis als solchem zu. Ausgangsbasis der subjektiven Visionshypothese ist die Annahme, dass die österlichen Zeugen die ihnen zuteil gewordene Erscheinung zwar als eine objektive erlebten, es sich hierbei jedoch um ein Selbstmissverständnis handle. Es sei lediglich von „Thatsachen des aufgeregten Gemüthslebens“ auszugehen, die als „Visionen zu begreifen sind“¹⁰⁴. Das, was die Jünger als objektive Geschehnisse behaupteten, sei in Wirklichkeit das Resultat einer autosuggestiven Projektion, für die keine außersubjektive Gegenständlichkeit veranschlagt werden könne¹⁰⁵. Die Entstehung dieser visionären Projektion sei nämlich aus einem durchgängig bestimmbar, endlichen Ursache-Wirkungsverhältnis

98 Vgl. Ders., Ljkr II, 582–629; LJdV I, 369–373.

99 Ders., Ljkr II 651; vgl. LJdV I, 373.

100 Ders., LJdV I, 375; Ljkr II, 629–645.

101 Vgl. Ders., Ljkr II, 645: „Der Satz: Ein Todter ist wiederbelebt worden, ist aus zwei so widersprechenden Bestandteilen zusammengesetzt, dass immer, wenn man den einen festhalten will, der andere zu verschwinden droht. Ist er wirklich wieder zum Leben gekommen, so liegt nahe, zu denken, er werde nicht todt gewesen sein; war er aber wirklich todt, so fällt es schwer, zu glauben, dass er wieder lebendig geworden sei“.

102 Ders., LJdV I, 375.

103 Vgl. Ders., LJdV I, 378.

104 Ders., LJdV I, 386.

105 Ders., Der alte und der neue Glaube, 20.

genetisch kausal abzuleiten¹⁰⁶ und als ein psychisches Phänomen¹⁰⁷ zu bestimmen. Ursächlich für die Entstehung des Osterglaubens sei darum ein psychogener Prozess, der in den Jüngern – angesichts ihrer an den irdischen Jesus geknüpften Messiaserwartung und nach dem Drama des Karfreitags – das „psychologische Bedürfnis“ wachrief, „den Widerspruch der letzten Schicksale Jesu mit ihrer früheren Ansicht von ihm aufzulösen, in ihren Begriff vom Messias das Merkmal des Leidens und Todes mitaufzunehmen“¹⁰⁸. Durch die innere Verarbeitung der Geschehnisse hätten sich die Jünger so zur „Production der Vorstellung von der Wiederbelebung ihres getöteten Meisters emporgearbeitet“¹⁰⁹. Dieses Phänomen erscheint D.F. Strauß nun hinreichend, um die Entstehung des Osterglaubens erklären zu können.

3.1.2. Gerd Lüdemann (geb. 1946)

In seiner Monographie „Die Auferstehung Jesu“¹¹⁰ will *Gerd Lüdemann* in strikter Orientierung am leitenden Wirklichkeitsverständnis neuzeitlicher Geschichtswissenschaft der Frage nach der Entstehung des Osterglaubens nachgehen. Die Kriteriologie neuzeitlicher historischer Urteilsbildung stelle den Plausibilitätsrahmen dar, an dem sich die neutestamentliche Osterbotschaft nicht nur zu messen lassen habe, sondern auch in ihrem Wirklichkeitsverständnis scheitere¹¹¹. Stattdessen eigne sich die von David Friedrich Strauß entwickelte subjektive Visionshypothese zur Erklärung der Genese christlichen Osterglaubens, die Lüdemann allerdings um neuere Einsichten der Tiefenpsychologie ergänzt¹¹². Das neutestamentliche Kerygma sei vor diesem Hintergrund als Zeugnis einer großen Selbsttäuschung der frühen Christen zu bewerten¹¹³. Historische Plausibilität verbuchten allein der Kreuzestod Jesu¹¹⁴ und die durch Machtinstinkte des Pilatus begünstigte¹¹⁵ Kreuzabnahme Jesu vor dem Sabbat¹¹⁶. Ein lokalisierbarer Begräbnisort sei historisch abwegig¹¹⁷, die Auferweckung des

106 So G. Essen, *Historische Vernunft*, 34.

107 Vgl. D.F. Strauß, *LJkr* II, 654 ff.

108 Ebd. 659.

109 *Ders.*, *Glaube*, 20.

110 G. Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu*.

111 *Ders.*, *Auferstehung*, 11–36.216–222.

112 Ebd. 70–141; vgl. auch *Ders.*, *Auferweckung Jesu*, 156–165.

113 *Ders.*, *Auferweckung Jesu*, 130–155; vgl. *Ders.*, *Der große Betrug und was Jesus wirklich sagte und tat*, Lüneburg 1998, 11 f.

114 *Ders.*, *Auferstehung*, 58.

115 Ebd. 65.

116 Ebd.

117 Ebd. 65 f.

Gekreuzigten am dritten Tag unhistorisch¹¹⁸ und allenfalls theologische Reflexion alttestamentlicher Tradition¹¹⁹. Weil die Rede von einer „leiblichen Auferstehung“ darüber hinaus die Vorstellung der Wiederbelebung einer Leiche insinuieren, sei sie aus intellektueller Redlichkeit heraus strikt zurückzuweisen¹²⁰.

Im Blick auf die neutestamentlich erzählten „Erscheinungen“ des Auf-
erstandenen urteilt Lüdemann, es habe sich um psychogene Jüngervisionen gehandelt. Hierbei sei insbesondere an ein durch alttestamentliche Deutekategorien vorgeprägtes, enthusiastisch aufgeladenes, als Geistgeschehen interpretiertes Angerührtsein der Jünger zu denken¹²¹. Rechenschaft über seine Prämissen und von ihm angewandte Methodik legt Lüdemann an keiner Stelle ab. So muss er sich aber der Kritik stellen, durch die von ihm vorgenommene Transformierung der Osterbotschaft allenfalls eine Variante vorangehender Ansätze zu liefern und also nichts substantiell Neues zur Osterdiskussion beigetragen zu haben. Seine zuletzt pamphletartig vorgetragenen Thesen¹²² können im Letzten nicht erklären, warum gerade die Geschichte der Osterereignisse, die das Neue Testament festhält, von Beginn an erzählt und geglaubt werden konnte.

Stärker als die historische Kritik Lüdemanns orientiert sich die tiefenpsychologische Hermeneutik *Eugen Drewermanns* (geb. 1940), obwohl sie um exegetische Vermittlungsarbeit bemüht bleibt, an der Archetypenlehre C. G. Jungs. Als solche ist sie allerdings keine im strengen Sinne historische Hermeneutik und bietet auch keine Theorie historischer Erkenntnis¹²³. Im Gegenteil: Für Drewermann stellt die Frage nach historischer Wirklichkeit die äußerlichste aller Fragen dar, weil sie den Zugang zum inneren Erfahrungsraum seelischer Zustände versperre¹²⁴. Während also nach Lüde-

118 Ebd. 69 ff.

119 Ebd.

120 Ders., Auferstehung, 141–165, 170 ff., 186–197; Ders., Betrug, 12.

121 Ders., Auferstehung, 135–140; Ders., Auferweckung Jesu, 150–155.

122 Vgl. nur die in ihrer Thesenfreudigkeit zornig-radikal anmutende Monographie: G. Lüdemann, Die Auferweckung Jesu.

123 Die angemessene Berücksichtigung ihrer Voraussetzungen und Grundlagen würde den Fragehorizont dieser Arbeit damit weit übersteigen. Vgl. dazu E. Drewermann, Art. „Psychologie und Theologie“, in: NHthG² IV, 312–330; Ders., Tiefenpsychologie und Exegese, 2 Bd., Olten 1984–1985; Ders., „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“. Antwort auf Gerhard Lohfink und Rudolf Peschs „Tiefenpsychologie und keine Exegese“. Mit einem Beitrag von Stefan Schmitz, Olten/Freiburg 1988; A. Görres, W. Kasper (Hrsg.), Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens. Anfragen an Eugen Drewermann (QD 113), Freiburg 1988; G. Lohfink, R. Pesch, Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann (SBS 119), Stuttgart 1987.

124 Vgl. E. Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese, Bd. 1, Olten 1984, 14.