

# Die Auferweckung Jesu Christi: Grund und Exempel unserer Hoffnung

## Überlegungen zu einer Eschatologie-Propädeutik

**Matthias Reményi**

### 1. Die Auferweckung Jesu Christi als Wirk- und Exemplarursache

Das Geschäft der Eschatologie darf verstanden werden als der Versuch einer durch Vernunftgründe geleiteten und methodisch kontrollierten, dabei schrift- und traditionssensiblen synthetisierenden Modellbildung von Hoffnungsgehalten. Ist diese Aufgabenumschreibung einigermaßen zutreffend, dann stellt sich unmittelbar die Frage nach den modelltheoretischen und den sachlogischen Voraussetzungen eines solchen Unterfangens: Wie kommen wir zu unseren eschatologischen Denkfiguren, deren innere Konsistenz und systemische Kohärenz wir dann kritisch abprüfen? Diesem Thema widmen sich die folgenden Überlegungen. Sie sind deshalb als eine Art Eschatologie-Propädeutik zu verstehen, als die Suche also nach formalen und inhaltlichen Modellvoraussetzungen der eschatologischen Theoriebildung. Übergreifende These dieses Beitrags ist die Annahme, dass die positiven Voraussetzungen einer solchen eschatologischen Theoriebildung im Feld der Bibeltheologie bzw. der Christologie verankert sind<sup>1</sup>. Denn die modelltheoretischen wie auch die sachlogi-

---

<sup>1</sup> Das Nachdenken über den Tod lässt hingegen die negativen Grenzen eschatologischer Theoriebildung deutlich werden. Denn der Tod ist nicht nur in ontologischer Hinsicht als die Grenze unseres Lebens, sondern auch in epistemologischer Perspektive als die Grenze unseres positiven Wissenkönnens über die sog. letzten Dinge theologisch zu bedenken. Insofern ist das Feld der theologischen und philosophischen Thanatologie ebenfalls als Eschatologie-Propädeutikum zu werten, wenn auch in umgekehrter Hinsicht. Vgl. hierzu *Matthias Reményi*, *Death as the Limit to Life and Thought. A Thanatological Outline*, in: *The Heythrop Journal* 55 (2014) 94–109, online abrufbar unter: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-2265.2012.00745.x/pdf> (Stand: 06.02.2014); auf Deutsch: *ders.*, *Der Tod als Grenze des Lebens und des Denkens. Eine thanatologische Skizze*, in: Ulrich Lüke (Hg.), *Tod – Ende des Lebens!? (Grenzfragen 38)*, Freiburg/Br.

schen Möglichkeitsbedingungen eschatologischer Hoffnungsfiguren hängen selbstverständlich ganz und gar an der Frage nach der Leben schenkenden und aus dem Tod errettenden Macht Gottes und – davon abgeleitet dann – an den personaleschatologischen Implikationen, die mit der biblischen Botschaft von der Auferweckung Jesu Christi und deren christologischen Reflexionsfiguren gegeben sind.

Um gleich an dieser Stelle einem möglichen Missverständnis vorzubeugen: Diese These will in keiner Weise all die unterschiedlichen transzendentaltheologisch<sup>2</sup>, analytisch<sup>3</sup> oder auch phänomenologisch<sup>4</sup> geprägten Bemühungen desavouieren, die menschliche Hoffnung auf ein Sein bei Gott in und nach dem Tod als anthropologisch angemessen und insofern rational plausibel zu erweisen. Ganz im

---

2014, 143–175. Beide Beiträge, der hier vorgelegte zur Auferweckung Jesu Christi und jener zur Thanatologie, sind Teil eines umfangreichen Projektes zur Personaleschatologie, das ich seit Längerem verfolge.

<sup>2</sup> Karl Rahner etwa liest auf der Folie seiner Transzendentaltheologie alle Aussagen der Eschatologie als Aussagen der Anthropologie im Modus deren Vollendung. Eschatologie wird damit zur Extrapolation dessen, was heute bereits über den Menschen theologisch zu sagen ist, in eine von Gott verheißene Zukunft hinein. Aber Rahner bestreitet damit natürlich in keiner Weise die christologische Fundierung eschatologischer Aussagen! Denn, so *Karl Rahner*, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: ders., Sämtliche Werke 12. Menschsein und Menschwerdung Gottes, Freiburg/Br. 2005, 489–510, 500: „Christliche Anthropologie und christliche Eschatologie sind letztlich Christologie in der Einheit der verschiedenen und doch nur in einem greifbaren Phasen des Anfangs, der Gegenwart und des vollendeten Endes.“ Insofern gilt ebd., 507, auch für Rahner, dass „*Christus* selbst das hermeneutische Prinzip aller eschatologischen Aussagen ist“.

<sup>3</sup> Verwiesen sei auf die einschlägigen Arbeiten Thomas Schärtils, der im Rückgriff auf Texte und Methoden der analytischen Philosophie die christliche Hoffnung auf leibliche Auferstehung als rational angemessen plausibilisieren will. Vgl. neben seinem Beitrag in vorliegendem Sammelband noch *Thomas Schärtil*, Was heißt „Auferstehung des Leibes“?, in: Godehard Brüntrup/Matthias Rugel/Maria Schwartz (Hg.), *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele*, Stuttgart 2010, 59–80.

<sup>4</sup> *Franz Gruber*, „Man kann vielleicht sagen: Nur die Liebe kann die Auferstehung glauben“ (Ludwig Wittgenstein). Personale Auferstehung in theologisch-systematischer Sicht, in: Thomas Herkert/Matthias Reményi (Hg.), *Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie*, Darmstadt 2009, 56–72, nähert sich – in der Spur so unterschiedlicher Denker wie Ludwig Wittgenstein, Ortega y Gasset und Gabriel Marcel – der Auferstehungshoffnung über eine Phänomenologie zwischenmenschlicher Liebeserfahrung an.

Gegenteil: Die Leitthese einer christologischen Vermittlung der Hoffnung auf allgemeine Totenaufstehung hinge fideistisch bzw. biblizistisch in der Luft, ließen sich nicht wenigstens Konvenienzgründe ermitteln, die die Hoffnung auf Auferweckung als nicht nur menschlichem Sehnen, sondern eben auch menschlichem Wesen adäquat und insofern vernünftig erscheinen lassen. Freilich sind diese anthropologischen Begründungsansätze theologisch insofern nachgeordnet, als sie dem eschatologischen Urdatum der totenerweckenden Macht Gottes nachdenken, das in den unterschiedlichen Textschichten des Alten Testaments allmählich Raum greift und das für Christinnen und Christen in der Botschaft und dem Zeugnis von der Auferweckung Jesu aus dem Tod zum Ausdruck kommt. Denn rein anthropologisch und ohne Verweis auf dieses Urdatum ist die Hoffnung auf eine personale Subsistenz des Menschen durch die Todesgrenze hindurch m. E. rational nicht erschwinglich: Wir überleben unseren Tod nicht, sondern hoffen, dereinst von Gott aus ihm errettet zu werden.

Im Folgenden soll es darum gehen, zunächst modelltheoretische und in einem zweiten Schritt dann inhaltliche Voraussetzungen der eschatologischen Theoriebildung zu erheben. Gegenstand der Überlegungen ist beide Male die Auferstehung bzw. Auferweckung Jesu Christi<sup>5</sup>, die in der Schrift bezeugt und christologisch reflektiert wor-

---

<sup>5</sup> Ich verwende die beiden Begriffe im Folgenden synonym. Das scheint mir gerechtfertigt, weil exegetische Forschung zeigen konnte, dass auch den intransitiven Auferstehungsformeln, die Christus als Subjekt tragen, ein hohes Alter zukommt. Man denke nur an das klar intransitive und dabei wohl vorpaulinische ἄνέστη in 1 Thess 4,14, das belegt, wie früh die christonome Auferstehungs- der theonomen Auferweckungsformel an die Seite gestellt wurde; vgl. *Jacob Kremer, Die Auferstehung Jesu Christi*, in: *Walter Kern/Hermann Josef Pottmeyer/Max Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie. Band 2: Traktat Offenbarung*, Freiburg/Br. 1985, 175–196, hier 181ff. Dass weder Paulus noch die ersten Christen, von denen er diese Formel übernahm, dabei eine wie auch immer geartete Selbstmächtigkeit Jesu über den Tod im Sinn hatten, sondern ganz in den Bahnen des frühjüdischen bzw. alttestamentlichen Monotheismus verblieben, versteht sich von selbst, wie nochmals *Jacob Kremer, ἀνάστασις*, in: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament I* (1980), 210–221, hier 218 verdeutlicht: „Ἀνέστη [...] drückt die Auferstehung nicht als eigene Tat aus [...], sondern das durch die Tat Gottes ermöglichte Auferstehen“. Weil der Schöpfer des Himmels und der Erde seinen gekreuzigten Messias nicht im Tod belässt, kann dieser aufstehen und aus der Kraft Gottes heraus neu leben.

den ist. Sie darf – in einem im Folgenden noch näher zu bestimmenden Sinn – als die Wirk- und die Exemplarursache unser aller Auferstehung gelten. Diese Differenzierung, die das Verhältnis zwischen der allgemeinen Auferstehung und der Auferstehung Christi näher zu explizieren hilft, steht in einer langen und nicht immer einheitlichen Tradition<sup>6</sup>. Thomas von Aquin macht sie sich zu eigen<sup>7</sup>, und seither ist sie fester Bestandteil der klassischen scholastischen Scholtheologie<sup>8</sup>. Sie gliedert auch meine folgenden Überlegungen, soll aber zunächst kurz inhaltlich skizziert werden.

Den Begriff der Wirkursächlichkeit verstehe ich dahingehend, dass alle Geschöpfe durch den Tod und die Auferstehung des einen eschatologischen Messias Gottes in die totenerweckende Kraft des dreieinigen Gottes mit hineingenommen, mit einbezogen sind. In diesem Sinne gilt das Wort des Apostels Paulus (1 Kor 15,20) zwar nicht in einem chronologisch-zeitlichen, wohl aber in einem eschatologischen Sinn: Die Auferweckung dieses Einen aus den Toten stellt Angeld und Erstlingsfrucht der universalen Totenaufweckung und damit Grund und Anlass unser aller Auferweckungshoffnung dar. Paulus verwendet in V. 20 den Begriff ἀπαρχή, um anzuzeigen, dass, wie die Ernte dem Erstlingsopfer, so die allgemeine Totenaufweckung dieser einen Auferweckung aus den Toten mit Gewissheit folgen wird, ja dass sie in dieser eigentlich schon enthalten ist (vgl. das ἐν τῷ Χριστῷ in V. 22). Durch diese eine Auferstehung, so schreibt er in 1 Kor 15,21 weiter, kommt also die Auferstehung aller

<sup>6</sup> Vgl. Ludwig Ott, Eschatologie in der Scholastik (Handbuch der Dogmengeschichte IV/7b), Freiburg/Br. 1990, 45–47.

<sup>7</sup> Thomas von Aquin, S. th. III q. 56 a. 1 ad 3, unterscheidet zwischen der *causa efficiens* und der *causa exemplaris*. Erstere versteht er als die werkzeugliche bzw. instrumentelle Wirkursächlichkeit, Letztere als die Vorbildursächlichkeit der Auferstehung Christi für unser aller Auferweckung. Zur thomanischen Konzeption vgl. neben dem entsprechenden Kommentar in der deutschen Thomas-Ausgabe (Adolf Hoffmann, 1956) noch Hermann J. Weber, Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie. Von Alexander von Hales zu Duns Skotus (Freiburger Theologische Studien 91), Freiburg/Br. 1973, 287–295, sowie Ott, Eschatologie in der Scholastik (s. Anm. 6), 134ff.

<sup>8</sup> Ein Blick in die jüngere neuscholastische Manualienliteratur genügt: Vgl. Johannes Brinktrine, Die Lehre von der Menschwerdung und Erlösung, Paderborn 1959, 250f.; Franz Diekamp/Klaudius Jüssen, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, Münster<sup>11/12</sup>1959, 351.

Toten. Die im zweiten Teil meines Beitrags zu verhandelnde Frage zielt deshalb auf den ontologischen Gehalt des mit der Auferweckungs- bzw. Auferstehungsmetapher Umschriebenen: Was meinen wir genau, wenn wir von der Auferweckung Jesu Christi sprechen? Konkret: Impliziert die Rede von der Auferstehung Jesu Christi ein Handeln Gottes am toten Jesus, oder ist diese Sprachformel – ‚Gott handelt am toten Jesus‘ – mit Blick auf die sich auch im Tod des Gottmenschen durchhaltende hypostatische Union abzulehnen?

Besonders bei Bonaventura und der ihm folgenden franziskanischen Schule erhält der Gedanke der Exemplarursächlichkeit Christi (*causa exemplaris*) besonderes Gewicht<sup>9</sup>: Die Toten werden nach dem Bild und der Form des auferstandenen Christus gestaltet sein, seine Auferstehung aus den Toten ist Urbild und Vorbild der universalen Totenaufweckung. Die paulinische Adam-Christus-Parallele in 1 Kor 15,22 spielt hier wiederum eine bedeutsame Rolle, ebenso der Gedanke des mystischen Leibes Christi, bei dem die Glieder dem nun herrlich verklärten Haupt angeglichen werden. Ich verwende den Begriff der Exemplarursächlichkeit im Folgenden dahingehend, dass diese eine Auferweckung des Jesus von Nazaret Vorbild, Maßstab und Modell für die unser aller Auferstehungshoffnung betreffenden eschatologischen Modellfiguren darstellt. An ihr müssen sich die modelltheoretischen Voraussetzungen unserer Hoffnungsbilder ablesen lassen. Aus diesem Grund frage ich in einem ersten Schritt: Ist die biblisch bezeugte Botschaft vom leeren Grab in modelltheoretischer Hinsicht bindende Voraussetzung für unsere eschatologischen Hoffnungsfiguren<sup>10</sup>?

<sup>9</sup> Vgl. hierzu insgesamt Weber, Die Lehre von der Auferstehung der Toten (s. Anm. 7), 276–300.

<sup>10</sup> Die traditionelle Debatte um eine unterschiedliche Auswirkung der Exemplarursächlichkeit Christi im Hinblick auf die Geretteten (Verklärung des Leibes und der Seele nach dem Vorbild Christi) und die Verlorenen (bloße Ähnlichkeit hinsichtlich der Natur des Leibes, ausschließlich zum Zwecke der Strafgerechtigkeit) blende ich aus. Sie tangiert die Frage nach der Legitimität einer Hoffnung auf eschatologische Allererlösung (Apokatastasis), die hier nicht Gegenstand der Überlegungen ist. An dieser Stelle nur so viel: Nicht nur die Verkrampfungen dieser Unterscheidung zwischen einer bloß naturalen Exemplarursächlichkeit einerseits und einer gnadenhaften bzw. gloriosen andererseits (wie sollte sich hier mit Blick auf ein eschatologisches Sein bei Christus ernsthaft differenzieren lassen? Wie ließe sich überhaupt der Begriff der Exemplarursächlichkeit Christi hinsichtlich potentiell Verlorener ernsthaft aufrechterhalten?), sondern mehr noch die ganz

## 2. Die Debatte um das leere Grab

### 2.1 Die Ostererzählungen: Identität und Transformation

Wenn der Gedanke der Exemplarursächlichkeit der Auferstehung Jesu für unser aller Auferweckung gelten soll, dann kommt den biblischen Osterzeugnissen in modelltheoretischer Hinsicht ein erhebliches heuristisches Potential zu. Dann ist es nämlich nicht unerheblich, dass die Ostererzählungen in den Evangelien, die von den Begegnungen des Auferstandenen mit den Jüngerinnen und Jüngern erzählen, niemals das Modell einer materiellen Restitution vertreten, sondern in ihren literarischen Explikationen immer den Gedanken der umfassenden und radikalen, die ganze Person betreffenden Transformation favorisieren. Gleichzeitig verwehren sie sich jeder Spekulation und Phantasterei, sondern halten in intellektueller Redlichkeit den Raum für das eigentlich Unsagbare frei. Gewehrt wird lediglich den beiden gleichermaßen untauglichen Alternativen eines kruden Physizismus bzw. Materialismus einerseits und eines doketistischen Spiritualismus andererseits. Die beiden zentralen Marker, Identität und Transformation des Auferstandenen, werden auf der Textebene mit Nachdruck gesetzt, bleiben aber für nachfolgende theologische Reflexionen offen. Diese Balance zwischen Identität und Neuheit, Selbigkeit und Verwandlung, Kontinuität und Diskontinuität ist auch für heutige eschatologische Modellbildung aufs Höchste relevant.

Was ist dann allerdings mit der biblischen Botschaft vom leeren Grab, die sich zwar nicht in der Briefliteratur<sup>11</sup>, wohl aber in allen

---

grundlegende Christozentrik der Eschatologie insgesamt legen doch sehr nahe, die Hoffnung auf Errettung aller, wirklich aller bis zum Äußersten argumentativ voranzutreiben. Wenn die Auferstehung der Toten ein Geschehen ist, das heilsgeschichtlich aufs Engste an die Person Jesu Christi angebunden ist, der nur als der für uns und zu unserem Heil Gerichtete auch unser Richter sein wird, dann kann sie m. E. schlechterdings nicht wertneutral gedacht werden, sondern muss als ein Hoffnungsgut, mithin als Bestandteil der Soteriologie ausformuliert werden.

<sup>11</sup> Auch 1 Kor 15,4a ist nicht als Hinweis auf ein leer werdendes Grab auszuwerten (und schon gar nicht als vorpaulinische Spekulation über die Auferstehungsleiblichkeit des Gekreuzigten), sondern bestätigt und betont lediglich die Faktizität und Perfektivität des Todes Jesu. Vgl. *Helmut Merklein/Marlis Gielen, Der*

vier Evangelien findet? Soll die These von der Exemplarursächlichkeit der Auferweckung Christi im gerade angedeuteten Sinn gelten, dann muss zugleich konstatiert werden, dass die Debatte um das leere Grab zu Unrecht als (weil historisch nicht entscheidbar) nebensächlich beiseitegelegt worden ist. Denn dann steht ja die Frage im Raum, ob nicht auch unser Auferstehungsmodell so zu konzipieren ist, dass es ein – in unserem Fall dann eben endzeitlich – leer werdendes Grab mit einschließt. Zwingt die Schrift also doch zumindest in diesem einen Punkt zu einem materialistischen Auferstehungsmodell, das Auferstehung nur unter Einbezug der im Grab sich zersetzenden Zellmaterie denken kann?

## 2.2 Der Textbefund in Mk 16,1–8

Der älteste greifbare Textbeleg über das leere Grab findet sich in Mk 16,1–8. Die traditionsgeschichtliche Einordnung der Perikope ist umstritten. Wahrscheinlich ist, dass es sich hier um den ursprünglichen Schluss einer vormarkinischen Passionserzählung handelt, die Markus vorfindet und dann erzählerisch ausgestaltet. Freilich ist auch das solchermaßen sehr wahrscheinliche hohe Alter der Perikope kein Garant für historische Authentizität und entsprechende Auswertbarkeit. Zu offensichtlich sind die legendarischen Züge der Komposition. Paradigmatisch für einen weithinnigen exegetischen Konsens steht hier Rudolf Pesch; für ihn liegt in Mk 16,1–8 „eine apokalyptischer Formtradition verpflichtete, auf die ‚besprochene Welt‘ der Osterbotschaft konzentrierte, an theologischen Motiven reiche, *konstruierte Erzählung*, eine Legende vor“<sup>12</sup>. Gattungs-

---

erste Brief an die Korinther. Kapitel 11,2–16,24 (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 7/3), Gütersloh 2005, 270f. – gegen Ulrich Wilckens, Theologie des Neuen Testaments. Band I/2: Jesu Tod und Auferstehung und die Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2007, 112ff.122, der in Umkehrung der gängigen Forschungshypothese kurzerhand das vorpaulinische summarische Credo in 1 Kor 15,3b–5 als Reflex auf die Erzählungen vom leeren Grab deutet, diese wiederum als alte Berichte mit hoher historischer Dichte liest und entsprechend dann auch in den Korintherbrief ein Wissen um das leere Grab einträgt.

<sup>12</sup> Rudolf Pesch, Das Markusevangelium. II. Teil: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament II/2), Freiburg/Br. <sup>2</sup>1980, 521.

geschichtlich ist das Erzählstück als eine Entrückungslegende zu charakterisieren, die die damit verbundene Nichtauffindbarkeit des Leichnams als literarisches Stilmittel enthält. Das aber bedeutet: Es geht gar nicht um die ‚erzählte Welt‘ des Ganges der Frauen zum Grab, ihrer Salbungsabsicht, des wunderbar geöffneten Grabes und der Nichtauffindbarkeit des Leichnams, sondern es geht um die mit gattungsspezifischen Stilmitteln ins Werk gesetzte literarische Inszenierung der ‚besprochenen Welt‘, also der Botschaft von der Auferweckung Jesu aus dem Tod. Mit anderen Worten: Mk 16,1–8 stellt „einen eigenständigen jetzt literarischen Kosmos dar, in dem geschichtliche Wirklichkeit zwar gebrochen enthalten sein mag, der aber nicht einfach glatt als Literalisierung von Fakten verstanden werden kann“<sup>13</sup>.

Die Erzählrichtung, die Markus konstruiert, geht ganz eindeutig weg vom Grab und hin zur eigentlichen Aussageabsicht, der vom Verkündigungsendel überbrachten Auferstehungsbotschaft<sup>14</sup>. Das ist der Kern der Erzählung, alle anderen Elemente sind in konzentrischen Kreisen um diesen Mittelpunkt herum angeordnet: „Ihr sucht Jesus von Nazaret, den Gekreuzigten. Er ist auferstanden; er ist nicht hier“ (Mk 16,6). Bereits auf der Erzählebene ist das leere Grab nicht als Beweis der Auferstehung, sondern lediglich als nachgeordnete Bestätigung platziert: Weder das leere Grab noch der weggerollte Grabstein lösen bei den Frauen irgendeine Reaktion aus. Die Frauen finden nicht durch das geöffnete und leere Grab zum Glauben. Sie begreifen erst durch das Engelswort, und nur dieses weist nachfolgend zur eigentlichen Auferstehungsbotschaft auf die leere Grabstelle hin. Die Osterbotschaft wird nicht aus dem leeren Grab gefolgert, sondern dieses wird als die Konsequenz der erfolgten Auferweckung durch Gott erzählt und hilft so auf der Erzählebene, die Auferstehungsbotschaft im Sinne einer Erhöhung und Entrückung des Gekreuzigten zu Gott zu verstehen. Textpragmatischer Sinn der Perikope ist nicht eine Spekulation über Jesu eschatologische Leiblichkeit, sondern die Explikation seiner Gottesrelation: „Es gibt auch nicht

<sup>13</sup> Jürgen Becker, *Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament. Ostererfahrung und Osterverständnis im Urchristentum*, Tübingen 2007, 26f.

<sup>14</sup> Vgl. Paul-Gerhard Klumbies, *Weg vom Grab! Die Richtung der synoptischen Grabeserzählungen und das ‚heilige Grab‘*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 19 (2004) 143–169.



den feinsten Hinweis, Mk habe seine Leser anleiten wollen, aus dem leeren Grab Schlüsse auf die Auferstehungswirklichkeit als einer ‚leiblichen‘ zu ziehen<sup>15</sup>. Die erzählerische Einbruchsstelle der Transzendenz ist nicht das leere Grab, sondern die im Engelswort verkündete ‚besprochene Welt‘ der Auferstehungswirklichkeit.

### 2.3 Die historische Frage: Eine Annäherung in vier Schritten

Wie steht es aber in historischer Hinsicht um das Datum vom leeren Grab? Hat die alte Legende vielleicht doch an dieser einen Stelle einen historischen Haftpunkt? Um das Ergebnis gleich vorwegzunehmen: Ein auch nur hinreichend sicheres historisches Urteil in dieser Frage ist nicht zu erzielen – und das wird wohl auch auf Dauer so bleiben, solange nicht neue archäologische Funde hinzukommen. Insofern ist in die historische Debatte um das leere Grab ein gewisser Ermüdungsfrieden eingekehrt, es liegen auch einige gute Zusammenstellungen der verschiedenen Argumente vor<sup>16</sup>. Es ist nun an dieser Stelle unmöglich, alle Argumente aufzurollen und zu diskutieren. Stattdessen beschränke ich mich auf den zentralen und immer wieder vorgebrachten Einwand zu Gunsten der Historizität des leeren Grabes: Die christliche Osterbotschaft von der leiblichen Auferweckung des Gekreuzigten durch Gott hätte sich keinen Tag in Jerusalem halten können, wenn das Grab Jesu voll geblieben wäre. Klassisch formuliert wurde diese These 1964 von Wolfhart Pannenberg: Wie sollten die Jünger in der Lage gewesen sein, die Auferweckung zu verkünden, „wenn sie ständig durch die Anschauung seines Grabes, in dem der Leichnam Jesu beigesetzt war, widerlegt werden konnten“<sup>17</sup>? Angesichts des frühjüdisch-apokalyptischen Weltbildes und seiner Denkvorsetzungen, die Auferstehung nur unter Miteinbezug des im Grab liegenden Leichnams vorstellbar werden ließen, gelte: Eine „Auferstehungsbotschaft in Jerusalem

<sup>15</sup> Becker, Auferstehung Jesu Christi (s. Anm. 13), 24.

<sup>16</sup> Zu nennen wären u. a.: Gerd Theißen/Annette Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 2001, 435–439; Becker, Auferstehung Jesu Christi (s. Anm. 13), 239–249; Hans Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Würzburg 2002, 121–125.

<sup>17</sup> Wolfhart Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964, 97.

ohne Voraussetzung des Umstands, dass das Grab Jesu leer war, ist angesichts der herrschenden jüdischen Vorstellung von Auferstehung nicht denkbar<sup>18</sup>.

Deshalb gehen die meisten modernen Ausleger zwar nicht mehr so weit, wie noch Hans von Campenhausen in den 1950er Jahren, dem leeren Grab Beweisfunktion für die leibliche Auferstehung anzutragen. Für sich genommen wird seine Zweideutigkeit (Diebstahl, Betrug etc.) durchaus anerkannt. Wohl aber wird es von den Befürwortern seiner Historizität als ein zwar nicht hinreichendes, aber doch in sich notwendiges „Zeichen der leiblichen Auferweckung“<sup>19</sup> und als „unentbehrliche Bestätigung der Wirklichkeit“ der Auferweckung Jesu<sup>20</sup> angesehen. Für Benedikt XVI. gilt sogar umgekehrt: Ein mit dem Leichnam Jesu gefülltes Grab hätte geradezu als „Beweis des Nicht-auferstanden-Seins“<sup>21</sup> zu gelten. Ich gehe davon aus, dass diese These so nicht haltbar ist, und antworte in vier gedanklichen Schritten.

Zunächst einmal ist erstens daran zu erinnern, dass es historisch nicht über jeden Zweifel erhaben ist, dass die Grabstätte Jesu tatsächlich allseits bekannt war. Auch wenn es gerne kategorisch ausgeschlossen wird, so sollte man sich angesichts des unsicheren exegetischen Befundes nicht völlig der Möglichkeit verschließen, dass der tote Jesus als ein rechtskräftig hingerichteter, verbrecherischer Volksverhetzer an einen unbekanntes Ort verbracht und anonym bestattet wurde. So erscheint beispielsweise die Figur des Josef von Arimathäa literarisch idealisiert. In Apg 13,29 und Joh 19,31 werden kontrastierend ungenannte Jerusalemer Juden (im Plural) erwähnt, die Pilatus um die Herausgabe des Leichnams Jesu bzw. der drei Hingerichteten bitten. Gerade Letzteres könnte für ein anonymes Mehrpersonengrab sprechen. Weiter finden sich Hinweise auf eine nur vorläufige Bestattung in Joh 19,41f. sowie auf eine mögliche Umbettung in Joh 20,2.15. Natürlich ist das alles hypothetisch, aber doch so abwegig nicht, so dass man insgesamt über das äußerst zu-

<sup>18</sup> *Ders.*, Die Auferstehung Jesu – Historie und Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 91 (1994) 318–328, hier 327.

<sup>19</sup> *Helmut Hoping*, Einführung in die Christologie, Darmstadt 2004, 70.

<sup>20</sup> *Wilckens*, Theologie des Neuen Testaments (s. Anm. 11), 122.

<sup>21</sup> *Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg/Br. 2011, 281.

rückhaltende Urteil Rudolf Peschs in dieser Sache wohl kaum hinauskommt: „Die Kenntnis des Grabplatzes Jesu in der Urgemeinde [...] kann nicht als zweifelsfrei gesichert gelten“<sup>22</sup>.

Zweitens: Selbst wenn die Grabstätte bekannt gewesen sein sollte, ist nochmals sorgsam zu unterscheiden zwischen einem als leer geglaubten und einem als leer vorgefundenen, also geöffneten Grab Jesu. Die alte These Lorenz Oberlinners hat nichts von ihrer Plausibilität eingebüßt und ist auch in jüngsten Publikationen zum Thema nicht widerlegt: „Die Voraussetzung eines leeren Grabes ist nicht identisch mit der Entdeckung eines wunderbar geöffneten Grabes“<sup>23</sup>. Denn, so ist zu fragen, wer sollte denn ein Interesse an einer nachträglichen Exhumierung (und als solche musste ja eine Öffnung des Grabes zu Prüfzwecken erscheinen) gehabt haben? Für die Römer und die jüdische Obrigkeit war der Fall des versponnenen Nazareners erledigt, die Osterbotschaft seiner Jünger nach der Schande des Kreuzes, mit der aller messianischer Anspruch des Delinquenten ein für alle Mal erledigt schien, gewiss nicht ernst zu nehmen. Und die Jünger ihrerseits brauchten keinen zusätzlichen Erweis, weil die Selbstbekundungen des Auferstandenen eine solche Evidenz in sich trugen, dass eine Grabesinspektion ihrerseits – die darüber hinaus in den ältesten Textschichten gar nicht vermerkt ist: Mk und Mt erzählen nur von den Frauen – überflüssig war. Dass aber ein offenes Grab – d. h. ein göttliches Graböffnungswunder – sozusagen die physische Bedingung der Möglichkeit einer Auferstehung Jesu aus dem Grab war, das glaubte auch damals im Ernst kein Mensch: In Mt 28,1–8 ist der Auferstandene schon längst außerhalb des Grabes, als der Engel den Grabstein vor den Augen der Frauen und der Wächter wegrollt.

Bereits mit diesen beiden Argumenten wird deutlich, dass die klassische These, ohne vorzeigbares leeres Grab Jesu hätte sich der Osterglauben in Jerusalem keinen Tag halten können, historisch nicht belastbar ist; sie ist selbst dann nicht hinreichend belastbar, wenn man der im Gegenargument vorgebrachten Eingangsprämisse

---

<sup>22</sup> Pesch, Markusevangelium (s. Anm. 12), 517.

<sup>23</sup> Lorenz Oberlinner, Die Verkündigung der Auferweckung Jesu im geöffneten und leeren Grab. Zu einem vernachlässigten Aspekt in der Diskussion um das Grab Jesu, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 73 (1982) 159–182, hier 168.

zustimmen mag, dass Auferstehung im frühjüdischen Kontext nur unter Einbezug eines sich leerenden Grabes und also als körperliche Restitution denkbar gewesen sei.

Eben dieser weltanschaulichen Prämisse ist aber in einem dritten Gedankenschritt zu widersprechen. Denn Hans Kessler<sup>24</sup> und Jürgen Becker<sup>25</sup> haben in aller nur wünschenswerten Akribie die Vielfalt und die Fluidität der frühjüdischen Hoffnungsgestalten nachgezeichnet, die sich mitnichten nur und ausschließlich auf ein Leerwerden des Grabes beziehen. Das ist ganz im Gegenteil nur für eine schmale, sich auf Ez 37 beziehende Traditionsschicht der Fall<sup>26</sup>. Aufs Ganze gesehen offenbaren die Quellen jedoch eine große Bandbreite verschiedenster Vorstellungen: Neben dezidiert apokalyptischen Entwürfen sind das weisheitlich oder hellenistisch inspirierte Seelenunsterblichkeits-Texte, außerdem Vorstellungen von Seelenkammern, Entrückungs- und Erhöhungserzählungen von Lebenden und Verstorbenen sowie Märtyrerakten. Entscheidend ist, dass auch dezidiert leibliche Auferstehungsvorstellungen nicht zwingend ein leeres Grab voraussetzen; vielmehr ist oft davon die Rede, dass der irdische Leib vergeht und Gott an seiner Stelle einen neuen Leib schenkt. Das gewiss bekannteste Beispiel ist hier das Martyrium der sieben Brüder, deren Leiber grässlich verstümmelt werden und die sich vom Himmel her Ersatz erhoffen (vgl. 2 Makk 7,11)<sup>27</sup>.

Viertens schließlich spricht dieser von Becker und Kessler erhobene Textbefund in keiner Weise gegen eine Dominanz des apokalyptischen Paradigmas, das bei der Ausgestaltung der eschatologischen Leitmetapher Auferweckung/Auferstehung gewiss prägend gewirkt hat. Denn auch innerhalb dezidiert apokalyptischen Denkens bedeutet leibliche Auferstehung mitnichten zwangsläufig ein leerwerdendes Grab. Zwei gut bekannte Beispiele können das illustrieren: Jesus von

<sup>24</sup> Vgl. Kessler, *Sucht den Lebenden* (s. Anm. 16), 486–492; *ders.*, *Jenseits von Fundamentalismus und Rationalismus. Versuch über Auferstehung Jesu und Auferstehung der Toten*, in: *ders.* (Hg.), *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften*, Darmstadt 2004, 296–321, hier 307ff.

<sup>25</sup> Vgl. Becker, *Auferstehung Jesu Christi* (s. Anm. 13), 182–208.

<sup>26</sup> Vgl. *ebd.*, 207.

<sup>27</sup> Becker resümiert *ebd.*, 208: „Das ständig ungeprüft wiederholte Argument, Christen konnten in Jerusalem Jesu Auferstehung nicht verkündigt haben, ohne Jesu leeres Grab vorzuzeigen, besitzt am frühjüdischen Textbefund keinen Rückhalt.“

Nazaret, der als Jünger Johannes' des Täufers ganz gewiss apokalyptisch geprägt war, entwirft im als authentisch eingestuften Streitgespräch mit den Sadduzäern ein Bild von Auferstehung, das ganz ohne leeres Grab auskommt, weil es nicht Restitution, sondern Transformation leibseelischer Lebenswirklichkeit voraussetzt. Die Menschen im *Eschaton* werden weder heiraten noch verheiratet werden, sondern sein „wie die Engel in den Himmeln“ (Mk 12,25). Dieses Motiv der Engelgleichheit nun ist, wie Pesch und Gnilka in ihren Markus-Kommentaren herausgearbeitet haben, ein klassischer apokalyptischer Topos und in der apokalyptischen Literatur weit verbreitet<sup>28</sup>.

Das zweite aufzurufende Beispiel ist Paulus, der ebenfalls gewiss apokalyptisch geprägt ist und trotzdem in 1 Kor 15 ein Modell leiblicher Auferweckung entwirft, das ganz und gar auf das Moment der Transformation setzt. Nicht nur die Gegenüberstellung von  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$   $\psi\upsilon\chi\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$  und  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$   $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$  (vgl. 1 Kor 15,44), sondern insbesondere sein Vergleich mit dem in die Erde gelegten Samenkorn, das stirbt und als Pflanze von Gott wieder neu zum Leben erweckt wird (vgl. 1 Kor 15,36–38), akzentuieren aufs Deutlichste das „eschatologisch Neue und Inkommensurable und damit das Wunder und die Diskontinuität“, so Schrage in seiner Interpretation zur Stelle<sup>29</sup>. So ist zwar auch die eschatologische Seinsweise für Paulus selbstverständlich eine somatische, aber sie hat nichts gemein mit unserer Körperlichkeit. Insofern ist es überhaupt nicht verwunderlich, dass Paulus in keinem seiner Briefe überhaupt Bezug nimmt auf ein leeres Grab Jesu. Bei Licht betrachtet, widerspricht ein leeres Grab sogar seinem Auferstehungskonzept.

<sup>28</sup> Vgl. Pesch, Markusevangelium (s. Anm. 12), 233 mit Verweis auf äthHen 51,4; 104,6 und syrBar 51,10; vgl. Joachim Gnilka, Das Evangelium nach Markus. 2. Teilband: Mk 8,27–16,20 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament II/2), Zürich 1979, 159.

<sup>29</sup> Wolfgang Schrage, Der erste Brief an die Korinther. 4. Teilband: 1 Kor 15,1–16,24 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VII/4), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2001, 299.

## 2.4 Relevanz des Befundes für eschatologische Modellbildung

Klar dürfte aus dem bisher Erarbeiteten geworden sein, dass für heutige eschatologische Modellbildung die Annahme eines leeren Grabes Jesu keine schlechthin normative Voraussetzung sein kann, so dass Modellvorstellungen, die nicht mit einem leeren Grab operieren, von vornherein als irrig zu gelten hätten. Bleibend normativ in dieser Hinsicht kann allein das Zeugnis von der leiblichen Auferstehung Jesu sein, das aber, wie gezeigt, auch ohne ein leeres Grab auskommen kann. Die historische Möglichkeit, dass das Grab nicht leer wurde, setzt die theologische Botschaft von der leiblichen Auferstehung Jesu aus den Toten nicht ins Unrecht. Insofern ist ein leeres Grab weder eine hinreichende noch auch nur eine notwendige Voraussetzung für die personaleschatologische Theoriebildung.

Vielmehr spricht alles dafür, in modelltheoretischer Hinsicht den textpragmatischen Leitgedanken der Grabeserzählung zu folgen und die leserlenkende Aufmerksamkeit weg vom Grab und hin zum Gedanken der personalen Auferstehung als einer zwar leiblichen, mitnichten aber körperlich-materiellen zu richten. Das korrespondiert mit dem gesamten neutestamentlichen Osterzeugnis, wie es auch in den Begegnungserzählungen der Jünger mit dem Auferstandenen modelliert wird: Personale Auferstehung wäre von diesen Vorgaben her als ein Geschehen vollpersonaler Transformation bei bleibender Identität prä- und postmortal zu denken, das in der Mitte zwischen den beiden gleichermaßen untauglichen Alternativen eines physizistischen Materialismus und eines welt- und leibflüchtigen Spiritualismus angesiedelt ist. Das entspricht weiter nicht nur der Vielfalt frühjüdischer und antiker Auferstehungshoffnungen, sondern ganz dezidiert auch dem damaligen apokalyptischen Weltbild. In bibeltheologischer Hinsicht jedenfalls hat nicht das Transformations-, sondern das Restitutionsmodell als unterkomplex zu gelten<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> Erfreulicherweise trifft sich dieses Ergebnis der bibeltheologischen Durchsicht punktgenau mit den analytisch geschulten Überlegungen Schärfls, Was heißt „Auferstehung des Leibes“? (s. Anm. 3), 63 (zu Paulus) und 72: „*Auferstehung ist die eschatologische Transformation einer Person P – eine Verwandlung, die im Augenblick des Todes einsetzt und die dem natürlichen Verfasstsein von Personen entspricht, auch wenn sich diese Verwandlung am Ende einem übernatürlichen Bezugspunkt (nämlich Gott) verdankt.*“ Ebenfalls auf Paulus greift Josef Wohlmuth, Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Per-

### 3. Auferweckung als ein Handeln Gottes am toten Jesus

#### 3.1 Exposition der Fragestellung und Darstellung der Debattenthesen

Die Auferstehung Jesu Christi ist nicht nur die Exemplar-, sondern auch die Wirkursache der allgemeinen Totenaufweckung, so lautete mit Thomas von Aquin die Eingangsthese. An der Auferstehung des Einen lässt sich nicht nur viel über die Modellierung unserer Hoffnungsbilder lernen (Exemplarursächlichkeit), sondern sie lässt auch den Grund und Anlass sowie den Sachgehalt unserer Hoffnung erkennen (Wirkursächlichkeit). Denn die heilsgeschichtliche Sonderrolle Jesu Christi bezieht sich ja auf eben den Umstand, dass alle Geschöpfe durch den Tod und die Auferstehung des einen eschatologischen Messias Gottes in diese totenerweckende Kraft des dreieinigen Gottes mit hineingenommen sind.

Wenn dem so ist, dann ist freilich in einem nächsten Schritt zu klären: Was genau ist gemeint, wenn wir von der Auferweckung/Auferstehung Jesu Christi sprechen? Was ist der ontologische Gehalt dieser Metapher? Die Thematik dieser Fragen überschreitet die obige bibeltheologische Analyse ins Feld der Christologie bzw. der Trinitätstheologie hinein. Mit Hans Kessler und Thomas Pröpfer und gegen Hansjürgen Verweyen vertrete ich dabei die These, dass die Auferweckung Jesu ein Handeln Gottes am toten Jesus bezeichnet, das mehr und anderes meint als die Präsenz Gottes in diesem Sterben am Kreuz. Weiter bin ich der Ansicht, dass dieser Satz – ‚Gott handelt am toten Jesus‘ – nicht zwangsläufig ein Zerbrechen der hypostatischen Union im Tod Jesu bedeuten muss. Ich nehme damit den Einwand auf, mit dem Karl-Heinz Menke in diese Debatte eingegriffen und für die Position Verweyens optiert hat, will ihn aber anders als Menke weiterdenken.

Verweyen wendet sich in seinen berühmten drei Osterthesen dezidiert gegen die Annahme, Gott habe nach dem Kreuzestod Jesu „eine neue Initiative ergreifen müssen“<sup>31</sup>. In den Fokus der Kritik ge-

---

spektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart, Paderborn 2005, 181ff.221f., zurück, wenn er Auferstehung als ein Transformationsgeschehen fasst – näherhin als jenes im Buchtitel angezeigte und einer paulinischen Formulierung entlehnte Mysterium der Verwandlung (vgl. 1 Kor 15,51).

<sup>31</sup> Hansjürgen Verweyen, Die Sache mit den Ostererscheinungen, in: Ingo Broer/

rät dabei Kessler, der Auferstehung als „exklusives Handeln Gottes *am Toten*“<sup>32</sup>, am gekreuzigten und gestorbenen Jesus von Nazaret begreift. Kessler betont: „Hier fehlt jegliche Komponente menschlichen Tuns [...]. Jesus ist selber *tot* [...]. Die Auferweckung Jesu ist dem Zusammenhang menschlicher Entscheidung und Aktion restlos entnommen und nur noch exklusiv Gottes alleinige Entscheidung und Tat“<sup>33</sup>. Gegenüber dieser „radikalen Theo-Logik“<sup>34</sup> Kesslers betont Verweyen stärker das christologische, mithin das inkarnationslogische Moment:

Die Kategorie ‚Auferweckung‘ bzw. ‚Auferstehung‘ kann heute nicht mehr als Schlüsselbegriff für eine letzte Sinnerwartung verständlich gemacht werden, wenn erst *nach dem Tode Jesu* Gott den für den Glauben an seine letztgültige Selbstmitteilung entscheidenden Offenbarungsakt gesetzt hat.<sup>35</sup>

Ein solcher postmortaler väterlicher Rettungsakt wäre doch nur eine nachgeschobene Manifestation göttlicher Macht, die noch dazu angesichts des Leidens der Geschöpfe immer schon zu spät käme. Stattdessen gelte es, das Moment der Inkarnation wirklich ernst zu nehmen:

Gott hat es vermocht, sein ganzes Wesen ‚im Fleische‘ zu offenbaren, d. h. in jener ohnmächtigen Spanne menschlichen Lebens zwischen Empfängnis und Tod, die der Christus mit uns allen gemein hat. Wäre das ‚Ein-für-alle-Mal‘ Jesu erst in Ereignissen *nach dem Tode Jesu* begründet, dann würde der entscheidende Offenbarungsakt doch wieder von der *Inkarnation* in Richtung *Inspiration* verschoben<sup>36</sup>.

---

Jürgen Werbick (Hg.), „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ (Lk 24,34). Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens (Stuttgarter Bibelstudien 134), Stuttgart 1988, 63–80, hier 69.

<sup>32</sup> Kessler, Sucht den Lebenden (s. Anm. 16), 298.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Ebd., 303. Die Auseinandersetzung mit Verweyen führt Kessler ebd., 442–463.

<sup>35</sup> Hansjürgen Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentalthologie, Regensburg 42002, 342 (im Original gesperrt); praktisch gleichlautend in *ders.*, Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten, Regensburg 1997, 65.

<sup>36</sup> Verweyen, Gottes letztes Wort (s. Anm. 35), 344.



Die end- und letztgültige Selbstmitteilung Gottes als sich selbst restlos verschenkende Liebe erfolgt im irdischen Geschick Jesu von Nazaret, nicht aber in einem zusätzlichen postmortalen Offenbarungsakt. Alles andere liefe für Verweyen auf eine Depotenzierung des christologischen Grunddogmas und auf eine Aushöhlung des Inkarnationsgedankens hinaus.

Das zwar nicht *de iure*, wohl aber *de facto* den Glauben auslösende Begegnungsgeschehen der Jünger mit dem Auferstandenen leugnet Verweyen dabei keineswegs: Es waren jene Ostererscheinungen, die die Schrift mit der Chiffre  $\omega\phi\theta\eta$  (= er ließ sich sehen, er erschien) umschreibt, die nach dem Tode Jesu „die *faktische Entstehung* des Osterglaubens“<sup>37</sup> bei den Jüngern evozierten. Allerdings bestreitet er nachdrücklich, dass in diesen Osterwiderfahrnissen den Jüngern irgendeine „Zusatzinformation zu dem gegeben wurde, was Jesu Leben und Sterben offenbar gemacht hat“<sup>38</sup>. Sie „markieren sachlich nichts Neues“<sup>39</sup> über das am Kreuz zumindest prinzipiell, eben *de iure* Erkennbare hinaus: dass nämlich dieser Gekreuzigte niemand anders denn Gottes eingeborener Sohn ist, und dass in dieser Selbsthingabe des schlechthin Gerechten am Kreuz der Tod für immer entmachtet ist.

Die epistemologische bzw. gnoseologische Frage, ob eine solche Erkenntnisleistung von den Jüngern überhaupt hätte erbracht werden können<sup>40</sup>, sei hier zu Gunsten der ontologischen Dimension

<sup>37</sup> Ebd., 362.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Verweyen, Botschaft eines Toten? (s. Anm. 35), 78.

<sup>40</sup> Zur gnoseologischen Dimension nur so viel: Verweyen, Gottes letztes Wort (s. Anm. 35), 362, insistiert darauf, dass „bereits mit Abschluss des Lebens Jesu seinen Jüngern *hinreichende Evidenz* für den Glauben an die Letztgültigkeit seiner Offenbarung [...] gegeben war“. *De iure* hätten sie eigentlich bereits unter dem Kreuz hinreichende Sicherheit darüber haben können, dass hier Gott selbst in Jesus auf eine den Tod entmachtende Weise heilswirkend präsent war. Die markinische Passionserzählung sei insofern als eine einzige große Kritik am Kleinglauben der Jünger zu lesen. Die entsprechende Kernstelle ist für ihn das Wort des Hauptmanns in Mk 15,39. Hier liege, so Verweyen ebd., 351, immerhin „das einzige vollgültige Bekenntnis zu Jesus Christus im ganzen Markusevangelium“ vor – gesprochen vom heidnischen Leiter des Exekutionskommandos nicht etwa angesichts des siegreich Auferstandenen, sondern des gerade verstorbenen Gekreuzigten.

Sachlich ist gegen diese Position einzuwenden, dass die subjektiven Erkenntnismöglichkeiten der Jünger doch wohl überdehnt werden, wenn ihre Furcht und Flucht als

der Debatte ausgeblendet. Wenn nämlich sachlich mit Ostern nichts Neues zum Sterben Jesu am Kreuz mehr hinzutritt, dann stellt sich die Frage nach dem seinsmäßigen Gehalt jenes Geschehens, das traditionell mit der Metapher Auferweckung bzw. Auferstehung ins Wort gebracht wird. Für Verweyen bezieht sich dieses Bildwort einzig auf den Umstand, dass Gott im Kreuzesgeschehen auf todentmachtende Weise präsent war. Deshalb lehnt er die Rede vom Handeln Gottes am toten Jesus so nachdrücklich ab und zeigt sich stattdessen sichtlich bemüht, die Metapher inhaltlich dergestalt zu füllen, dass als ihre Sinnspitze die im Leben Jesu von Anfang an gegebene und auch im Sterben nie unterbrochene Einheit Jesu mit Gott deutlich wird<sup>41</sup>. Während die Formel vom Handeln Gottes am

---

moralisches Versagen verstanden werden. Das gilt nicht nur mit Blick auf die emotionale Virulenz der Kreuzeskrisis, sondern ganz grundsätzlich angesichts der auch für die Jünger bleibenden Strittigkeit und Angefochtenheit einer geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes. Denn auch die unbedingte und endgültige Selbstoffenbarung Gottes in Person und Botschaft des Jesus von Nazaret ist und bleibt eine Offenbarung in die Kontingenz endlicher Wirklichkeit hinein. In diese Richtung argumentiert auch *Thomas Pröpper*, Erstphilosophischer Begriff oder Aufweis letztgültigen Sinns? Anfragen an Hansjürgen Verweyens ‚Grundriss der Fundamentaltheologie‘, in: ders., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg/Br. 2001, 180–196, hier 195. Und in *Thomas Pröpper*, *Solensevidenz, Sinnvollzug und Offenbarung. Im Gespräch mit Hansjürgen Verweyen*, in: ders., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg/Br. 2001, 197–219, hier 214, ist die Rede von der „prinzipiellen, in Jesu Hinrichtung nur kulminierenden Legitimitätsproblematik seiner vollmächtigen Verkündigung“.

Exegetisch ist mit *Rainer Kampling*, *Henker – Zeuge – Bekenner? Fragen zur Auslegung von Mk 15,39*, in: ders., *Im Angesicht Israels. Studien zum historischen und theologischen Verhältnis von Kirche und Israel* (Stuttgarter Biblische Beiträge 47), Stuttgart 2002, 3–20, hier 19, einzuwenden, dass der heidnische Hauptmann von Markus als eine bleibend „ambivalente Figur“ gezeichnet wird, die nicht präsentisch-akklamatorisch, sondern in der Vergangenheitsform spricht (dieser war/ἦν Gottes Sohn) und außerdem danach offensichtlich ungerührt ihren Dienst weiter tut und Pilatus den Exitus des Delinquenten getreu meldet. Auf die Frage, ob in markinischer Perspektive allein durch das Kreuz eine volle Erkenntnis Jesu als Sohn Gottes möglich sei, antwortet *Kampling* ebd., 8: „Dies ist ganz offensichtlich nicht die Intention des Evangelisten.“ Ein vollumfängliches Christusbekenntnis sei für Markus erst nachösterlich denkbar, und entsprechend sei nicht Mk 15,39, sondern Mk 16,6 als eigentliche christologische Sinnspitze des Evangeliums zu lesen.

<sup>41</sup> Entsprechende Formeln lauten: „das durch den Tod unanfechtbare Leben Jesu in Gott und unsere sich darauf stützende Hoffnung für die Zukunft der Schöp-

toten Jesus insinuieren, dass die Entmachtung des Todes jenseits der Möglichkeiten des irdischen Jesus von Nazaret gelegen habe, gilt für Verweyen, dass „bereits der ‚irdische Jesus‘ während dieses seines Erdenlebens Gottes Leben so in sich trug, dass der Tod keine Macht über ihn hatte“<sup>42</sup>.

Insofern ist auch für Verweyen die Überwindung der Todesmacht ganz selbstverständlich als ein Akt Gottes zu denken, der jenseits rein und ausschließlich menschlicher Möglichkeiten liegt. Strittig ist freilich, ob dieser Akt Gottes dahingehend zu verstehen ist, dass – so Verweyen – der „endgültige [...] Sieg über den Tod dann in dem und durch das Sterben Jesu (vor seinem Totsein) errungen“<sup>43</sup> wird, oder ob es sich um einen Akt Gottes am toten Jesus handelt (so übereinstimmend Kessler und Pröpfer).

### 3.2 Auferweckung als Handeln Gottes im Geist am toten Jesus

Ich plädiere in dieser Streitfrage für die zweite Variante und verweise zur Begründung zunächst auf ein thanatologisches Argument. Mir ist nicht klar, wie ein Sieg Jesu – und sei es in und aus der Kraft Gottes heraus – über den Tod (zeitlich und sachlogisch) vor dessen Tod denkbar sein soll, ohne den Todesbegriff theologisch zu entschärfen oder zu verunklaren. Was bedeutet das Wort Verweyens von der Entmachtung des Todes im Sterben Jesu (nochmals: vor seinem Totsein!), wenn Jesus ‚danach‘ am Kreuz den Tod erleidet? Welcher Tod wird hier besiegt: der Tod der Trennung von Gott oder der Tod in Form des biologischen Endes einer lebendigen Existenz? Vorstellbar wird mit Verweyen gewiss die Überwindung der Todesfurcht, weil die letztlich Irrelevanz des physischen Todes angesichts der bleibenden Präsenz Gottes in diesem Sterben plausibilisiert werden kann. Wie aber die Überwindung des physischen Todes – näherhin

---

fung“ (*Hansjürgen Verweyen*, „Auferstehung“: ein Wort verstellt die Sache, in: ders. [Hg.], *Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann* [Quaestiones Disputatae 155], Freiburg/Br. 1995, 105–144, hier 115), Jesu „unzerstörbare Geborgenheit im Leben Gottes“ (*Verweyen*, Gottes letztes Wort [Anm. 35], 362) oder die „Vollendung der Proexistenz Jesu in das durch nichts einschränkbare ‚Ich-bin-da‘ (für euch)“ Gottes (*Verweyen*, Botschaft eines Toten? [Anm. 35], 141).

<sup>42</sup> *Verweyen*, Botschaft eines Toten? (s. Anm. 35), 60.

<sup>43</sup> Ebd.

seiner Endgültigkeit und Irreversibilität – denkbar sein soll, wenn Jesus nach seinem Sieg diesen Tod doch allererst sterben wird, sehe ich bei Verweyen nicht. Ich meine, dass der volle Verheißungsbegriff der biblischen Schriften, der ja auf eine letzte Überwindung auch der Endgültigkeit des physischen Sterbens zielt, in dieser Streitfrage ein Handeln Gottes am toten Geschöpf logisch voraussetzt, weil anders ein neues, ichbewusstes Leben nur um den Preis einer Unterbeleuchtung des physischen Todes erkaufte werden kann. Mit anderen Worten: Die Rede vom Handeln Gottes am toten Jesus – und damit die Betonung von dessen völliger ontologischer Ohnmacht im Tod – ist indispensable, um das Diskontinuierliche des Todes im Auferweckungsgeschehen nicht unterzubeleuchten.

Um das Gemeinte nochmals anhand der Unterscheidung zwischen Wirk- und Exemplarursächlichkeit zu verdeutlichen: Exemplarursache unserer Auferstehung kann Jesu Auferstehung nur sein, wenn er einen wirklich menschlichen, wenn er unsern Tod gestorben ist. Mit Blick auf die menschliche Natur Christi führt das aber logisch zwingend zu einem Handeln Gottes am toten Jesus; dies zwar nicht im Sinne eines zum Eintritt des Todes chronologisch nachfolgenden Eingreifens Gottes und auch nicht im Sinne eines sich nach drei Tagen wunderbar leerenden Grabes, wohl aber im Sinne eines begriffs- und sachlogisch von der Präsenz Gottes im Sterben Jesu am Kreuz zu unterscheidenden Gehaltes. Letztlich geht es hier zugleich um die Wahrheit des alten antiochenischen Spitzensatzes, mit dem die volle Menschheit des Erlösers gegen alle monophysitischen Tendenzen verteidigt wurde: Was nicht angenommen ist, kann nicht erlöst werden. Insofern plädiere ich gerade *mit* Verweyens zentralem Anliegen einer antidoketistischen Inkarnationslogik *gegen* Verweyens Auferstehungsbegriff. Die Rede vom Handeln Gottes am toten Jesus ist notwendig, weil sich nur so das wahre Menschsein Jesu Christi innerhalb des einen Ereigniskomplexes von Sterben, Tod und Auferstehung denkerisch wahren lässt. Und sie ist notwendig, weil an ihr die Denkmöglichkeit einer universalen futurischen Eschatologie hängt, deren Berechtigung Verweyen ja in der Tat aus der doppelten Sorge vor Heilsegoismus und Projektionsverdacht zumindest kritisch gegenübersteht<sup>44</sup>: So

<sup>44</sup> Für Pröpper, Erstphilosophischer Begriff (s. Anm. 40), 196, „ist wohl das

wie Gott an diesem einen Menschen gehandelt hat, so wird er der-einst auch an uns handeln.

Den Tod überwindende Wirkursache unserer Auferstehung kann dieses Sterben und diese Auferstehung wiederum nur sein, wenn Gott selbst nicht nur in diesem Sterben präsent war, sondern sich darüber hinaus in der Hypostase des ewigen Sohnes auch dem Tod am Kreuz ausgesetzt hat. Mit Blick auf die göttliche Natur Christi führt das zum Gedanken des Hinabsteigens des ungewordenen, ewigen Logos bis an den ontologischen Nullpunkt des Todes heran. Mit Menke verteidige ich also die These von der sich am Kreuz durchhaltenden hypostatischen Union. Allerdings geht Menke davon aus, dass das unvereinbar ist mit der Annahme Kesslers, Auferweckung bedeute ein exklusives Handeln des Vaters am toten Jesus: „Da er [Kessler; M. R.] [...] unterstreicht, dass Jesus im Tod nur noch Objekt (in keiner Weise Subjekt!) des Handelns Gottes ist, vertritt er die These, dass im physischen Sterben Jesu dessen hypostatische Union mit dem innertrinitarischen Sohn endet“<sup>45</sup>. Ob das für Kessler zutrifft, weiß ich nicht<sup>46</sup>. Ich meine aber, dass diese Schlussfolgerung Menkes nicht zwangsläufig Geltung beanspruchen darf, und optiere für die gegenteilige Annahme: Der Gedanke der sich durchhaltenden hypostatischen Union beinhaltet, wenn man ihn wirklich bis in den Tod Jesu hinein auszieht und nicht im Sterben eines noch Lebenden enden lässt, dass der ewige Sohn, die zweite Person der Trinität, sich eben dieser ontologischen Ohnmacht Jesu im Tod aussetzt. Gerade weil die hypostatische Union auch im Tode *nicht* zerbricht, gerade weil sich Gott in Person des Logos nicht nur dem Sterben, sondern auch der Seinsberaubung des Todes nicht entzieht, wird der Tod (bildlich gesprochen) ins Sein Gottes getragen und so von innen her ins Leben gewandelt, besiegt und gesprengt. Insofern wäre in

---

schwerste Bedenken, das an Verweyens großen Entwurf zu richten ist, der gänzliche Ausfall der Eschatologie“. Ähnlich in *ders.*, *Sollensevidenz* (s. Anm. 40), 217.

<sup>45</sup> *Karl-Heinz Menke*, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, 53.

<sup>46</sup> *Kessler*, *Sucht den Lebenden* (s. Anm. 16), 300, verwahrt sich zwar in aller Deutlichkeit gegen die Deutung der Instrumentalursächlichkeit der Auferstehung Christi, wie sie Weissmahr vorgelegt hat, räumt aber andererseits ebd., 349, sehr wohl die Möglichkeit ein, in einem recht verstandenen Sinn „auch von einer *Selbstaufstehung* Jesu eben als (der Inkarnation) des Gottessohnes zu sprechen“.

der Tat mit Kessler die Auferweckung des Gekreuzigten als ein im strengen Sinn theo-logisches Geschehen zu begreifen und entsprechend dem Vater zuzuschreiben, der hier in der Kraft des Geistes *den* Tod ins Leben wandelt, den der ewige Sohn im Vollzug der sich auch im Tod des Gottmenschen durchhaltenden hypostatischen Union allererst ins innertrinitarische Sein einträgt<sup>47</sup>.

In diesem Sinne verstehe ich die alte Formel *Deus passus et mortuus est*, die ja nach den Regeln der Idiomenkommunikation einen präzise bestimmbaren Gehalt erhält<sup>48</sup>: nicht, dass Gott als überbordende, trinitarisch strukturierte Lebensfülle sterblich wäre, wohl aber im Sinn des Ephesinum, das im Jahr 431 mit Blick auf den ewigen, ungewordenen Logos formuliert, dieser habe „im Fleisch den Tod gekostet“ (DH 263)<sup>49</sup>. In diesem Sinne verstehe ich auch das

---

<sup>47</sup> Diese These scheint nur auf den ersten Blick in Spannung zur traditionellen Lesart der werkzeuglichen Wirkursächlichkeit der Auferstehung Christi zu stehen. Denn die bezieht sich bei *Thomas von Aquin*, S. th. III q. 56 a. 1 ad 3, auf die Menschheit Christi, die der Gottheit als ein Werkzeug dient. Insofern ist die Auferstehung Christi einzig „durch die göttliche Kraft, der es eignet, Tote zu erwecken, Wirkursache unserer Auferstehung“ (*resurrectio Christi est causa efficiens nostrae resurrectionis virtute divina, cujus proprium est mortuos vivificare*). Erstursache unserer Auferstehung ist immer die Gottheit selbst, wie Thomas in S. th. III q. 56 a. 1 ad 2 verdeutlicht, „die Auferstehung Christi dagegen ist Zweit- und gewissermaßen Werkzeugursache“ der allgemeinen Totenerweckung (*resurrectio autem Christi est causa secundaria, et quasi instrumentalis*). Wenn Thomas deshalb in S. th. III q. 53 a. 4 die Frage, ob Christus die Ursache seiner eigenen Auferstehung war, bejaht und die These vertritt, dass Christus aus eigener Kraft auferstand, so bezieht sich das immer auf die auch im Tod nicht von dem Leib und der menschlichen Seele Jesu getrennte Gottheit. Betrachtet man allein die geschaffene Natur des Gottmenschen, so gilt auch für Thomas, S. th. III q. 53 a. 4 resp., der Satz, dass Christus von Gott erweckt werden musste. Weil aber des Vaters und des Sohnes göttliche Kraft und Tat „ein und dieselbe“ sind – S. th. III q. 53 a. 4 ad 1: *eadem est divina virtus et operatio Patris et Filii* –, sind sowohl die Auferstehung Christi wie auch die allgemeine Totenerweckung am Ende der Zeit für Thomas ein allen drei göttlichen Personen gemeinsames Tun. Diese Grundthese des gemeinsamen Handelns der trinitarischen Personen *ad extra* wird nicht dadurch unterminiert, dass in diesem einen Fall der Auferstehung Jesu Christi (über Thomas hinausgehend) eine – wenn ich so sagen darf – im gemeinsamen göttlichen Tun innertrinitarisch differenzierte Rollenverteilung in Anschlag gebracht wird.

<sup>48</sup> Vgl. *Gerhard Ludwig Müller*, Idiomenkommunikation, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 5 (1996) 403–406, hier 404.

<sup>49</sup> Ähnlich formuliert die 11. Synode von Toledo im Jahr 675 mit Blick auf den

große Wort Eberhard Jüngels, der das trinitarische Wesen Gottes als die „Einheit von Tod und Leben zugunsten des Lebens“<sup>50</sup>, mithin als Liebe bestimmt. Und nur so wird mir schließlich die These Hans Urs von Balthasars nachvollziehbar, der von einem Hinabstieg des toten Christus zu den sich selbst von Gott weg abkapselnden Sündern spricht, um als der absolut Ohnmächtige und doch bleibend Göttliche all unsere Einsamkeit, Todesohnmacht und sündhafte Selbstverkapselung zu lösen und uns so eine neue Ausrichtung auf Gott zu ermöglichen<sup>51</sup>.

Sieht man die Dinge so, dann bleibt auch in Aufnahme der Sprachregel Kesslers das zentrale christologische Anliegen Verweyens gewahrt: Der Begriff der Inkarnation wird bis in den Tod des Gottmenschen hinein aufrechterhalten, denn die hypostatische Union zerbricht gerade nicht, sondern bleibt auch über das Sterben am Kreuz hinaus erhalten. Und entsprechend verliert die Rede vom Handeln Gottes am toten Jesus auch den letzten Anschein von Extrinsezismus oder Triumphalismus. Es geht nicht um die nachträgliche Manifestation göttlicher Allmacht, sondern um die theodramatische Innenseite des Kreuzesgeschehens: der Verschlingung des Todes in die göttliche Lebensfülle hinein zugunsten des Lebens – des Lebens Gottes, aber auch des Lebens der Geschöpfe aus Gott.

Natürlich kann man diesem Konzept vorwerfen, dass es im Letzten mythologisch bleibt, wenn es in dieser Weise von einer immanent-trinitarischen Überwindung des Todes spricht. Man kann sogar fragen, ob damit nicht sowohl der Tod als auch – schlimmer noch – das Sein Gottes auf unzulässige Weise ontologisiert wird, ob

---

ewigen Sohn als Subjekt der Satzaussage: Er „übernahm den wahren Tod des Fleisches“ (*veram carnis mortem excepit*; DH 539). Im unmittelbaren Anschluss heißt es dann freilich: Und „am dritten Tag ist er, durch seine eigene Kraft erweckt, aus dem Grab erstanden“ (*virtute propria sua suscitatus*; ebd.). Vgl. hierzu oben Anm. 47.

<sup>50</sup> Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 72001, 409.

<sup>51</sup> Vgl. Hans Urs von Balthasar, Abstieg zur Hölle, in: ders., Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 387–400, hier 394f.; ders., Über Stellvertretung, in: ders., Pneuma und Institution, 401–409, hier 408f.; ders., Theodramatik. Band IV: Das Endspiel, Einsiedeln 1983, 284; umfassend vgl. das Kapitel „Der Gang zu den Toten (Karsamstag)“ in: ders., Theologie der drei Tage, Einsiedeln 1990, 139–176 (= Mysterium Salutis III/2, 227–255).

ich also in diesem Sinne (kantisch gesprochen) Physiko-Theologie und (mit Heidegger gesprochen) Onto-Theologie betreibe. Ich konzedere gerne, dass die dahinterliegenden Bilder: ‚Verschlingung des Todes‘, ‚Aufbrechen des Todes von innen her‘ etc. derartige Befürchtungen wecken können (und kann wenig mehr tun, als eben auch auf die Grenzen dieser Bilder hinzuweisen). Mich bewegt aber die Frage, wie anders denn im Ernst eine Überwindung des Todes in seiner ganzen Härte zu denken sein soll, wenn nicht dadurch, dass Gott selbst sich ihm aussetzt. Muss nicht die paulinische Hingabe-Theologie (vgl. Röm 4,25; 8,32), der zufolge Gott seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern für alle dahingegeben hat (ein Wort, das Verweyen bekanntlich außerordentlich wichtig ist: παραδίδοναι<sup>52</sup>), auch in dieser Weise gelesen werden? Und ich frage, wie anders ein neues Leben der Geschöpfe durch den Tod hindurch denkbar sein soll, ohne entweder den Todesbegriff entscheidend zu verunklaren oder dem endlichen Geschöpf eine ontologische Mächtigkeit über den Tod anzudichten, die ihm meines Erachtens aufgrund seiner Geschöpflichkeit niemals zukommen kann. Denn, wie eingangs schon vermerkt wurde: Wir überleben unseren Tod nicht, sondern hoffen, dereinst aus ihm errettet zu werden.

### 3.3 Kreuz und Auferstehung: Ein einheitlicher Bedeutungs- und Ereigniszusammenhang

Bleibt ganz zum Schluss noch, einen Blick auf Verweyens Vorwurf zu werfen, dass ein solches Auferstehungskonzept einen zweiten, nun postmortalen Offenbarungsakt Gottes bedeute und also einen inspiratorischen Offenbarungsbegriff an die Stelle eines inkarnatorischen setze. Dagegen freilich ist anzumerken, dass die Wortfolge ‚Kreuz und Auferstehung‘ nicht eine chronologisch-additive Abfolge unterschiedlicher Handlungsschritte auf der Zeitleiste meint, sondern die zwei Dimensionen ein und desselben Geschehens (die gleichwohl hinsichtlich ihres theologischen Gehaltes unterscheidbar bleiben), das sich – zumindest nach außen hin historisch fassbar – an jenem furchtbaren Freitag auf Golgota abspielte<sup>53</sup>. Und während Jesu Ster-

<sup>52</sup> Vgl. Verweyen, Gottes letztes Wort (s. Anm. 35), 51–56 u. ö.

<sup>53</sup> In der Sache wiederum durchaus eins mit Kessler, Sucht den Lebenden (s. Anm. 16), wobei mir dessen Rede ebd., 308f., von einer unumkehrbaren „Se-



ben und Tod auf der innergeschichtlichen und historisch überprüf-  
baren Ebene angesiedelt sind, markiert die Auferstehungs- bzw. Auf-  
erweckungsmetapher jene eschatologische und transhistorische Di-  
mension, die (über die Präsenz des Logos im Sterben am Kreuz  
hinaus, sich aber konstitutiv auf diese beziehend und diese logisch  
voraussetzend) das neuschaffende, Leben spendende Wirken des  
Vaters im Geist zum Gegenstand hat. Gottes Gottsein aber umfasst  
beide Ebenen: das (in einem grenzwertigen Bild gesprochen) Mit-  
Totsein des Logos mit dem toten Jesus und das eschatologische Neu-  
schaffen des Vaters in der Kraft des Geistes. Mit den Worten Ingolf  
Dalferths: Das christliche Auferweckungsbekenntnis formuliert „kei-  
nen weiteren historischen Sachverhalt nach dem Kreuzestod Jesu  
[...] sondern ein Handeln Gottes, das über alles historisch Fassbare  
hinausgeht und es umfasst“<sup>54</sup>.

Pröpper spricht hier von einem „als Bedeutungszusammenhang  
wahrzunehmenden Ereigniszusammenhang von Jesu Verkündigung,  
Tod und Auferweckung“<sup>55</sup>, um zu verdeutlichen, dass sich Kreuz und  
Auferstehung Jesu Christi in einem genau bestimmbaren Sinn auf-  
einander beziehen, nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen  
und nur dieser Interferenz entsprechend hermeneutisch angemessen  
zu erschließen sind. Pröpper bringt das mit großer Präzision auf den  
Punkt, wenn er schreibt:

Ohne Jesu Verkündigung wäre Gott nicht als schon gegenwärtige  
und bedingungslos zuvorkommende Liebe, ohne seine erwiesene  
Bereitschaft zum Tod nicht der Ernst und die unwiderrufliche Ent-  
schiedenheit dieser Liebe und ohne seine Auferweckung nicht ihre  
verlässliche Treue und todüberwindende Macht und somit auch  
nicht Gott selbst als ihr wahrer Ursprung offenbar geworden.<sup>56</sup>

---

quenz“ von Kreuz und Auferstehung missverständlich, weil doch chronologische  
Assoziationen weckend, zu sein scheint.

<sup>54</sup> Ingolf U. Dalferth, Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferwe-  
ckung des Gekreuzigten, in: Hans-Joachim Eckstein/Michael Welker (Hg.), Die  
Wirklichkeit der Auferstehung, Neukirchen-Vluyn 2002, 277–309, hier 302.

<sup>55</sup> Pröpper, Sollensevidenz (s. Anm. 40), 212.

<sup>56</sup> Ebd., 212f. (praktisch wortgleich in diesem Aufsatzband Pröppers S. 8 und  
S. 47); ähnlich bereits ders., Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze  
zur Soteriologie, München<sup>3</sup>1991, 197.

Dieser Satz bedeutet, wie Kessler gegen eine frühere (inzwischen von Verweyen selbst korrigierte<sup>57</sup>) Fehlinterpretation Verweyens deutlich macht, nun „gerade nicht, dass schon mit dem Tod Jesu die Entschiedenheit der Liebe Gottes offenbar war, sondern dass diese Entschiedenheit *ohne* den Tod Jesu *nicht* offenbar geworden wäre“<sup>58</sup>. Das ist ein feiner, aber gewichtiger Unterschied: Sterben und Tod Jesu sind die notwendige, nicht aber schon die hinreichende Möglichkeitsbedingung der Offenbarkeit von Gottes todüberwindender Liebe. Sie sind ein zentraler und gerade auch hermeneutisch indispensable Bestandteil des einen Christusereignisses. Ihre theo-dramatische und immanent-trinitarische Innenseite und damit ihre volle soteriologische Relevanz für die gesamte Schöpfung (der in diesem Sterben vollbrachte Tod des Todes und die damit verbundene Verheißung des eschatologischen Neuwerdens der ganzen Schöpfung) werden aber erst von der (offenbaren) Auferweckung des Gekreuzigten her erkennbar. Erst von Ostern her erschließt sich der volle Bedeutungsgehalt des am Kreuz Geschehenen, wird erkennbar, dass das Kreuz Jesu nicht einfachhin ein weiteres in der unabsehbaren Reihe der Folterkreuze der Menschheitsgeschichte, sondern (wenn auch noch verborgen, *sub contrario*) all deren heilvolle Wende war.

Der hermeneutische Erschließungszusammenhang gilt aber auch umgekehrt: Was Auferstehung bedeutet, ist ohne das Kreuz nicht verstehbar. Denn Pröpper hat Recht: Ohne den Ernst und die unwiderrufliche Entschiedenheit der Liebe, die bis zum Äußersten, bis zum Tod am Kreuz zu gehen bereit ist, wäre „die Auferweckung [...] in der Tat ein sinnloses Mirakel“<sup>59</sup>. Wieder in der klassischen Terminologie: Die Auferstehung Jesu Christi ist nur deshalb Wirkursache unserer Auferstehung, weil es die Auferweckung des Gekreuzigten ist. Sachgrund des Osterglaubens ist in diesem präzisen Sinn der trinitarisch sich erschließende Gott<sup>60</sup> – Gott der Sohn, der am Kreuz „im Fleisch den Tod gekostet hat“ (DH 263, s. o.), und Gott der Vater, der in der Kraft des Geistes diesen Tod ins Leben ge-

<sup>57</sup> Vgl. Verweyen, Botschaft eines Toten? (s. Anm. 35), 66.

<sup>58</sup> Kessler, Sucht den Lebenden (s. Anm. 16), 449.

<sup>59</sup> Pröpper, Erstphilosophischer Begriff (s. Anm. 40), 195; ders., Sollensevidenz (s. Anm. 40), 213.

<sup>60</sup> Vgl. Kessler, Sucht den Lebenden (s. Anm. 16), 242–245.

wandelt und so für immer vernichtet hat, m. a. W. der den toten Jesus von Nazaret aus den Toten auferweckt hat.

Der Ereigniszusammenhang von Verkündigung, Tod und Auferweckung Jesu ist zugleich ein Bedeutungszusammenhang, so wurde gerade mit Pröpper formuliert. Keines seiner Elemente darf isoliert von den anderen betrachtet werden. Sie erschließen sich gegenseitig in ihrer Bedeutung. Während ich aus den genannten Gründen den Satz: ‚Gott handelt am toten Jesus‘ für theologisch unauflösbar halte, scheint mir deshalb die Rede von einem neuen Offenbarungsakt Gottes mit Blick auf dieses Auferweckungshandeln zumindest missverständlich zu sein, weil sie eine chronologische Abfolge von göttlichen Handlungsschritten insinuiert, um die es gerade nicht geht. Kreuz und Auferstehung sind nicht unterschiedliche Akte eines punktuell eingreifenden Gottes, sondern der eine und einheitliche Erweis seiner todüberwindenden Liebe. Und entsprechend kommt den Erscheinungen des Gekreuzigten vor den Jüngern als Manifestation der Auferweckung zwar ebenfalls Offenbarungscharakter zu, als einen eigenen Offenbarungsakt sollte man auch sie dagegen nicht bezeichnen.