

Der Ablauf der Osterereignisse und die Anfänge der Urgemeinde

GERHARD LOHFINK

Vorbemerkung: Der folgende Beitrag geht auf eine Gastvorlesung an der Gesamthochschule Wuppertal am 22. November 1979 zurück. Er ist der Versuch, den Ablauf der Osterereignisse und die Anfänge der Urgemeinde erneut zu bedenken. Zu diesem Forschungsfeld gibt es inzwischen eine fast unübersehbare Literatur; oft existieren bereits zu kleinsten Details umfangreiche Monographien. Gerade deshalb mußte es erlaubt sein, einmal ohne Nennung von Autoren und ohne direkte Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur die eigene Position übersichtlich darzustellen. Es ging aber nicht nur darum, einen *Überblick* über den Ablauf der »ersten fünfzig Tage« zu wagen; der folgende Beitrag möchte erneut die hochgespannte eschatologische Erwartung, die diese Tage bestimmte, ins Bewußtsein rücken. Nur allzuoft hat man den Eindruck, daß sich genau in diesem Punkt gut abgesicherte Ergebnisse älterer Forschung noch immer nicht wirklich durchgesetzt haben – oder daß sie bereits wieder in die Verdrängung abgesunken sind.

I. Die Jüngerflucht nach Galiläa

Im Gegensatz zu Lukas und Johannes macht der Evangelist Markus nicht den geringsten Versuch, die furchtbare Einsamkeit zu verschleiern, in der sich das Ende Jesu offensichtlich vollzog. Nach Mk 14, 50 verlassen Jesus bei der Verhaftung alle Jünger und fliehen. Nur Petrus folgt noch von ferne bis in den Hof des Hohenpriesters; dann läßt er Jesus ebenfalls im Stich, und zwar nachdem er ihn verleugnet hat. Bei der Kreuzigung ist nach Markus kein einziger der Männer aus dem Jüngerkreis mehr anwesend; wohl aber schauen Frauen aus dem Gefolge Jesu von weitem zu (Mk 15, 40 f).

Die Bestattung Jesu erfolgt durch Josef von Arimatäa, einen Mann der Jerusalemer Aristokratie – offensichtlich ein Sympathisant Jesu, der nicht zum Jüngerkreis gehörte (Mk 15, 42–46). Bei den Ereignissen um das leere Grab fehlen die Zwölf. Die älteste Tradition verknüpft diese Ereignisse ausschließlich mit den Frauen.

Man kann also bei Markus von einem zunehmenden Verschwinden der Jünger, genauer: der Männer, die Jesus am nächsten standen, aus der Passionsgeschichte sprechen. Wie soll man diese Abwesenheit der Jünger deuten? Haben sie sich nur in Jerusalem versteckt gehalten, so daß wir immerhin mit ihrer Anwesenheit in der Stadt rechnen dürfen? Oder haben sie Judäa verlassen und sind nach Galiläa, in ihre Heimat, geflohen?

Für eine Flucht sprechen zunächst einmal zwei Texte der Evangelien. Der erste ist Mk 14, 27. Dort sagt Jesus: »Ihr werdet alle zu Fall kommen!« Anschließend zitiert er aus dem Propheten Sacharja: »Ich werde den Hirten erschlagen, und die Schafe werden zerstreut werden« (Sach 13, 7). Mk 14, 27 spricht also in epischer Vorwegnahme – historisch gesehen jedoch retrospektiv – von der Zerstreung der Jünger. *Zerstreuung* – das scheint mehr sagen zu wollen als nur ein Untertauchen der Jünger in Jerusalem.

Ähnlich formuliert ein zweiter Text: Joh 16, 32. Dort sagt Jesus: »Seht, es kommt die Stunde, und sie ist schon da, in der ihr zerstreut werdet, jeder in sein Eigenes, mich aber werdet ihr allein lassen!« Auch dieser Text bekommt seine historische Brisanz erst, wenn man ihn als retrospektive Tradition versteht. »In sein Eigenes« ist die wörtliche Übersetzung von εἰς τὰ ἴδια. Gemeint ist: Ihr werdet zerstreut werden – jeder in seine Heimat, oder aber: jeder zu seinen privaten Interessen. Εἰς τὰ ἴδια kann im Zusammenhang mit dem Motiv der Zerstreung offensichtlich nur so gedeutet werden: Die Jünger sind geflohen, sind fliehend in ihre Heimat zurückgekehrt und haben ihren alten Beruf wiederaufgenommen. Da hinter Joh 16, 32 eine dem Evangelisten bereits vorgegebene Tradition steht, kann die redaktionelle Spannung zu Joh 20, wo die Jünger dann schließlich doch in Jerusalem bleiben, unsere Deutung nicht ausschließen.

Selbstverständlich muß an dieser Stelle nun auch von Mk 16, 7 gesprochen werden. Dort befiehlt der Grabesengel den Frauen: »Geht, sagt seinen Jüngern und dem Petrus: Er geht euch voran nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen!« Auch hinter diesem Engelwort steht erlebte Geschichte. Ereignisse, die sich wirklich zugetragen hatten, wurden nachträglich in einen himmlischen Befehl gekleidet. Aber was hat sich zugetragen? Was steht historisch hinter diesem Engelwort? Auf jeden Fall, daß die Jünger – genauer: daß die Galiläer unter den Jüngern – von Jerusalem nach Galiläa zurückgekehrt sind. Und wieso kehrten sie nach Galiläa zurück? Doch wohl deshalb, weil sie geflohen waren! Das Engelwort gibt nun allerdings dieser Flucht einen positiven Sinn: Die Jünger fliehen und scheinen Jesus dabei zu verlieren. Aber in Wirklichkeit ist er bei ihnen; er geht ihnen voran. Dort, wo sie ihn anscheinend endgültig verloren haben, werden sie ihn gerade finden: in ihrer Heimat, in Galiläa; dann, wenn sie ihren alten Beruf wiederaufgenommen haben.

Vor allem Mk 16, 7 scheint also eine Jüngerflucht nach Galiläa vorauszusetzen. Sie ist auch völlig plausibel: Die Hinrichtung Jesu mußte auf seine Anhänger schockierend wirken. War der Tod am Kreuz nicht ein Gottesurteil gegen Jesus? »Ein Gehenker ist ein von Gott Verfluchter«, heißt es ja in der Schrift (Dtn 21, 23). Gal 3, 13 läßt noch ahnen, wie der Kreuzestod Jesu auf einen frommen Juden wirken mußte. Von hier aus gesehen ist die Verwirrung im Jüngerkreis, ist die überstürzte Flucht der Anhänger Jesu leicht zu begreifen. Zudem war ja zunächst völlig offen, ob dem engeren Jüngerkreis nicht ein ähnliches Schicksal drohte wie Jesus selbst. Was lag da näher, als daß die Galiläer nach Galiläa zurückkehrten? Dort konnten sie sich sicher fühlen; dort waren sie weit genug von den Jerusalemer Behörden entfernt.

II. Der Beginn der Visionsphänomene

Eines der sichersten Indizien für die Flucht der galiläischen Jünger in ihre Heimat ist nun allerdings das Phänomen, daß die ersten Visionen gerade nicht in Jerusalem, sondern in Galiläa stattfinden. Die Evangelien bieten in dieser Frage zwar ein widersprüchliches Bild: Mk 16, 7 kündigt die Ersterscheinung für Galiläa an. Und Mt 28, 16–20 erzählt die Ersterscheinung vor den elf Jüngern, die bei Mattäus zugleich die Zusammenfassung aller Erscheinungen vor den Jüngern ist, als Erscheinung in Galiläa. Lukas hingegen lokalisiert sämtliche Erscheinungen in oder bei Jerusalem, folgt dabei allerdings eindeutig einer theologisch-systematisierenden Tendenz. Johannes lokalisiert die Erscheinungen ebenfalls in Jerusalem, ist dabei aber indirekt von der lukanischen Darstellung abhängig. Schließlich stehen wir vor dem auffälligen Phänomen, daß das Nachtragskapitel Joh 21 eine Erscheinung in Galiläa am See Gennesaret erzählt, die zwar nicht als Ersterscheinung eingeführt wird, die aber ursprünglich einmal die Erzählung einer Ersterscheinung gewesen sein könnte. Der Gesamtbefund weist also eindeutig auf Galiläa.

Dort begannen die Visionen, in denen der Auferstandene gesehen wurde. Und zwar begannen sie bei Petrus. Dafür, daß sie gerade bei Petrus begonnen haben, sprechen vor allem zwei Texte: Zunächst das alte Glaubensbekenntnis von 1 Kor 15, wo es in Vers 5 heißt: »Er erschien dem Kefas, dann den Zwölf.« Der zweite Text, der für eine Erstvision des Petrus spricht, ist Lk 24, 34. Der Zusammenhang ist hier folgender: Die beiden Emmausjünger sind nach Jerusalem zurückgekehrt, und dort wird ihnen von den versammelten Jüngern gesagt: »Der Herr ist wirklich auferweckt worden und dem Simon erschienen.« Das Seltsame ist, daß Lukas die Vision des Petrus nicht erzählt, sondern sie lediglich mit einem einzigen Satz formelhaft referieren läßt. Was er erzählt, ist die Vision der Emmausjünger, nicht aber die doch viel wichtigere Erstvision des Petrus. Wie ist das zu erklären? Auf keinen Fall so, daß es ursprünglich gar keine Erscheinungserzählungen gegeben habe oder daß dem Verfasser des Lukasevangeliums speziell über die Petrusvision eben keine Erzähltradition vorgelegen habe. Das Fehlen einer eigenen Erzählung bei Lukas erklärt sich viel einfacher: Jene Tradition, die die Ersterscheinung vor Petrus erzählte, war so eindeutig in Galiläa lokalisiert, daß Lukas, der ja alle Erscheinungen in oder bei Jerusalem geschehen läßt, sie einfach nicht bringen konnte. Eine Geschichte am See mit Booten und einem Fischer, der seiner Arbeit nachgeht, konnte Lukas beim besten Willen nicht in die Stadt Jerusalem verlegen. Das Fragment Joh 21, 2. 4. 8b. 9. 12. 13 erzählt zwar keine Ersterscheinung vor Petrus allein; es spiegelt aber noch gut das mögliche Milieu einer solchen Erzählung wider.

Wir können also mit guten Gründen davon ausgehen: Petrus, der mit dem engeren Jüngerkreis nach Galiläa geflohen war, hatte dort eine Vision des Auferstandenen. Diese zerstörte alle Zweifel und machte Petrus zum ersten Zeugen des Auferstandenen. Offensichtlich gingen das hohe Ansehen und die führende Rolle des Petrus in der Urkirche neben anderem auch auf diese Erstvision zurück. An die Erstvision des Petrus

schließen sich weitere Visionsphänomene an. – Aber bevor wir uns dem Fortgang der Ereignisse zuwenden, ist nun zunächst ein Wort zu der Struktur der damaligen Ostererfahrungen angebracht.

III. Die psychische Struktur der Ostererfahrung

Ich habe bisher ganz bewußt immer wieder von *Visionsphänomenen* gesprochen. Dies geschah aus zwei Gründen:

Bezüglich der Struktur der Ostererfahrungen gibt es seit geraumer Zeit auch in der katholischen Theologie eine Position, die eine gewisse Faszination ausübt, weil sie auf den ersten Blick sehr einleuchtend ist. Sie sagt: Es hat nach dem Tode Jesu überhaupt keine Visionen oder Erscheinungen gegeben. Die Jünger Jesu kamen vielmehr zu ihrem Osterglauben durch religiöse Erfahrung, die, was ihre psychische Struktur angeht, ganz im Rahmen der normalen religiösen Erfahrung verblieb. Sie hatte nichts Außerordentliches oder gar Ekstatisches an sich. Die Jünger erfuhren in ihrem Herzen die Nähe Jesu. Sie erfuhren die Gnade seiner Vergebung. Sie bekehrten sich neu zu dem Jesus, den sie verlassen hatten. Und da erschloß sich ihnen eine neue Sicht der Dinge. Plötzlich wußten sie: Jesus lebt bei Gott. Er ist nicht im Tode geblieben. Erst sekundär und in einer späteren traditionsgeschichtlichen Phase seien dann diese Erschließungs-Erfahrungen in das überkommene Erzählmuster der Erscheinung gegossen worden. Ursprünglich hätten die Erfahrungen von Ostern jedoch nichts Visionäres oder Ekstatisches an sich gehabt.

Ich halte die geschilderte Position für *theologisch* durchaus möglich. Sie würde den christlichen Osterglauben keineswegs zerstören. *Historisch* hingegen ist sie mit den größten Schwierigkeiten verbunden. Es ist unmöglich, aus dem Damaskuserlebnis des Paulus oder aus der Erscheinung »vor mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal« (1 Kor 15, 6) die Grundstruktur der Vision zu eliminieren. Unsere Quellen zeigen deutlich genug, daß mit der Erstvision des Petrus eine lange Reihe weiterer Visionsphänomene beginnt, die zunächst den Kreis der Zwölf erfassen und dann eine größere Zahl von Jüngern, die später Apostel genannt werden. Irgendwann greifen die Visionsphänomene auf die Familie Jesu über – von Jakobus, dem Bruder Jesu, wird eine Erscheinung berichtet (1 Kor 15, 7) –, und irgendwann greifen sie nach Jerusalem und Judäa über; andernfalls wäre jene Tradition, die alle Ostererscheinungen in Jerusalem lokalisiert, kaum denkbar. In die lange Reihe dieser urchristlichen Visionen, die bei Petrus ihren Anfang nahmen, gehören auch noch die Vision des Stephanus und die Damaskusvision des Paulus. Die österlichen Visionsphänomene ziehen sich also über einen längeren Zeitraum hin, ja man wird annehmen müssen, daß sie – entgegen dem lukanischen Schema der vierzig Tage – übergangslos in die zahlreichen ekstatischen und visionären Erfahrungen der frühen Kirche einmünden. Es empfiehlt sich für den Historiker, jene Visionsphänomene, die zum Osterglauben geführt haben, nicht zu früh

gegen Visionsphänomene in der Urgemeinde und nicht zu früh gegen pneumatische Phänomene abzugrenzen. Solche Abgrenzungen nimmt zwar das Neue Testament teilweise selbst schon vor. Aber Phänomene dieser Art sind stets von einer viel größeren Komplexität und es eignet ihnen im allgemeinen eine viel größere Streubreite und Randunschärfe, als die späteren historischen und theologischen Systematisierungen noch erkennen lassen.

Daß ich hier bewußt von *Visionsphänomenen* spreche, hat aber noch einen zweiten Grund: Bereits die Terminologie soll deutlich machen, daß diese Phänomene nicht nur historisch, sondern auch in ihrer psychischen Struktur ernst zu nehmen sind. Hier wäre jetzt an sich sehr viel zu sagen. Ich kann das, worum es geht, nur kurz andeuten:

Man hat gegen die Echtheit der Ostererscheinungen immer wieder den folgenden Einwand gemacht: Die Jünger konnten sich einfach nicht damit abfinden, daß sie Jesus, ihren Lehrer und Meister, nicht mehr bei sich hatten, und so entstand tief in ihrem Unterbewußtsein das Bild eines Jesus, der wieder bei ihnen war, der mit ihnen aß und trank wie zu seinen Lebzeiten.

Sie konnten sich auch nicht damit abfinden, daß sie ihn verraten und verlassen hatten, und so entstand tief in ihrem Unterbewußtsein das Bild eines Jesus, der zu ihnen zurückkehrte, um ihnen Vergebung und Frieden zu schenken. Hinzu kam noch die tiefe Hoffnung auf das nahe Reich Gottes, die Jesus seinen Jüngern vermittelt hatte.

All diese Wünsche und Ängste, Hoffnungen und Sehnsüchte schlugen plötzlich um in die Gewißheit, Jesus sei auferstanden, und diese Gewißheit brach sich eruptiv Bahn in psychogenen Visionen, in denen die Jünger das Ersehnte und Erträumte dann auch sahen. Dieser rein psychogene, in die innersten Schichten der Person hinabreichende Vorgang habe bei Petrus begonnen; Petrus habe dann die übrigen Jünger suggestiv mitgerissen, so daß eine Art enthusiastischer Kettenreaktion entstanden sei.

Gegen diese Entleerung der Ostererscheinungen zu zwar *übersinnlichen*, aber doch rein *naturalen* Phänomenen hat der christliche Glaube stets Stellung bezogen. Er hat in Abwehr gegen die geschilderte Position die Übernatürlichkeit der Ostererscheinungen betont, das wirkliche Handeln Gottes an der Welt hervorgehoben, das wahrhafte Offenbarwerden des Auferstandenen vor seinen Jüngern herausgestellt.

So kam es seit der Aufklärung zu zwei sich scharf entgegenstehenden Positionen: Auf der einen Seite die Behauptung: Die österlichen Visionen waren naturale Phänomene, produziert von der Einbildung oder, differenzierter, vom Unterbewußtsein der Jünger. Demgegenüber, in ständiger Abwehr, die traditionelle Position: Nein, die Ostererscheinungen waren ein schlechthin übernatürliches Geschehen, in dem Gott offenbarend in die Geschichte hineinwirkte.

Es zeigt sich nun allerdings mehr und mehr, daß die gesamte Alternative: hier natural – dort supranatural, eine höchst unglückliche, ja geradezu falsche Alternative ist, die theologisch eigentlich längst überwunden sein müßte. Denn wenn Gott an Menschen handelt, macht er sie nicht zum passiven Objekt seines Handelns, sondern dann handelt er gerade im dialogischen Zusammenwirken mit ihnen. Das heißt: Er hebt dann nicht

die Strukturen, Gesetze, Bauformen und Entelechien der Welt auf, sondern er handelt gerade durch sie und mit ihrer Hilfe und im Zusammenspiel mit ihnen. Deshalb ist eine echte Vision beides: Tat des Menschen und Tat Gottes.

Eine echte Vision ist zunächst ganz und gar *Tat des Menschen*: Sie ist das Ins-Spiel-Bringen seiner Geschichte, seiner Vergangenheit, seiner Erfahrungen, seiner Hoffnungen, seiner Sehnsüchte, seiner Imaginationen – dies alles selbstverständlich in einem unbewußten Prozeß, den der betreffende Mensch nicht oder nur teilweise kontrollieren kann und in dem der Zeitstil und der kulturelle Soziolekt eine wichtige Rolle spielen.

Die Geschichte der Voreingenommenheit, ja der Verständnislosigkeit der historisch-kritischen, aber auch der fundamentalistischen Exegese gegenüber Phänomenen wie Visionen und Auditionen muß wohl erst noch geschrieben werden. Hier waren viele Forscher geradezu blind. Wahrscheinlich wird schon bald die Zeit kommen, wo man Visionen als echte *Möglichkeit des Menschen* anthropologisch wieder ernster nimmt. Sobald das geschehen wird, kann man sie auch als echte *Möglichkeit Gottes*, in den Strukturen des Menschlichen zum Menschen zu sprechen, ernst nehmen. Denn wie jede Vision ganz und gar das Werk des Menschen ist, kann sie gleichzeitig ganz und gar das Werk Gottes sein, der dann die produktive Einbildungskraft des Menschen gerade dazu benutzt, sich mitten in der Geschichte offenbar zu machen.

Allerdings würde man das Wesen der österlichen Erscheinungen noch nicht wirklich treffen, wenn man sie als psychogene Imaginationen betrachtete, *die von Gott lediglich so gelenkt wurden*, daß die dabei vom Unbewußten produzierten Bilder die Wahrheit des Auferstandenen nicht verfehlten. Vielmehr ist die *Ursächlichkeit des auferstandenen und verklärten Christus*, der aus der ihm eigenen Dimension von Gott offenbar gemacht wird, in ihrer ganzen Breite und Tiefe ernst zu nehmen. Nur kann dieses Offenbarwerden, welches das Neue Testament mit Recht ein »Erscheinen« des Auferstandenen nennt, eben nur über die psychogenen Imaginationen des Menschen ergriffen und wahrgenommen werden. Das alte Prinzip der Gnadenlehre, daß Gottes Handeln das Handeln des Menschen nicht unterdrückt, sondern im Gegenteil überhaupt erst freisetzt, ist für die innere Struktur der Ostererscheinungen voll zur Geltung zu bringen. Das bedeutet: Die Ostererfahrungen der Jünger sind *theologisch* gesprochen wirklich und wahrhaft Erscheinungen des Auferstandenen, in denen Gott seinen Sohn geoffenbart hat (Gal 1, 15). *Psychologisch* gesprochen sind sie jedoch zugleich Visionen, in denen die produktive Imaginationskraft der Jünger über das Unterbewußtsein die Anschauung des Auferstandenen konstituiert hat. Beides schließt sich gegenseitig in keiner Weise aus.

Nur, wenn man die Ostererscheinungen in der beschriebenen Weise versteht, nimmt man sie anthropologisch und theologisch ernst. Man kann sie dann unvoreingenommen als Visionsphänomene analysieren, wie es sie – was ihre psychische Struktur angeht (!) – überall und immer in der Welt gegeben hat. Man braucht dann nicht mehr zu erschrecken bei der Feststellung, daß sich die Visionen von Petrus aus wie in einer

Kettenreaktion ausgebreitet haben und daß sie ganz inkulturiert sind in die Bild- und Sprachmöglichkeiten der damaligen Jünger, die eben von der alttestamentlich-jüdischen Tradition geprägt waren. Man wird dann auch viel eher damit rechnen, daß pneumatische und visionäre Erfahrungen, entgegen der lukanischen Systematisierung, streckenweise nebeneinanderherliefen oder gar ineinandergingen. Daß die Ostererscheinungen, was ihren Inhalt und ihre eschatologische Situiertheit angeht, *Phänomene sui generis* sind, ist mit all dem übrigens keineswegs ausgeschlossen, sondern sei hier im Gegenteil mit Nachdruck betont.

Mir scheinen die hier angestellten Überlegungen wichtig, weil sie den Exegeten eigentlich erst in die Lage versetzen, visionäre, pneumatische und ekstatische Phänomene in der Urgemeinde ganz unvoreingenommen historisch ernst zu nehmen und nicht aus purer Angst vor dem Außergewöhnlichen allzu schnell mit dem Zauberwort *Legende* oder *Gemeindebildung* bei der Hand zu sein, wobei klar sein sollte, daß zwischen Visionen als *historischen Phänomenen* und der *Gattung der Visions- bzw. Erscheinungserzählung* noch einmal sorgfältig zu unterscheiden ist. Hier war nur vom ersteren die Rede.

IV. Die älteste Vorstellungskategorie der Ostererfahrung

Nun ist freilich bei unserer Frage nach der Struktur der Ostererfahrung bisher ein Problem völlig offengeblieben: nämlich das Problem, in welcher Form bzw. in welcher Vorstellungskategorie sich die älteste Ostererfahrung eigentlich artikuliert. Diese Vorstellungskategorie mußte im Unterbewußtsein der Jünger bereitliegen, sie mußte als vorgegebener Verstehenshorizont, als imaginative und sprachliche Möglichkeit bereits vorhanden sein – sonst hätte das Erscheinen Christi gar nicht erfaßt werden können, und es wäre auch unaussprechbar geblieben. Was aber stand im damaligen Judentum für das imaginative und sprachliche Erfassen der Ostererfahrung überhaupt an kategorialen Möglichkeiten zur Verfügung?

- Sieht man genau zu, offensichtlich nur drei Vorstellungsschemata: Erstens: die
- 1) Vorstellung von der *Erhöhung* eines in Leiden und Tod erniedrigten Menschen durch Gott (vgl. Jes 52, 13–15). Zweitens: die Vorstellung, daß ein einzelner Mensch, der aus anderen herausragt, am Ende seines Lebens von der Erde zu Gott hinweggenommen wird (vgl. Gen 5, 24; 2 Kön 2, 1–18). Hierfür hat sich in der Religionswissenschaft der
 - 2) Begriff der *Entrückung* durchgesetzt. Dieser Vorstellungskategorie gehören auch Texte an, deren Terminologie durch die Auferweckungsaussage teilweise sekundär überfremdet ist (vgl. Mk 6, 14–16; Offb 11, 11f). Drittens: die Kategorie der allgemeinen
 - 3) eschatologischen *Totenaufweckung* (vgl. Jes 26, 19; Dan 12, 2). Im Gegensatz zur Erhöhungs- und Entrückungsvorstellung geht es hier nicht um das Schicksal eines einzelnen, sondern um das Schicksal der Vielen, und im Gegensatz zur Erhöhungs- und Entrückungsvorstellung meint die Vorstellung von der allgemeinen Totenaufweckung ein eschatologisches Geschehen im strengen Sinn.

In welcher dieser drei Kategorien hat nun die Urgemeinde ihren Osterglauben formuliert? De facto in allen drei Kategorien: Sie hat gesagt: Gott hat Jesus zu seiner Rechten erhöht (vgl. etwa Apg 5, 31), sie hat gesagt: Gott hat Jesus in den Himmel entrückt (vgl. Apg 1, 1–11; 3, 21), und sie hat gesagt: Gott hat Jesus von den Toten auferweckt (vgl. etwa 1 Kor 15, 4; Gal 1, 1).

Höchst aufschlußreich ist nun allerdings, daß die Anwendung der Erhöhungs- und der Entrückungskategorie nicht unmittelbar am Anfang steht. Beide Kategorien werden erst sekundär und in einer bereits reflektierenden Phase zu Hilfe genommen. Die Kategorie, in der die primäre und unmittelbare Ostererfahrung apperzipiert wird, die also schon die ersten Visionsphänomene beherrscht, ist die Vorstellung von der allgemeinen eschatologischen Totenaufweckung am Ende der Welt. Das beweisen eindeutig die weite Verbreitung und das hohe Alter der entsprechenden Texte. Für die Beschreibung der Geschichte der Urgemeinde ist diese Feststellung von größter Tragweite. Denn damit wird deutlich: Petrus, der Zwölferkreis und die sich sammelnde Jüngergemeinde denken und agieren in einem extrem eschatologischen Bewußtsein. Sie sind zutiefst überzeugt, daß mit und in Jesus die allgemeine eschatologische Totenaufweckung bereits begonnen hat und daß damit die letzten Tage unmittelbar vor dem Weltende angebrochen sind. Die Erfahrung Jesu, die in den österlichen Visionen in Galiläa und später in Jerusalem gemacht wurde, muß eine aufwühlende, tief bewegende und alles erschütternde Erfahrung gewesen sein: Nun stehen die Toten auf, nun ist das Ende der Welt nahe, nun ist die große eschatologische Wende eingeleitet.

Wichtig ist dabei folgendes: Für jüdisches Denken brauchte die Wende zum Neuen Äon, zur Neuschöpfung der Welt durch Gott, durchaus nicht an einem einzigen Tag zu erfolgen. Die Endereignisse konnten sich über einen gewissen Zeitraum erstrecken. Es ist keinesfalls abwegig, sondern eher naheliegend, daß die Jünger Jesus zwar als den ersten der von den Toten Auferstehenden begriffen, daß sie aber gleichzeitig damit rechneten, seiner Auferstehung als dem *Erstling der Entschlafenen* (1 Kor 15, 20; vgl. Offb 1, 5) werde erst in Tagen oder Wochen die universale Totenaufweckung und das Ende der Welt folgen.

Wenn wir die Ostergeschichten der Evangelien durchlesen, finden wir nun allerdings kaum noch etwas von der eschatologischen Spannung und Erschütterung der ersten Ostertage. Das könnte alles bisher Gesagte als realitätsfernes Konstrukt erscheinen lassen. Es ist jedoch zu bedenken, daß unsere Evangelien erst Jahrzehnte nach den geschilderten Ereignissen verfaßt sind. Zur Zeit ihrer Abfassung hatte man längst begonnen, die Naherwartung der Anfangszeit in neue theologische Aussagen zu transformieren, die das Anliegen der ältesten Eschatologie in einem anderen Sprachhorizont weiterführten. Wir dürfen also gar nicht erwarten, in den Ostererzählungen der Evangelien noch die eschatologische Spannung und Erwartung der Frühzeit anzutreffen. Immerhin sei auf Mt 27, 51–53 aufmerksam gemacht. In diesem Text hat Mattäus eine sehr alte palästinische Tradition verarbeitet, die die

Atmosphäre der Ostertage wohl noch gut widerspiegelt: Beim Tode Jesu habe die Erde gebebt, die Gräber hätten sich geöffnet, viele entschlafene Heilige seien auferweckt worden, aus ihren Gräbern herausgekommen und in Jerusalem erschienen, heißt es dort. Daß dieser Text, so wie er sich uns heute darbietet, mit Theophanienmotiven des Alten Testaments die eschatologische und soteriologische Bedeutung des Todes Jesu narrativ herausarbeiten möchte, ist deutlich zu sehen. Vielleicht hat auch Ez 37, 12–14 als Vorgabe eine Rolle gespielt. Damit ist der Text aber noch keineswegs adäquat erklärt. Das Erscheinen von verstorbenen Juden, die als *Auferstandene* interpretiert werden, muß auf tatsächliche Visionserlebnisse der Jerusalemer Urgemeinde zurückgehen. Offensichtlich sind die Ostererfahrungen ursprünglich viel komplexer gewesen und auch viel apokalyptischer erlebt worden, als wir es heute wahrhaben möchten. Auch Mt 27, 51ff spricht also für die hochgespannte eschatologische Atmosphäre der ersten Tage und Wochen nach dem Tode Jesu.

V. Die Rückkehr der Jünger nach Jerusalem

Genau in dieselbe Richtung weist ein weiteres Phänomen, welches das bisher Gesagte untermauert. Wir hatten gesehen, daß die Visionsphänomene in Galiläa ihren Anfang nahmen. Die Osterereignisse haben also genaugenommen nicht in Jerusalem, sondern in Galiläa begonnen. Von da aus gesehen müßte man eigentlich erwarten, daß sich die Urgemeinde in Galiläa gesammelt hätte und dort auch geblieben wäre. Verschiedene Forscher haben tatsächlich eine Urgemeinde in Galiläa neben der in Jerusalem postuliert. Aber eine solche galiläische Urgemeinde läßt sich historisch einfach nicht nachweisen. Wir stehen vor dem Faktum, daß sich Petrus, die Zwölf und weitere Jünger spätestens zum Pfingstfest wieder in Jerusalem befinden und daß sich dann dort in der Hauptstadt – und gerade nicht in Galiläa – die Jüngergemeinde sammelt. Die Urgemeinde ist zunächst einmal fest an Jerusalem gebunden; Petrus und die Zwölf sind nicht in Galiläa geblieben. Wie ist diese Rückkehr nach Jerusalem zu erklären?

Ein entscheidender Grund ist die für das damalige jüdische Denken gut belegbare Zentrierung der Endereignisse auf die Heilige Stadt. Vom Zion aus würde der Welt das endgültige Heil geschenkt, von Jerusalem aus würden Gericht und Auferstehung ihren Anfang nehmen. Es mußte also für die Jünger in Galiläa, sobald sie das Ende der Welt anbrechen sahen, naheliegen, dieses Ende nirgendwo anders als in Jerusalem zu erwarten. So ziehen sie, spätestens zum Wochenfest, mit den Pilgerscharen in die Hauptstadt, sammeln sich dort und erwarten den Fortgang der Endereignisse.

VI. Die Nachwahl des Mattias

Es ist wohl längst deutlich geworden, daß dieser Beitrag versucht, die dezidierte eschatologische Erwartung der Jünger nach Ostern zum Schlüssel für das richtige

Verständnis der Urgemeinde zu machen. Ich bin tatsächlich der Meinung, daß wir das, was in den ersten Tagen und Wochen nach dem Tode Jesu geschah, ohne die beschriebene hochgespannte eschatologische Atmosphäre weder verstehen noch einordnen können. Hierfür ein weiteres Beispiel:

Lukas erzählt in Apg 1, 15–26 als die erste innergemeindliche Begebenheit die Wahl des Mattias in den Kreis der Zwölf. Wir haben keinerlei Grund, die sehr alte Tradition, auf die er sich dabei stützt, in Frage zu stellen.

Interessant ist nun, daß eine solche Nachwahl in späterer Zeit niemals mehr stattgefunden hat. An sich hätte es ja nahegelegen, den Zwölferkreis regelmäßig beim Tod eines Mitglieds zu ergänzen und so das Gremium fortbestehen zu lassen. Genau dies ist jedoch nicht geschehen. Weshalb? Die Auskunft, daß die Zwölf als Leitungsgremium der Urgemeinde nach und nach keine Rolle mehr gespielt hätten, vermag für sich allein nicht zu befriedigen. Warum spielten sie eigentlich schon relativ bald keine Rolle mehr? Doch offenbar deshalb, weil die Rolle eines Leitungsgremiums gar nicht ihre älteste und eigentliche Rolle gewesen war. Die älteste Funktion der Zwölf innerhalb der Urgemeinde war eine *eschatologische* Funktion und ist nachzulesen in Mt 19, 28: Sie werden am Ende der Welt beim Gericht auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten!

Zu Lebzeiten Jesu waren die Zwölf ein institutionalisiertes Zeichen der Hinwendung Jesu an ganz Israel gewesen. Jesus hatte sie zu offiziellen Zeugen seiner Botschaft und zum personalen Symbol des Anspruchs der Gottesherrschaft auf das ganze Zwölfstämmevolk eingesetzt. Das war bereits eine eindeutig eschatologische Funktion, die in ihrer Zeichensprache unablösbar an die Zwölfzahl gebunden war. Blieb die eschatologisch-zeichenhafte Funktion der Zwölf gegenüber Israel auch noch nach dem Tode Jesu bestehen – und die Ostererscheinungen und die Erwartung des nahen Weltendes mußten das unbedingt nahelegen – so war der Zwölferkreis *gerade im Blick auf die Endereignisse* zu ergänzen und wieder auf die Zwölfzahl zu bringen. Nur in der Zwölfzahl war das Zeichen erkennbar, und nur in der vollen Wirkkraft des Zeichens konnten die Zwölf beim letzten Gericht zu Zeugen des Menschensohnes gegenüber und unter Umständen auch gegen Israel werden.

Von hier aus erklärt sich auf die einfachste Weise, weshalb der Zwölferkreis zwar nach dem Tode Jesu sehr schnell durch eine Nachwahl ergänzt wurde, in späteren Jahren dann aber doch von weiteren Nachwahlen abgesehen wurde: Die erste und einzige Nachwahl erfolgt genau in jener Phase der Urgemeinde, in der die eschatologische Ausgerichtetheit der Jünger ihre höchste Intensität erreicht hat. Wiederum bewährt sich das Prinzip, die Bewegungen und Aktivitäten innerhalb der ältesten Urgemeinde einmal ganz aus dem Blickwinkel ihres hochgespannten eschatologischen Bewußtseins zu interpretieren.

VII. Das Pfingstereignis

Dieser Interpretationsschlüssel bewährt sich nun aber auch und vor allem beim Pfingstereignis. Wie schon gezeigt, müssen wir davon ausgehen, daß Petrus, die Zwölf und andere Jünger aufgrund ihrer Visionserlebnisse von Galiläa nach Jerusalem zurückgekehrt sind. Für diese Rückkehr dürfte es allerdings, neben dem Anstoß durch die Visionen in Galiläa, noch einen anderen Grund gegeben haben, der hier nur angedeutet werden kann:

Höchstwahrscheinlich waren nicht alle Jünger Jesu nach Galiläa geflohen; einzelne Jünger und Sympathisanten werden in der Hauptstadt zurückgeblieben sein, vor allem wohl solche Jünger, die weniger gefährdet waren oder deren Familie in Jerusalem selbst ansässig war. Sicher bezeugt ist uns das Bleiben in der Stadt für eine kleine Gruppe von Frauen, zu der auch Maria aus Magdala gehörte. Diese Frauen suchten am Morgen des ersten Wochentags vergeblich nach dem Leichnam Jesu. Sie fanden das Grab leer.

Die älteste Tradition über das leere Grab liegt uns in Mk 16, 1–8 vor. In die markinische Erzählung sind zwar schon fiktive Elemente eingeflossen; außerdem steht der gesamte Text der Erzählgattung *Vergebliche Suche nach einem Entrückten* sehr nahe. Trotzdem sehe ich mich nicht in der Lage, die hinter Mk 16, 1–8 stehende Überlieferung insgesamt als fiktiv zu deklarieren. Zwar bereitet heutzutage das leere Grab dem theologisch-systematischen Denken eher Schwierigkeiten, als daß es ihm hilft. Das darf jedoch für den Historiker kein Grund sein, für eine vom Anfang bis zum Ende *konstruierte* Erzählung zu plädieren. Zu deutlich sind jene Elemente, die noch den Atem wirklichen Geschehens an sich tragen: die Bestattung durch Josef von Arimatäa und damit die sichere Kenntnis des Grabes für die Urgemeinde; das Datum des ersten Wochentags, das offensichtlich nicht von der Erstvision, sondern von den Ereignissen am Grab herrührt; schließlich die Frauen, die in einer rein fiktiven Geschichte nur schwerlich zu Handlungsträgern gemacht worden wären. So ist – mindestens bis zum Beweis des Gegenteils – mit einem leeren Grab zu rechnen, das den in Jerusalem verbliebenen Jüngern zum Zeichen und zum Signal wurde. Zwischen Jerusalem und Galiläa werden dann Nachrichten hin und her gelaufen sein; das Nebeneinander von Visionserfahrungen in Galiläa und leerem Grab in Jerusalem führte die Jünger zu einer einheitlichen theologischen Deutung der Ostergeschehnisse, zusammenfaßbar in dem Satz: *Gott hat Jesus von den Toten auferweckt*. Die Nachricht vom leeren Grab mußte erst recht die apokalyptische Erwartung der Galiläer verstärken; sie bestärkte sie aber auch in ihrer Absicht, in die Hauptstadt zurückzukehren.

So werden wir die Darstellung des Lukas, daß zum Wochenfest eine umfangreiche Gruppe von Jesusjüngern in Jerusalem anwesend ist und sich dort in einem Obergemach um die Zwölf versammelt hat (vgl. Apg 1, 13f; 2, 1), als historisch glaubwürdig ansehen dürfen.

Anders verhält es sich mit der Pfingstgeschichte selbst, also mit der Erzählung von dem Sturm, den feurigen Zungen und dem Sprachenwunder, die Lukas an die Nachwahl

des Mattias anschließt. Apg 2, 1–36 ist ein Text, der bereits eine lange Überlieferungsgeschichte hinter sich hat, der innerhalb dieser Überlieferungsgeschichte verändert und aktualisiert und dann schließlich von Lukas noch einmal bearbeitet und ganz beträchtlich erweitert wurde. Sehen wir einmal von den Theophanienmotiven des Sturmes und des Feuers und sehen wir einmal von dem Sprachenwunder ab! Hier handelt es sich um die sekundäre, bereits aktualisierende Überlieferungsschicht vor Lukas. Sie stellt nach dem Vorbild des jüdischen Theologumenons vom *Sprachenwunder am Sinai* das Kommen des Gottesgeistes in Sturm und Feuer dar. Diese erzählerische Erweiterung überlagert einen alten Erzählkern, der noch kein Sprachenwunder kannte und in dem die Theophanienmotive »Sturm« und »Feuer« noch nicht enthalten waren. Der alte Erzählkern berichtete von einem Ereignis in der ältesten Urgemeinde, bei dem es innerhalb einer Gemeindeversammlung zu jenem ekstatischen Sprachphänomen gekommen war, das wir als Glossolie bezeichnen. Glossolie ist ein *Lobpreis Gottes* in stammelnder, unverständlicher Sprache, der in der Urkirche als Ergreifensein vom Geist Gottes verstanden wurde.

Daß es in der Pfingstgeschichte ursprünglich um Glossolie und nicht um ein Sprachenwunder geht, zeigen drei Beobachtungen: 1. In Apg 2, 4 begegnet der neutestamentliche terminus technicus für Glossolie: λαλεῖν γλώσσαις (vgl. 1 Kor 12, 30; 13, 1; Apg 10, 46; 19, 6). – 2. In Apg 2, 11 wird gesagt, die Jünger hätten bei ihrem Sprechen in fremden Zungen von den *Großtaten Gottes* geredet. Nun ist aber gerade das charakteristisch für die Glossolie: Sie ist keine Verkündigung, sondern ekstatischer *Lobpreis*, der sich unmittelbar an Gott richtet (vgl. Apg 10, 46). – 3. In Apg 2, 13 wird die Reaktion von Außenstehenden dargestellt: Diese halten die Jünger für betrunken. Genau dieser Eindruck aber paßt religionsphänomenologisch viel besser zu einem glossolalen Geschehen (vgl. 1 Kor 14, 23) als zu einem Sprachenwunder. – So können wir mit Sicherheit davon ausgehen, daß der älteste Erzählkern von Apg 2, 1–36 von dem Ausbruch eines ekstatischen Lobpreises Gottes in stammelnder Sprache innerhalb der ältesten Urgemeinde erzählte. Es besteht kein zwingender Grund, die Datierung dieses Geschehens auf das Wochenfest als ungeschichtlich zurückzuweisen.

Dann aber dürfen wir uns den größeren Zusammenhang etwa folgendermaßen vorstellen: Petrus, der Zwölferkreis und weitere Jünger kehren spätestens zum Wochenfest, vielleicht mit den üblichen Festkarawanen, von Galiläa nach Jerusalem zurück. Sie stehen noch ganz unter dem Eindruck der ersten Visionen; sie stehen unter dem Eindruck der Nachricht vom leeren Grab; sie kommen in einer hochgespannten eschatologischen Erwartung; sie erwarten die letzte, endgültige Erscheinung des Auferstandenen, die sich nun in aller Öffentlichkeit und in der Hauptstadt selbst vollziehen würde. Mit anderen Worten: Sie erwarten die Parusie! Sie stoßen in der Stadt zu denjenigen Jüngern, die dort geblieben sind; sie versammeln sich mit ihnen zum Erfahrungsaustausch und zum Gebet, und da kommt es – mitten in einer solchen Versammlung – zu dem beschriebenen ekstatischen Sprechen, das alle ergreift und bis in die Tiefe bewegt und erschüttert.

Diese Gebetserfahrung läßt eine tiefe Glaubensgewißheit zurück; sie schließt die Gruppe der Jesusjünger endgültig zur Gemeinde zusammen, und – das ist entscheidend – sie wird von der Gemeinde als *Geisterfahrung* gedeutet. Damit ist der Anfang der Geisterfahrung in der Kirche gegeben. Glossolalische Phänomene gibt es von da an immer wieder. Sie greifen im Zuge der späteren Mission auf andere Gemeinden über (vgl. Apg 10, 46; 19, 6). Noch zwanzig Jahre später begegnen wir ihnen in Korinth.

Wohl zugleich mit der Glossolalie tritt in der Urgemeinde das Charisma der Prophetie in Erscheinung (vgl. Apg 11, 27), das dann ebenfalls für lange Zeit die Entwicklung der Gemeinden begleiten sollte. Was nun beide Arten von Geisterfahrung, Glossolalie wie Prophetie, in unserem Zusammenhang so wichtig und bemerkenswert macht, ist zweierlei:

Erstens gibt es im Alten Testament und im Judentum eine breite Tradition, die das Kommen des Geistes Gottes als Phänomen der Endzeit begreift. Es genügt hier, an Joel 3, 1–5 zu erinnern. Dieser Joeltext wird in der Pfingstrede des Petrus zitiert (vgl. Apg 2, 16–21), wobei das Zitat folgendermaßen beginnt: »In der Endzeit [wörtlich: in den letzten Tagen] wird es geschehen, spricht Gott, da werde ich von meinem Geiste ausgießen über alles Fleisch. Eure Söhne und eure Töchter werden dann prophetisch reden und eure jungen Männer werden Visionen haben.« – Der Text zeigt deutlich, wie im Judentum das Kommen des Geistes den Anbruch der Endzeit, den Anbruch der letzten Tage der Welt, markieren kann. Übrigens zeigt er auch (was oft übersehen wird) die eschatologische Signifikanz, die Visionsphänomene haben können.

In unserem Zusammenhang ist nun aber zweitens zu beachten, daß in der Verkündigung Jesu der heilige Geist keine Rolle spielt. Der $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ -Begriff begegnet in synoptischen Jesusworten nur an wenigen Stellen, und dort ist er mit Sicherheit sekundär.

Vor dem skizzierten Hintergrund, daß es nämlich einerseits bei Jesus keine Geistverkündigung gibt, daß aber andererseits eine einflußreiche jüdische Tradition das Kommen des Geistes mit der Endzeit verbindet, wird die plötzliche und elementare Geisterfahrung der Jerusalemer Urgemeinde um so auffälliger. Die ekstatischen Phänomene des Pfingsttages und die pneumatische Deutung, die sie erfuhren, sind gar nicht denkbar ohne die feste Überzeugung der damals Beteiligten, daß die Endereignisse schon begonnen hatten. Die ekstatische Erschütterung der pfingstlichen Versammlung wurde sofort als jene eschatologische Geistausgießung interpretiert, von der schon die alttestamentlichen Propheten gesprochen hatten. Damit bestätigt sich erneut unser Interpretationsansatz, der ja besagte: Ohne das Koordinatennetz einer hochgespannten Enderwartung kann die Geschichte der ältesten Urgemeinde überhaupt nicht begriffen werden.

VIII. Die Naherwartung der Urgemeinde

Der Interpretationsansatz, der im Vorangegangenen anhand der österlichen Visionsphänomene, der Rückkehr der Jünger nach Jerusalem, der Nachwahl des Mattias und anhand des Pfingstereignisses durchgeführt wurde, könnte nun leicht noch weitergeführt und weiter verifiziert werden.

Es wäre dann erstens noch zu reden über die *Taufe*, die in der Urgemeinde von Anfang an gespendet wird und die eigentlich genauso abrupt und plötzlich da ist wie die Geisterfahrung. Sie läßt sich phänomenologisch nur begreifen als »eschatologisches Sakrament«, als rettende Versiegelung angesichts des nahen Endes.

Es wäre zweitens noch zu reden über die *Feier des Herrenmahls* in der Urgemeinde, die ebenfalls ganz unter eschatologischen Vorzeichen erfolgt. Das gottesdienstliche *marana tha* (vgl. 1 Kor 16, 22) stammt bereits aus der Jerusalemer Urgemeinde, und wenn es in Apg 2, 46 heißt: »Sie brachen in den Häusern das Brot, und sie hielten ihre Mähler ἐν ἀγαλλιάσει«, dann handelt es sich hierbei um den eschatologischen Jubel der Gemeinde, der in den Eucharistiefiern durchbricht; dann handelt es sich um die überströmende Freude von Menschen, die sich darüber freuen und freuen können, daß sie in ihren Mählern das ewige Mahl der Endzeit bei Gott vorwegnehmen dürfen, welches sie für die allernächste Zukunft erwarten.

Es wäre drittens noch zu reden über das *Selbstverständnis* der Urgemeinde, das sich in ihren Selbstbezeichnungen niedergeschlagen hat. Dabei würde deutlich werden, daß Begriffe wie οἱ ἅγιοι (Apg 9, 13; 2 Kor 9, 1), οἱ ἐκλεκτοί (Mk 13, 19–27) oder ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (Gal 1, 13; 1 Kor 15, 9) eine eschatologische Grundstruktur aufweisen. Sie meinen das Gottesvolk der Endzeit, das sich Gott selbst geschaffen, erwählt und geheiligt hat.

Es wäre dann viertens noch zu reden über das seltsame Phänomen, daß gerade die Jerusalemer Urgemeinde, die doch das Ende unmittelbar erwartet, verkündigend und missionierend vor Israel hintritt (vgl. Apg 2, 38–40). Es wäre zu zeigen, daß diese Verkündigung als letzter, *endzeitlicher Ruf zur Umkehr* und zur Sammlung Israels angesichts des nahen Endes zu interpretieren ist.

Und es wäre schließlich fünftens noch zu reden über die *Christologie* der Urgemeinde. Welche entscheidende Rolle in dieser Christologie der Menschensohntitel spielt, wie hier die Rede Jesu vom kommenden Menschensohn transformiert wird in die Rede von Jesus als dem kommenden Menschensohn und wie auf diese Weise die machtvolle Wiederkunft Jesu ganz in den Vordergrund tritt!

IX. Theologischer Ausblick

Aber das alles soll hier nun nicht mehr ausgeführt werden, weil wohl auch so längst deutlich geworden ist, wie und von welchem Ansatz her eine Geschichte der Urgemeinde zu schreiben wäre. Am Ende soll nur noch die Frage gestellt werden: Was bedeutet die

aufgewiesene eschatologische Struktur der ältesten Ostererfahrung für unseren Glauben und unsere Theologie?

Wenn die Auferweckung Jesu im aufgezeigten Sinn eschatologisches Geschehen ist, dann hat das Konsequenzen:

1. Wenn die Auferweckung Jesu im aufgezeigten Sinn eschatologisches Geschehen ist, dann ist sie nicht irgendein Heilsereignis, eines unter vielen anderen, sondern dann ist sie das Heilsereignis schlechthin, das große, alles abschließende und vollendende Handeln Gottes.

2. Wenn die Auferweckung Jesu im aufgezeigten Sinn eschatologisches Geschehen ist, dann ist sie nicht irgendein Mirakel, das unseren Glauben beweist, sondern dann ist sie selbst zentraler Mittelpunkt unseres Glaubens, der nur im Glauben ergriffen werden kann.

3. Wenn die Auferweckung Jesu im aufgezeigten Sinn eschatologisches Geschehen ist, dann hat sich Gott selbst in der Auferweckung Jesu definitiv mitgeteilt und offenbart, so daß die Auferweckung Jesu zur endgültigen und nie mehr überholbaren Selbstdefinition Gottes wird: Gott erweist sich endgültig und unwiderruflich als der Gott Jesu Christi; als der Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hat, und damit als der Gott, der die Toten lebendig macht, der den Menschen in unwiderruflicher Liebe annimmt und der treu zu seinen Verheißungen steht.

4. Wenn die Auferweckung Jesu im aufgezeigten Sinn eschatologisches Geschehen ist, dann hat das aber auch seine Konsequenzen für die Christologie: Denn dann ist ja gerade der Mensch Jesus als derjenige erwiesen, durch den sich Gott endgültig und unüberholbar offenbart hat und in dem er endgültig und unüberholbar gehandelt hat. Das genau ist der Punkt, an dem die Christologie der Urgemeinde dann angesetzt hat, und hier hat auch die heutige Christologie nach wie vor einen ihrer wichtigsten Ansatzpunkte.

5. Wenn die Auferweckung Jesu im aufgezeigten Sinn eschatologisches Geschehen ist, dann hat das schließlich auch Konsequenzen für das christliche Geschichtsbild: Dann ist nämlich die uns verheißene Zukunft nicht mehr etwas absolut Ausständiges, sondern dann hat sie bereits begonnen; dann hat mitten in der Geschichte dieser Welt die Vollendung und die Neuschöpfung aller Geschichte bereits ihren Anfang genommen; dann ist mitten in der Endlichkeit und Banalität unserer Welt Sinn und Ziel alles Lebens bereits verborgen anwesend – in der Wirklichkeit des Auferstandenen, der ja nicht akosmisch geworden ist, sondern der die Welt und die Materialität in ihrem Innersten verwandelt und verklärt.