

Ein radikaler Mutationssprung?

Annäherungen an das Auferstehungsgeheimnis im zweiten Band des Jesusbuches von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.

Samuel Vollenweider

Mit dem zweiten Band des Jesusbuchs von Joseph Ratzinger, Papst Benedikt XVI., befinden wir uns im *Gravitationszentrum* der theologischen Rechenschaft über Ursprung und Sinn des christlichen Glaubens. Erst hier, so konstatiert der Autor, stoßen wir in den Raum der entscheidenden Worte und Ereignisse des Lebens Jesu vor (Jesus II 13), erst jetzt werden wir der Tiefe des Weges Jesu ansichtig, die die Kirche in den folgenden Jahrhunderten auszuloten suchte (Jesus II 254). Um ein angemessenes Verständnis seines Themas zu erreichen, fordert Benedikt eine prinzipielle Wende in der historisch-kritischen Methode: Diese hat sich als theologische Disziplin zu verstehen, ohne ihre historische Orientierung aufzugeben (Jesus II 10–12). Im Zentrum steht dabei die reflektierte Wechselwirkung zweier Hermeneutiken: der Hermeneutik des Glaubens und derjenigen einer ihrer Grenzen bewussten historischen Hermeneutik. Soweit mag man dem engagierten Verfasser gern folgen, auch wenn man sich auf die geforderte Distanzierung von der als „positivistisch“ perhorreszierten kritischen Hermeneutik nicht so leicht einlassen wird.

Es kann nicht überraschen, dass sich das zweite Jesusbuch von Benedikt XVI. eng an die urchristliche Traditionsbildung anschließt, die Jesu Wirken in zwei Brennpunkten einer Ellipse konzentriert, in *Passion* und *Ostern*. Mehr noch: Man durfte erwarten, dass sich in der Sicht des Autors

die Selbsthingabe Jesu in der Stiftung des letzten Mahls, der nachmaligen *Eucharistie*, verdichtet. Hier fördert Benedikt das Urgestein zutage, das nicht nur die Zeit des Irdischen mit der nachfolgenden Zeit der Kirche verbindet, sondern speziell auch deren priesterliches Amt begründet (Jesus II 121–164). Unser Interesse gilt im Folgenden aber dem anderen, dem österlichen Brennpunkt (Jesus II 265–302). Hier haben wir es mit „einem wirklichen Ereignis von radikal neuer Qualität“ zu tun (Jesus II 301), diesseits von aller Spekulation oder Mystik, das den christlichen Glauben begründet. Auch an diesem Punkt können Benedikts scharf konturierte Urteile auf weite Strecken hin als zustimmungsfähig erachtet werden. Gerade die Exegese der letzten Jahrzehnte ist über die falschen Alternativen früherer Generationen, etwa über die Diastase von vorösterlichen und österlichen Jesusbildern, hinaus gekommen.

Im Zentrum kontroverser Debatten steht demgegenüber weiterhin die präzisere Beschreibung jener Vorgänge, die das urchristliche Reden von Selbstvergegenwärtigungen des auferstandenen Jesus, den *Christophanien*, ermöglicht haben und in denen es um Tragweite und Stellenwert des Osterbekenntnisses geht. Ich nenne zwei Punkte, bei denen aus der Perspektive einer hermeneutisch verantworteten neutestamentlichen Exegese erheblicher Diskussionsbedarf besteht: (1.) den Modus jener „Fußspur in der Geschichte“, die die Auferstehung Jesu „hinterlassen“ hat (Jesus II 300f), und (2.) den Modus der Analogien zwischen Auferstehung und Erkenntnissen neuzeitlicher Wissenschaft.

1. „Eine Fußspur in der Geschichte“

Stützt sich Benedikts Unterscheidung von Bekenntnistradition und Erzähltradition auf einen weit reichenden Konsens, so wird man zögern, ersterer eine Art „amtlicher“ Rechts-

struktur“ zuzumessen (Jesus II 285–288), weil sich die spätere Rechtsgestalt kirchlicher Bekenntnisse nicht ohne die Gefahr erheblicher Anachronismen auf so fluid formulierte Aussagen wie Röm 10,9 oder 1Kor 15,3–5 zurückprojizieren lässt. Den Bekenntnisaussagen misst der Autor einen höheren Autoritätsgrad zu als den Erzählüberlieferungen, die sich ja durch eine geradezu verwirrende und dissonante Erscheinungsvielfalt auszeichnen. Wir beginnen gleichwohl mit den Letztgenannten. An dieser Stelle sei ausdrücklich notiert: Benedikt, der Nachfolger des Petrus, spricht Maria Magdalena die Rolle der Erstzeugin zu (Jesus II 310)! Den Frauen war „die erste Begegnung mit dem Auferstandenen zudedacht“, während die Kirche „in ihrer rechtlichen Struktur auf Petrus und die Elf gegründet“ ist (Jesus II 288).

1.1 Die Christophanien in den Osterevangelien

Mit Recht arbeitet Benedikt an den Christophanien der Osterevangelien die eigentümliche Dialektik von Identität und Andersheit, von Leiblichkeit und Körperfreiheit heraus. Er identifiziert gerade deren narrative „Unbeholfenheit“ als Indiz für ihre „Wahrheit“, d. h. für ihre Historizität. Was als apologetisch eher störend einher kommt, gibt sich umso mehr als „Wiedergabe des Erlebten“ zu erkennen (Jesus II 291f).

Wir haben hier einen besonders markanten Fall vor uns, in dem die literarische Darstellung der Texte ohne methodischen Zwischenhalt als eine realistische Erfahrungsschilderung deklariert wird. Benedikt scheint den beschreibungssprachlichen Terminus „*Epiphanie*“ weiträumig zu umgehen. Die Ostererzählungen arbeiten aber unverkennbar mit Elementen antiker Epiphanieschilderungen und überhaupt epiphanialeer Imagination. Wenn der sekundäre Markusschluss in 16,12 seine Synopse der Christophanien mit der Wendung „er erschien in anderer Gestalt (*morphē*)“

leitmotivisch summiert, bringt er nur auf den Punkt, was die Ostererzählungen überhaupt kennzeichnet: das Spiel mit epiphanialem Topik, die von der Unerkennbarkeit der erscheinenden Person und ihrer nichtsomatischen Präsenz bis zu ihrem plötzlichem Verschwinden, dem *Aphanismós*, reicht.¹ Der epiphaniale Hintergrund bestätigt sich auch und gerade noch dort, wo die Texte absichtsvoll mit dessen Topik brechen, etwa mit dessen doketistischer Fluchtlinie, und kontrapunktische Akzente der somatischen Präsenz setzen, darunter speziell solche aus der Passionsgeschichte. Einen markanten Kontrast zur epiphanialem Motivik bilden vor allem Jesu programmatisches Essen (Lk 24,41–43; Joh 21,13 [?]) und seine Präsentation der Wundmale (Joh 20,20.25–27), aber auch unauffälligere Züge wie etwa das göttlich gewollte „Gehaltensein“ der Augen der Emmausjünger (Lk 24,16; vgl. V. 31).

Man kann die Darstellungsmittel aus dem Bereich der ‚verborgenen Epiphanien‘ als Indiz dafür werten, dass die urchristlichen Erzähler die österliche Präsenz des Gottessohns in den für sie ganz selbstverständlichen antiken Kontexten zu artikulieren versuchten. Epiphaniale Figuren reichen denn auch weit über die Ostergeschichten hinaus; so unterschiedliche Dokumente wie das Markusevangelium, die Pastoralbriefe oder das Christuslob in Phil 2,6–8 arbeiten mit. Umso mehr sticht der Kontrast zwischen den launigen Metamorphosen etwa der griechischen Götter und dem brutalen Sterben Jesu heraus. Die österliche Präsenz Christi teilt so auf der einen Seite die Geheimnistiefe göttlicher Gegenwart, wie sie die antiken epiphanialem Traditionen imaginieren, schreibt andererseits die Signatur von Leiden und Tod irreversibel in das Gottesbild ein.

Immerhin bezieht sich Benedikt explizit auf die alttestamentlichen Theophanien zurück, die als „Hilfe, die geheimnisvollen Erscheinungen des Auferstandenen zu verstehen“,

fungieren (Jesus II 292f.). Sie kommen freilich nur als Analogien in Betracht, besteht doch das „Neue der ‚Theophanie‘ des Auferstandenen“ darin, dass er sich als wahrer Mensch, der wirklich stirbt, und als wahrer Gott zu erkennen gibt. Von diesem Punkt aus hätte sich die Exegese der Ostererzählungen wahrscheinlich vertiefen lassen. Die Pfade führen von den Theophanien, die sprachlich besonders im „Erscheinen“, „sich sehen lassen“ der Christophanien greifbar sind (*ophthēnai*), über die Angelophanien der biblischen und jüdischen Literatur bis zu den paganen Epiphanien und zu den doketistischen Zuspitzungen im Bereich der christlichen Gnosis. Benedikt weicht diesem ganzen – durchaus abgründigen – Komplex aus, um die *Realistik* der österlichen Leiblichkeit Jesu zu schützen. Die „erneuerte, veränderte Weise von Materialität und Leben“ (Jesus II 300) ist es, die das Reden von Auferstehung konkretisiert und, in Verbindung mit dem Festhalten an der Faktizität des leeren Grabs, eine bessere Alternative zu den „verschwommenen“ Ideen moderner Theologie offeriert (Jesus II 279).

1.2 Die Christophanien in den Bekenntnstraditionen

Wenden wir uns nun dem Bereich der „Bekenntnstradition“ (Jesus II 273–285) zu, so bewegen wir uns in einem von massiven Verwerfungen gezeichneten Gelände, dessen Bruchlinien bis ins erste Jahrhundert zurückreichen. So diagnostiziert Paulus bei der von ihm gegründeten korinthischen Gemeinde einen erheblichen Aufklärungsbedarf (1Kor 15,1–58), während umgekehrt in der von Lukas entworfenen Szenerie auf dem Athener Areopag der religionsphilosophische Diskurs beim Reizwort der „Auferstehung“ abbricht (Apg 17,31f). Die Argumente sind, zumal nach den Debatten der 1990er Jahre, weithin ausgetauscht und die Positionen dementsprechend verhärtet. Wir begnügen uns deshalb mit drei Hinweisen.

Erstens: Benedikt legt in seiner Besinnung auf die alte Bekenntnisformel 1Kor 15,3–5 großes Gewicht auf das *leere Grab*, das auch Paulus „ganz offensichtlich“ voraussetze (Jesus II 280). Nun lässt sich die Notiz „er wurde begraben“ (V. 4a) in dieser Hinsicht nicht stark belasten, zumal hier die Grablegung dem Gestorbensein Jesu, also dem Tod, und nicht der Auferstehung (V. 4b) zugeordnet wird. Es muss also offen bleiben, ob die Überlieferung vom leeren Grab – genauer: von einem geöffnet vorgefundenen leeren Grab – bereits in die 30er Jahre zurückreicht.² Während das eigentümliche Schweigen der Frauen in Mk 16,8b eher dafür spricht, dass es sich um eine jüngere und deshalb erklärungsbedürftige Geschichte handelt, bleibt deren Verbindung mit dem Namen Josefs von Arimathäa, der in der ältesten Überlieferungsstufe noch nicht zum Jesusjünger mutiert ist, auffällig. Einverständnis herrscht sicher darüber, dass „das leere Grab als solches kein Beweis für die Auferstehung sein“ kann (Jesus II 279). Benedikt spitzt die Frage aber daraufhin zu, ob Jesu Auferstehung mit dem Verbleiben des Leichnams im Grab vereinbar sein kann und ob sich eine solche Anschauung im damaligen Jerusalem hätte halten lassen. Es empfiehlt sich, an diesem Punkt schärfer zwischen antiken und neuzeitlichen Fragestellungen zu differenzieren. Für antike Juden und ihre anthropologischen Basiskategorien ist in der Tat davon auszugehen, dass sie Auferstehung bzw. Auferweckung durch Gott wesentlich am toten Körper geschehen lassen. Hätte man also etwa Paulus danach gefragt, ob Jesu Grab leer oder voll gewesen sei, hätte er gewiss für die erste Option plädiert, sich aber zugleich über die seltsame Alternative gewundert, die in dieser Schärfe eben erst von einer neuzeitlichen Perspektive generiert wird. Ähnliches gilt für die Anschlussfrage nach der Verifikation der urchristlichen Verkündigung im zeitgenössischen Jerusalem. Sie mag sich so kaum gestellt haben,

weil sie auch wieder mit einem bestimmten neuzeitlichen Wahrheitsbegriff, gleichsam einer experimentellen Validierung, operiert. Dazu kommen mehrere andere Faktoren: die Scheu, Gebeine zu exhumieren, zumal im Abstand von einigen Wochen oder sogar Monaten; die Vieldeutigkeit eines leeren Grabs, wofür nicht nur Grabräuberei (Mt 27,64; 28,13–15), sondern auch die schlichte Verwechslung bei einer für mehrere Tote bestimmten Grabanlage in Betracht kommt; schließlich die Unsicherheit, ob man den Leichnam eines Exekutierten überhaupt bestattet hat.³

Zweitens: Es erstaunt, wie stark Benedikt das Verständnis von Jesu Auferstehung auf eine bestimmte Form von *körperlicher Materialität* hin zuspitzt. Zum in der Petruspredigt von Apg 2,27 zitierten Psalmwort 15,10 (LXX) heißt es: „Die Verwesung nicht schauen‘ – das ist geradezu die Definition von Auferstehung“ (Jesus II 281). Im Namen der biblischen Anthropologie wird dem modernen Denken und seinen theologischen Spekulationen Einhalt geboten (Jesus II 282). Wir blenden die hermeneutische Frage nach dem Recht dieser Alternative zunächst aus und fragen: Warum bleiben andere biblisch-theologische Sinnperspektiven von „Auferstehung“ und „Auferweckung“ so augenfällig unterbestimmt? Zu denken ist insbesondere an die folgenden beiden Interpretationsfiguren:

(a.) Die Aussage, wonach Gott Jesus von den Toten erweckt hat, bringt einerseits Gottes endzeitliche und unwiderrufliche Bestätigung von Botschaft und Anspruch des irdischen Jesus zum Ausdruck, andererseits entwirft sie eine neue Selbstdefinition Gottes, die derjenigen seines rettenden Wirkens beim Exodus (Ex 20,2; Num 15,41) und seinem endzeitlichen Auferwecken aller Toten (vgl. Achtzehngebet Ber. 2; Röm 4,17; 2Kor 1,9) zur Seite tritt. Vermutlich ist diese dezidiert theologische Dimension des Osterglaubens für den Autor zu wenig christologisch profiliert, obwohl sie

den inneren Zusammenhang zwischen dem ersten und dem zweiten Jesusbuch exzellent herausgestellt hätte.

(b.) Verbreitetem und wohl sehr altem urchristlichen Glauben gemäß bildet Jesu Auferstehung den programmatischen Auftakt zur Auferstehung aller Toten – oder jedenfalls der Christenmenschen –; sie antizipiert also die für zeitlich sehr nahe gehaltenen endzeitlichen Ereignisse (1Kor 15,20; 1Thess 4,16; Kol 1,18; Apk 1,5 usw.). Die Zurückhaltung unseres Autors gegenüber dieser Figur mag mit ihrer inhärenten Bindung an ein massives apokalyptisches Weltbild zu tun haben, auf das sich selbst ein dezidierter Neuzeitkritiker nicht ohne Reserve einlassen mag.

Drittens: Benedikt scheidet die Osterbegegnungen der Jünger scharf von allen Formen mystischer und spiritueller Erfahrung (Jesus II 293. 298f.). Er markiert damit eine – allerdings nicht explizit ausgewiesene – Gegenposition zu allen Formen von Visionshypothesen. Mit Bedacht lässt er sich auch nicht auf diejenige Spielform ein, die als ‚objektive‘ firmiert und die wissenschaftstheoretisch als Hybrid anzusprechen ist, weil sie deskriptive Analysen mit normativen Geltungsansprüchen vermischt.⁴

Es ist dem Modernekritiker Benedikt zuzugestehen, dass wir uns mit dem Visionsbegriff, der nur mit erheblichem religionspsychologischen Beschreibungsaufwand von der Phänomenologie der Halluzination abtrennbar ist, auf abschüssigem Gelände bewegen. Aber umgekehrt gilt: Auf dem Weg historischer Erkenntnis, gerade auch wenn sie sich mit hermeneutischer Selbstreflexion verbindet, kommen wir über die Ostererfahrungen der Jünger, die sich am angemessensten mit optisch-visuellen Kategorien beschreiben lassen, nicht hinaus. Weniger noch: Selbst diese Ostererfahrungen sind uns nur im Prisma späterer Texte greifbar. Immerhin rangiert das Selbstzeugnis des Paulus in 1Kor 15,8 (vgl. 9,1; Gal 1,16) unter gewissen Vorbehalten als Bindeglied, stellt

doch der Apostel seine Christusbegegnung in eine Reihe mit denjenigen der Urzeugen und scheint sich hierfür durchaus auf ein Einvernehmen mit den Repräsentanten der Urgemeinde berufen zu können (vgl. Gal 1,18–20; 2,6–9). Es fällt auf, dass Benedikt diesem Zeugnis kaum Tragweite zumisst (anders als den in der Apostelgeschichte berichteten Erscheinungen; vgl. Jesus II 288–290). Das ist verständlich: Bei der Berufungserfahrung des Paulus bietet sich die Visionskategorie nur schon deshalb an, weil hier alles dafür spricht, dass sich ihm der Gottessohn *vom Himmel her* offenbart hat und damit keinen Haftpunkt für eine realistisch entworfene Auferstehungsleiblichkeit offeriert.

Wir wagen es, diesen Abschnitt mit einer expliziten Antithese zum päpstlichen Jesusbuch zu beschließen: Jene göttliche „Fußspur in der Geschichte“, nach der unser Autor fragt, ist nicht in der Auferstehung Jesu zu orten, sondern im schlichten Faktum seiner Kreuzigung, also einem ganz und gar innerweltlichen Geschehen.² Die Bedeutungstiefe dieses *brutum factum* hat sich den Jüngern aber in der Ostererfahrung erschlossen, die wir unter neuzeitlichen Prämissen am angemessensten mit religionspsychologischen Kategorien beschreiben können.

2. „Ein radikaler Mutationssprung“

Wir hatten mehrfach Gelegenheit, die Parteinahme Benedikts für die überkommenen realistischen Deutungen des Ostergeheimnisses zu beobachten. Demgegenüber kommt die heute gängige Berufung auf das Koordinatensystem des neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnisses nicht gut weg, weil sie zwangsläufig in subjektivistische und relativistische Beliebigkeit mündet. Umso mehr nimmt man mit Interesse zur Kenntnis, dass der Autor für neuzeitliche Interpretationsfiguren durchaus aufgeschlossen ist. Das ist nicht nur

dort der Fall, wo er das historische Für und Wider bestimmter Überlieferungen sorgfältig gegeneinander abwägt – etwa bei der Frage nach dem Passacharakter des Abendmahls –, sondern auch hinsichtlich des Raum und Zeit transzendierenden Auferstehungsgeschehens. Mit der Metapher des „Mutationssprungs“ wagt sich Benedikt weit in die naturwissenschaftliche Theoriebildung hinaus (Jesus II 268. 299). Unabhängig davon, ob eine Bezugnahme auf Teilhard de Chardins Werk vorliegt (wofür zumal der Hinweis auf Christi kosmischen Leib im Kolosser- wie im Epheserbrief und der „Umbruch“ der Materie „in eine neue Wirklichkeitsweise“ sprechen [Jesus II 299f.]), verweist das Syntagma in den Kontext avancierter Evolutionstheorien, die den älteren Darwinismus mit der Genetik zur ‚synthetischen Theorie‘ kombinieren und Mutationen eine kreative Rolle im Evolutionsprozess irdischer Organismen, näherhin in der Artenbildung, zuschreiben. Wenn ich recht sehe, handelt es sich beim Terminus „Mutationssprung“ um eine eigenwillige Kombination aus Biologie und Quantentheorie, der in naturwissenschaftlichen Evolutionstheorien nur selten explizit begegnet.

Diskutiert wird in diesem Bereich, ob die Evolution an bestimmten Orten und über geologisch (!) kurze Zeitabschnitte hinweg ‚punktualistisch‘ relativ schnelle Prozesse der Artenbildung erkennen lässt oder ob sie sich an die alte Regel *natura non facit saltus* hält. Wie auch immer: Mit der Terminologie der (genetischen) Mutation bewegen wir uns in einem Terrain, das den Vertretern der überkommenen providentialistischen Schöpfungstheologie mit vielen Hindernissen und Fallgruben aufwartet.

Nun ist sich Benedikt des Risikopotentials seiner Begriffswahl sehr wohl bewusst. Bei diesem missverständlichen Wort handle es sich um eine „Analogie“, die Auferstehung ließe sich „als so etwas wie einen radikalen ‚Mutations-

sprung““ ansehen. Gleichwohl will sich der Autor der Attraktivität, die die Plausibilisierung alter theologischer Sätze durch neuzeitliche naturwissenschaftliche Kategorien erzeugt, nicht entziehen (ähnliches mag man auch in der schönen Metapher der „Raumfahrt des Herzens“ erkennen [Jesus II 311f]). Benedikt zeigt auch sonst ein offenes Ohr für die Wechselwirkung von Biologie und Theologie, etwa im Nachdenken über die Pilatusfrage ‚Was ist Wahrheit?‘, wo er im genetischen Code die Sprache Gottes vernimmt (Jesus II 217). Lässt man sich aber in diesem Ausmaß auf neuzeitliche Bedingungen des Verstehens ein, melden sich ernsthafte Bedenken gegen eine miraculöse Deutung der Auferstehung Jesu, die in den alten Osterzeugnissen im Horizont eines markant anderen Wirklichkeitsverständnisses⁶ ganz unbefangen vorausgesetzt wird. Mir scheint es mehr geraten zu sein, sich zunächst mit dem Befund von österlichen Visionen der Jesusanhängerinnen und -anhänger zu bescheiden, der sich religionspsychologisch ohne reduktionistische Verkürzungen beschreiben lässt.⁷ Diese Christusvisionen haben für ihre Empfänger den Status einer ‚Offenbarung‘, d.h. eines sich Zeigens einer sonst verborgenen Tiefendimension der Wirklichkeit. Mehr noch: Sie unterscheiden sich markant von anderen Visionstypen (wie demjenigen von 2Kor 12,2–4). Einen Schritt weiter tastet sich die theologische Reflexion voran: Sie bezieht die Leiblichkeit des Auferstandenen mit Gewinn auf Jesu gesamten *Lebensweg und dessen Ertrag*, nicht (nur) auf die materielle Form seiner Körperlichkeit. Wenn die Christen bekennen, dass Gott Jesus von den Toten erweckt hat, bedeutet es für sie, dass Jesu Botschaft von der endzeitlichen Liebe Gottes, die selbst die Macht des Todes bricht und die sich mit seiner Person verbindet, unwiderruflich ins Recht gesetzt wird. Schließlich stellen sich entscheidende hermeneutische Anschlussfragen, insbesondere diejenige, wie sich das ur-

christliche Bekenntnis vor dem Hintergrund seiner apokalyptischen Matrix in den Kontexten unseres spätmodernen Wirklichkeitsverständnisses artikulieren lässt.

Wir schließen mit einem kräftigen Beifall zum Ausblick, mit dem Benedikt sein Jesus-Diptychon beendet (Jesus II 303–318). Er plädiert hier für das Modell eines *triplex adventus domini*. In seinem *adventus medius* kommt der Herr gegenwärtig zu den Seinen und verwandelt die Geschichte. Wir freuen uns, dass Papst Benedikt von dieser Kraft getragen sein zweites Jesusbuch vorgelegt hat, und blicken mit Interesse auf seine Epilegomena voraus, die sich den Kindheitsgeschichten widmen werden.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. M. Frenschkowski, Offenbarung und Epiphanie. Bd. 2: Die verborgene Epiphanie in Spätantike und frühem Christentum (WUNT II 80), Tübingen 1997.
- ² Vgl. D. C. Allison, Resurrecting Jesus. The Earliest Christian Tradition and its Interpreters, New York 2005.
- ³ Zuversichtlich wieder J. G. Cook, Crucifixion and Burial, in: NTS 57 (2011) 193–213.
- ⁴ Vgl. H. Grass, Ostergeschehen und Osterberichte, Göttingen 1970, 243–249.
- ⁵ Vgl. I. U. Dalferth, Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten, in: ZThK 95 (1998) 379–409, hier: 385.
- ⁶ Vgl. St. Alkier, Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 12), Tübingen 2009.
- ⁷ Vgl. S. Vollenweider, Aussergewöhnliche Bewusstseinszustände und die urchristliche Religion. Eine alternative Stimme zur psychologischen Exegese, in: G. Theißen/P. von Gemünden (Hg.), Erkennen und Erleben. Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums, Gütersloh 2007, 73–90.