

nämlich die grundrechtlich gewährten Freiheiten nicht völlig sich selbst überlassen. Sie muß um ihrer Freiheitlichkeit willen insbesondere die Freiheiten im geistig-kulturellen Sektor schützen und ihre Entfaltung fördern, zumal diese Freiheiten in der Regel wirtschaftlich nicht abgesichert sind. Es ist deshalb nicht nur durch die positive Verfassung gedeckt, sondern auch sachlich gerechtfertigt, wenn der Staat gerade geistige Kräfte fördert und dabei die Kirchen als Träger eines geistigen Auftrags am Menschen besonders berücksichtigt.

8. Eine solche Förderung kann nicht mit dem Hinweis darauf abgelehnt werden, die Mitglieder gesellschaftlicher Gruppie-

rungen sollten freiwillig alle Kosten selbst bestreiten, die die von ihnen getragene Daseinsvorsorge mit sich bringt. Das wäre angesichts der Steuerbelastung des einzelnen Bürgers im Sozialstaat ein Anachronismus. Dies gilt auch für die kirchlich getragene Daseinsvorsorge: Im Zeitalter des Sozialstaates und angesichts der Entwicklung der Praxis der staatlichen Subventionierung in den letzten zwanzig Jahren wäre eine Ausparung der Kirchen aus der staatlichen Förderung eine Verletzung der staatlichen Neutralität; denn heute ist die staatliche Förderung nicht mehr die Ausnahme, sondern die Regel. Die staatliche Förderung ist keine Privilegierung, sondern die Zubilligung normaler, üblicher Behandlung.

Problembereich

Rolf Baumann

Was heißt Auferstehung Jesu?

Zum Stand ihrer theologischen Interpretation

In den vergangenen Jahren haben vor allem die „Ergebnisse“ der historisch-kritischen Auslegung des Neuen Testaments, zumal der Osterberichte der Evangelien, und — im Zusammenhang damit — die „positiven“ Neuschreibungen der Ostererfahrung der ersten Jünger durch *Rudolf Bultmann* und *Willi Marxsen* die Diskussion und oft auch die Predigt über die Auferstehung Jesu bestimmt. Die fachwissenschaftliche Auseinandersetzung mit den bekannten, zu Schlagworten erstarrten und zu Freund-Feind-Parolen vergrößerten Formulierungen, Jesus sei „ins Kerygma auferstanden“ und Ostern bedeute: „Die ‚Sache Jesu‘ geht weiter“¹, scheint fürs erste ausgestanden zu sein².

Bei dieser ganzen mehr und auch weniger sachlich ausgetragenen Debatte haben sich fundamentale Neueinsichten in die Eigenart und spezifische Erfahrung des Osterereignisses herausgeschält, die hier zusammenfassend vorgestellt werden sollen (I). Darüber hinaus ist das gegenwärtige Bemühen der Theologie aufzuzeigen, das Osterereignis stärker als bisher mit dem Tod Jesu und der vor Ostern von ihm bezeugten „Sache“ zu verklammern und den möglichen „Ort“ einer Auferstehungsverkündigung im Daseinsverständnis des Menschen aufzudecken, die gerade so einem Grundanliegen Bultmanns und Marxsens entspricht (II).

Ostern — endzeitliches Geschehen

Auferstehung bzw. Auferweckung Jesu bedeutet für das Neue Testament weder die Rückkehr eines Toten in das frühere Leben noch einfach die Fortsetzung dieses Lebens in der zukünftigen Welt Gottes. Es ist vielmehr von der Aussage auszugehen, „daß Christus, von den Toten auferweckt, nicht mehr stirbt; der Tod hat keine Macht mehr über ihn“ (Röm 6, 9); er als „der Lebendige“ schlechthin besitzt jetzt „die Schlüssel des Todes und der Welt des Todes“ (Offb 1, 18).

Seine Auferstehung steht im Horizont der damals erhofften endzeitlichen Totenaufweckung, die — wenigstens für die apokalyptische Richtung des Judentums — den Anbruch des zukünftigen Äons voraussetzte. Sie durchbrach zugleich diese jüdische Erwartung und erzwang eine „Neuaussage“, wenn hier über Einen gesagt wird, an ihm habe sich die endzeitliche, zumindest eine Mehrheit von Menschen betreffende Auferweckung vorwegereignet³. Christus erscheint als „der Erste der Entschlafenen“, der Mensch, durch den die Auferstehung der Toten kommt, der „Letzte Adam“, der „lebendigmachender Geist“ wurde (1 Kor 15, 20 f. 45). Weil durch Christus die Auferstehung der Toten kommt, wird für Paulus dort faktisch auch die Auferstehung Jesu geleugnet, wo die

zukünftige Auferstehung der Toten bestritten oder enthusiastisch vorweggenommen wird (1 Kor 15, 13.16).

Für die Auferstehung Jesu erweist sich daher der Begriff „historisches Faktum“ als *unangemessen*. In ihr handelt es sich um „endzeitliches Geschehen“, „ein Geschehen und Ereignis, das in Beziehung zu unserer Geschichte steht, aber die Kategorie ‚historisches Ereignis‘ sprengt“⁴. Sie berührt in den „Erscheinungen“ des Auferstandenen die irdische Geschichte; ihre eigentliche Dimension übersteigt aber den Raum der Geschichte. Es ist daher sachgemäß, daß die Evangelien — im Gegensatz zum apokryphen Petrus-evangelium und zu Darstellungen der Kunst — nicht den „Vorgang“ der Auferstehung zu schildern vermögen, sondern „nur“ Erscheinungen des Auferstandenen.

Hieraus folgt einerseits, daß sich das Osterereignis in den Horizont des modernen, rein innerweltlich-anthropologisch orientierten Geschichtsbewußtseins „nicht einordnen“ läßt und „diese Verlegenheit“ der Historie gegenüber „von der Sache her in Kauf zu nehmen“ ist, was letzten Endes darauf hinauslaufen kann, das historische Wirklichkeitsverständnis vom Glauben her in Frage zu stellen⁵. Andererseits stellt das Thema der Auferstehung Jesu auch umgekehrt ein Grenzproblem und damit einen Testfall für die mit den Methoden der historischen Wissenschaft arbeitende Exegese dar: „Was unseren Gegenstand betrifft, so stellt er, auf dem üblichen methodisch kontrollierbaren und wiederholbaren Weg entdeckt, sofort vor die Wahl, ihn entweder nach den Kriterien, die die Historie als Weltanschauung impliziert, umzuinterpretieren und auf das im ‚historischen‘ Zeitalter Verständliche zu reduzieren, oder jenes Verfahren aufzugeben, um mit Martin Heidegger zu reden, ‚Angebotenes so vorzustellen, daß es im Bekannten gleichsam untergestellt und dadurch gesichert‘ ist.“ Entscheidet man sich für den letzteren Weg — und der Theologe hat nach *Heinrich Schlier* keine andere Wahl —, „dann ist die Evidenz der Sache freilich nicht eine ‚historisch gesicherte‘, wohl aber, was doch mehr ist, eine sich geschichtlich überzeugend aufdrängende. Es ist die Evidenz eines sich unbefangen von sich selbst her zeigenden Phänomens.“⁶

Eine einmalige Erkenntnissituation

Die Auferstehung Jesu in eine die Geschichte vollendende Endgültigkeit des menschlichen Daseins hinein ist von ihrem Wesen her „ein Erkenntnisgegenstand absolut einmaliger Art“. Es handelt sich um keinen gewöhnlichen Erfahrungsgegenstand, dessen Erkenntnis unter die sonstige Erfahrung, ihre Bedingungen und Möglichkeiten, subsumiert werden könnte. Hinsichtlich dieses Ereignisses liegt „eine einmalige Erkenntnissituation“ vor. Es ist hier — so *Karl Rahner* — „der radikalste Fall des *gegenseitigen* Bedingungsverhältnisses von Glaube und Glaubensmotiv“ gegeben: Als grundlegendes endzeitlich-endgülti-

ges Heilsereignis ist diese „Auferstehung“ wesentlich Glaubensgegenstand und wird daher nur im Glauben erreicht; aber zugleich findet der Glaube in diesem Heilsereignis „seinen ihn ermächtigenden geschichtlichen Grund“, die Legitimation seiner selbst. „Glaube und Erfahrung, Bezeugung und Bezeugtes liegen hier vom Wesen der Sache her in einer einmaligen Weise ineinander, ohne daß deshalb diese Einheit eine undifferenzierte Einerleiheit würde und man so sagen dürfte, wir erreichten nichts als das Zeugnis selber und allein und nicht seine eigene Struktur, in der die Differenz zwischen Erfahrung und ‚objektiv‘ Erfahrenem erkennbar ist.“⁷

Folglich ist für uns die Ostererfahrung der Jünger „nie nur die bloß äußere Vermittlung (wie Telefondraht oder ein Fernrohr)“, die gleichsam wegfallen kann, wenn wir das Ereignis selbst in den Griff bekommen haben. „Osterglaube und Ostererfahrung (Glaube und sein Grund) sind schon bei Jesu Jüngern voneinander unlöslich; der Grund des Glaubens (der Auferstandene) wird erst als glaubensgründend im Glauben selbst machtvoll und zwingend erfahren.“ Damit hängt zusammen, daß der auferstandene Jesus nach dem Zeugnis des Neuen Testaments nur solchen Menschen „erschien“, die nicht in der objektivierenden Beobachterrolle blieben⁸.

Nach *Karl Rahner* gibt es zwar auch sonst Erfahrenes, das wirklich und doch nur in der Erfahrung eines anderen zugänglich ist, und dies um so mehr, je bedeutsamer und existentiell zentraler etwas ist. Aber zweifellos ist es hier anders, als wenn ein zuverlässiger Zeuge z. B. berichtet, er habe jemanden ins Wasser springen sehen. Denn in einem solchen Fall ist uns die Möglichkeit solcher Erfahrung unabhängig von dem Bericht schon aus der eigenen Erfahrung bekannt und verständlich, so daß durch den vermittelnden Bericht ein gewissermaßen unmittelbares Verhältnis zum Ereignis selbst entstehen kann. „Im Falle von Ostern ist es anders. Diese Erfahrung ist aus der Natur der Sache *sui generis*. Denn die Erfahrung eines Jenseitigen, der sich ‚zeigen‘ muß, unserer Raumzeitlichkeit nicht mehr angehört, einem Zugriff von unserer Seite nicht von vornherein schutzlos offensteht, ist gewiß kein Ereignis, das wir aus unserer Erfahrung her ‚verstehen‘, in seinen Möglichkeiten und Voraussetzungen von uns her schon übersehen, so daß wir von uns aus die alltäglichen Kriterien verwenden könnten zur Beurteilung der Frage, ob wir, als hier und jetzt geschehen und erlebt, es akzeptieren können.“ Angesichts der Auferstehung Jesu sind wir somit „auf das Zeugnis der Jünger in einem wesentlich radikaleren Sinn verwiesen als bei der Annahme sonstiger Augenzeugenschaften“⁹.

Erscheinungen und leeres Grab

Der besonderen Eigenart der Erkenntnissituation angesichts der Auferstehung Jesu tragen die Exegeten Rech-

nung, wenn sie in der Frage der vom Neuen Testament berichteten Ostererscheinungen gegenwärtig stärker als vor wenigen Jahren auf die „Person“ des hier Erscheinenden abheben. Schlier beschreibt das in den Erscheinungen Sich-Ereignende als „unmittelbare Erfahrung des gekreuzigten Jesus als des Auferstandenen und Erhöhten“, als „unmittelbare Wahrnehmung des sich wahrnehmen lassenden auferweckten und erhöhten Jesus Christus“ und betont, daß sich die Auferstehung Jesu Christi in der Geschichte als „Begegnis“ ereigne: „Die Begegnung, die den Zeugen widerfährt, geht von ihm aus. Und sie ist in Wort und Zeichen, in Gruß und Segen, in Anruf, Anrede und Belehrung, in Trost und Weisung und Sendung, in Stiftung neuer Gemeinschaft reine Gabe. Sie ist, könnte man auch sagen, das endgültige Gewähren seiner vollen Zuneigung und die Erfüllung des Wesens seiner Hingabe.“¹⁰ Aus dem Zeugnis derer, die den Auferstandenen sahen, spricht „Überwältigung“: „Es ist das Wort der auf solche Begegnung zunächst mit Bestürzung, Furcht, Nichterkennen, Zweifel, Unglaube reagierenden und also zunächst verschlossenen Zeugen, die dann aber durch die Selbstkundgabe des Auferstandenen ergriffen, aufgebrochen und in das Ereignis der Auferstehung hineingerissen wurden.“¹¹

Für *Hans Urs von Balthasar* zeigt sich in vielen Einzelzügen der Osterberichte, zumal im Motiv des Zweifels seitens der Jünger, „nicht nur die Freiheit des Auferstandenen, sich zu geben, wann und wie er will, sondern eine Freilassung des Menschen (als Aspekt der Ostergnade), zu reagieren, wie er will.“ Das heißt freilich nicht, daß der Auferstandene nicht „machtvoll genug“ sei, „um sich als evident durchzusetzen“; eher wird man sagen müssen: „der Auferstandene hat solche Freiheitsmacht, daß er dem begegnenden Menschen von dieser Freiheit zur Begegnung mitteilt.“ Aus demselben Grund will Hans Urs von Balthasar auch der Kritik am sogenannten „massiven Realismus“ mancher Auferstehungsgeschichten, wie er sich ausdrückt, „nochmals skeptischer“ gegenüberstehen.¹²

Während die Exegeten gewöhnlich das vierfache „er erschien“ in 1 Kor 15, 5—8 mit der theologisch reflektierten Selbstdarstellung des Paulus in Gal 1, 15f. zu füllen suchen, unternimmt *Franz Mußner* den gegenläufigen Versuch, das Wie der „Erscheinung“ von dem massiv realistisch geschilderten „Sichtbarwerden“ des Auferstandenen in Apg 10, 40f. her zu deuten, das Essen und Trinken einbegreift.¹³ Nach Rahner kann aber ruhig zugegeben werden, daß die auf den ersten Blick für uns sich als historische Details der Auferstehungs- bzw. Erscheinungsereignisse darbietenden Berichte eher zu deuten sind als plastische und dramatisierende Einkleidungen sekundärer Art der ursprünglichen Erfahrung: Jesus lebt, als daß sie diese selbst in ihrem ursprünglichen Wesen beschreiben; dieses sei, soweit uns zugänglich, „eher nach unserer Erfahrung des machtvollen Geistes des lebendigen Herrn zu deuten“

als nach Art mystischer Visionen oder fast massiv sinnlicher Erfahrung¹⁴.

Die ältesten Zusammenstellungen von „Erscheinungen“ in 1 Kor 15 sind nach *Ulrich Wilckens* als „Legitimationsformeln“ zu verstehen. Das heißt, sie werden unter dem Gesichtspunkt überliefert, daß durch sie die urchristlichen Führer vom Himmel her ihre Berufung und Vollmachtstellung empfangen haben (26). Dieses „Sendungsmotiv“ hat ursprünglich die Erscheinungen als ganze beherrscht. Erst später ist das „Motiv des Identitätsnachweises“, verbunden mit einem Interesse an den Erscheinungen als solchen, hinzugewachsen, das in vielen der anschaulichen Ostergeschichten der Evangelien zu finden ist (76f.). Da es „der Himmlische“ ist, der jeweils erscheint, macht es für das Neue Testament auch „keinen grundlegenden Unterschied“, ob Paulus seinen Auftrag vom Himmel her erfährt oder ob die Erscheinungsgeschichten des Matthäus- und Johannes-Evangeliums den Auferstandenen umgekehrt auf Erden auftreten lassen (91). In der besonderen Hervorhebung der Leiblichkeit des Auferstandenen bei Lk meldet sich eine Erweiterung des Identitätsmotivs: Es geht darum, „im Blick auf Jesus die Auferstehung der Toten zu verkündigen“ (Apg 4, 2) und zu sichern (23, 6ff.), auf die die Christen auch für sich hoffen (96). Als historisch möchte Wilckens wenigstens die Erscheinung vor Petrus und jene vor Jakobus festhalten; eine Vision einer ganzen Gruppe sei dagegen nicht ohne Schwierigkeiten vorzustellen (146f.).

Was das leere Grab betrifft, verteidigt Wilckens dessen historische Wahrscheinlichkeit — zumal durch den Hinweis auf die Funktion der Ostergeschichte im Erzählungszusammenhang der bereits vormarkinischen Passionsgeschichte: die Antwort Gottes auf das frevelhafte Tun der Menschen an seinem Repräsentanten und zugleich die Antwort auf die Frage nach Gott angesichts seines Leidens zu geben. In solchem Zusammenhang dient das leere Grab geradezu als „Siegestrophäe“ denen gegenüber, die Jesus zu vernichten trachteten (63f.).

Stellvertretend für viele seiner Kollegen kann Wilckens zusammenfassen: „Wie man die Auferstehung Jesu als Ursache für die Entdeckung des leeren Grabes durch kein historisches Argument *beweisen* kann, so kann man sie auch umgekehrt durch keine andersartige Erklärung des leeren Grabes *bestreiten*. Der Historiker steht in dieser Hinsicht vor einem Vorgang, der schlechterdings nicht mehr zu erhellen ist und nach der Vorstellung der urchristlichen Überlieferung auch nicht erhellt werden *kann*. Denn die Auferstehung selbst ist ja als ein endzeitliches Ereignis verkündigt und geglaubt worden, das sich als solches grundsätzlich jedem gegenwärtigen Erkennen entzieht. So war das leere Grab für die Alten nichts anderes als gleichsam die irdische Spur, die Jesu Auferweckung hinterlassen hatte, und darum der Ort, den Auferstandenen zu preisen, nicht aber seine Auferstehung zu beweisen“ (153f.).¹⁵

Auferstehung und „Sache Jesu“

Ausgehend vom Interesse des Neuen Testaments an der Identität des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten bzw. dem irdischen Jesus, unterstreichen gegenwärtig viele Interpreten diese Identität und versuchen darüber hinaus auch sachliche Brücken zur Verkündigung des historischen Jesus zu schlagen.

Schon vor Jahren hat *Gerhard Ebeling* darauf aufmerksam gemacht, daß „die vorwitzig klingende Frage“: Warum ist nicht Johannes der Täufer auferstanden? „außerordentlich hilfreich“ sein könne. Er leitete hieraus die Folgerung ab: „Nicht nur aus dem Zusammenhang mit dem Kreuz, sondern darum auch aus dem Zusammenhang mit der Ganzheit der Erscheinung Jesu will die Aussage ‚Er ist auferstanden‘ verantwortet werden. Allein so läßt sich die doch naheliegende Frage anders als positivistisch abtun, warum eigentlich nicht Johannes der Täufer von den Toten auferstanden sei — eine Möglichkeit, die Herodes mit einigem Gruseln erwog, als er von Jesu Taten hörte (Mt 14, 2). Nur im Kontext dessen, wer Jesus ist, läßt sich sagen: Er lebt.“¹⁶

Bei Schlier spiegelt sich dieses Interesse in der Formulierung: „Nicht irgendein beliebiger Toter ist von den Toten auferweckt worden. Nicht ein beliebiger Tod hat sich als Auferweckung erwiesen. Sondern dieser Tote am Kreuz ist in das Leben eingegangen, und dieser sein Tod, der Tod seiner gehorsamen Liebe, ist der Tod des Todes geworden“ (35). Nach Wilkens war Jesu Predigt des nahen Gottesreiches der Sache nach Predigt der Liebe als der letzten, entscheidenden Macht; dementsprechend war das Gewahren dieses Jesus als Auferstandenen und von Gott endzeitlich ins Recht Gesetzten der Sache nach „die ewige Rechtfertigung der Liebe als der letzten entscheidenden Macht“, die die Jünger in ihrem auferstandenen Meister gesehen haben (166). Mußner schlägt den umgekehrten Weg ein, indem er aufzuzeigen sucht, daß die „Sache Jesu“ sich bereits auf die Überwindung der Todesherrschaft in der Auferweckung der Toten zu ewigem Leben richtete: Ostern, das heißt Jesu eigene Auferstehung von den Toten, liegt somit „ganz auf der Linie seiner ‚Sache‘“, wenngleich „in unerhörter Überbietung“ (56 f.). Auch nach J. Blank kann man nicht kräftig genug unterstreichen, daß die christliche Gemeinde den Gekreuzigten Jesus Christus als den Auferstandenen verkündigt. Damit ist schon im Ansatz gegeben, daß sie die Osterbotschaft und die Osterwirklichkeit „nicht als eine Flucht aus der Geschichte“ verstand, sondern „als neues Ja zur Geschichte und damit zum irdischen Jesus, dem Gekreuzigten“. „Die Urkirche hat letzten Endes nicht trotz Ostern am Kreuz Jesu und an der Jesus-Geschichte festgehalten, sondern gerade wegen Ostern und aufgrund von Ostern.“¹⁷

So richtig und hilfreich diese Akzente sind, es besteht trotzdem nicht sehr rasch wieder die Gefahr, daß die Auf-

erstehung Jesu zu einer besonderen, isoliert erscheinenden Glaubenswahrheit aufgebaut wird — wenn in ihr mit *Joseph Blank* „jener ausgesprochene Sonderfall des Handelns Gottes“ gesehen wird, „woran das, was ‚Handeln Gottes‘ besagt, erst in letzter Radikalität abzulesen ist, weil jede andere Deutungsmöglichkeit, die vielleicht noch in Frage käme, durch den besonderen Charakter dieses Ereignisses selbst ausgeschlossen und kritisch in Frage gestellt wird“ (179)? Wenn es sich hier für Schlier um „die alles entscheidende Tat Gottes“ handelt, mit der die Gottesfrage unausweichlich gestellt ist (16)? Wenn Mußner als letztes Kapitel seines Buches über die Auferstehung (fast) offenbarungspositivistisch nur 1 Kor 15, 14—19.32 zitiert: „Ist Christus nicht auferweckt worden, ist folglich leer unsere Predigt, leer auch euer Glaube . . .“ und die Bemerkung dazusetzt: „Dem ist nichts mehr hinzuzufügen“ (200)?

Die „ursprüngliche“ Theologie der Auferstehung

Dieses auch für die Verkündigung schwerwiegende Problem scheint *Karl Rahner* in der *Quaestio disputata* „Christologie — systematisch und exegetisch gesehen“ einen großen Schritt einer Aufhellung näherzubringen, indem er nach jenem „Kern ursprünglicher Erfahrung an Jesus als dem Christus“ fragt, „die die ursprüngliche, unableitbare erste Offenbarung der christlichen Christologie ist und sich dann später im ‚späten‘ Neuen Testament und in der kirchenamtlichen Lehre reflexer und artikulierter auslegt“ (35).

Grundlegend ist dabei die Erkenntnis der *Einheit von Tod und Auferstehung Jesu*: „Der Tod Jesu ist ein solcher, der von seinem eigensten Wesen aus in die Auferstehung sich aufhebt, in *diese* hineinstirbt. Und die Auferstehung bedeutet nicht den Beginn einer neuen, mit anderem Neuen erfüllten, die Zeit weiterführenden Lebensperiode Jesu, sondern gerade die bleibende, gerettete Endgültigkeit des einen, einmaligen Lebens Jesu, der gerade auch durch den freien Tod im Gehorsam diese bleibende Endgültigkeit seines Lebens gewann“ (36).

Für Rahner ist von diesem Ansatz bei der Einheit von Tod und Auferstehung Jesu her auch klar, „daß Person und ‚Sache‘ (des irdischen Lebens der Person) nicht getrennt werden dürfen“, wenn von Auferstehung und von der Interpretation dieses Wortes die Rede ist: „Die wirkliche ‚Sache‘ ist, wird sie nicht idealistisch ideologisiert, die im konkreten Dasein der Person vollzogene Sache, ist also als bleibend gültige die Gültigkeit der Person selbst.“

Ferner ergibt sich aus diesem Ansatz: „Wenn die Auferstehung die gültige Bleibendheit seiner Person und Sache ist und wenn diese Person-Sache nicht die Bleibendheit irgendeines Menschen und seiner Geschichte meint, son-

dern die *Sieghaftigkeit* seines Anspruchs bedeutet, der absolute Heilmittler zu sein, dann ist der *Glaube* an seine Auferstehung ein inneres Moment dieser Auferstehung selbst und nicht die Kenntnisnahme einer Tatsache, die von ihrem Wesen her ebensogut ohne diese Kenntnisnahme bestehen könnte... In *diesem* Sinn kann man ruhig und muß man sagen, daß Jesus in den Glauben seiner Jünger hinein aufersteht. Aber dieser Glaube, in den Jesus hinein aufersteht, ist nicht eigentlich und direkt der Glaube an diese Auferstehung, sondern jener Glaube, der sich als göttlich gewirkte Befreiheit über alle Mächte der Endlichkeit, der Schuld und des Todes weiß und sich dafür ermächtigt weiß dadurch, daß diese Freiheit in Jesus selbst sich ereignet hat und für uns offenbar geworden ist.“¹⁸

Damit ist indirekt die „ursprüngliche“ Theologie der Auferstehung bereits angedeutet. Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen stellt Rahner die Frage ausdrücklich, „was eigentlich mit der Auferstehung dieses Jesus erfahren, bezeugt und geglaubt wird“. Er greift dabei auf das bisher Dargelegte zurück: „Dieser Jesus mit seinem *konkreten* Anspruch und seiner Geschichte wird in der Auferstehungserfahrung als bleibend gültig und von Gott angenommen erfahren.“ Frage: „Welcher reale, von ihm selbst unablösbare Anspruch wird dadurch als gültig erfahren?“ Antwort: „*Derjenige, den er in seinem Leben erhoben hat*“, „der Anspruch, daß mit ihm eine neue, unüberholbare, endgültige, von sich aus siegreich sich durchsetzende, von ihm nicht ablösbare Nähe Gottes gegeben ist, die er das gekommene-kommende Reich Gottes nennt, das den Menschen zu der expliziten Entscheidung zwingt, ob er diesen so nahegekommenen Gott annimmt oder nicht“¹⁹.

Transzendente Auferstehungshoffnung

Durch die Auferstehung ist Jesus somit als der absolute Heilbringer oder — vorsichtiger formuliert — als der *letzte* Prophet „bestätigt“. Sein Wort erweist sich als „das letzte Wort Gottes, das in Jesus da ist, weil darüber hinaus nichts mehr zu sagen ist, weil Gott wirklich streng sich *selbst* in Jesus zugesagt hat“. Jesus ist „die geschichtliche Gegenwart dieses letzten, unüberbietbaren Wortes der Selbsterschließung Gottes: Dieses ist sein Anspruch, und als solcher wird er durch die Auferstehung bestätigt, ewig gültig und als ewig gültig erfahren. In diesem Sinn jedenfalls ist er der ‚absolute Heilbringer‘“ (45 f.).

Damit ist nach Rahner Jesus „derjenige, als den ihn die späte neutestamentliche Theologie und die kirchliche Christologie aussagen wollen“: *der Sohn und das Wort Gottes*. Damit ist aber auch ein Ansatz gegeben „für eine *Christologie von der Einheit des (historisch greifbaren) Anspruchs Jesu und der Erfahrung seiner Auferstehung her*“ (46 f.).

Ein solcher Ansatz eröffnet für Rahner auch einen „Ort für eine Lösung des Verifikationsproblems der Christologie, weil dieser Ansatz die faktische, aber als solche geglückt erfahrene Einheit einer transzendentalen Erfahrung (transzendente Christologie, transzendente Auferstehungshoffnung) und einer ihr korrespondierenden geschichtlichen Erfahrung ist“ (47). Was ist damit gemeint?

Wie Rahner bereits früher darlegte, kann die Auferstehung Jesu als Grunddogma des Christentums nur dann glaubhaft verkündigt werden, wenn der Horizont im Dasein des Menschen aufzuweisen ist, innerhalb dessen so etwas wie die Auferstehung Jesu verstehbar und glaubwürdig „ankommen“ kann. Dieser Horizont ist darin gegeben, daß der Mensch auf die Vollendung des Menschen hin lebt, auch wenn er sich das Wie dieser Vollendung nicht „vorstellen“ kann: „Der Mensch ist das Wesen der *Erwartung der Zukunft*, die *Vollendung* ist.“²⁰ Mit anderen Worten: „Jeder Mensch vollzieht mit transzendentaler Notwendigkeit entweder im Modus der freien Annahme oder der freien Ablehnung den Akt der Hoffnung auf seine eigene Auferstehung. Denn jeder Mensch will sich in Endgültigkeit hinein behaupten und erfährt diesen Anspruch in der Tat seiner verantwortlichen Freiheit, ob er die Implikation seines Freiheitsvollzugs zu thematisieren vermag oder nicht, ob er sie glaubend annimmt oder verzweifelt ablehnt.“ Bejaht der Mensch seine Existenz als bleibend gültige und zu rettende und verfällt er dabei nicht dem Mißverständnis eines platonisierenden, anthropologischen Dualismus, dann „bejaht er hoffend seine Auferstehung“²¹.

Es ist geradezu erstaunlich, wie sehr die von Rahner bemühte transzendente Auferstehungshoffnung des Menschen in mancherlei Hinsicht den Strukturen jüdischen Gottesglaubens entspricht, der lange ohne eine ausdrückliche Hoffnung auf eine Auferweckung der Toten auskam: „Die alttestamentliche Frömmigkeit kennt keine in sich bestehende ‚Natur‘, kein ewiges, unzerstörbares Weltall, keine ewige Wiederkehr alles Geschehenen nach unverbrüchlich funktionierenden Naturgesetzen. Die ‚Wirklichkeit‘ der Welt, in der Menschen leben, ist vielmehr durch Gottes machtvollen Willen gesetzt, der stets frei und aktuell waltet, mit dem man nicht rechnen, sondern auf den man sich verlassen muß. Darum ist grundsätzlich Vertrauen, Glaube die der Wirklichkeit entsprechende vernünftige Haltung. Die Welt ist zutiefst wunderbar, nicht nur an ihrem Rande, sondern vor allem in ihrer alltäglichen Mitte. Denn der Mensch verdankt sich und seine Welt Gottes Treue, der Beständigkeit seiner schöpferischen Güte, die Leben und Bestehen gewährt. Auferweckung der Toten ist darum für jüdischen Glauben gar nicht etwas so schlechterdings Unerhörtes, des Unwirklichen Verdächtiges, wie viele von uns das heute empfinden und meinen. Zwar gehört Auferweckung der Toten natürlich auch für den Juden in den Bereich des alltäglich nicht Erfahrbaren; sie gehört zu dem, was man von

Gott erhofft. Aber solche außerordentliche Hoffnung ist nur eine Konsequenz aus der alltäglichen Hoffnung.“²²

Mit dem Verweis auf eine solch transzendente Auferstehungshoffnung will Rahner nicht bestreiten, daß es dem Menschen von der Erfahrung der Auferstehung Jesu her besser gelingt, dieses Selbstverständnis faktisch zu objektivieren. Diese transzendente Auferstehungshoffnung ist aber zugleich „*der Verständnishorizont für die Glaubenserfahrung der Auferstehung Jesu*“. Denn diese transzendente Hoffnung sucht, wo sie nicht verdrängt wird, notwendig „ihre geschichtliche Vermittlung und Bestätigung, an der sie ausdrücklich werden kann“ — wobei es sich im Grunde nur noch um die Frage handelt, „ob diese transzendente Auferstehungshoffnung noch schlechthin in der Geschichte *sucht*, ob sie einem Auferstandenen begegnen könne, oder ob es ihn ‚schon‘ gibt und er als solcher im Glauben erfahren werden kann“ (39 f.).

Hieraus ergibt sich ein weiterer Schritt: So sehr der christliche Glaube an das Zeugnis derer gebunden bleibt, die den auferstandenen Herrn „gesehen“ haben, ebenso gilt *auch*: Wir sind „nicht einfach und schlechterdings außerhalb der Erfahrung der apostolischen Zeugen“, denn wir hören dieses Zeugnis der Apostel „mit jener transzendentalen Auferstehungshoffnung“, von der die Rede war; „wir vernehmen also gar nicht etwas, was gänzlich unerwartet und gänzlich außerhalb unseres Erfahrungshorizontes und unserer Verifikationsmöglichkeit liegt“ (41).

Umgekehrt gilt aber ebenso: „Ohne die Erfahrung des Geistes, d. h. in diesem Fall ohne die glaubend angenommene Erfahrung der Sinnhaftigkeit des Daseins (so wie es ist, also als Ganzes), wird das vertrauende Sich-Einlassen auf das Osterzeugnis der Jünger nicht geschehen, so sehr jenes auch an diesem seine eigene Kraft in vielen Fällen gewinnen und auf jeden Fall erst in diesem voll zu seinem eigenen Wesen kommt. Nur der Hoffende kann die Erfüllung der Hoffnung sehen, und an der gesehenen Erfüllung kommt die Hoffnung in die Ruhe ihrer eigenen Existenz. Dieser ‚Zirkel‘ braucht und kann nicht aufgesprengt werden. Aber der zur Hoffnung der ‚Auferstehung‘ seines Fleisches (das er ist, nicht das er nur ‚hat‘) Aufgerufene kann durch Gottes Gnade in diesen ‚Zirkel‘ hineinspringen. Wie soll es hier auch anders sein, wo der totale Einsatz der Person nicht gegenüber diesem oder jenem neben vielem anderen Gleichrangigen, sondern gegenüber der letzten Sinngebung des ganzen Daseins, die geschichtlich erscheint, vollzogen werden soll?“²³

Nichts zwingt uns, aber vieles ermächtigt uns

Die pastoralen, katechetischen und homiletischen Konsequenzen der Rahnerschen Interpretation liegen auf der Hand. In geradezu bewegenden Worten kann Rahner

formulieren: „Wird diese bedacht, welchen Grund sollten wir haben, der uns vor unserem sittlichen Wahrheitsgewissen verbietet, uns auf die Ostererfahrung der ersten Jünger zu verlassen? Nichts zwingt uns, ihnen zu glauben, wenn wir nicht wollen und skeptisch bleiben. Aber vieles ermächtigt uns, ihnen zu glauben. Es wird von uns das Kühnste und doch wieder Selbstverständlichste gefordert: unser Dasein daran zu wagen, daß es als Ganzes auf Gott hin angelegt ist, einen endgültigen Sinn hat, heilbar und rettbar ist, daß eben dieses in Jesus exemplarisch und produktiv sich ereignet hat und daß im Blick auf ihn es möglich ist, das von uns selbst zu glauben, wie es die ersten Jünger getan haben, in denen das, was wir immer tun ‚möchten‘ (nämlich glauben) und wofür wir aus der Tiefe unseres Wesens heraus die geschichtliche Gegenständlichkeit suchen, bei der dieser Glaube ankommen kann, wirklich geschehen ist mit einer Absolutheit bis in den Tod.“

Haben wir eine bessere Lösung der Grundfrage nach dem Sinn unseres Daseins? Ist es wirklich ehrlicher oder einfach im tiefsten Grund feiger, vor dieser Grundfrage skeptisch die Achseln zu zucken und dennoch so weiterzumachen (indem wir leben und anständig zu leben versuchen), als ob das Ganze eben doch einen Sinn habe? Es braucht nicht behauptet zu werden, daß jeder, der meint, nicht an Jesu Auferstehung glauben zu können, nicht in einer letzten und bedingungslosen Treue zu seinem Gewissen zu leben vermöchte. Wohl aber wird hier behauptet, daß, wer dies wirklich tut, entsprechend oder widersprechend zu den eigenen reflexen Interpretationen seines Daseins, an den für ihn namenlosen Auferstandenen glaubt, ob er es ausdrücklich weiß oder nicht. Denn auch ein solcher zielt in der Grundentscheidung seiner Existenz auf das heile, gerettete Dasein (‚mit Leib und Seele‘) als das, was diese Zeitlichkeit selbst verwandelt, zielt also in die Geschichte und weiß höchstens noch nicht, ob sie schon an jenem Punkt angelangt ist, den wenigstens als Zukunft der Geschichte auch ein solcher Glaube bekennt. Dann aber braucht dieser Glaube, der auch unserer ist, nicht davor zurückzuschrecken (im Blick auf Jesus und den Glauben seiner Jünger) zu bekennen: es ist schon geschehen.“²⁴

¹ Vgl. R. Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (Sitzungsber. der Heidelberger Ak. d. Wiss., Philos.-histor. Klasse Jg. 1960, 3. Abh.), Heidelberg ³1962, 27, und W. Marxsen, Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem, in: W. Marxsen u. a., Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus, Gütersloh ³1966, 29.

² Vgl. die Beiträge von U. Wilckens, G. Dellling und H.-G. Geyer, in: Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus, a. a. O.; Zur Diskussion um die Auferstehung in HK, Juli 1968 322—328; K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift (Quaestiones disputatae 38), Freiburg-Basel-Wien 1968, 320 ff., 340 ff.; J. Blank, Paulus und Jesus (StANT XVIII), München 1968, 170—178; H. Schlier, Über die Auferstehung Jesu Christi (Kriterien 10), Einsiedeln 1968, 39—42; P. Schoonenberg, Ein Gott der Menschen, Zürich-Einsiedeln-Köln 1969, 169—180; F. Mußner, Die Auferstehung Jesu (Bibl. Handbibliothek VII), München 1969, 13 bis

20.74—80; J. Kremer, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi (SBS 17), Stuttgart 1970, 95—131.147—149; ders., . . . denn sie werden leben, Stuttgart 1972, 31—38. ³ Vgl. R. Schnackenburg, Zur Aussageweise „Jesus ist (von den Toten) auferstanden“, in: Biblische Zeitschrift NF 13 (1969) 1—17, bes. 14—16 und U. Wilckens, Auferstehung (Themen der Theologie 4), Stuttgart - Berlin 1970, 101 bis 144, bes. 132. ⁴ So J. Kremer, Das älteste Zeugnis, a. a. O. 133; vgl. z. B. K. Lehmann, a. a. O. 339, J. Blank, a. a. O. 170 ff. ⁵ J. Blank, a. a. O. 177 f. (unter Berufung auf J. Moltmann). ⁶ H. Schlier, a. a. O. 69 f. ⁷ K. Rahner, Auferstehung Jesu, in: Sacramentum Mundi I, Freiburg - Basel - Wien 1967, 404 f. ⁸ K. Rahner, ebd. 417 und K. Lehmann, a. a. O. 338 Anm. 857; vgl. G. Lohfink, Die Auferstehung Jesu und die historische Kritik, in: Bibel und Leben 9 (1968) 37—53, bes. 51—53 und jetzt K. Lehmann, Die Erscheinungen des Herrn, in: H. Feld - J. Nolte (Hrsg.), Wort Gottes in der Zeit. Festschrift K. H. Schelkle, Düsseldorf 1973, 361—377. ⁹ K. Rahner, a. a. O. 417 f. ¹⁰ H. Schlier, a. a. O. 41.38; ähnlich K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tag, a. a. O. 341, der ebd. 340 Anm. 860 den von W. Marxsen gebrauchten Begriff „Widerfahrnis des Sehens“ tiefest einen „Un-Begriff“ nennt; vgl. F. Mußner, a. a. O. 73 f. ¹¹ H. Schlier, a. a. O. 46. ¹² H. U. von Balthasar, Mysterium Paschale, in: J. Feiner - M. Löhrer (Hrsg.), Mysterium Salutis III/2, Einsiedeln - Zürich - Köln 1969, 133—326, bes. 309 f. ¹³ Vgl.

z. B. J. Kremer, Das älteste Zeugnis, a. a. O. passim; F. Mußner, a. a. O. 71 f. ¹⁴ K. Rahner, Grundlinien einer systematischen Christologie, in: K. Rahner - W. Thüsing, Christologie — systematisch und exegetisch (Quaestiones disputatae 55), Freiburg - Basel - Wien 1972, 42 f. ¹⁵ U. Wilckens, a. a. O. Zur Überlieferung vom leeren Grab vgl. bes. J. Kremer, . . . denn sie werden leben, a. a. O. 59—84. Einzelauslegung bei J. Kremer, Die Osterbotschaft der vier Evangelien, Stuttgart 1967; F. Schneider - W. Stenger, Die Ostergeschichten der Evangelien, München 1970. ¹⁶ G. Ebeling, in: Was heißt: Ich glaube an Jesus Christus?, hg. von der Evang. Landessynode in Württemberg, Stuttgart 1968, 67.69. ¹⁷ J. Blank, a. a. O. 182 f. ¹⁸ Zur Einheit des Todes und der Auferstehung Jesu vgl. auch die Ansätze bei K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tag, a. a. O. 333—350; H. U. von Balthasar, a. a. O. 159—161; H. Jellouschek, Zur christologischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, in: Theologische Quartalschrift 152 (1972) 112—123, bes. 115 ff. ¹⁹ Von hier aus sind theologische Entwürfe möglich, die die Auferstehung Jesu und eine endzeitliche Hoffnung nur sehr eingeschränkt ins Auge fassen; vgl. etwa die Theologie der Quelle „Q“ oder die Bemerkungen bei P. Schoonenberg, a. a. O. 172 f. 176 f. ²⁰ K. Rahner, in: Sacramentum Mundi I, a. a. O. 403. ²¹ Ders., Grundlinien, a. a. O. 38 f. ²² Vgl. U. Wilckens, a. a. O. 31. ²³ K. Rahner, in: Sacramentum Mundi I, a. a. O. 418. ²⁴ Ebd. 419 f.

Länderbericht

Australien im Jahre 1973

Ein Land mit neuem Selbstbewußtsein

Der 40. Eucharistische Weltkongreß, der vom 18. bis 25. Februar in Melbourne, der zweitgrößten Stadt Australiens stattfand, lenkte — ähnlich wie kurz zuvor der Regierungswechsel — für kurze Zeit das Interesse auf diesen so fernen Kontinent. Noch ist es zu früh, um bereits Schlußfolgerungen aus dem Kongreß für die gesamte Kirche und für die Christen Australiens zu ziehen. Doch läßt sich sicherlich mit Recht behaupten, daß diese internationale Veranstaltung einen wichtigen Einschnitt für die katholische Kirche Australiens markiert und wahrscheinlich Impulse freigesetzt hat, die andernfalls erst in Jahren oder Jahrzehnten spürbar geworden wären. Schon allein die Tatsache, daß Priester und Laien den ursprünglichen Plan für den Kongreß mit Mehrheit wegen seines Gepräges und seines demonstrativen Charakters ablehnten, machte eine erstaunliche Entwicklung deutlich. Dieser Widerstand, bei dem man die Dritte Welt und die gerade begonnene praktizierte Ökumene im Auge hatte, war erfolgreich. Der Erzbischof von Melbourne, James Knox, schaffte es, während des Papstbesuches im Dezember 1970 in Australien, einen Alternativplan durchzusetzen, der später weite Zustimmung fand und nun den Charakter des Kongresses prägte: Ökumene, soziale Verantwortung, Einfachheit, weniger Massenveranstaltungen, dafür Arbeitskreise und Diskussionsforen, intensive Vorberei-

tung. So erreichte man auch das Ziel eines für alle Christen geöffneten „Volkskongresses“ bzw. eines „Arbeitskongresses“.

Von den mehr als einjährigen Vorbereitungsdiskussionen und Seminaren an der Basis, in Haus- und Nachbarschaftsgemeinschaften, in Pfarreien und Dekanaten, gingen wichtige Anregungen zu dem Leitthema „Liebet einander, wie ich euch geliebt habe“ aus. Auf ökumenischer Basis schaffte man es zudem, viele Abseitsstehende anzusprechen. Angesichts dieser fast ausschließlich von Australien geleisteten Vorarbeit und der Tatsache, daß statt der erwarteten 70 000 ausländischen Teilnehmer nur rund 4500 kamen (u. a. wahrscheinlich deshalb, weil der Papst nicht wie 1964 in Bogotá und 1968 in Bombay den Kongreß besuchte), kann man wohl auch davon ausgehen, daß die größten Rückwirkungen des Kongresses in Australien selbst zu spüren sein werden.

Zwar wird man sich in der Weltkirche noch längere Zeit mit den in Melbourne geäußerten Ansichten zur Interkommunion und mit der sehr vorsichtigen und zurückhaltenden Einstellung des Päpstlichen Legaten, Kardinal Lawrence Shehan aus Baltimore/USA, zu dieser Frage sowie mit den überraschenden Thesen von Bevölkerungs-