

Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu

Von Adolf Kolping, Freiburg

Mit Recht stellt R. Pesch¹⁾ nach einer langen Zeit, in der die Fundamentaltheologie unter den Einzeldisziplinen der katholischen Theologie sehr stiefmütterlich behandelt wurde²⁾, wieder die Frage nach der Vernünftigkeit der Überzeugung vom Grund des Glaubens. Hat der Christ den Glauben, den er auf Gott zurückführen muß, durch Vermittlung eines *begründeten* Ansatzes oder ist dieser Glaube nur eine subjektive Versicherung, Gott habe den Glauben geoffenbart (eventuell »in der Form einer subjektiven Versicherung des Subjekts ›Kirche«³⁾).

Die traditionelle Fundamentaltheologie (zuletzt A. Lang) hatte großen Wert auf die gute Bezeugung der Auferstehung Jesu gelegt⁴⁾,

1) R. Pesch, Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion, in: ThQ 153, 1973, 201–228. Heft 3 hat als Sammelüberschrift: Die Entstehung des Auferstehungsglaubens, und enthält Diskussionsbeiträge von W. Kasper, K. H. Schelkle, P. Stuhlmacher und M. Hengel, wie auch die Stellungnahme von R. Pesch zu diesen Diskussionsbeiträgen. Bei einem Problem, das »von vornherein in der Luft« liegt, arbeitet eine solche Diskussion, die im Bewußtsein geführt wird, nicht ohne weiteres »unfehlbare Thesen« vorzutragen, der Entscheidung des kirchlichen Lehramtes vor, wenn eine solche notwendig sein sollte (vgl. ebd.: Zur Einführung des Heftes 3). Das alte Axiom *Gratia supponit naturam* wird auch in dieser recht gesehenen Zuordnung von wissenschaftlicher Diskussion und kirchlichem Lehramt zum Tragen kommen.

2) Ein kompetentes Beispiel ist das Vaticanum II, und hier insbesondere das Dekret über die Priesterausbildung *Optatum totius*, das bei der Neugestaltung der kirchlichen Studien (aa. 13–18) eine fundamentaltheologische Disziplin nicht erwähnt (vgl. besonders a. 16).

3) R. Pesch, a.a.O. 202.

4) Vgl. auch den Artikel von W. Bulst, Auferstehung Christi, III. Der fundamentaltheologische Aspekt der Auferstehung Christi, in: LThK I, 1957, 1035–1038. Nach W. Bulst steht die Auferstehung Christi »mit einer Reihe innergeschichtlicher Gegebenheiten in so unlösbarem Zusammenhang, daß wir von ihnen aus zur (wenigstens in analogem Sinn historischen) Gewißheit über die Tatsache der Auferstehung

so daß von ihr her der ganze christliche Glaube als vernünftig vertretbar erwiesen werden könne⁵). Im Unterschied hierzu geht R. Pesch von dem irdischen Jesus und seinen Jüngern aus, vom Geschick Jesu und von dessen Bedeutung. R. Pesch erkennt die von mir⁶) schon länger betonte Notwendigkeit eines Standortwechsels der Fundamentaltheologie hinsichtlich der österlichen Ereignisse an (204) und legt einen »Diskussionsvorschlag« vor, wonach »die Ursache (der Entstehung des Glaubens an die Auferweckung Jesu) bei Jesus selbst zu suchen« sei. Dieser Vorschlag läßt sogar »auf die Annahme von Erscheinungen verzichten«, ohne aber »einem oberflächlichen ›Jesuanismus‹ zu huldigen« (221).

Pesch setzt bei den Jüngern und bei Jesus selbst die »Interpretationskategorie« (223) voraus, wonach der eschatologische Prophet (als den sich Jesus selbst angesehen habe) zwar von den Gegnern ermordet wird, aber von Gott die Aussicht habe, erweckt zu werden. »Sofern Jesus selbst seinen Tod kommen sah, ihn selbst als notwendiges Prophetenschicksal begriff und seinen Jüngern spätestens ›in der Abschiedsstunde des letzten Mahles heilsbedeutsam artikuliert hat« (H. Schürmann), brauchte sein Tod für die Jünger nicht das unüberwindliche Skandalon gewesen zu sein, das nur durch leibhafte Erscheinungen hätte überwunden werden können, wie es die traditio-

Christi gelangen können« (1035). Was heißt »historische Gewißheit wenigstens im analogen Sinn«?

⁵) K. Rahner, Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die Kath. Dogmatik, in: G. Bornkamm – K. Rahner (Hrsg.), Die Zeit Jesu (FS H. Schlier), Fr 1970, 280, will erörtern, ob die Dogmatik »die christologischen Aussagen über Jesus selber allein aus dem fundamentaltheologisch begründeten Glauben an die Auferstehung entwickeln kann, auch wenn sie auf das geschichtliche Zeugnis des Exegeten von einem ›messianischen‹ Bewußtsein des vorösterlichen Jesus als positive Aufgabe verzichtet«, wonach nach R. Pesch, a.a.O. 203, »die Zumutung an den Glaubwürdigkeitsbeweis für den Osterglauben« beträchtlich erhöht werde. Kritisch zu K. Rahner H. Schürmann, Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden?, in: P. Hoffmann u. a. (Hrsg.), Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker (FS J. Schmid), Fr etc. 1973, 360 A. 155, und R. Pesch, a.a.O. 203. Auf den merkwürdigen Vorschlag von C. Schütz, Die Wunder Jesu, in: MS III 2, 118–121, kann hier nur hingewiesen werden (vgl. A. Kolping, Fundamentaltheologie II, Die konkret-geschichtliche Offenbarung, Mr 1974, 459 A. 75).

⁶) A. Kolping, Wunder und Auferstehung Jesu Christi, in: Theol. Brennpunkte 20, Ffm 1969, 37. Hierzu neuestens: ders., Fundamentaltheologie II, 11f. und 8.

nelle Fundamentaltheologie ausführt (220). Die Jünger haben vielmehr nach Jesu Tod in Übereinstimmung mit der Überzeugung, die Jesus zu Lebzeiten hatte, nach diesem Theorem die Auferweckung Jesu geglaubt und ihn in die Welt Gottes versetzt angesehen. Die Gewinnung des Auferstehungsglaubens ist also eine Fortsetzung des Glaubens, den sie Jesus gegenüber zu seinen Lebzeiten gewonnen hatten. Damit stützt sich der Glaube nicht auf etwas, was mirakelhaft als Einbruch der jenseitigen Welt in die unsere verstanden werden muß und was der heutige Mensch seinem Weltverständnis nach nicht mitvollziehen könnte, sondern es geht um einen Vorgang, der bestimmte zeitgenössische Vorstellungen aufnimmt, an die Überzeugung des irdischen Jesus anknüpft und so vorstellbar ist.

Kritisch ist hierzu zunächst einmal anzumerken: Von Gott und dem biblischen Gottesglauben her hätte der Glaube an den im Scheitern des Todes siegenden (auferstandenen) Jesus so zustande kommen können, wie R. Pesch es sich denkt. Freilich erhebt sich auch so die Frage nach der *Glaubwürdigkeit* der Überzeugung vom sieghaften Schicksal, das der irdische Jesus zu seinen Lebzeiten gehabt habe. Der Nachweis, daß die Überzeugung des irdischen Jesus nicht bloß dessen Einbildung war, sondern glaubwürdig von ihm vertreten werden konnte, muß in jeder rational vertretbaren Glaubensbegründung des christlichen Glaubens eine Rolle spielen.

Aber ob dieser von R. Pesch beschrittene Weg der Forderung nach einem Standortwechsel der Fundamentaltheologie, wie er den zugrundeliegenden Daten entsprechend gefordert werden muß, voll entspricht? Wie ich begründet habe⁷⁾, muß die *gesamte* »Offenbarung durch Geschichte« herangezogen werden. Im besonderen fragt sich dann noch, ob nicht R. Pesch die exegetische Beurteilung der österlichen Ereignisse für eine rationale Glaubensbegründung voreilig negativ entschieden habe. So beachtenswerte Gesichtspunkte der Diskussionsbeitrag von R. Pesch beibringt, ist er meines Erachtens aus zwei Gründen grundsätzlich ungenügend: 1. weil er einen fundamentaltheologisch unzureichenden Beweisrahmen zugrunde legt, und 2. weil er der österlichen Überlieferung exegetisch nicht gerecht wird. Während die exegetische Problematik von mir in einer späteren Arbeit vorgelegt werden soll, wobei ich der Kritik Stuhlmachers und Hengels an der einseitigen Auffassung der »Erscheinungen« als Legi-

⁷⁾ A. Kolping, ebd. 11–16.

timationsvorgängen zustimme, soll hier nur auf den *fundamental-theologisch ungenügenden Beweisrahmen* hingewiesen werden.

Bei Pesch und seinen Diskussionspartnern (einschließlich des katholischen Dogmatikers W. Kasper⁸⁾) fehlt die rechte theologische Erkenntnistheorie darüber, wie übernatürliche Offenbarung zustande kommt. Sie lehnen »ein unserem Denken nicht mehr akzeptables ›theistisch-supranaturalistisches Offenbarungs- und Vermittlungsschema« (M. Seckler) ab⁹⁾. Diese Ablehnung ruht auf einem unzulänglichen Verhältnis von Natur und Gnade, das in einer gewissen Schultheologie, zumal der Jesuiten, üblich gewesen sein mochte und schon früh von K. Rahner¹⁰⁾ als das angeblich traditionelle Verhältnis von Natur und Gnade plakatiert und abgelehnt wurde. Seither soll diese Ablehnung »breiteste Zustimmung unter den systematischen Theologen« innerhalb der katholischen Theologie finden¹¹⁾. K. Rahner selbst^{11a)} erwähnt zwar nebenhin, daß es auch eine andere Auffassung vom Verhältnis von Natur und Gnade in der »Neuscholastik« gegeben habe, nämlich die thomistische, wonach »ein übernatürlicher Akt ein Formalobjekt habe, das von einem bloß natürlichen Akt nie erreicht werden könne«, ohne sich aber mit dieser Gnadenauffassung auseinanderzusetzen, die das Problem, ob Gnade bloß ein »Überbau« sei, ganz anders erscheinen läßt. Leider haben sich auch die früheren Parteigänger des Thomismus hier nie ernstlich gewehrt. Die »jüngeren« Theologen kennen eine solche Gnadenauffassung überhaupt nicht mehr.

Auch jene evangelischen Theologen, die die »Historizität« bestimmter Ereignisse als Grund für »die fast ›explosionsartige« missionarische Expansion am Anfang der urchristlichen Geschichte«¹²⁾ annehmen, werden dann merkwürdig unklar, wenn sie den Stellenwert dieser Ereignisse beim Zustandekommen des Auferstehungsglaubens bestimmen sollen. So sagt M. Hengel¹³⁾, jene Zeugenschaft des apostolischen Zeugen

⁸⁾ W. Kasper, Der Glaube an die Auferstehung Jesu vor dem Forum historischer Kritik, in: ThQ 153, 1973, 239–241, der von den beiden Erkenntnisordnungen sagt: »Dieses Zwei-Stockwerk-Schema eines natürlichen und eines übernatürlichen Bereichs mit je verschiedenen Erkenntnisweisen ist, wie heute ziemlich allgemein zugegeben wird, unbefriedigend, ja unhaltbar. Sofern Pesch dieses Zwei-Stockwerk-Schema mit dem Begriff ›theistisch-supranaturalistisches Offenbarungsschema« meint und kritisiert, kann er breiteste Zustimmung unter den systematischen Theologen erwarten.«

⁹⁾ R. Pesch, a.a.O. 227.

¹⁰⁾ K. Rahner, Natur und Gnade (1960), in: Schriften IV, 209–237; vgl. ders., Über das Verhältnis von Natur und Gnade (1950), in: Schriften I, 323–345. Mein Bericht über die ältere Entwicklung des Natur-Gnade-Problems in: A. Kolping, Katholische Theologie – gestern und heute. Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie vom I. Vaticanum bis zur Gegenwart, Bremen 1964, 253–257.

¹¹⁾ W. Kasper, a.a.O. 240; auch gilt das Gesagte für die Grundtendenz im Aufsatz von H. Küng, Zur Entstehung des Auferstehungsglaubens, in: ThQ 154, 1974, 103–117, bes. 113f.

^{11a)} K. Rahner, Über das Verhältnis, a.a.O. 210.

¹²⁾ M. Hengel, Ist der Osterglaube noch zu retten?, in: ThQ 153, 1973, 261.

¹³⁾ Ders., a.a.O. 267. Ähnlich H. Küng, a.a.O. 113, obwohl 115 auch gesagt wird: »Vieles läßt uns ein« zum Glauben.

sei stets zugleich Bekenntnis, deshalb dürfe »sie darum nicht zur Rechtfertigung unserer »vernünftigen« Beweise und Absicherungsversuche für die Wahrheit des Auferstehungskerygmas dienen«.

Aber man muß doch auch nach der *Glaubwürdigkeit* der apostolischen Zeugen fragen; bloß auf ihre Worte hin läßt sich der Glaube an ihre Autorität bzw. die in ihnen aufleuchtende Autorität Gottes nicht rechtfertigen¹⁴⁾. Nur wenn es glaubwürdig ist, daß die apostolischen Zeugen als Boten *Gottes* und nicht nur aus ihren eigenen Imaginationen heraus sprechen, läßt sich eine verantwortbare Glaubensentscheidung treffen und ihr Wort annehmen. Dient nicht übrigens alle exegetische Bemühung dem, daß uns die Glaubwürdigkeit des Zeugnisablegenden sichtbar wird, indem Mißverständnisse, ideologische Vorurteile und überhaupt Unwissenheit gegenüber dem, was behauptet wird, gegenüber jenen als »Sehengelassenwerden« bezeichneten Phänomenen aus dem Weg geräumt werden? Zum Erweis der Glaubwürdigkeit gehört die auf die damaligen geschichtlichen Fakten bezügliche Erkenntnis, wie wir diese Fakten zu verstehen haben. Wenn wir dann mit den Auferstehungszeugen verstehen, was ihnen widerfahren ist, gilt es, jenen Widerfahrnissen gegenüber weiter zu fragen, ob sie ernsthafter Natur oder ob sie verstiegene Täuschung sind. Jene Prüfung mußten im Grunde auch die Erstzeugen vornehmen, und die urchristliche Reflexion kann es sich gar nicht anders denken, als daß es bei der Gewinnung der Überzeugung von der Ernsthaftigkeit der Widerfahrnisse sehr prüfend zugegangen ist. »Einige jedoch zweifelten« (Mt 28, 17f.).

Die Eliminierung der zwei Erkenntnisordnungen¹⁵⁾ aus der Theologie ist der Grund aller Unklarheit darüber, wie ein rational begründeter Zugang zum Glaubensentschluß gefunden werden kann. Da wir den kulturgeschichtlichen Horizont, die exegetisch gesicherten Ergebnisse, psychologisch wahrscheinliche Zusammenhänge des Gei-

¹⁴⁾ Vgl. mit Recht R. Pesch, a.a.O. 201f.

¹⁵⁾ Vaticanum I (DS 3015): Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis non solum principio, sed obiecto etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; obiecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt.

steslebens akzeptieren müssen und nicht zugunsten der Annahme wunderbaren unmittelbaren Eingreifens Gottes beiseite schieben können, wollen heutige Theologen sich im Grunde ganz allein im Vorstellungskreis dessen bewegen, was unserem weltimmanenten Denken akzeptabel gilt. Man kann unter diesem Aspekt geradezu von einer »monistischen« Theologie reden¹⁶).

»Dualistisch« wäre die Theologie, wenn sie bereit sein könnte, auch über die Welt Gottes, über Gottes geheimnisvolles Wirken an uns etwas auszusagen. Nun scheinen sich jene »monistischen« Theologen das Verhältnis von Natur und Gnade, wie es die frühere Theologie so oft zum Gegenstand ihrer Reflexion gemacht hat, nur in Form der »Kastentheologie« vorstellen zu können, als sei dieses Verhältnis so zu denken, daß »über« die Natur, über unsere Weltwirklichkeit die Gnade, die Akte des Gnadenlebens gesetzt würden¹⁷). Das Super in dem Supernaturale verführt bei gedankenlosem Gebrauch dazu.

Es ist übrigens nicht umsonst, daß die meisten der modernen Theologen infolge des großen Einflusses der Jesuitentheologie und der Jesuitenschulen über Natur und Gnade in skotistischer, molinistischer, göttliches und menschliches Wirken mehr auseinanderziehender, die Eigenständigkeit des menschlichen Wirkens mehr isolierender Weise theologisch unterrichtet worden sind. Die Begegnung mit der in ihren Wurzeln ebenfalls skotistischen Theologie der Protestanten, aber dann auch die Erfahrung der Übermacht der verwirrenden Fülle der Weltwirklichkeit hat jene Theologen (und ihre Nachbeter in den Massenmedien und »monistisch« orientierten Synodenberatungen) zu dem geführt, was wir plakathaft (und gerade deshalb sicher Widerspruch erregend) »monistische« Theologie genannt haben.

Man muß aber jene zwei Erkenntnisweisen voraussetzen, wie es die klassische katholische Theologie vertreten hat. Im 19. Jahrhundert wurden sie angesichts der auf die Christenheit zukommenden exegetischen Probleme (Modernismustreit!) mit immer größerer Präzision herausgearbeitet, wobei das päpstliche Lehramt diese Position, wenn nötig, voll unterstützte (im Unterschied zu heute, wo sich das Kirch-

¹⁶) A. Kolping, Alte Ketzerhüte auf neuen Häuptern? Zur »nestorianischen« oder »monistischen« Tendenz in heutiger Theologie, in: ZkTh 96, 1974, 415–425.

¹⁷) K. Rahner, Natur und Gnade a.a.O. 210 zeichnet so das durchschnittliche Verhältnis von Natur und Gnade in der Neuscholastik. Gnade ist danach »ein bewußtseinsjenseitiger Überbau hinsichtlich des bewußten Daseins des geistigen und sittlichen Menschen«.

liche Lehramt hierin sehr zurückhält). Auf dem Boden der beiden Erkenntnisweisen wird man aber einerseits die Glaubenswahrheiten bzw. -wirklichkeiten so festhalten können, wie es der christliche Glaube je tun wollte¹⁸⁾, und andererseits braucht man die Augen nicht vor dem zu verschließen, was als Fakten (die uns nüchterne Exegese zeigt) »unserem Denken« unleugbar gegeben ist.

Den Rahmen, wie das heute zu geschehen hat, habe ich in meiner »Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der göttlichen Offenbarung« auseinandergelegt¹⁹⁾. Unglücklicherweise haben sich die Väter des Vaticanum II von der damals noch vorherrschenden Kerygma-Theologie dahingehend beeinflussen lassen, daß sie der klassischen Fundamentaltheologie im Unterschied zum Vaticanum I keinen Raum gegeben und alles auf Exegese, wie sie sie als Seele der ganzen Theologie verstanden, und auf Dogmatik, sich hier zögernd neuen Gesichtspunkten öffnend, abgestellt haben. Die völlige Desorientierung der Fundamentaltheologie im Ganzen des theologischen Studiums war die Folge. Das Unheil in der katholischen Theologie ist durch die Unklarheit bezüglich der zwei Erkenntnisweisen heute perfekt.

Bei der Anerkennung der zwei Erkenntnisweisen kann man nämlich nach dem Prinzip, daß Gottes Offenbarung »mediante natura« vor sich gehe, alle psychologischen und traditionskategorialen Hilfen theologisch sehr wohl gelten lassen. Offenbarung – darüber dürfte unter ernsthaften kritischen Theologen heute keine Diskussion sein – fällt nicht vom Himmel, geht nicht »non mediante natura« vor sich (wie auch nicht eine Bekehrung des Paulus oder – uns anschaulicher bekannt – eines Augustinus²⁰⁾). Wir müssen uns bewußt bleiben, daß die ganze Schöpfung von Gott, dieser *causa universalis in agendo* (Thomas von Aquin), mit jeder Faser ihrer Wirklichkeit abhängt: Gott wirkt wirklich »alles in allem«, dabei jedem Wirklichen die ihm eigene Eigenart gebend, erhaltend und belassend. Daß wir nicht durchschauen können, *wieso* Gott einerseits alles in allem wirkt und andererseits dennoch dem geschöpflichen Wirken eine wirkliche Eigenwirksamkeit, Freiheit und Verdienstfähigkeit zugesprochen werden kann, ist freilich das große, unauflöbliche und von uns nicht durchschaubare Geheimnis.

¹⁸⁾ A. Kolping, Unfehlbar? Eine Antwort, Bergen-Enkheim 1971, 88–96. Ders., Fundamentaltheologie II, 34 f.

¹⁹⁾ A. Kolping, Fundamentaltheologie I, Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung, Mr. 1967.

²⁰⁾ Ebd. 310. 312ff.

Von einem »Überbau« der Gnade über der Natur kann bei einer solchen Sicht keine Rede sein. Gott handelt in Offenbarung und Wunder und Erlösung nicht etwa an seiner Schöpfung vorbei, sondern durch sie, ihre Wirklichkeit, ihre Wirksamkeit so lenkend und erhebend und bestärkend, daß Ziele angegangen werden, die »über« den Anforderungen der weltimmanenten Wirklichkeit liegen, so daß sie supernatural zu nennen sind²¹).

Aus mir kann ich mit den Mitteln der naturgegebenen Vernunft weder Ziel noch Mittel meines übernatürlichen Heiles erkennen; deshalb ist in dieser Hinsicht eine Offenbarung als absolut notwendig zu bezeichnen (DS 3005). Daß in eventuell historisch oder psychologisch nachweisbaren Vorgängen der geheimnisvolle, unwelthafte Gott gezielt wirksam ist, erläutert das den Vorgang begleitende »offenbarende« Wort. Er muß uns die *Tiefe* der Vorgänge durch sein offenbarendes Wort *erschließen*, etwa daß mein Christsein (das ich psychologisch und doktrinell aufweisen kann) auf seine Gnade zurückgeht und mein ewiges Heil beinhaltet. Hierbei können uns bestimmte gedankliche Inhalte und Vorkommnisse in unserer Weltwirklichkeit begegnen, die in einer *besonderen* Weise gottgewirkt erscheinen und jenen Anspruch glaubwürdig machen, *Gott* letztlich spreche jenes abschließende Wort²²).

Solche Inhalte und Vorkommnisse müssen nicht derart sein, wie man sich das früher innerhalb des mythischen Welterlebens dachte, als geschehe ein Einbruch Gottes in diese seine Schöpfung, wodurch jede schöpfungsmäßige Wirklichkeit außer Kraft oder beiseite geschoben wird. Zu postulieren, »Niedergeschlagenheit und Resignation der Jünger (könnten) nur durch ein ihnen von außen zukommendes Widerfahrnis gelöst werden«²³, etwa im Sinne der späten Vorstellungen von den Jüngerbegegnungen mit dem Auferstandenen (Lk/Jo), das wäre »eine historisierende Mythologisierung dieses Ursprungs«²⁴ des Glaubens an die Auferstehung Jesu.

An sich hätte das von Gott her – *potentia Dei absoluta* wäre das kein Hindernis – historisch so geschehen *können*, wie es die Lk/Jo-Erscheinungsgeschichten sich vorgestellt haben. Aber wir erkennen, daß es nicht so geschehen *ist*. Gott hat seine Allmacht auf die Offenbarungsweise, wie wir sie oben mittels der *natura medians*

²¹) Hier liegt das heute in der Theologie, die von Rahnerscher Transzendentalphilosophie beherrscht wird, vernachlässigte Axiom zugrunde: *Actus specificantur secundum obiecta*.

²²) A. Kolping, *Fundamentaltheologie I*, a.a.O. 127f.

²³) R. Pesch, *Entstehung* 219.

²⁴) Ebd. 214.

angedeutet haben, begrenzt, welche Begrenzung die Theologie formal mit dem Begriff der *potentia Dei ordinata* umschreibt²⁵⁾.

Ich würde z. B. nicht widersprechen, wenn Pesch²⁶⁾ die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu, was ihre psychologischen Voraussetzungen (die *natura medians*) in den Jüngern und was die Bedeutung des ganzen neutestamentlichen Ereignisses angeht, »durch Jesus selbst, sein Wirken, sein Geschick, seinen Tod, seine Person vermittelt sein« läßt. Aber es ist dann zu wenig, zu sehr »monistische Theologie«, wenn die Rede von der Auferstehung Jesu nur »Ausdruck des gläubigen Bekenntnisses zur eschatologischen Bedeutung Jesu, seiner Sendung und Autorität, seiner göttlichen Legitimation angesichts seines Todes« sein soll (226). Hier ist zu fragen, was das Geschehen, das für uns mit der Kategorie »Erhöhung« oder »Auferstehung« umschrieben wird, für die *Person Jesu* und damit für sein *persönliches Weiterwirken* beinhaltet. Was heißt es, daß »Jesus, sein Sinn, seine Existenzform und sein Geschick eine (eschatologische) Offenbarungsbedeutung haben«? (227). Fällt einem da nicht das Wort Rudolf Bultmanns²⁷⁾ ein, abgesehen von dieser »eschatologischen« Bedeutung des Kreuzes Jesu sei Jesus ein tragisch scheiternder Idealist? Wo bleibt das, was die Kirche stets getan hat: das Gebet zu dem erhöhten Menschensohn (vgl. Apg 7, 59)? Solche Fragen stellen sich eben angesichts der ungenügenden Reflexion der auch im Neuen Testament wirksamen philosophischen Implikate, die das Vaticanum I mit den beiden Erkenntnisordnungen umschrieben hat.

Die »monistische« Einstellung zeigt sich bei R. Pesch²⁸⁾ auch in dem, wie er sich die traditionelle »Vermittlung des Glaubens« meint vorstellen zu müssen. In unguter »traditioneller« Auffassung der Erscheinungen, die mit den grundlegenden Prinzipien des hl. Thomas

²⁵⁾ Zu der Unterscheidung der *potentia Dei absoluta* und *ordinata* vgl. A. Kolping, *Fundamentaltheologie I*, a.a.O. 336f.; 156; ders., *Wunder und Auferstehung Jesu Christi* 32f.; 40f.; 49.

²⁶⁾ R. Pesch, *Entstehung* 226.

²⁷⁾ R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (1941, abgedr. in: H. W. Bartsch, *Kerygma und Mythos I*, H. 1960, 15–48), hier: 40f. Vgl. hierzu A. Kolping, *Fundamentaltheologie I*, 208–212.

²⁸⁾ R. Pesch, *Entstehung* 209f.

zur Frage der Erkenntnis von Offenbarungsgeheimnissen²⁹⁾ nicht gedeckt wird, wurde nämlich die Bedeutung der Auferstehungserscheinungen darin gesehen, daß die Erstzeugen *gleichsam* »empirisch« die Überzeugung vom Auferstehungsglauben empfangen haben, insofern sie den Herrn Jesus mit ihren Sinnen (in Art eines physikalischen blépein) erlebt haben. So stellen sich im Grunde auch gläubige Protestanten^{29a)} wie M. Hengel das Widerfahrnis der Erstzeugen vor und sprechen ihnen von daher eine durch nichts überholbare apostolische Zeugnisqualität zu.

Zu einer solchen »traditionellen« Auffassung muß dann freilich R. Pesch³⁰⁾ mit Recht fragen: »Wie ist aber der angenommene Offenbarungsvorgang, der 1 Kor 15, 5 in Offenbarungsterminologie (ὄφθη) vorgestellt ist, als Vermittlung des Glaubens vernünftig erweisbar? Wie ist dem Einwand zu entkommen, es handle sich schon hier, am Ursprung des Osterglaubens, nur um subjektive Behauptung von ›Offenbarung‹? Wie lassen sich die sogenannten Ostererscheinungen historisch sichern? Die Schwierigkeiten dieses Unternehmens spiegeln sich in den ›Leer-Formeln‹ der jüngsten Literatur.« Wenn er (ebd. 210) aber dann mich³¹⁾ unter jene zählt, deren Formulierungen »keine Sicherheit (verraten), sondern große Schwierigkeiten der Exegeten und Fundamentaltheologen bei der Beantwortung der Frage nach der Entstehung des Osterglaubens« an den Tag legen, dann trifft das Urteil auf die von ihm Zitierten (und viele andere Theologen)³²⁾ zu, jedoch auf mich *deshalb* nicht, weil R. Pesch nicht den Rahmen beachtet, in dem es sich nach meinen Worten³³⁾ bei den Erscheinungen »um *empirische Vorgänge* (handelt), die dann freilich im Glauben *auf eine metaempirische Ursächlichkeit* zurückgeführt werden.«

²⁹⁾ A. Kolping, Vera et perfecta resurrectio, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 82 (1968), hier: 359–362.

^{29a)} K. H. Rengstorf, Die Auferstehung Jesu. Form, Art und Sinn der christlichen Osterbotschaft, Witten/Ruhr 41960, 56. Hierzu A. Kolping, Wunder und Auferstehung, a.a.O. 59f.

³⁰⁾ R. Pesch, Entstehung 209f.

³¹⁾ A. Kolping, Wunder und Auferstehung Jesu Christi, a.a.O. 42.

³²⁾ R. Pesch, Entstehung 210, nennt H. U. v. Balthasar, den katholischerseits eine Zeitlang als Fachmann in Fragen der Auferstehung Jesu Christi bekannten J. Kremer, aber auch mit Recht H. Schlier, F. Mussner und E. Ruckstuhl.

³³⁾ Siehe A. 31.

Wir haben angesichts des steten Schwergewichtes, das das Erscheinungsphänomen bis an den Schluß der apostolischen Osterüberlieferung einnimmt, insbesondere angesichts des Selbstzeugnisses Pauli, davon auszugehen, daß am Anfang »empirische Vorgänge« gestanden haben, die die Erstzeugen in den Kategorien alttestamentlicher Offenbarungsterminologie als »Sehen« (horán, nicht blépein)³⁴⁾ umschrieben. Sie beschreiben etwas, was sich in ihnen als »Sehen« vollzog. Daß sie damit Objektives, von sich Unabhängiges aufnahmen, davon waren sie sicherlich überzeugt. Aber wir haben uns heute kritisch zunächst nur an das »Sehen« als Vorgang *in* den Erstzeugen zu halten. Wir sind hierbei nicht berechtigt, dieses »Sehen« als Selbsttäuschung ablehnend zu übergehen. Davor müßte uns schon das bewahren, was aus der Bezeugung einer solchen »Selbsttäuschung« geworden ist. »Die urchristliche Geschichte vom Tode Jesu bis zur Bekehrung des Paulus (etwa 32–34 n. Chr.) ist ohne wirkliche Analogie.«³⁵⁾ Aber wir sind als moderne, kritische Menschen einer geschlossenen Weltimmanenz gehalten, die Erstzeugen nicht gleich so zu verstehen bzw. ihr Sehen so zu deuten, daß der überwelthafte Herr Jesus Christus nun welthaft, d. h. auch physikalisch feststellbar erschienen ist, als hätte man ihn fotografieren können.

Wenn aber selbst die Anhänger jener unreflektierten »traditionellen« Auffassung der Erscheinungen des Auferstandenen eine solch »physikalische« Wahrnehmung nicht annehmen wollen, dann weist gerade dieses Hemmnis in ihnen schon darauf hin, daß in diesem »Sehen« etwas sehr Eigenartiges (und doch in diese Welt Passendes) vor sich gegangen sein muß. Paulus, der selbst jenes »Sehen« gehabt hat, beschreibt ja die Seinsweise der Auferstandenen (ihrer »Leiber«, wie er semitisch vor Griechen formuliert) dort in einer sehr unwelthaften Weise, wo er sich bemüht, welthafte Kategorien dafür zu benutzen. Wie könnte er auch anders!

Jener Vorgang des »Sehens« braucht nicht auf eine extramentale, physikalisch von außen kommende Ursache zurückzugehen. Man kann

³⁴⁾ W. Michaelis, Art. horáo, in: ThW V, 1954, 315. Hierzu: A. Kolping, Art. Auferstehung Jesu, II. Syst., in: H. Fries, HThG I, 137–145, hier: 142f.; ders., Wunder und Auferstehung, a.a.O. 58.

³⁵⁾ M. Hengel, a.a.O. 262.

sich ihn auch so denken, daß Gott – nicht »supranaturalistisch« – eine Aktualisierung der dem Menschen eigenen, wenn auch weithin verkümmerten eidetischen Anlage³⁶⁾ hatte wirklich und wirksam werden lassen. Eine solche Aktualisation kommt freilich im Menschen, der auch in seinem *seelischen* Leben von seelischen und anderen Ursachen abhängig ist, nicht ohne solche Ursachen aus seinem seelischen Leben zustande. Solche Ursachen können z. B. in den Erstzeugen gedankliche Überlegungen im »Sehenden« sein, wie sie sicher bei Saulus vorausgesetzt werden können, der sich mit dem Kerygma der Urgemeinde auseinandergesetzt haben muß. Beim Zusammentreffen mit entsprechender eidetischer Disposition und dieser tiefen inneren Erregung können die seelischen Ursachen jenes »Sehen« ins Werk setzen. Davon ist dann ein zweiter Akt zu unterscheiden. Sie haben für den »Sehenden« den Charakter »einer Offenbarung Jesu Christi« (Gal 1, 11). Diese »Offenbarung« wird von dem »Sehenden« auf Gott als Urheber zurückgeführt, der »Jesus, unsern Kyrios« hat sehen lassen (vgl. das Passivum divinum der ophte-Formel!).

Freilich stellt sich dann mit Recht »der Einwand« ein, »es handle sich schon hier, am Ursprung des Osterglaubens, nur um subjektive Behauptung von »Offenbarung«³⁷⁾. *Deshalb müssen jetzt Glaubwürdigkeitsgründe vorgeführt werden*, die – wahrscheinlich in Form eines Bündelargumentes³⁸⁾ – dem Hörer jene Behauptung von dem Offenbarungscharakter des aufschließenden Predigtwortes glaubwürdig erscheinen lassen. Dieses Wort des christlichen Kerygma läßt die »subjektiven« Vorgänge jenes »Sehens« bzw., genauer, das Offenbarungswort über sie, auf Gott (mediante natura und nicht mirakelhaft) als Urheber zurückgehen. Das ermöglicht dann, daß der zum christlichen Glauben aufgerufene Mensch sich glaubend für »eine metaempirische Ursächlichkeit« bei jenen geheimnisvollen Vorgängen entschließen kann, die »Sehen des Auferstandenen« genannt werden.

Historische Sicherung bezieht sich bei den sogenannten Ostererschei-

³⁶⁾ A. Kolping, Wunder und Auferstehung, a.a.O. 40–42; 49. Meine Ausführungen hierzu sind in meinem Artikel in: H. Fries, HThG I, 143 (o. A. 34), leider im Druck ohne mein Wissen ausgelassen worden.

³⁷⁾ R. Pesch, Entstehung, a.a.O. 209.

³⁸⁾ A. Kolping, Fundamentaltheologie I, 314.

nungen also nicht, wie es das mythische Welterleben³⁹⁾ damals meinte und wie es die »traditionelle« Auffassung noch heute glaubt festhalten zu müssen, auf eine Durchbrechung unserer Weltimmanenz durch »physisches« Auftauchen des in die Welt Gottes aufgenommenen Gekreuzigten (»des Auferstandenen«), sondern auf die Vorgänge der Erstzeugen und auf jene Fakten in unserer Weltimmanenz, die es glaubwürdig erscheinen lassen, daß Gott der Urheber des Kerygmas von der Erhöhung des Gekreuzigten zum welttranszendenten Menschensohn⁴⁰⁾ ist.

Mit dieser Erklärung⁴¹⁾ werden sich jene nicht gerne anfreunden, die doch irgendwie an der Durchbrechung der Weltimmanenz durch den transzendenten Jesus Christus festhalten wollen. Sie werden darin – von ihnen ungenau ausgedrückt – einen Angriff auf das Auferstehungsdogma sehen (was aber diese Erklärung keinesfalls ist!), während – genauer formuliert – in dieser Erklärung nur ein Angriff auf das mythische Verständnis der Auferstehungserscheinungen liegt.

Mit dieser Erklärung werden aber auch die zahlreichen »monistischen« Theologen nicht einverstanden sein, weil diese im Grunde nur etwas über die irdische Wirklichkeit aussagen wollen und nicht mehr ein unserem Denken scheinbar unakzeptables »theistisch-supranaturalistisches Offenbarungs- und Vermittlungsschema« (M. Seckler) zugrunde legen möchten. Leider hat R. Pesch, als er mich als Repräsentanten der neueren Fundamentaltheologie so ausgiebig zu Wort kommen ließ, meine Ausführungen zu diesem Problem nicht so weit herangezogen, daß der »Standortwechsel« der Fundamentaltheologie, wie *ich* ihn verstehe, sichtbar wurde, und daß sichtbar wurde, daß mich der Vorwurf der Unsicherheit in dieser Frage keineswegs trifft wie jene bekannten Namen, die R. Pesch zitiert⁴²⁾. Dennoch bin ich Herr

³⁹⁾ Ders., Einführung in die kath. Theologie, Mr ²1963, 30–34; ders., Fundamentaltheologie I, 155–160; 190–193.

⁴⁰⁾ P. Hoffmann, Mk 8, 31. Zur Herkunft und markinischen Rezeption einer alten Überlieferung, in: P. Hoffmann u. a., Orientierung an Jesus (s. o. S. 29 A. 5), 182–183.

⁴¹⁾ Ich habe sie schon seit 1967 (in meinem damals von der kirchlichen Zensur ohne Anfrage an mich gekürzten Beitrag: HThG I, Auferstehung Christi, system.) vorgetragen.

⁴²⁾ Vgl. Anm. 32.

Kollegen Pesch sehr zu Dank verpflichtet, daß er⁴³⁾ auf meine Thesen zur Auferstehungsfrage aufmerksam gemacht hat. Ich bin solche Aufmerksamkeit sonst von katholischen Kollegen nicht gewohnt – was Wunder, wenn die evangelischen von meiner Darstellung überhaupt keine Kenntnis zu haben scheinen!