

Zweifel, Unglaube und Anagnorisis-Motiv in den Ostererzählungen der Evangelien

von Markus Zehetbauer

Während die Osterevangelien berechnete Zweifel bezüglich des leeren Grabes plausibel ausräumen können, werfen ihre Berichte über die Erscheinungen des Auferstandenen Fragen auf. Zwar sind die Visionen theologisch problemlos als Halluzinationen oder Oneiroide zu deuten, aber der Zweifel der Visionäre und das Nicht-erkennen-Können des Auferstandenen (Anagnorisis-Motiv) widersprechen dem Phänomen der Vision nicht nur unter psychologischen wie biblischen Aspekten, sondern auch dem Zweck, die Auferstehung Jesu als Faktum auszuweisen. Diese Unstimmigkeiten lassen sich weder durch ein Versagen der Jünger noch durch die Singularität der Auferstehungswirklichkeit erklären; sie verweisen vielmehr auf einen längeren Lern- und Erkenntnisprozess, bei dem Schriftauslegung und Erinnerung an das letzte Abendmahl entscheidende Faktoren auf dem Weg zum Osterglauben waren. Visionen können diesen Prozess ausgelöst oder begleitet haben. Der – in der Geistsendung symbolisierte – ungleichzeitige Moment der Akzeptanz des Auferstehungsglaubens machte weitere Erscheinungen überflüssig und begeisterte zugleich für eine Wiederaufnahme der Sammlungsinitiative Jesu, der sich dann auch – völlig unvorhergesehen – Nicht-Juden angeschlossen habe. Mit der nachträglichen Bestätigung der Universalisierung ist der Aufstieg des Hl. Geistes zur dritten göttlichen Person mit der Funktion verbunden, auch die weitere Entwicklung der Kirche zu legitimieren.

Wie bei einem Gemälde Risse in der Übermalung Rückschlüsse auf das Original möglich machen, so ermöglichen Ungereimtheiten in schriftlichen Überlieferungen Rückschlüsse auf deren geschichtlichen Hintergrund und Genese. Die Ostererzählungen der Evangelien werfen mit ihren zahlreichen Unstimmigkeiten die Frage auf, wie es zu den teilweise inkonsistenten und unplausiblen Aussagen – wie etwa über die Protophanie, den Erscheinungsort und das Nicht-erkennen-Können des Auferstandenen (Anagnorisis-Motiv) – kommen konnte und was sich dahinter verbirgt. Während beim leeren Grab Unglaube und Skepsis verständliche Reaktionen sind, sind sie das bei Visionären genau nicht; in den Evangelien aber scheint das beinahe die Regel zu sein. Eine konzipierte Erklärung für dieses, in der Exegese bislang kaum bedachte Phänomen gibt Anlass zu einer Revision einiger theologischer Thesen zu den Ostererzählungen.¹

¹ Vgl. J. David Woodington, *The Dubious Disciples. Doubt and Disbelief in the Post-Resurrection Scenes of the four Gospels* (BZNW 241), Berlin – Boston 2020, 8: „Despite all of the attention given to the disciples and Jesus’s resurrection across scholarship, there has never been a monograph devoted entirely to the doubt of the disciples

1. Die unterschiedliche Relevanz von leerem Grab und Erscheinungen für die Genese des Osterglaubens

Die Botschaft von der Auferstehung Jesu begründen die Evangelisten mit der Entdeckung des leeren Grabes und den Erscheinungen des Auferstandenen. Da sie wussten, wie umstritten diese Botschaft bei Juden wie Nicht-Juden² war, haben sie Zweifel und Missdeutungen aufgegriffen, um diese zu widerlegen und die Leser vom Wahrheitsgehalt ihrer Berichte zu überzeugen. Sehr plausibel gelingt ihnen das bei den Erzählungen von der Auffindung des leeren Grabes. Der Verdacht, der Leichnam Jesu könnte weggenommen (Joh 20,13) oder gestohlen (Mt 27,62–66) worden sein, wird mit dem Hinweis ausgeräumt, das Grab sei bewacht gewesen und das „bei den Juden verbreitete Gerücht“, den Jüngern wäre dennoch der Leichenraub gelungen, könne daher nur auf Bestechung beruhen (Mt 28,11–15). Auch die Möglichkeit, die Frauen hätten sich in der, mit mehreren Grablegen ausgestatteten Grabkammer über den genauen Ort irren können und fälschlicher Weise eine leere Grablege für die Grablege Jesu gehalten, wird entkräftet: sie waren bei der Bestattung anwesend und hatten „beobachtet, wohin der Leichnam gelegt wurde“ (Mk 15,47; 16,6).³ Der Evangelist Johannes erweitert diese Beweisführung noch durch genaue Angaben über die Lage von Leinenbinden und Schweiß Tuch (Joh 20,6 f.). Zwar kannten die Evangelisten die heutzutage verbreitete These vom Scheintod Jesu nicht,⁴ sie darf aber durch die Lanzestichszenen (Joh 19, 33–37) und die Berichte vom mysteriösen Erscheinen und Verschwinden des Auferstandenen als quasi präventiv widerlegt gelten. Damit haben sie sichergestellt: der Leichnam Jesu war *tatsächlich* und *unerklärlicher Weise* nicht mehr im Grab. Das beweist noch nicht seine Auferstehung, ist aber nach der Auffassung der Evangelisten eine *conditio sine qua non*: ohne leeres Grab keine Auferstehung. Wenn heutige Theologen nicht mehr so strikt an dieser Bedingung festhalten wollen, ist das hier nicht

in all four canonical Gospels, and even articles specifically focused on the topic have been few and far between.“ Weil die Evangelien den Zweifel der Jünger sehr unterschiedlich in Szene setzen, zweifelt Woodington an der Möglichkeit einer historischen Rückfrage und behandelt die Evangelien als literarische Einheit, schließt aber „some sort of historical basis behind the disciples’ skepticism“ (10) nicht völlig aus.

² Nach *Samuel Vollenweider*, Ostern: der denkwürdige Ausgang einer Krisenerfahrung, in: TZ 49 (1993) 34–53, hier 34, war die Auferstehungsbotschaft „für Menschen des hellenistisch geprägten Kulturbereichs von außerordentlichen Verstehensschwierigkeiten begleitet [...]“; vgl. dazu *Imre Peres*, Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie (WUNT 157), Tübingen 2003. Auch in der Gemeinde von Korinth gab es Mitglieder, die eine Auferstehung leugneten (1 Kor 15,12), aus welchen Gründen, ist ungewiss; vgl. *Wolfgang Schrage*, Der erste Brief an die Korinther, Neukirchen-Vluyn 2001, EKK VII/4, 111–128. Anders aber *Justin*, Erste Apologie, aus dem Griechischen übersetzt von Dr. Gerhard Rauschen, in: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten Band I, München 1913, 87 (1 Apol. 1.21), der in dem christlichen Glauben an eine Auferstehung und Himmelfahrt Jesu „nichts Befremdliches“ erkennen kann, da auch der griechisch-römische Götterglaube Entrückung und Apotheose kennt.

³ Vgl. *Michael Wolter*, Auferstehung der Toten und Auferstehung Jesu, in: Elisabeth Gräb-Schmidt; Reiner Preul, Auferstehung (Marburger Theologische Studien 116, Marburger Jahrbuch Theologie XXIV), Leipzig 2012, 13–54, hier 44, verweist zu Recht darauf, dass im Hinblick auf die jüdische Grabarchitektur „die Rede von dem leeren Grab (also im Singular) eigentlich irreführend ist.“

⁴ Erstmals vorgebracht durch Heinrich Eberhard G. Paulus (1761–1851); vgl. *Gerd Theißen*; *Annette Merz*, Der historische Jesus, Göttingen 1996, 417.

weiter zu diskutieren.⁵ Denn weithin herrscht Einigkeit: Für den Osterglauben kommt es auf die Erscheinungen als „Selbstbezeugung des auferstandenen, des lebendigen Herrn Jesus“⁶ an. Sollte das richtig sein, könnte man die Frage nach der Historizität des leeren Grabes aus gutem Grund (sekundäre Legende, Vermeidung eines Widerspruchs zu den Naturwissenschaften) vernachlässigen und sich zusätzlich durch frühjüdische Belege bestätigt sehen, für die eine Auferstehung auch ohne leeres Grab vorstellbar war.⁷

Stehen wir dann wenigstens mit den Erscheinungserzählungen „in der Tat auf historisch belastbarem Untergrund“, wie Michael Wolter meint?⁸ Wenn nicht das leere Grab, dann müssten die Visionen die entscheidende Wende bewirkt haben, die aus trauernden, verängstigten und teils wohl auch aus Jerusalem geflohenen Jüngern begeisterte Missionare und unerschrockene Boten der Reich-Gottes-Verheißung Jesu gemacht hat. Auf den ersten Blick ist diese Schlussfolgerung plausibel, auf den zweiten weniger. Nicht nur, weil die Erscheinungserzählungen sich in den Fragen nach der Protophanie (Petrus versus Maria von Magdala) und den Erscheinungsorten (Galiläa versus Jerusalem) widersprechen, sondern auch, weil die Berichte über Zweifel, Unglauben und Nicht-erkennen-Können des Auferstandenen weder mit den realistischen Beschreibungen des Auferstandenen in den Osterevangelien, noch mit den biblischen Visionstraditionen, noch mit den Erkenntnissen der Neuropsychologie in Einklang zu bringen sind. Die verbreitete Überzeugung, der Osterglaube sei primär auf Visionen zurückzuführen, ist ebenso kritisch zu überprüfen wie die in der Exegese angebotenen Erklärungen für das Motiv des Unglaubens der Osterzeugen.

2. Mögliche Deutungen von „Erscheinung“

Wenn die Jünger den Auferstandenen *gesehen* haben (mit ὁρᾶν oder ἰδεῖν u. a. in Mt 28,17; Joh 24,29) bzw. er sich ihnen *gezeigt* hat (mit ὁφθῆναι u. a. in 1 Kor 15,8; Lk 24,34), kann der visuelle Sinneseindruck auf drei Ursachen zurückgeführt werden:

⁵ So z. B. *Ingolf U. Dalferth*, Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten, in: Hans-Joachim Eckstein; Michael Welker (Hg.), *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, Göttingen 2019, 235–262 und *Ingo Broer*, „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ (1 Petr 3,15). Das leere Grab und die Erscheinungen Jesu im Lichte der historischen Kritik, in: ders., *Jürgen Werbick*, „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ (Lk 24,34) (SBS 124), Stuttgart 1988, 29–61, hier 45 f., 52. Anders bekanntlich *Wolfgang Pannenberg*, Grundzüge der Christologie. Gütersloh 1969, 97 f. und *Bernd Oberdorfer*, „Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten?“ in: Eckstein; Welker (Hg.), *Die Wirklichkeit der Auferstehung* (wie Anm. 5 oben), 139–154, hier 149: „Das Grab muss leer gewesen sein.“ Eine Auflistung aller Argumente bieten *Theißen; Merz*, *Jesus* (wie Anm. 4), 435–439.

⁶ *Karl Barth*, *Die Lehre von der Versöhnung II*, Zürich 1955, 737.

⁷ Nach *Jürgen Becker*, *Die Auferstehung Jesu nach dem Neuen Testament*, Tübingen 2007, 207, geht die Mehrheit der frühjüdischen Belege für einen Auferstehungsglauben davon aus, Gott „werde der Totenseele einen neuen Leib geben [...] ohne Rückgriff auf Reste des irdischen Leibes [...]“. Für *Hans Kessler*, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*. Erweiterte Neuausgabe, Würzburg 2002, 488, musste auch „nach urchristlicher Auffassung [...] das Grab nicht leer sein.“

⁸ *Wolter*, *Auferstehung* (wie Anm. 3), 45. Ähnlich auch *Günter Röhser*, *Auferstehung*, in: Lukas Bormann (Hg.), *Neues Testament. Zentrale Themen*, Neukirchen-Vluyn 2014, 153–173, 164, 166.

1. Jesus ist leibhaftig auferstanden, sein Grab war leer, der Verstorbene wurde auf wunderbare Weise lebendig und in eine Daseinsform verwandelt, die nicht mehr den Naturgesetzen von Raum und Zeit unterliegt.⁹ Er hat sich den Jüngern nicht weniger real gezeigt als vor seinem Tod (vgl. mit „Fleisch und Knochen“, Lk 24,39), jetzt aber mit den Wunden der Kreuzigung und der mystischen Fähigkeit, in geschlossenen Räumen zu erscheinen und sich den Blicken auch wieder zu entziehen. Darin unterscheiden sich die Erscheinungen des Auferstandenen von Geistererscheinungen (Totendämonen), die im Glauben der Antike ebenfalls für real gehalten wurden und bei denen das Grab nicht hätte leer sein müssen. Folglich hätte jeder der Anwesenden den Auferstandenen sehen, berühren – und wenn es damals schon möglich gewesen wäre – auch mit einer Video-Kamera filmen können.

2. Bei den Erscheinungen handelt es sich um einen göttlichen Offenbarungsakt für einen ganz bestimmten Personenkreis, vergleichbar mit den vielen Visionen und Träumen, von denen die Bibel zu erzählen weiß (von der Himmelsleiter Jakobs in Gen 28,12 über die Visionen in Daniel 7 und der Verkündigung der Geburt Jesu in Lk 1,26–38 bis zur Vision des Paulus in Gal 1,15 f.). Gott teilt auf *exklusive* und *metaphysische* Weise bestimmten Personen seinen Willen mit (= objektive Visionstheorie). Die Gnade der Ostererscheinungen wäre dann nur ausgewählten Personen zuteilgeworden (vgl. Apg 10,41), Außenstehende hätten nichts wahrgenommen (vgl. Apg 9,7 und 22,9), eine Videokamera nichts aufgezeichnet.

3. Bei den Erscheinungen handelt es sich weder um reale Sinneswahrnehmungen noch um metaphysische Offenbarungen, sondern um *psychogene* Wahrnehmungen im Sinne von Halluzinationen oder Oneiroide (Quasi-Träume)¹⁰ (= subjektive Visionstheorie).¹¹ Echte Halluzinationen wie auch Oneiroide können vom Visionär nicht von einer tatsächlichen Sinneswahrnehmung unterschieden werden, weshalb auch so das Zeugnis der Jünger glaubhaft wäre, dass sie den Auferstandenen gesehen haben.

Alle drei Optionen haben ihre Problematik. Selbstverständlich lässt sich wissenschaftlich nicht ausschließen, dass Visionen auf realen Sinneseindrücken beruhen, aber bisher „hat die parapsychologische Forschung nicht wirklich beweisen können, dass es außersinnliche Wahrnehmung gibt.“¹² Ungeachtet allen theologischen Bemühens dieses Manko mit dem Hinweis zu beheben, es spiele „eine nur untergeordnete Rolle“, ob die Erscheinungen eine

⁹ So etwa Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie Bd. II, Göttingen 1991, 385–405.

¹⁰ Vgl. Michael Schmidt-Degenhard, Die oneiroide Erlebnisform. Zur Problemgeschichte und Psychopathologie des Erlebens fiktiver Wirklichkeiten, Berlin – Heidelberg 1992 und ders., Die oneiroide Erlebnisform – Ein Bewältigungsversuch von Extremsituationen, in: Anästhesiologie & Intensivmedizin 45/11 (2004) 648–653, hier 648: „Die oneiroide Erlebnisform ist ein traumartig veränderter Wach/Bewusstseinszustand, in dem der Patient in einer trauma- oder krankheitsbedingten Extremsituation die Realität des lebensbedrohlichen Krankseins durch eine eigene, imaginäre Welt ersetzt. Im Gegensatz zu Halluzinationen, wie sie z. B. bei sensorischer Isolation auftreten können, ist sie gekennzeichnet durch eine Welthaftigkeit und besitzt für den Patienten absoluten Wirklichkeitscharakter.“ Nah-Todeserfahrungen kommen als Erklärung für die Ostervisionen nicht in Frage und können auch nicht als Indiz für ein Leben nach dem Tod gewertet werden. Gegen Michael Schröter-Kunhardt, Nah-Todeserfahrungen, in: Hans Kessler (Hg.), Auferstehung der Toten, Darmstadt 2004, 182–209, hier 204: „Paranormale Leistungen von Lebenden wie von Sterbenden [...] verweisen auf einen zeit- und raum-unabhängigen und somit unsterblichen Anteil der menschlichen Psyche, der oft als unsterbliche Seele bezeichnet wird und nach dem Tod weiterlebt.“

¹¹ Vgl. David Friedrich Strauß, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, Bd. II, Tübingen 1835, 582–663.

¹² Erich Kasten, Die irreale Welt in unserem Kopf. Halluzinationen, Visionen, Träume, München 2008, 202.

rein innere Schau oder eine, von den Sinnen indizierte Wahrnehmung waren,¹³ muss festgehalten werden, dass die Evangelien eine solche Differenzierung nicht kennen und auf der objektiven Realität des Auferstandenen wie der sinnlichen Wahrnehmung durch die Jünger bestehen. Mit dieser Position ist – wie in der Aussage vom leeren Grab – der Konflikt mit den Naturwissenschaften vorgegeben. Von daher sieht die Exegese gerade die real-handgreiflichen Beschreibungen des Auferstandenen in den Ostertexten kritisch. Für Hans Kessler werden „die physikalisch-biologischen Gesetze [...] auch im Tode Jesu nicht außer Kraft gesetzt“, weshalb er es für eine „ältere vulgäre Vorstellung“ hält, der Auferstandene habe „buchstäblich physikalisch vor den Augen der Jünger gegessen, sich von ihnen betasten lassen usw.“¹⁴ Jürgen Becker vermutet, der Evangelist Lukas habe die Epiphanie „kräftig umgestaltet, indem er die Leiblichkeit des Auferstandenen bis hin zur extremen Diesseitigkeit materialisierte und sie durch Betastungs- und Speisetest kontrollieren lässt (24,39–43).“¹⁵ Objektive wie subjektive Visionstheorie entgehen zwar dem Widerspruch zur Physik, sie können aber nur noch mit der philosophischen Sinnhaftigkeit der Auferstehung Jesu argumentieren¹⁶ und auf die Zuverlässigkeit der Zeugen verweisen,¹⁷ eine substantielle Unterscheidung beider Theorien ist nicht möglich. Wenn Hans-Christian Kammler anderer Auffassung ist und meint, bei den Ostererscheinungen der Jünger hätten wir es „nicht mit subjektiven Visionen der Jünger [...] zu tun, sondern mit göttlichem Offenbarungshandeln“, dann ist Michael Wolter Recht zu geben, der trocken kommentiert: „Als ob das eine Alternative sein könnte.“¹⁸ Dennoch gibt es gegen die subjektive Visionstheorie deutliche Vorbehalte. Zum einen wegen ihrer Nähe zur ‚liberalen‘ Theologie (Gerd Lüdemann, John Dominic Crossan)¹⁹ und zum zweiten wegen ihrer Nähe zum Phänomen der Halluzination, das aus Sicht der Exegese fast durchweg als krankhaft eingestuft wird. Nach

¹³ Vgl. Hans-Joachim Eckstein, Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu, in: ders., Welker (Hg.), Die Wirklichkeit der Auferstehung (wie Anm. 5), 1–24, 14.

¹⁴ Kessler, Sucht (wie Anm. 7), 220, 491.

¹⁵ Becker, Auferstehung (wie Anm. 7), 53.

¹⁶ Vgl. Jürgen Werbick, Die Auferweckung Jesu. Gottes „eschatologische Tat?“, in: Ingo Broer; Jürgen Werbick (Hg.), „Der Herr ist wahrhaft auferstanden“ (Lk 24,34) (SBS 134), Stuttgart 1988, 81–131, hier 113, der die Glaubwürdigkeit der Auferstehungsbotschaft davon abhängig macht, dass „der Gott, der in der Auferweckung Jesu Christi sein Wesen und seinen Willen offenbarte, uns angesichts der Widersprüchlichkeit unserer Welt als die alles bestimmende Wirklichkeit überzeugen vermag.“ Wer den Gottesbeweis des Anselm v. Canterbury für stichhaltig hält, wird Werbick zustimmen können. Ähnlich argumentiert Georg Esser, Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff der geschichtlichen Wirklichkeit, Mainz 1995, 452–456.

¹⁷ Vgl. Röhser, Auferstehung (wie Anm. 8), 166: Auferstehungsglaube hängt „wesentlich von der Integrität und Glaubwürdigkeit dieser Zeugen“ ab.

¹⁸ Hans-Christian Kammler, Die Wirklichkeit und Bedeutung der Auferstehung Jesu, in: ThBeitr 42 (2011) 238–296, 287; Wolter, Auferstehung (wie Anm. 3), 48.

¹⁹ Vgl. Gerd Lüdemann, Die Auferstehung Jesu, Göttingen 1994, 216 f. und ders.; Alf Özen, Was mit Jesus wirklich geschah. Die Auferstehung historisch betrachtet, Stuttgart 1995, 123: „Eine konsequente modern-weltanschauliche Sichtweise muß der Auferstehung Jesu als historischem Geschehen den Abschied geben.“ Genauso auch John Dominic Crossan, „Bodily-Resurrection Faith“, in: Robert B. Stewart (Hg.), The Resurrection of Jesus. John Dominic Crossan and N.T. Wright in Dialogue, Minneapolis 2006, 171–186. In diese Kategorie gehört auch die Deutung der Vision als „reine Legitimationsformel“, so Rudolf Pesch, Materialien und Bemerkungen zur Entstehung des Osterglaubens, in: Anton Vögtle; Rudolf Pesch (Hg.), Wie kam es zum Osterglauben? Düsseldorf 1975, 136–184, hier 156. Pesch hat diese Position später korrigiert; vgl. dazu Robert Vorholt, Das Osterevangelium. Erinnerung und Erzählung, Freiburg 2013, 56–58.

Samuel Vollenweider dürfen Visionen „nicht zu einer Spielart der Halluzinationen“ erklärt werden und auch Hans Kessler hält es für „ganz abwegig, sämtliche Visionen als pathologische, halluzinatorische Phänomene zu werten [...]“.²⁰ Was aber sind sie dann, wenn der Auferstandene nicht physisch-real vor seinen Jüngern erschienen ist? Jürgen Werbick konzediert, dass die Ostergeschichten „Behauptungen“ sind, „[...] zumal ja – historisch-kritisch – nicht auszuschließen ist, dass die Osterzeugen halluzinative Erfahrungen als Bestätigung ihres Glaubens [...] genommen haben.“²¹ Es lohnt ein Blick auf die wissenschaftlichen Erkenntnisse zu diesem Phänomen.

3. Visionen versus Halluzinationen

Da sowohl psychotische wie gesunde Personen Visionen haben können, ist eine Vision nicht automatisch Indiz für eine Krankheit oder den Konsum von Drogen. Erich Kasten, der sich schon länger wissenschaftlich mit Halluzinationen beschäftigt, konstatiert: „Ob eine außergewöhnliche Wahrnehmung als krankhafte Halluzination oder als göttliche Vision erlebt wird, ist [...] letztlich nur eine Frage der gesellschaftlichen Bewertung.“²² Vor jeder Bewertung sind die Fakten zu sichten. Ich fasse hier die relevanten Erkenntnisse der Neuropsychologie kurz zusammen.

- Sehen ist nicht schon Erkennen; und Hören ist nicht gleich Verstehen. „Als Realität empfinden wir immer das, was in unserem Kopf abgebildet wird, da erst das Gehirn uns eine Interpretation der eingehenden Reize erlaubt und diese sinnvoll zusammenfügt.“²³ Was wir von der Wirklichkeit wahrnehmen, ist daher in höchstem Maße abhängig von unseren Erfahrungen, unserer gegenwärtigen Verfassung und unseren Erwartungen.²⁴ Daher gilt: „Wahn ist nicht ein Jenseits des Geistes, sondern steckt in nuce in jeder Geistestätigkeit und in jedem Wirklichkeitsprojekt.“²⁵
- „Bei Halluzinationen produziert das Gehirn die Wahrnehmung vollständig selbst.“²⁶

²⁰ Vollenweider, Ostern (wie Anm. 2), 39; Kessler, Sucht (wie Anm. 7), 222.

²¹ Werbick, Auferweckung (wie Anm. 16), 113. Auch Röhser, Auferstehung (wie Anm. 8), 165 sieht kein Problem, die Erscheinungen „psychologisch als Visionen zu begreifen, die auch aus der Erfahrung des irdischen Jesus gespeist sind.“

²² Kasten, Welt (wie Anm. 12), 67.

²³ Erich Kasten, Hirnprozesse bei realen und irrealen Wahrnehmungen, in: Existenz und Logos 11/1 (2003) 13–31, hier 20. Vgl. dazu auch Gerhard Roth, Aus Sicht des Gehirns, Frankfurt a. Main 2021, 69–89.

²⁴ Vgl. S. J. Segal, Imaginary and Reality. Can they be distinguished?, in: Wolfram Keup (Hg.) Origin and Mechanism of Hallucinations, New York 1970, 103–114.

²⁵ Hinderk M. Emrich; Jann E. Schlimme, Wahn aus philosophischer Sicht. Wirklichkeitsprojekt und interne Wertebilanz, in: Petra Garlipp; Horst Haltenhof (Hg.), Seltene Wahnstörungen, 2010, 1–9, hier 2.

²⁶ Kasten, Welt (wie Anm. 12), 23.

- Da bei visuellen und akustischen Halluzinationen dieselben Hirnbereiche aktiv sind, die auch reale Eindrücke und Geräusche verarbeiten, fällt es Betroffenen schwer, Visionen und Realität zu unterscheiden.²⁷ Weil eine Halluzination „nicht eigentlich den Verstand, sondern die Täuschung der Sinne betrifft“ kann die Vernunft auch nicht korrigierend wirken, das wusste schon Immanuel Kant.²⁸
- Halluzinationen „sind völlig unabhängig vom Willen, sie drängen sich auf und unterbrechen Gedankengänge.“²⁹ Andererseits kommen Halluzinationen nicht völlig aus heiterem Himmel, es handelt sich immer um in den Gedächtnisarealen des Gehirns abgespeicherte Informationen, die sich unerlaubt ins Bewusstsein drängen. Deshalb kann nur erscheinen, was einem schon bekannt ist. Einem Hindu erscheint nicht Maria und einem Christen nicht Krishna.³⁰
- Halluzinationen gelangen nur dann ins Bewusstsein, wenn die Kontrolle durch den für die Unterscheidung von Außen- und Inneninformationen zuständige Assoziationscortex versagt. Visuelle Halluzinationen können sowohl bei einer Über- wie bei einer Unterfunktion bestimmter Gehirnsysteme auftreten. Beim Konsum mancher Drogen (z. B. LSD) ist das die Regel; es genügt aber auch „ein nicht einmal besonders langer Reizentzug oder soziale Isolation.“ Daher ist auch „eine wirklich halluzinogene Praktik [...] die tiefe meditative Versenkung.“³¹
- Halluzinationen können bei der „Bewältigung und Abwehr von Angst, Depression und Trauer“ hilfreich sein. Gerade zu häufig scheinen optische wie akustische Halluzinationen nach einem Todesfall einer nahestehenden Person zu sein. Die Trauernden erleben Erscheinungen des Verstorbenen, „wobei dies die meisten von ihnen als hilfreich einschätzen.“³²
- Während die Erinnerung an Träume meist flüchtig ist, werden Visionen und mentale Reisen über Jahre hinweg memoriert, meist sogar klarer und intensiver als wirklich Erlebtes. Schon Immanuel Kant bemerkte, dass „Scheinempfindungen eine so große Lebhaftigkeit“ aufweisen, dass diese „den betrogenen Menschen an der Wahrhaftigkeit nicht zweifeln“ lassen.³³ Und der Psychiater Michael Schmidt-Degenhard bestätigt:

²⁷ Anders bei Pseudo-Halluzinationen, die von der Vernunft als Täuschungen erkannt werden können und anders auch bei Illusionen, die auf falsch gedeuteten Sinneseindrücken beruhen.

²⁸ Vgl. Immanuel Kant, Träume eines Geistersehers, AA II, 347.

²⁹ Kasten, Welt (wie Anm. 22), 25

³⁰ Nach Bernhard Grom, Religionspsychologie, München 2007, 217, ist „die konfessionelle Prägung unübersehbar. So sind Marien- und Fegefeuvisionen praktisch ganz den Katholiken vorbehalten [...]“

³¹ Erich Kasten, Wenn das Gehirn aus der Balance gerät: Halluzinationen, in: Spektrum der Wissenschaft 12 (2000) 64–73, hier 67.

³² Grom, Religionspsychologie (wie Anm. 30), 218 f.; vgl. auch Evelyn Elsaesser, Chris A. Roe, Callum E. Cooper and David Lorimer, The phenomenology and impact of hallucinations concerning the deceased, BJPsych Open Volume 7, Issue 5, September 2021, e148, in: <https://doi.org/10.1192/bjo.2021.960> [abg. am 21.8.2022]: After-death-communications „are a common feature of bereavement that occur unexpectedly, and are independent of any underlying pathology or psychological need. For the person experiencing the hallucination, they are important and meaningful events that they interpret in terms of continuing bonds with the deceased.“

³³ Kant, Träume (wie Anm. 28), 346 f.; das gilt auch für das Oneiroid, das nach Schmidt-Degenhard, Erlebnisform, (wie Anm. 10), 115, ebenfalls „eine außerordentliche Erfahrungsintensität aufweist.“

„Die Intensität dieses Erlebens sprengt den Horizont unserer sonstigen lebensweltlichen Erfahrungen.“³⁴ In der Gehirnforschung hat man als Zentrum visionärer Wahrnehmungen den Temporallappen und die Amygdala ausgemacht. Nach Gerhard Roth können „Störungen und Verletzungen des Temporallappens [...] zu tiefgreifenden Persönlichkeitsstörungen führen [...] Solche Menschen haben Erweckungs- und Erleuchtungsphänomene.“ Anscheinend kann solches Erleben auch durch direkte elektrische Reizung des Temporallappens ausgelöst werden.³⁵

Die biblischen Erzählungen von Visionen und Epiphanien stehen zu diesen Erkenntnissen keineswegs im Widerspruch. Während Erschrecken und Furcht stereotype Reaktionen auf Epiphanien sind und die übermittelten Offenbarungen auch manchmal nicht verstanden oder bezweifelt werden (vgl. Lk 1,18.34), *so wird doch das Erlebnis der Vision selbst nie in Frage gestellt*. Weder zweifeln Petrus, Jakobus und Johannes an ihrer Vision auf dem Berg der Verklärung, noch Paulus an der Erscheinung des Auferstandenen mit seiner Berufung zum Heidenapostel (Gal 1,15 f.).³⁶ Auch Ernst Benz, der schon vor Längerem eine umfangreiche Untersuchung zum Phänomen der Vision in der biblisch-christlichen Tradition vorgelegt hat, nennt kein Beispiel.³⁷ Wenn das richtig ist, dann sind nicht nur die Vorbehalte gegen eine Gleichsetzung von Halluzination und Vision sowie die Visionstheorien in der Theologie kritisch zu hinterfragen, auch die in der Exegese kursierenden Erklärungen für das Motiv des Unglaubens und Nicht-erkennen-Könnens (Anagnorisis-Motiv) in den Visionsberichten der Evangelien müssen auf den Prüfstand.

4. Theologische Erklärungen für die Ostervisionen

Nimmt man die Informationen der Neurowissenschaften ernst, sind einige in Theologie und Exegese vertretene Thesen und Argumentationen kaum noch zu halten:

- Die These von Ernst Benz, im Gegensatz zur Vision hinterlasse die Halluzination in der Persönlichkeitsstruktur des von ihr Betroffenen „keine Spuren“ und habe auch „keinen Einfluss auf seine geistige Erkenntnis und auf sein sittliches Wollen“, darf als widerlegt gelten. Benz konzediert, dass Träger mystischer Erlebnisse psychisch krank sein können, „dass aber alle Mystiker psychotisch seien, ist eine ganz abwegige Annahme.“³⁸ Da hat er ohne Zweifel Recht.

³⁴ Zitiert nach Jörg Böckem, Wahn und Visionen, SPIEGEL-Wissen, 4 (2009), 120–123, hier 123.

³⁵ Roth, Aus Sicht (wie Anm. 23), 207. Vgl. auch ders., Über den Menschen, Berlin 2021, 140–142, 164–166.

³⁶ Kessler, Sucht (wie Anm. 7), 493, möchte zwischen den Ostervisionen der Jünger und der Vision des Paulus unterscheiden: „[...] die ersten Jünger waren, anders als dann Paulus, keine ‚Visionäre‘.“ In 1 Kor 15,1–11 sieht sich Paulus allerdings in einer Reihe mit den Osterzeugen.

³⁷ Ernst Benz, Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt, Stuttgart 1969.

³⁸ Ebd., 88.

- Samuel Vollenweider vertritt die objektive Visionstheorie und definiert Visionen „im Sinn eines veränderten Wachbewusstseinszustand mit hervorstechenden visuellen Perzeptionen, die eine Videokamera nicht festhalten kann.“³⁹ Es gehe hier um die „außerordentliche Wahrnehmung einer sonst verhüllten, sich aber jetzt zeigenden transzendenten Wirklichkeit.“⁴⁰ Wenn ich Vollenweider richtig verstehe, haben Visionäre demnach ein spezielles Sensorium für spirituelle Wirklichkeiten. Tatsächlich glaubt der britische Neurobiologe Vilayanur Ramachandran, im Gehirn ein „Gott-Modul“ lokalisiert zu haben, ein Zentrum für Religiosität und Spiritualität, dem folglich auch eine transzendente Wirklichkeit (Gott) entsprechen müsste. Führt also die Neurobiologie über eine „Neurotheologie“ zum Gottesbeweis? Entsprechende Literatur gibt es.⁴¹ Aber ein „Fachphilosoph fällt angesichts einer solchen denkerischen Einfalt beinahe in Ohnmacht“.⁴²
- Günter Röhser geht noch einen Schritt weiter und warnt: „Man sollte die Erfahrungs- und Wahrnehmungsmöglichkeiten antiker religiöser Menschen [...] nicht nur mit Hilfe von Rastern moderner Psychologie und eines heutigen Wirklichkeitsverständnisses zu beschreiben versuchen.“⁴³ Ich frage mich: mit welchen Mitteln sollen wir sie dann beschreiben? Entziehen sich die Visionen der Jesus-Jünger etwa einer wissenschaftlichen Beurteilung? Seit 2000 Jahren weisen weder Gene noch Gehirn des *homo sapiens* einen entscheidenden Entwicklungsschritt aus und auch seine sensorische Ausstattung hat sich nicht wirklich verschlechtert. Im Gegenteil, dank der Naturwissenschaften sehen wir die Wirklichkeit heute wesentlich genauer, objektiver und umfassender – weshalb sich auch unser Wirklichkeitsverständnis verändert hat. Das heißt aber nicht, dass wir die Weltansicht der Antike nicht mehr nachvollziehen könnten! Hätte Günther Röhser Recht, wäre jede Bibelexegese zum Scheitern verurteilt. Wir können sehr wohl verstehen, was und warum der antike Mensch geglaubt hat, auch wenn wir seine Welt- und Glaubenssicht nicht mehr teilen. Damit erledigt sich auch das Argument von Hans Kessler, es gebe „keinerlei Hinweise darauf, dass die frühe Christenheit den Osterglauben auf innere, seelische Vorgänge zurückgeführt hätte.“⁴⁴ Das hat sie sicher nicht, aber deshalb ist es nicht verboten, das aufgrund neuer Erkenntnisse zu tun.

³⁹ Vollenweider, Ostern (wie Anm. 2), 39, unter Anmerkung 16; vgl. dazu die Beschreibung von Oneiroiden oben in Anm. 10.

⁴⁰ Ebd., 44.

⁴¹ Vgl. Vilayanur Ramachandran; Sandra Blakeslee, *Phantoms in the Brain. Probing the Mysteries of the Human Mind*, New York 1998; Andrew Newberg; Mark Robert Waldman, *How God Changes our Brain, Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist*, New York 2010; Laurence O. McKinney, *Neurotheology. Virtual Religion in the 21st Century*, Dallas 1994; Detlef B. Linke, *Das Gehirn – Schlüssel zur Unendlichkeit*, Freiburg 2004. Auf einem wissenschaftlich höheren Niveau bewegt sich Otto Speck, *Spirituelles Bewusstsein*, Norderstedt 2016.

⁴² Roth, *Aus Sicht* (wie Anm. 23), 207.

⁴³ Röhser, *Auferstehung* (wie Anm. 8), 166.

⁴⁴ Kessler, *Sucht* (wie Anm. 7) 221.

Es gibt, soweit ich sehe, keine substantiellen Einwände gegen eine Deutung der Ostervisionen als Halluzinationen, es sei denn, man hält mit Michael Wolter psychologische Erklärungen zwar grundsätzlich für „möglich“, aber für „theologisch irrelevant“. Seine Begründung: „Psychologische Erklärungen sind nicht ‚realer‘ als theologische. Auch psychologische Erklärungen sind Deutungen. Sie setzen lediglich ein anderes Wirklichkeitsverständnis voraus als theologische Erklärungen. Beide stehen darum nicht einmal in Konkurrenz miteinander.“⁴⁵ Wer so argumentiert, billigt theologischen Erklärungen lediglich eine „fiktionale Bedeutung“ zu, „die dem Zweck dient, das Leben des Betroffenen anhand von Bildern und Idealen zu leiten. Erschöpft sich die Funktion einer theologischen Aussage darin, so lässt sich ihr nicht sinnvoll ein Wahrheitswert zuordnen.“⁴⁶ Für Ingo Broer macht deshalb die Vielfalt der Belege für Erscheinungen „eine Psychologie der Erscheinungen notwendig.“⁴⁷ Das eigentliche Problem liegt aber nicht in der Deutung der Visionen als Halluzinationen (oder Oneiroiden), weil das nichts an der Glaubwürdigkeit der Osterzeugen ändert. *Nicht die Berichte der Evangelisten über das Sehen des Auferstandenen sind unglaubwürdig, sondern ihre Berichte über den Zweifel der Visionäre und ihre Schwierigkeit, ihn zu erkennen.* Die Auffassung von Michael Wolter, dass – anders als beim leeren Grab, wo „Unverständnis und Zweideutigkeit vorherrschen“ – bei den Visionen erkennbar wird, dass sie „Gewissheit der Auferstehung bewirkten, und zwar weil sie eindeutig waren“, bestätigen die Evangelien jedenfalls nicht.⁴⁸

5. Das Motiv des Zweifels und des Nicht-erkennen-Könnens (Anagnorisis-Motiv) in den Osterevangelien

In den Osterevangelien identifiziere ich drei Stufen von Zweifel und Unglaube: Zuerst glauben die Jünger die Auferstehungsbotschaft nicht, dann trauen sie ihren Augen nicht und schließlich erkennen sie Jesus nicht.

1. Der Evangelist Markus gibt mit der Reaktion der Frauen am leeren Grab die skeptische Grundhaltung der Anhängerschaft Jesu vor: Auf die Botschaft des Engels hin fliehen die Frauen vor „Schrecken und Entsetzen“ (τρόμος καὶ ἔκστασις) und „sagten niemandem etwas davon; denn sie fürchteten sich.“ Im sekundären Markusschluss 16,9–20 wird zwar das Schweigen korrigiert, aber die Jünger glauben weder dem Bericht der Maria von

⁴⁵ Wolter, Auferstehung (wie Anm. 3), 48. Richtig dagegen Lüdemann, Auferstehung (wie Anm. 19), 138: „[...] Psychologie und Theologie haben Bezüge zueinander, da sie selbst sich auf verschiedene Aspekte der einen Wirklichkeit beziehen, sind aber nicht aufeinander reduzierbar.“

⁴⁶ Christian Tapp, Realismus. Ein schillernder Begriff zwischen Common Sense, Erkenntnistheorie, Wissenschaftstheorie und Theologie, in: MThZ 73 (2022) 98–123, hier 117.

⁴⁷ Broer, Seid (wie Anm. 5), 61.

⁴⁸ Wolter, Auferstehung (wie Anm. 3), 47. Auch für Werbick, Auferweckung (wie Anm. 16), 112, waren „die Ostererfahrungen als Bestätigung Jesu selbstevident.“ Dagegen Charles H. Dodd, „The Appearances of the Risen Christ. An Essay in Form-Criticism of the Gospels,” in: Denis Eric Nineham (Hg.), Studies in the Gospels. Essays in Memory of R. H. Lightfoot, Oxford 1957, 12: “[...] the appearance of the Lord does not bring full or immediate conviction to the beholders [...].”

Magdala, noch den beiden Jüngern, denen der Auferstandene „in einer anderen Gestalt“ begegnet war (vermutlich eine Reminiszenz an die Emmauserzählung).⁴⁹ Auch bei Lukas halten die Jünger die Aussagen der Frauen „für Geschwätz und glaubten ihnen nicht“ (Lk 24,11) und bei Johannes ist Thomas solange ungläubig, bis er den Auferstandenen selbst sehen und begreifen kann (Joh 20, 24–29).

2. Aber auch der Augenschein wirkte offenbar nicht immer überzeugend. Bei Matthäus erscheint Jesus den Elf auf einem Berg in Galiläa „und als sie Jesus sahen, fielen sie vor ihm nieder. Einige aber hatten Zweifel.“ (Mt 28,17). Die Aussage hat seit jeher irritiert; wie können die Jünger jetzt noch zweifeln? Waren das andere, zusätzlich anwesende Jünger oder reflektiert die Aussage frühere Zweifel der Jünger, die jetzt überwunden sind? Ulrich Luz schließt diese Möglichkeiten aus und lässt nur zwei Deutungen gelten: Entweder haben „alle elf Jünger zugleich Jesus gehuldigt und gezweifelt“ oder alle haben gehuldigt und nur einige gezweifelt. Für Luz zeigt sich hier das „matthäische Konzept des Kleinglaubens. Der Glaube der Jünger ist bei Matthäus nicht eine über alle Zwiespältigkeit erhabene Gewissheit, sondern er lebt zwischen Vertrauen und Mutlosigkeit, zwischen Gewissheit und Zweifel.“⁵⁰ Ähnlich ambivalent verhalten sich bei Matthäus auch die Frauen, die auf die Verkündigung der Auferstehung hin zwischen „Furcht und großer Freude“ (Mt 28,8) schwanken und bei Lukas die Jünger in dem Moment, in dem „Jesus selbst in ihre Mitte trat“. Sie erschrecken „und hatten große Angst, denn sie meinten, einen Geist zu sehen“, weshalb Jesus sie tadelte: „Was seid ihr so bestürzt? Warum lasst ihr in eurem Herzen solche Zweifel aufkommen?“ Im Markusanhang 16,14 lautet der Vorwurf Jesu ähnlich: „Er tadelte ihren Unglauben und ihre Verstocktheit, weil sie denen nicht glaubten, die ihn nach seiner Auferstehung gesehen hatten.“ Bei Lukas weist Jesus sich deshalb als mit dem Gekreuzigten identisch aus: „Seht meine Hände und Füße: Ich bin es selbst. Fasst mich doch an und begreift, kein Geist hat Fleisch und Knochen, wie ihr es bei mir seht.“ Da die Jünger „es aber immer noch nicht glauben“ konnten (jetzt wenigstens nicht mehr aus Angst, sondern „vor Freude“), isst der Auferstandene vor ihren Augen ein Stück gebratenen Fisch (24,36–42).

3. Das Anagnorisis-Motiv werte ich als Sonderform des Unglaubens. Beim Evangelisten Johannes sind es Maria aus Magdala (Joh 20,14)⁵¹ und im Nachtragskapitel die Jünger am See von Tiberias (Joh 21,4), die den Auferstandenen nicht erkennen, bei Lukas die beiden Emmausjünger 24,13–35 (vielleicht auch die Jünger, die Jesus zunächst für einen Geist halten in Lk 24,37)⁵² und im Markusanhang die kurze Emmaus-Reminiszenz in 16,12. Der Grund für das Nichterkennen wird bei Johannes nicht angegeben. Maria aus Magdala hält Jesus solange für einen Gärtner, bis er sie mit Namen anspricht, und die Jünger am See

⁴⁹ Über das literarische Verhältnis von Mk 16, 12–14 zu Lk 24, 13–35 gehen die Meinungen auseinander. François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, EKK III/4, Neukirchen-Vluyn 2009, 553 f. vermutet, dass sich Mk auf eine ältere Phase der Erzählung stützt. Einigkeit herrscht über die Datierung von Mk 16,9–20 in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts.

⁵⁰ Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK I/4, Düsseldorf 2002, 438–440. Ausführlich zur Stelle Woodington, *Dubious* (wie Anm. 1), 84–96 mit Bezug zur Herakles-Mythologie.

⁵¹ Joh 20,20 legt nahe, dass der Auferstandene erst erkannt wird, nachdem er den Jüngern seine Wundmale gezeigt hat.

⁵² Vgl. Vorholt, *Osterevangelium* (wie Anm. 19), 253.

„wussten nicht, dass es Jesus war.“ Der erfolgreiche Fischfang änderte anscheinend nur ihr Wissen, aber nicht ihr Sehen: „Keiner von den Jüngern wagte ihn zu fragen: Wer bist du? Denn sie wussten, dass es der Herr war.“ (Joh 21,12). Lukas und der sekundäre Markusschluss dagegen begründen die Fehlwahrnehmung auf unterschiedliche Weise. Lukas 24,16 argumentiert subjektiv, „ihre Augen waren gehalten“ (ἐκπατοῦντο dürfte *passivum divinum* sein und auf göttlichen Willen deuten),⁵³ während bei Markus 16,12 Jesus selbst sich verändert hat: er erschien den beiden Jüngern „in einer anderen Gestalt“ (ἐν ἑτέρῃ μορφῇ).

Die Berichte über Unglauben und Zweifel in den Erscheinungserzählungen haben ein massives Plausibilitätsproblem und zwar nicht nur im Licht der oben dargelegten neuropsychologischen Erkenntnisse zum Phänomen von Visionen, sondern auch im Kontext der Evangelien. Hat Jesus seinen Jüngern nicht Leiden und Auferstehung mehrmals vorausgesagt? Und wie kann es sein, dass sich nur die Pharisäer an die Voraussagen erinnern und eine Auferstehung Jesu erwarten (Mt 27,63), die Jünger (Lk 24, 22–25.37 f.) und die Frauen (Lk 24,6–8) aber nicht? Oder sind die Leidens- und Auferstehungsweissagungen des irdischen Jesus nachträgliche Einschübe der Evangelisten? Aber selbst wenn es sich um Interpolationen handelt und die Anhängerschaft Jesu von seinem Erscheinen völlig überrascht war – wie es die Berichte der Evangelien nahe legen –, sollte dann nicht die Nachricht von seiner Auferstehung und sein Erscheinen Freude und Begeisterung auslösen statt Furcht und Schrecken (Mk 16,8; Lk 24,37)?⁵⁴ Zudem ist es psychologisch die Regel, dass Angehörige beim Tod einer nahestehenden Person den Verlust lange Zeit „nicht glauben können“ – die Jünger dagegen sollen den Tod Jesu so schnell und gründlich realisiert haben, dass sie an seinem posthumen Erscheinen zweifeln? Und wieso erkennen sie den Auferstandenen immer wieder nicht? Wenn der Sinn des Erscheinens darin liegt, die Identität zwischen dem Gekreuzigten und dem Auferstandenen zu beweisen und so den Osterglauben zu wecken,⁵⁵ dann macht es keinen Sinn, wenn er – aus welchen Gründen auch immer – nicht erkannt wird. *Das Anagnorisis-Motiv in den Evangelien ist ein singuläres Phänomen*, wie Samuel Vollenweider bestätigt: „Das Moment des Wiedererkennens ist ein geläufiger Topos in den eschatologischen Erwartungen, allerdings nicht in den neutestamentlichen Texten.“⁵⁶ Vollends unverständlich werden Zweifel und Anagnorisis-Motiv, falls man den Berichten glauben darf, dass er sich leibhaftig „mit Fleisch und Knochen“

⁵³ Alttestamentlich z. B. in Gen 21,19; Num 22,31; 2 Kön 6,18–20. Vgl. Robert Vorholt, Neues Testament, in: Paul Deselaers; Robert Vorholt, Tod und Auferstehung. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments, Neue Echter Bibel, Themen 13, Würzburg 2020, 71–137, 124. Für Woodington, Dubious (wie Anm. 1), 133, entlastet Lukas hier die Jünger – im Widerspruch zu den Quellen – von der Verantwortung für ihren Zweifel, damit er sie in der Apostelgeschichte dem Leser als glaubwürdige Zeugen der Auferstehung präsentieren kann.

⁵⁴ Die Furcht-Reaktion ist klassischer biblischer Topos bei Epiphanien, sie wird bei Lk 24,41.52 und Joh 20,20 in „Staunen“ und „Freude“ korrigiert.

⁵⁵ Vgl. Ulrich Wilckens, Theologie des Neuen Testaments I/1, Neukirchen-Vluyn 2002, 136.

⁵⁶ Samuel Vollenweider, Auferstehung als Verwandlung. Die paulinische Eschatologie von 1 Kor 15 im Vergleich mit der syrischen Baruchapokalypse (2Bar), in: Matthias Konradt; Esther Schlöpfer (Hg.), Anthropologie und Ethik im frühen Judentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen, Tübingen 2014 (WUNT 1/322), 463–490, 470 f. verweist auf SyrBar 50,2; vgl. dazu auch Günther Stemberger, Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (AnBib 56), Rom 1972, 86–91 und Woodington, Dubious (wie Anm. 1), 85: „Even when compared to non-Christian literature, the disciples' doubt is out of the ordinary.“

gezeigt und „vor ihren Augen“ gegessen hat (Lk 24,39.42). Das provoziert die Frage, warum die Evangelisten Skepsis und Unglauben in der Jüngerschaft so ausführlich thematisiert haben und wie sich die Exegese dieses Phänomen erklärt.

6. Die Deutungen von Zweifel, Unglaube und Anagnorisis-Motiv in der Theologie

Nur sporadisch findet sich in der Fachliteratur die hier verhandelte Problemstellung. Immerhin wurden Widersprüche wahrgenommen. So hält es Rudolf Schnackenburg für „unwahrscheinlich“, dass der Lieblingsjünger in Joh 20,8 schon beim Anblick des leeren Grabes „sah und glaubte“ und fragt: „Warum bezeugt er ihn [sc. den Auferstehungsglauben, MZ] nicht den anderen Jüngern?“⁵⁷ Auch Jürgen Becker bemerkt im Blick auf Lukas 24, dass es „schwer verständlich“ ist, wenn „nach der Ostererfahrung des Petrus (V. 34), der Emmausjünger (V. 13ff.) und dem Bericht dieser vor der Jüngerschaft (V. 35) bei der Erscheinung Jesu vor allen Jüngern (V. 36.ff.) sämtliche Osterzeugen so reagieren, wie es in V. 37 f. steht, nämlich erschrocken und in Furcht, verwirrt und von Zweifeln befallen.“⁵⁸ Die zitierten Autoren bieten keine Erklärung an, andere Theologen haben sich der Problematik gestellt und nach möglichen Lösungen gesucht, die ich hier kurz vorstelle und diskutiere.

1. Die Auferstehung Jesu passt nicht zur jüdischen Eschatologie, sie ist ein „Ereignis sui generis“,⁵⁹ deshalb reagieren die Jünger so überrascht und konsterniert. Nach Nicholas T. Wright haben die Jünger eine Auferstehung aller Menschen am Ende der Zeit erwartet und „nie gedacht, dass eine ‚Auferstehung‘ bei einer Person mitten in der Zeit geschehen könnte.“⁶⁰ Ähnlich argumentiert Bernd Oberdorfer: „Wenn nämlich die Totenaufweckung als Werk Gottes am gesamten Gottesvolk am Ende der Geschichte erwartet wird, dann kann die reale Begegnung mit dem Gekreuzigten, so sie denn als Auferstehung verstanden wird, nur als zutiefst verstörende singuläre Vorwegereignung des Endes der Geschichte inmitten der Geschichte erscheinen.“⁶¹ Auch Hans-Joachim Eckstein erklärt das Phänomen des Zweifels aus der „schon damals empfundenen Anstößigkeit und Ungeheuerlichkeit des Bezeugten.“⁶² Dieser Auffassung sind auch Ingolf U. Dalferth, Michael Wolter und Andreas Schüle, für den ebenfalls „das entscheidende Ereignis, die Auferstehung Jesu, aus der apokalyptischen Geschichtsdeutung herausfällt.“⁶³

⁵⁷ Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium III* (HThKAT IV), Freiburg ³1979, 368.

⁵⁸ Becker, *Auferstehung* (wie Anm. 7), 51.

⁵⁹ Klaus Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschicks Jesu in frühchristlichen Texten*, in: StUNT 13 (1976), hier 125.

⁶⁰ Nicholas T. Wright, *Jesus. Wer er war, was er wollte und warum er für uns wichtig ist*, Marburg ²2018, 271.

⁶¹ Oberdorfer, *Was sucht* (wie Anm. 5), 151.

⁶² Eckstein, *Wirklichkeit* (wie Anm. 13), 3.

⁶³ Ingolf U. Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994, 62. Wolter, *Auferstehung* (wie Anm. 3), 51; Andreas Schüle, *Gottes Handeln als Gedächtnis*, in: Eckstein; Welker (Hg.), *Die Wirklichkeit der Auferstehung* (wie Anm. 5), 233.

ad 1: Gegen eine Deutung als subjektives Versagen der Jünger sprechen folgende Indizien: Erstens war die jüdische Auferstehungserwartung, wie alle eschatologischen Konzepte im Frühjudentum, nicht dogmatisch definiert, weshalb abweichende Visionen keine Irritationen hätten auslösen können⁶⁴ – ganz abgesehen davon, dass die meisten Jünger nicht schriftgelehrte Theologen, sondern Fischer waren. Zweitens kennt das Judentum das Motiv des *propheta redivivus*: Verstorbene Propheten können in Gestalt anderer Personen wiederkehren. Auch Jesus wird von seinen Zeitgenossen entweder für den auferstandenen Johannes den Täufer oder für einen „von den alten Propheten“ gehalten (Mk 6,14–16; 8,28 par; Lk 9,7–9). Außerdem weiß Matthäus (27,52 f.) von Verstorbenen zu berichten, die nach der Auferstehung Jesu ihre Gräber verließen, nach Jerusalem kamen und vielen erschienen.⁶⁵ Drittens weist Samuel Vollenweider zu Recht darauf hin, dass die Auferstehung Jesu „im unmittelbaren Sog der Endereignisse“ gedeutet werden konnte und auch die „Erwartung einer Staffelung der eschatologischen Ereignisse [...] durch zahlreiche jüdische und christliche Texte belegt“ ist.⁶⁶

2. Die Natur des Auferstandenen changiert zwischen Kontinuität (irdisch) und Diskontinuität (transzendent) und stellt damit objektiv eine ontologische Singularität dar, was ihre Erkennbarkeit erschwert. So argumentiert z. B. Günther Thomas: „Die Strittigkeit und Zweifelhafteit der Erscheinungen resultiert aus der eigentümlichen Leiblichkeit und Sinnenfälligkeit des Auferweckten [...]“. Gegen diese einfache Kontinuität auf der Ebene der Leiblichkeit spricht schon der Umstand, dass bei Lukas (Lk 24,16; 24,37) wie auch bei Johannes (Joh 20,14; 20,20; 20,25; 21,4; 21,12) gleich mehrfach der auferstandene Jesus gerade nicht nur durch den Anblick seiner leiblichen Erscheinung erkannt wird, d. h. die neue Leiblichkeit eben nicht der vorösterlichen sozusagen ‚zum Verwechseln ähnlich‘ ist.⁶⁷ Der Autor kennt sogar die physikalischen Grenzen dieser neuen Leiblichkeit: „Obgleich der Christus der Erscheinungen die Raumgrenzen überschreitet, so wird doch nicht eine Art Ubiquität ausgesagt.“ Die soll Jesus erst später erreicht haben: „Erst die Himmelfahrt zeigt eine Universalisierung der Vergegenwärtigung an [...]“.⁶⁸ So weit geht Bernd Oberdorfer nicht, aber auch er erkennt beim Auferstandenen eine „diskontinuierliche, der göttlichen Neuschöpfung verdankte Identität, als transformierte Leiblichkeit [...]“. Die Deutung der Begegnungen mit Jesus als Begegnungen mit dem Auferstandenen versteht sich also nicht von selbst. In den biblischen Ostererzählungen ist das dadurch zum Ausdruck gebracht, dass der Auferstandene sich selbst den konsternierten Jüngern allererst erschließen muss.⁶⁹ Für Robert Stein hatten die Jünger kein Problem mit der Wirklichkeit

⁶⁴ So sieht z. B. Becker, Auferstehung (wie Anm. 7), 207, in den frühjüdischen Aussagen zur Auferstehung „keine Tendenz, die eine Vereinheitlichung zustande bringen will.“

⁶⁵ Vgl. Klaus Berger, Theologieggeschichte des Urchristentums, Tübingen – Basel 1994, 66.

⁶⁶ Vollenweider, Ostern (wie Anm. 2), 47, nennt als Belege 1 Kor 15,20–28, Mk 13,5–27; 2 Thess 2,3–12.

⁶⁷ Günther Thomas, Die Rede vom leeren Grab als Zeichen der neuen Schöpfung, in: Eckstein; Welker (Hg.), Die Wirklichkeit der Auferstehung (wie Anm. 5), 155–186, hier 162. Genauso auch Josef Ernst, Das Evangelium nach Lukas (RNT), Regensburg 1993, 509.

⁶⁸ Thomas, Rede (wie Anm. 67), 163.

⁶⁹ Oberdorfer, Was sucht (wie Anm. 5) 151 f.

des Auferstandenen, verunsichert zeigten sie sich aber über dessen physische Natur.⁷⁰ Nach Hans Kessler bedeutet Auferstehung einen Akt der Neuschöpfung, der „pneumatische Leib“ hat deshalb nichts zu tun „mit einem aus dem Grab geholten und ‚verklärten‘ Körper oder mit einem ätherischen oder Astralleib [...]“. ⁷¹ Für François Bovon hatte der Evangelist Lukas „einen Spagat“ machen müssen: „Er muss die Kontinuität sicherstellen zwischen dem historischen Jesus und dem auferstandenen Christus – daher die Erkenntnis – und zu gleicher Zeit die Diskontinuität hervorheben, die durch den neuen Status der Auferstehung eingeführt worden ist – daher die Langsamkeit, ihn zu erkennen [...]“. ⁷²

ad 2: Gegen eine objektive Schwierigkeit bei der Wahrnehmung des Auferstandenen sprechen zum einen die Osterevangelien, die Jesus (ob in antidoketischer Absicht, sei dahingestellt) absolut irdisch-realistisch beschreiben. Zum zweiten liegt, wie oben bereits erwähnt, der Sinn der Erscheinungen in der Identifikation des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten, Jesus weist sich durch das Zeigen der Wundmale aus (Lk 24,39 f.; Joh 20,20). Jede Veränderung in der Erscheinungsweise seiner Person stünde dazu im Widerspruch. Drittens gilt auch für die Erkenntnisfähigkeit der Jünger, was Immanuel Kant ein für alle Mal festgestellt hat: „Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel, denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren [...]“. ⁷³ Ganz gleich, ob man die „Leiblichkeit“ des Auferstandenen als „eigentümlich“, „neu“, „transformiert“ oder „pneumatisch“ beschreibt; von ihr wahrgenommen werden kann nur, was sich sinnlich manifestiert. Auch eine metaphysische Wirklichkeit muss physikalisch interagieren können, sonst bleibt sie unserer Erfahrung prinzipiell entzogen. ⁷⁴ Die postulierte ontologische „Diskontinuität“ hätte von den Jüngern daher nur als ein Defizit an „Kontinuität“ wahrgenommen werden können – z. B. als Phantom oder Geist, was in Lukas 24,37–39 ausdrücklich ausgeschlossen wird.

3. Zweifel und Unglaube bei den Visionären sind – wie bei den Grabeserzählungen – didaktisch-apologetische Mittel der Evangelisten um den Auferstehungsglauben zu begründen und zu verteidigen. Bei diesem Argument gilt es zu unterscheiden, ob Unglaube und Nicht-erkennen den Augenzeugen selbst zugesprochen wird – wie in den Evangelien –, oder ob sich in diesen Motiven Zweifel und Skepsis derer widerspiegeln, die nicht mehr sehen konnten und doch glauben sollten. Robert Vorholt verortet die Problematik bei den

⁷⁰ Vgl. Robert Stein, Luke (NAC 24), Nashville 1992, 615–617.

⁷¹ Kessler, Sucht (wie Anm. 7), 484.

⁷² Bovon, Lukas (wie Anm. 49), 564.

⁷³ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, AA III, 27.

⁷⁴ Vgl. dazu Roth, Über (wie Anm. 35), 291: „Wir müssen Geist als einen physikalischen Zustand akzeptieren [...] und zwar schon deshalb, weil er mit anderen physikalischen Zuständen interagiert [...]“ und Armin Kreiner, Warum Intelligent Design kein intelligentes Argument für die Existenz Gottes ist, in: Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern, Vol. 44, Nr. 2 (2014), 33–35, hier 35: „Christen sollten [...] akzeptieren lernen, dass wir in einer Welt leben, die zumindest prinzipiell lückenlos naturalistisch erklärbar ist.“ Daher macht die Rede von einem „transempirischen [...] Handeln Gottes“ keinen Sinn; so aber Karl-Heinz Menke, Das systematisch-theologische Verständnis der Auferstehung Jesu, in: ThGln 85 (1995) 458–484, hier 467.

Augenzeugen: „Gerade dadurch, dass sie sich so schwer von der Auferweckung des Gekreuzigten überzeugen lassen, soll die Glaubwürdigkeit ihres späteren Zeugnisses unterstrichen werden.“⁷⁵

Deutlich anders stellt sich die Sachlage dar, wenn die ungläubigen Jünger als Repräsentanten all derer gelten, die auf die Osterbotschaft mit Vorbehalten reagiert haben. Ulrich Luz hat das ambivalente Verhalten der Elf zwischen Huldigung und Zweifel in Mt 28,17 – wie oben bereits zitiert – als „das matthäische Konzept des ‚Kleinglaubens‘“ identifiziert, „der Kleinglaube wird von Jesus nicht ein für alle Mal besiegt, z. B. durch ein Wunder, er kommt immer wieder vor.“⁷⁶ Folglich reflektiert Matthäus in der Notiz die Glaubenserfahrungen seiner Gemeinde, nicht die der Augenzeugen. Auch für Joachim Gnllka zeigt sich in Mt 28,17 „eine veränderte Art der Vergewisserung [...]“. Diese geschieht durch das Wort, den Auftrag, das Kerygma. Damit ist eine spätere Reflexionsstufe angezeigt, auf der die Erinnerung des Sehens ergänzungsbedürftig wurde.“⁷⁷ In diesem Sinne wurden in der Exegese immer schon der ‚ungläubige‘ Thomas und die ‚blinden‘ Emmausjünger als Identifikationsfiguren für die Zweifler und Skeptiker in den Gemeinden gedeutet.⁷⁸ Besonders die Emmausperikope gilt als katechetische Lehrerzählung, sie zeigt auf, wie sich in Schrifterklärung und Brotbrechen, in Wort und Sakrament die Gegenwart des Auferstandenen für alle Gläubigen zu allen Zeiten realisiert.⁷⁹ Dazu passt die Feststellung von Hans Kessler, dass „jede Selbstoffenbarung Gottes durch Zeichen [...] zugleich Verbergung Gottes in diesen Zeichen“ ist.⁸⁰

ad 3: Wer – wie Robert Vorholt – das Ausmaß der Skepsis der Augenzeugen als Maßstab für deren Glaubwürdigkeit deuten will, der plädiert für ein *credo quia absurdum*. Wenn das die Intention der Evangelisten war, dann war ihr Vorgehen allerdings kontraproduktiv. Visionäre, die an ihren Wahrnehmungen zweifeln, sind unglaubwürdig.⁸¹ Die Konsequenz kann daher nur lauten, dass die Osterevangelien nicht die Erfahrungen der Augenzeugen wiedergeben. Das Motiv der zögerlichen Akzeptanz des Osterglaubens kann, wie Klaus Berger aufgezeigt hat, ein literarisches Mittel sein, um „immer neue Beweise aufeinander folgen zu lassen, die schließlich jede Ungewissheit überwinden [...]“. Reihung in der literarischen Darstellung und das Motiv des Unglaubens nach einzelnen Elementen bedingen

⁷⁵ Vorholt, Osterevangelium (wie Anm. 19), 235. Ähnlich auch Kessler, Sucht (wie Anm. 7), 133 f.

⁷⁶ Luz, Matthäus (wie Anm. 50), 440.

⁷⁷ Joachim Gnllka, Das Matthäusevangelium II. Teil (HThKNT 1/2), Freiburg ²1992, 507.

⁷⁸ Vgl. Glenn W. Most, Doubting Thomas, Cambridge (MA.) 2005, 223, hält die Thomaserzählung für eine Erfindung des Evangelisten, „largely in order to invoke, exaggerate, and then resolve doubt, and thereby to lay doubt to rest once and for all.“

⁷⁹ So z. B. Medard Kehl, Eucharistie und Auferstehung. Zur Deutung der Ostererscheinungen beim Mahl, in: GuL 43 (1970) 90–125, 104 f.

⁸⁰ Kessler, Sucht (wie Anm. 7), 497.

⁸¹ Vgl. Woodington, Dubious (wie Anm. 1), 86: „How can one trust witnesses who themselves lack belief in what they saw?“ Nach Woodington (134) verortet der Evangelist Lukas (wie gezeigt: siehe Anm. 53) die Verantwortung für Unglaube und Nicht-erkennen der Jünger bei Gott. Der Auferstandene löst durch Schrifterklärung und Mahlgemeinschaft diese göttliche Blockade auf und macht die Jünger zu glaubhaften Osterzeugen, weshalb gilt: „Contemporary readers thus differ from the historical apostles because there is no longer any excuse for them to have doubts about the resurrection.“ Ich halte diese These auch deshalb für tragfähig, weil sie für die Historizität des Jüngerzweifels spricht.

sich daher gegenseitig.“⁸² Diese Deutung passt zur Einsicht, dass Visionen und Zweifel einander ausschließen.

4. Die Berichte über Zweifel und Nicht-erkennen-Können reflektieren den Lern- und Erkenntnisprozess der Jünger auf dem Weg zum Osterglauben. Die Hinrichtung Jesu war für sie ein traumatisch wirkender Schock, den zu verarbeiten sie Zeit brauchten. Samuel Vollenweider spricht von „Trauerarbeit“, die „trotz ihres anscheinend realitätsverweigernden Charakters mindestens teilweise ‚erfolgreich‘ war.“⁸³ Erfolgreich, weil sie auf dem Weg der Trauerverarbeitung von der Depression zu Enthusiasmus und Engagement gelangt sind. Rudolf Pesch nennt diesen Übergang von Trauer zur Freude „Umkehr“.⁸⁴ Auch Ingolf Dalferth und Stefan Alkier deuten den Auferstehungsglauben als Resultat eines von Visionen – Alkier spricht vorsichtig von einem „kritischen Gefühl, Jesus nach seiner Hinrichtung als Lebenden gesehen zu haben“ – ausgelösten Prozesses des Nachdenkens, der in die schlussfolgernde Erkenntnis mündet, Jesus sei auferstanden.⁸⁵ Für eine sukzessive Entwicklung des Osterglaubens spricht, dass die Visionen eine gewisse Zeit gedauert haben und dann endeten. Die bei Lukas angegebene Zahl von 40 Tagen ist symbolisch, bei Irenäus sind es 18 Monate⁸⁶ und wenn man die Chronologie des Paulus übernimmt, der sich in 1 Kor 15,8 als letzter in der Reihe der Visionäre verortet, über drei Jahre. Für Ulrike Mittmann-Richert spiegelt die Emmauserzählung den Erkenntnisprozess quasi im Zeitraffer wider: „Die Jünger sehen nicht, weil sie nicht erkennen. Und sie erkennen nicht, weil sie nicht verstehen.“⁸⁷ Der Auferstandene begleitet sie unerkannter Weise bei ihrer Sinnsuche und entzieht sich in dem Moment, in dem sie verstanden haben, d. h. erst das Verstehen ermöglicht das Sehen und den Glauben.⁸⁸

ad 4: Wenn die Berichte der Evangelisten über Zweifel und Unglauben der Jünger einen historischen Anhalt haben und nicht allein kerygmatisch-didaktisch motiviert waren, dann relativiert das die Relevanz der Visionen für den Osterglauben. Die Überzeugung, Jesus

⁸² Klaus Berger, Auferstehung (wie Anm. 59), 158. Auch für Lüdemann, Auferstehung (wie Anm. 19), 166, „könnte im Motiv des Zweifels ein die Erzählung belebendes Motiv stecken [...]“; vgl. auch die von Karl Allen Kuhn, *The Kingdom according to Luke and Acts. A Social, Literary, and Theological Introduction*, Grand Rapids (Michigan) 2015, 113, in Lk 24 aufgezeigte Gliederung nach dem Muster „revelation → misunderstanding → corrective instruction → understanding → proclamation.“

⁸³ Vollenweider, Ostern (wie Anm. 2), 41 f. Dagegen spricht Lüdemann, Auferstehung (wie Anm. 19), 127, in Anschluss an Vollenweider von „einer missglückten Trauerarbeit, weil sie den Trauerprozess abrupt abschneidet.“

⁸⁴ Rudolf Pesch, *Zwischen Karfreitag und Ostern. Die Umkehr der Jünger Jesu*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1983, 80

⁸⁵ Nach Dalferth, Volles Grab (wie Anm. 5), 256, ist das Auferweckungshandeln Gottes „nicht unmittelbar gegeben, erfahren oder erlebt, sondern [...] abduktiv erschlossen [...]“. Stefan Alkier, *Die Realität der Auferweckung*, Tübingen – Basel 2009, 214 f. Das Attribut ist allerdings unpassend, ein Gefühl ist „sicher“ oder „vage“, aber niemals „kritisch“.

⁸⁶ Vgl. Irenäus, *Adv. Haer.* I 3,2; 30,14; Lüdemann, Auferstehung (wie Anm. 19), 211 nimmt „kaum mehr als ein halbes Jahr“ an.

⁸⁷ Ulrike Mittmann-Richert, *Der Sühnetod des Gottesknechts. Jesaja 53 im Lukasevangelium* (WUNT 220), Tübingen 2008, 228; vgl. auch Bovon, Lukas (wie Anm. 49), 558: „Das Auge stellt hier die Einsicht dar: Die Jünger sehen und sollten also verstehen, aber in Wirklichkeit verstehen sie nicht.“

⁸⁸ Ähnlich erklärt auch Woodington, *Dubious* (wie Anm. 1), 84 das Motiv des Kleinglaubens (ὀλιγόπιστος) der Jünger im Matthäusevangelium: „If they understood completely, then they would trust completely, and this factor should not go unnoticed.“

lebe und seine Mission sei weiterzuführen, musste sich auch im engsten Jüngerkreis gegen Vorbehalte und Widerstände durchsetzen. Das in diesem Kontext unpassende Anagnorisis-Motiv kann nur als Metapher für einen Lern- und Erkenntnisprozess gedeutet werden, der sich aus frappierenden Übereinstimmungen von Schriftstellen mit persönlichen Erinnerungen an den irdischen Jesus und seine Botschaft gespeist hat. Möglicherweise kam – wie noch zu zeigen ist – den Deuteworten Jesu beim letzten Abendmahl besondere Bedeutung zu.

Fazit: Während die Lösungsvorschläge unter den Punkten eins und zwei nicht überzeugen, lassen sich die Punkte drei und vier kombinieren, die Reihung von Beweisen zur Überwindung des Unglaubens kann sowohl als literarisches Mittel wie als Ausdruck des sukzessiven Fortschritts in einem Lernprozess gedeutet werden. Außerdem widersprechen beide Vorschläge nicht den Erkenntnissen der Neuropsychologie und haben zudem klare Anhaltspunkte in den Texten. Damit ist keinesfalls ausgeschlossen, dass es Visionen gegeben hat, nur darf als sicher gelten, dass die Aussage einer oder einiger Personen, Jesus lebend gesehen zu haben, nicht ausreichend waren um Zweifel und Widerspruch unter den Jüngern zu überwinden, diesbezügliche Berichte der Evangelisten sind historisch.⁸⁹ Vergewärtigt man sich die Gefühlslage der Jünger nach der Hinrichtung Jesu, sind Widerstände gegen den Auferstehungsglauben durchaus nachvollziehbar: Neben ihrer Enttäuschung über das Scheitern ihrer Hoffnungen (Mk 9,33–35; 10,29 f. 35–45) haben sie auch um ihr eigenes Leben gefürchtet (Mk 14, 50–52.66–72par; Joh 19,38; 20,19). Zudem wird die Nachricht, Jesus sei auferstanden, angesichts von Verrat, Verleugnung und Flucht auch Schuldgefühle und die Frage provoziert haben, ob sie jetzt wegen ihres Versagens zur Rechenschaft gezogen werden.⁹⁰ Über die typische Reaktion auf Epiphanien hinaus könnte so verständlich werden, warum sich die Jünger anfangs mehr gefürchtet als gefreut haben, „als sie den Herrn sahen“. Das sind selbstverständlich nur Vermutungen, aber letztlich bewegen sich alle Erklärungsversuche auf diesem Niveau. Deshalb zählt am Ende nur, welche der Thesen die meisten der teils widersprüchlichen Überlieferungen in einen plausiblen Kontext bringen kann. Und da sprechen weitere Indizien dafür, dass der Weg zum Osterglauben ein längerer und keineswegs unproblematischer Prozess gewesen ist.

7. Die Schrift als Quelle des Osterglaubens

Die literarisch früheste Verbindung von Schrift und Auferstehungsglaube findet sich bekanntlich bei Paulus, der in der Paradosis in 1 Kor 15,3–5 den Schriftbezug zweimal erwähnt: „Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift [...]. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift.“ Wolfgang Schrage will den Schriftbezug in

⁸⁹ Weswegen Matthäus in seinem Evangelium neben dem Zweifel am leeren Grab auch bei der Erscheinung des Auferstandenen in Mt 28,17 den Zweifel der Jünger erwähnen musste – in deutlicher Spannung zum vorhergehenden Akt der Verehrung. Man kann auch umgekehrt argumentieren: Hätten die Jünger nicht an der Auferstehung Jesu gezweifelt, hätten die Evangelisten keinen Grund gehabt, den Unglauben zu thematisieren, geschweige denn, ihn den Augenzeugen zuzuschreiben.

⁹⁰ Auch Lüdemann, *Auferstehung* (wie Anm. 19), 128, sieht die Beziehung der Jünger zu Jesus „von Ambivalenz und Schuldgefühlen bestimmt.“

diesem ältesten Osterbekenntnis „nicht als Quelle, Maßstab oder Beweis, sondern als Interpretation, Bestätigung und Vergewisserung“⁹¹ gewertet wissen, was für Paulus wohl zutreffen mag, dem bekanntlich eine Erscheinung genügte, um sich vom Verfolger zum Verfechter des Christusglaubens zu wandeln und der deshalb für sein „Evangelium“ (vgl. Gal 1,6–9) auf Schriftweise nicht angewiesen war. Für die Jünger dagegen scheint die Schrift eine Schlüsselfunktion gehabt zu haben. Im Lukasevangelium öffnet der Auferstandene nicht nur den Emmausjüngern, sondern auch seiner in Jerusalem versammelten Anhängerschaft „die Augen für das Verständnis der Schrift“ und legt ihnen dar, dass „alles in Erfüllung gehen muss, was im Gesetz des Moses, bei den Propheten und in den Psalmen“ über ihn gesagt ist (Lk 24,25–27; 44 f.). Noch einen Schritt weiter geht der Evangelist Johannes, der den Unglauben der Jünger auf mangelnde Schriftkenntnis zurückführt: „Denn sie wussten noch nicht aus der Schrift, dass er von den Toten auferstehen musste“ (Joh 20,9). Auch die Predigten des Petrus am Pfingsttag und auf dem Tempelplatz reflektieren die Bedeutung der Schrift als autoritatives Argument zugunsten der Auferstehung Jesu (Apg 2,14–36; 3,11–26). Möglicherweise werden hier Schriftstellen zitiert, die schon für den Osterglauben im Jüngerkreis elementar waren. Da Jesus selbst seine Sendung als Erfüllung der Schrift (Mt 5,17 f.; Lk 4,21; 16,17) verstanden hat, sollten sich auch sein Tod und seine Auferstehung aus der Schrift erklären lassen.⁹² Der Frage, welche Schrifttexte inspirierend gewirkt haben, kann hier nicht weiter nachgegangen werden. Wichtiger ist die Frage, welche Erkenntnisse sich aus einer Schriftdeutung grundsätzlich ergeben konnten. Der Sinn von Auferstehung liegt allein in der posthumen göttlichen Korrektur von individuell erfahrener Ungerechtigkeit.⁹³ Jesus war demnach in den Augen seiner Anhänger rehabilitiert, aber die Frage, was das für sie konkret bedeutet, war damit nicht beantwortet. Die Logienquelle spiegelt die erste Stufe auf dem Weg der Erkenntnis wider, sie deutet den gewaltsamen Tod Jesu als „*Zeichen der prophetischen Legitimation*: Nur die wahren Propheten wurden verfolgt!“ – und von Gott gerettet.⁹⁴ Weil für die Logienquelle der Auferstehungsglaube keine neuen inhaltlichen Impulse bietet, verzichtet sie auf eine Thematisierung von Tod und Auferstehung Jesu und führt „als treue Bewahrerin der jesuanischen Kernverkündigung“ die Sendung des irdischen Jesus weiter.⁹⁵ Das heißt konkret: Die Jünger nahmen die von Jesus auf sein Volk Israel begrenzte endzeitliche Sammlungsmission wieder auf. Weder war eine Einbeziehung der Nicht-Juden ein Thema, noch wurde der Tod Jesu als stellvertretende Schuldtilgung verstanden.⁹⁶ Willi Marxsen liegt also zunächst richtig mit

⁹¹ Schrage, Korinther (wie Anm. 2), 34.

⁹² Zu diesem Ergebnis kommt auch Woodington, Dubious (wie Anm. 1), 125: „In each case, it is a fresh understanding of the Scriptures’ message about the meaning of Jesus’s death that inspires belief in the resurrection.“ Das fehlende Schriftverständnis erklärt nach Woodington auch den Widerspruch zwischen Vers Lk 24,34 f. und 24,37 f.: Die Jünger zweifeln erneut, obwohl sie durch die Emmausjünger und die Erscheinung vor Simon schon erkannt hatten, dass der Herr „wirklich“ (ὄντως) auferstanden war.

⁹³ Vgl. 2 Makk 7,9.14.23 und Gottfried Schimanowski, Auferweckung in NT und Apokalyptik, in: Kessler (Hg.), Auferstehung der Toten (wie Anm. 10), 49–71.

⁹⁴ Markus Tiwald, Die Logienquelle, Stuttgart 2016, 162.

⁹⁵ Ebd., 162. Auch der Markusschluss (Mk 16,8) kann als Bestätigung „Relecture“ (vgl. Maria Horstmann, Studien zur markinischen Christologie [NTA 6], Münster 1969, 132) der Sendung des irdischen Jesus verstanden werden.

⁹⁶ Vgl. dazu Tiwald, Kommentar zur Logienquelle, Stuttgart 2019, 22 f.

seiner Aussage, „dass der nachösterliche Glaube (der Glaube an den Auferstandenen) keine anderen Inhalte hat als der vorösterliche Glaube, in den Jesus rief.“⁹⁷ Das Leitthema der Verkündigung Jesu war bekanntlich nicht sein eigenes Schicksal, sondern der Anbruch der Gottesherrschaft, die mit der eschatologischen Sammlung ganz Israels ihren Anfang nehmen sollte.⁹⁸ Allerdings hat der irdische Jesus weder seinen Tod noch seine Auferstehung vorausgesagt, geschweige denn deren Sinnhaftigkeit erklärt und eine Universalisierung seiner auf Israel begrenzte Mission hat er auch nicht befohlen – weshalb die Aussage von Willi Marxsen einem Verfallsdatum unterliegt.⁹⁹ Die nachösterliche Entwicklung der Urkirche ging über die Botschaft Jesu hinaus, was massive Probleme aufwarf. Sie zu lösen erforderte zusätzliche Offenbarungen.

8. Das Mahl als Quelle des Osterglaubens

Auch wenn richtig ist, dass die Evangelien vom nachösterlichen Essen und Trinken vor allem deshalb erzählen, um die Leibhaftigkeit des Auferstandenen zu demonstrieren (vgl. auch Apg 1,4; 10,41) und nur in der Emmauserzählung das Brotbrechen den Auferstehungsglauben provoziert,¹⁰⁰ so sollte doch der Umstand aufmerken lassen, dass Paulus sowohl die Auferstehungsparadosis (1 Kor 15,3–5) wie die Abendmahlsparadosis (1 Kor 11,23–25) auf eine ebenso autoritative wie zuverlässige Quelle zurückführt, deren Ursprung im engsten Jüngerkreis und damit bei denen zu verorten ist, die Jesus zuletzt erlebt und zuerst wieder gesehen haben.¹⁰¹ Die Deutung des Todes Jesu im Licht seiner Worte über Brot und Wein beim Abschiedsmahl ist sehr früh anzusetzen und könnte entscheidend zum Auferstehungsglauben beigetragen haben. Paulus argumentiert gegen eine missbräuchliche Feier des Herrenmahles mit dem Hinweis, dass es sich bei den Zeichen von Brot und Wein um „Leib und Blut des Herrn“ handelt (1 Kor 11,27). Er meint damit nicht eine Realpräsenz des Auferstandenen, wohl aber die Realwirkung der Hingabe Jesu am

⁹⁷ Willi Marxsen, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Gütersloh 1968, 128. Ebenso zu undifferenziert auch Lüdemann, *Auferstehung* (wie Anm. 19), 218: „Vor Ostern war bereits all das vorhanden, was nach Ostern endgültig erkannt wurde.“

⁹⁸ So deutlich nur bei Gerhard Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?* Freiburg ⁴1982, 38–41.

⁹⁹ Deshalb kann der Glaube an die Auferstehung Jesu auch nicht „der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis [...] der Verkündigung Jesu Christi“ sein, wie Thomas Föbel, *Offenbare Auferstehung*, Paderborn 2018, 492, postuliert.

¹⁰⁰ Zum „eucharistischen“ Verständnis des Brotbrechens in Lk 24,30 vgl. Bovon, *Lukas* (wie Anm. 49), 563. Immerhin erkennt Woodington, *Dubious* (wie Anm. 1), 128, auch in dem demonstrativen Essen vor den Elf (Lk 24,41–43) eine Parallele zur Tischgemeinschaft mit den Emmausjüngern: „The impromptu meal bears a striking resemblance to the one shared between Jesus and the Emmaus disciples, and the narrative symmetry of the two scenes encourages the reader to recognize a similar spiritual effect being accomplished in both of them.“

¹⁰¹ Die Abendmahlsparadosis will Paulus vom „Herrn empfangen“ (1 Kor 11,23) haben, hinter der Überlieferung „steht die Autorität des Kyrios selbst“ – so Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (EKK VII/3), Zürich 1999, 30 f. Dass Paulus die Sühnewirkung des Todes Jesu nicht direkt mit der Feier des Herrenmahles, sondern mit der Taufe verbindet, ist seiner universalistisch ausgerichteten Theologie geschuldet, typisch jüdische Rituale (Pascha) und Begriffe (Neuer Bund) waren dabei nicht hilfreich.

Kreuz „für euch“ (1 Kor 11,24), was die Auferstehung Jesu impliziert.¹⁰² Das wird durch die Aussage des johanneischen Jesus bestätigt, in der sich „ein im frühen Christentum bereits vorhandenes Verständnis des Abendmahls“ erhalten hat: „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben und ich werde ihn auferwecken am letzten Tag“ (Joh 6,54).¹⁰³ Auch die Terminierung des Herrenmahles auf den „ersten Wochentag“ (Apg 20,7) zeigt die direkte Verbindung mit dem Auferstehungsglauben – als symbolisches Erinnerungsmahl wäre der Donnerstag näher gelegen. Zwar nahmen die ersten Judenchristen wie selbstverständlich am jüdischen (Tempel-)Kult teil, für ihre eigenen, separaten Zusammenkünfte aber brauchten sie neue kultische Formen und Riten. Offenbar war die Wiederholung der Zeichenhandlung Jesu beim letzten Abendmahl die naheliegendste Option. Falls historisch ist, dass Jesus selbst dazu den Auftrag gegeben hat – „tut dies zu meinem Gedächtnis“ – und er mit seinen Worten über Brot und Wein tatsächlich seinen Tod als Hingabe „für euch“ gedeutet hat, dann läge der Bezug zum Gottesknecht in Jes 53 auch deshalb nahe, weil im vierten Gottesknechtslied nicht nur die Hinrichtung des Knechtes als „Plan JHWHs“ (wörtlich: „Gefallen JHWHs“ in Jes 53,10b) ausgewiesen und seinem Tod eine Sühnewirkung „für viele“ (Jes 53,11a) zugesprochen wird, sondern JHWH auch das ungerechte Schicksal seines Knechtes posthum korrigiert, was auf dem Hintergrund der frühjüdischen Individualeschatologie im Sinne einer Auferstehung verstanden werden konnte.¹⁰⁴

Der Charme dieser Hypothese liegt darin, dass sie Abendmahltradition, Schriftverständnis und Auferstehungsglauben miteinander verbindet. Wie wahrscheinlich ist diese Hypothese? Das Urteil ist von der Wahrscheinlichkeit der Voraussetzungen abhängig, auf denen diese Hypothese beruht. In der Logienquelle Q wird der Tod Jesu – wie oben gezeigt – im Sinne des klassischen Prophetenschicksals gedeutet, eine Sinngebung seines Todes ist damit nicht verbunden. Woher kommt dann die Deutung seines Todes als stellvertretend und schuldtilgend? Fixiert man sich auf Jes 53 als alternativlosen Schriftbezug, sind die Hürden hoch: Jesus wie auch seine Jünger müssten den Mt-Jesajatext gekannt und daher über Hebräischkenntnisse verfügt haben,¹⁰⁵ denn Targume – Übersetzungen ins Aramäische – gab es erst später und der überlieferte Targum Jes 53 gibt noch weniger als die Übersetzung ins Griechische, die Septuaginta (LXX), den stellvertretenden Sühnegedanken wieder. Die

¹⁰² Wenn Jens Schröter, Die Funktion der Herrenmahlsüberlieferung im 1. Korintherbrief, in: ZNW 100 (2009) 117–139, hier 132, meint, das ὑπὲρ ὑμῶν beziehe sich „ebenso wenig wie die Geste des Brotbrechens auf den Tod Jesu“, wogegen das Kelchwort sehr wohl „als Deutung des Todes Jesu aufzufassen“ sei, dann macht er eine unnötige Differenz auf, da die Abendmahlparadosis gänzlich vom Eindruck der Todesprophetie geprägt ist.

¹⁰³ Vgl. dazu ders., Eucharistie, Auferstehung und Vermittlung des ewigen Lebens. Beobachtungen zu Johannes und Ignatius (mit einem Ausblick auf Justin, Irenäus und das Philippusevangelium), in: Joseph Verheyden; Raimund Bieringer u. a. (Hg.), Docetism in the Early Church (WUNT 402), Tübingen 2018, 89–111, 96.

¹⁰⁴ In diesem Sinne argumentiert Hans-Jürgen Hermisson, Deuterocesaja 49,14–55,13 (BKAT XI/3), Göttingen 2017, 399 f.; anders hingegen Ulrich Berges, Jesaja 49–54 (HThKAT), Freiburg 2015, 270 f., der kollektiv deutet. Entscheidend aber ist, dass der Gottesknecht in Jes 53 in den Evangelien auf Jesus gedeutet und damit individuell verstanden wurde. Auch Qumran (1QJes^a; 4Q541) und der Targum Jes 53 deuten messianisch und damit ebenfalls individuell.

¹⁰⁵ Veronika Tropper, Jesus Didáskalos. Studien zu Jesus als Lehrer bei den Synoptikern und im Rahmen der antiken Kultur- und Sozialgeschichte (ÖBS 42), Frankfurt a. Main 2012, 118, bezweifelt, dass Jesus lesen und schreiben konnte.

Septuaginta aber war der Referenztext der Evangelisten.¹⁰⁶ Erschwerend kommt hinzu, dass in der prophetischen wie frühjüdischen Literatur Jes 53 kaum rezipiert wurde, und wenn, dann *immer ohne den Stellvertretungsgedanken*. Es fehlte also an Hinweisen aus der Tradition, den gewaltsamen Tod eines Propheten als schuldtilgend zu deuten. Vielleicht ist das ein Grund, weshalb die Evangelien zwar auf Jesaja 53 Bezug nehmen, aber nicht, um der Passion Jesu sühnende Wirkung zuzuschreiben. Selbst Paulus, der den Stellvertretungsgedanken zum Zentrum seiner Erlösungstheologie gemacht hat, nutzt Jes 53 nicht als Schriftbeweis. Ulrich Berges vermutet daher eine „Sperr“ bei den neutestamentlichen Autoren, „die Leidensaussagen über den Gottesknecht in Jes 53 (sei es MT oder LXX) unmittelbar auf die Passion und den Tod Jesu zu beziehen.“¹⁰⁷ Andererseits kann nicht übersehen werden, dass sich nicht nur in den Paulusbriefen, sondern auch in den Evangelien Aussagen finden (exemplarisch Mk 10,45), die zwar nicht wörtlich, aber sachlich die theologischen Kernaussagen von Jes 53 wiedergeben.¹⁰⁸

Wie lässt sich dieser Befund erklären und die Hypothese retten? Indem man zeigt, dass das hinter Jes 53 stehende *theologische Prinzip* im frühen Judentum bekannt war und daher auch unabhängig von Jes 53 wieder aktualisiert werden konnte. Wie ich bereits darlegen konnte, beruht der Stellvertretungsgedanke auf einer Umkehrung der Kollektivhaftung im Gottesverhältnis.¹⁰⁹ Im AT straft Gott das ganze Volk auch dann, wenn nicht alle, sondern nur einige oder einer gegen sein Gesetz verstoßen und damit den Bund gebrochen haben. Paulus wendet in seiner Adam-Christus-Parallele diesen Glaubenssatz ins Positive: „Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen zu Sündern wurden, so werden auch durch den Gehorsam des einen die vielen zu Gerechten gemacht werden.“ (Röm 5, 19; vgl. auch 1 Kor 15,21 f.). Bei Paulus ist die Argumentation klar, aber ist sie auch Jesus zuzutrauen? Könnte er, als absehbar war, dass ihm weder die endzeitliche Sammlung Israels gelingt, noch JHWH zu seinen Gunsten eingreifen wird und er mit seiner Hinrichtung zu rechnen hatte, sein Sterben als von JHWH geplant akzeptiert und als stellvertretende Schuldtilgung für sein Volk verstanden haben? Hat er mit den Deuteworten über Brot und Wein seinen Jüngern ein Gleichnis gegeben, *dessen Sinn sie erst nach seinem Tod haben verstehen und entschlüsseln können* und welches sie dann im Glauben bestärkt hat, er müsse von JHWH auferweckt worden sein? Das können nur Vermutungen sein, aber die Deutung des Brotbrechens mit den Einsetzungsworten Jesu als zunächst rätselhafte und erst posthum verständliche Gleichnishandlung würde gut zur Beobachtung passen, dass der Auferstehungsglaube auf einem nachösterlichen Erkenntnisprozess beruhte, der Widerspruch und Zweifel zu überwinden hatte. Und der, nebenbei gesagt, auch die nachösterliche Begeisterung der Jünger für ihren Meister plausibel machen könnte: Ist das noch ein Mensch, der seine drohende Hinrichtung als von Gott gewollt und für den Erfolg seine

¹⁰⁶ Mit einer Ausnahme: Mt 8,17 zitiert Jes 53,4 MT – ein Indiz, dass es Judenchristen gegeben haben muss, die Zugang zu hebräischen Bibeltexten hatten und sie lesen konnten; vgl. dazu Berges, Jesaja (wie Anm. 104), 335–363.

¹⁰⁷ Ebd., 358.

¹⁰⁸ Mittmann-Richert, Sühnetod (wie Anm. 87), erkennt in Jes 53 den Schlüssel zur lukanischen Soteriologie.

¹⁰⁹ Vgl. dazu Markus Zehetbauer, „Einer für alle“ (2 Kor 5,14). Über den Zusammenhang von Kollektivhaftung und Stellvertretung, in: MThZ 68 (2017) 41–57.

Mission notwendig akzeptiert und in einem Abschiedsmahl seinen Freunden davon verschlüsselt Mitteilung macht im Vertrauen darauf, dass sie verstehen und sein Projekt weiterführen werden, wenn eingetreten ist, was er befürchtet hat (vgl. Mk 14,32–42)?

9. Galiläa, Jerusalem und Frage der Protophanie

Wenn sich der Osterglaube auch der Schriftdeutung und dem Abendmahlverständnis verdankt, dann stellt sich die Frage nach der Rolle der Visionen. Einerseits kann ihnen nicht die entscheidende Bedeutung zukommen, die die Evangelien ihnen zuschreiben, andererseits hat es sie in Form von Halluzinationen oder Oneiroiden ganz sicher gegeben. Für eine Klärung dieser Frage sind die widersprüchlichen Angaben über Erscheinungsorte und Ersterscheinungen hilfreich.

Jürgen Becker schließt eine Flucht der Jünger nach Galiläa aus und hält den Hinweis in Mk 16,7, der Auferstandene werde in Galiläa erscheinen, für eine Angabe „theologischer und nicht geographischer Art.“¹¹⁰ Michael Wolter meint dagegen, dass es für „eine nachträgliche Erfindung Galiläas [...] wohl keinen Grund“ gibt.¹¹¹ Ich schließe mich dieser Auffassung an und gehe davon aus, dass sich einige der Jünger (jedenfalls zusammen mit Petrus) von Jerusalem nach Galiläa begeben haben – aus Furcht vor Verfolgung und aus Enttäuschung über das Ende ihrer Hoffnungen, die sie auf Jesus gesetzt hatten (vgl. Mk 14,66–72; 10,35–45). Allen Traditionen zufolge waren die Jünger am Ostertag noch in Jerusalem, was insofern auch wahrscheinlich ist, da sie als fromme Juden die Sabbatruhe eingehalten haben (Lk 23,56). Ein möglicher Aufbruch zurück nach Galiläa hätte daher frühestens mit Sonnenaufgang am ersten Tag der Woche erfolgen können, was zu der Angabe passt, dass nur Frauen das leere Grab entdeckt haben. Ob die Erscheinungen vor den Frauen am Ostertag (Mt 28,9 f.; Joh 20,14–18) historisch sind, lässt sich nicht entscheiden, für den Osterglauben der Jünger waren sie wohl nicht relevant (Paulus erwähnt sie nicht in seiner Erscheinungsliste 1 Kor 15,5–8).¹¹² Für die nach Galiläa zurückgekehrten Jünger war die Lage brisant, sie galten als gescheiterte Anhänger eines Falschpropheten. Das wird sie einerseits isoliert, andererseits aber auch zusammengehalten haben. Wenn Samuel Vollenweider – wie oben zitiert – eine Phase realitätsverweigernder, aber dennoch teilweise erfolgreicher „Trauerarbeit“ im Jüngerkreis postuliert, dann beschreibt seine These ziemlich genau die psychische Funktion von Halluzination, die „eine Bewältigung von Traumatisierungen und von Entrechtungs- und Demütigungserlebnissen“ ermöglichen hilft. Es handelt sich dabei um „eine Art von ‚Überkompensation‘ [...] da sie wiederum zu einem Verständnis von Wirklichkeit führt, welches zumeist hochprivat und im sozialen Miteinander unteilbar ist.“¹¹³ Falls Petrus der Erste gewesen ist, der in Galiläa eine Vision

¹¹⁰ Becker, Auferstehung (wie Anm. 7), 13.

¹¹¹ Wolter, Auferstehung (wie Anm. 3), 46.

¹¹² Ein leeres Grab ohne Visionen war zu wenig aussagekräftig, daher musste es auch in Jerusalem Visionen geben, die dann Frauen zuzusprechen waren, die das leere Grab entdeckt hatten.

¹¹³ Emrich, Wahn (wie Anm. 25), 7.

hatte, dann wird er mit dieser Erfahrung zunächst auch alleine geblieben sein, sein soziales Umfeld dürfte ungläubig und ablehnend reagiert haben.¹¹⁴ Dabei muss die Frage offenbleiben, ob die Vision seinen Osterglauben initiiert oder ob sie sich als Folge eines vertieften Nachdenkens und Meditierens über das Erlebte eingestellt hat. Sicher ist nur, wenn Petrus den Auferstandenen gesehen hat, dann hat er nicht gezweifelt, er war überzeugt und konnte überzeugen, möglicherweise hat er selbst schon mit Verweisen auf die Schriften und die Worte Jesu im Abendmahlsaal für die Glaubhaftigkeit seiner Vision argumentiert. Dass es zu weiteren Visionen kam, ist psychologisch nachvollziehbar. In der Psychiatrie versteht man unter „folie à deux“ oder auch „folie à plusieurs“ die Übernahme von Visionen oder Auditionen durch nahestehende Personen, wobei auch hier das Phänomen nicht psychopathisch sein muss und soziale Isolation die Übertragung begünstigt.¹¹⁵ Auf diesem Hintergrund können die Berichte über simultane Visionen der Elf resp. Zwölf plausibel werden. Die nur bei Paulus genannte Erscheinung vor „mehr als fünfhundert Brüdern zugleich“ (1 Kor 15,6) lässt sich auf diese Weise allerdings nicht erklären, wird aber deshalb nicht schon unwahrscheinlich.¹¹⁶

Nach Ostern war Petrus die bestimmende Persönlichkeit im Jüngerkeis und erster Verkünder der Auferstehungsbotschaft, seine herausragende Bedeutung für die Entwicklung der Urgemeinde wird nicht nur seiner vorösterlichen Stellung unter den Zwölfen geschuldet gewesen sein, die Protophanie und sein Engagement zugunsten des Osterglaubens haben seinen Leitungsanspruch entscheidend gestärkt. Dabei ist nicht auszuschließen, dass es in den Evangelien zu Rückblendungen gekommen ist. Der Ernennung Petri zum Hirten der Schafe durch den Auferstandenen (Joh 21,15–19) entspricht die Ernennung zum Fels der Kirche durch den irdischen Jesus (Mt 16,18) – eine Zusage, die heute zu Recht nicht als authentisch gilt und erst nachösterlich Sinn macht.¹¹⁷ Auch die synoptisch überlieferte Verklärung Jesu als visionäres Erlebnis des Petrus und der Brüder Jakobus und Johannes ergibt nachösterlich mehr Sinn, zum einen, weil sie einen Akt der „folie à plusieurs“ reflektieren könnte und zum zweiten, weil der Abstieg vom hohen Berg in Galiläa den Beginn des Weges nach Jerusalem markiert (Mk 9,9 f. par). Genau diesen Weg haben dann

¹¹⁴ Nach Lüdemann, Auferstehung (wie Anm. 19), 210, führte die Vision des Petrus „zu einer Kettenreaktion ohnegleichen [...]. Die Erstvision des Kephas wirkte förmlich ‚ansteckend‘.“ Die Berichte über Unglauben, Zweifel und das Anagnorisis-Motiv spiegeln nach Lüdemann ausschließlich die „Probleme von Christen der zweiten und dritten Generation“ (166), nicht aber die der Jünger Jesu.

¹¹⁵ Vgl. dazu Horst Haltenhof; Matthias Bender, Induzierte wahnhaftige Störung, in: Petra Garlipp; Horst Haltenhof (Hg.), Seltene Wahnstörungen, o. O. 2010, 141–150, hier 143: Als Merkmal für induzierte Halluzinationen wird „ein oft viele Jahre anhaltender sozialer Rückzug der Betroffenen geschildert, der das Ausmaß einer völligen Isolation von der Mitwelt annehmen kann.“

¹¹⁶ Als Beleg aus der Neuzeit kann das sogenannte „Sonnenwunder von Fatima“ vom 13. Oktober 1917 gelten. Mehrere zehntausend Personen haben eine Sonne wahrgenommen, die rotierend und in Regenbogenfarben schillernd scheinbar auf die Erde zuraste und die Zuschauer in Angst und Schrecken versetzte. Die Phänomene wurden von keiner Sternwarte beobachtet, d. h. sie waren auf den dort anwesenden Personenkreis beschränkt. Als Erklärung werden meteorologische, optische und psychologische Gründe genannt. Die katholische Kirche hat das Phänomen als Wunder anerkannt; vgl. dazu John De Marchi, The True Story of Fátima, Minnesota 1952; John M. Haffert, Das Sonnenwunder von Fatima – Begegnung mit Zeugen, Frankfurt a. M. 2008. Auch Lüdemann, Auferstehung (wie Anm. 19), 136–138, hält eine „Massenekstase“ für plausibel.

¹¹⁷ Vgl. Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus (EKK I/II), Zürich 1990, 456.

auch die von der Auferstehung Jesu überzeugten Jünger angetreten. Selbst wenn einige der Jünger oder auch der Neubekehrten in Galiläa geblieben sein könnten (der Ursprung der Q-Gemeinde?), die Repräsentanten des vervollständigten Israels (die Zwölf, daher auch die Notwendigkeit der Nachwahl) mussten zurück nach Jerusalem und zwar aus demselben Grund, aus dem schon Jesus nach Jerusalem gezogen war: der Zion ist das Ziel der endzeitlichen Sammlung ganz Israels (vgl. Jer 31,10–12). Dass der Evangelist Lukas Galiläa ausblendet, ist seinem theologischen Konzept geschuldet, das eine zentrifugale Ausbreitung der Sammlungsinitiative Jesu von Jerusalem bis an die Enden der Erde vorsieht. Damit dreht er die alttestamentlich-frühjüdische Vorstellung einer zentripetalen Pilgerschaft der Heidenvölker nach Jerusalem um (Jes 2,1–5): Die Stadt ist nicht länger Ziel, sondern Ausgangspunkt der endzeitlichen Sammlung aller Völker im Namen Jesu Christi. Allerdings ist – wie gesagt – der Akt der Universalisierung weder vom irdischen Jesus noch vom Auferstehungsglauben noch von der Schrift gedeckt. Und damit kommt Pfingsten in den Blick.

10. Ostern und Pfingsten

Die These von einem nachösterlichen Lernprozess der Jünger bietet auch Argumente für den immer wieder – und meines Erachtens zu Recht – vermuteten Zusammenhang von Auferstehungsglauben und Geistsendung. Nach Willi Marxsen bilden Ostern und Pfingsten sachlich „eine unlösbare Einheit: Nur das mit Pfingsten Erfahrene machte die Osteraussagen überhaupt möglich.“¹¹⁸ Die Aussage ist richtig, wenn man Pfingsten als das ungleichzeitige Ereignis der individuellen Erkenntnis deutet, dass Jesus auferstanden sein muss – in der Apostelgeschichte 2,3 symbolisiert mit den Feuerzungen, in der Emmauserzählung (Lk 24,32) durch das Aufgehen der Augen und die brennenden Herzen der Jünger und im Johannesevangelium (20,22) durch die Geistspendung des Auferstandenen am Ostertag.¹¹⁹ Pfingsten war so gesehen nicht die synchron kollektive Begeisterung für den Auferstehungsglauben (es sei denn, man identifiziert die Erscheinung vor den 500 Brüdern in 1 Kor 15,6 mit dem Pfingstereignis in Apg 2,1–13),¹²⁰ sondern das sukzessive wie subjektive Ergriffensein von der Auferstehungsbotschaft, durch das sich Zweifel und Ohnmacht in Gewissheit und Selbstwirksamkeit wandelten. Wenn Paulus in Phil 3,8 seine Christusvision als „alles überragende Erkenntnis“ (τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως) beschreibt, dann hatte auch

¹¹⁸ Willi Marxsen, *Die Sache Jesu geht weiter*, Gütersloh 1976, 79. Nach Wolfgang Schrager, *Korinther* (wie Anm. 2), 56 besteht „ein heute nicht mehr erkennbarer traditionsgeschichtlicher Zusammenhang zwischen Ostern und der Geistausgießung.“

¹¹⁹ Bei Lukas bringt der Auferstandene durch die Schriftauslegung die Jünger definitiv zum Glauben, bei Johannes durch die Geistsendung. Schriftverständnis und Geistbegabung sind zwei Aspekte desselben Aktes, wie Joh 20,9 bestätigt.

¹²⁰ Wie das in der Literatur schon oft vorgeschlagen wurde, vgl. dazu Schrager, *Korinther* (wie Anm. 118), 55 f.

Pfingsten neben der emotionalen eine nicht zu unterschätzende intellektuelle Komponente.¹²¹ Auf diesem Hintergrund entpuppt sich das Anagnorisis-Motiv als ein Akt des Nicht-wahrhaben-Wollens und damit als Widerstand gegen die Auferstehungsbotschaft. Sobald aber der Widerstand argumentativ überwunden und der Glaube mit Herz und Verstand angenommen war, waren weitere Erscheinungen überflüssig – der Erkenntnisprozess damit aber nicht abgeschlossen. Denn wäre es beim Auferstehungsglauben geblieben, wäre das junge Christentum als eine von vielen jüdischen Parteien (Konfessionen) in den Wirren des Aufstands gegen die Römer untergegangen. Die Geistsendung bewirkte daher nicht nur die Wiederaufnahme der Israelmission, sondern auch einen, *ebenso unbeabsichtigten wie überraschenden Missionserfolg bei den Nicht-Juden* (Gottesfürchtigen). Historisch gesehen war für die Entstehung des Christentums die Überwindung der im antiken Judentum hochreligiös gesicherten Grenze zwischen Juden und Heiden das wichtigere Wunder. Wie umstritten und problematisch die Akzeptanz von Nicht-Juden in der ursprünglich rein jüdischen Urgemeinde war, kann man an dem komplizierten Prozedere mit göttlich gefügtem Zufall und Vision ablesen, mit dem in der Apostelgeschichte (10,1–11,18) Petrus von der Hinfälligkeit der Reinheitsgebote und der Zulassung von Heiden zur Taufe überzeugt werden musste. Am Ende aber war es dennoch nicht Petrus, sondern der Heilige Geist, der den Ausschlag gab: „Die gläubig gewordenen Juden, die mit Petrus gekommen waren, konnten es nicht fassen, dass auch auf die Heiden die Gabe des Heiligen Geistes ausgegossen wurde. Denn sie hörten sie in Zungen reden und Gott preisen“ (Apg 10,45 f.).¹²²

Die Funktion des Heiligen Geistes in der Apostelgeschichte ist also eine dreifache: Er inspiriert zum Auferstehungsglauben, begeistert für eine Erneuerung der Israelmission und weitet diese Sammlungsmission auf die ganze Menschheit aus. Während aber ohne Auferstehungsglauben kein Jude zum Christen wurde, war die Zustimmung zur Heidenmission nicht obligatorisch. Da jedoch die Zukunft der jungen Kirche zur Zeit der Abfassung der Evangelien längst vom Missionserfolg bei den Nicht-Juden abhängig war, ein „Herrenwort“ (vgl. 1 Kor 7,10–12) dazu aber fehlte, haben die Evangelisten den Auferstandenen den Befehl zur Mission der ganzen Menschheit erteilen lassen und damit – wie schon die Christusvision des Paulus – Pfingsten in Ostern integriert (Mk 16,15; Mt 28,18–20; Lk 24, 46–48; Joh 20,21; Apg 1,8).¹²³ Von da an mutierte der Hl. Geist quasi als *alter ego* der

¹²¹ Woodington, Dubious (wie Anm. 1), 132, resümiert die lukianische Position völlig korrekt: „Having seen the risen Lord is useless if they (erg.: die Jünger) cannot explain to others how and why this event occurred in the first place.“

¹²² Bezeichnenderweise tauft auch nicht Petrus selbst, er lässt taufen, vgl. Apg 10,48. Das ist nicht „ein Reflex der späteren kirchlichen Praxis [...] die Taufe durch Amtsträger der jeweiligen Ortsgemeinde“ vollziehen zu lassen, wie Jürgen Roloff, Die Apostelgeschichte (NTD 5), 1981, 174, meint, sondern Lukas wusste, dass Petrus nicht für die Heidenmission zuständig war (vgl. Gal 2,7 f.) und Heiden nicht getauft hat.

¹²³ Die Erlaubnis zur Heidenmission gibt Jesus im Markusevangelium bereits mit der Abschaffung der Reinheitsgebote in Mk 7,19. Im späteren Johannesevangelium ist die Universalität des Sendungsauftrags selbstverständlich, der „Geist der Wahrheit“ hat die Jünger, wie von Jesus vorausgesagt, nachösterlich „in die ganze Wahrheit“ geführt (Joh 16,12 f.).

Einheit von Vater und Sohn zur dritten göttlichen Person mit der Funktion, der Kirche beizustehen (παράκλητος in Joh 15,26) und ihre weitere Entwicklung zu legitimieren.

While the Easter Gospels can plausibly dispel legitimate concerns about the empty tomb, their accounts of the appearances of Christ Risen raise questions. While the visions can easily be interpreted theologically as hallucinations or oneiroids, the doubt of the visionaries and the inability to recognize the Risen One (anagnorisis motif) are at odds with the phenomenon of the vision not only under psychological and biblical aspects, but also as to the purpose of proving the resurrection of Jesus as a fact. These inconsistencies can be explained neither by a failure of the disciples nor by the singularity of the reality of the resurrection; in fact, they point to a longer process of learning and understanding in which scriptural interpretation and recollection of the Last Supper were decisive factors on the way to the belief in the resurrection. Visions may have initiated or accompanied this process. The descent of the Holy Ghost symbolizes the non-simultaneously moment of acceptance of the belief in the Resurrection. This makes further apparitions superfluous and at the same time resulted in renewed enthusiasm for Jesus' gathering initiative. Completely unexpectedly, non-Jews joined as well. With the subsequent confirmation of universalization, the rise of the Holy Ghost to become the third divine person also serves the purpose of legitimizing the further development of the Church.