

# Die Auferstehung Jesu: der Lebensgrund des Glaubens

Von Leo Scheffczyk

Die Auferstehung Christi ist recht eigentlich das Herzstück des christlichen Glaubens. Sie gleicht einem geistigen Brennpunkt, in dem sich die Strahlen des göttlichen Lichtes sammeln, um das Leben des Glaubens mit Geist und Feuer zu erfüllen. Bezeichnenderweise bekennen die Emmausjünger nach ihrer Begegnung mit dem Auferstandenen und der Belehrung über den Sinn des Heilsereignisses: »Brannte uns nicht das Herz in der Brust, als er unterwegs mit uns redete und uns den Sinn der Schrift erschloß?« (Lk 24,32). Für sie lag in diesem Ereignis der Sinn der Schrift beschlossen und damit auch der Lebensnerv des Christusglaubens.

In anderer Weise – nämlich vom unheilvollen Gegensatz eines fehlenden Auferstehungsglaubens her – bekräftigt Paulus die fundamentale Bedeutung der Wahrheit von der Auferstehung des Herrn: »Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos« (1 Kor 15,14). Es gilt aber auch: ». . . dann ist euer Glaube nutzlos, und ihr seid immer noch in euren Sünden« (1 Kor 15,17). Nach Paulus kommt der Glaube als Wahrheit und Leben nicht aus ohne die Verankerung im Grund der Auferstehung.

Eine noch persönlichere Färbung nimmt dieses Bekenntnis im Philipperbrief an, wo Paulus sich nicht scheut, seine Erfahrung mit der Auferstehung Christi in »paränetischer Autorität«<sup>1</sup> der Gemeinde als Beispiel zu empfehlen. Es geht ihm hier um die »überragende Erkenntnis Christi Jesu« (Phil 3,8), näherhin um »die Gerechtigkeit auf Grund des Glaubens, damit ich ihn erkenne und die Kraft seiner Auferstehung und [die] Gemeinschaft seines Leidens, seinem Tode gleichgestaltet« (Phil 3,9f.)<sup>2</sup>. Das hier genannte »Erkennen« ist offensichtlich kein nur theoretisches Erfassen einer gegenständlichen Wahrheit, sondern die Erfahrung von »Kraft« und von »Gemeinschaft«, die bis zur »Gleichgestaltung« mit Christus geht. Bemerkenswerterweise wählt Paulus eine sonst nicht gebräuchliche Reihenfolge: Die Erkenntnis der Kraft der Auferstehung ist der Erfahrung der Leidensgemeinschaft mit Christus vorangestellt! Damit wird unterstrichen, daß der Glaube wesentlich Auferstehungsglaube ist und die christliche Existenz eine Ausformung dieses Glaubens, der freilich unlösbar

---

1 Vgl. W. Wolbert, Vorbild und paränetische Autorität. Das Problem der »Nachahmung« des Paulus. In: »Münchener Theologische Zeitschrift« 32 (1981), S. 249 ff.

2 Vgl. zur Stelle J. Gnilka, Der Philipperbrief (Herders theol. Kommentar zum NT X,3). Freiburg 1968, S. 191 ff.

verbunden bleibt mit den Todesleiden Christi. Die Einheit von Kreuz und Auferstehung ist das Prägemaß der christlichen Existenz.

Es kann kein Zweifel sein, daß der Apostel diese »Erkenntnis« des Auferstandenen als Wahrheit und Kraft schon auf die gegenwärtige Existenz im Glauben bezieht, obgleich nachfolgend ihre Erstreckung auf die Zukunft auch bedacht wird. Aber der Auferstehungsglaube ist nach ihm eine schon in dieses Leben eingreifende und es verwandelnde Kraft. Wie aber kann dies einem säkularisierten Denken, das angeblich nur diese eine irdische Wirklichkeit und ihre Kräfte kennt, nahegebracht werden?<sup>3</sup>

### 1. Die Gottestat am Gekreuzigten

Der Sinn der Auferstehung Christi ist heute viel gefragt. Als Wort des Glaubens und der Verkündigung steht die »Auferstehung« in einem beziehungsreichen Licht, das freilich auch in vielen Farben schillert.

In dem Bestreben, den Inhalt des Wortes von vermeintlichen geschichtlichen Verkrustungen zu befreien und es einem zeitnahen Verständnis zu erschließen, geht man von seiner Bedeutung »für uns« aus, gleichsam von seinem Reflex im heutigen Bewußtsein. So interpretiert man »Auferstehung« als das »Zum-Glauben-Kommen« der Jünger<sup>4</sup>, als »Einheit von Leben und Tod« in der Liebe Jesu<sup>5</sup> oder als »Gnadenerfahrung nach dem Tode Jesu«<sup>6</sup>. Aber solche Reflexe, die nicht geleugnet werden können, holen nicht die Realität des Heilsgeschehens ein. Der Reflex kann nicht ohne die Lichtquelle bestehen, die Energie nicht ohne ihren Träger, die Wirkung nicht ohne den Bewirkenden. Darum ist der Auferstehungsglaube ohne Kern, wenn er nicht am Auferstandenen selbst haftet. Das Ereignis ist nicht ohne die Person zu fassen, an der es sich ursprünglich vollzog. Was ihm an Wirklichkeit und Kraft zukommt, muß von dem Geschehen an der Person des Gottmenschen abgeleitet werden. »Auferstehung« bleibt eine Idee, ein moralischer Appell oder ein nur menschlicher Wert, wenn sie nicht am Auferstandenen selbst ansetzt und an dem neuen Sein, das an ihm offenbar wurde und das sich danach wie konzentrische Kreise um ein Zentrum ausweitete.

Darum ist das ursprüngliche Bekenntnis der Auferstehung das schlichteste und zugleich inhaltlich konzentrierteste: »Er ist auferstanden, er ist nicht hier« (Mk 16,6; parr Mt 28,6; Lk 24,6). *Er* ist es, den »Gott von den Wehen des Todes

---

3 So u. a. H. Braun, Die Heilstatsachen im Neuen Testament. In: Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Tübingen <sup>3</sup>1971, S. 304.

4 W. Marxsen, Die Auferstehung Jesu von Nazareth. Gütersloh 1968, S. 143.

5 E. Fuchs. In: E. Fuchs/W. Künneth, Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten. Neukirchen 1973, S. 33.

6 E. Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden. Freiburg <sup>3</sup>1975, S. 348.

befreit und auferweckt hat; denn es war unmöglich, daß er vom Tode festgehalten wurde« (Apg 2,24). Das Osterereignis ist originär die Gottestat an dem im Kreuzestod ins Grab gesunkenen Jesus Christus (weshalb die Schrift mit Vorliebe von »Auferweckung« spricht). Dazu gehört nach dem biblischen Bekenntnis auch das leere Grab. Man mag über die Stellung und Bedeutung des leeren Grabes für das Entstehen und die Begründung der Osterbotschaft wie immer denken (und es den Erscheinungen des Auferstandenen nachordnen). Es gehört in der urapostolischen Verkündigung zum Erweis der wirklichen Todesüberwindung des Messias (in Gegensatz zum Propheten David: vgl. Apg 2,29-36). Auch Paulus weiß darum, wenn er betont die Antithese aufstellt: » . . . er ist begraben worden – er ist am dritten Tage auferweckt worden« (1 Kor 15,4). So wird die Auferstehung als Erschaffung eines neuen Lebens erkannt, das auch die Leiblichkeit des Auferstandenen ergreift.

Aber die Erweckung aus dem Tode ist nicht als Wiederkehr ins irdische Leben zu verstehen wie beim Jüngling von Nain (Lk 7,11-17) und bei Lazarus (Joh 11,17-44). Im Vergleich zu diesen Wunderwirkungen ist die Auferstehung Christi ein absoluter Neuanfang, ein quasi schöpferisches Ereignis.

Unter heilsgeschichtlichem Aspekt betrachtet, ist die Auferweckung die Umkehr des Weges von der Tiefe menschlicher Erniedrigung zur Höhe göttlicher Vollendung, die Peripetie des Dramas der Erlösung an der Gestalt des Erlösers. Man sollte von dem Neuen, das sich hier an Jesus Christus ereignet, nicht gering denken (etwa in der Sorge um die wandellose Gottheit seiner Person): Die Auferweckung (die die Bedeutung des Begriffes von der »Auferstehung« in der eigenen Kraft der Gottheit nicht ausschließt) ist der Aufgang des Gottmenschen in die Herrlichkeit des Vaters, die er nach Art von Theophanien in den Erscheinungen zu erkennen gibt; sie ist die Vollendung des Erlösers auch im Hinblick auf seine Leiblichkeit, deren neue Existenzform zwar selbst Paulus nicht positiv zu erklären vermag (vgl. die Aussagen 1 Kor 15,42ff.), deren pneumatische Erhöhung aber feststeht. Das besagt für Christus auch unter seinshaftem Aspekt: Die Teilnahme an der Herrlichkeitsexistenz Gottes, die Ausstattung mit der höchsten Vollmacht an der Seite des Vaters, vermöge deren er seine Stellung als *Kyrios* der Kirche und der Welt antritt. Erster Ausdruck dieser errungenen Herrschaftsstellung ist das Wort, das der Evangelist Mattäus mit der letzten Erscheinung des Auferstandenen verbindet: »Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum gehet zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern« (Mt 28,19).

Dieses Wort verdeutlicht zugleich, daß die Tat Gottes an seinem »Christus« auch schon die Menschheit und uns alle betrifft. Das »extra nos« des Geschehens an Christus greift vermöge der Einheit zwischen dem Gottmenschen und der Gesamtmenschheit sogleich auch auf diese über. Hier werden Menschen zum Zeugnisgeben ermächtigt und verpflichtet.

Was in der Auferstehung an Christus selbst geschah, findet seine erste

Auswirkung und seinen heilshaften Reflex zuerst an den Jüngern Jesu. An den neutestamentlichen Berichten über die Erscheinungen des Auferstandenen wird greifbar, daß sich im Dasein der Jünger eine umstürzende Wandlung vollzog, die anschaulich vor Augen führt, was das aus der Auferstehung kommende Heil und das neue Leben an den Erlösten bewirkt. Eine unvoreingenommene Exegese, die das Wunder der Auferstehung nicht rationalisiert und psychologisiert, wird zugeben, daß es weder eine psychologische noch eine historisch-pragmatische Erklärung für den außergewöhnlichen Wandel im Leben der Jünger gibt<sup>7</sup>. Sie waren am Karfreitag von der Tragik des Kreuzesgeschehens betroffen, in ihren Erwartungen enttäuscht (vgl. Lk 24,21), als Gemeinschaft in Auflösung begriffen; denn »da verließen ihn alle und flohen« (Mk 14,50). Aber das Osterereignis machte aus ihnen »neue Menschen in einer veränderten Welt«<sup>8</sup>. Die Kraft, die aus der persönlichen Begegnung mit dem Auferstandenen auf sie übersprang und ihnen aus der Selbsterschließung des Herrn zukam, war ein sieghafter Glaube, das endgültige Ergreifen des Sinnes des Christusereignisses, die Erfüllung mit dem Geist des Auferstandenen (vgl. Joh 20,22) und die Befähigung zur Übernahme ihres weltweiten Auftrags zur Verkündigung der Auferstehungsbotschaft als Kern des ganzen Evangeliums Jesu Christi. Was sich so an ihnen ereignete, war das Übergreifen des vom Auferstandenen kommenden neuen Lebens auf die Erstlinge des Glaubens: das Wunder einer Verwandlung und einer »neuen Schöpfung« (2 Kor 5,17).

Die Wirkung der Auferstehung als Erneuerung und Umgestaltung der Schöpfung, an der pneumatischen Leiblichkeit Christi zeichenhaft aufleuchtend, eröffnet weite Perspektiven auf eine kosmische Christologie und umgekehrt auf eine christologische Schöpfungsauffassung, nach welcher Christus, »auf dem Holz des Kreuzes dargebracht, die Erde mit dem Himmel versöhnt« und »Göttliches und Menschliches in eins getan hat«<sup>9</sup>; denn vom Auferstandenen gilt auch: »Resurrexit in eo mundus, resurrexit in eo caelum, resurrexit in eo terra.«<sup>10</sup> Aber das Zentrum der neuen Schöpfung liegt doch in der Kirche.

## *2. Die Kirche als Leib des Auferstandenen*

Ungeachtet der historischen Problematik um die geschichtliche Gründung der Kirche erscheint dem Blick des Glaubens die Kirche als das Werk des Auferstandenen, der sich in ihr das sichtbare Organ zur Forterhaltung seines in der Auferstehung verklärten Lebens bildete. Darum spricht Leo d. Gr. in einer

---

7 L. Scheffczyk, *Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens*. Einsiedeln 1976, S. 188.

8 C. H. Dodd, *Der Mann, nach dem wir Christen heißen* (deutsch von H. M. Köster). Limburg 1975, S. 178.

9 Origenes, *Lev. hom.* 1,4.

10 Ambrosius, *De excessu fratris sui*, 1,2.

Auferstehungspredigt die Gläubigen an: »So sei sich also das Volk Gottes bewußt, daß es durch Christus neugeschaffen ist.«<sup>11</sup> »Der als Haupt alles überragt« (Eph 1,22), kann die Kraft seiner Auferstehung nicht nur einzelnen zukommen lassen; das Haupt bedarf eines organischen Ganzen, damit »nach seiner Erhebung über die Himmel seine Kirche durch die reiche Fruchtbarkeit die ganze Erde erfüllen sollte.«<sup>12</sup> Der erhöhte Herr ist nicht ohne seinen Herrschaftsbereich zu denken. Aber es gilt auch umgekehrt vom Menschen her, daß die Verwirklichung des Heils nicht in einem privaten »Ich-Du-Verhältnis« zwischen dem Erlösten und dem Erlöser geschehen kann, sondern im Mitsein mit den anderen, in der Gemeinschaft eines »Wir«, auf das der einzelne in allen seinen Lebensvollzügen angewiesen bleibt. Das vom Auferstandenen geschenkte neue Sein ist im Gegensatz zu allen herabziehenden Tendenzen des Selbstischen und der Isolierung im Menschen auf die Gemeinschaft angewiesen, in der sich der Glaube verleibt. Deshalb verwirklicht sich die Kraft der Auferstehung nach Paulus zuerst im »Wir« der Gemeinde: »Gott . . . hat uns, die wir tot waren durch die Übertretungen, mit Christus lebendig gemacht . . . und uns mit ihm auferweckt und uns mit ihm in den Himmel versetzt in Jesus Christus« (Eph 2,4ff.). Darum kann Augustin vom Gemeinschaftsbezug und von der »Kirchlichkeit« des Glaubens an den Auferstandenen sagen:

» . . . es hilft uns die geschaute Kirche [d. h. die sichtbare Gemeinde], daß wir Christus auferstanden glauben.« Dies gilt auf Grund der allgemeinen Voraussetzung, wonach »unser Glaube erfüllt wird vom Leibe«<sup>13</sup>, das heißt von der Gemeinschaft der Glaubenden.

Damit ist die Gemeinde der Glaubenden, die Kirche als Leib Christi, nicht nur die Bedingung für das Weitergehen des Glaubens und der Kraft der Auferstehung; sie ist als neue Schöpfung von der Kraft des Auferstandenen gebildet, ungeachtet der Tatsache, daß sie erst durch die Sendung des Geistes ihre volle Verwirklichung erfuhr. Aber auch das Pneuma ist die Kraft des auferstandenen und erhöhten Herrn.

Die Abkünftigkeit der Kirche von der Auferstehung macht sie aber auch in ihrem geisterfüllten Sein zur Gemeinde oder zum Leib des Auferstandenen, der aus der Gegenwart des erhöhten Herrn lebt. Im »Herrenmahl« (1 Kor 11,20), in dem das Leben der Gemeinde sich konzentriert, gewinnt die Gegenwart des erhöhten Herrn einen besonderen Ausdruck, insofern er selbst der Spender des Mahles und die in verklärter Leiblichkeit anwesende Gabe ist. Darum gebührt dem *Kyrios* auch kultische Verehrung, wie die vielen Gebetsrufe an ihn zeigen (Röm 10,9; 1 Kor 12,3; Phil 2,11). Aber es ist nicht nur dieses aktuelle

11 Sermo LXXI, 6.

12 Augustinus, Brief an Saturninus, 1-2.

13 Predigt 116, 6.6.

Geschehen, das die Kirche zu einer »Auferstehungsgemeinschaft« macht. Die Teilnahme am sakramentalen Leib Christi setzt die geistige Gemeinschaft des Leibes Christi voraus, stellt sie dar und bestärkt sie in ihrem Bestand: »Weil ein Brot ist, sind wir vielen ein Leib« (1 Kor 10,17).

Die vom Geist erfüllte Leiblichkeit der Kirche ist von der verklärten Leiblichkeit des Auferstandenen nicht zu lösen. In ihrem geisterfüllten Sein besteht geradezu eine tiefgreifende Einheit zwischen dem Leben des auferstandenen Herrn und der Kirche, ohne daß eine förmliche Identität zwischen beiden behauptet werden dürfte. Aber der Leib existiert in der Kraft des verklärten Hauptes, er wird von dieser Kraft getragen und erfüllt. Weitab von jeder soziologischen Deutung (als Zusammenschluß von Gleichgesinnten oder als Einigung von an der Botschaft Jesu Interessierten) wird die Kirche von der Auferstehung her in ihrer Christusförmigkeit konstituiert. Mit dem Auferstandenen verbunden und von seinem Leben erfüllt, ist sie zugleich auch das Medium, welches dem Menschen eine gewisse »Gleichzeitigkeit« zur Auferstehung vermitteln kann.

### 3. Die Taufe als Sakrament des Todes und der Auferstehung Christi

Die Kirche als das universale Medium der Auferstehungswirklichkeit wirkt diese ihre Mächtigkeit aber auch in bestimmten Vollzügen aus, die auf den einzelnen gehen und ihm jene Gleichzeitigkeit mit dem Christusereignis vermitteln, die nach Kierkegaard »die Pointe des Christlichen« ist. Schon das Wort vom Kreuz ist »Gottes Kraft und Weisheit« (1 Kor 1,24), wie die Verkündigung der Auferstehungsbotschaft der »Grund ist, auf dem ihr steht« (1 Kor 15,1). Schon vermittelt des Wortes erfaßt der Christ die Auferstehung nicht in der Weise einer gedanklichen Erinnerung an längst Vergangenes oder nach Art einer sich abschwächenden Fernwirkung, sondern als gegenwärtige Kraft. Die höchste Intensität aber erreicht ein Geschehen dort, wo es in seinem Kern selbst vergegenwärtigt wird. Es gibt eine »Zusammengehörigkeit der Tat Gottes an Christus mit der Tat Gottes an den Gläubigen«<sup>14</sup>. Sie ereignet sich vorzüglich im Sakrament der Taufe, dessen Bedeutung als Eingehen in Tod und Auferstehung Jesu Christi Paulus im Römerbrief (Röm 6,1-14) mit großer Eindringlichkeit beschreibt. Auch wenn hier das Geeintwerden mit dem »Todesabbild« Jesu Christi (Röm 6,5) und entsprechend die Zugehörigkeit zu seiner Auferstehung nicht im Sinne der Mysterientheologie zu deuten ist und selbst wenn der Apostel nicht den Ritus des Untertauchens und Wiederauftauchens als Abbild des Sterbens und des Auferstehens Christi versteht<sup>15</sup>, so ist

14 H. Schlier, Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar. Düsseldorf 1957, S. 109.

15 Vgl. H. Schlier, Der Römerbrief (Herders theol. Kommentar zum NT VI). Freiburg 1977, S. 195.

doch die mystische Realität des Mitsterbens mit Christus und der Teilnahme an seiner Auferstehung im Taufgeschehen nicht gemindert; denn »wir wurden ja durch die Taufe auf seinen Tod mit ihm zusammen begraben, damit auch wir, wie Christus auferweckt wurde von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, in einem neuen Leben wandeln« (Röm 6,4). Darum ist die sakramentale Taufe das wirklichkeitserfüllte Eingehen in die Gemeinschaft mit dem gestorbenen und auferstandenen Herrn. Der Getaufte stirbt mit Christus der Sünde, um daraufhin auch an seinem aus der Auferstehung kommenden neuen Leben teilzuhaben. Zwar ist von der Auferstehung nicht in der gleichen Weise wie vom Begrabenwerden mit Christus gesagt, daß wir mit Christus zusammen auferweckt wurden. Es heißt nur, daß wir auf Grund der Taufe »in einem neuen Leben wandeln«. Aber es kann kein Zweifel sein, daß dieses neue Leben aus der Auferstehung Christi erfließt, die ihrerseits von dem »Glanz« (oder der Macht) des Vaters gewirkt ist. Die völlige Gleichgestaltung mit der Auferstehung Jesu Christi behält der Apostel der Zukunft vor: »Denn wenn wir mit seinem Todesabbild geeint wurden, werden wir auch seiner Auferstehung zugehören« (Röm 6,5). Damit wird unsere Verbindung mit der Auferstehung Jesu Christi nicht gemindert oder geschwächt. Der Apostel deutet aber in diesen feinen sprachlichen Differenzierungen an, daß die an uns zur Auswirkung gelangende Auferstehung Jesu Christi, so sehr sie einerseits etwas Gegenwärtiges ist, für uns andererseits auch etwas Zukünftiges bleibt, nämlich auf die künftige Auferstehung von den Toten ausgerichtet. So wird hier auch schon die Zukunftsperspektive oder die eschatologische Dimension der uns ergreifenden Auferstehungswirklichkeit eröffnet. Sie ist uns als »Neuheit des Lebens« durch die Taufe schon erschlossen, aber sie ist in ihrer vollen Mächtigkeit an uns noch nicht offenbar geworden.

An anderer Stelle freilich kann der Apostel diese Unterscheidung auch übergehen und hochgemut erklären: »Gott . . . hat uns, die wir tot waren durch Übertretungen, mit Christus zusammen lebendig gemacht . . ., und hat uns mit auferweckt und mit in den Himmel versetzt in Christus Jesus« (Eph 2,5f.). Hier erscheint die uns betreffende Auferstehungswirklichkeit gänzlich in die Gegenwart verlagert. Aber der Apostel will offenbar damit die Unterscheidung nicht aufheben, sondern andeuten, daß für den Glauben die Gewichte zwischen dem »Schon« und dem »Noch nicht« der Auferstehungswirklichkeit in gewisser Weise verschoben werden können. Die beiden Momente können im christlichen Lebensvollzug einander näherrücken, so daß der Christ die Wirklichkeit der Auferstehung und ihren »Glanz« bereits als sieghafte Kraft erfährt; sie können aber auch auseinandertreten, so daß der Getaufte sich nach der Vollendung in einer oft schmerzlichen Sehnsucht ausstreckt. Nie aber können sie innerhalb der irdischen Existenz des Christen förmlich zusammenfallen. Die Spannung zwischen dem »Mit-Christus-auferstanden-Sein« und dem »Mit-ihm-auferweckt-Werden« kann dem Christen

nicht genommen werden. Sie wird ausgeglichen durch den »Wandel in einem neuen Leben« (Röm 6,4), das heißt durch die (auch ethische) Verwurzelung und Ausweitung der Auferstehungskraft im christlichen Leben. Auf jeden Fall bleibt die Taufe das eigentliche sakramentale Medium zur Gleichgestaltung mit dem Schicksal des durch den Tod am Kreuze zur Herrlichkeit hindurchgeschrittenen Herrn. Diese von Tod und Auferstehung Christi geprägte Existenz ist auch dem Getauften zu eigen. Er wird damit zu einer eigentümlichen »Auferstehungsexistenz« mitten unter den Bedingungen des vom Tode bedrohten Seins. In dieser Existenz »in Christus« vollzieht sich ein mystisches »Stirb und Werde«, das freilich von dem Goetheschen Wort nur schattenhaft wiedergegeben wird.

#### 4. Die eschatologische Dimension

Die Spannung, in welche die Auferstehung Christi als Gegenwärtiges und als Zukünftiges den Christen hineinversetzt, verleiht der christlichen Existenz insgesamt eine eschatologische Ausrichtung, in der zuletzt freilich der Zug auf das Kommende, das Futurische, der beherrschende ist. Nicht als ob der Christ in der Weise moderner Zukunftsideologien die Gegenwart entwerten und so tun sollte, als ob in der Welt überhaupt noch nichts Entscheidendes geschehen sei und selbst das in der Auferstehung Christi Geschehene noch gar nicht zu verifizieren sei,<sup>16</sup> so daß »Auferstehung« nur als Chiffre der Zukunftserwartung Geltung hätte. Um diese Zukunftserwartung nicht ins Vage und Utopische schweifen zu lassen, muß sie an die schon geschehene Gottestat angeschlossen werden, das heißt, daß das endzeitliche Moment genauso *präsentisch* wie *futurisch* ausgelegt werden muß.

Darum ist davon auszugehen, daß das Ereignis der Auferstehung Christi selbst bereits ein endzeitliches Geschehen war, das in gewisser Hinsicht schon die Erfüllung und Vollendung der Geschichte erbrachte, insofern sich etwas wesentlich Größeres und qualitativ Höheres in der Geschichte nicht mehr ereignen kann. Alles Folgende kann nur eine Ausfaltung dieses Ereignisses in der »Fülle der Zeit« sein (Gal 4,4). Unter dem Gewicht dieser Tatsache erfährt die weiterlaufende Zeit und Geschichte als Zwischenzeit eine gewisse »Relativierung«, freilich nicht in sich selbst, sondern nur im Hinblick auf das in der Auferstehung schon Geschehene und auf seine endgültige Volloffenbarung. Von dieser zwischen zwei Endereignissen ausgespannten und von ihnen begrenzten Weltzeit kann gesagt werden: »Die Zeit ist kurz« (1 Kor 7,29) und für das Weltverhalten des Christen gefolgert werden: »Daher soll, wer eine Frau hat, sich in Zukunft so verhalten, als habe er keine, wer weint, als weine er nicht, wer sich freut, als freue er sich nicht, wer kauft, als würde er nicht Eigentümer, wer sich die Welt zunütze macht, als nütze er sie nicht; denn die

16 In diese Richtung weist J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*. München 1965, S. 179.



Gestalt dieser Welt vergeht« (1 Kor 7,29-31). In gleicher Weise hat ein originäres Christentum, von der Auferstehung her auf die Auferstehung hin denkend, immer wieder dem »eschatologischen Vorbehalt« Ausdruck gegeben, etwa in dem Wort des Chrysostomus: »Glaube nicht, du habest etwas mit der Erde gemein, weil du dem Leibe nach noch nicht in den Himmel entrückt bist; dein Haupt [Christus] thront ja schon oben«. Das aber ist nicht gesagt, um die Erdenzeit zu entwerten, sondern »damit du auch . . . wissest, auf Erden zu leben, als wärest du schon im Himmel«<sup>17</sup>. Der endzeitliche Ausblick auf den »Himmel« ist also keine Geste der Weltflucht, sondern gerade auch darauf gerichtet, in rechter Weise »auf Erden zu leben«, das Dasein »sub specie aeternitatis« zu führen. Im Aufblick auf den »Himmel« werden auch die Kräfte für die Erfüllung des Weltauftrags frei.

Die in der Auferstehung als Gegenwärtiges und als Zukünftiges gründende eschatologische Haltung des Christen ist keine supranaturalistische Attitüde, die an der Lebenswirklichkeit vorbeigeht. Sie bewährt sich vor allem an der heute von allen Seiten andrängenden Sinnfrage. Für das geschichtliche Sein des Menschen kann diese Frage nicht beantwortet werden, wenn man kein Ziel aufzuweisen vermag, das einerseits *in* der Geschichte schon anwesend ist, andererseits aber als Vollendungsgestalt *über* der Geschichte steht. Beide Momente aber sind in der präsentischen und futurischen Struktur des Auferstehungsglaubens verankert. Darum vermag dieser Glaube die Erkenntnis freizusetzen, daß im Osterereignis die alles menschliche Leben antreibende Sehnsucht nach der Überwindung des Todes und der Sünde Wirklichkeit geworden ist, freilich vorerst in *dem einzigen*, der zum »Urheber des Lebens« (Apg 3,15) bestimmt war. Was jetzt noch aussteht, ist die Heimholung der ganzen Welt in das vollendete Leben Gottes. So wird die Geschichte der Menschheit im Licht des Auferstehungsglaubens verstehbar als die Rückführung und als Aufstieg zu Gott in der Kraft des vom Tod am Kreuze auferstandenen Erlösers. Das tiefste Thema der Weltgeschichte ist dann nicht allein »der Kampf des Glaubens mit dem Unglauben«, sondern die Durchsetzung der Auferstehungswahrheit in einer Welt, die sich mit innerweltlichen Vertröstungen begnügen möchte, aber ihr Ungenügen doch empfindet.

Der eschatologisch ausgerichtete Auferstehungsglaube vermittelt aber nicht nur Erkenntnis und Einsicht in den Sinn der Geschichte. Einem Ziel gegenüber, welches dem Menschen so überhoben ist, daß er es mit eigenen Kräften nicht erreichen kann (auch wenn er spürt, daß es ihm angemessen und sogar notwendig wäre), bleibt die Erkenntnis als solche unvermögend und von der Realität getrennt. Diese Trennung kann nur überwunden werden, wenn sich die Erkenntnis, d. h. der Glaube, zu jener Strebekraft ausweitet und erhöht, welche die christliche Hoffnung ist. Diese besteht nicht in einem eigenmächtigen

---

17 Mattäus-Kommentar 12, 4-5.

gen Sichausstrecken nach dem hohen Ziel, sondern (als »übernatürliche Tugend«) in der Anziehungskraft durch dieses Ziel selbst, von der sich der Gläubige ergreifen läßt. Es ist eine Kraft, die uns ergreift, bevor wir sie ergriffen haben. »Durch die Hand der Hoffnung, die unsrige, wird Christus gehalten. Wir halten ihn und werden gehalten. Aber es ist etwas Größeres, daß wir von Christus gehalten werden, als daß wir halten.«<sup>18</sup> Der innere Grund für die Möglichkeit und Wirklichkeit des Ansetzens einer solchen Kraft ist allein darin gelegen, daß *der eine* (Christus) bereits am Ziele ist, von woher er uns gleichsam das Haltetau zuwirft. »Obwohl er zur Rechten des Vaters sitzt, ist er doch bei uns allen, die zu seinem Leibe gehören. Von oben herab stärkt uns *der* zur Geduld, der uns nach oben zur Herrlichkeit einladet.«<sup>19</sup>

Es mag sich freilich die Frage stellen, ob diese vom Auferstandenen ausgehende Kraft der Hoffnung<sup>20</sup> sich auch in die Realität des Seelischen übersetzen und zu der heute vielberufenen »Erfahrung« bringen läßt; ob etwas von der Erfüllung dieser Zielstrebigkeit schon jetzt greifbar wird und in unser Erleben transformiert werden kann, wenn anders die Hoffnung nicht etwas Theoretisches bleiben soll. Grundsätzlich ist an der Erfahrungsmöglichkeit nicht zu zweifeln. Aber man muß bedenken, daß auch sie in den eschatologischen Rhythmus einbezogen bleibt, das heißt in das schwebende »Zwischen« von »Schon« und »Noch nicht«.

Wir können über sie deshalb in unserem Dasein nicht verfügen wie über sinnliche Kräfte und Erfahrungen. Wir können sie nur als Geschenk empfangen und als zartes geistiges Licht festhalten, das freilich in seiner Feinheit »durch alles hindurchgeht und es durchdringt« (Weish 7,24). Mit der Erfahrung der Hoffnungskraft der Auferstehung ist es wie mit dem inwendigen Licht, das den Meistern des geistlichen Lebens aufging und das sie (mit Meister Eckhart) so umschrieben: »Ich werde etwas in mir gewahr, das meiner Seele vorspielt und vorleuchtet; würde das zur Vollendung und Stetigkeit in mir gebracht, das müßte das ewige Leben sein.«

---

18 Paschasius Radbertus, *De fide, spe et caritate* 2,1.

19 Leo d. Gr., *Sermo LXXII*, 3.

20 Vgl. zum Hoffnungsthema H. Urs v. Balthasar, *Zu einer christlichen Theologie der Hoffnung*. In: »Münchener Theologische Zeitschrift« 32 (1981), S. 81-102.