

JAN-HEINER TÜCK · FREIBURG

VERSUCH ÜBER AUFERSTEHUNG

Caro inquit: Mors mortua est.
AUGUSTINUS¹

Es ist verquer: Während manche Theologen den Auferstehungsglauben entmythologisieren und ihm dadurch eine modernitätsverträgliche Gestalt zu geben meinen², rufen seit einiger Zeit namhafte Philosophen in Erinnerung, dass das Sinnpotenzial der jüdisch-christlichen Überlieferung nicht einfach durch die säkulare Vernunft beerbbar, sondern im Gegenteil für die Verständigung über die Grundlagen gesellschaftlichen Zusammenlebens unersetzbar sei. So hat Jürgen Habermas in seiner Friedenspreisrede vom Oktober 2001 nicht nur für eine kritische Aneignung *schöpfungstheologischer* Aussagen plädiert, um den expandierenden Biowissenschaften ethische Grenzen zu setzen. Auch hat er angesichts der Anschläge vom 11. September *letzte Fragen* angeschnitten, als er bemerkte: «Erst recht beunruhigt uns die Irreversibilität vergangenen Leidens – jenes Unrecht an den unschuldig Misshandelten, Entwürdigten und Ermordeten, das über jedes Maß menschlicher Wiedergutmachung hinausgeht. Die verlorene *Hoffnung auf Resurrektion* hinterlässt eine spürbare Leere.»³

Die Gründe für diesen Hoffnungsverlust sind vielfältig: Da ist zunächst die historische Kritik, die seit dem 18. Jahrhundert die Authentizität der neutestamentlichen Erzählungen erschütterte und die Entstehung des Osterglaubens mit Scheintod-, Betrugs- oder Visionshypothesen erklären zu können glaubte.⁴ Noch vor wenigen Jahren hat Gerhard Lüdemann eine tiefenpsychologisch unterfütterte Neuauflage der subjektiven Visionshypothese vertreten, als er behauptete, die Christophanien der Apostel gingen auf deren Schuldgefühle zurück, angesichts des Kreuzes versagt zu haben.⁵ Nachhaltig dürften darüber hinaus der Projektionsverdacht Feuerbachs und Marx' Vorwurf der Jenseitsverströtung dem Auferstehungscredo zugesetzt haben. Nicht zu verkennen sind schließlich eine positivistisch verengte und sich als «wissenschaftlich» deklarierende Weltsicht, die ein Wirken Gottes in der Zeit von vornherein in den Bereich der Spekulation verbannt, sowie eine konsumistische Massenkultur, die sich im Gehäuse der Immanenz einzuschließen droht und Fragen des Glaubens unbekümmert beiseite schiebt.⁶ Wohl nicht ganz zufällig hat Niklas Luhmann der Theologie schon vor Jahren

JAN-HEINER TÜCK; Dr. theol., geb. 1967, Studium der Theologie und Germanistik in Tübingen und München. Wissenschaftlicher Assistent an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg i.Br., Vater von drei Kindern.

empfohlen, doch «auf den Zusatzmythos der Auferstehung zu verzichten» und das Warum auf Golgotha «ohne *happy end*» stehen zu lassen.⁷

Allerdings hat sich die Theologie von Paulus über Augustinus bis hin zu Karl Barth von solchen Empfehlungen wenig beeindruckt lassen. Im Brief des Paulus an die Gemeinde von Korinth heißt es: «Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, dann ist auch Christus nicht auferweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos ... Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden als der Erste der Entschlafenen» (1 Kor 15, 13f. 20). Karl Barth sekundiert dem Apostel, wenn er das Christentum mit dem Auferweckungsglauben stehen oder fallen sieht. «Wenn es ein christlich-theologisches Axiom gibt, so ist es dieses: Jesus Christus ist auferstanden, er ist wahrhaftig auferstanden! Eben dieses Axiom kann sich aber niemand aus den Fingern saugen. Man kann es nur nachsprechen daraufhin, dass es uns als Zentralaussage des biblischen Zeugnisses in der erleuchteten Kraft des heiligen Geistes vorgesprochen ist.»⁸ So zutreffend Barths Hinweis auf die Unableitbarkeit des Glaubens sein mag, so wichtig ist es doch auch zu versuchen, vom Menschen her gleichsam die *Grammatik* freizulegen, in der dieser Glaube zu buchstabieren wäre. Ließen sich von der menschlichen Selbsterfahrung keine Zugänge aufweisen, hinge die christliche Hoffnung in der Luft.⁹

Einen ersten Wink gibt Pascal, der in seinen *Pensées* einmal bemerkt, der Mensch überschreite unendlich den Menschen.¹⁰ Diese Fähigkeit, über sich, die Welt und den eigenen Tod hinauszufragen, ist unlöslich verknüpft mit der Sehnsucht nach Dauer. Wer hätte nicht schon einmal den Drang verspürt, etwas Bleibendes in das vergängliche Material der Geschichte einzuzeichnen, durch eine außergewöhnliche Leistung ein Gedächtnis an seinen Namen zu stiften? Gerade bei Schriftstellern und Künstlern ist dieser Drang nach Unsterblichkeit als Motiv für die eigene Produktion immer wieder thematisch geworden. So heißt es bereits bei Pindar: «Wenn die Stadt, die ich rühme, untergegangen sein wird, und die Männer, zu denen ich singe, der Vergessenheit anheimgefallen sein werden, werden meine Worte noch bestehen.» Und von Horaz stammt der Vers: «Ein Denkmal habe ich mir gesetzt, dauernder als Erz» (*Exegi monumentum aere perennius*). Die literarischen Zeugnisse ließen sich leicht bis in die Gegenwart fortsetzen.¹¹ Aber sitzt die Zuflucht zur *ars longa* angesichts der *vita brevis* nicht einer Chimäre auf, wenn sie davon ausgeht, dass die Kunst der Witterung der Zeiten entzogen ist? Und wird der Drang zu überdauern, den Paul Éluard in die unvergessliche Wendung *le dur désir de durer* gegossen hat¹², nicht durchkreuzt vom Hintergrundgeräusch des Todes, das mit zunehmendem Alter lauter wird? Die Zeit ist gefräßig – wird sie am Ende nicht alle Namen schlucken?

Ähnlich steht es mit dichten zwischenmenschlichen Erfahrungen, die ein Versprechen enthalten, das über den Tod hinausweist. Nicht zufällig ist das biblische Motiv, die Liebe sei so stark wie der Tod (Hl 8,6), in Dichtung, Kunst und Musik immer wieder aufgenommen worden. «Einen Menschen lieben, heißt sagen: Du wirst nicht sterben»¹³ (Gabriel Marcel). Die bedingungslose Bejahung des andern widersetzt sich jeder Befristung und kann deshalb den Tod, der die radikale Verneinung des andern wäre, nicht akzeptieren. Aber wer vermöchte zu garantieren, dass der Protest gegen den Tod im Namen der Liebe nicht ins Leere geht?

Schließlich gibt es eklatante Unrechtserfahrungen, die nach Gott und seiner rettenden Macht schreien lassen. Der empörte Protest, dass der Täter nicht über sein Opfer triumphieren dürfe, zielt auf nichts weniger als postmortale Gerechtigkeit. Schon das Buch Hiob zeigt sich beunruhigt durch die Erfahrung, dass es den Guten schlecht und den Schlechten gut geht. Kant postuliert aus Gründen der praktischen Vernunft eine Instanz, die *dort* Glückseligkeit garantieren soll, wenn *hier* das unbedingte Festhalten am Sittengesetz in die Misere führt. Und Benjamin und Horkheimer rangen um die Frage, ob das Vergangene um der Geschlagenen willen nicht unabgeschlossen sein müsse.¹⁴ Mag die Forderung nach Erinnerungssolidarität mit den Opfern moralisch um einer besseren Zukunft willen unverzichtbar sein, sie gerät leicht zu einer anamnetischen Überforderung, wenn sie nicht von der Hoffnung unterfangen ist, dass die Namen der Opfer in das Gedächtnis Gottes eingeschrieben sind. Menschliches Gedenken allein, selbst wenn es sich so dicht artikuliert wie in den poetischen Kenotaphen Paul Celans¹⁵, ist ohne rettende und erlösende Kraft.

Sehnsucht nach Dauer, Liebe, Gerechtigkeit – in diesen Wörtern steckt ein semantisches Potenzial, das an das Mysterium der Auferstehung heranreicht. Gleichwohl kann von den genannten Zugängen her – darin hat Barth unvermindert recht – der Auferstehungsglaube nicht einfach extrapoliert werden. Es gibt *keine Beweise*, allenfalls *sprechende Indizien* – und auch die lassen sich wohl nur mit einer entsprechenden Hermeneutik des Vertrauens lesen.

Ein Indiz ist der erstaunliche Neuaufbruch der Jünger nach der «Katastrophe» des Kreuzes. Traut man dem Zeugnis der Evangelien, dann hatte Jesus in Parabeln von unvergleichlicher Kraft das Nahkommen der *Basileia* verkündet und in außergewöhnlichen Zeichenhandlungen die rettende Nähe Gottes erfahrbar gemacht. Sein einfordernder Ruf zur Umkehr, seine Botschaft von einer Liebe, die niemanden ausschließt, sein messianischer Anspruch und sein provozierender Umgang mit Randexistenzen stießen indes auf den erbitterten Widerstand der religiösen Autoritäten, die ihn der römischen Kapitalgerichtsbarkeit auslieferten und ans Kreuz schlagen ließen. Mit dem Tod des Boten aber war die Botschaft selbst tödlich getroffen, und Jesus von Nazareth schien als gescheiterter Messiasprätendent entlarvt zu sein. Den Juden galt das Kreuz als Fluch (Dtn 21,23), die Vorstellung eines *gekreuzigten* Messias durchbrach den vielgestaltigen Erwartungshorizont des Frühjudentums; den Römern aber galt die Kreuzigung als *mors turpissima* (Tacitus), als schändlichste Form der Hinrichtung. Man muss sich diesen Tiefpunkt, der zurecht als «epistemologischer Bruch»¹⁶ bezeichnet wurde, unverstellt vor Augen führen, um den dann einsetzenden Neuanfang zu würdigen. Die versprengten, untergetauchten und verschüchterten Jünger beginnen plötzlich unter Lebensgefahr freimütig zu bezeugen, dass Jesus lebt. Auch die radikale Wende des Pharisäers und Christenverfolgers Paulus zum emphatischen Christusbekenner gehört in diesen Zusammenhang. Nach dem einhelligen Zeugnis des Neuen Testaments gehen diese Ereignisse auf die *Selbsterschließung des Auferstandenen* zurück, verdanken sich also einem Impuls *von außen* und wurzeln nicht in psychogenen Halluzinationen, die sich diesen außersubjektiven Impuls nur einbilden.¹⁷

Ein weiteres Indiz – wiederum kein strikter Beweis – sind die Erzählungen vom *leeren Grab*. Sie sind der literarische Niederschlag der bahnbrechenden Er-

fahrung, dass Jesus lebt. Auch wenn sie legendarisch ausgestaltet sind und sich in Einzelheiten widersprechen,¹⁸ so enthalten sie immerhin den Hinweis, dass die urkirchliche Erfahrung «er ist auferstanden» keine Fiktion von Menschen ist, sondern auf Gottes Wort – übermittelt durch die Verkündigungsendel – zurückgeht. Auch haben sie eine deutlich antignostische Sinnspitze, wenn sie veranschaulichen, dass der Auferstandene identisch ist mit dem Gekreuzigten. Sein Leib ist sichtbar, er ist als Person ansprechbar. *Historisch* betrachtet ist das Faktum natürlich deutungs Offen: Das Grab könnte verwechselt, der Leichnam gestohlen oder umgebettet worden sein. Allerdings hätte sich die Auferstehungsbotschaft im apokalyptischen Erwartungshorizont um die Zeitenwende nicht eine Minute halten lassen, wenn man auf das volle Grab hätte verweisen können. Aus *theologischer* Sicht ist darüber hinaus anzumerken, dass die These vom vollen Grab bzw. die Annahme einer Verwesung des Leichnams Jesu von vornherein die Provokation unterläuft, dass Gott den *Gehalt* seiner Offenbarung, die Auferweckung des Gekreuzigten, an eine bestimmte historische *Gestalt* binden musste (und wohl auch binden *wollte*). Auch wenn der verklärte Leib des Auferstandenen nicht einfach mit dem biochemischen Substrat des irdischen Leibes identisch ist und die Auferstehung Jesu daher *nicht notwendig* das leere Grab voraussetzt, so kann es doch als *sprechendes Zeichen* für die eschatologische Markierung gewertet werden, die Gottes Handeln am Gekreuzigten in der Zeit hinterlassen hat.¹⁹

Der Osterjubel darf indes den Schrei auf Golgotha nicht vergessen machen, denn der Auferweckte *ist* der Gekreuzigte. Die Spuren, die sich in seinen Leib eingezeichnet haben, seine Wundmale sind auch als verklärte sichtbar. Dieser *Transitus vom Tod zum Leben* wäre wohl längst verblasst, würde er nicht bis heute liturgisch gefeiert und gegenwärtig gesetzt.

An der ästhetischen Gestalt der Osterliturgie, deren Genese bis in die frühe Kirche zurückreicht, lässt sich die todüberwindende Dynamik des Pascha-Mysteriums eindrucksvoll ablesen.²⁰ Schon die Lichtfeier zu Beginn, das Luzernar, enthält *in nuce* die ganze Botschaft, wenn draußen am nächtlichen Feuer die Osterkerze entzündet wird. Während das Symbol für Licht und Leben in einer Prozession in den Altarraum getragen wird und sich die Kirche durch das Entzünden weiterer Kerzen nach und nach erhellt, wird der Auferstandene mit dem Ruf «Lumen Christi» begrüßt. Das *Exultet*, die feierliche Ouvertüre, besingt das Geheimnis dieser Nacht und lässt in poetischer Verdichtung alle Motive anklingen, die in der Ostervigil dann näher entfaltet werden. Eine wohlkomponierte Sequenz von Lesungen ruft die ganze Dramatik der Heilsgeschichte in Erinnerung. Der Bogen reicht von der Schöpfungserzählung (Gen 1,1–2,2) bis hin zur endzeitlichen Sammlung des zerstreuten Gottesvolkes (Ez 36,16–17a. 18–28). Ein Schwerpunkt liegt auf dem wunderbaren Durchzug Israels durch das Rote Meer (Ex 14,15–15,1) sowie – im Wortgottesdienst – auf der Taufperikope des Römerbriefs (Röm 6,3–11) und dem jeweiligen Evangelium von der Auferweckung des Gekreuzigten – Texte, die für das kollektive Gedächtnis der Kirche konstitutiv sind und bis in die Glaubensgeschichte Israels zurückreichen. Das anschließende Taufritual bringt den *Transitus vom Tod zum Leben* sinnfällig zum Ausdruck, wenn der Täufling im Wasser begraben wird und zu neuem Leben aufersteht, mit Chrisam gesalbt und durch Signieren der Stirn in die Sphäre des Heils hinein-

geholt wird. Die Erwartung der Parusie Christi gehört zu den ältesten Schichten der Osterfrömmigkeit, die vierzig tägige Fastenzeit war von der Trauer über die Abwesenheit Christi sowie der Erwartung seiner baldigen Wiederkunft geprägt. In der eucharistischen Liturgie findet diese Erwartung ihren symbolisch-rituellen Platzhalter, wenn dort im Gedenken des Todes und der Auferstehung *der Abwesende anwesend* wird.²¹ An die Bedeutung der sakramentalen Vergegenwärtigung hat Botho Strauß erinnert, als er notierte: «Gegenwärtig beim Abendmahl ist der reale Leib des Christus passus (d.h. im Zustand seines Todesopfers) *unter der Gestalt des Brotes*. Das Gedenken im Sinne des Stiftungsbefehls (Solches tuet zu meinem Gedächtnis) wird dann zur Feier der Gleichzeitigkeit, es ist nicht gemeint ein Sich-erinnern-an-Etwas. Pascal wunderte sich, dass jemand nachts schlafen könne, wenn ihm einfiele, dass Christus für ihn am Kreuz gestorben sei. Für Kierkegaard war Christus so gegenwärtig, dass die 2000 Jahre seit seinem Tod wie ungültig daneben schienen.»²² Das liturgische Gedenken, das nicht mit einer kollektiven Bewusstseinsleistung der versammelten Gemeinde zu verwechseln ist, wird so zur Pforte, durch die der Messias schon heute hereintritt. Was aber kann diese Gegenwart des auferweckten Gekreuzigten näher bedeuten?

Die Hoffnung auf Leben über den Tod hinaus erhält durch den Gedanken der *leiblichen* Auferweckung eine schärfere Kontur. Als Medium der Kommunikation mit anderen und sichtbarer Spiegel der individuellen Lebensgeschichte gehört der Leib zur unverwechselbaren Identität einer Person. Wenn nun nicht nur der Name eines jeden Menschen in die *memoria Dei* eingeschrieben ist, sondern auch die Freiheitsgeschichte einer Person unverkürzt in die Wirklichkeit des erlösten Lebens hinübergerettet wird, dann steht die Auferstehungsbotschaft quer zu jener Vorstellung, der «göttliche» Personkern eines Menschen könne sich wieder verkörpern. Entwertet man den Leib zu einer beliebig austauschbaren Hülle, lässt sich der sittliche Ernst und die einmalige Würde einer Lebensgeschichte nicht mehr aufrechterhalten. Was in diesem Leben nicht erreicht wurde, kann im nächsten angegangen werden – eine Sichtweise, die übrigens auch auf eine problematische Verharmlosung des Todes zu einer Art Metamorphose hinausläuft. Dem Trugbild einer sukzessiven Selbstvervollkommnung durch Reinkarnation hält der christliche Glaube daher entgegen, dass das Leben einer Person mit dem Tod das Siegel der Endgültigkeit erhält und nur durch Gottes vergebende Liebe in den Status der Vollendung gelangen kann.²³

Diese Hoffnung ist mit billiger *Jenseitsvertröstung* nicht zu verwechseln. Jeder Augenblick erhält als Zeit der Nachfolge und Bewährung unendliches Gewicht. Die Lebensgemeinschaft mit dem auferweckten Gekreuzigten, die in der Taufe grundgelegt und in der eucharistischen Liturgie immer neu bekräftigt wird, *gibt* dem Leben eine neue Qualität, die nach Ausdruck und Weitergabe verlangt. Mit Christus kommunizieren heißt, in dessen Haltung zum Nächsten eintreten – ein Prozess, der ethisch und sozial nicht folgenlos bleiben kann. Gerade in der gläubig bejahten und dankbar angenommenen Befristung der eigenen Lebenszeit steckt ein Potenzial, das Widerstand gegen Unrecht bis hin zum selbstlosen Eintreten für andere frei setzen kann.²⁴ Es sei nur erinnert an Maximilian Kolbe, der im KZ freiwillig für einen anderen in den Tod ging, oder an Dietrich Bonhoeffer, der unerschrocken gegen den nationalsozialistischen Judenhas protestierte. Dieser

Widerstand bezeugt, dass der Glaube mit der *Hoffnung auf Restitution der Gerechtigkeit* eng verbunden und dramatisch ausgespannt ist auf das Kommen des Gerichts, in dem die Erniedrigten aufgerichtet und die Henker zur Rechenschaft gezogen werden – ob sie verdammt werden, muss theologisch offen gehalten werden, wenn man das eschatologische Urteil Gottes nicht vorschnell antizipieren will. Die Frage, ob das Unverzeihliche verziehen werden kann, ist mit Derridas Gegenfrage zu kontrapunktieren: «Was wäre das für eine Verzeihung, die nur dem Verzeihbaren verziehe?»²⁵ Allerdings werden die Täter im Gericht, das als eschatologische Begegnung mit dem auferweckten Gekreuzigten zu verstehen ist, mit ihrer Schuldgeschichte rückhaltlos konfrontiert; die Abgründigkeit ihrer Untaten wird erst vor dem Angesicht des Richters vollends offenbar. Aber Christus ist nicht nur der Richter und der Maßstab des Gerichts, sondern – wie Hans Urs von Balthasar nachdrücklich betont hat²⁶ – zugleich der Retter, der den Täter nicht auf die Summe seiner Untaten reduziert, sondern ihm bis in die tiefste Verlorenheit nachgeht, um ihn von seiner Schuld zu befreien. Ob sein rückhaltloser Einsatz den Täter in seiner steifnackigen Selbstherrlichkeit *von innen her* zur Umkehr und Reue, ja zum Schrei nach Vergebung und Mitvollzug der Sühne bewegen kann, ist indes ungewiss. Die Möglichkeit definitiver Verweigerung bleibt. Sie bildet auch die Grenze eines Gottes, der die Freiheit seiner Geschöpfe so sehr achtet, dass er – wie die Ohnmacht des Gekreuzigten zeigt – nichts unversucht gelassen hat, ihre freie Zustimmung zur Gabe der versöhnenden Liebe zu erreichen. Auch die Opfer werden durch die Begegnung mit dem auferweckten Gekreuzigten dazu gerufen, in ihren Tätern vergebungsbedürftige Nächste und potentielle Brüder zu sehen. Die nach den Verbrechen des 20. Jahrhunderts unsäglich erschwerte Hoffnung auf das Unmögliche – Versöhnung²⁷ – sinkt wohl nur dann nicht auf das Niveau einer billigen, die Verletzten ein weiteres Mal verletzenden Harmonisierungstheologie hinab, wenn die Differenz zwischen Tätern und Opfern sichtbar gewahrt bleibt, mithin den Opfern Gerechtigkeit widerfährt und den Tätern ihre Untaten gleichsam als Kainsmal eingezeichnet bleiben. Aber darin, dass die vergessenen Namen in der *memoria Dei* nicht vergessen sind und Gott gerade auch seinen untreuen Geschöpfen bis ins Äußerste treu sein will, darin liegt – wie Erik Peterson einmal notiert hat – etwas ungemein Tröstliches: «Nur wenn der Name Gottes über uns genannt wird, können wir hoffen, nicht vergessen zu werden. Aus dem Strom der Lethe können wir nur durch die ungezeugte Aletheia, die Gott ist, herausgezogen werden. Wenn Gottes Name über uns genannt wird, so bedeutet das, dass unser Leib ewig sein wird wie der Tempel, über dem Gottes Name genannt wird. «Brecht diesen Tempel ab, und ich werde ihn in drei Tagen wieder aufbauen. Das sagte er aber vom Tempel seines Leibes.» Wie Gott sich selber nicht vergessen kann, so muss sich in der Auferstehung das Sich-selber-nicht-vergessen-Können Gottes realisieren.»²⁸

ANMERKUNGEN

¹ GERMANUS MORIN, Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti, Rom 1930, 343. Die Stelle bezieht sich auf die Wundmale des verklärten Christus.

² Vgl. etwa G. HASENHÜTTL, Glaube ohne Mythos, Bd. 1, Mainz 2001, 300-313.

³ J. HABERMAS, Glauben und Wissen. Die Rede des diesjährigen Friedenspreisträgers des deutschen Buchhandels, in: F.A.Z. vom 15. Oktober 2001 (Nr. 239), S. 9; dazu H.-J. OLLIG, Habermas und das religiöse Erbe, in: Stimmen der Zeit 127 (2002) 219-231. Zur theologischen Habermas-Rezeption vgl. auch den Sammelband: E. ARENS (Hg.), Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas, Paderborn 1997.

⁴ Vgl. dazu H. KESSLER, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Würzburg ²1995, 161-181.

⁵ Vgl. G. LÜDEMANN, Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie, Stuttgart 1994. Das Buch hat eine enorme Diskussion ausgelöst, die hier nicht dokumentiert werden kann.

⁶ Vgl. die etwas pauschal geratene, gleichwohl symptomatische Einschätzung von Botho STRAUß: «Alles, was heute ans Transzendente und Theologische rührt, verabscheut unsere kritische Spaßintelligenz. Dass der Gedankenreichtum, der über die Jahrhunderte hinweg in der Theologie versammelt ist, heute so gut wie nie in die intellektuelle Auseinandersetzung geholt wird, halte ich für ein großes Versäumnis.» DERS., Am Rand. Wo sonst. Ein Zeit-Gespräch mit Botho Strauß, in: Die Zeit Nr. 23 (31. Mai 2000), S. 55-56; hier S. 56.

⁷ N. LUHMANN, Funktion der Religion, Frankfurt/Main ⁵1999, 199.

⁸ K. BARTH, Kirchliche Dogmatik IV/3, Zürich 1959, 47. Vgl. auch I.U. DALFERTH, Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994, 31: «Mit dem Bekenntnis zur Auferweckung Jesu durch Gott steht und fällt der christliche Glaube.» (im Original kursiv)

⁹ Vgl. dazu den anthropologischen Zugang zur Auferstehungsbotschaft bei KESSLER, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten (Anm. 4), 31-40.

¹⁰ Vgl. B. PASCAL, Über die Religion und über einige andere Gegenstände, hrsg. von E. Wasmuth, Frankfurt/M. 1987, 202 (Fragment 434).

¹¹ Vgl. B. GROYS, Politik der Unsterblichkeit. Vier Gespräche mit Thomas Knoefel, München-Wien 2002.

¹² Zitiert nach G. STEINER, Der Garten des Archimedes. Essays, München 1996, 12.

¹³ G. MARCEL, Geheimnis des Seins, Wien 1952, 472.

¹⁴ W. Benjamin, Das Passagenwerk (Gesammelte Schriften V/1, hg. von R. Tiedemann), Frankfurt/Main 1983, 588f.

¹⁵ Vgl. U. WERNER, Textgräber. Paul Celans geologische Lyrik, München 1998; aus theologischer Sicht vgl. J.-H. TÜCK, «Gelobt seist du, Niemand». Paul Celans Dichtung als theologische Provokation, Frankfurt/Main 2000.

¹⁶ Vgl. H. KESSLER, Sucht den Lebenden (Anm. 4), 209. Dieser epistemologische Bruch hat nicht nur eine psychologische, sondern auch eine *theologische* Dimension, bedurfte doch der durch den Kreuzestod radikal in Frage gestellte Vollmachtsanspruch Jesu einer göttlichen Bestätigung und Bewahrheitung.

¹⁷ Vgl. dazu treffend H. KESSLER: «Alle Versuche, das Zustandekommen der Auferstehungsaussagen ohne außergewöhnliche österliche Erlebnisse ausschließlich aus psychischen oder reflexiven Verarbeitungsprozessen der Jünger allein (durchgehaltener oder wiederauflebender Glaube und daraus erwachsende psychogene Visionen; allmähliche innere Bekehrung und Reifung; Reflexion, Deduktion aus zuhandenen Vorstellungen, Debatten und Konsensbildung) zu erklären, widersprechen dem gesamten Duktus der neutestamentlichen Quellen und haben keinen Anhalt an ihnen.» DERS., Christologie, in: Th. SCHNEIDER (Hg.), Handbuch der Dogmatik I, Düsseldorf 1992, 290. Vgl. auch G. ESSEN, Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit, Mainz 1995, 308f.

¹⁸ Vgl. J. KREMER, Art. Auferstehung Christi, in: LThK 1 (³1993) 1177-1182, hier 1181.

¹⁹ Diese Überlegung ist unvereinbar mit historisch-genetischen Erklärungsmodellen, die ein Handeln Gottes in der Geschichte von vornherein als «supranaturalistisch» ausschließen und damit

einen reduktionistischen Geschichtsbegriff in Anschlag bringen. Die methodologischen und erkenntnistheoretischen Implikationen dieser Thematik können hier nicht weiter entfaltet werden. Vgl. dazu die instruktive Studie von G. ESSEN, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu* (Anm. 7), der im Blick auf das leere Grab allerdings zu einer zurückhaltenderen Einschätzung gelangt.

²⁰ Vgl. zur liturgischen Gestalt des Triduum paschale die schönen Ausführungen von J. WOHLMUTH, *Jesu Weg – unser Weg: Kleine mystagogische Christologie*, Würzburg 1992, 105–178; zur Liturgie der Osternacht ebenso R. MESSNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn 2001, 296–358.

²¹ Vgl. dazu meine Skizze: Die Anwesenheit des Abwesenden. Von der verwandelnden Kraft der Eucharistie, in: *Christ in der Gegenwart* 53 (43/2001) 365.

²² B. STRAUB, *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Anmerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit*, München 1999, 42.

²³ Vgl. zur Unvereinbarkeit von christlichem Auferstehungsglauben und Reinkarnationsvorstellung M. KEHL, *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*, Freiburg-Basel-Wien 1999, 62–71.

²⁴ Dass die Hoffnung auf Auferstehung nicht nur humanen Widerstand gegen Unrecht freisetzen kann, sondern darüber hinaus auch *eschatologisch* umstürzlerische Züge trägt, bringt ein Gedicht von KURT MARTI zum Ausdruck: «aber es kommt eine auferstehung/ die anders ganz anders wird als wir dachten/ es kommt eine auferstehung die ist/ der aufstand gottes gegen die herren/ und gegen den herrn aller herren: den tod.» (Leichenreden, Neuwied-Berlin 1969, 63)

²⁵ Vgl. J. DERRIDA/M. WIEVIORKA, *Jahrhundert der Vergebung*, in: *Lettre internationale* 48 (2000) 10–18, hier 12. Dort auch die bemerkenswerten Aussagen: «Man muss von der Tatsache ausgehen, dass es, nun ja, Unverzeihbares gibt. Ist es nicht eigentlich das Einzige, was es zu verzeihen gibt? Das einzige, was nach Verzeihung *rufft*? Wenn man nur bereit wäre zu verzeihen, was verzeihbar scheint, was die Kirche «lässliche Sünde» nennt, dann würde sich die Idee der Vergebung verflüchtigen. Wenn es etwas zu verzeihen gibt, dann wäre es das, was in der religiösen Sprache «Todsünde» heißt, das Schlimmste, das unverzeihbare Verbrechen oder Unrecht. Daher die Aporie, die man in ihrer trockenen und unerbittlichen, gnadenlosen Formalität folgendermaßen formulieren kann: Das Vergeben verzeiht nur das Unverzeihbare. Man kann oder sollte nur dort vergeben, es gibt nur Vergebung – wenn es sie denn gibt – wo es Unverzeihbares gibt. Was soviel bedeutet, dass das Vergeben sich als gerade Unmögliches ankündigen muss. Es kann nur möglich werden, wenn es das Un-mögliche tut» (ebd. 11).

²⁶ Vgl. D. ENGELHARD, *Im Angesicht des Erlöser-Richters. Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens*, Mainz 1999.

²⁷ Vgl. vertiefend dazu M. STRIET, *Versuch über die Auflehnung*, in: H. WAGNER (Hg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem* (QD 169), Freiburg-Basel-Wien 1998, 48–89; J.-H. TÜCK, *Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch*, in: *Theologie und Glaube* 89 (1999) 364–381; O. FUCHS, *Unerhörte Klage über den Tod hinaus! Überlegungen zur Eschatologie der Klage*, in: *Jahrbuch Biblischer Theologie*, Bd. 16: *Klage*, Neukirchen 2001, 347–379.

²⁸ E. PETERSON, *Marginalien zur Theologie und andere Schriften. Mit einer Einführung von Barbara Nichtweiß*, Würzburg 1995, 141. – Eine gekürzte Fassung dieses Beitrags, der Thomas Möllenbeck freundschaftlich zugeeignet sei, ist unter dem Titel *Ein verrückter, undenkbarer Gedanke? Über Auferstehung* in der Beilage «Literatur und Kunst» der Neuen Zürcher Zeitung vom 30./31. März 2002, S. 51, erschienen.