

Die Auferstehung Jesu denken

Ostern zwischen Glaubensgrund und Glaubensgegenstand

VON THOMAS SCHÄRTL

1. Hermeneutische Sackgassen

Die Diskussionen um die Auferstehung Jesu sind etwas seltener geworden, aber wirklich zur Ruhe gekommen sind sie nicht. Die Aufregungen um Gerd Lüdemanns Analyse der Ostererzählungen und des paulinischen Zeugnisses liegen zwar schon 25 Jahre zurück, aber im englischen Sprachraum gingen die Debatten mit teilweise unverminderter Härte weiter. Bart Ehrman, der inzwischen religiös eher indifferente, ehemals protestantisch-biblizistisch denkende Neutestamentler, unterscheidet zwischen zwei antagonistischen Tendenzen in der Befassung mit der Auferstehung Jesu:¹ Auf der einen Seite steht eine evangelikal-apologetische Tendenz, die die Einzigartigkeit des Osterereignisses in den Mittelpunkt rücken will. Auf der anderen Seite steht eine eher reduktionistische Tendenz, die in einem oftmals naturalistisch geprägten Blick auf den Kern der Ostererzählungen die augenfälligen Parallelen zur umgebenden antiken Literatur herausarbeitet und die Besonderheit der christlichen Jesus-Deutung ins Auge des Betrachters verlegt. Eines der bemerkenswertesten Werke auf der einen Seite ist Michael Liconas *The Resurrection of Jesus*² – ein Buch, das die sogenannte „resurrection hypothesis“ gegenüber allen anderen, reduktionistischen Ansätzen im Stile eines Schlusses auf die beste Erklärung zu verteidigen sucht. So sei die Annahme, dass wirklich eine (mit einem leeren Grab verbundene) Totenaufstehung stattgefunden habe, die beste Erklärung für alle weiteren Ereignisse, die zur Entstehung des frühen Christentums geführt hätten.³ Auf der anderen Seite

¹ Vgl. B. Ehrman, *How Jesus Became God. The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee*, San Francisco 2014, 143 f. Zur Diskussionslandschaft vgl. die Beiträge in R. B. Stewart (Hg.), *The Resurrection of Jesus*. John Dominic Crossan and N. T. Wright in Dialogue, Minneapolis 2006. Nach den eher reduktionistischen Ansätzen der 1990er Jahre konnte man in den 2000er Jahren einen neuen Trend zu Physikalität der Auferstehung und der Erscheinungen verzeichnen. Das lässt sich auch an der Habilitationsschrift von Robert Vorholt nachweisen, der zwar insgesamt mit solchen Voten eher zurückhaltend ist, aber im Horizont eines den Neurophysikalismus affirmierenden Prinzips dann auch für eine Physikalität der Erscheinungen votiert. Vgl. R. Vorholt, *Das Ostervangelium. Erinnerung und Erzählung*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2013, 330–358.

² M. Licona, *The Resurrection of Jesus. A New Historiographical Approach*, Madison 2010; vgl. auch den instruktiven Diskussionsband G. R. Habermas/M. Licona, *The Case for the Resurrection of Jesus*, Grand Rapids 2004.

³ Vgl. Licona, *Resurrection*, 582–610. Eher im Mittelfeldbereich dieser beiden Extreme, aber mit gewissen „evangelikal“ zu nennenden Neigungen, befindet sich N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis 2003, 685–718. Am genannten Ort findet sich auch ein Argument dafür, dass das Grab hätte leer sein müssen, weil im Judentum der damaligen Zeit

stehen jene Ansätze, mit denen sich Licona auseinandersetzt: Geza Vermes⁴ deutet die Ostererfahrungen und die pfingstliche Geisterfahrung als mystische Erfahrungen, favorisiert ein spirituelles Auferstehungskonzept und bleibt gegenüber der Bedeutung des leeren Grabes eher skeptisch. John Dominic Crossan wiederum sieht das Auferstehungszeugnis und die Osterberichte als narrativ-bekennnishaft einkleidungen von Reflexionsprozessen, die ihre Entstehung einer Dissoziationserfahrung nach dem Schock des Karfreitags verdankten und in Trancezuständen oder Halluzinationen der Nachfolger Jesu verankert seien. Die Geschichte von der Entdeckung des leeren Grabes sei eine narrative Fiktion, die – ähnlich wie die für Crossan fiktionale Passionserzählung (als Midrash Jos 10 und anderen Stellen motivisch nachgebildet) – eine theologische Botschaft konserviere.⁵ Pieter Craffert wiederum bringt Jesus von Nazareth mit schamanischen Vorstellungen und Praktiken in Verbindung; er votiert im Blick auf solche Kulturen für eine eher fluide Hermeneutik, die einen alternativen Blick auf Realität anerkennt, die in subjektiven Erfahrungen wurzle. Die Jünger, so Craffert, hätten einen alternativen Bewusstseinszustand besessen; nur von diesem Ankerpunkt ausgehend könne man über die „Wahrheit“ des Auferstehungsbekennnisses befinden.⁶

eher „physisch-robuste“ Auferstehungskonzepte vertreten worden seien. Nun schreibt N. T. Wright vor dem Hintergrund eines christlichen Mortalismus und Materialismus, so dass ihm diese Deutung durchaus gelegen kommt. Zum religionsgeschichtlichen „Befund“ lässt sich sagen: Allgemein wird davon ausgegangen, dass die jüdische Anthropologie und Eschatologie zur Zeit Jesu wohl in der Tendenz nicht-dualistisch war, so dass Auferstehung die „Rückkehr“ zu einem vollen, körperlichen Leben implizierte. Dualistischere Vorstellungen greifen eher ab dem Ende des 1. Jhdts. Raum und fanden Eingang in apokryphe Evangelien oder apokryphe Apostelakten. Vgl. *H. Merklein/M. Gielen*, Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 11,2–16,24, Gütersloh 2005, 273, mit Bezug auf *G. Stemberger*, Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinensischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Rom 1972. Was aber lässt sich daraus ableiten? Das leere Grab ist zunächst einmal ein narrativer Topos. Das Auftreten dieses Topos lässt sich auf verschiedene Weise erklären, etwa durch spezifische eschatologische Vorstellungen oder apokalyptische Deutungsmuster, die narrative Deutungen einer eigenen, nicht notwendig mit dem Grab korrelierten Erfahrung sind, oder – und diese Auffassung spielt z. B. bei Michael Licona eine Rolle – durch ein Faktum „leeres Grab“. Wenn wir uns vor Augen führen, dass verschiedene Auslöser den narrativen Topos verursacht haben können, dann werden Hinweise wie der von N. T. Wright, dass das Grab leer sein musste, weil zur Zeit Jesu ein eher physisch-robustes Verständnis von Auferstehung bzw. Wiederexistenz nach dem Tode vorherrschte oder weil Gott, um die Auferweckung Jesu glaubwürdig zu vollziehen, diesen Vorstellungen gemäß agieren musste, keine Überzeugungskraft besitzen. Die Rolle und Dignität solcher Vorstellungen sind ja nicht über jeden Zweifel erhaben; noch dazu bilden sie nicht automatisch eine Einheit, zumal wir auch hier zwischen eher volksfrommen und eher reflektierten Vorstellungen von einem Leben nach dem Tod unterscheiden müssen. Zum ändern zeigen die eigenwilligen Körperdiskurse in den Osterberichten, dass wir die Physikalitätsthese nicht ohne Vorbehalte unterschreiben dürfen. Zur Variation der Körperdiskurse, die auch in Gewissheitsdiskurse eingelassen sind, vgl. *J. D. Atkins*, The Doubt of the Apostles and the Resurrection Faith of the Early Church. The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospels in Ancient Reception and Modern Debate, Tübingen 2019.

⁴ Vgl. *G. Vermes*, The Resurrection. History and Myth, New York 2008.

⁵ Vgl. *J. D. Crossan*, The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant, New York 1991, 354–416; *ders.*, Jesus. A Revolutionary Biography, San Francisco 1995.

⁶ Vgl. *P. Craffert*, The Life of a Galilean Shaman. Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspective, Cambridge 2008.

Die Liste der sogenannten evangelikalischen oder sogenannten reduktionistischen Ansätze – man kann über diese Etiketten in der Tat streiten – ließe sich mühelos weiter fortsetzen. Gary Habermas hat eine etwas klarere Taxonomie vorgeschlagen, die uns einen sehr guten Einblick in den Diskussionsstand gibt. Er unterscheidet naturalistische und supranaturalistische Ansätze von agnostischen Forschungspositionen. Die naturalistischen Positionen lassen sich danach unterscheiden, ob hier innerpsychische Vorgänge (Dissoziierungsbearbeitung, Halluzination, Trance oder Traum) oder äußere Ereignisse (Legendenkonstruktion in der Grammatik wiederbelebter Gottheiten) die entscheidende Rolle spielen. Auch bei den supranaturalistischen Ansätzen kann man vergleichbare Unterschiede vermerken: Hier wäre zu differenzieren zwischen Konzepten, die von Visionen und Epiphanie-Erlebnissen göttlichen Ursprungs oder von leiblichen Begegnungen mit dem Auferstandenen ausgehen (wobei im Detail die Spezifikation von Leiblichkeit variieren kann). Agnostische Positionen enthalten sich demgegenüber jedes historischen Urteils.⁷ Es dürfte spannend sein zu vermerken, dass in der neueren protestantischen Theologie in der englischsprachigen Welt die „evangelikale“ Position einen neuen Mainstream darstellt (angeführt von N. T. Wright), was als Trendmarkierung nicht ganz ohne Folgen ist.⁸

Es überrascht vor solchem Hintergrund nicht, dass es immer wieder Stimmen gibt (im deutschen Sprachraum repräsentiert durch die inzwischen klassische Studie von Georg Essen⁹), die auf eine Metaebene drängen und fragen, ob historisch ansetzende Wissenschaften die Wirklichkeit der Auferstehung als eine alle Muster geschichtlicher Gesetzmäßigkeit sprengende Tat Gottes überhaupt als solche zum Gegenstand haben können. So wichtig solche Metareflexionen sind,¹⁰ so fragwürdig sind die theologischen Folgerungen, wenn etwa im Namen eines geschichtsmächtigen Gottes die Auferstehung Jesu gewissermaßen „postuliert“ wird. Drei Aspekte solcher Metareflexionen stimmen bedenklich:

1. Die Bildung der tragenden Begriffe ist – wissenschaftstheoretisch – „rekursiv“, das heißt, sie baut in den Begriff Gottes oder des Handelns Gottes schon im Vorhinein ein, was als göttlicher Modus Operandi am Gekreuzigten sichtbar werden soll. Das wird schon an der leitenden

⁷ Eine reine agnostische Position finden wir exemplarisch bei *R. M. Price*, *Deconstructing Jesus*, Amherst 2000, bes. Kap. 3, 4, 7, 8. Price hält Jesus von Nazareth für eine rein fiktionale Gestalt. Zur Diskussion vgl. *B. D. Ehrman*, *Did Jesus Exist? The Historical Argument for Jesus of Nazareth*, San Francisco 2013.

⁸ Vgl. *G. Habermas*, *Mapping the Recent Trend Toward the Bodily Resurrection Appearances of Jesus in Light of Other Prominent Critical Positions*, in: *Stewart* (Hg.), *Resurrection*, 78–105.

⁹ Vgl. *G. Essen*, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit*, Mainz 1995.

¹⁰ Zu den Paradigmen solcher Metareflexionen vgl. die exzellente Übersicht bei *Th. P. Fössel*, *Offenbare Auferstehung. Eine Studie zur Auferstehung Jesu Christi in offenbarungstheologischer Perspektive*, Paderborn/Leiden 2018, 24–49 und 60–87.

Prämisse deutlich, die oft so lautet: Wenn Gott ein geschichtsmächtiger Gott ist, der sich mit den Marginalisierten radikal identifiziert, dann gebietet diese Geschichtsmächtigkeit auch, dass er Jesus von den Toten auferweckt.

2. Sie bewegt sich auf eine Art religionsgeschichtlichen Exzeptionismus zu, der der christlichen Weltsicht eine inhaltliche Sonderstellung zudenken möchte und sich dann eher schwertut mit Hinweisen wie dem von John Cook.¹¹ Dieser argumentiert, dass es eine in der Antike durchaus belegbare, keineswegs schmale Spur gebe, die auch das außerbiblische Vorkommen von Auferstehungsprädikationen, Erscheinungen oder Leeren-Grab-Sujets bezeuge, so dass man zu dem Schluss kommen könne, dass sich das Christentum hier innerhalb eines durchaus mit einer eigenen Logik ausgestatteten narrativen Horizonts bewege.
3. Wer auf der Metaebene die Auferstehung (wie dies nicht selten geschieht: superlativisch) als selbst-identifizierende Tat Gottes versteht, rekurriert *de facto* auf ein Wunder. Nun gibt es, wie jüngere Debatten gezeigt haben,¹² keine metaphysischen Gründe mehr, Wunder abzulehnen. Aber es gibt sogenannte evidentialistische Gründe, die sehr grundsätzlich nach Gottes Modus Operandi und dem Verhältnis von Gott und Natur fragen lassen.¹³

Die beiden eingangs genannten extremen Seiten des Spektrums leiden – mehr oder weniger – an ein und demselben Problem. Mit der Philosophin Catherine Elgin lässt sich dieses Problem als „Faktualismus“ bezeichnen – als Vorstellung, dass Wahrheit nur und ausschließlich mit einer Korrespondenz mit den Fakten zu tun habe. Elgin mahnt uns, einen Schritt zurückzutreten und die Richtigkeit dieses faktualistischen Credos selbst zu bezweifeln.¹⁴ Sobald das geschehe, werde auch das Vorurteil fallen, dem gemäß Wissenschaften (in unserem Falle: historische Wissenschaften) uns den Fakten irgendwie näher brächten und – auf der anderen Seite – in mythische Narrative getauchte Darstellungsformen uns von den Fakten entfernen würden, so dass wir sie entweder vom Mythosvorwurf reinigen oder aber als bloße Fiktionen liegen lassen müssten. Für Elgin sind die Modelle der Wissenschaften auch nichts anderes als „glückliche Lügen“, die ihren Gewinn daraus ziehen, dass sie uns beim Verstehen der Wirklichkeit weiterbringen.¹⁵ Nicht das Wissen, sondern das Verstehen¹⁶ solle daher die Maßgabe bilden, geleitet von einem eher holistischen Blick auf unterschiedliche Verankerungspunkte unserer rationalen

¹¹ Vgl. J. Cook, *Empty Tomb, Resurrection, Apotheosis*, Tübingen 2018, Kap. 1–3 und 7.

¹² Vgl. dazu die Diskussionen bei B. P. Göcke/R. Schneider (Hgg.), *Gottes Handeln in der Welt. Probleme und Perspektiven aus der Sicht der Theologie und analytischen Religionsphilosophie*, Regensburg 2017.

¹³ Vgl. weiterführend M. Blay, *Natürliche Wunder? Eine Rekonstruktion des Wunderbegriffs im Horizont der Emergenztheorie*, Münster 2018.

¹⁴ Vgl. C. Z. Elgin, *True Enough*, Cambridge (Mass.)/London 2017, 1–32.

¹⁵ Vgl. ebd. 3 f.

¹⁶ Vgl. ebd. 33–62.

Welterfassung. Verstehen könne selbst nicht verstanden werden, wenn man es nur an einem Faktenbezug bemessen würde; konstitutiv für Verstehen sei eben auch die Einsicht in Einstellungen, die Verflochtenheit begrifflicher Grammatiken mit Werten, Weltbildern und Sichtweisen.¹⁷ Ziehen wir die hier angedeuteten Linien weiter, so lässt sich für unsere Fragestellung festhalten: Die biblischen Schriften werden uns fremder, sie entziehen sich dem evangelikalen und dem reduktionistischen Rationalismus. Aber sie kommen uns auch wieder näher, weil ihre narrativen und bekenntnishaften Muster einer Rationalität folgen, die sich verstehen lässt. Damit ist auf der anderen Seite ein Wahrheitsanspruch nicht *ab ovo* geleugnet. Allerdings wird die Vorstellung von einem privilegierten Zugriff auf Wahrheit in Frage gestellt, und es wird für uns die Wertschätzung der Zugangsperspektiven eingefordert: Wenn wir zu der Einsicht kommen, dass die Osterberichte des Neuen Testaments ein narratives Eigenrecht besitzen, so erfordert dies eine Feinbestimmung unseres Rationalitätsapparates, so dass ein wissenschaftlich-rationalistischer Faktualismus sich als unzureichend erweist.

Elgins Einsicht lässt sich aber auch durch Ironie gewinnen. Der Exeget und Theologe Dale Allison bittet uns, den Bericht vom leeren Grab und die Vorstellung von einer Totenerweckung so wörtlich wie möglich zu nehmen.¹⁸ Nach allem, was wir aus Biologie und Medizin wissen, sind Menschen komplexe Organismen, die ohne beständigen Austausch mit ihrer Umwelt, ohne das Inkorporieren von Mikroorganismen etc., gar nicht existieren könnten. Müsste diese komplexe Austauschbeziehung nicht in eine Totenerweckung inkludiert werden, sofern man voraussetzen darf – was sicherlich nicht über jeden Zweifel erhaben ist –, dass die Organismusartigkeit zu den Bedingungen menschlicher Identität gehört? Können wir wirklich eine physische Wiederexistenz denken, die diese Aspekte unserer Existenz als biologische Organismen ausblendet? Wer hier allerdings Modifikationen an der Vorstellung einer physisch-biologischen Wiederexistenz zulässt, hat es auf der anderen Seite zunehmend schwerer, alternative Auferstehungskonzepte, die einen ontologisch flexiblen Umgang mit der physisch-biologischen Seite unserer Existenz lehren, als zu „immaterialistisch“ zu diskreditieren: Die jüngeren Diskussionen über adäquate metaphysische Modellierungen eines Überlebens des Todes erlauben – sobald sie eine rein restitutionstheoretische Sichtweise verlassen – eine Konzeption eines Weiterlebens nach dem Tod, die zwar eine materielle Dimension inkludiert, aber ein Weiterleben trotz der Tatsache, dass da ein Leichnam im Grab verwest, behaupten kann: Konsti-

¹⁷ Vgl. ebd.

¹⁸ Vgl. D. C. Allison Jr., *Night Comes. Death, Imagination, and the Last Things*, Cambridge 2016, 19–44.

tutionstheoretische¹⁹ und hylemorphistische Konzepte²⁰ binden personale Identität an das Fortbestehen einer Ersten-Person-Perspektive oder an die Gegebenheit einer für sequenzielle Personenzustände kausal verantwortlichen Struktur. Anders gesagt: Das bloße Insistieren auf einer Physikalität der Auferstehung impliziert nicht zwangsläufig ein leeres Grab, wenn und solange wir auch innerhalb einer im weiteren Sinne materie-einschließenden Option einen durchaus beachtlichen Spielraum in Hinsicht auf die konkreten materiellen Ausmalungen eines Weiterlebens nach dem Tode besitzen.²¹

Die Vorstellungswelt biblischer Apokalyptik und eines vergleichbaren antiken Denkhorizontes legen uns zwar ein robust-physisches Verständnis nahe, gleichzeitig spielen aber die Körperdiskurse der Osterberichte mit den Modi von Präsenz und Absenz so, dass wir dieses Verständnis nicht mit unserem heutigen der Existenzweise biologischer Organismen verbinden können. Allison delegiert das hier aufzuspürende Zwischenstück daher aus gutem Grund an die Ingenuität der Metaphysik.

2. Glaubensgrund und Evidenz

Thomas Fössel hat in seiner jüngst veröffentlichten Habilitationsschrift *Offenbare Auferstehung* ein älteres Modell wieder auf den Schild gehoben: In der Auferstehung werde Jesus von Nazareth als der Christus offenbar;²² durch Ostern werde Gott selbst ultimativ als der rettende, sich den Menschen mitteilende, Heil und Leben spendende Gott sichtbar. Dieses theologisch durchaus bemerkenswerte, aber auch schon ältere Denkmuster steht aber in einer gewissen Spannung zum Neuen Testament. Allein das apokryphe Petrus-evangelium schildert den Ostermorgen als gewaltige Epiphanie (EvPetr 9,35–10,41) mit einem gewaltigen Zeichen, einer Stimme aus dem Himmel und einem übermächtigen verklärten Kreuz, das dieser Stimme antwortet. Das Sujet der kanonischen neutestamentlichen Osterberichte nimmt sich dagegen etwas kleinformatiger aus. Und damit steht die zentrale Frage im Raum, ob und in welcher Hinsicht Ostern fundamentaltheologisch das Christusbekenntnis tragen muss oder kann. Einige klassische Positionen können uns die Breite der hier zu verhandelnden Problematik vor Augen führen.

Am markantesten ist die Position von Wolfhart Pannenberg, der schon in seinen *Grundzügen der Christologie* eine Wende von der Inkarnations-

¹⁹ Vgl. L. Rudder Baker, Death and the Afterlife, in: W. J. Wainwright (Hg.), The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, Oxford 2005, 366–391, bes. 380–389; dies., Persons and Bodies. A Constitution View, Cambridge 2000.

²⁰ Vgl. W. Jaworski, Hylemorphism and Resurrection, in: European Journal for Philosophy of Religion 5 (2013) 195–227; ders., Structure and the Metaphysics of Mind. How Hylemorphism Solves the Mind-Body-Problem, Oxford 2016.

²¹ Zu den verschiedenen Ansatzmöglichkeiten vgl. G. Gasser (Hg.), Personal Identity and the Resurrection. How Do We Survive Our Death?, Farnham 2010.

²² Fössel, *Offenbare Auferstehung*, bes. 612–630.

zu einer Auferstehungschristologie eingefordert hat. Für Pannenberg ist die Auferstehung Jesu *die* Bestätigung seines ansonsten prekär bleibenden messianischen Anspruches. In dieser Sicht ist der Karfreitag *prima vista* eine Katastrophe, die allein für sich die Reich-Gottes-Botschaft Jesu als gescheitert erscheinen lässt und gerade deswegen ein zusätzliches, gewissermaßen neu an- und einsetzendes Eingreifen Gottes verlangt; der Zusammenhang zwischen der Auferstehung Jesu und der Begründetheit seines christologischen Anspruches ist für Pannenberg fast unmittelbar.²³ Die Crux dieser ganzen Argumentationsfigur liegt natürlich in den weitreichenden theologischen Voraussetzungen. Denn selbst wenn man Pannenburgs Konzeption unterstützt, drängen sich Anfragen an das Junktim von messianischem Anspruch einerseits, Infragestellung durch den Karfreitag und Bestätigung durch Ostern andererseits auf. So verweist Margaret Barker darauf, dass Auferstehung allein wohl kaum als Bestätigung eines Messiasanspruches gesehen werden könne. Eine Revitalisierung möge zwar ein Wunder sein und theologisch möge daraus einiges folgen, fundamentalchristologisch dagegen nicht ohne Weiteres,²⁴ wenn man nicht schon eine ausgefeilte Gottesknechtstheologie oder eine entsprechende apokalyptische Messiasstheologie unterstellen wollte, die aber ihrerseits eben nicht mehr durch einen Verweis auf die Auferstehung gerechtfertigt werden könnten.²⁵ Hat Barker recht, so würde schon allein hermeneutisch eine andere fundamentaltheologische Begründungslastenverteilung erforderlich.

Auf der Linie solcher Anfragen, ja der Umkehrung des Begründungsmodells steht bekanntlich Hansjürgen Verweyens Befassung mit den Geltungsfragen im Umkreis der Diskussionen um die Auferstehung Jesu. Seine Ostertheologie lässt sich zunächst einmal als Kritik an der These verstehen, der Karfreitag sei in Hinsicht auf Begründungsfragen eine Torpedierung des christologischen Anspruches gewesen. Aber Verweyen geht noch wesentlich weiter, weil er die relevanten Begründungszusammenhänge buchstäblich auf den Kopf stellt. Drei Argumente, die er vorbringt, sind von besonderer Bedeutung:

1. Wäre das Ostergeschehen als ein eigenes, den Karfreitag austreichendes, revidierendes oder zumindest stark kontextualisierendes Geschehen zu verstehen, so entstünde eine nicht auflösbare Spannung zwischen einem Gott, der sich in vollständiger Kenosis in die Welt hineinwirft, und einem Gott, der *post factum* triumphalistisch in die Welt eingreift.²⁶

²³ Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie. Band 2, Göttingen 1991, 385 f.

²⁴ Vgl. M. Barker, The Risen Lord. The Jesus of History as the Christ of Faith, Edinburgh 1997, 4 f.

²⁵ Vgl. ebd. 13 und 14–21.

²⁶ Vgl. H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg³2000 (vollständig überarbeitete Auflage), 342–344.

2. Wäre das Ostergeschehen als eigenes, den Karfreitag revidierendes Geschehen zu verstehen, so würde die Einheit der Gottesoffenbarung in Christus zerbrochen, weil Ostern als zusätzlich notwendiger Offenbarungsakt eigenen Rechts und eigener Güte zu denken wäre.²⁷
3. Wäre das Ostergeschehen als eigenes, den messianischen Anspruch Jesu bestätigendes Ereignis zu verstehen, dann zerfielen die Jünger und Jüngerinnen grundsätzlich in zwei Klassen von Offenbarungsempfängern.²⁸

Besonders die in 2) und 3) angedeuteten Argumente haben Voraussetzungen, die man sicherlich nicht unbedingt teilen muss. Hinter 2) steht eine stark inkarnationstheologische Perspektive, die das *ganze* Leben Jesu als Offenbarung Gottes (und zwar auch unter hermeneutischen Vorzeichen) deuten können will. Diese Intention möchte sozusagen von vornherein jede krypto-adoptianische Versuchung abwehren, die die Eindeutigkeit der Rolle und Relevanz Jesu prominent von Ostern her ausbuchstabieren möchte. Hinter 3) wiederum steht eine durchaus steile erkenntnistheoretische Forderung, die sich als Abkömmling idealistischer Imperative zu erkennen gibt: Die für die Gotteserkenntnis relevante Glaubensgewissheit müsse eine absolute Sicherheit und eine gewisse Unmittelbarkeit verbürgen.²⁹ Solch eine Forderung wird in der Tat durch die Unterscheidung von Jüngern erster und zweiter Hand gestört. Allerdings muss man diesem zugegeben hohen Anspruch nicht unbedingt entsprechen. Man könnte sogar argumentieren, dass Gott – unter den Bedingungen von Zeit und Geschichte – gar nicht anders könne, als sich in partikulären Ereignissen zu manifestieren, die schlussendlich in einer Weise bezeugt werden müssten, die die Erstzeugen epistemisch privilegiere. Bei außertheologischen Epistemologien historischen Wissens stellen sich vergleichbare Fragen, die – jenseits vielleicht zu hoch greifender Forderung nach einer Letztbegründung – in sozialen Epistemologien durch den Verweis auf epistemische Arbeitsteilung beantwortet werden können: Den Jüngern zweiter Hand wäre dann der für sie einzigartige Auftrag zu erteilen, die Glaubwürdigkeit der Erstzeugen kritisch zu evaluieren etc.

Verweyen kommt mit Blick auf 2) bekanntlich zu dem Ergebnis, dass sich bis zum beziehungsweise am Karfreitag alles christologisch Relevante schon ereignet haben müsse: Was auch immer die Christologie begründen könne, müsse spätestens am Kreuz ansichtig geworden sein. Das im Markusevangelium beschriebene Christusbekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz (Mk 15,39) ist für Verweyen die alles verdichtende Urszene. Eine spätere, durch die Auferstehung erst erfolgende Offenbarung Jesu als des

²⁷ Vgl. ebd. 344–346.

²⁸ Vgl. ebd. 346f.

²⁹ Vgl. exemplarisch *I. H. Fichte*, Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung. Ein kritisches Manifest an ihre Gegner und über die Hauptaufgaben gegenwärtiger Speculation, Leipzig 1873, § 40.

Christus ist im Gang dieses Denkens weder sinnvoll noch nötig. Mit Blick auf 3) stellt Verweyen heraus, dass die den Glauben an Jesus als den Christus sicherstellende Evidenz im Prinzip auch uns zugänglich sein müsse. Befeuert wird Verweyens Suche nach einer auch für uns heute noch zugänglichen Evidenzbasis durch einen Gedanken, der sich wie folgt formulieren lässt:

1. Wenn es eine Glaubensgewissheit geben muss, dann braucht es für diese Gewissheit eine Grundlage. [Prämisse]
2. Ereignisse aus der Vergangenheit können allein keine Gewissheitsgrundlage sein. [Prämisse]
3. Es muss eine Glaubensgewissheit geben. [Prämisse]
4. Es bedarf einer Gewissheitsgrundlage; aber Ereignisse aus der Vergangenheit allein können diese Grundlage nicht bilden. [Konklusion aus 1 & 3 nach Modus Ponens und Konjunktion mit 2]

Die Konklusion lebt – wie kurz skizziert wurde – von der starken Gewissheitsforderung. Jenseits starker theologischer Letztbegründungstheorien wird man sie nicht teilen. Allerdings bleibt auch nach der Kritik an solchen steilen erkenntnistheoretischen Ansprüchen eine durchaus wichtige Frage bestehen: Gibt es auch für die Nachgeborenen, also all jene, die nicht Zeugen des irdischen Jesus waren, einen Zugang zur Auferstehungsbotschaft? Und welche Dignität hätte solch ein Zugang in epistemologischer Hinsicht?

Verweyens Ansatz ist – wie der kurze Verweis auf die idealistische Imprägnierung schon vermuten ließ – durchaus nicht singulär oder ohne Vorreiter. Strukturell erinnert sein Votum an eine Debatte in der evangelisch-lutherischen Theologie, die ausgehend von der Rezeption der *Ethik* Wilhelm Herrmanns nach der spezifischen Bedeutung der Osterereignisse beziehungsweise der Ostererfahrungen fragte.³⁰ Eine verblüffende Parallele zur Diskussion um Hansjürgen Verweyens Ansatz besteht darin, dass Herrmann mit Blick auf die Frage, woher wir die Evidenz dafür nehmen sollen zu glauben, dass Jesus der Christus ist, ebenfalls auf die Analogie zur Ethik, auf die Unmittelbarkeit des ethischen Sollens, zu sprechen kommt. Während Verweyen sich von Fichtes später *Wissenschaftslehre* und dessen *Anweisung zum seligen Leben* diktieren lässt, dass der unbedingte Gott nur in der Unbedingtheit der Liebe präsent sei und nur im Bild unbedingter Liebe unter den Bedingungen von Welt und Zeit evidentermaßen erfahren werden könne,³¹ orientiert sich Herrmann an Kants Bild von Christus als dem Inbegriff vollkommener Sittlichkeit und kleidet den Bezug auf Christus in eine Schleiermacher'sche Erkenntnistheorie:

³⁰ Vgl. hierzu *H. Graß*, Ostergeschehen und Osterberichte, Göttingen 1970, bes. 268–287.

³¹ Vgl. *Verweyen*, Gottes letztes Wort, 164–185.

Wenn wir selbst Christen werden, so erleben wir auch, dass die Kraft Jesu uns vor dem Versinken in Gottlosigkeit bewahrt. Aber offenbar ist für uns der einzige Weg zu dieser Erfahrung, dass wir in der Person Jesu eine Tatsache gewinnen, die uns in ihrer Bedeutung, uns Gottes Wirken auf uns zu enthüllen, nicht zerstört werden kann. Das ist aber nur möglich, wenn Jesus in dem für uns entscheidenden Gehalt seines persönlichen Lebens uns eine zweifellose Tatsache wird. [...] Wir müssen also vor Allem sagen können, dass er in dieser seiner Kraft uns gegenwärtig ist, als unser eigenes Erlebniss. Nun ist freilich in dem Bilde Jesu, das uns das Neue Testament darbietet, Vieles enthalten, wovon wir nie als von unserem eigenen Erlebniss sprechen können. Dazu gehört z. B. seine Auferweckung. Wir können vielleicht sagen, dass das, was wir der Kraft Christi verdanken, uns mit der Zuversicht erfülle, er lebe und herrsche. Dann können wir uns gezwungen fühlen, als Zeugen von Jesus Christus als unserem Herrn vor die Menschen zu treten. Aber Zeugen von der Auferweckung werden wir dadurch nicht.³²

Herrmann hat wie Verweyen³³ jenen durchaus anspruchsvollen, aber streitbaren epistemischen Standard im Hinterkopf, der sich vor allem an einer Erlebnisunmittelbarkeit bemisst. Aber sowohl auf dem Feld der generellen Erkenntnistheorie als auch auf dem Feld der Rechtfertigung religiöser Überzeugungen ist das Kriterium der Erlebnisunmittelbarkeit eine schwierige Leitperspektive; sie würde prinzipiell alle Versuche, Erkenntnis und Wissen aus einer Verlässlichkeit intersubjektiver Wissensweitergabe zu ziehen, torpedieren. Ja, warum sollten denn Ereignisse aus der Vergangenheit keine Rechtfertigungsgrundlage für (religiöse) Überzeugungen bilden können? Sagen uns nicht neuere Erkenntnistheorien, dass wir das Zeugnis anderer³⁴ eigentlich doch als prinzipiell verlässlich oder (unter den Bedingungen erkenntnistheoretischer Arbeitsteilung) sogar als unersetzlich einstufen dürfen? Herrmann verlangt eine besondere Form der Glaubensgewissheit, die die Grundlage des Glaubens an Christus bilden könne. Er spricht von Erlebnis und meint damit eine erspersönlich grundierte Unmittelbarkeit (die für ihn nur in der qualitativen, bewusstseinstransparenten Unmittelbarkeit des Erlebens eingeholt werden kann). Der „bloße“ Bericht der Osterereignisse reiche hier gar nicht hin; er genüge nicht, so Herrmann, um das, was im Glauben an Jesus den Herrn ratifiziert werden solle, im unmittelbaren Erleben „erspersönlich“ selbst einzuholen.³⁵ Natürlich lässt sich fragen, ob

³² W. Herrmann, Ethik, Tübingen/Leipzig 1901 (wieder abgedruckt in: W. Herrmann, Ethik, 1901 / E. Troeltsch, Grundprobleme der Ethik. Erörtert aus Anlaß von Herrmanns Ethik, 1902, herausgegeben von H. Krefß, mit Einleitungen von H. Krefß und F. Surall, Waltrop 2002), 92f.

³³ Vgl. Verweyen, Gottes letztes Wort, 347: „[Es] wird in der Tradition nicht kritisch genug gefragt, welches der entscheidende Ort göttlicher Selbstmanifestation in Jesus von Nazareth ist [...]. Stellen diesen entscheidenden Ort von Jesus gewirkte supranaturale Machttaten, die Gestirnsveränderungen bei seinem Tode, die Erscheinungen des Auferstandenen dar – miraculöse Geschehnisse, über die man, weil der theoretisch-beobachtenden Vernunft zugehörig, eigentlich nur berichten kann? Oder ist es schlicht das ‚Fleisch‘ Jesu, d. h. die Freiheitsgeschichte des irdischen Jesus bis in seinen Gott verherrlichenden Tod, die sich bleibend als todentmachend erweist – ein Geschehen, das, weil zu seiner Wahrnehmung die sittlich-praktische Vernunft in Anspruch genommen ist, *bezeugt* werden muß?“

³⁴ Vgl. die bahnbrechende Arbeit von C. A. J. Coady, Testimony. A Philosophical Study, Oxford 1992, bes. Kap. III–V.

³⁵ Vgl. Herrmann, Ethik, 93.

denn das Leben Jesu nicht auch (genauso wie seine Auferstehung) in eine Ferne entschwunden ist, die jede Unmittelbarkeit unmöglich macht. Und noch prinzipieller ließe sich fragen, ob das Leben Jesu in all seiner ethischen Unübertrefflichkeit den direkten Zeugen wirklich „erlebnisunmittelbar“ zugänglich war. Was das Neue Testament hingegen mehr als deutlich belegen kann, ist ein Ringen um Deutung, das sich nur schwer mit den Bedingungen eines erlebnisunmittelbaren Einleuchtens zusammenführen lässt.

Verweyen und Herrmann würden auf solche Anfragen vielleicht antworten, dass uns auch in den fern scheinenden Narrativen ein Bild von unbedingter Liebe oder reiner Sittlichkeit vorgestellt werde, das unsere ethische Einsicht, unsere Empfindsamkeit für ein Sollen unmittelbar anspreche. Nicht das Zeugnis anderer, sondern die sittliche Unbedingtheit des uns präsentierten Bildes von Christus überbrücke den Zeitenabstand. Voraussetzung für solch einen Ausweg ist freilich eine sehr spezielle Vorstellung von Wissensunmittelbarkeit: Das in Rede stehende „erlebnisunmittelbare“ Evidenzereignis ist faktisch eine erstpersönliche, „für mich“ transparente Gewissenseinsicht. Die Konfrontation mit dem (in Narrativen überlieferten) Bild Jesu ist dafür eine Art Resonanzvoraussetzung und Resonanzauslöser. Die Stärke der Resonanz und damit die auslösende Kraft für die in Rede stehende Gewissensevidenz wird durch den ethischen Appell Jesu garantiert. Damit verschiebt sich die offenbarungsverbürgende Instanz jedoch von Jesus weg hin zum evidenzverbürgenden Gewissensereignis. Eine solche Konzeption von Offenbarung ist nicht ohne Reiz, beruht aber auf Voraussetzungen, die eigens zu rechtfertigen wären.

3. Fundamentalchristologische Optionen: Ein Viereck

Der wichtige Seitenblick auf Verweyen und eine schon ältere theologische Tradition bei Wilhelm Herrmann öffnet noch einmal eine Metaperspektive: Welcher Begründungsarchitektonik folgen fundamentalchristologische Voten? Und welche Rolle spielt dabei Ostern? Zunächst können wir ganz schematisch zwischen einem christologisch-„fundationalen“ und einem christologisch-„holistischen“ Ansatz unterscheiden;³⁶ dem steht – speziell für die Auferstehungsthematik – die Alternative einer historischen und einer metahistorischen Perspektive gegenüber, etwa wenn theologisch von Ostern als einem historischen Ereignis (denken wir an Licona oder auch William Craig) oder einem metahistorischen Ereignis (was eine ganze Reihe von Gegenwartstheologen unterstreichen würden) gesprochen wird.

Der christologisch-fundationale Ansatz sucht nach spezifischen Elementen im Leben Jesu (zu nennen wären klassischerweise die Wunder oder aber das

³⁶ Die Terminologie lehnt sich leicht an den Vorschlag von Thorwald Lorenzen an; vgl. *Th. Lorenzen, Resurrection and Discipleship. Interpretive Models, Biblical Reflections, Theological Consequences*, Eugene 1995, 240.

größte Wunder der Auferstehung), die zur Begründung der Christologie eingesetzt werden können, während der holistische Ansatz, wie wir ihn bei Verweyen schon gestreift haben, die gesamte Gestalt des Lebens Jesu (wenn auch aus einer besonderen, beispielsweise sittlichen Perspektive) begründungstheoretisch einzubeziehen versucht.

Wenn in der Würdigung und Einordnung der Auferstehung Jesu das Element der Bestätigung so in den Vordergrund tritt, wie es das bei Pannenberg tut, dann haben wir hier einen christologisch-fundationalen und historischen Ansatz vor uns:

Die Behauptung, daß Jesus „auferstanden“ ist, daß also der tote Jesus von Nazareth zu einem neuen Leben gekommen ist, impliziert bereits den Anspruch auf Historizität. Das gilt hier wie bei jeder Behauptung über in Zeit und Raum geschehene Ereignisse, sofern solche Behauptungen in der Zuversicht gemacht werden, daß sie kritischer Nachprüfung standhalten, der behauptete Sachverhalt sich solcher Prüfung also nicht als nichtig erweisen wird. Wenn die christliche Behauptung der Auferstehung Jesu freilich einen der menschlichen Geschichte in Raum und Zeit gänzlich transzendenten Sachverhalt behaupten würde, dann verhielte es sich anders. Das ist aber nicht der Fall.³⁷

Dass die Auferstehung in ihrer erfahrungsmäßigen Unvordenklichkeit eine dieser Unvordenklichkeit irgendwie entsprechende theologische Qualität besitzt, mag unstrittig sein beziehungsweise kann theologisch auch eingeholt werden;³⁸ wird diese theologische Einholung der Singularität aber erneut zu sehr als Betonung derselben formuliert, dann droht besonders der christologisch-fundationale historische Ansatz ins Gegenteil zu kippen: Aus dem als historisch behaupteten, die Christologie fundierenden Ereignis der Auferstehung wird mit einem Mal ein metahistorisches Ereignis. Ein sprechendes Beispiel hierfür liefert Hans Kessler:

Die Logik der Auferstehung [...] ist also radikale Theo-Logik. Diese Logik zu akzeptieren widerstrebt jedoch dem Bewußtsein, dem die Wirklichkeit an den Grenzen seines selbst entwerfbaren Horizontes (an den Grenzen der Nachprüfbarkeit und Machbarkeit) endet. Einen Gottesbegriff [...] mag solches Bewußtsein unter Umständen noch akzeptieren. Er irritiert es kaum. Ein *Handeln* Gottes dagegen irritiert es sehr wohl. Selbst hier aber scheint vielen eher noch ein Handeln Gottes *durch* uns [...] akzeptabel als ein Handeln Gottes *an* uns als Toten [...]. Ein solches Auferweckungshandeln Gottes an uns ist vielen gerade deswegen unheimlich, weil es sich der Absehbarkeit, Berechenbarkeit und Kontrolle entzieht. Der Vollzug jener radikalen Theo-Logik der Auferstehung [...] ist nicht mehr *allgemein* (philosophisch) vermittelbar; er verlangt eine konkrete epistemologische und lebenspraktische Umkehr.³⁹

Während Pannenberg und Kessler paradigmatisch eine historisch-fundationale Christologie repräsentieren, wobei Kesslers Überlegungen zum Handeln Gottes ins Metahistorische kippen, ließe sich der Ansatz von Walter Künneth als christologisch-fundational und metahistorisch *par*

³⁷ Pannenberg, Systematische Theologie, 2, 402.

³⁸ Vgl. H. Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Würzburg 2002 (erweiterte Neuauflage), 297–303.

³⁹ Ebd. 303.

excellence kennzeichnen. Künneths Überlegungen wenden sich in erster Linie gegen den Immanentismus der Existentialontologie, das heißt, gegen die existenziale Hermeneutik Bultmanns.⁴⁰ In einer zweiten Gegenbewegung zu Pannenberg entwickelt Künneth den Begriff des Metahistorischen;⁴¹ dieser schwierige Ausdruck wird von ihm bewusst verwendet und auf die Auferstehung Jesu übertragen:

Das Verständnis der Osterbotschaft läßt daher eine Beschränkung der in ihr proklamierten Wirklichkeit auf die historische Ebene nicht zu. Infolgedessen kann es auch theologisch nicht genügen, diese neue, zwar in der Geschichte aufgebrochene, aber über sie hinausragende Auferstehungswirklichkeit mit historischen Kategorien einfangen zu wollen.⁴²

Künneths pointierte These hat eine gewisse Schlagseite: Denn aus der Tatsache, dass ein Ereignis sich nicht allein in historischen Kategorien erfassen lässt, folgt ja nicht – wie das Zitat nahelegt –, dass es von vornherein metahistorisch ist. Diese Drift macht den Ansatz zu einer eigenartig instabilen Position. Ist damit gemeint, dass sich die Auferstehung Jesu einem historischen Zugriff ganz und gar entzieht? Oder ist damit nur gemeint, dass es einen Sinn- und Bedeutungsüberschuss gibt (etwa in Hinsicht auf die spezifische Begründungsfunktion für die Christologie), der sich eben in den Kategorien der historischen Vernunft nicht mehr adäquat darstellen lässt?

Auf der Seite eines christologisch-holistischen und metahistorischen Konzepts kommt – wie nicht anders zu erwarten ist – Rudolf Bultmann zu stehen, gerade weil er sein Entmythologisierungsprogramm mit einer existenzialen Interpretation von Glaubensaussagen verbindet. Die Auferstehung Jesu spielt dabei keine Sonderrolle, sondern ist Teil einer mythologischen Weltansicht, deren im Gewand scheinbarer Faktizität daherkommenden Tatsachenformulierungen vor der Gerichtsbarkeit der historischen Vernunft keinen Bestand haben:

Das Handeln Gottes ist nicht sichtbar, für einen Beweis nicht erreichbar; die Heilstaten können nicht demonstriert werden, der Geist, mit dem die Gläubigen beschenkt werden, kann nicht objektiv betrachtet werden; halten wir fest, daß wir von dem allen nur reden können, wenn es uns um unsere eigene Existenz geht. Dann kann gesagt werden: Glauben ist ein neues Verständnis der persönlichen Existenz. Anders ausgedrückt: Gottes Handeln verleiht uns ein neues Verständnis unserer selbst.⁴³

Für Bultmann ist damit die Frage nach der Legitimität und der Begründetheit der Christologie nicht erledigt; den verbleibenden Graben überbrückt er durch eine stark akzentuierte, fast dialektisch agierende Wort-Gottes-Theologie, die nicht nur der existenzialen Interpretation auf die offenbarungstheologischen Beine hilft, sondern noch dazu das glaubende Subjekt in jenen

⁴⁰ Vgl. W. Künneth, *Entscheidung heute. Jesu Auferstehung – Brennpunkt der theologischen Diskussion*, Hamburg 1966, 90–135.

⁴¹ Vgl. ebd. 72.

⁴² Ebd. 73.

⁴³ R. Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie*, in: *Ders., Glauben und Verstehen*. Band 4, Tübingen 1965, 141–189, hier 181.

Modus der Unmittelbarkeit zur Offenbarung Gottes versetzt, der im Weg über die historische Vernunft sonst nicht erreicht werden kann.

Das folgende „magische Viereck“ kann noch einmal deutlich machen, dass ein bestimmtes Begründungsmodell vorausgesetzt wird, wenn Ostern (exklusiv) als Glaubensgrund und fundamentalchristologische Basis verstanden wird. Je mehr wir einem eher holistischen Ansatz zuneigen, desto stärker kann Ostern von der Aufgabe, das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus in einer geradezu exklusiven Weise begründen zu müssen, entlastet werden. Im zweiten Oppositionspaar verbirgt sich freilich noch einmal ein eigener Zündstoff: Nicht nur die eingangs beschriebenen Antagonismen aus „evangelikalem“ und „reduktionistischem“ Zugang machen sich hier fest. Auch die Frage, ob Theologie einen Sonderwahrheitsbereich für sich reklamiert, nämlich die Ebene des Metahistorischen, und wie überhaupt ein Zugang zu diesem metahistorischen Bereich erschlossen werden kann, der begründungsstatisch tragfähig ist, stellt sich mit einer gewissen Vehemenz. Anders gesagt: Wie viel geschichtliche Konkretetheit braucht die Auferstehung Jesu auch dann, wenn wir sie von der fundamentalchristologischen Begründungslast befreien?

Christologisch-Fundational

	z. B. <i>W. Pannenberg</i>	z. B. <i>W. Künneth</i>	
Historisch			Metahistorisch
	z. B. <i>H. Verweyen</i>	z. B. <i>R. Bultmann</i>	

Christologisch-Holistisch

Ein Blick auf das Neue Testament kann uns vielleicht darüber aufklären, dass wir theologisch nicht automatisch auf eine christologisch-fundationale Option festgelegt sind. Markus Vinzent stellt in seiner (durchaus provokativen Studie) heraus, dass der Zusammenhang von messianischem Anspruch, Eingreifen Gottes und Vindikation des Gesandten ein theologisches Denk- und Deutungsmodell ist, das noch am ehesten mit der Linie der paulinisch-pharisäischen Tradition in Einklang gebracht werden kann. Vinzent stellt diesem Konzept eine sogenannte samaritanisch-johanneische Tradition entgegen, die mit Präexistenzvorstellungen spiele, Weisheit und Wissen in den Mittelpunkt stelle, eine Herrlichkeitschristologie favorisiere, den Akzent auf eine präsentische Eschatologie lege und die Rolle von

Kreuz und Auferstehung gegenüber dem Heimgang des Gesandten zum Vater herunterspiele.⁴⁴ Auch wenn Vinzents (auf durchaus atemberaubenden Spätdatierungen der neutestamentlichen Schriften aufruhende) theologische Schlussfolgerungen ein wenig konstruiert wirken mögen, öffnen sie doch den Blick für die christologische und ostertheologische Polyphonie des Neuen Testaments: Es gibt Schriften, wie den Hebräerbrief, in denen die Auferstehung Jesu nur eine untergeordnete Rolle spielt.⁴⁵ Es gibt demgegenüber einen apokalyptischen Deutungsrahmen, in dem sich der Anbruch des Neuen Äons durch die Los- und Auslösung auch der Toten zeigt und die Vorstellung von einem leeren Grab eine logische Implikation (*nota bene*: der Vorstellung) darstellt. Eine Martyriumstheologie, die die Rechtfertigung des unschuldig Verurteilten durch seine Restitution veranschaulicht, wird die Auferstehung des Gerechten physisch-robust ausmalen, um damit nicht nur den Grad der Wiedereinsetzung ins Recht, sondern auch die Schöpfermacht und Herrlichkeit Gottes zu unterstreichen. Eine präsentisch akzentuierte Eschatologie in johanneischer Tradition wiederum wird sowohl den Übergang als auch den Kontrast der beiden, schon hier und jetzt existierenden, einander entgegengesetzten Welten betonen und Auferstehung mehr als Zugehörigkeit zu einer anderen Welt bestimmen. Der theologische Versuch, eine fundamentalchristologische Umkehr der Begründungsbeziehung zwischen Osterereignis und Christusglauben oder zumindest die Entlastung des Osterglaubens von zu heftigen Begründungsansprüchen zu erreichen, ist, wie es scheint, durchaus nicht unbiblich.

4. Erscheinungen als Disclosure-Erfahrungen

Sucht man nach dem historischen Kondensat dessen, was eine Ostererfahrung und eine Ostertheologie begründet, wird man traditionell an den doch sehr weitmaschigen Ausdruck „ᾠφθῆ“ verwiesen, der in 1 Kor 15 eine Schlüsselstellung einnimmt und den bekennnishaften Nukleus dessen darstellen soll, was später zu Erscheinungsberichten ausgestaltet wird. Allerdings klärt dieser Ausdruck selbst wenig.

So wählt Jacob Kremer in seinem Kommentar zum ersten Korintherbrief eher aus einer gewissen Not heraus den Ausdruck „Begegnis“,⁴⁶ weil er eine Ereignishaftigkeit und die Realität einer Begegnung insinuiere und auf etwas Überweltliches ziele. Kremers Überlegungen klingen ein wenig wie die weitaus ältere Unkategorisierbarkeitsthese Reginald Fullers: Fuller geht einerseits zu Recht auf die nicht wegzudiskutierende offenbarungstheologische Pointe des Ausdrucks „ᾠφθῆ“ ein, wobei aber, wie er betont, ein

⁴⁴ Vgl. *M. Vincent*, *Christ's Resurrection in Early Christianity and the Making of the New Testament*, Farnham 2011, 40f.

⁴⁵ Zur Diskussion dieser Einschätzung vgl. *D. M. Moffitt*, *Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews*, Leiden/Boston 2011.

⁴⁶ Vgl. *J. Kremer*, *Der erste Brief an die Korinther*, Regensburg 1997, 328.

perzeptioneller Aspekt weder aus- noch notwendig eingeschlossen werden müsse. Als Funktionsbegriff zeige „ᾠφθη“ lediglich an, dass sich hier göttliche Wirklichkeit auf die menschlich-irdische Wirklichkeit hin eröffne.⁴⁷ Fuller hebt andererseits hervor, dass mit „ᾠφθη“ eine Offenbarung angezeigt werde, die sozusagen auf das Andere zur Welt oder auf eine eschatologische Zukunft verweise.⁴⁸ Wie dies geschehe, bleibe offen, ja entziehe sich allen Analogien und allen uns zur Verfügung stehenden Erfahrungskategorien. Auf systematischer Seite ist es Hans Kessler gewesen, der sich (freilich nicht allein) für eine Unkategorisierbarkeitsthese stark machte und dabei kritisch gegen den Vorschlag Stellung bezog, der historische Nukleus der Erscheinungen sei in Visionen der Jünger zu suchen.⁴⁹ Aber müssen wir zwingend bei dieser Unkategorisierbarkeitsthese stehenbleiben, die – wie etwa bei Kessler – mit anderen Superlativen verbunden wird (etwa, dass die Auferstehung eine geradezu unvordenkliche Großtat Gottes darstelle, die den Rahmen des Geschichtlichen und den Rahmen aller Analogien zwangsläufig sprengt)?

Es hilft, den Blick von der Interpretation des semantisch mageren Ausdrucks „ᾠφθη“ auf die Erscheinungsberichte der Evangelien zu richten, um die Unkategorisierbarkeitsthese ein wenig herauszufordern. Denn sobald wir gattungsanaloge Elemente entdecken, lassen sich doch Zweifel an einer solchen Unkategorisierbarkeitsthese anmelden. Nun können als grundsätzliche Elemente der Gattung „Erscheinungsberichte“ in Anlehnung an John Alsup im Hinblick auf die Emmausgeschichte, die Erscheinung vor Maria Magdalena und eine sogenannte galiläische Erscheinungserzählung (eine Seewandelgeschichte, die etwa in Joh 21 greifbar wird) die folgenden Konstituenten herausgearbeitet werden:⁵⁰

1. *Die Schilderung einer Krisensituation:* Die Teilnehmer der Erscheinungserzählung befinden sich in einer Situation der Krise, die durch den Tod Jesu beziehungsweise in der Abwesenheit Jesu gegeben ist.
2. *Das unerwartete und zunächst „unerkannte“ Auftauchen Jesu:* Jesus tritt in diese Situation der Krise als Handelnder ein.
3. *Das nicht-erkennende Sehen:* Jesus wird gesehen, aber nicht sofort erkannt.
4. *Jesu Anruf:* Jesus spricht (in einem weiten Sinne) die in die Krise involvierten Teilnehmer an.
5. *Wiedererkenntnis:* Die Teilnehmer erkennen Jesus plötzlich; das Erkennen basiert auf einer Identifikation der Ähnlichkeit des Erfahrungsgehaltes mit anderen Erfahrungen, die in einem engen Zusammenhang mit Jesus stehen.

⁴⁷ Vgl. R. H. Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives*, London 1971, 30–32.

⁴⁸ Vgl. ebd. 31.

⁴⁹ Vgl. Kessler, *Sucht den Lebenden*, 228.

⁵⁰ Vgl. J. E. Alsup, *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition*, Stuttgart 1975, 211.

Offen sei, so Alsup, ob zwei weitere Elemente ebenfalls notwendig zur Struktur dieser Erscheinungserzählungen gehörten oder ob diese beiden Elemente auf eine Anreicherung zurückzuführen seien, die auf redaktionelle und stark theologisch motivierte Eingriffe zurückgingen.⁵¹

6. *Beauftragung*: Die Teilnehmer werden vom Auferstandenen in einem engeren oder weiteren Sinne beauftragt – ein Auftrag, der in einem weiteren Sinne zudem mit der Bekräftigung des Glaubens und der Sendung der Jünger in die Welt zu tun hat.
7. *Entschwinden*: Der Auferstandene entzieht sich den Blicken der Teilnehmer wieder, so dass mit Blick auf die Existenz des Auferstandenen eine narrative Anschauungsform herangezogen wird, die mit Präsenz und Absenz gleichermaßen operiert.

Wäre es nicht auch statthaft, die Erscheinungen Jesu, die – den obigen Ausführungen gemäß – in eine komplexe literarische Struktur gefasst wurden, als ein einfaches Erfahren und Sehen zu deuten, wie etwa Stephen Davis mutmaßt?⁵² Davis schreibt pointiert:

The status of the evidence at our disposal (so it seems to me) is such that it is much preferable to hold that the risen Jesus was seen rather than visualized. But why is this view so commonly rejected? One sometimes gets the impression [...] that the notion of a physically present resurrected Jesus is somehow uncouth or *outré*. I do not share such feelings; I feel no sense of embarrassment whatsoever in holding that a camera could have taken a snapshot of the raised Jesus [...].⁵³

Gegen diesen eher direkten Zugang auf die Erfahrungsdimension, die mit dem Ausdruck „ὄφθη“ angezeigt sein mag, spricht aber gerade die hermeneutische Aufgeladenheit des Ausdrucks, mehr noch das hermeneutische Eingebettetsein der Erscheinungsberichte in eine bestimmte narrative Matrix. Max Whitaker verweist darauf, dass die Erzählwelt der Osterberichte in vielen Bereichen identisch sei mit einer antiken Erzählwelt, in der Platzvertauschungs- und Verwechslungsgeschichten, Metamorphose- und Entrückungsnarrative, Dramaturgien des Suchens und Wiederfindens zum narrativen Grundbestand gehörten.⁵⁴ Diese Erzählmuster lassen sich dann nicht ohne einen (erheblichen) Bedeutungsverlust auf eine einfache Wahrnehmungsanalogie herunterbrechen. Und nur ein schwer zu verteidigender religionsgeschichtlicher Exzeptionismus könnte jenen hermeneutischen Zugang verhindern, den Whitaker selbst durch die Parallelisierung mit mythischen Narrativen der Antike vornimmt. Das gegen Davis zu richtende Argument könnte somit als Argument aus der hermeneutischen Aufgeladenheit und narrativen Geformtheit der Erscheinungsberichte verstanden

⁵¹ Vgl. ebd. 212f.

⁵² S. T. Davis, „Seeing“ the Risen Jesus, in: *Ders./D. Kendall/G. O’Collins* (Hgg.), *The Resurrection. An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, Oxford 1996, 126–147.

⁵³ Ebd. 142.

⁵⁴ Vgl. M. Whitaker, *Is Jesus Athene or Odysseus? Investigating the Unrecognisability and Metamorphosis of Jesus in his Post-Resurrection Appearances*, Tübingen 2019, bes. 49–216.

werden; wird dieses Argument anerkannt, so folgt daraus die Notwendigkeit einer sensiblen hermeneutischen Rekonstruktion, die die internen narrativen Strukturen und die narrativen Eigenlogiken der entsprechenden Matrix ernst nimmt und erst auf der Ebene der Horizontverschmelzung nach Punkten des Übergangs und der Verbindung mit unseren Wirklichkeitsbeschreibungen und -deutungen fragt.

Wenn wir nun aber speziell für die narrative Darstellung der Erscheinungen des Auferstandenen die Struktur von Erzählungen der Identifikation und Re-Identifikation (in die Epiphanie-Elemente und andere Elemente eingetragen sind) veranschlagen dürfen, so ergibt sich für unseren Umgang mit den neutestamentlichen Erscheinungsberichten zweierlei:

- a) Auch den neutestamentlichen „leibhaften“ Epiphanien Jesu dürfen wir nicht mit einem hermeneutisch unbefangenen Literalismus begegnen, dem Michael Licona oder William Craig zuneigen; vielmehr müssen wir die jeweiligen Erzählungen als durch eine alttestamentliche Grammatik vorgegebene, aber kulturell imprägnierte Weise des Imaginierens einer sich vermittelnden göttlichen Wirklichkeit würdigen.
- b) Die Erscheinungsberichte lassen einen behutsamen Rückschluss auf die dahinterstehende Erfahrungsart zu. Sie sind nicht unkategorisierbar, sondern legen Züge eines als Begegnung zu deutenden Erlebnisses an den Tag, für das ein Wiedererkennen konstitutiv ist und in dem die Überzeugung, dass Jesus lebt, verwurzelt ist. Die Erscheinungen sind gewissermaßen der non-inferentielle Grund, der Auslöser, dieser Überzeugung.

Gerade dieser zweite Punkt nötigt uns jetzt schon zu einer Zwischenbilanz: Non-inferentielle Gründe, so sagen uns zeitgenössische Erkenntnistheorien, können die Abstützung durch propositionale Gründe vertragen und brauchen sie auch. Gründe dieser Art finden wir in der für die Osterberichte relevanten alttestamentlichen Grammatik von Bedrängnis und Rettung, von Opfer und Annahme des Opfers, von Martyrium und Erhöhung beziehungsweise Restitution des göttlichen Gesandten – um hier nur einige relevante Motive aufzugreifen. Wenn nun aber die Erscheinungen als non-inferentielle Gründe für die Überzeugung auftreten, dass Jesus lebt, ist ihre fundamentalchristologische Reichweite beschränkt. Hätte man einen Thomas von Aquin gefragt, worin sich christologisch die hypostatische Union erweisen lasse, so hätte er uns auf die Wunder, die Vollmacht, die Offenbarungsqualität der Worte Jesu verwiesen⁵⁵ – und Auferstehung wäre hier nur ein Segment unter anderen geblieben, das freilich einen bestimmten Zweck erfüllen sollte: das Ansichtigmachen göttlicher Gerechtigkeit, das Bestärken des Glaubens an Jesus als Christus, die Bestärkung unserer Hoffnung auf das Heil, der

⁵⁵ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. III 36, 43, 44 und 45. In diesen Quaestiones erläutert Thomas vor allem die Relevanz der Wunder und der Verklärung Jesu für die fundamentalchristologische Begründungsaufgabe.

Ausblick in die eschatologische Welt, die Vollendung des Heilswerkes.⁵⁶ Jesu Auferweckung ist in diesem Rahmen also ein fundamentalchristologisches Begründungselement *inter alia*. Vor einem vergleichbaren Problem stehen wir wieder, wenn wir ernst nehmen, dass die Erscheinungen non-inferentielle Gründe für die Überzeugung sind, dass Jesus lebt. Diese Überzeugung ist sicher ein integraler Teil einer fundamentalchristologischen Begründung, vermag aber nicht, ihre Hauptlast zu stemmen. An diesem Punkt – und genau an diesem Punkt – hat Verweyen die Dinge richtig gesehen, auch wenn er den „Ereignissen“ nach dem Karfreitag keine Beachtung mehr schenkt und sie damit *nolens volens* ins Dunkel narrativer Konstruktionen abgleiten lässt.

Wenn wir die Erscheinungen nun doch für kategorisierbar halten dürfen und wenn in ihnen Identifikation und Re-Identifikation geschieht, dann drängt sich zunächst einmal der Allerweltsterminus „Erfahrung“ auf. Lässt sich sagen, von welcher Art diese Erfahrungen sind – und lässt sich mit der Bestimmung ihrer Art vielleicht sogar erhellen, ob sich hier eine Evidenz erschließt, die auch uns, den Jüngern und Jüngerinnen zweiter Hand, zugänglich werden könnte? James Dunn meint mit Blick auf 1 Kor 15, dass der Gehalt der Erscheinungen im Dunkel bleibe, weil es sich hier um urpersönliche Begegnungen gehandelt habe, die nur formal, aber nicht in inhaltlicher Hinsicht zum Traditionsgut der Kirche geworden seien:

[T]he Jesus tradition has taken the shape still evident in the Synoptic Gospels by virtue of being community tradition, tradition told and retold again and again and again in the first and spreading communities of believers in Jesus. The more likely conclusion to draw from the character of the appearance traditions, therefore, is that the appearance traditions did *not* function in that way in the early churches. They were *not* church tradition. Rather, they were regarded more as *personal testimony*, and they functioned in that way. The appearances could be confessed by the churches and their teachers. But they were not (could not be) elaborated as stories by elders and teachers, because as stories they belonged first and foremost to the one(s) who witnessed the appearance.⁵⁷

Aber gerade dieser Negativbescheid wird den Evangelien wiederum nicht gerecht; die Vorstellung, dass ihre relative Distanz zum historischen Jesus sie nicht authentifiziere, nimmt die narrative Eigen-Rationalität dieser Texte nicht ernst. Es lohnt sich daher, in einem ersten Schritt nach dem Nukleus von Erscheinungen zu fragen und hier der Erscheinung vor Petrus einen besonderen Rang zu geben. Der schon erwähnte Exeget Dale Allison diskutiert drei spekulative exegetische Vorschläge, die die Frage zu beantworten suchen, wo wir in den Evangelien ein Echo der ursprünglichen Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus ermitteln können:⁵⁸

⁵⁶ Vgl. ebd. III 53,1.

⁵⁷ J. P. G. Dunn, *Christianity in the Making*. Band 1: *Jesus Remembered*, Grand Rapids/Cambridge (UK) 2003, 863.

⁵⁸ Vgl. D. Allison, *Resurrecting Jesus. The Earliest Christian Tradition and Its Interpreters*. New York/London 2005, 240f. Zur Diskussion vgl. auch W. Th. Kessler, *Peter as the First Witness of the Risen Lord. An Historical and Theological Investigation*, Rom 1998.

1. These: Der Gehalt der Erscheinung vor Petrus findet sich im Nachhall des Petrusbekenntnisses und der damit verbundenen, ekklesiologisch höchst relevanten Beauftragung des Petrus (vgl. Mt 16,13–19).⁵⁹
2. These: Die Emmauserpikope (Lk 24,13–32) spiegelt – wenn auch in starker paränetischer, katechetischer und eucharistietheologischer Übermalung – den Inhalt der Erscheinung vor Petrus; ein besonderes Indiz ist die Anonymisierung des zweiten Jüngers (Lk 24,13 spricht von δύο ἔξ αὐτῶν; Lk 24,18a nennt dann Kleopas beim Namen: ἀποκριθεὶς δὲ εἶς ὀνόματι Κλεοπᾶς εἶπεν πρὸς αὐτόν).⁶⁰
3. These: Ursache und Gehalt des Erscheinungserlebnisses haben im Nachtragskapitel des Johannesevangeliums ihren Niederschlag gefunden – und zwar in der Erzählung vom wunderbaren Fischfang⁶¹ (Joh 21,1–17, besonders 2–13), die in Lk 5,1–11 eine sozusagen vorösterliche Parallele hat (wobei über Allison's Notiz hinaus noch eigens zu klären wäre, worin diese Parallele besteht).⁶² Dieses These schließt möglicherweise auch (aber nicht notwendig) ein, dass der originale Schluss des Markusevangeliums, den wir nicht mehr zur Verfügung haben (vorausgesetzt wir finden Gründe dafür, dass das Evangelium nicht mit Mk 16,7 beziehungsweise 8 enden darf), eine ähnliche Peri-

⁵⁹ Allison bezieht sich hier u. a. auf *Ch. Käbler*, Zur Form- und Traditionsgeschichte von Matth. xvi. 17–19, in: NTS 23 (1976) 36–58. Ein weiterer Vertreter jener Gruppe von Interpreten, die hinter Mt 16,16–19 eine Ostergeschichte vermuten, wäre ebenfalls *H. Thyen*, Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen, Göttingen 1970, 218–236. Joachim Gnilka verweist in seiner Auseinandersetzung mit Käbler und Thyen in diesem Zusammenhang auf Rudolf Bultmann, der das Petrusbekenntnis und die Anrede Jesu schon sehr früh für eine Ostergeschichte gehalten hat. Vgl. *J. Gnilka*, Das Matthäusevangelium. Band 2, 50–54, bes. 51. Bultmann hat zwei Gründe für die Annahme: 1) Die markinische Version dieses Textes (Mk 8,27–30) ende mit dem Petrusbekenntnis und bleibe daher offen, sei deshalb sogar fragmentarisch. 2) Bekenntnis und Anrede durch Jesus erinnerten an Joh 21,15–19, welches ein österliches Gepräge habe. Vgl. *R. Bultmann*, Die Frage nach der Echtheit von Mt 16,17–19, in: ThBl (1941) 265–279, bes. 275–278. Gnilka hält dagegen, dass die Markusvorlage kaum als fragmentarisch eingestuft werden könne, so dass sich die Frage nach der Herkunft insbesondere von Mt 16,17–19 neu stelle. Vgl. *Gnilka*, Matthäusevangelium, 2, 50–54.

⁶⁰ Allison bezieht sich hier u. a. auf *R. Anand*, 'He was seen of Cephas'. A Suggestion about the First Resurrection Appearance to Peter, in: SJTh 11 (1958) 180–187; *J. H. Crehan*, St. Peter's Journey to Emmaus, in: CBQ 15 (1953) 418–426.

⁶¹ Befürworter dieser These *ex hypothesi* ist in jüngerer Zeit auch *J. Meier*, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Band 2: Mentor, Message, and Miracles, New York [u. a.] 1994, 897–904.

⁶² Voraussetzung dieser Einschätzung ist natürlich auch, dass wir dem Johannesevangelium nicht jeden Kredit entziehen, wenn es um ein Wissen um historische Fakten bzw. eine Nähe zum historischen Jesus geht. John P. Meier argumentiert ausdrücklich dafür, das den Synoptikern gewogene Vorurteil grundsätzlich aufzugeben und stattdessen ausgehend von dem Gesamt der zur Verfügung stehenden kanonischen Texte auf der Basis entsprechender Kriterien über die Nähe eines Textes zur Historie zu entscheiden. Vgl. *J. Meier*, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Band 1: The Roots of the Problem and the Person. New York [u. a.] 1991, bes. 45.

kope enthalten haben könnte; sie passt ziemlich genau zur Ankündigung des Erscheinens in Galiläa.⁶³

Die ersten beiden Thesen sind eher spekulativ; besonders der ersten fehlt die Prägung durch das schon herausgestellte Re-Identifikationsschema. Die zweite ist als Erscheinungserzählung ein Paradigma eigener Art, auf das noch einzugehen ist; ihr fehlt ohnehin der explizite Bezug zu Petrus. Bei der dritten These ist das anders. Da allerdings die Mehrheitsmeinung in der gegenwärtigen Exegese die Seewandelgeschichten nicht⁶⁴ als „österlichen Vorausblick“ betrachtet, braucht es einen guten Grund, wenn diese Minderheitenposition hier doch verteidigt werden soll. Ein solcher Grund könnte sein, dass die Epiphanie der Seewandelgeschichte, sobald man sie vom Rettungswunder isoliert, erzählerisch keinen rechten Sinn ergibt. Denn welchen erzählerischen Ort hat die Re-Identifikation Jesu in einer Erzähllogik, die einen leiblich präsenten, anwesenden Christus thematisiert? Wie John Meier zu Recht bemerkt hat, fällt diese Art des Wunders aus dem Rahmen der sonstigen Wunder Jesu heraus, deren besonderer Gehalt die Zuwendung Gottes zu den Menschen, der Durchbruch des Reiches Gottes ist.⁶⁵ Meier sieht zweifellos richtig, dass der Seewandel nicht dem personalen Zuspruch einer Ankündigung des Reiches Gottes dient (wie er in Heilungen oder – drastischer – in Jesu Exorzismen zum Ausdruck kommt), sondern einen rein „epiphanischen“ Zweck erfüllt.

Konzentrieren wir uns für einen Augenblick auf das Seewandelerlebnis als Nukleus einer galiläischen, vielleicht der Petrustradition zuzuordnenden Erscheinungstradition (diese These wurde besonders von Hans Graß⁶⁶ unterstützt) – trotz aller Spekulation, die damit verbunden sein mag. Die Art der hier gemachten Erfahrung kann ohne begrifflichen Aufwand unter den Begriff der Disclosure-Erfahrungen gebracht werden. Terminologisch wurde dieser Vorschlag schon einmal von Edward Schillebeeckx gemacht.⁶⁷

⁶³ Vgl. Allison, Resurrecting Jesus, 241.

⁶⁴ Mit Blick auf Mk 6,45–52 spricht Dschulnigg etwa nur von einer Epiphaniegeschichte, die einen Wundererzählungskomplex im Markusevangelium abrundet. Vgl. P. Dschulnigg, Das Markusevangelium, Stuttgart 2007, 192–195. Gattungskritisch steht hier also die Kennzeichnung als Wunderbericht im Vordergrund. Ähnlich auch R. Pesch, Das Markusevangelium. Teil 1 (HThKNT II.1), Freiburg i. Br. 1984, 356–364. Pesch räumt aber immerhin ein, dass es motivische Parallelen zu Mk 4,35–41 (Stillung des Sturms) gibt, die aber in Mk 6,45–52 durch Epiphanieelemente modifiziert wurden. Martin Ebner stellt dagegen das epiphanische Element in den Vordergrund, konzentriert sich aber exklusiv auf die Parallelen zur Gattung Theopanie; Parallelen zu Ostern sieht er hier nicht. Vgl. M. Ebner, Das Markusevangelium, Stuttgart 2008, 72. Den Charakter einer Christophanie sieht W. Eckey, Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu, Neukirchen-Vluyn 2008, 193 f. Dass in Mk 6,45–52 gerade im Zusammenhang mit der vorausgehenden Speisung der Fünftausend (Mk 6,32–44) eine österliche Theologie formuliert wird, anerkennt immerhin der ältere Kommentar von E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, Göttingen 1959, 135. Jesus werde hier als der Herr über Leben und Tod dargestellt; das Wasser wird als Symbol des Todes und des Untergangs verstanden.

⁶⁵ Vgl. Meier, Marginal Jew, 2, 905–924, bes. 920 f.

⁶⁶ Graß, Ostergeschehen, 74 f.

⁶⁷ Vgl. E. Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg i. Br. 1975, bes. 335–351.

Anders als bei Schillebeeckx, der die in Rede stehenden Erfahrungen mit der Erfahrung von Vergebung zusammendenkt, kommt es hier aber eher auf eine formale Seite an: Disclosure-Erfahrungen eröffnen neue Sichtweisen. In diesem Sinne lässt sich auch die Pointe integrieren, die James Dunn für die Erscheinungsberichte herausstellt:

In interpreting what they saw as ‚the resurrection of Jesus‘, the first disciples were affirming that what had happened to Jesus afforded an insight into reality which was determinative for how reality itself should be seen. As interpretation, the resurrection of Jesus constituted a perspective on reality which determined how reality itself was conceived. [...] The most obvious strong parallel is creation. As belief that the cosmos is created determines how one perceives the cosmos and the place of the human species within it, so belief in the resurrection of Jesus determines how one perceives the significance of Jesus and the function of life and death.⁶⁸

Was durch diese Disclosure-Erfahrung erschlossen wird, hat durchaus eine Objektivität; diese Objektivität unterscheidet sich jedoch von der Robustheit physischer Gegebenheiten einerseits und von der Vagheit von Traumbildern andererseits. Ian Ramsey verweist uns hier auf den Faktizitätsanspruch von Disclosure-Situationen und den Objektivitätsanspruch von Disclosure-Erfahrungen:

The claim for ‚objectivity‘ – ‚objective reference‘ – is grounded in the sense I have of being confronted, of being acted upon, in the discernment I have of some claim impinging on me. I readily grant that this is a particular sense of objectivity: it is not precisely the ‚objectivity‘ (which people are often moved to deny) which belongs to dream images; it is not even precisely the objectivity (which people only too often take as a paradigm of objectivity) which characterizes physical objects. It is not precisely the objectivity which belongs to other people as the topic of social studies. It is better suggested by the objectivity of what declares itself to us – challenges us in a way that persons sometimes do. To put it otherwise. We reach some facts by selection, picking them out, pointing them out: and, for some purposes, in some contexts, we may even pick out persons. But we reach other facts by their disclosing themselves to us, and these are facts such as the facts of duty and the moral law and persons.⁶⁹

Es ist bemerkenswert, welche konkreten Beispiele Ramsey hier auflistet, um die Eigenart und „schillernde“ Objektivität von Disclosure-Erfahrungen zu veranschaulichen: Die Erfahrung der sittlichen Pflicht oder des Gewissens genauso wie die Erfahrung der Intersubjektivität (in ihrer ganzen, komplexen Anerkennungsdimension) dient als Paradebeispiel für diese Art der Erfahrung. Wenn Hansjürgen Verweyen den Nukleus der Oster evidenz (von einer auf ein spezielles Osterereignis gerichteten Ostererfahrung würde Verweyen eher nicht ausgehen⁷⁰) über den Begriff der sittlichen Evidenz erläutert,⁷¹ befindet er sich in einer gewissen inhaltlichen Nähe zu dem, was Ramsey als Struktur der Disclosure-Erfahrung beschreibt. Für diese

⁶⁸ Dunn, *Jesus Remembered*, 878.

⁶⁹ I. Th. Ramsey, *Models for Divine Activity*, London 1973, 61f. Vgl. grundlegend ders., *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, New York 1963, 25–54.

⁷⁰ Vgl. erneut Verweyen, *Gottes letztes Wort*, 362.

⁷¹ Vgl. ebd. 360–362; vgl. zur Kontur „sittlicher Evidenz“ ebd. 159–163.

Erfahrungen spielt es eine tragende Rolle, dass es ein (geistbegabtes) Subjekt gibt, das einen sittlichen Anruf hört, den Ruf des Gewissens wahrnimmt oder die Welt in der Perspektive einer Anerkennungsdimension wahrnehmen kann. Für die Objektivität der Ostererfahrung ist damit etwas ganz Entscheidendes festgestellt: Nimmt man das Erfahrungssubjekt (und es mag an dieser Stelle offen bleiben, ob damit nur die Jünger gemeint sind oder ob auch wir als solche Erfahrungssubjekte gelten können) aus der Rechnung heraus, so fällt nicht nur (was trivial wäre) die Bedingung der Möglichkeit der Disclosure-Erfahrung weg, sondern auch ihr Gegenstand und der damit verknüpfte Raum von „Objektivität“. Der von James Dunn als problematisch herausgestellt intim-subjektive Aspekt entpuppt sich, bei Licht betrachtet, als das Involviertsein einer Ersten-Person-Perspektive in eine Erfahrungsart, die nichtsdestotrotz einen objektiven Gehalt hat (zudem liegt hier ein weiteres Element vor, das im folgenden Abschnitt noch einmal bedacht werden soll). Folgt man den Vorgaben von Ramsey weiter – vor allem in Hinsicht auf die Rezeption⁷² seines Konzeptes –, so lassen sich für Disclosure-Erfahrungen noch einige Elemente benennen, die uns helfen, ihren Status als Erfahrungen besser zu fassen zu bekommen:

1. Disclosure-Erfahrungen vermitteln ein instantanes Einleuchten und eine Einsicht, die als ein genuin eigenes Ereignis beschrieben werden kann; das Einleuchten ist Teil dieses Ereignisses. Allerdings ist eine Disclosure-Erfahrung nicht einfach ein Reflexionsprozess, sondern ein kognitiv relevantes Vorkommnis eines Einleuchtens.
2. Manche Disclosure-Erfahrungen dürfen auch so beschrieben werden, dass in ihnen der Gegenstand der Erfahrung als „initiativ“ erfahren wird. Gerade die von Ramsey gewählten Beispiele – interpersonelle Erfahrungen, Gewissensanruf etc. – enthalten bereits eine ähnliche Signatur: Auch wenn ich als Erfahrungssubjekt durch das Involviertsein meiner Ersten-Person-Perspektive, durch diese Art der Jemeinigkeit, konstitutiv am Zustandekommen der Disclosure-Erfahrung beteiligt bin, gibt es in ihr doch auch die Signatur des Sich-Zeigens, das ich begrifflich oder narrativ in die Formel gieße, dass sich mir hier „etwas auf tut“.
3. Disclosure-Erfahrungen sind an einem Material vermittelt; das Material selbst hat dabei eine robuste Zeichenfunktion, die einen non-inferentiellen Übergang von der Zeichenebene zum Ausdruck der Überzeugung „Ich erfahre* x“ erlaubt. Disclosure-Erfahrungen sind durchaus (das heißt, nicht notwendig, aber faktisch wohl mehr oder weniger stets) aus Sinneserfahrungen „konstituiert“, bilden aber inhaltlich nicht die Summe der zugrundeliegenden Sinneserfahrung. Die Sinneserfahrungen als materielles „Substrat“ sind sogar variierbar; der Inhalt einer

⁷² Vgl. K. von Stosch, *Offenbarung*, Paderborn 2010, 41 f.

Disclosure-Erfahrung emergiert gegenüber der Summe der beteiligten Sinneseindrücke.

4. Disclosure-Erfahrungen sind durch ihren starken Impact gegenüber anderen, alltäglichen Erfahrungen ausgezeichnet. Ihre Wirkung geht weit über den spezifischen Erfahrungskontext hinaus und hat nicht selten mit der Eröffnung einer ganz neuen Sichtweise oder Deutungsperspektive zu tun (ein Kennzeichen, das James Dunn zu Recht den Erscheinungen zuschreibt). Disclosure-Erfahrungen fordern nicht nur ein erstpörsönlich starkes Involviertsein ein, sie fordern auch die gewohnten Parameter unserer Lebenserfahrung heraus. Sie können grundstürzend sein, weil sie mir eine fundamentale neue Einsicht zuspielden; sie setzen aber freilich nicht nur eine Erfahrungsbereitschaft, sondern auch eine ausgefeilte begriffliche Grammatik für eine entsprechende Deutungs-Kompetenz voraus.⁷³

5. Österliche Disclosure-Erfahrungen auch für uns?

Wer auf der Linie der mit Catherine Elgin eingangs angedeuteten Hermeneutik die Erscheinungsberichte der Evangelien studiert und ihre Eigenlogik respektiert, wird entdecken, dass sie auch unsere Suche nach dem Auferstandenen zu dirigieren und zu beantworten suchen. Die auftretenden Figuren – und das mag nicht nur für den johanneischen Lieblingsjünger gelten – sind in gewisser Weise narrative Hohlfiguren, in die wir als Suchende und Glaubende schlüpfen sollen. Würde dies so möglich sein, dass sich darin ebenso für uns relevante Disclosure-Erfahrungen erschließen, dann hätten wir damit auch einen Anhaltspunkt, um das von Verweyen durchaus mit einem gewissen Recht indizierte Problem der Jünger zweiter Hand zumindest zu kalmieren (ganz lösen lässt es sich nicht, da es immer den Unterschied zwischen Jesu Zeitzeugen und den Nachgeborenen geben wird).

An prominentester Stelle steht die Emmaugeschichte (Lk 24,13–35) und das ganze narrative Umfeld, in das Lukas die Erscheinungen einbettet (vgl. Lk 24,36–52); die dort zu findenden Signale sind gerade deshalb so interessant, weil auch hier Hohlfiguren angeboten werden, in die wir als Suchende schlüpfen sollen. Brotbrechen und Mahl werden hier zu Anhaltspunkten und Triggern der Disclosure-Erfahrung. Schon von Campenhausen hat diesen Zusammenhang zwischen eucharistischen Motiven und Erscheinungen gesehen.⁷⁴ Der lukanische Körperdiskurs wird sehr stark von Präsenz- und

⁷³ Ramsey selbst würde versucht haben, eine tendenziell anti-realistische Auffahrt zu seinem Konzept der Disclosure-Erfahrungen zu versperren. In einem relevanten Aufsatz zur metaphysischen Verortung von Wundern bekundet Ramsey einen eher realistischen Zugang, so dass er sich vermutlich dagegen verhalten würde, Wunder durch Disclosure-Erfahrungen ersetzen zu wollen. Vgl. *I. Th. Ramsey*, Miracles. An Exercise in Logical Mapwork, in: *Ders./G. H. Boobyer* (Hgg.), *The Miracles and the Resurrection*, Eugene (Or.) 1964, 1–30.

⁷⁴ *H. von Campenhausen*, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, Heidelberg ³1966 (durchgesehene und ergänzte Auflage), 17.

Absenzmotiven durchherrscht,⁷⁵ was nicht nur radikale Physikalität mit einem Fragezeichen versieht, sondern auch die Dualität von „Natural versus Supranatural“ kritisch beleuchtet, genauso wie die für uns problematische Zeit-Antagonistik aus „Einst versus Heute“. Die Erzählung wird zu einer Tür für uns, die vor allen Dingen auch auf eine uns „jetzt“ zugängliche Disclosure-Erfahrung verweist, aus der wir Evidenzgründe schöpfen können: Brotbrechen, Mahl – eingebettet in das Verständnis „der Schrift“.

Das Markusevangelium in seiner kritisch rekonstruierten Form scheint uns keine Erscheinungserzählung zu bieten. Dennoch gibt es auch im originalen Markusschluss Hinweise darauf, wo wir dem Auferstandenen begegnen werden. So hat Abraham Kuruvilla eine tauftheologische Interpretation des Markusschlusses unterstrichen, indem er den Jüngling im Grab aus Mk 16,5 („εἶδον νεανίσκον καθήμενον ἐν τοῖς δεξιotoῖς περιβεβλημένον στολὴν λευκὴν“) narrativitätstypologisch mit dem nackt fliehenden Jüngling aus Mk 14,51 f. in Verbindung bringt: „καὶ νεανίσκος τις συνηκολούθει αὐτῷ περιβεβλημένος σινδόνα ἐπὶ γυμνοῦ, καὶ κρατοῦσιν αὐτόν· ὁ δὲ καταλιπὼν τὴν σινδόνα γυμνὸς ἔφυγεν.“ Diese Doppelfigur ist weder Zufall, noch darf sie als platte Identifikation verstanden werden, sondern vielmehr als tauftheologisch signifikantes Arrangement von Topos und Antitopos: Der fliehende Jüngling symbolisiert dabei zunächst die scheiternde Jüngerschaft; das Leinengewand, das er buchstäblich zurücklässt, taucht später motivisch als Begräbniskleidung Jesu in Mk 15,46 wieder auf: „Καὶ ἀγοράσας σινδόνα καθελὼν αὐτόν ἐνεΐλησεν τῇ σινδόνι καὶ ἔθηκεν αὐτόν ἐν μνημεῖῳ ὃ ἦν λελατομημένον ἐκ πέτρας καὶ προσεκύλισεν λίθον ἐπὶ τὴν θύραν τοῦ μνημείου.“ Der Jüngling in Mk 16,5 wiederum hat ein leuchtend weißes Gewand angezogen, das wir aus der Verherrlichungszeremonie in Mk 9,3 f. kennen. Der doppelte Gewandtausch könnte – auch wenn dies eine sicherlich spekulative Deutung bleiben wird, die unter Exegeten eher eine Minderheitenposition darstellt – durchaus die Transformation durch die Taufe symbolisieren, die ja ihrerseits erst durch die Passion Jesu ermöglicht und erschlossen wird. Diese Theologie korrespondiert, wie Kuruvilla hervorhebt, dem markinischen Anliegen, das Wirken Jesu als einen Weg darzustellen, der zur Einsicht in das Messiasgeheimnis führt und der schlussendlich in den Durchgang durch die Passion mündet.⁷⁶ Was Markus im Evangelium insgesamt narrativ schildert und in Mk 16 zuspitzt, läge dieser Deutung zufolge also durchaus auf der Linie der paulinischen Tauftheologie im 6. Kapitel des Römerbriefes. Damit werden die Taufe und ihr nachfolgetheologischer Kontext zur Disclosure-Erfahrung, in der sich der Auferstandene auch uns zeigt. Markus bietet aber noch mehr, wenn

⁷⁵ Vgl. hierzu A.-J. Levine/B. Witherington III, *The Gospel of Luke*, Cambridge 2018, 655–665.

⁷⁶ Vgl. hierzu insgesamt A. Kuruvilla, *The Naked Runaway and the Enrobed Reporter of Mark 14 and 16. What is the Author Doing with What he is Saying?*, in: JETS 54 (2011) 527–545.

wir das Galiläa-Motiv als Leseanweisung dechiffrieren. Der Verweis des Künders im Grab kann auch als Hinweis auf den Beginn des Evangeliums gelesen werden, der in Galiläa spielt und den Kern der Sendung Jesu vorstellt (bes. Mk 1,14). Der Text des Evangeliums wird damit sozusagen selbst zum Ort einer Disclosure-Erfahrung; als Teil der narrativen Identität⁷⁷ Jesu vermittelt es die Identifikation des am Kreuz schon geoffenbarten Messias.

Ein weiterer wichtiger Aspekt wird uns in der Maria-von-Magdala-Erscheinungs-Erzählung aus Joh 20,11–18 vor Augen geführt. Diese Passage ist ein Zeugnis berückender Intimität: Maria dreht sich in Joh 20,14 zu dem vermeintlich für den Gärtner gehaltenen Auferstandenen um, wobei sie sich in Joh 20,16 erneut dreht, was man – um es nicht seltsam zu finden – nur so deuten kann, dass sie sich regelrecht in die Arme des Auferstandenen schmiegt. Motivisch lässt Joh 20,17 an Hld 3,4b denken, wo die Geliebte ihren Geliebten gefunden hat und nie mehr loslassen möchte. Die besondere Note der hier angedeuteten Disclosure-Erfahrung hat natürlich mit der johanneischen Liebestheologie zu tun, in deren Zentrum die in Joh 13,1–20 formulierte Theologie des Dienens und der Hingabe steht. Dennoch bietet Joh 20,11–18 noch mehr – eine Art der Erfahrung, die wir mit Eleonore Stumps Überlegungen als Erfahrung der Präsenz aus der Zweiten-Person-Perspektive⁷⁸ deuten sollten:

1. In der Zweiten-Person-Perspektive erfahre ich mich als Angesprochenen beziehungsweise Angesprochene und werde in die Lage versetzt, das zu fühlen, was eine andere Person fühlt, ohne dass die Differenz zwischen mir und dem Anderen ausgelöscht würde.
2. Die Zweite-Person-Perspektive hat eine erfahrungsqualitative Eigenart, die man am ehesten in der psychologischen Analogie zur geteilten Aufmerksamkeit und der wechselseitigen Empathie beschrieben kann; ich werde dadurch in die Lage versetzt, die Gedanken und Gefühle einer anderen Person in einer fast unmittelbaren Weise zu lesen beziehungsweise zu erspüren.
3. Die Innigkeit und Gemeinsamkeit der Aufmerksamkeit kann sich auf den Anderen, aber zusammen mit dem Anderen auf etwas Gemeinsames (zum Beispiel gemeinsam Wahrgenommenes oder Intendiertes) richten, das in Aufmerksamkeit heischenden Ereignissen, Personen oder Werten etc. konkretisiert sein kann.⁷⁹
4. Dieses Verhältnis geteilter Aufmerksamkeit kann auch dann etabliert werden, wenn die Person nicht physisch präsent ist. Vorausgesetzt ist eine Fähigkeit der Empathie und – in einer weiteren Hinsicht – eine

⁷⁷ Zur Relevanz der narrativen Dimension für Fragen personaler Identität und zur Möglichkeit der Vergegenwärtigung von Identität durch Narration vgl. *M. Schechtman, Staying Alive. Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life*, Oxford 2014.

⁷⁸ Vgl. hierzu *E. Stump, Atonement*, Oxford 2018, 129–142.

⁷⁹ Vgl. *S. Darwall, The Second-Person Standpoint. Morality, Respect, and Accountability*, Cambridge (Mass.)/London 2006, 151–180.

materielle Basis und Grundlage, an der sich dieses Verhältnis wechselseitiger Empathie aufbauen kann. So ist es beispielsweise möglich, die Präsenz des Anderen durch Bezug auf einen gemeinsamen Aufmerksamkeitsfluchtpunkt zu erleben.

Diese über die Zweite-Person-Perspektive vermittelte Form der personalen Präsenz ist für Eleonore Stump der Schlüssel dafür, wie Gott in und für uns präsent sein kann,⁸⁰ aber auch dafür, wie wir – soteriologisch relevant – für Christus präsent sein können.⁸¹ Personale Präsenz der eben beschriebenen Art gibt es in Abstufungen; sie wird inniger, ja sogar unmittelbarer, je tiefer die Beziehung der in Rede stehenden Personen ist:

[T]here is a much greater degree of personal presence when two people who are mutually close to each other in a loving relationship share mind-reading of each other with empathy in intense shared attention. In mutual personal presence of this intimate kind, in the context of mutual closeness, there can be something stronger than the asymmetrical relation involved just in one person's mind-reading another. In mind-reading, one person somehow has within himself something of the mind of another. In mutual personal presence of this intimate kind, there can be a mutual „in-ness“ between the persons who are close to each other and sharing awareness, in a way that yields a powerful personal presence of each to the other.⁸²

Joh 20,11–18 gibt uns damit noch einmal einen ausgesprochen wichtigen Hinweis, wie sich die Präsenz Jesu in den Disclosure-Erfahrungen erschließen lässt – nämlich im Einleuchten einer Erfahrungsart, zu der ich nur in der Zweiten-Person-Perspektive einen Zugang erlange. Die wesentliche Vermittlung dieser Erfahrung erfolgt nur, wenn ich aus der Zweiten-Person-Perspektive meinen Willen so forme, dass ich schlussendlich das will, was Gott, der Vater, will, indem ich meine Aufmerksamkeit und mein Spüren ganz auf Jesus richte, und dass ich das will, was Christus will, indem ich meinen Willen ganz auf Gott richte.⁸³ Die hier mit Eleonore Stump in einem kurzen Blick auf Joh 20,11–18 herausgestellte Zentralperspektive muss aber auch zu den anderen Formen von Disclosure-Erfahrungen hinzugedacht werden. Das Brotbrechen, das Mahl, die Taufe, die Begegnung mit der narrativen Identität im Evangelium erschließen uns nicht nur den Glauben an Christus (im Sinne eines Genitivus obiectivus), sondern auch den Glauben und die Sichtweise Christi. Sie bieten uns – in der von Stump gewählten Analogie – die Möglichkeit, die Leidenschaft und Liebe Christi in uns selbst zu gewärtigen.⁸⁴

Zwei fundamentaltheologisch brisante Folgefragen sind aber noch zu stellen: Können die österlichen Disclosure-Erfahrungen den Glauben an Jesus, den Christus, begründen? Sie können unter einer bestimmten Rücksicht als non-inferentielle Weisen des Einleuchtens inferentielle Gründe

⁸⁰ Vgl. *Stump*, Atonement, 132–142.

⁸¹ Vgl. ebd. 158–173.

⁸² Ebd. 131 f.

⁸³ Vgl. ebd. 188–195.

⁸⁴ Stump illustriert dies anhand der Eucharistie; vgl. ebd. 307 f.

liefern, aber ihr Fokus ist begrenzt, weil sie in erster Linie eine Erfahrung der Präsenz Christi vermitteln, die die Überzeugung trägt, dass Jesus lebt. Für die fundamentalchristologische Überzeugung, dass Jesus der Christus ist, ist diese Basis noch zu schmal. Hierzu braucht es die Kohärenz mit anderen Überzeugungen und entsprechenden sie auslösenden Erfahrungen. Verweyen spielt auf die durch die Evangelien vermittelte Erfahrung an, dass in der bedingungslosen Liebe Christi das Absolute präsent wird und dass in der radikalen Hingabe das Absolute im Maße der Liebe für uns sichtbar wird – eine Denkfigur, die, wie bereits erwähnt, Fichte entlehnt ist und schon im Vorhinein den göttlichen Modus Operandi und damit auch die Weise seines Offenbarseins geklärt haben muss.⁸⁵ Vorklärungen dieser Art gelten aber auch für alternative Ansätze. So hat Karl Rahner seinerseits die Erfahrung absoluten Heils herausgestellt, die als die entscheidende fundamentalchristologische Einsicht für den Glauben an Jesus, den Christus, einen tragenden Grund bieten solle.⁸⁶ Ich selbst habe vor einiger Zeit im Hinblick auf Lk 23,34 den Vorschlag gemacht, dass es die Erfahrung der Vergebung des unter menschlichen Bedingungen Unvergeblichen ist, die in Christus ansichtig wird; denn in dem mit Jacques Derrida dargestellten Paradox der Vergebung kann schlussendlich nur Gott jene Instanz bilden, die das Unvergebliche wirklich zu vergeben imstande ist.⁸⁷ Je mehr solche anderen (fundamentalchristologischen) Glaubensgründe in den Vordergrund treten, desto mehr rückt Ostern als (exklusive) Begründungsinstanz in den Hintergrund und wird zur Implikation anderer fundamentalchristologischer Prämissen.

Die zweite brisante fundamentaltheologische Frage rankt sich um die Möglichkeit, dass Disclosure-Erfahrungen auch illusionär sein können. Was wäre, wenn die „reduktionistischen“ beziehungsweise „naturalistischen“ Ansätze in der Analyse der Auferstehung Jesu recht hätten und sich die skizzierten Disclosure-Erfahrungen durch Konstruktionen aus Reflexionen und Rückbezügen, durch Träume oder Trancezustände gebildet hätten? Für die antike Geisteshaltung würde dies die Legitimität der Erfahrung nicht diskreditieren. Aber können wir dies auch heute noch sagen? Es gibt ein für diese fundamentaltheologische Frage relevantes paralleles Problem: Jerome

⁸⁵ Vgl. *Fichte*, Anweisung zum seligen Leben, 153f.: „Was ist es denn, das uns Gottes gewiß macht, außer die schlechthin auf sich selbst ruhende, und über allen, nur in der Reflexion möglichen, Zweifel, erhabene Liebe? und [sic!] was macht diese Liebe auf sich selber ruhen, außer das, daß sie unmittelbar das Sichtragen, und Sichzusammenhalten des Absoluten selber ist? – Nicht die Reflexion, [...] welche vermöge ihres Wesens sich in sich selber spaltet und so mit sich selbst sich entzweit; nein, die Liebe ist die Quelle aller Gewißheit, und aller Wahrheit, und aller Realität.“

⁸⁶ Vgl. z. B. *K. Rahner*, Die Forderung nach einer „Kurzformel“ des christlichen Glaubens, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie. Band 8, 153–164, hier 162.

⁸⁷ Vgl. weiterführend *Th. Schärtl*, Propter Nostram Salutem. The Cross and Our Salvation, in: *Ch. Denny/Ch. McMahon* (Hgg.), Finding Salvation in Christ. Essays on Christology and Soteriology in Honor of William P. Loewe, Eugene 2011, 143–170.

Gellman lotet die Möglichkeit aus, ob mystische Erfahrungen dadurch als illegitim oder nicht-authentisch diskreditiert werden können, dass wir ihr neurophysiologisches Substrat kennen, das Parallelen zu Autosuggestionen, Trancezuständen oder sogar Halluzinationen hat.⁸⁸ Neben der Möglichkeit, (i) die naturalistische als die bessere Erklärung zu bestreiten, gibt es die weitere Möglichkeit, (ii) natürliche Ursachen in Gottes Modus Operandi zu integrieren (was nur dann ein Problem wäre, wenn man allzu schematisch natürliche Ursachen und göttliche Intentionen auseinanderreißen wollte) und (iii) die Frage der Genese von der Frage der Geltung zu unterscheiden: Der Anspruch einer Erfahrung bemisst sich entlang ihres Inhalts, also entlang des intentionalen Akkusativs, und daran, wie es ihr gelingt, diesem Akkusativ gerecht zu werden. Die Physiologie ihres Zustandekommens ist nur dann relevant, wenn bestimmte physiologische Prozesse generell als nicht vertrauenswürdige Störquellen identifiziert wären.

Grundsätzlich stehen hier zwei Substrategien zur Verfügung, wie Erik Wielenberg in Zusammenhang mit naturalistischen Debunking-Argumenten herausstellt, die für sich reklamieren, die Echtheit einer religiösen Erfahrung beziehungsweise den Gehalt ihres Bezugs zu diskreditieren:⁸⁹ Die erste Strategie wird darauf verweisen können, dass die bloße Möglichkeit, das Vorkommen einer Erfahrung reduktionistisch oder naturalistisch zu erklären (und den Erfahrungsinhalt damit als illusorisch zu brandmarken), erst einmal noch kein Argument gegen die genuine Verlässlichkeit dieser Erfahrung ist. Es bedarf also weitergehender Argumente, die zeigen müssten, warum die naturalistisch-reduktionistische Erklärung die bessere und plausiblere ist – was unter Umständen nur durch den Rekurs auf eine partielle Skepsis in Hinsicht auf bestimmte Erfahrungsarten möglich wäre. Die zweite Strategie besteht in einer Ebenenunterscheidung: Selbst wenn es der Fall sein sollte, dass die epistemische Umgebung für eine bestimmte Erfahrungsart unzuverlässig ist, so ist es doch möglich, den kognitiven Wert dieser Erfahrung auf einer zweiten kriteriologischen Ebene zu befragen oder sogar zu sichern. Dies ist im vorliegenden Problemkonnex der Fall, wenn die Auferstehungsbotschaft kohärentistisch in den Glaubenszusammenhang und die Rechtfertigungsstrategien für die Verbindung einzelner Glaubenswahrheiten in ein Gesamt von Glaubensüberzeugungen integriert werden: Auf dieser Geltungsebene bestimmen dann – in Anlehnung an das Paulusbekenntnis Apg 24,14–21 – Kohärenz (mit anderen Überzeugungen) und pragmatische Fruchtbarkeit über die Vertrauenswürdigkeit und schlussendlich Wahrheit einer Erfahrung. Stefan Alkier geht in seinen Analysen in eine ähnliche

⁸⁸ Vgl. *J. Gellman*, *Mystical Experience of God. A Philosophical Inquiry*, Oxford/New York 2001, 88–102.

⁸⁹ *E. J. Wielenberg*, *Evolutionary Debunking Arguments in Religion and Morality*, in: *U. D. Leibowitz/N. Sinclair* (Hgg.), *Explanation in Ethics and Mathematics. Debunking and Dispensability*, Oxford 2016, 83–102; vgl. auch *G. Kabane*, *Evolutionary Debunking Arguments*, in: *Noûs* 45 (2011) 103–125.

Richtung. Anhand eines Charles S. Peirce entlehnten semiotischen Schemas unterscheidet er zwischen drei Ebenen (Erstheit, Zweitheit, Drittheit), die allesamt zur Gesamtrealität dessen gehören, womit wir theologisch im Ostergeschehen befasst sind:⁹⁰ Die im Vorangegangenen hervorgehobene Disclosure-Erfahrung wäre ein Phänomen auf erster Ebene, die Analyse möglicher Entstehungsbedingungen (etwa in naturalistischer Lesart) ein Phänomen auf zweiter Ebene. Zur Gesamtrealität gehört aber auch die Deutungsgrammatik in den Paradigmen alttestamentlichen Gottesglaubens und der Reflexionen auf den göttlichen Modus Operandi. Gerade die fundamentaltheologischen Begründungs- und Rechtfertigungsfragen lassen sich erst dann angemessen stellen, wenn eben diese dritte Ebene betreten wurde.

6. Die Präsenz des Auferstandenen

Der vielleicht schwierigste und heikelste Punkt ist die Frage, wie die hier skizzierten Disclosure-Erfahrungen die Präsenz des Auferstandenen vermitteln können. Brauchen wir dafür die Vorstellung, dass sie sich als Erfahrungen nur an einem „revitalisierten“ biologischen Körper entzünden können? Eine Antwort geben uns die neutestamentlichen Texte selbst, wenn wir erstens die die Physikalität betonenden wie auch die sie ausstreichenden Körperdiskurselemente berücksichtigen und wenn wir zweitens in Rechnung stellen, dass der biblische Begriff von Leiblichkeit mehrschichtiger, vielperspektivischer ist als unser alltagsnaturalistisches Konzept von Körperlichkeit.⁹¹ Klaus Berger verweist mit 2 Clem 14 und dem apokryphen Thomasevangelium darauf, dass wir von einem eher fluiden Leib- und Fleischbegriff ausgehen können, so dass Christus in denen, die ihm folgen und seine Kirche bilden, wirklich gegenwärtig sein kann.⁹²

Einige Konzepte in der jüngeren Metaphysik im Umfeld der Philosophie des Geistes gestatten es uns, dieses fluidere Leibkonzept begrifflich zu modellieren. Ausgangspunkt dafür ist die (durchaus streitbare) sogenannte *Extended-Mind-Theorie* (EMT). Die Intuition, die hinter EMT steht, beginnt mit einer Verwunderung darüber, ob der individuelle Geist etwas sei, das sich ontologisch allein in den raumzeitlichen Grenzen des menschlichen Schädels oder Gehirns abspiele beziehungsweise mit einem dieses Gehirn enthaltenden und versorgenden Organismus koinzidiere. Chalmers und Clark verweisen in diesem Zusammenhang auf einleuchtende Alltagsbeispiele, die zeigen sollen, dass die Lokalisierungsgrenzen des individuellen Geistes nicht mit denen seines physischen Körpers zusammenfallen:

⁹⁰ Vgl. S. Alkier, *Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments*, Tübingen/Basel 2009, 229–240.

⁹¹ Ch. Shilling, *The Body and Social Theory*, London/Thousand Oaks 2012, 45–74 und 211–240.

⁹² Vgl. K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen/Basel 1995 (überarbeitete und erweiterte Auflage), 228f.

It is not just the presence of advanced external computing resources which raises the issue, but rather the general tendency of human reasoners to lean heavily on environmental supports. Thus consider the use of pen and paper to perform long multiplication [...], the use of physical rearrangements of letter tiles to prompt word recall in Scrabble [...], the use of instruments such as the nautical slide rule [...], and the general paraphernalia of language, books, diagrams, and culture. In all these cases the individual brain performs some operations, while others are delegated to manipulations of external media.⁹³

Nicht nur durch diese Alltagsbeispiele, sondern auch durch Gedankenexperimente versuchen Chalmers und Clark die These zu erhärten, dass Geist mehr umfasse als die raumzeitlichen Lokalisierungsbedingungen eines menschlichen Körpers und Gehirns. Allerdings hat EMT substantielle Kritik erfahren, die wir an drei neuralgischen Punkten festmachen können:

- a) Wenn wir entlang von EMT nicht nur einer physisch identifizierbaren Person, sondern auch einer Verbindung aus physischem Körper und Instrumenten geistige Gehalte und *propositional attitudes* zusprechen dürfen, dann könnten wir in die Verlegenheit geraten, auch einem Stift oder einem Computer zumindest dispositionale geistige Gehalte zuzugestehen.⁹⁴
- b) Bewusstseinstheoretisch steht EMT vor dem Problem, dass instrumentell verlängerte kognitive Prozesse nicht über jene Eigenschaften verfügen, die wir von mentalen Gehalten und Prozessen erwarten: Sie sind weder bewusstseinstransparent (so dass sich der privilegierte Erste-Person-Zugang auf sie ausdehnen ließe⁹⁵), noch weisen sie repräsentierende⁹⁶ Funktionen auf. Die Eingliederung instrumentell verlängerter kognitiver Prozesse scheint somit nur auf der Basis eines extrem behavioristisch verstandenen Konzepts⁹⁷ von Geist möglich zu sein.
- c) Ontologisch – so ein inzwischen klassischer Vorwurf – scheint EMT einen sogenannten *Coupling-Constitution-Fallacy*⁹⁸ zu begehen, weil aus der Tatsache, dass kognitive Prozesse mit anderen Prozessen verbunden werden können, gefolgert wird, dass diese anderen Prozesse integraler Bestandteil von kognitiven Prozessen werden können. Aber selbst wenn wir über dieses Problem hinwegsehen könnten, bliebe angesichts der Tatsache, dass kognitive Prozesse mit einer Vielfalt anderer Prozesse verbunden oder durch sie exekutiert werden können,

⁹³ A. Clark/D. Chalmers, *The Extended Mind*, in: R. Menary (Hg.), *The Extended Mind*, Cambridge (Mass.)/London 2010, 27–42, hier 28.

⁹⁴ Vgl. F. Adams/K. Aizawa, *Defending the Bounds of Cognition*, in: Menary (Hg.), *Extended Mind*, 67–80, hier 67f.

⁹⁵ Vgl. J. Preston, *The Extended Mind, the Concept of Belief, and Epistemic Credit*, in: Menary (Hg.), *Extended Mind*, 357–369, hier 359–362.

⁹⁶ Vgl. Adams/Aizawa, *Defending the Bounds*, 69–73; vgl. zur weiteren Kritik auch A. auf der Straße, *Simply Extended Mind*, in: Phil(J) 40 (2012) 449–458. Zur weiteren Verteidigung vgl. A. Clark, *What 'Extended Me' Knows*, in: *Synthese* 192 (2015) 3757–3775.

⁹⁷ Vgl. Preston, *Extended Mind*, 363.

⁹⁸ Vgl. F. Adams/K. Aizawa, *The Bounds of Cognition*, in: *Philosophical Psychology* 14 (2001) 43–64.

ein ontologisches Problem: Wie können scheinbar akzidentelle instrumentelle Verlängerungen geistiger Prozesse substanzieller Bestandteil von Geist sein oder werden?

Die genannten Einwände weisen zurück auf die bewusstseinstheoretische Grundierung von Geistigkeit: Was mit dem Geist in substanzieller Weise verbunden ist, muss die Selbsttransparenz des Geistigen besitzen oder daran partizipieren. Diese Schwierigkeit stellt eine gravierende Blockade für EMT dar. Aber lassen sich die Intuitionen der EMT nicht doch in fruchtbarer Weise aufnehmen? Zeigen die von Chalmers und Clark angeführten Überlegungen nicht zumindest in eine Richtung, die besagt, dass die Identifikation von Personen und ihrem geistigen Leben mehr umfasst als die Koordinaten ihres physischen Körpers? Lynne Baker hat in einer kritischen Anknüpfung an EMT einen Gegenvorschlag gemacht, der die teilweise Konstitution von Personen aus nicht-biologischen Konstitutionsträgern zu denken erlaubt. Wir könnten, diese Spur aufnehmend (etwas übertrieben) von einer *Extended-Body-Theorie* (EBT) sprechen:⁹⁹ Wenn Personen primär durch biologische Körper und biologische Prozesse konstituiert werden (wobei zu ergänzen ist, dass die Identitätsbedingungen für Personen andere sind als für biologische Körper),¹⁰⁰ dann ist es auch denkbar, dass wir Konstitutions- oder Subkonstitutionsverhältnisse antreffen, bei denen die Aufgabe des Konstituens nicht mehr exklusiv von biologischen Prozessen oder Entitäten übernommen wird, sondern vermittelt, ja sogar verlagert werden kann. Lynne Baker bleibt im Blick auf diese Möglichkeiten eher naturalistisch-konservativ und bestimmt die phänomenologische Differenz zwischen dem, was sozusagen „under the skin“ passiert, und dem, was „beyond the skin“ hinzugefügt wird, als Abgrenzungskriterium.¹⁰¹ Aber genau dieses Kriterium ist naturalistischen Prämissen geschuldet; phänomenologisch gut begründbar ist es nicht. Daher ist es metaphysisch keineswegs absurd zu denken, dass sich die Leibsphäre (und damit die Sphäre personaler Präsenz) unter bestimmten Bedingungen auch ausdehnen lässt. Der Leibbegriff bleibt insofern in der „Hörweite“ der originären EMT, als zur Phänomenologie des Leibes die Darstellung einer bewusstseinstransparenten Innenseite gehört. Im Zusammenhang mit den „unverderblichen“ Intuitionen der EMT ließe sich also sagen:

1. Wenn wir zu erfassen versuchen, was die geistige Individualität von Menschen ausmacht, so können wir das nicht unter Absehung von Welt tun.

⁹⁹ L. Rudder Baker, *Persons and the Extended-Mind Thesis*, in: *Zygon* 44 (2009) 642–658, bes. 649.

¹⁰⁰ Vgl. ebd. 650–655.

¹⁰¹ Vgl. ebd. 654f.

2. Die Signatur geistiger Individualität kann sich der menschlichen Umwelt aufprägen, so dass Geistiges gerade aus dieser Umgebung, die wir oft genug nur als Anhängsel betrachten, entzifferbar wird.
3. Selbst wenn wir EMT vor dem Hintergrund eines starken Selbstbewusstseinsbegriffes und eines starken Bewusstseinskriteriums für Geistiges kritisch betrachten, könnten wir uns doch gerade durch diese Debatte gezwungen sehen, die klassische, fatale Dichotomie von Innen und Außen aufzugeben.
4. Wir dürften konstatieren, dass sich das vermeintlich Innere, Geistige, „immer schon“ im Äußeren, gewissermaßen öffentlich Zugänglichen, zeigt.

Die oben angedeuteten Bedingungen für die Erweiterung der Leibsphäre müssten das Kriterium des Erspürens und Spürens (das für die Dimension der Vergegenwärtigung des Leibseins im Bewusstsein relevant ist) freilich abrüsten. Ein allzu bewusstseinstheoretisch grundierter Leibbegriff könnte hier nämlich ein Hindernis darstellen, weil er uns ein zu strenges Kriterium aufbürdet: Wenn wir die vermeintlichen Erweiterungen dieser Leiblichkeit nicht im Spüren in eine Ganzheit integrieren können, sind sie dann vielleicht kein integraler Bestandteil der Leibsphäre? Kommen wir hier nicht an eine ähnliche Grenze wie Lynne Baker, die allerdings eher mit naturalistischen Intuitionen operiert? Solch ein enges Kriterium könnte sich aber davon behelren lassen, dass das Spüren uns keine hinreichend klare Auskunft über die Dimensionen unseres Innenlebens gibt: Dispositionelle Überzeugungen, ein auf Intentionalität fußender Zusammenhang von Bewusstseinsepisoden etc. werden durch das Spüren allein nicht zureichend erfasst.

Natürlich bleibt die Frage, wann wir nun genau von einer erweiterten Leibsphäre sprechen dürfen. In der Abwägung begrifflicher Zusammenhänge bieten sich vier Möglichkeiten an:

1. Wenn sich der Charakter einer Person a in x so einprägt, dass es diesen Charakter spiegelt oder zum Ausdrucksmittel der Verwirklichung dieses Charakters wird, dann ist x ein integraler Bestandteil der Leibsphäre von a .
2. Wenn aus der Dritten-Person-Perspektive x unter einer bestimmten, aber adäquaten Beschreibung ein notwendig indexikalisches Element enthält, das auf a verweist, dann ist x ein integraler Bestandteil der Leibsphäre von a .
3. Wenn x in seinen physisch-materiellen Eigenschaften zum vollständigen Begriff von a gehört, dann ist x ein integraler Bestandteil der Leibsphäre von a .
4. Wenn x in seinen physisch-materiellen Eigenschaften zum organischen und mentalen Leben von a gehört, dann ist x ein integraler Bestandteil der Leibsphäre von a .

Eine überzeugende metaphysische Lösung müsste aus einer Mixtur dieser Kriterien bestehen, die sich ja *secunda facie* nicht gegenseitig ausschließen.

Denn je für sich ist jedes einzelne Kriterium mit Schwierigkeiten behaftet: Das erste Kriterium scheint relativ schwach zu sein; hier würden bereits Bücher und Notizzettel, eventuell auch meine Wohnungseinrichtung zur Erweiterung der die Geisttätigkeit realisierenden Leibsphäre beitragen. Das Indexikalitätskriterium wiederum holt die Erweiterung der Leibsphäre in den Raum des Selbstbewusstseins zurück und verlangt einen Aneignungsprozess in Hinsicht auf das erweiternde Element, der sich zumindest an irgendeiner Stelle auf das Selbstbewusstsein des Aneignenden zurückbezieht. Der als drittes mögliches Kriterium genannte Hinweis auf den vollständigen Begriff lässt nach dem jeweiligen, von individueller Essenz zu individueller Essenz verschiedenen Masterbegriff fragen. Und das vierte Kriterium allein wirkt dagegen ausgesprochen eng und wiederholt damit nur Lynne Bakers Vorschlag, weil unter seiner Maßgabe nur starke Formen des Bio-Enhancement das Etikett „Erweiterung“ verdienen würden.

Wie können wir mit den bisherigen Überlegungen die Präsenz des Auferstandenen denken? Ein erster theologischer Hinweis, der uns in unserem Anliegen den Rücken stärken könnte, findet sich bei Walter Kasper:

Die Leiblichkeit der Auferstehung bedeutet, daß Jesus Christus, indem er durch seine Auferweckung und Erhöhung ganz in die Dimension Gottes eingegangen ist, zugleich auf neue und göttliche Weise ganz bei der Welt, bei und mit uns ist „bis zur Vollendung der Welt“ [...].¹⁰²

Aber wie lässt sich diese neue Weise denken? Ziehen wir eine *Extended-Body-Theorie* zu Rate, könnten wir womöglich beide Auflagen, die Kasper *en passant* genannt hat, erfüllen: Die neue Weise der leiblichen Präsenz Jesu ist eine Art von Leiblichkeit, die nicht mehr auf die raumzeitliche Lokalisierung in einer biologisch individuierten Weise angewiesen ist, sondern sich auch Anderes und Andere „inkorporieren“ kann. Die später erst ausdrücklich formulierte Lehre von der hypostatischen Union liefert für diese Denkform eine Auslotung metaphysischer Denkbareich nach, weil dieser Vorgang des Inkorporierens schlussendlich ja auch als die Daseinsweise, als jener Modus verstanden wird, durch den Gottes ewiges Wort selbst in der Welt präsent sein kann. Dass sich diese Weise der leiblichen Präsenz des Auferstandenen entsprechend auch auf die Art, wie der Auferstandene erfahren beziehungsweise „gesehen“ wird, auswirken wird, kann dann freilich nicht mehr überraschen.

Welche Folgerungen lassen sich nun daraus für die Frage nach der Re-Identifikation und Erfahrbarkeit des „Auferstandenen“ ziehen? Die erste Folgerung wird sein, vor dem angegebenen Hintergrund ein allzu dinglich-physikalistisches Verständnis von personaler Präsenz generell aufzugeben. Wenn leibliche Präsenz über die Konstitution physischer Elemente hinausgeht, können und dürfen Konstitutionselemente jenseits der Grenzen

¹⁰² W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 81982, 178 [im Original kursiv].

des physischen Körpers einbezogen werden, um die leibliche Präsenz einer Person auszusagen. Natürlich besteht an dieser Stelle eine intuitive Angst vor einem ontologischen Dammbbruch: Könnte nicht jede beliebige Hinterlassenschaft einer Person (ein Buch, ein Stift, ein Brief) in die Rolle eines Konstituens im Sinne von EBT erhoben werden? Wären wir als biologische und instrumentell leiblich „verlängerte“ Personen nicht schon auf eine sehr triviale Weise in der Lage, unsere Existenz über die Grenzen unseres Körpers hinaus auszudehnen und jenseits der Bedingtheiten dieses Körpers fortzusetzen – und zwar einfach dadurch, dass wir „Dinge“ hinterlassen, die den Raum unseres leiblichen Lebens mitaufgebaut und gebildet haben?

Auf diese Frage ließe sich mit zwei Hinweisen antworten: Zum einen ist nicht jedes Instrument, das wir benutzen können, um unsere körperliche Existenz zu verbessern oder zu verändern, gleich ein Konstituens erweiterter Leiblichkeit. Das Verhältnis muss hier eine besondere Intensität besitzen – etwa von der Art, dass das Konstituens für die erweiterte Leiblichkeit immer eine tragende Rolle spielt, dass sie zudem eine starke kausale Relevanz für weitere Konstitutionsbeziehungen besitzt oder dass sich in dieser Beziehung die psychologische und intentionale Identität einer Person (unüberbietbar) zum Ausdruck bringt. Zum anderen ist dabei vorausgesetzt, dass eine Person ihre psychologische und intentionale Identität in ebendieser Erweiterung zum Ausdruck bringen kann. Konkret können wir für die Frage der Präsenz Jesu die ersten drei der oben skizzierten Kriterien in Anschlag bringen,

1. wenn wir Jesus einen Charakter zudenken, dem es eigen ist, sich bestimmten Dingen oder Ereignissen beziehungsweise Ereignistypen dauerhaft formend aufzuprägen,
2. wenn wir in den Erfahrungsorten seiner angeblichen Antreffbarkeit (zum Beispiel in der Liturgie) ein irreduzibel indexikalisches Element entdecken,
3. wenn wir bedenken, dass ein vollständiger Begriff dessen, was das Individuum Jesus von Nazareth ist, immer schon über den Masterbegriff des göttlichen Logos ausbuchstabiert werden muss, dem es gerade eigen ist, das „Andere seiner selbst“ zu inkorporieren.

Heißt das also, dass der Auferstandene auch ohne einen biologischen Körper als Konstituens seiner personalen Präsenz anwesend sein kann? Dass überhaupt die Möglichkeit einer Gradualität und Intensität sichtbar wird, macht uns deutlich, dass sich der physische Körper als Konstituens von weiteren konstituierenden Elementen, denen gegenüber er normalerweise die Aufgabe eines *Hypokeimenon* erfüllt, noch einmal unterscheidet. Gleichwohl fallen die weiteren konstituierenden Elemente nicht einfach in sich zusammen beziehungsweise gehen ihrer konstituierenden Aufgabe verlustig, wenn der physische Körper nicht mehr präsent ist. Es bleibt denkbar, dass sich die psychologische und intentionale Identität einer Person in eben diesen „weiteren“ konstituierenden Elementen zum Ausdruck bringt – und zwar in einer nicht-beliebigen, nicht-akzidentellen Weise. Ob sich die psychologische

und intentionale Identität einer Person in solchen Elementen einprägt, hängt ganz davon ab, wie es dieser in Rede stehenden Person insgesamt gelungen ist, sich diese sogenannten „weiteren Elemente“ (buchstäblich) zu eigen zu machen. Dennoch kann man nicht einfach sagen, dass das Leben einer Person weitergeht, weil es noch genügend (andere) konstituierende Elemente gibt, in die hinein sich die psychologische oder intentionale Identität der Person einprägen konnte, obwohl biologische Konstituenten fehlen. Das wäre so, als könnten wir aus einer Liste von konstituierenden Elementen beliebig wählen und unter Umständen sogar willkürlich auf bestimmte Elemente verzichten. Unverzichtbar bleibt – auch und gerade für die Identität Jesu über den Tod hinaus –, dass es eine Erste-Person-Perspektive Jesu gibt, die *quoad nos* zumindest als das mit einer Akteursrolle zu assoziierende Gravitationszentrum¹⁰³ in unsere Deutungen und Erfahrungen eingeht. Aber dieser Einwand sollte nicht unterschlagen, dass die in die Konstitution von Personen eingehenden Elemente eine Rolle spielen, zu denen die betreffende Person mehr als nur eine instrumentelle Beziehung unterhält (weil das Verhältnis ausgesprochen eng geworden ist). Ferner gibt es Elemente, die die Rolle eines *Hypokeimenon* für andere Elemente übernehmen können. Wir müssen daher die ontologischen Möglichkeiten, die sich hier auftun, mit einer gewissen Vorsicht ausformulieren: Wenn wir aufgrund metaphysischer Kriterien denken dürfen, dass die Identität einer Person (auch durch einen Bruch hindurch) erhalten bleiben kann, können wir annehmen, dass zusätzliche tragende Elemente einer „erweiterten Leiblichkeit“ eine nach wie vor konstituierende Rolle spielen, selbst wenn andere Elemente (wie das Vorhandensein eines biologischen Körpers) fehlen.

Was heißt dies nun für die beschriebenen Disclosure-Erfahrungen, als die wir die Erscheinungen Jesu vor den Jüngern zu deuten versuchten? Die bisherigen Überlegungen gestatten auch die folgende Denkmöglichkeit: Die Jünger konnten die leibliche Präsenz Jesu an den „erweiterten“ Konstitutionselementen seiner Leiblichkeit erfahren, in die sich die psychologische und intentionale Identität Jesu eingeprägt hatte: etwa in der Gemeindsituation in Galiläa, in der Taufe (und der mit ihr gegebenen Deutung des Todes Jesu), im Brotbrechen und Mahl, in der Verinnerlichung der initialen Botschaft, die durch die Einsicht in ihre Kohärenz mit den alttestamentlichen Schriften noch vertieft wurde. Diese und andere Konstitutionselemente erlaubten deshalb einen Zugang zum als lebendig erfahrenen und bezeugten Jesus, weil sich das, was Jesus wesentlich ausmachte, schon ehemals in ihnen ein- und ausgeprägt hatte. Das Fortbestehen dieser Elemente allein garantiert freilich nicht, dass Jesus lebt – das Kriterium für eine entsprechende Antwort hängt von der Erfahrbarkeit der weiterhin intakten, im Akteurhaften

¹⁰³ Vgl. Ch. M. Korsgaard, *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Oxford 2009, 27–44.

zugänglichen Ersten-Person-Perspektive Jesu ab –, es zeigt aber doch an, wo und wie der Auferstandene als Auferstandener erfahren werden kann.¹⁰⁴

Summary

The paper discusses the crucial hermeneutical options we have to approach the Easter narratives and raises the question whether the christological burden of proof should be put on the resurrection of Christ exclusively. It also votes for a middle position (between a number of extremes) which puts the burden of proof on a variety of experiences with Jesus of Nazareth. Alongside these considerations the paper tries to determine the core of the Easter experiences as disclosure experiences. The notion of the presence of the resurrected Christ in time is modeled on the basis of some key concepts which have been recently discussed in the so-called Extended Mind-View.

¹⁰⁴ Ich danke an dieser Stelle von Herzen meinem Kollegen und Freund Prof. Dr. Dr. Oliver J. Wiertz, der durch seine kluge, geduldige und akkurate Rezension meines Textes – nicht zum ersten Mal – dafür gesorgt hat, dass der Gedankengang stringenter und der Aufsatz besser wurde. Prof. Dr. Tobias Nicklas und den Regensburger Studierenden danke ich dafür, dass ich meine Thesen in einem gemeinsamen Hauptseminar präsentieren und diskutieren konnte, dessen Inhalte noch lange nachhallten. Gewidmet ist dieser Artikel meinem Lehrer und Freund Klaus Müller, dessen Präsenz schmerzlich vermisst wird.