

die Staude „stach“ und dann die Sonne den Jona. Zu alledem: Wie „richtig“ Jona sich plötzlich verhält: Er freut sich und ärgert sich „sachgerecht“, ganz prompt und ohne Überlegung. Nun ist nichts mehr von dem an ihm zu sehen, das ihn zu einem „Anti-Propheten“ machte: Er tut wieder das Selbstverständliche!

Wie ungewohnt ist dieses Bild von Gott, dem Heiligen Israels, der seinen Propheten mit lächelndem Humor in die Schule nimmt. Dieses Lächeln ist nicht so laut wie das Lachen dessen, „der auf dem Throne sitzt“ (Ps 2, 4), aber sie sind einander nicht fremd. „Wenn wir diese Sprache des Glaubens wirklich erfassen, uns vom Lachen Gottes anstecken ließen, dann wäre die frohe Botschaft wider die Angst auch als die frohe Botschaft vom Lachen Gottes auszurufen. Dann sollten wir uns zuallererst sagen lassen, daß Gott auch über uns lacht: über unsere Angst, zu kurz zu kommen, gerade auch in Sachen des christlichen Glaubens, in Sachen der Kirche nicht recht konkurrieren zu können mit den Mächten der Welt“ (G. Ebeling). – Die Bibel sagt nicht, daß Jona am Schluß auch gelächelt hat, aber vielleicht hat er es doch geschafft. Dann wäre dieses Lächeln des Jona ein Zeichen für uns, den Gott des Jona zu bitten, auch uns dieses Lächeln zu schenken.

## Eucharistie und Auferstehung

Zur Deutung der Ostererscheinungen beim Mahl

Medard Kehl SJ, Frankfurt/Main

### Fragestellung

Eucharistie ist ein Ostersakrament. Diese – vorläufig noch nicht viel besagende – Einsicht ist heute sowohl in der Exegese wie in der systematischen Theologie allgemein verbreitet. Die Frage ist, wie dieser Zusammenhang näher erklärt wird. Es gibt da viele Möglichkeiten: man kann ihn etwa vom „Paschamysterium“ her deuten und dann die Eucharistiefeyer als christlich „uminterpretiertes“ Neues Pascha auffassen (vgl. Lk 22, 15–18). Ein anderer Ausgangspunkt läßt sich von dem Ereignis der Mahlgemeinschaft mit Jesus als Vorwegnahme des endzeitlichen Mahles in der vollendeten Gottesherrschaft her gewinnen (vgl. Mk 14, 25; Apg 2, 46 u. a.).

Oder man betrachtet die Eucharistie als das repräsentierende Geschehen des „Neuen Bundes“, der erst voll in Kraft tritt durch die „Neue Schöpfung“ der Auferstehung (vgl. 1 Kor 11, 25; Lk 22, 19 f.; 2 Kor 5, 17), oder – von der Kultopfertheologie her gesehen – durch die endgültige Annahme des Bundesopfers Christi durch den Vater (vgl. Hbr), die man in der Auferstehung bzw. Erhöhung zu erkennen glaubt. Ein anderer Anknüpfungspunkt liegt in der paulinischen Leib-Christi-Theologie, wo  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$  Χριστοῦ sowohl den eucharistischen wie auch den auferstandenen Leib des Herrn und von daher dann auch die Kirche bezeichnen kann. Wir werden weiter unten auf diesen letztgenannten Zusammenhang ausführlicher eingehen. Das Schwergewicht unserer Untersuchung wird aber auf einem anderen Bezugspunkt zwischen Ostern und Eucharistie liegen: auf den österlichen Mahlzeiten, die Cullmann nicht sehr glücklich „Erscheinungsmahlzeiten“ nennt (vor allem Lk 24, 13 ff.; Jo 21, 1 ff.; Apg 1, 4; 10, 41)<sup>1</sup>. Der Auferstandene erscheint nach dem Zeugnis der Jünger u. a. beim gemeinsamen Mahlhalten; und dieses Ereignis wird – wie wir sehen werden – z. T. in einer Terminologie ausgedrückt, die der eucharistisch-liturgischen Tradition nahesteht. Bekräftigt wird diese Beobachtung durch den Brauch der ältesten Gemeinde, die Eucharistie am „ersten Wochentag“ zu feiern (vgl. 1 Kor 16, 2; Apg 20, 7; Justin, Dial. Tryph. 41, 4), dem Tag also, der den ersten Christen von Anfang an als Tag der Auferstehung Jesu galt (vgl. die Berichte vom leeren Grab) und der darum bald, wohl im kleinasiatischen Raum, die christliche Bezeichnung „Herrentag“ erhielt<sup>2</sup>. Was hat es mit diesen „Erscheinungsmahlzeiten“ auf sich? Genauer gefragt: Was hat die eucharistische Mahlgemeinschaft mit der Auferstehung und den Erscheinungen des Auferstandenen zu tun? Welcher Art ist dieser Zusammenhang und in welchen Kategorien läßt er sich angemessen beschreiben? Eine Untersuchung der einschlägigen Texte und eine theologische Reflexion über ihre Aussagen wird also etwas Licht werfen können sowohl auf den Charakter der Eucharistie wie auch auf den der „Erscheinungen“.

Es geht uns hierbei nicht um eine traditionsgeschichtliche Untersuchung der Eucharistie- oder der Osterberichte des Neuen Testaments etwa der Art, wie sie durch Lietzmanns These vom doppelten Typus urchristlicher Eucharistiefeyer in den letzten Jahrzehnten ausgelöst wurde<sup>3</sup>. Es dürfte inzwischen anerkannt sein, daß es diese strenge Unterscheidung nicht gibt

---

<sup>1</sup> Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich 1950, S. 18.

<sup>2</sup> Vgl. dazu W. Rohrdorf, *Der Sonntag*, Zürich 1962 (Abhandlungen zur Theologie des A. und N. Testamentes, 43).

<sup>3</sup> H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, Bonn 1926 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 8).

zwischen einem „Jerusalem Typ“, der – in jüdischer Tradition stehend – die Tischgemeinschaft mit dem irdischen Jesus fortsetzt („Brotbrechen“) und die Gegenwart des erhöhten Herrn in freudiger Stimmung erfahren läßt („Maranatha“), und auf der anderen Seite einem „Paulinischen Typ“, dem sog. „Herrenmahl“ (in Korinth und anderen paulinischen Gemeinden), das auf den Tod Jesu Bezug nimmt und somit das letzte Abendmahl als kultische Gedächtnisfeier wiederholt. Diese Theorie Lietzmans hat u. a. Bultmann in radikalerer Form wieder aufgegriffen, wenn er den synoptisch-paulinischen Bericht vom Abendmahl eine „ätiologische Kultlegende“ hellenistischen Ursprungs nennt<sup>4</sup>. Diese Redeweise von der ätiologischen Kultlegende hat sich zwar heute bei vielen Exegeten eingebürgert, aber meist will sie als rein formgeschichtlicher Terminus ohne Beurteilung der historischen Fragen verstanden sein. Wie dem auch sei, heute kann die scharfe Unterscheidung Lietzmans und seiner Gefolgsleute als überholt betrachtet werden. Es wird wohl aber so sein, wie F. Hahn sagt: „Zwar ist nicht damit zu rechnen, daß die Abendmahlsfeier sofort eine feste und einheitliche Gestalt gewonnen hat, dagegen sprechen allein schon die Abweichungen in den vorhandenen Einsetzungsberichten, wohl aber kann angenommen werden, daß mehrere zunächst unausgeglichene Motive und Komponenten in Verbindung mit ein und derselben Feier standen, daher auch relativ früh zusammengewachsen sind. Bei aller Verschiedenheit im einzelnen lassen die Einsetzungsberichte den einheitlichen Ursprung klar erkennen, nachträglich jedoch haben sich verschiedene Traditionsstränge aufgrund unabhängiger Weiterentwicklung ergeben“<sup>5</sup>. Man wird also bei der Erklärung der urchristlichen Eucharistiefeier auf ihre drei Wurzeln zurückgreifen müssen, die sehr eng miteinander zusammenhängen: auf das letzte Abendmahl, auf seine „Vorgeschichte“ in den Mahlgemeinschaften des irdischen Jesus und auf seine „Nachgeschichte“ in den österlichen Mahlfeiern. Wenn wir also in unserer Untersuchung von Eucharistiefeier sprechen, dann meinen wir damit im allgemeinen die eine eucharistische Mahlfeier der Urkirche, die von den obengenannten Wurzeln herkommt und deren Gestaltwerdung H. Schürmann überzeugend dargestellt hat<sup>6</sup>. Es geht uns hier vor allem um ein tieferes theologisches Verständnis der „Erscheinungen“ des Auferstandenen beim gemeinsamen Mahl nach Ostern, aus dem sich allmählich die Eucharistiefeier der Urkirche entwickelt hat. Was also die Traditionsgeschichte der Abendmahls-

<sup>4</sup> Vgl. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 6. Aufl. S. 285 ff.

<sup>5</sup> F. Hahn, *Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung*, in: *Evg. Theol.* 27 (1967) S. 339.

<sup>6</sup> H. Schürmann, *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier*, in: *MüThZ* 6, 1955, S. 107–131.

berichte im engeren Sinn angeht, so setzt unsere Untersuchung die Ergebnisse von H. Schürmann<sup>7</sup> als erwiesen voraus, zu denen u. a. auch W. Marxsen in seinen frühen Jahren<sup>8</sup> und F. Hahn<sup>9</sup> (mit Einschränkungen) – trotz J. Jeremias<sup>10</sup> – gekommen sind.

## I. Hermeneutische Vorüberlegungen

Viele theologische Arbeiten beginnen heute mit einer ausführlichen Darbietung und Exegese des „Schriftbefundes“ über das jeweilige Thema. Daran schließt sich dann noch – wenn überhaupt – eine Art theologischer Reflexion an, in der die Schriftaussagen in ihrer Relevanz für die systematische Theologie und für die Verkündigung weiter durchdacht und als mögliche Antwort auf eine heutige Problematik aktualisiert werden. So weit, so gut. Die Heilige Schrift ist wohl die „qualifizierte Zeugin des Evangeliums“ (W. Kasper), weil sie Zeugin des „Anfangs in der Fülle“ (J. A. Möhler) ist, d. h. weil in ihr das Zeugnis des normativen apostolischen Anfangs der Kirche bewahrt ist<sup>11</sup>. Deswegen bleibt sie für alle Zeiten die entscheidende Richtschnur, der „Kanon“ jeder Theologie und Verkündigung des Evangeliums. Diese Einsicht in die Funktion der Schrift darf jedoch nicht als Vorwand für eine gewisse methodische Kurzschlüssigkeit in der Theologie benutzt werden. Und es ist eine Täuschung, zu meinen, man könne erst einmal eine „saubere“, historisch-kritische Exegese (das heißt praktisch eine „allgemeingültige“ Exegese) treiben und im Anschluß an sie eine gerade heute aktuelle systematische Reflexion anstellen. Hier sollte man von den hermeneutischen Überlegungen H. G. Gadamer einiges lernen<sup>12</sup>.

Von der Heideggerschen Erkenntnis des innerlich notwendigen „hermeneutischen Zirkels“ ausgehend, trifft Gadamer zwei m. E. für das Verstehen von Geschichte und geschichtlichen Zeugnissen entscheidende Bestimmungen. Die eine nennt er „Vorgriff der Vollkommenheit“<sup>13</sup>. Damit meint er – kurz gesagt – die

<sup>7</sup> *Der Paschamahlbericht Lk 22, 15–18*, Münster 1953 (NTA XIX, 5); *Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19–20*, Münster 1955 (NTA XX, 4); *Jesu Abschiedsrede Lk 22, 21–38*, Münster 1956 (NTA XX, 5); *Der Abendmahlsbericht Lk 22, 7–38*, Paderborn 1955; *Die Anfänge der christlichen Osterfeier*, in: ThQSchr 131 (1951) 414–425; *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeyer* a. a. O.; *Die Eucharistie als Repräsentation und Applikation des Heilsgeschehens nach Joh 6, 53–58*, in TThZ 68 (1959), 30–45; 108–118; *Joh 6, 51 c – ein Schlüssel zur großen johanneischen Brotrede*, in: BZ (NF) 1958, 244–262.

<sup>8</sup> W. Marxsen, *Der Ursprung des Abendmahls*, in: Ev. Theologie 12 (1952/53) 293–303. In seinem späteren Schriftchen: *Das Abendmahl als christologisches Problem*, Gütersloh 1963, hält er zwar noch die Priorität des Lk/P1-Traditionsstranges, hält sie aber auch für eine »ätiolog. Kultlegende«, die so nicht auf Jesus zurückzuführen ist.

<sup>9</sup> F. Hahn, *Die alttestamentlichen Motive in der christlichen Abendmahlsüberlieferung*, a. a. O.

<sup>10</sup> J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1960<sup>8</sup>.

<sup>11</sup> W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965, S. 110 ff.

<sup>12</sup> H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965<sup>2</sup>.

<sup>13</sup> Ebd. 277 ff.

Erwartung, mit der wir stets an einen Text herantreten, nämlich daß er einen Sinn, eine irgendwie „vollkommene Einheit von Sinn“ enthält. Und zwar einen Sinn, der auch uns verständlich ist, weil wir in einer Gemeinsamkeit mit der gemeinten Sache stehen. Diese Gemeinsamkeit wird uns vermittelt – wenn auch notwendig gebrochen und „verfremdet“ – durch das Stehen in einer gemeinsamen Tradition oder – universal bzw. ontologisch gewendet – durch die Sprachlichkeit des Menschen.

Diese Sinn-erwartung wird inhaltlich bestimmt durch den „Horizont“ – der zweite für uns bedeutsame Begriff –, das heißt durch die jeweilige geschichtliche Fragesituation, die der Leser innerhalb der „Wirkungsgeschichte“ eines Textes einnimmt. Dieser „Horizont“ setzt sich konkret zusammen aus den „Vorurteilen“ bzw. den „Vorverständnissen“, die ich notwendig von der gemeinten Sache habe, und die ich aus meiner geschichtlichen Stellung (mit all ihren philosophischen, theologischen, geisteswissenschaftlichen, politischen, soziologischen, kulturellen usw. Implikationen) innerhalb der Geschichte der Überlieferung beziehe. Dieser „Horizont“ ist nun, wenn er wirklich etwas Fremdes „verstehen“ will, nicht starr und gewaltsam nivellierend, sondern beweglich, in ständiger Umbildung und Korrektur durch die Sache selbst begriffen. Geschichtliches Verstehen ist somit „Verschmelzung der Horizonte“ (S. 289), nämlich meines gegenwärtigen mit dem im Text begegnenden vergangenen Horizont.

Auf unsere Frage angewandt, haben diese Überlegungen einige Bedeutung. Wenn wir die Texte der Schrift lesen, die von der Auferstehung Jesu, von den Erscheinungen des Auferstandenen, von der Eucharistie sprechen, dann stehen wir dabei mit unserem Fragen und Verstehen in einem ganz bestimmten Verständnishorizont, der sicher nicht der der Schrift ist. Was z. B. Leib bedeutet, oder was Tod und Auferstehung, was „Erscheinung“ des Auferstandenen, was „Gegenwart“ des Erhöhten in der urkirchlichen Eucharistiefeyer, was Eucharistie überhaupt bedeuten, das ist für uns entscheidend bestimmt sowohl von unseren heutigen anthropologischen Erkenntnissen wie auch von der langen Überlieferungsgeschichte der normativen Schriftinterpretation in der Kirche. Insofern sind Philosophie und Dogmatik durchaus legitime, ja unentbehrliche „Auslegungshilfen“ (W. Kasper) für die Schrift. Jedoch gerade dieser Horizont unserer Vorverständnisse ist „kein Fixum, vor dem es nur Unterwerfung gäbe“<sup>14</sup>. Unser theologisches Vorverständnis, das uns heute die Schrift neu und besser zu verstehen helfen soll, liest keineswegs willkürlich in „aktualisierender Anbietung“ (Gadamer) das in die Schrift hinein, was es dort finden will. Nein, es soll sich selbst von der Schrift her und ihrem Verständnis-Horizont, der sich ja einigermaßen mit historisch-kritischen Methoden eruieren und damit „wissen“ (aber noch lange nicht „verstehen“!) läßt, stets in Bewegung bringen, in Frage stellen, korrigieren oder bestätigen lassen. Wenn sich in diesem Verstehensprozeß am Ende ein Entwurf einer Sinneinheit herausstellen wird, der das *Ganze* des überlieferten Textes in seiner Wahrheit als für uns sinn-voll verstehen läßt, dann haben wir das geleistet, was uns heute an Auslegung möglich ist.

<sup>14</sup> W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, a. a. O. S. 120.

Diese Überlegung rechtfertigt wohl unser weiteres methodisches Vorgehen: Wir werden zunächst in hermeneutischer Redlichkeit unser theologisches Vorverständnis von Auferstehung, Eucharistie usw. darstellen, um damit – in reflektierter Ausdrücklichkeit – an die Texte der Schrift heranzutreten und sie auszulegen. Es soll uns auf eine „Spur“ weisen, auf der wir die Texte „besser“, das heißt in ihrer für uns heute gültigen Wahrheit „verstehen“ können (was über jede bloße Information über die „Meinung“ bzw. das „Verständnis“ des damaligen Verfassers zweifellos weit hinausgeht).

## II. Das theologische Vorverständnis

Eine Form heutigen theologischen Verständnisses von „Auferstehung“ versucht, die biblische Anthropologie mit einer neuzeitlichen personalistischen Anthropologie zu vermitteln.

### 1. Vorbereitende theologische Aussagen über den Tod des Menschen

Wir skizzieren zunächst kurz einen Gedanken K. Rahners über den Tod, der uns für unsere Frage wichtig zu sein scheint<sup>15</sup>. Der menschliche Tod bietet einerseits die Erfahrung der äußersten Ohnmacht, des völligen Ausgeliefertseins an ein von außen kommendes Widerfahrnis – anderseits geschieht gerade in dieser Erfahrung die Vollendung menschlicher Freiheit. Denn wenn der Mensch nicht völlig passiv wie ein Tier verendet und wenn mit dem Tod nicht einfach alles aus ist (was uns die biblischen Verheißungen anzunehmen verbieten), wenn der Tod also wirklich das geschichtliche Ende einer menschlichen Person ist, dann kann der Mensch diese Erfahrung des Verfügtseins annehmen oder ablehnen; er kann sie zu einem freien Ja machen gegenüber dem verfügenden Gott oder zu einem letzten Ausdruck seiner Selbstbehauptung, die sich Gott versagt. Er kann dies Geschehen an ihm zur letzten Tat seines Gehorsams und seiner geschöpflichen Demut Gott gegenüber machen und so sein *ganzes* Leben (weil hier das Ganze seines Lebens unwiderruflich und endgültig „auf dem Spiel steht“) in diese „Grundentscheidung“ integrieren – was natürlich nicht unbedingt im Augenblick des biologischen Todes geschehen muß, ja meistens da nicht geschieht; dort vollzieht sich die notwendige leibhaftige „Ratifizierung“ und Einlösung dieser Entscheidung. Das demütige Ja zu dieser totalen Verfügung Gottes, das der Mensch als Geschöpf umfassend eben nur gegenüber (nicht erst „in“) seinem Tod vollziehen kann, bringt damit das ganze Tun des Menschen in seinem Leben zur „Vollendung“. Das heißt: im so angenommenen Tod wird das „end-gültig“, und zwar unwiderruflich und unüberholbar, was der Mensch als Person *ist*, zu dem er sich in Gnade und Freiheit gemacht hat. Diese End-gültigkeit der Person bleibt im menschlichen Tod jedoch grundsätzlich „verhüllt“; das heißt die Ohnmacht, die

---

<sup>15</sup> K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1963<sup>4</sup>; ders.: Art. „Tod“ im LThK 10, Sp 221–226.

dem Tod gleichwesentlich wie die Freiheit zugehört, läßt den Menschen nie wissen, ob seine endgültig gewordene Entscheidung wirklich ein ganzes Ja seiner Liebe oder ein überdecktes, nicht eingestandenes Nein seines Egoismus Gott und den Menschen gegenüber war.

## 2. Zum theologischen Verständnis von:

### a) Tod und Auferstehung Jesu

In der Theologie ist die Auffassung heute verbreitet, Tod und Auferstehung Jesu als zwei „Phasen“ eines einzigen, innerlich zusammengehörigen Geschehens zu begreifen<sup>16</sup>. Von unseren Überlegungen über den menschlichen Tod her wird das verständlich. Jesu innerste Wirklichkeit war sein Dasein „für die Vielen“, und das bis zum „äußersten“, bis zum Tod „für“ seine Freunde. Diese seine Liebe zu uns bestand nun konkret in seinem Gehorsam, in seiner Liebe zum Vater: Er liebte uns, indem er als *Mensch* sich selbst ganz für Gott entschied und sich ganz in seine Verfügung gab. Wir standen in der Sünde (als dem widergöttlichen Machtbereich) der Selbstüberhebung, der Ablehnung, des Hasses Gott gegenüber und deswegen im „Tod“. Jesus hat in seiner Liebe zu uns diese Sünde, diesen Haß und damit auch diesen „Tod“ als Machtbereich der Sünde ganz, bis zur Vollendung überwunden; denn er hat sich in seinem Leben und in seinem Tod ganz der Verfügung Gottes anheimgestellt, er hat ganz den Willen und damit auch die Liebe und damit das Leben Gottes in sich aufgenommen, in sich gleichsam „einströmen“ lassen, in sich als Menschen und damit in das Gesamt der menschlichen Wirklichkeit. Weil er in seiner menschlichen Freiheit seine ganze Person dem Geheimnis des Willens und Erbarmens Gottes anheimgegeben hat (sein Tod), darum ist von da an die menschliche Wirklichkeit und ihre Geschichte als ganze „grundlegend“ in die Verfügung der Liebe Gottes, das heißt in sein Leben eingegangen. Diese „erlösende“ Tat Christi ist in seinem Tod endgültig, für „alle Zeit“ gültig geworden; er *ist* in Ewigkeit das „Für-die-Vielen“-Dasein; er *ist* die in seinem Leben und Sterben frei getätigte Hingabe an die Menschen im Gehorsam zum Vater. Und das ist zugleich die „Auferstehung Jesu“. Sie ist nicht eine an den „verdienstvollen“ Tod Jesu angehängte „Belohnung“ durch den Vater, eine neue Episode, die der vorigen einfach nachfolgt. Nein, die „Auferstehung Christi ist nicht ein anderes Ereignis *nach* seinem Leiden und nach seinem Tod, sondern – bei aller zeitlichen Erstrecktheit, die ein inneres Moment auch an der einheitlichsten und unauflösbarsten Tat eines raumzeitlichen Menschen ist – die Erscheinung dessen, was im Tod Jesu geschehen ist: die getane und erlittene Übergabe der ganzen Wirklichkeit des einen leibhaftigen Menschen an das Geheimnis des erbarmend liebenden Gottes durch die gesammelte, über das ganze

<sup>16</sup> Dazu „exemplarisch“: K. Rahner, *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit*, in: Schriften z. Th. IV, 157–172; ders.: *Auferstehung Christi*, LThK 1, Sp. 1038–41; vgl. auch K. Barth, *Kirchl. Dogmatik* IV, 2, S. 136 ff; 156 ff; H. U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium Salutis* III, Z, S. 133–319 (auch separat erschienen: *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln 1969). Dieser Beitrag konnte nicht mehr eingesehen werden.

Leben und das ganze Dasein verfügende Freiheit Christi. Karfreitag und Ostern können dann als zwei wesentlich aufeinander bezogene Aspekte eines streng einheitlichen Ereignisses des Daseins Christi erscheinen<sup>17</sup>. Jesus ist auferstanden heißt dann: Er ist als Mensch, der die Liebe und den Willen Gottes – die ja das *Leben Gottes selbst* sind! – ganz angenommen hat, end-gültig und „für die Vielen“ grundlegend in dieses Leben Gottes eingegangen (vgl. 2 Kor 13, 4; Röm 6, 9), in die „Herrlichkeit des Vaters“.

Aber – so könnte man fragen – wird in dieser Deutung die *leibliche* Auferstehung Jesu nicht doch zu stark auf den „personalen Kern“ reduziert? Wie kann man der Gefahr einer unbiblischen Spiritualisierung entgehen? Nun, zunächst ist festzuhalten, daß auch im Zusammenhang der Auferstehung „Leib“ im biblischen Sprachgebrauch nicht einfach im Gegensatz zu „Seele“ steht, etwa als eine körperlich-materielle „Gegensubstanz“<sup>18</sup>. Die „Auferstehung von den Toten“ betrifft den ganzen Menschen, ihn selbst in seiner leibhaftigen Personalität; davon zeugen sowohl die evangelischen Erscheinungsberichte wie auch Paulus, besonders im 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes. Von einer theologischen Anthropologie her<sup>19</sup> ließe sich die leibliche Komponente der Auferstehung vielleicht so erklären, daß die wesentlich *menschlichen* Funktionen des Leibes (so z. B. unersetzliches „Medium“ jeder mitmenschlichen Kommunikation zu sein, die auf Gemeinschaft zielt, wie auch jedes geschichtlichen „Wirkens“ in der Welt, das auf ein „Werk“ als sichtbaren Ausdruck und bleibendes Ergebnis hinzielt) samt ihren Objektivationen (die eben als solche zum Menschen gehören) notwendig mit in die personale Endgültigkeit und Ewigkeit des Menschen eingehen. Das bedeutet, daß „Auferstehung von den Toten“ notwendig auch ein „soziales“ und ein „kosmologisches“ Geschehen ist, das nicht einfach eine private Seligkeit einer autarken „Seele“ meint, sondern eine Vollendung menschlicher Gemeinschaft und menschlicher Weltgestaltung miteinschließt (vgl. 1 Kor 15, 23; Röm 8, 19–23). Und diese Vollendung besteht darin, daß der Mensch mit all seinen Gemeinschafts- und Weltbezügen *und* ihren Objektivationen in das „Leben Gottes“ aufersteht, daß gerade in diesen seinen Bezügen die schöpferische, von jeder Verslossenheit und Vergleiblichkeit befreiende Macht der Liebe Gottes zum Ausdruck kommt, so sehr, daß sie allein, eben das lebensschaffende „Pneuma“ Gottes, und nicht mehr das sünden- und todverfallene „Fleisch“ des Menschen die alles durchformende und gestaltende Kraft der ganzen menschlichen Wirklichkeit sein wird.

So wenig wir uns das konkret vorstellen können, so scheint es doch der Sinn des Ausdrucks *σῶμα πνευματικόν* 1 Kor 15, 44 ff. und auch der eigenartigen Dialektik der evangelischen Erscheinungsberichte zu sein, die ständig zwischen einem „Spiritualismus“ und einem „massiven Realismus“ schwanken, ohne daß es mög-

<sup>17</sup> Rahner, *Dogmat. Fragen zur Osterfrömmigkeit*, S. 165 f.

<sup>18</sup> J. Schmid, Art. „Leib“ im LThK 6, Sp 899–902; E. Schweizer, Art *σῶμα* im ThW VII S. 1024–91; vgl. Ratzinger, Einführung in das Christentum, S. 297 ff.

<sup>19</sup> Vgl. K. Rahner, *Geist in Welt*, München 1957<sup>2</sup>; J. B. Metz, Art. „Leib“ im LThK 6, Sp 902–05; J. Splett, Art. „Leib, Leib-Seele-Verhältnis“ in: *Sacr. Mundi* III, Sp 213–219 (dort weitere Literaturhinweise.)

lich wäre, diesen Widerspruch einseitig oder harmonisierend aufzulösen. Die leibliche Auferstehung Jesu ist Grund und Beginn dieser Vollendung (vgl. 1 Kor 15, 20): Seine im Tod geschehene Hingabe „für die Vielen“ ist durch die schöpferische Lebensmacht Gottes (πνεῦμα), der sich Jesus total anheimgab und öffnete, aus ihrer geschichtlichen Begrenztheit und Einmaligkeit zu einer universalen, alle Menschen und Zeiten und Räume umfassenden Gültigkeit („ein für allemal“) befreit worden. Er *ist* die endgültig-bleibende und unbegrenzt umfassende Hingabe „für die Vielen“, die als solche selbst erst vollendet sein kann in der universalen Vollendung dieser „Vielen“ (vgl. 1 Kor 15, 20: Erstlingsfrucht der Entschlafenen) und ihrer Welt, wenn sich einmal Gottes Wille und Gottes Liebe, also sein Leben so „durchgesetzt“ haben, daß wirklich „Gott alles in allem“ ist (1 Kor 15, 28). Die Auferstehung Jesu impliziert als leibliche Auferstehung die „Neue Schöpfung“ der Welt, die „Neue Stadt“, den „Neuen Himmel und die Neue Erde“. Mit diesen Bildern umschreibt die Schrift, daß die Auferstehung Jesu auch ein „soziales“ und „kosmologisches“, eben ein „leibhaftiges“ Geschehen ist, das den ganzen Menschen Jesus mit seiner Geschichte und seinem „Werk“ (in seiner universell gültigen Solidarität mit allen Menschen) betrifft und deswegen seine Brüder, die Menschen mit ihrer Geschichte und der Welt als ihrem „Werk“, in die Vollendung der „Neuen Schöpfung“ einbezieht. Von daher haben auch erst Kirche und Sakramente als innerweltliche Darstellung dieses Geschehens ihren Sinn und ihre Notwendigkeit.

Durch diese Deutung wird keineswegs geleugnet, daß die Auferstehung Jesu primär die Tat Gottes ist, des Gottes, der „die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft“ (Röm 4, 17). Auferstehung Jesu ist nach dem Zeugnis des Neuen Testaments und der ganzen weiteren christlichen Überlieferung vor allem „Auferweckung“ durch Gott; es ist *die* neue Schöpfungstat Gottes, die Mitte seiner heilsgeschichtlichen „Großtaten“ (Apg 2, 11). „Der Jesus von den Toten auferweckt hat“ – das wird gleichsam zu einem „Ehrentamen“ Gottes (Schniewind) im Neuen Testament<sup>20</sup>. Dabei ist nicht an einen Rückruf ins irdische Leben gedacht (vgl. Apg 2, 31; 13, 34); die Auferweckung wird vielmehr verkündet als „Aufgang des toten Jesus Christus in die Lebensmacht Gottes“<sup>21</sup>. Wie aber geht das zusammen mit der oben dargelegten Theorie von der Auferstehung als in Erscheinung-Treten des Todesgeschehens Jesu? Nun, die Auferweckung Jesu durch Gott ist ja gerade nicht ein einfaches Wiederbeleben eines Leichnams, also eine Aktion Gottes an einem toten, passiven Ding; nein, sie ist Tat Gottes an einer gestorbenen *Person*, und sie kann deswegen auch nur personal vollzogen werden, das heißt nicht unter Ausschaltung, sondern gerade unter Einbeziehung der (vollendeten) menschlichen Freiheit. Das ist ja das Wesen göttlicher Schöpferkraft und darin der göttlichen Heilsordnung: daß sie den Menschen zur eigenständigen Wirklichkeit freigibt. Die „Priorität“ göttlichen Handelns bleibt dabei insofern immer gewahrt, als des Menschen Leistung vor allem im freien „Geschehen-Lassen“ des Willens Gottes an sich besteht, im Sich-lieben-Lassen von der

<sup>20</sup> Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Einsiedeln 1968.

<sup>21</sup> Ebd. S. 26.

Liebe Gottes. Und dieses „Sich-Einlassen auf die Verfügung Gottes“ (Rahner) erreicht gerade im demütigen Übernehmen des Todes seinen äußersten Höhepunkt: Hier ist des Menschen höchste „Passivität“ gefordert und darin seine höchste „Aktivität“ vor Gott gelungen. Und deswegen zeigt sich hier auch Gott in seiner höchsten Aktivität als der Schöpfer, „der die Toten lebendig macht und das, was noch nicht ist, ins Dasein ruft“: Das völlige Sich-Überantworten des Menschen an die Verfügungsmacht seines Schöpfers *ist* das Leben, das dieser Schöpfer seinem Geschöpf schenkt, *ist* die Herrlichkeit des Weizenkornes, das in die Erde fällt und viel Frucht bringt. Daß dieses Leben und diese Herrlichkeit in „Erscheinung“ tritt, das heißt in die Erfahrung des Menschen (vor allem des „Betroffenen“ selbst und anderer) eintritt, und zwar anders („verklärt“) als vorher im Leben und Sterben, ist etwas „Neues“. Aber das nicht als etwas inhaltlich neu zu dem Geschehen Dazukommendes, sondern eher ein „die-Augen-geöffnet-Bekommen“ für die eigentliche „Tiefendimension“ des Geschehens, ein Offenbaren der wirklichen (im Tod verborgenen und nur erhofften) Herrlichkeit der Liebe und ihrer letzten Hingabe. Daß es diese „Tiefendimension“ der Liebe gibt und daß sie einmal offenbar wird, das ist zweifellos ein unableitbares Geschenk Gottes, so unableitbar wie die Tatsache, daß es Gott überhaupt gibt und daß er die Liebe ist und daß er die Menschen in seine Geschichte der Liebe einbezogen hat und dadurch die menschliche Liebe Partizipation seiner eigenen Liebe, das heißt seines eigenen Wesens und seiner eigenen Herrlichkeit sein läßt.

#### b) Gegenwart des Auferstandenen in der Eucharistie

Von diesen Überlegungen aus lassen sich nun auch leicht die neueren Versuche verstehen, die Gegenwart Christi in der Eucharistie zu erklären<sup>22</sup>. Christus hat im Abendmahl die Gaben von Brot und Wein zu reinen Zeichen seiner Anwesenheit in der Geschichte erklärt; in ihnen ist die Gabe seines am Kreuz hingegebenen Leibes zu allen Zeiten „gegenwärtig“. Diese Gegenwart Christi ist real. Das heißt nicht einfach „lokal“, so wie ein Gegenstand räumlich „vorhanden“ ist. Es meint eine personale Gegenwart, das heißt so wie eine Person für Personen da ist: also in der „Gestalt des gegenseitigen Sich-Hingebens und Füreinander-Wirkens von Gott und Menschen“<sup>23</sup>. Christus ist da in seiner ganzen Person, das heißt er selbst in seiner „durch das Kreuz hindurchgegangenen Liebe, in der er sich selbst (die „Substanz“ seiner selbst): sein von Tod und Auferstehung geprägtes Du als heilschaffende Wirklichkeit uns gewährt“<sup>24</sup>. Es ist der auferstandene Herr, der sich mit seiner ganzen *Geschichte* uns anbietet, der sich in seinem „Für die vie-

<sup>22</sup> Vgl. K. Rahner, *Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles*, in: Schriften z. Th. IV S. 357 ff.; E. Schillebeeckx, *Die Eucharistische Gegenwart*, Düsseldorf 1967; O. Semmelroth, *Eucharistische Wandlung*, Reihe Entscheidung 58, Kevelaer 1968; Powers, *Eucharistie in neuer Sicht*, Herder 1968.

<sup>23</sup> Semmelroth, *Eucharistische Wandlung*, a. a. O., S. 24.

<sup>24</sup> Ratzinger, *Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie*, in ThQ Schr 147 (1967) S. 154.

len“ den Menschen gewährt. Eucharistie bezieht sich auf dieses heilsgeschichtliche Handeln Gottes mit den Menschen. Im Abendmahl als einem „Tat- und Realgedächtnis“ (H. Schürmann) der äußersten Hingabe Jesu in seinem Tod wird dieses Ereignis des Kreuzes in seiner jetzigen, das heißt in seiner end-gültigen, bleibenden Wirklichkeit als Auferstehung des Gekreuzigten für uns immer neue „leibhaftige“ Gegenwart. Eucharistie ist wirklich „Ostersakrament“; das heißt jetzt: sie ist das geschichtlich manifeste und wirkende Zeichen der bleibenden Anwesenheit Christi, des Gekreuzigten und Auferstandenen als des uns end-gültig Liebenden und für uns Daseienden.

Von hier aus ist es nicht mehr weit zum paulinischen Verständnis der Kirche als „Leib Christi“<sup>25</sup>. Indem sich Christus in seinem Kreuzes- und Auferstehungsleib den Menschen darbietet, gibt er ihnen teil an seiner Liebe und Hingabe „für die vielen“. Das, was er im Abendmahlssaal als neues Gebot seinen Jüngern gegeben hat: „Liebet einander so, wie ich euch geliebt habe“, das gibt er im gleichen Abendmahl – im Zeichen des Brotes und Weines – auch als neue Gabe. Es ist Teil-Gabe an seinem Kreuzes- und Auferstehungsleib, an diesem Ereignis der „Liebe bis zur Vollendung“<sup>26</sup>. Dadurch werden die Vielen „*ein Leib*“ (1 Kor 10, 17), Leib Christi, des Gekreuzigten und Auferstandenen. Christus nimmt uns durch diese Teilgabe (Koinonia) in seinen „Leib“ der Auferstehung hinein (vgl. 1 Kor 6, 17); besser: sein Kreuzes- und Auferstehungsleib setzt sich in der Geschichte fort in der Gemeinschaft derer, die diesen seinen Leib im Abendmahl empfangen. Die Kirche wird so der innerweltlich erfahrbare Ausdruck dafür, daß Jesus „leiblich“ auferstanden ist; denn in ihrem (vor allem sakramentalen) Tun läßt sie die Hingabe Christi für die Welt immer neu geschichtliche Gegenwart werden und zeigt darin zugleich die in der Auferstehung Jesu schon begonnene Vollendung der Welt durch das Leben Gottes „zeichenhaft“ an. Als innerweltlich anwesende und diese Welt als ganze verwandelnde Gestalt der Liebe des gekreuzigten und „leiblich“ auferstandenen Christus wird sie im eigentlichen Sinn „Leib Christi“<sup>27</sup>.

Zusammenfassend läßt sich wohl sagen, daß in diesen Ausführungen deutlich wurde, wie eng die heutige Theologie das Verhältnis von Tod, Auferstehung und Eucharistie/Kirche sieht. Sie kann sich dabei mit Recht auf die Schrift berufen, vor allem auf die johanneische Theologie der Verherrlichung und die paulinische Theologie vom Leib Christi (σῶμα Χριστοῦ) bzw. vom Geist-Leib (σῶμα πνευματικόν). Die Frage ist nun: Kann uns dieser „Verständnishorizont“ helfen, die Texte im Neuen Testament, die – allgemein gesprochen – von Mahlzeiten mit dem Auferstandenen sprechen, tiefer zu verstehen?

<sup>25</sup> Vgl. Schweizer, Art σῶμα im ThW NT VII, S. 1065; H. Schlier, Art. „*Leib Christi*“ im LThK 6, Sp 907–910. In diesen ausgezeichneten Artikeln findet man die ganze einschlägige Literatur.

<sup>26</sup> Vgl. Joh 13, 1.

<sup>27</sup> Dazu Schweizer, σῶμα, ThWNT VII, S. 1064 ff

## III. Auslegung der neutestamentlichen Texte

## Vorbemerkungen:

a) Wir beschränken uns hier auf solche Texte, die von „Erscheinungen“ des Auferstandenen im Zusammenhang mit einer Mahlzeit handeln. Es läßt sich also von dieser recht schmalen exegetischen Basis her (die zudem fast ausschließlich der lukanischen oder johanneischen Tradition angehört) keine allgemeine und umfassende Aussage über die „Erscheinungen“ des Auferstandenen machen. Es soll nur an dieser einen bestimmten Form der überlieferten Ostererscheinungen gezeigt werden, in welche Richtung eine Interpretation dieser und anderer Erscheinungen vielleicht gehen könnte (wenn auch eine einheitliche Deutung aller Erscheinungen bei der großen Verschiedenheit der Texte und bei der inneren Dialektik der Auferstehungswirklichkeit selbst schlechterdings nicht möglich scheint). Deswegen werden wir im Rahmen dieser Untersuchung vieles offen lassen müssen.

b) Die Texte, auf die wir eingehen werden, sprechen mit Ausnahme von Lk 24, 13 ff. nicht ausdrücklich von der Eucharistie, sondern höchstens von einem gemeinsamen Essen. Es finden sich meist nur ein paar Hinweise, die einen Zusammenhang mit der liturgischen Praxis oder der Theologie der Eucharistie in der Urkirche vermuten lassen. Dennoch kann eine Reflexion auf den Zusammenhang von Erscheinungen und nachösterlichen Mahlzeiten, die ja zweifelsohne eine Wurzel der sich allmählich entwickelnden eigentlichen Eucharistiefeyer der Urkirche waren, m. E. einiges Licht auf den Charakter der Erscheinungen werfen. Wenn wir diesem Zusammenhang nachgehen, stellen wir damit gleichsam historische und theologische „Querfragen“ zur eigentlichen Aussageabsicht der Verfasser. Aber solche „Querfragen“ gewähren oft mehr Einsicht in das erzählte Geschehen als ein einfaches Feststellen der Aussageabsicht der Verfasser, die ja – gerade in den Ostererzählungen – sehr stark durch ganz bestimmte Fragesituationen und Anliegen der Gemeinden geformt und entwickelt worden ist. So stützt sich unsere Interpretation keineswegs nur auf Lk 24, 13 ff.; wir lassen uns vielmehr von der ausdrücklichen Aussage dieser Perikope leiten, um auch in anderen Texten Hinweise zu finden, die – mehr indirekt – in die gleiche Richtung weisen.

## 1. Die Emmausperikope Lk 24, 13–35

Aufgrund formgeschichtlicher Beobachtungen der literarischen Eigenart dieser Perikope ist man sich in der neueren Exegese weithin einig darüber, daß diese Stelle – es handelt sich vor allem um die Verse 30 und 31 – von

der Eucharistie spricht<sup>28</sup>. Die Hauptgründe dafür seien hier kurz aufgeführt.

a) Der Ausdruck „*Brotbrechen*“ wird in der Urkirche für das eucharistische Mahlhalten gebraucht. Im palästinensisch-jüdischen Raum wurde damit entweder nur das Zerreißen des Brotfladens durch den Vorsitzenden des Mahles am Beginn der eigentlichen Hauptmahlzeit bezeichnet oder auch der ganze religiös-rituell geprägte Vorgang dieses Zerreißens (Brot in die Hand nehmen, den Lobspruch sprechen, Brechen des Brotes, Verteilen an die Mahlgenossen). Jedoch wurde im Judentum nie das ganze Mahl so genannt<sup>29</sup>. Diesen Gebrauch finden wir auch noch im Neuen Testament bei den Abendmahlberichten und bei den Erzählungen von den wunderbaren Speisungen. In der Apostelgeschichte nun begegnen wir einem neuen, „christlichen“ Gebrauch dieses Terminus; er bezeichnet das gesamte christliche Gemeinschaftsmahl, das entweder in Verbindung mit der Eucharistie oder nur als Eucharistie gefeiert wurde (Apg 2, 42. 46; 20, 7. 11). Der Grund für diese eigenartige Benennung dürfte wohl in der einzigartigen Neuinterpretation des Mahles durch die „Deuteworte“ Jesu zum Brot beim Abschiedsmahl liegen, wodurch dieser Gestus und dieses Brot einen ganz neuen, „christlichen“ Sinn bekommen haben und so dominierend für das ganze Gemeinschaftsmahl wurden. Eine Bestätigung dieser Deutung geben 1 Kor 10, 16 und zwei Zeugnisse aus nachapostolischer Zeit: Didache 14, 1 und Ignatius ad Eph 20, 2<sup>30</sup>. Man kann sagen, daß „der alte palästinensische Ausdruck „Brotbrechen“ ein sehr alter, ja wahrscheinlich der älteste Name für das neue gottesdienstliche Gemeinschaftsmahl der Urchristenheit, das Abendmahl, geworden ist“<sup>31</sup>.

b) Lk gebraucht in V. 30 fast die gleichen Termini, die aus der *Abendmahlstradition* bekannt sind: „er nahm das Brot, sprach den Lobspruch, brach es und gab es ihnen“. Die Anklänge an die alte liturgische Tradition sind deutlich.

c) Die *Stellung*, die dieser Vers im Ganzen der Emmausperikope einnimmt, weist auf ein eucharistisches Verständnis dieses Mahles hin. Denn

<sup>28</sup> Vgl. J. Kremer, *Die Osterbotschaft der vier Evangelien*, Stuttgart 1968<sup>2</sup>, S. 60–72; Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin o. J., S. 442–48, Durrwell, *Die Auf-erstehung Jesu als Heilsmysterium*, Salzburg 1958, S. 334; H. Dupont, *Le repas d'Emmaus*, in: *Lumière et Vie* 31 (1957) S. 77–92; Orlett, *An Influence of the early Liturgie upon the Emmaus Account*, C. B. Quart. 21 (1959) S. 212–19; Grassi, *Emmaus revisited*, in: C. B. Quart. 26 (1964) S. 463–67; Jeremias, J., *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1960<sup>3</sup>, S. 113 Anm. 4.

<sup>29</sup> Jeremias, *Abendmahlsworte* a. a. O.

<sup>30</sup> Zum genaueren Nachweis verweise ich auf K. Wennemer, *Das heilige Abendmahl*, Frankfurt/M 1968/69 (Vorlesungsmanuskript), S. 29–42; vgl. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1957, S. 157 f; 523 f.

<sup>31</sup> Behm, Art. *Κλάω* im ThWNT III, S. 726–43; Zit. S. 729.

„beim Brotbrechen“ werden den Jüngern die „Augen aufgetan“. Und das wohl kaum, weil Jesus eine besondere Art hatte, das Brot zu brechen, oder einen eigenen, besonderen Lobspruch sprach<sup>82</sup>, sondern einfach deswegen, weil dieses Brotbrechen in sich etwas Besonderes, ein die Augen zur Erkenntnis des Auferstandenen öffnender Vorgang war. Es geht hier primär nicht um ein sinnliches Sehen, sondern um ein Aufschließen der blinden, uneinsichtigen und trägen Herzen zur Erkenntnis (ἐπέγνωσαν) des Auferstandenen. Dies aber kann – nach der Aussageabsicht der Perikope – wohl kein gewöhnliches Mahl vermitteln, sondern eben nur das „Herrenmahl“.

d) Das *literarische Genus* der Perikope gibt den Ausschlag zugunsten der vorgetragenen Deutung. Die Charakterisierung als Legende<sup>83</sup> trifft zwar einzelne Züge der literarischen Gattung dieser Erzählung, wird aber, wie auch Lohse zugibt, dem eigentlichen Aussagegehalt der Erzählung in keiner Weise gerecht. Aber auch die Einstufung dieser Erzählung unter „Erlebnisberichte privater Art“ (ähnlich wie die Szene mit Maria Magdalena Joh 20, 14 ff.), die zwar „wertvolle Perlen aus dem Schatz der Gemeinderinnerungen (sind) und von der Osterfrömmigkeit der Tradenten zeugen“, im übrigen aber „nicht zu der ‚amtlichen‘ Ostertradition zählen, sondern zum frommen Erzählungsgut einer Gemeinde“, eine solche (wohl doch etwas abwertende) Einstufung trifft m. E. nicht das Ganze der literarischen Eigenart der Perikope<sup>84</sup>. Zwar liegt hier nicht ein streng historischer Bericht vor, der wortwörtlich eine biographische Erinnerung zweier Jünger wiedergeben will. Es geht primär um eine religiöse Unterweisung an gläubige Christen aus der Generation des Lukas, um eine apostolische Paränese, wie man jetzt zum Glauben an den Auferstandenen kommen kann<sup>85</sup>. In historisierender Form verarbeitet Lukas in diese

<sup>82</sup> Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, a. a. O.

<sup>83</sup> Gunkel, *Genesis*, 3. Aufl., S. 193 f; Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 6. Aufl., S. 310 ff. B. hält die Emmausperikope „ihrem Gehalt nach vor allem wegen V. 21 für die älteste der synoptischen Auferstehungsgeschichten“, ebd. S. 314; Lohse, E. *Die Auferstehung Jesu im Zeugnis des Lukasevangeliums*, Neukirchen 1961, S. 31.

<sup>84</sup> Ph. Seidensticker, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten*, Stuttgart 1968<sup>2</sup>, S. 75.

<sup>85</sup> Vgl. J. Kremer, *Die Osterbotschaft der vier Evangelien*, Stuttgart 1968<sup>2</sup>, S. 69; Orlett, *An Influence of the early Liturgie upon the Emmaus Account*, a. a. O., S. 215 („Apostolic Teaching“); Dupont, *Le repas d'Emmaus*, in: *Lumière et Vie* 31, 1957, weist diese Geschichte zwar auch einer frommen, erbaulichen Privatüberlieferung zu („histoire émouvante, ou édifiante“ S. 82), aber er erkennt doch den eminent theologischen, und das heißt den zentral apostolischen Sinngehalt dieser Perikope (anders als Seidensticker). Deswegen würde ich mit Orlett eine Erinnerung aus privaten urchristl. Kreisen höchstens als „letzte Quelle“ annehmen, die aber in ihrer jetzigen Gestalt eine entscheidend-redaktionelle Umgestaltung auf Grund der apostolischen Lehrunterweisung erhalten hat.

Paränese, gleichsam zur Veranschaulichung, eine Tradition über eine Begegnung zweier Jünger, die nicht zu dem engeren Kreis der Zwölf zählten, mit dem Auferstandenen. Dieser führt sie selbst durch seine Schriftauslegung und vor allem das Brotbrechen zum Glauben an ihn, zur vollen Christusgemeinschaft. Wir brauchen hier nicht auf die verschiedenen alttestamentlichen und hellenistischen Motive einzugehen, die Lukas zur Ausgestaltung der Tradition benutzt (etwa das Motiv des schriftauslegenden Wanderapostels; das des unbekannt wandernden Gottes; das Motiv der in Form eines haggadischen oder halachischen Midrasch beschriebenen vorbildlichen Handlung eines bedeutenden Mannes, z. B. eines Rabbi, usw.). Die jetzt vorliegende literarische Form einer sog. „Sakramentsparänese“ wird noch deutlicher durch eine Gegenüberstellung unserer Perikope mit der Erzählung aus der Apostelgeschichte über die Bekehrung des Kämmerers der äthiopischen Königin Kandake (Apg 8, 26–39)<sup>36</sup>. Die entscheidende Gemeinsamkeit beider Texte liegt in dem gleichen Weg, der zum Glauben an den auferstandenen Herrn und zur vollen Gemeinschaft mit ihm führt: Die auf Christus hin gedeutete ganze Schrift des Alten Testaments und – als *Höhepunkt* – der Empfang eines Sakramentes (beim Kämmerer die Taufe, bei den Emmausjüngern die Eucharistie; denn das dürfte durch die auffallend parallele Gestaltung der Erzählungen wohl jetzt sicher mit dem „Brotbrechen“ gemeint sein). Durch eine so gestaltete Erzählung will Lk am Beispiel zweier Jünger seinen Lesern zeigen, wie Jesus ihnen ganz nahe sein kann, ohne „irdisch-körperlich“ zugegen zu sein, so wie man ihn früher gekannt hatte; wie ihr Herz „brennen“ kann bei der geistgelenkten Erklärung der Schriften des Alten Testaments, die ihnen das von Gott bestimmte Schicksal Jesu aufdecken; vor allem aber, wie sie durch das gemeinsame „Brotbrechen“ zur vollen „Erkenntnis“ des Auferstandenen, und das heißt eben zur gläubigen Einsicht in seine neue, reale Gegenwart kommen können.

Über den historischen Hintergrund der Emmausperikope läßt sich wenig ausmachen. Es ist jedenfalls kaum eine solche „Erscheinung“ des Auferstandenen gemeint wie die unmittelbar sich anschließende im Saal (Lk 24, 36–43); die Unterschiede in der Gattung, im „Sitz im Leben“ und in der Aussageabsicht sind zu deutlich. Vielleicht knüpft der Evangelist an eine Begegnung von Jüngern mit einem unbekanntem Wanderer an, durch dessen „geistgelenkte“ Schriftauslegung diesen bei der anschließenden gemeinsamen Mahlfeier die Augen gegen allen Zweifel geöffnet wurden für das Schicksal des auferstandenen Gekreuzigten. Jedenfalls läßt sich die

<sup>36</sup> Ich verweise auf das Schema bei Kremer, *Osterbotschaft* a. a. O. S. 69; vgl. Dupont, a. a. O.; Grassi, *Emmaus revisited*, in: C. B. Quart. 26 (1964) S. 464.

Frage nicht einfach abweisen, ob hier *nur* eine religiöse Unterweisung an solche vorliegt, die den Herrn selbst nicht mehr als Auferstandenen gesehen haben und deswegen von Lk an die apostolische Schrifterklärung und die urkirchliche Eucharistiefeyer verwiesen werden, gleichsam als „Ersatz“ der „amtlichen“ Erscheinungen des Auferstandenen vor den ersten Zeugen. Sollte diese Paränese vielleicht an diese Zeit des Anfangs erinnern? Und könnten nicht auch unter den ersten Ostererfahrungen solche gewesen sein, die im Umgang mit der Schrift des Alten Testaments und im gemeinsamen Feiern des Brotbrechens gemacht wurden, Erfahrungen, die dann in der apostolischen Unterweisung an den Gestalten der Emmausjünger exemplifiziert wurden? Vielleicht verstärkt sich diese Vermutung (mehr kann es nicht sein), wenn wir noch andere Texte heranziehen, die von Erscheinungen des Auferstandenen in Verbindung mit einem Mahl berichten.

## 2. Die Erscheinung am See Tiberias Joh 21, 1–14

In diesem Nachtragskapitel des Johannesevangeliums sind zweifellos sehr viele und verschiedene Motive zusammenkomponiert. Wir gehen hier nicht auf die traditions- und redaktionsgeschichtlichen Fragen ein<sup>37</sup>, sondern begnügen uns mit der jetzt vorliegenden (endredaktionellen) Aussage der Verse, die auf das eigenartige Frühmahl Bezug nehmen. Mit diesem Mahl, das in V. 9 und V. 13 erwähnt wird, ist sicher nicht ein gewöhnliches Essen gemeint – hier ist ja von einer „Offenbarung“ die Rede: V. 1! In V. 9 ist ganz unvermittelt von einem gebratenen Fisch und von Brot die Rede, ohne daß erzählt würde, woher die Speisen kommen und wer das Essen zubereitet hat. Im Gegenteil: Die Verse 5 und 6a weisen ja gerade auf den Zweck des Unternehmens hin, Fische für eine Mahlzeit zu fangen. Auf geheimnisvolle Weise aber ist dieses Mahl schon vor dem erfolgreichen Abschluß der Ausfahrt bereitet. Es soll doch offensichtlich damit ausgesagt werden, daß dieses Mahl eine *Gabe* ist, die der Auferstandene seinen Jüngern bereithält, ohne davon abhängig zu sein, was diese ihm bereitstellen. Diese Annahme wird bestätigt durch die Verse 12/13, in denen Jesus die Jünger zu diesem Mahl einlädt. Dabei wird die zwiespältige Haltung der Jünger beschrieben: Sie wissen, daß hier ihr Herr zugegen ist und wagen doch nicht zu fragen, ob er es wirklich sei. „Es soll das eigentümliche Gefühl gezeichnet werden, das die Jünger angesichts des Auferstandenen befällt: er ist es und er ist es doch nicht; er ist nicht der, den sie bisher ge-

<sup>37</sup> Vgl. dazu Bultmann, *Johannesevangelium*, Göttingen 1956<sup>14</sup>, S. 542–56; Kremer, a. a. O., S. 115–33; Barrett, *The Gospel – according to St. John*, London 1955, S. 479–485.

kannt hatten, und doch ist er es!<sup>38</sup>. Diese zwiespältige Erfahrung klärt sich dann beim Mahl, in dem – ähnlich wie in Emmaus – die Selbstoffenbarung ihren Höhepunkt erreicht. Dieses Mahl wird eingeleitet durch eine typisch johanneische Wendung, die gar nicht in die (rein äußere) Situation hineinpaßt: „Jesus kommt.“ Wie schon öfter in den Erscheinungsberichten (Joh 20, 19. 24. 26) spielt der Verfasser hier auf das im Evangelium häufig erwähnte „Kommen“ des Sohnes in die Welt an, zumal auf das – in den Abschiedsreden – für die Zukunft verheißene Kommen (Joh 14, 3. 18. 28; 21, 23). Diese feierliche Einleitung paßt dann auch ganz zu den folgenden Worten, in denen erzählt wird, wie Jesus den Jüngern das Mahl reicht: „Und er nimmt das Brot und gibt es ihnen, und den Fisch in gleicher Weise.“ Die Ähnlichkeit zu Joh 6, 11, dem Wunder der Brotvermehrung, ist deutlich. Und wie die jetzt vorliegende Komposition des ganzen 6. Kapitels des Johannesevangeliums eine (mehr oder weniger hintergründige) eucharistische Sinngebung hat<sup>39</sup>, so soll sicher auch hier eine Beziehung zum eucharistischen Mahl hergestellt werden: Der Auferstandene hält Mahlgemeinschaft mit seinen Jüngern, und diese Mahlgemeinschaft ist ein „Abbild des Herrenmahles“<sup>40</sup>. Wiederum, wie in Lk 24, 13 ff., ist also die (hintergründig eucharistische) Mahlgemeinschaft der Ort, an dem die Erkenntnis der Selbstoffenbarung des Auferstandenen geschieht, und zwar als *Höhepunkt* einer vorher nur erst geahnten, zwiespältigen Erfahrung seiner Nähe (vgl. Joh 21, 4. 12; Lk 24, 16. 32).

3. Es bleibt uns jetzt noch, auf einige andere Stellen kurz hinzuweisen, die einen Zusammenhang zwischen Eucharistie und Ostererscheinungen andeuten.

#### a) Apg 1, 4

Nach den Einleitungsversen der Apostelgeschichte erzählt Lk – gleichsam als Exemplifizierung von V. 3 – ein Gespräch des Auferstandenen mit seinen Jüngern, das er mit „Im Beisammensein mit ihnen“ (συναλιζόμενος) einleitet. Es dürfte heute klar sein, daß damit ein gemeinsames Essen gemeint ist; denn dieses Verb läßt sich von ἄλς ableiten und heißt genau: „zusammen mit jemand (Salz) essen“<sup>41</sup>. Interessant ist, daß in den Pseudo-

<sup>38</sup> Bultmann, *Johannesevangelium*, a. a. O. S. 549.

<sup>39</sup> H. Schürmann, *Joh 6, 51 c*, a. a. O., S. 244–262.

<sup>40</sup> Bultmann, *Johannesevangelium*, S. 550; vgl. Barrett, a. a. O. S. 483; Kremer, a. a. O., S. 121 f; 132. – Eine Bekräftigung dieser Deutung könnte noch darin liegen, daß in dem Fisch vielleicht ein Symbol für Christus selbst gebraucht wird. Aber das ist sehr unsicher (vgl. Bultmann, *Johannesevangelium* S. 550 Anm. 2).

<sup>41</sup> Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1957, S. 112, Anm. 2; Vgl. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich 1950, S. 19.

klementinen (Recogn. 7, 2 und Hom. 13, 4) das (dort aus Brot und Salz bestehende) eucharistische Abendmahl mit diesem Ausdruck bezeichnet wird<sup>42</sup>. Ob in Apg 1, 4 auch schon eine eucharistische Andeutung vorliegt, ist kaum auszumachen. Es genügt uns, festzuhalten, daß hier eine Erscheinung des Auferstandenen beim gemeinsamen Mahl erwähnt wird.

b) Apg 10, 41

Im Zusammenhang mit der Taufe des Kornelius läßt Lk den Petrus erklären, wie der auferweckte Herr von Gott den vorherbestimmten Zeugen „überzeugend“ sichtbar „gemacht“ wurde: „Wir durften nach seiner Auferstehung von den Toten mit ihm essen und trinken, und er gab uns den Auftrag, vor dem Volk zu verkünden und zu bezeugen . . .“. Es ist die Frage, ob hier nur (späte) lukanische Zeugnistheologie vorliegt, die die besondere Stellung der ersten Auferstehungszeugen in der Kirche pointiert herausheben will, oder ob nicht vielleicht doch auch eine geschichtliche Erinnerung an die ersten Ostererscheinungen mitspricht. Es scheint – gerade im Zusammenhang mit den anderen lukanischen Texten – doch von einer gewissen Bedeutung, daß Lk hier in Verbindung mit dem Zeugnisgeben von der „überzeugenden“ Mahlgemeinschaft mit dem Auferstandenen spricht. Ob die so ausführliche Redeweise: „mit ihm gegessen und mit ihm getrunken“ bereits ein eucharistisches Verständnis dieses Mahles andeutet, kann nicht von vornherein abgewiesen werden. Denn für das Ganze der „normalen“ Mahlgemeinschaft hätte der erste Terminus allein schon genügt (vgl. Lk 15, 2; Apg 11, 5; Gal 2, 12), während gerade für die eucharistische Tischgemeinschaft das gemeinsame Essen *und* Trinken betont werden mag<sup>43</sup>. Ich glaube, man kann Cullmann recht geben, wenn er feststellt, „wie eng der Auferstehungsgedanke überhaupt mit der Erinnerung an jene Ostermahlzeiten mit dem Erscheinenden verknüpft war“<sup>44</sup>.

c) Joh 20, 19 ff.; Lk 24, 36 ff. (Mk 16, 14)

Bei diesen Stellen möchte ich nur auf ein paar Beobachtungen hinweisen, die in dieselbe Richtung deuten. Die erste Erscheinung Jesu vor den Jüngern<sup>45</sup> geschah nach diesen Erzählungen in einem Raum, wo sie sich versammelt hatten (wozu?). Bei Joh steht noch die Zeitangabe „am ersten Wochentag“ (τῆ μὲ σαββάτων). Hier hat sich eine alte liturgische Tradition

<sup>42</sup> Haendchen, a. a. O.

<sup>43</sup> Vgl. A. Kassing, *Auferstanden für uns*, Mainz 1969, S. 42 f.

<sup>44</sup> Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich 1950, S. 19.

<sup>45</sup> Ob das nun die elf Apostel oder ein weiterer Jüngerkreis waren, interessiert uns in diesem Zusammenhang nicht. Vgl. dazu Barrett, *The Gospel*, a. a. O. S. 472.

niedergeschlagen, die mit diesem palästinensischen Terminus sowohl den Auferstehungstag wie auch (deswegen) den Tag der urchristlichen Eucharistiefier benannte. Die zeitliche Anknüpfung mit der folgenden Thomasperikope geschieht durch die Zeitangabe „nach acht Tagen“ (V. 26); Jesus offenbart sich den Jüngern also jeweils an den (später sog.) „Herrentagen“, an denen sich die Gemeinde, das heißt die Empfänger dieser Botschaft des Evangeliums, zur gemeinsamen Eucharistiefier versammeln. Ob diese Zeitangaben im Text aus der liturgischen Praxis heraus formuliert wurden, oder ob diese Praxis aus einer alten geschichtlich-erinnerten Ostertradition heraus erwachsen ist (also aus gemeinsamen Mahlfeiern, bei denen sich „Erscheinungen“ des Auferstandenen ereigneten), schließt sich offensichtlich nicht gegenseitig aus!

Ein anderer Aspekt legt die Nähe dieser Perikope zur liturgischen Tradition nahe: Die Erwähnung der Seite Jesu, die bei Joh (vgl. 19, 34 f.) nicht nur irgendein beliebiges Wiedererkennungszeichen bedeutet. Nein, hier soll Jesus ausgewiesen werden als der, der am Kreuz Sühne für die Sünde der Welt geleistet hat und dabei zugleich zum Spender des lebensschaffenden Geistes wurde, und der dieses Heil und diesen Geist – unter den Zeichen von Blut und Wasser – den Gläubigen gibt; und diese Zeichen deuten an, wie dieses Heil jetzt und jederzeit den Gläubigen vermittelt wird: in den Sakramenten der Taufe und der Eucharistie<sup>46</sup> (vgl. 1 Joh 5, 6–8!). Der Auferstandene ist gerade als der Gekreuzigte der „Verherrlichte“, der den Geist spendet (Joh 7, 38 f.; vgl. 20, 22!); und dieser „Geist ist es, der Leben wirkt“ (Joh 6, 63), das Leben, das Jesus in der Gabe seines Fleisches „für das Leben der Welt“ schenkt (Joh 6, 51). Vielleicht läßt sich von diesen Beobachtungen her die vorsichtige Vermutung äußern, daß hier eine von johanneischer Theologie gestaltete Fassung einer Erscheinung des Auferstandenen beim gemeinsamen (eucharistisch gedeuteten) Mahl der Jünger vorliegt. Jedenfalls werden die Freude der Jünger und der Glaube des Thomas (20, 28) ganz ausdrücklich vom Zeigen der Hände und der Seite Jesu her motiviert. Das dürfte bei dem starken symbolischen Verständnis gerade der Seitenwunde im Johannesevangelium nicht zufällig sein, sondern eher bewußt den Glauben der Gemeinde auf die von dieser offenen Seite herkommenden Sakramente der Taufe und der Eucharistie verweisen. Wenn diese Deutung stimmt, dann dürfte die Sinnspitze dieser und der nachfolgenden Thomasperikope nicht allzuweit von den

---

<sup>46</sup> Vgl. J. Kremer, *Osterbotschaft* a. a. O., S. 104 ff; Bultmann, *Johannesevangelium* a. a. O. S. 525; Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster 1960; J. Heer, *Der Durchbohrte*, Rom 1966, S. 119.

lukanischen Erzählungen Lk 24, 13 ff.; Apg 8, 26 ff. und auch nicht von der Tiberiaserscheinung Joh 21, 1 ff. entfernt liegen.

Die Parallelgeschichte dazu bei Lk 24, 36–43 ist ganz von dem (apologetischen) Motiv beherrscht, die geschichtliche Realität des Auferstandenen, seine Identität mit dem Gekreuzigten und sein ganz neues Leben gegen jeden Doketismus („kein Gespenst“) zu beweisen. In einem dreifachen „Beweisschritt“ (sehen – betasten – essen) führt der Auferstandene die Zweifelnden zum Glauben an seine Wirklichkeit. Ohne jetzt auf die vielen Fragen der literarischen Gattung, der jüdischen Hintergrundvorstellungen und des historischen Grundes einzugehen, möchte ich nur die eine Frage stellen: Ist es zufällig, daß Lk den entscheidenden (dritten und letzten) „Glaubensbeweis“ im *Essen* eines Fisches durch den Auferstandenen sieht? Kann nicht bei aller (zugegebenermaßen sehr starken) apologetischen Färbung und Übermalung auch hier eine geschichtliche Erinnerung an ein Mahl der Jünger im Hintergrund stehen, bei dem ihnen der Glaube (V. 40!) an den Auferstandenen geschenkt wurde? Durch die apologetische Tendenz der kräftigen Demonstration des „realen“ Auferstehungsleibes konnte aus dem Mahl leicht ein vordemonstrierendes Essen des Auferstandenen werden. Interessant ist, daß spätere Zusätze zum Text (V. 42: „und eine Honigwabe“; V. 43: „und nahm das Übrige und gab es ihnen“)<sup>47</sup> bereits eindeutig in Richtung auf eine sakramentale, eucharistische Mahlgemeinschaft hin interpretieren. Es mag jetzt bei diesen mehr fragenden Hinweisen bleiben.

Die Stelle Mk 16, 14, die wohl eine spätere Zusammenfassung der anderen evangelischen Berichte über diese Erscheinung Jesu vor dem Jüngerkreis ist, scheint unsere Deutung zu bekräftigen. Sie leitet diese Erscheinung nämlich ein mit der Bemerkung: „als sie bei Tische lagen“ (ἀνακειμένοις αὐτοῖς).

Die zusammengetragenen Beobachtungen dürfen den Schluß rechtfertigen, daß zumindest in der lukanischen und in der johanneischen Tradition (die aber beide, sowohl in Lk 24, 13 ff. wie auch in Joh 20, 19 ff. und in Kap 21 alte Traditionen aufgreifen) ein sehr enger Zusammenhang besteht zwischen den Erscheinungen des Auferstandenen und den gemeinsamen Mahlfeiern der Jünger nach Ostern, die zudem noch in einer Terminologie beschrieben sind, die auf eine Nähe zur liturgisch-eucharistischen Überlieferung hinweist.

---

<sup>47</sup> Siehe K. Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart 1964, S. 502 App.

#### 4. Der Zusammenhang der österlichen Mahlgemeinschaft mit den Mahlfeiern des irdischen Jesus und den Eucharistiefiern der Urkirche

Es fällt auf, welche Rolle im irdischen Leben Jesu bereits die Mahlgemeinschaft spielte<sup>48</sup>. In den Evangelien sind uns zahlreiche Berichte oder Gleichnisse oder auch nur Andeutungen (vgl. Mt 11, 9) von – oft feierlichen – Mahlzeiten überliefert, die Jesus nicht nur mit seinen Jüngern, sondern mit Vorliebe auch mit Sündern, Zöllnern und anderen gesellschaftlich und religiös Ausgestoßenen hält bzw. ihnen verheißt. Die Funktion, die diese Mahlzeiten erfüllen, steht in engster Beziehung zur zentralen Verkündigung Jesu: Durch sie konnte Jesus sehr konkret den Anbruch der Gottesherrschaft in seinem Kommen veranschaulichen. Es genügte ihm nicht, die künftige Gottesherrschaft in den apokalyptischen Bildern vom Hochzeitsmahl oder vom himmlischen Mahl (vgl. Mt 8, 11; Lk 14, 16–24) anzukündigen; nein, er nahm sie vorweg in seinen eigenen Mahlfeiern, um gerade den Sündern (Mk 2, 17!) zu zeigen, daß Gott mit ihnen in Gemeinschaft tritt und ihnen seinen Frieden und seine Freude anbietet, im Zeichen des Mahles mit Jesus. In Jesus war Gottes Liebe so nahe gekommen, daß sie schon jetzt mit ihm zu Tische sitzen durften.

Im Abendmahl vor seinem Tod findet diese Reihe von gemeinsamen Mahlfeiern ihren Höhepunkt. Das nicht nur, weil es Abschiedsmahl ist, sondern weil hier von Jesus selbst die neue, auf seinen sühnenden Tod „für die vielen“ hinzielende Sinngebung des Mahles und der Speisen geschieht. Diese neue Sinngebung, ineins mit der eschatologischen Verheißung Mk 14, 25 bzw. Lk 22, 15–18, werden in der Gemeinschaft mit dem Auferstandenen, also in seinen „Erscheinungen“ beim gemeinsamen Mahl, in eigentlicher Weise als „erfüllt“, als eschatologische Realität bereits erfahren. Hier zeigte sich ihnen der Gekreuzigte als lebendiger Herr, in seiner ganzen Herrlichkeit, zu der er durch sein Leiden und Sterben gelangt war (vgl. Lk 24, 26). Es ist der „gekreuzigte Herr“, der sich den Jüngern offenbart (vgl. das Zeigen der Wundmale) und der so die Erfüllung der Abendmahlsverheißung von der Gottesherrschaft antizipierend gewährt (und dadurch zugleich das Verständnis für die „neue Sinngebung“). Wie die Auferweckung Jesu als *das* antizipierende eschatologische Ereignis gesehen wurde, so auch das jetzt bereits „mit ihm Essen und mit ihm Trinken“ (Apg 10, 41). Von daher ist es verständlich, daß sich die spätere

---

<sup>48</sup> E. Lohmeyer, *Das Abendmahl in der Urgemeinde*, JBL 56 (1937), S. 217–52; F. Hahn, *Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung*, in: *Evg. Theol.* 27, 1967, S. 344 ff; vgl. zu diesem Abschnitt auch J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Bd I. 1 (Herder 1955), S. 67–85.

Gemeinde gerade bei ihren gemeinsamen Mahlfeiern als „eschatologische Gemeinde“ verstand, die „unter Jubel“ (Apg 2, 46) das Brot brach und die gegenwärtige Herrschaft des Auferstandenen in ihrer Mitte feierte. Zugleich hält sie aber auch Ausschau nach dem kommenden Herrn, ruft sie ihm ihr hoffendes „Maranatha“ entgegen (1 Kor 16, 22; Offb 22, 20). Die eucharistischen Mahlfeiern der Urkirche leben zugleich in der Freude des bereits erfahrenen „Kommens“ des Auferstandenen *und* in der Hoffnung des noch ausstehenden „bis er kommt“ (1 Kor 11, 26).

#### IV. Deutung des Zusammenhangs zwischen Erscheinung des Auferstandenen und Eucharistie

Wir wenden uns wieder den „eucharistischen Ostererscheinungen“ zu. Läßt sich der aufgewiesene Zusammenhang zwischen Mahlfeier bzw. Eucharistie und Erscheinung des Auferstandenen noch näher erklären? Stimmt es, was Cullmann sagt: „Daß sie sich im Laufe eines Mahles ereigneten, wurde als ein charakteristisches Zubehör der Erscheinungen angesehen“?<sup>49</sup> Ist die (eucharistische) Mahlfeier wirklich nur Zubehör, Rahmen gewesen für die Erscheinungen, oder besteht ein engerer Zusammenhang? Dupont deutet die Richtung an, in der eine Antwort gefunden werden könnte: „Die Eucharistie ist für die Christen das große Zeichen (le grand signe) der Auferstehung des Herrn, das Zeichen, das sie erkennen läßt: Der Herr lebt und ist gegenwärtig“<sup>50</sup>. Ist sie jedoch dieses Zeichen nur für die Christen der nachapostolischen Zeit, die keine „Erscheinungen“ mehr gewährt bekommen? Oder war auch für die Zeugen des Anfangs schon die Eucharistie *ein* „großes Zeichen“ des auferstandenen Herrn? Mit anderen Worten: Bedeuten in den oben angeführten Stellen die „Erscheinungen“ noch etwas über die gemeinsame (eucharistische) Mahlfeier Hinausgehendes, oder sind sie mit ihr – in den entscheidenden Zügen – identisch? Um darauf eine Antwort zu finden, müssen wir jetzt erst kurz untersuchen, was in den Osterberichten mit „Erscheinungen“ gemeint ist.

##### 1. Das Verhältnis von Auferstehung Jesu und Erscheinung

Das Neue Testament versteht unter Auferstehung Jesu ein schöpferisches Handeln Gottes, der den toten Jesus von Nazareth zu neuem Leben in

<sup>49</sup> O. Cullmann, *La signification de la sainte cène dans le christianisme primitif*, RevHist Philrel 1936, S. 1–22; zit. nach Durrwell, *Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium*, a. a. O. S. 334.

<sup>50</sup> Dupont, *Le repas* a. a. O., S. 91.; vgl. M. Barth, *Das Abendmahl*, Zürich 1945, S. 43–51.

Herrlichkeit erweckt<sup>51</sup>. Dieses Handeln spielt sich nicht in absoluter Verborgenheit ab, sondern wirkt in die Geschichte der Menschen hinein; indem es sich selbst der Erfahrung der Menschen kundgibt, das heißt in ihre Welt und in ihre Sprache hinein sich selbst auslegt, wird es zu einem „geschichtlichen Ereignis“<sup>52</sup>. Und diese Selbstausslegung geschieht eben durch die „Erscheinungen“ des Auferstandenen vor bestimmten Zeugen. Insofern gehören die „Erscheinungen“ wesentlich zur „Auferweckung“ als einem heilsgeschichtlichen Geschehen; sie sind nicht irgendwelche sekundäre Folgeerscheinungen, die genauso gut auch hätten wegfallen können. Sie machen die Auferweckung erst wirklich „geschichtlich“, zu einem Geschehen in menschlicher Geschichte. Sie sind jedoch auch nicht nur notwendige Glieder des Interpretaments „Auferstehung von den Toten“, das sich „literarisch“ in die einzelnen Phasen Tod – Begräbnis – leeres Grab – Erscheinung (zur Identifizierung des Auferstandenen mit dem Getöteten) – Himmelfahrt auseinanderfaltet; sie sind mehr als nur literarisch notwendige Stilmittel einer bestimmten Vorstellungskategorie<sup>53</sup>. Das mögen sie durchaus auch sein. Entscheidend aber ist, daß sie – ich möchte sagen – „ontologisch“ notwendig sind im Rahmen der (allerdings) von Gott frei gesetzten Heilsgeschichte. Sonst wäre die Auferweckung Jesu eben nicht die Wende der *Heilsgeschichte*, die neue Schöpfung (vgl. Röm 4, 17; 1 Kor 15, 42 ff.; 2 Kor 5, 17). Um diese enge Beziehung zu verdeutlichen, möchte ich hier einen Ausdruck aus der Ästhetik einführen, nämlich den der „Darstellung“<sup>54</sup>. Ein Kunstwerk ist erst eigentlich „da“, wenn es dargestellt wird, wenn es „für jemanden“ da ist. Und diese Wiedergabe für jemanden ist nicht etwas Zweitrangiges, für das „Sein“ des Werkes Irrelevantes. Nein, „jede solche Darstellung ist ein Seinsvorgang und macht den Seinsrang des Dargestellten mit aus“<sup>55</sup>. Denn solche Darstellung ist immer Selbstdarstellung, das heißt ein Werk tritt in seinem eigentlichen Selbst hervor, wird präsent in der Welt der Menschen und kommt dadurch zu seiner vollen Verwirklichung. Das bedeutet nicht, daß es auf diese oder jene konkrete Darstellung angewiesen ist, um zu „sein“; denn es fällt nicht schlechthin zusammen mit seiner konkreten Darstellung. Darin liegt eben die „spekulative Einheit: eine Unterscheidung in sich: zu sein und sich

<sup>51</sup> Vgl. Rengstorf, *Die Auferstehung Jesu*, Witten 1952; Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Einsiedeln 1968; Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, Stuttgart 1966; Schnackenburg, *Zur Aussageweise „Jesus ist (von den Toten) auferstanden“*, BZ – NF 13, 1969, S. 1–17.

<sup>52</sup> Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, a. a. O. S. 16, 27.

<sup>53</sup> So Seidensticker, *Die Auferstehung Jesu*, a. a. O. S. 16 ff.

<sup>54</sup> Vgl. zum Folgenden Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 103 ff. 130 ff.

<sup>55</sup> Gadamer, a. a. O. S. 133

darzustellen, eine Unterscheidung, die doch auch gerade keine Unterscheidung sein soll<sup>56</sup>. Das Werk ist mit seiner Darstellung „identisch“, insofern es dadurch erst in seine „Wahrheit“ kommt, das heißt in seine konkrete geschichtliche Erfahrbarkeit und Bedeutsamkeit. Und doch geht es nicht in der jeweiligen Darstellung auf; es ist mehr als seine jeweilige „Repräsentation“.

Diese ästhetische Kategorie nun ist nach Gadamer und K. Rahner<sup>57</sup>, die darin Hegel und Heidegger folgen, eine universale ontologische Kategorie, insofern sich jedes Seiende „notwendig ‚ausdrückt‘, um sein eigenes Wesen zu finden“<sup>58</sup>. Die genaue Begründung dieser These mag man bei den genannten Autoren nachlesen. Uns kommt es hier nur darauf an, diese Erkenntnis für das Verstehen der Auferstehung Jesu fruchtbar zu machen. Denn wenn dem so ist, dann ist die Auferstehung Jesu erst in ihrer „Selbstdarstellung“ und das heißt: in ihrer „Erscheinung“ wirklich „da“. Die „Wahrheit“ der Auferstehung offenbart sich in ihrer geschichtlichen Selbstkundgabe, die nicht eine beiläufige Zugabe für den erkennenden Menschen ist, sondern eine „seinsmäßige“ Wirklichkeit des Ereignisses selbst. Wohl bemerkt: die Auferstehung Jesu geht nicht in den Erscheinungen auf, sie fällt nicht einfachhin mit ihnen zusammen; und doch könnte man nicht von „Wirklichkeit“ und damit von „Wahrheit“ der Auferstehung sprechen, wenn in keiner Weise dieser Ausdruck, diese Selbstdarstellung (gleich in welcher Form) geschehen wäre.

Wenn nun die „Erscheinung“ des Auferstandenen seine Selbstdarstellung ist, dann wird sie eben gerade dieses „Selbst“ zum Ausdruck bringen müssen; dann wird sie nicht ein beliebiges Erscheinen sein können, sondern das Geschehen der Auferstehung wird sich darin in seinem eigentlichen Selbst „auslegen“, darstellen, wirklich zur „Erscheinung“ bringen.

## 2. Die Ostererscheinungen im Neuen Testament

Wir müssen uns hier mit einer sehr gedrängten Darstellung begnügen<sup>59</sup>. Der Terminus „er ist erschienen“ (ᾠφθη mit Dativ der Person) spielt im Osterkerygma eine entscheidende Rolle (vgl. 1 Kor 15, 3 ff.; Lk 24, 34; Apg 13, 31). Aus der Septuaginta ist er bekannt für Schilderung von Theophanien. Er drückt meistens aus, daß „eine bisher verborgene Wirk-

<sup>56</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965<sup>2</sup>, S. 450.

<sup>57</sup> K. Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, Schriften z. Th. IV, S. 275–311.

<sup>58</sup> Rahner, a. a. O. S. 278

<sup>59</sup> Ich verweise auf: Michaelis, Art. ὁράω im ThWNT V, S. 315 ff; Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen 1964<sup>3</sup>, S. 186 ff; Rengstorf, *Die Auferstehung Jesu*, Witten 1952 (1967<sup>6</sup>), S. 83 ff; Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, a. a. O., S. 31 ff; vor allem Seidensticker, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten*, S. 38 ff.

lichkeit nun sichtbar, offenbar wird, das heißt aus einem unsichtbaren Hintergrund hervortritt, damit sie gesehen werden kann“<sup>60</sup>. Es ist eine Erfahrung, die nicht vom Menschen her machbar ist, sondern ihm geschenkt wird, wann und wo Gott es will. Meist wird diese Erfahrung mit dem Terminus *kabod*, δόξα, verbunden; denn die „Herrlichkeit“ Jahwes ist das, was für den Menschen vom unsichtbaren Wesen Gottes sichtbar „in Erscheinung“ trat. Die Herrlichkeit Jahwes ist „das je und dann Sinnenfällige an Gott“<sup>61</sup>, das was Gott von sich dem Menschen kundgibt, sei es in Naturphänomenen (Gewitter, Wolke, Feuer) oder in wunderbaren geschichtlichen Ereignissen (vgl. z. B. das Buch Deutero-Jesaja). Hier offenbart sich Jahwe als der Herr und König Israels, hier erscheint er in der „Wucht“ seiner ganzen Heiligkeit und Herrlichkeit. Es ist eine Offenbarung, also keine gewöhnliche empirische Wahrnehmung, und doch ist sie wesentlich „sinnlich“ (sei es optisch oder akustisch) vermittelt gewesen.

Im Osterkerygma des Neuen Testaments dürfte ein ähnlicher Gebrauch dieses Wortes vorliegen. Das wird erhärtet durch zwei andere, im gleichen Zusammenhang gebrauchte Termini: „Gott ließ ihn (den Auferstandenen) sichtbar werden“ (Apg 10, 40), bzw. „Jesus zeigte sich seinen Jüngern“ (Joh 21, 14). Die Nähe zu apokalyptischen Vorstellungen wird durch den Gebrauch des Terminus „Offenbarung Jesu Christi“ (Gal 1, 12. 16) angedeutet. In all diesen Begriffen ist an eine unerwartete, geschenkte Offenbarung durch Gott gedacht, an die „Enthüllung“ eines verborgenen Geheimnisses: Der Auferstandene läßt sich von sich aus unmittelbar „wahrnehmen“. Welcher Art diese Wahrnehmungen sind, wird nicht weiter gesagt. Auch nicht in den evangelischen Ostererzählungen. Die hier begegnende Beschreibung des „Sehens“ oder des „Leibes“ des Auferstandenen weist deutlich auf das ganze andere, kaum Aussagbare der Erfahrungen hin. *Negativ* steht jedenfalls soviel fest:

a) Die „Erscheinungen“ meinen nicht einfach ein Sehen, das auf derselben empirisch-sinnlichen Erfahrungsebene liegt wie etwa das Erlebnis des Todes Jesu. Der Auferstandene läßt sich sehen und entschwindet genauso plötzlich, wie er gekommen ist, er ist „nicht in seine Erscheinung zu bannen“<sup>62</sup>, man kann ihn nicht festhalten, wie man will, er gewährt sich und entzieht sich, wie er will. Sein Erscheinen ist reine *Gabe*. Das wird deutlich in Einzelzügen: Eintreten bei verschlossenen Türen, unerkanntes Auftauchen und Mitgehen (Emmaus, Maria Magdalena), Fremdheit des Auftretens (Verwechslung mit einem Geist bzw. Gespenst), plötzliches Dasein, wie vom Himmel her (Mt 28, 16). Bei aller literarischen Gestaltung dieser

<sup>60</sup> Seidensticker, a. a. O. S. 40

<sup>61</sup> G. v. Rad, Art. δόξα im ThWNT II, S. 241.

Erzählungen wird deutlich, daß sie den Auferstandenen einerseits wirklich als ihn selbst, das heißt den ihnen bekannten gekreuzigten Jesus von Nazareth schildern und andererseits als einen anderen, so wie sie ihn vorher nicht kannten. Die menschliche Sprache scheint diese neue Wirklichkeit nicht fassen zu können (vgl. die vielen Widersprüche und Unstimmigkeiten in den Osterberichten, rein vom historischen Standpunkt aus gesehen!). Diese Beobachtungen werden bestätigt durch Paulus und die Apostelgeschichte, wenn sie von der Damaskuserfahrung sprechen (1 Kor 15, 8; 1 Kor 9, 1; Apg 9, 27; 22, 17) oder wenn Paulus über die Auferstehungsleiblichkeit reflektiert (1 Kor 15, 44: *σῶμα πνευματικόν*). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch die Antwort Jesu auf die Sadduzäerfrage (Mk 12, 18 ff.), wo er seine eigene Vorstellung über die völlig neue Auferstehungswirklichkeit ausspricht.

b) Zum anderen aber sind die Erscheinungen auch nicht gemeinhin in den Bereich der Visionen zu verlegen. Weder die Evangelien noch Paulus geben dazu einen stichhaltigen Anhaltspunkt<sup>63</sup>. Die Evangelienberichte sind nicht einfach Objektivationen seelischer (wenn auch „von Gott gewirkter“) Erlebnisse; das wird weder ihrem theologischen Aussagegehalt noch ihrer literarischen Form gerecht. Ebenso trennt Paulus sein Damaskuserlebnis – das man trotz Marxsen<sup>64</sup> als seine Ostererfahrung wird festhalten dürfen – klar von seinen mystisch-ekstatischen Erlebnissen, von den visionären „Gesichten“, die er 2 Kor 12, 1–4 erwähnt. Die Erscheinung des Auferstandenen ist für ihn Legitimation zum Apostolat und Begründung seiner Verkündigung, seine Visionen aber keineswegs. Es liegt wohl an unserem neuzeitlichen psychologischen Vorstellungshorizont, daß wir gleich immer an Visionen o. ä. denken, wenn wir von „Erscheinungen“ hören. Für unsere Vorstellung scheint sich das wunderbare Sich-Kundtun Gottes hauptsächlich auf derartige visionäre Weise ereignen zu können. Das Alte und das Neue Testament haben da entschieden realistischer gedacht: Gott wirkt nicht primär im Innerseelischen, sondern im Geschichtlichen.

Was kann man nun *positiv* über die Erscheinungen des Auferstandenen sagen? Nun, die Alternative „rein empirisch-sinnlich“ – „rein seelisch-visionär“ ist einfach unzulänglich für die Eigenart dieser Erlebnisse. Es gibt heute in der Exegese eine Reihe besserer Erklärungsversuche, die alle

<sup>62</sup> Schlier, *Über die Auferstehung* ... a. a. O. S. 37.

<sup>63</sup> Vgl. dazu die ausführliche Auseinandersetzung bei J. Kremer, *Das älteste Zeugnis*, a. a. O. S. 54 ff. Ebenso: Michaelis, *Die Erscheinungen des Auferstandenen*, Basel 1944, der die Visionshypothese E. Hirschs entschieden zurückweist. Auch die „objektive Visionshypothese“ von Grass, *Ostergeschehen*, überzeugt nicht; vgl. die Kritik von G. Koch, *Die Auferstehung Jesu Christi*, Tübingen 1959, S. 171 ff., und die von W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Gütersloh 1968, S. 118 ff.

<sup>64</sup> *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, S. 102 ff.

ungefähr in die gleiche Richtung weisen. Es ist da die Rede von einer ganzmenschlichen, personalen Erfahrung und Begegnung, die der Auferstandene gewährt (Schlier), von einem „Gegenüber von Personen“ (Koch), von einem umwandelnden Widerfahrnis, das zum Glauben und Bezeugen führt (Marxsen), von einem Erfahren des „Für-uns-Seins“ Christi (Kassing), von einem Erfahren der Lebensgemeinschaft der Kirche mit dem erhöhten Herrn (Seidensticker) usw. Diese Auslegungen können sich z. B. auf Beobachtungen stützen, daß die Erscheinungsberichte ja keineswegs nur vom „Sehen“ des Auferstandenen handeln – das sie als solches nie genauer beschreiben –, sondern genauso vom Hören seines Wortes und Auftrages, vom Vernehmen seines Grußes, seiner Anrede, seiner Belehrung, ebenso vom Mahlhalten mit ihm, vom Empfangen seines Geistes und seiner Vollmacht, vom Gesendetwerden zur Verkündigung. „Erscheinung“ ist etwas Umfassenderes als nur ein (irgendwie geartetes) Sehen, es ist auch nicht nur ein anonymes Widerfahrnis, das kirchliche Funktionen auslöst und dann nachträglich interpretiert wird<sup>65</sup>. Es ist eine Erfahrung und Begegnung, die die ganze Person des Menschen betrifft, die ihn zu einem in vollem Sinn an Christus Glaubenden macht und ihn in die jetzt entstehende Gemeinschaft der Glaubenden stellt, ja, ihn für die Konstituierung dieser Gemeinschaft „in Verantwortung“ nimmt.

Das Hauptanliegen dieser Deutung ist klar: Es geht darum, die Erscheinungen aus einer isolierten Betrachtung herauszunehmen und sie in die vom Neuen Testament her geforderte enge Beziehung zur Geschichte Jesu einerseits und zur Geschichte der Kirche andererseits zu stellen<sup>66</sup>. Zur Geschichte *Jesu*: Die Erscheinungen sind Offenbarungen des Jesus von Nazareth, der in seinem Leben die Gottesherrschaft angekündigt und sie zugleich in seinem Tun schon gebracht hat (Apg 1, 3–8; Mt 28, 18 ff.); der ans Kreuz ging aus Liebe zu den Sündern, um ihre Schuld zu sühnen im Gehorsam zum Vater (Lk 24, 26. 46): als solcher zeigt er sich (vgl. Joh 20, 20. 27), und zwar lebend in einem neuen Leben der Herrlichkeit (vgl. Lk 24, 26). „Erscheinungen“ sind vor allem Erfahrung dieser den Tod überwindenden Liebe Christi in ihrer ganzen Mächtigkeit und Herrlich-

<sup>65</sup> Das ist eine der Schwächen der sonst recht überzeugenden Darlegungen W. Marxsens (*Die Auferstehung Jesu von Nazareth*); sein entscheidender Fehler liegt m. E. in dem völligen Übergehen der im NT so zentral verkündeten Auferstehung als ein Geschehen, das an Jesus selbst geschieht, das ihn als *Person* in die Herrlichkeit Gottes eingehen läßt. Auferstehung geht eben nicht in ihrer geschichtlichen (= kirchlichen) Selbstdarstellung auf (s. o.).

<sup>66</sup> Es bleibt das große Verdienst der Untersuchung G. Kochs (*Die Auferstehung Jesu Christi*), diesen Bezug der Auferstehung Jesu zur Geschichte stark zu betonen. In der neuesten Publikation von A. Kassing (*Auferstanden für uns*), die ganz ähnliche Gedanken wie unsere Untersuchung entwickelt hat, wird diese Anregung entschieden aufgegriffen.

keit<sup>67</sup>. Zur Geschichte der *Kirche*: Diese Erfahrungen dienen nicht nur und vielleicht nicht einmal primär der Selbstaussweisung Jesu, daß er lebe. Was sollte daraus allein schon folgen? Nein, sie geschehen *in* der Geschichte der Menschen und *für* die Geschichte der Menschen. Die Auferstehung Jesu kommt in ihrer Selbstdarstellung in den Erscheinungen erst dort zur vollen Wirklichkeit, wo sie sich als das Geschick der Menschen wendendes Ereignis kundgibt. Sie führt die „neue Schöpfung“ herauf da, wo sie Menschen für sich „in Beschlag“ nimmt, die sich von dieser „erscheinenden Liebe“ wirklich umwandeln lassen zum Glauben und *senden lassen* zum Lieben, „wie ich euch geliebt habe“ (Joh 15, 12; vgl. damit Joh 20, 21; Mt 28, 20). Diese Deutung läßt sich leicht aus den biblischen Texten belegen; denn fast alle Erscheinungserzählungen haben als Pointe nicht einfach ein „Daß“ der Erscheinung, eine Tatsachenfeststellung, sondern eine Botschaft für die Menschen, sei es direkt als Belehrung, als Bevollmächtigung, als Sendung usw. oder mehr indirekt als Aufweis des Weges zum Glauben an den Auferstandenen (vgl. Lk 24, 13 ff! Joh 20, 26 ff; 21, 1 ff). Jede Erscheinung<sup>68</sup> weist über sich hinaus, und zwar konkret auf die *Kirche* und ihren Dienst an den Menschen.

Läßt sich nun über diese Charakterisierung der Erscheinungen hinaus noch etwas „phänomenologisch“ Näheres sagen? Wie sah denn diese „personale Begegnung“ mit dem Auferstandenen aus? Wo hat sie ihre irgendwie „greifbare“ Komponente? Man hat ja bei dem Wort „personal“ leicht den Eindruck, daß damit alles wieder in den inneren Bereich der Subjektivität verlegt wird und damit die „objektive“ Realität verkürzt wird. Wir müssen uns zunächst darüber im klaren sein, daß wir auf diese Frage in den Texten des Neuen Testaments keine direkte Antwort finden. Denn bei aller Konkretheit der Schilderung haben sie doch keine Auskunft darüber gegeben, „wie“ der Herr z. B. durch verschlossene Türen eintreten, einen Fisch essen, als unbekannter Wanderer oder als Gärtner erscheinen, als Erhöhter sie anreden und senden konnte. Darüber reflektiert keine Erzählung; das ist eben nirgendwo die Aussageabsicht. Es geht immer nur um die *Realität* der Gegenwart des Auferstandenen, um seine *Identität* mit dem irdischen und gestorbenen Jesus, um sein *neues Leben*, um den *Glauben* an ihn und um die von ihm ausgehende *Sendung*. Aber vielleicht können wir gerade von dieser Aussageabsicht her in den Texten etwas Näheres über die Sichtbarkeit dieser Erfahrungen ausmachen.

<sup>67</sup> Vgl. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, a. a. O. S. 35.

<sup>68</sup> Die einzige Ausnahme scheint Lk 24, 36–43 zu bilden; aber auch da kann wohl der ursprüngliche Hintergrund ein zum Glauben führendes (eucharistisches) Mahl gewesen sein (s. o.).

### 3. Die Eucharistie als *eine* Weise der „Erscheinung“ des Auferstandenen

Wir haben oben einerseits eine rein empirisch-sinnliche Sichtbarkeit (die also auch eine Kamera und ein Tonband hätten festhalten können) und andererseits ein rein (subjektiv oder objektiv) visionäres Sehen abgelehnt. Wenn jedoch die Erscheinung des Auferstandenen eine den *ganzen* Menschen ergreifende personale Erfahrung ist, dann kann die leiblich-körperliche Seite darin nicht einfach ausfallen, sondern muß wesentlich mit in diese Erfahrung hineingehören (s. o.); denn sie ist wesentlicher Bestandteil menschlicher Personalität. Und in der Tat, diese „leibliche“ Erfahrung ist für die Auferstehungserscheinung mit konstitutiv. Es fragt sich nur, was „leiblich“ hier bedeutet. Sicher meint es nicht, daß Jesus in derselben greifbaren und sichtbaren Gestalt wie vor seinem Tod unter den Jüngern weilte. Ganz massiv gesagt: Jesus war wohl kaum plötzlich als zwölfter Mann am Tisch, der ähnlich (nur „verklärt“ . . . aber was heißt das denn?) wie früher dasaß und mitspeiste. Eine solche Deutung verbieten die Texte zwar nicht absolut, aber sie scheint bei den apologetischen und kerygmatischen Tendenzen der Erzählungen sehr unwahrscheinlich. Was dann? Sahen sie ihn (visionär, vorstellungshaft) „im Geiste“? Vielleicht; aber wie hätten solche doch sporadischen und mehr traumhaften „Gesichte“ die starke Überzeugung von der Realität des lebendigen Herrn wecken können? Sie scheinen vor allem auch zu wenig tragfähig zu sein für die ihnen wider-fahrene Erfahrung ihrer Sendung. Auch diese Möglichkeit läßt sich nicht absolut ausschließen, aber sie scheint ein zu schwaches Fundament zu sein für die Kirche, die von diesen Ostererfahrungen ihren Ausgang nimmt (vgl. die kirchliche Note fast aller Erscheinungen!). Was bleibt dann noch?

Es bleibt in den von uns besprochenen Fällen die sehr konkrete und „leibliche“ Erfahrung der Mahlgemeinschaft der Jünger. Kann nicht diese Erfahrung das „Medium“ gewesen sein, durch das sich u. a. der Auferstandene als lebendig und gegenwärtig offenbarte? Wir sahen oben, wie häufig sich Erscheinungen beim gemeinsamen Mahl ereigneten. Diese Situationsangabe scheint nicht zufällig oder nebensächlich zu sein<sup>69</sup>. Sie ist m. E. nicht nur der Rahmen, in dem dann das Eigentliche, die „Erscheinung“ geschah, sondern eher selbst das Entscheidende, das die Erfahrung des Auferstandenen vermittelt, und zwar in bevorzugter Weise. Durch diese These werden keineswegs andere vermittelnde Situationen, andere Formen der „Erscheinungen“ des Auferstandenen ausgeschlossen. So lassen sich z. B. die Ersterscheinung vor Petrus, die Erscheinung vor den Frauen oder die vor

<sup>69</sup> Auf die Bedeutung dieser Situation weist ausdrücklich Kassing, *Auferstanden für uns*, a. a. O. S. 148 ff. hin.

den fünfhundert Brüdern, die Begegnung Maria Magdalenas mit dem „Gärtner“, die Selbstoffenbarung Jesu vor Paulus nicht einfach in diesen Rahmen des gemeinsamen Mahles und der dort geschehenen Ostererfahrung einordnen. Es wird durchaus verschiedene „sinnenfällige“ Vermittlungen der Selbstbekundung des Auferstandenen gegeben haben – (z. B. die Erfahrungen im Umgang mit den Schriften des Alten Testaments, die Begegnung mit einem Menschen, in dem man dem lebendigen Herrn begegnete, das Erlebnis einer feststellbaren Erschütterung – z. B. bei Paulus, evtl. auch bei Thomas, das Erlebnis einer überwältigenden Freude oder eines großen Schreckens usw.). Dennoch könnte man vermuten – ohne es hier weiter begründen zu können –, daß auch diese „Erscheinungen“ in einem inneren Zusammenhang mit den „Erscheinungen“ beim gemeinsamen Mahl bzw. im Saal stehen, die sich gleichsam als deren sinngebende, das heißt den neuen Glauben und die daraus entstehende neue „Bewegung“ der Jünger in Richtung „Kirche“ weisende Mitte zeigen – ich verweise nur auf die „kirchengebündende“ Pointe fast aller Ostererzählungen!

Was können wir nun als Gründe für unsere Annahme anführen, daß das gemeinsame Mahl bereits von sich aus zu einer „Erscheinung“ des Auferstandenen werden konnte?

Das gemeinsame Zusammensein der Jünger wird – nach den Berichten bei Lk und Joh (Lk 24, 30. 33. 36; Joh 20, 19. 26; 21. 13) – nicht durch den Auferstandenen selbst herbeigeführt, sondern wird als gegebener Ort der Erscheinungen vorausgesetzt. Es scheint also, wenn wir in dieser Beobachtung eine historische Erinnerung vermuten dürfen, mit Karfreitag bei den Jüngern nicht einfach alles „aus gewesen“ zu sein. Im Gegenteil, es läßt sich eher vermuten, daß die Gemeinschaft der Jünger zu einem gewissen Teil weiterbestanden hat (ob in Galiläa oder in Jerusalem, ist in diesem Zusammenhang belanglos), und daß sie die gemeinsamen Mahlzeiten, die sie von Jesus her gewohnt waren, in irgendeiner Form weitergeführt haben. Dabei nun konnte die Erfahrung der Mahlfeiern mit dem irdischen Jesus (Gegenwart der verkündeten Gottesherrschaft) und vor allem die Erfahrung des letzten Abendmahles (zusammen mit dem Erlebnis des Todes Jesu) *neu* belebt werden zur Erfahrung einer neuen, ganz anderen, aber sehr realen Gegenwart ihres Herrn. Um gleich mögliche Mißverständnisse abzuweisen: Diese Erfahrung meint nicht eine Stimmung oder ein Gefühl, die auf einmal in den Jüngern aufgekommen sind. Jede psychologisierende Erklärung verfehlt völlig das Ziel. Weiterhin ist damit in keiner Weise eine reale, die *Person* Jesu selbst betreffende Auferstehung geleugnet; im Gegenteil, sie wird von unserer Auslegung gerade vorausgesetzt. Denn es geht ja um die geschichtliche Selbstdarstellung

dieses Geschehens an Jesus, wie es sich also in menschlicher Erfahrung selbst kundgetan hat. Und diese Selbstoffenbarung könnte gerade in der Gestalt der gemeinsamen Mahlfeier ihre Mitte gefunden haben; denn diese war bereits vom irdischen Jesus zum Ort der angekommenen Gottesherrschaft und (im Abendmahl) zum Ort der bleibenden Gegenwart seines Todes „für die vielen“ erhoben worden. Wenn nun nach Ostern diese gemeinsamen Mahlfeiern weitergeführt wurden (und das scheint der Fall zu sein), dann war da nicht irgendeine Erinnerung an Vergangenes gegenwärtig, sondern wirklich der lebendige, erhöhte Herr, der durch seinen Tod und seine Auferstehung ganz zur „personifizierten Gottesherrschaft“ geworden war und darum die Macht hatte, diese die Jünger kund werden zu lassen. Die Osterberichte sprechen sehr real von einer neuen Gegenwart des Herrn, die sich nicht in irgendwelche Gefühle oder Erinnerungen auflösen läßt; sie war wirklich ein von „außen“ kommendes „Widerfahrnis“ einer neuen Realität, das den Unglauben und Zweifel der Jünger überwand. Ob nun diese Realität in einer meist doch nur sehr mysteriös verstandenen und im Grunde gerade nicht der Realität angehörenden Weise erfahren wurde oder in der realen Gemeinschaft des Brotbrechens und durch sie, das ist eben die Frage. Mir scheint das zweite wahrscheinlicher; denn die vom irdischen Jesus selbst zur „Repräsentation“ der Gottesherrschaft und des „Neuen Bundes“ in seinem Blute erhobene Mahlgemeinschaft war von sich selbst her dadurch schon der geeignetste und überzeugendste Ausdruck einer Selbstdarstellung des gekreuzigten und als solchen auferstandenen Herrn. Diese vom irdischen Jesus „vorbereitete“ Selbstoffenbarung seines Todes und seiner Herrlichkeit wurde dann vom auferstandenen Herrn (von ihm selbst, nicht von den Jüngern: sie boten in ihren Versammlungen nur den Anlaß, die Grundlage dazu!) als „Mittel“ seines neuen „In-Erscheinung-Tretens“ gebraucht. Nicht als äußerlich hinzukommendes „Mittel“ (was doch wohl die irgendwie visionären „Erscheinungen“ sein würden), sondern als innerlich mit dem Geschehen von Tod und Auferstehung zusammenhängender, real vermittelnder Ausdruck seiner neuen Gegenwart. Diese Deutung von „Erscheinung“ hat sicher den meisten anderen voraus, daß sie den wesentlichen inneren Zusammenhang von Auferstehung und geschichtlichem Erscheinen beachtet. Eine kleine Bestätigung dafür könnte vielleicht auch in dem (nachösterlich erinnerten oder konzipierten) Jesuswort liegen: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18, 20; vgl. damit Joh 20, 19. 26; Lk 24, 36: „da stand er in ihrer Mitte“!). Daß die Jünger in ihrer österlichen Mahlgemeinschaft wirklich diese neue Gegenwart des lebendigen Herrn als Realität erfahren können, kommt nicht aus ihren Gefühlen oder Erwartungen oder Er-

innerungen, sondern ist ganz Geschenk des Auferstandenen. Er läßt sich darin erfahren. Ob das nun im Zusammenhang mit einer starken „Geisterfahrung“ geschah – es dürfte sicher sein, daß gerade in den urchristlichen Versammlungen die von Gott geschenkte Erfahrung des Heiligen Geistes eine große Rolle spielte – oder im Zusammenhang mit einer sehr lebendig erfahrenen Bruderliebe bei der eucharistischen Mahlgemeinschaft (vgl. 1 Kor 16, 1 ff.: Kollekte am ersten Tag der Woche; 2 Kor 8, 9; 1 Kor 11, 27: Der unwürdige Genuß des Opfermahles ist begründet im „asozialen“ Verhalten der Gemeinde! Vgl. die Summarien in Apg), oder ob es bei diesen ersten Mahlfeiern noch zu irgendwelchen außergewöhnlichen „Gesichten“ und „Erscheinungen“ kam, die das Geschehen als Erscheinung des Auferstandenen „eindeutig“ machten, all das können nur Vermutungen bleiben, da wir über die ganz konkrete Situation des Anfangs nach Ostern kaum etwas wissen.

Vielleicht kommt manchen diese Deutung der Erscheinungen als „zu wenig“ vor; konnte daraus wirklich der Osterglaube erwachsen? Mußte nicht doch noch etwas zur eucharistischen Mahlgemeinschaft „dazukommen“, um das Ereignis „klar“ zu machen? Mag sein. Aber wir dürfen nicht einfachhin unsere heutige Eucharistieerfahrung mit der der ersten Wochen und Monate nach Ostern gleichsetzen. Konnte nicht die Anfangserfahrung der Eucharistie, zumal von ihrer Nähe zu den Mahlfeiern mit dem irdischen Jesus und vor allem zu seinem Abschiedsmahl und seinem Todesgeschehen her, gerade diese Bewegung des Glaubens und der Liebe (= Sendung, Kirche) auslösen, die aus der Begegnung mit dem lebendigen Herrn in ihr erwuchs? Sollten dazu wirklich „Erscheinungen“ in Form von Gesichtern und Auditionen oder anderen unerklärlichen „Begegnungen“ besser geeignet sein? Wohl kaum. Ausschließen läßt sich – wie gesagt – das zweite nicht, aber die eucharistische Mahlgemeinschaft, das gemeinsame Brechen des Brotes, das der Herr selbst als seinen hingegebenen Leib bezeichnet hat, und das gemeinsame Trinken des Weines, den der Herr selbst als sein vergossenes Blut bezeichnet hat, konnte m. E. durchaus ein genügend „sprechendes“ und „sichtbares“ Mittel seiner neuen Gegenwart sein.

Vielleicht kann eine traditionsgeschichtliche Beobachtung unsere Deutung bekräftigen: ich meine die Nähe des ältesten Oster- (1 Kor 15, 3 ff.) und des ältesten Abendmahlskerygmas (1 Kor 11, 23 ff.). Beide (und nur sie!) werden bei Paulus mit der stehenden (rabbinischen) Redewendung „ich habe (euch) übergeben“ (παρέδοκα) und „ich habe empfangen“ (παρέλαβον) eingeleitet, was sie als Übernahme und Weitergabe einer festgefügteten Tradition ausweisen. Beide Texte gelten heute allgemein als sehr alte, der frühesten palästinensischen Tradition (sei es der Liturgie, sei es

der Verkündigung) angehörende kerygmatische „Formeln“. Und beide – das ist entscheidend – sprechen vom Tod Jesu „für“ die Menschen („für unsere Sünden“ – „für euch“). Die Bezugnahme auf Jes 53 ist in beiden Traditionsstücken gegeben<sup>70</sup>; sie verstehen also Jesu Tod als Sühnetod für die vielen. Und zwar ist diese Aussage sowohl für das älteste Osterkerygma wie für die älteste Abendmahlstradition zentral. Der enge sachliche, zeitliche und geographische Zusammenhang der beiden Traditionen kann die Annahme rechtfertigen, daß sowohl die älteste Abendmahls- wie die älteste Ostertradition eine „Glaubenserfahrung“ des Todes Jesu als Sühnetod für die vielen voraussetzen. Kann nun diese „Erfahrung“ nicht gerade das – geschenkte ganz neue – „Ein-sehen“ in das Abendmahls- und Todesgeschehen Jesu *bei* der österlichen Mahlgemeinschaft und *durch* sie sein? Und kann dieses auch durch das gemeinsame Mahl vermittelte „Einsehen“ (zusammen mit anderen obengenannten Ostererfahrungen) nicht zugleich das reale „Sehen“ des auferstandenen Gekreuzigten meinen? Oder muß in diesem Rahmen noch etwas „Außergewöhnliches“ hinzukommen? Die Frage ist nur, was. Wiederum, man kann diese Möglichkeit keineswegs ausschließen, aber mir scheint von den Texten her das erstere sicher ein entscheidendes (weil spezifisch christliches und auf Kirche zielendes) „Widerfahrnis“ im Zusammenhang der Mahlgemeinschaft zu sein.

Hier können wir zum Schluß noch kurz auf einen Einwand eingehen, der gegen diese Deutung vielleicht geltend gemacht werden könnte. Wenn eine Reihe von „Erscheinungen“ so verlaufen sind, wie sie oben erklärt wurden, wodurch unterscheiden sich dann noch die Zeugen des Anfangs von allen späteren bis zu uns hin? Haben sie nicht mehr als wir „gesehen“? Darauf ist zu sagen: Erstens sollen ja, wie schon oft betont, durch die hier gebotene Deutung keineswegs alle Erscheinungen auf Eucharistie hin ausgelegt werden. Es gibt nach den Texten noch „phänomenologisch“ andere Selbstoffenbarungen des Auferstandenen, z. B. das Schriftgespräch oder die persönliche Begegnung mit einem Unbekannten, die zur Erscheinung Jesu wird, vor allem auch die Erfahrung der Sendung, das Erlebnis der Freude und der neuen Hoffnung. Man darf die Texte nicht einfach auf *ein* entscheidendes Widerfahrnis oder auch nur auf einen bestimmten „Typ“ von Begegnungen festlegen<sup>71</sup>. Das liegt sicher nicht in ihrer Aussageabsicht. Zweitens ist das „Sehen“ der Osterzeugen ein Wahrnehmen des Offenbarungsgeschehens Christi. Das bedeutet, daß dieses Sehen den

<sup>70</sup> Vgl. E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht*, Göttingen 1955, S. 113 ff.

<sup>71</sup> Deswegen überzeugen in diesem Punkt weder die Darlegungen Marxsens (*Die Auferstehung Jesu von Nazareth*), der alles auf die Erscheinung vor Petrus zentriert, noch die von Seidensticker (*Die Auferstehung Jesu*), der nur die Erscheinung vor der Versammlung der (500) Brüder als geschichtlich annimmt.

Glauben mit einschließt und erst im Glauben ein wirkliches Widerfahrnis, eine personale Erfahrung und Begegnung wird<sup>72</sup>. Der Glaube ist nicht erst eine Wirkung dieser Erfahrung, auch nicht eine an die („objektive“) Erfahrung angehängte („subjektiv-gläubige“) Deutung, nein, der Glaube *ist* diese volle Erfahrung. Deswegen ist es völlig müßig zu fragen, was früher war, das Widerfahrnis oder der Glaube; es gibt wohl eine Entwicklung, eine Geschichte des Glaubens der Osterzeugen, und vielleicht stand am Anfang nur der nicht völlig gestorbene Glaube an den irdischen Jesus, der sich z. B. in den (für die Erscheinungen vorausgesetzten) Versammlungen und Mahlfeiern nach Ostern ausdrückte. Dies konnte dann *von Jesus*, dem Auferstandenen, zu einer wirklich neuen Erfahrung seines neuen Lebens in der Herrlichkeit Gottes erhoben werden. Aber gerade auch dies ist eine Erfahrung, die nur dem Glauben zugänglich ist. Entscheidend ist jedoch, daß diese Glaubens-Erfahrung Geschenk ist, reine Gabe des Auferstandenen, wie auch seine Erscheinungen reine Gabe sind und nicht Produktionen eines man weiß nicht woher entstandenen „Osterglaubens“. Dieser Osterglaube wird in den Begegnungen mit dem Auferstandenen („Erscheinungen“) von ihm „mitgebracht“; das heißt der Auferstandene schenkt den Zeugen in seinem „Erscheinen“ zugleich das „Erkenntnisorgan“ dafür, den Glauben. Das ist auch in der Thomasgeschichte der Fall; ihm werden keine schlüssigen „Beweise“ geliefert, die ihn zum Glauben bringen. Das schließt einfach schon das johanneische Verständnis sowohl des Zeigens der *Seite* und der Hände wie auch des „Sehens“ aus<sup>73</sup>; vor allem aber dann die Antwort des Thomas, die eine Antwort des Glaubens auf die Selbstoffenbarung des erhöhten Herrn ist. Und diese Selbstoffenbarung geschieht nach Johannes stets durch „Zeichen“, die ihr Wesen gerade im Überschreiten jeder empirischen Erfahrungsebene haben. Daß Jesus – nach Johannes – Thomas gegenüber ein solches „Zeichen“ gewirkt hat, das ihn zum Glauben gebracht hat, ist deutlich (V 29); ebenso daß er dieses „Zeichen“ in dieser Deutlichkeit und Mächtigkeit späteren Zeiten nicht mehr so gewähren wird, dürfte wohl auch in der Aussageabsicht des Verfassers liegen<sup>74</sup>. Welcher Art innerhalb der „empirischen“ Erfahrung genau dieses Zeichen vor Thomas war, ist nicht auszumachen. Entscheidend ist jedoch,

<sup>72</sup> Vgl. dazu die ausgezeichneten Darlegungen Kassings (*Auferstanden für uns*), die hauptsächlich diese Identität von Sehen und Glauben der Zeugen aufweisen. Ähnlich Seidensticker a. a. O., bes. S. 126 ff. J. Kremer, *Die Osterbotschaft*, S. 110 ff.

<sup>73</sup> Dazu gut Kremer, *Die Osterbotschaft der vier Evangelien*, a. a. O., S. 110, wie auch Seidensticker, *Die Auferstehung Jesu* . . . a. a. O. S. 134 ff; vgl. De la Potterie, *La notion de témoignage dans St. Jean*, in *Sacra Pagina* II, Paris-Gembloux 1959; R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, HThK XIII/3, Freiburg 1963<sup>2</sup>, S. 52–58; S. 267–271.

<sup>74</sup> Man kann wohl kaum zwei verschiedene Bedeutungen von „sehen“ in V. 29 annehmen; es bedeutet beide Male das Sehen eines „σημεῖον“, eines Zeichens.

daß sowohl für die ersten Zeugen wie für uns der Glaube das eigentliche „Erfahrungsorgan“ des Auferstandenen ist, und diese Glaubenserfahrung ist nicht so verschieden voneinander. Denn unser Glaube an den Auferstandenen ist ja nicht nur und nicht in erster Linie ein psychologisch-menschlicher Akt des Akzeptierens der Glaubwürdigkeit des Zeugnisses der Jünger („sie haben es ja gesehen, sie wissen es also; und da sie ehrliche, glaubwürdige Leute sind, glaube ich ihnen“). Nein, wenn wir wirklich ihrem Zeugnis glauben, dann glauben wir darin doch primär *an den Auferstandenen* und seine lebendige Wirklichkeit damals und heute. Und dieser Glaube wird erst dann geschenkt, wenn man sich auf diese Wirklichkeit des Auferstandenen *heute* einläßt, wenn man sich von ihm lieben und senden läßt zum Lieben und zum Verkündigen dieses Glaubens in der Welt. Daß dieser Glaube sowohl von den ersten Zeugen wie von uns heute gefordert ist, ist klar; und daß dabei der Glaube der Früheren viel leichter sei als unserer, scheint kaum anzunehmen zu sein; die Erscheinungsberichte sprechen deutlich eine andere Sprache. Der Auferstandene gewährte ihnen „Zeichen“ seiner neuen Gegenwart, wohlgemerkt: *Zeichen*, die *geglaubt* werden wollten, nicht Beweise, die gewußt werden konnten.

Dennoch soll hier nicht die Einmaligkeit und Besonderheit der ersten Auferstehungserscheinungen gegenüber aller späteren, auf die lebendige Wirklichkeit und Gegenwart des auferstandenen Herrn bezogenen Glaubenserfahrung geleugnet werden. Die Jünger sind die „von Gott vorherbestimmten Zeugen“ (Apg 10, 41) des Lebens, des Todes und der Auferstehung Jesu, auf deren Zeugnis neben dem „inneren“ Zeugnis des Geistes unser Glaube an den Auferstandenen ruht. Worin liegt nun das Besondere des apostolischen Zeugnisses? Es ist wohl darin zu sehen, daß die Apostel (nach lukanischem Sprachgebrauch) von Anfang an dabei gewesen sind, „von der Taufe des Johannes an bis zu dem Tage, an dem er (der Herr) von uns weg aufgenommen wurde“ (Apg 1, 22), das heißt bis zum Kreuzesgeschehen, und daß sie nun seiner machtvollen und wirksamen neuen Gegenwart im *Zeichen* (z. B. des Brotbrechens, des Schriftgesprächs usw.) innwerden. Sie erkennen und bezeugen die *Identität* des historischen Herrn (des Gekreuzigten) mit dem Zu-neuem-Leben-Erweckten, und aus dieser Erfahrung heraus verstehen sie jetzt erst, was der Herr während seines irdischen Lebens gesagt und getan hat, welchen Sinn sein Tod hatte, ja, wer Er eigentlich ist. Und gerade diese Erfahrung ist das einmalige und bleibende Vorrecht der ersten Zeugen, die dieses Zeugnis der Kirche und ihrer Tradition normierend übergeben. Dieses Glaubenszeugnis übernehmen wir als Vermittlung zu unserem eigenen Glauben an die Wirklichkeit des auferstandenen und auch heute lebenden Jesus von Nazareth. Welche Zeichen nun der Herr für diese „Identitätsbekun-

dung“ gewählt hat, wissen wir nicht für jeden einzelnen Fall genau. Aber eines scheinen unsere Beobachtungen und Reflexionen zu erhellen: *Ein* Zeichen (und vielleicht das entscheidende) seiner neuen Gegenwart war schon im ersten Anfang und ist auch heute noch die gemeinsame eucharistische Mahlfeier der an ihn Glaubenden, auf ihn Hoffenden und ihn Liebenden.

## Die Frage nach dem gnädigen Gott heute

Bernhard Langemeyer, Münster i. W.

Luthers leidenschaftliches Fragen nach dem gnädigen Gott wurde lange Zeit verstanden von seiner individuellen religiösen Sensibilität her. Eine genauere Betrachtung der damaligen allgemeinen Zeitlage führt jedoch zu der Einsicht, daß in Luthers Frage eine religiöse Erfahrung zu Wort kam und theologisch reflektiert wurde, die geradezu epochales Ausmaß angenommen hatte. Es verwundert dann nicht mehr, daß die Predigt vom gnädigen Gott, dessen man allein im gläubigen Vertrauen auf das Wort gewiß werden könne, damals ein so spontanes Echo fand. Sie wurde als befreiende und rettende Gottesbotschaft aufgegriffen.

Um welche epochale Erfahrung handelt es sich? Im damaligen Mitteleuropa waren die Lebensordnungen, die seit Jahrhunderten als Abglanz göttlicher Weisheit und Heilsliebe erfahren und anerkannt wurden, in Auflösung geraten. Diese allgemeine Auflösung schlug sich im religiösen Erleben, das durch die überkommene Frömmigkeit geprägt war, nieder als drohendes Zeichen des Zornes Gottes und des nahen Weltunterganges. Die Folge war eine heillose Angst<sup>1</sup>. Indem Luther den Zugang zum gnädigen Gott allein auf den Glauben, auf den Glauben wider allen Augenschein der Welt und ihrer „Werke“ gründete, machte er damals das Evangelium wieder als Frohe Botschaft vernehmbar.

Wenn mit dem eben Angedeuteten das Koordinatensystem, in welchem die Frage Luthers nach dem gnädigen Gott laut wird, in den Grundlinien

---

<sup>1</sup> Eine reiche Sammlung von Zeitdokumenten hierzu bietet Will-Erich Peuckert, *Die große Wende* (2 Bde.) Darmstadt 1966<sup>2</sup>.