

Thomas P. Föbel

Theologie der Auferstehung – ein fast übersehener fundamentaltheologischer
Ansatz

Bonn 2008

1. Karl Rahner:	2
Theologie der Auferstehung – Anfang der Vollendung der Gesamtwirklichkeit.....	2
1.1 Grundsätzliche Überlegungen zur Glaubensverantwortung bei Karl Rahner	2
1.2 Die Faktizität des Auferstehungsglauben und apostolisches Zeugnis	5
1.3 Der Sinn der Auferstehung Jesu	9
1.4 Der Grund des Oster-glaubens: Das Auferstehungs-geschehen als objektives Heils-ereignis.....	17
1.5 Die Auferstehung als Offenbarungs-ereignis.....	34
1.6 Die Auferstehung als Wunder	50
1.7 Die Verifikation des Auferstehungsgeschehens	56

1. Karl Rahner:

Theologie der Auferstehung – Anfang der Vollendung der Gesamtwirklichkeit¹

RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg i. Br. u.a. 1976 u.ö., 260-274 [= RAHNER, Grundkurs].

RAHNER, Karl, Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit. In: SzTh IV, Einsiedeln u.a. ¹1960, 157-172 [= RAHNER, Fragen].

RAHNER, Karl, Jesu Auferstehung. In: DERS., SzTh XII. Einsiedeln u.a. 1975, 344-352 [= RAHNER, Jesu Auferstehung].

1.1 Grundsätzliche Überlegungen zur Glaubensverantwortung bei Karl Rahner

1.1.1 Einheit von Dogmatik und Fundamentaltheologie

Charakteristisch für Karl Rahners theologischen Grundansatz einer gleichermaßen intellektuell redlichen² wie existentiell³ wirksamen *Glaubensbegründung*, dessen Synthese er in seinem „Grundkurs des Glaubens“⁴ als einer „Einführung in den Begriff des Christentums“ vorgelegt hat, ist ein überall auszumachendes Wechselverhältnis von fundamentaltheologischen und dogmatischen Fragestellungen und Antwortversuchen.

¹ Vgl. GS 39: „Die neue Erde und der neue Himmel.“

² Vgl. RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg i. Br. u.a. 1976 u.ö., 14 [= RAHNER, Grundkurs].

³ Vgl. RAHNER, Grundkurs 298-303.

⁴ RAHNER, Grundkurs.

Glaubensverantwortung beinhaltet „Fundamentaltheologie und Dogmatik in Einheit“⁵, was besonders in seiner Behandlung der Frage nach der „Auferstehung Jesu“ zum Tragen kommt. Dieses Miteinander von Fundamentaltheologie und Dogmatik in bleibender Verschiedenheit gilt grundsätzlich für das gesamte Spektrum der jeweiligen Fachinhalte und wird nicht nur von Rahner gefordert. Ich selbst habe darauf in meiner Habilitationsschrift hingewiesen.⁶

1.1.2 Glaubensfaktum und fundamentaltheologische Reflexion

Unhintergebarer Ausgangspunkt für die „Analysis fidei“⁷ einer *fides quaerens intellectum* bei Rahner ist die *Faktizität* des Glaubens selbst (in den beiden Dimensionen der „fides qua“ und „fides quae“⁸). Seinem gelebten Daseinsvollzug kommt eine schlechthinige Priorität gegenüber der (fundamentaltheologischen) Reflexion auf ihn zu, so wie der Glaube⁹ überhaupt der Theologie logisch und existentiell vorausgeht und nicht von dieser „erzeugt“ wird¹⁰:

⁵ RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg u.a. 1976 u.ö., 21. Vgl. ebd. 287. Vgl. RAHNER, Karl, Zur Reform des Theologiestudiums. Freiburg i. Br. u.a. 1981, 46 [= RAHNER, Reform]. Vgl. RAHNER, Karl, Art. Glaubenszugang. In: SM II, 414-420, 417: Rahner spricht hier von einer Perichorese von Dogmatik und Fundamentaltheologie. Vgl. NIEMANN, Franz-Josef, Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats. Innsbruck, Wien 1984, 382 [= NIEMANN, Jesus].

⁶ Vgl. SONNEMANS, Heino, Seele - Unsterblichkeit - Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie. Freiburg i. Br. u.a. 1984, 14-16.

⁷ Vgl. RAHNER, Grundkurs 20.

Literaturhinweis: Rahners fundamentaltheologischer Grundansatz ist prägnant und übersichtlich dargestellt bei KUNZ, Erhard, Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei). In: KERN, Walter/ POTTMEYER, Hermann J./ SECKLER, Max, Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 4. Tübingen und Basel 2000, 301-330, 317-323 [= KUNZ, Glaubwürdigkeitserkenntnis].

⁸ Vgl. RAHNER, Grundkurs 287. Der Glaubensvollzug richtet sich immer auf eine konkrete Inhaltlichkeit. (Vgl. RAHNER, Karl, Art. Glaube. In: KThW 131-136, 134 [= RAHNER, Art. Glaube].)

Sehr treffend bringt Uwe Gerber das Verhältnis der fides qua und quae bei Rahner zum Ausdruck, wenn er schreibt: „Das Credo lebt aus dem credo, indem das credo seine Rechtgläubigkeit im Credo bezeugt.“ (GERBER, Uwe, Katholischer Glaubensbegriff. Die Frage nach dem Glaubensbegriff in der katholischen Theologie vom I. Vatikanum bis zur Gegenwart. Gütersloh 1966, 266 [= GERBER, Glaubensbegriff].)

⁹ Zum Rahnerschen Glaubensbegriff vgl. SCHREER, Werner, Der Begriff des Glaubens. Das Verständnis des Glaubensaktes in den Dokumenten des Vatikanum II und in den theologischen Entwürfen Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars. Frankfurt a. M. u.a. 1992 [= SCHREER, Begriff].

¹⁰ Vgl. RAHNER, Grundkurs 203. Vgl. RAHNER, Karl, Art. Jesus Christus. In: SM II, 920-957, 922 [= RAHNER, Art. Jesus Christus].

Insofern das „Ja des ganzen Menschen zu der Botschaft Gottes“ aber nur dann gläubig vollzogen werden kann, „wenn es irgendwie verstanden wird“, ist Glaube *nie* ohne jedwede Theologie gegeben. (Vgl. RAHNER, Karl, Zur Theologie des Todes. Mit einem

„*Heil und Glaube* als totales Geschehen des einen und ganzen Menschen *können* von vornherein gar nicht adäquat durch bloße Reflexion (...) *aufgebaut werden*, weil grundsätzlich die Reflexion (...) den unreflektierten Daseinsvollzug nicht adäquat einholen kann und der Mensch nie bloß aus einer Reflexion lebt.“¹¹

Rahners fundamentaltheologische Argumentation wäre demnach grundsätzlich mißverstanden, wenn man davon ausginge, daß durch sie der Glaube an Christus auf reflex-synthetische Weise aufzubauen wäre.¹² Vielmehr geht es bei der Glaubensverantwortung zunächst und ursprünglich darum, den bereits vollzogenen (und immer wieder neu zu vollziehenden) *Glauben* auf „seine eigene *innere* Berechtigung“¹³ zu überprüfen.

1.1.3 Glaubensverantwortung als unverzichtbares Element des persönlichen Glaubens

Fundamentaltheologische Glaubensverantwortung ist demnach zunächst „*apologia ad intra*“ als Selbst-vergewisserung des Glaubens für den Glaubenden selbst.¹⁴ [Sie ist nicht nur für die akademische Welt bestimmt, woraus folgen sollte, daß die Argumente akademischer Theologie auch für das „Volk Gottes“ nachvollziehbar dargestellt werden sollten.] Das Geschehen dieser Selbst-vergewisserung aber ist ein unverzichtbares Moment des personalen *Glaubensvollzugs* selbst, der als *ereignishafter* aus zwei aufeinander verwiesenen Grundelementen konstituiert wird: Diese sind zum einen und primär die dem Menschen angebotene Gnade Gottes in dessen Offenbarung als Selbstmitteilung und zum anderen der freiheitliche Akt, *in* dem und *durch* den der Mensch diese Gnade annimmt.¹⁵ Die freie Entscheidung des Menschen ist damit - ebenso wie die Gnade im Modus des Angebotes - unverzichtbare Bedingung der Möglichkeit dafür, daß der Glaube überhaupt zustande kommt und als solcher für den frei Glaubenden heilswirksam wird.¹⁶ Dennoch hat die Gnade Gottes den Primat *vor* aller Freiheit des Menschen. Wie jede freie Entscheidung beinhaltet aber auch

Exkurs über das Martyrium. Freiburg i. Br. u.a. 1958 [= RAHNER, Theologie des Todes]. Zitate ebd. 9.) Zum Glaubensbegriff bei Rahner vgl. immer noch GERBER, Glaubensbegriff 241-268.

¹¹ RAHNER, Grundkurs 287

¹² Vgl. RAHNER, Grundkurs 287.

¹³ RAHNER, Grundkurs 228. [Herv. d. Vf.]

¹⁴ Vgl. RAHNER, Grundkurs 287.

Daß die Glaubensverantwortung zunächst einmal eine „*apologia ad intra*“ bedeutet, heißt weder, daß deswegen eine „*apologia ad extra*“ grundsätzlich nicht möglich wäre oder vernachlässigt werden dürfte. Das Gegenteil ist der Fall. (Vgl. RAHNER, Grundkurs 180.) Vgl. NIEMANN, Jesus 386.

¹⁵ Vgl. RAHNER, Grundkurs 152. Da Glaube ein *personales Geschehen* zwischen Gott und Mensch ist, ist er *notwendig* frei und daher sittlich zu verantworten (s.u.). (Vgl. RAHNER, Art. Glaube 135.)

Dieser freiheitlich-personale Vollzug muß aber seinerseits gedacht werden als nochmals von der Gnade selbst getragen. (Vgl. RAHNER, Grundkurs 134.)

¹⁶ „Das nicht in Freiheit getane Heil kann nicht Heil sein.“ (RAHNER, Grundkurs 152.)

die freie Glaubensentscheidung die Pflicht, die sittlichen Berechtigung dieses Aktes selbst zu prüfen.¹⁷

1.2 Die *Faktizität* des Auferstehungsglauben und apostolisches Zeugnis

1.2.1 „Es gibt den Osterglauben“¹⁸ - Jesu Auferstehung als Glaubensinhalt und Glaubensgrund

Was für den Ausgangspunkt der Rahnerschen Fundamentaltheologie im allgemeinen gilt, findet auch Anwendung bezüglich der Frage nach der Auferstehung Jesu im besonderen. Rahner geht grundlegend von der *existentiell wirksamen* Vorhandenheit des Osterglaubens aus:

„Den Glauben an die Auferstehung Jesu gibt es. Und zwar als einmaliges Faktum. Das ist in sich schon bemerkenswert.“¹⁹

Hinsichtlich dieser Feststellung verweist er auf die 2000jährige Glaubensgeschichte in „Macht, Licht und Kraft“²⁰ als einer „Hoffnungsgeschichte der Christenheit“²¹ und den in ihr anzutreffenden Osterglauben „in Unzähligen“²². Skeptisch ist er allerdings bezüglich der Frage, ob die Auferstehung Jesu im konkreten Glaubensvollzug nicht nur als (dogmatische) Glaubenswahrheit bekannt, sondern auch als (fundamentaltheologisch relevanter) Glaubensgrund verstanden wird:

„Man muß ja nur z.B. heute auch respektable Theologen fragen: Glauben Sie, *daß* Jesus von den Toten auferstanden ist, oder glauben Sie *auch*, weil er von den Toten auferstanden ist (wie sich Paulus trotz Bultmann zu glauben erlaubte), dann wird man auch von katholischen Theologen heute nicht selten die Antwort erhalten: Selbstverständlich glaube ich nur, *daß* Jesus von den Toten auferstanden ist.“²³

¹⁷ Vgl. RAHNER, Grundkurs 228.

¹⁸ RAHNER, Ostererfahrung 161.

¹⁹ RAHNER, Grundkurs 269.

²⁰ RAHNER, Karl, Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube. In: DERS., SzTh VII. Einsiedeln u.a. 1966, 54-76, 75 [= RAHNER, Redlichkeit].

²¹ RAHNER, Karl, Was heißt heute an Jesus glauben? In: DERS., SzTh XIII. Einsiedeln u.a. 1978, 172-187, 182 [= RAHNER, Was heißt].)

²² RAHNER, Karl, Ostererfahrung. In: DERS., SzTh VII. Einsiedeln u.a. 1966, 157-165, 161 [= RAHNER, Ostererfahrung].

²³ RAHNER, Karl, Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die katholische Dogmatik. In: DERS., SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 215-226, 216 [= RAHNER, Glaube]. [= RAHNER, Karl, Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die Katholische Dogmatik. In: BORNKAMP, Günther/ RAHNER, Karl, Hgg., Die Zeit Jesu. FS Schlier. Freiburg i. Br. u.a. 1970, 273-283, 276.]

Gerade aber die Verbindung der beiden Aspekte, die Auferstehung Jesu als eminenter Glaubensgegenstand (bzw. Glaubensinhalt) und Glaubensgrund²⁴ gleichermaßen, kennzeichnet das Spezifische der Rahnerschen Überlegungen bezüglich einer Theologie der Auferstehung, worauf zurückzukommen sein wird.²⁵

1.2.2 Die bleibende Angewiesenheit auf das apostolische Zeugnis

Entscheidend ist ferner die Feststellung, daß Rahners Überlegungen zu Tod und Auferstehung Jesu ihren Ausgang stets beim *apostolischen Zeugnis* selbst nehmen. Einen adäquaten Zugang zum Auferstandenen erhalten wir *nur*, wenn wir „die Erfahrung der Apostel mit ihm zu Rate ziehen“²⁶, so daß „alle hinsichtlich des Glaubens an die Auferstehung Jesu vom Zeugnis der vorausbestimmten Zeugen, die den auferstandenen Herrn ‘gesehen’ haben, abhängig“²⁷ sind. Für das individuelle und kollektive christliche Bekenntnis bedeutet dies, daß es „gebunden [bleibt] an das apostolische Zeugnis“²⁸. Ohne dieses bliebe die menschliche Auferstehungshoffnung, die, wenn auch mit anderen Konnotationen, nicht nur im Umfeld der christlichen Religion anzutreffen ist²⁹, (1) unbestimmt und anonym, weil sie nicht auf ein konkretes Ereignis verweisen könnte, in der sie sich tatsächlich realisiert hätte.³⁰ (2) Darüber hinaus würde sie in keiner Weise namentlich mit Jesus Christus verbunden werden können.³¹ (3) Insofern die Auferstehungserfahrung der Jünger im Hinblick auf den irdischen und

²⁴ Vgl. zur Terminologie: ALFARO, Juan, Art. Glaubensmotiv. In: SM II, 409-413, 411-412.

²⁵ Vgl. RAHNER, Grundkurs 237. Vgl. NIEMANN, Jesus 379.401f.

Diese *Perichorese* von dogmatischen und fundamentaltheologischen Fragestellungen wird besonders deutlich im „Grundkurs des Glaubens“: Bevor Rahner seine fundamentaltheologische These von einer „transzendentalen Auferstehungshoffnung“ als Verstehenshorizont der Auferstehungsbotschaft entwickelt, klärt er den dogmatischen Zusammenhang von Tod und Auferstehung Jesu und die theologische Bedeutung des Begriffs „Auferstehung“. Nach dem fundamentaltheologischen Erweis der Glaubwürdigkeit der Auferstehungszeugen entwirft er eine dogmatisch orientierte „Theologie des Todes von der Auferstehung her“ (RAHNER, Grundkurs 273). Dies geschieht in einem einzigen Abschnitt innerhalb des Sechsten Ganges.

²⁶ RAHNER, Karl, Auferstehung des Fleisches. In: DERS., SzTh II. Einsiedeln u.a. ¹1955, 211-225, 223 [= RAHNER, Auferstehung des Fleisches].

²⁷ RAHNER, Grundkurs 269. Vgl. auch DIRSCHERL, Erwin, Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emanuel Levinas, Habil., BDS, Würzburg 1995, 41 [= Dirscherl, Bedeutung].

²⁸ RAHNER, Grundkurs 270. Und damit implizit an die Kirche (vgl. RAHNER, Was heißt 184.)

²⁹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 420.424f. Vgl. RAHNER, Karl, Das christliche Sterben. In: SzTh XIII. Einsiedeln u.a. 1975, 269-304, 284f. Vgl. RAHNER, Karl, Über den Zwischenzustand. In: DERS., SzTh XII. Einsiedeln u.a. 1975, 455-466, 462 [= RAHNER, Zwischenzustand]. Vgl. RAHNER, Karl, Fegefeuer. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1980, 435-449, 444f.

³⁰ Vgl. RAHNER, Grundkurs 268.

³¹ Vgl. RAHNER, Karl, Jesu Auferstehung. In: DERS., Schriften zur Theologie XII. Einsiedeln u.a. 1975, 344-352, 348 [= RAHNER, Jesu Auferstehung]. Vgl. RAHNER, Was heißt 184. Vgl. RAHNER, Grundkurs 271.

auferstandenen Jesus von einmaliger Art³² und einer bestimmten Heilsepoche vorbehalten ist³³, wird sie im durch das Zeugnis vermittelten Bekenntnis zu einem „der glaubensbegründenden Momente unseres eigenen Glaubens“³⁴, so daß wir dort, wo wir auf diese Weise in die Struktur des ursprünglichen Osterglaubens eintreten, durchaus zurecht sagen können: „weil Christus auferstanden ist, glaube ich“³⁵.

1.2.3 Die ursprüngliche Jüngererfahrung als Ausgangspunkt aller Christologie

Unter dieser Voraussetzung, daß die Auferstehungserfahrung und der Auferstehungsglaube, wie sie uns im und durch das apostolische Zeugnis vermittelt sind, die unhintergehbare Verständnisvoraussetzung für den Osterglauben überhaupt bilden, stellt Weger zurecht heraus, daß die theologische Auseinandersetzung mit der Auferstehung Jesu im Sinne Rahners zunächst bei dem Verständnis des *damaligen* jüdischen Glaubens anzusetzen hat.³⁶ Rahner selbst stellt in diesem Sinne die Frage nach der *ursprünglichen* Christologie. Zu diesem Zweck trifft er eine (in der Forschung m.E. kaum wahrgenommene) Differenzierung, indem er drei „Christologien“ in ihrer inneren Bezogenheit unterscheidet.³⁷

1. Als erste dieser Christologien („Christologie 3“³⁸) bezeichnet er die „neue“ kirchen- bzw. lehramtliche Christologie, wie sie in den Konzilien von Nikaia, Ephesos und Chalkedon ausgesagt und von der traditionellen Schultheologie weitergegeben wurde.³⁹ [Dogmatische Christologie.]
2. Von dieser unterscheidet er die „späten“ Christologien („Christologie 2“) der neutestamentlichen Autoren (v.a. bei Paulus, Johannes und im Hebräerbrief), die sich bereits auf der Ebene des Neuen Testaments diversifizieren (z.B. bezüglich einer Logos-Theologie, der Präexistenzlehre, der johanneischen Ich-Aussagen etc.). Zwischen der Christologie 2 und 3 waltet das Verhältnis einer legitimen *Übersetzung*. [Biblische Christologie.]
3. Beide Christologien beruhen ihrerseits aber auf einem (ursprünglichen) Bewußtsein der ersten *Zeugen* vom „irdischen Jesus, seinem Tod und seiner Auferstehung“⁴⁰ (= Christologie 1). Ausdrücklich spricht Rahner bereits hier von einer *Christologie*, „die in der ersten Erfahrung der Jünger mit dem gekreuzigten und auferstandenen Jesus gegeben

³² Vgl. RAHNER, Ostererfahrung 162.

³³ RAHNER, Grundkurs 271.

³⁴ RAHNER, Grundkurs 239.

³⁵ RAHNER, Grundkurs 239.

³⁶ Vgl. WEGER, Karl-Heinz, Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken. Freiburg i. Br. u.a. Sonderausgabe 1986, 128.141 [= WEGER, Rahner].

³⁷ Vgl. zum folgenden RAHNER, Grundkurs 260f.

³⁸ Der Ausdruck „Christologie 3“ stammt nicht von Rahner; er wird hier nur der Übersicht halber eingeführt.

³⁹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 279.

⁴⁰ RAHNER, Grundkurs 261.

ist⁴¹ und in den Christologien 2 und 3 „reflexer und artikulierter“⁴² ausgelegt wird. Diese Ebene der Christologie wird von Rahner anvisiert, wenn er seine fundamentaltheologisch perspektivierte Theologie des Todes und der Auferstehung Jesu entwickelt.⁴³ [„Erfahrungschristologie“ der Jünger.]

Referenzpunkt ist die *Erfahrung* der Jünger, die sich sowohl auf den *irdischen* als auch auf den *gekreuzigten und auferstandenen* Jesus erstreckt und bezieht; in *dieser Erfahrung* ist die „unableitbare, erste Offenbarung der Christologie“⁴⁴ gegeben, die in ihrer Ursprünglichkeit *Ereignischarakter* hat und als *Glaubenserfahrung* der Jünger wirksam wird, so daß Jesus *als* der Christus erkannt und bekannt wird.⁴⁵

Diese apostolische Glaubenserfahrung der Jünger (Christologie 1) ist aber nicht nur konstitutiv für alle weiteren Christologien, sondern für den Glauben an die Auferstehung Jesu schlechthin, so daß wir mit den Worten Rahners folgendes Zwischenfazit formulieren können:

„Die christliche Lehrtradition sagt vom Neuen Testament an mit Recht, daß wir *alle* hinsichtlich des *Glaubens* an die Auferstehung Jesu vom Zeugnis der vorausbestimmten Zeugen, die den auferstandenen Herrn ‘gesehen’ haben, abhängig seien und bleiben und nur durch dieses apostolische Zeugnis und abhängig von ihm an die Auferstehung Jesu glauben können (...). Unser Glaube bleibt gebunden an das apostolische Zeugnis.“⁴⁶

Hier liegt also eine entscheidende Differenz zu Verweyen, der den Osterglauben im Kreuzesgeschehen als Ostergeschehen begründet sieht und sich nicht *konstitutiv auf das Sehen der Zeugen* gründet. Allerdings beschränkt sich das apostolische Zeugnis als ganzes nicht auf das „Sehen“, was ja die Frage „Wie kam es zum Osterglauben?“ beantwortet - trotzdem gehört das Sehen zum *Bekennnisstand des Apostolicums*.

⁴¹ RAHNER, Grundkurs 261.

⁴² RAHNER, Grundkurs 261.

⁴³ Rahner geht dabei allerdings nicht von der naiven Vorstellung aus, diese grundlegende Erfahrung unabhängig von den neutestamentlichen Christologien erheben zu können, weil überall der Zirkel von Erfahrung und Deutung obwaltet. (Vgl. RAHNER, Grundkurs 261.)

⁴⁴ RAHNER, Grundkurs 261.

⁴⁵ Dem gnoseologischen Aspekt der Jüngererfahrung liegt ontologisch sowohl im Blick auf den irdischen als auch den auferstandenen Jesus ein *Ereignis* zugrunde, dem Offenbarungsqualität eignet und das deswegen „unableitbar“ ist.

⁴⁶ RAHNER, Grundkurs 269f. [Herv. d. Vf.]

1.3 Der Sinn der Auferstehung Jesu

Rahners Theologie ist von dem Willen beseelt, die christlichen Aussagen so darzustellen, daß sie für den je heutigen Menschen nachvollziehbar sind. In *existentieller* Hinsicht will er zeigen, daß in der Theologie wirklich *unsere Sache* (nostra res) getrieben wird, daß die Glaubensaussagen den Menschen in seinem konkreten Leben treffen und betreffen; darüber hinaus aber möchte er auch auf *intellektueller Ebene* die Heilswahrheiten so ausdrücken, daß sie *rational* einsichtig und so einsehbar sind. Aus diesem Grund versucht er, das christliche Kerygma der Auferstehung Jesu von falschen bzw. mißverständlichen Vorstellungen abzugrenzen, die einen Zugang zum christlichen Glauben von vornherein verstellen könnten. Wir vollziehen diesen ersten Schritt bei Rahner nach und werden dann seine Ausführungen in einem zweiten Schritt systematisch vertiefen.

1.3.1 Die Einheit von Tod und Auferstehung Jesu

Rahner trifft folgende grundsätzliche Feststellung, die elementar für sein Auferstehungsverständnis ist:

„Tod und Auferstehung Jesu können nur verstanden werden, wenn die innere Bezogenheit dieser beiden Wirklichkeiten - ihre Einheit - deutlich gesehen wird, der gegenüber der 'zeitliche' Abstand zwischen beiden Ereignissen (soweit er überhaupt sinnvoll gedacht werden kann bei der Unzeitlichkeit des in der Auferstehung Gegebenen) hier zwar nicht gelegnet werden soll, aber letztlich unerheblich ist.“⁴⁷

Tod und Auferstehung Christi müssen begriffen werden als *einzig* und *einheitlicher* Vorgang, „in dem der Tod die erste Phase ist, die sich selbst in die A[uferstehung] hinein aufhebt“⁴⁸. Diese Aussage muß genau gelesen werden, insofern hier nicht behauptet wird, daß sich der Tod Jesu in die Auferstehung *selbst* aufhebt, sondern die *Phase* des Todes, die das erste Moment eines einheitlichen, aber komplexen Vorgangs innerhalb des einen

⁴⁷ RAHNER, Grundkurs 261f. Vgl. KIRK, Pamela, Tod und Auferstehung innerhalb einer anthropologisch gewendeten Theologie. Hermeneutische Studie zur individuellen Eschatologie bei Karl Rahner, Ladislaus Boros, Gisbert Greshake. Bad Honnef 1986, 313 [= KIRK, Tod].

[Rahners Rede von der *Einheit* von Tod und Auferstehung, was nicht ihre Identität besagt (!), ist allerdings nicht ganz einheitlich. Während er in diesem Zitat von den *beiden* Wirklichkeiten und den *beiden* Ereignissen spricht, stellt er hinsichtlich der soteriologischen Qualität von Tod und Auferstehung nur zwei Sätze weiter fest, daß diese „bald von dem einen, bald von dem anderen Aspekt des *einen* Ereignisses her beleuchtet werden“ (RAHNER, Grundkurs 262) muß.]

⁴⁸ RAHNER, Karl, Art. Auferstehung Christi. IV. Zur Theologie der Auferstehung Christi. In: LThK² I, 1028-1041, 1038-1041, 1040 [= RAHNER, Art. Auferstehung - LThK]. Vgl. RAHNER, Karl, Art. Auferstehung Christi. In: KThW 38 [= RAHNER, Art. Auferstehung - KThW].

Vgl. GRÜN, Anselm, Erlösung durch das Kreuz. Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis. Münsterschwarzbach 1974, 76 [= GRÜN, Erlösung].

Gesamtgeschehens darstellt. Selbst wenn Rahner auch ausdrücklich davon sprechen kann, daß sich der Tod Jesu von seinem eigensten Wesen her in die Auferstehung aufhebt, indem er „in diese hineinstirbt“⁴⁹, bleibt der sich so aufhebende Tod (als erste Phase eines komplexen Vorgangs) eingeordnet in das *eine* Auferstehungsgeschehen in seiner inneren Bezogenheit von Tod und Auferstehung bzw. von Auferstehung und Tod: „sein Tod ist (im Sinne eines unlöslichen Wesenszusammenhang) seine Auferstehung und umgekehrt, weil er gerade im Tod, so und nicht anders, in das endgültige Leben gerät.“⁵⁰

An dieser Stelle wird sehr deutlich, wie eng die beiden Wirklichkeiten miteinander verknüpft sind, so daß eine *zeitliche* Unterscheidung hinsichtlich des Auferstehungsgeschehen unsachgemäß erscheint. Der Blick auf die „drei Tage“ zwischen Jesu Tod und der Erfahrung seines Auferstandenseins müssen *theologisch* interpretiert⁵¹ und nicht historisierend als „zeitliches Intervall“⁵² verstanden werden, weil die Auferstehung Christi „nicht ein anderes Ereignis *nach* seinem Leiden und nach seinem Tod, sondern (...) die Erscheinung dessen, was im Tode Christi geschehen ist (...)“⁵³. Durch die Auferstehung wird der Tod nicht wieder rückgängig gemacht, sondern als „geglückter Tod“ offenbar.⁵⁴

[Johannes B. Lotz: „Für die Unsterblichkeit des Menschen hängt alles davon ab, daß Christi Tod mit seiner *Auferstehung* eins ist.“⁵⁵

Angesichts dieser engen Verzahnung von Karfreitag und Ostern⁵⁶ warnt Rahner im Rahmen einer spirituell-theologischen Überlegung - übrigens vor Verweyen aber ganz in seinem Sinne - vor einem allzu triumphalistischen Osterjubiläum, der die Dimension des heilsamen Kreuzestodes Jesu völlig ausblendet: „Ostern

⁴⁹ RAHNER, Grundkurs 262. Vgl. RAHNER, Karl, Nachfolge des Gekreuzigten. In: SzTh XIII. Einsiedeln u.a. 1978, 188-203, 199 [= RAHNER, Nachfolge].

⁵⁰ RAHNER, Nachfolge 200.

⁵¹ Vgl. LEHMANN, Karl, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15,3-5. Freiburg i. Br. u.a. ²1969.

⁵² Vgl. RAHNER, Nachfolge 200.

⁵³ RAHNER, Karl, Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit. In: SzTh IV, Einsiedeln u.a. ¹1960, 157-172, 157 [= RAHNER, Fragen]. [Unterstreichung d. Vf.]

Vgl. RAHNER, Nachfolge 200: „In seiner Auferstehung kommt zur Vollendung und Erscheinung gerade dasjenige, was sich *in* seinem Tod ereignete (...)“

⁵⁴ Vgl. RAHNER, Karl, Theologische Bemerkungen zum Begriff „Zeugnis“. In: DERS., SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 164-180, 172. Der Tod darf nicht als bloßes „Mißgeschick“ verstanden werden.

Rahner vertritt generell das Modell einer Auferstehung im Tod. Vgl. RAHNER, Karl, Vorwort. In: Zucal, Silvano, La teologia della morte in Karl Rahner. Bologna 1982, 5-6, 6 mit Verweis auf Gisbert Greshake. Vgl. NITSCHKE, Bernhard, Göttliche Universalität in konkreter Geschichte. Eine transzendental-geschichtliche Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner. Frankfurt a. M. 2001, 432 [= NITSCHKE, Universalität].

⁵⁵ LOTZ, Johann B., Der Tod in theologischer Sicht. In: PAUS, Ansgar, Hg., Grenzerfahrung Tod. Frankfurt a. M. ²1980, 73-82.

⁵⁶ Karfreitag und Ostern erscheinen als streng einheitlichen Ereignis des Daseins Christi. (Vgl. RAHNER, Fragen 157.)

verführt leicht dazu, mit jubelnd schmetternden Posaunen in Wort und Musik die Auferstehung zu preisen.⁵⁷ Demgegenüber hält er angesichts des menschlichen Pilgerweges auch eine bescheidenere Osterfreude als erlaubt. Aber es soll auch den *Osterjubel* geben.⁵⁸ „(...) Ostern (...) und Freude (...) [sind] zwei Worte für ein und dasselbe Ereignis“.⁵⁹ Nämlich die objektive und subjektive Seite von Ostern, für das Ereignis mit Jesus und für das, was es in uns hervorruft. Doch fährt Rahner fort: „Aber wenn man das sagt, erschrickt man zutiefst.“⁶⁰ Denn wo findet man die strahlende Zuversicht, das Weinen und Lachen der erlösten Freude, der Gekreuzigte ist auferstanden.⁶¹

1.3.2 Auferstehung als Endgültigkeit

Tod und Auferstehung Jesu bilden nach Rahner somit eine dialektische Einheit: einerseits stirbt Jesus *aktiv* in die Auferstehung hinein, indem er *durch* den freien Tod im Gehorsam zu Gott die bleibende Endgültigkeit seines Lebens gewinnt; andererseits muß diese bleibende Endgültigkeit - in einem eher passiven Verständnis - als *gerettete* angesprochen werden: Jesus *gewinnt* die Endgültigkeit seines Lebens als von Gott *gerettete*. Die soteriologische Bedeutung des Lebens und Todes Jesu resultiert somit sowohl aus seinem Gott annehmenden Tod als auch aus der Gerettetheit dieses Todes durch Gott in seiner Auferstehung.⁶² Vollendung kann es nicht ohne ein Ende geben, d.h. nicht ohne Tod, der die Zeit des Menschenlebens beendet. Tod bedeutet für Rahner aber sowohl passivisch ein Erleiden wie auch aktivisch ein Tun.⁶³ In der Trias Leben, Kreuz, Auferstehung als - so kann an dieser Stelle schon präzisierend gesagt werden (s.u.) - inkarnatorisches Ereignis in ihrer Einheit ereignet sich die endgültige Heils-*tat* Gottes.⁶⁴

⁵⁷ RAHNER, Karl, Verborgener Sieg. In: DERS., SzTh VII. Einsiedeln u.a. 1966, 150-156 [= RAHNER, Verborgener Sieg].

⁵⁸ Dazu RAHNER, Karl, Siegreich vom Grabe erstanden. Meditationen zur Osternacht. In: DERS., Chancen des Glaubens. Fragmente einer modernen Spiritualität. Freiburg i. Br. u.a. 1971, 43-48 [= RAHNER, Siegreich]; vgl. ders. Ostern. Ebd. 49-51.

⁵⁹ RAHNER, Siegreich 47.

⁶⁰ RAHNER, Siegreich 47.

⁶¹ Vgl. RAHNER, Siegreich 47.

⁶² Vgl. RAHNER, Grundkurs 262.

Rahner möchte sich gegen eine einseitige Konzentration der soteriologischen Bedeutung Jesu auf sein Kreuzesopfer im Sinne der Satisfikationstheorie abgrenzen, die letztlich dazu führt, daß der Karfreitag „rein als solcher“ zum allein entscheidenden Ereignis avanciert, demgegenüber Ostern nur noch hinsichtlich des privaten Schicksals Jesu interessant ist, ohne daß es eine eigene Heilsbedeutsamkeit hätte. (Vgl. RAHNER, Fragen 161f.) Dieser Sicht hält Rahner entgegen, daß das Opfer des Karfreitags erst dann vollendet ist, wenn es „das im Osterereignis angenommene Opfer ist“ (ebd. 168.)

⁶³ Vgl. RAHNER, Karl, Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium. Freiburg i. Br. u.a. 1958 [= RAHNER, Theologie des Todes].

⁶⁴ Vgl. RAHNER, Karl, Theos im Neuen Testament. In: DERS., SzTh I. Einsiedeln u.a. 1954, 91-167, 101 [= RAHNER, Theos].

Vgl. RAHNER, Karl, Auferstehung des Fleisches. Können wir noch daran glauben? Kevelaer 1962, 12 [= RAHNER, Können wir]: Die Auferstehung Christi bildet zusammen mit seinem ganzen Leben, seinem Selbstverständnis und seinem Tod eine Einheit.

1.3.3 Auferstehung als Heilskategorie für Gottes Handeln am ganzen Menschen

Der Sinn von Auferstehung ist von vornherein verfehlt, wenn man sie als Wiederbelebung eines „physisch-materiellen Leibes“ und als „Wiederkehr in ein vitales, raumzeitliches Dasein“⁶⁵ mißversteht.⁶⁶ Im Unterschied zu den im Alten und Neuen Testament berichteten Totenauferweckungen geht es bei der Auferstehung Jesu um „die endgültige Gerettetheit der konkreten menschlichen Existenz durch Gott und vor Gott, die bleibende reale Gültigkeit der menschlichen Geschichte, die weder ins Leere immer weitergeht noch untergeht“⁶⁷ [gegen Ganztod und Reinkarantionsvorstellung.]. Eine solche Endgültigkeit ist beim Menschen nur durch den Tod hindurch zu erreichen, durch den seine Freiheitsgeschichte zum Abschluß gelangt. Der Tod impliziert aber dann, daß man eines Vorstellungsmodell bezüglich des „Wie“ dieser Endgültigkeit radikal entsagt.⁶⁸ Aus dieser hermeneutischen Regel fällt auch ein Licht auf die Frage nach dem „leeren Grab“, das für sich *allein* weder den Sinn noch die Existenz einer Auferstehung bezeugt.⁶⁹ Weil die Ursachen eines leeren Grabes vielfältig gedacht werden können, kann es nicht „die Auferstehung zur Vollendung“⁷⁰ anzeigen. Rahner sieht in der Rede vom „leeren Grab“ daher den Ausdruck einer schon aus anderen Gründen verbreiteten Überzeugung, daß Jesus lebt.⁷¹

⁶⁵ RAHNER, Grundkurs 262.

⁶⁶ Nitsche spricht von einem „weltimmanent-idealistischen“ Mißverständnis. Vgl. NITSCHKE, Universalität 419.

⁶⁷ RAHNER, Grundkurs 262.

⁶⁸ Vgl. RAHNER, Grundkurs 262. Vgl. RAHNER, Karl, Auferstehung des Fleisches. In: SzTh II, Einsiedeln u.a. ¹1955, 211-225, 216-218. Vgl. Rahner, Karl, Zu einer Theologie des Todes. In: SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 181-191, 183-185 [= RAHNER, Zu einer Theologie]: Christliche Aussagen über den Tod und das Jenseits arbeiten auch mit Vorstellungsmodellen, die durchaus einen Zeitindex tragen. Wenn solche eschatologischen Bilder (etwa apokalyptische Vorstellungen von Posaunenklängen), die sich auf die menschliche Wirklichkeit *nach dem Tod* beziehen, nicht mehr als nachvollziehbar angesehen werden, ist damit über die gemeinte Sache noch keine negative Entscheidung getroffen. Der Hiatus zwischen Begriff, Bild und Sache ist prinzipiell immer gegeben; im Blick auf eschatologische Aussagen muß er allerdings mit besonderer Deutlichkeit gesehen werden. Vgl. hier die programmatischen Ausführungen Rahners: RAHNER, Karl, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. ⁵1967, 401-428.

⁶⁹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 262.

⁷⁰ RAHNER, Ostererfahrung 162.

⁷¹ Vgl. RAHNER, Jesu Auferstehung 348.

Rahner Beurteilung des leeren Grabes hat sich im Laufe der Zeit gewandelt. Im Jahr 1962 sieht er den Auferstehungsglauben der Jünger noch durch die Erscheinungen und das Auffinden des leeren Grabes fundiert. (Vgl. RAHNER, Können wir 13; vgl. RAHNER, Art. Auferstehung - KThW 37.)

Joseph Ratzinger hat diese Aussagen Rahners kritisiert. Er hält ihm entgegen, daß keiner behauptet, das leere Grab beweise die Auferstehung. Die Frage bestehe vielmehr darin, ob die Auferstehung die Verwesung des Leichnams zu denken erlaube. (Vgl. RATZINGER,

Die Kategorie Auferstehung darf des weiteren nicht als „heilsneutrale Bleibendheit der menschlichen Existenz“ verstanden werden, sondern als „ihre Angenommenheit und Gerettetheit durch Gott“⁷². Die Frage nach den Menschen, deren Endgültigkeit Verlorenheit bedeutet, kann nicht durch die Konstruktion eines heilsneutralen Auferstehungsbegriffs beantwortet werden. Eine „Auferstehung zum Gericht“ - wie sie nach Joh 5,29 angenommen werden muß - läßt sich nur verstehen als „Voraussetzung und Implikament der Hoffnung auf die Auferstehung der sittlich Vollendeten“⁷³ und ist daher als Grenzbegriff zu qualifizieren, der sich *wesentlich* von der Auferstehung Jesu unterscheidet.⁷⁴

Entscheidende Bedeutung für das Verständnis *dieser* Auferstehung Jesu (und erst von daher der Auferstehung der anderen Menschen) bei Rahner haben die - bereits mehrfach vorgestellten - Termini „Angenommenheit“⁷⁵, „Gerettetheit“⁷⁶ und „Gültigkeit“⁷⁷, die er unterschiedlich jeweils auf die *konkrete* menschlichen *Existenz*, ihre menschliche *Geschichte* und die individuelle *Person* als *Geschehen von Gott her* bezieht. Auferstehung erscheint von daher wesentlich als ein *Handeln* Gottes:

- | | |
|--|------------------|
| <ul style="list-style-type: none"> • die konkrete menschliche
Existenz Jesu • seine Geschichte | <i>annehmend</i> |
|--|------------------|

Joseph, Rez., Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens. In: ThRv 74 (1978) 177-186, 186 [= RATZINGER, Verstehen].)

⁷² RAHNER, Grundkurs 262.

⁷³ RAHNER, Jesu Auferstehung 344.

⁷⁴ Rahner verdeutlicht allerdings an keiner Stelle genauer, worin dieser Grenzbegriff besteht.

⁷⁵ Vgl. RAHNER, Grundkurs 262.274.278 u.ö. Vgl. RAHNER, Fragen 167. Vgl. RAHNER, Nachfolge 200. Vgl. RAHNER, Art. Auferstehung - LThK 1039. Vgl. RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens. In: DERS., SzTh XIV. Einsiedeln u.a., 48-62, 58 [= RAHNER, Grundkurs des Glaubens]. Vgl. RAHNER, Karl, Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt. In: Schriften zur Theologie XV. Einsiedeln u.a. 1983, 133-138, 138 [= RAHNER, Glaubensbegründung].

⁷⁶ Vgl. RAHNER, Grundkurs 262.271 u.ö. Vgl. RAHNER, Was heißt 181-184. Vgl. RAHNER, Jesu Auferstehung 349. Vgl. RAHNER, Grundkurs des Glaubens 59. Vgl. RAHNER, Nachfolge 196.200. Vgl. Rahner, Karl, Tod Jesu und Abgeschlossenheit der Offenbarung. In: DERS., SzTh XIII. Einsiedeln u.a. 1978, 159-171, 167 [= RAHNER, Tod Jesu]. Vgl. RAHNER, Karl, Heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu. In: DERS., SzTh XVI. Einsiedeln u.a. 1984, 73-90, 83 [= RAHNER, Herkunft].

Leo Scheffczyk kritisiert an dieser Formulierung, daß Rahner nicht berücksichtigt, daß der Mensch Christus keiner Rettung bedurfte. Vgl. SCHEFFCZYK, LEO, Rez., Christentum als Unmittelbarkeit zu Gott. Erwägungen zu Karl Rahners „Grundkurs des Glaubens“. In: IKaZ 6 (1977) 442-450, 447.

⁷⁷ Vgl. RAHNER, Grundkurs 262. Vgl. RAHNER, Karl, Das Leben der Toten. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. ⁵1967, 429- 437, 435 [= Rahner, Leben der Toten]. Vgl. RAHNER, Redlichkeit 75. Vgl. RAHNER, Jesu Auferstehung 347. Vgl. RAHNER, Was heißt 176.

Gott handelt:	• die gesamte Person	
	• die konkrete menschliche Existenz Jesu	
	• seine Geschichte	<i>rettend</i>
	• die gesamte Person	
	• der konkreten menschlichen Existenz Jesu	
	• seiner Geschichte	<i>Gültigkeit zusprechend</i>
	• der gesamten Person	

Gleichzeitig kommt durch diese Bestimmung der Auferstehung zum Ausdruck, daß sie von vornherein als *leibliche Auferstehung* verstanden werden muß, wenn man ihren Sinn angemessen verstehen will. Die Auferstehung des Fleisches meint bzw. *betrifft* den *ganzen Menschen* in seiner eigenen leibhaftigen Wirklichkeit⁷⁸, zu der nicht nur sein Geist, sondern auch seine materielle Verfaßtheit gehört.⁷⁹ Dies besagt aber, daß *kein* Moment des wesentlich *einen* Menschen als für seine Endgültigkeit unerheblich ausgeschieden werden darf⁸⁰, weil dann die Rede von der Auferstehung nur auf einen *Ausschnitt* seiner Gesamtwirklichkeit bezogen würde.⁸¹

Von dieser Grundbestimmung wird deutlich, daß im Blick auf die Auferstehung Jesu nicht zwischen der Person und seiner „Sache“ zu unterscheiden ist, insofern die wirkliche Sache einer Person, „die im konkreten Dasein der Person vollzogene Sache“⁸² ist, die nicht

⁷⁸ Vgl. RAHNER, Auferstehung des Fleisches 219.

Vgl. BLECHSCHMIDT, Meinulf, Der Leib und das Heil. Zum christlichen Verständnis der Leiblichkeit in Auseinandersetzung mit R. Bultmann und K. Rahner. Frankfurt a. M. u.a. 1983 [= BLECHSCHMIDT, Leib].

⁷⁹ Vgl. RAHNER, Auferstehung des Fleisches 223. Die Materie ist „ein Moment der Vollendung selbst“. Vgl. RAHNER, Karl, Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis. In: DERS., SzTh VI. Einsiedeln u.a. 1965, 185-211, 195. Vgl. KIRK, Tod 186-194.

⁸⁰ Vgl. RAHNER, Grundkurs 264. Dies gilt für den einen Menschen in seiner gesamten Diachronie und Synchronie. Vgl. RAHNER, Karl, Über die theologische Problematik der „Neuen Erde“. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 580-592, 589 [= RAHNER, Problematik].

⁸¹ Vgl. RAHNER, Jesu Auferstehung 344.

Vgl. ferner RAHNER, Problematik, 590: „Sowie nicht zwischen „Seele“ und „Leib“ eine unversöhnbare Scheidung eingetragen werden darf, so darf auch nicht zwischen Noumenalem und Phänomenalem eine absolute Zäsur gesetzt werden.“

⁸² RAHNER, Grundkurs 263. Vgl. RAHNER, Karl, Grundlinien einer systematischen Christologie. In: DERS./ THÜSING, Walter, Hgg., Christologie - systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlage für eine interdisziplinäre Vorlesung. QD 55. Freiburg i. Br.

idealistisch ideologisiert für sich gesehen werden darf. Richtig an der Aussage Marxsens „Die Sache Jesu geht weiter“⁸³ ist zweifellos der Hinweis auf die bleibende Bedeutung des Anspruchs Jesu über seinen Tod hinaus, die aber eben nicht von seiner Person - und deren Gerettetheit - isoliert werden *kann*, zumal Sache und Person auch in Jesu Selbstverständnis einen unlösbaren Zusammenhang gebildet haben, der als *genau dieser* in der Auferstehung als angenommen, gerettet, gültig und somit legitimiert erscheint.⁸⁴ Auferstehung bezeichnet nicht lediglich die Fortdauer einer in Jesus paradigmatisch verwirklichten Menschheits-idee im Sinne Strauß⁸⁵ (weltimmanent-idealistisches Mißverständnis⁸⁶), die unabhängig vom Faktum Jesu und dem seiner Auferstehung sich fortzeitigen kann.

Fazit: Auferstehung (Jesu) bedeutet die Vollendung der Geschichte und der Person Jesu und dessen Annahme (Rettung): Endgültigkeit bei und vor Gott.

Sie wird abgegrenzt von Vorstellungen des Ganz-todes und der Reinkarnation(en).

Auferstehung hat *Heils-charakter!* Insofern bedeutet sie immer „Gnade“ im Sinne von freiem *Geschenk Gottes* (vs. *Selbstvollendung* durch Katharsis/ Bild-Werden).

Als Auferstehung *Jesu* ist sie ferner *für uns* heilswirksam, weil sie den konkreten „Fall“ des gottmenschlichen *Miteinanders* konstituiert.

- Der *Glaube* an Jesu Auferstehung als inneres Moment *dieser* Auferstehung als Offenbarungsereignis

Einen weiteren wichtigen Aspekt gilt es zu bedenken, wenn der Sinn der Auferstehung Jesu richtig verstanden und auch von ihrer soteriologischen Qualität her betrachtet werden soll. Das entscheidende der Auferweckung Jesu liegt nicht darin, daß *irgendein* bestimmter Mensch und seine „Person-Sache“⁸⁷ von Gott her bleibende Gültigkeit zukommt, sondern daß

u.a. 1972, 15-78, 36-38. An anderer Stelle macht Rahner ausdrücklich, daß sich diese Überlegungen positiv kritisch auf die Thesen von Willi Marxsen beziehen. Vgl. RAHNER, Auferstehung Jesu 350. Anm. 7. Vgl. NIEMANN, Jesus 416.

⁸³ MARXSEN, Auferstehung 24.

⁸⁴ Die Trennung von Person und Sache ist für Rahner nach Auskunft von Niemann eine „*contradictio in adiecto*“ (vgl. NIEMANN, Jesus 416). Da Person und Sache im Leben Jesu eine Einheit bilden, kann seine Sache nur weitergehen, wenn seine Person bleibende Gültigkeit erlangt hat; diese Gültigkeit hätte die Person Jesu aber nicht erlangt, wenn ihr Anspruch (Sache) von Gott her nicht gerechtfertigt gewesen wäre.

⁸⁵ Vgl. STRAUß, David Friedrich, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet. 2 Bde. Tübingen 1835/36.

⁸⁶ Vgl. NITSCHKE, Universalität 419.

⁸⁷ RAHNER, Grundkurs 263.

mit Jesus zugleich auch sein vorösterlich erhobene *Anspruch*, der absolute Heilsmittler zu sein, von Gott beglaubigt wird.⁸⁸

„Jesus verkündigt, daß in ihm, seiner Person und seiner Lehre das Reich Gottes, also die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes, nicht nur als Angebot an die Freiheit des Menschen immer da ist, sondern siegreich, irreversibel angekommen ist, wirklich siegreich von Gott her sich durchsetzt, so daß letzte, endgültige Wort der Gnade in der Geschichte unwiderruflich gesprochen ist, ein Wort, das in der Auferstehung als dem endgültigen Angenommensein dieses Jesus in seiner Solidarität mit den anderen Menschen das unüberholbare und endgültige Wort Gottes in der Geschichte geworden ist.“⁸⁹

Erst von diesem Verstehenshorizont her gewinnt die österliche Erfahrung der Jünger „Er lebt“ für *sie* und *uns* ihre heilsgeschichtliche Bedeutsamkeit.⁹⁰ Insofern letztere in der *Erkenntnis* der Sieghaftigkeit von Leben, Tat und Wort Jesu und darin des eschatologischen Sieges der Gnade Gottes in der Welt liegt, bildet der *Glaube* an die Auferstehung Jesu ein inneres Moment an ihr selbst. Wenn sie wesenhaft Offenbarungscharakter trägt, dann gehört der Aspekt des Glaubens - als der Annahme der Offenbarung Gottes durch den Menschen - wesentlich zur Auferstehung hinzu, weil ansonsten zwar Gottes Sieg über Tod und Schuld *objektiv* erzielt worden wäre, ohne daß diese Tatsache aber subjektiv hätte *bekannt* und auf diese Weise ausdrücklich *existentiell heilsam anerkannt* werden können.⁹¹ In diesem Sinne läßt die Auferstehung „sich nicht ohne den tatsächlich gegebenen und freien Glauben denken“⁹², ohne daß damit in irgendeiner Weise gemeint wäre, die Auferstehung würde sich *nur* im Glauben der Jünger ereignen, ohne ein ontologisches Fundament in re zu haben bzw. ein Faktum an sich zu sein.

Dieser Glaube ist ein solcher, der sich als die göttlich bewirkte (!) Befreiheit über die Mächte der Endlichkeit, der Schuld und des Todes weiß und sich ermächtigt weiß durch das Ereignis dieser Freiheit, die sich in Jesus selbst ereignet hat und in der Auferstehung für die Glaubenden offenbar wurde.⁹³

⁸⁸ Vgl. RAHNER, Grundkurs 263. 274. Vgl. RAHNER, Jesu Auferstehung 350f.

⁸⁹ RAHNER, Grundkurs des Glaubens 58.

⁹⁰ Vgl. RAHNER, Jesu Auferstehung 351. Rahner unterstreicht nachhaltig, daß es eine Auferstehung *für uns* nur wegen der Auferstehung Jesu Christi gibt; gleichzeitig betont er aber auch, daß Jesu Auferstehung kein individuelles Ereignis ist. Vgl. RAHNER, Karl, Zum Sinn des Assumpta-Dogmas. In: DERS., SzTh I. Einsiedeln u.a. 1954, 239-252, 243f [= RAHNER, Assumpta-Dogma].

⁹¹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 263. Vgl. RAHNER, Jesu Auferstehung 350.

⁹² RAHNER, Auferstehung 350.

Rahner: „In *diesem* Sinne kann man ruhig und muß man sagen, daß Jesus in den Glauben seiner Jünger hinein aufersteht.“ (RAHNER, Grundkurs 263.) (Implizit gegen Bultmann.) Zur kritischen Einschätzung dieser Rahnerschen Aussage vgl. RATZINGER, Verstehen 186.

⁹³ Vgl. RAHNER, Grundkurs 263.

1.4 Der Grund des Oster-glaubens: Das Auferstehungs-geschehen als objektives Heils-ereignis

1.4.1 Zur Theologie des Todes

Rahners Verständnis der Auferstehung Jesu kann nur auf dem Hintergrund seiner Theologie des Todes verstanden werden, die er bereits im Jahr 1958 vorgelegt hat und auf die er sich in seinem späteren Werk immer wieder rückbezieht.⁹⁴ Wir folgen der Rahnerschen Überlegungen im LThK²-Artikel „Tod“, da diese einerseits leicht zugänglich sind und andererseits durchaus repräsentativ sind.⁹⁵

• Tod als ganzmenschliches Ereignis: Tod als Tat - Tod als Erleiden

Der Tod des geistigen Wesens darf nicht gesehen werden als bloßer medizinischer Exitus, der *uhrzeitlich* am Ende des Lebens steht⁹⁶, sondern muß verstanden werden als (1) *ganzmenschliches Ereignis*, das die Endgültigkeit seiner freien personalen Tat bedeutet, die nicht *bei* oder *nach* dem Tod eintritt, sondern *in* diesem bzw. *durch* diesen selbst: „durch den Tod (nicht: nach ihm) *ist* (nicht: fängt an zu geschehen) die getane (2) Endgültigkeit des frei gezeitigten Daseins des Menschen.“⁹⁷ (3) Der Tod bedeutet *nicht* das Ende des menschlichen Seins, sondern vielmehr der Anfang der Ewigkeit als Vollendung. (224). [Dogmatisch ist der Tod das *Ende* des status viatoris.]

(1) Dabei ist er gekennzeichnet durch eine paradoxe Dialektik von *aktiver* Verfügung und passivem Widerfahrnis:

„Der Tod des Menschen ist (...) ein passiv hingenommenes Widerfahrnis, dem der

⁹⁴ Vgl. RAHNER, Karl, Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium. Freiburg i. Br. u.a. 1958 [= RAHNER, Theologie des Todes]. Vgl. RAHNER, Karl, Art. Tod. In: KThW 355-360. Vgl. RAHNER, Karl, Art. Tod. In: SM IV, 920-927. Vgl. RAHNER, Karl, Art. Tod. IV. Theologisch. In: LThK² X, 221-226 [= RAHNER, Art. Tod - LThK]. Vgl. RAHNER, Karl, Tod Jesu. Theologisch. In: LThK² X, 231-232 [= RAHNER, Tod Jesu]. Vgl. RAHNER, Karl, Das Ärgernis des Todes. In: DERS., SzTh VII. Einsiedeln u.a. 1966, 141-144 [= RAHNER, Ärgernis]. Vgl. RAHNER, Karl, Zu einer Theologie des Todes. In: SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 181-191. Vgl. RAHNER, Grundkurs 265-269.419-423. Vgl. RAHNER, Karl, Das christliche Sterben. In: SzTh XIII. Einsiedeln u.a. 269-304 [= RAHNER, Sterben].

Vgl. GRÜN, Erlösung 64-75. Vgl. BLECHSCHMIDT, Leib 314-318. KIRK, Tod. Vgl. DIRSCHERL, Bedeutung.

⁹⁵ Vgl. RAHNER, Karl, Art. Tod. IV. Theologisch. In: LThK² X, 221-226 [= RAHNER, Art. Tod - LThK].

⁹⁶ Rahner spricht daher von einer „axiologischen“ Anwesenheit des Todes im Ganzen des Lebens“. (RAHNER, Sterben 276.)

⁹⁷ RAHNER, Ostererfahrung 157.

Der Tod beginnt als Sterben mit dem Anfang des Lebens (proximitas mortis). Vgl. RAHNER, Nachfolge 193. Vgl. RAHNER, Sterben.

Mensch machtlos und äußerlich gegenübersteht, aber er ist auch und wesentlich die personale Selbstvollendung, der 'eigene Tod', eine Tat des Menschen von innen, wohlverstanden der Tod selbst, nicht bloß eine äußerliche Stellungnahmen zu ihm.⁹⁸

Einerseits ist der Tod selbst ein aktives „Sich-zur-Vollendung-Bringen“ (224) und die Fülle der frei getätigten Wirklichkeit, andererseits aber ist er Ereignis der radikalsten Entmächtigung des Menschen: er ist „Tat und Leiden in einem“ (224), wobei zu unterstreichen ist, daß es beim Menschen aufgrund seiner fundamentalen Einheit von Seele und Leib *kein* Leiden gibt, daß er nicht als Tat erlebt und keine Tat, die nicht auch Leiden wäre.⁹⁹

In der Dialektik von Tat und Leiden bleibt der Tod dem Menschen grundsätzlich verhüllt; d.h. er kann von sich aus nicht sagen, ob die scheinbare Leere des Todes der Schein einer wahren Fülle, oder ob die erreichte Fülle des Lebens nur die verschleierte Leere der Nichtigkeit war.

(2) Das Wissen um die Unausweichlichkeit des Todes bestimmt das gesamte Leben und verleiht diesem erst sein volles Gewicht, insofern nur durch den Tod die freien Entscheidungen des Menschen den Status des Unwiderruflichen erreichen. Im Tod erlangt die gegenüber Gott, der Welt und sich selbst getroffene Grundentscheidung des Menschen (in ihrer zeitlichen Erstreckung) eine Endgültigkeit, von der der Mensch hofft, daß sie seine *Vollendung* bedeutet.

Grundsätzlich gilt für den Tod Jesu als eines wahren Menschen dasselbe wie für den Tod aller anderen. Sein Tod ist die Teilnahme am Geschick der Menschen und daher Tat und Leiden gleichermaßen: auch er hat den Tod getan und erlitten. (232¹⁰⁰)

(3) Das menschliche Leben ist (im Unterschied zum Tier) ein wissendes dem Tod Entgegengehen und impliziert damit existential *notwendig* die Frage nach dem, was *nach* dem Tode ist.¹⁰¹ Auch wenn zu konstatieren ist, daß der Tote „empirisch“ und „biologisch“ die Hinterbliebenen nichts mehr angeht, so ist daraus nicht zu schließen, daß der Tote auch „für sich“ nicht mehr da ist, zumal dessen Leben nicht nur aus Stoffwechsel bestanden hat, sondern auch aus „Liebe, Treue, Verantwortung und Freiheit“¹⁰², die ihr eigentliches Gewicht erst aus einer *Befristung der Zeit* erhalten: „Zeit wird Irrsinn, wenn sie sich nicht vollenden kann. Ein ewiges *Weitermachenkönnen* wäre die Hölle der leeren Sinnlosigkeit.“¹⁰³

⁹⁸ RAHNER, Art. Tod - LThK 224.

⁹⁹ Vgl. RAHNER, Karl, Der Leib in der Heilsordnung. In: DERS., SzTh XII. Einsiedeln u.a. 1978, 407-427, 424 [= RAHNER, Leib]. Vgl. RAHNER, Theologie des Todes 76.

¹⁰⁰ RAHNER, Tod Jesu 231.

¹⁰¹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 266.

¹⁰² RAHNER, Grundkurs 266.

Vgl. dazu auch: KEHL, Medard, Eschatologie. Würzburg ²1988, 252-257.

¹⁰³ RAHNER, Grundkurs 266.

Unter dieser Hinsicht ist der Tod die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß sich wahre Endgültigkeit des Menschen ereignen kann, die Rahner mit dem Begriff Ewigkeit und „ewiges Leben“ in Verbindung bringt:

„In Wirklichkeit wird in der Zeit als deren eigene gereifte Frucht ‘Ewigkeit’, die nicht eigentlich ‘hinter’ der erlebten Zeit unseres raum-zeitlichen biologischen Lebens diese Zeit fortsetzt, sondern die Zeit gerade aufhebt, indem sie selber entbunden wird aus der Zeit, die zeitweilig *wurde*, damit in Freiheit Endgültigkeit getan wird.“¹⁰⁴

Diese Ewigkeit, der durch den Tod hindurch getanen „Endgültigkeit des frei gezeitigten Daseins des Menschen“¹⁰⁵ kann bereits *im Leben* selbst erfahren werden in der Radikalität einer reinen sittlichen Tat, die einen unbedingten Gültigkeitsanspruch stellt, ohne mit einem jenseitigen Lohn zu rechnen.

Von dieser Theologie des Todes ausgehend, die eine Theologie der befristeten Zeit und der Ewigkeit impliziert, kann man sich dem Sinn von Auferstehung bei Rahner nähern. Dabei will aber bedacht sein, daß es sich bei den Ausführungen Rahners um eine *Theologie* des Todes handelt, d.h. daß von vornherein die Existenz Gottes vorausgesetzt wird, durch die die Rede von einer Unsterblichkeit des Menschen fundamental begründet ist. Auch wenn Rahner seine Überlegungen zu Tod und Endgültigkeit des Menschen häufig im Horizont einer allgemein anthropologisch situierten Hoffnung über den Tod hinaus verortet¹⁰⁶, stellt er unmißverständlich klar, daß die im Tod gewonnene Endgültigkeit der menschlichen Freiheitsgeschichte ihr Ziel nur in der „Unmittelbarkeit-vor-Gott“¹⁰⁷ erlangt, durch die die im Leben gezeitigte Tat des Menschen in Liebe und Freiheit zu sich selbst *befreit* wird, *indem* sie sich ganz in das Geheimnis Gottes hinein verliert und sich darin selbst findet.¹⁰⁸ Selbstfindung ist nur im *Anderen möglich*:

Vom Menschen aus kann der Tod als frei angenommener nur im Modus der *Hoffnung* ergriffen werden, der gerade darin besteht, daß er seine Ohnmacht *radikal* anerkennt und nicht dem projektionsverdächtigen Irrtum verfällt, daß seine Vernunft nicht vom Tode bedroht sei.¹⁰⁹ *Gott* und *ewiges Leben* muß von der Hoffnung untrennbar ineins gesetzt und erhofft werden, wenn der Mensch angesichts der „absurden Urkontradiktion des Daseins“ im Tod *Einheit, Versöhnung, Sinn, ewige Gültigkeit der Liebe, Aufgang absoluter Wahrheit* an-denkt

¹⁰⁴ RAHNER, Grundkurs 267.

¹⁰⁵ RAHNER, Grundkurs 267.

¹⁰⁶ Vgl. RAHNER, Grundkurs 265.

¹⁰⁷ RAHNER, Zu einer Theologie 186.

Grundsätzlich muß im Sinne Rahners festgehalten werden: „Jede kreatürliche Freiheit setzt die Gegebenheit der Möglichkeit dazu von Gott voraus.“ (RAHNER, Karl, Versöhnung und Stellvertretung. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 251-264, 261 [= RAHNER, Versöhnung].)

¹⁰⁸ Vgl. RAHNER, Zu einer Theologie 187.

¹⁰⁹ Vgl. RAHNER, Zu einer Theologie 194.

im Wissen darum, daß dieses „weder in der Verfügung des selbstmächtigen Denkens noch in der Verfügung der eigenen Macht steht“¹¹⁰.

Angesichts dieser Überlegungen wird aber deutlich, daß die Kategorie Auferstehung bzw. Auferweckung nur dann angemessen begriffen wird, wenn sie als freie Tat Gottes, als sein Handeln angesichts des verohnmächtigten Menschen begriffen wird, indem er dessen Hoffnung, die er in jedem Freiheits- und Liebesakt angesichts des Todes und *in* diesem selbst setzt, erfüllt.

In der Dialektik des menschlichen Todes als Tat und Leiden, als Aktiv und Passiv, als Verfügung und Verfügttheit, als Freiheit und Notwendigkeit gewinnt die Geschichte einen endgültigen Sinn (Ewigkeit, ewiges Leben, Auferstehung), der radikal als von Gott geschenkter zu begreifen ist und dann erzeugt und erreicht ist, „wenn Gott dem endlichen Freiheitssubjekt durch seine Gnade gibt, sich liebend in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein zu vergessen, ohne noch einmal in einer falschen Autonomie zu sich zurückkehren zu wollen“¹¹¹.

1.4.2 Die Auferstehung Jesu und Auferweckungshandeln Gottes

Auch wenn Rahner von der Kategorie der „Auferweckung“ nur höchst selten Gebrauch macht¹¹² und von der Dogmatik her deutlich daran festhält, daß der *Herr* als Sohn Gottes aus eigener Macht von den Toten auferstanden ist (mit Verweis auf die Wirksamkeit Gottes nach außen als einziges Werk des dreifaltigen Gottes)¹¹³, kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Auferstehung Jesu das Ereignis eines objektiven Handelns Gottes darstellt, das eine ontologische Auswirkung für den Menschen Jesus hat, ein objektives Faktum mit universalgeschichtlicher Bedeutung¹¹⁴ darstellt und sich nicht nur im Glauben der Jünger ereignet, sondern diesem begründend vorausgeht.¹¹⁵

Diesem Punkt wollen wir zunächst nachgehen, wobei sich darin zugleich auch der „Sinn“ der Auferstehung weiter erschließen wird.¹¹⁶

- Der wahre Tod Jesu und das Ereignis der Auferstehung als Vollendung der Inkarnation

¹¹⁰ RAHNER, Zu einer Theologie 194.

¹¹¹ RAHNER, Karl, Profangeschichte und Heilsgeschichte. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 11-23 [= RAHNER, Profangeschichte].

¹¹² Vgl. lediglich RAHNER, Grundkurs 278. Eine andere Stelle, wo Rahner von Auferweckung spricht, habe ich nicht gefunden.

¹¹³ Vgl. RAHNER, Art. Auferstehung - LThK² 1039. Diese Dimension findet sich allerdings in den anderen Schriften Rahners nicht.

¹¹⁴ Vgl. RAHNER, Fragen 157. Vgl. RAHNER, Nachfolge 201.

¹¹⁵ Vgl. WEGER, Rahner 142. In den Erscheinungen des Auferstandenen manifestiert sich die *Tatsache* seiner Auferstehung. Vgl. RAHNER, Assumpta-Dogma 245.

¹¹⁶ Zur engen Verbindung der Frage nach der „Tatsache“ der Auferstehung und ihrem „Sinn“ vgl. RAHNER, Jesu Auferstehung 346. Der „Sinn der Auferstehung“ ist zugleich „Sinn in sich“ und „Sinn für uns“, wobei letzterer aus ersterem resultiert und nicht umgekehrt. (Vgl. ebd. 347)

Unmißverständlich unterstreicht Rahner, wenngleich auch im Rahmen einer meditativ spirituellen Besinnung auf die drei österlichen Tage, daß Jesus nicht nur der Sterbende war, sondern auch der *Gestorbene*¹¹⁷, wobei sein Tod sich von jedem anderen Tod dadurch unterscheidet, daß Jesus der „Tote in unendlicher Gottesnähe und der Tote war, der den Tod besiegt“¹¹⁸. Die Tatsache des realen Gestorbenseins Jesu - was angesichts der oben angezeigten Einheit von Tod und Auferstehung nicht mißverstanden werden darf als ein temporal verstandenes *dauerndes* Totsein¹¹⁹ - impliziert aber, daß „seine Auferstehung (...) nicht nur für uns, sondern auch und zuerst für ihn ein *Ereignis* [bedeutet], das ihm Neues gibt, dessen er als Toter entbehrte“¹²⁰. Entscheidend für Rahners Verständnis der Auferstehung Jesu ist folgender Satz:

„(...) Die Auferstehung Christi ist in ihrem eigenen Wesen (und nicht bloß durch irgendeine juristische Akzeptation Gottes) das *Ereignis*, in dem Gott nicht nur unwiderruflich die Kreatur als seine eigene Wirklichkeit annimmt in seiner eigenen göttlich-ursprünglichen Tat (das ist ‘schon’ geschehen in der Fleischwerdung des Logos), sondern diese Kreatur so vergöttlichend verklärt, daß diese Verklärung sich ereignet und durchsetzt als die totale Annahme dieses göttlichen Angenommenseins durch die freie Kreatur selber.“¹²¹

Die Auferstehung Jesu ist somit bereits in der Menschwerdung des Logos inauguriert („erste“ fundamentale Tat Gottes), deren Ziel als die Vergöttlichung der Kreatur („letzte“ eschatologische Tat Gottes) erreicht wird durch die *freie* Annahme des göttlichen Angenommenseins in der Inkarnation.¹²² Das absolute (d.h. freie, unerreichbare, ungeschuldete) *Prae* des Handelns Gottes¹²³ (in Inkarnation und Vergöttlichung/ Verklärung, in Leben, Sterben und Auferstehung Jesu) wird nochmals unterstrichen, wenn man berücksichtigt, daß die freie menschliche Annahme des göttlichen Selbstangebotes in Leben und Tod ihrerseits getragen ist von der menschlichen „Freiheit immer und überall zuvorkommenden Selbstmitteilung Gottes (Gnade genannt)“¹²⁴. Auch wenn unter dieser

¹¹⁷ Vgl. RAHNER, Ärgernis 142. Vgl. RAHNER, Karl, Abgestiegen ins Totenreich. In: DERS., SzTh VII. Einsiedeln u.a. 1966, 145-149, 146 [= RAHNER, Abgestiegen]. Vgl. RAHNER, Verborgener Sieg 150. Vgl. RAHNER, Nachfolge 199. Vgl. RAHNER, Theologie des Todes 53-61.

¹¹⁸ RAHNER, Abgestiegen 148.

¹¹⁹ Im Blick auf eine spirituelle Durchdringung einer Karsamstagtheologie sagt Rahner: „Der Gestorbene und Noch-nicht-Auferstandene ist lebendig, aber er ist in einer wesentlichen Dimension seines Wesens wie die bei sich seiende Verwehtheit und antlitzlos gewordene Ferne.“ (RAHNER, Verborgener Sieg 151.) [Sic!]

¹²⁰ RAHNER, Abgestiegen 148. [Herv. des Vf.]

¹²¹ RAHNER, Fragen 166. [Herv. d. Vf.]

¹²² Vgl. WEGER, Rahner 149.

¹²³ Rahner spricht von Gottes reiner Initiative. Vgl. RAHNER, Grundkurs 278.

¹²⁴ RAHNER, Nachfolge 197.

Gnade und Freiheit sind kein sich gegenseitig begrenzenden Größen, da Freiheit als Vermögen und als Tat von Gott her noch einmal als Gnade zu sehen ist. (Vgl. RAHNER,

Hinsicht verständlich ist, daß die Auferstehung Christi „das einmalige, aus Christi Wesen [qua Inkarnation] und Tod [qua Sündlosigkeit¹²⁵] erfolgende Ereignis“¹²⁶ und die Auferstehung *auch* von Gott ermöglichtes und bewirktes Resultat der freien Annahme des Todes ist, bleibt sie *Geschenk (!)* Gottes, weil jede Tat des Menschen (auch die des Menschen Jesus) immer ein Sich-einlassen des Menschen auf die „Verfügung des Fremden“¹²⁷ bleibt. Sosehr die Auferstehung Jesu einerseits das „vollendende Ende“¹²⁸ seines Todes ist, sosehr bedeutet sie andererseits auch das von Gott „vollendete Ende“ in der *Verklärtheit* seines Leibes¹²⁹.

- Annahme Jesu durch Gott als Zusagewort der Rettung der Welt

1. *Annahme Jesu durch Gott*

Es ist auffallend, daß Rahner - wie oben schon angedeutet - das Handeln Gottes im Auferstehungsgeschehen bevorzugt durch die Verwendung des Begriffs der Annahme Jesu durch Gott (d.h. als gen. obj.) zum Ausdruck bringt. In der Auferstehung wird a) der *konkrete* Mensch Jesus (seine Person) b) mit seinem *Anspruch* (Person-Sache)¹³⁰ und c) seiner Geschichte (ganzes Leben und freie Todesannahme) von Gott angenommen¹³¹ und in der Auferstehungserfahrung der Jünger als dieser von Gott *Angenommene* erfahren.¹³² In dieser Annahme sind das „gerettet“ und „verklärt“ eingeschlossen.

Jesus als der Mensch, der in der Haltung unüberbietbarer Gottesnähe lebt, realisiert in seinem Dasein einen reinen Gehorsam zu Gott und gleichzeitig eine unbedingte Solidarität zu den Menschen und hält diese „doppelte Solidarität zu Gott und den Menschen“¹³³ bedingungslos durch, so daß sein Schicksal (Geschichte) angesichts der sich verweigernden Menschen zum Tod führt, den er nochmals frei bejaht:

„In diesem Sturz in die völlige Ohnmacht des Todes ist er aber der von Gott endgültig Bejahte und Angenommene *und* wird von uns als solcher erfahren, eben

Karl, Das christliche Verständnis der Erlösung. In: SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 236-250, 236 [= RAHNER, Verständnis].)

¹²⁵ Vgl. RAHNER, Verborgener Sieg 150. Vgl. RAHNER, Nachfolge 200. Vgl. RAHNER, Sterben 296.

¹²⁶ RAHNER, Art. Auferstehung - LThK² 1038f.

¹²⁷ RAHNER, Art. Auferstehung - LThK² 1039.

¹²⁸ RAHNER, Art. Auferstehung - LThK² 1039.

¹²⁹ Vgl. RAHNER, Art. Auferstehung - LThK² 1039. Vgl. RAHNER, Karl, Art. Auferstehung Jesu. In: SM I, 403-405.416-425, 420.422 [= RAHNER, Art. Auferstehung Jesu - SM]. Vgl. RAHNER, Grundkurs 278.

¹³⁰ Vgl. RAHNER, Fragen 169.

¹³¹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 274. Vgl. ebd. 262.

¹³² Vgl. RAHNER, Grundkurs 275.

¹³³ RAHNER, Karl, Jesus Christus - Sinn des Lebens. In: DERS., Schriften zur Theologie XV. Einsiedeln u.a. 1983, 206-216, 213 [= RAHNER, Jesus Christus].

als der 'Auferstandene'.¹³⁴

Diese *Annahme* Jesu (gen. obj.) in der Auferstehung sagt aber nicht nur (aber auch!) etwas über sein privates Schicksal aus (etwa als Rettung des Gerechten), sondern ist zugleich die Besiegelung seines Anspruchs, „daß mit ihm die Selbstmitteilung Gottes an die Welt trotz ihrer Sünde und Endlichkeit und Todverfallenheit endgültig sich durchsetzt“¹³⁵. Der *formalen* Aussage, daß in der Auferstehung Jesus von Gott angenommen *ist*, korrespondiert somit *inhaltlich*, daß mit der Auferstehung Jesu der Sieg der Gnade Gottes (seiner Selbstmitteilung) gegen die Macht der Sünde, der Endlichkeit und schließlich gegen den „Tod als Folge der Sünde“¹³⁶ errungen wurde.¹³⁷

„Jesus, der Gekreuzigte und Auferstandene, ist das unüberbietbare Zusagewort des unbegreiflichen Gottes an uns, weil er der ewig von Gott Angenommene ist.“¹³⁸

Von daher ist die Auferstehung Jesu als objektive Realität das „fundamentalste Ereignis der Heilsgeschichte“¹³⁹: *für Jesus* bedeutet sie dessen Verklärung und das „endgültige Leben“¹⁴⁰, *für die Welt* beginnt in ihr die Aufhebung der WerdeWelt in die Ewigkeit Gottes¹⁴¹ als objektiver (!) Anfang ihrer (ontologischen) Verklärung¹⁴², insofern die Endgültigkeit Jesu das „für immer Wirkliche und Wirkende“¹⁴³ ist.

- Jesu Tod von Ostern aus gesehen: die soteriologische Dimension

Auch wenn Rahner der Kategorie des Opfers, verstanden im Sinne einer den vermeintlich zürnenden Gott umstimmenden Satisfikationstheorie, äußerst kritisch und ablehnend gegenübersteht¹⁴⁴, kann er den Zusammenhang von Karfreitag und Ostern, von Tod und Auferstehung Jesu auch innerhalb dieser Dimension zum Ausdruck bringen. Auch hier spielt der Begriff der „Annahme“ eine entscheidende Rolle und es wird zudem das Verhältnis von menschlichem und göttlichem „Anteil“ des Osterereignisses paradigmatisch zum Ausdruck gebracht.

Nach Rahner gehört es zum *Wesen* des Opfers, daß es von Gott *angenommen* wird, was durch die Bestellung des Priesters durch Gott sichergestellt ist: „Gott selbst schafft die Möglichkeit,

¹³⁴ RAHNER, Jesus Christus 213.

¹³⁵ RAHNER, Jesus Christus 213.

¹³⁶ RAHNER, Theologie des Todes 31ff.

¹³⁷ Vgl. RAHNER, Auferstehung Jesu 350. Vgl. RAHNER, Was heißt 181. Vgl. RAHNER, Tod Jesu 168. Vgl. RAHNER, Grundkurs 263.

¹³⁸ RAHNER, Glaubensbegründung 138.

¹³⁹ RAHNER, Fragen 157.

¹⁴⁰ Vgl. RAHNER, Nachfolge 200.

¹⁴¹ Vgl. RAHNER, Nachfolge 201.

¹⁴² Vgl. RAHNER, Art. Auferstehung Jesu - SM 423. Vgl. RAHNER, Fragen 166.

¹⁴³ RAHNER, Fragen 169.

¹⁴⁴ Vgl. RAHNER, Grundkurs 276f. So schon in dem in unserem Kontext zur behandelnden Abschnitt vgl. RAHNER, Ostern 166.

daß der Mensch so anbietet, daß angenommen wird.“¹⁴⁵ Dabei ist entscheidend, daß im Opfer eine profane Wirklichkeit ganz und gar in den ausschließlichen Besitz Gottes und in seine Verfügung übergeht. Genau dies aber geschieht im Sterben und Tod Jesu, wo er sein menschliches Leben *restlos* (d.h. in seiner geist-leiblichen Konkretheit) und absolut „in die reine Verfügung des gnädig annehmenden Gottes“¹⁴⁶ übergibt. Diesem Opfer entspricht auf Seiten Gottes dessen restlose Angenommenheit und so die Verklärung der leibhaftigen Wirklichkeit: genau dies aber korrespondiert das durch den Tod Auferstanden- und endgültig Aufgerichtet-sein, so daß sich das Opfer des Karfreitags vollendet, „wenn es das im Osterereignis angenommene Opfer ist“¹⁴⁷.

Auch hier findet sich die bereits aufgezeigte Struktur: Auferstehung ereignet sich, weil Gott (aus Gnade) die Bedingung der Möglichkeit dafür schafft, daß ein Stück Welt in eigener Freiheit in seine Verfügung übergeben werden kann. (Hier durch die Bestellung des Hohenpriester Christus (vgl. Hebr. 5,5).) Gottes Handeln steht am Anfang und am Ende: die menschliche Tat ermächtigend, ihre Freiheit ermöglichend und die Gabe endgültig und verklärend annehmend.

M.a.W.: Auch mit Hilfe der Kategorie des Opfers kann der Sinn von Auferstehung zum Ausdruck gebracht werden in einer Weise, die Gottes Handeln die Prärogative (ermöglichend und vollendend) einräumt und gleichzeitig die menschliche Freiheit in diesen Heilsvorgang integriert (Freiheit als Vermögen der Endgültigkeit¹⁴⁸, wobei der Tod als Bedingung der Möglichkeit dieser Endgültigkeit zu erfassen ist).

¹⁴⁵ RAHNER, Fragen 167.

¹⁴⁶ RAHNER, Fragen 167.

¹⁴⁷ RAHNER, Fragen 168.

¹⁴⁸ Vgl. RAHNER, Karl, *Theologie der Freiheit*. In: DERS., *SzTh VI. Einsiedeln u.a. 1965*, 215-238, 221f [= RAHNER, *Theologie der Freiheit*]. Rahner spricht im Blick auf die Freiheit sogar als dem „Vermögen des Ewigen“ (ebd. 225.)

Formal kann dieses Oster-Geschehen auf folgende Weise ausgedrückt werden:

Handeln Gottes (1): Ermöglichung des Handelns des Menschen	Handeln des Menschen: Lebensvollzug in Freiheit	Handeln Gottes (2): Vollendung der in Freiheit vollzogenen Endgültigkeit des Menschen
Leben des Menschen	Übergabe des Lebens im Tod	Geschenk ewigen Lebens/ Verklärung = Auferstehung
<i>Ermöglichung</i> des Opfers: Bestellung des Priesters	<i>Vollzug</i> des Opfers: Selbst-hingabe	<i>Annahme</i> des Opfers
göttliches Angebot	menschliche Annahme des Angebotes	Göttliche Annahme der menschlichen Annahme
Freiheit Gottes = Gnade	Freiheit des Menschen = Annahme der Gnade	Sieghaftigkeit der Gnade = Heil des Menschen

Ostern als realontologische Veränderung der Welt

- Der ontologische Status der Auferstehung als geschichtliches Ereignis „sui generis“ und die Erfahrung der Auferstehung

Wenn man unter einem historischen Ereignis ein solches versteht, daß in der empirisch erschließbaren Phänomenwelt häufig (oder zumindest öfters) anzutreffen ist, dann muß man mit Rahner feststellen, daß die Auferstehung Jesu kein solches Ereignis sein kann (und will), weil sie gerade beansprucht, „die Aufhebung unserer laufenden Geschichte in die Endgültigkeit ihres Ertrages“¹⁴⁹ zu sein. Wäre die Auferstehung Jesu lediglich ein historisches Ereignis, das der Geschichte rein immanent wäre, würde sie ihres Sinns beraubt. Andererseits kann aber auch nicht gedacht werden, daß sie als Faktum der Geschichte schlechterdings enthoben wäre, weil unter dieser Voraussetzung nicht erklärbar wäre, warum sich in ihr der eigentliche Sinn der Geschichte ereignet und für uns offenbar wird. Die Auferstehung Jesu wird von Rahner daher als eine „eigentümliche Wirklichkeit“¹⁵⁰ bezeichnet, weil sie einerseits dem konkreten geschichtlichen Jesus *an sich* zukommt (und nicht nur unserer Glaubensaussage über Jesus Christus), andererseits aber eine Aussage macht über eine Faktizität, die nicht mehr der Dimension der historischen Empirie zukommt.¹⁵¹ Historisch

¹⁴⁹ RAHNER, Grundkurs 272.

¹⁵⁰ RAHNER, Grundkurs 241.

¹⁵¹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 241.

greifbar ist aber allemal die „subjektive Ostererfahrung der Jünger“¹⁵² durch die die Auferstehung ihre bleibende Relevanz für die Welt erhält. Der ihr zugrundeliegenden Einmaligkeit des Ereignisses der Auferstehung entsprechend, stellt sie eine Erfahrung streng sui generis¹⁵³ dar, in der eine einmalige Erkenntnissituation vorliegt.¹⁵⁴

Zwischen der Auferstehung Jesu und der erhofften Auferstehung der anderen Menschen besteht ein grundlegender Unterschied, der in verschiedenen Dimensionen zum Ausdruck gebracht werden kann und konsequent beachtet werden muß, damit der besondere und einmalige Charakter der Auferstehung nicht verwischt wird.¹⁵⁵ Diese Differenz hat ihre ontisch-ontologische Grundlage primär in dem besonderen (schöpfungs- und gnadentheologischen) Verhältnis zwischen Gott und Jesus durch die Hypostatischen Union, die sich im Leben und Sterben des Menschen Jesu v.a. in seiner Freiheit von Konkupiszenz¹⁵⁶ entsprechend seiner Sündlosigkeit¹⁵⁷ auswirkt, die sich wiederum in seinem einmaligen (nicht nur einzigartigen¹⁵⁸) Verhältnis zu Gott als Vater manifestiert, in der sie zugleich begründet ist.¹⁵⁹ Ausdrücklich unterstreicht Rahner, daß die konkrete Vollendung Jesu in ihrer Einzigkeit adäquat nur vom Geheimnis der Inkarnation her verstanden werden kann.¹⁶⁰

Folgende Unterschiede zwischen der „Auferstehung Jesu“ im speziellen und der „Auferstehung der Toten“ im allgemeinen macht Rahner geltend:

1. Die Einsetzung Jesu zum Weltenrichter, Herrn und Messias qua Auferstehung

„Nach neutestamentlichem Verständnis der Auferstehung Jesu unterscheidet sich

Die Auferstehung ist somit „ontologisch ein Fall sui generis“ (ebd. 255).

¹⁵² RAHNER, Grundkurs 272.

¹⁵³ Vgl. RAHNER, Grundkurs 272. Vgl. RAHNER, Ostererfahrung 162.

¹⁵⁴ Vgl. RAHNER, Art. Auferstehung Jesu - SM 404f.

¹⁵⁵ Vgl. RAHNER, Grundkurs 272.

¹⁵⁶ Vgl. RAHNER, Fragen 166. RAHNER, Sterben 296.

¹⁵⁷ Vgl. RAHNER, Verborgener Sieg 150. Vgl. RAHNER, Nachfolge 200.

¹⁵⁸ Karl-Heinz Menke macht zurecht auf den grundlegenden Unterschied der Rede von einer Einzigartigkeit Jesu Christi und seiner Einzigkeit aufmerksam. Wo die Einzigkeit zur Einzigartigkeit depotenziert wird, ist das Inkarnationsdogma verraten. (Vgl. MENKE, Karl-Heinz, Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage. Einsiedeln 1995, bes.97-99.) Rahner spricht von der „Einmaligkeit Jesu. Vgl. RAHNER, Kirchliche Christologie 213.

¹⁵⁹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 250f Vgl. RAHNER, Nachfolge 200.

¹⁶⁰ Vgl. RAHNER, Art. Auferstehung Jesu - SM I 421.

Nitsche weist darauf hin, daß Rahner im Zusammenhang der Auferstehung Jesu nicht auf die Idiomenkommunikation eingeht; trotzdem vermutet er, daß die sehr aktive Bestimmung des Handeln Jesu im Auferstehungsgeschehen durch die Lehre von der Idiomenkommunikation her motiviert ist, so daß menschliches Handeln und göttliches in Tod und Auferstehung Jesu Christi ineins fallen. (Vgl. NITSCHKE, Universalität 425.) Dieser Vermutung ist vollinhaltlich zuzustimmen, weil Rahner die Auferstehung Jesu ausdrücklich in den Horizont des Inkarnationsglaubens stellt. Zudem reflektiert er im einschlägigen Zusammenhang, wenn auch indirekt, über den Begriff des „absoluten Heilbringers“ auf die Idiomenkommunikation.

seine Auferstehung von unserer dadurch, daß Jesus durch sie zum ‘Herrn’ und ‘Messias’ gemacht wurde (ohne daß dadurch bestritten wird, daß er von der immer schon realisierten Absicht Gottes her dies von Anfang seiner menschlichen Existenz an war, dies aber umgekehrt eben real und für uns sich in seiner Auferstehung geschichtlich vollendete).“¹⁶¹

In dieser Aussage drückt Rahner nicht nur die ontologische Besonderheit der Auferstehung Jesu gegenüber unserer erhofften Auferstehung aus, da Jesus und nur er (im Gegensatz zu allen anderen Menschen) durch sie zum „Herrn“ und „Weltenrichter“¹⁶² (göttliche Prädikate) *gemacht* wird, sondern unterstreicht zugleich auch Jesu unverzichtbare *Funktion pro nobis*, wenn er auf die Messiasprädikation¹⁶³ rekurriert. Angesichts dieser auf Röm 1,3f. basierenden Aussage wehrt er allerdings einem (durchaus naheliegenden) adoptianistischen Mißinterpretation, wenn er darauf verweist, daß Jesus vom Anfang seiner Existenz der „Herr“ und „Messias“ war.¹⁶⁴ An dieser Stelle fällt ein bezeichnendes Licht auf das Inkarnationsverständnis Rahners: Die Inkarnation ist für ihn selbstverständlich eine ontische (!) Faktizität, insofern der göttliche Logos die menschliche Wirklichkeit Jesu erschafft, *indem er sie, sich selbst entäußernd, (in Gnade) annimmt*¹⁶⁵, so daß sogar von einer Materiellwerdung Gottes gesprochen werden kann¹⁶⁶; gleichzeitig aber versteht er die Inkarnation als ein ontologisch-dynamisches Geschehen, das sich als Ereignis objektiv *real* in der Auferstehung geschichtlich (!) vollendet und erst so subjektiv *für uns* endgültig als Offenbarung (Heilsereignis (Vollendung) und Heilszeichen (Erscheinung¹⁶⁷)) greifbar wird. (M.E. wird in dieser Interpretation die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in überzeugender Weise in eine ontisch-ontologische Kategorie übersetzt gemäß der Rahnerschen Hermeneutik, daß grundsätzlich „eine ontisch christologische Aussage in eine ontologische übersetzbar“¹⁶⁸ ist.)

Insofern aber die Auferstehung als Erhöhung Jesu dessen endgültige (nicht anfängliche!) Einsetzung zum „Herrn“ bedeutet, ist sie eo ipso einmalig, da sich in ihm die *absolute*

¹⁶¹ RAHNER, Grundkurs 273.

¹⁶² Vgl. RAHNER, Grundkurs 273: Dem Neuen Testament ist die Überzugung gemeinsam, „daß die Auferstehung die Erhöhung Jesu und seine Einsetzung als Weltenrichter oder Herr ist und sich insofern von unserer erhofften Auferstehung unterscheidet“.

¹⁶³ An anderer Stelle unterstreicht Rahner, daß in der Auferstehung „auch Jesus selbst zur Endgültigkeit seiner heilsmittlerischen Funktion und damit zur Vollendung kommt“.
(RAHNER, Grundkurs 292.)

¹⁶⁴ Vgl. RAHNER, Art. Inkarnation - SM II 826f. Auch Kessler weist auf die Römerstelle hin und warnt - ähnlich wie Rahner - vor der Gefahr eines adoptianistischen Mißverständnisses. Vgl. KESSLER, Auferstehung 342-350, bes. 345.

¹⁶⁵ Vgl. RAHNER, Grundkurs 220.224.

¹⁶⁶ Vgl. RAHNER, Grundkurs 196.

¹⁶⁷ Zum Begriffspaar Vollendung und Erscheinung vgl. RAHNER, Nachfolge 200 und RAHNER, Grundkurs 292. Vgl. SCHWERDTFEGGER, Gnade 282.

¹⁶⁸ RAHNER, Grundkurs 296.

Selbstmitteilung Gottes ereignet¹⁶⁹, die als solche, wenn sie sich tatsächlich geschichtlich vollzieht, wesenhaft so einzig sein muß, wie jedes geschichtliche Ereignis einzig und nicht nur einzigartig ist. Geschieht in der Geschichte aber „Absolutes“, dann ist dieses Geschehen notwendig einmalig, unwiederholbar, unüberbietbar, endgültig und somit eschatologisch, ontologisch ein Fall „sui generis“ und somit analogielos.

2. Die Einzigkeit von Jesu Tod und Auferstehung

Wie gesehen unterstreicht Rahner nachdrücklich die dialektische Einheit von Tod und Auferstehung Jesu und betont darin die Bedeutung der Freiheitstat des Menschen Jesus und Gottes annehmend-rettendes Handeln gleichermaßen, wieweil letzteres erstere grundlegend ermöglicht (Schöpfung), in ihrem Vollzug trägt (Gnade) und geschenkt vollendet (Glorie):

„Wir können wirklich sagen: sein [Jesu] Tod ist (im Sinne eines unlöslichen Wesenszusammenhangs) seine Auferstehung und umgekehrt, weil er gerade im Tode, so und nicht anders, in das endgültige Leben gerät.“¹⁷⁰

Dieser Zusammenhang gilt aber *ursprünglich* nur für den „eingeborenen Sohn des Vaters und bei der sündlosen Radikalität seines Glaubens, Hoffens und Liebens im Unterschied zu uns Sündern (...)“, so daß „sein Tod trotz aller Gleichheit mit unserem doch an sich wieder ganz anders als der Tod, den wir von uns aus und unabhängig von seiner Nachfolge sterben können und sterben müssen“¹⁷¹ ist. Jesu ganz-menschlicher (nicht Ganz-Tod!) Tod ist nicht der Tod eines beliebigen Menschen, sondern der Tod desjenigen, in dem Gott sein eigenes Leben gnadenhaft in die Welt einstiftet, wobei der Tod Jesu gerade dasjenige Ereignis ist, in dem diese absolute, inkarnatorische und für die anderen Menschen sündenvergebende Selbstmitteilung endgültig angenommen ist.¹⁷² Nur unter dieser Voraussetzung ist der Tod Jesu Christi - als Sohnes des Vaters - ein „Tod in die Auferstehung hinein“, der sich von jedem anderen Tod radikal dadurch unterscheidet, daß dieser - im Gegensatz zu Jesu Tod - in seiner Verhülltheit „Sold der Sünde“ ist.¹⁷³

Jesu „Sterben in seiner *Einmaligkeit*“ bewirkt die „objektive‘ Erlösung“¹⁷⁴, die allein und ausschließlich im „Mitsterben mit Christus“ zur subjektiven Erlösung wird, weil durch die Einzigkeit des Todes Jesu Christi - qua der sündlosen absoluten Gottbeziehung - die Qualität des Todes (Leere, Ausweglosigkeit, ewiger Finsternis, Verlorenheit, Ferne und

¹⁶⁹ Jesus Christus als der inkarnierte Logos Gottes ist „die höchste Selbstmitteilung Gottes“ (RAHNER, Art. Inkarnation - SM II 825.)

¹⁷⁰ RAHNER, Nachfolge 200.

¹⁷¹ RAHNER, Nachfolge 200.

Nitsche spricht daher auch von den gott-menschlichen Grundvollzügen: Glaube, Liebe, Hoffnung. Vgl. NITSCHKE, Universalität 444.

¹⁷² Vgl. RAHNER, Nachfolge 199.

¹⁷³ Vgl. RAHNER, Nachfolge 200. Vgl. RAHNER, Sterben 293ff.

¹⁷⁴ RAHNER, Sterben 300. [Herv. d. Vf.]

Gottverlassenheit der Sünde) *verwandelt* wird. Dieses Geschehen als von Gott initiiertes und ermöglichtes¹⁷⁵ und in der Auferstehung vollendetes, vollzieht sich als gehorsame *Übergabe* (traditio!) des ganzen Menschen Jesus an die Unbegreiflichkeit des heiligen Gottes im Modus eines un-bedingten¹⁷⁶ Glaubens, Hoffens und Liebens¹⁷⁷. Dieser Modus von „Glaube, Hoffnung und Liebe“ Jesu Christi als *essentiales*, reales und objektives, einmaliges in Freiheit vollzogenes Tat-Ereignis hat zugleich unersetzbare *funktionale* Bedeutung als Ermöglichungsgrund des Mit-Christus-Glaubens, Mit-Christus-Hoffens und Mit-Christus-Liebens dann, wenn Christi proexistentes Sterben in die Auferstehung hinein durch die universale Geistgabe allen als frei anzunehmendes Angebot zugänglich ist.¹⁷⁸ Der ontologischen Einmaligkeit, Einzigkeit und Unersetzbarkeit der Auferstehung Jesu Christi „an sich“ korrespondiert somit deren *universale funktionale Relevanz* „für uns“, wobei zu beachten ist, daß Universalität die ontologische und logische Konsequenz von Einzigkeit

¹⁷⁵ Durch diese „Verwandlung“ verwandelt sich auch *unser* Tod - in der Gnade und im Glauben an Christus - zu einem „Tod in die liebende Annahme unserer Existenz durch Gott in dessen eigenes Leben hinein“ (RAHNER, Nachfolge 201).

¹⁷⁶ Diese „Un-bedingtheit“ kommt darin zum Ausdruck, daß sich der Glaube, die Hoffnung und die Liebe Jesu Christi weder von der Sünde noch von der Kontingenz der Welt „bedingen“ lassen: Als Annahme der Gnade bedeuten sie immer ein Sichloslassen *von* und eine Selbsttranszendenz *über* alle *endlichen* Wirklichkeiten, zu denen auch das Subjekt selbst gehört. (Vgl. RAHNER, Sterben 301.)

¹⁷⁷ Vgl. RAHNER, Sterben 301. Vgl. RAHNER, Nachfolge 200: An dieser Stelle (Radikalität des Glaubens, Hoffens und Liebens bei Jesus) unterscheidet sich Rahner von der bei Ott zu findenden neuscholastischen Vorstellung, daß Christus aufgrund der hypostatischen Union und der durch sie bewirkten unmittelbaren Gottesanschauung seiner Seele vom ersten Augenblick ihres Daseins die „theologischen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung nicht besitzen konnte“ (OTT, Ludwig, Grundriß der katholischen Dogmatik. Freiburg i. Br. u.a. ¹⁰1981, 195 [= OTT, Grundriß]). Es ist zu unterstreichen, auch wenn dies für Rahner selbstverständlich ist, daß Glaube, Liebe, Hoffnung als theologische Tugenden die Gnade voraussetzen, in dieser und durch diese vollzogen und von dieser vollendet werden. So wenig wie sich Handeln Gottes und Handeln des Menschen ergänzen, so wenig konkurrieren sie auch, für alles Verhältnis (sowohl in der natürlichen als auch in der Gnadenordnung) zwischen Gott und Geschöpf gilt: „daß nämlich die Nähe und die Ferne, die Verfügtheit und die Selbstmacht der Kreatur nicht im umgekehrten, sondern im selben Maße wachsen“. (RAHNER, Grundkurs 224.)

¹⁷⁸ Nicht von ungefähr unterstreicht Rahner gerade im Kontext seiner Auferstehungstheologie, daß er ein Dilemma zwischen einer funktionalen und essentialen Christologie (nicht zuletzt aus fundamentaltheologischer Perspektive) überwinden will. (Vgl. RAHNER, Grundkurs 276.280.) Im Sinne Rahner kann man mit Kasper auch von der Einheit von Sein und Bedeutung sprechen. Vgl. KASPER, Walter, Jesus der Christus. Mainz ¹¹1992, 25 [= KASPER, Jesus]. Vgl. MÜLLER, Christologie 127. Vgl. auch PRÖPPER, Thomas, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie. München ³1991, 195 [= PRÖPPER, Erlösungsglaube]. Schilson/ Kasper ziehe eine methodische Unterscheidung mittels der Begriffe christologisch (= essential) und soteriologisch (= funktional). Vgl. SCHILSON, Arno/ KASPER, Walter, Cristologie im Präsens. Kritische Sichtung neuerer Entwürfe. Freiburg i. Br. u.a. 1974, 80f [= SCHILSON/ KASPER, Christologie]. (Die Aussage stammt aus der Zeit *vor* dem Erscheinen des „Grundkurses“.)

darstellt und in dem Begriff der universalen Relevanz zudem die Unersetzbarkeit dieser Einzigkeit zum Ausdruck kommt.

Diese universale, funktionale Relevanz hat aber auch - und dies ist für Rahner Gnaden- und Offenbarungsverständnis m.E. wichtig - auch eine entscheidende und ebenso unersetzbare *gnoseologische* Bedeutung, insofern die Auferstehung nicht nur begriffen wird als *Vollendung* des (inkarnatorischen) Heilsereignisses und der „Endgültigkeit [der] *heilsmittlerischen Funktion* [Jesu]“¹⁷⁹, sondern auch als deren *Erscheinung* (= Offenbarung). [Hier zeigt sich das durch und durch sakramentale Offenbarungsverständnis Rahners.] Bezeichnenderweise rekurriert Rahner in diesem Zusammenhang auf die Lichtmetapher, die somit auch einen erkenntnishaften „Sachverhalt“ implementiert. Ausgehend von der Offenheit der eigenen Todeserwartung (Rettung oder Verlorenheit) stellt er fest:

„Aber es fällt von der Eindeutigkeit des Todes Jesu in seine Auferstehung hinein, von der Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu her doch ein Licht auf die Ambivalenz unseres eigenen Todes, und dieses Licht gehört auch zu unserem Mitsterben mit Christus.“¹⁸⁰

Damit wird deutlich, daß die einmalige ontologisch-funktionale Wirksamkeit der Auferstehung Jesu auch eine ebenso einmalige *gnoseologische* Wirksamkeit beinhaltet, die sich auch *kognitiv* zumindest im explizit Glaubenden auswirkt. Die Weltwirklichkeit als Ganze ist nicht nur realontologisch, sondern auch realgnoseologisch verändert im *Wissen* um die Auferstehung des Einen, der dem eigenen Selbstverständnis nach *für alle* gestorben ist und als solcher (mit diesem ungeheuerlichen Anspruch) auferweckt wurde. In dieser Hinsicht hat die Offenbarung durchaus auch *instruktions-theoretischen Charakter* im positiven Sinne und läßt sich nicht auf eine reine Sollenserfahrung der „praktischen Vernunft“ reduzieren.¹⁸¹ Wenn die dogmatische Lehre von der hypostatischen Union nicht verstanden werden soll als eine nachträgliche Extrapolation aus rein menschlicher Zuschreibung und philosophisch denknotwendiger Deduktion, sondern - bei aller Analogiezeität - ein fundamentum in re in der allumfassenden Wirklichkeit und Wahrheit Gottes haben soll, wird man nicht umhinkönnen dieses „Wissen“ *auch* als kognitiv-geoffenbartes Wissen zu verstehen, so sehr dieses „Wissen“ im existentiellen Tatzeugnis in Leben, Sterben und Auferstehung Jesu vermittelt ist: *verba gestique*, aber eben auch *verba*. Der ontologisch einmalige Status der Auferstehung in seiner Analogielosigkeit führt in *gnoseologischer* Hinsicht zu diesem Ergebnis, es sei denn man betrachtet die Auferstehung Jesu nur als exemplarischer Fall einer Auferstehung im Allgemeinen, statt die allgemein erhoffte Auferstehung als radikal begründet in der einen. Letztere Position aber unterstreicht Rahner deutlich, wenn er festhält, daß die Jesu Auferstehung nicht *ein* Fall einer Auferstehung im Allgemeinen, „sondern das einmalige, aus Jesu Wesen und Tod erfolgende Ereignis [ist], das erst Grundlage der A.[uferstehung] der

¹⁷⁹ RAHNER, Grundkurs 292.

¹⁸⁰ RAHNER, Nachfolge 202.

¹⁸¹ Vgl. MIGGELBRINK, Gottesliebe 208.

durch ihn erlösten ist“¹⁸². Von daher muß aber auch das Wunder der besonderen Offenbarung des Auferstandenen fundamentaltheologisch nicht apriori verdächtigt werden. Wenn die Inkarnation Gottes erst dann vollendet ist, wenn Jesus Christus als wahrer Gott und wahrer Mensch in dem Himmel (= visio beatificia) angekommen ist, den er selbst in Tod und Auferstehung schafft (nicht erschafft¹⁸³), dann ist es aus theologischer Perspektive zumindest denkbar, daß die inkarnatorische Offenbarung am Kreuz schon ihre ontologische Endgültigkeit „an sich“ erreicht hat, ohne in jeder Hinsicht gnoseologisch „für uns“ abgeschlossen zu sein. (Vielleicht wird man in aller Bescheidenheit darin erinnern dürfen, daß nach klassischer Vorstellung die Offenbarung mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen ist.¹⁸⁴)

3. Die Sündlosigkeit Jesu als Bedingung der Möglichkeit seiner Annahme durch Gott in der Auferstehung [Prospekt!]

Wenn Rahner davon spricht, daß der Mensch Jesus in der Auferstehung als solcher und mit seiner ganzen Existenz von Gott angenommen worden ist, dann ist damit auch aposteriori eine aposteriorische Aussage über diesen Menschen getroffen, insofern der Sünder *als Sünder* nicht von Gott angenommen werden kann. Wäre der Mensch Jesu aber erst nach einer vorausgehenden Rechtfertigung durch Gott in die selige Gottesschau aufgenommen worden, wäre die Rede von seiner Heilsmittlerschaft hinfällig. Zudem könnte auch nicht mehr die Rede sein davon, daß Jesus Christus nicht nur der Offenbarer Gottes, sondern auch die Offenbarung Gottes schlechthin ist, weil nicht mehr deutlich würde, was an seinem Reden und Handeln von Gott aus legitim und legitimiert ist und damit die Offenbarung Gottes noch positiv überboten werden könnte. Unter dieser (zugegebenermaßen rein theologischen Voraussetzung) kann Gott nur den Sündlosen *so* annehmen, wie *er* ist, wenn in der Annahme zugleich eine offenbarende und soteriologische Bedeutung liegen soll. Bei der faktischen Sündenverstrickung der Welt kann somit nur Jesus Christus als Erstgeborener der Entschlafenen angenommen werden und kein anderer Mensch! (Aus der Sicht Rahners könnte man, wenn man diese Überlegung weitertreibt, wohl auch die „Hypostatische Union“ aposteriori (!) apriorisch deduzieren (s.u. absoluter Heilbringer).

¹⁸² RAHNER, Art. Auferstehung Jesu - SM I 421.

Angesichts dieser Voraussetzung erscheint es mir sehr fraglich, ob Rahner de facto einen „allgemeinen Auferstehungsbegriff“ entwickelt wie Sandler behauptet. Vgl. SANDLER, Willibald, Bekehrung des Denkens. Karl Rahners Anthropologie und Soteriologie als formal-offenes System in triadischer Perspektive. Innsbruck 1996, 327.

¹⁸³ Vgl. RAHNER, Art. Auferstehung Jesu - SM 420f. Vgl. RAHNER, Auferstehung des Fleisches 221. Vgl. RATZINGER, Eschatologie 190.

¹⁸⁴ Vgl. DH 3421.

Vgl. RAHNER, Karl, Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnis. In: DERS., SzTh IX. Einsiedeln u.a. 1970, 227-241, 227.

Von hierher ist Scheffzyck Recht zu geben, daß Rahners Rede von der Rettung Jesu in der Auferstehung zumindest mißverständlich und nur in einem analogen Sinne seine Berechtigung hat. Wenn hier von Rettung gesprochen wird, dann kann dies höchstens auf die geschöpfliche Endlichkeit der menschlichen Natur Jesus angewendet werden.¹⁸⁵ Dies hat m.E. eine gewisse sachliche Berechtigung, insofern Jesus wahrhaft aus dem Geschlechte Adams stammt. Man muß aber hinzufügen, daß diese Rettung mit der Inkarnation selbst notwendig inauguriert ist.¹⁸⁶

Dem ontologisch einmaligen Charakter der Auferstehung Jesu entspricht daher gnoseologisch eine Erfahrung einmaliger Art, die nur im Modus des Glaubens erfaßt werden kann:

„Gewiß entschwindet uns Jesus durch seine Auferstehung in die Unverfügbarkeit Gottes hinein. Aber seine Auferstehung ist dennoch gleichzeitig das Ereignis der Heilsgeschichte, das, wenn auch nur im Glauben ergriffen, dennoch zu dieser Geschichte dieser Welt gehört und dieser Menschheit gehört und gerade vom Glauben als solches geschichtliches Ereignis, das real die Welt verändert, erfaßt und bekannt wird. Seine Auferstehung ereignete sich in dieser Welt, auch wenn sie das Ereignis der Aufhebung dieser geschichtlichen WerdeWelt in die Ewigkeit Gottes ist. Die Auferstehung hat eine ganz eigentümliche und einmalige, aber doch wirkliche Greifbarkeit in der Geschichte.“¹⁸⁷

Insofern die Auferstehung das vollendete, endgültige Menschsein Jesu ist und in ihm das Heil für die gesamte Welt inauguriert, ist sie kein Moment *in* der Geschichte, sondern gerade deren Aufhebung¹⁸⁸; gleichwohl ereignet sich dieses Heil nicht an der Geschichte vorbei, sondern vollzieht sich *an* ihr, insofern sie die gerettete Endgültigkeit des frei vollzogenen Todes Jesu bedeutet; sie ist damit keine *Wirklichkeit* im Rahmen der rein empirischen Geschichte eben weil sie „das wahrhaft und für immer Wirkliche und Wirkende“¹⁸⁹ von Gott her ist, weil der von ihm angenommene und in der Auferstehung „vollendete“, d.h. aufgehobene, Tod Jesu

¹⁸⁵ Hinweise auf diese Sicht gibt es schon bei Thomas von Aquin. Für Thomas bedeutet Auferstehung dasjenige, was der Vollkommenheit menschlichen Heils noch entgegensteht: vollkommenes Heil (Gnade), das in in der Auferstehung zum verendgültigen Heil (Glorie) wird. Vgl. STh III q.56 a1 et ad 3 et ad 4. Vgl. LOHAUS, Gerd, Die Geheimnisse des Lebens Jesu in der Summa theologia des heiligen Thomas von Aquin. Freiburg i. Br. u.a. 1985, 214 [= LOHAUS, Geheimnisse].

¹⁸⁶ Auch Müller spricht im Blick auf die Auferstehung Jesu von der *Rettung* des gekreuzigten Jesus in die pneumatische Leiblichkeit des auferstandenen Herrn. Deutlicher als dies bei Rahner der Fall ist unterstreicht er aber, daß diese Rettung *durch* die hypostatische Union geschieht. Vgl. MÜLLER, Christologie 133.

¹⁸⁷ RAHNER, Nachfolge 201.

¹⁸⁸ Vgl. RAHNER, Karl, Weltgeschichte und Heilsgeschichte. In: DERS., SzTh V. Einsiedeln u.a. 1962, 115-135, 115 [= RAHNER, Weltgeschichte].

¹⁸⁹ RAHNER, Fragen 169.

die eschatologisch „wirk-same Wirklichkeit“¹⁹⁰ ist, die ewige Bedeutung für die Gesamtgeschichte der Welt hat.

Fassen wir zusammen: Weil die Auferstehung ontologisch die einmalige und end-gültige Verwandlung des Geschichtlichen zu bleibender Gültigkeit ist, bildet sie einen *Erkenntnisgegenstand* einmaliger Art, ist durch sie eine einmalige *Erkenntnissituation* gegeben, die ihren geschichtlichen Niederschlag in der einmaligen Ostererfahrung (sui generis) findet.¹⁹¹ Gleichwohl kann zwischen der Erfahrung der Auferstehung und dem „objektiv Erfahrenen“¹⁹² unterschieden werden, so daß die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu ontologisch als objektives Ereignis verstanden werden kann, das ihrer Erkennbarkeit logisch vorausgeht.

- Die universale real-ontologische Auswirkung der Auferstehung

Durch die Auferstehung Jesu ist die Welt bis in ihre letzten Strukturen hinein real-ontologisch verändert. Das Schicksal der Welt (man beachte die Universalität dieser Aussage) wäre „auf jeden Fall objektiv anders (...), wenn Christus nicht der Auferstandene wäre“¹⁹³. Für Rahners Theologie überhaupt ist grundlegend, daß er davon ausgeht, daß „die menschliche Geschichte *eine* ist, daß das Geschick des einen für den anderen Bedeutung hat“¹⁹⁴; dieses Axiom der gesamten Heilsgeschichte ist aber im Blick auf die Auferstehung von besonderer Relevanz. Die Einheit der Welt ist *physisch, geistig und moralisch* derart, daß die Entscheidung des Menschen Jesus (und die rettende Annahme dieser Entscheidung von Gott (= Tod und Auferstehung)) als Glied der biologischen Menschheit und deren Heils- und Unheilsgemeinschaft eine *ontologisch* universale Bedeutung für die gesamte Welt hat.¹⁹⁵ Diese Universalrelevanz resultiert nicht aus einem juridischen Akt, der der Weltwirklichkeit in der Intention Gottes rein *gedanklich* approbiert würde, sondern aus der strukturellen Veränderung der Menschheits- und Weltgeschichte selbst. Weil Gott in der Auferstehung die menschliche Kreatur Jesus als seine eigene Wirklichkeit endgültig annimmt (als Vollendung der Inkarnation¹⁹⁶) und vergöttlichend verklärt, beginnt in diesem Geschehen aufgrund der

¹⁹⁰ RAHNER, Fragen 169f.

¹⁹¹ Vgl. RAHNER, Art. Auferstehung Jesu - SM 404-405.

¹⁹² RAHNER, Art. Auferstehung Jesu - SM 405.

¹⁹³ RAHNER, Art. Auferstehung - LThK² 1040.

¹⁹⁴ RAHNER, Grundkurs 278. Voraussetzung für alle Soteriologie ist grundsätzlich die Betonung der wesenhaften Einheit der Geschichte und der Solidarität aller. (Vgl. ebd. 279.) Vgl. Rahner, Karl, Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen. In: DERS., SzTh VIII, 218-235 [= RAHNER, Mittler].

¹⁹⁵ Vgl. RAHNER, Fragen 167.

¹⁹⁶ Dies darf nicht mißinterpretiert werden: ontisch ist die Annahme des Menschen „endgültig“ im Ereignis der Inkarnation geschehen. Da Inkarnation aber die schöpferische Annahme einer menschlichen Natur mit Freiheit und Geschichte bedeutet, kann in ontologischer Hinsicht davon gesprochen werden, daß sich die Inkarnation in Tod und Auferstehung vollendet und so „endgültig endgültig“ wird.

ontologischen Einheit der Welt die „Verklärung und Vergöttlichung der Gesamtwirklichkeit“¹⁹⁷:

„Dadurch, daß ein Stück Welt in seiner realsten Realität, aber besessen durch die reine und unbegrenzte Macht der konkupiscentfreien Freiheit Christi in jener totalen Verfügung, die in einem infralapsarischen Menschen nur durch die Tat des Todes geschehen kann, absolut in restlosem Gehorsam und Liebe der Verfügung Gottes übergeben wird, ist *Ostern* und die Erlösung der Welt geschehen.“¹⁹⁸

Durch die Auferstehung Jesu ist der Anfang der Verklärung der Gesamtwelt gegeben und ihr Schicksal grundsätzlich auf einen positiven Ausgang hin festgelegt.¹⁹⁹ Auch von diesen Rahnerschen Überlegungen wird unmißverständlich klar, daß der Auferstehung eine objektive Realität eignet und sie als Ereignis am Rand der Geschichte eine universale Geschichtsrelevanz besitzt, so daß Ostern verstanden werden kann als „die Vollendung der Welt in den Gott hinein, der wirklich alles in allen wird durch das Ereignis von Ostern, das schon begonnen hat, aber sich in uns noch vollendet“²⁰⁰.

1.5 Die Auferstehung als Offenbarungs-ereignis

Nachdem wir den Status der Auferstehung als objektives Heilsereignis betrachtet haben, wollen wir es nunmehr unter der Kategorie des Offenbarungsereignisses betrachten. Beide Aussagereihen bedingen sich selbstverständlich sowohl in formaler als auch in inhaltlicher Weise.

Wegen der grundsätzlichen Bedeutung des Begriffs des absoluten Heilbringers bei Rahner, wollen wir diesen zunächst ausführlich vorstellen, um dann zu zeigen, inwiefern Jesus Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene, als absoluter Heilbringer und damit als endgültige Offenbarung Gottes verstanden werden kann.

1.5.1 Der Begriff des „absoluten Heilbringers“

Die Verwendung des Begriffs des „absoluten Heilbringers“ bei Rahner ist für seine (fundamentaltheologisch orientierte) Christologie ebenso grundlegend wie vielschichtig, insofern er formal (auf der Ebene der Begrifflichkeit) und material (auf der Ebene seiner Inhaltlichkeit) das Paradebeispiel für die von Rahner geforderte Perichorese von Dogmatik und Fundamentaltheologie²⁰¹ darstellt. In ihm werden theologische, christologische,

¹⁹⁷ RAHNER, Fragen 167.

¹⁹⁸ RAHNER, Fragen 166.

¹⁹⁹ Vgl. RAHNER, Art. Auferstehung - LThK 1040.

²⁰⁰ RAHNER, Fragen 171.

²⁰¹ RAHNER, Grundkurs 287: „Es müßte eine größere Einheit zwischen *fundamentaltheologischer und dogmatischer* Christologie erzielt werden, genauso wie dies von der Fundamentaltheologie und Dogmatik im allgemeinen gilt. Dabei müßten jene

soteriologische, gnadentheologische, offenbarungstheologische, anthropologische, eschatologische und ekklesiologische Aspekte begrifflich fokussiert. Dies geschieht jeweils in wechselseitig fundamentaltheologischer und dogmatischer Dimension zwischen denen der Begriff des „absoluten Heilbringers“ hin und her pendelt.²⁰²

Das Bedeutungsfeld im „Grundkurs des Glaubens“

(1) *Essential-existential Explikation der christologischen Grunddogmas:* Der Terminus „absoluter Heilbringer“ dient dazu, die im christologischen Dogma ausgedrückte Wirklichkeit und Bedeutung Jesu Christi und der Menschwerdung Gottes²⁰³ zum Ausdruck zu bringen. In diesem Rahmen liefert Rahner eine quasidefinitorische Bestimmung des Begriffs und der von ihm angezeigten Sache, der in „neuer“ theologischen Terminologie das Wesen der Hypostatischen Union so aussagt, daß zugleich deren existentieller Sinn erschlossen wird. Dabei ist das Anliegen leitend, *essentielle und funktionale (= existential-ontologische)*²⁰⁴ christologische Aussagen terminologisch gebündelt so auszusagen, daß die innere Verwiesenheit beider Aspekte deutlich wird. Die fundamentaltheologische Frage nach der Berechtigung der hier vorausgesetzten Identifikation Jesu Christi mit dem absoluten Heilbringer bleibt dabei ausgeblendet, weil Rahner an dieser Stelle den vollzogenen Glauben voraussetzt.

(2) *Terminus ad quem der Glaubensbeziehung:* Durch den Begriff des „absoluten Heilbringers“ wird sodann der terminus ad quem der individuellen und kollektiven Glaubensbeziehung bezeichnet. Diese richtet sich auf Jesus Christus *als* den Heilsbringer und eröffnet dadurch (in der Einheit des Bekenntnisses) den Raum des *kirchlichen* Christentums, insofern in diesem der christusbezogene Glaube vollzogen wird.²⁰⁵

(3) *Zielbegriff der transzendentalen Christologie:* In einem weiteren Aspekt, der methodisch vollständig von der zuvor unternommenen Identifikation Jesu Christi mit dem Heilbringer²⁰⁶ auf spekulativ-dogmatischer Ebene abstrahiert, wird der Begriff als angestrebter Endpunkt der transzendentalen Christologie eingeführt, die von sich her die „Idee eines absoluten

Überlegungen zu einer ‘transzendentalen Christologie’ neu eingebracht und entfaltet werden (...).“

²⁰² Man könnte das Verhältnis von Dogmatik (Brennpunkt 1) und Fundamentaltheologie (Brennpunkt 2) bei Rahner als Ellipse begreifen. Der Begriff des „absoluten Heilbringers“ wandert zwischen diesen Brennpunkten und spannt so einen umfassenden Verständnishorizont der Christologie auf.

²⁰³ Ursprünglich im Kontext einer „evolutiven Weltanschauung“ (vgl. RAHNER, Christologie).

²⁰⁴ Vgl. RAHNER, Grundkurs 178.

²⁰⁵ Vgl. RAHNER, Grundkurs 205.

²⁰⁶ Vgl. RAHNER, Grundkurs 204 und 205.

Heilbringers²⁰⁷ erreicht und darin zugleich (in fundamentaltheologischer Perspektive) ein Moment (bzw. *eine* mögliche aber nicht unbedingt notwendige Bedingung der Möglichkeit²⁰⁸) zur Beantwortung des Verifikationsproblems innerhalb der Christologie bereitstellt.

(4) *Leitbegriff der fundamentaltheologischen Glaubensverantwortung:* In einer fundamentaltheologisch orientierten Explikation des Christusereignisses (als absolutes Heilsereignis) werden die Ergebnisse der dogmatisch-spekulativen Explikation (1) und der transzendentalen Fragestellung (3) unter methodischer Abstraktion des faktischen Beziehungsverhältnisses zu Jesus Christus (2) mit dem geschichtlichen Ereignis des historischen Faktums „Jesus Christus“ in den Dimensionen „Leben, Tod, Auferstehung“ korreliert. Die heuristische Frage lautet dabei, ob die transzendental ermittelte „Idee“ eines absoluten Heilbringers in der Geschichte ihre Verwirklichung gefunden hat und zudem, ob diese Verwirklichung *gerade* in Jesus Christus und *nur* in Jesus Christus²⁰⁹ geschehen ist. Sukzessive mit der positiven Beantwortung dieser Frage (der geschichtliche Jesus Christus *ist* der absolute Heilbringer) wird zugleich die Berechtigung, Sinnhaftigkeit und existentielle Bedeutsamkeit des Inkarnationsdogmas (der absolute Heilbringer ist wahrer Mensch und wahrer Gott) aufgewiesen, so daß schließlich die Berechtigung des faktischen Verhältnisses der expliziten und anonymen Christen zu Jesus Christus in ihrer („quasi“-)ekklesialen Dimension als verantwortet ausgewiesen erscheint. (Ergebnis der fundamentaltheologischen Auseinandersetzung.)

(5) *Der „absolute Heilbringer“ als Transformationsbegriff für die klassische Christologie:* Abschließend dient der dogmatisch *vorgegebene*, im Glaubensvollzug *fundierte*, *anthropologisch* erschlossene und fundamentaltheologisch *verantwortete* Begriff des „absoluten Heilbringer“ dazu, *alle* Aussagen einer klassischen Christologie und Soteriologie terminologisch so zu reformulieren bzw. zu transformieren, daß der auf diese Weise gewonnene Neuanatz²¹⁰ sich einerseits als „orthodox“ legitimiert und andererseits einen existentiell wirksamen und intellektuell redlichen Verstehenshorizont für die bereits vollzogene Glaubensbeziehung bereitstellt. Dies zeitigt dann unmittelbare Konsequenzen für die Ortho-praxie (von der im übrigen ja die gesamte Denkbewegung ausgeht und getragen wird), insofern die drei Appelle zur absoluten Nächstenliebe, zur Bereitschaft zum Tod und

²⁰⁷ RAHNER, Grundkurs 203.

²⁰⁸ Grundsätzlich legitimiert sich die Beziehung zu Jesus Christus als dem Heilbringer *aus sich selbst*, hat also in sofern „objektive Evidenz“. Diese objektive Evidenz schließt ein (nicht aus), daß sie nachträglich ad intra reflektiert und ad extra verantwortet werden kann (vgl. RAHNER, Grundkurs 205).

²⁰⁹ Hier stellt sich die Frage nach der Einzig-keit Jesu Christi. Die Aussage der Einzig-keit wird freilich von vornherein durch die Bestimmung des Heilbringers als *absolut* angezeigt.

²¹⁰ Vgl. RAHNER, Grundkurs 287.

die Hoffnung auf Zukunft, da wo sie in Liebe, Glaube und Hoffnung lebenspraktisch wirksam werden, die explizite oder implizite Bejahung Jesu Christi als des absoluten Heilbringers vollziehen.²¹¹

Formale Begriffsdefinition

„Wir nennen [den Heilbringer schlechthin] (...) jene geschichtliche Persönlichkeit, die - in Raum und Zeit auftretend - den Anfang der ins Ziel kommenden absoluten Selbstmitteilung Gottes bedeutet, jenen Anfang der Selbstmitteilung für alle als unwiderruflich geschehend, als siegreich inauguriert anzeigt. Mit diesem Begriff des Heilbringers (genauer vielleicht des *absoluten* Heilbringers) ist nicht gesagt, daß die Selbstmitteilung Gottes *zeitlich* erst mit ihm beginnen müßte.“²¹²

„Heilbringer wird hier jene geschichtliche Subjektivität genannt, in der a) dieser Vorgang der absoluten Selbstmitteilung Gottes an die geistige Welt als ganze *unwiderruflich* da ist, b) jener Vorgang, an dem diese göttliche Selbstmitteilung eindeutig als unwiderruflich erkannt werden kann, und c) jener Vorgang, in dem diese Selbstmitteilung Gottes zu ihrem Höhepunkt kommt, insoweit dieser als Moment an der Gesamtgeschichte der Menschheit gedacht werden muß und als ein solcher nicht einfach mit der Gesamtheit der geistigen Welt unter der Selbstmitteilung Gottes identifiziert werden muß.“²¹³

„Eben diesen Anfang der irreversibel glückenden Heilsgeschichte, der so in diesem Sinne Fülle der Zeit, Ende der bisher gleichsam noch offenen Heils- und Offenbarungsgeschichte ist, nennen wir den absoluten Heilbringer.“²¹⁴

Die Grundaussage

Zunächst ist auf die spannungsvolle Verwendung des Terminus „absolut“ hinzuweisen, der sowohl auf den „Heilbringer“ - einer geschichtlichen raum/zeitlichen (!) Persönlichkeit - als auch auf die Selbstmitteilung Gottes appliziert wird, so daß an dieser Stelle vorausgesetzt wird, daß „Geschichte“ und „Absolutheit“ keine grundsätzlich disparate Größen darstellen: in der Geschichte kann sich „Absolutes“ ereignen.

In dieser Spannung, die ihr fundamentalanthropologisches Korrelat im Menschen als „endlichem Geist“ hat (s.o.), wird durch den *absoluten* Heilbringer in der Geschichte der *Anfang* der *absoluten* Selbstmitteilung(und gleichzeitig der Höhepunkt als Fülle)²¹⁵ Gottes

²¹¹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 291.

²¹² RAHNER, Grundkurs 194.

²¹³ RAHNER, Grundkurs 194.

Es sei an dieser Stelle der Hinweis erlaubt, daß Rahner genau diesen Anspruch in der Auferstehung Jesu legitimiert sieht: durch sie ist der Gnadenwille Gottes in der Welt „da“ und „erscheint“ in ihr (vgl. RAHNER, Grundkurs 251).

²¹⁴ RAHNER, Grundkurs 195:

²¹⁵ Schon diese Formulierungen müßten viele Rahnerkritiker vorsichtig werden lassen, wenn sie behaupten wollen, in Rahners transzendentaler Christologie wäre das geschichtliche Christusereignis so aufgehoben und daher von sekundärer Natur, daß es nur die nachträgliche Explikation eines im Menschen immer schon transzendental gegebenen

zum *Heil* markiert, ohne daß dadurch bereits deren Ziel vollendet²¹⁶ oder sie bereits in jeder Hinsicht abgeschlossen wäre.²¹⁷

Im geschichtlich personhaften Ereignis des „absoluten Heilbringers“ ist zugleich das „absolute Heilsereignis“²¹⁸ gegeben, so daß beide Terme lediglich unterschiedliche Aspekte eines einheitlichen Geschehens zur Geltung bringen,²¹⁹ wobei letzterer die „absolute Selbstmitteilung Gottes“ als dessen Selbstzusage zur Welt bedeutet, die eben durch die „absolute Heilsmittlerschaft eines Menschen“²²⁰ geschieht. Die Häufung der Verwendung des Adjektivs „absolut“ ist auffällig und unterstreicht den eschatologischen (endgültigen) Charakter des Tat-Vorgangs der Heilsbringerschaft. Entsprechend kann dann auch von dem eschatologischen Heilbringer²²¹, dem eschatologischen Heilsereignis²²² und der eschatologischen Selbstzusage Gottes²²³ gesprochen werden, wobei zu bedenken ist, daß der Begriff „eschatologisch“ ursprünglich neutral ist und als solcher nicht schon als Heilskategorie aufgefaßt werden kann. Zur Heilskategorie wird er erst durch den *Heil*-bringer, insofern das eschatologische Ereignis durch ihn zum eschatologischen *Heils*-ereignis wird.

Der ontologisch-eschatologische und gnoseologisch-eschatologische Aspekt des absoluten Heilsereignis

Das Heilsereignis nimmt seinen Ausgang streng bei der absoluten Selbstmitteilung Gottes (im Modus des Angebotes), die durch den Heilbringer (im Modus der Annahme) vermittelt und so selbst geschichtlich wird. In der „geschichtlichen Subjektivität“ (nicht Transzendentalität!) des Heilbringers ist der *Vorgang* der absoluten Selbstmitteilung Gottes im Schema Angebot - Annahme an die geistige Welt insgesamt unwiderruflich *da*, weil er ein Geschehen in der

heilshaften Gottesverhältnisses darstellte. Dem widerspricht, daß hier von einem geschichtlichen *Heil-bringer* gesprochen wird, was sinnlos wäre, wenn das Heil zuvor schon in Vollendung „da“ wäre. Was sollte er dann „bringen“? Außerdem bedeutet dieses *Ereignis* den Anfang der absoluten Selbstmitteilung Gottes, die zwar bereits zuvor wirksam, aber eben nicht absolut war.

²¹⁶ Das Ziel der absoluten Selbstmitteilung Gottes ist in letzter Perspektive die „Vollendung der Menschheit in der Unmittelbarkeit der visio beata“ (RAHNER, Grundkurs 292; vgl. DERS., Art. Jesus Christus 944f.), wie Rahner in heilsoptimistischer Sicht formuliert, wobei er gleichzeitig offen läßt, ob sich diese Vollendung tatsächlich für den einzelnen ereignet. (Ob man beide Aussagen aber in dieser Spannung zurecht nebeneinander stehen lassen kann, kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden.) Die Vollendung des Ziels wäre gleichzeitig das Ende der Geschichte (vgl. RAHNER, Art. Jesus Christus 944).

²¹⁷ Vgl. RAHNER, Grundkurs 195.

²¹⁸ Vgl. RAHNER, Grundkurs 291.

²¹⁹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 291f.

²²⁰ RAHNER, Grundkurs 293.

²²¹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 204. 295.

²²² Vgl. RAHNER, Grundkurs 291.

²²³ Vgl. RAHNER, Grundkurs 292.

Geschichte darstellt, die als menschliche *eine*²²⁴ ist. Da zugleich im „Vorgang“ des Heilbringers der Höhepunkt der göttliche Zusage *als unwiderrufliche* eindeutig *erkannt* wird, ist die Welt sowohl in ontologischer als auch in gnoseologischer Hinsicht neu qualifiziert.

Der Heilbringer ist somit als das Ereignis (bzw. als der Vorgang) als Höhepunkt des Offenbarungsgeschehen Gottes zugleich dessen Offenbarer. Durch ihn wird von Gott her eine (absolute) Zäsur gesetzt, insofern die Selbstmitteilung Gottes zwar nicht mit ihm zeitlich beginnt, aber durch ihn den Status der Absolutheit bekommt, die in der Irreversibilität (d.h. der Unumkehrbarkeit) dieses Geschehens liegt, weil sich in ihm Gott selbst (als er selbst und nicht als eine von ihm verschiedene, damit kreatürliche Wirklichkeit) in seinem freien Angebot und der Heilbringer (d.h. *ein* bestimmter Mensch²²⁵ *pars pro toto* für alle Menschen) in seiner freien Annahme sich unaufhebbar aneinander gebunden haben,²²⁶ so daß sich die Zusage Gottes (ontisch-ontologisch) als siegreich durchsetzt und als solche (gnoseologisch) offenbar wird, *weil* sie Ereignis geworden ist und dieses Ereignis als solches geoffenbart ist.

Der Heilbringer inauguriert die eschatologische Phase der Geschichte

Die Überlegungen Rahners dürfen nicht dergestalt mißinterpretiert werden, daß eine an sich neutrale oder gar als nur sündig zu qualifizierende Geschichte durch den Heilbringer überhaupt erst zu Heilsgeschichte würde. Der Heilsstatus der Geschichte ändert sich durch den „ereignishafte(n) Heilsbringer“²²⁷ aber dahingehend (und damit grundlegend), daß ihr eschatologisches Ziel *endgültig und irreversibel* (durch die von Gott ermächtigte und getragene Tat des Heilbringers) zum Heil bestimmt wird und dieses so von Gott beschlossene, dem Menschen angebotene und von ihm (kongenial zum zuvorkommenden Handeln Gottes) angenommene Ziel in der Welt zur *Erscheinung* kommt. War die Heils- und Offenbarungsgeschichte vor diesem Ereignis, sowohl von Seiten Gottes als auch von Seiten der Menschen offen, so wird diese durch das „eschatologische Heilsereignis“, das in

²²⁴ Vgl. RAHNER, Grundkurs 278: Da die menschliche Geschichte *eine* ist, hat „das Geschick des einen für den anderen Bedeutung“.

²²⁵ Dieser „bestimmte Mensch“ ist nicht ein „beliebiger Mensch“, sondern der Mensch Jesus (vgl. RAHNER, Grundkurs 273), der in hypostatischer Union mit dem göttlichen Logos geeint ist. Auf die „Grenzidee“ der hypostatischen Union rekurriert Rahner aber aus maieutischem Interesse erst zu einem späteren Zeitpunkt innerhalb seiner Ausführung. Wir werden weiters darauf zu sprechen kommen.

²²⁶ So jedenfalls interpretiere ich die Formulierung Rahners, daß die Selbstmitteilung Gottes von Seiten Gottes *und der Geschichte der Menschheit* als frei zu denken ist. Der absolute Heilbringer ist somit nicht nur das „universale concretum“ der Offenbarung Gottes, sondern zugleich das „universale concretum“ der Menschheitsgeschichte.

²²⁷ RAHNER, Grundkurs 292.

unauflösbaren Einheit mit dem „absoluten Heilbringer“ steht²²⁸, zur irreversibel glückenden Heilsgeschichte.²²⁹

Erst wo dieses Geschehen im geschichtlichen Ereignis gegeben ist und kategoriale Auswirkungen (als realontologische Statusveränderung und positiv, kategorialer Offenbarung²³⁰ zugleich) hat, kann Endgültigkeit *für den Menschen* gegeben sein, weil alles Transzendente an sich keine Irreversibilität vermittelt, es sei denn sie wäre bereits unmittelbare Gottesschau.²³¹

Aus einer offenen, ambivalenten Heilsgeschichte wird durch das im Heilbringer sich geschichtlich manifestierenden Heilsereignis eine irreversibel siegreiche, glückende Heilsgeschichte.²³²

ac) Inhaltliche Konkretion

Heilsereignis, Freiheitsgeschehen, Geschichte, Interkommunikation und Heil

Der absolute Heilbringer markiert den Höhepunkt der Menschheitsgeschichte als *Freiheitsgeschichte* zwischen Gott und den Menschen und *muß* von daher ein Stück der Geschichte des Kosmos selbst sein²³³, eine geschichtliche Persönlichkeit, die in Raum und Zeit auftritt.²³⁴ Soll sich in ihm das eschatologische *Heilsereignis* vollziehen, impliziert dies zudem ein Geschehen, das nicht nur von Seiten Gottes (aber vor allem!), sondern auch von Seiten des Menschen als *freies* zu denken ist.²³⁵ Daß dieses Angebot Gottes aufgrund seiner wesenhaften Unumfaßbarkeit als frei (und somit als Gnadengeschehen) aufgefaßt werden muß, ist evident; daß es aber vom Menschen aus ebenso frei angenommen werden muß, resultiert nicht etwa aus einer der Freiheit Gottes analogen Absolutheit der menschlichen Freiheit, sondern aus dem *Heils*-charakter der Selbstmitteilung selbst. Weil diese als ihr Ziel das Heil des Menschen will und dieses wiederum *alle* Dimensionen der Geistkreatur in

²²⁸ Vgl. RAHNER, Grundkurs 291: „Absolutes Heilsereignis“ und „absoluter Heilbringer“ sind zwei Aspekte *eines* Geschehens.

²²⁹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 195.

²³⁰ In diesem Sinne hat die Offenbarung immer auch einen kognitiven Aspekt, der nicht vorschnell als bloße Instruktion verunglimpft werden sollte. Das positive Wissen darum, wie es um den Menschen steht, ist eine unverzichtbare Dimension der Gottesbeziehung.

²³¹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 292.

²³² Vgl. RAHNER, Grundkurs 195: „Eben diesen Anfang der irreversibel glückenden Heilsgeschichte, der so in diesem Sinne Fülle der Zeit, Ende der bisher gleichsam noch offenen Heils- und Offenbarungsgeschichte ist, nennen wir den absoluten Heilbringer.“

²³³ Vgl. RAHNER, Grundkurs 196.

Dabei setzt Rahner voraus, daß das Heil des Menschen nicht an dessen Geschichte bzw. seiner geschichtlichen Verfaßtheit vorbei gewirkt werden kann (vgl. RAHNER, Grundkurs 292).

²³⁴ Vgl. RAHNER, Grundkurs 194.

²³⁵ Vgl. RAHNER, Grundkurs 194f.

Erkenntnis und Freiheit betrifft²³⁶ und umfaßt, kann es vom Menschen aus nur in seiner Freiheit ergriffen werden. Würde das Angebot der Selbstmitteilung Gottes nicht frei angenommen, dann wäre zwar Selbstmitteilung gegeben, die aber ihr Ziel (nämlich das Heil des Menschen) nicht erreichte.²³⁷ Damit die Selbstmitteilung Gottes „glückt“, darf und muß also die *freie Annahme des Menschen* vorausgesetzt werden, ohne daß damit die Freiheit Gottes berührt würde, insofern diese sich selbst den Adressaten der Selbstmitteilung als freies Wesen frei gesetzt und so freigesetzt hat.²³⁸ Unter dieser Voraussetzung gehört es zum *Wesen* des Heilbringers, daß er die göttliche Selbstzusage *frei* ergreift, indem diese nicht nur gedanklich vollzogen, sondern *in der Lebenstat* konkretisiert wird²³⁹, die ihre letzte Radikalität in der Todesannahme findet, in der jede innerweltliche Zukunft aufgegeben und auf Gott hin transzendiert wird.²⁴⁰ Damit ist das eschatologische Heilsereignis aber zugleich als *geschichtlich* qualifiziert, was deswegen von Bedeutung für den Menschen ist, weil er *nur in der Geschichte* sein Wesen verwirklichen kann.²⁴¹ Die Rede von einem *absoluten* und gleichzeitig *geschichtlich* auftretenden Heil-bringer ist aber nur dann sinnvoll, wenn das Heilsereignis *Bedeutung* für den gesamten geistigen Kosmos haben kann und faktisch hat, was eine universale *Interkommunikation* zwischen allen Menschen impliziert, die die nicht mehr Lebenden, die Lebenden und die zukünftig Lebenden gleichermaßen umfaßt.²⁴² Erst von

²³⁶ Vgl. RAHNER, Karl, Art. Transzendentaltheologie. In: SM IV, 986-992, 986 [= RAHNER, Art. Transzendentaltheologie]. Fragt Theologie grundlegend nach dem Heil des Menschen (das in Gottes Selbstmitteilung besteht) - und nach sonst eigentlich nichts -, dann fragt sie nach dem Ganzen des Menschen als Subjekt im Vollsinn des Wortes. Vgl. RAHNER, Grundkurs 292.

²³⁷ „Diese freie Annahme oder Ablehnung von seiten der einzelnen Freiheit befindet nicht eigentlich über das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes als solches, sondern nur über das Verhältnis, das die geistige Kreatur zu dieser Selbstmitteilung einnimmt. Freilich nennt man gewöhnlich nur die Selbstmitteilung Gottes im Modus der freien und somit beseligenden Annahme Selbstmitteilung (...)“ (RAHNER, Grundkurs 194).

²³⁸ Wenn Rahner also von einem Freiheitsdialog zwischen Gott und Mensch spricht, muß beachtet sein, daß dieser Dialog nochmals als von Gott frei gewollt verstanden werden muß.

²³⁹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 292.

²⁴⁰ Vgl. RAHNER, Grundkurs 210.

Nur im Tod wird die Geschichte vollendet und die Freiheit zur Endgültigkeit (vgl. RAHNER, Karl, Was heißt heute an Jesus glauben? SzTh XIII. Einsiedeln u.a. 1978, 172-187, 176 [= RAHNER, Was heißt]).

²⁴¹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 292. Unbeschadet von dieser Aussage gilt, daß die Vollendung des Menschen in der *visio beatifica* liegt (vgl. RAHNER, Grundkurs 292).

²⁴² Vgl. RAHNER, Grundkurs 194. Vgl. ebd. 198. Vgl. RAHNER, Christologie 201. Vgl. RAHNER, Karl, Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 218-235, 223.226. Die Interkommunikation ist eine transzendente Wesensbestimmung des Menschen (vgl. RAHNER, Karl, Sämtliche Werke. Bd. 19. Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie. Bearb. von NEUFELD, Karl-Heinz. Hg. v. d. Karl Rahner Stiftung. Solothurn, Düsseldorf, Freiburg i. Br. 1995, 191).

dieser Voraussetzung aus ist ein Verständnis für die im Blick auf den absoluten Heilbringer getroffene Spitzenaussage Rahners zu erreichen, die darin besteht, daß der Heilbringer nicht nur das Heil lehrt und verheißt, sondern selbst „das Heil ist“²⁴³.

Exkurs: Der Begriff der Hypostatischen Union als Implikat der Grenzidee des absoluten Heilbringers

Der Ausdruck „absoluter/ eschatologischer Heilbringer“ (bzw. „eschatologisches Heilsereignis“) weist sich bei näherer inhaltlicher Explikation als (geradezu paradox anmutender) *Grenzbegriff* aus, weil in ihm die Pole absolut - geschichtlich, eschatologisch - geschichtlich, irreversibel - geschichtlich, absolute und irreversible Selbstmitteilung Gottes - menschlich geschichtliche Annahme, spannungsvoll nebeneinander bestehen:

1. Die Rede vom *eschatologischen* Heilbringer ist verknüpft mit der Aussage, daß dieser zugleich eine *geschichtliche* Persönlichkeit ist.
2. Das *absolute* Heilsereignis geschieht in der *Geschichte* und finalisiert diese - trotz ihres Weiterbestehens - irreversibel auf das Heil. Als *raumzeitlich fixiertes* Heilsereignis hat es *universale* Bedeutung.
3. Die *absolute* Selbstmitteilung Gottes wird von einem *endlichen* Menschen angenommen.
4. Der Heilbringer *ist* das Heilsereignis.
5. Der Heilbringer ist der universale Heilsmittler.

Insofern der „absolute Heilbringer“ einen Grenzbegriff darstellt, in dem Absolutes und Kontingentes in polarer Einheit zueinander vermittelt werden, ist in ihm die „Grenzidee“²⁴⁴ der „Hypostatischen Union“ impliziert: Jesus Christus ist in seiner Endlichkeit, Weltlichkeit und Materialität wahrer Mensch und gleichzeitig die unwiderrufliche und irreversible Selbstmitteilung Gottes (wahrer Gott - deswegen ist die Selbstmitteilung in Jesus *einmalig*) an die geistige Kreatur.²⁴⁵ Insofern letzteres die „eschatologische Heilstat“ Gottes bedeutet, muß Gott in diesem Heilsereignis seine eigene Geschichte treiben, weil sie ansonsten für Gott unverbindlich und vorläufig bliebe.²⁴⁶ Damit aber ist der Begriff der hypostatischen Union und der des Gottmenschen²⁴⁷ erreicht:

„In dieser menschlichen Möglichkeit Jesu [Gottes endgültige Zusage an die Menschen zu sein] ist der absolute Heilswille Gottes, das absolute Ereignis der Selbstmitteilung Gottes an uns samt ihrer Annahme als von Gott selbst bewirkte *eine Wirklichkeit Gottes* selbst, unvermischt, aber auch untrennbar und darum

²⁴³ RAHNER, Grundkurs 292.

²⁴⁴ RAHNER, Grundkurs 198. Vgl. KASPER, Jesus 58.

²⁴⁵ Vgl. RAHNER, Grundkurs 198.

²⁴⁶ Vgl. RAHNER, Grundkurs 294.

²⁴⁷ Vgl. RAHNER, Grundkurs 226.

unwiderruflich.²⁴⁸

Der absolute Heilbringer ist somit das „Ereignis absoluter Einheit von Gott und Mensch“²⁴⁹. Jesus Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch und als solcher der absolute Heilbringer und das eschatologische Heilsereignis.

²⁴⁸ RAHNER, Grundkurs 201. (Herv. d. Vf.)
²⁴⁹ RAHNER, Grundkurs 300.

1.5.2 Auferstehung als Legitimation des Anspruchs Jesu als absoluter Heilbringer

Für die Verifikationsproblematik der Christologie ist nach Rahner entscheidend, daß lediglich zwei Thesen als geschichtlich *glaubwürdig* nachgewiesen werden. Die polaren Ansatzpunkte bilden zum einen der vorösterlich erhobene Anspruch Jesu und zum anderen seine Legitimation, die durch das Faktum der Auferstehung *und* die Ostererfahrung gewährleistet wird:

1. These: „Jesus hat sich nicht bloß für einen der vielen Propheten gehalten (...), sondern er hat sich als den *eschatologischen* Propheten, den absoluten und endgültigen Heilbringer verstanden (...)“²⁵⁰.
2. These: „Dieser Anspruch ist für uns glaubwürdig, wenn wir von unserer transzendentalen Erfahrung der absoluten Selbstmitteilung des heiligen Gottes aus im Glauben auf das Ereignis blicken, das den Heilbringer in seiner ganzen Wirklichkeit vermittelt: die Auferstehung Jesu.“²⁵¹

• Der vorösterliche Anspruch

Ungeachtet des wahrhaft menschlichen Selbstbewußtseins Jesu lebt dieser im Tiefenbewußtsein einer radikalen und einmaligen Nähe zu Gott (als dem Vater), aus dem heraus er eine unmittelbar anstehende Nähe des Reiches Gottes (als Ausdruck des Gnadenwillen Gottes) verkündet als absolute Entscheidungssituation zu radikalem Heil oder Unheil.²⁵² Diese neue und eschatologische Situation ist für Jesus selbst und seinen Anspruch unlösbar mit *seiner Person* verbunden, so daß die Heilsentscheidung von einer Stellungnahme ihm gegenüber abhängig ist: „Der vorösterliche Jesus ist der Auffassung, daß diese neue Nähe des Reiches *durch* das Gesamt seines Redens und Tuns eintritt.“²⁵³ Er ist der *letzte* Anruf Gottes, nach dem kein anderer mehr folgt und auch nicht folgen *kann*, so daß er sich als der absolute Heilbringer weiß und sich als solchen erfährt:

„Er ist als vorösterlicher nach seinem Selbstverständnis schon der Gesandte, der in seinem Reden und Tun das Reich Gottes ausruft, wie es vorher nicht da war und wie es *durch* ihn und *in* ihm da ist. Mindestens in diesem Sinne weiß sich schon der vorösterliche Jesus als der absolute (nicht mehr überbietbare) Heilbringer.“²⁵⁴

In diesem Bewußtsein geht Jesus seinem Tod *frei* entgegen, wertet ihn als Prophetenschicksal und hält seinen einmaligen Anspruch (Identität von Botschaft und Person) „im Tode in der Hoffnung durch, in diesem Tod noch von Gott hinsichtlich seines Anspruchs bestätigt zu

²⁵⁰ RAHNER, Grundkurs 243.

²⁵¹ RAHNER, Grundkurs 243.

²⁵² Vgl. RAHNER, Grundkurs 246ff.

²⁵³ RAHNER, Grundkurs 249.

²⁵⁴ RAHNER, Grundkurs 251 und 274.

werden“²⁵⁵. In dieser Selbstinterpretation Jesu erscheint dieser zwar als *letzter* Prophet, insofern er Träger eines Wortes Gottes ist, gleichzeitig hebt er aber das Wesen des Propheten auf, weil er sein Wort als „das letzte Wort Gottes“²⁵⁶ versteht, das im Unterschied zu einem sonstigen prophetischen Wort schlechterdings *unüberholbar* ist. Somit *bringt* Jesus nicht *ein* Wort Gottes, das von Gott her einer weiteren Explikation zugänglich wäre, sondern er *ist das* Wort Gottes, das gesagt wird in dem, was *Jesus* war und sagt.²⁵⁷

Formal kann Rahner diesen spezifischen Anspruch auch dadurch ausdrücken, daß dieser darin besteht, daß mit Jesus „die Selbstmitteilung Gottes an die Welt trotz ihrer Sünde und Endlichkeit und Todverfallenheit endgültig sich durchsetzt“²⁵⁸.

Vergleich mit dem Begriff des „absoluten Heilbringers“

Schauen wir an dieser Stelle nochmals kurz auf den „Begriff des absoluten Heilbringers“ zurück, dann sehen wir, daß in Jesus Christus alle Elemente vereinigt sind, die für den Begriff konstitutiv sind: Er ist die in Raum-/ Zeitlichkeit auftretende Persönlichkeit, die zumindest dem Anspruch nach der Anfang der ins Ziel kommenden absoluten, da unüberholbaren, Selbstmitteilung Gottes ist und diese als siegreich inauguriert als Geschehens-Ereignis, das zugleich dieses Geschehen als geschehend (ontologisch) offenbart (gnoseologisch). Ein solches eschatologisches Heilsgeschehen kann sich aber in zweifacher Weise ereignen:

„Diese Selbstzusage Gottes kann gedacht werden als die Vollendung schlechthin (das angekommene ‘Reich Gottes’) *oder* (unter Weiterdauer der Geschichte) als ein solches geschichtliches Ereignis innerhalb der Geschichte, das die Verheißung selbst unwiderruflich macht, ohne sie schon als ganze an die ganze Welt in reine Erfüllung hinein aufzuheben.“²⁵⁹

Letzteres aber ereignet sich in der Auferstehung Jesu, in der das eschatologische Heilsereignis sich - bei weiterlaufender Geschichte - vollendet, *indem* der Anspruch des absoluten Heilbringers legitimiert wird und darin sich die Offenbarung Gottes als seine absolute Selbstzusage abschließt²⁶⁰.

- Die Legitimation des jesuanischen Anspruchs in der Auferstehung: Bestätigung qua

²⁵⁵ RAHNER, Grundkurs 251. Auf diese Hoffnungssituation macht Dirscherl nachdrücklich aufmerksam. Vgl. DIRSCHERL, Bedeutung 40f.

²⁵⁶ RAHNER, Grundkurs 274.

²⁵⁷ Vgl. RAHNER, Grundkurs 275.

²⁵⁸ RAHNER, Jesus Christus 213.

²⁵⁹ RAHNER, Grundkurs 210.

²⁶⁰ Vgl. RAHNER, Tod Jesu 168: „Wenn somit in Jesus die letzte und endgültige Annahme des Selbstangebotes Gottes geschehen soll und er so das eschatologisch siegreiche Wort Gottes an die Welt sein soll, dann kann dies nur in und durch seinen Tod hindurch geschehen. Natürlich so, daß das Geglücktsein dieser Annahme in der Ohnmacht des Todes für uns im Glauben auch greifbar wird, also zusammen mit seiner Auferstehung.“

Annahme

Für Rahner bedeutet die Auferstehung Jesu die *Bestätigung* dafür, daß dieser der absolute Heilbringer ist, weil sein vorösterlicher Anspruch in der *Auferstehungserfahrung* als „bleibend gültig und von Gott angenommen erfahren“²⁶¹ wird. Insofern bedeutet die Auferstehung Jesu sowohl eine Tat Gottes (Annahme, Bestätigung, Gültigkeit) an Jesus, der *zugleich* Offenbarungsqualität „für uns“ zukommt, die sich in der Jüngererfahrung niederschlägt.²⁶² Diese Erfahrung wiederum trägt *rückwärts* zur Wesensdeutung der Person und des Werkes Jesu bei, so daß hier durchaus „Neues“ offenbar wird, das die Lebenswirklichkeit Jesu *vor Ostern von Ostern* her einer tieferen Interpretation zugänglich macht.²⁶³ Das Osterereignis selbst muß somit verstanden werden als konstitutives Moment des „Offenbarwerdens der Heilbringerfunktion Jesu“²⁶⁴ und nicht nur als deren äußerliche wunderhafte Beglaubigung. Dieses Offenbarwerden schließt sich aber umgekehrt mit der Selbstinterpretation Jesu zu einer glaub-würdigen Einheit zusammen.²⁶⁵

Somit aber ist in Jesus Christus, dem Gekreuzigten *und* Auferstandenen²⁶⁶ (!) das eschatologisch letzte Wort Gottes an *alle* Menschen ergangen, das von Gott her (!) weder rücknehmbar noch überbietbar ist, nicht insofern dieser willkürlich aufhört zu reden, sondern weil in Jesus *alles* gesagt (und vielleicht darf man hinzufügen: getan) ist:

„Es ist das letzte Wort Gottes, das in Jesus da ist, weil darüber hinaus nichts mehr zu sagen ist, weil Gott wirklich streng sich *selbst* in Jesus zugesagt hat.“²⁶⁷

Weil Jesus den Anspruch erhoben hat, das letzte Wort der Selbsterschließung Gottes zu sein *und* dieser Anspruch in der Auferstehung bestätigt wird *und* damit ewige Gültigkeit erhält, *ist* er der absolute Heilbringer und wird er als dieser *erfahren*.²⁶⁸ Als solche ist sie die geschichtliche Besiegelung und Erscheinung dessen, was mit Jesu Person und Botschaft in Einheit gegeben ist und deshalb der in Erscheinung tretende „Sieg der Selbstzusage Gottes an

²⁶¹ RAHNER, Grundkurs 274.

²⁶² Auferstehung ist somit Vollendung der absoluten Heilsmittlerschaft Jesu und die *Erscheinung* dieser Tatsache in eins (vgl. RAHNER, Grundkurs 292).

²⁶³ Vgl. RAHNER, Grundkurs 273f.: Nach dem Neuen Testament hat „die erfahrene Auferstehung *inhaltlich* zur Wesensdeutung der Person und des Werkes beigetragen (...) und nicht bloß die göttliche Bestätigung eines von Jesus vorösterlich schon deutlich ausgesagten Wissens war“. [D.h. für unsere Erkenntnis dessen, wer Jesus *ist*.] Vgl. RAHNER, Grundkurs 234.

²⁶⁴ RAHNER, Redlichkeit 76.

²⁶⁵ Vgl. RAHNER, Redlichkeit 76.

²⁶⁶ „Durch Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, ist die siegreiche, von Gott selbst her sich durchsetzende Selbstmitteilung Gottes als siegreiche, als eschatologische, als definitive endgültig in Erscheinung getreten.“ (RAHNER, Herkunft 80.)

²⁶⁷ RAHNER, Grundkurs 274.

²⁶⁸ Vgl. RAHNER, Grundkurs 275.

die Menschheit“²⁶⁹ als „endgültiges Offenbarwerden der *Gnade*“²⁷⁰, wie Schüssler Fiorenza treffend zusammenfaßt.

Die Auferstehung aber ist dann der Höhepunkt und Abschluß der Inkarnation, weil Jesus Christus in ihr als der erscheint, der er seinem Wesen nach immer schon ist: der Sohn Gottes, dessen einmaliges Verhältnis zu Gott in der späteren Reflexion durch den Begriff der „hypostatischen Union“ ausgesagt wird.²⁷¹

• Offenbarwerdung der Heilbringerfunktion Jesu

Entscheidend für Rahners Verständnis der Soteriologie ist die Tatsache, daß die Erlösung nicht einseitig und primär von der Schuld des Menschen und der Sündenvergebung her verstanden werden darf²⁷², sondern vielmehr vom Geschehen der Menschwerdung Gottes, auf die hin die gesamte Geschichte teleologisch ausgerichtet ist, „weil die in der übernatürlichen Ordnung gegebene Heilsgeschichte (...) von vorneherein eine solche [ist], in der Gott in Christus sich in der Inkarnation der Welt mitteilen wollte“²⁷³. Demgegenüber ist aber aus der Sicht Rahners eine solche Inkarnationstheologie als defizitär zurückzuweisen, die in der Menschwerdung lediglich die Funktion der Sündentilgung sieht²⁷⁴, so daß der Karfreitag zum liturgischen Hauptfest des Christentums avanciert²⁷⁵. Umgekehrt bedeutet dies wiederum nicht, daß die Inkarnation angesichts der faktischen Sündhaftigkeit der Welt *nicht auch* sündenvergebenden Charakter hat.

Wir möchten uns der Heilsbedeutsamkeit des Todes *und* der Auferstehung Jesu *für uns* nähern, indem ein kurzer Blick auf den Rahnerschen Begriff des „Zusagewort“²⁷⁶ geworfen wird, in dem Rahners gesamte Auferstehungstheologie konzentriert zum Ausdruck gebracht wird. Ausgangspunkt ist die bereits angesprochene Einheit der Welt und Geschichte, in der das Geschick des *einen* Bedeutung für das Geschick *aller* hat.²⁷⁷

In folgendem für Rahners Diktion so typischen Satz findet sich eine Zusammenfassung all dessen, was wir bislang bezüglich seines Auferstehungsverständnisses vorgetragen haben:

„Wenn Gott (...) einen Menschen will und heraufführt,
der in seiner Wirklichkeit (zu der auch sein Wort gehört!)
Gottes letztes, unwiderrufliches und unüberbietbares Zusagewort an die Menschen ist,

²⁶⁹ RAHNER, Was heißt 181.

²⁷⁰ SCHÜSSLER FIORENZA, Francis, Fundamentale Theologie. Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren. Mainz 1992, 30 [= SCHÜSSLER FIORENZA, Theologie].

²⁷¹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 273.

²⁷² Vgl. WEGER, Rahner 148.

²⁷³ RAHNER, Karl, Art. Übernatürliche Ordnung. In: SM IV 1041-1048, 1047.

²⁷⁴ Vgl. RAHNER, Fragen 160f.

²⁷⁵ Vgl. RAHNER, Fragen 160.

²⁷⁶ RAHNER, Glaubensbegründung 138. Vgl. RAHNER, Herkunft 82.

²⁷⁷ RAHNER, Grundkurs 278.

das in der Geschichte selbst und nicht bloß in transzendentaler Hoffnung ergriffen wird

-

wenn dieses Zusage nur dann die letzte ist und sein kann,

wenn sie sich siegreich durchsetzt,

also mindestens und zunächst in diesem Menschen als angenommen existiert -

wenn eine solche Annahme nur geschehen kann durch die durch den Tod endgültig werdende
eine Geschichte des einen ganzen Lebens dieses Menschen -

wenn diese Zusagewort Gottes darum überdies nur vollendet ist,

wenn die annehmende Antwort des Menschen darauf als von Gott angenommene und bei ihm
angekommene geschichtlich erscheint (eben in dem, was wir 'Auferstehung' nennen),

dann

kann und muß gesagt werden, daß dieses eschatologische Zusagewort Gottes seiner freien
Initiative entspringt,

real in dem Leben Jesu vollzogen und für uns geschichtlich anwesend ist,

und sich durch den frei angenommenen Tod vollendet,

wobei dieser Tod *als* in freiem Gehorsam vollzogen und das Leben restlos Gott
übergebender erst durch die Auferstehung vollendet und für uns geschichtlich greifbar
ist.²⁷⁸

Der rein initiative Heilswille Gottes *setzt* das sich im Tod vollendende Leben Jesu und kommt
in ihm zur Erscheinung (= Offenbarung), so daß der Heilswille Gottes das ihm adäquate
Zeichen (das sich frei hingebende Leben im Tod *mit seiner Auferweckung*) bewirkt. Durch
den geglückten Tod Jesu, der in der Auferstehungserfahrung als geglückter offenbar wird,
wird es allen Menschen von Gott her und durch Jesus Christus vermittelt²⁷⁹ möglich, *einen*
diesem Tod entsprechenden Tod zu sterben, der sich von seinem Wesen her durch die Gnade
Christi in der je individuellen Auferstehung voll-endet, insofern die Freiheitsgeschichte des
Menschen als im Tode verendgültigte durch die Gnade Gottes Ewigkeit und endgültigen Sinn
gebiert²⁸⁰:

„Der endgültige Sinn der Geschichte ist erst dann erzeugt und erreicht, wenn Gott
dem endlichen Freiheitssubjekt durch seine Gnade gibt, sich liebend in die
Unbegreiflichkeit Gottes hinein zu vergessen, ohne noch einmal in einer falschen
Autonomie zu sich zurückkehren zu wollen.“

Das Sterben eines *solchen Todes* in restloser Übergabe an das unbegreifliche Geheimnis
Gottes aber ist *durch* den Tod und die Auferstehung Jesu (und nur durch diesen) her möglich,

²⁷⁸ RAHNER, Grundkurs 278. [Einzüge durch den Vf.]

²⁷⁹ Vgl. RAHNER, Karl, Über die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser
Gottesverhältnis. In: DERS., SzTh III. Einsiedeln u.a. ⁵1962, 47-60.

²⁸⁰ Vgl. RAHNER, Nachfolge 196f. Vgl. RAHNER, Profangeschichte 14.

so daß die Erlösung letztlich im Mitsterben mit Christus besteht²⁸¹, in dem die objektive Tat der Erlösung subjektiv nachvollzogen und angeeignet wird in Glaube, Hoffnung und Liebe.²⁸²

²⁸¹ Vgl. RAHNER, Nachfolge 200f. Vgl. RAHNER, Karl, Christologie heute. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 217-224, 224 [= RAHNER, Christologie heute]. Vgl. RAHNER, Sterben 299ff.

²⁸² Vgl. RAHNER, Nachfolge 200. Vgl. RAHNER, Sterben 301.

1.6 Die Auferstehung als Wunder

1.6.1 Wesen und Funktion des Wunders

Franz-Josef Niemann ist zuzustimmen, wenn er festhält, daß den Wundern innerhalb der Rahnerschen Glaubensbegründung nicht der Stellenwert zukommt, den sie in der „klassischen“ Fundamentaltheologie besaßen²⁸³; nicht zutreffend aber ist m.E. seine Feststellung, daß die „geschichtlichen Wunder“ Jesu (mit Ausnahme der Auferstehung) für die heutige Glaubensbegründung „gar keine Bedeutung“²⁸⁴ mehr hätten. Dies entspricht nicht der eigentlichen Intention Rahners, der zum einen darauf verweist, daß die Wunder (bzw. die Machttaten und Zeichen Jesu) nicht als reine Dichtung aus seinem Leben eliminiert werden können²⁸⁵ und zum anderen eindeutig auf die Lehre des I. Vatikanums rekurriert, die es einer katholischen Fundamentaltheologie verbiete, die Wunderproblematik großzügig zu übergehen.²⁸⁶ [N.B.: ein solches Vorgehen wäre für Rahner „großzügig“, insofern es „großspurig“ wäre.] Allerdings ist zuzugeben, daß Rahner die Wunder im Leben Jesu in den Großzusammenhang des Auferstehungswunders integriert und so auch relativiert (was nicht bedeutet negiert).

1. Grundlegend für das Wunderverständnis ist zunächst, daß die Wunder der durch sie bezeugten und legitimierten Wirklichkeit nicht äußerlich sind, so daß zwischen dem Inhalt der Heilswahrheit und ihrer zeichenhaften Beglaubigung lediglich ein formaler, aber kein materialer Zusammenhang bestehen würdet.²⁸⁷ Insofern versteht man die Wunder Jesu falsch, wenn man sie ausschließlich als „Zeugnisse formaler Art für die Gültigkeit seiner Sendung“²⁸⁸ betrachtet. Vielmehr besteht eine Ko-realität zwischen Zeichen (Wunder/ Machttaten) und Bezeichnetem (Heilstat/ Heilswirklichkeit)²⁸⁹, die das Wunder in Gehalt und Gestalt prägt. Im Wunder reicht das offenbarende Heilstuns Gottes in die Dimension

²⁸³ Auch Walter Kern bescheinigt den „Wundern Jesu“ einen nur bescheidenen Stellenwert in Rahners fundamentaltheologischer Überlegung (vgl. KERN, Walter, Rez., Karl Rahner. Grundkurs des Glaubens. In: ZKTh 99 (1977) 438-442, 439).

²⁸⁴ NIEMANN, Jesus 411.

²⁸⁵ Vgl. RAHNER, Grundkurs 252. 260. Diese Feststellung Rahners bildet geradezu die Klammer für seine gesamte Auseinandersetzung zur Wunderproblematik, die er im Grundkurs auf den Seiten 252-260 verhandelt.

²⁸⁶ Vgl. RAHNER, Grundkurs 252.
Rahner verweist ausdrücklich auf Dei Filius (DH 3009).

²⁸⁷ Dies macht Rahner v.a. im Blick auf die Auferstehung Jesu deutlich, wenn er die „stillschweigende Voraussetzung“ zurückweist, Gott hätte dieses Wunder letztlich voluntaristisch an einem *beliebigen Menschen* vollziehen können (vgl. RAHNER, Exegese 98f.).

²⁸⁸ RAHNER, Karl, Heilsmacht und Heilungskraft des Glaubens. In: DERS., SzTh V. Einsiedeln u.a. 1962, 518-526, 522 [= RAHNER, Heilsmacht].

²⁸⁹ Von daher könnte man die Wunderproblematik durchaus auch im Rahmen einer Sakramententheologie verhandeln!

der leibhaftigen Erfahrung hinein und ist „in seiner eigenen Natur und Gestalt wesentlich und notwendig abhängig und bedingt von der jeweiligen Natur dessen, was durch das ‘Wunder’ sich anzeigen will (...)“²⁹⁰.

2. des weiteren ist entscheidend, daß diese Machttaten keine „bruta facta“ sind, sondern von ihrem Wesen her eine *Anrede* an einen *bestimmten Adressaten* darstellen und sie sich deshalb in eine ganz bestimmte historisch bedingte Situation hinein artikulieren.²⁹¹ Dies bedeutet, daß bestimmte Wunder ihren Sinn *primär* für den (oder für die) durch sie konkret angesprochenen Menschen haben und ihre Wirkung nicht kontextunabhängig entfalten.
3. Wunder *erscheinen* zudem „als Zeichen des Heilstuns Gottes entsprechend der geschichtlichen Phase dieser Selbstmitteilung Gottes“²⁹². Insofern die von Gott geschaffene Welt von vornherein *Moment* dieser Selbstmitteilung Gottes ist (als deren Bedingung der Möglichkeit) muß nicht vorausgesetzt werden, daß durch ein Wunder die naturgesetzliche Ordnung außer Kraft gesetzt wird, was wiederum nicht bedeutet, daß sie keinen Anhalt bzw. keine Wirkung innerhalb dieser besitzen.

„Dort ist ein Wunder im theologischen und gerade nicht miraculösen Sinn gegeben, wo für den Blick des geistigen, für das Geheimnis offenen Menschen die konkrete Konfiguration der Ereignisse so ist, daß an jener Konfiguration jene göttliche Selbstmitteilung unmittelbar beteiligt ist, die er in seiner transzendentalen Gnadenerfahrung ‘instinktiv’ immer schon erlebt und die andererseits gerade am ‘Wunderbaren’ in Erscheinung tritt und sich als solche so bezeugt.“²⁹³

4. Das so verstandene Wunder (als Ereignis der in Erscheinung tretenden Gnade Gottes in einer bestimmten geschichtlichen Konstellation) hat für den Menschen die *Funktion* eines *Anspruchs*, der ihn *sittlich verpflichtet*, diesem Anspruch zu gehorchen. Gleichzeitig wird die zu erbringende Gehorsamstat auf den existentiellen Anruf Gottes hin durch das Machtzeichen *legitimiert*.²⁹⁴
5. Auf Seiten des Menschen muß deshalb eine Offenheit für Gott gegeben sein, die er erfährt als Ausdruck der letzten „Unverwaltbarkeit seines Daseins“²⁹⁵. Bedingung dafür, ein

²⁹⁰ RAHNER, Grundkurs 254.

Sehr treffend formuliert NIEMANN, Jesus 408: „Im Wunder gibt die Offenbarung sich nicht nur formal als von Gott stammende Offenbarung, sondern auch inhaltlich als Heilsoffenbarung zu erkennen.“ Vgl. auch SECKLER, Max, Einführung in den Begriff des Christentums. Zu Karl Rahners neuestem Werk. In: HK 30 (1976) 516-521, 518f. Seckler unterstreicht, daß Rahner durch die Verbindung von Form und Inhalt von einem reinen Legitimationsbeweis zu einem Wahrheitsbeweis übergeht.

²⁹¹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 254: Wunder die als bruta facta ohne Anrufcharakter in den objektiven Verlauf korrigierend eingreifen würden, sind eine absurde Vorstellung.

²⁹² Vgl. RAHNER, Grundkurs 257.

²⁹³ RAHNER, Grundkurs 257.

²⁹⁴ RAHNER, Grundkurs 257. Diese Feststellung Rahners wird für die Auseinandersetzung mit Verweyen noch eine wichtige Rolle spielen.

²⁹⁵ RAHNER, Grundkurs 258.

Wunder als Wunder zu erkennen, ist somit eine anfängliche Glaubenswilligkeit, das Gefühl der (zunächst unbestimmten) Gottgehörigkeit *und* die Bejahung der eigenen Kontingenzt. Die fundamentale Gläubigkeit des Menschen ist also Voraussetzung dafür, in demütig-empfindlicher Verwunderung ein Wunder zu erfahren und nicht das Resultat des Wunders.

6. Konstitutiv für ein Wunder ist damit (1) der Primat des Heilshandelns Gottes, das sich (2) als existentieller und ereignishafter *Anruf* an den Menschen in der Jeeinmaligkeit seiner geschichtlichen Situation artikuliert (3) mit dem *Anspruch* auf gläubige Annahme. Dieser Anspruch muß (4) angesichts der Ereignisse in der Erfahrungswelt vom Menschen einer verantwortlichen Prüfung unterzogen werden, wobei das Wunder zugleich Gegenstand und Ermöglichungsbedingung dieser Prüfung ist.

Ausgehend von dieser allgemeinen theologischen Klärung des Wunderverständnisses soll nun die Auferstehung als Wunder im Rahnerschen Verständnis betrachtet werden. Erst von daher kann man seinen Begriff einer „transzendentalen Auferstehungshoffnung“ adäquat verstehen.

1.6.2 Das einzigartige Wunder der Auferstehung als Voraussetzung der Rede von einer „transzendentalen Auferstehungshoffnung“

Typisch für das Rahnersche Verständnis des Wunders im allgemeinen und des Wunders der Auferstehung im besonderen ist eine *positiv anknüpfende, produktive Transformation* des Wunderverständnisses der neuscholastischen Fundamentaltheologie bzw. Apologetik.²⁹⁶ Bei Ludwig Ott, dem Verfasser einer von Rahner selbst hochgerühmten Katholischen Dogmatik²⁹⁷, heißt es: „In apologetischer Hinsicht ist die Auferstehung als das größte aller Wunder Christi und als die Erfüllung seiner Weissagungen der stärkste Beweis für seine Lehre.“²⁹⁸ Rahner stimmt dem Anliegen der klassischen Apologie unumwunden zu, daß diese „mit Recht die Auferstehung Christi [!] als wichtigsten Beweis der göttlichen Sendung des *legatus divinus* (...) für sich beanspruchte“²⁹⁹. Allerdings erkennt er in ihrem Vorgehen insofern ein Defizit, als daß diese Sichtweise der Auferstehung durch eine Formalisierung ihres Inhaltes auf ihre glaubensbegründende Funktion letztere nivelliere.³⁰⁰ Angesichts dieser

²⁹⁶ Vgl. als typisches Beispiel LANG, Albert, Fundamentaltheologie I - II. München ²1957, ²1958 (⁴1967). Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, Theologie 13-23.

²⁹⁷ Vgl. RAHNER, Fragen 157.

²⁹⁸ OTT, Ludwig, Grundriß der katholischen Dogmatik. Freiburg i. Br. u.a. ¹⁰1981, 233 [= OTT, Grundriß].

²⁹⁹ RAHNER, Fragen 158.

Aus Sicht Rahners ist vor allem das Wunder der Auferstehung auch heute noch zur Legitimierung seiner Sendung von herausragender Bedeutung, insofern sie nicht nur Glaubensgegenstand, sondern auch Glaubensgrund ist (vgl. RAHNER, Karl, Exegese und Dogmatik. In: DERS., SzTh V. Einsiedeln u.a. 1962, 82-111, 92 [= RAHNER, Exegese]).

³⁰⁰ Vgl. RAHNER, Fragen 158.

Feststellung wird man der apodiktischen Feststellung Eichers, für Rahner sei die Auferstehung „schon gar nicht das *miraculum omnium maximum*“³⁰¹, mit Vorsicht begegnen müssen. Zwar ist es richtig, daß Rahner das Wunder der Auferstehung nicht auf einer Ebene mit den anderen neutestamentlich bezeugten Wundern Jesu verortet (insofern ist es tatsächlich nicht das „Größte aller Wunder“, sondern ein Wunder „sui generis“); diese Erkenntnis darf aber nicht zu dem irrigen Schluß führen, daß Rahner die Auferstehung Jesu nicht als Wunder im eminenten, d.h. speziell im glaubensbegründenden Sinne verstehen würde.³⁰² Das Gegenteil ist der Fall. So wird in dem Artikel „Wunder“ im „Kleinen Theologischen Wörterbuch“ unterstrichen, daß die Auferstehung Jesu das *entscheidende Wunder* darstelle, in der die geschichtsstiftende und zugleich endzeitliche Macht Gottes, „der diese Auferstehung gewirkt [!] hat“³⁰³, *bestätigt* und dem Menschen als Heilsverheißung *bezeugt* wird. Auch im Grundkurs des Glaubens wird die *Einzigartigkeit* des Wunders der Auferstehung³⁰⁴ ebenso festgestellt wie die Tatsache, daß sie „das Wunder im Leben Jesu schlechthin“³⁰⁵ sei, in dem sich die Sinndeutung Jesu (gen. obj.) radikal fokussiert und *so* im Wunder für die Gläubigen erscheint.³⁰⁶ Das Wunder der Auferstehung trägt somit (wie das Wunder überhaupt) einen doppelten Aspekt an sich, weil es zugleich das entscheidende *Heilsereignis und Heilszeichen* in Identität darstellt³⁰⁷: es ist zum einen (ontologisch) das Ereignis der *Tat* Gottes und zum anderen hat es (gnoseologisch) von Gott her *sinnerschließenden* bzw. *sinnaufschließenden* Charakter für seinen Adressaten. Im Blick auf diesen zweiten Aspekt spricht Rahner ausdrücklich vom „Wunder besonderer Offenbarung“³⁰⁸, ohne das den noch *zeitlich* verfaßten Menschen (hier v.a. den Jüngern) die konkrete Wirklichkeit des „lebenden Toten“ Jesus nicht ansichtig werden könnte.

Während die einzelnen Wunder in Jesu Leben dem heutigen Menschen hinsichtlich ihrer Bedeutsamkeit und Erkennbarkeit ferner gerückt sind, trifft dies gerade für das Wunder der Auferstehung Jesu nicht zu, weil es den Charakter einer „Antwort auf die totale Sinnfrage“³⁰⁹

³⁰¹ EICHER, Peter, Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie. München 1977, 418 [= EICHER, Offenbarung].

³⁰² Vgl. RAHNER, Grundkurs 235.237.241. Vgl. WEGER, Rahner 128. Vgl. NIEMANN, Jesus 408-411.

³⁰³ RAHNER, Karl, Art. Wunder. In: KThW 389-391, 391.

³⁰⁴ Vgl. RAHNER, Grundkurs 259.

³⁰⁵ RAHNER, Grundkurs 260

³⁰⁶ Vgl. SCHEFFCZYK, Christentum 246. Scheffczyk unterstreicht die besondere Rolle der Auferstehung als Wunder im Leben Jesu bei Rahner. Vgl. BOKWA, Ignacy, Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie bei Karl Rahner. Frankfurt a. M. u.a. 1990, 137 [= BOKWA, Christologie].

³⁰⁷ Vgl. RAHNER, Grundkurs 260.

³⁰⁸ Vgl. RAHNER, Leben 437. Dieses Wunder ist zugleich das Wunder der Gnade Gottes (vgl. RAHNER, Exegese 102).

³⁰⁹ RAHNER, Grundkurs 260.

hat, die sich - unabhängig von der geschichtlichen Konstellation - für schlechthin *jeden* Menschen erhebt:

„So ist Jesus die letzte, nicht mehr zu überholende Antwort, weil jede sonst noch denkbare Frage durch den Tod vernichtet wird, während er die Antwort der alles verzehrenden Frage des Menschen ist, da er der Auferstandene ist. Als Wort Gottes beantwortet er jene Frage, die wir selbst sind.“³¹⁰

Diese universale Relevanz unterscheidet das Wunder der Auferstehung von allen anderen Wundern, denen jeweils nur eine partikuläre Bedeutsamkeit für die je konkret durch sie angesprochenen Menschen zukommt. Bezüglich der Rahnerschen Feststellung, daß Zeichen und Bezeichnetes eine innere Verwiesenheit aufweisen und die Wunder der jeweiligen geschichtlichen Phase der Selbstmitteilung Gottes entsprechen, kommt der Auferstehung auch von daher eine universale (glaubensbegründende) Relevanz zu, weil durch sie die Heilsoffenbarung Gottes gerade in *ihre* eschatologische Phase eingetreten ist, so daß über die Auferstehung hinaus (in ihrer Identität als Heilszeichen und Heilswirklichkeit) kein größeres Wunder mehr gedacht (und folglich sich auch nicht mehr ereignen) kann.³¹¹ Der eschatologischen Dimension der , unüberbietbaren Heilstat Gottes (= Auferstehung Jesu) entspricht extensional die universale Dimension des daraus resultierenden Heilszeichen (Wunder der Auferstehung Jesu), das von dem durch es Bezeichneten her schlechterdings keine Eingrenzung seiner qualitativen und quantitativen Bedeutsamkeit für alle Menschen an allen Orten und zu allen Zeiten mehr erfahren kann.

Wenn man überdies der Rahnerschen Annahme zustimmt, daß Wunder sich an einen bestimmten Adressaten richten, der für die Aufnahme des Wunderbaren Kraft seiner ihm wesenhaften Natur disponiert sein *muß*, weil das Wunder einen Anspruch an seine sittliche Entscheidung stellt (s.o.), haben wir Rahners These von einer „transzendentalen Auferstehungshoffnung“ erreicht: Wenn das Wunder der Auferstehung Jesu nur das *universale* Heilszeichen sein kann, weil es eine universale Heilswirklichkeit bezeichnet, dann impliziert dies eine ebenso universale Heilempfänglichkeit auf Seiten des Menschen, die Rahner als die „mit transzendentaler Notwendigkeit gegebene Heils- und Auferstehungshoffnung“³¹² bezeichnet. „Transzendental notwendig“ ist diese nicht ursprünglich vom Menschen aus, wenngleich Rahner sein Theorem auch von diesem her entwickeln kann (s.u.), sondern von der Auferstehung Jesu her als dem größten Wunder der freien Liebe Gottes (vulgo: Gnade), das aufgrund seiner eschatologischen und damit ontologischen Einzigartigkeit ein Wunder „sui generis“ darstellt, das deshalb auch von sich her eine „Erfahrung sui generis“ hervorbringend erzeugt, wie sie uns in der Auferstehungserfahrung der Jünger bezeugt wird.

³¹⁰ RAHNER, Karl, Glaubensbegründung heute. In: DERS., SzTh XII. Einsiedeln u.a. 1975, 17-40 [= RAHNER, Glaubensbegründung].

³¹¹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 260.

³¹² RAHNER, Grundkurs 260.

Von diesen Überlegungen her ist die Aussage von Pamela Kirk, Rahner setze bei der Auferstehung Jesu *betont* beim Menschen an (mit Verweis auf die transzendente Auferstehungshoffnung), einerseits richtig, andererseits aber nicht erschöpfend.³¹³ Rahners fundamentaltheologische Überlegungen setzen nicht betont beim Menschen, sondern betont beim Wunder der Auferstehung selbst an.

³¹³ Vgl. KIRK, Tod 308.

1.7 Die Verifikation des Auferstehungsgeschehens

Wie wir gesehen haben unterscheidet Rahner die Wunder *im* Leben Jesu von dem entscheidenden Wunder *des* Lebens Jesu, seine Auferstehung, in dem nicht nur die Sinndeutung Jesu kulminiert, sondern auch in der Identität von Heilswirklichkeit (Sinnereignis) und Heilszeichen für alle *erscheint*. Um den Anspruch Jesu fundamentaltheologisch zu verantworten, muß daher die geschichtliche Glaubwürdigkeit (*credibilitas*) des Osterglaubens und damit zugleich die Glaubwürdigkeit des ihm zugrundeliegenden Ostergeschehens aufgezeigt werden.³¹⁴ Diese Prüfung muß aber unterschiedliche Ebenen berücksichtigen:

- *Glaubwürdigkeitsprüfung I: Der faktische Osterglauben und sein apostolisches Fundament*
Ausgangspunkt für die fundamentaltheologische Verantwortung des christlichen Glaubens an Jesus als den absoluten Heilbringer ist der faktische Osterglauben der Kirche (in ihrer kollektiven und individuellen Dimension). Dieser basiert grundlegend auf dem Osterglauben der Jünger, so daß nach *dessen* Glaubwürdigkeit zurückzufragen ist.
- *Glaubwürdigkeitsprüfung II: Der apostolische Osterglauben und sein jesuanisches Fundament*
Der Osterglaube der Jünger basiert seinerseits auf der Auferstehungs-erfahrung, in der zugleich der Anspruch Jesu als gerechtfertigt und legitimiert erscheint. Wenn sich die Glaubwürdigkeit dieses apostolischen Erfahrung aufzeigen läßt, die auf der Erscheinung des Gekreuzigten und Auferstandenen basiert, dann ist damit auch *für uns* der jesuanische Anspruch als legitimiert ausgewiesen.
- *Glaubwürdigkeitsprüfung III: Die Legitimation Jesu durch die Auferstehung*
Grundlage dafür, Jesus als den eschatologischen Heilbringer zu bekennen, ist sein irdisches Leben in Wort und Tat in seinem einzigartigen Anspruch. Letzterer wird bestätigt durch das *Auferstehungsereignis*. Wenn Jesus auferstanden *ist*, dann ist seine Lebenstat als *glaubwürdig* ausgewiesen.

³¹⁴ Vgl. RAHNER, Grundkurs 260.

Wir können dann folgende Ableitung der Glaubwürdigkeitsebenen geben:

<u>Anspruch</u> (1): irdischer Jesu	→ <i>legitimiert</i> durch Auferstehung sereignis	→ <i>erscheint in</i> Auferstehungse rfahrung		→ <i>induziert</i> apostolischen Osterglauben
<u>Anspruch</u> (2): Osterglaube der Apostel	→ <i>legitimiert</i> durch Auferstehung serfahrung	→ <i>mittelbar</i> <i>legitimiert durch</i> Auferstehungse reignis		→ <i>induziert</i> kirchlichen Osterglauben
<u>Anspruch</u> (3): Osterglaube der Kirche	→ <i>legitimiert</i> durch den apostolischen Osterglauben	→ <i>mittelbar</i> <i>legitimiert durch</i> Auferstehungse rfahrung	→ <i>mittelbar</i> <i>legitimiert</i> durch Auferstehung sereignis	→ <i>induziert</i> persönlichen Osterglauben
Anspruch (4) Osterglaube des Gläubigen	→ <i>legitimiert</i> durch den kirchlichen Osterglauben	→ <i>mittelbar</i> <i>legitimiert durch</i> den apostolischen Osterglauben	→ <i>mittelbar</i> <i>legitimiert</i> durch Auferstehung serfahrung	→ <i>mittelbar</i> <i>legitimiert durch</i> Auferstehungse reignis

Die entscheidende „Schnittstelle“ in diesem komplexen Verifikationsgeschehen ist der alles weitere tragende Übergang vom Faktum der Auferstehung zur apostolischen Auferstehungserfahrung, in dem die Heilswirklichkeit zum Heilszeichen wird, bzw. letzteres auf ersteres verweist und *gleichzeitig* die Brücke zur Erfahrung mit dem irdischen Jesus hergestellt wird: *nicht irgendein Mensch* wird als lebend erfahren, sondern konkret der *Gekreuzigte* als der *Auferstandene*. *Ontologisch* primär ist damit das Faktum der Auferstehung, das sich *onto-gnoseologisch* niederschlägt in der Auferstehungserfahrung der Jünger. Diese „subjektive Ostererfahrung“³¹⁵ allein ist für uns *historisch* greifbar; wenn sie aber als *glaubwürdig* aufgewiesen werden kann, dann ist zugleich die Tatsache der Auferstehung selbst als wahr und wirklich *legitimiert*.

Fundamentaltheologisch entscheidend ist damit der Erweis der Berechtigung des apostolischen Osterglaubens, der durch das kirchliche Zeugnis vermittelt, den Gläubigen heute zur Stellungnahme anruft. Dies versucht Rahner, indem er bei einer universalen

³¹⁵ RAHNER, Grundkurs 272.

Weil sie so grundlegend ist, darf sie auch nicht „uminterpretiert“ werden (vgl. RAHNER, Bemerkungen 226).

„transzendentalen Auferstehungshoffnung“ ansetzt und diese mit dem apostolischen Zeugnis konfrontiert.³¹⁶

³¹⁶ Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, Theologie 24-32. KESSLER, Hans, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Neuausgabe Würzburg 1995, 31-34 [= KESSLER, Auferstehung].

1.7.1 Die transzendente Auferstehungshoffnung

a) Die These

Ähnlich wie Verweyen geht Rahner davon aus, daß eine auf Vermittlung angelegte Rede von der Auferstehung Jesu „nur noch innerhalb des Ganzen von Philosophie und Theologie über den Menschen sachgerecht und glaubwürdig möglich“³¹⁷ ist, wobei ferner vorauszusetzen ist, daß ein vertrauensvolles Sich-Einlassen auf das apostolische Osterzeugnis nur da zu erwarten ist, wo der Mensch bereits die prinzipielle Erfahrung der Sinnhaftigkeit seines Daseins gemacht hat.³¹⁸ Von daher sind anthropologische Überlegungen im Blick auf die eigene Vollendung des Lebens angesichts einer durch den Tod limitierten Zeitlichkeit unter dem Los des sicheren Todes unausweichlich³¹⁹ und auch als Vorbereitung für ein Verständnis dessen, was Auferstehung Jesu bedeutet, legitim³²⁰.

Eigentlicher Horizont für die Erfahrung der Auferstehung Jesu ist die „transzendente Auferstehungshoffnung“ des Menschen, d.h. eine als positiv zu qualifizierende Lebens-*erwartung* über den eigenen Tod hinaus.³²¹

Rahners „Satz von einer transzendentalen Auferstehungshoffnung“³²² lautet:

„Jeder Mensch vollzieht mit transzendentaler Notwendigkeit entweder im Modus freier Annahme oder der freien Ablehnung den Akt der Hoffnung auf seine eigene Auferstehung. Denn jeder Mensch will sich in Endgültigkeit hinein behaupten und erfährt diesen Anspruch in der Tat seiner verantwortlichen Freiheit, ob er diese Implikationen seines Freiheitsvollzugs zu thematisieren vermag oder nicht, ob er sie glaubend annimmt oder verzweifelt ablehnt.“³²³

Dadurch, daß Rahner seine These ausdrücklich als *Satz* bezeichnet, bekommt sie einen (fast feierlich-deklaratorischen) definitiven Charakter. Die getroffene Aussage ist schlechthin universal; sie bezieht sich extensional auf *alle* Menschen und intensiv auf den je *konkreten* Menschen, so daß die Auferstehungshoffnung zu einem Wesensmerkmal (Existential) des menschlichen *Selbstverständnisses* avanciert. Wo immer und wann immer ein Mensch sein Menschsein vollzieht (d.h. in der Aktualität seiner Freiheit), vollzieht er unausweichlich (implizit oder explizit) den *Akt der Hoffnung* auf seine Auferstehung, in dem zugleich ein

³¹⁷ RAHNER, Jesu Auferstehung 344. Vgl. KIRK, Tod 308.

³¹⁸ Vgl. RAHNER, Ostererfahrung 162. Diese Erfahrung ist aber bereits eine Erfahrung des Geistes (vgl. ebd.). Vgl. RAHNER, Karl, Kleine Anmerkungen zur systematischen Christologie heute. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 225-235, 232 [= RAHNER, Kleine Anmerkungen].

³¹⁹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 265: „Der Mensch geht seinem Tod entgegen und er weiß das.“

³²⁰ Vgl. RAHNER, Verborgener Sieg 155.

³²¹ Vgl. zum Begriff: RAHNER, Grundlinien [1972] 38-44. Vgl. RAHNER, Zeugnis [1972] 177f. RAHNER, Bemerkungen 224-226. RAHNER, Jesu Auferstehung [1975] 344-346. RAHNER, Was heißt 181-184. RAHNER, Grundkurs [1976] 264-273.

³²² RAHNER, Grundkurs 264. [Herv. d. Vf.]

³²³ RAHNER, Grundkurs 264.

Wissen um das gegeben ist, was Auferstehung meint.³²⁴ Diese transzendente Notwendigkeit bedeutet jedoch nicht, daß der Mensch sich diese Hoffnung auch existentiell zu eigen machen muß: Jeder Mensch *hofft* auf seine Auferstehung, aber nicht jeder Mensch glaubt dieser Hoffnung, so daß die Möglichkeit der glaubenden Annahme bzw. der verzweifelten Ablehnung gegeben ist. (Insofern allerdings der Akt der verzweifelten Ablehnung wiederum ein freier Akt des Menschen ist, impliziert selbst der Modus der Ablehnung nochmals den Akt der Hoffnung, so daß die Negation ein bleibender Selbstwiderspruch zum eigenen Wesen darstellt. Von daher bleibt die transzendente Auferstehungshoffnung ein Stachel im Fleisch des Menschen: selbst die Verzweiflung ist nochmals umfängen von der größeren Macht der Hoffnung.)

Die transzendente Auferstehungshoffnung als Implikat des Freiheitsvollzugs

Die transzendente Notwendigkeit des Hoffnungsaktes ist ein *Implikat* des menschlichen Freiheitsvollzugs, insofern dieser *wesenhaft* auf Endgültigkeit hin angelegt ist: in jeder ernsthaften sittlichen Entscheidung setzt sich das Subjekt als end-gültiges, wo die „freie Tat einsamer Entscheidung in absolutem Gehorsam vor dem höheren Gesetz oder in radikalem Ja der Liebe zu anderen Personen getan wird“³²⁵. Weil Freiheit von ihrem Wesen her immer absolut ist und für die Absolutheit dieses Anspruchs unter Umständen bereit ist alles aufzugeben, *will* sie immer gültig sein³²⁶ und *muß* sich als immer gültige verstehen, weil sie ansonsten nicht wirklich radikal wäre.³²⁷ Dieses „Wissen“ um die Unbedingtheit des Freiheitsvollzugs ist allerdings Resultat der Reflexion einer vorgängigen *Erfahrung*, die der Mensch im getanen Freiheitsakt geschichtlich konkret gemacht hat: „Wer einmal eine sittlich gute Entscheidung auf Leben und Tod getroffen hat (...), der hat schon jene Ewigkeit *erfahren*, die wir hier meinen.“³²⁸ Wenn Rahner also sagt, daß sich der Mensch „in Endgültigkeit *behaupten will*“ (s.o.), dann darf dies nicht mißverstanden werden als Ausdruck eines „egologischen“³²⁹ Selbsterhaltungstriebes, sondern vielmehr als der Ausdruck des unausweichlich *erfahrenen* Anspruchs einer nicht delegierbaren absoluten Verantwortung³³⁰, der im Vollzug der Freiheit und deren höchster Form der Liebe selbst mächtig geworden ist.³³¹

„Wir sind Kinder der Erde und so Geist und Freiheit. Dann ist klar, daß wir, so wir eine Endgültigkeit der Freiheit und Verantwortung und Liebe, die wir sind,

³²⁴ Vgl. RAHNER, Jesu Auferstehung 344.

³²⁵ RAHNER, Leben 432.

³²⁶ RAHNER, Leben 433.

³²⁷ Vgl. RAHNER, Grundkurs 103: „Wenn man wissen will, was Endgültigkeit ist, dann muß man jene transzendente Freiheit erfahren, die wirklich Ewiges ist, weil sie gerade Endgültigkeit setzt, die von innen her nicht mehr anders sein kann und anders sein will.“

³²⁸ RAHNER, Grundkurs 267. [Herv. d. Vf.]

³²⁹ NITSCHKE, Universalität 426. (In metakritischer Auseinandersetzung mit Verweyen.)

³³⁰ Vgl. RAHNER, Jesu Auferstehung 344.

³³¹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 48.

beanspruchen - und wir müssen dies, wenn wir begriffen haben, was diese Worte bedeuten -, daß wir diese Endgültigkeit als ganze, als leibhaftigkonkrete [sic!] wollen.“³³²

Freiheit als „dialogisches Vermögen der Liebe“³³³, bezieht sich aber auf die *eine* und *ganze* Existenz des Menschen, so daß sich auch die Auferstehungshoffnung auf den Menschen als *ganzen* richtet³³⁴. Mit Schüssler-Fiorenza können wir zusammenfassen:

„In jedem Akt der Freiheit ist dabei die Hoffnung auf Dauer und Permanenz *aller* Dimensionen der menschlichen Wirklichkeit gegenwärtig. Jeder wirklich freiheitliche Akt setzt implizit nicht nur die Unsterblichkeit der Seele, sondern die Fortdauer der Person insgesamt (...) voraus.“³³⁵

Die Hoffnung richtet sich auf die Einheit des Menschen

Rahners Satz beansprucht - wie gesagt - eine universale Gültigkeit, die unabhängig von allen kulturellen, philosophischen und gesellschaftlichen Bedingtheiten, Menschenbildern und Weltanschauungen besteht.³³⁶ Zur Sicherstellung dieses Anspruchs verweist er darauf, daß die These keine spezielle philosophische oder theologische Weltanschauung voraussetzt, sondern „unphilosophisch“ *phänomenologisch* beim Menschen ansetzt „wie er ist und von uns als *einer* vorgefunden wird“³³⁷: weil der Mensch im Freiheitsvollzug seine Einheit bejaht und damit auch die raumzeitliche Geschichte, in der er seine Freiheit vollzieht, schließt die Hoffnung auch die „Auferstehung des Fleisches“ ein³³⁸, ohne daß damit präjudiziert wäre, *wie* die unterschiedlichen Momente des Menschen in seiner Endgültigkeit gegeben sind;

³³² RAHNER, Verborgener Sieg 154. [Anm.: Das Zitat stimmt, trotz der etwas eigenwilligen Semantik.]

³³³ Vgl. RAHNER, Karl, Theologie der Freiheit. In: DERS., SzTh VI. Einsiedeln u.a. 1965, 215-238, 225 [= RAHNER, Theologie der Freiheit].

³³⁴ „Bejaht also der Mensch seine Existenz als bleibend gültige und zu rettende und verfällt er dabei nicht dem Mißverständnis eines platonisierenden anthropologischen Dualismus, dann bejaht er hoffend seine Auferstehung.“ (RAHNER, Grundkurs 264.)
Ratzinger äußert sich verwundert darüber, daß ein so differenziert denkender Theologe wie er, moderne Vorurteile gegenüber überlieferten Aussagen übernimmt und verweist in diesem Zusammenhang von allem auf Rahners „Platonismus-Schelte“ (RATZINGER, Verstehen 185).

³³⁵ SCHÜSSLER FIORENZA, Theologie 28.

„Die Unbedingtheit transzendentaler Freiheit impliziert einen unabgeholtenen Überschuß an Freiheitsverwirklichung. Kraft der Unbedingtheit transzendentaler Freiheit und des Antagonismus realer Freiheitsgeschichte ist die Freiheit nicht nur von der Idee vollkommener Freiheit orientiert, sondern setzt auf ein Gelingen, welches über die kontextuellen Systeme hinausweist.“ (NITSCHKE, Universalität 427.)

³³⁶ Ernst Blochs Werk „Das Prinzip Hoffnung“ (Frankfurt a. M. 1959) könnte als Beweis für diese These Rahners angesehen werden. Rahner kannte Blochs Werk seit 1962 (wie er dem Vf. in seiner römischen Studienzeit mitteilte.)

³³⁷ RAHNER, Grundkurs 264.

³³⁸ Vgl. RAHNER, Jesu Auferstehung 344. Vgl. RAHNER, Grundkurs 264.

allerdings muß ausgeschlossen bleiben, daß die Auferstehungshoffnung apriorisch einzelne Elemente des Menschen für seine Vollendung als unerheblich betrachtet.³³⁹

Der Hinweis darauf, daß die Rahnersche These phänomenologisch ansetzt ist zwar leicht zu übersehen, aber nicht unerheblich, weil dadurch gewährleistet ist, daß die transzendente Auferstehungshoffnung (wie alles Transzendente bei Rahner!) nicht aus einer introspektiven idealistischen Selbstinterpretation eines sich selbst autonom setzenden Ich resultiert³⁴⁰ und Ausdruck einer „nach ‘Unsterblichkeit’ gierenden Phantasie“³⁴¹ (Balthasar) ist, sondern vielmehr sich angesichts der antagonistischen Geschichtskräfte entzündet, die als *solche* in die Hoffnung miteinbezogen werden. Weil sich die Hoffnung auf den ganzen und einen Menschen (in Leib und Seele einer) richtet, werden die viel zu oft beschworenen und dann doch vergessenen Opfer der Geschichte eben nicht transzendental-idealistisch übersprungen, sondern in die Auferstehungshoffnung, die von sich her *Rettung* erwartet³⁴², integriert (der *Gekreuzigte* ist der Auferstandene).³⁴³

- Natürliche oder gnadenhafte Auferstehungshoffnung?

Phänomenologischer Ausgangspunkt der These von der „transzendentalen Auferstehungshoffnung“ ist die geschichtlich vermittelte *Erfahrung* des Ewigen, die im sittlichen Freiheitsakt vom Menschen gleichermaßen aktiv vollzogen und passiv erlitten wird. Eine nachträgliche transzendente Reflexion auf die im Freiheitsvollzug ‘erfahrene Erfahrung’ führt zur These einer notwendigen Auferstehungshoffnung, die Rahner - dem phänomenologisch-transzendentalen Vorgehen seiner Argumentation entsprechend - auch als „transzendente Erwartungserfahrung der eigenen Auferstehung“³⁴⁴ bezeichnet. Im Ausdruck der „transzendentalen Erwartungserfahrung“ bündelt sich das Anliegen Rahners begrifflich: das Adjektiv „transzendental“ unterstreicht die Universalität der Hoffnung, die als „Erfahrung“ rückgebunden ist an die konkrete Geschichte der Person und in dieser selbst über die Zeitlichkeit und Endlichkeit „erwartend“ hinausweist. Weil der Mensch seine Auferstehung erwartet (und erwarten muß), ist sie etwas, das ihm selbst wesentlich

³³⁹ Von daher sieht Rahner eine große Variationsbreite der philosophisch-anthropologischen Interpretation der Auferstehung gegeben, die auch nicht von den Daten der christlichen Offenbarung eingeschränkt wird, solange sichergestellt ist, daß der Mensch als Einheit betrachtet wird. (Vgl. RAHNER, Jesu Auferstehung 345.)

³⁴⁰ Rahner nennt die den „transzendentalen Stolz“ des Menschen (vgl. RAHNER, Redlichkeit 74).

³⁴¹ BALTHASAR, Hans URS von. Theodramatik III. Einsiedeln 1980, 109.

³⁴² Vgl. RAHNER, Nachfolge 197.

³⁴³ Gegen NEUHAUS, Gerd, Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust. Der Vorwurf der Subjektlosigkeit an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie. Düsseldorf 1982, 181-183.

³⁴⁴ RAHNER, Grundkurs 269.

unverfügbar ist und doch eine im Modus der Hoffnung mögliche und sinnvolle Auslegung seines Selbstverständnisses.

Rahner beschäftigt die Frage, was an dieser Erfahrung des Ewigen, die die Hoffnung auf gerettete Endgültigkeit gebiert, zum geistig-unsterblichen Wesen des Menschen selbst und was daran zur Gnade gehört.

Zunächst ist festzustellen, daß sich die konkrete, transzendente Auferstehungshoffnung als universale Erwartungserfahrung sich nicht nur an Hand und angesichts der positiven Offenbarungsdaten aus Schrift und Tradition *objektivieren*³⁴⁵ läßt. D.h.: die transzendente Auferstehungshoffnung verdankt sich beim je eigenen Individuum nicht notwendig der Kenntnis der christlichen Offenbarung, sondern ist unabhängig von dieser *erfahrbar*; insofern stellt sie eine Aussage der philosophischen Anthropologie *vor* der eigentlichen Wortoffenbarung dar.

Diese Feststellung ist aber in dreifacher Hinsicht zu präzisieren:

1. Zum einen muß bedacht werden, daß die Explikation der Grundhoffnung des Menschen – verstanden als *Auferstehung* (d.h. das Ernstnehmen der raumzeitlichen und leibhaftigen Existenz des Menschen) – tatsächlich durch die alt- und neutestamentliche Offenbarung geleistet wurde: *faktisch* und *historisch* ist somit die Auferstehungshoffnung - unabhängig davon, ob dies dem je einzelnen Menschen bekannt und bewußt ist - immer *theologisch* vermittelt.³⁴⁶
2. Zum anderen unterstreicht Rahner, daß sich die Auferstehungshoffnung „sensu positivo“ der Gnade Gottes verdankt, die *immer* im Menschen wirkt: einen Anspruch auf Endgültigkeit, der sich in der Erwartungserfahrung artikuliert, *könnte* „der Mensch als ‘reine Natur’ gar nicht haben“³⁴⁷. Somit kommt er zu dem Schluß, „daß die hier angerufene Erfahrung ihre Kraft und ihr Leben aus jener übernatürlich-gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes zieht, die der Ewigkeit setzenden Tat sittlicher Freiheit ihre letzte Radikalität und Tiefe gibt“³⁴⁸.
3. Für die Formulierung der These *selbst*, ist es unerheblich zwischen den gnadenhaften und natürlichen Elementen zu unterscheiden.³⁴⁹

³⁴⁵ Vgl. RAHNER, Jesu Auferstehung 346.

Unter Objektivation versteht Rahner folgendes: „Objektivation ist - ontologisch gesehen - jenes ‘andere’, in dem sich bei einem leiblich-geschichtlichen Wesen letzte Grundhaltungen vollziehen müssen, ohne mit ihm identisch zu sein (und das darum diese nie absolut eindeutig zeigen kann), ist darum auch ‘Realsymbol’ und Ausdruck solcher freigesetzten Haltungen, ist - ethisch gesehen - ‘Mittel’ des Vollzugs jener Haltungen.“ (RAHNER, Karl, Über die evangelischen Räte. In: DERS., SzTh VII. Einsiedeln u.a. 1966, 404-434, 428 [= RAHNER, Räte].)

³⁴⁶ Vgl. RAHNER, Jesu Auferstehung 346.

³⁴⁷ RAHNER, Jesu Auferstehung 346.

³⁴⁸ RAHNER, Grundkurs 268.

³⁴⁹ Vgl. RAHNER, Jesu Auferstehung 345f. Vgl. RAHNER, Grundkurs 268. Vgl. RAHNER, Art. Auferstehung - SM 403. Vgl. RAHNER, Ostererfahrung 160.

- Transzendente Auferstehungshoffnung und kategoriale Greifbarkeit ihrer Erfüllung

Entsprechend dem unausweichlichen Zirkel zwischen transzendenter und kategorialer Erfahrung³⁵⁰ konfrontiert Rahner die *universale* transzendente Auferstehungshoffnung des Menschen mit dem kategorial einmaligen heilsgeschichtlichen Ereignis der Auferstehung Jesu. Erstere *sucht* notwendig in der Geschichte nach einem Ereignis, in der sich die Hoffnung bereits realisiert hat. Wäre ein solches Ereignis anzutreffen, dann würde statt der noch rein ausstehenden Verheißung ein Leben *in* der bereits erfahrenen Erfüllung der Hoffnung möglich.

Von hierher wird verständlich, daß die universale Auferstehungshoffnung den *Verständnishorizont* für die *Glaubenserfahrung* der Auferstehung Jesu (Tatsache) und deren *Bedeutung* (Sinnbehauptung) aufspannt.³⁵¹

1. Zum einen und primär ist durch die *universale* Hoffnung der Horizont zunächst für die „Glaub-möglichkeit“ der Behauptung der *einmaligen* Tatsache (Faktum) aufgespannt. Die Botschaft einer sich in der Vergangenheit bereits *ereigneten* Auferstehung ist „apriorisch“ *glaubwürdig*, weil sie sich mit der eigenen *Erwartungs*-erfahrung deckt.
2. Zum zweiten ist auch der Verständnishorizont für den Sinn der Auferstehung Jesu gegeben: der im Glauben affirmierten Sinnbehauptung des „Sinn in sich“ der Auferstehung Jesu (bleibende Gültigkeit, Rettung, Endgültigkeit seiner Person) korrespondiert der „Sinn für uns“ dieses Geschehens als Beglaubigung und Begründung *unserer Sinn*-Hoffnung auf Gültigkeit, Rettung und Endgültigkeit der Person.³⁵²

Aus fundamentaltheologischer Sicht bedeutet dies, daß die Auferstehung Jesu sowohl in der Dimension der Ereignishaftigkeit als auch in der Dimension des Sinnerweises als glaubwürdig ausgewiesen ist: beide sind voneinander nicht zu trennen und gegeneinander auszuspielen: Sinn ergibt sich aus Faktizität und Faktizität erhält ihre Bedeutung durch den durch sie und in ihr angezeigten Sinn. Die Erfahrung der realen Auferstehung Jesu ist „die sichere Objektivierung der transzendentalen Auferstehungshoffnung“, sowie umgekehrt der Sinn dieses Ereignisses sich im Horizont der universalen Transzendentalität des Menschen erschließt. (N.B.: nur wegen dieses universalen Horizontes ist überhaupt denkbar, daß ein kategoriales Ereignis universale Bedeutung als faktische Sinnmanifestation haben kann.)

Damit hat Rahner aber fundamentaltheologisch reformuliert, *daß und warum* die Auferstehung Jesu *das Wunder schlechthin* ist: Das Wunder der Auferstehung knüpft an bei einer vorgängig anfanghaften „Glaubwilligkeit“ des Menschen (Auferstehungshoffnung), setzt eine Heilwirklichkeit von Gott her (Auferweckung als Faktum), die sich als

³⁵⁰ Vgl. RAHNER, Grundkurs 264.

³⁵¹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 264.269.

³⁵² Vgl. RAHNER, Jesu Auferstehung 346.

Heilszeichen artikuliert (Erfahrung der Auferstehung), die die Heilwirklichkeit geschichtlich-leibhaftig objektiviert und darin den Menschen *anruft*, aus der Dimension hoffender Glaubwilligkeit in die Dimension glaubender Hoffnung qua freiem Glaubensvollzug überzugehen. Das Wunder der Auferstehung ist das eschatologische Wunder überhaupt, weil es den endgültigen Sinn der Geschichte in Jesus Christus bewirkt, darin für die gesamte Welt inauguriert und als solchen offenbart als erfüllte Verheißung für den *einzelnen* Jesus und aufgrund dessen Solidarität mit allen für alle und so wiederum für jeden einzelnen. Vom im Auferstehungsgeschehen ontologisch eröffneten und gnoseologisch erkennbaren Ziel der Geschichte aus erscheint die transzendente Auferstehungshoffnung nicht als das Resultat einer transzenental-spekulativen Jenseitsprojektion des autonom autark sich in Hybris übersteigenden Menschen, sondern als von Gott her gesetzte, zugleich individuell subjektiv und kollektiv universale Möglichkeitsbedingung für die gläubige, qua Wunder legitimierte, Annahme der Auferstehungsbotschaft *und* deren real-ontologische universale Bedeutung in kognitiver und ontologischer Dimensionierung.

Durch die transzendente Auferstehungshoffnung, die sich nur im konkreten Vollzug der individuellen und kollektiven Geschichte vollzieht, ist die gesamte Menschheitsgeschichte in ihrer interkommunikativen Verfaßtheit eschatologisch dynamisiert auf die Auferstehung Jesu³⁵³ hin und somit auf das eschatologische Heil aller.

Fassen wir zusammen:

Die transzendente Auferstehungshoffnung sucht im Raum des Kategorialen nach ihrer Bestätigung und findet sie (religionsgeschichtlich) *nur* im „Glauben an die Auferstehung Jesu (...) als einmaliges Faktum“³⁵⁴. Diese (gefundene) Glaubenserfahrung verhilft dazu, die eigene Auferstehungshoffnung besser zu objektivieren, so daß eine Zirkelstruktur entsteht:

„Die vom Wesen des Menschen her erreichbare transzendente Erwartungserfahrung der eigenen Auferstehung ist der Verständnishorizont, innerhalb dessen so etwas wie eine Auferstehung Jesu überhaupt nur erwartet und erfahren werden kann. Natürlich bedingen sich diese beiden Momente unserer Existenz, die transzendente Erwartungserfahrung und die heilsgeschichtliche Glaubenserfahrung von der Auferstehung Jesu, gegenseitig. Wir würden es vielleicht faktisch nicht fertig bringen, ohne den Blick auf die Auferstehung Jesu uns in dieser unserer eigenen Erwartung richtig zu interpretieren, aber es ist umgekehrt auch richtig, daß man eigentlich die Auferstehung Jesu nur erfahren kann, wenn man ein Mensch ist, der eine Erfahrung für sich selber hat.“³⁵⁵

³⁵³ Vgl. RAHNER, Mittler 223.

³⁵⁴ RAHNER, Grundkurs 269.

Gegen Kirk ist zu unterstreichen, daß die Rede von der Einmaligkeit des Faktums sich auf den *Glauben* bezieht und nicht auf die Einmaligkeit des Faktums seiner Auferstehung.

Letzteres ist ein Truismus, weil die Rede von mehreren Faktizitäten der Auferstehung Jesu sinnlos wäre (vgl. KIRK, Tod 311).

³⁵⁵ RAHNER, Grundkurs 269.

Mit Rahner kann man also sagen, daß der Mensch seine eigene Auferstehung *glaubt* und *hofft*, weil Jesus auferstanden *ist*.³⁵⁶ Umgekehrt gilt aber auch, daß er an die Auferstehung Jesu nur glauben kann, weil er die transzendente Auferstehungshoffnung in sich vorfindet: „Der Christ hat den Mut, an die Auferstehung Jesu zu glauben, weil er sie ergreift in Verantwortung für das letzte Gewicht seiner eigenen Existenz und an seine eigene gerettete Geschichte hoffend zu glauben wagt.“³⁵⁷

Mit einem sehr schönen Zitat Rahners können wir diesen Punkt zusammenfassen, wenn man beachtet, daß echte und eschatologische Hoffnung sich immer auf das vollkommen (!) Unverfügbare bezieht:

„Nur der Hoffende kann die Erfüllung der Hoffnung sehen, und an der gesehenen Erfüllung kommt die Hoffnung in die Ruhe ihrer eigenen Existenz.“³⁵⁸

1.7.2 Die apostolische Auferstehungserfahrung

- Nochmals: Die Universalität der transzendentalen Auferstehungshoffnung

Wir haben bereits gesehen, daß der Satz von der transzendentalen Auferstehungshoffnung eine universale Aussage zum Ausdruck bringt, der universal für alle Menschen gilt. Diese Universalität erstreckt sich auf alle Menschen unabhängig vom Zeitpunkt ihrer geschichtlichen Existenz. Im Blick auf die heilsgeschichtlichen Epochen kann man - im Anschluß an Rahner, aber über seine expliziten Aussagen hinaus - dennoch folgende variablen Paradigmen dieser einen Hoffnungsgestalt feststellen:

1. Als erstes Paradigma einer solchen auf das Auferstehungsgeschehen Jesu *vorauslaufenden* Hoffnung wäre Abraham gemäß der bei Paulus gegebenen Qualifikation dessen Glaubens anzusprechen: „Nach dem Schriftwort: Ich habe dich zum Vater vieler Völker bestimmt, ist er unser aller Vater vor Gott, dem er geglaubt hat, dem Gott, der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft. Gegen alle Hoffnung hat er voll Hoffnung geglaubt, daß er der Vater vieler Völker werde, nach dem Wort: So zahlreich werden deine Nachkommen sein.“ (Röm 4, 17f.)
2. Eine transzendente Auferstehungshoffnung muß aber auch, soll es sich wirklich um eine universale Wesensbestimmung des Menschen handeln, beim Menschen Jesus angenommen werden. In diese Richtung darf vielleicht Rahners Aussage interpretiert werden, daß der irdische Jesus seinen einmaligen Anspruch „in der *Hoffnung* durch[hält], in diesem Tod noch von Gott hinsichtlich seines Anspruchs bestätigt zu werden“³⁵⁹. Zudem unterstreicht Rahner, daß Jesus die Verstehenshorizonte (s.o. die Stichwortverbindung) und Begrifflichkeiten seiner Umwelt geteilt hat und eine

³⁵⁶ Vgl. RAHNER, Jesu Auferstehung 347.

³⁵⁷ RAHNER, Was heißt 184.

³⁵⁸ RAHNER, Karl, Ostererfahrung. In: DERS., SzTh VII. Einsiedeln u.a. 1966, 157-165, 163 [= RAHNER, Ostererfahrung].

³⁵⁹ RAHNER, Grundkurs 251. [Herv. d. Vf.] Vgl. DIRSCHERL, Bedeutung 40f.

„unbekannte Zukunft“ vor sich gehabt habe³⁶⁰, wobei er zudem „den allgemeine[n] Glaube[n] an eine künftige und *erhoffte* Auferstehung aller im Neuen Testament“³⁶¹ geteilt und gegen die Auffassung der liberalen Sadduzäer verteidigt habe.

3. Eine solche Auferstehungshoffnung muß aber auch bei den Jüngern Jesu als Verständnishorizont für *ihre* einmalige und für uns nicht zu ersetzende Auferstehungserfahrung angenommen werden, auch dann wenn Rahner diese Auferstehungshoffnung der Apostel eher voraussetzt, denn genauer untersucht: „Wir brauchen diesbezüglich hier die Frage nicht zu untersuchen, wieweit ein solcher [Auferstehungs-]Glaube (...) einen durchaus sinnvollen Verständnishorizont für die Jünger Jesu und deren Erfahrung des Auferstandenen abgegeben hat. Doch scheint uns der allgemeine Glaube an eine künftige und erhoffte Auferstehung aller im Neuen Testament es auch von diesem her zu legitimieren, daß wir auf einer inneren Verschränkung zwischen einer transzendentalen Auferstehungshoffnung für uns und dem Glauben an die Auferstehung Jesu insistieren.“³⁶²
4. Unsere transzendente Auferstehungshoffnung (die des expliziten Christen) ist formal identisch mit derjenigen aller Menschen aller Zeiten, unterscheidet sich aber dadurch von derjenigen der anderen heilsgeschichtlichen Epochen, daß sie aufgrund des bereits kategorial greifbaren Osterglaubens der Jünger vermittelt durch die Kirche leichter und besser geschichtlich objektivierbar ist, als wenn es die 2000-jährige Glaubensgeschichte nicht gäbe.

Entscheidend für die fundamentaltheologische Argumentation, die die Glaubwürdigkeit des apostolischen Auferstehungszeugnis aufzeigen soll und darin die Glaubwürdigkeit der Tatsache der Auferstehung Jesu schlechthin, ist die Behauptung eines transzendentalen Apriori im Menschen (Auferstehungshoffnung), das trotz seiner formalen Identität zugleich eine gewisse *geschichtlich-kategoriale* Variabilität aufweist, die parallel zur Geschichte der Selbstmitteilung Gottes und ihrer Vermittlung in der kollektiven Menschheitsgeschichte und in der individuell-biographischen Glaubensgeschichte verläuft.³⁶³ [Spätestens hier würden Verweyen wohl die Haare zu Berge stehen.]

³⁶⁰ Vgl. RAHNER, Grundkurs 247.

³⁶¹ RAHNER, Grundkurs 273. [Herv. d. Vf.]

³⁶² RAHNER, Grundkurs 273.

³⁶³ Nochmals sei folgende Feststellung Rahners zitiert: Natürlich bedingen sich diese beiden Momente unserer Existenz, die transzendente Erwartungserfahrung und die heilsgeschichtliche Glaubenserfahrung von der Auferstehung Jesu, gegenseitig. Wir würden es vielleicht faktisch nicht fertig bringen, ohne den Blick auf die Auferstehung Jesu uns in dieser unserer eigenen Erwartung richtig zu interpretieren, aber es ist umgekehrt auch richtig, daß man eigentlich die Auferstehung Jesu nur erfahren kann, wenn man ein Mensch ist, der eine Erfahrung für sich selber hat.“ (RAHNER, Grundkurs 269.)

(N.B.: Aufgrund dieses Sachverhaltes ist *religionstheologisch* erklärlich, warum einerseits eine Hoffnung über den Tod hinaus in fast allen Kulturen und Religionen anzutreffen ist, andererseits aber die konkrete Vorstellung dieses Lebens deutliche Unterschiede aufweist. Diesen Vorstellungsschemata gegenüber wäre aber nach Rahner eine undifferenzierte diakritische Scheidung im Schema „wahr, falsch, tertium non datur“ unangemessen. *Binnentheologisch* liegt in dieser apriorisch-aposteriorischen Variabilität die Notwendigkeit und Berechtigung der Dogmengeschichte begründet, die Rahner im Blick auf die Auferstehung Jesu ansatzhaft ja bereits im Neuen Testament als gegeben sieht.)

Worum es Rahner in seiner fundamentaltheologischen Erörterung geht ist das, was wir zu Beginn des Kapitels als Glaubwürdigkeitsprüfung I und II bezeichnet haben: Fundamentaltheologisch zu verantworten ist die Glaubwürdigkeit der apostolischen Auferstehungserfahrung als Grundlage des apostolischen Osterglaubens, der damit auf dem Ereignis der Auferstehung basiert und so seinerseits die Grundlage unseres Glaubens ist, der, wenn verantwortbar, *mit* den Jüngern sagt: Ich glaube, daß Jesus lebt, *weil* er auferstanden ist *und* (!) sich als der Gekreuzigte und Auferstandene zu erkennen gegeben hat bzw. von Gott her zur Erscheinung gebracht wurde.

- Die Rekonstruktion der Auferstehungserfahrung der Jünger

Zunächst kann nach Rahner problemlos zugegeben werden, daß *historisch* nicht die Auferstehung Jesu selbst erreicht werden kann, „sondern nur die Überzeugung seiner Jünger, daß er lebe“³⁶⁴. Diese (aus Sicht Rahners beinahe triviale) Feststellung resultiert *aus der schlechthinigen Analogielosigkeit* des Auferstehungsereignisses, das von seinem Wesen her nicht ein empirisch mehrmals anzutreffendes Phänomen darstellen kann: „Die Glaubenden und nicht nur die Skeptiker wissen, daß die Erfahrung der Jünger vom Auferstandenen inkommensurabel ist mit sonstiger raumzeitlicher Erfahrung und von der Sache her sein muß, weil es sich nicht um die Erfahrung einer Wirklichkeit handelt, die in unserer Raumzeitlichkeit eingeordnet ist.“³⁶⁵ Diese Feststellung tut der Wirklichkeit der Auferstehung, die der Erfahrung der Auferstehung zugrundeliegt, keinen Abbruch³⁶⁶, insofern „man (...) die Wirklichkeit wahrhaftig nicht auf das beschränken [kann], dessen Existenz auch der Dümme und Oberflächlichste zu bestreiten nicht Lust noch Möglichkeit hat“³⁶⁷. [N.B.: man bemerkt in der Rahnerschen Diktion durchaus, daß er Fundamentaltheologie auch als recht verstandene Apologie versteht!]

Angesichts dieser Tatsache ist es um so entscheidender die Jüngererfahrung selbst zu Wort kommen zu lassen und erst in einem zweiten Schritt mit anderen Auferstehungsvorstellungen zu konfrontieren, weil in ihrer historischen Erfahrung gnoseologisch die Brücke zum

³⁶⁴ RAHNER, Grundkurs 272.

³⁶⁵ RAHNER, Redlichkeit 75.

³⁶⁶ Vgl. RAHNER, Leben 435.

³⁶⁷ RAHNER, Grundkurs 267.

ontologisch vorgängigen Auferstehungsereignis geschlagen wird. Dabei ist folgende hermeneutische Regel zu beachten:

„Wenn man sagt, historisch greifbar sei nur die subjektive³⁶⁸ Ostererfahrung der Jünger, so muß man jedenfalls nicht irgendein beliebiges ‘Erlebnis’ dabei denken, sondern genau das, was die Jünger beschreiben und von dem abgrenzen, was wir uns dabei zu denken geneigt sind, und uns *dann* fragen, ob wir ein Recht haben, den Jüngern auch dann den Glauben zu verweigern, wenn diese Weigerung in unserer konkreten Situation konkret ein Nein gegen unsere eigene transzendente Auferstehungshoffnung wäre.“³⁶⁹

Entsprechender dieser „Vorschrift“ rekonstruiert Rahner diese Ostererfahrung der Jünger.

„Jesus lebt“ als grundlegende Ostererfahrung

Rahner stellt fest, daß die Berichte über das Auferstehungs- und die Erscheinungsereignisse sich nicht restlos harmonisieren lassen³⁷⁰ und deutet sie daher als „plastische und dramatisierende Einkleidungen (sekundärer Art) der ursprünglichen Erfahrung ‘Jesus lebt’“³⁷¹. Somit geben sie nicht unmittelbar das eigentliche Wesen der Ostererfahrung wieder, sondern interpretieren diese bereits unter unterschiedlichen *theologischen* Vorzeichen und spiegeln damit Stufen einer reflektierenden Christologie (s.o.). Demgegenüber möchte Rahner die Ursprungserfahrung „Jesus lebt“, soweit diese überhaupt zugänglich ist, „eher“ verstehen als „Erfahrung des machtvollen Geistes des lebendigen Herrn“³⁷². Trotz dieser hermeneutischen Vorentscheidung versucht Rahner aus den Glaubenszeugnissen des Neuen Testaments einen ursprünglichen Kern der Ostererfahrung freizulegen, der zugleich deren spezifische Eigenart charakterisiert.

Die Eigenart der Ostererfahrung

Aus der Analyse der neutestamentlichen Texte ergibt sich für Rahner, daß die Ostererfahrung aus folgenden Elementen konstituiert wird:

„von ‘außen’ gegeben, nicht von einem selbst erzeugt,
anders als die durchaus bekannten visionären Erlebnisse, sich streng auf den Gekreuzigten mit seiner ganz bestimmten Individualität und seinem Schicksal beziehend,

³⁶⁸ „Subjektiv“ bedeutet bei Rahner nie pejorativ das Beliebige oder Relative, insofern das Objektivste der Heilsgeschichte, weil es das Heil des einzelnen bedeutet, immer zugleich das Subjektivste des propter nos bedeutet (vgl. RAHNER, Karl, Überlegungen zur Methode der Theologie. In: SzTh IX. Einsiedeln u.a. 1970, 79-126, 92).

³⁶⁹ RAHNER, Grundkurs 272.

³⁷⁰ Hinsichtlich dieses Befunds gibt Rahner zu bedenken, daß die Berichte nur auf den ersten Blick den Eindruck vermitteln, sie wollten historisches Detailwissen bieten

³⁷¹ RAHNER, Grundkurs 271. Vgl. RAHNER, Was heißt 183.

³⁷² RAHNER, Grundkurs 271.

Rahner hat erhebliche Vorbehalte gegen ein massiv sinnliches Verständnis der Ostererscheinungen, weil es sinnliche Erfahrungen gegenüber einem Vollendeten nicht geben kann.

so daß *dieses* als gültig und gerettet erfahren wird (und nicht bloß eine existierende Person, der früher einmal dies und das zustieß),
im Glauben allein gegeben und dennoch diesem Glauben Grund und Recht gebend,
nicht immer neu zu erwarten und erzeugbar, sondern einer bestimmten Heilsgeschichtsphase vorbehalten
und darum notwendig anderen weiterzubezeugen
und somit diesen Zeugen eine einmalige Aufgabe verleihend.“³⁷³

Die *so* charakterisierte Ostererfahrung der Jünger muß in ihrer *Singularität* radikal ernstgenommen werden; sie darf keinesfalls als der *spezielle* Fall innerhalb einer *allgemein* religiösen Phänomenologie subsumiert werden, indem man in ihr lediglich den Niederschlag eines gewöhnlichen Enthusiasmusses oder eines wiederholbaren mystischen Erlebens erkennt. Vielmehr wird im Neuen Testament eine „Erfahrung streng *sui generis*“³⁷⁴ bezeugt, der man zwar keinen Glauben schenken muß, die man aber nicht uminterpretieren darf, *bevor* man sie einer kritischen Beurteilung von außen unterwirft.

(Hier nimmt Rahner ein Argument vorweg, das man auch Lüdemann gegenüber anwenden könnte: „Man kann diesen Zeugen den Glauben verweigern. Aber kann dies nicht tun, indem man vorgibt, man verstehe ihre Erfahrung besser, während diese Zeugen ein uns auch sonst bekanntes religiöses Phänomen falsch interpretiert hätten.“³⁷⁵ In der Tat beansprucht Lüdemann, die Erfahrungen der Jünger angemessener zu interpretieren als sie es selbst getan haben; ähnliches wäre an die Adresse Verweyens zu richten.)

Rückschlüsse bezüglich der Frage nach der Entstehung des Osterglaubens

Nach dem oben Dargestellten ergeben sich bezüglich der Frage nach der Entstehung des Osterglaubens aus Rahnerscher Sicht folgende Schlußfolgerungen:

1. Die Ostererfahrung, die zum Osterglauben führt, beruht auf einem Ereignis, das die Jünger von außen trifft.
2. Dieses Ereignis vermittelt den Jüngern nicht nur die (formale) Erkenntnis, daß „Jesus lebt“, sondern darüber hinaus auch, daß in der Auferstehung die gesamte Existenz Jesu und dann auch sein Anspruch gültig und gerettet ist.

Um die Glaubwürdigkeit *dieser (!)* apostolischen Auferstehungserfahrung zu erweisen, muß sie mit *unserer* Auferstehungserfahrung korreliert werden, wobei Rahner von einer Einheit von apostolischer und eigener Ostererfahrung ausgeht, was nicht zu verwechseln ist mit

³⁷³ RAHNER, Grundkurs 272.

³⁷⁴ RAHNER, Grundkurs 272.

³⁷⁵ RAHNER, Grundkurs 272.

Identität. (Hier ist auf das zu verweisen, was am Anfang dieser Ausführungen bezüglich der bleibenden Verwiesenheit auf das apostolische Zeugnis gesagt wurde.)

1.5.3 Die Korrelation von transzendentaler Auferstehungshoffnung und apostolischer Auferstehungserfahrung und ihr richtiges Verständnis

Zunächst bleibt nochmals zu betonen, daß der christliche Glaube an das apostolische Zeugnis gebunden bleibt. Diese Abhängigkeit darf aber, weil sich das Zeugnis mittelbar auf ein Ereignis streng *sui generis* und unmittelbar auf eine Erfahrung streng *sui generis* bezieht, nicht nach dem Modell eines profanen Zeugnisses beurteilt werden. Letzteres gewinnt seine *Glaubwürdigkeit* aus der Möglichkeit, es in andere, ähnliche Erfahrungen einzuordnen und aus der Einschätzung der Glaubwürdigkeit des Augenzeugen selbst. Während letzteres Kriterium durchaus auf die Apostel anwendbar ist (man denke an ihre mutige Glaubensverkündigung und ihr erlittenes Martyrium), scheidet ersteres in direkter Anwendung *eo ipso* aus. Rahner stellt daher fest:

„Würde also nach dem profanen Modell der Zeugenaussage *allein* das Auferstehungszeugnis der Apostel beurteilt, müßte es als unglaubwürdig abgelehnt werden, selbst wenn man nicht erklären könnte, wie es bei der nicht zu bestreitenden Ehrlichkeit und Selbstlosigkeit der Zeugen zustande gekommen ist.“³⁷⁶

Diese Aussage ist eine logische Konsequenz, die sich aus dem besonderen ontogenologischen Status des Auferstehungsereignisses selbst ergibt. Ein profanes Augenzeugenmodell *allein* kann diesem *nicht* gerecht werden, was wiederum nicht bedeutet, daß *keinerlei* Anwendung auf die Auferstehungserfahrung möglich ist: die sittliche Glaubwürdigkeit der Apostel (entsprechend der „profanen“ Glaubwürdigkeit eines Augenzeugen) ist durchaus relevant für die Verifikation ihres Zeugnisses, das eine 2000jährige, durchaus historisch greifbare, Christentumsgeschichte evoziert hat. Im *analogen* Sinne gilt dies auch für die Kohärenz des apostolischen Zeugnisses (und der darin zugrundeliegenden Erfahrungen) mit anderen Erfahrungen, die allerdings nicht empirischer Art im Sinne des logischen Empirismus sind: „Wir selber sind nicht einfach und schlechterdings außerhalb der Erfahrung der apostolischen Zeugen,“³⁷⁷ weil wir deren Zeugnis mit der transzendentalen Auferstehungshoffnung hören. Entscheidend für die Verifikation ist aber nicht etwa die Tatsache, daß das Zeugnis der Apostel unsere Auferstehungshoffnung einfachhin befriedigen würde, so daß es seine Glaubwürdigkeit aus der Erfüllung einer einfachen menschlichen Ewigkeitsphantasie gewönne, sondern entscheidend ist die Korrelation der apostolischen *Auferstehungserfahrung* mit der unsrigen. (Rahner spricht ja gerade nicht von der Einheit der apostolischen Auferstehungserfahrung und unserer transzendentalen Auferstehungshoffnung!) Diese Erfahrung aber, die unserer

³⁷⁶ RAHNER, Grundkurs 270.

³⁷⁷ RAHNER, Grundkurs 270.

transzendentalen Auferstehungshoffnung zugrundeliegt und diese induziert als Implikat des Freiheitsvollzugs (!), ist die oben beschriebene Erfahrung des Ewigen, die nur in der sittlich reinen Tat bar jeder projektiven „Überlebensversicherung“ gegeben ist. Rahners harte Feststellung muß nochmals zitiert werden: „Wer einmal eine sittlich gute Entscheidung auf Leben und Tod getroffen hat, radikal und unversüßt, so daß daraus absolut nichts für ihn herausspringt als die angenommene Güte dieser Entscheidung selbst, der hat schon jene Ewigkeit *erfahren*, die wir hier meinen.“³⁷⁸

Das Zeugnis der Apostel trifft auf die transzendente Auferstehungshoffnung und trägt somit in sich eine Erfahrung an den Menschen heran, die nicht „gänzlich unerwartet und gänzlich außerhalb unseres Erfahrungshorizontes und unserer Verifikationsmöglichkeit liegt“³⁷⁹. Diese Erfahrung des apostolischen Auferstehungszeugnisses ist die Erfahrung, daß der *Gekreuzigte* lebt und sie läßt sich von uns nur in dem Maße als glaubwürdig verifizieren, wie wir dem Gekreuzigten nachfolgen und in *dieser* Nachfolge die *Erfahrung* der Ewigkeit machen, die für Jesu Jünger und für uns zunächst und ursprünglich nur im Modus der Hoffnung auf Rettung gegeben ist, die aber im Blick auf die Auferstehungserfahrung und ihrem zugrundeliegenden Ereignis zur *begründeten Hoffnung* geworden ist.

Die „transzendente Auferstehungshoffnung“ ist daher von ihrem Wesen her mißverstanden, wenn man sie als eine ungeschichtliche, rein bewußtseinsimmanente „harmlose“ gnadenhafte Auflichtung der transzendentalen Subjektivität mißkreditiert, die alle Opfer der Geschichte jenseits einer gezeitigten Geschichte apriorisch vereinnahmend versöhnt. Das Gegenteil ist der Fall: sie entzündet sich an der Freiheitstat, die nur geschichtlich, leiblich-konkret objektiviert werden kann.

Ebenso verkennt man den Begriff des „apostolischen Zeugen“ bei Rahner, wenn man ihn formal abstrakt unter Absehung des Inhaltes, der mit dem Begriff verbunden ist, betrachtet. Auch hier sind die Aussagen Rahners keineswegs harmlos und vielmehr unmißverständlich: „die kategoriale Inhaltlichkeit des radikalen Zeugnisses kann nur bestehen in dem Wort vom Tod, der in das absolute Leben Gottes hinein geschieht.“³⁸⁰ Und weiter: „Insofern die kategoriale Inhaltlichkeit des Zeugnisses bei seinem vollen Wesen das geschichtliche Ereignis des in Gott hinein gegliederten Todes Jesu ist, kann es existentiell richtig sich nur ereignen unter der grundsätzlichen Entschlossenheit des Bezeugenden zum eigenen Tod.“³⁸¹

des weiteren unterstreicht Rahner, daß die Auferstehungsbotschaft unter der inwendigen Zeugnis der *Geisteserfahrung* gehört wird: in dieser erfährt der Mensch glaubend und auf seine eigene Auferstehung hoffend den Mut, „über dem Tod zu stehen, und zwar im Blick auf den im apostolischen Zeugnis vor uns tretenden Auferstandenen“³⁸². Erst in diesem frei

³⁷⁸ RAHNER, Grundkurs 267. [Herv. d. Vf.]

³⁷⁹ RAHNER, Grundkurs 270.

³⁸⁰ RAHNER, Zeugnis 174.

³⁸¹ RAHNER, Zeugnis 174.

³⁸² RAHNER, Grundkurs 270.

vollzogenen Mut „bezeugt sich uns der Auferstandene selbst als lebendig in der geglückten und nicht auflösbaren Korrespondenz zwischen transzendentaler Auferstehungshoffnung und der kategorial-realen Gegebenheit solcher Auferstehung. In diesem Zirkel trägt sich beides gegenseitig und bezeugt sich uns als wahr.“³⁸³

In der Geisterfahrung kommt der Mensch an die bezeugte Sache der Auferstehung heran, wobei auch hier wiederum nicht übersehen werden darf, worin diese Geisterfahrung nach Rahner materialiter besteht: letztlich ist sie nichts anderes als die durch und durch kategoriale Nachfolge des Gekreuzigten und dessen freien Annahme des Todes, der als solcher in die Auferstehung hineinstirbt.

³⁸³ RAHNER, Grundkurs 270.

Vierter Teil: Die Auferstehung Jesu – Ostern und sein Sinn

Einleitung

„Der Mythos von Orpheus und Eurydike steht mitten in meinem Dasein.“³⁸⁴

Diesen Leitgedanken hat Gabriel Marcel seinem Werk „Gegenwart und Unsterblichkeit“ vorausgestellt. Dabei geht es nicht um den eigenen Tod, sondern um den Tod derer, die wir lieben.³⁸⁵

Der griechische Mythos erzählt vom gescheiterten Versuch, die Geliebte aus dem Tod zu befreien.

Orpheus ist Sohn des *Apoll*, der ihm die Lyra schenkte, und der Muse *Kalliope*, der Schönsingenden. Er bezaubert durch seinen Gesang bzw. durch sein Spielen auf der Lyra nicht nur die Natur, sondern auch - nach dem Tod seiner geliebten Eurydike - das Götterpaar der Unterwelt, Hades und Persephone, so daß sie ihm erlauben, seine Gattin zurückzuführen ins Leben, aber unter der Bedingung, auf diesem Weg nicht zu ihr zurückzuschauen.

Orpheus wendet sich doch um - und Eurydike bleibt für immer im Hades.

(→ Zurückblicken, Wieder-holen im Zurückblicken kann die Verlorene nicht selbst erfassen, eine tiefgründige Bedingung, welche derartige Versuche des Menschen als zum Scheitern verurteilt herausstellt.)

Dennoch ist Orpheus zur Leitfigur von todüberwindender Hoffnung geworden - und das auf zweifache Weise, nämlich 1) in der Antike und 2) im frühen Christentum. Auf ihn beruft sich der *παλαιός λόγος* = die alte Überlieferung, die den *Gegenmythos* von der Unsterblichkeit des Menschen erzählt, eine religiöse Überlieferung, welche mit „Orphik“ bezeichnet wird³⁸⁶, deren Elemente uns u.a. in Platons Dialogen begegnen. Die Form des Dialogs bezieht sich nicht allein auf die Findung von wahrer Erkenntnis, sondern auch auf die Begegnung von *Mythos* und *Logos*, von religiöser Überlieferung und argumentativer Auseinandersetzung. So geht es im „Phaidon“ um die *Rechenschaft von der Hoffnung*³⁸⁷, daß mit dem Tode des

³⁸⁴ MARCEL, Gabriel, *Gegenwart und Unsterblichkeit*. Frankfurt am Main 1961, 7 [= MARCEL, *Gegenwart*].

³⁸⁵ MARCEL, *Gegenwart* 207.

³⁸⁶ Vgl. SONNEMANS, Heino, *Seele - Unsterblichkeit - Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie*. Freiburg i. Br. u.a. 1984, 124-161 [= SONNEMANS, *Seele*].

³⁸⁷ Vgl. SONNEMANS, *Seele* 216-291.

Sokrates seine Leiche nicht das einzige ist, was von ihm bleibt, noch allein die Unsterblichkeit seiner Gedanken „ihm“ als seinem Echo Bestand verleihen, woran auch wir in diesem Moment beteiligt wären, sondern daß er selbst dort („ἐκεῖ“) ist.

Es geht um Rechenschaft von einer Hoffnung, die als *Vor-gabe* durch den Mythos eingeführt wird und nicht dem Logos entspringt. Ist das nicht eine Variante des Problems von Glaube und Vernunft? Dabei ist es im Phaidon so, daß es nicht um Beweise, sondern um Begründung von Hoffnung vor dem Forum der Logik geht.

Der Versuch, die Hoffnung glaubwürdig zu machen, nimmt den Logos in Anspruch, um deren Voraussetzung sicherzustellen, aber nur insoweit es dem endlichen Denken möglich ist. Bei der Einsicht in diese Endlichkeit seiner selbst bleibt das Denken aber nicht stehen, es wendet sich an den Anfang zurück, an die *Vor-gabe*, an das Erhoffte, ohne seinen begründenden Weg hinter sich zu lassen.

Darum kann das Denken die mit dem Logos ent-faltete Hoffnung als Wahrheit annehmen, als Hoffnung, die es wert ist, sich im Wagnis auf sie einzulassen. Der sterbende Sokrates sagt am Ende:

„Daß sich nun dies alles gerade so verhalte, wie ich es auseinandergesetzt habe, das ziemt sich wohl einem vernünftigen Mann nicht zu behaupten; daß es jedoch, sei es nun diese oder eine ähnliche Bewandnis haben muß mit unsern Seelen und ihren Wohnungen, wenn doch die Seele offenbar etwas Unsterbliches ist, dies, dünkt mich, ziemt sich gar wohl und lohne auch zu wagen, daß man glaube, es verhalte sich so. Denn es ist ein schönes Wagnis (...).“ (Phaidon 114d)

N.B.: *Unsterblichkeitshoffnung* der Griechen (*Unsterblichkeit d. Seele*) und *Auferstehung des Fleisches* als semitischer Ausdruck todüberwindender Hoffnung sind nicht komplementäre Ausdrucksweisen, sondern bezeichnen - in den jeweils verschiedenen Ansätzen - die *Rettung des Menschen vor dem Untergang*.

Vgl. RATZINGER, Joseph, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis. München 2000, 330f [= RATZINGER, Einführung].

„Demgegenüber werden wir festhalten müssen, daß es sich ursprünglich nicht eigentlich um zwei komplementäre Vorstellungen handelte; vielmehr stehen wir vor zwei verschiedenen Gesamtanschauungen, die man gar nicht einfach addieren kann: Das Menschenbild, das Gottesbild und das Bild von der Zukunft ist jeweils durchaus verschieden, und so kann man im Grunde jede der beiden Ansichten nur als Versuch einer Totalantwort auf die Frage nach dem menschlichen Geschick verstehen.“ (RATZINGER, Einführung.)

Vgl. RAHNER, Karl, Über den ‘Zwischenzustand’. In: DERS., Schriften zur Theologie XII. Einsiedeln u.a. 1975, 455-466, 462f: „Anders gesagt, läßt sich also in einer modernen Philosophie überhaupt nur *in einem* ergreifen, was wir traditionell unterscheiden und Unsterblichkeit der Seele einerseits und Auferstehung des Leibes andererseits [sic!] nennen.“

Vgl. ferner RAHNER, Karl, Die Auferstehungsbotschaft für alle: In: IMHOF, Paul/ BIALLOWONS, Hubert, Hgg., Karl Rahner im Gespräch. Bd. I. München 1982, 228-229, 229.

2) Die frühe *Christenheit* hat sich der *Orpheus-Gestalt* bedient, um darin die *Wahrheit des Christus* auszusagen, der die Todesgrenze nicht nur für sich, sondern auch für uns überwunden hat, denn Christus als *wahrer Orpheus* führt die Menschheit als seine Geliebte aus dem Reich des Todes ins Leben.³⁸⁸ Damit wollten die frühen Theologen ausdrücken, daß die sich im Mythos bekundende und dort enttäuschte Hoffnung jetzt Wirklichkeit geworden ist im *gekreuzigten* Auferstandenen. Damit war deutlich, daß die historische Gestalt Jesu mit ihrer unverwechselbaren Geschichte, dem *crucifixus sub Pontio Pilato*, jedem Versuch einer mythologischen (und heute archetypischen) Auslegung entschieden Widerspruch entgegengesetzte und entgegengesetzt.

Dennoch wird sich uns heute die Frage stellen, was denn „Auferstehung“ bedeute. Oder ist die Botschaft von der Auferstehung Jesu doch nur die christliche Variante des Mythos von Orpheus und Eurydike mit positivem Ausgang? Ein geglückter Mythos gegenüber dem Gescheiterten?

Ist sie, wie Ernst Bloch ausführte, ein Wunschmysterium des Christentums, das den Tod überleuchtet, aber auch überlogen habe?³⁸⁹

Gabriel Marcel und Ernst Bloch kommen darin überein, daß von der Auferstehungsbotschaft ein Licht der Hoffnung ausgeht, wenn auch nur - wie bei Bloch - *als* Hoffnung. Was aber ist der Inhalt dieser Hoffnung, worin ist sie begründet?

Bei der Beantwortung der Frage möchte ich ausgehen vom *Faktum des Osterglaubens*, der uns neutestamentlich bezeugt wird. Davon zu unterscheiden ist die *Ostererfahrung* der Jünger, die für die Frage nach der *Entstehung des Osterglaubens* bedeutsam ist und schließlich das *Osterereignis* selbst, das den *Grund* sowohl von Ostererfahrung und Osterglaube darstellt.

Selbstverständlich sind diese Aspekte engstens miteinander verknüpft, aber dennoch müssen sie begrifflich streng unterschieden werden. Denn der *Osterglaube* als Faktum gibt ja noch nicht seinen *Sinn* von Ostern an, die *Ostererfahrung* sagt etwas aus, was *mit den Jüngern* geschehen ist, das aber läßt offen, ob dieses Geschehen mit den Jüngern auch schon das (ganze) *Osterereignis* ist oder ob dieses vor allem ein Geschehen *mit Jesus* bedeutet. Schließlich wird davon abhängen, ob und inwiefern Jesu Auferstehung *Grund unserer Hoffnung* sein kann.

³⁸⁸ Vgl. RAHNER, Hugo, *Griechische Mythen im christlicher Deutung*. Zürich ³1957, 65f.

³⁸⁹ Vgl. BLOCH, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt a. M. 1959, 1500-1504.