

Susanne Platzhoff

An Ostern die Auferstehung predigen

Eine hermeneutische und qualitativ-empirische Studie zur Osterpredigt der Gegenwart anhand von Predigten zu Mk 16,1–8



AN OSTERN DIE AUFERSTEHUNG PREDIGEN

ARBEITEN ZUR PRAKTISCHEN THEOLOGIE

Herausgegeben von
Alexander Deeg, Wilfried Engemann, Christian Grethlein,
Jan Hermelink und Marcell Saß

Band 68

Susanne Platzhoff

AN OSTERN DIE AUFERSTEHUNG
PREDIGEN

EINE HERMENEUTISCHE UND QUALITATIV-EMPIRISCHE
STUDIE ZUR OSTERPREDIGT DER GEGENWART ANHAND
VON PREDIGTEN ZU Mk 16,1-8



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Susanne Platzhoff, Dr. theol., Jahrgang 1979, studierte Evangelische Theologie in Dresden, Heidelberg und Halle und ist jetzt Pastorin in der Nordkirche. Mit der vorliegenden Arbeit wurde sie 2016 an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig (bei Alexander Deeg) promoviert.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig
Satz: Konrad Triltsch GmbH, Ochsenfurt
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-05191-5
www.eva-leipzig.de

»One does not experience resurrection life because a corpse is missing.
One experiences resurrection life because something is present, and
this presence is what is saving and transforming.«

(Christine Smith, *Risking the terror*, 69)

VORWORT

Wie kann man heute an Ostern die Auferstehung Jesu auf überzeugende und emotional berührende Weise predigen? Wie bringt man die biblischen Texte auf eine Weise ins Spiel, dass naturwissenschaftlich geprägte Menschen davon erreicht werden? Diese Fragen haben mich am Ende meines Studiums so beschäftigt, dass sie dazu geführt haben, daraus eine Forschungsarbeit zu machen. Zwei Anliegen haben sich damit verbunden: Zunächst wollte ich mir klar werden über die hermeneutische Frage nach den biblischen Auferstehungstexten und Wegen, sie zu interpretieren. Sodann ging es mir darum, Osterpredigten wahrzunehmen – speziell unter der Fragestellung, wie die Predigten den Bibeltext interpretieren und welches Verständnis von Auferstehung sich in ihnen manifestiert.

Die Arbeit wurde im Dezember 2016 unter dem Titel »An Ostern die Auferstehung predigen. Eine hermeneutische und qualitativ-empirische Studie zur Osterpredigt der Gegenwart anhand von Predigten zu Mk 16,1–8« von der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig als Dissertation angenommen. Sie erscheint hier in gekürzter und leicht überarbeiteter Fassung. Der Titel entspricht der Überschrift, unter die Gerhard Sauter seinen Artikel in den Göttinger Predigtmeditationen (2009) gestellt hat.

Es ist mir ein Herzensanliegen, allen zu danken, die mich bei der Arbeit an dieser Studie in unterschiedlicher Weise begleitet und unterstützt haben.

Mein Doktorvater Prof. Dr. Alexander Deeg hat mich schon nach dem Anhören meiner ersten Ideen ermutigt, meinen Fragen zur Osterpredigt wissenschaftlich weiter nachzugehen. Sein begeistertes Interesse an Praktischer Theologie im Allgemeinen und an dem, was ich nach und nach herausgefunden habe, im Speziellen, hat mich in meiner Arbeit bestärkt. Sehr motivierend für mich war, dass er das Entstehen der Arbeit Kapitel für Kapitel verfolgt und mit konstruktiver Kritik begleitet hat. Er ließ mir neben den Aufgaben am Lehrstuhl alle nur wünschenswerten Freiheiten für die wissenschaftliche Arbeit.

Das Zweitgutachten hat Prof. Dr. Helmut Schwier verfasst, wofür ich ihm ebenfalls herzlich danke.

Dass die Arbeit in der von Prof. Dr. Alexander Deeg, Prof. Dr. Wilfried Engemann, Prof. Dr. Christian Grethlein, Prof. Dr. Jan Hermelink und Prof. Dr. Marcel Saß herausgegebenen Reihe »Arbeiten zur Praktischen Theologie« erscheinen kann, hat mich sehr gefreut.

Für die konstruktive Zusammenarbeit mit der Evangelischen Verlagsanstalt danke ich Frau Dr. Annette Weidhas vielmals. Der Druck wurde gefördert von der VELKD, der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, der Evangelischen Landeskirche in Baden und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland.

Dass ich neben deutschsprachiger auch englischsprachige Literatur in größerem Umfang einbeziehen konnte, verdanke ich der Einladung von Prof. Chuck Campbell an die Duke Divinity School (Durham/North Carolina). Während meines Forschungsaufenthaltes dort hat mich Chuck auf jede nur wünschenswerte Weise unterstützt und mich stets auf humorvolle Weise ermutigt, Probleme zu meistern: »What would a dissertation be without problems?« Für die anregenden Gespräche und offenen Bürotüren, die ich in Duke gefunden habe, möchte ich stellvertretend Prof. Dr. Stephen Chapman danken. Ein besonderer Dank gilt Dana Campbell, die alles dafür getan hat, um meine Zeit an der Duke Divinity School so produktiv und angenehm wie möglich zu gestalten.

Für die fachliche Beratung bei außertheologischen Themen möchte ich mich bei folgenden Menschen bedanken: Prof. Dr. Monika Wohlrab-Sahr (Leipzig) und Dr. Bernhard Kirchmeier (Wien) danke ich für die weiterführenden Gespräche zu methodischen Fragen. Bei meiner Kollegin Yvonne Jaeckel, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Religions- und Kirchensoziologie (Leipzig), bedanke ich mich herzlich für die Errechnung der ALLBUS-Daten und die Beratung in statistischen Fragestellungen. Jörn Dege (Leipzig) danke ich für den Austausch über die Wahrnehmung von Predigten aus Sicht eines Literaten und für seine Hinweise zu Erzähltheorien.

Großartigerweise haben sich Freunde gefunden, die das Korrekturlesen sorgfältig und mit wachem Blick auch für inhaltliche Belange übernommen haben. Hier danke ich insbesondere PD Dr. Maike Schult (Kiel), Johanna Körner (Heidelberg), Dieter Boden (Wuppertal) und Dr. Marianne Schröter (Wittenberg).

In allen Phasen des Arbeitens haben mich Menschen begleitet, die mich ermutigt und meine Kreativität in Gesprächen befeuert haben. Insbesondere möchte ich hier nennen: Kerstin Wimmer (Lund), die schon, bevor die erste Zeile zu Papier gebracht war, signalisiert hat, dass sie eine solche Arbeit gerne lesen würde. Hans-Christoph Aurin (Jerusalem/Berlin), Georg Bucher (Halle) und Michael Leonhardi (Dresden) haben mich im Verlauf der Arbeit manches Mal darin bestärkt, weiter dem zu folgen, was mich so brennend interessiert. Dr. des. Nina Heinsohn (Hamburg) hat mich gerade während der letzten Phase der Fertigstellung, die in die Zeit des Vikariats fiel, durch interessiertes Nachfragen motiviert und jeden Zwischen-Erfolg mitgefeiert. Hanna Jäger und Katrin Rux (Halle) trugen dazu bei, dass ich das Leben jenseits allen Promovierens nicht vergessen habe, und haben erfrischende Unternehmungen, freundschaftliche Besuche und Gespräche angestoßen. Helga und Horst Walter (Bobitz) haben auf manche Weise mit Maibowle und Bootsfahrten für erquickliche Abwechslungen gesorgt. Die Hallunken und ihre Weise, für Ultimate Frisbee zu begeistern haben ihren Anteil daran, dass ich sportlichen Ausgleich und Erfolgserlebnisse außerhalb des Schreibtischs erleben konnte.

Stellvertretend für das Predigerseminar in Ratzeburg danke ich herzlich Helga Kamm für ihre Anfrage, meine Ergebnisse im Rahmen der Vikariatsaus-

bildung zu präsentieren. Konstanze Helmers bin ich sehr dankbar dafür, dass sie mein langes homiletisches Nachdenken durch praktische Impulse und schöne Gottesdienste in der Bernogemeinde (Schwerin) bereichert hat.

Besonders bedanken möchte ich mich schließlich bei meiner Familie: Meinem Bruder Martin danke ich besonders dafür, dass er mir als Informatiker so profane Dinge wie die professionelle Sicherung aller Dateien ans Herz gelegt und nach der mittleren Katastrophe eines nassgeregneten Laptops mit viel Ruhe und Geduld das Ergebnis vieler Stunden Arbeit gerettet hat. Meinen Eltern bin ich unendlich dankbar für die großzügige materielle Unterstützung meines Theologiestudiums und das stete, aber nie aufdringliche Interesse an dem Fortkommen meiner Arbeit. Sie haben mir damit ermöglicht, beruflich die Wege zu gehen, die mir am meisten Freude bereiten.

Burg auf Fehmarn, im Juli 2017

Susanne Platzhoff

INHALT

EINLEITUNG	21
1 Ausgangsproblem	21
2 Das naturwissenschaftliche Weltbild als »Globe«	25
3 Homiletische Verortung und Stand der Forschung	31
4 Forschungs- und Erkenntnisinteresse	35
5 Methoden und Vorgehensweisen	37
6 Begriffsklärung – Auferstehung/Auferweckung	42

1. TEIL: HERMENEUTIKEN DER OSTERTEXTE DER EVANGELIEN

1 HERMANN SAMUEL REIMARUS (1694–1768) – ANFRAGEN DER »GESUNDEN VERNUNFT« AN DIE BERICHTE DER AUFERSTEHUNG	47
1.1 Das Werk im zeitgeschichtlichen Kontext	49
1.2 Historische Rekonstruktion – Die Auferstehung als Erfindung der Jünger	50
1.2.1 Zweifel an der Historizität in der Lehre von den zwei Systemen	50
1.2.2 Die Auferstehung als üble Erfindung	52
1.3 Hermeneutik – Die biblischen Texte als sich widersprechende Zeugenaussagen	54
1.4 Auslegung der Ostertexte	57
1.5 Kritische Würdigung	57
2 DAVID FRIEDRICH STRAUSS (1808–1874) – DIE AUFERSTEHUNG ALS MYTHOS	61
2.1 Das Werk im zeitgeschichtlichen Kontext	62

2.2 Historische Rekonstruktion – Die Auferstehung als Vision	64
2.2.1 Rationalismus und Supranaturalismus in der Kritik	64
2.2.2 Die Realität der Auferstehung als subjektive Vision	68
2.3 Hermeneutik – Der Mythos-Begriff als Alternative zur Historie	70
2.3.1 Der Mythos-Begriff	70
2.3.2 Die Sprache des Mythos als Ausdrucksform für die Erscheinungen . .	74
2.4 Auslegung der Ostertexte – Die Gattungschristologie als spekulative Deutung	76
2.5 Kritische Würdigung	78
3 ADOLF SCHLATTER (1852–1938) – DIE AUFERSTEHUNG ALS GEWISSHEIT DER BEFREIENDEN GNADE	83
3.1 Das Werk im zeitgeschichtlichen Kontext	84
3.2 Historische Rekonstruktion – Die Auferstehung als supranaturales Geschehen	85
3.2.1 Ostern als Ereignis mit einer realen Wirkung – Kritik der Legende . .	86
3.2.2 Ostern als Erlebnis – Kritik der Vision	86
3.2.3 Kritik des Dualismus	89
3.3 Hermeneutik – Die synchrone Methode der Auslegung	90
3.3.1 Die Evangelien als Berichte der Jünger	90
3.3.2 Schlatters theologische Exegese und Interesse an der bleibenden Relevanz	92
3.4 Auslegung der Ostertexte – Die Auferstehung als Erfahrung der Gottesgemeinschaft	95
3.4.1 Ostern als Befreiung der Jünger vom Todesgedanken	95
3.4.2 Ostern als Offenbarung des trinitarischen Gottesbegriffs	96
3.5 Kritische Würdigung	97
4 RUDOLF BULTMANN (1884–1976) – DIE AUFERSTEHUNG ALS MYTHOS FÜR DIE BEDEUTSAMKEIT DES KREUZES	103
4.1 Das Werk im zeitgeschichtlichen Kontext	106

4.2 Historische Rekonstruktion – Die Auferstehung als Glaube der Gemeinde (Kerygma)	110
4.2.1 Die Ostererzählungen als Legenden ohne historischen Wert	110
4.2.2 Das neuzeitliche Wahrheitsverständnis als Kriterium des historischen Gehalts	113
4.2.3 Historie und Glauben – Die prospektive Dimension durch »Sachexegese«	114
4.3 Hermeneutik – Mythos und Entmythologisierung	117
4.3.1 Der Mythosbegriff	117
4.3.2 Entmythologisierung als Interpretation des eigentlichen Sinns des Mythos	118
4.3.3 Verzicht auf Gegenständlichkeit als Verzicht auf Bilder	121
4.4 Auslegung der Ostertexte – Die Auferstehung als Mythos mit existentialer Interpretation	124
4.4.1 Ostern als eschatologisches Ereignis	124
4.4.2 Konsequenzen für die Predigt	126
4.5 Kritische Würdigung	129
5 EMANUEL HIRSCH (1888–1972) – OSTERN ALS INNERES ERLEBNIS DER BEGNADIGUNG AUS SCHULD	135
5.1 Das Werk im zeitgeschichtlichen Kontext	138
5.2 Historische Rekonstruktion – Die Auferstehung als inneres Erlebnis des Petrus	142
5.2.1 Die Bedeutung von historischer Wahrhaftigkeit für den Glauben	142
5.2.2 Die Rekonstruktion der ersten Ostererscheinung als innere Erfahrung	144
5.2.3 Der Ostermythos als kirchliche Legende	146
5.2.4 Die biblischen Mythen und Bilder als Vehikel des inneren Erlebnisses	149
5.3 Hermeneutik – Scheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen	151
5.3.1 Der Mythos und die Notwendigkeit seiner Überwindung	151
5.3.2 Der Untergang des Mythos in der »Nacht der Bildlosigkeit«	153
5.3.3 Die homiletische Hermeneutik der »träumenden Einfühlung«	155

5.4 Auslegung der Ostertexte – Osterglaube als Geschenk des ewigen Lebens	158
5.4.1 Ewigkeits- und Endglaube	158
5.4.2 Predigt als »Dolmetschung des Evangeliums« in »wehrloser Rechenschaft«	160
5.4.3 Konsequenzen für die Osterpredigt	161
5.4.4 Hirschs Osterpredigt	163
5.5 Kritische Würdigung	165
6 WILLI MARXSEN (1919–1993) – DIE SACHE JESU GEHT WEITER	171
6.1 Das Werk im zeitgeschichtlichen Kontext	172
6.2 Historische Rekonstruktion – Die Auferstehung als zeitbedingte Vorstellung	175
6.2.1 Die Relativierung der Auferstehung durch die Religionsgeschichte ..	175
6.2.2 Die Darstellung des Auferstandenen zwischen Leiblichkeit und Entzogenheit	177
6.2.3 Kritik an subjektiver und objektiver Visionshypothese	179
6.2.4 Das historisierende Verständnis der Evangelien als Ursache für Kategorienfehler	180
6.2.5 Historie und Glaube	183
6.3 Hermeneutik – Die Auferstehung als Widerfahrnis und Interpretament	185
6.3.1 Der Charakter der Quellen als Glaubensaussagen (Kerygma)	185
6.3.2 Die redaktionelle Gestaltung der Evangelien als kontextorientierte Verkündigung	188
6.3.3 Die Auferstehung als Widerfahrnis und Interpretament	192
6.4 Auslegung der Ostertexte – Die Sache Jesu geht weiter	195
6.4.1 Predigt als prospektive Auslegung der Interpretamente	195
6.4.2 Die Eröffnung der eschatologischen Relation als Kriterium	198
6.4.3 Die Auferstehung als Wunder – und nicht als Ereignis	200
6.5 Kritische Würdigung	202

7 GERD LÜDEMANN (*1946) – DER »HUMBUG« DER AUFERSTEHUNG BEDARF DER RÜCKSICHTSLOSEN AUFKLÄRUNG	207
7.1 Das Werk im zeitgeschichtlichen Kontext	209
7.2 Historische Rekonstruktion – Die Auferstehung als Vision und Wunschvorstellung	212
7.2.1 Die Nicht-Historizität des leeren Grabes	212
7.2.2 Die Auferstehung als Vision des Petrus – die psychologische Interpretation	214
7.2.3 Der historisch rekonstruierte Glaube als Norm für den Glauben heute	217
7.3 Hermeneutik – Die Evangelien als unzulängliche »Quellen«	222
7.3.1 Historischer Positivismus bei Lüdemann	222
7.3.2 Metaphern-Blindheit und objektivierendes Verständnis von Sprache	226
7.4 Auslegung der Ostertexte – Die Auferstehung als Wunschvorstellung der Jünger	227
7.5 Kritische Würdigung	229
8 GERD THEISSEN (*1943) – DIE OSTERERZÄHLUNGEN ALS POETISCHER AUSDRUCK SUBJEKTIV AUTHENTISCHER ERFAHRUNGEN	235
8.1 Das Werk im zeitgeschichtlichen Kontext	236
8.2 Historische Rekonstruktion – Die Gemeinsamkeiten bezeugen den historischen Kern	238
8.2.1 Die Formen der Ostererzählungen	238
8.2.2 Das Verhältnis von Grabeserzählung und Erscheinungen	239
8.3 Hermeneutik – Die Biblischen Schriften als (Volks-)Kunst	240
8.3.1 Selbst-Relativierung durch Forschungsgeschichte	240
8.3.2 Religiöse Sprache als »Poesie des Heiligen«	243
8.3.3 Theologische Charakterisierung	244
8.4 Auslegung der Ostertexte – Die Auferstehung als neue Schöpfung und Überwindung des Todes	246
8.4.1 Ostern als analogieloses Ereignis	246

8.4.2 Ostern als Erfahrung der creatio ex nihilo im Angesicht des Nihilismus	248
8.5 Kritische Würdigung	249
9 ZUSAMMENFASSUNG UND ERTRAG	253
9.1 Die retrospektive Dimension: Die historistisch rekonstruierende Hermeneutik und die Sehnsucht nach Faktizität	253
9.2 Die ästhetische Dimension als Frage nach Genre und Form – Mythos, Metapher, Erzählung	259
9.3 Die prospektive Dimension: Wie ist Ostern theologisch zu deuten? Auf welche Weise handelt Gott in Ostern?	266
9.4 Lektürehaltungen gegenüber den Texten – vom Richter bis zum Liebhaber	269
9.5 Homiletischer Ertrag	271
9.6 Exegese Mk 16,1–8	276

2. TEIL: PREDIGTANALYSE

1 METHODISCHE ÜBERLEGUNGEN ZUR ANLAGE DER PREDIGTSTUDIE	287
1.1 Forschungs- und Erkenntnisinteresse	288
1.2 Kriterien bei der Auswahl des Samples: Welche Predigten wurden untersucht und warum?	288
1.2.1 Auswahl der Predigten	288
1.2.2 Besonderheiten der Predigten des Predigtpreises	290
1.2.3 Inhaltliche Beschränkung auf Predigten zu Mk 16,1–8	292
1.2.4 Materialumfang und Sample-Größe	293
1.2.5 Forschungsethische Bemerkung	294
1.3 Forschungsfragen	294
1.4 Die Textsegment-Analyse als Methode zur Frage nach dem Textbezug	295

1.5 Die Wortfeld-Analyse als Methode bei der Frage nach dem Themenbezug	301
1.5.1 Das Ziel der Wortfeldanalyse	301
1.5.2 Notwendigkeit der Modifikation der Semantischen Analyse	302
1.5.3 Erster Schritt: Mikrocodes	303
1.5.4 Zweiter Schritt: Strukturcodes	304
1.6 Kriterien zur Evaluation von Textbezug und theologischem Gehalt der Osterpredigten	306
2 TEXTBEZUG DER PREDIGTEN	311
2.1 Analyse	311
Der Gang zum Grab	315
2.1.1 Motiv »Das Gehen zum Grab«	315
2.1.2 Motiv »Sonnenaufgang«	330
2.1.3 Motiv »Öle«	333
Der Jüngling im Grab mit der Botschaft	335
2.1.4 Motiv »Stein vor dem Grab«	335
2.1.5 Motiv »Jüngling«	338
2.1.6 Motiv »Er ist auferstanden. Er ist nicht hier.«	340
2.1.7 Motiv »Geht und sagt es seinen Jüngern«	344
2.1.8 Motiv »Er wird euch vorangehen nach Galiläa«	346
Die Reaktion der Frauen	349
2.1.9 Motiv »Furcht, Flucht und Schweigen«	349
2.2 Auswertung der Analyse zum Textbezug	358
2.2.1 Spannbreite des Textbezugs	358
2.2.2 Gründe für den Textverlust: Die Osterpredigt im homiletischen Viereck	361
2.2.3 Strategien des Textbezugs	362
2.2.4 Analogie-Findung als Ziel der Strategien	364
2.2.5 Anwendung der Kategorien auf andere Predigten	367
2.2.6 Kritische Würdigung	369
2.3 Ausblick	379

3 ZUSAMMENFASSUNG THEOLOGISCHER GEHALT –	
DAS ERGEBNIS DER WORTFELDDANALYSE	381
3.1 Souveränität Gottes (göttliches versus menschliches Tun)	382
3.1.1 Gottes Schöpfermacht in der Auferstehung Jesu	383
3.1.2 Gottes Schöpfermacht in Bezug auf den eigenen Glauben (in Abgrenzung oder Zusammenspiel mit menschlicher Aktivität)	383
3.1.3 Gottes Schöpfermacht in der Glaubensweitergabe an andere	384
3.2 Jesus als Subjekt der Auferstehung in Vergangenheit und Gegenwart	385
3.2.1 Jesus als Person der Vergangenheit	386
3.2.2 Jesu Präsenz in der Gegenwart	387
3.3 Der Mensch als Subjekt der Auferstehung in der Gegenwart und am Ende der Tage	388
3.3.1 Der Mensch als Subjekt der Auferstehung »mitten im Leben«	388
3.3.2 Der Mensch als Subjekt der Auferstehung am Ende der Tage – Eschatologischer Aspekt	388
3.4 Was wird überwunden?/Transitus-Charakter	389
3.4.1 Überwindung von Tod und Trauer	391
3.4.2 Überwindung von schwierigen Situationen, die Menschen erleiden ..	393
3.4.3 Überwindung von negativen Gefühlen, Gedanken und Haltungen ...	393
3.4.4 Überwindung von problematischen Sichtweisen auf dogmatische Zusammenhänge	396
3.4.5 Durchbrechung der Naturgesetze	396
3.4.6 Ekklesiologischer Aspekt – vs. Individueller Aspekt	399
3.5 Kritische Würdigung des theologischen Gehalts der Osterpredigten	400
3.5.1 Die Christus-Abwesenheit	400
3.5.2 Rhetorik der Freude	403

3. TEIL: HOMILETISCHER ERTRAG

1 DER TEXTBEZUG IN DER HOMILETISCHEN THEORIE	411
1.1 Fundamentaltheologische Gründe für die Predigt mit Bibeltext	411
1.2 Homiletische Gründe für die Predigt mit Bibeltext	414

1.3	Befund zum kreativen und kritischen Potential des Bibeltextes in den Osterpredigten	418
1.4	Ursachen für den Verlust des kreativ-kritischen Potentials des Textes in der Predigt	420
1.5	Analogiesuche und Textwahrnehmung	423
1.6	Perspektive: Textbezug in der Haltung homiletischer Gastfreundschaft	428
1.7	Der Text als Fremder und Freund	433
1.8	Praktische Konsequenzen	435
1.8.1	Überlegungen zur Perikopenordnung	435
1.8.2	Überlegungen zur Rehabilitierung der Skopus-Methode	436
1.8.3	Stärkere Verbindung von exegetischer mit theologischer Kompetenz	440
2	PERSPEKTIVEN FÜR DIE OSTERPREDIGT DER GEGENWART	443
2.1	Ostern predigen als Feier der Gegenwart des Auferstandenen ...	443
2.2	Liturgische Überlegungen zur Überwindung der freudlosen »Rhetorik der Freude«	447
2.2.1	Die Rhetorik der Osterfreude als Ritualisierungsphänomen	448
2.2.2	Die Eigensprachlichkeit von Predigt und Liturgie	454
2.2.3	Ostern predigen im Angesicht des Leidens	457
 ANHANG		
	PREDIGTEN AUS DER PREDIGTPREIS-DATENBANK	473
	LITERATUR	535

EINLEITUNG

»Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist unsre Predigt vergeblich,
so ist auch euer Glaube vergeblich.«
(Paulus, 1Kor 15,14)

1 AUSGANGSPROBLEM

Kaum ein anderes Predigtthema ist aus theologischer Sicht so zentral wie die Predigt des auferstandenen Christus. Schon bei Paulus finden sich Spitzenausagen, welche die gesamte christliche Existenz und Identität am Glauben an den Auferstandenen festmachen. Die Oster-Erscheinungen gelten als »Grunddatum« des Christentums und als Kristallisationspunkt des Glaubens. Ostern wird die Überwindung des Todes durch den auferstandenen Gekreuzigten gefeiert. Das Fest war ursprünglich das einzige und bedeutendste Jahresfest der Christenheit.¹ In liturgischer Perspektive spiegelt sich die Bedeutung der Osterbotschaft darin, dass jeder Sonntagsgottesdienst als das wöchentliche Osterfest der Gemeinde verstanden werden kann.² Manfred Josuttis hat die Osterpredigt daher als »Prototyp jeder Predigt schlechthin« bezeichnet.³ Die Osterbotschaft ist der Grund des Predigens und des Glaubens überhaupt.⁴ Die Frage nach der *Predigt der Auferstehung/Auferweckung* kann damit ohne Übertreibung als *die* Grundfrage christlicher Homiletik bezeichnet werden. Ist der Bezug zu diesem »Grunddatum des Glaubens« grundsätzlich in jedem Gottesdienst gegeben, so wird an den Osterfeiertagen in hervorgehobener Weise auf die biblischen Texte mit Auferstehungszeugnis rekuriert.

Trotz der grundlegenden Bedeutung des Osterereignisses für den christlichen Glauben gibt es immer mehr Indizien dafür, dass Ostern ein problematisches Fest geworden ist: In der Beliebtheit ist Ostern in der Volksfrömmigkeit durch das Weihnachtsfest überholt. Im Jahr 2015 besuchten achtmal so viele Besucher einen Gottesdienst an Heiligabend (ca. 8,5 Mio.) wie an Karfreitag (ca. 978.000). Auch wenn die statistischen Zahlen der EKD keinen direkten

¹ Vgl. Bieritz/Jörns, Art. Kirchenjahr, 580.

² Vgl. Hahn, Art. Gottesdienst III Ntl., 36 f.

³ Josuttis, Theologische Erwägungen zur Osterpredigt, 102.

⁴ Vgl. Sauter, An Ostern die Auferstehung predigen, 153.

Vergleich von Gottesdienstbesucherzahlen an Heiligabend und an Ostersonntag erlauben, dürfte im Vergleich der Besucherzahlen von Weihnachten und Karfreitag ein Trend sichtbar werden.⁵ In seinen beiden Arbeiten zum »Weihnachts-Christentum« bzw. zur »Heiligabend-Religion« verdichtet Matthias Morgenroth den empirischen Befund zu der These, dass das gelebte Christentum der Gegenwart vor allem ein »Weihnachts-Christentum« ist, das sich maßgeblich von Weihnachten her, mit seinen einprägsamen Stimmungen der Geschichte der Geburt in Bethlehem, versteht. Im Gegenzug haben Karfreitag und Ostern, einst die höchsten Feiertage der Christenheit, an Bedeutung verloren.⁶ Auch Konrad Merzyn spricht davon, dass die Teilnahme an einem Heiligabendgottesdienst mittlerweile eine eigenständige Form des Teilnahmeverhaltens von Kirchenmitgliedern (und Konfessionslosen) darstellt.⁷

In der Vergangenheit wurde die Bedeutung des Osterfestes auch dadurch infrage gestellt, dass es innerhalb der evangelischen Kirche eine Tendenz gab, den Karfreitag als höchsten Feiertag anzusehen. Christine Smith beobachtet diese Tendenz für den US-amerikanischen Kontext auch in der Gegenwart: »[E]ven though we declare Easter to be the heart and soul of the Christian faith, many of our churches treat Eastertide as a less important season than Lent.«⁸ Diesen bemerkenswerten Widerspruch zwischen dem, was als wichtig behauptet wird, und dem, was liturgisch und theologisch tatsächlich im Zentrum steht, gibt es auch in unseren Breiten. In einer Gruppe von 16 Vikaren der Nordkirche antworten im April 2015 die meisten, dass es ihnen leichter falle, »Karfreitag« zu predigen als Ostern. »Ostern« sei für sie die größere Herausforderung.

Umfrageergebnisse legen nahe, dass die Ursache für die Krise des Osterfestes eng verbunden ist mit einer Krise der Botschaft von der Auferstehung Jesu. Statistische Befragungen dazu, wie viele Christinnen und Christen an die Auf-

⁵ http://www.ekd.de/download/zahlen_und_fakten_2015.pdf, 15 [Zugriff: 2.12.2015].

⁶ Vgl. Morgenroth, *Weihnachts-Christentum*, 11. Morgenroth führt dazu aus: »[D]ie Geschichte von der Überwindung des Todes durch den gekreuzigten Auferstandenen betrifft nicht mehr dergestalt, wie sie vielleicht noch unsere Großväter und -mütter betraf, so dass sie sagen konnten: Mit diesem Tod und Leben ist *mein* Leben und Sterben mitgemeint. An die Stelle des Kreuzes ist die Krippe getreten, und mit ihr die Geschichte von dem kindgewordenen Gott im Stall zu Bethlehem.« Morgenroth, *Weihnachts-Christentum*, 11. Vgl. Cornehl, *Die längste aller Nächte*, 118. Auch Tilman Walther-Sollich weist darauf hin, dass die Entwicklung des Gottesdienstbesuches an Ostern im 20. Jahrhundert deutlich rückläufig ist und im offensichtlichen Gegensatz zur hohen theologischen Bewertung steht. Vgl. Walther-Sollich, *Festpraxis und Alltagserfahrung*, 12.

⁷ Vgl. Merzyn, *Alle Jahre wieder*, 6.

⁸ Smith, *Risking the terror*, 88.

erstehung Jesu glauben, liegen leider nicht in ausreichendem Maße vor.⁹ Zieht man jedoch die Befragungsergebnisse heran, die Auskunft über den Glauben an ein »Leben nach dem Tod« geben, zeigen diese Ergebnisse eine starke Rückläufigkeit. Laut der Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS) von 2012 glauben insgesamt nur 43% von 3231 Befragten an ein Leben nach dem Tod. Unter evangelischen Christen liegt die Zahl derer, die an ein Leben nach dem Tod glauben, leicht über dem Durchschnitt, bei 48,5%. Unter katholischen Christen glauben 60,2% an ein Leben nach dem Tod.¹⁰ Damit ist natürlich nicht gesagt, dass die Befragten sich an christlichen Aussagen zum »Leben nach dem Tod« orientieren. Es können damit auch nicht-christliche Vorstellungskomplexe, wie die Vorstellung einer Wiedergeburt, verbunden sein. In der klassischen Dogmatik gehört die Frage eines Lebens nach dem Tod zum Topos der »Auferstehung der Toten«. Sie ist schon nach der Argumentation von Paulus 1Kor 15,13 eng mit der Frage nach der Auferstehung Jesu verbunden. Wie soll man an die Auferstehung Jesu glauben, wenn man es grundsätzlich für ausgeschlossen hält, dass es ein »Leben nach dem Tod« gibt bzw. dass Tote auferstehen?¹¹ Insofern dürften die Menschen, die mit der Auferstehung der

⁹ Es gibt dazu einzig eine EMNID-Umfrage im Auftrag des Spiegels vom Mai 1992, deren Ergebnisse online einsehbar sind auf einer Seite der fowid (Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland): http://fowid.de/fileadmin/datenarchiv/Auferstehung_Jesu__1992.pdf [Zugriff am 17.1.2012]. Ergebnis der Umfrage ist, dass 30% der evangelischen Christinnen und Christen nicht glauben, dass Jesus von den Toten auferstanden ist und weitere 37% von einer Vision der Jünger ausgehen und nicht von einer leiblichen Auferstehung. Problematisch an diesen Zahlen ist freilich, dass der Umfang der Stichprobengröße nicht angegeben ist, so dass nicht zu klären ist, wie repräsentativ die Umfrageergebnisse sind. Leider liegen zur Frage nach der Auferstehung keine Ergebnisse von anderen Forschungsgruppen vor, die ihren Stichprobenumfang und ihre Quellen transparent machen, wie dem Religionsmonitor bzw. der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD (KMU). Dort wird sowohl in den Befragungen von 2008 als auch von 2013 nur der Glaube an ein Leben nach dem Tod erfragt, nicht explizit der Glaube an die Auferstehung Jesu. Man darf jedoch vermuten, dass die Werte in gewisser Korrelation zueinander stehen.

¹⁰ GESIS-Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften (2013): Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften ALLBUS 2012. GESIS Datenarchiv, Köln. ZA4614 Datenfile Version 1.1.1, doi:10.4232/1.11753 [Zugriff 2. 12.2015]. Für die Errechnung der Allbus-Daten danke ich Yvonne Jaekel, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Religions- und Kirchensoziologie, Leipzig.

¹¹ Diese Frage begegnet in ähnlicher Form auch in der Exegese: Im Blick auf Paulus und 1Kor 15 wird gelegentlich diskutiert, ob Paulus meint, man könne von der Basis einer allgemeinen Überzeugung von der Auferstehung der Toten zur Einsicht in die Auferstehung Jesu gelangen – oder ob nicht umgekehrt epistemologisch die Auferstehung Jesu den Blick auf die Möglichkeit einer allgemeinen Auferstehung freimacht. Freilich hinkt der Vergleich mit Paulus an einer entscheidenden Stelle: Durch seine pharisäische Prägung lebte Paulus

Toten nichts anfangen können, auch ihre Schwierigkeiten mit der Osterbotschaft der Kirche von der Auferstehung Jesu haben, und das sind immerhin eine Mehrheit der evangelischen Christen und knapp 40 % der katholischen Christen. Hinzu kommt, dass mit 71,9 % der Befragten eine große Mehrheit der Aussage zustimmt: »Unser Leben wird letzten Endes bestimmt durch die Gesetze der Natur«¹².

Die statistischen Zahlen zeigen: Der großen Bedeutung der Osterbotschaft und des Osterfestes für das Christentum stehen viele Fragen gegenüber, wie denn die Botschaft von der Auferstehung Jesu zu verstehen sei. Diese Fragen spitzen sich auf die Frage nach der Historizität der Osterereignisse und insbesondere der Historizität der Leiblichkeit des Auferstandenen zu. Eine EMNID-Umfrage kommt zu dem Ergebnis, dass sich 67 % der evangelischen Christinnen und Christen nicht vorstellen können, dass die Auferstehung Jesu durch eine Aufhebung der Naturgesetze geschah.¹³ Regelmäßig erscheinen Publikationen in den kirchlichen und allgemeinen Medien, die sich des Themas auch über theologische Fachkreise hinaus – oft in populärwissenschaftlicher Aufmachung – annehmen. Im Frühjahr 2014 wurde z. B. in der Mecklenburgischen Kirchenzeitung über mehrere Ausgaben hinweg eine Debatte um die Leiblichkeit und Historizität der Auferstehung geführt. Dies geschah z. T. mit großer Emotionalität und Unsachlichkeit, bis hin zur Ausgrenzung, indem einem liberalen Kollegen der Glaube abgesprochen wurde. Daneben wird die Frage nach dem, was an Ostern stattgefunden hat, auch in den allgemeinen Medien wie dem Focus, der ZEIT, dem Spiegel diskutiert – woran ein allgemeines Interesse an der Frage nach der Auferstehung Jesu und ihrer Bedeutung abzulesen ist.¹⁴ Dass das Thema in der

schon vor seiner Begegnung mit dem Auferstandenen in einem kulturellen Rahmen, in dem die Auferstehungshoffnung als Vorstellungskomplex präsent war.

¹² GESIS-Leibniz Institute for the Social Sciences (2013): ALLBUS/GGSS 2012 (Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften/German General Social Survey 2012). GESIS Data Archive, Cologne. ZA4614 Data file Version 1.1.1, doi:10.4232/1.11753 [Zugriff 2. 12.2015].

¹³ Die Zahl ergibt sich, wenn man die beiden Werte der 30 %, die gar nicht an eine Auferstehung Jesu glauben und die 37 %, die sich die Auferstehung als Vision der Jünger vorstellen, zusammenzieht. Vgl. http://fowid.de/fileadmin/datenarchiv/Auferstehung_Jesu__1992.pdf [Zugriff am 17.1.2012].

¹⁴ Exemplarisch seien einige Artikel genannt: Oxen, Was heißt hier auferstehen? <http://www.zeit.de/2010/14/Osterpredigt> [Zugriff 8. 1.2015], Leicht, Höher als alle Vernunft <http://www.zeit.de/2009/16/Leicht-Ostern> [Zugriff 8. 1.2015], Leicht, Die starke Frau am Grab http://www.zeit.de/2005/13/Portr_8at_Magdalena [Zugriff 8. 1.2015], Schulz, Scheintod am Kreuz <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-91675524.html> [Zugriff 8. 1.2015], Zeilmann, War es überhaupt Jesus, der am Kreuz gestorben ist? <http://www.focus.de/wissen/mensch/>

Öffentlichkeit kritisch hinterfragt wird, zeigt aber auch, dass es einen großen Klärungsbedarf und kein fragloses »So-ist-es« mehr gibt.

2 DAS NATURWISSENSCHAFTLICHE WELTBILD ALS »GLOBE«

In den Statistiken und Veröffentlichungen wird deutlich, dass die Osterbotschaft der Kirche vor allem deshalb hinterfragt wird, weil sie sich scheinbar nicht mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild vereinbaren lässt. Es geht dabei um eine Problemstellung, die Theologie und Kirche bereits seit der Aufklärung begleitet. Zwar gab es schon in der Antike Anfragen an die Auferstehung von einem Kritiker namens Kelsos.¹⁵ Markanten Eingang in die Theologie fanden diese Fragen aber erst durch die historisch-kritische Sicht auf die Texte, die sich ab der Zeit der Aufklärung mehr und mehr durchsetzte.¹⁶ Diese Ausgangslage möchte ich als »Homiletische Großwetterlage« bzw. als »Globe«¹⁷ verstehen, also als dasjenige Bedingungsgefüge, in dem sich das Homiletische Dreieck von Hörer, Prediger und Predigttext entspannt. Näher zu charakterisieren ist dieser Globe etwa mit

religion/christentum/tid-13928/oster-mythen-drogen-indien-doppelgaenger_aid_388712.html [Zugriff 8.1.2015].

¹⁵ Bei Origenes (*Contra Celsum*) heißt es: »Dass er, während er noch lebte, sich selbst nicht half, als Toter aber auferstand und die Spuren seiner Bestrafung vorwies und die Hände, die durchbohrt waren: wer hat dies gesehen? Eine hysterische Frau, wie ihr sagt, und vielleicht sonst noch einer aus demselben Betrügerkreis, sei es, dass er in einer bestimmten mentalen Verfassung einen Traum hatte und seinem Wunschdenken entsprechend aufgrund einer irrigen Vorstellung eine Halluzination erlebte – was schon Tausenden passiert ist –, sei es, dass er, was wahrscheinlicher ist, die übrigen Menschen mit dieser phantastischen Geschichte in Erstaunen versetzen und durch solche Täuschung anderen Scharlatanen eine Gelegenheit verschaffen wollte.« Origenes, *Contra Celsum*. Übersetzt von Barthold, 55 (= S. 463). Kelsos hinterfragt nicht nur die Auferstehung Jesu, sondern die Vorstellung von der Auferstehung der Toten im Allgemeinen: »Welche menschliche Seele würde sich nach einem verwesenen Leib sehnen? [...] Welcher völlig zerstörte Leib wäre denn in der Lage, zu derselben Beschaffenheit, die er von Anfang an hatte, zu seinem ersten Zustand, aus dem er gelöst wurde, zurückzukehren?« Kelsos, übersetzt von Lona, *Die ›wahre‹ Lehre des Kelsos*, 282. Lona zeigt, dass die Frage nach der Auferstehung für Kelsos v. a. eine Frage nach dem Gottesbild ist. Das Problem liegt für Kelsos weniger in der Frage nach der Allmacht Gottes, sondern in der Frage nach dem, was Gott überhaupt sinnvoll vollbringen kann und will. Da die Natur des Leibes zur Verwesung tendiert, wäre die Auferstehung eine sinnlose und daher unmögliche Handlung. Vgl. Lona, *Die ›wahre‹ Lehre des Kelsos*, 290.

¹⁶ Vorholt spricht von einer »Krise«, in die die verstehende Aneignung des christlichen Osterglaubens seit der Aufklärung geraten ist. Vorholt, *Das Osterevangelium*, 83.

¹⁷ Der Begriff entstammt der Themenzentrierten Interaktion (TZI) und findet sich der Beschreibung nach bei Cohn, *Von der Psychoanalyse zur themenzentrierten Interaktion*, 113.

dem von Emanuel Hirsch geprägten Begriff vom »Neuzeitlichen Wahrheitsbewusstsein«¹⁸ bzw. als neuzeitlich-naturwissenschaftliches Weltbild, das sowohl bei den Produzenten als auch Rezipienten von Osterpredigten vorausgesetzt werden kann.

Diese »homiletische Großwetterlage« ist das Resultat weit zurückreichender Entwicklungen. Das neuzeitlich-naturwissenschaftliche Weltbild entstand durch eine Vielzahl von Entdeckungen und aneinander anschließender Denkleistungen, die bis heute prägend sind. Den Anfangsimpuls dazu gab die kopernikanische Wende mit dem neuen, heliozentrischen Weltbild, das durch die Beobachtungen von Galilei und Kepler bestätigt wurde. Die Physik Newtons trat der neuen Astronomie zur Seite und schuf die wissenschaftlichen Grundlagen für ein allumfassendes neues Weltbild, das das in Mittelalter und Antike vorherrschende geozentrische Weltbild ablöste.¹⁹ Ab dem 16. und 17. Jahrhundert bildete sich die systematisch und fachwissenschaftlich differenzierte Naturerforschung aus, die zur Erklärung von Abläufen konsequent ein wissenschaftliches Kalkül anwendete.²⁰ Ein direktes göttliches Eingreifen in den Weltlauf wurde als immer problematischer empfunden und der biblische Schöpfungsbericht verlor seine kosmologische Autorität an Theorien der Entstehung des Planetensystems. In weitem Maße büßten philosophische und theologische Begründungen ihre Kraft für die »Lesbarkeit der Welt« ein.²¹ Die Plausibilität anthropozentrischer Wahrheitsbegründung verstärkte sich durch die realgeschichtliche Erfahrung der Religionskriege (1570–1680). Durch sie wurde der Rekurs auf eine einzige Wahrheit, die in Bibel und Dogma objektiv fixiert sein könnte, fragwürdig. An ihre Stelle trat eine Subjektivität, die die Vernunft oder das Gefühl zur letztgültigen Instanz machte.²² So heißt die erste Regel der cartesianischen Methode, niemals eine Sache als wahr anzuerkennen, von der ich nicht evidentermaßen erkenne, dass sie wahr ist. Damit machte Descartes den methodischen Zweifel zum Programm: Alles soll von Grund auf umgestoßen werden und von den ersten Grundlagen an neu begonnen werden.²³

Fand die geistige Revolution im 17. Jahrhundert nur in den Köpfen weniger Koryphäen statt, so ergriff sie im 18. Jahrhundert die gebildeten Kreise und

¹⁸ Hirsch spricht abwechselnd vom »weltlichen« bzw. »natürlichen« oder »menschlichen« Wahrheitsbewusstsein, das er dem »christlichen« gegenüberstellt. Vgl. Geschichte der neueren evangelischen Theologie Bd. 1, 204 und a. a. O. Bd. 5, 622 und 626. In der neueren Literatur spricht Theißen von einem »allgemein menschlichen Wahrheitsbewusstsein«. Vgl. Theißen, Zeichensprache des Glaubens, 155.

¹⁹ Vgl. Hirsch, Geschichte der neueren evangelischen Theologie Bd. 1, 130.

²⁰ Vgl. Wölfel, Art. Naturwissenschaft I, 189.

²¹ Vgl. Sparn, Art. Weltbild IV/4. Kirchengeschichtlich, 597.

²² Vgl. Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, 452.

²³ Vgl. Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, 456.

verbreitete sich im 19. Jahrhundert in der gesamten Gesellschaft.²⁴ Nach den Weichenstellungen durch Renaissance und Humanismus begann die »Entzauberung der Welt« (Max Weber). Die wissenschaftliche Erschütterung des alten Weltbildes führte weit mehr mit sich als bloß einen Wandel der europäischen Wissenschaft. Sie lief vielmehr als ein »Erdbeben« durch die Grundlagen und Voraussetzungen der europäischen Frömmigkeit und Sittlichkeit und brachte »die selbstverständliche Christlichkeit des europäischen Bewußtseins zum Einsturz«²⁵.

In dem Maße, wie die kritische Vernunft Erfolge im Bereich der wissenschaftlichen Erforschung der Welt feierte, drängte sich die grundsätzliche Frage auf, in welchem Verhältnis Vernunft und Offenbarung stehen.²⁶ Wunder- und Auferstehungserzählungen wurden fragwürdig, als sich die Naturwissenschaft neu als empirisch-analytisch arbeitende Disziplin formierte.²⁷ Das naturwissenschaftliche Weltbild ließ auch in Bezug auf die Bibel manche Frage aufkommen, die sich vorher nicht stellte. Noch im 16./17. Jahrhundert war die Bibel nicht nur ein Religionsbuch, sondern auch ein Buch »weltlicher Unterrichtung über Mensch, Menschheit und Geschichte gewesen, aus dem jedermann [...] Wissen zu schöpfen überzeugt war«²⁸. Die biblische Urgeschichte zum Beispiel galt der gesamten Wissenschaft als verlässliche Unterrichtung über die Anfänge der Menschheit. Gleiches galt für die alttestamentliche Chronologie.²⁹ In der Naturwissenschaft aber gelten andere Wahrheitskriterien: Ereignisse müssen nachprüfbar und ggf. im Experiment wiederholbar sein.³⁰ Mit diesem Maßstab von Wahrheit wird von nun an auch auf die biblischen Erzählungen geschaut.

Durch Textkritik und durch die Religionskritik des englischen Deismus entwickelten sich um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert Ansätze zu einer

²⁴ Vgl. Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, 459.

²⁵ Hirsch, Geschichte der neueren evangelischen Theologie Bd. 1, 128.

²⁶ Vgl. Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, 459.

²⁷ Vgl. Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, 462: »Aufgrund des Vordringens der Naturwissenschaften wurden im 18. Jh. Schöpfung und Wunder zu Hauptgegenständen der Diskussion [gemeint ist die Diskussion um Dogmen- und Bibelkritik im Deismus, SP].«

²⁸ Hirsch, Geschichte der neueren evangelischen Theologie Bd. 1, 126.

²⁹ Vgl. Hirsch, Geschichte der neueren evangelischen Theologie Bd. 1, 124.

³⁰ Vgl. Hirsch, Geschichte der neueren evangelischen Theologie Bd. 1, 137. Hirsch würdigt hier als entscheidende Leistung Galileo Galileis, das analytisch-synthetische Verfahren in die Wissenschaft eingeführt zu haben, bei dem die Empirie mit der Theorie durchdrungen werden konnte. Die Voraussetzung der Analyse sind genaue Nachprüfbarkeit und Messbarkeit, die nur im Experiment gegeben sind. In der Exaktheit dieses Verfahrens liegt für Hirsch die Überlegenheit unserer Naturerkenntnis über die antik-griechische und mittelalterliche begründet.

streng geschichtlichen Betrachtung des Neuen Testaments.³¹ Der Deismus förderte dabei v. a. eine Lektüre, die das NT als vergangenes Zeugnis der geschichtlichen Entwicklung und damit frei von aller dogmatischen Bindung ansah.³² Das führte dazu, dass die Vorstellung von der Bibel als unmittelbares Wort Gottes relativiert wurde.³³ Den Anstoß zu einer bewusst geschichtlichen Betrachtung des Neuen Testaments als einer auch vom Alten Testament getrennten geschichtlichen Größe gab v. a. Johann Salomo Semler.³⁴ Semler erklärt, dass Wort Gottes und Heilige Schrift nicht identisch sind, weil die Heilige Schrift Stücke enthält, die nur zu ihrer Zeit von Bedeutung waren. Daraus folgt für Semler, dass die Zugehörigkeit einer Schrift zum Kanon eine rein geschichtliche Frage ist und dass jedem Christen eine »freie Untersuchung« der Schriften des Kanons auf ihre geschichtlichen Umstände und bleibende Bedeutung völlig freigestellt ist.³⁵

Freilich verlief die Entwicklung zu dem dominanten naturwissenschaftlichen Weltbild nicht einlinig – und wie bei jeder Bewegung konstituierten sich die Gegenbewegungen gleich mit – etwa in der Romantik, in Form eines neuen Wunderglaubens und esoterischer Bewegungen, denen es um eine neue »Verzauberung der Welt« geht. Der theologische Widerstand gegen ein Weltbild, in dem Gott nicht direkt eingreifend gedacht wird, formierte sich v. a. in supranaturalistischen und fundamentalistischen Strömungen.³⁶ Diese vertreten ein doppeltes Wirklichkeitsverständnis, indem sie einerseits von einem natürlichen Weltgang ausgehen, der nur *mittelbar* von Gott als Schöpfer gesetzlicher Abläufe beeinflusst wird, andererseits aber mit »übernatürlichen« Ereignissen rechnen, bei denen Gott *unmittelbar* eingreift. Insofern »lösen« sie den Deutungskonflikt zwischen biblischer und naturwissenschaftlicher Sicht, indem sie das dominante neuzeitliche Weltbild modifizieren. Eine elaborierte Form des Supranaturalismus findet sich etwa bei Wolfhart Pannenberg. Er kritisiert das säkulare Wirklichkeitsverständnis, weil es keinen Raum für den Gedanken lasse, dass Gott in der Geschichte handelt und unvereinbar mit dem Inkarnationsglauben sei.³⁷ Gleichzeitig hat er großes Zutrauen in die Möglichkeiten historischer Forschung und glaubt, durch sie zu einem kritisch gesicherten Wissen über das »Ereignis« der Auferstehung gelangen zu können.³⁸ So richtig sicherlich die Kritik an einem reduktionistischen Wirklichkeitsverständnis ist, so wenig überzeugt m. E. Pan-

³¹ Vgl. Kümmel, Das Neue Testament, 41.

³² Vgl. Kümmel, Das Neue Testament, 55.

³³ Vgl. Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, 352.

³⁴ Vgl. Kümmel, Das Neue Testament, 73.

³⁵ Vgl. Kümmel, Das Neue Testament, 74.

³⁶ Zur weiteren Reflexion des Supranaturalismus vgl. 2.2.1 in dieser Arbeit.

³⁷ Vgl. Pannenberg, Die Auferstehung Jesu, 318.

³⁸ Vgl. Pannenberg, Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu, 164.

nenbergs Forderung, die Naturwissenschaften nicht die letzte Instanz der Entscheidung über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Auferstehung Jesu sein zu lassen³⁹, weil sie letztlich auf einen doppelten Wirklichkeitsbegriff hinausläuft. Im Blick auf die oben genannten Statistiken halte ich die Einführung eines doppelten Wirklichkeitsbegriffs weder für theologisch verantwortlich noch für zweckmäßig, wenn es darum gehen soll, die »Kritischen unter den Verächtern« der Auferstehungsbotschaft zu erreichen.

Auch Stefan Alkier kritisiert den »reduktionistischen binären Wirklichkeitsbegriff«⁴⁰ der Aufklärung und versucht, die Texte im Rahmen des Realitätskonzeptes der kategorialen Semiotik (nach Peirce) zu plausibilisieren. In Abgrenzung vom Realitätsbegriff des radikalen Konstruktivismus wird Realität hier als etwas gesehen, »was von etwas wahr ist, unabhängig, ob dies jemand für wahr hält oder nicht«⁴¹. Realität liegt nicht im Denken oder Fühlen, sondern schon jeglicher Wahrnehmung von Phänomenen voraus.⁴² In Bezug auf die Auferstehung liegt hier m.E. eine subtile Form des Supranaturalismus vor – zumal es Alkier darum geht, ein alternatives Wirklichkeitsbild vorzustellen, in dem Auferstehung als Ereignis gedacht werden kann. Interessant sind seine Ausführungen dennoch, denn sie regen an, dass ein Verstehen der Auferstehung immer drei Ebenen berücksichtigen muss: das überwältigende Phänomen, seine Deutung im Rahmen der Jesus-Christus-Geschichte und die Deutung im gesamtbiblischen Kontext. In der Frage nach einer homiletischen Hermeneutik halte ich jedoch Konzepte wie diese, die auf einen veränderten Wirklichkeitsbegriff zielen, für wenig hilfreich. Für mich liegt die Aufgabe einer *theologischen* Hermeneutik des Neuen Testaments mit Ulrich Luz darin, dass ein Leser bzw. Hörer die Texte heute, in seinem eigenen Kontext versteht.⁴³ Aus homiletischer Sicht kann es daher m. E. nicht darum gehen, den »Globe« zu verändern, sondern Aufgabe der Predigt wäre, die Auferstehungsbotschaft *innerhalb des Globes* zu plausibilisieren und so ihre tröstende, bestärkende und aufrüttelnde Wirkung zu entfalten.

Aus den skizzenhaft angedeuteten Entwicklungen, die zur Entstehung einer dominanten naturwissenschaftlichen Weltsicht geführt haben, ergibt sich ein Bild davon, unter welcher »homiletischen Großwetterlage« die Erzählungen von der Auferstehung wahrgenommen werden. Mit drei Verstehens-Voraussetzungen dürften Hörerinnen und Hörer mit »neuzeitlichem Wahrheitsbewusstsein« an die biblischen Erzählungen herangehen:

³⁹ Pannenberg, Das Glaubensbekenntnis, 120.

⁴⁰ Alkier, Die Realität der Auferweckung, 204.

⁴¹ Alkier, Die Realität der Auferweckung, 206.

⁴² Alkier, Die Realität der Auferweckung, 207.

⁴³ Luz, Theologische Hermeneutik des NT, 23.

Die erste ist das Bewusstsein, in einer Welt zu leben, in der die Naturgesetze herrschen. Auch wenn eine befriedigende Klärung der Konzeption eines Naturgesetzes bis heute nicht gelungen ist und wissenschaftsinterne Entdeckungen der Quantenphysik zur Frage nach den Grenzen der Brauchbarkeit des Kausalitätsgesetzes geführt haben⁴⁴, hat das Konzept der Naturgesetze im Alltagsbewusstsein hohe Plausibilität. Viele Menschen sind der Überzeugung, dass die meisten Phänomene – wenn nicht vom Einzelnen, so doch von der Wissenschaft – erklärt werden können. Fast könnte man von einem »Zwang des Erklärens« sprechen. Den Naturwissenschaften wird eine hohe Erklärungskompetenz zugesprochen.⁴⁵

Eine zweite Voraussetzung: Der neuzeitliche Mensch ist es gewohnt, in historischen Kategorien zu denken und diese auch auf die Bibel anzuwenden. Das führt ihn schnell zu der Frage: Kann es so gewesen sein?

Die dritte Voraussetzung ist ein grundsätzlich kritischer Umgang mit den Quellen – allein die Tatsache, dass etwas in der Bibel steht, reicht als Ausweis seiner Glaubwürdigkeit nicht aus. Auch die Dignität der Predigt kann nicht mehr vorausgesetzt werden: der Zweifel an ihren Voraussetzungen – v. a. dem Wahrheitsgehalt der Bibel – zählt zur Signatur der Moderne.⁴⁶ Die Ansprache im Modus des Behauptens wird als unbefriedigend erlebt. Positiv ausgedrückt: Es gibt einen Wunsch nach Evidenz und Resonanz. Menschen möchten überzeugt und nicht überrumpelt werden von einer Botschaft, die ihnen zunächst fremd ist. Und sie möchten von der Osterbotschaft in einer Weise hören, die bei ihnen ein Mitschwingen – und vielleicht sogar ein Echo auslöst: »Brannte nicht unser Herz?« (Lk 24,32).

Es ist davon auszugehen, dass die Wahrnehmung der Auferstehungserzählungen vieler zeitgenössischer Hörer von diesen drei grundsätzlichen Voraussetzungen geprägt ist. Auch dort, wo man, wie im Fall des Supranaturalismus, bei der Auferstehung Jesu mit einer Durchbrechung der Naturgesetze rechnet, geht man zumindest von der Vorstellung der Historizität aus. Unter dem Vorzeichen dieser drei Merkmale entstehen wesentliche Anfragen an die Auferstehung Jesu.

Für Predigerinnen und Prediger ergeben sich aus dem Kontext dieser homiletischen Situation und »Großwetterlage« komplexe Fragen. Manfred Josuttis bringt die Probleme, die für die gegenwärtige Osterpredigt aufgeworfen werden, auf den Punkt: »Schwierigkeiten, die die Freude ersticken können, umgeben den Prediger/die Predigerin von allen Seiten. Im Blick auf die neutestamentlichen Texte ist der Ablauf, vor allem aber der Realitätsgehalt der Osterereignisse ungeklärt. Im Blick auf die Gemeinde ist die Unsicherheit gewachsen, ob moderne Menschen die Osterbotschaft denn überhaupt noch akzeptieren können. Und im

⁴⁴ Enskat, Wissenschaft IV. Frühe Neuzeit, 1647.

⁴⁵ Evers, Naturwissenschaften und Weltanschauung, 149.

⁴⁶ Vgl. Gräßl, Predigt als Mitteilung des Glaubens, 157.

Blick auf die eigene Person kann man in Zweifel geraten, ob man dem Postulat der Redlichkeit angesichts der historischen, ontologischen und psychologischen Probleme gewachsen ist.⁴⁷ Für Predigten, die die homiletische Situation ernstnehmen, heißt das, dass sie Fragen nach Historizität und Übereinstimmung mit den Naturgesetzen nicht einfach übergehen können – schon gar nicht durch den Duktus der Behauptung oder durch restauratives Festhalten an einem Autoritätsanspruch kirchlicher Verkündigung, der von den Hörern nicht mehr geteilt wird.

Jedes Jahr aufs Neue erwartet Pfarrerinnen und Pfarrer dennoch die Aufgabe, am Ostersonntag zu predigen.⁴⁸ Vor dem oben skizzierten Hintergrund könnte man es eine Herausforderung nennen.⁴⁹ Daher lohnt es sich, Osterpredigten zum Forschungsgegenstand zu machen und zu fragen, wie Pfarrerinnen und Pfarrer an Ostern die Auferstehung Jesu predigen. Zudem soll untersucht werden, welche Ansätze für »Antworten« auf die homiletische Großwetterlage (insbesondere die beiden Fragen nach dem Durchbruch der Naturgesetze und der Historizität) es gibt und welche »Optionen« die neutestamentliche Forschung für die Osterpredigt aufzeigt.

3 HOMILETISCHE VERORTUNG UND STAND DER FORSCHUNG

Alexander Schweizer strukturiert die Fragestellungen der Homiletik nach *prinzipieller*, *materieller* und *formaler* Homiletik.⁵⁰ Freilich lässt sich diese Einteilung schon deshalb hinterfragen, weil sich formale und inhaltlich-materielle Aspekte im Blick auf eine Predigt niemals trennen lassen. Dennoch halte ich die Einteilung für geeignet, um den *Fokus* meiner homiletischen Fragestellung zu verdeutlichen. Die Forschungsfrage, die mich beschäftigt, lässt sich als Frage nach dem Inhalt von Predigten dem Bereich der *materiellen Homiletik* zuzuordnen. Diese Frage wurde in letzter Zeit – wenn man auf die erschienenen Forschungsarbeiten schaut – weniger oft gestellt. Die wissenschaftliche Forschung im Bereich der Homiletik und die homiletischen Entwürfe für die Praxis konzentrierten sich in den letzten 20 Jahren auf drei Fragestellungen. Die ersten

⁴⁷ Josuttis, Ostern, 87.

⁴⁸ Die zunehmende Tendenz, die Osternacht als liturgische Feier zu begehen, in der die Predigt keine, oder eine weniger wichtige Rolle spielt, ist auch im evangelischen Kontext zu beobachten und mag ein Hinweis auf die Grenze der Sprachfähigkeit sein.

⁴⁹ Natürlich haben auch andere kirchliche Feste ihre jeweils eigenen Herausforderungen, die jedoch an Weihnachten oder Pfingsten anders gelagert sind als gerade an Ostern, das neben der Masse an kritischen Anfragen gleichzeitig immer noch als wichtigstes kirchliches Fest gilt.

⁵⁰ Vgl. Deeg/Meier, Praktische Theologie, 31.

beiden befassen sich jeweils mit einer »Ecke« des homiletischen Dreiecks – mit dem Hörer und mit der Predigerpersönlichkeit:

(1.) Das jüngste Forschungsfeld, dem in den letzten 10 Jahren verstärkte Aufmerksamkeit zugekommen ist, ist die empirische Homiletik. Hier geht es v. a. um Hörerbefragungen, die durchgeführt wurden von Helmut Schwier/Sieghard Gall (*Predigt hören: Befunde und Ergebnisse der Heidelberger Umfrage zur Predigtrezeption*, 2008) und Uta Pohl-Patalong (*Gottesdienst erleben. Empirische Einsichten zum evangelischen Gottesdienst*, 2011).

(2.) Daneben gibt es in der Predigtforschung der letzten Jahre einen auffallenden Trend zur Erforschung großer Predigerpersönlichkeiten. Im US-amerikanischen Raum ist dazu die herausragende Arbeit Richard Lischers zu Martin Luther King zu nennen.⁵¹ In Deutschland sind in den letzten Jahren Biographien über folgende Predigerpersönlichkeiten erschienen: Martin Niemöller (Sebastian Kuhlmann, 2008), Hans Joachim Iwand (Norbert Schwarz, 2008), Gerhard von Rad (Martin Hauger, 2012) und Ferdinand Christian Baur (Christian Andrae, 2011), wobei letztere Arbeit im Bereich der Kirchengeschichte verfasst wurde.

(3.) Viele Publikationen der letzten Jahre setzten sich auch mit der Form und Ästhetik der Predigt auseinander und sind der »formalen Homiletik«, wie Alexander Schweizer sie nannte, zuzuordnen. Die Fragen zum Verfassen und Gestalten des Predigtmanuskripts spiegeln sich nicht nur in der Forschungsliteratur, sondern auch in den homiletischen Entwürfen der letzten 20 Jahre wider. Im Rahmen der sog. »New Homiletic« in den USA gibt es dazu zahlreiche Veröffentlichungen, u. a. natürlich von den »Gründervätern« der New Homiletic, Fred Craddock und Eugene Lowry, die in der Predigtausbildung nach wie vor eine gewisse Rolle spielen. Im deutschsprachigen Raum ist dazu die Konzeption der »Dramaturgischen Homiletik« von Martin Nicol und Alexander Deeg zu zählen. Neben programmatischer Literatur gibt es eine beachtliche Zahl wissenschaftlicher Arbeiten zur Frage der Ästhetik und Form der Predigt – v. a. zu Alternativformen, wie der sog. »narrativen Predigt«, auch wenn diese begrifflich schwer zu fassen ist.⁵²

Das Thema »Osterpredigt« wurde in der deutschsprachigen Fachliteratur bisher kaum bearbeitet. Es gibt vier Dissertationen, die im Zeitraum der letzten

⁵¹ Lischer, *The preacher king: Martin Luther King Jr. and the word that moved America*, 1997.

⁵² Arbeiten zum »Erzählen in der Predigt« erschienen u. a. von Dagmar Kreitzscheck (*Zeitgewinn. Theorie und Praxis der erzählenden Predigt*, 2004) und Andreas Egli (*Erzählen in der Predigt: Untersuchungen zu Form und Leistungsfähigkeit erzählender Sprache in der Predigt*, 1995). Als weitere Arbeiten, die ihren Schwerpunkt bei ästhetischen Fragen zur Predigt haben, sind u. a. zu nennen: »Kunst, Kino und Kanzel« von Sándor Percze, 2013 und »Wir können auch anders. Humor und sein Potential für die christliche Predigt« von Gabriela Köster, 2009.

60 Jahre zu dem Thema erschienen sind. Neben zwei älteren Werken aus den Jahren 1951 bzw. 1965 gibt es zwei Dissertationen aus den vergangenen zwei Jahrzehnten, die sich des Themas – freilich mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung – annehmen. Diese Forschungslücke mag damit erklärt werden, dass in den letzten Jahren generell kaum »materiell-homiletisch« und dezidiert hermeneutisch-homiletisch gearbeitet wurde. Auch zu Weihnachten oder Pfingsten gibt es keine explizit materiell-homiletischen Studien. Wenn man jedoch bedenkt, welche Bedeutung Ostern als dem Fest der Auferstehung traditionell zukommt, erscheint das mangelnde Forschungsinteresse erstaunlich. Zudem sind die Erzählungen von der leiblichen Auferstehung in den Disziplinen der systematischen Theologie und der Exegese – wie oben erwähnt – in den vergangenen Jahrzehnten oft problematisiert worden, so dass es wundert, dass diese Diskurse in der Homiletik so wenig rezipiert und für die Osterpredigt fruchtbar gemacht wurden.

Im Folgenden werden kurz die vorhandenen Arbeiten mit ihren Forschungsschwerpunkten vorgestellt, um im Anschluss das Forschungsdesiderat zu zeigen, das ich in meinem Dissertationsprojekt bearbeite.

(1.) Bruno Dreher »Die Osterpredigt« (1951) nähert sich dem Phänomen aus dezidiert katholischer Perspektive und v. a. predigthistorisch an, indem er Predigten aus neun Epochen und nahezu zwei Jahrtausenden untersucht. Auf insgesamt 171 Seiten gibt der Autor einen Überblick über die enorme Zeitspanne von den Anfängen der Osterpredigt im 1. Jahrhundert bis in das Jahr 1945. Er arbeitet v. a. den theologisch-dogmatischen Gehalt der Predigten heraus. Die urchristliche Predigt erhebt er dabei als Ideal, an dem er den Fortgang der Predigtgeschichte misst. Recht schablonenhaft zeichnet er die Entwicklung der Osterpredigt seit dem 4. Jahrhundert als eine Geschichte des Verfalls, die ihren Tiefpunkt in der Epoche der Aufklärung hat. Methodisch und theologisch ist diese Vorgehensweise nicht unproblematisch, zumal Dreher seiner Untersuchung ein verengtes Predigtverständnis zugrunde legt: Der Wert einer Predigt bemisst sich für ihn v. a. an ihrem systematisch-theologischen bzw. dogmatischen Gehalt. Die Frage nach dem kommunikativen Aspekt und dem Eigenrecht der Hörer, wie sie seit der sozialgeschichtlichen Wende in den 60er Jahren Eingang in die Homiletik gefunden haben, wird bei ihm noch nicht betrachtet.

(2.) Die Arbeit von Oswald Krause, »Die Osterpredigt nach dem Ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart« (1965), ist ebenfalls predigthistorisch und dogmatisch orientiert. Krause untersucht 103 Predigten aus dem Zeitraum von 1918–1965, wobei es sich v. a. um Predigten prominenter theologischer Lehrer wie Karl Barth, Eduard Thurneysen, Paul Tillich, Wolfgang Trillhaas u. a. handelt. Sein vorrangiges Interesse besteht darin, bestimmte Topoi abzuprüfen – unter »Textbezug« untersucht er z. B., ob das leere Grab und die Leiblichkeit des Auferstandenen erwähnt werden, unter der Überschrift »Christologie« befragt er die Predigten, ob sie das (dogmatische) Kriterium der Zwei-Naturen-Lehre erfüllen.

Hier wird ein stark auf Dogmatik verengtes Predigtverständnis sichtbar, bei dem der Predigt v. a. die Aufgabe zukommt, dogmatische Aussagen korrekt wiederzugeben und öffentlich zu verkünden. Grundlegende homiletische Fragen kommen dagegen nicht in den Blick. Dazu gehört v. a. die Frage, wie die Predigt der Aufgabe gerecht wird, die Hörerinnen und Hörer ihrer Zeit zu erreichen und wie das Zusammenspiel von Form und Inhalt (jenseits von einer bloßen Wiederholung dogmatischer Wahrheiten) in der Verkündigung gelingt.

(3.) In seiner Dissertation, »Ostern in Bremen gepredigt« (1994) untersucht Andreas Quade 47 Predigten aus Bremer Gemeinden und Krankenhauspfarrämtern, die an den Osterfeiertagen im Jahr 1987 gehalten wurden. Seine Vorgehensweise ist v. a. deskriptiv-nachzeichnend mit vielen Einzelbeobachtungen, die additiv nebeneinandergestellt werden. Ausdrücklich will er keine Methode zur Verfügung stellen, nach der man jede Predigt nach demselben Muster untersuchen kann.⁵³ Sein methodisches Instrumentarium ist v. a. philologisch-exegetisch und teils auch psychologisch, wenn er die Predigerpersönlichkeit nach den Typen von Riemann kategorisiert. Demgegenüber geht es in dieser Studie nicht um Einzelbeobachtungen an Osterpredigten, sondern um die strikte Fokussierung auf die Frage, welche Bedeutung dem Predigttext zukommt und wie das »Osterereignis« von den Predigerinnen und Predigern vermittelt wird. Anders als bei Quade ist das Anliegen dieser Untersuchung nicht, einzelne Predigten deskriptiv nachzuzeichnen, sondern Methoden für den Vergleich von Predigten zu erarbeiten, um überindividuelle Muster aufzuspüren und am Ende Sequenzen aus einzelnen Predigten überindividuellen Strategie-Typen zuordnen zu können.

(4.) Birgit Weyel hat mit ihrer Dissertation »Ostern als Thema der Göttinger Predigtmeditationen« (1999) den jüngsten Beitrag zum Thema Ostern in der Predigtarbeit geleistet. Weyels Hauptanliegen ist, das redaktionelle Verfahren der Göttinger Predigtmeditationen (GPM) darzulegen. Das Endprodukt »Predigt« bleibt ihrer Analyse entzogen. Die Meditationen zu den Osterperikopen werden v. a. im Blick auf die Fragestellung untersucht, wie sich das Verhältnis von Text und Wirklichkeit in der Predigtarbeit darstellt. Daher widmet sich der größte Teil der Arbeit der Analyse des generellen Verfahrens der GPM. Das redaktionelle und theologische Profil der Zeitschrift wird herausgearbeitet und die prinzipielle Homiletik ihrer Schriftleiter dargelegt. Abschließend gibt Weyel Anregungen für die Predigtarbeit, in denen sie v. a. die Bedeutung des Lebensbezugs für die Osterpredigten herausstellt, ohne jedoch konkrete (Predigt-) Beispiele zu geben, was in der Natur ihres Forschungsgegenstands begründet liegt.⁵⁴ Weyel leistet mit der Analyse der Göttinger Predigtmeditationen (GPM) einen Beitrag zur Erforschung eines wirkmächtigen Genus theologischer Fachliteratur. Da die

⁵³ Quade, Ostern in Bremen gepredigt, 10.

⁵⁴ Vgl. Weyel, Ostern als Thema der Göttinger Predigtmeditationen, 241–252.

Predigt als Gattung eigenen Kriterien folgt, ist die eingehende qualitative Analyse von Osterpredigten weiterhin ein Forschungsdesiderat.

Fazit:

Zwei der bisher erschienenen Arbeiten setzen sich v. a. predigthistorisch mit der Frage der Osterpredigt auseinander (Dreher und Krause). Quade ist an der Predigt in einer bestimmten Region interessiert. Seine Analyseeinheiten sind ganze Predigten, die deskriptiv nachgezeichnet werden. In dieser Arbeit wird stattdessen mit Teiltexten und Wortfeldern gearbeitet, um den Umgang mit einzelnen Motiven des Predigttextes (Gang zum Grab, Botschaft des Engels etc.) vergleichen und Predigtstrategien herausarbeiten zu können. Weyel nähert sich dem Thema über die Meditationsliteratur, die der Vorbereitung einer Predigt dient – nicht aber dem empirischen Gegenstand der Osterpredigten selbst. In der bisher vorliegenden Literatur wurden wesentliche Forschungsfragen zur Osterpredigt der Gegenwart noch nicht bearbeitet. Dazu zählt ganz zentral eine Untersuchung von Osterpredigten der Gegenwart unter der Fragestellung, wie die biblischen Ostertexte darin aufgenommen sind und wie die Auferstehung Jesu in Predigten thematisiert wird. Daneben bedarf es einer Wahrnehmung der Voraussetzungen, in denen gegenwärtige Osterpredigt geschieht und eine Auseinandersetzung mit der Frage, was die homiletische Großwetterlage konkret für die Osterpredigt bedeutet und wie vor diesem Hintergrund eine angemessene Osterpredigt aussehen kann.

4 FORSCHUNGS- UND ERKENNTNISINTERESSE

Die Herausforderungen durch die homiletische Großwetterlage lassen sich weiter fokussieren. Nach Harald Schroeter-Wittke kulminieren in der Osterpredigt zwei Hauptprobleme, die sich paradigmatisch in jeder Predigt finden, weil die Predigt »auf der Grenze zwischen Sagbarem und Unsagbarem« stehe: Zum einen ist es die Bedeutung der historischen Forschung für den Glauben.⁵⁵ In den letzten Jahren sei sichtbar geworden, wie wenig von dem wissenschaftlich-theologischen »Konsens«, dass historische Rückfragen an die Auferstehungsgeschichten das Osterereignis weder begründen noch destruieren können, ins allgemeine Bewusstsein gedrungen sei. »So steht die Osterpredigt gegenwärtig erneut vor der quaestio facti.«⁵⁶ Zum anderen sieht Schroeter-Wittke ein Problem der Oster-

⁵⁵ Schroeter, Art. Osterpredigt, 530.

⁵⁶ Schroeter, Art. Osterpredigt, 530. Den Begriff »quaestio facti« zitiert Schroeter nach Nörenberg, Ostern und die Verkündigung des Auferstandenen, in: Breit/Nörenberg, Festtage (1975), 135.

predigt in ihrer Anschaulichkeit und in der Frage danach, welche Metaphern und Bilder stimmig sind für die Darstellung des Ostererlebnisses.

(1.) Die erste große Herausforderung, unter der Schroeter-Wittke die Osterpredigt sieht, passt zu den oben angestellten Überlegungen über die »homiletische Großwetterlage« mit speziellem Fokus auf dem Interesse an der Historie. Als Ergebnis dieser Arbeit kann vorweggenommen werden, dass der Fokus auf die Historizität schon seit der Aufklärung sehr breiten Raum in der Reflexion der Auferstehungserzählungen einnimmt als Frage nach den historischen Ereignissen »hinter« den Texten. Ein großer Teil der Diskussion kreist um die Fragen: Was geschah wirklich? Was ist »historisch« plausibel? Auf welche Erfahrungen gingen die Texte der Evangelien zurück? Diesen Aspekt fasse ich mit dem Begriff der *Retrospektive* bzw. als »retrospektive Dimension« der Texte zusammen. Ich möchte den Fokus gegenüber Schroeter-Wittke erweitern – und als wesentliche Herausforderung und Aufgabe der Osterpredigt bestimmen, eine für die Gegenwart angemessene Interpretation der Auferstehungserzählungen zu finden. Die Frage nach der Hermeneutik umfasst für mich also nicht nur die retrospektive (als Frage nach der »*quaestio facti*«), sondern auch die *prospektive* Dimension, als Frage nach der gegenwärtigen Bedeutung der Texte.⁵⁷ Wie heute über die Gegenwart und Zukunft des Auferstandenen gesprochen werden kann und wie es gelingt, Menschen mit hineinzunehmen in die Erfahrung der Auferstehung, ist eine Schlüsselfrage für die Osterpredigt. Für eine Antwort auf diese Frage spielt die Berücksichtigung der *ästhetischen* Dimension der Texte eine entscheidende Rolle. Unter »Ästhetik« verstehe ich hier nicht einen auf Kunstwerke bezogenen Begriff, sondern die Wahrnehmung von Form und Inhalt im Zusammenhang. Für meine Grundfrage, wie die Ostertexte heute, unter den Bedingungen der Neuzeit, gepredigt werden, ist der Dialog mit der neutestamentlichen Hermeneutik unerlässlich, denn hier wird reflektiert, wie die Ostertexte unter Berücksichtigung kritischer Anfragen interpretiert werden können. Insofern sich auch die Predigt auf biblische Texte bezieht, ist die Frage der Hermeneutik ein *zentraler Berührungspunkt* von Exegese und Homiletik. Darum wird der erste Teil der Arbeit darin bestehen, unterschiedliche hermeneutische Entwürfe und ihren Umgang mit den Ostererzählungen zu untersuchen.

(2.) Neben allen Anfragen und Diskussionen über die neutestamentlichen Texte stehen Pfarrerinnen und Pfarrer bei ihrer Aufgabe, an Ostern predigen zu müssen, grundsätzlich vor einem theologischen und sprachlichen Dilemma: In der Osterpredigt muss »das Un-sägliche Sprache finden«.⁵⁸ Dabei gehen die

⁵⁷ Die beiden Begriffe »retrospektiv« und »prospektiv« greife ich aus Gesprächen mit meinem Doktorvater Alexander Deeg auf. Sie finden sich bisher noch nicht in Veröffentlichungen.

⁵⁸ Deeg, Auferstehung predigen, 298.

Vorstellungen davon, wie mit diesem Dilemma der Sprachbarriere umgegangen werden kann und was eine »gute Osterpredigt« ausmacht, weit auseinander. Als exemplarisch für die Disparatheit können zwei Ansätze angesehen werden, wie sie in den Pastoralblättern (Ausgabe April 2011) zur Sprache kommen. Die dort vorgeschlagene Predigt von Pfarrer Jochen Lenz sucht den Vergleichspunkt für das Osterereignis vor allem im alltäglichen Aufstehen – »ganz klein, ganz normal, ganz alltäglich. Auferstehung und Aufstehen liegen ganz nah beieinander«.⁵⁹ Dahinter steht ein Verständnis der Auferstehung, das keineswegs mit einer Unsagbarkeit rechnet und neben aller Unverfügbarkeit dennoch reichlich *Analogien zum Alltäglichen* und Menschlichen sieht. Ganz anders der im gleichen Heft abgedruckte Aufsatz von Alexander Deeg, der gerade diese Art, Ostern mit der »Banalität des Alltäglichen«⁶⁰ in Verbindung zu bringen, kritisiert und Vergleiche durch Bilder aus der Natur als hilflosen Versuch versteht, dem *Unvergleichbaren* und Analogielosen eine Sprache zu leihen. Deeg sieht dabei v. a. die Gefahr, dass die Auferstehung Jesu verniedlicht und kleingeredet wird. Für nicht weniger verhängnisvoll hält Deeg die Versuchung auf der anderen Seite, in *dogmatischen Richtigkeiten* zu verharren. Neben dem »Verniedlichen« und dem Ausweg in die theologische Abstraktion ist der Rückzug auf die Wiederholung tradierter symbolischer Topoi zu beobachten, die Gustav Krieg in seinem Plädoyer für eine anschauliche Sprache in Auferstehungspredigten von 1990 kritisiert.⁶¹ Schon diese drei in der Literatur aufgezählten Phänomene zeigen, dass die Osterpredigt viele Herausforderungen für Pfarrerinnen und Pfarrer bereithält. Prediger stehen hier im Spannungsfeld verschiedenster Erwartungen – »Osterfreude« soll überschwappen, lebensweltlich angereichert soll die Predigt sein und dabei gleichzeitig zurückgebunden an die Osterzeugnisse der Evangelien und Episteln sowie im Einklang mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild.

Diese Ausgangssituation motiviert die Frage, wie Osterpredigten der Gegenwart mit den skizzierten Herausforderungen umgehen.

5 METHODEN UND VORGEHENSWEISEN

Es ist klar, dass die Arbeit nicht alle Diskurs- und Problemlagen, die mit Ostern und der Auferstehung zusammenhängen, abdecken kann. Auch die Frage, wie heute Ostern gepredigt wird, kann nicht umfassend, sondern nur in perspektivischer Annäherung beantwortet werden. Zwei Fragen zur Osterpredigt der Gegenwart stehen im Mittelpunkt:

⁵⁹ Lenz, Aufstehn, Gottesdienst am 24. April 2011, 265.

⁶⁰ Deeg, Auferstehung predigen, 298.

⁶¹ Vgl. Krieg, Ostern der Sprache, 167f.

(1.) Wie gehen die Predigten mit den *Texten der Evangelien* um, die in den letzten 240 Jahren Teil einer so heftigen Debatte waren? Mit welchen hermeneutischen Strategien interpretieren sie die Ostererzählungen der Evangelien? Wie kommt der österliche Predigttext überhaupt in den Predigten vor?

(2.) Wie sprechen Osterpredigten der Gegenwart von der *Auferstehung*? Welches theologische Verständnis von Auferstehung ist für sie leitend?

Meine Vorgehensweise, Strukturierung und Auswahl des Materials wird durch dieses doppelte Forschungsinteresse geleitet. Aus dem Forschungsinteresse ergeben sich drei Ziele der Arbeit, die auch ihren Aufbau bestimmen: Im *ersten Teil* wird die »homiletische Großwetterlage« geordnet dargelegt, um aufzuzeigen, in welchem Kontext und unter welchen Herausforderungen Auferstehungspredigt heute stattfindet. Methodisch erfolgt diese Darlegung über die Auswertung exegetischer Fachliteratur, denn im exegetischen Diskurs spiegeln sich die spezifischen Anfragen der jeweiligen Zeit an die Auferstehung. Mehr noch als über eine Skizzierung der systematisch-theologischen Debatte lässt sich über die Wahrnehmung der exegetischen Literatur nachvollziehen, welche Lesarten und Hermeneutiken der biblischen Auferstehungszeugnisse sich durch die neuzeitlichen Anfragen entwickelt haben. Dazu ist es unerlässlich, sich die verschiedenen hermeneutischen Strategien vor Augen zu führen, die sich in der Exegese zur Auslegung der Ostertexte entwickelt haben. Die hermeneutische Auseinandersetzung mit dem Predigttext ist eine wesentliche Voraussetzung jeder Osterpredigt. Daher gilt es herauszuarbeiten, welche hermeneutischen Weichenstellungen für eine homiletische Hermeneutik der Ostererzählungen fruchtbar sein können. Im *zweiten Teil* werden zwei Methoden entwickelt, um die beiden oben gestellten Fragen zum Textumgang und theologischen Verständnis von Auferstehung in der Osterpredigt der Gegenwart zu beantworten. Methodisch kontrolliert wird materiell-homiletisch untersucht, auf welche Weise sich zeitgenössische Osterpredigten auf ihren Predigttext beziehen und wie Osterpredigten von der Auferstehung Jesu sprechen. Dabei werden Kategorien entwickelt, die verallgemeinerbar sind. Genauer gesagt werden wiederkehrende Predigt-Strategien und Muster beschrieben, die der Textauslegung bzw. der Thematisierung des theologischen Gehalts dienen. Über die Deskription hinaus werden die Predigt-Strategien einer Evaluierung unterzogen. Die Kriterien dafür werden entwickelt und begründet durch hermeneutische Überlegungen aus dem ersten Teil, sowie durch allgemein-homiletische Überlegungen. Im *dritten Teil* werden die Ergebnisse gebündelt und in den homiletischen Diskurs eingeordnet. Die Kriterien für die Evaluation, die sich bereits im Laufe der Analyse herausgebildet haben, werden im Kontext der Fachliteratur diskutiert. Zentral werden dabei die Themen »Textverlust« und »Ritualisierung« in Predigten reflektiert. Das dreifache Ziel dieser Arbeit ist also, (1.) die homiletischen Herausforderungen für die Osterpredigt zu umreißen, (2.) methodisch kontrolliert Predigt-Strategien zu beschreiben, sowie (3.) Kriterien zur Verfügung zu stellen, die bei der inhaltli-

chen Beurteilung einer Osterpredigt – zum Beispiel im Kontext von Lehre und Fortbildung – helfen können.

Um das erste Ziel zu erreichen und Positionen und Argumente in der homiletischen Großwetterlage greifbar zu machen, fokussiere ich mich auf den exegetischen Diskurs und klammere den systematisch-theologischen Diskurs weitgehend aus. Neben der notwendigen Themeneingrenzung hat die Beschränkung auf den exegetischen Diskurs einen sachlichen Grund, der in der Methodik und dem unterschiedlichen Zugriff der beiden Disziplinen liegt: Während die Exegese nah am Text arbeitet, verläuft der Diskurs in der Systematischen Theologie v. a. über Begriffsbildung, -definition und -vergleich. Der exegetische Zugriff erscheint mir dem gegenüber als fruchtbarer, weil er die Möglichkeit bietet, die neuralgischen Punkte der *Hermeneutik* der Auferstehungserzählungen herauszuarbeiten – und damit bei einem Problem anzusetzen, das auch den Predigerinnen und Predigern unmittelbar begegnet. Daher beginne ich mit einem Gang durch die Geschichte der neutestamentlichen Hermeneutik der Auferstehungserzählungen bis in die Gegenwart. Der historisch-diachrone Zugriff erfolgt dabei nicht vorrangig aus geschichtlichem Interesse, sondern um Argumentationsmuster und Positionen, die bis in die heutige Zeit vertreten werden, herauszuarbeiten, denn auch wenn sie in spezifischen historischen Gemengelagen entstanden, sind bestimmte Argumentationsmuster exemplarisch. Manche Positionen, die von der wissenschaftlichen Theologie vermeintlich schon lange überwunden sind, wie etwa der Supranaturalismus eines Schlatter oder der historische Positivismus eines Reimarus, lassen sich ohne Schwierigkeiten auch heute wiederfinden. Da die Adressaten der Predigten im Horizont des neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnisses stehen, wurden v. a. Autoren ausgesucht, die sich mit den Anfragen aus dieser Perspektive auseinandergesetzt haben. So kamen acht Autoren infrage, die in den letzten 240 Jahren wichtige Beiträge zur Frage der Interpretation der Auferstehungserzählungen der Evangelien geleistet haben: Reimarus, Strauß, Schlatter, Bultmann, Hirsch, Marxsen, Lüdemann und Theißen.

Mit Hermann Samuel Reimarus, David Friedrich Strauß und Gerd Lüdemann wurden sehr kritische Positionen ausgewählt, die teilweise in populärwissenschaftlicher Aufmachung aufgegriffen worden sind. Sie markieren gewissermaßen das eine Extrem der Auseinandersetzung. Ihnen gegenüber steht ein restaurativer Theologe wie Adolf Schlatter, der eine traditionelle kirchliche Position vertritt, die heute als fundamentalistisch eingeordnet werden würde. Daneben wurden die Positionen von Bultmann und Marxsen ausgewählt, die das hermeneutische Problem kritisch reflektieren, aber gleichzeitig ein ausgeprägtes Interesse daran haben, ihre Ergebnisse für die kirchliche Verkündigung fruchtbar zu machen. Mit Emanuel Hirsch und Gerd Theißen wurden zwei Theologen hinzugezogen, die nicht nur herausragende Vertreter ihres Faches sind, sondern auch ein ganz spezifisches Interesse an der Homiletik haben:

Hirsch legt in seiner Predigerfibel ein Gebrauchsbuch für Predigerinnen und Prediger vor und Theißen hat mit seiner »Zeichensprache des Glaubens« eine eigene Homiletik verfasst. Dazu kommt, dass einige der Vertreter wie David Friedrich Strauß und Rudolf Bultmann »Klassiker« innerhalb der neutestamentlichen Exegese darstellen. In ihrem Zugriff zeigt sich der Durchbruch zu einem Paradigmenwechsel in der neutestamentlichen Hermeneutik. Durch ihre Vorreiterstellung betonen sie oft sehr einseitig das Neue ihrer Position, wodurch ihr Zugriff markant ausgeprägt ist und gewissermaßen einen »Idealtypus« bildet. Dabei wird sich zeigen, dass die Zahl der Argumente keineswegs unbegrenzt ist und dass bestimmte Argumentationsmuster, die etwa schon bei Reimarus und David Friedrich Strauß auftauchten, auch in der jüngeren Diskussion – wie etwa bei Gerd Lüdemann – wiederkehren, wenn er mit rein retrospektivem Interesse versucht zu rekonstruieren, was damals *wirklich* geschah. Da es nicht darum ging, einen Beitrag zur neutestamentlichen Selbst-Historisierung zu leisten, sondern um die Herausarbeitung von übergreifenden Mustern bei den verschiedenen Theoretikern, erfolgte die Erarbeitung nicht streng werkgenetisch, sondern eher sachlich-systematisch orientiert.

Ein wichtiges Ergebnis des ersten Teils ist die Systematisierung von retrospektiver, ästhetischer und prospektiver Dimension von Hermeneutik, die sich auch in der Gliederung wiederfindet. Zunächst stelle ich unter dem Punkt der »Historischen Rekonstruktion« vor, wie die Autoren die historischen Ereignisse bzw. die »retrospektive Dimension« der Texte rekonstruieren. Danach wird die ästhetische Dimension der Texte unter dem Stichwort »Hermeneutik« im engeren Sinne behandelt. Hier wird die hermeneutische Grund-Entscheidung eines jeden Autors dargelegt. Es zeigt sich, dass die Entscheidung, »als was« die Ostererzählungen gelesen werden, ihre Interpretation in starkem Maße beeinflusst. Die Wahrnehmung der Form der Texte wird dabei zum Dreh- und Angelpunkt ihrer Rekonstruktion, denn es macht einen Unterschied, ob der Exeget die Texte mit der (impliziten) Erwartung liest, durch sie Auskunft über ein objektives historisches Ereignis oder ein subjektives (historisches) Erlebnis zu erhalten bzw. ob die Texte als Bericht, Legende, Mythos oder Poesie wahrgenommen werden. Schließlich wird unter dem Stichwort der »Auslegung« zusammengefasst, was der jeweilige Autor zur prospektiven Dimension der Auferstehungstexte sagt und wie er die Ostertexte aktualisierend auslegt. Bei dieser für die Predigt so wichtigen Frage kommen naturgemäß auch systematisch-theologische Überlegungen zum Tragen. Am Ende des Durchgangs wird im Ertrags-Kapitel festgehalten, welche grundsätzlichen Herausforderungen sich bei der Auslegung der Ostererzählungen im neuzeitlichen »Globe« stellen. Es wird darüber hinaus aufgezeigt, welche Zugänge homiletisch fruchtbar zu machen sind. Schließlich werden die Ergebnisse angewendet in der Exegese von Mk 16,1–8, die eine maßgebliche Vorarbeit zur Analyse von Textbezug und theologischem Gehalt der Predigten darstellt.

Im zweiten Teil wird die Predigtanalyse durchgeführt. Exemplarisch wurden dafür 16 Osterpredigten ausgewählt, die Mk 16,1–8 zur Grundlage haben und zwischen 2002–2013 beim Verlag für die Deutsche Wirtschaft für die Vergabe des Predigtpreises eingereicht wurden.⁶² Mit Mk 16,1–8 ist bewusst ein Ostertext ausgewählt worden, der durch die Erzählung von Schweigen und Schrecken einen Kontrapunkt zur Proklamation der Osterfreude setzt.⁶³ Die beiden oben genannten Fragen können damit weiter konkretisiert werden:

- (1.) Wie gehen die Predigten mit dem österlichen Predigttext Mk 16,1–8 um?
- (2.) Wie sprechen die Predigten vom theologischen Gehalt der Auferstehung Jesu?

Da für beide Fragestellungen bisher noch keine Methoden vorliegen, müssen diese im Rahmen der Studie erarbeitet werden. Für die erste Fragestellung wird eine Textsequenzanalyse entwickelt. Dabei gilt es zu beachten, dass die Textauslegung in der Predigt (als eine Form der »subtilitas explicandi«) anderen Qualitätsanforderungen folgt als die wissenschaftliche Textauslegung (»subtilitas intelligendi«).⁶⁴ Während die wissenschaftliche Exegese möglichst Vollständigkeit anstrebt, jeden Vers einbezieht und die Ergebnisse in den Diskurs stellt, geht es der Predigt v. a. darum, den Text auf die Hörerinnen und Hörer hin mit dem Ziel einer persönlichen Aneignung auszulegen. Die prospektive Dimension spielt hier

⁶² Die diskursiven Texte zur Auferstehung, wie sie in der Perikopenordnung durch die Paulus-Texte auch vertreten sind, wurden nicht betrachtet. Die dem Ostersonntag und Ostermontag zugeordneten Predigttexte lassen sich nach Harald Schroeter-Wittke in drei Gruppen klassifizieren: (1.) narrative »Erscheinungsberichte« der Evangelien (Joh 20; Lk 24 und Mk 16,1–8); (2.) argumentativ-bekennende Texte (1Kor 15 bzw. der durch die Perikopenrevision hinzugekommene Text Kol 3,1–4) und (3.) hymnisch-doxologische Texte aus dem Alten Testament (Jes 25; 1Sam 2 bzw. Jona 2,2–10 und Ex 14,1–31). Nach dem Vorschlag zur Perikopenrevision vom September 2014 gibt es zu jeder dieser Gruppen vier Texte. <http://62.154.201.176/Perikopenrevision-Enddatei-WEB.pdf> [Zugriff am 16. 6.2015] Vgl. die Übersicht auf den Seiten 224 und 231.

⁶³ Näheres zur Begründung, warum Predigten gerade zu Mk 16,1–8 ausgewählt wurden, steht im 2. Teil unter Punkt 1.2.3.

⁶⁴ Um das Verhältnis zwischen wissenschaftlicher und existentiell aneignender Hermeneutik näher zu bestimmen, greift Gerd Theißen auf die im Pietismus aufkommende Unterscheidung von *subtilitas intelligendi*, *subtilitas applicandi* und *subtilitas explicandi* zurück. Vgl. Theißen, *Zeichensprache des Glaubens*: 58. Die Unterscheidung der drei »subtilitates« geht auf Rambach zurück. Vgl. Neumann: Art. Applikation. in: *Lexikon der Bibelhermeneutik*: 40. Wichtig zu beachten ist, dass die Unterscheidung heuristischen Zwecken dient. Es soll damit nicht das alte homiletische Paradigma von *explicatio* und *applicatio* befürwortet werden, bei dem erst über das informiert wird, was einst geschah und dann mühsam der Konnex in die Gegenwart gesucht wird. Vgl. Alexander Deeg, *Zwischen Anamnese, Historie und Event*, 76.

(jedenfalls in der Theorie) gegenüber der Retrospektive eine besondere Rolle. Entsprechend zeigte sich, dass ein vorrangiges Ziel aller fünf gefundenen Strategien war, Analogien und Bezüge zwischen Hörer und Text aufzuzeigen. Für die zweite Fragestellung wird eine Wortfeldanalyse entwickelt. Bei der Systematisierung der Ergebnisse des theologischen Gehalts kann auf die Begriffe und Erkenntnisse zurückgegriffen werden, die als Ertrag aus dem ersten Teil erarbeitet wurden.⁶⁵ So fanden sich die drei Dimensionen »retrospektiv«, »ästhetisch« und »prospektiv« auch in den Predigten wieder. Darüber hinaus konnten Parallelen aufgezeigt werden zu den in Teil 1 untersuchten Positionen und Denkfiguren. Einige Predigten etwa thematisierten die Auferstehung als präsentisch bzw. futurisch-eschatologisches Ereignis, andere im ethischen Kontext der *Metanoia*, wieder andere als Thema der Gotteslehre (bzw. als Ausdruck der rechtfertigenden Zuwendung Gottes zu den Menschen). Sie formulierten damit Positionen, die sich systematisch ausgearbeitet bei den Exegeten finden.

Im dritten Teil werden die Ergebnisse der Analyse ausgewertet und in den homiletischen Diskurs eingeordnet. Ein besonderer Fokus liegt dabei auf den in der Analyse zutage tretenden Phänomenen »Textverlust«, »Christus-Absenz« und »Rhetorik der Freude«. Neben spezifischen Fragen der Osterpredigt, kommen im dritten Teil also auch grundsätzlich-homiletische Probleme wie die Frage nach dem Textbezug in den Blick. Die im zweiten Teil beschriebenen Strategien und Kriterien für die Evaluation der Predigten werden hier weiter diskutiert. Der dritte Teil leistet damit einen Beitrag zu der (normativen) Frage, welche Schlussfolgerungen für eine angemessene Kommunikation der Osterpredigt aus der Analyse gezogen werden können. Durch homiletische und liturgische Reflexion werden Perspektiven aufgezeigt, die helfen können, Aporien der Osterpredigt zu überwinden.

6 BEGRIFFSKLÄRUNG – AUFERSTEHUNG/AUFERWECKUNG

Die Begriffe *Auferstehung/Auferweckung* werden in der Literatur weitgehend synonym verwendet. Wo dezidiert von der *Auferweckung* Jesu (durch Gott) die Rede ist, liegt der Akzent jedoch eher auf der theologischen Aussage über das Handeln Gottes.⁶⁶ Bei der Rede von der *Auferstehung* liegt der Fokus auf der Christologie. Historisch gilt die Formel, dass »Gott Jesus von den Toten auferweckte« (ἠγέρθη), die in Röm 4,24; 8,11 und Gal 1,1 niedergelegt ist, als vor-

⁶⁵ Weitere methodische Überlegungen zur Anlage der Predigtstudie finden sich im 2. Teil dieser Arbeit.

⁶⁶ Vgl. etwa den Gebrauch bei Pannenberg, *Das Glaubensbekenntnis, ausgelegt und beantwortet vor den Fragen der Gegenwart*: 113. Dalferth, *Volles Grab, leerer Glaube?: 402 u. ö.*, oder Alkier, *Die Realität der Auferweckung*, 240.

paulinisch und damit als älteste Formulierung.⁶⁷ Die eingliedrige Formel bezeugt, dass Gott selbst in der Auferweckung Jesu schöpferisch handelte und ihn mit neuer personaler Existenz beschenkte.⁶⁸ Aus der ursprünglich *theologisch* zentrierten Auferweckungsformel wurde eine *christologisch* orientierte (ἀνάστη – »er stand wieder auf« 1Thess 4,14 u.ö.). Der christologischen Fokussierung entspricht, dass Hoheitssagen aus der jüdischen Tradition – wie Gottessohn, Kyrios, Messias-Christus, Menschensohn, etc. – auf Jesus bezogen wurden. Es gibt jedoch bereits vorpaulinisches Formelgut, welches das Erhöhtwerden des auferstandenen Jesus in eine Machtposition herausstellt (Röm 1,3–4; Phil 2,9–11).⁶⁹

Mit Blick auf die griechischen Begriffe ἀνάστασις und ἠγέρθη kann nicht gesagt werden, dass sie eindeutig jeweils eine stärkere theologische bzw. christologische Bedeutung implizieren, zumal ἠγέρθη selbst je nach transitivem oder intransitivem Gebrauch zwei Grundbedeutungen haben kann: wecken, aufrichten (transitiv) bzw. aufwachen, aufstehen (intransitiv).⁷⁰ Ἀνάστασις und ἠγέρθη werden weitgehend synonym verwendet, wobei sich aber Schwerpunkte unterscheiden lassen: Wo im Neuen Testament von der *Auferweckung Jesu* gesprochen wird, tritt ἠγέρθη in den Vordergrund. Es scheint aus semantischen Gründen besser geeignet, das aktive Handeln Gottes in der Auferweckung Jesu zu beschreiben. Wo von der (endzeitlichen) *Auferstehung der Toten* die Rede ist, dominiert ἀνάστασις.⁷¹ Auch ἀνάστη drückt die Auferstehung nicht als eigene Tat aus, sondern als das durch die Tat Gottes ermöglichte Auferstehen.⁷²

⁶⁷ Hoffmann, Art. Auferstehung Jesu Christi II/1, 480.

⁶⁸ Lampe, Die Wirklichkeit als Bild, 101 f.

⁶⁹ Lampe, Die Wirklichkeit als Bild, 110.

⁷⁰ Kremer, Art. ἐγείρω, 900.

⁷¹ Klaiber, Art. Auferstehung, 93.

⁷² Kuhn, Art. ἀνάστασις, 218.

**1. TEIL: HERMENEUTIKEN
DER OSTERTEXTE
DER EVANGELIEN**

1 HERMANN SAMUEL REIMARUS (1694–1768) – ANFRAGEN DER »GESUNDEN VERNUNFT« AN DIE BERICHTE DER AUFERSTEHUNG

»Ist dieses wahr, so muß jenes falsch seyn«⁷³

Eine bis in die heutige Zeit wirkmächtige Weichenstellung in der Frage nach der Auferstehung Jesu zeigt sich bei Reimarus. Er richtet seinen Fokus ganz und gar auf die »Retrospektive«. Die Frage danach, ob es historisch so gewesen sein kann, wird für ihn zum entscheidenden Wahrheitskriterium. Im sog. »Fragment über die Auferstehungsgeschichte« legt Reimarus die Widersprüche der vier Evangelien im Bezug auf die Auferstehungserzählungen dar, interpretiert sie als unterschiedliche »Zeugenaussagen« und sieht dadurch das Vertrauen in die biblischen Schriften erschüttert. Er erweist sich damit als Vertreter einer »Hermeneutik des Verdachts« in Bezug auf die Historizität der Erzählungen. Der Terminus »Hermeneutik des Verdachts« ist geprägt durch die feministische Bibellektüre von Elisabeth Schüssler-Fiorenza.⁷⁴ Später wird der Terminus von Lüdemann gebraucht, der damit seine eigene – von der Psychoanalyse inspirierte – Hermeneutik charakterisiert, die das Ziel hat, die Texte »gegen den Strich« zu lesen.⁷⁵ Für Stegemann ist die »Hermeneutik des Verdachts« dadurch charakterisiert, dass sie mit der Unterscheidung zwischen der »Intention« der Erzähler und dem, was aus den Evangelien gegen ihre Intention an Wissen zu erlangen ist, arbeitet.⁷⁶ Von Anfang hatte das Interesse am »historischen Jesus«

⁷³ Reimarus, Über die Auferstehungsgeschichte, 185. (Im Folgenden wird das von Lessing 1778 herausgegebene »Fragment über die Auferstehungsgeschichte« unter Angabe der Seitenzahl mit »Reimarus, Über die Auferstehungsgeschichte« abgekürzt.)

⁷⁴ Diese Form der Lektüre verweist auf den patriarchalen Kontext des Kanonisierungsprozesses und versteht die androzentrischen Texte der Bibel als ideologische Artikulationen von Männern, die patriarchale historische Lebensbedingungen sowohl widerspiegeln als auch aufrechterhalten. Als solche seien sie nicht als Berichte über historische Tatsachen zu lesen, sondern als Interpretationen, Argumentationen und Projektionen, die in einer patriarchalen Kultur wurzeln und als solche hinterfragt werden müssen. Schüssler-Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis, 97 f.

⁷⁵ Vgl. Lüdemann, Die Auferstehung Jesu, 28.

⁷⁶ Vgl. Stegemann, Jesus und seine Zeit, 76.

mit der Frage, wie es »wirklich« war, eine Stoßrichtung gegen die kirchliche Deutung und war von der Vorstellung geleitet, dass sich der »wirkliche« Jesus und die »wahre Geschichte« hinter den Texten befinden.⁷⁷ In diesem Sinne kann der Begriff auch auf Reimarus' Lesart der biblischen Texte angewandt werden.

Der Schlusssatz des Fragments lässt sich als Motto der aufklärerischen Bemühungen Reimarus' verstehen: »Es ist Thorheit, über den Unglauben der Menschen [zu] klagen und seufzen, wenn man ihnen die Ueberführung nicht geben kann, welche die Sache selbst, nach gesunder Vernunft, nothwendig erheischt.«⁷⁸ Die erschütternde Wirkung seiner Thesen war besonders stark, da Reimarus sich als profunder Kenner der Heiligen Schrift zeigt und seine Thesen dem genauen Studium der Evangelien, insbesondere des Matthäusevangeliums, entspringen. Zusätzlich dürfte die Bekanntgabe der Autorschaft für Erstaunen und Bestürzung unter den Lesern gesorgt haben, nachdem das Geheimnis um den »Wolffenbüttelschen Ungenannten« gelüftet worden war und der im öffentlichen Leben angesehene Hamburger Gelehrte mit den brisanten Thesen in Verbindung gebracht wurde. Das Einschlagende an den Thesen war also, dass sie nicht mehr wie in der Antike von Gegnern des Christentums wie z.B. Celsus⁷⁹ geäußert wurden, sondern von einem in der Mitte der christlichen Gesellschaft agierenden Gelehrten, auch wenn dieser Tatbestand sich erst im Nachhinein aufklärte.

Man muss nicht die von Reimarus gezogenen radikalen Schlussfolgerungen teilen, die im siebten Fragment »Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger« in die Betrugshypothese vom Leichendiebstahl der Jünger münden. Dennoch sind die Anfragen, die sich aus seinen genauen Textbeobachtungen ergeben, ernst zu nehmen und werden bis heute in Variationen immer wieder vorgebracht.⁸⁰ Das

⁷⁷ Darin liegt zugleich auch die Problematik der »Hermeneutik des (historischen) Verdachts«. Schon Albert Schweitzer erkannte, dass man sich den »historischen Jesus« als Verbündeten für die eigene Kritik am Dogma suchte und mit der Fremdheit seines eschatologischen Bewusstseins z.B. kaum etwas anfangen konnte. Die Frage nach dem »historischen Jesus« kam dort an ihre Grenze, wo deutlich wurde, dass auch die historische Wirklichkeit immer ein Konstrukt von Forschern bleiben muss. Historische Wissenschaft ist als interpretierende Wissenschaft immer von subjektiven Faktoren abhängig. Insofern ist es ein Irrtum zu glauben, dass man zu einem eindeutigen, objektiven Sinn von Texten kommen kann. Vgl. Stegemann, *Jesus und seine Zeit*, 424 f.

⁷⁸ Reimarus, *Über die Auferstehungsgeschichte*, 198.

⁷⁹ Der Mittelplatoniker bekämpfte die christliche Lehre in seiner um 178 entstandenen Streitschrift »Alethes logos«. Eines seiner von Origenes überlieferten Argumente richtet sich gegen die Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Sie unterstelle Gott ein naturwidriges und unsinniges Verhalten. *Alethes logos* 5,14 übersetzt von Lona, *Die »wahre« Lehre des Kelsos*, 282.

⁸⁰ U. a. von Lüdemann. Vgl. ders., *Jesus nach 2000 Jahren. Was er wirklich sagte und tat*, 154 u. ö.

1778 veröffentlichte siebte Fragment beurteilt Albert Schweitzer noch über 100 Jahre später als eines der »größten Ereignisse in der Geschichte des kritischen Geistes«, ja als »Meisterwerk der Weltliteratur«.⁸¹

1.1 DAS WERK IM ZEITGESCHICHTLICHEN KONTEXT⁸²

Als Reimarus nach über 40-jähriger Lehrtätigkeit am 1. März 1768 starb, galt er als angesehener Bürger und Gelehrter seiner Heimatstadt. Erst nach seinem Tod, als auch die bisher in der Schublade gehaltene Bibelkritik seiner »Apologie« veröffentlicht wurde, brach der Skandal los. Reimarus hatte an dieser Schrift mehr als 30 Jahre gearbeitet und schätzte sie selbst als so brisant ein, dass er sie nicht in den Druck geben wollte, um keinen Anlass zu Unruhen zu geben. So hinterließ er die »Apologie« handschriftlich – nur für den »Gebrauch verständiger Freunde«, »im Verborgenen« bestimmt. »[B]evor sich die Zeiten mehr aufklären«⁸³ sollte die Schrift, die den deistischen Standpunkt einer »natürlichen Religion«, die allen Menschen gemeinsam ist, gegen die »Zumutungen des biblischen Offenbarungs- und Wunderglaubens« in Schutz nahm, nicht in öffentlichen Kreisen verbreitet werden.

Fest steht: Gemeinsam mit dem siebten und letzten Fragment »Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger«⁸⁴ (1778) hatten die Schriften von Reimarus Fernwirkungen auf die kritische Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts, insbesondere die »Leben-Jesu-Forschung«.⁸⁵ Für Albert Schweitzer steht Reimarus am Anfang der »Leben-Jesu-Forschung«, weil niemand vor ihm versucht habe, das Leben Jesu historisch zu erfassen. Ein Theologe wie Luther hatte nicht einmal das Bedürfnis empfunden, in der Reihenfolge der berichteten Ereignisse klar zu sehen.⁸⁶ Reventlow urteilt über ihren Verfasser: »Für die Einzelbeobachtungen

⁸¹ Schweitzer, Von Reimarus bis Wrede, 15.

⁸² Hier folge ich im Wesentlichen Reventlow, Epochen der Bibelauslegung, 157 ff.

⁸³ Bertheau, Art. Fragmente, 140.

⁸⁴ Die Zählung der Fragmente erfolgt nicht strikt hintereinander, sondern nach unterschiedlichen Prinzipien, was zu Verwirrungen führen mag. Das als »5. Fragment« bezeichnete »Über die Auferstehungsgeschichte« ist das fünfte im 1777 erschienenen Block und entspricht in chronologischer Zählung bei Berücksichtigung des ersten Fragments von 1774 dem sechsten. Die Zählung des 7. Fragmentes bezieht sich wiederum auf die Gesamtzahl aller Fragmente. Aufgrund dieser Eigenart der Zählung folgt das 7. Fragment bei Lessing auf das 5.

⁸⁵ Vgl. Beutel, Art. Reimarus, 238. Auch Albert Schweitzer beginnt seine kritische Darstellung der Leben-Jesu-Forschung bei Reimarus.

⁸⁶ Vgl. Schweitzer, Von Reimarus bis Wrede, 13. Auch Stegemann datiert den Beginn der Frage nach dem historischen Jesus auf Reimarus. Vgl. Stegemann, Jesus und seine Zeit, 82 f. Selbst wenn man mit Vorläufern rechnen muss, ist doch Reimarus im deutschen Sprachraum

konnte Reimarus vielfach an Vorgänger anknüpfen; neu war die Radikalität, mit der er die Konsequenzen seiner Kritik bis zu einer völligen Ablehnung des auf die Bibel gegründeten christlichen Offenbarungsglaubens vorantrieb. Ein Atheist war er allerdings nicht, sondern glaubte an einen allerweisesten, allergütigsten Gott, den die Vernunft in der Schöpfung erkennt und dem man in angemessener Weise allein mit moralischem Handeln dient.⁸⁷ Die Unterscheidung zwischen den Absichten und Worten Jesu selbst (dem, was man später den »historischen Jesus« nannte) und dem theologischen Denkgebäude seiner Jünger ist die bekannteste These des Reimarus, die damals für den deutschen Raum neuartig war und eine bleibende Einsicht darstellt.⁸⁸ Zudem gewann er Einsichten in die zahlreichen inhaltlichen Widersprüche der Bibel. Da Reimarus jedoch das Problem der literarischen Abhängigkeit der Evangelien untereinander noch fremd war,⁸⁹ wird seine Lektüre auch kritisiert als »verbissen wörtliche Interpretation noch der poetischsten Bibelstellen«⁹⁰.

1.2 HISTORISCHE REKONSTRUKTION – DIE AUFERSTEHUNG ALS ERFINDUNG DER JÜNGER

1.2.1 Zweifel an der Historizität in der Lehre von den zwei Systemen

In den beiden Fragmenten »Über die Auferstehung« und »Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger« bricht Reimarus radikal mit dem traditionellen christlichen Verständnis der Erzählungen vom leeren Grab und von der Auferstehung. Zugespitzt ist seine Position: Das Grab war leer, weil die Jünger den Leichnam Jesu *gestohlen*

der erste, der die gesamte Bibel und insbesondere die Evangelien einer Überprüfung der historischen Glaubwürdigkeit unterzieht. Die historische Jesusforschung unterscheidet sich durch ihren Gegenstand (der hist. Jesus und nicht der biblische Christus) und durch ihr Verfahren (mit Hilfe kritisch-wissenschaftlicher Methoden) von der vor-kritischen Vergewärtigung Jesu. Vgl. Stegemann, *Jesus und seine Zeit*, 83.

⁸⁷ Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, 165. Für Reventlow gibt es jedoch Hinweise, dass Reimarus, wo nicht die Vorstellung von Gott, so doch das Christentum zuletzt ablehnt, weil er Jesus aufgrund moralischer Bedenken nicht mehr als vorbildlich ansehen kann. Reimarus' Betonung des weltlichen Charakters von Jesu Messiasstum zeigt, dass er die Lehre von Christus als geistlichem Erlöser der Menschheit ablehnt. Dazu arbeitete er besonders die beiden Antithesen: weltlich – nicht geistlich und partikular-jüdisch – nicht universal heraus. Durch die Unterscheidung der Zwecke Jesu von den Zwecken seiner Jünger geht zudem alles, was im NT spezifisch christlich ist, erst auf den Plan der Apostel zurück. Dazu Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, 164.

⁸⁸ Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, 162.

⁸⁹ Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, 165 f.

⁹⁰ Nisbet, *Lessing*, 708.

haben. Die Position, in der Auferstehung Jesu eine Erfindung der Jünger zu sehen, ist an sich nicht neu – sondern so alt wie das Evangelium. Schon 1725 wurde die These als Lösung für die neutestamentlichen Aporien von dem Engländer Thomas Woolston aufgrund von Beobachtungen in Mt 28,13 vertreten.⁹¹ Neu ist die textorientierte Argumentationsweise⁹² und die Methode der Beweisführung: Erstmals ermittelt ein Gelehrter in großer Ausführlichkeit aus den Widersprüchen zwischen den Berichten der Evangelien Argumente gegen die Auferstehung Jesu.

Reimarus' Vorgehensweise beruht auf profunder Textbeobachtung, insbesondere dem Aufspüren von Widersprüchen. Diese gelten ihm als Bestätigung seines »Anfangsverdachts«, der sich in seiner »Lehre von den zwei Systemen« verdichtet. Was für die spätere Formgeschichte zur Grundannahme wird – dass die Erzählungen durch unterschiedliche »Sitze im Leben« geprägt worden sind – wird für Reimarus zum Stein des Anstoßes und zur Quelle des Misstrauens. Er findet im Neuen Testament zwei Lehren bzw. »Systema«, wie er sie nennt, vor: das »System Jesu« und das »System der Apostel«. Beide sind für Reimarus streng voneinander zu trennen.⁹³ Jesus selbst habe vor allem die Bekehrung der Sünder im Angesicht der nahenden Gottesherrschaft gelehrt. Er wollte das Gesetz nicht aufheben, sondern es im Licht des Doppelgebotes der Liebe interpretieren⁹⁴ und verstand sich selbst keineswegs als Gründer einer neuen Religion.⁹⁵ Seine Absicht sei v. a. die »weltliche Erlösung« Israels gewesen, die aber leider durch seinen vorzeitigen Tod fehlgeschlagen war. In der Endfassung der »Apologie« zeichnet Reimarus das Bild des historischen Jesus noch um einiges negativer. Er bleibt zwar der Lehrer einer vorbildlichen Moral, wird aber dadurch kompromittiert, dass die Absicht der Bekehrung nur Vorbereitung war für seine Hauptabsicht, sich als irdischer Thronprätendent an die Spitze des Aufstands gegen die Römer und das jüdische Synhedrium zu setzen.⁹⁶ Zu diesem Zweck habe Jesus noch dazu fragwürdige Mittel eingesetzt, indem er die traditionell auf den Messias gedeuteten alttestamentlichen Schriftstellen auf sich bezog und Wunder vorspiegelte, die er verdächtigerweise immer dann nicht tun konnte, wenn ihm Unglaube begegnete.

Noch negativer werden bei Reimarus die Absichten und »Zwecke« der Jünger gezeichnet: Er unterstellt ihnen als Motiv für ihre Nachfolge »Herrschafts-
sucht«

⁹¹ Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, 162.

⁹² Vgl. Hoffmann, *Tradition und Situation*, 347.

⁹³ Reimarus, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, 223. (Im Folgenden wird der Titel abgekürzt mit »Von dem Zwecke«.)

⁹⁴ Reimarus, *Von dem Zwecke*, 226.

⁹⁵ Reimarus, *Von dem Zwecke*, 227.

⁹⁶ Reimarus, *Von dem Zwecke*, 269.

und das Streben nach reichem Vorteil an Gütern.⁹⁷ Durch den Tod Jesu sahen sie ihre Hoffnungen auf einen Anteil im weltlichen Reich des Messias betrogen.⁹⁸ Reimarus greift für diese ungewöhnliche Beurteilung der Nachfolger Jesu auf eine materielle Interpretation des »Rangstreits der Jünger« zurück. Da sie »der Arbeit entwöhnt«⁹⁹ waren und nicht zu ihren Schiffen und Netzen zurückkehren wollten, ersannen sie aus rein egoistischen Motiven den Grundstock eines neuen Lehrgebäudes und verkündeten fortan, dass Jesus die Absicht hatte, »ein leidender geistlicher Erlöser der Menschen zu werden«¹⁰⁰. Ohne die Auferstehung, so Reimarus' These, hätten die Jünger ihr bequemes Leben nicht fortführen können. Sie musste erfunden werden, um ihnen die Legitimation zu geben, weiter als Verkündiger unterwegs zu sein und nicht zu ihrer schlichten handwerklichen Tätigkeiten zurückkehren zu müssen.

1.2.2 Die Auferstehung als üble Erfindung

Auch im Fragment »Von der Auferstehungsgeschichte« bildet die Lehre von den zwei Systemen, also die These, dass sich die Lehre Jesu von der Überlieferung der Jünger signifikant unterscheidet, den theoretischen Hintergrund. Aus dem Verdacht heraus, dass die Jünger Jesu die Lehre ihres Meisters verfälscht haben, strukturiert Reimarus seine exegetischen Beobachtungen. Der Frage nach der Auferstehung Jesu gesteht er dabei höchste Priorität zu¹⁰¹: »Die vornehmste und erste Frage, worauf das ganze neue Systema der Apostel ankommt, ist diese: ob Jesus, nachdem er getötet worden, wahrhaftig auferstanden sey?«¹⁰² So wird die Frage nach der Auferstehung für Reimarus zur Vertrauensfrage an die *Glaubwürdigkeit der Jünger* und der gesamten apostolischen Überlieferung.

Das Kriterium für Reimarus ist dabei wieder, ob die dargestellten Ereignisse glaubhaft und widerspruchsfrei berichtet werden. Er überprüft die biblischen Zeugnisse in zwei Schritten: Im ersten Teil des Fragments (S. 113–149) konzentriert sich Reimarus auf den Erzählverlauf bei Mt; in einem zweiten Teil (S. 150–198) vergleicht er die Auferstehungsberichte der vier Evangelien miteinander. Dass Reimarus sich bei seinen Beobachtungen zunächst auf den Schluss des Matthäusevangeliums (Mt 27,57–28,15) konzentriert, überrascht nicht. Er erkennt dessen apologetische Tendenzen und baut sie zu seiner These

⁹⁷ Reimarus, Von dem Zwecke, 310.

⁹⁸ Reimarus, Von dem Zwecke, 309.

⁹⁹ Reimarus, Von dem Zwecke, 311.

¹⁰⁰ Reimarus, Von dem Zwecke, 269.

¹⁰¹ Allerdings in einem anderen Sinne, als das z. B. Paulus 1 Kor 15,14 tut: »Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist unsre Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich.«

¹⁰² Reimarus, Fragment über die Auferstehungsgeschichte, 113. Im Folgenden wird der Titel abgekürzt mit »Über die Auferstehungsgeschichte«.

des Jüngerbetrugs aus.¹⁰³ Entgegen der *Intentio auctoris* wertet Reimarus die matthäischen Argumente als unbeholfenen Versuch, den jüdischen Vorwurf des Leichendiebstahls (Mt 28,15) zu entkräften und kommt zu dem umgekehrten Schluss: »Denn, wenn wir die Umstände ansehen, so reimet sich alles mit der Beschuldigung. Es war ganz möglich, daß der Körper Jesu des Nachts heimlich aus dem Grabe gestohlen, und anderwärts verscharrt werden konnte.«¹⁰⁴ In den Wachen, die das Grab Jesu beaufsichtigen und nur bei Mt vorkommen, erkennt Reimarus das apologetische Motiv, den Vorwurf eines möglichen Leichendiebstahls der Anhänger Jesu zu entkräften. Statt der matthäischen Argumentation zu folgen, zeigt er Verständnis für die Gegenseite: »[...] wenn man die Herren des Raths nur als ganz vernünftige Menschen ansieht, so konnten sie solch Vorgeben der Apostel auf ihr Wort nicht glauben; denn es war eine ganz außerordentliche übernatürliche Sache, daß einer vom Tode sollte auferstanden seyn, [...] vornehmlich, da es die Anhänger Jesu allein sagten, und sonst niemand, der es gesehen hätte, genannt wurde [...].«¹⁰⁵ Das hier zur Sprache kommende Problem der fehlenden *unabhängigen* Zeugen ist angesichts der Übernatürlichkeit des Ereignisses einer der Hauptkritikpunkte von Reimarus. Er wird von ihm mehrmals erwähnt – oft in Kombination mit Vorschlägen, wie die Jünger ihre Sichtweise mit Zeugenaussagen hätten untermauern können – z. B. indem sie die Namen der Soldaten genannt hätten, damit man diese befragen könnte.¹⁰⁶ Besonders verdächtig findet Reimarus, dass von den Erscheinungen stets in der Vergangenheitsform erzählt wird und es immer erst im Nachhinein heißt: »[E]r ist da gewesen«¹⁰⁷. Warum weisen die Jünger andere nicht just zum Zeitpunkt der Erscheinung auf sein Da-sein hin? Dieser Mangel an externen Zeugen erregt

¹⁰³ Vgl. Reimarus, Über die Auferstehungsgeschichte, 127f, wo Reimarus ausführt, dass Matthäus seine Variante »nur zur Ablehnung der erwähnten Beschuldigung« erzählt. »[D]ie übrigen hätten geurteilt, daß sie mit einer solchen Verteidigung nicht fortkommen würden und es daher besser sey, diesen schlimmen Punct unberührt zu lassen, als wider eine sehr wahrscheinliche und beglaubte Nachrede eine schlechte und sich selbst widersprechende Verantwortung vorzubringen.«

¹⁰⁴ Reimarus, Über die Auferstehungsgeschichte, 128.

¹⁰⁵ Reimarus, Über die Auferstehungsgeschichte, 120.

¹⁰⁶ Vgl. Reimarus, Über die Auferstehungsgeschichte, 123f: »Warum sprechen sie nicht: fragt nur eure Landsleute, den Cajus und den Proculus und Lateranus und Laetus, welche dieses Jesu Grab bewachtet, und dasselbe mit seiner Auferstehung zu ihrem Erstaunen aufspringen gesehen?« Vgl. auch Reimarus, Über die Auferstehungsgeschichte, 124, sein Vorschlag, sie hätten von Pilatus selbst die Akte über die Bewachung des Grabes ausbitten sollen und damit einen Beweis gehabt; bzw. 131, wo er vorschlägt, die Jünger hätten Pilatus, seine Wachen und alle Hohenpriester und Schriftgelehrten als Zuschauer zum Grab einladen sollen, um sich den Verdacht des Betrugs und die Verfolgung zu ersparen.

¹⁰⁷ Reimarus, Über die Auferstehungsgeschichte, 195.

Reimarus' Misstrauen und wird für ihn zu einem weiteren Beleg dafür, dass es sich um frei erfundene Erzählungen der Jünger handeln muss. Grund für misstrauische Rückfragen geben für Reimarus auch die wenig frequentierten Orte und Zeiten, an denen die Erscheinungen stattfinden: Früh morgens, auf dem Weg nach Emmaus, zweimal hinter verschlossenen Türen, auf dem Berg in Galiläa und draußen vor Jerusalem. Einem Kriminalisten gleich schließt er darauf, dass das gemeinsame Merkmal all dieser Orte ihre Abgelegenheit ist. Warum berichten die Jünger nur von Erscheinungen an diesen abgelegenen Orten und immer dann, wenn niemand sonst zugegen ist? »Mein! [sic] warum nicht im Tempel? vor dem Volke? vor den Hohen=Priestern? [...] Die Wahrheit darf sich ja nicht verstecken oder verkriechen: und zwar eine solche Wahrheit, welche unter uns bekannt und geglaubet werden sollte.«¹⁰⁸ Der öffentliche Raum vor dem Tempel und vor allem Volk wäre auch deshalb viel geeigneter, die Wirklichkeit der Auferstehung zu beweisen, weil sie so einzigartig ist: »Leiden und Sterben können auch andere Menschen, aber vom Tode können sie nicht wieder aufstehen. Warum lässt er [Jesus, SP] den[n] ienes aller [sic!] Welt sehen, dieses aber nicht?«¹⁰⁹

Aus diesen Beobachtungen schließt Reimarus, dass Mt die Erzählung von der Grabbewachung aus apologetischen Gründen frei erfunden hat: »Daher denn schon klar genug ist, daß Matthäus diese Geschichte allein aus seinem Gehirne ersonnen hat, weil er auf die Beschuldigung etwas hat antworten wollen, und nichts bessers erfinden können. Allein wie übel die Erfindung geraten sey, zeigt der öftere Widerspruch, darinn sich Matthäus in der Geschichte selbst mit sich und andern Evangelisten verwickelt.«¹¹⁰

1.3 HERMENEUTIK – DIE BIBLISCHEN TEXTE ALS SICH WIDERSPRECHENDE ZEUGENAUSSAGEN

Wie oben gezeigt ist ein Hauptproblem für Reimarus, dass die Jünger ohne Angabe von unabhängigen Dritten in eigener Sache zeugten »und zwar zur Einführung einer neuen Religion, und zur Umstürzung der bisher eingeführten [...]«¹¹¹ In Aussagen wie diesen wird das heuristische Prinzip sichtbar, das für Reimarus ausschlaggebend ist: Immer wieder verwendet er in seiner Argumentation die Metapher eines Gerichtsprozesses, in dem es darum geht, nur glaubwürdigen und argumentativ einleuchtenden Aussagen zu vertrauen. Seine eigene Rolle im Prozess gleicht der eines Richters, der das Geschilderte nach vernünftigen Maßstäben prüft und dessen Aufgabe in der Rekonstruktion des

¹⁰⁸ Reimarus, Über die Auferstehungsgeschichte, 132.

¹⁰⁹ Reimarus, Über die Auferstehungsgeschichte, 196.

¹¹⁰ Reimarus, Über die Auferstehungsgeschichte, 134.

¹¹¹ Reimarus, Von dem Zwecke, 121 f.

eigentlichen »Tathergangs« besteht. Darin zeigt sich ein rein an der Retrospektive orientiertes hermeneutisches Verständnis, das in den Erzählungen unmittelbare Aussagen über das, was sich »wirklich ereignet« hat, sucht. Die Jünger werden für ihn im juristischen Sinne zu unglaubwürdigen Zeugen, denn wenn es schon damals für die Mitglieder des Rates Gründe gab, ihren Aussagen nicht zu vertrauen, »wie viel weniger ist es uns heutigen Tages zu verdenken, daß wir eine Weile ungläubig sind und zweifeln: Da wir von diesem mit unseren Sinnen gar keine Erfahrung bekommen, sondern alles nach 1700 Jahren aus den Urkunden einiger weniger Zeugen holen müssen.«¹¹² Die Beweislast und die Pflicht, die Ereignisse um die Auferstehung objektiv zu verbürgen, liegt für ihn bei den Jüngern, denen er anlastet, seine juristisch gedachten Bedingungen der Glaubwürdigkeit, wie z. B. Bestätigung durch unabhängige Zeugen, nicht zu erfüllen. So nimmt Reimarus Anstoß daran, dass Jesus bei den sechs Erzählungen von der Erscheinung immer nur vor den Jüngern sichtbar war »und allen anderen unsichtbar«.

Nachdem Reimarus die Widersprüche in der matthäischen Variante der Auferstehungserzählung herausgearbeitet hat, weist er zehn Widersprüche auf, die er zwischen den Darstellungen der vier Evangelisten entdeckt. Dabei achtet der Hamburger Gelehrte sehr genau auf Details der Erzählungen. Sorgfältig vergleicht er Zeitangaben¹¹³ und Reihenfolge, in der die Ereignisse geschildert werden. Es befremdet ihn, dass die Orte sich unterscheiden, dass die Erscheinungen beim einen für Jerusalem, beim anderen für Galiläa vorausgesagt werden, und er problematisiert, dass sich der anwesende Personenkreis in den verschiedenen Fassungen unterscheidet. Weiterhin beobachtet er Differenzen bei der Schilderung von der Erscheinung der Engel. Neben Anzahl (bei Mk und Mt ist es nur einer, bei Lk und Joh sind es zwei) und Ort ihres Auftretens stimmen weder der Wortlaut ihrer Botschaft noch der Kreis der zuerst adressierten Personen überein.

Die mangelnde Übereinstimmung nimmt Reimarus als Widersprüchlichkeit wahr. Darin zeigt sich seine Erwartung, in den Auferstehungserzählungen die Schilderung eines *objektiv wahrnehmbaren Ereignisses* zu finden. Bei Matthäus und Johannes geht er sogar davon aus, dass die beiden beanspruchen, *Augenzeugen* des Geschehenen gewesen zu sein. Daher hält Reimarus auch die Un-

¹¹² Reimarus, Über die Auferstehungsgeschichte, 149.

¹¹³ In seinem Bestreben, sich ein möglichst objektives und genaues Bild von den Abläufen zu machen, achtet Reimarus genau auf quantifizierbare Zeit- und Mengenangaben, z. B. bei der Datierung für den Kauf der »Specereien«. Während sie laut Mk am Sabbat gekauft wurden, erzählt Lk, dass sie am Abend vor dem Festtag gekauft worden seien. Auch das Datum der Waschung des Leichnams Jesu unterscheidet sich – bei Mk und Lk gingen die Frauen am dritten Tage, den Leichnam zu waschen, während die Waschung bei Johannes schon am Freitagabend geschehen ist.

terschiede zwischen Matthäus- und Johannesevangelium für besonders anstößig: »Markus und Lukas haben nur vom Hörensagen, was sie schreiben [...], Matthäus und Johannes, die Jesus als Apostel selber wollen gesehen haben, widerlegen sich einander am allermeisten.«¹¹⁴ [Sprachlich und grammatisch geglättet, SP.] Im Rahmen seiner Bemühungen, die Wahrheit juristisch durch Übereinstimmung der Zeugenaussagen zu ermitteln, wird dieser Widerspruch zu einem Problem: »Zeugen, die bey ihren Aussagen in den wichtigsten Umständen so sehr variieren, würden in keinen weltlichen Händeln [...] als gültig und rechtsbeständig erkannt werden, so daß der Richter sich auf ihre Erzählung sicher gründen, und den Spruch darauf bauen könnte: Wie kann man denn begehren, daß auf die Aussage von solchen vier variierenden Zeugen, die ganze Welt, das ganze menschliche Geschlecht zu allen Zeiten, und aller Orten, ihre Religion, Glauben und Hoffnung zur Seligkeit gründen soll?« Reimarus bemerkt dabei durchaus, dass jeder Evangelist die eigene Variante der Erzählung jeweils in sich stimmig berichtet – dieser Umstand wird von ihm jedoch als Täuschungsabsicht gewertet: »[J]eder Evangelist passte auf, daß er sich in seiner Erzählung nicht widersprach – es ist dennoch klar, daß einer dem anderen widerspricht.«¹¹⁵ Als Motiv für die mangelnde Übereinstimmung untereinander kommt für Reimarus nur der schlechte Charakter der Jünger infrage, die mit der Erzählung der Auferstehung die Absicht verfolgten, eine neue Religion einzuführen und so ihre eigene Position abzusichern.

Wiederum das Paradigma des Gerichtsprozesses aufgreifend, führt er die »Regel der Zeugenprobe«¹¹⁶ für die Beurteilung der Evangelien ein: »Die Regel des Widerspruchs [...] ist an sich ganz richtig, und wird billig bis auf den heutigen Tag, bey allem Zeugen=Verhöre, ia bey aller menschlichen Untersuchung der Wahrheit zur Richtschnur gemacht: Wenn sich Zeugen, wenn sich Geschichtschreiber widersprechen, so kann ihr Bericht unmöglich wahr seyn.«¹¹⁷ Die Pluralität der Erzählungen, die sich nicht in Übereinstimmung bringen lassen, wird für Reimarus zum echten Problem der Wahrheitsfindung. Denn – so Reimarus – »die Zeugen der Auferstehung sollen ja vor allem zeugen, daß er ihnen erschienen sey nach seinem Tode.« Diesem »daß« gilt das Hauptinteresse Reimarus'. Fast beschwörend richtet er sich an den Leser mit der Bitte um Zustimmung: »Saget mir vor Gott, Leser, die ihr Gewissen und Ehrlichkeit habt, könnet ihr dieß Zeugniß einer so wichtigen Sache für einstimmig und aufrichtig

¹¹⁴ Vgl. Reimarus, Über die Auferstehungsgeschichte, 193.

¹¹⁵ Reimarus, Über die Auferstehungsgeschichte, 162. Klarer noch heißt es auf S. 184 f: »So gut sich nun in diesem Stücke ein ieder in Acht genommen, daß er sich nicht selbst widerlege: so unwidertreiblich ist hingegen, daß einer den andern widerlegt und Lügen strafet.«

¹¹⁶ Im Bezug auf das »Zeugen-Verhör« in der apokryphen Susanna-Geschichte. Vgl. Reimarus, Über die Auferstehungsgeschichte, 177.

¹¹⁷ Reimarus, Über die Auferstehungsgeschichte, 177.

halten, das sich in Personen, Zeit, Ort, Weise, Reden, Geschichten, so mannigfaltig und offenbar widerspricht?«¹¹⁸

1.4 AUSLEGUNG DER OSTERTEXTE

Durch seine kritische Haltung und sein Verständnis der Erzählungen als Zeugenaussagen kommt Reimarus zu keiner »prospektiven« Deutung der Auferstehungserzählungen. Allenfalls könnte ihm in aufklärerischer Haltung »prospektiv« daran gelegen gewesen sein, seine Zeitgenossen über den Betrug aufzuklären.

1.5 KRITISCHE WÜRDIGUNG

Was Reimarus trotz seiner nicht länger haltbaren Betrugstheorie interessant macht, ist die große Leidenschaft, mit der er seine kritischen Anfragen formuliert. Die Fragmente seiner »Schutzschrift« zeigen eindrucksvoll, mit welcher Energie er die biblischen Erzählungen mit seinem eigenen Wahrheitsverständnis konfrontiert – und dabei dem Leser immer wieder das Ergebnis präsentiert, dass es »so nicht« gewesen sein kann. Die Offenheit, mit der er seine Anfragen und Zweifel einem zu seiner Zeit stark normativen und dogmatischen Schriftverständnis gegenüber zur Sprache bringt, zeugt von großer intellektueller Aufrichtigkeit. In zuspitzender Form weist er vor allem auf zwei Problembereiche hin, die er selbst zwar nicht löst, welche die weitere Forschung jedoch seither im Blick behält. Zum einen ist es das Problem, wie mit der *Pluralität* der Erzählungen umzugehen ist. Weiterhin ist es die Frage, welche Art des *Wahrheitsverständnisses* den Erzählungen angemessen ist.

»Wahrheit« ist für Reimarus vor allem ein juristischer Begriff: Eine Aussage ist wahr, wenn sie mit den Tatsachen übereinstimmt, sie ist falsch, wenn sie es nicht tut. Seine Aufgabe als Exeget ist es, »die Wahrheit« herauszufinden. Hier zeigt sich deutlich sein hermeneutischer Zugriff und sein Verständnis für die Aufgabe des Auslegers: Er sieht sich selbst als Exeget in der Rolle des *Richters*, dem in den vorliegenden Quellen Berichte von Augenzeugen vorliegen, welche er auf ihre Glaubwürdigkeit hin zu überprüfen hat. Sein Prüfungskriterium sind widerspruchsfreie, möglichst auch unabhängige und zahlreiche Zeugenaussagen. Da sie fehlen, fehlen ihm auch die Garanten der von ihm gesuchten historischen Objektivität. Dass die Evangelien seinen Ansprüchen an Zeugenberichte nicht genügen, ist für Reimarus noch dazu ein Beleg für die betrügerischen Absichten der Jünger. Auch wenn die Betrugsabsicht heute weniger diskutiert wird, ist interessant zu beobachten, dass die »zwei Systeme«, wenigstens als die

¹¹⁸ Reimarus, Über die Auferstehungsgeschichte, 192 f.