

Jüdisch-Christliche Narrative als Reframing existentieller Krisen

***Vortrag auf der Wissenschaftlichen Jahrestagung des ISS
am 18. Januar 2014***

von Helge Martens

Liebe Zuhörende,

mein Thema ist: „Jüdisch-Christliche Narrative als Reframing existentieller Krisen.“ Ich beginne mit einigen, knappen, Vorbemerkungen.

Ich verstehe unter Theologie die Reflexion der eigenen Religion. Unter Religion verstehe ich ein Sinn-generierendes System, das in Geschichten, Symbolen, Weisungen und Riten dieses Leben deutet, strukturiert und feiert. Religion ist Sinnkonstruktion im Kontext von Resonanzerfahrungen. Christliche Religion versteht sich als Glaube, ihr grundlegendes Dokument ist das Glaubensbekenntnis und das beginnt mit den Worten: „Ich glaube an Gott, den Vater..“ Man kann also in Anlehnung an einen hier todsicher bekannten Satz formulieren: „Alles, was geglaubt wird, wird von einem Glaubenden geglaubt.“ Es geht dem Glauben nicht um Anerkenntnis von etwaigen „Sachverhalten“, sondern um Lebensvollzug.

Die Erzählungen der Bibel sind keine historischen Berichte – auch wenn sie u. U. auf historische Begebenheiten Bezug nehmen -, sie sind vielmehr Konstruktionen, die Erfahrenes deuten wollen, vor allem Sinn in Kontingenzerfahrung suchen. Die großen Herausforderungen hierbei sind nicht die schönen Erlebnisse - auch sie ja kontingent, auch erlebtes Glück ist nicht zwingend -, sondern besonders die Krisenerfahrungen, genauer noch: die Erlebnisse von Katastrophen, denen man sich ohnmächtig ausgeliefert sieht.

Ein Weg ist das Reframing. Wir kennen es als eine therapeutische Methode, mit der angeregt werden soll, einem Geschehen durch einen neuen Rahmen, der die Bedeutung des Geschehens verändert, einen neuen Sinn zu geben.

Es ist eine alte Methode, die offenbar, auch ohne als solche reflektiert worden zu sein, Anwendung fand.

M. E. lassen sich viele biblische Erzählungen anders und besser verstehen, wenn man sie als Reframing existentieller Krisenerfahrungen deutet. Dabei meine ich vornehmlich zwei Arten des Reframing ausgemacht zu haben: die eine ist, Ohnmachtserfahrungen als Schuld zu deuten, die andere: Niederlagen als Siege zu interpretieren.

Ich beginne mit dem ersten, älteren Weg: der Deutung von Ohnmachtserfahrungen als Schuld.

Ausgangspunkt könnten dabei die folgenden Erfahrungen Israels gewesen sein:

Die großen Katastrophen in seiner Geschichte waren die Eroberung des Nordreichs durch die Assyrer (722 v. Chr.) und die Eroberung Judas und Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier (597 v. Chr.).

Diese Katastrophen werden in der Bibel – durch die Propheten - gedeutet als Gericht Jahwes, also des Gottes Israels, über Israels Schuld. Weil Israel Gottes Geboten nicht folgte, weil Israel das Recht der Fremden, der Witwen und Waisen missachtete, wurde es durch Gott gestraft, indem Gott Assyrien Israel besetzen ließ – so die Propheten.

Aber profan-historisch betrachtet ist nichts anders passiert, als dass eine Großmacht einen kleinen Staat eroberte.

Der existentielle Sinn der prophetischen Umdeutung liegt auf der Hand: Nehmen wir das Beispiel Assyrien: Hätte „nur“ Assyrien Israel besiegt, dann wäre der Gott Assur Jahwe, dem Gott Israels, überlegen gewesen, oder aber Assyrien wäre nunmehr das neue erwählte Volk Jahwes. Beides wäre zutiefst destabilisierend für die Identität Israels gewesen.

Aber durch die Deutung der Ohnmachtserfahrung als Schuld bleibt Jahwe der mächtige Schöpfergott und Herr der Geschichte, und Israel bleibt sein erwähltes Volk.

Ebenfalls identitätsstiftend und -stabilisierend ist, dass durch diese Deutung Israel seine Handlungskompetenz zurückgewinnt: „Wascht euch, reinigt euch ... Lernet Gutes tun ... Wollt ihr mir gehorchen, so sollt ihr des Landes Gut genießen“, sagt der Prophet. Gehorsam gegen Gott hätte neues Heil zur Folge.

Durch die Deutung der Ohnmachtserfahrung als Schuld wahrt Israel seine Identität und gewinnt seine Selbstwirksamkeit und damit seine Handlungskompetenz zurück. Allerdings ist der Zusammenhang zwischen Gottesungehorsam und Eroberung wahrscheinlich illusionär: Keine noch so große Gottestreue Israels hätte den Appetit Assyriens auf das geografische Filetstück Israel, dieser Landbrücke zwischen Asien und Afrika, diesem bedeutenden Handelsweg, verhindern können.

Nach diesem Muster - eine Katastrophe ist Folge von Schuld oder Strafe für Schuld - lassen sich nicht nur militärische Krisen deuten, sondern alle Widrigkeiten und Katastrophen des Lebens.

Z. B. die Geschichte von der „Sintflut“: Gott stellt fest, dass die Bosheit der Menschen groß sei, und, so heißt es: „da reute es ihn, dass er die Menschen gemacht hatte auf Erden.“ Und Gott beschließt, sie auszurotten, und alle Tiere auch - nur die Fische haben diese Zeit als paradiesisch in

Erinnerung. Noah, der Untadelige, und seine Familie sollen gerettet werden und von allen Tieren je 1 Paar.

Die Erzählung ist in diesem Verständnis keine Naturkatastrophe, der die Menschen ohnmächtig ausgeliefert waren, sondern Folge menschlicher Bösartigkeit. Die Katastrophe erhält so eine „rationale“ Struktur. Und wenn man die durchschaut hat, kann man sich künftig schützen: Man hört auf, sich böse zu verhalten. Und Gott ist, so gedeutet, kein unberechenbarer Tyrann, sondern handelt angemessen, das stärkt Vertrauen – und dieses wird dadurch noch gestärkt, dass Gott am Ende, milde gestimmt durch den Wohlgeruch der Opfergaben Noahs, verspricht, trotz möglicher künftiger Boshaftigkeit, die Menschheit nie wieder auszurotten.

Die Sintfluterzählung also deutet eine Naturkatastrophe als Schuldfolge statt als Erfahrung von Ohnmacht. Aber es war eine Naturkatastrophe. Unter den naturwissenschaftlichen Erklärungsversuchen scheint mir nach gegenwärtigem Kenntnisstand am plausibelsten die Theorie, die Sintfluterzählungen reflektierten den Meeresspiegelanstieg des Mittelmeeres um ca. 100 Meter nach der letzten Eiszeit und in deren Folge den Einbruch der Wassermassen in das „Schwarze Meer“, sicher keine Folge menschlicher Bosheit.

Auch individuelle Ohnmachtserfahrungen wie Krankheit und Tod werden als Folge von Schuld gedeutet. So heißt es etwa in Ps 90,7f angesichts des Todes: „Das macht dein Zorn, dass wir so vergehen ... müssen. Denn unsre Missetaten stellst du vor dich ...“.

Schuldbekennnisse führen zu Heilung und Überleben.

Kriegerische Angriffe, Naturkatastrophen, Krankheit und Tod, ja, dass das ganze Leben kein paradiesisches ist, verstehen viele biblische Geschichten als Folge menschlicher Schuld: Mit dem Menschen und seinem Tun kam das Unheil in die heile Welt.

Das ist die Geschichte von Adam und Eva. Eigentlich erzählt sie etwas ganz Richtiges: Sie erzählt von der Begegnung mit dem Tod, symbolisiert durch die Schlange, der Erkenntnis der Sterblichkeit. Die Frucht vom Baum der Erkenntnis von Sein und Nicht-Sein, also Leben und Tod, führt dazu, dass der Mensch seiner Nacktheit gewahr wird. Und er versteckt sich. Das hat nichts mit Sexualität zu tun, sondern mit Schutzlosigkeit, Nacktheit ist Schutzlosigkeit. Des gewahr zu werden, löst Angst aus und das ist die Vertreibung aus dem Paradies unhinterfragten Glücks. Das ist unausweichlich. In jedem Menschenleben unausweichlich. Aber die biblische Geschichte deutet diese existentielle Unausweichlichkeit als Schuld: Adam und Eva tun etwas Verbotenes und die Strafe ist die Vertreibung aus dem Paradies und für die Schlange: Kriechen auf dem Bauch, für den Mann: Schuften auf dem steinigen Acker, für die Frau: Geburtsschmerz. Das hat alles aber nichts mit Schuld zu tun. Sondern mit den Widrigkeiten des Lebens, die gegeben sind, und für die der irritierte, nach Sinn hungernde Mensch eine Erklärung suchte.

Aber: Wird alles als Schuld gedeutet, kann aufrecht erhalten werden, dass das, was Gott tut, gut ist: „Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut“, hieß es zuvor in der Schöpfungsgeschichte.

Der Sinn dieser Deutung: Im Prinzip ist alles gut, das stabilisiert ein Grundvertrauen. Und was schlecht ist, ist Folge menschlichen Tuns, das eröffnet Raum für menschliche Entscheidung und menschliches Tun: Ändert sich das menschliche Tun, dann wird alles gut.

Das gilt es als kulturelle Leistung zu würdigen: Traumatisierende Katastrophen erhielten so einen Sinn und man konnte sich zu ihnen verhalten. Statt ihnen nur ausgeliefert zu sein.

Allerdings ist der Preis hoch: Jede Leiderfahrung des Menschen wird in dieser Deutung zu seiner moralischen Diskreditierung. Mit Worten von Peter Sloterdijk: „Der Preis für das Verständnis der oft genug niederschmetternden Schicksale Israels als Teil einer Pädagogik des Gotteszorns gegen sein eigenes Volk bestand in einer folgenschweren Verinnerlichung von Gewalterwartungen. Zudem war eine hypermoralische Konfusion vorprogrammiert, wenn die Grenze zwischen der Bestrafung einzelner Frevler (..) und der Kollektivauslöschung immer wieder verwischt wurde. Warum sollte das Volk im ganzen wegen einzelner provokanter Sünder leiden müssen?“ (Zorn und Zeit, Frankfurt/M., 2006, S. 142)

Die Folge dessen, alles Übel als menschliche Schuld zu deuten, ist moralischer Rigorismus, der unterschiedslos alles Widrige als Schuld erklärt. Oder aber, und auch das ist dann ein Weg: Man schiebt zur Selbstrettung radikal alle Schuld auf die anderen: Die *anderen* sind die Gottlosen, die anderen sind die Feinde, die von der Erde vertilgt werden müssen.

Ich komme nun zum zweiten Typus biblischen Reframings, der Umdeutung von Niederlagen in Siege und möchte das an zwei berühmten Erzählkomplexen verdeutlichen: an der Geschichte vom Exodus, dem Auszug aus Ägypten und an den Ostererzählungen.

Zunächst der Auszug aus Ägypten:

Eines der grundlegenden, wenn nicht das grundlegende, wenn auch eher späte Bekenntnis Israels ist das zu Jahwe als dem Befreier aus ägyptischer Knechtschaft.

Der Verlauf der Erzählung geht etwa so: Das Volk Israel lebt in Ägypten, wird immer größer, der Pharao hat Angst um seine Macht, lässt die Erstgeburt töten. Durch eine List überlebt Mose, der zunächst nach Ermordung eines Aufsehers fliehen muss, dann aber zurückkehrt, mit dem Pharao um Befreiung des Volkes verhandelt, immer wieder aber abgewiesen wird. Dann kommen die zehn Plagen, der Pharao lässt die Israeliten ziehen. Mose teilt die Wasser am Schilfmeer, das Heer des Pharao, der es sich inzwischen anders überlegte und den Israeliten hinterherjagen ließ, wird von den rückkehrenden Fluten ersäuft, und das Volk zieht mit Mose 40 Jahre durch die Wüste und

jammert anfänglich stets, es wolle zurück den Fleischtöpfen Ägyptens. Am Ende kommen sie an im gelobten Land, in dem „Milch und Honig fließen“.

Die Schilderung ist zweifelsohne legendarisch und vom Bekenntnis her geprägt, bewahrt aber möglicherweise einen historischen Kern, der allerdings im „Widerspruch“ stünde zum späteren Aussagegehalt: Mir scheint am wahrscheinlichsten, dass die „Befreiung aus Ägypten“ eine Vertreibung einer wie auch immer großen Gruppen von „Asiaten“ durch die Ägypter gewesen war, es sich bei der theologischen Bearbeitung dieses Ereignisses mithin um ein Reframing handelt.

Es fällt auf, dass in einigen Versen davon die Rede ist, die Ägypter hätten die „Israeliten“ vertrieben. Man interpretiert dieses „Vertreiben“ im Allgemeinen als eine Steigerung des „Entlassens“, so, dass die Ägypter den Auszug also nicht nur erlauben, sondern herbeiführen.

Es spricht aber manches dafür, dass hier die Erinnerung an eine Katastrophe bewahrt sein könnte und die Exoduserzählung insgesamt als Neudeutung zu verstehen wäre.

Am Anfang versucht der Pharao des Bevölkerungswachstums unter den „Israeliten“ durch Zwangsarbeit, dann durch Anordnung der Tötung der Söhne Herr zu werden – wäre dann nicht schlüssiger, er ließe das Volk, das er so fürchtet, ziehen? Aber erst nach der zehnten Plage, der Tötung der ägyptischen Erstgeburt, lässt er sie ziehen. Nur kurze Zeit später aber lässt er die Ausziehenden durch sein Militär verfolgen – woher dieser plötzliche Sinneswandel? Er ist unerklärlich, und auch den biblischen Autoren fällt keine andere „Erklärung“ ein, als dass der HERR des Pharaos Herz verstockt – mal, dass er sie nicht ziehen lassen will (7,3), mal, dass er sie wieder einfangen will (14,4).

Und, wenn das „Volk“ so freiheitsliebend ist, warum sehnt es sich schon nach kurzer Zeit nach den „Fleischtöpfen Ägyptens“ (16,3) zurück? Die vorliegende Erzählung ist wenig schlüssig, wird aber plausibel, wenn man sie als Reframing versteht, das Erinnerungen an ursprüngliches Erleben noch rudimentär bewahrt.

Zugetragen haben könnte sich in etwa folgendes: Nomaden wanderten immer wieder, besonders in wirtschaftlichen Notzeiten wie Dürreperioden, mit Erlaubnis der ägyptischen Grenzbehörden in das fruchtbare Nildelta ein. Diese „Flüchtlinge“ (*habiru*) wurden als Gegenleistung für die Aufnahme – wie auch die ägyptischen Bauern – zu Arbeiten an pharaonischen Bauvorhaben herangezogen. Nun war aber auch in Ägypten die ökonomische Lage nicht durchgehend prosperierend, kriegerische Auseinandersetzungen und Naturkatastrophen, etwa Dürrezeiten, beeinträchtigten die Wirtschaft massiv.

Konnte Ägypten in ökonomisch prosperierenden Zeiten Arbeitskräfte gut gebrauchen, so waren sie in Notzeiten zu viele; dann wuchs das Interesse, die *habiru* außer Landes zu treiben. Natürlich ist der Zyklus der zehn Plagen (7,14 – 12,30) legendarisch-mirakulöse Ausschmückung, natürlich ist es Deutung, diese als Tat Jahwes zu preisen, aber als Grund, „Gastarbeiter“ loszuwerden, sind die Plagen plausibel: Sie weisen auf eine Wirtschaftskatastrophe in Ägypten hin. Dann greifen Mechanismen, die bis heute ähnlich sind. In wirtschaftlich prosperierenden Zeiten, ab den 60er Jahren

des letzten Jahrhunderts, wurden in der Bundesrepublik Deutschland, und nicht nur hier, „Gastarbeiter“ angeworben, man hatte hohen Bedarf an Arbeitskräften. Als die wirtschaftliche Lage sich verschlechterte und die Arbeitslosigkeit stieg, wurden Asyl- sowie sonstige Zuzugsmöglichkeiten eingeschränkt bzw. verunmöglicht und im Lande Lebende zur Rückkehr in ihre Ursprungsheimat animiert. Nun, angesichts der demografischen Entwicklung in Deutschland und des Fachkräftemangels, versucht man ausländische Arbeitnehmer anzuwerben. Nur die CSU hat da noch ein paar Probleme.

Ich nehme die „Plagen“ in Ägypten als Hinweis auf eine wirtschaftlich katastrophale Lage, die dazu führte, dass man „Gastarbeiter“ außer Landes wies – was so radikal schnell umgesetzt wurde, dass „Israel“ nicht einmal Zeit blieb, Wegzehrung vorzubereiten (12,39).

Es war also mutmaßlich nicht so, dass Pharao mit seinem Militär den Fliehenden nachjagte, sondern, dass vielmehr das Militär die zu Verjagenden vor sich her trieb bis zum „Schilfmeer“, einem Gewässer im Grenzbereich Ägyptens – wo auch immer – um dann umzukehren, nachdem man sich davon überzeugt hatte, dass die zu Vertreibenden durch das seichte Wasser hindurchgekommen waren.

Versteht man den Exodus so, dann macht auch in den Erzählungen der Wüstenwanderung das „Murren“ des Volkes und seine Sehnsucht nach den „Fleischtöpfen“ Ägyptens Sinn: Es wollte dort gar nicht weg, man hatte dort sein (leidliches) Auskommen gehabt, in der Wüste waren die Lebensbedingungen katastrophaler.

Sollten die bisherigen Überlegungen hinreichend plausibel sein, bliebe zu klären, warum und mit welcher Zielsetzung es zu jener Umdeutung einer potentiell traumatisierenden Katastrophe in eine Siegesgeschichte kam und warum das Bekenntnis zu Jahwe als dem Befreier aus ägyptischer Sklaverei erst relativ spät in der schriftlichen Überlieferung seine zentrale Rolle einnahm.

Mir scheint das eine das andere zu bedingen: Der „Exodus“ wird zum zentralen Bekenntnis im Zusammenhang der größten Krise – dem Untergang Jerusalems 587 v. Chr. und der Deportation der Oberschicht nach Babylon.

In einer traumatisierenden Krise erinnern sich Überlieferungsträgergruppen einer vormaligen traumatisierenden Katastrophe und deuten sie vom damaligen „Ergebnis“ her, nämlich dem Einzug in ein Land, in dem „Milch und Honig fließt“ (Ex 3,8). Das Leben im Kulturland hatte das Trauma der Vertreibung „überschrieben“, es bedurfte keiner weiteren Bearbeitung, was das Fehlen der Erwähnung eines „Exodus“ in frühem Schrifttum erklärte.

Aber das Thema wurde virulent in – sozusagen – der Retraumatisierung durch die Eroberungserfahrung. Und man erzählte die Geschichte neu, vom Ergebnis her: Aus der Vertreibung durch die Ägypter wurde der Auszug bzw. die Befreiung durch Jahwe. Die Erzählung und die Bekenntnisformeln wahren die Erfahrung der Not und der Bedrückung, lassen aber in allem Gottes Heilshandeln erkennen. Das Geschehen - eine Anzahl von Menschen geht von Ägypten über den Sinai nach Kanaan - erhält einen neuen Deutungsrahmen: nicht Vertreibung, sondern Errettung.

Das ermöglichte, die aktuelle Krise mit Jahwe zusammenzudenken und so Hoffnung zu generieren - auf einen neuen „Exodus“, nicht minder wunderbar als die Errettung aus Ägypten.

Auf diese Weise wird Handlungskompetenz in der Jetzt-Zeit stabilisiert bzw. erst ermöglicht: Israel „befreit“ sich in der Neudeutung des Exodus aus der „Opferrolle“ und beschreibt sich als selbsttätig: Wohl ist es Jahwes Macht, die befreit, aber dieser machtvolle Beistand besteht eben auch gerade darin, dass er Menschen zum Handeln ermächtigt: Es ist Mose, der „Israel“ aus Ägypten führen soll, es ist Mose, der mit dem Pharao verhandelt, es ist Mose, durch den Jahwe das „Schilfmeerwunder“ vollbringt.

Es gibt wohl nichts Destabilisierenderes für menschliches Erleben, als sich ausgeliefert in der Opferrolle wahrzunehmen. Aber wenn man sich aus dieser Opferrolle befreit und als „Täter“ der eigenen Biografie wahrnehmen kann, erwächst Handlungskompetenz; und die Einbindung in den Glauben an Jahwe ermöglicht, mit Kontingenzerfahrung zu leben und bewahrt zugleich vor Allmachtsillusion.

Nun zu den Ostergeschichten:

Nichts zwingt den Menschen aussichtsloser in die Opferrolle als der Tod, nichts destabilisiert mehr als er. Und nicht nur das Wissen um die eigene Endlichkeit, auch der Tod Nahestehender.

Für die Jünger war Jesu Kreuzigung eine traumatisierende Katastrophe, die alle Reaktionen auslöste von Wut über Trauer, Flucht, Scham, Entsetzen und Furcht.

Und eben jene Jünger wurden dann die Verkündiger seiner Auferstehung.

Was war geschehen? Historisches „Faktum“ ist die Kreuzigung Jesu, historisches „Faktum“ ist die Verkündigung seiner Auferstehung durch seine Jünger. Die Auferstehung Jesu aber ist keines. Wäre sie ein historisches „Faktum“, dann wäre sie die Rückkehr eines Toten ins Leben, der dann den Tod wieder vor sich hätte, oder aber sie wäre etwas, das weder historisch verifizierbar noch falsifizierbar wäre, mithin kein „Faktum“.

Das wussten auch die biblischen Autoren: Es gibt keine einzige Bibelstelle, die die Auferstehung erzählte, „Auferstehung“ (genauer: Aufstand) ist ein Deutewort und bezeichnet den Aufstand gegen das letztinstanzliche Deuterecht des Todes über Leben und Verkündigung Jesu als Scheitern und ermöglicht so die Vergegenwärtigung eben jenes Lebens und jener Verkündigung als von Gott bestätigt, oder anders ausgedrückt: ermöglicht so die Vergegenwärtigung eben jenes Lebens und jener Verkündigung als sinnvoll.

Der Glaube an die Auferstehung ist ein Reframing: Der Tod, das Ende, die Katastrophe, wird neu gedeutet als Sieg des Lebens über den Tod (1. Kor 15,44ff).

Wie aber konnte es zu dieser neuen Deutung kommen, wer war der „Therapeut“, der dieses Reframing anregte? Es waren die „Heiligen Schriften“. Die Berichte der Passion und die Ostererzählungen der Evangelien sind nach Vorlagen der „Heiligen Schriften“ gestaltet und bestehen zu weiten Teilen aus Zitaten. Sie boten unterschiedliche Deutungsmuster, die die Bewältigung dieser Katastrophe ermöglichten: Die Terminierung zum Passafest, dem Fest der Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten, deutet Tod und Auferstehung als Befreiung aus der Knechtschaft des Todes; mit Ps 22,2: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ wurde auch die Gottverlassenheit als Gotteserfahrung aussagbar; und Verse des Profeten Jesaja ließen Jesu Tod verstehen als stellvertretenden Tod zugunsten der Menschen: „Die Strafe liegt auf ihm, auf dass wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt“ (Jes 53,5b): Der Tod Jesu wird als Notwendig, also gottgewollt gemäß den Schriften verstanden. Das will ausdrücken, dass der Tod Jesu über das Symbol „Auferstehung“ aussagbar wird als „sinnvoll“, weil er Not zu wenden vermag, *deshalb* „muss“ dieser Tod sein.

Die Bewältigung der Katastrophe der Kreuzigung Jesu durch Neudeutung aus den „Heiligen Schriften“ muss aber auch eine emotional plausible Basis gehabt haben, man kann nicht einfach kognitiv beschließen, ein Trauma durch Neudeutung zu überwinden. Hinweis auf eine solche Basis scheinen mir die Erzählungen vom leeren Grab der Evangelien zu geben, nämlich den, die Jünger würden den Auferstandenen in Galiläa sehen: Mutmaßlich waren die Jünger nach Kreuzigung und Flucht wieder gemeinsam in Galiläa, und gemeinsam wurde ihnen lebendig, was sie mit Jesus verband, ein Leben, das den Anbruch des Reiches Gottes antizipierte, Vergegenwärtigung eines Lebens, das für sie gut und richtig war und blieb, auch wenn Jesus tot war. Nicht aber tot war, was er ihnen bedeutete, bleibend bedeutete. Dann war die Erfahrung neuer Gemeinschaft untereinander im Geiste Jesu über Jesu Tod hinaus die emotionale Basis, die neue Deutungen – aus den „Heiligen Schriften“ ermöglichte, die Jünger waren jetzt der „Leib Christi“, in ihrer Gemeinschaft ereignete sich der Anbruch des Gottesreiches, der jetzt die Erfahrung des Scheiterns und des Todes zu integrieren vermochte.

Die Kreuzigung Jesu wird, nach Überwindung des ersten Schocks, auch eine „Jetzt-erst-recht-Haltung“ befördert haben. Die Petruspredigt in Apg 2 ist ein Hinweis darauf. Sie arbeitet mit dem Schema: Ihr habt ihn gekreuzigt – Gott aber hat ihn auferweckt (Vv 22-24). So wird ein Feindbild klar, das Kräfte neu zu mobilisieren vermag – selbst bei eigener Gefährdung. Dazu als Parallele eine Geschichte der nicht ganz so fernen Vergangenheit, ein Beispiel für diesen „Wirkmechanismus“ aus der Geschichte des letzten Jahrhunderts: Die Ermordung Karl Liebknechts und Rosa Luxemburgs nach der blutigen Niederschlagung des Spartakusaufstandes im Januar 1919 führte nicht zu einer Auflösung der KPD, vielmehr wurde die Beisetzung der Toten des Januaraufstandes zu einer machtvollen Demonstration der Bewegung, noch mehr die Beisetzung Luxemburgs, deren Leiche man erst Monate später fand.

Was aber hat es mit den Erscheinungen des Auferstandenen am Ostermorgen auf sich?

In ihnen wird nicht real Gesehenes geschildert, sondern Verstandenes bzw. Geglaubtes bebildert, ich möchte das anhand einer der Ostergeschichte Mt 28, 1-10 verdeutlichen:

Die Frauen suchen das Grab auf, um es zu besehen (theoräsai (!) ton taphon); es geht also um eine „Theorie“, denn zu sehen gibt es nichts, die Erzählung (VV 2-3) ist eine Akkumulation von atl. Zitate: Eine neue Sicht, eine neue Theorie wird an-„schau“-lich gemacht: Jesus ist nicht im Grab zu „sehen“ (V6), sondern dort, wo seine Jünger und Jüngerinnen ihn als lebendig und mit ihm Lebendiges erlebten: „Und siehe, er wird vor euch hingehen nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen“ (V7). Alles bisherige dient dazu, die Vergegenwärtigung Jesu erzählen zu können, es geht um Vergegenwärtigung und Nachfolge, nicht um Jesu So- oder An-und-für-sich-Sein nach Karfreitag.

Die Pointe der Erzählung von „Jesu Auferstehung“, ist nicht die Auferstehung Jesu, ist vielmehr das neue Leben seiner Jünger und Jüngerinnen hier auf Erden – von jenem Galiläa her, das in der Zukunft liegt und dessen Klangfarben bekannt sind: aus den Worten und Taten Jesu; von jenem Galiläa her, das nicht durchkreuzt, sondern durch das Kreuz hindurch von Gott bestätigt wurde.

Dann ist Auferstehungsglaube: Die Jünger deuten das Kreuz so, dass Jesus durch diesen Tod, durch den Einsatz seines Lebens, jenen Gott bekräftigte, auf den er sein Vertrauen setzte. Und indem Gott geglaubt wird als der, der sich mit eben jenem Jesus „identifizierte“, ist Gott heilvoll involviert in die Kontingenz alles Daseins: In der Fragmentarität des Lebens, in Krise, Leid und Tod ist Gott gegenwärtig. So generieren die Ostererzählungen und -bekenntnisse Sinnerfahrungen.

Ich möchte hier auf einen Einwand Niklas Luhmanns eingehen, den er 1977 in „Die Funktion der Religion“ so formulierte: Die „Aufgabe“ der Religion sei (u. a.) „Leid und Heil zu vermitteln“ (S. 198). „Besonders folgenreich war die Möglichkeit, die sich der christlichen Religion bot: den alten Gedanken der Leidenssubstitution zu erneuern, jetzt aber als Substitution durch ein höherwertiges Objekt: Gott selbst hat für uns gelitten. Der Sinnbeweis des Leides, des selbsterfahrenen Leides, liegt darin, daß auch Er in seiner Leidensgeschichte zu der Frage geführt wird: warum? Eine christliche Theologie müßte auf den Zusatzmythos der Auferstehung verzichten und sagen können, weshalb diese Umkehrung der Frage- und Negationsrichtung auf Golgatha das letzte Wort bleibt - auch für ihren Gott. Nur wenn sie auch dann noch in Jesus ihren Gott zu erkennen vermag — ohne happy end, ohne Auferstehung, ohne ewiges Leben, ohne Belohnung für seine vorbildliche Durchhaltefähigkeit - nur dann hätte sie sich dem Problem der Religion gestellt. Dabei kann sie ... weiterarbeiten an einer Logik der Perfektion der kontingentgeschaffenen Welt und genau diese Perfektion im letzten Entschluß des Welt gewordenen Gottes, im Entschluß zur Selbstnegation aufheben.“ (S. 199)

Er hat ja recht, aber: Versteht man „Auferstehung“ nicht als „Zusatzmythos“, sondern als Reframing, dann würde das Kreuz nicht a posteriori aufgehoben, sondern bestätigt und ermöglichte symbolisch, die Kontingenzerfahrung, eben das Kreuz, auf sich zu nehmen, die Erfahrung der Gottverlassenheit, also Sinnlosigkeit.

Also: Ostererzählungen sind keine Halluzinationen, auch keine „historischen Begebenheiten“, sie sind vielmehr Erzählungen, wie der zuallererst Trauer, Wut, Verzweiflung auslösende Kreuzestod Jesu verstanden werden kann: Die Kreuzigung Jesu erhielt eine neue Deutung, sie wurde nicht länger als Katastrophe, sondern als Heilsereignis verstanden, das Jesu Jüngern ermöglichte, Leben als unweigerlich im Tode endendes (dennoch) zu bejahen.

Und die Deutung des Kreuzes war offen für je unterschiedliche Fragestellungen, auf die es bezogen wurde: Auf die Frage nach Schuld antwortet es mit „Lösung“ bzw. „Vergebung der Sünden“; auf die Frage nach der Angst mit Vertrauen; auf die Frage nach dem Leid mit dem Verweis auf den (mit-) leidenden Gott und darin der Annahme des Leids als konstitutivem Teil menschlichen Lebens; auf die Frage nach dem Tod mit „ewigem Leben“, was nicht „immerwährendes“ Leben meint, sondern die Möglichkeit sinnvollen Lebens behauptet – trotz und angesichts des Todes; auf das Problem der Unfreiheit mit Freiheit; auf das Problem der Trennung mit Verbundenheit in der Liebe und der Mahlgemeinschaft.

Die Jünger überwandern in diesem Reframing ihre „Opferrolle“, aus den Fliehenden, Leugnenden, verzweifelt Weinenden wurden Verkünder der Verkündigung Jesu, sie gewannen ihre Lebensfähigkeit zurück.