

Für uns gestorben

Die Bedeutung von Leiden
und Sterben Jesu Christi



EKD

GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS



Für uns gestorben

Die Bedeutung von Leiden
und Sterben Jesu Christi

Ein Grundlagentext
des Rates der Evangelischen Kirche
in Deutschland (EKD)

Gütersloher Verlagshaus

Im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland
herausgegeben vom Kirchenamt der EKD

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Verlagsgruppe Random House FSC® N001967
Das für dieses Buch verwendete FSC®-zertifizierte
Papier *Munken Premium Cream* liefert
Arctic Paper Munkedals AB, Schweden.

1. Auflage

Copyright © 2015 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH, München

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

Das Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH, weist ausdrücklich darauf hin, dass im Text enthaltene externe Links vom Verlag nur bis zum Zeitpunkt der Buchveröffentlichung eingesehen werden konnten. Auf spätere Veränderungen hat der Verlag keinerlei Einfluss. Eine Haftung des Verlags für externe Links ist stets ausgeschlossen.

Titelabbildung: Lovis Corinth (1858–1925), *Ecce homo* (1925), © akg-images, Berlin
Druck und Einband: Těšínská tiskárna, a.s., Český Těšín
Printed in Czech Republic
ISBN 978-3-579-05976-1
www.gtvh.de

Inhalt

Geleitwort.....	13
I. Zu diesem Text.....	17
II. »Für uns gestorben« – Der Kreuzestod Jesu im Licht der biblischen Texte	25
1. »Für uns gestorben« – Voraussetzungen	25
1.1 Die Kreuzigung Jesu als vorgegebene Tatsache	25
1.2 Es gibt zwei Wege, über den Kreuzestod nachzudenken	27
2. »Für uns gestorben« – Neutestamentliche Grundlagen	29
2.1 Menschen haben Jesus getötet.....	29
2.2 »Gott war in Christus«	30
2.3 Wer versöhnt?	31
2.4 Wer wird versöhnt?	32
2.5 Das Kreuzesgeschehen als Erkenntnis- und Realgrund der Liebe Gottes	33

2.6	So haben wir doch nur einen Gott	35
2.7	Ablösung der kultischen und gesellschaftlichen Opfer.....	36

3. »Für uns gestorben« –

Entfaltungen.....	38
--------------------------	-----------

3.1	Unbegreifliches auf den Begriff bringen, Unbekanntes bekennen	38
3.2	Befreiungserfahrungen.....	39
3.3	»Siehe, das ist Gottes Lamm«	41
3.4	Der Lebenseinsatz für die Seinen	42
3.5	»Von wem redet der Prophet?«	42
3.6	Sinn statt Sinnlosigkeit, Weisheit statt Torheit	44
3.7	Was meint Sühne?.....	46
3.8	Sühne als Gabe des Lebens.....	48
3.9	Mit Christus gekreuzigt?	51
3.10	Nicht denknotwendig, aber heilsnotwendig »für uns gestorben«?	53

III. »Für uns gestorben« –

Theologiegeschichtliche Erkundungen	57
--	-----------

1. »Für uns gestorben« –

Wie ist das zu verstehen?.....	57
---------------------------------------	-----------

1.1	Fragen im Kontext der Gegenwart	58
1.2	Grundlegende Schwierigkeiten	60

2. »Für uns gestorben« –	
Vorreformatorsche Lehrtraditionen	62
2.1 Antike und Mittelalter	62
2.2 Satisfaktionslehre von Anselm von Canterbury	64
2.2.1 Glauben und Wissen in Einklang bringen	66
2.2.2 Warum musste Gott Mensch werden?	67
2.2.3 Die »Ersünde« als Störung des Gottesverhältnisses	68
2.2.4 Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes	69
2.2.5 Ein rechtlicher Verständnishorizont.....	70
2.2.6 Gottes unantastbare Ehre	71
2.2.7 Das Ziel der ordnenden Intervention Gottes	72
2.2.8 Sühne durch Wiedergutmachung, Schuldenerlass oder Strafe?	72
2.2.9 Gott besteht auf seinem Heilsplan	73
2.2.10 Jesu Tod als unendliche Genugtuung	74
3. »Für uns gestorben« –	
Die Kreuzestheologie Martin Luthers	76
3.1 Der Dreh- und Angelpunkt der Theologie	76
3.2 Wahrer Gott und wahrer Mensch	78
3.3 Die Transformation der antiken und mittelalterlichen Tradition	81
3.4 »... daß es Dein ist als ein Schatz und Geschenke« – das Abendmahl.....	86

4. »Für uns gestorben« –	
Akzente reformierter Theologie	87
4.1 Mittelalterliche Elemente im Heidelberger Katechismus und deren reformatorische Transformation	87
4.2 Das Geheimnis der Gottmenschheit Jesu Christi....	89
4.3 Das Abendmahl als unverbrüchliches Pfand für das Heil Gottes	90
5. Kritische Reaktionen auf traditionelle	
Lehrüberzeugungen im 18. und 19. Jahrhundert	92
5.1 Die Relativierung von Sünde und Schuld.....	92
5.1.2 Jesus Christus als sittlich-religiöses Vorbild	93
5.2 Immanuel Kant zum Problem unübertragbarer persönlicher Schuld	94
5.2.1 Das radikale Böse in der menschlichen Natur und die Schuld.....	94
5.2.2 Allerpersönlichste Schuld ist nicht übertragbar	96
5.2.3 Die Unmöglichkeit einer Relativierung des Schuldproblems im Namen der göttlichen Liebe	96
5.2.4 Die Verlegung der Schuldstellvertretung in das Innere ein und derselben Person.....	98
5.3 Daniel Friedrich Ernst Schleiermacher zur Wirkung Jesu Christi auf das neue Gesamtleben von Menschen	101
5.3.1 Das versöhnende »Geschäft« Christi.....	102

5.3.2	Der intime Zusammenhang von Handeln und Leiden Jesu Christi	102
5.3.3	Das Gottesbewusstsein Jesu Christi und seine ungetrübte Seligkeit im Tod	103
5.3.4	Schuldverarbeitung im Zusammenhang des gemeinsamen Lebens mit Christus	104
5.3.5	Die Integration von Menschen in das gerechte Leben Christi	104
5.3.6	Christi Leiden als Mitgefühl in menschliche(r) Schuldverstrickung	105
5.3.7	Der Kreuzestod jenseits von Verlassenheitsgefühlen	106
5.3.8	Der Umbau der Figur stellvertretender Genugtuung	107
5.4	»O große Not, Gott selbst liegt tot« – G.W.F. Hegels Verständnis des Kreuzesgeschehens ..	109

6. »Für uns gestorben« –

	Evangelische Theologie im 20. Jahrhundert	112
--	--	------------

6.1	Neue Hinwendung zur biblischen Überlieferung und zur reformatorischen Theologie	112
6.2	Das bleibende Problem	113
6.3	Das Kreuz als Ort von Gnade und Gericht.....	114
6.4	Das Kreuz als Ort der tödlichen Gottverlassenheit	117
6.5	Der Weg des Gekreuzigten ist der Weg, den der dreieinige Gott geht	119

7. Was heißt das: Für uns gestorben?.....

IV. »Für uns gestorben« – Frömmigkeitsgeschichtliche Einblicke	125
1. Die Reformation und die Gesten des Glaubens.....	129
1.1 Das erste Ergebnis: Reduktion der Vielfalt und neue Formen	130
1.2 Das zweite Ergebnis: Die Entstehung persönlicher Frömmigkeit und die häusliche Andacht	131
2. Das 17. und 18. Jahrhundert: Innerlichkeit und vernünftige Distanz.....	133
2.1 »Sie wandeln auf Erden und leben im Himmel ...« – Der Pietismus	133
2.2 »Aus seinem Andenken Weisheit schöpfen« – Die Aufklärung.....	135
3. Das 19. und 20. Jahrhundert: Grenzen und Wandel.....	140
3.1 »Ich, ich und meine Sünden« – Das 19. Jahrhundert	141
3.2 Das neuentdeckte Kirchenjahr – Das 20. Jahrhundert	145

V. »Für uns gestorben« – Wiederentdeckung des Kreuzes?	147
1. Mentalitätswandel – die Jahrtausendwende	147
2. Frömmigkeit nach Noten – Passionskonzerte	150
3. Auf Golgatha dabei – Jesusfilme	152
4. Vermittlungsversuche – neue Lieder	154
5. Jeder nach seiner Fassung – Individualisierung	156
6. Was festzuhalten bleibt.....	157
VI. »Für uns gestorben« – Fragen und Anstöße.....	159
Literatur.....	187
Bildnachweis.....	189
Mitglieder der Kammer für Theologie der EKD.....	191

Geleitwort

Das Kreuz steht für das Christentum. Es ist Symbol für alles, was christlicher Glaube und christliche Kirche bedeuten. Schon der Apostel Paulus wollte nichts anderes verkündigen als das »Wort vom Kreuz« (1Kor 1,18), wohl wissend um das Ärgernis und die Torheit dieses Wortes. Von allem Anfang an sorgte es für Diskussion und Streit – durch Kritiker von außen, aber auch oft in der Kirche selbst. Der Streit führt zurück auf die Frage nach dem, worum es beim Kreuz geht: den Glauben, dass in Kreuz und Auferstehung Jesu Gott selbst dem Menschen auf heilvolle Weise nahegekommen ist.

Viele Kritiker innerhalb und außerhalb der Kirche nehmen an der Vorstellung von der Heilsbedeutung des Kreuzes Anstoß, weil es dabei um Gewalt geht. Sie fordern eine Selbstreinigung der Kirche und Abkehr von diesem Glauben. Dass Gott seinen Sohn hat sterben lassen, um unsere Sünden zu vergeben, erscheint ihnen als Akt der Willkür und Brutalität. Die Kritik richtet sich besonders gegen die alte, in der Geschichte der Kirche so wirksam gewordene Satisfaktionslehre des mittelalterlichen Theologen Anselm von Canterbury, die gern so zusammengefasst wird, als habe Christus sterben müssen, um Gottes Zorn zu besänftigen und ihm Genugtuung zu verschaffen. Bis in die Gegenwart hinein bezieht sich die Ablehnung des Kreuzes vor allem auf diese Vorstellung, auch wenn sie so kaum mehr vertreten wird. Sie erscheint unvereinbar mit einem friedensfähigen Christentum und dem Glauben an einen liebenden Gott.

Neuere Untersuchungen zu Anselm zeichnen demgegenüber ein differenzierteres Bild seiner Theologie. Vor allem aber übersieht die Kritik am Opfertod Jesu einen entscheidenden Punkt. Denn Gott opfert im Kreuzestod Jesu nicht einen anderen, um seine Rachesucht zu befriedigen, sondern in Jesus Christus gibt er sich selbst hin, um die Menschen zu versöhnen. Die Gewalt geht nicht von Gott aus. Gott wird vielmehr selbst zum Opfer und liefert sich menschlicher Feindschaft und menschlichem Hass aus. Nicht die Legitimierung der Gewalt, sondern ihre Überwindung durch Liebe und Vergebung ist das Ziel.

Gleichzeitig eröffnet die Vorstellung vom Sühnopfertod Jesu Christi eine neue Perspektive auf ein Problem, das eigentlich unlösbar scheint: Es geht um die Spannung zwischen Liebe und Gerechtigkeit Gottes. Die von ihren biblischen Quellen her verstandene Sühnopfervorstellung ermöglicht eine – wie ich finde – faszinierende Antwort, wie ich sie nirgendwo anders finde: Gott lässt die Sünde der Menschen, all das Unrecht, das damit verbunden ist, nicht ungesühnt. Aber er sagt: ich nehme die Strafe selbst auf mich. So mündet seine Gerechtigkeit in unermessliche Liebe, die uns frei macht von Unrecht und Schuld.

Christliche Theologie steht vor der Aufgabe, das Verständnis der Liebe Gottes im Kreuz immer wieder neu zu erklären und zu entfalten. Der vorliegende Text »Für uns gestorben« tut dies in vorbildlicher Weise und schlägt einen weiten Bogen. Er hilft den Reichtum christlicher Tradition im Blick auf den Kerngehalt evangelischen Glaubens zu entdecken. Biblische Besinnung, theologisches Nachdenken, Passionsfrömmigkeit im Wandel der Zeit, Deutungen der Kunstgeschichte und Rezeptionsspu-

ren in der Gegenwartskultur ermöglichen eine mehrdimensionale Betrachtungsweise. Vor allem aber wird die zu Recht kritisierte Deutungsfigur eines zornigen, seinen Sohn opfernden Gottes überwunden durch eine klare Interpretation der Sühnopfertheologie, die die Liebe und Vergebungsbereitschaft Gottes ins Zentrum stellt. Jede Kritik, die den Anspruch erhebt, auf der Höhe aktueller theologischer Deutungen zu stehen, muss sich mit diesem Verständnis auseinandersetzen, statt sich gegen Zerrbilder der anselmischen Satisfaktionslehre zu richten, die das Bild eines rachesüchtigen und gewalttätigen Gottes zeichnen.

Im vorliegenden Text kommt der reformatorischen Theologie und Frömmigkeit eine zentrale Bedeutung zu. Das soll mit Blick auf das bevorstehende Jubiläum »500 Jahre Reformation 2017« eigens hervorgehoben werden. Auf dem Weg zu diesem Datum erscheint mit »Für uns gestorben« ein weiterer Grundlagentext theologischer Orientierung und Besinnung. Dieses Buch ist nicht nur an Christinnen und Christen in der Evangelischen Kirche adressiert, sondern ist ein Gesprächsangebot an alle, die nach Bedeutung und Sinngehalt des christlichen Glaubens fragen, auch dann, wenn sie diesen nicht teilen oder ihm sogar ablehnend gegenüberstehen.

Der Text wurde im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland von der Kammer für Theologie der EKD unter dem Vorsitz von Prof. Dr. Dres. h.c. Christoph Marksches erarbeitet. Der Rat dankt der Kammer herzlich für ihre Arbeit.

»Für uns gestorben« erscheint in der Passionszeit – einer Zeit, in der Christinnen und Christen traditionell des Leidens und

Sterbens Jesu Christi gedenken. Das Kreuz ist das christliche Zeichen der Menschenfreundlichkeit Gottes und der Versöhnung der Welt. Das macht seine Aktualität aus und hat politische Sprengkraft. Es darf aus christlicher Sicht keinen Zweifel geben, dass jegliche Menschenfeindlichkeit – sei es im Namen wiedererwachender Nationalismen oder auch im Zuge wachsender Konflikte zwischen den Religionen – inakzeptabel und unvereinbar mit dem christlichen Glauben ist. Man muss dazu nur die Worte im Philipperbrief des Apostels Paulus lesen, die auf den berühmten Hymnus über die Selbstentäußerung Jesu Christi am Kreuz hinführen.

»Ist nun bei euch Ermahnung in Christus, ist Trost der Liebe, ist Gemeinschaft des Geistes, ist herzliche Liebe und Barmherzigkeit, so macht meine Freude dadurch vollkommen, dass ihr eines Sinnes seid, gleiche Liebe habt, einmütig und einträchtig seid. Seid so unter euch gesinnt, wie es auch der Gemeinschaft in Christus entspricht. Er, der in göttlicher Gestalt war ... erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz« (Phil 2,1-8)

In diesem Sinn wünscht der Rat der EKD dem Text eine intensive Aufnahme und weite Verbreitung.

Hannover, im März 2015



Landesbischof Dr. Heinrich Bedford-Strohm

*Vorsitzender des Rates der
Evangelischen Kirche in Deutschland*



Marc Chagall (1887–1985), Résurrection (Auferstehung), 1937–48

I. Zu diesem Text

In der klassischen Sprache der christlichen Tradition wird die Bedeutung von Leiden und Sterben Jesu Christi immer wieder so beschrieben, dass Christus »mit seinem teuren Blut für alle meine Sünden vollkommen bezahlt und mich aus aller Gewalt

des Teufels erlöst« hat (Heidelberger Katechismus, Frage 1). So glauben Christenmenschen seit vielen Jahrhunderten. Seit jeher gab es gegen diesen Glauben aber auch Widerstand. Heute wird er von vielen schroff formuliert: »Will man mir ernsthaft zumuten, an einen Gott zu glauben, der seinen eigenen Sohn tötet – und noch dazu für mich?« Gleichwohl finden sich selbst bei Menschen, die dem Christentum fernstehen, überraschende Bezüge auf das Leiden am Kreuz, beispielsweise bei dem Rapper Thomas D in dessen Song »Vergebung hier ist sie« aus dem Album »Kennzeichen D« von 2008: »Sieh diese Narben, sieh diese Tränen, / Sieh diese Arme, die sich nicht wehren ... / Hör diese Worte in Deinen Ohren / Für Dich gestorben, für Dich geboren / Für Dich gelitten, für Dich am Leben / Um Dich zu bitten, Dir zu vergeben / Vergebung hier ist sie.«

Jesus Christus ist den schmachvollen Tod eines Verbrechers am Kreuz gestorben. Das war und ist anstößig, eine Zumutung für den Glauben. Von Anfang an hat man gefragt, was das bedeutet. Von Anfang an war das Wort vom Kreuz für manche eine Torheit, für andere ein Ärgernis. Wie gehen wir heute damit um? Einige beharren darauf, dass die Botschaft auch heute noch in derjenigen Sprache weitergegeben werden muss, in der sie uns überliefert ist. Andere versuchen neue Deutungen. Manche verstummen.

Die Frage nach der Bedeutung der Passion Jesu Christi ist bis zum heutigen Tage nicht verstummt und sie wird auch in Zukunft nicht verstummen. Das ist gut. Denn diese Frage verhindert, dass sein Kreuz zu einer Selbstverständlichkeit wird,

zu einem bloßen Symbol andächtiger Erinnerung oder gar zu einem Schmuckstück, bei dessen Anblick wir die Schmerzensschreie des Gekreuzigten nicht mehr hören und die Liebe Gottes, die sich in besonderer Weise mit diesem Kreuz verbunden hat, übersehen. Wie kein anderes Zeichen macht das Kreuz Jesu Christi deutlich, dass die Liebe Gottes den Weg der tiefsten Erniedrigung geht, damit wir leben können. Erst mit dem »Wort vom Kreuz« (1Kor 1,18) kann man die Liebe Gottes in ihrer ganzen Tiefe verstehen.

Die Frage nach der Liebe Gottes und die Frage nach der Bedeutung des Kreuzes Jesu Christi bedingen sich. Die eine Frage lässt sich nicht ohne die andere klären. Was heißt es, dass Gott uns liebt? Und was heißt es, dass er sich in Jesus Christus für uns ans Kreuz schlagen ließ? Diese Fragen haben die Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland in den vergangenen Jahren intensiv beschäftigt und schließlich zu der vorliegenden Ausarbeitung geführt.

Die Ausarbeitung hat den Charakter einer Orientierungshilfe; sie ist ganz bewusst für breitere Kreise geschrieben worden. Ein theologisches Memorandum für Expertinnen und Experten möchte sie nicht sein. Wenn dieser Text bei den Passionsandachten und der Predigt für den Karfreitag, beim Bibelgespräch oder im Glaubenskurs, beim Nachdenken über die theologische Botschaft von Bachs Matthäus- und Johannespassion oder Mel Gibsons »The Passion of the Christ« zum Nach- und Weiterdenken anregt, hat er das geleistet, was seinen Autorinnen und Autoren bei seiner Entstehung vor Augen stand.

Von tragendem Gewicht für alles Verstehen des Kreuzesgeschehens sind die Aussagen des Neuen Testaments und ihre innerbiblischen Voraussetzungen (zweites Kapitel). Deshalb steht die Beschäftigung mit ihnen am Anfang. Die Betrachtung des Kreuzestodes Jesu im Horizont der biblischen Texte kann den Verdacht ausräumen, es sei auf Golgatha um die Vollstreckung eines göttlichen Strafbedürfnisses gegangen. Vielmehr wird deutlich, dass hinter allen Stationen des Wirkens und Leidens Jesu das leidenschaftliche Drängen Gottes auf Versöhnung des Menschen mit Gott, aber auch zwischen Mensch und Mensch steht. Nach Jahrzehnten engagierter Beschäftigung mit biblischen Texten, die in der Heiligen Schrift des Judentums und dem Alten Testament des Christentums gemeinsam enthalten sind, insbesondere im Rahmen des jüdisch-christlichen Dialoges, sollte es nicht verwundern, wenn im vorliegenden Text ausführlich der Hintergrund neutestamentlicher Vorstellungen im jüdischen Tempelkult sowie seiner theologischen Reflexion entfaltet wird; die Mitglieder der ersten christlichen Gemeinden besuchten, wie die Apostelgeschichte zeigt, diesen Tempel und lebten in seiner Vorstellungswelt. Wer die neutestamentlichen Reflexionen über Jesu Leiden und Sterben verstehen will, muss sich mit dieser Welt beschäftigen, auch wenn diese Beschäftigung Erkundungsgänge in heute recht fremde Welten zumutet.

Die beiden sich anschließenden Kapitel sind geschichtlich orientiert, aber gleichwohl keine historischen Abhandlungen. Immer wieder kommen unsere Fragen und Probleme zum Vorschein. Das dritte Kapitel bietet Einblicke in wichtige Weichenstellungen der Kreuzestheologie in der Geschichte

des christlichen Denkens. Das geschieht zunächst aus der Perspektive der reformatorischen Theologie, sowohl der Theologie Martin Luthers mit ihren zentralen kreuzestheologischen Einsichten als auch der reformierten Einsichten, die vor allem am Heidelberger Katechismus, der am weitesten verbreiteten reformierten Bekenntnisschrift, entfaltet werden. Auch die mittelalterlichen Voraussetzungen der reformatorischen Theologie werden ausführlich entfaltet, ohne die der reformatorische Neuansatz weder in seiner Neuheit noch in seiner Traditionskonformität richtig verstanden werden kann. Sodann richtet sich die Aufmerksamkeit auf die neuzeitlichen Deutungen des Kreuzestodes Jesu. Mit Immanuel Kant und Friedrich Schleiermacher rücken zwei Denker in den Blick, die sich kompromisslos den modernen Verstehensschwierigkeiten stellen und unter diesen Bedingungen das Motiv der Stellvertretung neu zu würdigen versuchen. Die Dogmatik des 20. Jahrhunderts von Karl Barth bis zu Eberhard Jüngel wird durch eine neue, vertiefte Aufmerksamkeit für den theologischen Gehalt von Bibel und reformatorischer Theologie in Anspruch genommen, indem sie das Kreuz als Inbegriff von Gnade und Gericht und als Ort der tödlichen Gottverlassenheit thematisiert, in die hinein Gott selbst geht.

Das vierte Kapitel geht den Deutungen des Kreuzes in der jüngeren und jüngsten Geschichte der evangelischen Frömmigkeit nach. Dabei werden neben bewegenden Zeugnissen des Vertrauens auf den Gekreuzigten ebenso die Schwierigkeiten und Missverständnisse sichtbar, die sein Tod am Kreuz ausgelöst hat und auslöst. Auch dieses Kapitel ist umfangreich ausgefallen, weil die Frage nach dem Sinn von Christi Leiden

und Tod für die allermeisten Menschen nicht von den gottesdienstlichen und sonstigen Frömmigkeits-Kontexten abgelöst werden kann, in denen sie thematisiert wird. Kreuzestheologie Martin Luthers begegnet nun einmal den allermeisten Menschen gegenwärtig in Gestalt der Passionen Bachs und nicht bei der Lektüre von Texten einer Luther-Ausgabe. In der evangelischen Passionsfrömmigkeit ist aber besonders viel Traditionsgut aufbewahrt, das erklärt werden will, wenn nicht fern von der Lebenswelt der Menschen über Christi Leiden und Tod gesprochen werden soll.

Der heutigen Situation gilt das fünfte Kapitel. Hier zeigen sich Ambivalenzen und Widersprüche. Einerseits haben sich die Verlegenheiten gegenüber dem Kreuz Christi zugespitzt. Andererseits fasziniert die Betrachtung seines Leidens und übt eine erstaunliche Anziehungskraft aus, der sich viele nur schwer entziehen können. Kann man gar von einer Wiederentdeckung des Kreuzes sprechen?

Unmittelbar als Impulsgeber für das eigene Nachdenken und für das Gespräch können die Fragen gelten, die im abschließenden sechsten Kapitel gestellt und beantwortet werden. Es handelt sich um Fragen, die den Mitgliedern der Theologischen Kammer in verschiedensten Situationen teilweise schon gestellt wurden, aber auch um solche Fragen, von denen man sich wünschen würde, dass sie gelegentlich gestellt werden. Die einzelnen Antworten orientieren sich am kreuzestheologischen Gehalt des Christusbekenntnisses der Kirche und entfalten, präzisieren und pointieren ihn in der Perspektive der konkret gestellten Frage. Man kann sich allerdings mit den

Fragen auch beschäftigen, ohne gleich die dazugehörigen Antworten zu lesen. Man kann im Rahmen einer Lektüre dieses Textes oder seiner Besprechung auch eigene Antworten zu geben versuchen und dann die so entwickelten Antworten mit denen des vorliegenden Textes vergleichen. Wenn dann noch der Fall einträte, dass eine so entstandene Antwort die Erklärungskraft der ihr entsprechenden Antwort im Text überträfe, wäre das für die Weiterarbeit am Thema ein Glücksfall.

Auf den ersten Blick ist es ein Wagnis, den inhaltlichen Kern der Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Christi Leiden und Sterben in einem Katalog von Fragen und Antworten zu geben. Aber zum einen hat schon die theologische Tradition gewusst, dass die Form von knappen Fragen und Antworten besonders geeignet ist, schwierige Sachverhalte auf den Punkt zu bringen. Zum anderen aber finden sich auch in den Abschnitten, die den biblischen, theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Befund darstellen, nach wie vor gültige und überzeugende Antworten auf die grundlegenden Fragen, denen sich dieser Text widmet.

II. »Für uns gestorben« – Der Kreuzestod Jesu im Licht der biblischen Texte

1. »Für uns gestorben« – Voraussetzungen

Man versteht die klassischen Antworten auf die Frage nach dem Sinn von Leiden und Sterben Jesu Christi, wie sie bis auf den heutigen Tag biblische Texte, theologische Tradition, kirchliche Verkündigung und evangelische Frömmigkeit prägen, nicht ohne einen sehr gründlichen Blick in die biblischen Texte, insbesondere in die Voraussetzungen neutestamentlicher Reflexion über das Geschehen, wie sie sich in der dem Judentum wie Christentum gemeinsamen Heiligen Schrift des Alten Testamentes finden. Vor allem die Voraussetzungen der Deutung der Passion Jesu durch den Opferkult im Jerusalemer Tempel sind heute den meisten Angehörigen beider Religionen tief fremd geworden, aber ohne diese Voraussetzungen lässt sich die kanonische Deutung der Ereignisse nicht verstehen und ein christlicher Glaube mit Bezug auf die *ganze* Bibel nicht leben.

1.1 Die Kreuzigung Jesu als vorgegebene Tatsache

Jeder Ansatzpunkt des Nachdenkens über den Sinn von Christi Leiden und Sterben war und ist seine Kreuzigung. Es lässt sich historisch kaum bestreiten, dass Jesus von Nazareth um

das Jahr 30 n. Chr. durch die Hand der Römer vor den Toren der Stadt Jerusalem gekreuzigt wurde. Zu eindeutig sind die Belege, zu vielfältig die Zeugnisse. Streiten mag man über die näheren Umstände seiner Hinrichtung und den Anteil der jüdischen und der römischen Autoritäten an seiner Verurteilung. Aber dass Jesus ans Kreuz geschlagen und gewaltsam getötet wurde, kann als historisches Faktum gelten.

Schwieriger wird es, wenn man dieses historische Ereignis nach seinem Sinn befragt – nach dem »Warum?«. Denn der »Sinn« einer Sache erschließt sich nur im Zusammenhang; und weshalb ein leidvolles und schockierendes Ereignis möglicherweise nicht sinnlos, sondern sinnvoll war, offenbart sich erst vom Ende her.

So kann es nicht überraschen, dass nicht einmal die Frauen und Männer, die Jesus von Galiläa an begleitet hatten, das Kreuzesgeschehen von sich aus begreifen konnten. Die einen erlitten das Sterben Jesu in Verzweiflung, die anderen flohen schockiert. Sinnstiftend und erhellend waren für sie nach allen neutestamentlichen Zeugnissen erst die Ereignisse seit dem Ostermorgen. Durch diese wurde nicht nur das Grab Jesu geöffnet, sondern zugleich auch Augen und Einsicht der Menschen, die fortan als Zeugen seiner Auferstehung den Gekreuzigten verkündigten. Erst im Licht der Auferweckung Jesu erhellte sich das Dunkel seines grausamen Sterbens.



*Sogenanntes Spottkruzifix vom Palatin in Rom
(vermutlich 3. Jahrhundert; »Alexamenos verehrt Gott«)*

1.2 Es gibt zwei Wege, über den Kreuzestod nachzudenken

Seitdem gibt es beim Verständnis des Kreuzestodes Jesu zwei Möglichkeiten: Entweder man fragt nach dem Sterben Jesu,

ohne auf die Realität seiner Auferstehung zu schauen, oder man versucht, das Zeugnis der frühen Christen über den Kreuzestod unter der Voraussetzung ihres Bekenntnisses zur Auferstehung nachzuvollziehen. Anders formuliert: Entweder nähert man sich der Kreuzigung Jesu von Nazareth allein auf der Basis der historisch plausibilisierbaren Fakten und unter Ausschluss der frühchristlichen Glaubenserfahrungen, oder man untersucht – ebenfalls mit den Mitteln der historischen Forschung und Quellenanalyse – die ältesten Zeugnisse vom Kreuzesgeschehen in ihrem Gesamtzusammenhang und aufgrund ihrer eigenen Erkenntnisvoraussetzungen. Beide Wege kann man gehen, man muss sie nur klar unterscheiden.

»Musste Jesus sterben, um den himmlischen Vater mit der Welt zu versöhnen? Hat Gott ein Menschenopfer gefordert? Wollte er Blut sehen, um von seiner Feindschaft gegen die Sünde ablassen zu können? Sollte man das frühchristliche Sühneverständnis und Opferdenken heute nicht endgültig aufgeben?« Die meisten Verständnisprobleme unserer heutigen Debatte über das Kreuzesgeschehen rühren von der Vermischung der beiden Wege her. Christus ist »für uns gestorben«; so wird es in Röm 5,6.8; 2Kor 5,14 und 1Thess 5,10 ausdrücklich formuliert. Dass er *für uns* gestorben ist, lässt sich nur dann erkennen und nachvollziehen, wenn man sich – zumindest gedanklich – auch auf den Erkenntnisgewinn einlässt, den die ersten Christengemeinden aus seiner Auferweckung durch Gott gewonnen haben. Umgekehrt erübrigen sich viele Anfragen an die neutestamentliche Deutung des Kreuzesgeschehens von selbst, wenn man lediglich von der historischen Hinrichtung Jesu von Nazareth als eines Menschen »wie du

und ich« ausgehen will. Auch dann ist sein konsequentes Leben bis hin zur Bereitschaft seines Lebenseinsatzes für Gott und die Menschen beeindruckend; sein Kreuz kann aber nicht mehr in gleicher Weise als »heilvoll«, »versöhnend« und universal bedeutsam verstanden werden, wie es die ersten Christen bezeugten. Auch wenn man die Auferweckung Jesu durch Gott ausklammert, muss man die wegweisenden Lehren und das vorbildliche Leben des Nazareners keineswegs als gescheitert ansehen; man bekommt aber nicht mehr die Hoffnungsperspektive und heilvolle Wirkung in den Blick, die das Christusgeschehen für die Auferstehungszeugen hatte.

Im Folgenden wird konsequent der zweite Weg beschritten, also von den Aussagen der neutestamentlichen Zeugen ausgegangen. Was sind dann aber die Grundlagen einer Kreuzestheologie, wie sie sich bereits in den ältesten frühchristlichen Schriften, Mitte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, entfaltet findet?

2. »Für uns gestorben« – Neutestamentliche Grundlagen

2.1 Menschen haben Jesus getötet

»Menschen haben Jesus getötet – Gott aber hat ihn auferweckt!« Mit dieser Kontrastaussage halten die ersten Christen ihre Grundeinsicht fest (s. Apg 3,15; 4,10; 5,30). Gott hat Jesus in Wahrheit weder verworfen noch im Stich gelassen –

das taten Menschen. Er hat sich mit seiner Auferweckung des gekreuzigten Jesus vielmehr zu ihm gestellt und ihm Recht gegeben. Der Anspruch des Redens und Wirkens Jesu, seine Zuwendung zu den Sündern und seine herausfordernde Verkündigung der Gottesnähe werden durch die Auferstehung des Gekreuzigten überwältigend bestätigt. Damit erscheint das Kreuz nicht länger als das Scheitern, sondern als die Vollendung des Lebens und Weges Jesu. Als »Gotteslästerer« (Mk 2,7; 14,62; Joh 19,7) erweisen sich die Menschen, die ihn verfolgt und gekreuzigt haben, nicht etwa Jesus, der Gott seinen Vater nannte. »Ihr aber habt den Heiligen und Gerechten verleugnet ... den Fürsten des Lebens habt ihr getötet. Den hat Gott auferweckt von den Toten« (Apg 3,14f.). Indem die »Herrscher dieser Welt« Jesus trotz seiner offensichtlichen Unschuld (Lk 23,4.14.22; 23,47f.) und offenkundigen Gerechtigkeit (2Kor 5,21; 1Petr 3,18; 1Joh 2,1) ans Kreuz geschlagen und getötet haben, haben sie ihre eigene Ungerechtigkeit und ihr Unverständnis offenbart. Damit hat sich das Kreuz Jesu – zunächst und ganz unbestreitbar – als die Entlarvung weltlicher Herrschaft und als Demaskierung »menschlicher Weisheit« erwiesen – denn hätten sie die Weisheit Gottes erkannt, »so hätten sie den ›Herrn der Herrlichkeit‹ nicht gekreuzigt« (1Kor 2,8).

2.2 »Gott war in Christus«

Mit der Auferstehungserkenntnis waren zugleich ein vertieftes Erkennen der Person Jesus Christus und ein neues Verständnis von Gott verbunden: »Denn Gott war in Christus und ver-

söhnte die Welt mit sich selber ...« (2Kor 5,19). Was eigentlich schon an dem Wirken und den Worten Jesu erkennbar gewesen wäre, wurde jetzt für die Auferstehungszeugen endgültig offenbar: Christus gehört in einzigartiger und unvergleichlicher Weise zu Gott selbst und zu uns. Diese Einmaligkeit und einzigartige Zugehörigkeit zu Gott selbst kommt darin zum Ausdruck, dass sie ihn als den »einzigartigen Sohn Gottes« und als »Herrn« erkennen und bekennen!

2.3 Wer versöhnt?

Alles, was im Neuen Testament zur umfassenden Versöhnung der ganzen Welt durch das Kreuzesgeschehen entfaltet wird, setzt diese Einmaligkeit Jesu Christi voraus. Nicht ein beliebiges *Kreuz an sich* hätte diese Heilsbedeutung – es gab bei den Römern Tausende davon! Auch nicht das Kreuz eines *normalen Menschen* Jesus von Nazareth könnte eine so weitreichende Bedeutung haben. Denn wie könnten das Wirken und Geschick eines einzelnen Menschen eine so umfassende Auswirkung auf die gesamte Menschheit gewinnen? Nur wenn man voraussetzt, dass *Gott selbst* im Kreuzesgeschehen gegenwärtig war und das Leid trug, lassen sich solch umfassende und universale Konsequenzen überhaupt nachvollziehen. Erkennt man aber mit den ersten Christen in dem Gekreuzigten Gottes eigenen Mensch gewordenen Sohn – und damit Gottes leibhaftige und persönliche Gegenwart –, dann fallen bereits entscheidende Bedenken gegen eine »Sühnetheologie«: Die neutestamentliche Kreuzestheologie setzt kein von Gott gefordertes »Menschenopfer« voraus – das war schon im Al-

ten Testament grundsätzlich verboten (s. 3Mose 18,21; 20,2; 5Mose 18,10; vgl. 2Kön 16,3; 21,6; Jer 3,24; 7,31)! Sie erweist vielmehr die Sinn- und Nutzlosigkeit aller menschlichen Opfer. In Christus bewirkt nicht ein *Mensch* die Versöhnung Gottes, sondern *Gott* die Versöhnung des Menschen – dies ist die Grundüberzeugung paulinischer Theologie!

2.4 *Wer wird versöhnt?*

Wie die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu das Geheimnis seiner Person erhellt, so offenbart die Tatsache seiner Auferweckung durch Gott das Wesen seines himmlischen Vaters. Handelnder und Urheber der Sendung Jesu und des Versöhnungsgeschehens in Kreuz und Auferstehung ist *Gott selbst*, der Vater, in seinem Sohn: »Denn *Gott war in Christus* und versöhnte die Welt mit sich selber ...« (2Kor 5,19). Weder wird hier vorausgesetzt, dass (a) Christus *den Vater* durch sein Opfer versöhnen musste, noch wird gesagt, dass (b) *sich Gott selbst* in Christus mit der Welt versöhnt hat, sondern allein, dass (c) *Gott* in Gestalt seines Sohnes die ihm gegenüber feindlich eingestellte *Welt* mit sich und untereinander versöhnt hat. Die Welt war Feind Gottes, während Gott nach dem einmütigen Zeugnis des Neuen Testaments die Welt bereits liebte. Nicht Gott galt es durch das Versöhnungsgeschehen umzustimmen, sondern es galt, die Menschen neu und definitiv für Gott zu gewinnen. Christus musste nicht wegen Gott sterben, sondern infolge der menschlichen Sünde als der lebensgefährdenden Beziehungsstörung gegenüber Gott und den Menschen. Was den Tod brachte, war und ist die Trennung von Gott – als dem

Leben und der Liebe –, die Trennung von der Beziehung, die das Leben begründet.

So wird als das eigentliche Geheimnis des Kreuzes erkannt, dass Gott selbst die Konsequenzen dieser menschlichen Entfremdung auf sich genommen hat. Damit wird ausdrücklich vorausgesetzt, dass Christus nicht etwa sterben musste, *damit* Gott, der Vater, die Menschen lieben kann, sondern *weil* Gott – der Vater und der Sohn – die Welt trotz ihrer Gottesferne bereits liebte und dies nun im Weg Jesu Christi ans Kreuz unter ganzem Einsatz seiner selbst auf einzigartige Weise besiegelte: »Denn Christus ist schon zu der Zeit, als wir noch schwach waren, für uns Gottlose gestorben ... Gott aber erweist seine Liebe zu uns darin, dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren.« (Röm 5,6.8).

2.5 Das Kreuzesgeschehen als Erkenntnis- und Realgrund der Liebe Gottes

Es geht also bei dem neutestamentlichen Verständnis des Kreuzestodes Jesu gerade nicht um die verbreitete Vorstellung, dass Menschen ein Opfer bringen, damit die abweisende Gottheit besänftigt und umgestimmt wird. Es geht gerade nicht um das »Ich gebe, damit du gibst« (*do ut des*) vieler ritueller Handlungen und kultischer Opfer. Im Gegenteil! Die Lebenshingabe Jesu bis ans Kreuz wird als Ausdruck der voraussetzungslosen und vorausgehenden Liebe *Gottes* zu den Menschen erkannt und bekannt (Joh 3,16; Röm 5,8; 8,31f.; Eph 2,4ff.; 1Joh 4,9f.). Das Kreuz Jesu ist Real- und Erkennt-

nisgrund der Liebe und Zuwendung Gottes – sowohl der Liebe des *Vaters* wie der des *Sohnes* (Joh 15,12f.; Gal 2,20, Eph 5,2.25; 1Joh 3,16; Offb 1,5). Christus gab sich selbst, *weil* Gott die Welt so sehr liebte, nicht *damit* er sie erst als Folge des Kreuzesgeschehens liebte. Das schließt ein, dass ohne das Kreuzesgeschehen Gottes Liebe nicht zu denken und zu erfassen ist. Die Liebe Gottes zu den Menschen wird als die entscheidende Grundlage der Lebenshingabe seines Sohnes verstanden und nicht als Folge und Ergebnis des Sterbens Jesu: »Denn so hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einzigen Sohn gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren geht, sondern ewiges Leben hat« (Joh 3,16). Dabei gilt es festzuhalten, dass in der Lebenshingabe des Sohnes sich wechselseitig die Liebe zwischen Vater und Sohn in unüberbietbarer Weise verwirklicht hat. Hier wird das Christusgeschehen insgesamt als Erkenntnis- und Realgrund der bereits vorausgehenden Liebe Gottes verstanden und ebenso als Grundlage und Realgrund des daraus folgenden Lebens und Heils. Es handelt sich in diesem Fall um eine nicht mit Bedingungen verbundene Zuwendung und unbedingte Annahme. Für die ersten Christengemeinden wie für Fernstehende und Kirchnahe heute ist dieser Aspekt der Kreuzestheologie von ganz elementarer und unmittelbar nachvollziehbarer Bedeutung. Es liegt eine unglaubliche Wertschätzung und Bedeutsamkeit in der Erkenntnis, dass sich jemand nicht nur mit etwas oder viel, sondern mit seinem eigenen Leben für uns einsetzt. Dass uns diese Liebe und Zuwendung nicht erst aufgrund unseres Wohlverhaltens geschenkt wird, sondern so, wie wir wirklich sind, erweist diese Liebe und Hingabe als voraussetzungslos und bedingungslos. Wir mögen vielleicht die aus der Tradi-

tion überkommene Sühnethologie noch nicht in allen Einzelheiten erklären können. Wenn wir aber verstehen, dass das Leben und Sterben Jesu für Gottes unbedingte Treue und vergebungsbereite Liebe zu uns stehen, haben wir das Herzstück des Kreuzesgeschehens bereits erkannt.

2.6 So haben wir doch nur einen Gott

Viele Verständnisprobleme entstehen heute dadurch, dass die frühchristliche Rede von Gott als »Vater« und »Sohn« als die vermenschlichende Vorstellung von »zwei Göttern« missgedeutet wird und zu sehr in der Analogie einer menschlichen Vater-Sohn-Beziehung gedacht wird. In diesem Zusammenhang sind Übertragungen menschlicher Merkmale auf Gott (sogenannter Anthropomorphismus) so irreführend wie auch das Missverständnis von Vater und Sohn als zweier gesonderter Gottheiten (sogenannter Ditheismus). Dabei muss man jeweils einräumen, dass die Dreifaltigkeit des einen Gottes in der Tat – damals wie heute – nur schwer zu fassen ist, ohne dass entweder die *Wesenseinheit* oder die *jeweilige Personalität* von Vater, Sohn und Heiligem Geist vernachlässigt wird. Wie es spätere Bekenntnisse ausführlich beschreiben, setzen die frühen Christen aber als geborene Juden selbstverständlich das »Eins-sein« des Gottes voraus, der sich als »Vater« und als »Sohn« offenbart. Es war nach dem Neuen Testament Gott selbst, der auf die Welt kam und am Kreuz in Gestalt seines Sohnes die Konsequenz der menschlichen Schuld trug. Dabei wird das Bekenntnis zu dem einen Gott, der als Vater und als Sohn erkannt wird, nicht etwa erst in späterer Zeit

vorausgesetzt, sondern bereits in den frühesten uns erhaltenen christlichen Quellen aus den fünfziger Jahren des ersten Jahrhunderts – nämlich in Glaubensformeln und Bekenntnisformulierungen der Paulusbriefe (z.B. Röm 8,3; Gal 4,4; 1Kor 8,6; 2Kor 8,9; Phil 2,6f.). In Aufnahme des alttestamentlich-jüdischen Bekenntnisses zu dem »*einen* Gott und Herrn« – des Schema Jisrael aus Dtn 6,4ff. – kann Paulus bereits in 1Kor 8,6 im Hinblick auf Gott, den Vater, und auf Jesus Christus, seinen Sohn, entfalten: »So haben wir doch nur *einen* Gott, den Vater, von dem alle Dinge sind und wir zu ihm; und *einen* Herrn, Jesus Christus, durch den alle Dinge sind und wir durch ihn.« Dieser *eine* Gott und Herr hat die Überwindung der menschlichen Beziehungsstörung nun gerade nicht auf andere abgeschoben, sondern in Gestalt des Sohnes selbst auf sich genommen.

2.7 Ablösung der kultischen und gesellschaftlichen Opfer

Damit ergibt sich aber eine – gerade auch für Kritikerinnen wie Kritiker einer neutestamentlichen Sühnetheologie – entscheidende Einsicht: Die Lebenshingabe des Sohnes Gottes wird als endgültige Ablösung, Überbietung und Erübrigung aller kultischen Opfer und zwischenmenschlichen Konfliktlösungen nach dem Muster des »Sündenbocks« oder »menschlichen Opfers« verstanden. Die Kreuzestheologie ist nicht ein Rückfall in archaische Kult- und Opfervorstellungen, sondern deren wirksame und endgültige Überwindung. Dies gilt *einerseits* in kultischer Hinsicht: Das Abendmahl wird gerade nicht als Wiederholung des Sühnetodes Jesu und neue Opfer-

handlung verstanden, sondern als Gedenken und Teilhabe an dem »ein für alle Mal« geschehenen Handeln Gottes in Christus (1Kor 11,23-26). Denn dem neutestamentlichen Zeugnis liegt alles an der Einmaligkeit und Endgültigkeit des »ein für alle Mal« geschehenen Sterbens Christi (s. Röm 6,10; 1Petr 3,18; Hebr 9,12.26.28; 10,10.12). Im Brief an die Hebräer findet sich nicht nur die ausführlichste Entfaltung der Lebenshingabe Jesu als eines universalen Heilsgeschehens, sondern zugleich auch die radikalste neutestamentliche Kritik an jedwedem irdischen kultischen Opfer (Hebr 8-10). Dass das Kreuz Jesu Christi als das Ende aller menschlichen Opferrituale und Opfermechanismen anzusehen ist, gilt dann *andererseits* aber auch für das zwischenmenschliche Verhalten: Wer sich am Gekreuzigten orientiert, der muss andere nicht mehr zum »Sündenbock« machen. Wer sich von Christus her versteht, kann Konflikte nicht mehr durch »Verdrängung«, »Abwehr« und »Übertragung« von Schuld auf andere lösen wollen. Denn der andere wird als jemand erkannt und anerkannt, für den Jesus bereit war, sein Leben einzusetzen – »der Bruder (und die Schwester), um dessentwillen (und derentwillen) doch Christus gestorben ist« (1Kor 8,11; vgl. Röm 14,15). Viele zentrale Überlieferungen zum Sterben Jesu sind uns literarisch in Zusammenhang erhalten, in denen es gerade um die verbindliche Orientierung des ethischen Verhaltens an dem friedensstiftenden und versöhnungsbereiten Weg Jesu geht, der dem anderen dient und zugewandt ist, ihn nicht ausgrenzt und unterwirft (Mk 10,45; Röm 15,1ff.; 2Kor 8,9; Phil 2,5ff.).

3. »Für uns gestorben« – Entfaltungen

3.1 *Unbegreifliches auf den Begriff bringen, Unbekanntes bekennen*

Was historisch nach Jesu Kreuz und Auferstehung innerhalb von wenigen Jahren folgte, war die gedankliche Durchdringung und begriffliche Entfaltung des Kreuzesgeschehens mithilfe von vielfältigen Traditionen und Motiven – speziell aus dem alttestamentlich-jüdischen Umfeld. Womit sollte man Unvergleichliches vergleichen und wie sollte man Unbegreifliches auf den Begriff bringen? Keine der bestehenden Überlieferungen reichte für sich genommen und allein aus, um das Einmalige und Neue umfassend zur Geltung zu bringen. Aber mithilfe vielfacher Motive und verschiedenartiger vorgegebener Begriffe und Vorstellungen gewann das Wort vom Kreuz in kürzester Zeit seine Sprachgestalt. Schon die neutestamentlichen Schriften setzen dabei fest geprägte Formulierungen und Bekenntnisse in den frühen christlichen Gemeinden von Jerusalem über Antiochien bis hin nach Griechenland und Rom voraus, die sich bereits in den ersten zwanzig Jahren nach dem Christusgeschehen ausgebreitet haben müssen.

So zitieren schon die ältesten frühchristlichen Schriften gottesdienstlich gebrauchte Bekenntnisse zu dem Kreuzestod Jesu Christi, »der dahingegeben wurde um unserer Übertretungen willen und auferweckt wurde um unserer Rechtfertigung willen« (Röm 4,25), »der sich selbst für unsre Sünden dahinge-

geben hat, dass er uns errette von dieser gegenwärtigen, bösen Welt« (Gal 1,4). Unübertroffen ist dabei das vorpaulinische, bereits viergliedrig ausgeführte Bekenntnis von 1Kor 15,3-5, in dem Jesu Sterben »für unsere Sünden« und sein Begraben werden, seine Auferstehung am dritten Tage und sein Erscheinen vor den Zeugen als der Schrift entsprechend und verbindlich überliefert bezeugt wird: »Dass Christus gestorben ist für unsre Sünden nach der Schrift ...« (1Kor 15,3).

3.2 Befreiungserfahrungen

Vielfältig wird das Kreuzesgeschehen als Befreiungs- und Erlösungserfahrung beschrieben: als »Freikauf« und »Befreiung« aus der Sklaverei (1Kor 6,20; 7,23) oder als Jesu stellvertretendes Eintreten in die Sklaverei zugunsten der Erlösten: »Christus aber hat uns erlöst von dem Fluch des Gesetzes, da er zum Fluch wurde für uns« (Gal 3,13; vgl. 4,4f.). Dabei kann die »Rechtskraft«, die Gültigkeit und Verbindlichkeit der Befreiung sogar mit Begriffen der Geschäftssprache veranschaulicht werden: »Ihr seid teuer / gegen Barzahlung / rechtskräftig erkauft ...« (1Kor 6,20). Die Gläubigen erkennen im Kreuz ihre »Erlösung« zudem in Analogie und Überbietung der Erlösung Israels aus der Sklaverei Ägyptens und aus dem babylonischen Exil: »wir werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade durch die *Erlösung*, die durch Christus Jesus geschehen ist« (Röm 3,24; vgl. Eph 1,7; Kol 1,14; Hebr 9,15).

Die Freude darüber, dass Christus als der Sohn Gottes wurde, was die Menschen sind, damit diese teilhaben können an

dem, was er ist, kommen eindrücklich in Beschreibungen des »süßen Tauschs« und »seligen Wechsels« zum Ausdruck, wie die Menschwerdung und die Lebenshingabe Jesu zugunsten der Menschen seit dem Diognetbrief 9,5 (2. o. 3. Jh. n. Chr.) genannt werden kann. »Denn ihr kennet die Gnade unsres Herrn Jesus Christus, dass er, obwohl er reich war, arm wurde um euretwillen, damit ihr durch seine Armut reich würdet« (2Kor 8,9). »Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen, damit wir die Sohnschaft erlangen« (Gal 4,4f.; vgl. 3,13). »Den, der Sünde nicht kannte, hat er für uns zur Sünde gemacht, damit wir Gottes Gerechtigkeit würden in ihm« (2Kor 5,21).



Christus als guter Hirte, Diokletian-Thermen, Rom (4. Jahrhundert)

3.3 »Siehe, das ist Gottes Lamm«

Ob Jesus selbst die Passanacht noch mit seinen Jüngern gefeiert hat und dann gefangenommen und gekreuzigt wurde oder ob er gleichzeitig mit den Passalämmern starb, wird in den Evangelien unterschiedlich überliefert. Nach dem Markusevangelium (Mk 14,12ff.) und den anderen synoptischen Evangelien (vgl. Lk 22,15) hält Jesus mit seinen Jüngern in der Nacht vom 14. auf den 15. Nisan noch gemeinsam das Passamahl und wird am darauffolgenden Tag, dem 15. Nisan, gekreuzigt. Nach der Darstellung des Johannesevangeliums stirbt Jesus hingegen am Rüsttag zum Passa in der Stunde, in der die Passalämmer geschlachtet werden (am 14. Nisan »gegen Abend«; vgl. 2Mose 12,6; 4Mose 9,2f.). Dabei ist die Verbindung des Kreuzesgeschehens mit der Erlösungserfahrung der Passanacht so naheliegend wie früh bezeugt: »Denn auch wir haben ein Passalamm, das ist Christus, der geopfert ist« (1Kor 5,7). Wie einst Israel in Ägypten durch Gottes Bewahrung errettet wurde, so wissen sich die frühen Christen durch die selbstlose Lebenshingabe Christi von dem drohenden Tod befreit und zum Leben erlöst. Das vierte Evangelium ist dann voll von Hinweisen auf die Erlösungserfahrung auf dem Hintergrund der Passatradition – angefangen schon bei dem Zeugnis Johannes des Täufers: »Siehe, das ist Gottes Lamm, das die Sünde der Welt wegnimmt!« (Joh 1,29; vgl. 1,36; 2,13; 6,4; 11,55; 12,1; 18,28; 19,14.33-36). Die Bezeichnung des Gekreuzigten als »Lamm« – mit vielfachen möglichen Rückbezügen auf die alttestamentliche Überlieferung – findet sich häufig im Neuen Testament (z.B. Apg 8,32; 1Petr 1,19; Offb 5,6-14; 21,22f.).

3.4 Der Lebenseinsatz für die Seinen

Eine besondere Vielfalt von Perspektiven des Kreuzestodes Jesu findet sich im Johannesevangelium: So kann die Lebenshingabe Jesu im Gleichnis vom sterbenden und gerade darin Frucht bringenden Weizenkorn verdeutlicht werden (Joh 12,24) oder mit dem Lebenseinsatz des guten Hirten für seine Schafe: »Ich bin der gute Hirte. Der gute Hirte gibt sein Leben für die Schafe« (Joh 10,11; s. 10,15.17.18; vgl. Hebr 13,20). Besonders herausgestellt wird dabei der Aspekt der Hingabebereitschaft Jesu zugunsten der Seinen als des äußersten Liebeserweises: »Niemand hat größere Liebe als die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde« (Joh 15,13). An seinem Leben und Sterben »für« die Menschen und den Menschen »zugute« (Joh 6,51; 10,11-15; 15,13) wird sowohl die leidenschaftliche Zuwendung und Hingabe Jesu erkennbar (Joh 13,1.34; 15,9.12; 1Joh 3,16) wie auch die Liebe seines Vaters, der ihn gesandt hat (Joh 3,16; 17,23; 1Joh 4,9f.): »Wie er die Seinen geliebt hatte, die in der Welt waren, so liebte er sie bis ans Ende« (Joh 13,1).

3.5 »Von wem redet der Prophet?«

Das zunächst unverständlich erscheinende Leiden Jesu als eines Gerechten und im Namen Gottes Sprechenden konnte im Licht des Schicksals der Propheten, die nach dem Zeugnis der jüdischen wie christlichen Bibel zu Israel gesandt waren, leichter nachvollzogen werden: »Denn es geht nicht an, dass ein Prophet umkomme außerhalb von Jerusalem« (Lk

13,33f.; vgl. Lk 7,16.39; 24,19). Die Aufnahme der Tradition der Propheten oder des »leidenden Gerechten« dient hier nicht etwa der Reduktion des christologischen Bekenntnisses auf eine nur menschliche Gestalt. Vielmehr half die Vergegenwärtigung des Wirkens und Schicksals der Propheten, die Zusammenhänge gründlicher zu verstehen und das in jeder Hinsicht unerwartete Geschehen nachvollziehen zu können.

Dieser besseren Verstehbarkeit des zunächst Schockierenden dienen – für die mit der Heiligen Schrift vertrauten frühchristlichen Gemeinden – auch die zahlreichen Hinweise auf die Schriftgemäßheit und die Vorankündigung des Geschehens durch Gottes Verheißungen (Röm 1,2; 3,21; 1Kor 15,3f.). Damit wird für die Verunsicherten festgehalten, dass die verstörenden Ereignisse der Tötung Jesu Christi nicht Ausdruck des Wahnsinns und des Chaos sind, sondern dass die menschliche Ablehnung und Feindschaft vorausgesehen und angekündigt worden sind – das bedeutet, dass Gott somit Herr des Geschehens bleibt: »Christus ist gestorben für unsere Sünden *nach der Schrift*« (1Kor 15,3). So berichtet auch Lukas davon, dass der Auferstandene selbst seine zunächst unverständigen Jünger auf dem österlichen Weg nach Emmaus eingehend über die Notwendigkeit seines Leidensweges auf der Grundlage des Schriftzeugnisses orientierte: »O ihr Toren, zu trägen Herzens, all dem zu glauben, was *die Propheten* geredet haben! ... Und er fing an bei Mose und allen Propheten und legte ihnen aus, was in der ganzen Schrift von ihm gesagt war« (Lk 24,25-27; vgl. 24,32.44-45).

Als besonders erhellend erwies sich dabei die Wahrnehmung des unschuldigen und zunächst verkannten Leidens Jesu im Licht des vierten der »Gottesknechtslieder« im Buch des Propheten Jesaja (Jes 52,13-53,12), die nicht nur für Lukas in seiner Darstellung der Belehrung des äthiopischen Kämmerers durch Philippus (Apg 8,26-39), sondern auch für die frühen Bekenntnisformeln (Röm 4,25; 1Kor 15,3-5) und die Evangelien als alttestamentliche Kerntexte dienten (s. Mt 8,16f.; 12,17-21; Mk 1,11; 9,31; 10,45; 14,22-24 parr.; Apg 8,26-39; vgl. Hebr 9,28; 1Petr 2,21-25; 3,18). Der an unserer Stelle Verworfene erweist sich schon hier als der in Wahrheit von Gott Angenommene und Bestätigte: »Fürwahr, er trug unsre Krankheit und lud auf sich unsre Schmerzen. Wir aber hielten ihn für den, der geplagt und von Gott geschlagen und gemartert wäre. Aber er ist um unsrer Missetat willen verwundet und um unsrer Sünde willen zerschlagen« (Jes 53,4.5).

3.6 Sinn statt Sinnlosigkeit, Weisheit statt Torheit

Wer Menschen in einer Krise des Leidens, des Verlustes oder der Vergänglichkeit begleitet hat, weiß, dass für Trauernde und Leidende nicht nur der Sinn und Zusammenhang einer einzelnen Erfahrung in Frage steht, sondern darüber hinaus der Sinnzusammenhang und das Gesamtgefüge der Geschichte und Welt als Ganzes. Was in einschneidenden Krisen erschüttert, ist die Ausweglosigkeit und Bedrohung durch Wahnsinn und Chaos. Der zunehmende Verlust von Orientierung und Kontrolle droht den Boden unter den Füßen wegzuziehen.

In diesem Zusammenhang war es für die Frauen und Männer, die Jesus von Galiläa an bis hin zu seinem Leiden in Jerusalem begleitet hatten, von größter Bedeutung, dass sie durch die Auferstehungserscheinungen die tiefere Sinnhaftigkeit des als unsinnig erscheinenden Geschehens erkennen durften. Aus der Retrospektive der Auferweckung Jesu durch Gott erahnten sie eine »Not-Wendigkeit« aus der höheren Perspektive Gottes, eben weil das Gesamtgeschehen die Not wenden konnte. Mit der Erkenntnis des »Es musste sein!« und des »Es war notwendig!« erwies sich eine höhere Weisheit statt einer Torheit, ein tieferer Sinn statt Widersinn und eine höhere Ordnung statt Chaos: »Der Menschensohn *muss* viel leiden und verworfen werden von den Ältesten und Hohepriestern und Schriftgelehrten und getötet werden und nach drei Tagen auferstehen ...« (Mk 8,31). »*Musste* nicht Christus dies erleiden und in seine Herrlichkeit eingehen?« (Lk 24,26; vgl. Lk 9,22; 17,25; 22,37; 24,6f.; 24,25-27; 24,44; Apg 2,23). Die Antwort auf das »Warum« des Sterbens Jesu ließ die verzweifelt Fragenden also nicht mit dem Wahnsinn der menschlichen Schuld allein. Sie offenbarte vielmehr im Licht der Auferweckung des Gekreuzigten durch Gott einen tieferen Sinn, der sich nur aus dem göttlichen Erbarmen und versöhnenden Handeln erklären lässt. In dem menschlich gesehen anstößigen und sinnlosen Geschehen, das aller menschlichen Weisheit widersprach, offenbarte sich für die Gläubigen in Wahrheit eine höhere göttliche Weisheit und größere heilvolle Wirklichkeit: »Wir aber predigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit; denen aber, die berufen sind, Juden und Griechen, predigen wir Christus als Gottes Kraft und Gottes Weisheit. Denn die Torheit Gottes ist weiser,

als die Menschen sind, und die Schwachheit Gottes ist stärker, als die Menschen sind« (1Kor 1,23-25; vgl. 1,18-31).

3.7 Was meint Sühne?

Bei der Vielzahl der Facetten des »Wortes vom Kreuz« ergeben sich auch für das Verstehen des geheimnisvollen Sterbens Jesu vielfältige Zugänge. Fragen wir aber nach dem tiefsten Sinn und der unausweichlichen »Notwendigkeit« des neutestamentlichen Grundbekenntnisses: »Christus ist für uns gestorben!« (Röm 5,6.8; 2Kor 5,14; 1Thess 5,10), dann kommen wir um eine letzte Vertiefung nicht herum. Dies gilt vor allem für die bei Paulus überlieferten, teilweise wohl schon traditionell vorgeprägten Aussagen zu Jesu Lebenshingabe »für uns«, »zu unseren Gunsten« (Röm 5,8; 14,15; 1Kor 1,13; 8,11; 11,23-26; 2Kor 5,14f.21; 3,13; 1Thess 5,9f.) – speziell in Verbindung mit »Dahingabe-Aussagen« (Röm 8,32; Gal 2,19f. [1. Pers. Sg.]): Gott, »der auch seines eigenen Sohnes nicht verschont hat, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat; wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?« Das umfassendste Verständnis des Kreuzesgeschehens ist in der Tradition zu sehen, die in der heutigen Debatte am umstrittensten ist: der Beschreibung des Sterbens Jesu als *Sühnegeschehen*. Dabei liegt das Hauptproblem in unserer heutigen Verwendung des Begriffs »Sühne«, bei dem wir vorrangig an Wiedergutmachung im Sinne von »Ausgleichsleistung«, »Strafe« und »Buße« denken. Die biblische – d.h. auch die alttestamentliche – Rede von der »Sühne« meint im Gegensatz dazu das Ereignis der Vergebung und Versöhnung, der Heiligung und Neuschöp-

fung des Menschen durch Gott selbst. Sühne bezeichnet die heilvolle Wiederherstellung der Gemeinschaft und die Neueröffnung der Gottesbeziehung. Sühne ist so verstanden nicht Strafleiden, sondern die Gabe des neuen Lebens jenseits der todbringenden Trennung. In Christus, d.h. aufgrund seiner Stellvertretung und in seiner Gemeinschaft, können die an ihn Glaubenden gewiss sein, dass sie nichts und niemand mehr von Gottes Liebe trennen kann (Röm 8,31-39).

Auch erklärt sich die für viele irritierende Rede vom »Blut« Christi nicht etwa von der Todesart der Kreuzigung her, sondern auf dem Hintergrund der alttestamentlichen kultischen Sühnetradition, wie sie in der Darstellung des großen Versöhnungstages von 3Mose 16 entfaltet wird. In Überbietung, universaler Ausweitung und ein für alle Mal gültiger Wirksamkeit hat Gott ausgerechnet durch das von Menschen herbeigeführte Sterben seines Sohnes deren Versöhnung herbeigeführt: »Den hat Gott für den Glauben hingestellt als Sühneort in seinem Blut zum Erweis seiner Gerechtigkeit, indem er die Sünden vergibt« (Röm 3,25).

»Blut« steht hier für das *hingebene Leben*, weil – schon nach dem Verständnis alttestamentlicher Anthropologie – das Leben im Blut enthalten ist. Dies wird in den zentralen Aussagen zum Blut Christi in Röm 3,25; 5,9; Eph 1,7; 1Joh 1,7 in Aufnahme der alttestamentlichen Tradition jeweils vorausgesetzt (s. 2Mose 25,22; 3Mose 10,17; 17,11.14). Wenn die ersten Christen beim Abendmahl des »Leibes« und des »Blutes« Jesu gedachten und mit Brot und Wein seinen Leib und sein Blut, d.h. ihn selbst in ihr Leben aufnahmen, dann waren sie nicht

von düsteren Gedanken bestimmt, sondern von der Freude über Gottes leibhaftige Zuwendung und Hingabe – im Leben wie im Sterben. Denn bei dem gemeinschaftlichen »Brotbrechen« und sonntäglichen »Mahl des Herrn« vergegenwärtigten sie sich in dankbarer Erinnerung, zuversichtlicher Gewissheit und freudiger Erwartung die Zusage ihres für sie gestorbenen und auferstandenen Herrn: »Der Herr Jesus, in der Nacht, da er dahingegeben wurde, nahm er das Brot, dankte und brach's und sprach: ›Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird; das tut zu meinem Gedenken.‹ Desgleichen nahm er auch den Kelch nach dem Mahl und sprach: ›Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut; das tut, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedenken.‹ Denn sooft ihr von diesem Brot esst und aus dem Kelch trinkt, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis er kommt« (1Kor 11,23-26).

3.8 Sühne als Gabe des Lebens

Die Tradition, die die Gabeworte des Abendmahls und die Kreuzestheologie des Paulus bei ihren mit der biblischen Tradition vertrauten Hörern voraussetzt, ist somit der Zusammenhang der alttestamentlichen kultischen Sühne, wie er zentrale Passagen der Heiligen Schrift des Judentums, des christlichen Alten Testaments, prägt. Dort ist zwar nur von der Vergebung der *versehentlich* begangenen Sünden die Rede (4Mose 15,22–31); und beim »großen Versöhnungstag« (3Mose 16) kommt die Sühne allein dem Volk Israel – und noch nicht der ganzen Welt – zugute. Dennoch veranschaulicht das Opferverständnis dieser Texte, dass es sich bei

dem Wort vom Kreuz um eine »erfreuliche Nachricht« – ein »Evangelium« – handelt. Im Gegensatz zu vielen heidnischen Opfervorstellungen wird nämlich hier für das Darbringen des »Sündopfers« vorausgesetzt, dass es Gott selbst ist, der in seiner Vergebungsbereitschaft Israel das Opfer gegeben hat (3Mose 10,17; 17,11). Nicht also der Mensch ergreift hier die Initiative, um Gott umzustimmen und ihn wieder zu versöhnen, sondern Gott schenkt dem Menschen in der Situation des selbstverschuldeten Elends die Möglichkeit des neuen Lebens und der neuen Gemeinschaft, indem er, Gott, durch die Priester die Sühnung in seinem Namen vollziehen lässt und dem Schuldigen vergibt. Nun könnte man den zentralen und wesentlichen Gedanken des Vergebungsgeschehens darin suchen, dass der Mensch von seiner Sünde getrennt wird, indem seine Schuld und der damit verbundene Schaden *beseitigt* werden. So sollen ja einmal im Jahr alle Verschuldungen des Volkes Israel über dem »Sündenbock« ausgesprochen und somit gleichsam auf seinen Kopf gelegt werden, sodass das Tier die ganze Last der Sünde aus der Gemeinschaft *fortträgt* – hinaus in die von Menschen unbewohnte Wüste (3Mose 16,20–22). Doch geht es bei der Vergebung durch Gott um viel mehr als nur darum, ein Übel zu beseitigen und von einer Last zu trennen. Dementsprechend ist auch dieses »In-die-Wüste-Schicken« der Sündenschuld – als *ein* Ritus von mehreren – eingebettet in das umfassende Gesamtgeschehen des großen Versöhnungstages, zu dem vor allem auch die *Sündopfer* gehören.

Für die Darbringung des *Sündopfers* wird als Bestimmungsort aber gerade nicht die *Wüste* angegeben, sondern der

Bereich des *Heiligen* im Tempel in der Stadt Jerusalem: der Brandopferaltar (3Mose 4,22–31), der Vorhang vor dem Heiligen (4,1-21) und einmal im Jahr sogar der ansonsten unzugängliche »Gnadenthron« bzw. »Gnadenstuhl« – dieser biblische Begriff bezeichnet den Ort der Sühne im Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels, einer Fläche über der Bundeslade (und später an deren Stelle) als dem Ort einer besonderen Präsenz Gottes (16,1ff.). Indem der Hohepriester das Blut des Tieres an dieses »Sühnmal« sprengt, wird es in Kontakt zu dem Platz gebracht, an dem Gott selbst erscheinen will (16,2), um Israel in seinem Repräsentanten zu begegnen und mit ihm zu reden (2Mose 25,22). In Gestalt des Blutes aber kommt das *Leben* des Tieres mit dem Ort der Gegenwart und Offenbarung Gottes in Berührung. Der tiefe Sinn dieser uneingeschränkten Berührung mit dem Heiligen und dieser *Lebenshingabe an Gott* wird erkennbar, wenn wir das andere Element der Opferhandlung beachten. Bevor nämlich das Tier geschlachtet wird, legt derjenige, der wegen seiner Sünde das Opfer darbringt, seine Hand auf den Kopf des Tieres (3Mose 4,22–31). Durch dieses Handauflegen wird nicht nur – wie beim Sündenbock – *etwas* auf das Tier abgeladen, sondern der Opfernde überträgt *sich selbst*. Denn was an dem Tier stellvertretend – d.h. zugunsten des Menschen und an seiner Stelle – vollzogen wird, betrifft nicht nur einzelne Aspekte seiner Person, sondern ihn selbst in seinem ganzen Sein. Es soll nicht nur *etwas* an seiner Situation verändert werden, sondern *er selbst* soll durch die Sühne wesentlich erneuert werden. So ist es schon im Rahmen der alttestamentlichen Tradition das Geheimnis der von Gott geschenkten Sühne, dass sich der schuldig gewordene Mensch

mit dem Tier und seinem Geschick identifizieren darf, damit das Sterben des Tieres als *sein* Sterben gilt und die Hingabe des Lebens an das Heilige *ihn selbst* mit Gott in »Berührung« bringt.

In dem Geheimnis des »Sündopfers« vollzieht sich also, was eigentlich als unmöglich erscheint: Derjenige, der durch seine Trennung von dem Leben und der Liebe sein eigenes Leben verspielt hat und sich selbst aus der lebendigen Gemeinschaft mit Gott und mit anderen Menschen ausgeschlossen hat, wird durch »seinen« Tod hindurch hineingenommen in ein *neues* Leben, er wird »ent-sündigt« und versöhnt mit Gott.

3.9 Mit Christus gekreuzigt?

Erkennen wir, dass die frühen Christen die Bedeutung des Kreuzesgeschehens auf dem Hintergrund dieser besonderen Sühnevorstellung ihrer Heiligen Schrift, unseres Alten Testaments, erkannt haben, dann werden die Zusammenhänge der neutestamentlichen Kreuzestheologie auch für uns leichter verständlich und ihre Folgerungen verstehbar. »In Christus« hat Gott die endgültige Sühne vollzogen, indem er nicht nur sein Volk, sondern die ganze Welt (2Kor 5,19; Röm 1,16; 3,30; Gal 3,28), nicht nur die versehentlichen Übertreter des Gesetzes, sondern alle Menschen als »Gottlose« (Röm 4,5; 5,6), d. h. als willentliche »Sünder« (Röm 3,9.19.23; 5,8), mit sich versöhnt hat.

Lange bevor sich die Gläubigen mit ihrem Stellvertreter »identifizieren« konnten, d.h., lange bevor sie Christus durch den Glauben als ihren Stellvertreter erkannt und als Herrn anerkannt haben, hat Jesus Christus seinerseits schon seine Hand auf diese Welt gelegt, um so mit ihnen in allem ganz eins zu werden – genauso wie das Opfer und der Opfernde im Sühnekult identisch werden. Aufgrund dieser Identifikation wurde er den Sündern am Kreuz gleich – er wurde für sie »zur Sünde« (2Kor 5,21), »zum Fluch« (Gal 3,13). Er starb für sie den Tod, der Folge *ihrer* Trennung vom Leben war. Damit aber ist auch *sein* Geschick zu dem *ihren* geworden, denn was an dem Opfer stellvertretend vollzogen wird, gilt ja entsprechend für den zu versöhnenden Menschen. In diesem Sinne sind sie, als Christus für sie und an ihrer Stelle starb, alle zugleich »mit ihm gestorben« (2Kor 5,14) und an seinem Kreuz »mit ihm gekreuzigt worden« (Gal 2,19 f.; Röm 6,1ff.).

Aber im Kreuzesgeschehen ereignete sich noch wesentlich mehr. Schon bei der kultischen Sühne war der Opfervorgang mit dem stellvertretenden Sterben ja keineswegs beendet und abgeschlossen. Vielmehr wurde die eigentliche Sühne dadurch vollzogen, dass das Blut – als das stellvertretend dahingegebene Leben – mit dem Bereich des Heiligen in Berührung kam und somit der Mensch selbst – jenseits »seines« Sterbens – zu einem neuen Leben in Gottes Gegenwart gelangte. Wie es aber schon bei der kultischen Sühne nicht nur um die Beseitigung einzelner Sünden, sondern um die Überwindung der Sünde – nämlich der Trennung von Gott – ging, so sollte auch die stellvertretende Lebenshingabe Christi nicht im Tod als der endgültigen Trennung vom Leben enden.

Entsprechend ist gerade dies die entscheidende Grundlage des christlichen Glaubens, dass Gott diesen »für uns« gekreuzigten Jesus durch »unseren« Tod hindurch hineingenommen hat in die Gemeinschaft *seines* Lebens (Röm 4,24; 10,9). Denn Christus ist nicht nur »um unserer Sünden willen dahingegeben«, sondern auch »um unserer Rechtfertigung willen auferweckt« (Röm 4,25); er ist für uns gestorben und auferstanden, damit wir »nicht mehr uns selbst leben«, sondern dem, der uns durch seine Liebe gewonnen hat für sich und die Gemeinschaft mit dem Vater (2Kor 5,14f.; Gal 2,20; Röm 7,4; 14,7-9). »In Christus« – durch seine Stellvertretung und in seiner Gemeinschaft – haben die Gläubigen jetzt schon teil an seinem Leben (Röm 6,4ff.; Gal 2,20) und sind in ihm schon jetzt ein Teil der »neuen Schöpfung« (2Kor 5,17). In Christus werden sie auch durch ihr leibliches Sterben die von ihm eröffnete Gemeinschaft nicht verlieren, sondern in ihrer Auferstehung wie er teilhaben an Gottes ewigem Leben (1Thess 4,14; Röm 8,11; 14,7-9).

3.10 Nicht denknotwendig, aber heilsnotwendig »für uns gestorben«?

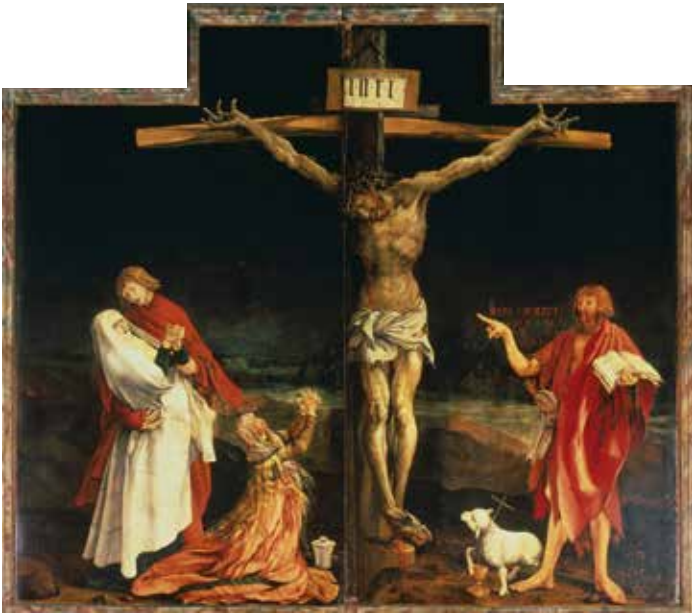
Um auf die anfängliche Unterscheidung zurückzukommen: Beansprucht die christliche Kreuzestheologie für sich, entsprechend menschlicher Vernunft und allgemeiner historischer Plausibilität »denknotwendig« zu sein? Es fällt heute gewiss schwer, die *Not-Wendigkeit* des Sterbens und der Auferstehung Jesu zu erklären. Man muss nicht erst das kulturelle Geschehen und die alttestamentlichen Opferriten als

fremd empfinden, um dem »Wort vom Kreuz« mit Fragen und Zweifeln zu begegnen. Der Gedanke, dass Gott selbst in seinem Sohn in diese Welt gekommen ist, um stellvertretend »für uns« den Tod zu erleiden, hat von Anfang an auch Anstoß erregt (1Kor 1,18.23).

Der Anspruch des Evangeliums ist nicht, dass es etwas verkündet, was »selbstverständlich« ist, sondern vielmehr, dass es etwas »Unerhörtes« mitteilt: »was kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört hat ...« (1Kor 2,9). So sehr das Wort von der Versöhnung auch mit Hilfe ursprünglich ganz selbstverständlicher jüdischer, alttestamentlicher Traditionen und Verheißungen entfaltet und erklärt werden kann, so wenig wird es von den ersten Christen selbst als das Ergebnis rein logischen Denkens und als das Produkt menschlicher Weisheit beschrieben (1Kor 1,18-2,16). Im Gegenteil, es ist das von Gott selbst aufgerichtete (2Kor 5,19), von ihm offenbarte Wort (Gal 1,1.11f.; 2Kor 4,6), das nach menschlichen Kriterien durchaus als »Torheit« erscheint (1Kor 1,18ff.). Grundlegend für den Glauben ist also, dass das Kreuz Christi als *heilsnotwendig* erkannt wird – nicht als *denknotwendig*.

Nach Gottes Weisheit hat das menschlich gesehen sinnlose, ja widersinnige Ereignis der Hinrichtung des Gottessohnes durch Menschen einen Sinn, den Menschen ihm weder geben noch von sich aus in ihm erkennen können. Auf Seiten der Menschen offenbart das Kreuzesgeschehen eine gewaltige Feindseligkeit und große Schuld, auf Seiten Gottes aber eine noch größere Versöhnungsbereitschaft und überwältigende Liebe. Man kann die Frage bedenken, ob es denn für Gott

keinen anderen Weg hätte geben können, die Welt zu versöhnen, als ausgerechnet durch seine eigene Menschwerdung und Lebenshingabe bis ans Kreuz. Sie bleibt aber zwangsläufig spekulativ. Die ersten Kreuzestheologen verstanden sich nicht als *Vor*-denker des Gekreuzigten – sie dachten den Worten des Auferstandenen *nach*. Das Wort vom »für uns gestorbenen« und von Gott auferweckten Gekreuzigten macht nämlich »nachdenklich«!



*Matthias Grünewald (um 1480–1528), Isenheimer Altar,
Kreuzigung (um 1513/15)*

III. »Für uns gestorben« – Theologiegeschichtliche Erkundungen

1. »Für uns gestorben« – Wie ist das zu verstehen?

Die Frage nach dem Sinn des Leidens und Sterbens Jesu wurde schon im Neuen Testament mit sehr unterschiedlichen Bildern, Begriffen und inhaltlichen Schwerpunkten beantwortet.

Die allermeisten dieser Interpretationen setzen bestimmte biblische Texte oder bestimmte zeitgenössische Vorstellungen und Institutionen voraus, die im Laufe einer längeren historischen Entwicklung in jedem Fall transformiert, neu interpretiert, gelegentlich aber auch aufgegeben und vergessen wurden.

Im Folgenden wird diese Geschichte des Umgangs mit den biblischen Deutungen in der Entwicklung christlicher Theologie und Frömmigkeit paradigmatisch entfaltet. Sie wird freilich nicht mit dem Interesse einer lückenlosen historischen Darstellung geboten, sondern mit Blick auf gegenwärtige Fragen und Probleme. Zu diesem Zweck müssen wenigstens kurz diese gegenwärtigen Fragen und Probleme in den Blick genommen werden; ausführlicher werden sie im fünften Kapitel thematisiert (s. u. S. 147).

1.1 Fragen im Kontext der Gegenwart

Nicht wenige traditionsreiche biblische und nachbiblische Texte, die maßgebliche Antworten auf die Fragen nach dem Sinn des Leidens und Sterbens Jesu Christi enthalten, bereiten heute vor allem Menschen, die nicht spezifisch in christlichen Zusammenhängen sozialisiert sind, erhebliche Verständnisprobleme: »Denn Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung. ... Lasst euch versöhnen mit Gott!«, so schreibt Paulus im zweiten Brief an die Korinther (2Kor 5,19f.). Warum eigentlich, so fragen Menschen heute, sollten wir uns mit Gott

versöhnen lassen? Hat derjenige, von dem man uns gepredigt hat »Gott ist Liebe«, plötzlich etwas gegen uns? Dabei sind wir uns im Allgemeinen doch keiner Schuld bewusst, die Gott derart gegen uns hätte aufbringen können, dass ein großer Versöhnungsakt notwendig würde. Schon gar nicht scheint uns das blutige Opfer seines eigenen Sohnes, Jesus Christus, für unsere vermeintliche Schuld und zur Besänftigung etwaiger göttlicher Ansprüche gerechtfertigt und plausibel.

Aber auch ein aufgeschlossener Umgang mit der Opfervorstellung ist gegen Missverständnisse nicht geschützt. Wenn Menschen sich in Liebe für eine gute Sache aufopfern und das Leben einsetzen für andere, dann ist ihnen Jesus Christus zum Vorbild geworden und wird als Vorbild für christliches Verhalten unter den Menschen präsent gehalten. Diese Formen der zwischenmenschlichen Aufopferung und Selbsthingabe können allerdings auch eine destruktive Seite haben, vor allem dann, wenn sie als Zwang erfahren werden. Besonders die feministische Theologie hat solche Verzerrungen und Missdeutungen des theologischen Opferbegriffs aufgedeckt. Im Hintergrund ihrer Kritik standen viele biografische Erfahrungen und ganze Lebensgeschichten: Wenn Männern von Frauen forderten, dem Opfer Christi mit dem Opfer des eigenen Lebens zu entsprechen und es für andere hinzugeben, wurde nur theologisch der Anspruch verbrämt, dass Frauen eigene Interessen und Lebenspläne zurückzustellen hatten. Nicht zufälligerweise waren vor allem Frauen von solchen gesellschaftlich dominanten Erwartungen betroffen.

An solchen Fehldeutungen zeigt sich, wie anspruchsvoll sich die biblischen Aussagen von der Versöhnung des Menschen

mit Gott darstellen und mit welchen Schwierigkeiten man hier heute rechnen muss. Verstehen und Missverstehen der Bibel, Auslegung und Predigt ihrer Inhalte sind in Geschichte und Gegenwart des Christentums stets von eigenen Vorverständnissen beeinflusst. Und so sind auch theologische Aussagen von der Versöhnung des Menschen mit Gott bzw. von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott bis heute zutiefst geprägt durch die jeweiligen historischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhänge, aus denen heraus sie gesprochen und für die sie formuliert wurden. Ob und wie sie verstanden werden, hängt nicht zuletzt davon ab, in welche Lebenssituationen der Mensch, der sie hört, eingebunden ist.

Aus diesen Gründen muss bei einem Durchgang durch die Geschichte christlicher Kreuzestheologie und Passionsfrömmigkeit deutlich werden, welche der existenziellen Fragen, die damals angesprochen wurden, auch heute von Bedeutung sind und wo Deutungen im Spiel sind, die sich bei vertiefter Betrachtung als folgenschwere Missverständnisse herausstellen.

1.2 Grundlegende Schwierigkeiten

Zu den spezifischen Verständnisschwierigkeiten mit einzelnen Bildern, Begriffen und Vorstellungen biblischer Texte und ihrer Auslegungen in Theologie wie Frömmigkeit kommen *zwei* grundlegende Veränderungen, die im Laufe der Neuzeit im deutschen Sprachraum und anderen Gegenden Mitteleuropas die religiöse Mentalität breiter Bevölkerungsschichten stark umgeprägt haben und zu zwei grundlegenden Schwierigkeiten

im Umgang mit traditionellen Antworten auf die Frage nach dem Sinn von Leiden und Tod Jesu geführt haben:

1. Viele Menschen verstehen den Ablauf ihres Lebens nicht mehr als etwas, was sie vor einem Gott zu verantworten haben. Dass menschliches Leben gelingt und überhaupt sinnhaft ist, erwarten sie nicht mehr von einem Gott und einer auf ihn bezogenen Religiosität. Und sie erfahren sich nicht unmittelbar als erlösungsbedürftig. Sünde ist kaum noch ein Begriff, der etwas klärt, und der Gedanke, dass Gott Erwartungen an seine Geschöpfe haben könnte, denen sie womöglich in keiner Weise genügen, bleibt fremd. Wenn die Rede auf Schuld kommt, fällt der Blick auf die anderen, nicht auf Gott.

2. Menschen, für die Gott eine ihr Leben bestimmende Wirklichkeit ist, machen ihn teilweise zu schnell zu einer Bestätigung des eigenen Selbst – nach dem Motto »Gott liebt dich so, wie du bist«. Sie neigen dazu, Gott auf ein unpersönliches Prinzip zu reduzieren, nämlich das nicht näher definierte Prinzip »Liebe«. Der Gott der jüdischen wie christlichen Bibel büßt dadurch seine unverkennbaren Konturen ein. Er ist kein personales Gegenüber mehr, das sich dem Verstehen öffnen kann. Der liebende und zugleich gerechte Gott mit seinen uns irritierenden Seiten gerät aus dem Blick. Das hat zur Folge, dass vielen Menschen die theologische Wiederentdeckung des Evangeliums durch die Reformation und der Kern reformatorischer Theologie ebenso fremd geworden sind wie die klassischen Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Sterbens Jesu. Was die Lehre von der Rechtfertigung des Menschen durch die Gnade Gottes

mit dem je eigenen Leben zu tun haben könnte, ist ebenso unklar wie die existenzielle Bedeutung der damit einhergehenden Befreiung des Einzelnen von einem stets nur um sich selbst kreisenden Bemühen um gelingendes Leben. Nicht nur die Aussagen der Bibel, sondern vor allem die Vermittlung von deren theologischem Gehalt durch die Reformation des 16. Jahrhunderts bedürfen im Vorfeld des fünfhundertjährigen Jubiläums der Reformation erneuter Bemühungen um ihre Erschließung.

Um aber reformatorische Aussagen zu verstehen, ist zunächst ein Blick auf *vorreformatorische Lehrtraditionen* und ihre existenziellen Hintergründe notwendig. Luther wählte einen in manchen Punkten erneuerten Zugang zu der Frage der Erlösung des Menschen. Damit unterschied er sich von der theologischen Tradition, auch wenn er Anklänge daran bewahrte und es ihm fern lag, sie in Gänze auslöschen zu wollen.

2. »Für uns gestorben« – Vorreformatorische Lehrtraditionen

2.1 Antike und Mittelalter

Bis heute lassen sich die Nachwirkungen unterschiedlicher Lehrtraditionen der Vergangenheit auffinden. Im Blick auf das Verständnis von Leiden und Sterben Jesu Christi sind vor allem mittelalterliche Lehrentwicklungen bedeutsam, die freilich nicht immer ganz leicht zu verstehen sind.



Apsismosaik S. Apollinaris in Classe, Ravenna (6. Jahrhundert)

Die antiken griechischsprachigen Theologen hatten in der von ihnen formulierten Erlösungslehre die Befreiung des Menschen von den Mächten der Sünde und des Todes in den Vordergrund gestellt. Der alexandrinische Bischof Athanasius (299–373 n. Chr.) sieht in seiner Schrift »Über die Menschwerdung des göttlichen Wortes« im Tod Jesu Christi am Kreuz nicht nur ein Lösegeld, sondern versteht darunter die öffentlich sichtbare Aufhebung des Todes durch den Tod Christi (insbesondere Kapitel 6-9; 16; 21). Auf diese Weise wird zugleich auch die Gottheit Jesu Christi betont: Nur Gott kann durch sein Schöpferwort den Tod aufheben. Dagegen hob der lateinischsprachige Westen in der Tradition des nordafrikanischen Bischofs Augustinus vor allem den Schuldcharakter der den Menschen von Gott trennenden Sünde hervor und betonte die göttliche Gnade als Hilfe

und Heil. Dies konnte sich insbesondere in der griechischen Theologie, aber durchaus auch in der lateinischen mit der Ansicht verbinden, dass die Menschheit seit dem Sündenfall in den Einflussbereich des Satans geraten sei, der damit das Anrecht erworben habe, über die Menschheit zu herrschen. Erst durch das Kommen Christi sei ihm dies wieder streitig gemacht worden. Vor diesem Gedankenhintergrund konnte man eine »Loskauftheorie« entwickeln, die davon ausging, dass der im Spannungsfeld der Mächte lebende Mensch durch Leiden und Sterben Christi sozusagen freigekauft wird. Sie setzte bei bestimmten biblischen Stellen an (so beispielsweise Mk 10,45, wo das Leben Jesu als »Lösegeld für die Vielen« beschrieben wird, oder 1Petr 1,18) und wurde bei prominenten antiken Theologen wie Irenaeus von Lyon, Origenes und Augustinus weiter und durchaus mit sehr unterschiedlicher Akzentuierung entfaltet, wobei die Bildlichkeit des verwendeten Bildes vom Loskauf diesen genannten Autoren jedenfalls durchaus bewusst blieb. In der Rezeption solcher Gedanken in der Frömmigkeit breiterer Kreise ging jedoch diese Dimension der Vorstellung vom »Loskauf« offenbar bald verloren.

2.2 Satisfaktionslehre von Anselm von Canterbury

Die von dem mittelalterlichen Ordenstheologen *Anselm von Canterbury* (1033–1109) entfaltete »Satisfaktionslehre« emanzipiert sich von diesem Bild des Loskaufs. Anselm macht deutlich: Es wäre ja absurd, wenn Christus dem Satan dessen angebliches Recht auf die sündige Menschheit

abkaufen müsste. Der Teufel hat auf nichts und niemanden Rechtsansprüche. Allein auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch kommt es an. Die mit der Sünde verknüpfte Schuld des Menschen wiegt schwer. Der Mensch hat sich selbst in eine furchtbare Gottesferne hineinmanövriert und ist Tag für Tag dabei, sich und die Welt in eine lebensfeindliche Unordnung zu stürzen. Diese Unordnung verletzt ihren Schöpfer Gott, entwürdigt und entehrt ihn. An dieser Unordnung gehen auch die Menschen selbst zugrunde. Früher oder später vernichtet sie der Tod. Menschliche Schuld ist nicht trivial. Sie hat ein ungeheures lebenszerstörendes Gewicht. Dieses Problem treibt Anselm wie viele, wenn nicht die meisten Menschen des Mittelalters um. Anselms Frage ist, wie diese tödliche, lebenszerstörende Kraft mit dem Namen »menschliche Schuld«, wie diese Unordnung wieder in Ordnung gebracht werden kann – um des Lebens willen. Anselm gibt Antwort, indem er behauptet: Die Menschheit und die Ordnung können gerettet werden. Dafür muss die Menschheit Genugtuung leisten. Genugtuung bewirkt zweierlei. Durch sie kommt wieder eine dem Leben würdige Ordnung ins Leben und Gott erhält die ihm gebührende Ehre als Schöpfer aller Dinge.



Sebastian Dayg (1490–1554), Heilsbronner »Rechtfertigungsbild«, Marienaltar, Münster St. Marien und Jakobus, Heilsbronn (1511)

2.2.1 Glauben und Wissen in Einklang bringen

Diese Antwort muss nach Anselm unbedingt nachvollziehbar werden. Anselm liegt daran, dass prinzipiell alle Menschen verstehen und einsehen können, was Christen glauben. Wissen und Glauben stehen für ihn in keiner Konkurrenz. Der Glaube selbst strebt danach, seiner selbst auch gedanklich gewiss zu werden. Er drängt nach logischer Argumentation, nach einem Verstehen der Glaubenswahrheit. Das war bei Anselm

stärker ausgeprägt als bei all seinen theologischen Vorgängern und ist ein Zeichen dafür, dass das Verstehen des Leidens und Sterbens Jesu immer auch aktuellen theologischen Trends (wie hier dem einer Rationalisierung) angepasst wurde.

Die Methodik, die Anselm konsequent verfolgte, war die eines nach vernünftiger Einsicht verlangenden Glaubens (*fides quaerens intellectum*). Die christliche Lehre muss evident sein. Evidenz garantiert aber allein das vernünftige Denken (*sola ratione*). Das beeindruckende Gewicht und die Autorität (*auctoritas*) der Einsichten biblischer Texte gilt es als Vernunft-Notwendigkeit (*rationis necessitas*) und evidente Wahrheit (*veritatis claritas*) herauszustellen. Dazu sollten allgemeinverständliche Beweise dienen. Diese rationale Argumentation wandte Anselm nicht nur in seinen Gottesbeweisen an, sondern nutzte sie auch zur Begründung des Glaubenssatzes, dass Gott Mensch geworden ist und für die Menschheit starb.

2.2.2 Warum musste Gott Mensch werden?

Anselm fragte, warum Gott eigentlich Mensch werden musste, und diskutierte in seiner entsprechend betitelten Schrift »*Cur Deus homo*« (abgefasst im Jahre 1100) die Frage der Notwendigkeit der Menschwerdung Gottes in Christus. In dieser Schrift entfaltete Anselm seine Satisfaktionslehre, indem er christliche Sündenlehre und das in seiner Zeit wie in seinem Lebensumfeld gängige Rechtsdenken miteinander verband. Wirkmächtiger Ausgangspunkt war der Grundsatz, dass schuldig machende Tat und sühnende, d.h. wiedergutmachende Leistung in einem Verhältnis stehen und einander stets

zu entsprechen hätten. Die Schwere eines Vergehens konnte nur durch eine genauso schwere, ja die Schwere des Vergehens noch leicht übertreffende Satisfaktionsleistung ausgeglichen werden. Schließlich kann ein Dieb seine Schuld nicht dadurch ungeschehen machen, dass er das Diebesgut einfach wieder an seinen Ort zurückbringt. Er muss darüber hinaus für die Irritation, die seine Tat hervorgerufen hat, Ersatzleistung bringen. Methodisch ging Anselm so vor, dass unter Absehung von der Christusoffenbarung (*remoto Christo*) allein aufgrund logischer Argumentation (*rationibus necessariis*) die Notwendigkeit der Inkarnation aufgewiesen wurde. Sie sollte als einziger Weg zur Rettung der Welt in den Blick kommen.

2.2.3 Die »Erbsünde« als Störung des Gottesverhältnisses

Der theologische Eckpfeiler für die Argumentation Anselms war die Erbsündenlehre; sie war vom Bischof Augustinus aufgrund einer besonderen Auslegung der Texte des Apostels Paulus in die abendländische Theologie eingeführt und dort populär geworden. Adams Sünde begründet sozusagen eine Kollektivschuld der Menschheit oder anders, mit zeitgenössischer theologischer Begrifflichkeit formuliert: einen Wirkzusammenhang beständiger sündiger Gottvergessenheit und Schuld. Sie verursacht, dass alle Menschen notwendigerweise immer wieder in Sünde fallen und de facto geradezu chronisch sündigen. Diese Sünde wird ganz personal verstanden, nämlich als Ungehorsam in der Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf. Menschen sind und bleiben Ignoranten, achten die Ordnung der Schöpfung nicht und verachten schon darin ihren Schöpfer. So wird durch diese Sünde Gottes Ehre (*honor*)

verletzt. Sünde bzw. Ungehorsam führen zur Entehrung (*ex-honoratio*) Gottes.

Vor diesem Hintergrund kann die Frage, die Anselm umtreibt, noch einmal genauer gefasst werden: Wieso kann Gott nicht einfach jenseits dessen, was Menschen treiben, durch einen souveränen Willensakt der Welt ihr Leben zurückgeben und die Welt in Ordnung bringen? Wieso muss die Versöhnung der Welt durch Jesus Christus und durch seinen Tod geschehen?

2.2.4 Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes

Ein zweiter theologischer Eckpfeiler für die Argumentation ist Gottes Leben selbst. Welche vitalen Eigenschaften treiben Gott dazu, dass er so handeln muss, wie er handelt, Mensch wird und in Jesus Christus am Kreuz stirbt? Anselm macht deutlich: So zu handeln ist barmherzig. Jesus Christus tut für die Menschen durch seinen Tod genug, damit die Menschen es selbst nicht mehr tun müssen. Das aber ist vor allem Ausdruck seiner göttlichen Liebe. Die Liebe Gottes lässt den »Leib dieser Wahrheit« erstrahlen. Schwierig wird es aber mit Gottes Gerechtigkeit. Wie kann gerecht sein, dass nicht die schuldigen Menschen selbst, sondern Jesus, der in den Augen Anselms der »Allergerechteste« ist, genugtun muss? Deshalb formuliert Anselm ein anspruchsvolles Ziel: Gott muss in seinem Handeln zugleich unendlich gerecht und unendlich barmherzig gedacht werden.

Anselm bezieht als eine weitere entscheidende Eigenschaft Gottes in seine Argumentation die Weisheit Gottes mit ein. In der Weisheit Gottes liegt, dass er nichts vergeblich tut. Nun hat Gott die Welt und die Menschen in seiner Weisheit so geschaffen, dass er mit ihnen ein ganz bestimmtes Ziel hat. Menschen verleiht Gott Leben, weil sie die Schöpfungsperspektive haben sollen, ewig glücklich zu sein. Anselm formuliert es ganz plastisch so: Gott will nicht nur selbst sein ewiges Dasein genießen. Er will dies gemeinsam mit den Menschen tun, die Menschen sollen ihn, Gott, genießen können. Kommt es nicht zu diesem Ziel, kommt Gottes Weisheit nicht zum Ziel. Denn dann hätte er die Menschheit vergeblich geschaffen. Die Genugtuung ist für Anselm der einzig denkbare Königsweg zum Ziel dieser Weisheit. Wie ist das zu verstehen?

2.2.5 Ein rechtlicher Verständnishorizont

Dieser Argumentation liegt eine den Zeitgenossen unmittelbar verständliche Rechtsstruktur zugrunde, die in der Ehre weniger eine Tugend oder einen Wert sieht, als vielmehr davon ausgeht, dass der Verlust von Ehre, bzw. die Ehrlosigkeit, eine erhebliche Erschütterung der Positionierung des Entehrten in der gesellschaftlichen und politischen Ordnung bedeutet. Der Ehrlose wird aus der geltenden Rechtsordnung gleichsam ausgeschlossen. In analoger Weise sah Anselm in der Entehrung Gottes nichts weniger als eine fundamentale Störung und Erschütterung der Weltordnung. Gott wird durch die Entehrung der Platz verweigert, den er eigentlich innehat und der ihm um der guten Ordnung willen zusteht. Damit missbraucht der Mensch das Geschenk seiner Freiheit. Denn

der Mensch ist als einziges Geschöpf in der Lage und auch in der Pflicht, die ihm angemessene Position in der Ordnung der Welt freiwillig einzunehmen. De facto drängt er aber in Freiheit Gott aus der Welt und verweigert ihm seinen Platz als Schöpfer. Dass die Gott in der Welt zustehende Ehrposition wiederhergestellt werden musste, steht außer Frage, weil er als derjenige, der die Ordnung allein erhalten kann, nicht auf Dauer von deren Spitze verwiesen werden kann. Dann nämlich würden die Ordnung ohne den ihn ordnenden Gott und mit ihr die Welt zugrunde gehen. Mittel dazu sind entweder Strafe oder Wiedergutmachung (*aut poena aut satisfactio*), wie es in Anselms Schrift »*Cur Deus homo*« heißt.

2.2.6 Gottes unantastbare Ehre

Es ist wichtig zu sehen, dass es Anselm um die Gott in der Welt zukommende Position der Ehre geht. Eine Gott selbst unmittelbar betreffende Ehrverletzung schließt er ausdrücklich aus. Anselm unterscheidet nämlich zwischen Gottes Ehre, die er aufgrund seiner Lebensfülle höchstpersönlich hat, und Gottes Ehrposition, die er in der Ordnung der von ihm geschaffenen Welt einnimmt. Gottes Ehre ist im Blick auf Gott selbst unantastbar. Niemand kann ihm seine Ehre rauben, die er bei sich selber hat. Es ist deshalb ein Missverständnis, Anselm zu unterstellen, er habe Gott als einen beleidigten Privatmann gedacht, der für diese Beleidigung persönlich Wiedergutmachung fordert, um seine Verletzungen kompensieren zu können. So etwas hat Gott nach Anselm gar nicht nötig.

2.2.7 Das Ziel der ordnenden Intervention Gottes

Im Blick auf das Argumentationsgefälle Anselms von Canterbury ist also zunächst Folgendes festzuhalten: Ziel einer wie auch immer gearteten Intervention ist die Wiederherstellung der Ehre Gottes um der Wiederherstellung der Ordnung willen. Dies kann, wie gesagt, nach Anselm nur durch eine solche Strafe geschehen, die dem verletzten Rechtsgut entspricht und es leicht übertrifft und so der geschehenen Verletzung adäquat ist. Die mit dieser Verletzung der Ehre Gottes verbundene Sünde gegen Gott wiegt jedoch so schwer, dass die darauf folgende sühnende Strafe zur Vernichtung der gesamten Menschheit hätte führen müssen – so groß ist der Rechtsanspruch Gottes. Ein einfacher Erlass der Strafe widerspräche der Gerechtigkeit Gottes und würde ja eben die Unordnung nicht wieder in Ordnung bringen.

2.2.8 Sühne durch Wiedergutmachung, Schuldenerlass oder Strafe?

Nun läge nahe zu sagen: Wäre denn nicht auch eine Wiedergutmachung durch einen Strafersatz oder eine Buße möglich? Wiedergutmachungen sind doch viel lebensbejahender und konstruktiver. Anselm hält das für ausgeschlossen. Der Grund ist ein einfacher. Zwar kann ein Mensch einem anderen Menschen Gutes tun, wozu er nie verpflichtet war, und dadurch wiedergutmachen, worin er gegenüber diesem Menschen schuldig geworden ist. Gott gegenüber ist das jedoch unmöglich. Denn der Mensch ist als Geschöpf Eigentum des Schöpfers. Er ist Gott deshalb seine gesamte Lebensführung schul-

dig. Es gibt also keine gute Tat, keinen genialen Einfall, keine schöne Geste, die der Mensch nicht sowieso schuldig wäre. Ebensovienig konnte in Betracht kommen, dass Gott in reiner Barmherzigkeit ohne vorherige Genugtuung (*satisfactio*) der Menschheit bedingungslos Vergebung gewährt. Denn damit wäre weder der Menschheit noch Gott geholfen. Eine solche am Menschen selbst nichts verändernde bedingungslose Vergebung wäre im Grund unbarmherzig und eine Abstrafung des Menschen in subtilerer Form. Denn der Mensch muss, wie Anselm formuliert, doch umfassend restauriert werden, damit er die uneingeschränkte Seligkeit eines freudigen Austausches mit Gott genießen kann.

Sühne durch Strafe führte hingegen in den Tod der Menschheit. Dann bekommt jeder Mensch, was er verdient. Das wäre zwar gerecht, aber es kollidiert mit Gottes Weisheit und Schöpfungsziel. Gott hat Menschen nicht geschaffen, damit sie endgültig sterben.

2.2.9 Gott besteht auf seinem Heilsplan

Die grundlegende denkerische Voraussetzung für die von Anselm entfaltete Theologie liegt also darin, dass der Mensch eine so unendlich wertvolle und die Menschheit »renovierende« Sühne leisten müsste, dass er sie gar nicht selbst vollbringen kann. Nur Gott selbst wäre in der Lage, sie zu erbringen. Wenn er die Menschen, seine Geschöpfe, nicht aufgeben, sondern, im Gegenteil, seinen Heilsplan weiterverfolgen wollte, dann musste er handeln. Dies ist der Grund, warum Gott Mensch werden musste, um als Mensch die Sühne zur Wie-

derherstellung der Ehre Gottes zu erwirken. Der inkarnierte Gott begegnet in Jesus Christus, dem Gottmenschen (*Deus-homo*). Er allein war in der Lage, dieses große Erlösungswerk zu vollbringen, da er – anders als die Menschen – ohne Erbsünde in diese Welt gekommen war und in ihr lebte. Gott brachte er allen Gehorsam entgegen, den er ihm schuldig war, und ging noch darüber hinaus in den Tod, in einen Tod, den er Gott nicht schuldig war, da er Gott dieses Ende nicht schuldet. Der Tod des Gottmenschen ist deshalb ein freiwilliger Tod.

2.2.10 Jesu Tod als unendliche Genugtuung

Anselm interpretierte den freiwilligen Tod Jesu als unendliche Genugtuung und Wiederherstellung der Ehre Gottes. Das in diesen Vollzügen liegende unendliche Verdienst (*meritum*), das in dem unendlichen Gewicht und dem unendlichen Wert des göttlichen Lebens des Gottmenschen besteht, muss der Gottmensch nicht für sich beanspruchen. Er schuldet ja Gott selbst keine Wiedergutmachung oder Genugtuung. Deshalb kann er es in Freiheit für seine »Verwandten«, die Menschen, Gott gegenüber umwidmen. Damit aber wird die Ehre Gottes und damit die Ordnung der Welt wiederhergestellt. Die Menschwerdung des Gottmenschen kommt also für Anselm deshalb im Tod des Gottmenschen zum Ziel, weil dieser Tod das unendliche Gut seines Lebens freisetzt. Dieser in seinen Augen logisch eruierte Tod kann mit dem Kreuzestod Jesu Christi identifiziert werden. So hat Anselm eine zutiefst christologisch fundierte Erlösungslehre (Soteriologie) entworfen, deren besonderer Schwerpunkt auf der Genugtuung (Satisfaktion) liegt.

Auch wenn Anselm nicht erklären kann, wieso der Tod des Gottmenschen das unendliche Gut des Lebens des Gottmenschen freisetzt, ist die Kenntnis seiner Theologie nicht nur für die wichtig, die sich für die Geschichte der christlichen Theologie interessieren. Anselms Bilder und ihre Begriffe bestimmen bis auf den heutigen Tag Lieder, Gebete und Texte, in denen im Raum der evangelischen Kirche über den Sinn von Christi Leiden und Tod nachgedacht wird. Sie halten zudem in einem erneuerten evangelischen Nachdenken über diese Fragen den biblischen Gedanken wach, dass die Abwendung von Gott, die die Tradition Sünde nennt, keine zu vernachlässigende Größe ist, sondern – wie insbesondere die Schreckensgeschichte des 20. Jahrhunderts deutlich macht – eine fürchterliche, das Leben von Generationen verheerende Wirklichkeit. Man versteht auch die Theologie der Reformation nicht in ihrer ganzen Tiefe, wenn man diese Dimension vernachlässigt oder gar verdrängt.



Lucas Cranach d.Ä. (1472–1553), Predella des Reformationsaltars in der Stadtkirche St. Marien, Wittenberg (1547)

3. »Für uns gestorben« – Die Kreuzestheologie Martin Luthers

3.1 Der Dreh- und Angelpunkt der Theologie

Martin Luther setzt nicht wie Anselm bei der Ehre Gottes und dessen Entehrung an und argumentiert auch nicht streng logisch im Rahmen einer Rechtsordnung. Für Luther ist das Evangelium von Gottes Rechtfertigung der Sünder um Christi willen Dreh- und Angelpunkt der Theologie, der Verkündigung wie des Handelns der Kirche und nicht zuletzt des Glaubenslebens des einzelnen Christenmenschen. Denn allein das Evangelium vermag den Menschen aus seiner existenziellen Angst zu reißen, aus der Erfahrung seiner Schuld zu befreien, im Widerfahrnis von Leid und Übel wahren Trost zu spenden, ihn dem Urteil der anderen, aber auch dem eigenen – sei es überzogenen, sei es zermürbenden – Selbsturteil zu entziehen und ihn der ängstigen Todesgewissheit zu entreißen. Ganz offenkundig prägt Luther ein ganz ähnliches Bewusstsein von der Macht der sündigen Abwendung von Gott, wie es die neutestamentlichen, aber auch mittelalterlichen theologischen Reflexionen prägt und Voraussetzung für deren Antworten auf die Frage nach dem Sinn von Christi Leiden und Sterben war.

Luther legt die Bedeutung des Evangeliums von der Rechtfertigung des Sünders auf diese elementaren, wenn auch vielfach verdrängten Erfahrungen des menschlichen Lebens hin aus, Erfahrungen, in denen der Mensch einen Grund und Halt braucht, der sein individuelles Leben trägt und erhält, ihn zu

einer neuen Kreatur werden lässt, für die das Alte an ihr – die Verfehlung und Schuld – vergeben ist, und der dem gelebten Leben des Einzelnen Ewigkeitswert verbürgt.

Das Evangelium verspricht diesen Grund, der »mich erlöst von Sünde, vom Teufel, vom Tode und allem Unglück«, wie Luther einfach und bündig sagt (Großer Katechismus, BSELK, S. 1056). Dies wiederum vermag nur Gott selbst. Ja, dies vermag Seligkeit verbürgend nur der Gott, der nicht im Verborgenen geblieben ist, sondern in Leben und Sterben und der Auferweckung Jesu Christi »seine Huld und Gnade« erwiesen hat; denn Jesus Christus ist ein Spiegel des väterlichen Herzens« (Großer Katechismus, a.a.O., S. 1068). Darum hängt der Glaube an Jesus Christus. Er hängt an Jesus Christus, weil in seinem Leben, Sterben und Auferstehen Gott selbst sich – sein Wesen als Liebe – ausgelegt hat. Und der Glaubende hängt an Jesus Christus, weil er sich »in Christus«, d.h. im Lichte der in ihm erschienenen Liebe Gottes, neu verstehen und von daher auf Zukunft hin leben und auch sterben kann.

Sich neu begreifen können – vor Gott, vor den anderen und vor sich selbst –, das ist es, was dem an Jesus Christus Glaubenden wächst. Es hat seinen unverbrüchlichen Grund darin, dass Jesus Christus die Macht von Sünde und Schuld, Teufel, Tod und Unglück überwunden hat, indem er sich diesen Verderbensmächten ausgesetzt und sie so entmachtet hat. Damit ist zugleich eine doppelte Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Leidens und Sterbens Jesu Christi gegeben.

3.2 Wahrer Gott und wahrer Mensch

Damit es zur Überwindung von Sünde und Schuld, Teufel, Tod und Unglück kommen kann, muss, wie Luther mit allem Nachdruck betont, im Leben und Sterben Jesu Christi Gott selbst in der »Waagschüssel« liegen und nicht nur ein bloßer Mensch: »Wo Gott nicht mit in der Waage ist und das Gewichte gibt, so sinken wir mit unserer Schüssel zu Grunde. Das mein ich also: wo es nicht sollt heißen, Gott ist für uns gestorben, sondern allein ein Mensch, so sind wir verloren. Aber wenn Gottes Tod und Gott gestorben in der Waagschüssel liegt, so sinket er unter und wir fahren empork« (WA 50, 590,11; vgl. WA 49, 252,9-29). Darum schärft Luther ein, »dass im gekreuzigten Christus die wahre Theologie und Erkenntnis Gottes (liegt)« (Heidelberger Disputation, These 20).

Luther hat mit dieser Einsicht die philosophische Gotteserkenntnis und die durch sie geprägte Schultheologie geradezu revolutioniert und neutestamentliche Grundeinsichten wieder zur Geltung gebracht, die der Apostel Paulus mit den bereits zitierten Worten formulierte: »Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber ...« (2Kor 5,19). Gelten der philosophischen Theologie antiker Tradition und der durch sie geprägten mittelalterlichen Schultheologie die Unveränderlichkeit und Leidensunfähigkeit als Grundaxiome der Rede von Gott, so betont Luther unter Aufnahme der spezifisch biblischen Rede von Gott dessen Leidenschaftlichkeit für seine Geschöpfe und hält dafür, dass Gott »gefunden wird in den Leiden und im Kreuz« (Heidelberger Disputation, These 21).

Die Heilsbedeutung des Lebens und Sterbens Jesu Christi hängt daran, dass in ihm Gott selbst in die Welt gekommen ist und die Welt durch Leiden und Kreuz hindurch mit sich versöhnt hat. Wäre dem nicht so, wäre in Christus nicht Gott selbst gegenwärtig, so wäre Christus, wie Luther bündig sagt, ein »schlechter Heiland« und bedürfte »wohl selbst eines Heilands« (Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis, 1528, WA 26, 319,38f.). Nur aufgrund der einzigartigen Einheit des Menschen Jesus mit Gott kann von Person und Handeln Jesu Christi gesagt werden, es sei »seine Gerechtigkeit den Sünden aller überlegen, sein Leben stärker als jeder Tod, sein Heil jeder Hölle gegenüber unbesiegt« (Tractatus de libertate christiana, WA 7,55,16).

In Leben und Sterben Jesu Christi verwirklicht sich Gottes dem Menschen in seiner Verlorenheit, seiner Schuld und Todverfallenheit zugewandte Barmherzigkeit. Sie verwirklicht sich so und kann sich nur so verwirklichen, dass Jesus Christus das, was dem Sünder gilt – göttlichen Zorn und Todverfallenheit –, auf sich nimmt und erleidet und diese Lebens- und Leidensgeschichte einschreibt in die Wirklichkeit des dreieinigen Gottes – zur Versöhnung der Welt. Der Sohn Gottes begibt sich in die Welt und nimmt das göttliche Gericht über die Sünde stellvertretend für die sündige Menschenwelt auf sich. Er erleidet – an unserer Statt – die Gottverlassenheit und den Tod als die äußersten Formen des göttlichen Gerichts über die Sünde – damit der Sünder lebe. Auf diese Weise werden neutestamentliche Aussagen über das Passa-Lamm und den Lebenseinsatz für die Vielen (s. o. S. 49) nicht nur wiederholt, sondern in einen existenziell zugespitzten Sinnzusammenhang eingefügt.

Indem er dementsprechend Gottesgeschichte und individuelle Glaubens- und Lebensgeschichte zusammenspricht, legt Luther auch die aus der Antike stammenden Aussagen des apostolischen Glaubensbekenntnisses über Jesus Christus aus. Dies wird besonders gut deutlich in seiner Erklärung zum zweiten Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses, die er in seinem »Kleinen Katechismus« gibt: »Ich glaube, dass Jesus Christus, wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren und auch wahrhaftiger Mensch, von der Jungfrau Maria geboren, sei mein Herr, der mich verlorenen und verdammten Menschen erlöst hat, erworben, gewonnen, von allen Sünden vom Tode und von der Gewalt des Teufels; nicht mit Gold oder Silber, sondern mit seinem heiligen teuren Blut und mit seinem unschuldigen Leiden und Sterben; auf dass ich sein eigen sei und in seinem Reich unter ihm lebe und ihm diene in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit, gleichwie er ist auferstanden vom Tode, lebet und regieret in Ewigkeit. Das ist gewisslich wahr« (BSELK, S. 872 = Evangelische Bekenntnisse 2, S. 20f.; Zitate hier und nachfolgend nach dieser Ausgabe).

Luther betont hier in der klassischen Sprache der antiken Reichskonzilien die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus (»er ist wahrhaftiger Gott und wahrhaftiger Mensch«) als den göttlichen Grund der Heilsgeschichte; er stellt aber auch deren Bedeutung für das persönliche Leben des Einzelnen heraus (»er sei mein Herr, der mich erlöst hat, dass ich sein eigen sei und in seinem Reich lebe«) und macht so deutlich, dass und wie die Aussagen des Credo in die existenzielle Not des Menschen sprechen (»er erlöst von allen Sünden, vom Tode und der Gewalt des Teufels«) und in

der Unvertretbarkeit des persönlichen Glaubens (»ich glaube«) existenzbestimmend angeeignet sein wollen. Dass der Glaube an Jesus Christus das Leben des Einzelnen aus dem existenziellen Dunkel reißt und in ein neues Licht, in den Blick des barmherzigen Gottes, stellt, das hat Gott selbst in Leben und Sterben Jesu Christi und seiner Auferweckung von den Toten unverbrüchlich verbürgt (»das ist gewisslich wahr«).

3.3 Die Transformation der antiken und mittelalterlichen Tradition

Bei Luther finden sich durchaus auch sehr bewusste Aufnahmen antiker und mittelalterlicher Traditionen, von entsprechenden Bildern und einschlägiger Begrifflichkeit. In Anlehnung an Gal 3,13 und Phil 2,8 konnte Luther etwa den Gedanken der Genugtuung formulieren, indem er deutlich machte, dass Christus stellvertretend den Zorn Gottes und die Strafe für die Sünde der Menschen auf sich nahm, um diese so von den Forderungen des Gesetzes Gottes und den Folgen menschlichen Ungehorsams zu befreien. Auch die Vorstellung, der Mensch sei eingebunden in den Machtbereich des Satans und daher eben nicht »Herr« seiner selbst, sondern auf eine Erlösung angewiesen, kannte Luther – man muss sogar sagen, dass sie seine Sprache wie sein Denken zutiefst prägte. Er entfaltete sie gewöhnlich im Rückgriff auf Paulus (vgl. Gal 4,3-5). Erst das »Erwerben« und »Gewinnen« des Menschen für den Machtbereich Gottes durch das Wirken Christi, des Gottessohns, macht den Menschen frei. Auch das Loskaufmotiv greift Luther auf, transformiert es aber sehr frei, wenn

er in Anlehnung an 1Kor 15,55 in seinem großen Osterchoral »Christ lag in Todesbanden« (EG 101) in Aufnahme antiker Traditionen (s. o. S. 62) dichtet, dass »ein Tod den andern fraß, ein Spott aus dem Tod ist worden«.

Die Besonderheit von Luthers kreuzestheologischem Denken liegt indes in der Radikalität, mit der er die Gegenwart Gottes in Jesu Christi Leben und Sterben erfasst. Sie führt ihn nicht nur zur Ablehnung und Umformung der philosophischen Gotteslehre und der von ihr beeinflussten Schultheologie, die ihm als »Weisheit dieser Welt« gilt, welche die Wirklichkeit des biblischen Gottes, an dessen heilbringendem Handeln dem Menschen existenziell gelegen ist, grundlegend verfehlt. Sie führt Luther vielmehr im Aufgriff paulinischer Aussagen zur Betonung des Kreuzes Jesu Christi als den Erkenntnisgrund wahrer Rede von Gott und damit verbunden zu höchst kühnen Aussagen eines Leidens Gottes in der Person Jesu Christi. So hält er dafür: »Ob nu hie die alte Wettermacherin Vernunft ... sagen würde: ›Ja die Gottheit kann nicht leiden noch sterben‹ sollst du sagen: Das ist wahr. Aber dennoch, weil Gottheit und Menschheit in Christo eine Person ist, so gibt die Schrift, um solcher persönlicher Einigkeit willen, auch der Gottheit alles, was der Menschheit widerfähret ... das musst du sagen: Die Person Jesus Christus leidet, stirbt. Nu ist die Person wahrhaftiger Gott. Drum ists recht geredt: Gottes Sohn leidet« (Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis, WA 26, 389). Für Luther liegt darin der göttliche Grund des Heils: Nur indem in der Person des Gottmenschen Gott selbst hineingezogen ist in das Leiden und Sterben Jesu Christi, ist dieses definitiv eingeschrieben in die Wirklichkeit des dreieinigen Gottes – zum Heil der Welt.

Deshalb hat Luther in seinen Chorälen die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus als den göttlichen Grund der Heilsgeschichte betont und so der singenden Gemeinde in seinem bekannten Weihnachtslied den Weg des »Sohns des Vaters, Gott von Art« vergewissert, den er gegangen ist, »sein groß Lieb zu zeigen an« (EG 23):

*(1) Gelobet seist du, Jesu Christ,
dass du Mensch geboren bist
von einer Jungfrau, das ist wahr;
des freuet sich der Engel Schar. Kyrieleis.*

*(5) Der Sohn des Vaters, Gott von Art,
ein Gast in der Welt hier ward
und führt uns aus dem Jammertal,
macht uns zu Erben in seim Saal. Kyrieleis.*

*(7) Das hat er alles uns getan,
sein groß Lieb zu zeigen an.
Des freu sich alle Christenheit
und dank ihm des in Ewigkeit. Kyrieleis.*

Es war nicht bloß ein vorbildlich lebender Mensch, der vor Gott für die Menschen eintrat, deren Sünde in ihrer abgründigen Selbstbezogenheit Luther nicht hoch genug veranschlagen konnte. Und es ging in Leiden und Sterben Jesu Christi in keiner Weise um den von einem rachsüchtigen Vater geforderten Opfertod seines Sohns als eine Art Entschädigungsleistung, um Gott versöhnlich zu stimmen. Gott bringt sich viel-

mehr selbst in das Erlösungsgeschehen ein, indem er sich den Menschen mit ihren abgründigen Lebenserfahrungen gleichmacht, bis hin zu Leiden und Tod. Angesichts der Schwere der menschlichen Verfallenheit und Sünde konnte nur Gott selbst die Erlösung hinausführen.

Auch diese Erkenntnis verkündigte Luther im Lied und prägte so Kindern wie Erwachsenen jenen theologischen Inhalt ein, den er an der Auslegung des Alten und Neuen Testaments gewonnen hatte. Im Singen von »Nun freut euch, lieben Christen g'mein« (EG 341) identifiziert sich die Gemeinde mit den Inhalten dieser Theologie und rekapituliert die eigene individuelle Geschichte, aber auch die gesamte Menschheitsgeschichte, als ein zu allen Zeiten aktuelles Geschehen von Veröhnung und Erlösung. Das Lied erzählt von der liebenden Selbsthingabe Gottes in Jesus Christus und der Errettung des in tiefste Not und Leid gestürzten Menschen:

*(1) Nun freut euch, lieben Christen g'mein,
und lasst uns fröhlich springen,
dass wir getrost und all in ein
mit Lust und Liebe singen,
was Gott an uns gewendet hat
und seine süße Wundertat;
gar teu'r hat er's erworben. [...]*

*(3) Mein guten Werk, die galten nicht,
es war mit ihn' verdorben;
der frei Will hasste Gotts Gericht,
er war zum Guten erstorben;*

*die Angst mich zu verzweifeln trieb,
dass nichts denn Sterben bei mir blieb,
zur Höllen musst ich sinken.*

*(4) Da jammert Gott in Ewigkeit
mein Elend Übermaßen;
er dacht an sein Barmherzigkeit,
er wollt mir helfen lassen;
er wandt zu mir das Vaterherz,
es war bei ihm fürwahr kein Scherz,
er ließ's sein Bestes kosten.*

*(5) Er sprach zu seinem lieben Sohn:
»Die Zeit ist hier zu erbarmen;
fahr hin, meins Herzens werte Kron,
und sei das Heil dem Armen
und hilf ihm aus der Sünden Not,
erwürg für ihn den bittern Tod
und lass ihn mit dir leben.«*

*(6) Der Sohn dem Vater g'horsam ward,
er kam zu mir auf Erden
von einer Jungfrau rein und zart;
er sollt mein Bruder werden.
Gar heimlich führt er sein Gewalt,
er ging in meiner armen G'stalt,
den Teufel wollt er fangen.*

*(7) Er sprach zu mir: »Halt dich an mich,
es soll dir jetzt gelingen;*

*ich geb mich selber ganz für dich,
da will ich für dich ringen;
denn ich bin dein und du bist mein,
und wo ich bleib, da sollst du sein,
uns soll der Feind nicht scheiden.»*

3.4 »... daß es Dein ist als ein Schatz und Geschenke« – das Abendmahl

Dass die Heilsbedeutung des Lebens und Sterbens Jesu Christi in der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in ihm begründet liegt und er nur in dieser Einheit beider Naturen – als wahrhaftiger Gott und wahrhaftiger Mensch – der Versöhner der Welt ist, macht Luther auch im Zusammenhang der Abendmahlslehre geltend. Hier betont er, dass der ganze Christus, und das heißt sowohl die menschliche als auch die göttliche Natur, weil sie nur in der Einheit und wechselseitigen Durchdringung die Person und das Heilswirken Jesu Christi ausmachen und daher nicht voneinander getrennt werden dürfen, im Abendmahl gegenwärtig ist. Jesus Christus schenkt sich den am Mahl Teilnehmenden im Gewissheit verbürgenden Zeichen von Brot und Wein: Für dich gegeben; für dich vergossen. So ist das Abendmahl »gegeben zur täglichen Weide und Fütterung, daß sich der Glaube erhole und stärke«. »Denn darum heißet er mich essen und trinken, daß es mein sei und mir nütze als ein gewiß Pfand und Zeichen, ja eben dasselbige Gut, so für mich gesetzt ist wider meine Sunde, Tod und alle Unglück.« (BSELK, S. 1138).

Martin Luther ist so ein Beispiel für eine denkende Aneignung neutestamentlicher Deutungen des Leidens und Sterbens Jesu Christi geworden, die traditionelle Aussagen existenziell so zuspitzen, dass der dadurch angesprochene Mensch sich als Adressat des versöhnenden göttlichen Handelns erfährt, begreift – und glaubt.

4. »Für uns gestorben« – Akzente reformierter Theologie

4.1 Mittelalterliche Elemente im Heidelberger Katechismus und deren reformatorische Transformation

Die bei Luther vorliegende existenzielle Aneignung biblischer Deutungen des Leidens und Sterbens Jesu Christi ist nicht auf die engeren Kreise der Wittenberger Reformation beschränkt geblieben. Die im reformierten Raum formulierte Rechtfertigungslehre hat viel mit jener der lutherischen Reformation gemeinsam. Auch in der reformierten Theologie wirkt die antike und mittelalterliche kirchliche Tradition mit ihrer Lehrbildung fort. Für den Heidelberger Katechismus von 1563, die verbreitetste reformierte Bekenntnisschrift, steht ganz außer Frage, dass der Mensch erlösungsbedürftig ist. Gleich zu Beginn stellt er fest, dass die unverbrüchliche Zugehörigkeit des Menschen zu Jesus Christus sein »einzigster Trost im Leben und im Sterben« (Frage 1) ist. Denn mit seinem Leiden und Sterben hat ihn Christus aus dem Einflussbereich des Bösen befreit und ihn sich regelrecht zu eigen gemacht: Weil der Mensch von nun an zu Christus gehört, ist er nicht mehr den Mächten des Un-

heils ausgeliefert. Die unter der ersten Frage des Heidelberger Katechismus in wenigen Zeilen ausgeführte Rechtfertigungsbotschaft nimmt zwar Elemente der antiken Loskauftheorie und der mittelalterlichen Satisfaktionslehre auf, gibt ihnen aber eine auf den jeweiligen konkreten Menschen zielende tröstende Funktion: Gott selbst hat sich durch das Leiden und Sterben seines Sohnes Jesu Christi so sehr für den Menschen eingesetzt, dass dieser fortan aller existenziellen Ängste enthoben ist.

*Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben?
Dass ich mit Leib und Seele, beides, im Leben und im Sterben, nicht mein, sondern meines getreuen Heilands Jesu Christi eigen bin, der mit seinem teuren Blut für alle meine Sünden vollkommen bezahlt und mich aus aller Gewalt des Teufels erlöst hat und also bewahrt, dass ohne den Willen meines Vaters im Himmel kein Haar von meinem Haupt fallen kann, ja auch mir alles zu meiner Seligkeit dienen muss. Deswegen er mich auch durch seinen Heiligen Geist des ewigen Lebens versichert und ihm forthin zu leben von Herzen willig und bereit macht* (Evangelische Bekenntnisse 2, S. 139 = Reformierte Bekenntnisschriften 2.2, S. 175f).

Hier ist angedeutet, was der Heidelberger Katechismus dann in einem grundlegenden Dreischritt über das durch die Sünde bestimmte existenzielle Elend des Menschen, seine Erlösung und seine Dankbarkeit entfaltet: Aus eigener Kraft hätte sich der von der Sünde bestimmte Mensch nicht von der Macht des Bösen befreien geschweige denn vor Gott ins Recht setzen können. Daher musste der Sohn Gottes wirklich Mensch

werden, um die Versöhnung Gottes mit seinen Geschöpfen zu vollbringen. Er musste aber auch wahrer Gott sein, um überhaupt die Schwere des göttlichen Zorns ertragen und Gerechtigkeit und Leben für die Menschen wiedergewinnen zu können (Frage 17). In dieser Argumentation ist mancher Gedankengang Anselms wiederzuentdecken. Aber in der Begründung dieses Erlösungsgeschehens aus der Heiligen Schrift geht der Heidelberger Katechismus dann über die Theologie Anselms deutlich hinaus. Dies ist nicht zu übersehen, auch wenn im Einzelnen verschiedentlich von der Ableistung oder »Bezahlung« einer zeitlichen und ewigen Strafe die Rede ist, die sich die Menschen aufgrund ihrer Sündhaftigkeit gerechterweise von Seiten Gottes zugezogen haben (Fragen 12-19).

4.2 Das Geheimnis der Gottmenschheit Jesu Christi

Nicht die büßende Genugtuung für begangene Verfehlungen, sondern das Geheimnis der Gottmenschheit Christi steht im Mittelpunkt, wobei die reformierte Theologie den Akzent stärker auf die Menschheit Christi legt. Auch wenn in der Person Christi Gott selbst handelt, so werden die menschlichen Eigenschaften der Person des Erlösers doch deutlich hervorgehoben. Auch hier spielt die tröstende Funktion eine große Rolle, denn der Heidelberger Katechismus spricht, ebenso wie Luther und seine Mitreformatoren, in eine Erfahrungswelt hinein, in der Leiden und Tod eine alltägliche Realität darstellten und man sie noch nicht aus der Alltagswahrnehmung verdrängt hatte. Dies spiegelt sich beispielsweise in der seelsorglichen Deutung des Glaubenssatzes der Höllenfahrt

Christi. Auch die Höllenqualen hat der Gottessohn nämlich am eigenen Leibe erfahren, »damit ich in meinen höchsten Anfechtungen versichert sei, mein Herr Jesus Christus habe mich durch seine unaussprechliche Angst, Schmerzen und Schrecken, die er auch an seiner Seele am Kreuz und zuvor erlitten, von der höllischen Angst und Pein erlöset« (Frage 44).

4.3 Das Abendmahl als unverbrüchliches Pfand für das Heil Gottes

In der historischen Entwicklung der Theologie wirkte sich die Betonung der menschlichen Natur des Gottessohns entscheidend auf das reformierte Verständnis des Abendmahls aus und unterschied sich darin deutlich von derjenigen Martin Luthers. Denn die Leidenfähigkeit, Endlichkeit und Begrenztheit der menschlichen Natur Christi steht der Annahme ihrer realen Anwesenheit in, mit und unter Brot und Wein, wo und wann immer das Abendmahl stiftungsgemäß gefeiert wird, entgegen (so allerdings die lutherische Sicht). Anders als der Gottheit kommt der menschlichen Natur Christi ja gerade nicht die Allgegenwart zu. Nur dem wahrhaft Glaubenden ist daher das in Leiden und Sterben am Kreuz erworbene Verdienst Christi zugänglich. Nur dem wahrhaft Glaubenden wird dies in dem gemeinschaftlich gefeierten Mahl mitgeteilt. Die Elemente des Sakraments sind »göttliches Wahrzeichen und Versicherung« dessen (Frage 78). Brot und Wein gelten also als »Zeichen und Pfand«, ja als unverbrüchliches Siegel für die Erlösungstat Gottes in und durch seinen Sohn, »dass wir so wahrhaftig durch seinen Heiligen Geist an seinem Leib und Blut Anteil bekommen« (Frage 79).



Adam Friedrich Oeser (1717–1799), Altarbild Nikolaikirche, Leipzig (1784–1790)

5. Kritische Reaktionen auf traditionelle Lehrüberzeugungen im 18. und 19. Jahrhundert

5.1 *Die Relativierung von Sünde und Schuld*

In der Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts gerät die überkommene Lehre von der stellvertretenden Genugtuung des Leidens Jesu Christi für unsere Sünden zunehmend in das Kreuzfeuer der Kritik. Das Selbstverständnis des Menschen beginnt sich grundlegend zu wandeln. Es erstarkt das Zutrauen in die guten Fähigkeiten der menschlichen Natur und prägt den Geist der neuen Zeit. Die Religion wird dem Maßstab vernünftiger Einsicht unterstellt. Ihre Inhalte werden daran gemessen, ob sie die Selbsttätigkeit des Menschen zu einem Lebenswandel im Guten befördern. Denn der Mensch, so wird nun betont, ist von seinem Schöpfer mit der Anlage zum Guten ausgestattet. Diese zu entwickeln hat jeder Mensch die prinzipielle Fähigkeit, und genau dies gehört auch zu seiner gottebenbildlichen Bestimmung.

Auf der Basis dieser Grundüberzeugung werden Unwesen und Ausmaß der Sünde sowie ihr Schuldcharakter relativiert. Eine gewisse Neigung des Menschen zum Bösen kann zwar nicht bestritten werden, auch nicht, dass sie sich durch Gewöhnung steigert; sie lässt sich aber durch Tugendübung überbilden. »Was hat der Mensch Stärkeres als die große Vollkommenheit seiner Natur?« – »Wir besitzen Kräfte zum Guten«, aufgrund derer »wir Tugenden und edle Taten ausüben« (Friedrich Nicolai, *Das Leben und die Meinungen des Herrn Magister Sebalduß Nothanker*, S. 163).

5.1.2 *Jesus Christus als sittlich-religiöses Vorbild*

Mit der Relativierung von Sünde und Schuld geht eine Kritik und Umformung der traditionellen Christologie einher. Das Leben Jesu Christi wird als die vollkommene Verwirklichung eines gottwohlgefälligen Lebens begriffen. Es ist für den Einzelnen ein sittlich-religiöses Vorbild. An diesem Vorbild kann der Mensch sich orientieren. Es unterstützt ihn, um seine Neigung zum Bösen zu überwinden. Als ein sittlich-religiöses Vorbild stellt Jesus die Eigenständigkeit und Initiative des Menschen nicht in Frage, hält vielmehr zu dieser an und befördert sie.

Die Vorstellung einer »Stellvertretung für uns« ist der theologischen Mehrheitsmeinung dieser Zeit eine hässliche Zumutung, denn sie hebt genau das aus, worauf eine vernunftgemäße Religion ausgerichtet sein muss: ein unentbehrliches Hilfsmittel zur *selbsttätigen* Beförderung eines moralisch guten Lebens zu sein. Zudem widerspricht es dem Gedanken der Gerechtigkeit Gottes sowie dem Grundsatz persönlich zu verantwortender moralischer Schuld, wenn Jesus Christus die Strafe für fremde Sünden übernommen haben soll.

Ins Zentrum der Gotteslehre wird entsprechend konsequent die Auffassung von der gütigen Vorsehung Gottes gerückt. Die Vorsehung führt den Einzelnen und die gesamte Menschheit ihrer höheren Bestimmung zu. Der göttlichen »Erziehung des Menschengeschlechts« (G. E. Lessing) dient das Auftreten Jesu, indem er die Entwicklung der Menschheit zu wahrer Humanität auf eine neue Stufe hebt. Ein Gott, der die Sünde verurteilt und die mit ihr einhergehende Schuld nicht ungestraft sein lassen kann, gehört nach der Meinung weiter Kreise der Theologie jener Zeit einem von der christlichen Religion überholten Gottesbild an.

5.2 Immanuel Kant zum Problem unübertragbarer persönlicher Schuld

5.2.1 Das radikale Böse in der menschlichen Natur und die Schuld

Im Kontext der Aufklärung stellt die Religionsphilosophie Immanuel Kants eine Vertiefung des mit der Bestimmung des Menschen zu einem selbstverantwortlichen Leben verbundenen Problembewusstseins dar. So sehr Kant die vernunftgeleitete freie Selbstbestimmung des aufgeklärten Subjekts proklamiert, so sehr behaftet er es bei der Faktizität des Bösen und der Schuld, die es zu verantworten hat und die getilgt werden muss.

Im Jahr 1793 veröffentlicht Kant sein religionsphilosophisches Hauptwerk »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« (= RGV). Wie der Titel anzeigt, legt Kant eine streng vernünftige, weil philosophisch kritische Rekonstruktion der Gehalte der christlichen Religion vor. Diese philosophische Kritik vollzieht kein Scherbengericht an der traditionellen Theologie. Vielmehr versucht Kant, klassische Lehrfiguren auf ihre Vereinbarkeit mit den Einsichten der praktischen Vernunft, das heißt im Zusammenhang der Fragen der Moral, zu prüfen und neu zu deuten. Lässt sich der Figur einer stellvertretenden Schuldübernahme überhaupt ein vernünftiger Sinn abgewinnen und wenn ja, welcher? Mit dieser Frage setzt sich Kant im Zusammenhang des fundamentalen ethischen Problems auseinander, wie man überhaupt »ein moralisch guter Mensch werden« kann (RGV B 67).

Denn Kant hält es für schlechterdings unbezweifelbar, dass in jedem Menschen ein »Hang zum radikalen Bösen« seine ursprüngliche »Anlage zum Guten« überwiegt. Das Böse im Menschen ist radikal, weil es an der Wurzel der Moral sitzt und sie verdirbt. Die moralische Gesinnung des Menschen ist korrumpiert. Der Mensch ist moralisch gesehen, das heißt im Blick auf die allen seinen Taten zugrundeliegende Gesinnung, von Grund auf verdorben, selbst wenn er äußerlich betrachtet sein Leben recht passabel gestaltet. Moralisch gesehen bringt er es nur zu einer nicht enden wollenden unendlichen Kette böser Taten (RGV B 95). So versündigt er sich an seinem Leben. Denn die erhabene Bestimmung des Menschen liegt darin, sein Leben stetig und allein durch das Gute, das ihm durch Vernunft einsichtig ist, bestimmt sein zu lassen.

Mit seiner korrupten Gesinnung häuft ein Mensch Schuld auf sich, und damit entsteht dem moralischen Subjekt unausweichlich die Frage, wie er diese beheben kann. Dies umso mehr, als dem Menschen die Schuld vergangener Taten aus der Hand genommen ist. Denn selbst wenn der moralisch böse Mensch zu einem Menschen mit guter Gesinnung wird, bleibt die Schuld zurückliegender Taten. Damit ist das Schuldproblem auf die Spitze getrieben. Auch nach gewandelter Gesinnung zum Guten gilt: »*so fing er doch vom Bösen an*, und diese Verschuldung ist ihm nie auszulöschen möglich« (RGV B 94). Hier nun scheint die klassische theologische Lehre vom Gottessohn, der diese Schuld auf sich nimmt, eine plausible Option zu formulieren.

5.2.2 Allerpersönlichste Schuld ist nicht übertragbar

Diese Option kritisiert Kant zunächst scharf, indem er vor Augen führt: Dieser Hang zum Bösen, diese Schuld also, die den Personkern eines Menschen belegt, ist nun einmal »keine transmissible (übertragbare) Verbindlichkeit, die etwa, wie eine Geldschuld (bei der es dem Gläubiger einerlei ist, ob der Schuldner selbst oder ein anderer für ihn bezahlt), auf einen anderen übertragen werden kann« (RGV B 94f.). Diese Schuld ist nämlich »allerpersönlichste Schuld«. Kein anderer als die Person höchstpersönlich, die schuldig geworden ist, kann dafür verantwortlich gemacht werden. Sie lässt sich auf niemanden übertragen, und sei es auch der Sohn Gottes in Person. Wenn, dann muss ein Mensch selbst für seine Schuld bestraft werden. Es ist weder einleuchtend noch gerecht, wenn ein anderer als der Schuldige selbst für seine persönliche Schuld in Haftung genommen wird.

5.2.3 Die Unmöglichkeit einer Relativierung des Schuldproblems im Namen göttlicher Liebe

Es ist wichtig, festzustellen: Die von Kant vorgetragene These, dass allerpersönlichste Schuld unübertragbar sei, ist keine originelle Kritik und Entdeckung Kants, auch nicht, wie oft behauptet, eine Entdeckung der frühen Neuzeit. Vielmehr dokumentiert Kant eine bereits im frühen Mittelalter und mit dem 13. Jahrhundert in juristischen und theologischen Schriften offensiv vorgetragene Auffassung. Diese hatte die schon im römischen Recht artikulierte Haltung der Unvertretbar-

keit von Personen in persönlichen Rechts- und Schuldfragen pointiert aufgegriffen. Kant referiert hier also lediglich, was seit langer Zeit als Herausforderung persönlicher Schuldbewältigung in der theologischen Debatte, sei es ausdrücklich, sei es indirekt, präsent war. Die oben referierten klassischen Lehren von der Stellvertretung Christi hatten diese Herausforderung so bearbeitet, dass sie auf Gott in Jesus Christus verwiesen. Gott habe über die unter menschlichen Maßstäben unmögliche Macht und Kraft verfügt, sich die Bewältigung und Verarbeitung fremder persönlicher Schuld in Personalunion mit dem Menschen Jesus von Nazareth aufzubürden. Kant nimmt diese Herausforderung gleichfalls produktiv auf und hält die Stellvertretungsfigur keineswegs für erledigt. Allerdings setzt er diese Figur anders ein. Zunächst stellt er fest, dass die klassische Stellvertretungslehre das Problem, wie ein Mensch ein moralisch guter Mensch bzw. ein gerechter Mensch werden kann, ernst genommen hat. Dieses Problem wird nun angesichts der Unübertragbarkeit allerpersönlichster Schuld für Kant nur umso dringlicher. Denn Kant will nicht auf der Linie der Aufklärungstheologie die Ernsthaftigkeit des Schuldproblems nach dem Motto trivialisieren: Dann muss der Schuldige sich redlich mühen und sich in Orientierung am Vorbild des tadellos lebenden Jesus von Nazareth zu bessern versuchen. Gottes Liebe wird ihm seine Schuld schon nachsehen. Das ist in den Augen Kants eine Verharmlosung der Schuldverstrickung von Menschen, die einer helllichten Betrachtung des Lebensumfeldes seit Menschengedenken nicht standhält. Es ist dies zum einen kein Ausweg, den die Vernunft gestattet. »Wenn man den Richter, der in ihm selbst ist, anfragt; so beurteilt er sich streng, denn er kann seine Ver-

nunft nicht bestechen« (RGV B 104). Es ist dies folglich auch kein Ausweg für Gott (als Vernunftidee). »Es muß der höchsten Gerechtigkeit, vor der ein Strafbarer nie straflos sein kann, ein Genüge getan werden« (RGV B 96). Ein Ausweg muss jedoch gefunden werden. Mit einem solch vernichtenden Urteil über sich selbst kann niemand leben und würde daran mit der Zeit zerbrechen.

5.2.4 Die Verlegung der Schuldstellvertretung in das Innere ein und derselben menschlichen Person

Soll es einen Ausweg aus dem skizzierten Problem geben, muss die vernichtende Strafe, wenn sie nicht an einer fremden Person vollzogen werden kann, an der Person, die schuldig geworden ist, vollzogen werden, und zwar so, dass sie aus diesem Strafvorgang kuriert und nicht zerbrochen hervorgeht.

Hier nun greift Kant die theologische Stellvertretungsfigur auf und bildet sie »innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« um. Er tritt dafür ein, die klassische Figur der Stellvertretung Jesu Christi von »außen« nach »innen« zu verlegen. Nicht eine andere fremde gerechte Person kommt für die ungerechte Person auf. Vielmehr kommt *in ein und derselben* Person eine gerechte Instanz für eine ungerechte Instanz auf. Diese Stellvertretung hat ihren ethischen Sitz im Leben in der Änderung der alle Handlungen eines Menschen bestimmenden Gesinnung. Kant beschreibt hier vielschichtige Stellvertretungsverhältnisse. Nur ein Zug der Überlegungen Kants sei hier vorgestellt. Im Moment der radikalen Änderung der Gesinnung selbst tritt in der Person an die Stelle jener Instanz, die durch eine

korrupte Gesinnung bestimmt wird (biblisch gesprochen: der alte Mensch), eine Instanz, die durch eine integre Gesinnung bestimmt ist (biblisch gesprochen: der neue Mensch). Für diese nun durch die integre Gesinnung bestimmte Person ist der Rückblick auf ihre eigene Vorgeschichte extrem schmerzhaft. Insofern übernimmt die Person in Gestalt des neuen Menschen die »Strafe« für die Person, als sie noch ein alter Mensch war. Kant sagt es so: »Der Ausgang aus der verderbten Gesinnung in die gute ist ... an sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Übeln des Lebens, die der neue Mensch in der Gesinnung des Sohnes Gottes, nämlich bloß um des Guten willen übernimmt; nämlich dem alten (denn dieser ist moralisch ein anderer), als Strafe gebührten« (RGV B 98).

Diese Mitteilung ist verblüffend. Die Übel treffen in der Person nicht den »alten Menschen«, den sie eigentlich treffen müssten. Vielmehr übernimmt sie der »neue Mensch« in der Person. Kant versucht dieses Problem zu bewältigen, indem er den Menschen als physisches und moralisches Wesen unterscheidet. Physisch betrachtet sei der alte und neue Mensch »eben derselbe strafbare Mensch«. Deshalb sei es legitim, wenn der neue Mensch, der moralisch sehr wohl ein anderer Mensch sei, den alten Menschen gegenüber dem neuen vertritt (RGV B 98f.).

So zeigt sich: Soll mit einer Bearbeitung und Bewältigung persönlicher Schuld Ernst gemacht werden, und zwar so, dass diese Schuld wirklich überwunden wird, kann die Stellvertretungsfigur nicht ad acta gelegt werden. Wird diese Figur ohne

ein Eintreten Gottes in Christus beschrieben und gedacht, ist ein Mensch bei der Verarbeitung seiner Schuld auf ein komplexes Geflecht von einander zu unterscheidender Persönlichkeitsebenen in sich selbst verwiesen. Ob diese raffinierte Konzeption, in der der neue Mensch den ihm zugewiesenen alten Menschen am eigenen Münchhausenschen Zopf aus dem Sumpf der Schuldverfallenheit herauszuziehen soll, mehr zu überzeugen vermag als all jene Konzepte, die wagen zu sagen, dass Gott selbst an die Stelle der Schuld eintreten lassen, darf gefragt werden.



*Caspar David Friedrich (1774–1840), Kreuz im Gebirge
(Tetschener Altar, 1808)*

5.3 Daniel Friedrich Ernst Schleiermacher zur Wirkung Jesu Christi auf das neue Gesamtleben von Menschen

Schuld und Versöhnung können nicht in Fixierung auf das menschliche Individuum allein begriffen werden. Sie werden erst im Zusammenhang menschlichen Zusammenlebens

richtig erfasst und beschrieben. Nur im Kontext solchen Zusammenlebens, und zwar genauer, in dem von Jesus Christus begründeten und durch seinen Geist gewirkten neuen Gesamtleben der Kirche, ist überhaupt zu verstehen und anzueignen, was Christus für die Menschheit getan und erlitten hat. Diese Einsicht entfaltet Schleiermacher in seiner »Glaubenslehre«.

5.3.1 Das versöhnende »Geschäft« Christi

Wie ihr Titel besagt, will Schleiermacher den »Christlichen Glauben nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhang« darstellen. Entsprechend dieser Grundsätze behandelt er die Bedeutung des Todes Jesu klassisch im Zusammenhang des Lehrstücks vom sogenannten hohepriesterlichen Amt Jesu Christi und formt dieses Lehrstück gründlich um.

5.3.2 Der intime Zusammenhang von Handeln und Leiden Jesu Christi

Statt vom »Amt Christi«, wie es die Tradition tat, redet Schleiermacher vom »Geschäft Christi« (Der christliche Glaube / Glaubenslehre [=GL] § 100; Bd. II, S. 104). Damit will er ausdrücken: Christus ist wesentlich aktiv, wenn er versöhnt, sein gesamtes Leben über und auch in seinem Tod. Entsprechend muss nach Schleiermacher der sogenannte »tätige Gehorsam« Christi mit seinem »leidenden Gehorsam« viel enger verknüpft werden. Es gibt nicht, wie von der Tradition behauptet wurde, eine aktive Lebensphase des gerechten Tuns Jesu, der eine viel entscheidendere Lebensphase eines gerechten Leidens folgt, die

dann im Tod am Kreuz ihren Höhepunkt findet. Christus leidet und handelt vielmehr in jedem Augenblick seines Lebens (vgl. GL § 104,2; Bd. II, S. 136). Jesus leidet immerzu und elementar unter einer chronisch verkehrten Welt, in die er hineingeboren wurde. Und er ist selbst am Kreuz höchst aktiv, indem er den Augenblick seines Todes wie jeden Augenblick seines Lebens mit einem »kräftigen Gottesbewusstsein« bewältigt (ebd.).

5.3.3 Das Gottesbewusstsein Jesu Christi und seine ungetrübte Seligkeit im Tod

Gott ist für Schleiermacher in Christus. Er ist es allerdings in der Form, dass Christus ein besonderes Bewusstsein von Gott hat. Nun verfügen auch andere Menschen über Gottesbewusstsein. Im Unterschied zu allen anderen Menschen zeichnet es jedoch das Gottesbewusstsein Christi nach Schleiermacher aus, vom ersten Lebensmoment bis in seinen Tod hinein ungebrochen intensiv und unangefochten stark zu sein. Dieses Gottesbewusstsein lässt sich durch keine noch so misslichen Lebenslagen irritieren. Genau das führt zu einem besonderen, aktiven und von seinem Gottesbewusstsein bestimmten Umgang mit seinem Tod. Christus ist, wie schon in seinem ganzen Leben, so auch am Kreuz »ungetrückt« selig. Was meint hier selig? Auch in seinem Tod begreift sich Christus in einer tiefen Einheit mit Gott, die unerschütterlich ist. Im Bewusstsein dieser Einheit vertraut er auf die Liebe und Weisheit Gottes des Vaters. Seine gesamte Existenz ist davon bestimmt: Um diese Liebe und Weisheit der Menschheit zu offenbaren, war er in der Welt. Von ihr getragen, vollzog er sein Leben und begab sich in seinem Sterben in sie hinein.

5.3.4 Schuldverarbeitung im Zusammenhang des gemeinsamen Lebens mit Christus

Christus erlöst und versöhnt Menschen nun dadurch, dass er sie in die »Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins« und die »Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit« aufnimmt (vgl. GL § 101; Bd. II, S. 112); und dies geschieht im Zusammenhang des von Christus gewirkten neuen Gesamtlebens der Kirche, das dem Gesamtleben der Sünde entgegenwirkt (vgl. GL § 87; Bd. II, S. 18-21). Die soziale Dimension und Wirkung von Schuld und Schuldvergebung ist für Schleiermacher zentral. Ungerechtigkeit und Gerechtigkeit entstehen in einem konkreten vor Gott zu verantwortenden Lebenszusammenhang. Daher geht es für Schleiermacher im Blick auf Erlösung und Versöhnung darum, dass Christus einen neuen Lebenszusammenhang begründet, der Menschen ihr Leben und Zusammenleben anders begreifen und leben lässt, indem er in ihnen zweierlei bewirkt: die Kräftigkeit des Gottesbewusstseins sowie ein unerschütterliches Vertrauen in die Liebe und Weisheit Gottes. Darin befähigt er sie zugleich zu selbstlosen Taten der Liebe (vgl. GL §§ 100 und 101; Bd. II, S. 104-120).

5.3.5 Die Integration von Menschen in das gerechte Leben Christi

Daraus folgt: Handelt Christus gerecht, dann tut er zunächst das, was Gott prinzipiell von jedem Menschen erwartet. Christus hat also »selbst nichts gleichsam übrig ..., was« auf alle anderen Menschen, die unvollkommen handeln, umverteilt werden könnte. Versöhnlich wirkt Christi Handeln im konkreten Zusammenhang eines »gemeinsamen Lebens«, nämlich durch

seinen Geist gewirkte soziale Stimulation zu analogem Handeln. Das »ihn bewegende Princip« wird dadurch, sagt Schleiermacher, zum »unsrigen« (vgl. GL § 104,3; Bd. II, S. 137-140). Genau in diesem Sinne und nur so sei die klassische Behauptung zu verstehen, dass »Christi Gerechtigkeit uns zugerechnet werde« (vgl. GL § 104,3; Bd. II, S. 128). So integriert Christus Menschen, die an ihn glauben, in sein gerechtes Leben.

5.3.6 Christi Leiden als Mitgefühl in menschliche(r) Schuldverstrickung

Umgekehrt ist Christus in menschliche Schuld verstrickt. Denn er ist ja in einen schuldbelasteten menschlichen Lebenszusammenhang hineingeboren. So übernimmt er zwangsläufig Übel, für die er nicht verantwortlich ist. Ihm wird also das Leben zur Strafe, obwohl er dafür nichts selber kann (vgl. GL § 104,4; Bd. II, S. 140f.). Dies kulminiert im Kreuz. Hier deutet Schleiermacher Christi Leiden als inneres Mitgefühl mit der Sünde der Welt. Dieses Mitgefühl kommt am stärksten zum Ausdruck im gegen Christus angestregten Strafprozess und dem daraus folgenden Kreuzestod. Denn da wendet sich die ganze Welt, die weltliche und die religiöse – Heiden und Juden –, gegen ihn. Da wird Christus verurteilt, wo doch die ganze Welt verurteilt werden müsste. In Christus habe deshalb »die unmittelbare Begeisterung zu dem größten Moment in dem Erlösungsgeschäft« in der Bereitschaft gelegen, gegen den geballten Widerstand aller Welt den Tod auf sich zu nehmen (vgl. GL § 104,4; Bd. II, S. 140-144). Damit will Schleiermacher sagen: Wie überzeugt Christus an seiner göttlichen Sendung festhielt, wie sehr er

menschliche Schuld überwinden wollte, zeigt sich in gesteigerter Form in seiner empathischen Hingabe für alle Menschen am Kreuz. Wer dies glaubt, versichert Schleiermacher, entdeckt darin eine bis in die Selbstverleugnung hinein gehende göttliche Liebe (vgl. GL § 104,4; Bd. II, S. 142). Der »hohepriesterliche Wert des leidenden Gehorsams« besteht darin, »daß wir Gott in Christo sehen und Christum als den unmittelbarsten Teilhaber der ewigen Liebe, welche ihn gesendet und ausgerüstet hat« (ebd.).

5.3.7 Der Kreuzestod jenseits von Verlassenheitsgefühlen

Es zeigt sich: Der Tod am Kreuz widerfährt Christus nicht, er ist »Tat im höchsten Sinne des Wortes« (GL § 104,4; Bd. II, S. 148). Christus gibt sich aktiv hin. Von einer Ohnmacht Christi, von seiner Einsamkeit am Kreuz, von einem Fluch gar ist mit keinem Wort die Rede. »Es ist vollbracht« (Joh 19,30), das ist für Schleiermacher das biblische Leitwort seiner Deutung des Kreuzes. Dies legt das von ihm favorisierte Johannesevangelium eben auch nahe. Mit dem im Markusevangelium überlieferten Sterbenswort Jesu »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (Mk 15,34) hat Schleiermacher denn auch erhebliche Schwierigkeiten. Für die Erfahrung, dass sich Christus als vom göttlichen Vater verlassen wahrgenommen hat, ist in der Theologie Schleiermachers kein rechter Platz. Sie ist geleitet von der ungetrübten Stetigkeit des Gottesbewusstseins Jesu. Das Bewusstsein seiner Einheit mit Gott erfährt im Kreuzesgeschehen keine Erschütterung. Und gerade so und darin offenbart Christus am Kreuz Gottes von Ewigkeit her sich selbst gleiches Wesen

als Liebe. Für Gott selbst trägt das Kreuzesgeschehen mithin nichts aus. Schleiermacher kritisiert daher diejenige – lutherische – Auffassung aufs Schärfste, die davon spricht, dass Gott in der Person des Sohnes Gottes am Leiden teilhat, um erlösend zu sein (vgl. GL § 104,4; vgl. Bd. II, S. 140-148, § 97,5; Bd. II, S. 87-89). Auch die Rede vom Zorn Gottes weist Schleiermacher als eine in der christlichen Religion überwundene zurück ebenso wie die Vorstellung eines Jesus von Gott auferlegten Strafleidens. Das Leiden und Sterben Christi sind Folge seiner »Berufspflicht« (GL §104,4; Bd. II, S. 147), die im Offenbaren der Liebe Gottes zur Welt besteht. Darauf kommt es an.

Wirksam wird dieser Tod ausschließlich im vitalen Lebenszusammenhang von Christinnen und Christen, die sich im Geiste Jesu Christi von demjenigen ergreifen lassen und danach leben, was im Leben und Sterben Jesu Christi offenbar geworden ist: die Liebe Gottes, von der weder Schuld noch Tod zu trennen vermögen und die in selbstloser Hingabe sich verwirklicht (vgl. GL § 104,4; Bd. II, S. 140-141 mit §§ 113-115; Bd. II, S. 229-240).

5.3.8 Der Umbau der Figur stellvertretender Genugtuung

Vor diesem Hintergrund hat Schleiermacher die klassische Figur der stellvertretenden Genugtuung kritisiert und umgebaut. Christus kann nach Schleiermacher nicht für die Sünden anderer stellvertretend durch die Übernahme eines unendlichen Schuldquantums genugtun. Folgendes kann aber durchaus gesagt werden: Was Christus getan hat, tut genug in dem Sinne, dass er »die ewige unerschöpfliche und für jede weitere Entwicklung hinreichende Quelle eines geistigen und seligen

Lebens geworden ist« (GL § 104,4; Bd. II, S. 145), indem er das »Reich der Gnade« – den Lebenszusammenhang der Kirche – heraufgeführt hat und es beständig erhält. Von Stellvertretung kann jedoch insofern nicht die Rede sein, als sein Glaubensgehorsam den Menschen nicht vom eigenen Glaubensgehorsam entbindet, diesen vielmehr in ihm entfacht. Was Christus hingegen gelitten hat, das hat er stellvertretend gelitten, insofern er Übel ertrug, die er selbst nicht verursacht hat. Von Genugtuung kann allerdings nicht die Rede sein. Bis auf den heutigen Tag gibt es anderes Leiden gleicher Art und es werden alle, »welche in die Gemeinschaft seines Lebens aufgenommen werden, auch auf die Gemeinschaft seiner Leiden verwiesen« (GL § 104,4; Bd. II, S. 146).

Schleiermacher will so an der Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Lebens und Sterbens Jesu Christi festhalten, das »für uns« seines Lebens und Sterbens jedoch so denken, dass es nur in der Aneignung im Glaubensleben wirksam ist. Insofern Christus das »Reich der Gnade« zu bewirken vermag, in welchem er den Glaubenden an seinem Gottesverhältnis durch seinen Geist teilt und sie zur Liebe befähigt, ist er produktives »Urbild« und kein bloß sittlich-religiöses Vorbild (GL § 93; Bd. II, S. 41-52). Und weil Christus wirklich lebte und starb und das Glaubensleben sich an dem »Totaleindruck« des geschichtlichen Christus entzündet und bleibend auf ihn bezogen ist, ist das »Urbild« keine bloße Idee, sondern unauflöslich rückgebunden an das geschichtliche Leben Jesu Christi.

5.4 »O große Not, Gott selbst liegt tot« –

G. W. F. Hegels Verständnis des Kreuzesgeschehens

Hegel ruft seiner Zeit in Erinnerung, dass Leben und Sterben Jesu Christi als Geschichte Gottes selbst zu verstehen sind. »O große Not, Gott selbst liegt tot, heißt es in einem lutherischen Liede«, so zitiert Hegel und fordert von der Theologenzunft die Arbeit am Gottesgedanken ein, die das Kreuzesgeschehen in seiner Bedeutung für das Wesen Gottes zu bedenken hat (Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. III, S. 247). Denn angesichts des Kreuzes gilt es zu begreifen, dass »das Menschliche, Endliche, Gebrechliche, die Schwäche, das Negative göttliches Moment sind, daß es in Gott selbst ist, daß die Endlichkeit, das Negative, das Anderssein nicht außer Gott und als Anderssein die Einheit mit Gott nicht hindert ..., [daß] es Moment der göttlichen Natur selbst [ist]« (ebd., Bd. III, 249f.). Für Hegel führt die Arbeit am Gottesgedanken die Erneuerung und Vertiefung der Trinitätslehre mit sich, in der er das Spezifische des christlichen Gottesgedankens ausgedrückt sieht. Denn sie ermöglicht es, Gott als den Lebendigen zu denken, der sich in die Welt begibt, im Leben und Sterben Jesu Christi die Geschichte seiner selbst hat und darin sein Wesen auslegt.

Dass Gott sich der Dynamik von Leid und Tod aussetzen kann, in Jesus Christus in seinem eigenen ewigen Leben ein neues Verhältnis zum Tod gewinnen kann, das ist nur denkbar, wenn Gott in sich selbst Unterschiede kennt und aufweist. Dies bringt die Trinitätslehre zum Ausdruck. Gott differenziert sich in Vater, Sohn und Heiliger Geist in einer Weise, dass er sich zu sich selbst verhalten kann. Gott stirbt in seinem

Sohn am Kreuz. Gott riskiert als Sohn die Einsamkeit und Verlassenheit der Sterbesituation. Gott lässt als Vater in Liebe den endgültigen Tod seines Sohnes nicht zu und erweckt ihn als Heiliger Geist von den Toten.

Die Gemeinde hält sich dies als ein in Jesus Christus Geschehenes gegenwärtig und lässt sich so in die Bewegung des Geistes der Versöhnung hineinnehmen, die vom trinitarischen Gott ausgeht. Ob Hegel selbst die Einzigartigkeit des Seins Gottes in Jesus Christus in seinem spekulativen Denken festgehalten hat, kann hier dahingestellt bleiben. Die christliche Gemeinde jedenfalls, und dies hat Hegel durchaus auch so gesehen, tut dies und singt folgerichtig: »O große Not! Gottes Sohn liegt tot. Am Kreuz ist er gestorben; hat dadurch das Himmelreich uns aus Lieb erworben« (EG 80,2). Und sie stimmt in geistgewirkter österlicher Gewissheit in das ein, was die Schrift vom Tode Jesu Christi verkündigt: »da Tod und Leben 'rungen; das Leben behielt den Sieg, es hat den Tod verschlungen ...; ein Tod den andern fraß, ein Spott aus dem Tod ist worden« (EG 101,4).



Ludwig Gies (1887–1966), Kruzifixus (1922)

6. »Für uns gestorben« – Evangelische Theologie im 20. Jahrhundert

6.1 Neue Hinwendung zur biblischen Überlieferung und zur reformatorischen Theologie

Im Jahrzehnt nach dem Ersten Weltkrieg erlebte die evangelische Theologie eine tiefgreifende Phase der Neuorientierung, deren Wirkungen bis heute spürbar sind. Das Denken wird durch eine neue, vertiefte Aufmerksamkeit für den theologischen Gehalt der biblischen Überlieferung in Anspruch genommen. Und die Texte der reformatorischen Theologie, allen voran diejenigen Martin Luthers, werden in den Wahrnehmungshorizont unserer Epoche gestellt und von daher auf die Fragen der Gegenwart bezogen. Namhafte Vertreter dieses theologischen Perspektivenwechsels waren Karl Barth, Rudolf Bultmann, Emil Brunner, Friedrich Gogarten und Dietrich Bonhoeffer sowie die lutherischen Dogmatiker Paul Althaus und Werner Elert und mit ihnen die von der »Luther-Renaissance« jener Jahre geprägten Theologen.

Trotz der zwischen ihnen bestehenden Unterschiede und Differenzen betonen sie alle mit Nachdruck die Heilsbedeutung des Kreuzes Jesu Christi. Das »Wort vom Kreuz« (1Kor 1,18), die Rede von der Versöhnungstat Gottes und vom Tod Christi »für uns« stehen für die Heilstat Gottes schlechthin. Die Aussagen Luthers oder auch des Heidelberger Katechismus werden zum Verstehenshorizont für die biblisch bezeugte leidenschaftliche Liebe Gottes zu den Menschen.

Dass Gott den Menschen »erworben« und »gewonnen« hat von all jenen Mächten, die sein Leben an andere, fremde Werte und Instanzen binden, und zwar durch das »Leiden und Sterben« Jesu Christi, wie Luther im Kleinen Katechismus formuliert, ist ein Ausdruck des persönlichen Einsatzes Gottes für jeden Einzelnen. Auf diesen Einsatz, der ihm die Last der eigenen Verantwortung für seine Verfehlung und Schuld vor Gott nimmt, darf auch der Mensch in der Gegenwart vertrauen. Es kann auch für ihn ein großer Trost sein – »mit Leib und Seele«, »im Leben und im Sterben« diesem Gott anzugehören, der in Jesus Christus begegnet (Heidelberger Katechismus 1) und ihn in einen Raum der Freiheit hineinstellt, indem er ihn in der Liebe geborgen sein lässt.

6.2 Das bleibende Problem

Die Frage, weshalb Gott in seiner Liebe diesen Weg gewählt hat und in Jesus Christus für uns gegangen ist, fordert freilich weiterhin das Nachdenken heraus. Ja sie muss es erst recht herausfordern, wenn man den Wahrheitsgehalt der biblischen und reformatorischen Deutungen der Passion Christi anerkennt und zugleich die Grenzen einer falsch verstandenen Opfervorstellung und Satisfaktionslehre vor Augen hat. Wie kann man in einem Atemzug behaupten, dass Gott den Menschen liebt, aber zugleich auch sein Richter bleibt? Wie lassen sich die Aussagen miteinander vereinbaren, dass das Kreuz als Ausdruck der vorbehaltlosen, liebenden Zuwendung Gottes zu den Sündern zu betrachten ist und zugleich als das Gericht über die Sünde der Menschen aufgefasst werden muss?

Bei den zu suchenden Antworten auf diese Fragen ist sorgfältig zu beachten, dass Gott in Jesus Christus als der Initiator und der entscheidende Akteur des Versöhnungsgeschehens betrachtet wird. Diese Erkenntnis ergibt sich aus der vertieften Betrachtung des biblischen Befundes: Gott ist der Versöhner und wir sind diejenigen, die sich mit ihm versöhnen lassen müssen (vgl. 2Kor 5,20). Wenn aber Gott der Versöhner ist, dann muss die Frage nach seiner Gegenwart im Gekreuzigten so genau wie möglich bedacht werden. Damit wird bei der Deutung des Kreuzes die Frage der Christologie, wie sich das Gottsein und das Menschsein in der Person Jesu Christi verbunden haben, in neuer, aufregender Weise aufgeworfen.

6.3 Das Kreuz als Ort von Gnade und Gericht

In der jüngeren evangelischen Theologie hat sich zunehmend die Vorstellung durchgesetzt, dass Gott durch Gericht und Verwandlung hindurch am Ende keinen Menschen vom Heil ausschließen werde. Schon Friedrich Schleiermacher hatte es für einen unauflöselichen Missklang gehalten, dass »wir uns unter Voraussetzung einer Fortdauer nach dem Tode einen Theil des menschlichen Geschlechtes« von der Gemeinschaft der Erlösung »gänzlich ausgeschlossen denken sollen« (GL § 118; Bd. II, S. 249).

Dieser Heilsuniversalismus fand seine Fortsetzung und zugleich Neuprägung bei Karl Barth. Er hat – in den dunklen Jahren des Zweiten Weltkriegs – die Erwählungslehre als »Summe des Evangeliums« thematisiert und den Gedanken

gewagt, dass in der Erwählung Jesu Christi alle Menschen erwählt sind und in dem Christus am Kreuz treffenden Verwerfungsurteil die Verwerfung aller bereits vollstreckt ist: »in der Erwählung Jesu Christi, die der ewige Wille Gottes ist, hat Gott dem Menschen das Erste, die Erwählung, die Seligkeit und das Leben, sich selber aber das Zweite, die Verwerfung, die Verdammnis und den Tod zudedacht« (KD II/2, S. 177). Das lässt sich nur auf dem Hintergrund des Geschehens am Kreuz so sagen, dann nämlich, wenn man die ebenso dramatische wie heilsame Doppelbewegung von Gottes erwählendem Ja und seinem richtenden Nein am Gekreuzigten erkennt.

Das Kreuz ist dann nicht nur der kräftigste Ausdruck von Gottes Ja zu den von ihm geschaffenen Menschen. Es steht zugleich für das richterliche Verwerfungsurteil über die Sünde der Menschen. Die Versöhnung zwischen Gott und Mensch kann nur gelingen, wenn die Sünde mit Entschiedenheit verneint wird. Die Sünde steht der Versöhnung im Wege, deshalb muss sie gerichtet werden.

In seiner Versöhnungslehre hat Barth dargelegt, dass Gott in seiner Treue die verlorene Sache des Menschen, der ihn als seinen Schöpfer verleugnet und sich damit in sein Verderben gestürzt hat, zu seiner eigenen Sache gemacht hat. Er hält in Jesus Christus das uns in unserer Daseinsverfehlung zustehende Gericht aus. Der Gott, der für uns in Jesus Christus eintritt, ist der »Richter als der an unserer Stelle Gerichtete« (KD IV/1, S. 231).

Wie sich der Richter als der Gerichtete unter unser Elend begeben hat, kann man sich am Ablauf der Passionsgeschichte verdeutlichen. Nirgendwo werden das Elend der Ungeborgenheit und das Ausgeliefertsein an die Mächte der Zerstörung und des Todes deutlicher als hier. Diejenigen, die diesen einen Unschuldigen – den wahren Menschen und zugleich wahren Gott – verraten, anklagen, ausliefern, quälen, verspotten und schließlich hinrichten, demonstrieren auf ihre Weise, wie sehr sie in diesem Elend gefangen sind. Es ist das Elend der Schuld, von der sich Pilatus auch nicht dadurch befreien kann, dass er seine Hände in Unschuld wäscht. Es ist das Elend der frommen Selbstbehauptung und moralischen Entrüstung, die der Kraft der Vergebung nicht über den Weg traut. Es ist auch das Elend der theologischen und politischen Rechthaberei, die denjenigen nicht gelten lässt, der gegen die vermeintlichen Werte und Normen verstößt.

Mit anderen Worten: Es ist das Elend der Sünde. Die Sünde als Entfremdung des Menschen von Gott, vom Mitmenschen und von sich selbst wird in der Passion Jesu auf drastische Weise anschaulich. Die Geschichte seines Leidens und Sterbens offenbart das Elend des Menschen, der wir sind. Insofern sind wir alle in die Geschichte seiner Hinrichtung verstrickt; sie wird uns zur Anklage als Sünder vor Gott – sie wird uns zum Gericht.

Sie wird uns freilich nicht so zum Gericht, dass wir von dem uns treffenden Schuldspruch zerstört werden. Tod und Vernichtung sind zwar die logische Endkonsequenz der Sünde: Der Mensch als Sünder muss und wird sterben. Aber der Mensch, der im Glauben in Gott geborgen ist, wird aus dem

Tod des Sünders auferstehen und leben. Das kann gesagt werden, weil Jesus Christus am Kreuz unseren Sündentod gestorben ist. In seiner Passion hat sich Gott an den Ort begeben, an dem sich das Gericht über die Sünde des Menschen vollzieht. Er hat an unserer Stelle in Jesus Christus unser verwirktes, dem Tod verfallenes Leben bis in die tiefsten Tiefen unseres Elends hinein ausgehalten, um uns sein unvergängliches Leben zu schenken. Er ist an unsere Stelle getreten, dorthin, wo wir in letzter Konsequenz unserer Entfremdung von Gott von unserer Schuld zerstört und den Tod der ewigen Gottferne sterben müssten: Er ist für uns gestorben, damit wir leben können.

Im Unterschied zur Tradition tritt hier das Moment der Strafe (vgl. Jes 53,5), die Christus an unserer Stelle auszuhalten hat und tatsächlich auch aushält, zurück. Entscheidender ist, dass in ihm die Sünde gerichtet, aufgehoben und negiert, ein neues Kapitel in der Geschichte zwischen Gott und den Menschen aufgeschlagen wird und das »Siehe, ich mache alles neu« (Offb 21,8) des neuen Himmels und der neuen Erde Gestalt gewinnt.

6.4 Das Kreuz als Ort der tödlichen Gottverlassenheit

Christus ist am Kreuz *für uns* zum Fluch geworden (Gal 3,13). Diese Aussage des Paulus hat in der modernen Situation des Gottesverlusts und der damit einhergehenden Rede vom »Tod Gottes« eine bemerkenswerte Aussagekraft entfaltet. Sie spricht anknüpfend an Luthers Kreuzestheologie dem Tod Jesu die Bedeutung zu, nach der »die Gottverlassenheit Jesu als Gottes ureigenstes Werk erscheint« (E. Jüngel, Gott

als Geheimnis der Welt, S. 496). Wie kaum ein anderer hat Eberhard Jüngel den Zusammenhang zwischen dem Tod Jesu am Kreuz und unserem eigenen Tod herausgestellt und diesen Zusammenhang auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Kontroverse um Theismus und Atheismus verdeutlicht.

Man kann auch fragen: Was macht der Weg Jesu ans Kreuz mit Gott? Was wird aus Gott im Angesicht des Gekreuzigten? Die Antwort: Gott identifiziert sich mit dem toten Jesus am Kreuz und definiert sich darin selbst, indem er den Menschen Jesus als Sohn Gottes und sich so als Gott den Vater definiert. Jesus starb, weil Menschen ihn verkannten und an seinem freien Umgang mit dem Gesetz Anstoß nahmen. Sein Tod ist aber nicht nur die Folge der Gottlosigkeit derer, die ihn ans Kreuz brachten, sondern zugleich das Erleiden der Gottlosigkeit selbst. Darin geht Jüngel noch einen Schritt weiter als Barth: Der Gekreuzigte ist nicht nur der an unserer Stelle Gerichtete, sondern in einem ganz ursprünglichen Sinne der an unserer Stelle Getötete, der sich unserer tödlichen Gottverlassenheit aussetzt, um eine neue Gottesbeziehung zu schaffen. In ihm stirbt Gott unseren Tod, damit die Welt und wir leben können. »Gott versöhnt die Welt mit sich, indem er sich im Tode Jesu gegenübertritt als Gott der Vater und Gott der Sohn, ohne mit sich selbst uneins zu werden« (a.a.O., S. 504). Nur aus diesem Grund kann der Satz gewagt werden, dass Gott die Liebe ist (1Joh 4,8.16). Das Kreuz Christi ist der Schlüssel zur angemessenen Erkenntnis Gottes.

Von daher hat Jüngel mit Luther den Tod Jesu als *sacramentum* gedeutet. Sein Weg ist keinesfalls einseitig als verpflichtendes Vorbild im Sinne eines *exemplum* aufzufassen, »sondern als ein

den Tod des Sünders effektiv überwindendes Geschehen [...], so daß der Sünder, statt den Tod als ›der Sünde Sold‹ (Röm 6,23) erleiden zu müssen, nunmehr zu leben vermag, ›ob er gleich stürbe‹ (Joh 11,25)« (E. Jüngel, Wertlose Wahrheit, S. 265). Sein Tod hat die unvergleichliche Bedeutung eines Ereignisses, »in dem einer – dieser Eine! – an die Stelle aller tritt, an ihrer aller Stelle leidet und stirbt und eben dadurch dem menschlichen Leben und insofern auch den diesem Tod noch folgenden menschlichen Leiden und Sterben eine neue Qualität gibt« (ebd.).

Der Aspekt der Sühne, der mit der Deutung des Todes Jesu als Sühnopfer verbunden ist, muss von daher neu interpretiert werden. Denn die Auffassung, dass der zürnende Gott nur durch das Blutopfer seines Sohnes versöhnt werden kann, stellt sich nun regelrecht als unbiblich heraus: »Nicht Gott wird versöhnt, sondern Gott versöhnt die Welt. Nicht der sündige Mensch entsühnt sich, sondern der heilige Gott entsühnt den sündigen Menschen. Und er tut dies, indem er seine Heiligkeit dem ganz und gar Unheiligen zuwendet.« (a.a.O., S. 272). In der Entsühnung vollzieht sich das Gericht, denn das Unheilige kann als solches vor Gott nicht bestehen.

6.5 Der Weg des Gekreuzigten ist der Weg, den der dreieinige Gott geht

Deutlicher als je zuvor hat die Theologie des 20. Jahrhunderts den Weg des Gekreuzigten in die Leidensgeschichten unserer Welt eingezeichnet. Die Sünde als Entfremdung des

Menschen von Gott, von seinem Mitmenschen und von sich selbst steht in einem ursächlichen Zusammenhang zu diesen Leidensgeschichten. Ihr Ergebnis sind in letzter Konsequenz die schuldhaftige Zerstörung des Geschaffenen, das Verderben des Lebens und der Tod als Inbegriff einer nicht mehr zu überbietenden Beziehungslosigkeit.

Gott ist dem entgegengetreten. Nur *er* ist in der Lage, diese tödliche Situation aufzubrechen und den Menschen und seine Welt aus der durch die Entfremdung von Gott ausgelösten Dynamik des Unheils herauszuholen. Er – nur er kann hier der Akteur des Handelns sein. In seiner nicht von uns ablassenden Liebe »verwickelt« er sich in dieses Unheil – nicht, um mit uns im Unheil unterzugehen und damit das Gerücht vom »Tod Gottes« zu bestätigen, sondern um die Situation des Unheils gewissermaßen von innen her aufzubrechen. Man kann auch sagen: Der dreieinige Gott erleidet im gekreuzigten Christus unsere Gottverlassenheit. Er setzt sich dem Gericht aus, das uns eigentlich treffen müsste. Er stirbt den Tod, den wir sterben müssten. Und weil Gott das alles in der Gestalt des Sohnes erleidet, kann es nicht beim Gericht und nicht beim alles besiegelnden Tod bleiben – folgt dem unerbittlichen Nein das helle, befreiende Ja, folgt dem Tod das Leben in der versöhnten, durch nichts mehr zu zerstörenden Gemeinschaft mit Gott.

Der Gedanke der Stellvertretung bleibt von zentralem Gewicht. Denn hier geschieht das Entscheidende uns zugute und an unserer Stelle. Es geschieht dort, wo wir nicht stehen und wo wir auch nicht überleben können: Jesus Christus ist

an unserer Stelle von den tödlichen Folgen unserer Entfremdung von Gott getroffen worden. Jeder Mensch wäre hier rettungslos zerstört worden. Aber weil es Gott war, der sich im Sohn dieser Situation ausgesetzt hat, stirbt der Tod und siegt das Leben.

7. Was heißt das: Für uns gestorben?

»Für uns gestorben ...« – das wurde in der reformatorischen Theologie gleichbedeutend beantwortet mit dem Verweis auf die leidenschaftliche Liebe Gottes zu den Menschen, sowohl bei Luther als auch im Heidelberger Katechismus. Dass Gott den Menschen »erworben« und »gewonnen« hat von all jenen Mächten, die sein Leben an andere, fremde Werte und Instanzen binden, und zwar durch das »Leiden und Sterben« Jesu Christi, wie Luther im Kleinen Katechismus formuliert, ist ein Ausdruck des persönlichen Einsatzes Gottes für jeden Einzelnen. Auf diesen Einsatz, der ihm die Last der Verantwortung vor Gott nimmt, kann der Mensch vertrauen. Es ist deshalb ein großer Trost – wie der Heidelberger Katechismus sagt – »mit Leib und Seele«, »im Leben und im Sterben« diesem Gott anzugehören, der selbst in Jesus Christus begegnet. Für den Menschen bedeutet dies zugleich, geborgen zu sein in der Liebe Gottes und hineingestellt zu sein in einen Raum der Freiheit.

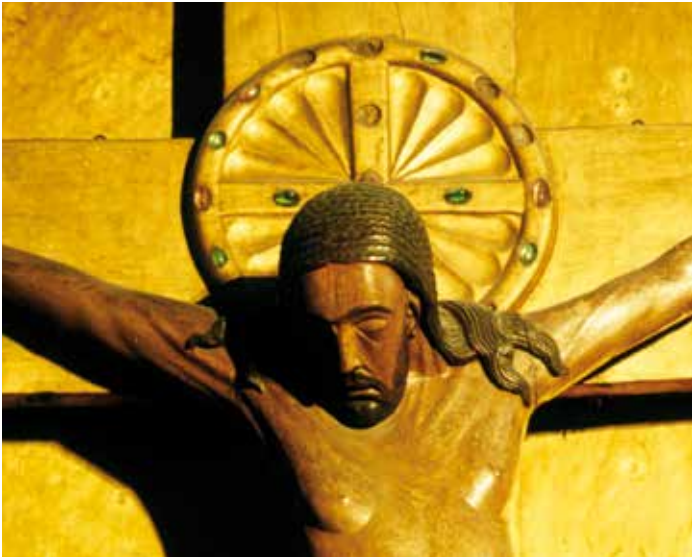
Unter dem Kreuz wird freilich auch die andere Existenzform des menschlichen Daseins sichtbar: das Elend der Ungeborgenheit und des Ausgeliefertseins an die Mächte der Zerstö-

rung und des Todes. Diejenigen, die diesen einen Unschuldigen verraten, anklagen, ausliefern, quälen, verspotten und schließlich hinrichten, demonstrieren auf ihre Weise, wie sehr sie in diesem Elend gefangen sind. Es ist das Elend der Schuld, von der sich Pilatus auch nicht dadurch befreien kann, dass er seine Hände in Unschuld wäscht. Es ist das Elend der frommen Selbstbehauptung und moralischen Entrüstung, die der Kraft der Vergebung nicht über den Weg traut. Es ist auch das Elend der theologischen und politischen Rechthaberei, die denjenigen nicht gelten lässt, der gegen die vertrauten Werte und Normen verstößt.

Mit anderen Worten: Es ist das Elend der Sünde. Die Sünde als Entfremdung des Menschen von Gott, vom Mitmenschen und von sich selbst wird in der Passion Jesu auf drastische Weise anschaulich. Die Geschichte seines Leidens und Sterbens offenbart das Elend des Menschen, der wir sind. Insofern sind wir alle in die Geschichte seiner Hinrichtung verstrickt; sie wird uns zur Anklage als Sünder vor Gott – sie wird uns zum Gericht.

Sie wird uns freilich nicht so zum Gericht, dass wir von dem uns treffenden Schuldspruch zerstört werden. Tod und Vernichtung sind zwar die logische Endkonsequenz unserer Sünde: Der Mensch als Sünder muss und wird sterben. Aber der Mensch, der im Glauben in Gott geborgen ist, wird aus dem Tod des Sünders auferstehen und leben. Das kann gesagt werden, weil Jesus Christus am Kreuz unseren Sündentod gestorben ist. In seiner Passion hat sich Gott an den Ort begeben, an dem sich das Gericht über die Sünde des Menschen vollzieht.

Er hat an unserer Stelle in Jesus Christus unser verwirktes, dem Tod verfallenes Leben bis in die tiefsten Tiefen unseres Elends hinein ausgehalten, um uns sein unvergängliches Leben zu schenken. Er hat mit uns getauscht: Er ist für uns gestorben, damit wir leben können. So ist das »Für uns gestorben« der Schlüssel unserer Zukunft.



Sogenanntes Gero-Kreuz, Hoher Dom zu Köln (um 970/76)

IV. »Für uns gestorben« – Frömmigkeitsgeschichtliche Einblicke

»Für uns gestorben« – was bedeuteten die Antworten der theologischen Tradition für das Glaubensleben der einzelnen Christenmenschen? Die Reformatoren lasen die Formel als Ausdruck der Liebe Gottes, einer Liebe, die jeden Menschen meint, die ihn befreit, ihn tröstet. Besonders dicht kommt das in Chorälen des 17. Jahrhunderts zum Ausdruck, die im Kontext des Dreißigjährigen Krieges entstanden sind und bis auf den heutigen Tag evangelische Gottesdienste in der Passionszeit prägen. Alle diese barocken Dichter wissen aus eigenem

Erleben, was körperliches und seelisches Leiden und gewaltsamer Tod bedeuten. Entsprechend betonen sie alle, vielfach in Aufnahme von Bildern aus der Frömmigkeit des Mittelalters, den von Christus leibhaftig erlittenen Schmerz:

»*Herzliebster Jesu, was hast du verbrochen*« (EG 81, Text: Johann Heermann [1585–1647]) Dem Gefolterten und Gekreuzigten gegenüberstehend, erkennt der Sänger seine eigene Schuld, die Christus stellvertretend trägt: »der Mensch verdient den Tod und ist entgangen, Gott wird gefangen.« Gott selbst ist es also, der für den Menschen leidet. Diese Erkenntnis führt den Sänger zur Anbetung der Liebe, die das vollbracht hat, und zur Frage, wie er deren Taten »im Werk erstatten« könne. »Alles« will der Sänger wagen, keinen Schmerz scheuen, doch er weiß, dass er es nur mit der Hilfe des Heiligen Geistes vermag, der ihn zum Guten führt – bis er schließlich vor dem Thron des auferstandenen Jesus steht, »auf meinem Haupt die Ehrenkrone«, um dort, »wenn alles wohl wird klingen«, Lob und Dank zu singen.

»*O Haupt voll Blut und Wunden*« (EG 85, Text: Paul Gerhardt [1607–1676]) Der singende Einzelne betrachtet das Haupt, das Gesicht des Gekreuzigten, das deutlich die Spuren »des blassen Todes Macht« zeigt. Er weiß: »ich hab es selbst verschuldet, was du getragen hast.« In diesem Wissen bittet er den erbarmenden, gnädigen Gott in immer neuen Wendungen um seine Nähe, um den ständigen Anblick dieses »Leidens

für mich«, in dem sein ganzes Heil zu finden ist, indem er schließlich auch sich selbst erst wahrhaft findet (Strophe 7). Darum will der Mensch beim sterbenden Christus ausharren und wünscht nichts mehr, als dass der Gekreuzigte auch in seinem eigenen Sterben zugegen sein möge, damit der Anblick von Christi Kreuzesnot ihn aus seiner Angst reiße, »kraft deiner Angst und Pein« – »wer so stirbt, der stirbt wohl«.

»*Du großer Schmerzensmann*« (EG 87, Text: Adam Thebesius [1596–1652]) Die Gemeinde dankt dem »Herrn Jesus«, dem »unbefleckten Lamm« für alles Leiden, für Angst, Kampf und Tod, die unser Trost sind, unser Heil, unser Leben. »In deinen Banden ist die Freiheit uns gegeben«, im Leben und im Sterben – »lass uns auf deinen Tod den Trost im Tode gründen«. In dieser Einsicht in das »für uns« und in dieser Hoffnung auf die Hilfe im Angesicht des Todes stellt die Gemeinde ihr Geschick dem Herrn anheim: »bind uns, wie dir's gefällt; hilf, dass wir kreuzigen durch dein Kreuz Fleisch und Welt.«

»*Jesu, deine Passion*« (EG 88, Text: Sigmund von Birken [1626–1681]) Der Mensch bittet um Christi Beistand bei dem Versuch, sich Leiden und Sterben des Erlösers zu vergegenwärtigen, er möchte, dass seine Seele alle Einzelheiten der Passion erkenne, doch auch deren Ursache, seine Sünde, und deren Frucht, die Liebe Gottes. Ein solcher Anblick soll ihn vor künftiger Sünde bewahren, er soll ihn lehren, sein eigenes Kreuz in Demut

und Geduld zu tragen, »dass ich dir geb Lieb um Lieb«, bis er ihn »dort«, im Gottesreich, mit »besserem Dank« lobe.

Gemeinsam ist diesen Chorälen, dass sie die Singenden direkt unter das Kreuz führen und dort Christi Leiden als Leiden »für uns« betrachten. Die Betrachtung geschieht im dankbaren Wissen, dass Christus stellvertretend leidet, dass es »unsere« Sünde ist, die ihn an das Kreuz brachte. Immer hat die Betrachtung Folgen für das Leben der Singenden – und noch mehr für ihr Sterben, das im Blick auf das Kreuz ein getrostes Sterben ist. Diese Lieder können den Glauben prägen, wenn Menschen es zulassen, wenn sie sich auf diese Glaubenssprache einlassen. Doch nicht jeder und jede kann und mag sie heute noch singen.

Allerdings gibt es auch andere prägende Einflüsse, und so hatte und hat der Alltag des Glaubens – auch des Glaubens an das »Für uns gestorben« – unterschiedliche Gesichter. Die Gestaltungsformen, aber auch die Anfragen der Gegenwart sind leichter zu verstehen, wenn man die großen Veränderungen im Glaubensalltag betrachtet, die immer wieder anderen Akzentuierungen in der lebenspraktischen Umsetzung des Vertrauens auf Tod und Auferstehung Christi. Es wird schließlich deutlich werden, dass Spuren aller dieser Frömmigkeitsformen bis heute Teil des Glaubenslebens der evangelischen Christenheit in Deutschland sind.

1. Die Reformation und die Gesten des Glaubens

Im Leben der Glaubenden in den protestantischen Kirchen hatte sich durch die Reformation Vieles gewandelt: Viele Gottesdienste in bestimmten Landstrichen erinnern, auch wenn das Abendmahl gefeiert wird, an die Schlichtheit der mittelalterlichen Predigtgottesdienste. Sie werden in der Sprache der Gemeinden gefeiert, mit Liedern, die die Menschen mitsingen können. Das Wort steht im Mittelpunkt, vor allem das Evangelium von der Vergebung aller Sünden und der Überwindung des Todes für alle, die an Jesus Christus glauben, an seinen Kreuzestod und sein Auferstehen »für uns«. Lutherische Kreuzestheologie war in Gestalt der einschlägigen Lieder präsent: »Christ lag in Todesbanden, für unsre Sünde gegeben, der ist wieder erstanden und hat uns bracht das Leben« (EG 101). Das Leben hat den Tod verschlungen, die Nacht der Sünden ist vergangen, aus dem Tod ist ein Spott geworden. Christus allein hat die Erlösung vollbracht, ein für alle Mal. Die Hinwendung zu den Heiligen als Helfern in allerlei Nöten ist weggefallen, Gott selbst ist für die Glaubenden zu jeder Zeit in allen Fragen ansprechbar. Seelenmessen und Wallfahrten gelten zunehmend als Aberglauben, viele Segensgesten und das Sich-Bekreuzigen werden zunehmend als »papistisch« angesehen und geraten in Verruf. Die Pfarrer büßen ihren Nimbus ein, an Christi statt vor der Gemeinde zu stehen und das Opfer darzubringen, und werden stattdessen – vor allem im 18. Jahrhundert – mehr zu Lehrern, die über die rechte Lehre und über die Moral ihrer Gemeinden wachen.

Gleichzeitig bringen sie den Gemeindegliedern die Worte der Bibel in der Übersetzung Luthers näher – die Heilige Schrift

erfährt, durch die Weiterentwicklung des Buchdrucks, große Verbreitung. Schon bald kommen die ersten Gesangbücher als Andachts- und Gebetbücher hinzu, ebenso die Katechismen Martin Luthers. Die Botschaft von der Rechtfertigung aller Glaubenden durch Christi Sterben und Auferstehen ist das immer von Neuem eingeschärfte Zentrum der Theologie. Sie befreit die Christen von der Vorstellung, durch häufiges Beichten und durch Bußleistungen ihr Seelenheil selbst verdienen zu müssen. Sie vergewissert sie ihres künftigen Lebens im Gottesreich allein aus Gnade. Doch ebenso schärfen die Pfarrer ihren Gemeinden die Verantwortung ein, die jeder Christenmensch für seine Glaubenspraxis hat.

1.1 Das erste Ergebnis: Reduktion der Vielfalt und neue Formen

Die Veränderungen haben verschiedene Resultate: Die Glaubenden fühlen auf neue Weise Zuversicht. Sie vertrauen darauf, dass die Erlösungstat Gottes jedem von ihnen gilt und sie alle befreit. Ihr Gottesverhältnis bedarf keines Mittlers mehr. Wichtig ist nurmehr Christus, der Glaube allein an ihn genügt. Zugleich reduziert die Reformation damit die Möglichkeiten, den eigenen Glauben auszudrücken: Der religiöse Alltag der evangelischen Christen ist – im Vergleich zur katholischen Fülle der möglichen Helfer in der Not und zum Gestrenreichtum des römischen Ritus – deutlich spröder geworden und wird es im Laufe des 18. Jahrhunderts noch mehr. Bald bilden sich jedoch eigene Formen aus, in denen die Menschen ihren Glauben leben und mit denen sie auf die Gewissheit, dass Christus »für uns gestorben« sei, antworten können. Ein

solches Antworten ist ebenso Bedürfnis der Gemeinden wie Forderung der Theologen. Denn, so schärfen die Pfarrer immer wieder ein: Die Taufe schenkt dem Menschen zwar einen neuen Anfang, setzt ihn aber damit zugleich auf einen neuen Weg, den Weg der Heiligung. Die Gläubigen seien, so kann es Luther formulieren, ein angefangenes, nicht aber ein bereits vollbrachtes Werk Gottes, ihr Leben sei nicht Frömmigkeit, sondern ein Fromm-Werden (WA 7,337,5ff.). Jedem Einzelnen ist es damit aufgegeben, sich – in dankbarer Antwort auf das Geschenk der Erlösung – in seinem Alltag um seine Heiligung zu bemühen und, unmittelbar zu Gott, seine Spiritualität zu praktizieren.

1.2 Das zweite Ergebnis: Die Entstehung persönlicher Frömmigkeit und die häusliche Andacht

Der Gedanke des Priestertums aller Getauften hatte die Folge gehabt, dass die Differenz und die Grenze zwischen Klerus und Laien aufgehoben waren. Jeder Mensch ist nun ohne die Mittlerschaft eines anderen und auch außerhalb des Raumes der Kirche imstande und gerufen, auf das Geschenk von Gottes Gnade, auf die in Christus geschehene Erlösung zu antworten. Martin Luther kann sich sogar eine Gestalt des Gottesdienstes außerhalb der Kirche, in Hausgemeinschaften vorstellen. So eine private Hausgemeinschaft ist für ihn eine »kleine Kirche«. Die Pfarrer fordern also ihre Gemeinden zu häuslichen Andachten auf, nicht nur, weil diese Andachten Räume gelebter Frömmigkeit sind, sondern ebenso, weil sie den Gläubigen notwendiges theologisches Wissen vermitteln.

Die Großfamilie findet sich darum morgens und abends zur täglichen Andacht ein, mit allen Hausbewohnern, auch den Knechten und Mägden. Unter der Leitung des Familienvorstands beginnen sie stets mit der Erinnerung an ihre Taufe, die ihnen Anteil gibt an der Erlösung durch Christi Sterben und Auferstehen. Sie beten gemeinsam, es werden biblische Texte oder Abschnitte aus Erbauungsbüchern gelesen, der Hausvater legt Katechismusstücke in einer christlichen Vermahnung aus. Gemeinsam singen sie die Choräle und Lieder aus dem Gesangbuch, die Texte können sie meist auswendig. Außerdem wacht der Hausvater als »Haus-Bischof« über den regelmäßigen Gottesdienstbesuch und den regelmäßigen Abendmahlsempfang. In diesem allen ist die entscheidende Mitte die Christusbotschaft, die Zusicherung des Kreuzestodes und der Auferweckung Christi »uns zugute«, auf die sich alle Zuversicht im Leben gründet. Aus dieser Mitte heraus leben die Menschen ihren »vernünftigen Gottesdienst« (Röm 12,1) im Alltag.

Der Sonntagsgottesdienst mit dem Abendmahl als mit dem Verzehr von Brot und Wein verbundene Zueignung des Todes Christi und der Vergewisserung der Sündenvergebung ist in jeder Woche Höhepunkt und Ziel der privaten Frömmigkeit. Der Karfreitag wird liturgisch nicht in der Weise hervorgehoben, wie es die katholische Frömmigkeit beispielsweise durch das Zelebrieren von Kreuzwegen oder durch die Kreuzesverehrung tut. Das bedeutet aber nicht, dass den Evangelischen die Botschaft weniger wichtig wäre: Die gelebte protestantische Frömmigkeit ist aus dem Besonderen, der Inszenierung im äußeren Raum der Kirche, in den Alltag und nach innen gewandert, in das Haus, in den Menschen hinein.

2. Das 17. und 18. Jahrhundert: Innerlichkeit und vernünftige Distanz

Diese Tendenz verstärkt sich durch die Einflüsse von Pietismus und Aufklärung, allerdings geht nun die Gestaltung der Frömmigkeit in den Städten andere Wege als in den ländlichen Regionen, in denen die Gemeinden stärker an den hergebrachten Formen festhalten. Der Karfreitag gewinnt in dieser Zeit an Bedeutung, indem er sich inhaltlich zunehmend den Bußtagen annähert; zu Beginn des 18. Jahrhunderts wird er in den meisten protestantischen Gebieten ein ganzer Feiertag, was, nebenbei, ein nicht unwichtiges Unterscheidungsmoment gegenüber den katholischen Gemeinden darstellt. Die Bedeutung der häuslichen Andachten wächst unter dem Einfluss des Pietismus, allerdings sind es nun weniger die Hausgemeinschaften, die sie feiern, als vielmehr die kleinen Zirkel der wahrhaftig Frommen, die sich als den Ausgangspunkt einer erneuerten und frömmen Kirche sehen.

2.1 »Sie wandeln auf Erden und leben im Himmel ...« – *Der Pietismus*

Die Christen, die der Arzt Christian Friedrich Richter 1704, in der Blütezeit des Pietismus, so besingt (bis 1993 im Evangelischen Kirchengesangbuch, Nr. 265), müssen den Kreuzestod Christi kaum eigens bedenken – Christus ist zu ihrer Erlösung gestorben, das haben sie immer im Bewusstsein, und leben es oft in einer sehr innigen, von Ernst und Trauer bestimmten

Kreuzesfrömmigkeit. Wichtig sind aber vor allem die Folgen, die dieses Handeln Gottes in ihrem Leben hat: stete innerliche Sündenerkenntnis und aufrichtige Reue, Streben nach wahrhaftiger Liebe zu Gott und dem Nächsten, Reinigung und Heiligung und zugleich das Wissen um den inneren Reichtum, den Glanz des »inwendigen Lebens«, der freilich außen nicht erkennbar ist. »Sonst sind sie wohl Adams natürliche Kinder und tragen das Bildnis des Irdischen auch.« Die Christen leben als Menschen unter ihresgleichen, »nur dass sie die Torheit der Weltlust verlachen«. Denn: »innerlich sind sie aus göttlichem Stamme«, die Engel sind ihre Brüder, mit denen gemeinsam sie Gottes Lob singen. »Sie stehen in Leiden und bleiben in Freuden, sie scheinen ertötet den äußeren Sinnen und führen das Leben des Glaubens von innen.« Darum werden sie schließlich mit dem offenbar werdenden Christus triumphieren und zierende Lichter am Himmel sein. Mit diesem Ziel vor Augen wählen sie den verborgenen Weg Christi, »wengleich uns die Schmach deines Kreuzes entstellt: hier übel genennet und wenig erkennt, hier heimlich mit Christo im Vater gelebet, dort öffentlich mit ihm im Himmel geschwebet«.

Da die sichtbare Teilhabe an Christi Sieg über Sünde und Tod der Zukunft im Gottesreich vorbehalten bleibt, soll der Christ auf dieser Erde die innerlich brennende göttliche Flamme nicht zu deutlich zeigen. Außerdem bleibt das demütige Bemühen um Heiligung seine Aufgabe, die Absonderung von den Weltkindern, Entsagungsübungen, das bewusste Empfinden von Reue und Zerknirschung und das Befördern einer Gottesehnsucht, die der Umwelt erkennbar sein soll. Die

Erfüllung dieser Aufgaben führt bei vielen zu einer insgesamt karfreitäglichen Prägung der inneren wie äußeren Haltung, an der die Zeitgenossen zunehmend Anstoß nehmen.



Johann Valentin Haidt (zugeschr.): Nikolaus Ludwig von Zinzendorf als Lehrer der Völker (vor 1750)

2.2 »Aus seinem Andenken Weisheit schöpfen« – Die Aufklärung

Das kultivierte, aufgeklärte und wohlhabende Bürgertum distanziert sich von der oft als maniert und unaufrichtig erlebten pietistischen Frömmigkeit und verknüpft Frömmigkeit mit einer vernünftigen, dem Gemeinwohl förderlichen Mo-

ralität. Der Tugendkatalog der antiken Tradition soll beachtet und die Achtsamkeit für die Stimmen von Vernunft und Gewissen soll verstärkt werden, auch in den Fragen des Glaubens. An die Stelle häuslicher Andachten treten immer häufiger gesellige, der Hebung von Bildung und Tugend dienende Zusammenkünfte. Außerdem entwickelt sich eine Neigung zur Naturfrömmigkeit, zu einer Gottesverehrung, die auf dem Osterspaziergang ebenso ihren Ort haben kann wie im österlichen Gottesdienst. Der Sonntag dient der Auferbauung, der Stärkung der individuellen Frömmigkeit und der Tugend, und es ändert sich die Art, wie er von den Christen erlebt wird. Ihre Blickrichtung verschiebt sich: Sie bemühen sich weniger um eine mitempfindende Vergegenwärtigung der Heilsereignisse, sondern fragen eher nach deren Folgen für das Leben des Menschen. So werden die kirchlichen Feiertage immer mehr zu »Menschheitsfesten«.

Deutlich wird diese Gewichtsverlagerung beispielsweise in der 1797 erschienenen Schleswig-Holsteinischen Kirchen-Agende von Georg Christian Adler. Die ausformulierten Texte für die Abendmahlsfeiern sprechen, wie es die Tradition vorgibt, vom Tod Jesu »für die Menschen« und das dadurch erworbene Heil. Dann aber fordern sie die Gemeinde nicht zum Glauben oder zur Dankbarkeit auf, sondern sie mahnen, dies zu »erwägen« oder zu »bedenken«. Vor allem aber betonen sie die Bedeutung von Jesu *Lehre*, »welche die beste, sicherste Anweisung zur wahren Glückseligkeit ist«. Sie weisen auf das Vorbild hin, das Jesus in seiner Geduld, Sanftmut und Hoffnung gegeben habe, und wollen zu dem Entschluss anleiten, ebenso gesinnt zu sein, wie Jesus es war,

»damit ihr einst auch so ruhig und selig sterben könnt, wie er gestorben ist«. Sie wollen das Vertrauen in Gott stärken, sie wollen ermuntern zur Nachfolge Jesu, zur Bruderliebe und Versöhnlichkeit und sie wollen die Hoffnung auf Unsterblichkeit feiern. Eine Segensformulierung für den Karfreitag lautet denn auch: »Jesu Christi Leben sei das Vorbild unsers Lebens, und unser Ende werde, wie sein Ende war!« Entsprechendes ist in dem Eingangsgebet für die Passionszeit zu lesen, dem die Überschrift dieses Abschnittes entnommen ist. Und in einer Umschreibung des zweiten Artikels des Glaubensbekenntnisses heißt es, wiederum »Lehre« und »Vorbild« stark betonend:

»Wir bekennen und glauben, dass Jesus Christus Gottes Sohn und sein glaubwürdigster Gesandter an die Menschen sei, dass er dazu in die Welt gekommen, um die Menschen von dem Elende der Sünde zu befreien, dass er zu diesem Zweck Gottes Willen gelehrt, und seine Lehre durch den Tod am Kreuze bestätigt habe, am dritten Tage aber von den Toten wieder auferstanden und zur größten Herrlichkeit bei Gott erhöht worden sei, um uns dadurch den Trost der Vergebung der Sünden und die Hoffnung des ewigen Lebens zu verbürgen. Daher wir uns auch verbunden fühlen, ihn als unsern Erlöser zu verehren, und seine Lehre als die vollkommenste Anweisung zur wahren Glückseligkeit anzunehmen und zu befolgen.«

Insgesamt ist die Frömmigkeit nun stärker österlich geprägt, wichtiger als die Empfindung der Gottesehnsucht sind die fromme Gesinnung und ein dementsprechendes Tun. In der

Feier des Abendmahls wird der Gemeinschaftsaspekt hervorgehoben, die individuelle Zueignung des Sterbens Christi »für uns« und damit die Zueignung der Sündenvergebung tritt demgegenüber zurück. Ebenso ist zu beobachten, dass der Gottesdienstbesuch in den Städten zurückgeht, denn an die Stelle des Kirchganges treten hier vielfach religiöse Lektüre und familiäre Hausmusik, dazu andere, der Tugend und der Bildung förderliche Formen von Geselligkeit. Die Bedeutung des Kreuzes wird damit nicht geleugnet, doch bekommt sie einen anderen Stellenwert.



Bertel Thorvaldsen (1770–1844), Christus (1839), Liebfrauenkirche, Kopenhagen

3. Das 19. und 20. Jahrhundert: Grenzen und Wandel

Im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert wendet sich nach den »höheren Ständen« nun auch die städtische Unterschicht von den traditionellen Formen geistlichen Lebens ab. Neben der stärker in den Traditionen verwurzelten Landbevölkerung praktizieren lediglich die Menschen aus dem Mittelstand noch tägliche Andachten unter Beteiligung der Familie: Sie beten Morgen- und Abendgebet und Tischgebete, sie singen miteinander Choräle und lesen in der Bibel, im Gesangbuch sowie in Kalendern und Andachtsbüchern oder -blättern, die nun in größter Vielfalt von zahlreichen Bibel- und Traktatgesellschaften vertrieben werden. Häufig gehören sie den neugegründeten kirchlichen Vereinen an, die nicht nur nach außen karitativ, missionarisch, gesellschaftspolitisch oder kulturell wirken, sondern die ebenso nach innen wirken wollen und bei ihren Mitgliedern die Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit zu fördern suchen. Wichtig wird in dieser Zeit auch die kirchliche Presse, die entscheidend dazu beiträgt, eine protestantische Identität zu formen, die sich zunehmend nach außen hin abgrenzt. Innerhalb dieser Grenzen formt sich immer deutlicher eine protestantisch geprägte Frömmigkeit, die häufig einen starken Bezug zur Kirche aufweist. Daneben existiert die pietistische Spiritualität, nun in Gestalt einer »erweckten« Frömmigkeit ebenso fort wie die Bildungsreligion der höheren Schichten – einschließlich Goethe- und Schillerkult als Ausdruck einer weltbejahenden »Weltfrömmigkeit«.

Im Laufe des 20. Jahrhunderts verändern sich, angestoßen zunächst durch die Weltkriege und den gesellschaftspolitischen Wandel, die Strukturen, in denen sich diese Gestalten geistlichen Lebens entwickelt hatten. Damit verändern sich auch die Ausprägungen der gelebten Frömmigkeit und ihre Inhalte. Vieles Traditionelle, wie das selbstverständliche Zugehörigkeitsgefühl zur Kirche am Ort, geht trotz intensiver Bemühungen verloren, manches in anderen Traditionen Beheimatete, wie die Feier der Osternacht, wird neu gewonnen. Das Resultat sind am Ausgang des 20. Jahrhunderts viele Veränderungen und manche offenen Fragen.

3.1 »Ich, ich und meine Sünden« – das 19. Jahrhundert

Zwei große Strömungen bestimmen die Frömmigkeitspraxis der evangelischen Gemeinden in dieser Zeit. Auf der einen Seite bestärken in den Städten viele Prediger das liberale Bürgertum in seiner Zuversicht, inmitten der Welt Gott nahekommen zu können, in der Natur ebenso wie in der von Menschen geschaffenen Kultur. Hier konzentriert sich die ausdrückliche Erinnerung an das Leiden und Sterben Christi immer mehr auf die wenigen Wochen im Kirchenjahr, die mit ihren Lesungen und Liedern unmittelbar daran erinnern, auf die Passionssonntage also und besonders auf den Karfreitag. Die Wiederentdeckung der Passionen Johann Sebastian Bachs durch Felix Mendelssohn Bartholdy tut ein Übriges.

Auf der anderen Seite wird von etlichen Kanzeln das ganze Jahr über der strenge, richtende Gott verkündigt, dessen Zorn über die Sünde das Sterben Christi notwendig mache. In Christi Auferstehen zeige sich, so wird den Gemeinden tröstend versichert, dann jedoch die Überwindung von Sünde und Tod, beides werde im Abendmahl angeeignet. Natürlich ist die Abendmahlsfeier am Tag der Kreuzigung von besonderer Bedeutung (häufig ist sie überdies die einzige im Jahr), sodass sich in den Gottesdiensten am Karfreitag beide Strömungen zusammenfinden.

Der Karfreitag wird damit für alle Protestanten zum wichtigsten Feiertag des Jahres, nicht nur innerhalb der Kirche, sondern auch in der Gesellschaft. Er darf nicht entweiht werden durch Feste, Lärm oder Geschäftigkeiten. Wirtshäuser und Theater sind geschlossen, die Arbeit ruht. Dem ernststen Anlass – das Sterben Christi für alle vom Menschen begangenen Sünden – wird durch festliche, dunkle Kleidung, durch ernste Gesichter, durch gesetztes Verhalten Rechnung getragen. Vor allem wird gemeinsam mit der Familie der Abendmahlsgottesdienst aufgesucht, denn die Teilnahme am Mahl gewährt eine Art Generalreinigung, die Vergebung jeder Entfernung von Gott, jeder Sünde in Haltung und Tat, in »Gedanken, Worten und Werken«. Das Mahl, das diese Vergebung schenkt, ist eine gewichtige Gabe, auf deren Empfang sich der Mensch vorbereiten will und muss, die also nicht leichthin zu begehren und zu empfangen ist. Vor allem wird die Gabe als ein höchst wirksames Gnadenmittel gesehen, das für ein ganzes Jahr Befreiung schenkt – darum ist es der Gemeinde kostbar.

Wer »das Geheimnis, das Gott vom Himmel gab«, empfangen hat, wie es im 1819 entstandenen Abendmahlslied von Ernst Moritz Arndt heißt (EG 213), kann Ängste, Schmerzen und Jammer abwerfen, denn der »Wunderborn im Blut, die sel'ge Himmelsspeise« gibt auf »verborgne Weise« Anteil am höchsten Gut. Der Gläubige ist, ein für alle Mal, freigekauft »mit teurem Lösegeld«, wie Albert Knapp 1823 dichtet (bis 1993 im Evangelischen Kirchengesangbuch Nr. 414), darum bittet er seinen Erlöser: »lass mich nie vergessen meine Schuld und deine Huld«, und die Gemeinde stimmt ein in den Vorsatz »in dir leben und in dir erblassen, das sei bis zur letzten Stund unser Wandel, unser Bund«.



Salvador Dalí (1904–1989), Corpus Hypercubus (1954)

3.2 Das neuentdeckte Kirchenjahr – das 20. Jahrhundert

In den ländlichen Regionen bleiben die Wertschätzung der Karwoche und des Karfreitags als höchster Feiertag sowie die Karfreitagsbräuche noch bis über die Mitte des 20. Jahrhunderts hinaus erhalten: Alltagspflichten ruhen, Wäsche zu waschen wäre eine Entweihung des Tages, »leichte« Musik ist verpönt, es gibt andere Nahrung als sonst (am Gründonnerstag muss es grüne Gerichte geben, wie Spinat mit Ei, am Karfreitag nur einfache, karge Nahrung, selbstverständlich wird auf Fleisch verzichtet). In den Städten dagegen wird die Distanz zum Glauben und seinen Ausdrucksformen bei vielen größer, so treten um die Jahrhundertwende allein in Berlin 10.000 Arbeiter aus der Kirche aus.

In dieser Situation bemühen sich verschiedene Gruppen und Gemeinschaften um eine Reform des Gottesdienstes, in der Hoffnung, dass eine reichere Liturgie das Innere der Gläubigen erreichen und sie zu einer neuen Hinwendung zu Gottesdienst und Kirche bewegen möge. Diese Bemühungen werden vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg deutlich verstärkt. Oft werden sie angenommen, zunächst vielleicht vor allem auf der Suche nach festem Halt, später auch aus Faszination durch den wiederentdeckten Reichtum der Liturgie. Dieser Prozess wird unterstützt durch das Aufkommen der ökumenischen Bewegung, die die Abneigung gegen alles »Katholische« mindert, auch die Deutschen Evangelischen Kirchentage sind an dieser Entwicklung nicht unwesentlich beteiligt.

So nehmen viele evangelische Kirchen vorreformatorische Formen für die Passionszeit und den Karfreitag in ihre Gottesdienste auf: Passionswege, Passionsandachten oder Hungertuch-Meditationen, die auf die Karwoche hinführen, am Karfreitag selbst die Verwendung schwarzer Paramente an Kanzel und Altar, das Verhängen des Altars, das Löschen aller Kerzen, das Schweigen der Orgel. Über die Kirche hinaus gewinnt die Fastenaktion »Sieben Wochen ohne«, in denen man freiwillig auf etwas verzichtet, einige Aufmerksamkeit. Besonders zu erwähnen ist die protestantische Wiederentdeckung der Osternacht, die in vielen Gemeinden einen neuen gottesdienstlichen Schwerpunkt bildet.

Die zunächst äußerlichen Veränderungen bewirken tatsächlich bei vielen eine neue Aufmerksamkeit für das Kirchenjahr und seine Inhalte und eine tiefergehende Berührung durch das Evangelium. Sie bereichern so, zunehmend ab den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts, bei etlichen den gelebten Glauben. Zugleich ist eine Verlagerung der Gewichtungen erkennbar: Während im 19. Jahrhundert der Karfreitag mit seiner Thematisierung der Sündenvergebung durch Christi Kreuz der wichtigste und bestbesuchte Gottesdienst war, sind es nun – von Weihnachten einmal abgesehen – Osternacht und Ostersonntag. Dieser Verlagerung korrespondiert eine immer größere Distanz gegenüber dem Thema der »Sünde«.



Szenenfoto aus dem Kinofilm »Die Passion Christi« (2004)

V. »Für uns gestorben« – Wiederentdeckung des Kreuzes?

Die Entwicklungen der Frömmigkeit haben zu immer neuen Veränderungen im Glaubensalltag geführt. Und auch der Stellenwert des »Für uns gestorben« für die persönliche Frömmigkeit hat Wandlungen erfahren. Neben den Veränderungen sind am Ausgang des 20. Jahrhunderts etliche offene Fragen zu konstatieren.

1. Mentalitätswandel – die Jahrtausendwende

Wie bereits im Übergang vom Pietismus zur Aufklärung ist heute eine Verschiebung hin zu einer stärker österlich

geprägten Frömmigkeit zu beobachten, die vor allem das Geschenk des neuen, ewigen Lebens betont. Die Vergewärtigung des Geschenkes aber konzentriert sich nun vor allem auf die Feiertage, das ist an den heutigen Predigten ebenso zu erkennen wie an den Äußerungen der Gemeindefrömmigkeit. Ein weiteres, in der Aufklärungszeit bereits aufgetretenes Phänomen ist, dass das Kirchenjahr stark zu den individuellen Lebenszyklen in Beziehung gesetzt wird, anders gesagt: Die Feste des Kirchenjahres werden weniger von ihrem theologischen Gehalt als vielmehr vom eigenen Leben her verstanden (Weihnachten – Geburt, Ostern – Leben usw.). Zugleich mehren sich die Stimmen derer, die mit der Botschaft von Christi Sterben und Auferstehen »für uns« große Probleme haben.

Die öffentliche Haltung in unserer Gesellschaft ist vielstimmig und oft auch diffus. Eine offizielle Würdigung erfährt der Karfreitag als staatlicher Feiertag zunehmend weniger, dennoch ist immer wieder ein »Karfreitagsbewusstsein« zu erkennen. Über die Ursachen kann man lange spekulieren, eine Möglichkeit könnte, neben anerzogenem Respekt, vielleicht das Gespür für die Notwendigkeit sein, das eigene Sterben und die Ungewissheit über ein »Danach« zu bedenken. Jedenfalls ist – trotz des unbefangeneren Umgangs der privaten Fernsehsender – der Karfreitag immer noch an spezifischen Fernsehprogrammen erkennbar (Historienfilme über das frühe Christentum, Evangelienverfilmungen und weitere »ernste« Themen). Ebenso gibt es mindestens in den Kulturkanälen der Sender thematisch ausgerichtete Rundfunksendungen.

Insgesamt ist allerdings von einem Auseinanderfallen der Gesellschaft in Christen, ob distanziert oder zur Kerngemeinde gehörig, und Nicht-Christen zu sprechen. Unter den Christen gibt es wiederum solche, die den äußeren Anlass eines kirchlichen Feiertags als Anstoß erleben, an Christi Leben, Sterben und Auferstehen bewusst zu denken, und andere, die im Alltag und an Festen gleichermaßen ihr Leben von innen heraus, aus ihrem Glauben an diesen Christus gestalten.

So gibt es widersprüchliche Momentaufnahmen: Manche versuchen, ihren Glauben unter Absehung vom Kreuz zu bestimmen, sie möchten eher »wie Jesus«, nicht »an Christus« glauben. Andere finden Halt für sich in der äußeren Gestaltung ihres Lebens durch die Stationen des Kirchenjahres. Wieder andere leben ihren Glauben aus der Erinnerung an ihre Taufe, beginnen und beenden ihren Tag unter dem Kreuzeszeichen. Ähnlich unterschiedlich sind die Reaktionen der nichtchristlichen Öffentlichkeit auf das Wort vom Kreuz: Gleichgültigkeit, Belächeln und Marginalisierung begegnen ebenso wie Angriff oder interessierte Offenheit. Von manchen Kanzeln ist zu hören, dass die Botschaft vom Sterben Jesu Christi »für uns« den heutigen Menschen nicht mehr zumutbar sei, dies gelte noch einmal besonders für diejenigen, die nicht zur Gemeinde gehörten. Der Opfergedanke sei überholt. Doch trifft das eigentlich zu? Angesichts des Ergriffenseins vieler Menschen von der Passion Jesu Christi und seinem Kreuz lassen sich hier auch Gegenbeispiele anführen.

2. Frömmigkeit nach Noten – Passionskonzerte

In jedem Frühjahr bilden sich Menschengruppen vor Kirchentüren, wenn zu Passionsmusiken eingeladen wird. Nachdem sie eingelassen wurden, sitzen die Menschen auf harten Bänken und hören viele Stunden lang Musik an, die einige hundert Jahre alt ist und die sie in ihrem Alltag nicht unbedingt hören möchten. Die Texte zu dieser Musik, vor allem die dichterischen, fänden sie unzeitgemäß, wenn man sie ihnen zu lesen gäbe. Sie würden feststellen, dass die Worte vom Verstand nicht mitzuvollziehen seien, Gestalten einer Frömmigkeit, die mit ihrem Leben nichts mehr zu tun habe. Doch sie hören die Texte ja nicht isoliert, sondern zusammen mit der Musik Johann Sebastian Bachs. Darum setzen sie sich dieser Erfahrung aus, die sie dann – oft sehr tief – berührt.

Die Musik berührt ihre Hörer trotz des historischen Abstands, trotz denkerischer Einwände, trotz nüchterner Aufgeklärtheit auch in Fragen der Religion. Sie vermittelt etwas, das kaum in Worte zu fassen ist. Vermutlich würden die Konzertbesucher nicht versuchen, dieses »etwas« auszudrücken, weil es eine so starke, manchmal erschütternde innere Erfahrung ist, ihr ganz privates Gefühl. Nicht immer und nicht bei jedem, doch bei vielen von ihnen handelt es sich dabei um eine geistliche Erfahrung, die etwas anstößt, immerhin so nachhaltig, dass sie im folgenden Jahr die Erfahrung erneut suchen.

Warum entfalten die Passionen Bachs solche Wirkungen? Sie können es, weil Bach sich in das Geheimnis des Glaubens an Christus sehr tief hineingefühlt und es zugleich theologisch denkend zu erfassen gesucht hat. Er komponiert, wie in den letzten Jahrzehnten immer deutlicher geworden ist, nicht nur aus einer tiefen persönlichen Frömmigkeit heraus, sondern aus einer guten Kenntnis lutherischer Kreuzestheologie, wie sie weiter oben entfaltet wurde (s.o. S. 76-86). Beides vermittelt seine Musik, beides wird von den Hörerinnen und Hörern mehr oder weniger bewusst aufgenommen. Die Sprache seiner Musik spricht den Gehalt der Worte dem einzelnen Menschen zu, sie spricht in ihn hinein, ob sein Verstand dem inhaltlich zustimmen würde oder nicht. Die Musik Bachs artikuliert seine Angst, seinen Schmerz, seine Zuversicht, seine Freude. Sie bindet alle diese Gefühle in eine geformte Gestalt ein und macht sie so ertragbar. Darin dürfte eine wesentliche Ursache dafür liegen, dass Bachs Passionen auch solche Menschen unter das Kreuz führen und ihnen Trost vermitteln, die den entsprechenden theologischen Sätzen nicht zustimmen können oder wollen.

Freilich bleibt diese Wirkung oft auf das Gefühl beschränkt. Sie wird nicht weiter reflektiert und nicht in bewusste Zuversicht überführt, damit bleibt sie anfechtbar und zerbrechlich. Dennoch kann die Musik auch bei den kirchenfernen Hörerinnen und Hörern eine Stärkung angesichts des Todes bewirken – ihr kritischer Verstand mag es belächeln, doch ihr Herz wünscht die Hoffnung.

3. Auf Golgatha dabei – Jesusfilme

Engel und Teufel, Himmel und Hölle, Erlösergestalten, Mystikerinnen, Ordens- oder Kirchengründer, Wallfahrtsorte, Geschichten von Opfern und Rettern – das alles hatte und hat Konjunktur in den Kinos, sogar mit zunehmender Tendenz. Kommerzielle Filme wie »Terminator 2« (1991), Matrix (1999) oder die »Herr der Ringe«-Trilogie (2001–2003) verwenden viele neutestamentliche Motive: Die Bereitschaft zum Opfertod rettet Menschenleben; es wird keine zornige Macht beschwichtigt, sondern der Liebe wird gegen den Hass zur Durchsetzung verholten. Beobachtungen dieser Art sind nicht auf die Filmindustrie zu beschränken. Auch Fernsehsender haben die Engel entdeckt und produzieren Miniserien zu biblischen Büchern oder Gestalten, die sie bevorzugt um kirchliche Feiertage herum ausstrahlen. Die Gestalt Christi ist davon nicht ausgenommen.

Die ersten Jesusfilme wurden gegen Ende des 19. Jahrhunderts gedreht, seitdem wird die Lebens- und vor allem Leidensgeschichte des Jesus von Nazareth immer wieder neu verfilmt, mehr oder weniger schriftgemäß, vom »König der Könige« (1960) und Pasolinis »Das 1. Evangelium – Matthäus« (1964) über »Jesus Christ Superstar« (1972), Zeffirellis »Jesus von Nazareth« (1976), Scorseses »Die letzte Versuchung Christi« (1988) und »Jesus von Montreal« (1989) bis zu Gibsons »Die Passion Christi« (2003) und der filmischen Adaptation von C.S. Lewis »Narnia« (2005).

Alle diese Filme sind Interpretationen des Evangeliums, alle sind auf ihre Weise Verkündigung, manche sind Erfolgsfilme geworden. Alle finden ihre »Gemeinde«, die keineswegs nur aus bekennenden Christenmenschen besteht. Diese Gemeinde akzeptiert im Kino sogar eine fast barocke Blut- und Wundenfrömmigkeit, die sie – käme sie von der Kirche – zurückwiese. Außerdem ist zu beobachten, dass auch in viele andere kommerzielle Filme Elemente klassischer Karfreitagsfrömmigkeit eingewandert sind, als Beispiele sind etwa Camerons »Titanic« (1997) oder die Filme Tarantinos und Eastwoods zu nennen. Was sehen die Zuschauerinnen und Zuschauer in diesen Filmen? Was nehmen sie mit?

Verschiedenes ist denkbar: Faszination durch das Besondere mag eine Rolle spielen, vielleicht ein Wissen, mindestens auf der Ebene des Gefühls, um die Gültigkeit des Opfergedankens, um die Wahrheit des Satzes »Leben lebt von Leben«. Viele werden nicht losgelassen von dieser anstößigen Geschichte, die wie ein Stachel fest sitzt. Dabei sind sie möglicherweise auf der Suche nach einer Erklärung, die es ihnen erlauben könnte, den Gedanken daran endgültig beiseite zu legen. Im besten Fall entsteht Beunruhigung durch die Frage, was wäre, wenn es wirklich so gewesen wäre, wenn da einer für die Menschen, »für uns« gestorben wäre, wenn es eine Befreiung aus Schuldverstrickungen gäbe, und wenn die Liebe wirklich stärker wäre als der Tod.

4. Vermittlungsversuche – Neue Lieder

Im Jahr 2010 hat die Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck zusammen mit der Stiftung zur Förderung des Gottesdienstes neue Passionslieder gesichtet. Die Jury hatte die Qual der Wahl aus 289 Texten und 596 Melodien. Die beiden erstplatzierten Lieder seien kurz vorgestellt.

1. »In einer fernen Zeit« (Otmar Schulz): Zunächst betrachtet der Dichter die Passion: »In einer fernen Zeit gehst du nach Golgatha, erduldest Einsamkeit, sagst selbst zum Sterben ja. Du weißt, was Leiden ist. Du weißt, was Schmerzen sind, der du mein Bruder bist, ein Mensch und Gottes Kind.« Der Angesprochene, Jesus, bringe sein Leben dar, sterbe verlassen den Kreuzestod und lebe im Leiden vor, »was wirklich trägt und hält«. Die Bitte um eine innere Erfahrbarkeit des Ostergeschehens beschließt das Lied: »Erstehe neu in mir. Erstehe jeden Tag. Erhalte mich bei dir, was immer kommen mag.« – Das Lied trägt Züge der Frömmigkeit der Aufklärungszeit: Das Geschehen liegt historisch in der Ferne. Es betont die Menschheit Christi und zeichnet ihn ebenso als Vorbild wie als Bruder im Leiden, einem Leiden freilich, das die Folter ausspart und vor allem das seelische Leid thematisiert. Wichtig sind dem Dichter die individuelle Bedeutung des Geschehens im Hier und Jetzt und die Wendung hin zum Osterereignis.

2. »Manches Holz ist schon vermodert« (Ilona Schmitz-Jeromin): »Manches Holz ist schon vermodert, manches Holz ist frisch geschlagen. Bei dem Kreuz, mit Blick zum Himmel

sammeln sich in diesen Tagen Splitter der Erinnerung, Trauer, die wir in uns tragen.« Der Karfreitag dient als Anstoß, das Wort neu zu hören, und das ist für die Gemeinde von größter Bedeutung, denn: »Mancher Trost ist tief verborgen, mancher Trost will Hoffnung wagen, bei dem Kreuz, mit Blick zum Himmel leuchten auf in diesen Tagen Träume der Erinnerung, Gottes Worte, die uns tragen.« – Das Lied verlässt den Karfreitag nicht, versucht vielmehr, aus ihm Zuspruch zu gewinnen, wobei allerdings der Trost lediglich durch Erinnerung gewonnen wird. Die Dichterin zeigt dabei eine Tendenz zum Vergleichen der Passion Christi mit anderem, innerem Leiden, auch dem Leiden der singenden Gemeinde. Das Geschehen liegt in ebenso ferner Zeit wie im ersten Lied, auch hier wird die körperliche Ebene ausgespart.

Beide Lieder sind Versuche, eine neue Sprache für das Evangelium von Christi Sterben und Auferstehen »für uns« zu finden, eine Sprache, die Menschen der Gegenwart anspricht. Verglichen mit den Jesusfilmen und ihrem Umgang mit dem Opfer gehen die Dichter sehr schonungsvoll vor, die Härten der Evangelien mildernd, in vergangene Zeiten entrückend. Der Hinweis auf den Text des Rappers Thomas D in dessen Song »Vergebung hier ist sie« aus dem Album »Kennzeichen D« von 2008 am Beginn dieses Textes macht zudem deutlich (s.o. S. 18), dass durchaus auch in nichtkirchlichen Zusammenhängen Texte entstehen, die in solchen Zusammenhänge von Interesse sein sollten.

5. Jeder nach seiner Fassung – Individualisierung

Es gibt sehr unterschiedliche Möglichkeiten für die Christen, auf das Evangelium von Christi Sterben und Auferstehen »für uns« in ihrer gelebten Frömmigkeit zu reagieren, soviel hat der kleine Durchgang durch die Frömmigkeitsgeschichte gezeigt. Doch während in vergangenen Epochen zumeist je eine spezifische Reaktionsweise dominierte oder die verschiedenen Frömmigkeitshaltungen jedenfalls auf bestimmte Gruppen oder Schichten beschränkt waren, finden wir nun alle denkbaren Varianten nebeneinander, in der Kirche insgesamt, sogar in den Gemeinden.

Die Vielfalt wird noch einmal größer, wenn der Blick auf die Gesellschaft hinzukommt, hier reichen die Möglichkeiten von Leugnung über Gleichgültigkeit bis hin zur Faszination, auch wenn diese zunächst ohne erkennbare Folgen bleibt. So kann es vorkommen, dass die Sängerin eines Kirchenchores alle Passionsgottesdienste meidet, die Matthäuspassion als reines Chorwerk mitsingt und dann froh ist, dass die Stimmung danach wieder österlich ist, hell, fröhlich und lebenszugewandt. Ihr Arbeitskollege, der mit der Kirche weiter nichts zu tun hat, besucht die Aufführung der Passion und setzt sich der ausgesprochen klaren lutherischen Kreuzestheologie, die Bach vermittelt, erschüttert aus.

Die Individualisierung, die unsere Zeit ebenso wie neue Formen forcierter Vergemeinschaftung bestimmt, hat viele gute Seiten: Sie gibt Freiheit, nötigt nicht zu Sichtweisen, gegen die sich das Denken oder Fühlen zur Wehr setzt, sondern ermög-

licht die Wahl. Auf der anderen Seite ist die Notwendigkeit der Wahl oft eine Überforderung, und statt bunter Fülle empfinden viele nur Verwirrung. Und es gibt eine Gefahr: Unbequeme Wahrheiten können ausgeblendet werden, und auf diese Weise könnte diejenige Wahrheit, die allein im Leben *und* Sterben wirklich Bestand hätte, dem freien Individuum verloren gehen.

6. Was festzuhalten bleibt

In der Betrachtung von Leiden und Sterben Jesu Christi hat es immer Wandlungen gegeben, Pendelbewegungen zwischen verschiedenen Polen: von der selbstverständlichen Grundlage des Alltags zum besonderen Feiertag, vom Mitempfinden mit Christus zur Betrachtung des Vorbildes, von der Betonung des Kreuzes zu der des Osterfestes. Doch jeder christlichen Frömmigkeit, gleich welcher Form oder Zeit, ist das Ganze anvertraut und zugemutet, denn nur beides zusammen – Kreuz und Ostern, Tod und Auferstehung – ist eine verlässliche Lebensgrundlage; das hatte schon der Blick auf die biblischen Grundlagen deutlich gemacht (s.o. S. 25). Die biblischen Texte provozieren weiter dazu, die Frage nach dem Sinn des Leidens »für die Vielen« zu stellen, die mittelalterliche Satisfaktionstheologie zwingt zum Nachdenken über die Folgen menschlicher Schuld, aber auch sündhafter Gottverlassenheit, die reformatorische Kreuzestheologie zeigt den, der als Gott und Mensch zugleich am Kreuz leidet und dessen versöhnendes Handeln im Abendmahl neu gegenwärtig wird. Elemente dieser Reaktionen auf alt- wie neutestamentliche Texte im

Denken wie Leben des Christentums sind nicht vergangene Geschichte, sondern werden immer wieder neu gegenwärtig, werden transformiert und müssen daher immer wieder neu angeeignet werden.



*Romanische Kreuzigungsgruppe, Seckau, Basilika Mariae Himmelfahrt
(12. Jahrhundert)*

VI. »Für uns gestorben« – Fragen und Anstöße

Wenn man sich den Hintergrund einer langen Auslegungs- und Frömmigkeitsgeschichte der biblischen Texte vergegenwärtigt hat, lassen sich die wichtigsten gegenwärtigen Fragen

an den Sinn von Jesu Leiden und Tod besser beantworten. Einige paradigmatische Fragen, die gegenwärtig in Gemeinden gestellt werden, sind im folgenden Kapitel aufgegriffen und werden ebenso paradigmatisch beantwortet. So entsteht im Gesamt der Antworten auf diese Fragen die eine Antwort auf die grundlegende Frage: »Für uns gestorben« – Was heißt das heute? Wie können wir mit neuen Worten, aber auch mit neu verstandenen alten Worten darüber reden?

Ist Jesus von Nazareth wirklich gekreuzigt worden?

Nichts ist so unstrittig wie die Antwort auf diese Frage. Sie lautet schlicht: »Ja!« Im Blick auf die rare Quellenlage ist die Kreuzigung das einzige auch durch außerbiblische Dokumente belegte Datum, das im Blick auf das Leben Jesu Christi sicher verbürgt ist.

Wer ist für seinen Tod verantwortlich zu machen, die römischen oder die jüdischen Autoritäten?

Die Überlieferungen bieten ein vielschichtiges Bild und machen nicht eine Gruppe allein für den Tod verantwortlich. Das ist sehr genau zu beachten. Denn mit einer einseitigen Schuldzuweisung an die jüdischen Autoritäten ist in der Geschichte schrecklicher Missbrauch getrieben worden. Wer die Schuld einer bestimmten Gruppe zuweisen möchte, übersieht, dass es hier um das Versagen des Menschen überhaupt geht: Menschen haben Jesus angeprangert. Menschen haben ihn vor Gericht gestellt. Menschen haben ihn verurteilt. Menschen ha-

ben ihn ans Kreuz geschlagen. Menschen haben ihn im Stich gelassen und die Flucht ergriffen. Menschen haben ihn verleugnet. Menschen haben ihn verraten. Menschen haben als Mitläufer zugesehen und einfach dagestanden, als er starb. Das hätte ebenso ich, das hättest ebenso du sein können. Deshalb stellt sich jedem Menschen die Frage, inwiefern er mit seinem Tun und Lassen und mit seinen Einstellungen dazu beiträgt, durch Unrecht, durch Gewalt, durch Gedankenlosigkeit gegenüber anderen Menschen Jesus Christus gleichsam immer wieder ans Kreuz zu schlagen.

Warum musste Jesus überhaupt sterben?

Er wurde angeklagt, sich als Sohn Gottes und König der Juden zu begreifen. Das war für die einen Majestätsbeleidigung. Für die anderen war es Gotteslästerung. Und es barg die Gefahr des politischen Aufbruchs. So viel zum offiziell formulierten »rechtlichen« Anklagegrund.

Im Horizont der neutestamentlichen Texte musste er sterben, um den Menschen eine neue Lebensperspektive zu eröffnen. Mit seinem Leiden und Sterben, in dem Gott gegenwärtig war, sollte er die heillose Situation von Menschen überwinden. Deren heillose Situation besteht darin, dass ihre Beziehung zu Gott, zu anderen und zu sich selbst durch Sünde gestört ist oder zerstört wird. Sünde ist dabei viel mehr als ein moralisches Fehlverhalten. Sünde ist der Inbegriff aller nur denkbaren Formen absichtlicher oder auch unabsichtlicher Lieblosigkeit, die das Leben zersetzen: Lüge, Hass, Trägheit, falscher Stolz, Nachlässigkeit, Gewalttätigkeit, Ignoranz, Missgunst ... Diese Formen haben ihren tiefsten Grund darin, dass sich Menschen in

übersteigter Weise mit sich selbst beschäftigen und alles und jeden, auch Gott, instrumentalisierend auf sich selbst beziehen. Auf diese Weise plant ein Mensch nach eigenem Gutdünken andere Menschen und Gott ein oder aus – zugunsten eines ihm selbst möglichst immer noch mehr Leben ermöglichenden Masterplanes. Damit verstellt er sich den Ort, der ihm in der Welt zukommt und sein Dasein lebens- und liebenswürdig macht. Durch seine Lieblosigkeit beschädigt der Mensch auch sein eigenes Leben. Er schädigt die von Gott den Mitmenschen zugesprochenen Lebensperspektiven oder macht sie sogar zunichte. Es ist wichtig, die so entstehende tiefe Schuld, mit der Menschen Gott, ihren Mitmenschen und Mitgeschöpfen und sich selbst unendlich viel schuldig bleiben, immer wieder beim Namen zu nennen. Wird diese Schuld verleugnet oder relativiert, kann nicht mehr verständlich werden, weshalb Gott sich in entsprechende Schuldverstrickungen hineinbegeben hat und genötigt war, sie selbst aufzulösen.

War Jesus klar, dass er in Jerusalem sterben würde?

Jesus musste wegen seiner religionspolitisch brisanten Predigt ebenso wie wegen seines provokativen Verhaltens (Reinigung des Tempels; Bruch der Sabbatruhe; Praxis der Sündenvergebung) damit rechnen, eines unnatürlichen Todes zu sterben. Es wäre sehr merkwürdig gewesen, wenn ihm diese Konsequenz nicht vor Augen gestanden hätte.

Wird durch die Lehre vom Kreuz nicht ein allzu dunkles Menschenbild gezeichnet?

Die Tatsache der menschlichen Schuld lässt sich nicht durch den Aufweis von Beispielen der Mitmenschlichkeit relativieren. Wir alle leiden unter unbewältigter Schuld und ihren Folgen. Wie zerstörerisch das ist, wird gerade an der Beschäftigung mit dem Tod und der Auferstehung Jesu erkennbar. Nicht erst eine hohe Sensibilität für all das, was dringend an Schuld vergeben werden müsste, aber nicht vergeben werden kann, führt zum Kreuz. Es ist meist umgekehrt: Die Sensibilität für die Überwindung der Schuld wird durch das Kreuz überhaupt erst geweckt und verstärkt. Eine der entscheidenden Stärken des Wortes vom Kreuz besteht darin, die Tiefen des menschlichen Elends und seiner Abgründe offen beim Namen nennen zu können. Das Wort vom Kreuz ist nicht bloß eine Defizitanzeige, die vor Augen führt, wie elend es auf der Welt zugehen kann. Es ist mehr als ein Appell an die Bereitschaft zur Humanisierung und zur Ächtung solcher Grausamkeiten, wie sie durch die Hinrichtung am Kreuz offenbar werden. Gott wäre nicht verstanden, wenn man ihn auf die Rolle des kritischen Beobachters unmenschlicher Abgründe und Untaten, die Menschen an Menschen begehen, festlegen wollte. Vielmehr engagiert sich Gott selbst wirksam – unter ganzem Einsatz seiner selbst – gegen diese Abgründe und Untaten.

Wieso musste Jesus Christus deswegen sterben? Ging das nur so?

Was heißt: Nur so? Gott hat sich im Geschick Jesu Christi mit letzter Konsequenz an unser Geschick gebunden. Deshalb hat er sich in Christus kreuzigen lassen. Es ist für uns ein großer Trost, dass er gerade so den tödlichen Kreislauf der Schuld auf-

gebrochen und sich dorthin begeben hat, wo die menschliche Schuld buchstäblich in der Schande der Hinrichtung besiegelt wird. Gott will Menschen aus der Einsamkeit und den verhängnisvollen Irrwegen der Schuld und schließlich ihrem Todesgeschick herausholen. Deshalb kann er nicht als ein besorgter Zuschauer agieren.

Kann man nicht auch an den christlichen Gott glauben, ohne dem Tod Jesu eine so hohe Bedeutung beizumessen?

Die Bedeutung des Todes Jesu darauf zu reduzieren, dass er eben nur in der letzten Konsequenz seiner beeindruckenden Lebenshaltung sterben musste, macht aus seinem Tod einen Märtyrertod höherer Ordnung, nicht weniger, aber eben auch nicht mehr. Diese Auffassung ist zwar frei von der Herausforderung, Gott und Mensch in einer Person zusammenzudenken. Das mag in religiöser Hinsicht bequemer sein. Aber das religiös Bequemere ist oftmals nicht das, was auf Gott und die Welt zutrifft. Vor allem aber: Die Einschätzung des Todes Jesu als Tod eines bemerkenswerten Märtyrers kann sich selbst unter großen Interpretationsanstrengungen kaum auf biblische Texte berufen. Denn die Evangelien sind nach den Erkenntnissen der Forschung auf die Passionsgeschichten hin geschrieben worden. Es ist nun einmal so: Paulus interessiert an der »Biographie« Jesu vor allem dessen Tod und Auferstehung. Allerdings war auch für Paulus entscheidend, wer da starb. Genau das erzählen die Evangelienberichte, die der Passionsgeschichte vorausgehen.

Wollte Gott Blut sehen, um seinen Zorn zu besänftigen?

Blut ist Träger des Lebens. Und um das Leben ging es Gott. Diese Auffassung ist der Grund, weshalb in den biblischen Texten vom Blut die Rede ist. Und wenn in diesen Texten vom Zorn Gottes die Rede ist, dann ist damit kein mit Rachegefühlen verknüpfter Wutausbruch im Blick. Gottes Zorn richtet sich nämlich gezielt gegen alles, was dem Leben zusetzt und es entwürdigt. Er richtet sich gerade gegen jene, die Blut sehen wollen. Gott will Leben sehen und kein Blut – ein Leben, das seine Schöpfung achtet und würdigt! Zorn meint hier, dass Gott an dieser Stelle auf keinen Fall Kompromisse eingeht und mit sich reden lässt. Zorn ist die definitive und endgültige Absage an alles, was diese Schöpfungsperspektive Gottes durchkreuzen will. Es ist eine Absage an Menschen, die in allen psychischen und körperlich grausamen Formen – und mögen diese auch noch so subtil sein – ihre Mitmenschen bis aufs Blut bekämpfen.

Die feministische Theologie hat darauf aufmerksam gemacht, dass hinter der Vorstellung eines zornig aufbegehrenden Gottes ein Gottesbild steht, bei dem unterdrückerische und bisweilen sogar sadistisch anmutende Vaterbilder auf Gott projiziert wurden. Von einem solchen verzerrten Gottesbild her begründet sich die Annahme, dass Erlösung vom »Vater« nur gegen ein ihm dargebrachtes Opfer angeboten werde. Demgegenüber muss immer wieder daran erinnert werden, dass alles, was Gott tut, aus Liebe zum Menschen geschieht und dass Gott sich im Sohn selbst dem Leiden aussetzt.

Hat Gott ein Menschenopfer gefordert?

Schon weil Gott selbst im Tod Jesu zur Stelle ist, kann man so nicht fragen. Bereits das Alte Testament verbietet Menschenopfer, das Neue Testament erst recht. Wenn überhaupt, dann müsste die Frage lauten: Hat Gott sich selbst um der Menschen willen zum Opfer gemacht?

Wieso ist aber im Neuen Testament und auch danach in Liedtexten und sogar in Predigten vom Opfer die Rede?

Das Opfermotiv ist einer von mehreren Deutungsversuchen des Todes Jesu. Es dient wie alle Deutungsversuche dazu, sich dem Verständnis der Bedeutung dieses Todes anzunähern. Dabei führt das Opfermotiv besonders eindringlich die Bedingungslosigkeit der Hingabe vor Augen, in der Gott in Jesus Christus für die Menschen eintritt. Das Opfermotiv bietet freilich keine erschöpfende Deutung des Todes Jesu. Das biblische Repertoire an Deutungsmotiven bietet weitere wichtige Möglichkeiten der Erschließung, so die Motive vom Passalamm, vom Loskauf, von der Stellvertretung und von der Neuschöpfung. Jedes dieser Motive stellt auf seine Weise ein entscheidendes Moment des Todes Jesu in den Vordergrund.

Lässt sich nur mit biblischer Sprache ausdrücken, was es heißt, dass Jesus Christus für uns gestorben ist?

Nein, diese Motive bilden zwar das Grundrepertoire. Sie sind insofern leitende Kriterien, um zu verstehen, worum es

im Tod Jesu Christi geht. Ihre Bedeutung erschließt sich jedoch oftmals erst durch längeres Nachdenken. Die Kontexte, in denen sie unmittelbar verständlich gewesen sind, sind den Menschen des 21. Jahrhunderts oft fremd geworden. Deshalb gilt es, Deutungsfiguren zu finden, die für die jeweilige Zeit erschließen können, was früher durch diese Motive unmittelbar deutlich wurde.



Johann Rudolf Feyerabend (1779–1814), Aquarellkopie des Baseler Todes (1806)

Dazu zwei Beispiele: In Basel gab es, wie in vielen anderen mittelalterlichen Städten, einen berühmten Totentanz, den »Tod von Basel«. Das verlorene Fresko an einer Friedhofsmauer ist in Fragmenten und Zeichnungen überliefert. In einer zeitgenössischen Predigt wird dieses uralte Bild aufgegriffen

und das Kreuz Christi selbst als Totentanz gedeutet: Im Unterschied zu allen gemalten Totentänzen tanze im Kreuz Christi Gott, jedoch so, dass er nicht nach der »Pfeife des Todes«, sondern »aus der Reihe« tanze, um den Todesreigen aufzubrechen und die Menschen ins Leben zu führen. Von Picasso gibt es ein Bild, auf dem Jesus wie ein Stierkämpfer eine Hand vom Kreuz reißt, seinen Lendenschurz wie eine rote Capa einem vorbeistampfenden Stier vor die Nüstern hält, um ihn von dem von ihm tödlich bedrohten Pferd abzulenken. Damit soll klar werden: Gott wirft sich im Lebenskampf für die Verlierer wie ein Stierkämpfer in die Bresche, um die Tötungslust der Aggressiven von den Schwachen weg auf sich selbst zu lenken. Im Gespräch mit der Bibel neue Bilder zu suchen, ist die Aufgabe, vor die jeder Christ und jede Christin gestellt ist.



Pablo Picasso (1881–1973), Corrida (2-03-1959, XV)

Wenn uns die biblischen Motive so fremd sind, ist es dann nicht besser, auf sie zu verzichten?

Biblische Motive sollten unsere Aufmerksamkeit immer beanspruchen, und das umso mehr, wie wir sie als fremd empfinden. Über das Gewicht der Sühnopfervorstellung gehen die Auffassungen freilich auseinander. Einige behaupten, gerade das Sühnopfer sei von herausragender Bedeutung und dürfe nicht durch andere Deutungsmotive in seiner zentralen Stellung relativiert werden. Andere meinen, das Sühnopfer sei bedeutsam, aber neben anderen Deutungsfiguren von gleichem Gewicht. Wieder andere halten die Deutung des Kreuzes als Sühnopfer für nicht mehr nachvollziehbar. Zwar könne verstanden werden, welche Bedeutung dem historischen Vorgang der Hinrichtung am Kreuz und den damit verbundenen Praktiken beigemessen wurde. Aber wie dies angehen könne, dass das Leben Jesu Christi als Sühnopfer am Kreuz durch das Todesgeschick hindurch zur Versöhnung mit Gott und zum ewigen Leben aller Menschen führe, bleibe ganz unklar. Besonders kritische Stimmen bestreiten, dass die Figur des Sühnopfers jemals verstanden worden sei, und bezweifeln, dass sich mit dieser Deutung etwas ausrichten lasse.

Was klärt dann die Deutungsfigur des (Sühn-)Opfers überhaupt?

Sie verdeutlicht, wie sehr sich Gott in Jesus Christus den Menschen hingibt. Außerdem gehört sie zum jüdischen Erbe des Christentums, mit dem wir aus vielerlei Gründen besonders pfleglich umgehen sollten. Auch wenn die Opfer im Jerusalemer Tempel nach dessen Zerstörung eingestellt wurden,

spielen sie bis auf den heutigen Tag in der Sprache und im Denken des rabbinischen Judentums eine zentrale Rolle – wie eben auch in einigen Texten des Neuen Testaments, obwohl Jesus schon vor der Zerstörung als das Ende aller dieser Opfer bekannt wurde.

Was kann die Figur vom Passalamm erklären, als das Jesus bezeichnet wird?

Die Figur des Passalamms hat einen bestimmten Hintergrund in der Frühgeschichte Israels: seinen Auszug aus Ägypten. Angespielt wird an ein archaisches Ritual (vgl. Ex 12). Es soll deutlich werden: So wie das Blut eines Lammes, einst in Ägypten an die Türschwellen gestrichen, den Eintritt des Todesengels in das Haus verhinderte, so befreit der Tod Christi vom drohenden Tod.

Hat das traditionelle Motiv des Loskaufs heute noch einen nachvollziehbaren Sinn?

Das Loskaufmotiv birgt manches Missverständnis. Problematisch wird es vor allem dann, wenn man zu rechnen beginnt und gar einen Preis des Leidens Christi gegen die Summe menschlicher Schuld abzuwägen versucht. Die Passion Jesu Christi kann nicht nach den Maßstäben eines ökonomischen Handels zwischen Gott und Mensch verstanden werden. Das Kreuz ist kein Handelsplatz für Vergebungsprozesse. Hier werden keine Schuldmenen gegeneinander aufgewogen und miteinander abgeglichen. Recht verstanden, bietet das Loskaufmotiv ein entscheidendes Moment zum Verständnis des

Kreuzes Jesu Christi. Es führt nämlich vor Augen: Der Mensch ist endgültig, definitiv, »gegen Quittung« frei. Gott gibt es ihm sozusagen »schriftlich«. Darüber hinaus kann das Loskaufmotiv mit der Befreiung aus der Sklaverei assoziiert wurde. Das Kreuz als Loskauf zu deuten besagt dann: Das Kreuz befreit aus der Gefangenschaft in Sünde, Schuld und Tod.

Kann Gott die Menschen erst wieder lieben, nachdem Jesus Christus für ihre Sünden gestorben ist?

Es verhält sich umgekehrt. Weil Gott die Menschen liebt, ist Jesus Christus für ihre Sünden gestorben. Daran wird deutlich, wie sehr Gott die Welt liebt, und es wird zugleich deutlich, welchen Einsatz die Sünde des Menschen der Liebe Gottes abverlangt.

Musste Jesus Christus sterben, weil Gott als ein »gerechter« Gott dies so fordert?

Ja, so kann man es sehen. Aber es ist dabei äußerst wichtig, Gottes Gerechtigkeit von Gottes Liebe her zu verstehen. Dann wird deutlich: Es ist keine strafende Gerechtigkeit, in deren Namen Jesus Christus gestorben ist. Vielmehr ist es eine Gerechtigkeit, die in der Hingabe des Lebens Jesu Christi das feindlich Getrennte zusammenführt und versöhnt. So trägt Gottes Gerechtigkeit dafür Sorge, dass auch Menschen versuchen können, ihrem Leben gerecht zu werden. Jesus Christus ist mitten hinein gegangen in ungerechte Lebensverhältnisse, um sie von innen heraus zu verändern. Dafür hat er in ungerechten Verhältnissen aufgeräumt und sich für Regeln nur so

lange eingesetzt, wie sie den Menschen lebensdienlich sind. Das wird in vielen seiner Gleichniserzählungen deutlich. Gerecht ist, was jeden Tagelöhner satt werden lässt, auch wenn die einen viel, die anderen wenig arbeiten (vgl. Mt 20,1-16). Gerechtigkeit nach biblischem Verständnis ist daran zu messen, ob man noch dem Schwächsten gerecht wird.

Musste Gott durch den Tod Jesu versöhnlich gestimmt werden?

Wer auf Gottes Liebe achtet und von ihr ausgeht, wird so nicht mehr fragen. Es ist bedauerlich, dass das in der christlichen Tradition immer wieder übersehen worden ist. Wenn überhaupt, dann ist die versöhnte Haltung Gottes der Grund dafür, dass er in Jesus Christus in den Tod geht. Trotz des Schmerzes über unser selbstverschuldetes Elend und unsere Schuld ergreift Gott die Initiative zur Versöhnung.

Und was ist mit der menschlichen Freiheit?

Gottes Versöhnung in Jesus Christus zum Heil der Welt gilt schon, bevor sie Menschen überhaupt zur Kenntnis nehmen. Sie gilt auch jenen, die sie abschlagen. Gott ist von Anfang bis Ende der Autor der Versöhnung. Wo sein Versöhnungsangebot bejaht wird, folgt die Zustimmung zur eigenen Versöhnung mit großer Selbstverständlichkeit. Wer glaubt, fängt nicht erst an, sich mit sich selbst, anderen und Gott zu versöhnen. Vielmehr fällt es ihm in hellen Augenblicken wie Schuppen von den Augen, dass er schon mit Gott versöhnt ist. Dafür muss er sich nicht mehr entscheiden, wie in den großen und kleinen Entscheidungen seines alltäglichen Lebens. Ich kann

einfach anerkennen, dass ich schon längst versöhnt bin. Das macht mich frei, mein Leben entsprechend zu gestalten. – Zu wissen, dass im Entscheidenden schon für mein Leben gesorgt ist: Welche Nachricht könnte einem Menschen größere Gestaltungsfreiheit eröffnen?

Erkenne ich im Kreuz nur, dass ich versöhnt bin, oder bewirkt das Kreuz das auch?

Es gibt theologische Auffassungen, die davon ausgehen, das Kreuz sei nicht der Ort, wo Versöhnung bewirkt werde. Vielmehr werde von dorthin nur erkannt, was Versöhnung Gottes sei. Eine Deutung, die behauptet, das Kreuz bewirke Versöhnung in Form eines stellvertretenden wirksamen Eintretens Gottes, suggeriere faktisch religiöse Magie. Es könne nicht einleuchten, dass der Tod einer Person vor 2000 Jahren jetzt noch als Lebensdatum real wirke. Er sei auch damals nicht in dieser Weise wirksam gewesen. Er wirke allein dadurch, dass an diesem Vorgang für den Menschen deutlich wird, dass Gott die Sünde vergeben will.

Man muss sagen, dass diese Alternative sehr unglücklich ist. Sie übersieht den unlöslichen Zusammenhang zwischen Bewirken und Erkennen. Weil das Kreuz Versöhnung bewirkt, gibt es Versöhnung auch zu erkennen. Und weil das Kreuz Versöhnung zu erkennen gibt, bewirkt es sie auch.

Biblische Texte betrachten immer wieder den Glauben als Voraussetzung dafür, dass Menschen an dem, was Christus für sie getan hat, teilhaben. Was wird dann aus denen, die nicht an Gott, geschweige denn an Jesus Christus glauben?

Christus ist ganz gewiss für alle Menschen gestorben, nicht nur für die Christen. Sein Eintreten will allen Menschen zugutekommen. Diese grenzüberschreitende Kraft kann sein Tod gerade deshalb entwickeln, weil Gott selbst höchstpersönlich im Tod Jesu von Nazareth zur Stelle war und so den Tod überwunden hat.

Es ist nicht die Aufgabe christlicher Verkündigung, mit dem Ausschluss von dem ewigen Leben zu drohen. Der christliche Glaube freut sich nicht an Ausschlüssen, sondern möchte andere für die Freude am ewigen Leben und damit am Leben gewinnen. Deshalb wirbt er bei jenen, die nicht glauben, für die Auferstehung von den Toten, die schon jetzt zu einer Auferstehung in das Leben führen kann. Er wirbt dafür, sich bereits als Versöhnte anzuerkennen und entsprechend zu leben. Und er gibt niemanden, der nicht an Jesus Christus glauben kann, der endgültigen Gottesferne preis. In der klassischen Theologie hat sich diese Hoffnung in dem Gedanken ausgesprochen, noch nach seinem Tod könne ein Mensch Vertrauen zu Christus fassen.

Was ist aber mit den Menschen, die vor Jesu Geburt gelebt haben?

Für ihr gelebtes Leben gilt: Sie haben ihr Leben im Bewusstsein mit Gott oder aber jenseits dieses Bewusstseins gelebt, mit all ihren Hoffnungen, Sorgen, Enttäuschungen, dem Elend

und der Heiterkeit. Im Hinblick auf das ewige Leben kann gesagt werden: Sie haben an der mit dem Kreuz verknüpften Hoffnung auf Auferstehung teil. Sie gilt für sie nicht weniger als für die Menschen, die nach Jesu Geburt lebten, leben und leben werden.

Wieso verknüpft sich mit dem Tod Jesu von Nazareth ausgerechnet der Gedanke der Neuschöpfung? Tod und Schöpfung scheinen doch das genaue Gegenteil zu sein.

Isoliert als Akt der Tötung betrachtet, ist die Kreuzigung sicher kein Schöpfungsakt. Aber durch Gott ist dieser Tod ein wirksamer Tod für alle Menschen, und zwar in dem Sinne, dass der endgültige Tod selbst zu Tode kommt und so seine definitive Macht über die Menschen verliert. Diese Überwindung des Todes hat mit Gottes Schöpferkraft zu tun. Den Tod dieser einen gerechten Person sich so ereignen lassen, dass er den Tod aller anderen Menschen in sich zusammenfasst, die ihrem Leben nicht gerecht werden, das kann nur Gott, der aus nichts etwas machen kann. Gott stellt zwischen Christus und allen anderen Menschen einen in höchstem Maße kreativen Zusammenhang her. Seine Gerechtigkeit, seine Lebenskraft springt auf sie über.

Was ist gemeint, wenn gesagt wird, am Kreuz ereigne sich »ein fröhlicher Wechsel und Streit«?

Diese schon früh in der christlichen Tradition verwendete Redeweise hat vor allem Martin Luther geschätzt und immer wieder bekräftigt. Er beschreibt mit dem Motiv des fröhlichen Wechsels einen doppelten Tausch der Positionen. Christus

tauscht am Kreuz seine Position des Gerechten, Freien usw. mit unserer Position der Ungerechten und Unfreien ein. Und wir tauschen dabei unsere Position gegen seine ein und werden vor Gott als Gerechte und Freie betrachtet. Von diesem Positionswechsel her lässt sich die Rede von der »Stellvertretung Jesu Christi« gut erschließen.

Stellvertretung – was soll das im Blick auf den Tod Jesu Christi heißen? Muss nicht jeder seinen eigenen Tod sterben?

Ja und nein. Die Stellvertretung Jesu entbindet Menschen nicht vom Sterben. Aber sie können durch sie anders sterben. Anders gesagt: Jeder muss seinen eigenen Tod sterben. Aber der Tod verliert den Fluch, das endgültige Aus der Lebensperspektive eines Menschen zu sein. Diesen Fluchtod als Quittung menschlicher Schuld ist Jesus Christus stellvertretend gestorben. Durch diese Stellvertretung Jesu Christi stirbt ein Mensch nun in bester Gesellschaft mit Gott, der im Tod mit zur Stelle ist.

Nochmals anders gesagt: Der Tod hat nicht mehr das letzte Wort über einen Menschen. Sondern Gott hat das letzte Wort über den Tod. Es bleibt für den Menschen, der stirbt, ein nur vorläufiger Tod.

Ist damit die Stellvertretung nicht schon als Deutungsfigur erledigt?

Nein, der Sprachgebrauch der Bibel macht keine Vorschriften, mit welchen Deutungsfiguren ihre Aussagen sachgerecht interpretiert werden können. Es gibt in den biblischen Texten

Wendungen, in denen das Stellvertretungsmotiv prägnant erkennbar ist. So ist – vor allem bei Paulus – häufig davon die Rede, dass Christus für uns gestorben und auferstanden sei bzw. statt unser dahingegeben worden sei. Dieses Motiv kann dann in verschiedene Richtungen entfaltet werden. Die mehrdimensionale Eigenart des Ausdrucks Stellvertretung muss dabei vor Augen stehen. Sie ist nicht so leicht zu begreifen: Es schwingen Repräsentanz, Vertretung in Abwesenheit, Ersatz, Einsatz, Fürsorge und Platzhalterschaft mit.

Warum ist es dennoch wichtig, von Stellvertretung zu reden?

Der Ausdruck Stellvertretung erklärt nicht alles. Er ist aber eine Art Merkposten. Dieser Merkposten macht darauf aufmerksam, den Tod Jesu Christi nicht in einem äußerlichen Sinne misszuverstehen. Es ist nicht so, dass Jesus Christus lediglich etwas extrem Lästiges für alle anderen Menschen erledigt und insofern an deren Stelle tritt. Es geht um mehr. Man hat deshalb gerne von einer Existenzstellvertretung oder einer Stellvertretung im Blick auf die Situation des Menschen gesprochen.

So hat Stellvertretung ein exklusives Moment. Den das menschliche Leben endgültig vernichtenden Tod ohne jede Hoffnung müssen Menschen nicht sterben. Und sie müssen auch nicht höchstpersönlich als schuldig gewordene Menschen für sich selbst vor Gott dastehen. Hier tritt Christus fürbittend exklusiv für sie ein.

Darin hat Stellvertretung aber auch ein inklusives Moment. Christus bezieht Menschen als ihr Stellvertreter in seine Lebens- und Leidenszusammenhänge mit ein und ist deshalb,

gleichgültig, ob sie heiter und in vollen Zügen ihr Leben genießen oder aber leiden, deren Verbündeter und ganz für sie da. Er teilt mit ihnen seine Lebensleidenschaft, all das, womit er elende und unwürdige Lebensverhältnisse zurechtbringt. Beide Momente müssen stets aufeinander bezogen werden, sonst kommt es zu Missverständnissen.

Zu welchem Missverständnis kommt es, wenn die Exklusivität der Stellvertretung zu stark betont wird?

Dann wäre es keine Stellvertretung mehr, sondern ein Ersatz. Christus ersetzte mich dann in allem, im Leben und im Sterben. Wenn Christus an unserer Stelle sterben würde, dann würde er auch an unserer Stelle auferstehen. Aber davon hätten wir nichts. Dann wäre Jesus mit einem Arzt zu vergleichen, der die Medikamente vor den Augen des Patienten gleich selbst verzehrt, um ihm dann lächelnd mitzuteilen, schon das würde ihm helfen.

Zu welchem Missverständnis kommt es, wenn die Inklusivität der Stellvertretung zu stark betont wird?

Dann wäre es keine Stellvertretung mehr, sondern Solidarität. Aber eine bloße Solidarität kann uns nicht aus Schuld und Tod retten.

Was bedeutet eine Stellvertretung, die exklusiv und inklusiv sein soll?

Es geht darum, dass das, was Jesus Christus ist, tut und lässt, auf mich in dem, was ich bin, tue und lasse, bezogen wird. Dabei werde ich im Tod Jesu Christi heilsam von dem, was er erleidet, ausgeschlossen. Ich muss da nicht selbst zur Stelle sein, weil er schon da ist. Insofern ist die Stellvertretung exklusiv. Er statt meiner! Zugleich bin ich mit einbezogen in die neuen Lebenszusammenhänge, die Jesus eröffnet. Insofern ist seine Stellvertretung inklusiv. Er für mich mir zugute! Das meint Paulus, wenn er sagt, dass nun nicht mehr ich lebe, sondern Christus in mir lebt: »Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dahingegeben.« (Gal 2,20). Schlicht gesprochen: Christus ist statt meiner für mich gestorben, und ist für mich so auferstanden, dass er lebt und eben deshalb auch ich mit ihm leben kann.

Mit welchem Recht kann Jesus überhaupt für alle Menschen stellvertretend eintreten?

Die klassische Theologie hat sich redlich Mühe gegeben, das durch eine Art Verwandtschaftsbeziehung darzustellen. Er teilt mit uns sein Menschsein. Er ist über Adam und Eva mit uns allen verschwistert und kann in eine Art kollektiver Sippenhaft genommen werden. Es besteht eine von Gott ins Leben gerufene Rechtsbeziehung zwischen ihm und uns. Hier hilft – in Grenzen – die Figur der Identifikation. Gott identifiziert ihn mit uns Sündern. Eine solche Identifikation ist möglich, weil Jesus Mensch ist. Diese Figur vermeidet die Vorstellung, dass hier einer ein bestimmtes Schuldquantum für uns über-

nehmen müsste. Sie vermeidet die Vorstellung, dass der Tod Christi materiell begangene Schuld ausgleichen müsste. Es geht um die Folgen unserer Schuld, die er auf sich nimmt.

Jesu Tod gibt uns neues Leben, heißt es. Neues Leben, Neuschöpfung, was bedeutet das für uns?

Entscheidend ist: Die Person, die neu geschaffen wird, bin ich selbst. Neuschöpfung ist ein Akt der Versöhnung. Sie ist also keine Schöpfung aus dem Nichts in dem Sinne, dass jemand ganz anderes an meine Stelle tritt. Wenn ein Mensch glaubt, dann wird für ihn unter den Bedingungen des sterblichen endlichen Daseins realisiert, dass er schon versöhnt ist. Das Leben wird dadurch nicht unbedingt einfacher. Aber dieser Mensch wird alles anders wahrnehmen und deuten. Jeden, dem er begegnet, nimmt er dann als jemanden wahr, für den Christus einen wirksamen Tod gestorben ist. Gott hat für dessen womöglich tötende Distanz zu Gott bereits im Tod Christi ein Grab geschaufelt. So orientiert sich sein Leben neu. Es erweitert sich. Es wird anspruchsvoller. Auch wenn es nicht einfacher wird, wird es auf jeden Fall intensiver und reicher.

In welchem Verhältnis steht der Tod von Menschen, die ihr Leben für andere riskieren, zum Tod Jesu Christi?

Man kann den Tod Jesu nicht auf eine Ebene mit dem Lebensopfer von Menschen stellen. Wer andere durch den Einsatz und Verlust seines eigenen Lebens rettet, stellt damit eine beeindruckende Selbstlosigkeit unter Beweis. Aber sein Tod

bildet nur in einem sehr äußerlichen Sinne eine Analogie zum Tod Jesu Christi. Denn diejenigen, für die ein Mitmensch stirbt, müssen früher oder später dennoch sterben.

Wie ist dann der biblische Satz zu verstehen, dass der, der Jesus nachfolgen wolle, sein Kreuz auf sich nehmen solle (vgl. Mk 8,34)?

Diese Aufforderung bedeutet: Es gibt in der Nachfolge Jesu keine Situation, in der sich ein Mensch von Jesus distanzieren kann, um sein Leben zu retten. Jedenfalls ist das keine heilsame Weise, sein Leben retten zu wollen. Wer es so retten will, der verliert es, behauptet das Neue Testament (vgl. Mk 9,35). Er verliert es, weil er jene Identität verliert, die sein Leben frei und zu einem menschlichen Leben macht. Es gibt also tragische, aber auf keinen Fall methodisch anzusteuernde Situationen, in denen ein Mensch sein Leben verliert. Versucht ein Mensch in solchen Situationen, dem Leiden auszuweichen und Haut und Haare zu retten, wird er daran höchstwahrscheinlich zerbrechen. Darauf wird angespielt.

Zu welchen Missverständnissen kommt es, wenn Jesu Hingabe und sein Weg ans Kreuz zum ethischen Vorbild erklärt werden?

Mit der Hingabe seines eigenen Lebens für andere ist Jesus Christus immer wieder als Vorbild für die unterschiedlichsten Formen menschlicher Selbstaufopferung in Anspruch genommen worden. Menschen haben sich in ihrer Selbstverleugnung in der Nachfolge seines Leidens gesehen. Nicht selten sind dabei

Situationen entstanden, in denen das Leiden verklärt und zum Merkmal der Selbstverleugnung gemacht worden ist. Dann konnte es geschehen, dass Menschen unter Berufung auf den Weg Jesu regelrecht zur Selbstverleugnung genötigt wurden. Die feministische Theologie hat herausgestellt, wie vor allem Frauen in eine solche Opferrolle gedrängt wurden. Wo der Verweis auf Jesu Hingabe und Opfer auf diese Weise benutzt wird, entwickelt er sich zum lebensweltlichen Druckmittel. Dieser Funktionalisierung des Todes Jesu Christi widerspricht die evangelische Theologie heute entschieden. Die Mechanismen eines unterdrückenden Opferverständnisses sind durch Christi Leiden und Sterben gerade überwunden worden.

Wenn von Christus gesagt wird, er sterbe und sei von den Toten auferstanden, und Menschen dasselbe hoffen dürfen, ist dann nicht auch möglich, Jesus Christus als Exempel zu verstehen?

Es gibt Deutungen, die den Tod Jesu als Prototyp von Tod und Auferstehung verstehen möchten. Der Tod Jesu ist dann exemplarisch auf alle weiteren Sterbefälle zu beziehen. Diese Deutung entfernt sich von den biblischen Texten. Die Vertreterinnen und Vertreter dieser Konzeption sagen das auch und erklären, diese Deutung sei eine konsequente Fortentwicklung der Pointe, dass Gott Heil zusagt – in einen veränderten Lebenskontext hinein. Darüber ist zu streiten!

War und ist das Grab Jesu Christi leer?

Drei Dinge sind hier wichtig: Ein leeres Grab als solches kann niemals ein historischer Beweis dafür sein, dass Jesus Chris-

tus auch wirklich auferstanden ist. Denn der Leib Jesu Christi könnte immer auch auf andere Weise »abhanden« gekommen sein.

Zweitens ist wichtig: Der Vorgang der Auferstehung Jesu Christi lässt sich historisch als solcher nicht begreifen. Die Auferstehung ist nämlich etwas anderes als die Wiederbelebung eines Leichnams. Die Wiederbelebung eines Leichnams würde den Tod lediglich rückgängig machen und einen Zustand wiederherstellen, der vor dem Tod bestanden hatte. Ein wiederbelebter Leichnam muss und wird jedoch wieder sterben. Damit wäre zu wenig gewonnen.

Drittens: Es ist für die Auferstehungshoffnung nicht konstitutiv zu wissen, ob das Grab voll oder leer war. Entscheidend ist die erkennbare Identität des gekreuzigten und auferstandenen Christus. Das Neue Testament berichtet, wie der Auferstandene unter die Jünger tritt und sie ihn wiedererkennen.

Was stiftet denn die Identität zwischen dem gestorbenen Jesus und dem auferstandenen Christus?

Gottes Handeln allein stiftet diese Identität.

Hat die Überwindung des Todes Gott verändert?

Ja und nein! Mit der Überwindung des Todes ist etwas sehr Neues in Gott. Im Leben und Sterben Jesu Christi lässt sich Gott selbst in einzigartiger Weise auf die Welt ein und lässt sein eigenes Wesen dadurch unverbrüchlich bestimmt sein. Insofern »ja«. Zugleich ist es aber nichts vollständiges Neues in dem Sinne, dass Gott sich danach nicht wiedererkennen

könnte. Insofern: »Nein«. Aus geschichtlicher Perspektive kennt Gott seit dem ersten Karfreitag der Weltgeschichte nun den Tod eines Menschen von seiner Innenseite her. Aus der Perspektive der Ewigkeit Gottes muss mit Mut zur Spekulation gesagt werden: Gott lebt selbst immer schon in lebendiger Dynamik, entfaltet in sich selbst in seinem Leben in ewiger Veränderung neue Lebensperspektiven. Es bleibt nicht monoton alles gleich in Gott. Indem er die Welt geschaffen hat, sich für diese Welt interessiert, mit Menschen Geschichte macht, Bünde schließt, Positives wie Vernichtendes erlebt, verändert sich das Leben Gottes immer schon sozusagen tagtäglich, und zwar so, dass ihm die Dynamik von Leben und Tod nicht gänzlich unbekannt ist.

»Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber« (2Kor 5,19), sagt Paulus. Aber wie können Gott und Mensch wirklich zusammenkommen, ohne dass Gott als Person in sich gespalten ist?

Es gab und gibt unterschiedliche Vorschläge, mit dieser Herausforderung umzugehen. Es reicht, nur einige vor Augen zu führen.

Die klassische Theologie hat vor allem das Gottsein Jesu Christi betont. Dann wurde der ewige Sohn Gottes in der göttlichen Dreieinigkeit Mensch, und zwar so, dass er alle Wesenszüge eines Menschen angenommen hat: Sehen, Riechen, Schmecken, Atmen, Herzklopfen, also vollkommene menschliche Leiblichkeit. Er hat das allerdings so getan, dass er prinzipiell über seine göttlichen Eigenschaften wie Allwissenheit, Allmacht, unendliche Gerechtigkeit weiter verfügte.

Heute wird eher von der menschlichen Person Jesu Christi her gedacht. Favorisiert wird oftmals die Auffassung, Jesus werde von Gott als Sohn Gottes angenommen, gleichsam adoptiert. Diese Position war allerdings in der christlichen Antike mit guten Gründen kritisiert und ausgeschlossen worden (vgl. oben die Ausführungen zum Neuen Testament, S. 35f.). Attraktiv, aber auch umstritten, war es seit der frühen Neuzeit, die herausragende Stellung Jesu Christi durch ein einzigartig ausgeprägtes menschliches Bewusstsein von Gott zu erklären. Jesus war im besten Sinne des Wortes frommer als alle anderen. Seine intensive Frömmigkeit wurde dann als ein Sein Gottes in ihm interpretiert.

Einige Popularität hat schließlich mit Aufkommen der 1970er Jahre die Behauptung gewonnen, Gott habe sich mit Jesus Christus identifiziert: dadurch bestätige Gott Jesus von Nazareth als seinen Sohn.

Geht das nicht auch einfacher? Wieso muss Jesus Christus überhaupt wahrer Gott und zugleich wahrer Mensch sein?

Nein, Jesus Christus ist nicht einfach zu haben. Denn ein den Tod überwindendes Leben ist nicht einfach zu haben. Nur Gott kann dem Tod seine Macht nehmen, das Leben früher oder später zu schädigen und dem Leben der Menschen früher oder später ein Ende zu setzen.

Das Persongeheimnis Jesu Christi lässt sich am besten erhellen, wenn wir in ihm zwei sich in seinem Dasein verbindende und kreuzende Bewegungen erkennen: die Bewegung Gottes zum Menschen und zugleich die Bewegung des Menschen zu Gott.

In ihm kommt Gott zu den Menschen, aber in ihm findet auch der Mensch zu Gott. Jesus Christus repräsentiert in seiner Person den uns suchenden und liebenden Gott. Und zugleich repräsentiert er den Menschen vor Gott – den Menschen in seiner ursprünglichen geschöpflichen Bestimmung. So ist er in einer Person Anwalt Gottes vor den Menschen und Anwalt der Menschen vor Gott: wahrer Gott des Menschen und wahrer Mensch Gottes. In seinem Tod und in seiner Auferstehung treffen diese beiden Bewegungen am innigsten zusammen.

Literatur

Anselm von Canterbury. *Cur deus homo. Warum Gott Mensch geworden ist. Lateinisch und deutsch.* Hg. u. übers. von Franciscus S. Schmitt. München: ⁵1993.

Barth, Karl. *Die kirchliche Dogmatik. Bd. II/2: Die Lehre von Gott.* Zürich: ⁶1981 (= KD II/2).

Barth, Karl. *Die kirchliche Dogmatik. Bd. IV/1: Die Lehre von der Ver-söhnung.* Zürich: ⁴1982 (= KD IV/1).

Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition. Hg. von Irene Dingel u.a. im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland. Göttingen: 2014 (= BSELK).

Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen. 2 Bde. Hg. von Irene Dingel u.a. im Auftrag der Union Evangelischer Kirchen in der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bielefeld: ²2008.

Evangelisches Gesangbuch. Stammausgabe der Evangelischen Kirche in Deutschland. (Hannover: 1993); 8 Regionalausgaben 1993ff (= EG).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I-III.* 3 Bde. Hg. von W. Jaeschke, Philosophische Bibliothek 459-461. Hamburg: 1993–1995.

Jüngel, Eberhard. *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus.* Tübingen: ⁸2010.

Jünger, Eberhard. *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*. Ders. Theologische Erörterungen 3. Tübingen: ²2003.

Kant, Immanuel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hg. von Bettina Stangneth. Philosophische Bibliothek 545. Hamburg: 2003 (= RGV).

Luther, Martin. *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe). Weimar: 1883ff (= WA).

Luther, Martin. *Luthers Geistliche Lieder und Kirchengesänge*, Hg. und bearb. von Markus Jenny. Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers 4. Köln: 1985.

Markschies, Christoph. »Kreuz«. In: Christoph Markschies u. Hubert Wolf (Hgg.), *Erinnerungsorte des Christentums*. München: 2010, S. 574-591.

Nicolai, Friedrich. *Das Leben und die Meinungen des Herrn Magister Sebalduß Nothanker*. Hg. von Bernd Witte. Stuttgart: 1991.

Reformierte Bekenntnisschriften. Hg. im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland von Heiner Faulenbach, Eberhard Busch, Andreas Mühlhling, Peter Opitz u.a. Neukirchen-Vluyn: 2002ff.

Schaede, Stephan. *Stellvertretung. Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie*. Beiträge zur historischen Theologie 126. Tübingen: 2004.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Zweite Auflage (1830/31). Teilband 1 und 2. Hg. von Rolf Schäfer. Kritische Gesamtausgabe I/13.1 und 2. Berlin / New York: 2003 (= GL).

Wenz, Gunther. *Christus. Jesus und die Anfänge der Christologie*. Studium Systematische Theologie 5. Göttingen: 2011.

Wenz, Gunther. *Versöhnung*. Studium Systematische Theologie 9. Göttingen: 2015.

Bildnachweis

Seite 17: Marc Chagall, Résurrection (Auferstehung), 1937-48, linker Flügel des Triptychons, Öl auf Leinwand, 168,3 x 107,7 cm, © VG Bild-Kunst, Bonn 2015. © der Vorlage: akg-images, Berlin.

Seite 27: Spottkruzifix vom Palatin in Rom. © akg-images, Berlin.

Seite 40: Christus als guter Hirte, Diokletian-Thermen, Rom, 4. Jahrhundert.

Seite 57: Matthias Grünewald, Isenheimer Altar, Kreuzigung, um 1513/15. © akg-images, Berlin.

Seite 63: Ravenna, S. Apollinare in Classe, Apsis, Innenansicht, © akg-images, Berlin/ Gerhard Degeorge.

Seite 66: Sebastian Dayg (1490-1554), Heilsbronner »Rechtfertigungsbild«.

Seite 75: Lucas Cranach d. Ä. (1472-1553), Altar Wittenberg, Stadtkirche. © akg-images, Berlin.

Seite 91: Adam Friedrich Oeser (1717-1799), Altarbild Nikolaikirche, Leipzig, 1784-1790.

Seite 101: Caspar David Friedrich (1774-1840), Kreuz im Gebirge, 1808, Öl auf Leinwand, 115 x 110 cm, © akg-images, Berlin.

Seite 111: Ludwig Gies (1887-1966), Kruzifix, 1922. © VG Bild-Kunst, Bonn 2015. © der Vorlage: akg-images, Berlin.

Seite 125: Gerokreuz, Eichenholz, Dom zu Köln, um 970/76. © akg-images, Berlin / Henning Bock.

Seite 135: Johann Valentin Haidt (zugeschr.): Nikolaus Ludwig von Zinzendorf als Lehrer der Völker, Öl auf Leinwand, vor 1750. Unitätsarchiv Herrnhut, GS.538.

Seite 139: Bertel Thorvaldsen (1770-1844), Christus. © Peter Skov Friis, kefasimage.dk.

Seite 144: Salvador Dali (1904-1989), Corpus Hypercubus (Kreuzigung), 1954, Öl auf Leinwand, 194,5 x 124 cm. © VG Bild-Kunst, Bonn 2015. © der Vorlage: akg-images, Berlin.

Seite 147: Mel Gibson, Die Passion Christi, Szenenfoto. © picture-alliance / MP / Leemage.

Seite 159: Romanische Kreuzigungsgruppe, Seckau, Basilika Mariae Himmelfahrt. © akg-images, Berlin / Erich Lessing.

Seite 167: Johann Rudolf Feyerabend (1779-1814), Aquarellkopie des Baseler Todes (1806). © akg-images, Berlin.

Seite 168: Pablo Picasso. © Succession Picasso / VG Bild-Kunst, Bonn 2015.

Trotz intensiver Bemühungen ist es leider nicht in allen Fällen möglich gewesen, den jeweiligen Rechteinhaber ausfindig zu machen. Für Hinweise ist der Verlag dankbar. Rechtsansprüche bleiben gewahrt.

Mitglieder der Kammer für Theologie der EKD

Prof. Dr. Christine *Axt-Piscalar* (stellv. Vorsitzende)
Prof. Dr. Dr. h.c. *Michael Beintker* (stellv. Vorsitzender)
Direktor Dr. h.c. *Peter Bukowski*
Prof. Dr. *Corinna Dahlgrün*
Prof. Dr. *Irene Dingel*
Prof. Dr. *Hans-Joachim Eckstein*
Felix Grigat, M.A.
Bischof Dr. *Martin Hein*
Prof. Dr. *Helga Kuhlmann*
Prof. Dr. Dres. h.c. *Christoph Markschies* (Vorsitzender)
Superintendent Dr. *Peter Meis*
Prof. Dr. *Michael Moxter*
Prof. Dr. *Friederike Nüssel*
Direktor Dr. *Stephan Schaede*
Prof. Dr. *Stefanie Schardien*
Prof. Dr. *Ernst-Joachim Waschke*
Prof. Dr. Dr. h.c. *Gunter Wenz*
LKR Dr. *Johanna Will-Armstrong*
Prof. Dr. *Hinnerk Wißmann*

Ständige Gäste

Vizepräsident Dr. *Thies Gundlach*
Prof. Dr. *Peter Walter*
Pfarrer *Thomas Wipf*

Weitere Gäste

OKR Dr. Martin *Evang*

OKR Dr. Mareile *Lasogga*

Geschäftsführung

Oberkirchenrat Dr. Vicco *von Bülow* (bis 2011)

Oberkirchenrätin Dr. Anne *Käfer* (2011 bis 2013)

Oberkirchenrat Dr. Martin *Hauger* (seit 2014)

Gütersloher Verlagshaus



ISBN 978-3-579-05976-1 WG 1541



9 783579 059761



01

€ 7,99 [D]
€ 8,30 [A]

www.gtvh.de