

Überlegungen für die inhaltliche Konzeption der Kirchenzeitung der Zukunft erforderlich. Da erhebt sich nun zunächst die Frage nach der genuinen Aufgabe der Kirchenpresse. Dazu erklärte Oertel in einem Referat auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern (27. 2. 1971) zum Thema „Die katholische Presse — eine Auseinandersetzung“: „Die Kirchenpresse hat die Aufgabe, auf ihre spezifische Weise zur Gestaltung des christlichen Lebens in der pluralen Gesellschaft nach dem neuen nachkonziliaren Kirchenverständnis beizutragen.“ Wie aber soll diese spezifische Aufgabe wahrgenommen werden?

Wie jede andere Zeitung muß sich die Kirchenzeitung der umfassenden, wahrhaftigen Information verpflichtet wissen. Der Kirchenzeitungsredakteur hat hier jedoch eine wesentlich heiklere Aufgabe als der Redakteur einer Tageszeitung, die bestimmten Richtlinien unterliegt. Die Kirchenzeitung hat allen zu dienen, nicht etwa nur einer bestimmten Richtung innerhalb der Kirche. Die Forderung nach dem „sentire cum ecclesia“ mag manchem arg steif erscheinen, mag auch von manchem als Restbestand einer autoritären Kirchenstruktur mißverstanden werden: Für den Redakteur der Kirchenzeitung gilt sie heute wie früher, nur ist sie viel schwieriger zu erfüllen, weil sich die Situation in einem ungeheuren Maße kompliziert hat. Gebrauchsanweisungen für die Erfüllung der Informationspflicht in einer Kirchenzeitung aber kann es nicht geben. Auch das Wort des verstorbenen Prof. *E. Dovifat*, eine Nachricht sei etwas, wonach man sich richten könne, hat in der heutigen komplizierten Situation an Wert verloren. Denn „die Kirche“, nach deren Wort man sich einst richten könnte, gibt es ebenso nicht. Um so verantwortungsvoller muß die Kirchenpresse heute ihre Informationspflicht wahrnehmen. Denjenigen, die die Kirchenzeitung gerne als „Forum der Meinungen in der Kirche“ interpretiert haben möchten, läßt sich am ehesten das Wort von Prof. Schmolke gegenüberstellen, der meint, die Hauptaufgabe der Kirchenpresse sei „weniger ihre Bereitstellung als Plattform für den Dialog, sondern die zuverlässige Versorgung der eigenverantwortlichen Dialogführer, der mündigen Christen also, mit Informationen“. Aber da ergeben sich bereits neue Schwierigkeiten; denn: Was heißt schon Mündigkeit? Für die einen ist es das ständige, nie einholbare emanzipatorische Programm, für die anderen eine abgedroschene Phrase, für den drit-

ten eine Eskalation von Selbstfrustrierung. In der Presse auf jeden Fall eine dubiose Vokabel. Vielleicht wird sie diesem Postulat dadurch gerecht, daß sie sich der Aufgabe stellt — durch ihre Informationen den Weg des Christen hin zu mehr Mündigkeit mit zu ebnet.

Das gleiche gilt dann wohl für den Kommentar in der Kirchenzeitung, der — wie die Information — zur kritischen Meinungsbildung, zur Mündigkeit also, des Lesers beitragen soll. Aber auch da ist die Lage sehr schwierig geworden. Die Kirchenpresse kann immer nur ein Spiegel des Geschehens in der Kirche sein. Dieses Geschehen aber dem Leser so deutlich zu machen, daß er sich nicht von der Kirche vor den Kopf gestoßen fühlt, ist, zumal in unserer Zeit, eine eminent wichtige, aber auch eminent schwierige Aufgabe.

Die große Synoden-Umfrage hat ergeben, daß sich die meisten Katholiken von der Synode eine Antwort auf ihre Glaubensnot erhoffen. Das ist ein deutlicher Hinweis für die Kirchenpresse, daß sie auch heute und gerade heute den Versuch wagen muß, nicht nur kritische Fragen aufzuwerfen, sondern auch Wege zu weisen, bei aller Einsicht, daß es den einzig richtigen Weg eben nicht gibt.

Geplante Feldbefragung

Wertvolle Hinweise für eine zukünftige inhaltliche Konzeption der Kirchenpresse kann man im übrigen wohl von einer geplanten „Feldbefragung“ erwarten, zu der ein Finanzierungsantrag der Arbeitsgemeinschaft Katholische Presse bei den Bischöfen vorliegt. Diese Befragung soll generell das Medienverhalten sowie die Kommunikations- und Informationserwartungen und -bedürfnisse der katholischen Bevölkerung an die katholische Publizistik erforschen. Speziell soll nach den Erwartungen der „effektiven und potentiellen“ Leser der kirchlichen Presse gefragt werden. Die ganze Befragung soll konkrete Anhaltspunkte erbringen, welche redaktionellen und verlegerischen Maßnahmen getroffen werden müssen, damit diese Presse ihre „Wesensaufgaben im Dienste der Heilsverkündigung so wirksam wie möglich wahrnehmen kann“. Die Gesamtkosten werden sich nach bisherigen Voranschlägen auf ca. 150 000 DM belaufen, doch dürfte nach allen Erfahrungen mit einer erheblich höheren Summe zu rechnen sein.

Der Problembereich

Zur theologischen Sinndeutung des Todes Jesu

Theologische Tagesfragen mit ihren Ad-hoc-Diskussionen lassen vielfach Entwicklungen in den Hintergrund treten, deren Bedeutsamkeit weniger in der Aktualität als in einer theologischen Rück- und Neubesinnung liegen. Konkret bezogen auf die theologische Sinndeutung des Todes Jesu, worum es im folgenden Bericht geht, führte beispielsweise die durch die Karfreitagspredigt des Schweizer Dominikaners *G. Mainberger* seinerzeit ausgelöste Kontroverse über den Kreuzestod Jesu nicht zu einer breiteren Erörterung darüber, obgleich damals ein bibel-

theologisches (*E. Ruckstuhl*) und ein dogmatisches (*R. Erni*) Gutachten zur Bedeutung des Todes Jesu vorlag und diese Gutachten Anlaß hätten sein können, die Kontroverse zu versachlichen und theologisch ertragreicher zu machen¹. Entwicklungen in der evangelischen Theologie, die sich auf die Frage der theologischen Sinndeutung des Todes Jesu beziehen, haben ihren Ausgangspunkt in einer vorhandenen „Predigtnot“ (*F. Viering*) mit dem Zentrum christlicher Verkündigung, nämlich Kreuz und Auferstehung, so daß sich die Evangelische

Kirche der Union veranlaßt sah, einen theologischen Ausschuß damit zu beauftragen, „als Hilfe für den Dienst der Verkündigung“ eine Stellungnahme „zum Verständnis des Todes Jesu“ zu erarbeiten². Neuere Abhandlungen über den Tod Jesu, an die wir uns im wesentlichen halten, beschäftigen sich hauptsächlich mit einer differenzierten theologischen Sinndeutung, und zwar in Form der Bestandsaufnahme und Aufarbeitung. Es handelt sich vor allem um die Arbeiten von B. Klappert, H. Kessler und die Beiträge in einem Sonderheft der Zeitschrift „Lumière et vie“³. In der Hauptsache geht es hier darum, einige Gründe für vorhandene theologische Verstehensschwierigkeiten des Heilstodes Jesu aufzuzeigen, den *neutestamentlichen Befund* vorzulegen, nach dem *theologiegeschichtlichen Erbe* zu fragen und den davon abgeleiteten theologischen Perspektiven nachzugehen.

Allgemeine Verstehensschwierigkeiten

Ein entscheidender Grund für die vorhandene Verstehensschwierigkeiten des Todes Jesu ist nicht die Diskussion darüber, ob die Evangelien nur verlängerte Passionsgeschichten sind (M. Käbler), d. h. das ganze Wirken und Leben des irdischen Jesus nur vom Kreuz her zu sehen und zu verstehen ist, oder aber Kreuz und Auferstehung nur vom irdischen Jesus her verstanden werden können (Ebeling, Gogarten).

Die Geschichtlichkeit des Kreuzestodes Jesu ist ebenfalls außer Diskussion. Was Schwierigkeiten bereitet und den eigentlichen Gegenstand von theologischen Untersuchungen darstellt, ist seine *Sinneutung*. Der Kreuzestod Jesu hat bereits in der „innerneutestamentlichen Theologiegeschichte mannigfache Deutungen“ (H. Kessler) erfahren. Diese und die theologiegeschichtlichen *Deutekategorien* erschweren das Verständnis. Als ein gravierendes Moment kommt noch hinzu, daß die Erforschung einschlägiger Schriftstellen zu dem Ergebnis kommt, Jesus selbst habe uns nur eine sehr geringe Sinneutung seines Kreuzestodes hinterlassen. Die apostolische Verkündigung, nicht gebunden an ein verpflichtendes Herrenwort zu seinem Tod, entwickelt folglich *ihre* Deutungsversuche. Geprägt von einer konkreten Verkündigungssituation und deren Hörerschaft weist sie deutliche juristische und rituelle Deutekategorien auf, welche von einer späteren theologiewissenschaftlichen Entwicklung etwas unbesehen übernommen wurden. Das führte zu einer nachteiligen Verabsolutierung von im Wesen *pluralen* Deutekategorien.

In der Vielfalt der theologischen Deutung des Kreuzestodes Jesu und in der verabsolutierenden Übernahme von bestimmten Deutekategorien durch die Theologie liegen die tiefsten Gründe für die Verständnisschwierigkeit des Heilstodes Jesu.

Wenn die Bibel selbst eine mehrschichtige Sinneutung des Kreuzestodes nahelegt, dann argumentiert ein suchendes Verstehensbemühen sehr rasch so, daß die ganze neutestamentliche Sinneutung eine nachösterliche, nachträgliche oder „ex-eventu“-Interpretation darstellt. Wenn dem so ist, so wird gefragt, stellen dann nicht viele Sinneutungen bloße formgeschichtliche Elemente dar? Lassen sich Opfer- und Sühnevorstellungen, nach denen ein schuldlos Gerechter als Sündenbock, Prügelknabe oder Ersatzmann die Sünden anderer aufgebürdet erhält, um die tatsächlichen Sünder zu erlösen, nicht auch in an-

deren Religionen feststellen? Worin liegt das spezifisch Christliche? Entsteht der Stellvertretungsglaube nicht einem mythischen Denken?⁴ Ist das Kreuz und seine Heilsbedeutung für alle Menschen nicht so etwas wie ein Reflexionspostulat oder die Objektivierung des Wunsches eines jeden Menschen, mit dem Rätsel Leid und Tod fertig zu werden und eine geheimnisvolle Erklärung dafür parat zu haben? Beginnt eine *theologische Reflexion* erst dort, wo der Mensch in der tatsächlichen „Krise“ steht und seine Existenz ihr Eschaton erfährt? Kann Gott erst dann gefragt sein und ins Gespräch gebracht werden, wo Mensch und menschliche Geschichte mit dem Tod nicht fertig werden? Bedeutet der Tod Jesu nur eine Botschaft von Gott, daß es eine erlösende Teilnahme Gottes an der Situation des Menschen gibt?

Der Ernst solcher Fragen wird spätestens dann erkannt, wenn gesagt wird, Leiden und Tod Jesu am Kreuz hätten mehr Bedeutung für eine christliche Ethik als für christliches Heil. Hier nämlich werde ein Anschauungsprinzip geboten, wie ein Mensch mit Leid und Tod fertig werden kann. Noch dringlicher werden die angedeuteten Schwierigkeiten, wenn im Zusammenhang mit ihnen die Frage nach der Gottheit Jesu gestellt wird und — vor allem in der evangelischen Theologie — eine wie auch immer geartete Infragestellung des Kreuzestodes Jesu den Glauben an die Rechtfertigung erschütterte. Inwieweit neuere theologische Deutungsversuche⁵ über einen *Ansatz* weiterkommen und eine Antwort auf diese Schwierigkeiten werden geben können, bleibt noch abzuwarten.

Der neutestamentliche Befund

Das Kreuz, schon den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit, darf für die Christen sicher nicht eine durch den Glauben an die Auferstehung behobene Verlegenheit sein. Die Auseinandersetzung mit ihm durchzieht die neutestamentlichen Schriften in einem Ausmaß, daß im Bekenntnis zum Kreuz der Ursprung des christlichen Glaubens liegt, wie denn auch der Passionsbericht das älteste zusammenhängende Stück Jesusgeschichte darstellt. Das Bekenntnis zu Jesus formuliert sich in der *Verkündigung* des Gekreuzigten als des von den Toten Auferweckten. Die Erklärung aber und deutlichere Formulierung dieses Bekenntnisses führt immer wieder zu Deutungsversuchen und Deutungsansätzen, die — was von vornherein als wesentlich festzuhalten ist — geprägt sind von einer jeweils akuten Anfrage an die Verkündiger oder von der Konfrontierung einer (fraglich-) christlichen Lebensführung mit dem Lippenbekenntnis zum Gekreuzigten und Auferweckten.

Gerade aus dem letztgenannten Grund ist die Beantwortung der Frage wichtig, wie *Jesus* selbst seinen Tod deutete. Gibt es so etwas wie ein *Christus-Kerygma*, weiterentfaltet und auf die jeweilige Situation angewandt durch das apostolische Kerygma, Orientierung und Richtlinie für christliches Kerygma bis auf unsere Tage? Grundsätzlich wird auf diese Frage nur eine differenzierte Antwort möglich sein, daß nämlich Jesus seinen Tod (prophetisch) *mehr vorausgesehen* und *vorhergesagt als gedeutet* hat.

Es wäre gewiß ein von vornherein ziemlich unergiebiges Unterfangen, zuerst nach den „ipsissima verba“ Jesu über seinen Tod und dessen (Heils-)Sinndeutung zu suchen, um dann zu einem so „gesicherten“ Ergebnis dar-

über zu kommen, wie Jesus selbst seinen Tod deutete. Nach Ausweis all der Stellen, wo Jesus direkt oder bildhaft von seinem Tod spricht, sagt und sieht Jesus seinen Tod voraus. Er spricht davon auffallend geheimnisvoll und diskret, ohne auf viele Einzelheiten einzugehen⁶. Wo er unverhüllt spricht, ist die Folge davon mehr Unglaube und Unverständnis als Glaube an ihn.

Die *einzelnen Momente* der Jesus eigenen Sinndeutung seines Todes können auf einem kleinen Raum genannt werden. Jesus hegt die Überzeugung, daß seine Mission ein Weg in den Tod ist. Er faßt seinen Tod nicht so betont und ins Gewicht fallend als ein Opfer auf, wie es eine theologische Soteriologie darstellt oder wahrhaben möchte. Sein Kreuzestod ist unvermeidbar Zielpunkt seiner Sendung, Konsequenz seiner Treue dazu und Beglaubigung seiner prophetischen Botschaft. So stellt H. Kessler fest: „Es wäre bloßes Postulat zu behaupten, bereits Jesus habe seinen möglichen oder gewissen Tod mit Sühne- und Opfergedanken in Verbindung bringen und ihn als Heilstod betrachten müssen.“⁷ Jesu gewaltsames Ende war gezielte Machenschaft „im Namen Gottes“ und Folge seines Wirkens „in der Kraft Gottes“. Zu den Jüngern spricht Jesus von seinem Tod als einer der Glorie vorausgehenden Etappe⁸. Es ist der Wille seines Vaters, der für sein Leben, seine Sendung und auch für seinen Tod bestimmend ist. Geht auf der einen Seite hervor, wie Jesus bewußt in den Tod geht, so wird auf der anderen Seite aber auch deutlich, wie er menschlich vor dem Tod zurückschreckt und seine ganze Agonie erfährt.

Dieser nüchterne Befund wird eine Theologie sehr vorsichtig machen müssen, eine von ihr erstellte oder vertretene Theorie darüber, wie Jesus selbst seinen Tod verstand, im nachhinein aus den Christustexten der Evangelien abzuleiten.

Eine theologische Theorie sollte nicht so schnell absoluten Gültigkeits- und Einzigkeitsanspruch erheben, sondern als *Deutekategorie* den *Versuch* darstellen, ein Geheimnis durch verwandte Begriffe und Vergleichsaussagen zu erklären⁹. In diesem Sinn wollen auch die neutestamentlichen Aussagen über den Tod Jesu verstanden werden. Dazu kommt, daß sie *in einer Verkündigungssituation entstanden* sind und von daher das Charakteristikum jeweiliger Aktualität und *Pluralität* an sich haben¹⁰. Je verschieden und daher sehr dynamisch sind die Deutungsversuche des Todes Jesu im Johannesevangelium, in den paulinischen Schriften, im Hebräerbrief und bei den Synoptikern. An nicht wenigen Stellen sind *apologetische* Verkündigungsabsichten, nicht aber thetische Darstellungen erkennbar, die in das Verständnisbemühen einzubeziehen sind.

Diesen Tatbestand verdeutlicht allein das Argument „secundum scripturas“ und die wiederholten Zitierungen des Alten Testaments. Dabei muß allerdings auch ein theologischer Hintergrund beachtet werden. „Gemäß der Schrift“ ist nicht bloßer apologetischer Rückzug auf das Alte Testament, theologisches Alibi für Judenchristen, sondern sprachliche Ausdrucksweise des *Willens Gottes*. Im *Wort* nämlich offenbart sich der Wille Gottes. Die alttestamentlichen Bezüge verfolgen die Absicht, dem Leiden und Tod Jesu das Zufällige und Anstößige zu nehmen und es an Gottes Willen zurückzubinden¹¹.

Neben diesen Feststellungen ist die Art und Weise beachtenswert, *wie* die alttestamentlichen Schriftstellen benutzt werden. Das Geheimnis des Todes Jesu ist so groß,

daß in angemessener Weise nur in der Sprache der Schrift davon gesprochen werden kann. Dabei wird nur die *Tatsache* des Sterbens Christi genannt und gedeutet, nicht aber Einzeldarstellungen geboten. Um den Tod Jesu zu deuten, stellt die frühchristliche Verkündigung dieses Geheimnis in den *Kontext* des Alten Testaments und sagt, daß Christus für unsere Sünden gestorben ist. Keine Spur von biblizistischer Stecknadelmethode! Das Anstößige des Kreuzes führt so zur *christologischen* Neuinterpretation der alttestamentlichen Texte und Vorstellungen vom Messias. Mit Blick auf die eingangs genannten Verständnisschwierigkeiten meint E. Lohse: „Die Bindung des Kerygmas an das Alte Testament bewahrt das Evangelium vor der Auflösung in einen Mythos“¹², wie gleichermaßen theologische Sinndeutung nur tragen kann, wenn sie sich von vornherein an der Schrift orientiert.

Die Kreuzestheologie der Paulinen und des Hebräerbriefes

Noch mehr als bei den übrigen neutestamentlichen Schriftstellen vom Tode Jesu muß man bei Paulus genetisch vorgehen und seine Aussagen aus dem Kontext heraus verstehen. Der paulinische *Aussagezusammenhang* ist deshalb so wichtig, weil Paulus seine Sinndeutung des Kreuzestodes Jesu *in Auseinandersetzung mit verschiedenen Gegnern* entfaltet, und zwar im Verkündigungstun¹³.

Abgesehen von 1 Thess mit seinem Hauptthema der Auferstehungshoffnung sind für die paulinischen Deutekategorien vor allem die *beiden Korintherbriefe und der Galaterbrief* bedeutsam. Überall sind es verschiedene Motive, die Paulus dem Wort vom Kreuz entnimmt. Diese Motive treten nach Kessler „um so deutlicher hervor, je länger Paulus das Evangelium gegenüber Verfälschungen zur Geltung zu bringen hatte . . . Die Motive bündeln sich um das Kreuz, aber sie wachsen *nicht* zusammen zu einer *Theorie* des Kreuzes oder des Todes Jesu. Das Kreuz war eine in jeder Hinsicht geeignete Waffe, die dem Evangelium . . . Geltung verschaffen konnte. Denn alle Gegner machten an diesem Punkt Abstriche an der Botschaft und entleerten sie.“¹⁴

Paulus kann in seiner Verkündigung des Kreuzes Jesu auf bereits vorhandene Glaubensformeln zurückgreifen, die vom Sterben Jesu für uns sprechen. Im Verstehenshorizont der hellenistischen Heidenchristen von Korinth wandelte sich die nachösterlich-judenchristliche Apokalyptik in eine präsentische Eschatologie. *Gegner* der paulinischen Verkündigung in 1 Kor sind demnach pneumatistische *Vollendungsenthusiasten*. Der Auferweckung Christi, die diese Enthusiasten verabsolutierten, stellt Paulus das Kreuz gegenüber, das ihnen peinlich und zuwider war. Aus dem Pseudo-Himmel ihrer Illusionen holt sie Paulus auf den Boden der christlichen Wirklichkeit zurück, in die das Kreuz eingepflanzt und in der es als Skandalon nicht wegzudiskutieren ist. Das Kreuz erhält so eine im wörtlichen Sinn *kritische Funktion*.

Gegenüber 1 Kor hat sich die Lage in 2 Kor etwas geändert. Hier hat es Paulus mit *Gegnern* zu tun, die den *irdischen Jesus glorifizieren*, heroisieren und divinisieren. Schwach und gekreuzigt darf dieser Jesus nicht sein. Gegen solche Glorifizierung muß Paulus verkündigen, daß dieser Jesus *am Kreuz gestorben* ist.

Die *Gemeinde von Galatien* wird durch Judenchristen beunruhigt, die von den Heidenchristen Beschneidung und

Gesetzesbeobachtung fordern. Ähnlich wie im Römerbrief stellt Paulus in Opposition zu einer judenchristlichen Gesetzesfrömmigkeit das Kreuz immer stärker in den Mittelpunkt. Der Kreuzestod Jesu hat vom Gesetz befreit; vor allem von jener Art Gesetz, an das sich der Mensch gerne als den Grund seines Bestehenkönnens vor Gott festklammern und wodurch er seine ewige Existenz sichern möchte. Was den Menschen vor Gott allein rechtfertigt, ist die im Kreuzestod Jesu offenbar gewordene voraussetzungslose Liebe Gottes zu allen Menschen. Heil schafft Gott allein. Das kommt nirgendwo deutlicher zum Ausdruck als in der ohnmächtigen Schwäche des Gekreuzigten. Alles in allem kann und muß festgestellt werden, daß nicht allein die paulinischen Aussagen, sondern auch die vorgefundenen Gemeindefraditionen über den Tod Jesu für uns, auf die Paulus zurückgreifen kann, die kultischen und juristischen Vorstellungen nur wenig in den Blick kommen lassen. Gewiß finden sich Opfermotive in den neutestamentlichen Schriften. Im großen und ganzen bleibt es aber, wie Kessler feststellt, „bei vereinzelt Einsprengeln, die bald formelhaften, bald metaphorischen Charakter“ haben¹⁵. Eine Ausnahme bildet freilich der *Hebräerbrief*, der zur Deutung des Todes Jesu die Terminologie des Opferkultes in einem Maße verwendet, wie es im übrigen Neuen Testament an keiner Stelle vorkommt. Die Sühnevorstellung bildet dort ein beherrschendes Motiv. Doch stellt sie nach heutiger exegetischer Erkenntnis mehr ein *Aussagemittel* als den Aussagesinn dar. Sie ist *eine* unter anderen Deutungen, so daß sich im ganzen die einschlägigen Texte des Hebräerbriefes mit ihren zahlreichen hyper-Formeln „zu einer Sühne-, Opfer- oder Satisfaktionstheorie nicht systematisieren lassen“¹⁶. Ob alle jene noch im „Lexikon für Theologie und Kirche“ (Bd. 9, Sp. 341—343) katalogisierten Theorien einer nüchternen Konfrontation mit den Schriftaussagen *im Kontext* standhalten können? Zweifel daran müssen jedenfalls angemeldet werden; vor allem aus dem Grund, weil die neutestamentlichen Schriften eine Mannigfaltigkeit in der Sinndeutung des Todes Jesu aufweisen. Daher muß auch jedes Theologumenon und jede theologisch-wissenschaftliche Theorie in dem Maße verdächtig erscheinen, als sie verabsolutiert oder exklusiv dargestellt wird.

Das dogmengeschichtliche Erbe

Wenn der Glaube an den Kreuzestod Jesu als Heilsereignis ein christliches Urbekenntnis darstellt, dann muß jede Frage nach dem Sinn des Todes Jesu zu den Ursprüngen zurückgehen. Eine theologische Fragestellung zur Sache kann noch weniger von der Schrift und ihren Deutungsversuchen absehen, diese lediglich als negatives Korrektiv oder die Aussagen der Schrift nur nachträglich als *dicta probantia* für bereits fertige Thesen verwenden. „Wo man nicht schon von der Schrift ausgeht, um ihre Fragestellungen, Intentionen und Impulse aufzugreifen, verfällt man allzu leicht Einseitigkeiten und Lieblingsideen. Das gilt nicht zuletzt für die Deutung des Todes Jesu.“¹⁷

Welchen Ort der Tod Jesu innerhalb der systematischen Theologie einnimmt, ist von weit geringerer Bedeutung als die Frage, ob die theologische Sinndeutung des Todes Jesu und wodurch *vorgeprägt*, also nicht mehr so dynamisch ist wie in den neutestamentlichen Schriften und daher einer Engführung verfallen.

Der Verstehenshintergrund des Hebräerbriefes trägt zweifellos sehr starke kultische, rituelle und juristische Züge. Daß die theologische Sinndeutung des Todes Jesu bis in die neuesten Handbücher und Katechismen hinein ebenso juristisch und kultisch geprägt ist — darin macht auch die evangelische Theologie keine Ausnahme —, braucht nicht eigens nachgewiesen zu werden. Diese Tatsache liegt nicht darin begründet, daß sich die Soteriologie etwa sehr stark auf die Schrift im allgemeinen und auf den Hebräerbrief im besonderen berufen würde, sondern in einem anderen theologiegeschichtlichen Phänomen. Es ist ein theologiegeschichtlich anerkanntes Faktum, daß die Theologie des lateinischen Westens *juristisch vorgeprägt* ist.

Die Patristik kennt keine einheitliche Formel oder gar eine Theorie in der Erlösungslehre. Die westliche Theologie wird von *Theologen* geprägt, die *zugleich Juristen* waren¹⁸. Ein noch hinzukommendes römisch-lateinisches Empfinden drückt sich mit Vorliebe in rechtlichen Kategorien aus. Die Beziehung zwischen Gott und Mensch wird in das Modell eines Rechtsverhältnisses gefaßt. Und da hinein passen Sühne-, Loskauf-, Satisfaktions-, Rekonziliations- und Restitutionstheorien. Von hier aus läßt sich übrigens eine auffallende geistige Verwandtschaftslinie zum spätjüdischen christlichen Denken ziehen, aus dem heraus der Hebräerbrief entstand.

Die Theologie der Kirchenväter war insgesamt Soteriologie, die Lehre von der Erlösung also kein Teiltraktat der Theologie. Der Urheber einer *Soteriologie als Teil der Theologie* ist Anselm von Canterbury. Er entwickelt eine eigene Theorie der Genugtuung (Satisfaktion). Diese *Satisfaktionstheorie* bleibt in der Folgezeit maßgebend für die abendländische Soteriologie römisch-katholischer wie reformatorischer Provenienz.

Bei aller Kritik, der die Satisfaktionstheorie des Anselm immer mehr unterzogen wird, darf seine ursprüngliche pastorale Intention nicht verkannt werden, seine eigene theologisch-juristische Vorprägung sowie der von Augustinus bis Thomas bestehende Bewußtseinshorizont eines *göttlichen ordo universi* und seiner Einsichtigkeit für die menschliche Vernunft. In diesem Raum entsteht Anselms Satisfaktionstheorie als Antwort auf die Frage: „Cur Deus homo?“ — Ohne auf eine Einzeldarstellung des sehr stark rationell geprägten Systems einzugehen¹⁹, kann zum allgemeinen Verständnis so viel gesagt werden, daß, wo die von Gott selbst gewollte und geschaffene Ordnung auch nur irgendwie gestört ist, sie wiederhergestellt werden *muß*. Die Größe der Störung erfordert ein entsprechendes Maß an Wiedergutmachung. Die Größe und Majestät des Betroffenen (Beleidigten?) verlangt einen ebenbürtigen Wiedergutmacher. Die Größe der Schuld ruft das Ausmaß der Strafe hervor²⁰.

Gegen das anselmianische Konzept werden vier *grundsätzliche Fragen* angemeldet. Wie konnte und kann man immer noch *Denkkategorien aus dem zivilrechtlichen Bereich* auf die Ebene einer „Theologie“ erheben und verabsolutieren? Müßte die Theologie nicht deutlich machen, *welches Gottesbild* den Hintergrund dieses Konzeptes abgibt? Soll christliche Heilslehre wirklich nichts anderes sein als Wiederversöhnung eines beleidigten Gottes? Wo kommt bei dieser Theorie der *Mensch* in den Blick, um den es doch beim Erlösungstod Jesu geht; oder ist das alles eine bloße Angelegenheit zwischen Jesus und seinem Vater?

Diese Fragen erhalten ein noch stärkeres Gewicht, wenn man vergleichsweise danebenhält, *wie* die Theologie und an welchem Ort innerhalb ihrer Tractanda sie den Kreuzestod Jesu behandelt²¹. Auch wenn Thomas von Aquin den Versuch unternahm, gegenüber Anselm eine systemtheologisch-immanente Uminterpretation der Erlösungslehre vorzunehmen und sie in eine theologische Gesamtkonzeption besser einzufügen²², so bleibt doch die nachfolgende Theologie von dem genannten Erbe geprägt, zumal eine im Ansatz vorhandene Kreuzestheologie bei Bonaventura, die manches Versystematisierte und Verrechtlichte hätte aufbrechen und in andere Dimensionen hineinstellen können, nicht zum Durchbruch kam²³.

Theologische Perspektiven

In der Deutung des Kreuzestodes Jesu bleibt die katholische und evangelische Theologie befangen und vom eigenen Schatten verfolgt. Das gemeinsame Erbe, das bis in die Reformationszeit bestimmend bleibt, kann hauptsächlich deshalb nicht weiterentfaltet werden, weil ein erratischer Block jede Entwicklung hemmt: die Rechtfertigung.

Die Rechtfertigungslehre gibt auch heute noch den Hintergrund für die Entwicklung in der *evangelischen* Theologie ab, wenn nämlich Kreuz und Auferstehung gewissermaßen gegeneinander ausgespielt werden und die Frage nach der „Mitte der Schrift“ oder dem „Kanon im Kanon“ in den Vordergrund gerückt wird²⁴. Kreuz und Auferstehung als Glaubensfrage stehen aber auch in sehr engem Zusammenhang mit der Problemstellung und den Ergebnissen der historisch-kritischen Exegese, insofern von ihr auch Glaubenswahrheiten ins Fragefeld einbezogen werden²⁵. Noch deutlicher wird dieser Sachverhalt dann, wenn die theologische Ausgangsposition untersucht wird, von der aus jeweils Kreuz und Auferstehung angefragt werden, nämlich vom Menschen Jesus oder von Jesus her, der Gott ist, worauf die eingangs bereits zitierte Stellungnahme des Theologischen Ausschusses der EKU eigens zu sprechen kommt²⁶. Neben solchen Grundsatzfragen des Glaubens bleibt für die breitere Entfaltung einer eigenen Theologie des Kreuzes auch im evangelischen Raum nicht sehr viel Platz.

Der eigentliche Hinderungsgrund für die Entfaltung einer Kreuzestheologie auf *katholischer* Seite liegt in den ersten christologischen Irrtümern und ihrer Abwehr. Die theologische Forschung war gezwungen, ihr ganzes Augenmerk auf die Zweinaturenlehre Christi zu konzentrieren, um — wie *H. Mühlen* dogmengeschichtlich nachweist²⁷ — überhaupt erklären zu können, daß nicht Gott in Christus gelitten hat und gestorben ist, sondern der Mensch Jesus. Begleitet von einer Art Pseudo-Theologie über den Tod Jesu ging die Frömmigkeitgeschichte schon sehr früh eigene Wege und stellte das bloße Kreuz und den *leidenden* Christus in den Mittelpunkt. *Verdinglichtes* Kreuz und Leiden werden zur Maßgabe der Nachahmung in der mönchischen Askese²⁸, zu Kriterien für christliche Spiritualität, zur Antriebskraft für christliche Mystik und zu Entstehungsfaktoren von religiösen Gemeinschaften. Als bezeichnendes Phänomen vergleiche man dazu nur, daß im „Lexikon für Theologie und Kirche“ (Bd. 6, Sp. 606—632) kein Stichwort für „Kreuzestheologie“, unter dem Stichwort „Kreuz“ aber ein ganzes Gefolge von Explikationen in die Frömmigkeitgeschichte vorhanden ist.

Im Bemühen darum, das Kreuz neben Auferstehung und Eschatologie nicht in den Hintergrund treten zu lassen, gehen neuere theologische Orientierungsversuche in die Richtung, das Kreuz nicht als bloße „Durchgangsstation“ (*E. Käsemann*) auf dem Weg der Herrlichkeit oder neben der Auferstehung herlaufende „Heilstatsache“ darzustellen. Dagegen müßte die ganze Heilsökonomie mehr in den Blick kommen, innerhalb derer die Inkarnation Jesu über sein Wirken im einzelnen bis hin zur eschatologischen Vollendung *gleichermaßen* heilsbedeutsam ist.

Das Fehlen einer eigenen Kreuzestheologie wird allgemein festgestellt und daran anknüpfend ein solches Postulat erhoben. Dagegen kann aber auch die Frage nach der Berechtigung einer eigenen und noch weniger eigenständigen Kreuzestheologie erhoben werden. Denn die Frage nach der Bedeutung des Todes Jesu ist in der viel umfassenderen und ganzheitlicheren Frage nach *Jesus* enthalten (*H. Kessler*). Läßt im übrigen die auffallende Dynamik der Sinndeutung des Kreuzestodes Jesu in den neutestamentlichen Schriften eine Fixierung auf das Kreuz zu? Erhält das Kreuz dort nicht deshalb eine Vorrangstellung, weil es in Verbindung mit der Messiasfrage und einer bibelegenen Messiasstheologie in den Vordergrund gerückt wird?

Messiasstheologie ist aber immer zugleich auch Erlösungstheologie²⁹. Wo auch immer, angefangen vom Alten Testament bis in die Theologie unserer Tage, die Rede von der Erlösung ist, kommt Gott ins Gespräch, der seinen Sohn in den Kreuzestod zur Erlösung für *alle* Menschen gab, und das in voraussetzungsloser Liebe. Sie stellt den letzten Erklärungsgrund dar. Und wenn die Rede vom Kreuz ist, muß auch die Rede von der Auferstehung sein. Ohne sie ist keine Erlösung. Umgekehrt gilt aber auch, wie *E. Käsemann*³⁰ engagiert hervorhebt, daß „das Recht jeder Auferstehungstheologie sich darin erweist, daß sie von der Herrschaft des Gekreuzigten spricht. Wer nur den Erhöhten kennt, der das Kreuz hinter sich gelassen hat, spricht nicht mehr von Jesus von Nazareth. Dessen Theologie der Auferstehung kann uns deshalb völlig gleichgültig sein. Auferstehungstheologie, die nicht zur Kreuzestheologie wird, wird notwendig, wie das korinthische Beispiel zeigt, zur Schwärmerei. Es gibt wenigstens auf der Erde keine Teilhabe an der Herrlichkeit des Auferstandenen außer in der Kreuzesnachfolge.“

¹ Vgl. HK 1968, 360 ff.; *G. Mainberger*, Jesus starb — umsonst, Freiburg 1970; *ders.*, Gott lebt und stirbt mit dem Menschen, Freiburg 1971. ² Zum Verständnis des Todes Jesu. Stellungnahme des Theologischen Ausschusses und Beschluß der Synode der Evangelischen Kirche der Union, Gütersloh 1968; *F. Viering*, Der Kreuzestod Jesu. Interpretation eines theologischen Gutachtens, Gütersloh 1969.

³ *B. Klappert*, Diskussion um Kreuz und Auferstehung. Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung in Theologie und Gemeinde, Wuppertal 1968; Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge, Gütersloh 1967; *B. Klappert*, Die Auferstehung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart, Neukirchen 1971; *W. Hülsbusch*, Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras, Düsseldorf 1968; *H. Kessler*, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Düsseldorf 1971; *Lumière et vie*, no. 101 (1971), La mort du Christ. ⁴ Vgl. *R. Bastide*, Les dieux assassinés, in: *Lumière et vie*, 78 ff. ⁵ Vgl. *P. Burney*, La théologie et l'évolution sociale: Rédemption, damnation et justice; *G. Crespy*, Recherche sur la signification politique de la mort du Christ; *Ch. Duquoc*, Théologie brève de la mort du Christ, alle in: *Lumière et vie*, 60 ff.; 89 ff.; 110 ff. ⁶ Vgl. *A. George*, Jésus devant sa mort, in: *Lumière et vie*, 40. ⁷ *H. Kessler*, 234. ⁸ Vgl. *A. George*, Comment Jésus a-t-il perçu sa propre mort? in: *Lumière et vie* 38.

⁹ Es stand zur Diskussion, die Satisfaktionslehre eines Anselm von Canterbury auf dem Vatikanum I als verbindliche Lehre zu definieren. ¹⁰ Vgl. *A. Paul*, Pluralité des interprétations théologiques de la mort du Christ dans le nouveau testament, in: *Lumière et vie*, 18 ff.; *E.*

Lohse, Die alttestamentlichen Bezüge im neutestamentlichen Zeugnis vom Tode Jesu Christi, in: Zur Bedeutung des Todes Jesu, 97 ff.; H. Kessler, 228 ff. ¹¹ Vgl. E. Flessemann/Van Leer, Die Interpretation der Passionsgeschichte vom Alten Testament aus, in: Zur Bedeutung des Todes Jesu, 95 f. ¹² A. a. O., 111. ¹³ Vgl. E. Käsemann, Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus, in: Zur Bedeutung des Todes Jesu, 11 ff.; A. Paul, in: Lumière et vie, 23 ff.; H. Kessler, 296 ff. ¹⁴ H. Kessler, 317. ¹⁵ H. Kessler, 285. ¹⁶ H. Kessler, 295. ¹⁷ H. Kessler, 330; vgl. R. Baumann, 2000 Jahre danach, Stuttgart 1971, 173 f. ¹⁸ Vgl. H. Kessler, 59; 128 ff.; 135 ff.; 181 f. ¹⁹ Vgl. H. Kessler, 83 ff.; H. Dombois, Juristische Bemerkungen zur Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury, in: NZStH 9 (1967), 339 ff. ²⁰ Vgl. J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968,

230 ff. ²¹ Vgl. H. Vorgrimler / R. Vander Gucht, (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bd. III, Freiburg 1970, 82 ff.; H. Kessler, 11 ff. ²² Vgl. H. Kessler, 167 ff. ²³ Vgl. W. Hülsbusch, Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras, Düsseldorf 1968. ²⁴ F. Viering, 25; vgl. auch E. Käsemann, Der Ruf der Freiheit, Tübingen 1968; ders. in: Zur Bedeutung des Todes Jesu, 11 ff. ²⁵ Zum Verständnis des Todes Jesu, 12 f. ²⁶ F. Viering, 15. ²⁷ Christologie im Horizont der traditionellen Seinsfrage? in: Catholica, 23. Jhg. (1969) 2/3, 205 ff. ²⁸ Vgl. H. Bacht, ...Vexillum crucis sequi (Horiesius). Mönchtum als Kreuzesnachfolge, in: Martyria — Leiturgia — Diakonia, Mainz 1968, 149 ff.; ders., Die Mönchsprofess als zweite Taufe, in: Catholica, 240 ff. ²⁹ Vgl. Lumière et vie, 60 ff.; 115 ff. ³⁰ Der Ruf der Freiheit, 110 f.

Kurzinformationen

Am 24. Januar 1971 besuchte eine orthodoxe Delegation unter dem Metropoliten von Chalcedon Papst Paul VI. Sie überbrachte ihm im Auftrag des Ökumenischen Patriarchen *Athenagoras* ein Exemplar des Werkes „Band der Liebe“, eine Sammlung der wichtigsten Dokumente, Botschaften, Briefe und Telegramme, die in den vergangenen zwölf Jahren (1958—1970) zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat ausgetauscht worden sind. Einen Monat zuvor hatte eine vatikanische Delegation mit Kardinal *J. Willebrands*, dem Präsidenten des Einheitssekretariats, an der Spitze dem Patriarchen das ihm gewidmete Exemplar überbracht. Die orthodoxe Delegation wurde vom Papst empfangen und führte Gespräche mit dem *Einheitssekretariat*. Die Verantwortlichen der gemischten Kommission, die den Band zusammenstellte, *P. Duprey* und der Metropolit *Damaskinos* von Tranoupeoleos, gaben eine gemeinsame Presseerklärung ab. Duprey nannte darin drei noch zwischen den Kirchen bestehende Differenzen: den Primat, die päpstliche Unfehlbarkeit und die Theologie des Heiligen Geistes. Er betonte, es müsse noch genauer untersucht werden, wo wirkliche Glaubensfragen und wo nur unterschiedliche Ausdrucksweisen und Denkrichtungen im Spiel sind. Wenn es auch keine gemischte Theologienkommission gebe, die sich mit den strittigen Fragen befaßt, so werde doch die gemeinsame theologische Arbeit auf informeller Basis vorangetrieben. In einem gemeinsamen *ökumenischen Gebetsgottesdienst* in St. Paul vor den Mauern ging der Papst in Anwesenheit der Delegation auf die *Primatsfrage* ein. Mit dem Konzil sah er ihn als „ständiges und sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit“, aber zugleich als „servus servorum Dei“, als „Bruder“ unter Brüdern im kollegial verbundenen Episkopat. Weiter hob er einen „legitimen Pluralismus“ im Rahmen der Einheit hervor. Kurz zuvor hatte er sich beim sonntäglichen Angelus gegen den von einem „sentimentalen und oberflächlichen Ökumenismus“ behaupteten „Stillstand“ in den ökumenischen Beziehungen gewandt (vgl. *Osservatore Romano*, 24./25. 1. 72). Und eine Woche später nannte er die „Uneinigkeit der Glieder der katholischen Kirche“, die „auflösenden Erscheinungen in der kirchlichen Gemeinschaft“ ein sehr schweres ökumenisches Hindernis (vgl. *Osservatore Romano*, 31. 1./1. 2. 72).

Das Dokument über eine „*Pastoral der Berufungen*“ (zum Priestertum, Diakonat und zum Ordensleben), das der französische Episkopat bereits auf seiner letzten Vollversammlung verabschiedete, ist nun nach redaktionellen Ergänzungen veröffentlicht worden (vgl. den Wortlaut in *La Documentation Catholique*, 6. 2. 72). Die Bischöfe wollten mit ihm angesichts der gefährlichen Nachwuchskrise ein „Zeichen der Hoffnung“ setzen, die weder unreal noch naiv optimistisch sei. Der Text als ganzer enttäuscht jedoch in seinem Inhalt wie in seiner Form. Wortreich wird in sehr abstrakter Diktion von einer „Welt voller Hoffnung und Unruhe“, vom „Dienst der Kirche am Heilsplan Gottes“, von „verschiedenen und komplementären Berufungen“ gesprochen. Konkrete Aussagen sind dünn

gesät, neue Akzente findet man überhaupt nicht. Das Dokument gliedert sich in zwei Teile. Teil I legt die *Grundlagen* einer „*Pastoral der Berufungen*“ dar, Teil II handelt von seiner *Verwirklichung*. Teil I wiederholt nur allzu Bekanntes: daß die Berufung Gnade Gottes sei, die aus seiner Freiheit komme, und daß wir darum beten müssen. Was die menschliche Komponente im Berufungsvorgang angeht, so seien nach den jüngsten Umfrageergebnissen die späte Kindheit, die Jahre der Pubertät und der Übergang ins Erwachsenenalter die bevorzugten Momente einer Berufswahl. Die Rolle der Kirche in diesem Vorgang besteht im Wecken, Begleiten und Unterscheiden der Berufungen. Sie wird konkret von den Gemeinden und Erziehern (Eltern, Priestern, kirchlichen Gruppen) wahrgenommen. Dabei spielt das persönliche Beispiel des Einzelnen wie einer Gruppe die entscheidende Rolle. Teil II hebt die Schwierigkeit einer falschen Vorstellung von einer unbegrenzten Freiheit hervor, von der aus ein endgültiges Engagement nur schwer verständlich und annehmbar erscheine. Im Kontrast dazu stehe jedoch die überraschend große Bereitschaft zum persönlichen Engagement für andere, vor allem für die Armen. Die Bischöfe betonen zwar die Notwendigkeit neuer Wege, Berufungen zu wecken, doch die von ihnen angeführten Beispiele sind nicht neu: so z. B. das Zeugnis der Teamarbeit von Priestern, Ordensleuten und Laien in der Seelsorge, die persönliche Begegnung mit dem Priester, bereits bestehendes Engagement in der Politik oder in der Entwicklungsarbeit, die Glaubenserziehung durch die Familie, die Katecheten, den Religionsunterricht und die Tätigkeit der Organisationen für Berufungen.

Der *Exekutivausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen* veröffentlichte zum Abschluß seiner Sitzung in Genf am 12. Februar 1972 zwei Erklärungen zu Nordirland und zum *Rhodesienkonflikt*. Zu *Nordirland* heißt es, der Exekutivausschuß sei zutiefst bestürzt über die „fortwährende Mißachtung menschlicher Rechte und die sich steigernde Gewalttätigkeit“. Obwohl die Probleme Nordirlands heute mehr ökonomischer und politischer Natur seien, „kommen sie aus der geschichtlichen Vergangenheit, sowohl der religiösen wie auch der politischen“. Der Ausschuß appelliert an die Beteiligten, die Respektierung der Menschenrechte für jedermann, gleichgültig welcher Religion oder Partei er angehört, zu sichern. Die Erklärung weist auf „konstruktive“ Äußerungen von führenden kirchlichen Persönlichkeiten der katholischen Kirche und der protestantischen Gemeinschaften hin. Die politisch führenden Persönlichkeiten in Nordirland, Großbritannien und der Republik Irland werden aufgefordert, ihre Bemühungen um eine Ausschaltung der akuten Gefahren fortzusetzen und „eine Lösung der Probleme auf lange Sicht zu finden“. In der *Rhodesienklärung* stellt sich der Exekutivausschuß hinter die Haltung von Rhodesien. Er begrüßt die Befragungsaktion der Pearce-Kommission und protestiert gegen die Haltung der rhodesischen Regierung, „die durch ihre fortgesetzte Inhaftierung führender nationaler Persönlichkeiten und die willkürliche Gefangen-