

Kreuzestod und Kreuzestheologie

Interpretationsversuche und Verstehenshilfen

Wenn heute etwas Sinnvolles zur theologischen Deutung des Kreuzestodes Jesu gesagt werden soll, kann man beim erreichten Stand des historischen Bewußtseins und angesichts der längst wiederentdeckten Relevanz des „Anhalts“ aller späteren Verkündigung am historischen Jesus selbst die Frage nicht ausklammern, was das zum Kreuz Gesagte mit dem zu tun hat, der da gekreuzigt wurde. Nun sah sich (und sieht sich weithin) die historisch-kritische Exegese aber außerstande, Eindeutiges zu der Frage zu äußern, wie Jesus von Nazareth seinen Tod verstanden und bestanden hat. „Die größte Verlegenheit . . . ist die Tatsache, daß wir nicht wissen können, wie Jesus sein Ende, seinen Tod verstanden hat.“¹ Diese lapidare Auskunft *Rudolf Bultmanns* bestimmte lange Zeit die Diskussion. Noch Jahre später urteilt *Willi Marxsen*, der Historiker könne mit ganz großer Sicherheit sagen, „daß Jesus seinen Tod nicht als Heilsereignis verstanden hat“². Möglicherweise war die Folge dieser historischen Befunde das Theologoumenon, Jesus sei „umsonst“ gestorben³. Die mißliche Auskunft der Historiker konnte man so damit auffangen, daß man sagte, es sei gerade der „Heilsinn“ des Todes Jesu, daß er sich wie nie ein Leidender sonst dem „Unsinn“ seines Leidens voll gestellt hat, ohne es in ein Verständnis einzufangen. Gerade in diese Leere hinein — so sagte man weiter — könne Gott ankommen.

Hat Jesus seinen Tod als Heilstod verstanden?

Inzwischen teilt die Exegese nicht mehr uneingeschränkt die Skepsis Bultmanns. Man wirft ihm vor, er hätte sich den Zugang zu möglichen historischen Erkenntnissen dadurch verbaut, daß er dogmatisch daran interessiert gewesen sei, das Kerygma rein als solches als zur Entscheidung rufendes Wort zur Sprache zu bringen. Ein Versuch, durch wissenschaftliche Argumentation die Legitimität des nachösterlichen Kerygmas zu erweisen, mußte für Bultmanns Glaubens- und Kerygma-Begriff uninteressant sein⁴. Überdies wendet man gegen Bultmann und die ihm in diesem Punkt folgenden Exegeten ein, sie hätten sich bei der Frage, wie Jesus sich zu seinem Tod gestellt hat, nur auf die Suche nach authentischen Jesusworten (*ipsissimae voces*) konzentriert, die in der Tat ziemlich erfolgreich bleiben mußte. Die neuere Diskussion um den historischen Jesus hat ergeben, daß diese Beschränkung willkürlich ist, daß man vielmehr auch nach den „ureigenen Taten“ (*ipsis-*

sima facta) und nach der sich in ihnen aussprechenden „ureigenen Absicht“ (*ipsissima intentio*) Jesu, nach dem Richtungssinn seines ganzen Wirkens methodisch legitimerweise fragen kann, ja fragen muß⁵. In dieser Forschungssituation wird die Fragestellung „historischer Jesus und Kreuz“ erneut diskutiert.

Bereits *Rudolf Pesch* hatte — mit einer wachsenden Zahl von Fachkollegen — darauf hingewiesen, daß für den historischen Jesus das Kreuz nicht die völlig unerwartet hereinbrechende Katastrophe bedeutet haben kann, sondern durchaus als die „einkalkulierbare“ Konsequenz seines die politischen und vor allem die religiösen Autoritäten provozierenden Auftretens gesehen werden muß. „Wir müssen annehmen“ — so resumiert *Walter Kasper* diese Diskussion —, „daß Jesus mit einem gewaltsamen Ende rechnen mußte und gerechnet hat. Wer so auftrat wie er, mußte mit äußersten Konsequenzen rechnen.“⁶ Darüber hinaus geht nun *Heinz Schürmann* in dem Buch „Jesu ureigener Tod“ (Freiburg-Basel-Wien 1975) den Fragen nach, ob sich eine „positive“ Bereitschaft Jesu für sein Todesgeschick annehmen läßt, ob Jesus sein Todesgeschick mit seiner Sendung zusammendenken konnte und ob er schließlich möglicherweise seinem Tod *Heilsbedeutung* zugeschrieben haben könnte. Schürmann kommt „aus einem ganzheitlichen Gesamtverständnis Jesu, das auch sein Verhalten berücksichtigt und aus seinen sittlichen Forderungen Rückschlüsse zu ziehen wagt“⁷, zu positiven Antworten auf diese Fragen (wobei er einige bleibende Schwierigkeiten konzidiert, insofern „bei einer Quellenlage wie der vorliegenden . . . historische Untersuchungen schwerlich je Gewißheit erreichen“⁸). Für die Todesbereitschaft Jesu spricht die für seine Predigt charakteristische Forderung des unbedingten, vertrauenden Sicheinlassens auf den Willen Gottes, das bis zur Martyriumsbereitschaft geht (Lk 14, 26 par.) und von dem er sich selbst wohl kaum ausgenommen hat. Ferner sprechen für eine solche Bereitschaft mehrere mit Sicherheit auszumachende historische Daten wie der Gang nach Jerusalem, die Tempelreinigung und das Abschiedsmahl im Kreis der Jünger. Das im Rahmen der Abendmahlstradition überlieferte Wort Mk 14, 25 („ich werde vom Gewächs des Weinstocks nicht mehr trinken bis zu jenem Tag, wo ich es neu trinken werde im Reiche Gottes“), das Anspruch auf Authentizität hat, weil es weder aus der Gemeindeliturgie erklärbar, noch später in sie eingegangen ist, legt zumindest die Möglichkeit nahe, daß seine persönliche Katastrophe von Jesus

nicht als absolute Desavouierung seiner Botschaft von der Nähe Gottes verstanden wurde.

Einen entscheidenden Schritt weitergehend, meint Schürmann sogar beim historischen Jesus ein Verständnis seines Leidens als „heilseffektiv“ statuieren zu können. Wenn er seine Sendung als Erweis der Liebe Gottes verstand, der in seiner Person die Menschen ohne Vorbedingungen zur Umkehr und in seine Nähe rufen wollte; wenn sein ganzes Leben Dasein für diese Botschaft („für Gott“) und Dasein für andere war; wenn an der Stellung zu ihm sich das Heil für die Menschen entscheiden sollte und wenn schließlich Dienst bis zur Selbstaufgabe und absolutes Vertrauen in den, den er seinen Vater nannte, zentraler Inhalt seiner Forderung waren, dann scheint die Vermutung zumindest nicht abwegig zu sein, daß für Jesus auch sein Tod noch etwas mit seiner Sendung zum Heil aller zu tun hatte. Die spätjüdischen Vorstellungen vom Schicksal des Propheten (vgl. Lk 13, 32 f., nach Bultmann ein „biographisches“ Stück) und vom stellvertretenden Tod des Gerechten machen überdies ein solches Selbstverständnis Jesu auch vom Kontext her „verständlich“. „Die Tatsache, daß Jesus den Titel Gottesknecht ebensowenig direkt für sich in Anspruch genommen hat wie den *Titel* Messias und Gottessohn, besagt . . . noch nicht, daß er sich nicht als den für die vielen dienenden und leidenden Gottesknecht *gewußt* hätte. Sein ganzes Leben hat diesen Charakter gehabt, und es spricht nichts dagegen, wohl aber sehr vieles dafür, daß er dieses Verständnis auch in seinem Sterben durchgehalten hat, daß er seinen Tod also als stellvertretenden heilbringenden Dienst für die vielen verstanden hat.“⁹ Ausdrücklich weist Schürmann ein Mißverständnis seiner These im Sinn einer massiven Satisfaktionstheorie ab, für die das Leben Jesu sekundär wird: „im Grund kam Jesus, um zu sterben“¹⁰. Er bindet dagegen die Heilsbedeutung von Leben, Botschaft und Tod Jesu streng aneinander. Es bleibt allerdings die Frage, ob man nicht doch mehr, als Schürmann es tut, mit einer „Krise“ Jesu angesichts seines gottverlassenen Todes rechnen muß (war er nicht „in allem uns gleich, außer der Sünde“?). Ferner könnte — aber das fielen nicht in die unmittelbare Verantwortung des Exegeten — die historische Wahrscheinlichkeit einer „positiven“ Bewältigung des Kreuzes durch Jesus selbst Glaube und Theologie dazu verleiten, sich die Frage zu leicht zu machen, was es bedeutet, daß der, den sie als „Sohn Gottes“ glauben, als Verbrecher am Kreuz gestorben ist. Von welchem Gott ist da die Rede?

Was für ein Gott ist der Gott des Kreuzes?

Seit es christologische Lehrbildung im Christentum gibt, steht man vor der Frage, was es für den Gottesgedanken selbst bedeutet, wenn der „Sohn Gottes“ vom „Vater“ „dahingegeben“ wird. Den in sich konsequentesten Ver-

such, sich diesem Thema zu stellen, hat in der gegenwärtigen Theologie wohl *Jürgen Moltmann* unternommen. Wie schon der Titel seines Buches „Der gekreuzigte Gott“ (München 1972) ausdrückt, greift er auf die theologischen Traditionen zurück, für die im Grunde Gott am Kreuz stirbt („o große Not, Gott selbst ist tot“). Mit diesen Traditionen wendet sich Moltmann gegen ein aus der griechischen Tradition kommendes und vom frühen Christentum weithin übernommenes „apathisches“ Gottesverständnis, für das Gott im Sinne des Aristoteles der „unbewegte Bewegte“ ist, unerreichbar von allen äußeren Einwirkungen, Bedürfnissen und Beeinträchtigungen, unveränderlich, nicht liebend und nicht der Liebe bedürftig. „Bei der Freundschaft mit Gott . . . ist kein Raum für Gegenliebe, noch überhaupt für Liebe“¹¹ (Aristoteles). Das Leiden des „Sohnes“ wurde von diesem Gottesbild her mit Hilfe der Zwei-Naturen-Lehre so verstanden, daß am Kreuz „nur“ die menschliche Natur, nicht aber die göttliche gelitten habe. Dem Apathiedenken der griechischen Tradition stellt Moltmann die „pathetische Theologie“ der Propheten gegenüber, für die Gottes freie Beziehung zu seiner Schöpfung, zu seinem Volk und dessen Geschichte konstitutiv ist. „Er nimmt die Menschen seiner Liebe bis dahin ernst, daß er unter ihren Aktionen leidet und durch ihren Ungehorsam in seinem Interesse an ihnen verletzt werden kann . . . Seine Trauer über Israel zeigt, daß Gott an und mit Israel leidet.“¹² Erst von einem solchen Gottesbild her kann man die Tiefe des im Kreuz Geschehenen erreichen; denn „was am Kreuz geschah, war ein Geschehen zwischen Gott und Gott, da streitet Gott mit Gott, da schreit Gott nach Gott, da stirbt Gott an Gott. Dann aber handelt hier Gott nicht nur an einem gehorsamen Menschen, sondern an seinem eigenen Sohn und insofern an sich selbst. Handelt hier aber Gott an sich selbst, so erleidet er auch an sich selbst sein eigenes Handeln.“¹³ Gott „erleidet“, wie Moltmann mit einem Wort des Origenes sagt, „das Leiden der Liebe“¹⁴.

Die Gefahr liegt hier nahe, daß es nicht mehr Jesus ist, der leidet, sondern ausschließlich Gott selbst. Moltmann begegnet ihr durch ein *trinitarisches Verständnis des Kreuzes*, oder besser gesagt, er folgert aus dem Kreuz die Notwendigkeit einer Trinitätstheologie als einziger Möglichkeit, sowohl das Kreuz als Geschehen „zwischen Gott und Gott“ zu buchstabieren als auch die Unterschiedenheit des Gekreuzigten und des „Dahingebenden“ festzuhalten. Die Trinitätslehre ist so „keine unerschwingliche und unpraktische Gottesspekulation mehr, sondern nichts anderes als die Kurzfassung der Passionsgeschichte Christi in ihrer Bedeutung für die eschatologische Freiheit des Glaubens und des Lebens der bedrängten Kreatur“¹⁵. Im Kreuz Jesu „definiert“ sich geschichtlich der dreieinige Gott. „Am Kreuz sind Jesus und sein Gott und Vater durch den Fluchtod aufs tiefste getrennt und durch Hingabe aufs innigste eins. Aus diesem Geschehen zwischen dem Vater und dem Sohn geht die Hingabe selbst hervor, der Geist,

der Verlassene annimmt, Gottlose rechtfertigt und Tote lebendig macht. Der verlassende Gott und der verlassene Gott sind eins im Geist der Hingabe.“¹⁶ Dieses vom Kreuzesgeschehen gewonnene geschichtliche Verständnis der Trinität (die „innertrinitarischen“ Beziehungen realisieren sich in der Geschichte) impliziert naturgemäß ein „trinitarisches“ Verständnis der Geschichte. „Wir nehmen teil am trinitarischen Geschichtsprozeß Gottes.“¹⁷

Vor allem *Walter Kasper* und *Hans Küng* haben Moltmann gegenüber den Verdacht ausgesprochen, daß hier zum einen die Identifikation zwischen Vater und Sohn zu sehr im Sinn der Identität vorgestellt wird und daß zum andern die dialektische Verhältnisbestimmung von Kreuzesgeschichte und „Passionsgeschichte“ der Menschheit, von Gott und Geschichte überhaupt, zumindest nahe daran ist, in *Identität* umzuschlagen¹⁸. *Dialektisch* wie ihre Anlage scheinen auch die Schwächen von Moltmanns Kreuzestheologie zu sein. Er denkt einerseits zu massiv „von oben“, von der Trinität, her und evoziert deshalb den Anschein des absoluten Systems, in dem gerade durch das Kreuz alles „stimmt“; andererseits wird das theologische Thema so direkt mit Hilfe der Dialektik Hegels und der Kritischen Theorie artikuliert, daß nicht immer deutlich bleibt, wie solche Konzeptionen des Denkens „Annäherungen“ und nicht schon die Sache selbst sind; also doch eine heimliche Kreuzestheologie „von unten“? Dialektisch sind auch die Probleme, die sich bei Moltmann angesichts der Frage nach dem Leid stellen. Scheint auf der einen Seite die Leidensgeschichte der Menschheit dadurch entwürdigt zu werden, daß sie als Moment in die innertrinitarische Geschichte eingeht, so droht von der anderen Seite die Gefahr, daß Gott in das Leiden hinein „aufgelöst“ wird, das Leiden aber damit — hier schließt sich der *circulus vitiosus* — „heiliggesprochen“, vergöttlicht erscheint. Darüber hinaus teilt Moltmann mit den meisten Kreuzestheologien den Fehler, daß das Kreuz zum Formalprinzip der Theologie überhaupt gemacht wird, wogegen sich schon *Dietrich Bonhoeffer* gewandt hat, weil man damit „dem Leiden den Charakter der Kontingenz einer göttlichen Schickung raubt“¹⁹.

Kreuz kann nicht heißen Paradox als Prinzip

Das Kreuz als Prinzip führt zu einer Sprache des Paradoxes, die ihre Aussagen nicht mehr als „Grenzausdrücke“ erkennt, in der alles erlaubt scheint, die über ihre eigenen Konsequenzen nicht mehr nachdenkt, die schließlich die „Torheit des Kreuzes“ ununterbrochen im Munde führt, aber in der Attitüde absoluten Wissens von ihr redet. Selbst bei Moltmann findet sich noch ein Satz wie der folgende zustimmend zitiert: am Kreuz „ist das geschehen, was Abraham an Isaak nicht zu tun brauchte (vgl. Röm. 8, 32): Christus wurde vom Vater in voller Absicht dem

Schicksal des Todes überlassen; Gott hat ihn hinausgestoßen unter die Mächte des Verderbens, ob diese nun Mensch oder Tod heißen [man beachte die Parallelisierung!]. Um den Gedanken in höchster Schärfe zum Ausdruck zu bringen, könnte man mit den Worten der altkirchlichen Dogmatik sagen: die erste Person der Trinität verstößt und vernichtet die zweite . . . Hier kommt *theologia crucis* zur Sprache, wie sie radikaler nicht sein kann.“²⁰ Mit einigem Recht protestiert hier *Dorothee Sölle* gegen „Denkschemata, die sadistisches Verhalten für normal halten und in denen angebetet, verehrt und geliebt ein Wesen wird, dessen ‚Radikalität‘, ‚volle Absicht‘ und ‚höchste Schärfe‘ eben das Vernichten ist. Die äußerste Konsequenz des theologischen Sadismus ist die Anbetung des Henkers.“²¹

Einen einsamen Höhepunkt erreicht ein Reden vom Kreuz, das man eigentlich nur zitieren kann, um vor ihm zu warnen, bei *Friedrich Gogarten*. Am Kreuz — so Gogarten — geschieht „das Eine, das Ganze. Daß das Ganze geschieht, das soll heißen, daß hier nichts geschieht als der Fluch . . . Unter seine vernichtende Macht zwingt die Barmherzigkeit den Barmherzigen. Wie es dazu kommt, daß der Fluch auf ihn niederfährt, läßt sich vielleicht durch den Vergleich mit dem Blitz andeuten, der dann herniederstrahlt, wenn die mit verschiedener Elektrizität geladenen Wolkenmassen aufeinanderstoßen und die unerträgliche Spannung zwischen ihnen sich im Blitz entlädt. So stoßen in dem Einen, der sich den Vielen verbunden hat, die mächtigsten Gewalten aufeinander, die es im Himmel und auf Erden gibt: der Segen und der Fluch Gottes, seine alles ins Sein rufende Güte und sein alles vernichtender Zorn.“²² Man wird bei solchen Sätzen an die Kritik erinnert, die *Carl Jakob Burckhardt* in einem Brief an *Hugo von Hofmannsthal* während der Lektüre des „Römerbriefes“ an der Sprache Karl Barths äußert: „Es kommt mir immer vor, es liege etwas Unreifes darin, sich selbst so ernst zu nehmen und vor den letzten und ewigen Rätseln sich so affirmativ, drohend und streng zu äußern.“²³ Gerade das Reden vom Kreuz sollte die Stelle sein, an der man sich nicht an markigen Formulierungen berauscht, sondern sich erinnert, daß man zwar, will man nicht oberflächlich bleiben, bis an die Grenze des Sagbaren gehen muß, daß aber auch das Schweigen eine Geste ist, die im christlichen Glauben ihren Platz hat.

Wenn vom „Ärgernis des Kreuzes“ die Rede sein soll, darf die Parole wohl doch nicht lauten „je absurder, desto besser“. Denn es würde ja dann die unverständliche Absurdität des eigenen Redens den Zugang zu der Sache, die vermittelt werden soll, gerade verstellen. Die „Ärgerlichkeit“ der eigenen „unerleuchteten“ Rede würde vom Hörer verwechselt mit dem Anspruch der Botschaft selbst. Ferner kann nicht davon ausgegangen werden, daß beim Zeitgenossen, auch nicht beim christlichen, ein sachgerechtes Vorverständnis die Regel ist. Vielmehr wird das Thema „Kreuz“ wie alle zentralen christlichen Themen

oft gar nicht wahrgenommen, oder es ist ein — durch die (sicher oft mißverständene, aber auch von sich her mißverständliche) Satisfaktionslehre verdeckter — Glaubensgegenstand. Aus diesem Grund stellt sich auch für ein Sprechen vom Kreuz die Aufgabe der Bemühung um einen Ansatzpunkt beim Hörer (bzw. Leser). Nur wenn ihm einsichtig gemacht werden kann, daß es auch um ihn selber, um seinen Lebenssinn und seine Lebenspraxis geht, wird er etwas von der Sache begreifen. Vielleicht ist dieser Punkt am ehesten zu finden, wenn man ganz schlicht davon ausgeht, was an Daseinsorientierung aus der Botschaft vom „stellvertretenden“ und „heilbringenden“ Verbrecher-tod Jesu von Nazareth am Kreuz zu explizieren ist. Möglicherweise ist so am Ende auch mehr für die *Theologie* des Kreuzes zu gewinnen, als wenn man unmittelbar mit Trinitätsspekulation einsetzt oder auch mit einer philosophischen Dialektik, von der aus man sich dann doch sehr schnell ins innertrinitarische Gespräch katapultiert.

Ethische Konsequenzen für Christen und Kirche

Wenn die Kreuzesbotschaft sagt, daß Jesus am Kreuz das besiegelte, was er gelebt hat, nämlich „Dasein für andere“, wenn sein Tod als „Stellvertretung für die vielen“ geglaubt wird, sind damit die Themen „Verantwortung für andere“, „Einzelner und Gesellschaft“ gestellt. Gegen ein immer noch verbreitetes individualistisches Verständnis von Verantwortung (das dadurch nicht überwunden wird, daß man den *einzelnen* freispricht und alle Schuld auf die Gesellschaft schiebt) befördert ein Nachdenken über das Kreuz die Erkenntnis, daß *Stellvertretung* ein allgemeines Phänomen im menschlichen Leben ist. „Es ist im sozialen Charakter des menschlichen Daseins begründet, daß jeder einzelne ständig in Verantwortungen handelt, die sich mehr oder weniger auf andere erstrecken.“²⁴ Das beginnt bei so simplen Dingen wie dem Teamwork und dem Beitrag, den man in der eigenen Arbeit zugunsten anderer leistet (während man selbst wieder auf die Dienstleistungen anderer angewiesen ist). Keine mehr als oberflächliche Freundschaft, keine Liebe sind denkbar, ohne daß der eine *für* den anderen einsteht. Jede Tat der Freiheit geschieht in einem Freiheitsraum, den man mit anderen teilt. Sie wird sich damit notwendigerweise nicht nur für den einzelnen, sondern auch für die Familie, die Gruppe, die Gesellschaft, den Staat zum „Guten“ oder zum „Bösen“ auswirken.

Weiter wird sich eine vom Kreuz her denkende Ethik die Wahrnehmung der Verantwortung für das aus der Geschichte Überkommene als Aufgabe stellen. Daß „wir“ das Unheil nicht verschuldet haben, dispensiert uns nicht von der Pflicht, stellvertretend seine Schuld aufzuarbeiten. Ein besonders einleuchtendes Beispiel dafür ist wohl die Wirkungsgeschichte des Kreuzes selbst. Die Last einer Vergangenheit, die das Kreuz *gegen* die Juden, gegen die

Heiden, gegen die Ketzer als Kampfmittel verwendet und „als Würde auf dem Bauch, statt als Last auf dem Rücken“ (Hans Küng) verstanden hat, muß bewußtgemacht werden und praktisch wirksam werden, will man heute vom Kreuz als Zeichen für die Liebe Gottes reden.

Insofern sich am Kreuz im Scheitern das Heil realisierte, *relativiert das Kreuz die gesellschaftlich geltenden Maßstäbe*. Der Fixierung auf den Erfolgswang entgegen ist das Kreuz das Symbol dafür, „daß das Scheitern in dieser Welt nicht den Untergang ins Nichts bedeuten muß“. „Angesichts des Kreuzes Jesu können wir fähig werden, die Vorläufigkeit und Gebrochenheit aller Selbstverwirklichung zu ertragen und sogar die anderen, an denen unsere Bestrebungen scheitern, gelten zu lassen.“²⁵ Ein Verständnis des Menschen, das „eindimensional“ nur eine Praxis gelten läßt, deren Erfolg man zählen und messen kann und deren Ziel das Erreichen des Machbaren ist, gerät in die Kritik, allerdings auf voller Breite der politischen Konzeptionen, konservativ-technokratischer wie revolutionär-gewaltsamer Natur. Insofern kann sich vom Kreuz weder der Untertanengeist — denn hier starb ja ein „Provokateur“ — noch das revolutionäre Pathos — denn hier starb kein politischer Kämpfer — bestätigt fühlen. Wenn Moltmann den christlichen vom marxistischen Revolutionär dadurch unterscheiden will, daß der letztere die Revolution nur liebt, während der erste sie nicht nur liebt, sondern in christlicher Freiheit auch noch über sie lacht²⁶, kann er das nur in einem Moment getan haben, in dem er — bei allem Respekt vor der sonstigen Leistung Moltmanns — vergessen hat, was er über die geschichtliche Realität von Revolutionen und über das Christentum weiß. Anders wäre so etwas Zynismus zu nennen. Die spezifische Aufgabe des Christen wäre doch — wenn schon — die, zu verhindern, daß man wie gebannt auf den Erfolg starrt und in der Aktion die Ziele vergißt, für die man kämpft, wie Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität. Schließlich würde dieser kämpferisch-politische Christ vom Kreuz her sich dafür einsetzen, daß man bei aller Aktion nicht vergißt, daß der Mensch auch unter den besten „postrevolutionären“ Bedingungen nicht im Bestehenden aufgeht, sondern offen für eine Dimension, die man „das Rätsel des Menschenwesens“ (Thomas Mann) nennen kann, die man besser noch „Geheimnis“²⁷ nennt und die wir meinen, wenn wir „Gott“ sagen.

Predigt des Kreuzes als Verkündigung der Nachfolge

Die christliche Botschaft vom Kreuz besagt, daß allein die Gemeinschaft mit dem von religiösen und politischen Autoritäten ans Kreuz Gebrachten, die sich konkretisiert im Engagement im Sinne des von ihm gepredigten Dienstes an den Menschen in der Hoffnung auf die Zukunft Gottes, „Heil“ und „Sinn“ verbürgt. Von daher sind alle

innerweltlichen Herrschaftsordnungen — die immer auch einen Heilsanspruch implizieren — prinzipiell erschüttert²⁸. Für die Gemeinschaft derer, die sich ausdrücklich auf diese Botschaft berufen, heißt das, daß auch sie — in ihrer Theorie und ihrer Praxis — unter der Kritik des Kreuzes steht. *Paul Tillich* hat davon gesprochen, daß es ein entscheidendes Kriterium für die Wahrheit des Glaubens sei, daß er „ein Element der Selbstverneinung“ habe. „Das Glaubenssymbol ist der Wahrheit am nächsten, das nicht nur das Unbedingte, sondern zugleich seinen eigenen Mangel an Unbedingtheit ausdrückt. Das Christentum hat im Kreuz des Christus das Symbol in vollkommener Weise.“²⁹ Gerade wegen dieses in den eigenen Voraussetzungen begründeten Auftrags zu „radikaler Selbstkritik“ hält Tillich den universalen Anspruch des Christentums für legitim, „solange es diese Selbstkritik als Macht im eigenen Leben wirken läßt“³⁰. In dieser Richtung wird die Bedeutung des Kreuzes für die Gestalt der Kirche zu suchen sein. Die Auskunft dagegen, daß durch die Kirche — wie im Kreuz, das damit wieder zum „Prinzip“ gemacht wird — gerade in der „Niedrigkeit“, im „Incognito“³¹ Gott sich zeigen will, wird immer leicht zur Ausrede geraten. Es wäre ja dann geradezu heilsgeschichtlich notwendig, daß die äußere Gestalt der Kirche den Sinn ihrer Botschaft verdeckt. Notwendig ist aber umgekehrt vom Kreuz her eine ständige Reform, die freilich ihrerseits selbstkritisch bleibt und für sich nichts beansprucht, aber auf der Konkretisierung des Auftrags der Kirche insistiert, für andere dazusein.

Es ist fast eine Banalität, zu sagen, daß das Kreuz der schärfste Protest gegen ein Verständnis des Menschen ist, das ihn nur als gesunden, jungen, erfolgreichen, konsumfreudigen usw. sehen will und ihm deshalb empfiehlt, jede Begegnung mit Leid in welcher Form auch immer tunlichst zu vermeiden. Vom Kreuz her müßte gesagt werden, daß es dem Menschen im Leid aufgetragen ist, „die auf ihn eindringende Situation ganz und restlos anzunehmen und integrierend verwandelnd aufzufangen und zu einem Moment seines eigenen Selbstvollzugs (leidend tätig und tätig leidend) zu transformieren . . . so daß er sich *in* ihr für Gott entscheidet und die verfallene Situation zum positiven Moment in der personalen Entscheidung wird, das ihre Tiefe erst ermöglicht“³². Aus Leiden kann man lernen, und ein banaler Optimismus, der sich selbst Teilnahmslosigkeit verordnet, führt zu einer Desensibilisierung für Wirklichkeit überhaupt. Sensibilität für Leiden, wo sie sich auf Jesus beruft, besagt aber nicht „Glorifizierung“ des Leidens, die entweder in Masochismus oder in — wiederum apathisches — Sich-Abfinden mit dem Gegebenen mündet. Jesus war nicht nur im Ertragen des Kreuzesleidens für die Menschen da, sondern auch in seinem „befreienden“ Wirken, das Kranke gesund macht, bedrückende Gesetze aufhebt und die Schuld vergibt. Wenn der Platz der Christen deshalb zuerst bei denen ist, die leidend, rechtlos, unterdrückt sind und sich selbst nicht

helfen können, heißt das nicht, daß das Glück verdächtig wird. Es heißt auch nicht, daß sich die Christen auf diesem Platz — duckmäuserisch, wie ihnen seit Nietzsche vorgeworfen wird — so wohl fühlen, daß sie nicht alles tun würden, um vermeidbares Leid abzuschaffen³³. Es heißt aber wohl, daß sie sehr genau und vorsichtig zwischen abschaffbarem und nicht abschaffbarem Leiden zu unterscheiden wissen und skeptisch sind gegen alle, die dem Menschen sein Glück „verordnen“ wollen.

Das Kreuz macht deutlich, daß Nachfolge Jesu nicht einfach „imitatio“ sein kann. Seinen Weg gehen heißt nicht, selbstquälerisch sich zu „kreuzigen“. Vielmehr kommt es gerade darauf an, sich zunächst einmal des Unterschiedes unserer Lebenssituation von der Jesu bewußt zu werden. Charakteristischerweise heißt das Jesus-Wort von der Kreuzesnachfolge nicht „wer nicht *mein* Kreuz auf sich nimmt . . .“, sondern „wer nicht *sein* Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, kann nicht mein Jünger sein“ (Mt 16, 24). „Heroische“ Selbstanforderungen führen in die Nähe des „Leistungsdrucks“ und Erfolgswangs, von dem das Kreuz Jesu gerade befreit, und verstellen den Zugang zum Thema Nachfolge überhaupt. „Man kann einer Vorstadtgemeinde nicht den Lebensstil des Martyriums als Kreuzesnachfolge predigen, wenn die Hauptbeschäftigung der Hörer nach dem Gottesdienst darin bestehen wird, sich ihrem Sonntagsbraten zu widmen.“³⁴ Nachfolge Jesu meint, daß „sein Leben um Jesu willen verlieren“ heißt „es gewinnen“ (Mt 16, 25). Entscheidend ist es, das eigene Leben im Rahmen der Sendung Jesu, im Rahmen der Sache Gottes in dieser Welt für die Menschen zu sehen und die Schwierigkeiten, Risiken und Konflikte auf sich zu nehmen, die sich faktisch daraus ergeben, ohne daß man sie erst asketisch „beschwören“ muß. Ferner kann das Thema Nachfolge daran erinnern, daß es im extremen Leiden tatsächlich eine Gemeinsamkeit mit dem Leiden Jesu gibt, insofern jedes äußerste Leiden die „Verlassenheit von Gott“ erfährt. „Der Schrei des Leidens enthält die ganze Verzweiflung, deren ein Mensch fähig ist, und in diesem Sinne ist jeder Schrei Gott zugeschrien.“³⁵

Kreuz und Auferstehung

Von Dietrich Bonhoeffer stammt der Satz, die Auferstehung sei nicht die Lösung des Todesproblems. In der Tat ist dadurch, daß der Gekreuzigte als Auferstandener geglaubt wird, der Skandal des Kreuzes nicht „gelöst“, und der Schrecken des Todes und des Sterbenmüssens ist für den Glaubenden sicher nicht geringer als für den Nichtchristen. Trotzdem wird dort, wo das Kreuz nicht nur als Schandpfahl, sondern letztlich als Heilszeichen verstanden wird, gesagt werden müssen, daß man zwar von Kreuz und Auferweckung Jesu, von unserem Sterben und der Hoffnung über den Tod hinaus nicht im Kontext „Problem“ — „Lösung“ reden kann, daß aber für den, der im

Leben sich am Weg Jesu orientiert, auch angesichts des Todes die Angst vor dem Nichts nicht das allerletzte sein kann. Das Heil im Kreuz ermöglicht die „Hoffnung jenseits der Hoffnungslosigkeit“, „die Transzendenz der Verzweiflung“, „das Wunder, das über den Glauben geht“³⁶, daß nämlich auch im Tod Gott bei den Menschen ist, daß er sie nicht verläßt, sondern die fragmentarische Gestalt ihres Lebens vollendet und ihre durch keinen Inhalt abschließend zu begrenzende Offenheit füllt, weil er selber Leben und Liebe ist. Von dieser Hoffnung läßt sich nicht mehr „exakt“ reden, aber vielleicht ist es besser, von ihr zu „stammeln“, als sie zu verschweigen. Wenn im Zusammenhang von Kreuz und Tod von Gott die Rede ist, kann nicht in der selbstsicheren Art der Freunde Hiobs gesprochen werden. Der Gott Jesu ist jedenfalls dem mit ihm rechtenden Hiob näher als seinen mit griffigen Vorstellungen des Zusammenhangs von Leid und Strafe hantierenden Freunden. Der Schmerz und die Trauer angesichts des in der Geschichte akkumulierten Leids, die Auflehnung gegen die Absurdität des Daseins ist seit Hiob — und erst recht nach Auschwitz — eine legitime „religiöse“ Haltung. Wenn sie vom Kreuz Jesu inspiriert wird, kann sie aber nicht die Konsequenz der „Abschaffung Gottes“ ziehen, sondern wird den Versuch eines Denkens machen, das die Hoffnung zu formulieren imstande ist, daß Gott es ist, der mit den Leidenden leidet, und daß seine „Allmacht“ darin besteht, daß diese Liebe das letzte Wort hat, daß er „alle Tränen abwischen wird von ihren Augen“ (Apk 21, 4). Dem Verdacht, illusorisch zu sein, kann dieser Zuversicht zumindest mit der Frage begegnen, ob nicht ein verbittertskeptischer Pessimismus notwendig apathisch ist (mit aller daraus folgenden Härte gegen die anderen) und ob nicht „Tränen“ (Sensibilität für Leid und seine Überwindung) nur möglich sind in der — gegen alle Verzweiflung immer wieder ergriffenen — Hoffnung, daß sie „abgewischt werden“.

Hans Georg Koch

- ¹ R. Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Jhg. 1960, 3. Abhandlung), Heidelberg 1960, 11. ² Zit. nach W. Kasper, Jesus der Christus, Mainz 1974, 135. ³ G. Mainberger, Jesus starb umsonst, Freiburg 1968; vgl. HK, August 1968, 360—363. ⁴ Vgl. H. Schürmann, Jesu ureigener Tod, Freiburg - Basel - Wien 1975, 17. ⁵ Vgl. H. Schürmann, a. a. O. 11; s. auch R. Pesch, Jesu ureigene Taten, Freiburg - Basel - Wien 1970. ⁶ W. Kasper, a. a. O. 136. ⁷ H. Schürmann, a. a. O. 63. ⁸ H. Schürmann, a. a. O. 62. ⁹ So in sachlicher Übereinstimmung mit Schürmann W. Kasper, a. a. O. 142. — Auf die Stützen für seine These, die Schürmann aus einer detaillierten Untersuchung der Abendmahlstraditionen gewinnt, kann hier nicht eingegangen werden. ¹⁰ Vgl. H. Küng, Christsein, München 1974, 413; auch Küng hält es im übrigen für möglich, daß es zur Interpretation des Todes Jesu als Sühnetod „vielleicht im Anschluß an eine Deutung des seinen Tod voraussehenden Jesus selbst“ gekommen ist, vgl. H. Küng, a. a. O. 414. ¹¹ Zit. nach J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, München 1972, 256. ¹² J. Moltmann, Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute, in: Ev Th 33 (1973) 346—365, hier 356 f. ¹³ J. Moltmann, ebd. 351. ¹⁴ J. Moltmann, ebd. 355. ¹⁵ J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, 232. ¹⁶ J. Moltmann, Gesichtspunkte, 359. ¹⁷ J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, 242. ¹⁸ Vgl. H. Küng, Die Religionen als Frage an die Theologie des Kreuzes, in: EvTh 33 (1973) 401—423; W. Kasper, Revolution im Gottesverständnis?, in: ThQ 153 (1973) 8—14; Diskussion J. Moltmann — W. Kasper, in: ThQ 153 (1973) 346—352. ¹⁹ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, München - Hamburg 1966, 187. ²⁰ W. Popkes, Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament, München 1967, 286 f., zit. bei J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, 228. ²¹ D. Sölle, Leiden, Stuttgart - Berlin 1973, 39. ²² F. Gogarten, Was ist Christentum? Göttingen 1963, 27 und 35. ²³ H. v. Hofmannsthal - C. J. Burckhardt, Briefwechsel, Frankfurt 1966, 300. ²⁴ W. Pannenberg, Das Glaubensbekenntnis, Hamburg 1972, 95. ²⁵ W. Pannenberg, Gegenwart Gottes, München 1973, 180. ²⁶ J. Moltmann, Gott in der Revolution, in: E. Feil - R. Weth, Diskussion zur „Theologie der Revolution“, München - Mainz 1969, 80. ²⁷ Zur „rationalen Würde“ der Frage nach dem Geheimnis vgl. A. Halder, Geheimnis und Aufklärung, in: Phil. Jahrb. 76 (1968) 2. Halbbd. 229—242. ²⁸ Vgl. W. Pannenberg, Gegenwart Gottes, 180. ²⁹ P. Tillich, Wesen und Wandel des Glaubens, Berlin 1969, 113. ³⁰ P. Tillich, a. a. O. 143. ³¹ Vgl. J. Ratzinger, Einführung ins Christentum, München 1968, 209. ³² Art. „Leiden“, in: K. Rahner - H. Vorgrimler, Kleines theologisches Wörterbuch, Freiburg 1965, 225. ³³ Vgl. J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, vor allem 293 bis 315; D. Sölle, Leiden. ³⁴ W. Pannenberg, Gegenwart Gottes, 179. ³⁵ D. Sölle, Leiden, 108. ³⁶ Formulierungen Thomas Manns in anderem Zusammenhang, in: Th. Mann, Doktor Faustus, Frankfurt 1967, 651.

Kurzinformationen

Die diesjährige Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, die bereits vom 17. bis 20. Februar in Bad Honnef tagte, stand im Zeichen des jüngsten Entscheids der römischen Glaubenskongregation zum Fall Küng. Wie aus der Tagespresse bekannt ist, verzichtete die Glaubenskongregation sowohl auf einen regulären Abschluß nach der geltenden, in der Öffentlichkeit und auch bei Kirchenrechtlern sehr umstrittenen Verfahrensordnung wie auf Disziplinarmaßnahmen, sondern richtete in einer Erklärung, die am 14. Februar vom Papst gebilligt und in Absprache mit der Deutschen Bischofskonferenz

zum Abschluß ihrer Vollversammlung veröffentlicht wurde, „auf Weisung von Papst Paul VI. für jetzt“ die Mahnung an Professor Küng, Lehrmeinungen, die nach Auffassung der Glaubenskongregation von der kirchlichen Glaubenslehre und dem Verständnis ihres Lehramtes abweichen, „nicht weiter zu vertreten“. Dieser Mahnung wurde der Hinweis angefügt, die kirchliche Autorität habe ihm (Professor Küng) die Befugnis gegeben, „Theologie im Geiste der kirchlichen Lehre zu dozieren, nicht aber Auffassungen zu vertreten, die diese Lehre verkehren oder in Zweifel ziehen“. Die Mahnung begründet die