

Kreuzestheologie ↗ *Auferstehung Jesu*, ↗ *Historischer Jesus*, ↗ *Passion und Tod Jesu*, ↗ *Satisfaktionstheorie*, ↗ *Soteriologie*, ↗ *Soteriologische Motive*. – K. bezeichnet ein theol. Programm, dessen Ausgangspunkt und Leitkriterium der Kreuzestod Jesu als alles entscheidendes Heilsereignis ist, dass das Ärgernis des *Christus crucifixus* nicht die Verborgenheit Gottes, sondern die Offenbarkeit seiner Liebe und den Ernstfall seiner Gegenwart anzeigt, so dass theol. Nachdenken vom Kreuz ausgehen und vom Kreuz her normiert sein muss. Insofern die K. mit der Torheit des Kreuzes (1 Kor 1,21.23) ernst macht, lässt sie sich als kritischer Gegenentwurf zu einer *theologia naturalis* verstehen. – (1) Paulus fasst die christl. Verkündigung im Wort vom Kreuz zusammen: »Ich hatte mich entschlossen, bei euch nichts zu wissen außer Jesus Christus, und zwar als den Gekreuzigten« (1 Kor 2,2). Der

Philipperrhymnus (Phil 2,6–11) markiert mit der Kenosis Christi »bis zum Tod am Kreuz« den Ausgangspunkt frühchristl. K. In Passion und Tod des Sohnes konzentrieren sich Mitleid und Erbarmen Gottes gegenüber dem geliebten Volk; Leiden und Sterben Jesu sind Selbstausslegung Gottes. Der Kreuzestod des Christus ist jedoch mit Gal 3,13 theol. zu rechtfertigen, da nach Dtn 21,23 Kreuzestod und Gottesfluch zusammenfallen. Paulus weiß um das *skandalon* des Wortes vom Kreuz (1 Kor 1,23), das seine Christologie durchgehend prägt. Der Hebr betont die Schwachheit Jesu, die seine Gottessohnschaft nicht in Frage stellt, sondern kennzeichnet (Hebr 4,15; 5,2.8; 2,18). Die schärfste Ausprägung findet das pro-existente Mitleiden Christi bis ins Äußerste beim Ringen am Ölberg (Mk 14,32–42 par) und im Gottverlassenheitsschrei am Kreuz (Mk 15,34), der das religiöse Extrem des Menschenmöglichen und insofern das Äußerste der Kenosis ausdrückt. Gleichwohl ist das Sterben Jesu nicht auf diesen Schrei engzuführen; zur angemessenen Auslegung ist der ganze Ps 22, aus dem auch in den bei Mt und Joh überlieferten Passionsberichten zitiert wird, zu berücksichtigen. Die Aussage des Hauptmanns bei Mk (»Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn«: Mk 15,39) ist K. in Form des Bekenntnisses, die auch das Kreuz als Offenbarkeit Gottes interpretiert. – (2) Die frühchristl. und atkirchl. Theologie steht vor der Herausforderung, das *skandalon* des Kreuzes gegenüber jüd. Denken (vgl. Dtn 21,23) als Ereignis des Heils zu verteidigen. Ende des 2. Jh. sind Deutungen gebräuchlich, die atl. Motive als *testimonia crucis* heranziehen: den Baum des Lebens, das Holz der Arche, den Stab des Mose, die eherne Schlange, die Opferung Isaaks – so bei Iustin ([† um 165] dial. 89; 91; 94 ff.) und Tertullian ([† nach 212] adv. Iud. 10,1–5). Irenäus v. Lyon († um 200) hebt den göttl. Heilsplan des Kreuzes hervor (haer. 5,17,4). Ignatius v. Antiochien († nach 110) beharrt gegen eine gnostische Verharmlosung (Lichtkreuz, Kreuzigung ohne reales Leiden) auf der Realität von Passion und Kreuz Christi als der Mitte des christl. Glaubens (Trall. 9,1; Smyrn. 1,1 f; vgl. Irenäus v. Lyon, haer. 5,18,1). Um das Kreuz in heidnischem Kontext verständlich zu machen, wird es als kosmisches Symbol (Iustin d. Märtyrer, 1 apol. 55,3) oder als Siegesymbol (Tertullian, adv. Marc. 4,20,5) vorgestellt. Gregor v. Nyssa († 395) schließlich führt die kosmische und bibl. Deutung des Kreuzes zusammen. Die innerchristl. Auseinandersetzung um Verstehen des Kreuzes ringt mit dem Problem, bestimmende Kategorien des metaphysischen Gottesbegriffs (Leidensunfähigkeit und Unveränderlichkeit) mit soteriologisch zentralen Aussagen (Kreuzesleiden des Gottessohns) zusammenzudenken, ohne die christol. und trinitätstheol. Errungenschaften der ersten Jh. preiszugeben. Es geht um die Frage der Leidensfähigkeit Christi als des inkarnierten göttl. Logos (schon Irenäus, haer. 3,16,6). Gott ist leidlos und leidet doch im Sohn. Die schärfste Formulierung »Einer aus der Trinität hat im Fleisch gelitten« stammt aus syrisch-monophysitischem Kontext und wird durch Philoxenos v. Mabbug († 523) und Severus v. Antiochien († 538) aufgegriffen. Einen Ausweg aus der Paradoxie, am stellvertretenden Kreuzesleiden Jesu festzuhalten, ohne ihn einer Notwendigkeit oder Abhängigkeit zu unterwerfen, bot die Unterscheidung unfreiwilligen Leidens als Zeichen von Ohnmacht und Abhängigkeit vom frei gewählten Leiden des Sohnes um des Heiles der Menschen willen (Gregor v. Nyssa). Von der Konstantinischen

Wende an rückt das Kreuz theol. wie ikonographisch in seiner objektiven Wirk-samkeit als Siegeszeichen in den Mittelpunkt, wobei im Laufe des MA stärker nach seiner Bedeutung für den Einzelnen gefragt wird. Wirkungsgeschichtlich prägend ist die Vision Bernhards v. Clairvaux († 1153), der die mystische Erfahrung der Umarmung durch den Gekreuzigten macht, welche bildgebend für die Kreuzesmystik und deren Reflexion wird. Ähnliches gilt für die Vision des *Crucifixus* durch Franziskus († 1226) in Assisi. In der Scholastik rückt die Reflexion über Notwendigkeit, Sinn und Bedeutung des Kreuzes Christi in den Vordergrund (Petrus Lombardus [† 1160] Sent. 3,16,19f; Thomas v. Aquin [† 1274] STh III q46–50), ohne dass sie im Sinne einer expliziten K. zum Konstruktionspunkt des Denkens würde. Das freiwillige Leiden und Sterben Christi bedeutet soteriologisch Genugtuung und gibt ethisch ein Beispiel der Geduld. Für Bonaventura († 1274) ist der Gekreuzigte Tür des Heils, Mitte und Schlussstein des Universums (Itin. prol. 7). Das Spät-MA prägt in geistlicher Literatur und bilden-der Kunst Kreuzesfrömmigkeit und Leidensmystik; Mitleiden wird als Kreuzes-nachfolge verstanden (*Devotio moderna, Imitatio Christi*). M. Luther († 1546) (7 [4]) entfaltet K. als Gegenentwurf zu einer *theologia gloriae (scholastica)* bzw. *naturalis* und stellt damit zwei Erkenntniswege (mit 1 Kor 1,18 vs. Röm 1,20) strikt einander gegenüber. Gegenref. Akzentsetzungen lassen wenig Raum für eine ausgeprägte, soteriol. vertiefte K., die als geistliche Tiefendimension gleichwohl präsent bleibt, so in der spanischen Mystik des 16. Jh. (Ignatius v. Loyola, Teresa v. Avila, Johannes v. Kreuz). In kath. dogmatischen Entwürfen des 20. Jh. kommt K. bes. bei E. Przywara und H. U. v. Balthasar in den Blick. Befreiungstheol. Ansätze thematisieren den Zusammenhang des Leidens Christi und der Armen. In den 1990er Jahren wird die Frage diskutiert, inwiefern der Kreuzestod als Ort der Offenbarkeit und Erkennbarkeit Jesu als des Christus verstanden werden kann, dessen proexistentes Leben durch die Auferstehung nicht korrigiert, sondern bestätigt wird (H. Verweyen). – (3) Glaubensbekenntnisse und Synoden bekräftigen die Tatsächlichkeit und Freiwilligkeit des Leidens und Sterbens Jesu (DH 6; 62f; 150; 423; 442; 502). Der leidensunfähige Gott wurde ein leidensfähiger Mensch; am Kreuz litt nicht Gott, sondern der Sohn Gottes im Fleisch (DH 196f; 294; 801; 1337). Nach anfänglicher Skepsis gegenüber den Formulierungen »Einer aus der Dreifaltigkeit hat gelitten« oder »Christus als »Gott, der im Fleische gelitten hat« erkennt sie Papst Johannes II. 534 unter Rückgriff auf Cyrill v. Alexandrien ([† 444] DH 263) als orth.-christol. Aussagen an (DH 401). Das Zweite Konzil v. Konstantinopel (533) definiert die Subsistenz der menschl. Natur Jesu in der Hypostase des Logos, sodass Jesus Christus als »ein und derselbe [zu bekennen ist] und die Wunder und Leiden, die er freiwillig im Fleisch auf sich nahm, demselben angehören« (DH 423). – (4) Luther entwickelt seit der Heidelberger Disputation 1518 (WA 1,350–374) eine *theologia crucis* (These 24) als genuin prot.-theol. Hermeneutik, wobei der Terminus selbst nur vereinzelt auftaucht. Der Kreuzestod Jesu Christi gilt ihm als Theophanie im Widerspruch, als »wahre Theologie und Gotteserkenntnis« (These 20) *sub contrario absconditum*. K. ist für Luther radikalisierte Inkarnationstheologie in soteriol. Hinsicht. Alles rein menschlich-natürliche Tun und Erkennen ist sündig verkehrt; einziger Heils- und Erkennt-

nisweg ist das Kreuz (WA 1,362f; 5,70), in dem Gott selbst teilnimmt am Leiden der Menschen. Damit wendet er sich (seit 1530 unter ausdrücklicher Berufung auf die Idiomenkommunikation [\uparrow Hypostatische Union]) gegen ein philosophisch begründetes Apathieaxiom sowie gegen vermutete pelagianische Tendenzen der Gnadentheologie und Erkenntnislehre seiner Zeit. Christi Kreuz gilt Luther als Radikalisierung der Kenosis und *sacramentum* allen Heils, in dem sich der göttl. Zorn angesichts der Sünde über den Sohn entlädt, der selbst zur Sünde und zum Fluch geworden ist (2 Kor 5,21; Gal 3,13). Bei J. Calvin (\dagger 1564) und H. Zwingli (\dagger 1531) liegt eine vergleichbar entfaltete K. nicht vor. Sie betonen die Transzendenz des Logos gegenüber der Menschheit Jesu; das Kreuz ist Grund allen Heils und wirkt sich im christl. Leben als Christusförmigkeit aus. Im 17. Jh. kommt es binnenluth. zwischen Tübinger und Gießener Theologen zum Streit um einen Kenosisbegriff, wonach die Gottheit des Logos verhüllt und verborgen sei. Von einer Kenosis der Gottheit des Logos selbst ist nicht die Rede. Luth. Kenotiker des 19. Jh. (G. Thomasius u. a.) wollen das traditionelle Verständnis der Unveränderlichkeit Gottes zugunsten seines Geschichtshandelns problematisieren. G. W. F. Hegels (\dagger 1831) Verbindung von K. und Trinitätstheologie und deren Einbindung in die Dialektik des Heilsgeschehens bzw. ihre Einschreibung in die Logik des absoluten Geistes und der Geschichte stellt eine markante Entwicklungsstufe dar. Der »spekulative Karfreitag« als Negation der Selbstentäußerung Gottes und als versöhnendes Zu-sich-selbst-Kommen des absoluten Geistes heben das Kreuz in seiner Kontingenz und Einmaligkeit in den Prozess der Selbstvermittlung Gottes im menschl. Bewusstsein auf. S. Kierkegaard (\dagger 1855) und ihm folgend die Dialektische Theologie des 20. Jh. grenzen sich davon ab: Geschichtl. Einmaligkeit und Ärgernis des Kreuzes seien nicht spekulativ aufzulösen. Nur der glaubende Sprung in die Macht göttl. Versöhnung im Paradox des Kreuzes eröffne eine Brücke über den unendlichen Abgrund zwischen Gott und Mensch. Im 20. Jh. wird das Wortpaar *theologia crucis* zum *terminus technicus*, zum Programmwort und regulierenden Prinzip einer Reihe prot. Theologien (M. Kähler, P. Althaus, K. Barth, H.-J. Iwand, G. Ebeling, J. Moltmann, E. Jüngel). Als »Zwillingsschwester« der Rechtfertigungslehre (P. Althaus) wird K. geradezu zur Metatheorie der Theologie und dabei teilweise polemisch liberaler Theologie entgegengesetzt. – (5) Im Kreuz ist Heil, im Kreuz ist Leben, im Kreuz ist Hoffnung. Christen bekennen im Blick auf den Gekreuzigten und Auferstandenen den lebendigen Gott. Das Kreuz Jesu ist das Zentralsymbol christl. Glaubens und christl. Existenz; es gibt der Gottrede Bestimmtheit gegen die Versuchung, Gott jenseits des Leidens, der Erniedrigung, der menschl. Geschichte zu suchen. Es verdeutlicht Gott als denjenigen, der im Leid erlösend gegenwärtig wird, der heilt und vollendet, ohne die Realität und Bitterkeit des menschl. Leidens zu überspringen. K. ist Offenbarungstheologie, die jedoch nicht gegen philosophisch verantwortete Theologie auszuspielen ist. Als *specificum christianum* ist K. nicht separiert, sondern immer im Verbund mit Inkarnations- und Trinitätstheologie zu reflektieren. Als theol. Hermeneutik bietet die K. ein Korrektiv gegen den theol. Triumphalismus, sei er christologisch, anthropologisch, ekklesiologisch oder erkenntnistheoretisch angelegt.

Lit.: *W. v. Loewenich*, *Luthers Theologia crucis*, München 1929; *H. U. v. Balthasar*, *Mysterium Paschale*, in: *MySal III/2* (1969) 133–326; *J. Moltmann*, *Der gekreuzigte Gott*, München⁵1987; *E. Jüngel*, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen⁶1992; *H. Blaumeiser*, *Martin Luthers Kreuzestheologie*, Paderborn 1995; *H. Verweyen*, *Botschaft eines Toten. Den Glauben rational verantworten*, Regensburg 1997; *M. Korthaus*, *Kreuzestheologie*, Tübingen 2007; *W. Thiede*, *Der gekreuzigte Sinn. Eine trinitarische Theodizee*, Gütersloh 2007; *H. Merklein*, *Das paulinische Paradox des Kreuzes*, in: *ders.*, *Studien zu Jesus und Paulus* (Bd. 2), Tübingen²1998, 285–302; *J.-H. Tüek*, *Religionskulturelle Grenzüberschreitung? Navid Kermani und das Kreuz*, in: *IkaZ* 38 (2009) 220–233.

JULIA KNOP