

Heil, Leben und Hoffnung

Erlösungsmodelle im diachronen Diskurs

Julia Knop, Freiburg i. Br.

Als Grund der Theologie ist das Kreuz zugleich die Kritik der Theologie; es fordert zu einer Neubestimmung dessen heraus, was wir, wenn wir von Gott sprechen, mit Gott meinen.

Walter Kasper¹

Nachdem Kaiser Konstantin 313 die Todesstrafe der Kreuzigung abgeschafft hatte und das Kreuz als Folterstätte aus der Erfahrungswelt der Gesellschaft verschwunden war, trat es in die Welt der Bilder ein. Schnell avancierte es zum zentralen Symbol der Christenheit.² Bereits im 3. Jahrhundert als Segensgestus bezeugt, erfährt das Kreuz seit dem 4. Jahrhundert liturgische Verehrung. Bis heute versammelt es Christinnen und Christen aller Konfessionen. Sie stellen sich in die Nachfolge Jesu, des Gekreuzigten. Zwar kommen sie im Sakrament der Vergegenwärtigung des triduum sacrum (noch) nicht überein. Sie feiern getrennt Eucharistie – aber das Mysterium ihres Glaubens, das, was sie feiern und anamnetisch vergegenwärtigen, verbindet sie: Tod und Auferstehung Jesu Christi zum Heil der ganzen Welt.

Das Kreuz steht im Christentum für Gottes Heil – und damit zugleich für das Widerständige des christlichen Glaubens an einen Gott, der nicht nur seiner Schöpfung gut ist, sich nicht nur den Menschen heilschaffend zuwendet – das allein wäre schon irritierend genug –, sondern an einen Gott, der selbst die Untiefen dieser Welt auf sich genommen

und den Hass dieser Welt auf sich gezogen hat. Und das alles um unseres Heiles willen. Was für ein Gott!

Dass diese Lesart alles andere als selbstverständlich ist, formulierte in wünschenswerter Deutlichkeit Paulus, der seine Verkündigung im ‚Wort vom Kreuz‘ zusammenfasste. Für ihn war es eine Frage der Perspektive: Von außen betrachtet ist das Kreuz widersinnig, ja skandalös (1 Kor 1,18–24) – eine Zumutung, einem Foltertod soteriologische Bedeutung beimessen zu sollen. Anders stellt es sich aus der Perspektive der Beteiligten dar, die in der Taufe Anteil erhalten haben am Gekreuzigten und Auferstandenen, die sich Jesu Kreuz auf den Leib haben schreiben lassen, die es sich als Form und Mitte ihres Lebens und Glaubens aneignen möchten. Sie erkennen in demselben Ereignis „Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (1 Kor 1,24). Soweit Paulus.

Das Symbol des Kreuzes hat hierzulande auch nach vielen Jahrhunderten christlicher Prägung seine Irritationskraft nicht verloren. Die gesellschaftspolitischen Debatten der vergangenen zwei Jahrzehnte um das Kruzifix und seine Präsenz in öffentlichen Räumen (in Schulen: 1995/2011; im Gerichtssaal: 2011) bekundeten nicht nur die Interpretations*offenheit* dieses Symbols, sondern v. a. seine Interpretations*bedürftigkeit*. Das Kreuz erklärt sich nicht von selbst. Christinnen und Christen, Theologinnen und Theologen sahen sich in diesen Debatten herausgefordert, Auskunft zu geben über die Hoffnung, die sie angesichts des *Christus crucifixus* erfüllt, und diese Perspektive auf das Kreuz in den allgemeinen gesellschaftlichen Diskurs einzubringen.

Die kulturpolitische Debatte um die „Bildansichten“⁴³ zu Guido Renis Altarbild „Kreuzigung“ (San Lorenzo in Lucina, Rom), die der muslimische Literaturwissenschaftler Navid Kermani 2008 publiziert hat, vertiefte diese Diskussion und führte sie einen grundsätzlichen Schritt weiter. Denn Kermani thematisierte nicht nur eine allgemeine kul-

turelle Bedeutung dieses Symbols in der pluralen Gesellschaft unserer Tage. Er befragte die soteriologische Deutung dieses Symbols durch das Christentum – freilich so, wie sie sich ihm darstellte. Wie die an seinen Essay anknüpfenden Auseinandersetzungen zeigten, brachte er ein verbreitetes Unbehagen an dieser Lesart, genauer: an einigen daran anknüpfenden problematischen Assoziationen zum Ausdruck. Im Konflikt der Interpretationen schlug er, der Muslim, eine neue Perspektive auf das Kreuz vor. Sie würde, so insinuiert er, dem modernen Lebensgefühl und Gerechtigkeitsempfinden, dem heutigen Menschen- und Gottesbild besser entsprechen als die (seiner Ansicht nach) herkömmliche christliche Deutung. Sie könnte in der Glaubens- und Gottesnot unserer Tage einen neuen, existenziell tragfähigen Zugang zum Kreuz und zu dem, der an ihm hängt, eröffnen – sogar über die Grenzen des Christentums hinaus.

Die Debatte um Kermanis Essay ist intensiv geführt worden und muss hier nicht wiederholt werden. Sie hat nicht nur gezeigt, welche Erklärungsnot um das Kreuz bereits innerchristlich besteht. Es wurde auch deutlich, dass das Kreuz und seine Deutung in der christlichen Theologie eine Schlüsselstelle einnehmen. Die Interpretation des Kreuzes strahlt soteriologisch, aber auch theologisch und anthropologisch aus bzw. wird ihrerseits durch theologische und anthropologische Grundannahmen konturiert. Zu dieser grundlegenden Verständigung über eine christliche Kreuzesdeutung seien im Folgenden drei Gesichtspunkte beigegeben.

Diachrone Verständigung – Prinzip Überlieferung

Spätestens dann, wenn überkommene Paradigmen und Begründungsmuster Schwierigkeiten bereiten oder wenn die Selbstverständlichkeit althergebrachter Formeln ver-

deckt, dass sie nicht mehr verstanden werden, stellt sich die Frage nach den Kriterien der theologischen Reflexion. Dabei geht es nicht nur um die allfällige theologische Aufgabe, die Überlieferung sachgerecht und zeitgemäß zu erschließen und zu ihrer lebendigen Aneignung beizutragen. Nötig ist auch eine kritische Verständigung über die Überlieferung selbst – darüber, welche theologische Relevanz die fraglichen Glaubensgehalte und -vollzüge haben, wie die an sie anschließende Modellbildung zu beurteilen ist usw. Denn natürlich haben nicht nur Ereignisse, sondern auch ihre Deutungen einen Kontext und eine Geschichte, die zu dechiffrieren für eine angemessene Analyse und Diskussion nötig ist. Das Bewusstsein der Kontingenz und Relativität der eigenen Optik, welches unser Lebensgefühl⁴ und unsere Reflexionskultur stärker als in früheren Zeiten prägt, wird in solchen Re- bzw. Dekonstruktionsprozessen fruchtbar. Manche Begrifflichkeit und Theorie, auch manch große Kontroverse der Theologiegeschichte, zeigt sich vor dem Hintergrund einer entsprechend geschichtsbewussten und erkenntniskritischen Hermeneutik (auch) als Teil eines Konfliktes unterschiedlicher Zugänge, Interessen, Sprach- und Denkformen, die oft unverbunden nebeneinander bestehen oder einander ablösen, die einander ergänzen (könnten) oder miteinander konkurrieren.⁵

Das Bewusstsein der Relativität eines jeden – d. h. natürlich auch des eigenen – Standpunktes kann theologisch in besonderer Weise fruchtbar gemacht werden. Denn das Bekenntnis, auf das die theologische Reflexion bezogen ist, ist nicht nur selbst als Bekenntnis gläubiger Menschen geschichtlich verwurzelt. Es bezieht sich seinerseits auf Erfahrungen mit einem Gott, der sich in der Geschichte von Menschen als deren Heil definiert hat. Die Nicht-Notwendigkeit (d. h. nicht: Austauschbarkeit) der Geschichte Jesu Christi, der als „Fülle und Mittler der ganzen Offenbarung“

(*Dei Verbum*, 2) Gottes geglaubt wird, ist bereits aus theologischen Gründen nichts Bedauerliches, das nolens volens in Kauf zu nehmen wäre. Diese Geschichtlichkeit der Selbstoffenbarung Gottes ist konstitutiver Bestandteil christlicher Gott-Rede. Offenbarung ist kein *factum brutum*, sondern ein personaler, kommunikativer, interpretativer Vorgang: Ein Ereignis – die Geschichte Jesu im Kontext der Geschichte Israels – wird *als* etwas, nämlich als Selbstdefinition Gottes, verstanden und angenommen. Die Gemeinschaft derer, die diese Deutung teilen, erkennt diesem geschichtlichen Ereigniszusammenhang Verbindlichkeit zu. Genauer gesagt: Sie erkennt im Glauben dessen Anspruch auf Verbindlichkeit an. Sie gründet ihre gemeinsame Identität in dem Bekenntnis, dass sich Gott in Jesu Leben und Verkündigung, in seinem Sterben und Auferstehen, definitiv als Heil der Welt ausgesagt hat.

Dieser Interpretationsvorgang wiederum ist traditions- und dogmenhermeneutisch entscheidend: Trägerin der Deutung bzw. Anerkennung der Geschichte Jesu als Selbstaussage Gottes ist die in sich differenzierte Bekenntnisgemeinschaft der Kirche, das Gefüge ihrer Zeugnis- und Interpretationsinstanzen in Geschichte und Gegenwart.⁶ Diese ‚Katholizität‘ theologischer Reflexionskultur erlaubt es, in der Vielfalt und bisweilen auch im Konflikt von Interpretationen – in diesem Fall um das Kreuz – nicht nur ein Neben- oder Nacheinander unterschiedlicher Deutungen zu sehen, deren Gewicht nur in ihrem jeweiligen Bezug zu ihrem Referenzobjekt und der Gruppe, für die es Bedeutung hat, läge. Sie eröffnet darüber hinaus einen diachronen Diskurs: Interpretationen und Perspektiven früherer Zeiten und Überlieferungsträger, die im kommunikativen Kontext der Kirche von der Bibel an Relevanz gewonnen haben, sind heute nicht *per se* von gestern. Vielmehr können sie als konstruktive Anfrage an moderne Zugänge wertgeschätzt

werden. Ihr Augenmerk, ihr Horizont und gewiss auch ihre Einseitigkeit können, sofern sie ernsthaft als Diskurspartner bzw. Deutungsoptionen wahrgenommen werden, die Standortgebundenheit und Begrenztheit sichtbar machen, die vermutlich ja auch unseren heutigen Horizont prägt. Sie können so eine Integration vergessener oder vernachlässigter Dimensionen eröffnen und Perspektiven erweitern. Korrespondenz des Glaubens mit der im Glauben angenommenen Offenbarung, Kohärenz theologischer Aussagen und ekklesialer Konsens in der Überlieferung und Interpretation des Glaubens greifen ineinander.⁷ So verstanden zeigt sich die diachrone Bekenntnis- und Reflexionsgemeinschaft der Kirche nicht nur als soziohistorischer Kontext, sondern auch als kommunikatives Angebot zur allfälligen Historisierung und Relativierung, d.h. In-Bezug-Setzung, von Standpunkten – gestriger wie heutiger.

Zwei Diskurspartner bzw. Paradigmen sollen im Folgenden als theologische Herausforderung in ein solches diachrones Gespräch um das *als Zeichen des Heils* bekannte Kreuz Jesu Christi eingespielt werden: Augustinus bzw. die an ihn anschließende sündentheologische Kehrseite der Erlösungslehre und Anselm und sein Versuch, das Kreuz vernunftgemäß und *remoto Christo* als Ausweis des Heilswirkens Gottes zu erschließen.

„Von aller Sünde – Herr, befreie uns!“ Die andere Hälfte der Soteriologie

Wilhelm Breuning hat in einem wichtigen Beitrag den theologischen Zusammenhang von Christologie (Soteriologie) und Ursündentheologie herausgestellt. Die Pointe seines Aufsatzes: Die christliche Rede von der (Ur-) Sünde ist – wenn nicht in ihrem Entdeckungs-, so aber in ihrem Sachzusammenhang – Resultat und Kehrseite der Soterio-

logie, nicht umgekehrt. Das, worauf Erbsündenlehre zielt, gehört ..zu einem Erkenntnisbereich der so erst vom Kreuz Christi her offensteht“⁸. (Nur) Weil das Kreuz Jesu Christi als universales Heilsereignis geglaubt und bekannt wird, legt sich theologisch die Rede von einer universalen Erlösungsbedürftigkeit nahe. Wird die Sündentheologie von der Soteriologie gelöst, wird die Rede von der Sünde verselbständigt und vermeintlich pastoral funktionalisiert, wird sie falsch. Das ist einer vormalig sündenfixierten Predigt und Pastoral, die irrationale Heilsängste kultiviert, die allzu lang die kirchliche Realität getrübt und ganze Generationen verunsichert hat, klar entgegenzuhalten. Christliche (Ur-) Sündentheologie spricht von keinem anderen als dem Unheilszusammenhang, den Christus gelöst, von dem er erlöst hat. Sie spricht von einer Schuld, die ausschließlich deshalb glücklich zu schätzen ist, weil sie diesen Erlöser gefunden hat.

Die narrative Entfaltung dessen, was mit Augustinus als Ur-Sünde in die Theologie eingegangen ist, durch die Genesis-Perikope vom Fall des Menschen ist deshalb begrenzt. Denn die Stoßrichtung dieser Ätiologie des menschlich Bösen ist anthropologisch und schöpfungstheologisch. Hier geht es nicht um Ur- oder Erbsünde. Allerdings geht es um etwas, das für die Koordinaten des christlichen Heilsverständnisses unverzichtbar ist: um die Überzeugung, dass das Böse in unserer Welt weder gottgewollt noch gottgeschaffen ist. Ohne dass es der Vorstellung eines historischen Urstands bedürfte, schreibt Gen 3 der gläubigen Rede von Gott und der Welt die Differenz von Natur und Sünde, von Schöpfung und Fall ins Stammbuch. Sie markiert einen von der Schöpfung unterschiedenen qualitativen Beginn des Bösen, das in der Freiheit seinen Ursprung hat. Die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils nimmt diese Überzeugung auf, ohne sich quasi-naturwissenschaftlicher

Kategorien zu bedienen. Dort heißt es, dass menschliche (Freiheits-) Geschichte *als* Unheilsgeschichte begann (vgl. *Gaudium et Spes*, 13), ohne dass das Unheilvolle dieser Geschichte ‚natürlich‘ genannt werden dürfte. „Ursprünglich im strikten Sinn ist das Gute, das Böse ist sekundär.“⁹

Das ist (ein Moment von) Theodizee: Theo-logisch wird die Überzeugung reklamiert, dass nicht Gott, sondern der Mensch rechtfertigungsbedürftig ist. Soteriologisch bedeutet das, dass Erlösung nicht als Sanierung einer an sich unzureichenden Schöpfung verstanden werden kann, die das Böse notwendig – tragisch – hervorbrächte. Schöpfungs-theologisch schließlich wird deutlich: Es ist aus christlicher Perspektive kein *malum* und es bedarf keiner Sühne, dass die Welt, dass der Mensch endlich, kontingent ist, dass sich menschliche Freiheit geschichtlich vollzieht, dass der Mensch Geschöpf ist und nicht Gott. Ganz im Gegenteil: Das ist, wie die Benediktionen des ersten Schöpfungsberichtes betonen, „sehr gut“ (Gen 1,31).

Die christologische Achse aller christlichen Rede von Heil und Unheil markiert Röm 5,12–21, die Perikope, die von Augustinus bis Trient als biblisches Argument für die Ursündentheologie herangezogen wurde. Sie bietet kein *peccatum originale* im Sinn der späteren kirchlichen Lehrentwicklung. Was Augustinus im Modell Ursünde in die Theologiegeschichte einbrachte, was die Synoden von Karthago (418; DH 222–230) und Orange (529; DH 370–397) entfalteten, was durch deren Rezeption und Fortschreibung auf dem Konzil von Trient (1546, DH 1510–1516) normativen Rang und universalkirchliche Bedeutung erhielt, wird allerdings als theologischer Versuch verständlich, unter Rekurs auf diese Perikope das Heilswerk Christi im Licht der zeitgenössischen Herausforderungen zu plausibilisieren.¹⁰ Quintessenz all dieser Stationen kirchlicher (Ur-) Sündentheologie, schon der typologischen Gegenüberstellung von Adam und

Christus bei Paulus, ist die Überzeugung, dass die Menschheit vor Gott eine ist in Sünde und Erlösung und dass diese Einheit in ihrer Bezogenheit auf Christus gründet. in dem allein Heil zu finden ist.

Dass Sünde Freiheitstat ist und die menschheitlich erworbene Prägung der Freiheit (*peccatum originale originatum*, im Deutschen missverständlich ‚Erb‘- Sünde) deshalb nur im abgeleiteten Sinn ‚Sünde‘ genannt werden kann, formulierte bereits Augustinus, dessen Weltbild noch einen historischen Urstand voraussetzte: Eines sei es. „dass die Sünde nicht ohne freien Willen sein kann, was auch wir sagen, denn auch die Ursünde hätte nicht ohne freien Willen des ersten Menschen sein können; und etwas anderes ist es, wie du [Julian von Eclanum] selbst gesagt hast: dass eine Sünde *nur* im freien Willen sein könne, was wir nicht zugehen. Denn die Ursünde [*peccatum originale*] ist nicht im Willen des Geborenwerdenden... Die Sünde aber kann im Willen [also Freiheitstat] sein, wie es die des ersten Menschen gewesen ist; sie kann aber auch nicht im Willen [also Vorprägung der Freiheit] sein, wie die [,Erb‘-] Sünde eines jeden Geborenwerdenden, welche überhaupt in niemandes [außer jenes ersten] Willen ist.“¹¹ Diese unheilvolle Vorprägung der menschlichen Freiheit nennt er ‚Sünde‘ und nicht nur ‚Defizit‘, weil sie von Gott her nicht sein soll, sondern einen Bruch zwischen Gott und Mensch indiziert, weil sie geschichtlich geworden und nicht natürlich grundgelegt ist.

Kein Zweifel – Augustins Freiheits- und Sündenbegriff, sein ganzer Weltzugang stammt aus einer anderen Epoche, aus einem anderen Denken als dem heutigen, das durch die neuzeitliche Freiheitsanalyse geprägt ist. Seinem Zugang und allgemein dem Modell Ursünde dennoch Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und theologische Verzeichnungen aufzulösen ist das eine. Aber kann Augustins Perspektive darüber hinaus womöglich gerade durch ihre Fremdheit

und Einseitigkeit blinde Flecken unseres heutigen Zugangs zu Heil und Erlösung aufdecken? Was kann das Paradigma Sünde dazu beitragen, unter den Bedingungen der Moderne die christliche Heilsbotschaft zu verdeutlichen?

Augustinus markierte überdeutlich die Rechtfertigungsbedürftigkeit *des Menschen*, der aus sich heraus keine Option hat zu bestehen. Dabei wies er jeden Versuch strikt ab, mit Gott rechten zu wollen, die Rollen zu tauschen: Wir sind weder Richter der Geschichte noch Kläger unserer Mitmenschen, auch nicht Ankläger Gottes. Die Verantwortung für seine Heillosigkeit trägt, aufs Ganze gesehen, der Mensch. Deshalb ist es berechtigt, in analoger Weise von Sünde zu sprechen, freilich ohne jedem einzelnen die Last und Verantwortung der ersten Sünde aufzubürden. Einmal in der Welt, liegt das Böse dem Menschen voraus – sündigen heißt (immer auch) nachgeben.¹² Unsere radikale Heilsbedürftigkeit umfasst beides: das Leid der *Opfer*, das im theologischen Diskurs um Heil und Unheil viel zu lang und gewiss auch bei Augustinus außen vor blieb. Und sie umfasst, normalerweise in Personalunion, die Vergebungsbedürftigkeit der *Täter* der einen menschlichen Schuldgeschichte, die vormals nahezu ausschließlich im Blick waren. Die engen Grenzen, die Augustinus der Gnade Christi zumaß, sind heute gottlob überwunden. Die Grenzen der Kirche definieren nicht die Grenzen des Heils (vgl. *Lumen Gentium*, 16; *Gaudium et Spes*, 22). Gott „will, dass alle Menschen gerettet werden“ (1 Tim 2,4). Das Pendant (1 Tim 2,1) dieses universalen Heilswillens Gottes – die Verantwortung der Getauften, für alle zu hoffen (*lex credendi*) und deshalb für alle zu beten (*lex orandi*) – hatte jedoch schon Augustinus in aller Deutlichkeit herausgestellt.¹³ So erinnert seine alte Perspektive bis heute an eine wichtige Dimension der Heilsbedeutung der Taufe zur Vergebung der Sünde(n): Gerade weil sie in Christus, *den gekreuzigten Erlöser*, inkorporiert

(vgl. 1 Kor 12,12f; Gal 3,27), bezieht sie auch in sein Pascha, in seine stellvertretende Hingabe für das Heil der Welt ein.¹⁴

„...der für euch hingegeben wird“ – Stellvertretung des Sünders

War für die frühe Neuzeit angesichts einer großen Sensibilität für die Gebrochenheit und Heilsbedürftigkeit der menschlichen Existenz die Frage nach individueller Rechtfertigung (Anthropodizee) maßgeblich, so verschiebt sich in der Moderne die Frage nach Heil und Gericht hin zur Theodizee. Navid Kermani, der eine Inversion der christlichen Soteriologie vorgeschlagen hat, vermag im Gekreuzigten keine Offerte Gottes zugunsten einer heilsbedürftigen Menschheit zu erkennen. Er identifiziert in ihm umgekehrt den Repräsentanten einer geschundenen Menschheit, deren (Gottes-) Not zum Himmel schreit und die berechtigter Weise Rechenschaft und Sühne fordere – von dem, der sie letztlich zu verantworten habe: Gott.

Interessanterweise stellte bereits Anselm von Canterbury in seiner Dialogschrift *Cur Deus homo*¹⁵, die für das Modell Sühne/Satisfaktion zur Erklärung der Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu so prägend geworden ist, zahlreiche theodizeerelevante Überlegungen an. Methodisch haben sie die Funktion, den Anspruch seines soteriologischen Programms zu beschreiben: dass das, was er mit Hilfe des Modells Satisfaktion entfaltet, der Gerechtigkeit, Allmacht und Güte Gottes nicht widerspricht, diese Gottesprädikate vielmehr inhaltlich füllt (I,8.12). Sein literarischer Gesprächspartner Boso macht sich die Argumente derjenigen zu eigen, die einer soteriologischen Deutung des Kreuzes *um Gottes willen* nicht folgen. Anselm lässt ihn die entscheidenden Anfragen vorwegnehmen, die bis heute gestellt werden.¹⁶ Ob seine Entgegnungen 900 Jahre später noch hinrei-

chend sind, ist fraglich. Mangelndes Problembewusstsein kann ihm jedoch nicht angelastet werden.

Anders als oft kolportiert baut er seine Theorie nicht auf dem anthropomorphen Bild eines gekränkten Gottes auf, dessen Ehre durch ein blutiges Opfer wiederhergestellt werden müsste – Anselms Gottesbegriff in *Cur Deus homo* ist kein anderer als im *Proslogion* (I,13).¹⁷ Es geht ihm umgekehrt darum zu zeigen, wie der Mensch in einer durch die Sünde pervertierten Welt erneut in das ihm als Geschöpf entsprechende und darum geforderte (*debitum*) positive Verhältnis zu seinem Schöpfer eintreten und in eins damit Gott verherrlichen kann (I,11.13). Gottes Ehre aber ist das Heil der Menschen. Fehlt die Anerkennung dessen, über den hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, geht Anselm zu Folge nicht Gott etwas ab (denn er ist nicht bedürftig: I,15), sondern dem Geschöpf und seiner Lebensgrundlage.

In der Lebens-Hingabe (*oblatio, datio*: II,18)¹⁸ des göttlichen Sohnes, der frei (*sponte*: II,11.18; *gratis*: II,5) in den unbedingten Willen des Vaters einstimmt, diese Welt zu erlösen (I,9–10), werde diesem objektiven Missverhältnis Genüge getan (*satis facere*). Der Gott-Mensch gebe, was der Mensch Gott schulde, aber in Folge der Sünde nicht (mehr) geben könne. Darüber hinaus gebe er das Surplus, dessen es angesichts der Verletzung der göttlichen Ordnung bedürfe. Die Schwere der Schuld bemisst Anselm nämlich nicht in Relation zum Sünder oder zur Tat, sondern in Relation zum ewigen Gott, dessen Gebot, nicht sündigen zu sollen, absolut gilt. Christus, der als Sündloser nicht der Sterblichkeit unterworfen sei, gebe sein Leben (II,11). Als Gott-Mensch gebe er Gott Gott – nicht etwas Geschaffenes (*debitum*), was ihm ohnehin gehörte. Dabei handle er in voller Souveränität. Seine freie Hingabe ist für Anselm Ausweis der Allmacht, Güte und Treue Gottes gegenüber seiner Schöpfung (II,6) – alles andere also als göttliche Sühne für ein verunglücktes Projekt (I,19).

Das Pendant der Verherrlichung des Vaters durch den Sohn, sein ‚Lohn‘ (*retributio*), komme denen zugute, die sich und sofern sie sich dem Vater in rechter Weise zuwenden (*si accedit sicut oportet*: II,19). Der Sohn selbst bedarf keines Lohnes. Eine Gratis-Absolution (*sola misericordia*) widerspräche, so Anselm, der trinitarischen Verankerung der Soteriologie ebenso wie dem göttlichen *ordo iustitiae* – Gottes Freiheit ist keine jenseits von Gut und Böse. Zudem bliebe der Sünder in Anselms quantitativ bestimmten Verständnis von Heil und Unheil weiterhin bedürftig. Denn das durch die Sünde gerissene objektive Defizit müsse gefüllt werden (I,24) – sei es durch Strafe, sei es durch Genugtuung (*aut satisfactio aut poena*: I,13). Da der Mensch aber wesensmäßig auf Gott ausgerichtet sei, machte (ewige) Strafe, die innere Konsequenz der Sünde gegen den ewigen Gott, seine gottgegebene Bestimmung zur Seligkeit und, aufs Ganze gesehen, Gottes Schöpfungsintention, (ewig) unmöglich. Gott aber habe „sich, indem er ihn [den Menschen] aus seiner Güte heraus schuf, gleichsam freiwillig verpflichtet, das begonnene Werk zu vollenden“ (II,5; vgl. II,16). Um der Schöpfung willen und als Ausweis seiner Barmherzigkeit, die größer ist als Menschenmaß (II,20), bleibe Gott (nur) die *satisfactio* des inkarnierten Sohnes.

Satisfaktion ist ein offenkundig zeitbedingtes und dabei äußerst begrenztes Modell zur Erläuterung der Heilskraft des Kreuzestodes. Zwar geht Anselm deutlich über hochproblematische Vorläufer (Loskauftheorien, vgl. I,7) dieses Modells hinaus. Allerdings bleibt er auch selbst in seinem System gefangen, von dessen notwendiger Folgerichtigkeit er überzeugt war. Schon Thomas sah das anders.¹⁹ In der systematischen Geschlossenheit, im religionstheologischen Impetus und in der Anschlussfähigkeit an zeitgenössische (Gerechtigkeits-) Vorstellungen bestand freilich seinerzeit – durchaus modern – die Attraktivität von Anselms

Theorie. Sie erreicht jedoch, so wird man aus heutiger Perspektive klar sagen müssen, nicht den biblischen Gedanken der Stellvertretung des Sünders durch den Gekreuzigten,²⁰ den sie reformulieren, zeitgemäß aktualisieren will. Anselm bemisst Heil und Unheil wie quantitative Größen; er denkt Erlösung als Tribut des Vaters an den Sohn, der dieses *meritum* an den Sünder weitergibt (II,19). Wie aber das durch den Sohn eröffnete Heil, wie das neu eröffnete Sohnesverhältnis den Sünder in Freiheit erreiche, bleibt letztlich unklar.

Gerecht wird man Anselm allerdings nur werden, wenn man sein soteriologisches Modell nicht auf seine Grenzen festlegt, sondern auch seine Stärken in den Blick nimmt und heutige Modellbildung von diesen her befragen und herausfordern lässt. Anselm verbindet konsequent Soteriologie und Schöpfungstheologie, indem er das Kreuz Christi als Gestalt der Schöpfungstreue Gottes und Erlösung strikt trinitarisch entfaltet. Er erschließt Gotteslob (*honor*) und gelungenes menschliches Dasein (*rectitudo*), die Anerkennung des Schöpfers und die der eigenen Geschöpflichkeit, als zwei Seiten derselben Medaille. Die Handlungsmaxime des ‚*soli Deo gloria*‘, die Christus verwirklicht, ist dem Menschen nicht als Fremdkörper oktroyiert, sondern sie entspricht ihm. Heil bedeutet Hineinnahme in das Gottverhältnis des Sohnes. Nichts Geschöpfliches kann dem genügen. Sünde, aber auch der Versuch der Selbsterlösung, sind schlechthin inhuman. Das ist Anselms Diskursangebot. Wenn er das Unheil, das Menschen einander antun, als objektive Größe entfaltet, die durch (zwischen-) menschliche Wiedergutmachung und Versöhnung allein nicht zu lösen ist, so ist das sicher nicht unmittelbar anschlussfähig an den heutigen Schuld-Diskurs, der am autonomen sittlichen Subjekt Maß nimmt. Aber womöglich lässt sich dieser angesichts der Komplexität und des objektiv destruktiven Poten-

zials menschlicher Freiheit auch noch einmal produktiv herausfordern. Dasselbe gilt für die Differenzierung zwischen *culpa* und *debitum* – zwischen Sünde im Sinne zulastbarer individueller Verfehlung vor Gott und dem qua Geschöpf ‚Geschuldeten‘, dessen Einlösung dem Menschen selbst zugutekommt. Bemerkenswert nicht nur für eine angemessene Anselm-Rezeption, sondern auch für das ökumenische Gespräch, dürfte außerdem seine Option sein, Gott auf Strafe rundheraus verzichten zu lassen. Dieser Verzicht geschieht um des Menschen Freiheit und um der je größeren Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes willen (I,13.24). Gottes Alternative zum Heil aller Welt ist sein Selbsteinsatz: die Solidarität des Gott-Menschen, der an die Stelle und an die Seite des Sünders tritt, auf dass dieser lebe.

Muss man die Heilsbedeutung des Kreuzes Jesu Christi im Modell Satisfaktion beschreiben? Sicher nicht. Es ist in der Tat ein Modell mit engen Grenzen und hohen Hypothesen; ein – und gewiss nicht der gelungenste – Versuch der Theologiegeschichte, die biblischen Paradigmen von Stellvertretung, Sühne und Versöhnung²¹ als gottgeschenkte neue Möglichkeit des Menschen zu explizieren. Aber lässt sich Erlösung ohne Rekurs auf das *extra nos*, das Voraus der Gnade Gottes reformulieren, das in diesem Strang der Soteriologie im Zentrum steht? Ist die Deutung des Kreuzes als göttliche Gabe der Versöhnung nur eine zeitbedingte Gestalt der Soteriologie, welche nicht nur im Modell Satisfaktion, sondern grundsätzlich verabschiedet werden könnte? Auch das griffe zu kurz. So wenig die biblischen Überlieferungen der theologischen Reflexion bestimmte Explikationsmodelle diktieren, so deutlich integrieren sie das Kreuz in den Heilswillen des geschichtsmächtigen Gottes, explizieren sie diesen durch das Kreuz Jesu Christi.²² Die Gnade ist Gott teuer geworden (1 Kor 6,20): teuer, „weil Gott sein Sohn nicht zu teuer war für unser Leben, sondern ihn für uns hingab“²³,

und teuer, weil sie in die Nachfolge des *Christus crucifixus* ruft. Diese Vor-Gabe an die Reflexion, welche in der Feier und Theologie von Taufe und Eucharistie nachdrücklich vertieft wird, gilt es in der soteriologischen Modellbildung einzuholen.²⁴

Die große Herausforderung der Gläubigen heute dürfte darin liegen, noch im Gott-Vermissen unserer Tage die alte Verheißung der heilvollen Gegenwart und Geschichtsmacht Gottes lebendig und authentisch zu bezeugen. Die Herausforderung der Theologinnen und Theologen besteht darin, einen Begriff von Freiheit und Erlösung zu entwickeln, in dem Selbststand und Vertretbarkeit, Freisetzung und Rechtfertigung, Solidarität (Christi mit dem Leidenden) und Stellvertretung (des Sünders durch Christus) keine Alternativen bilden. Dass der Mensch, dass die Menschheit radikal heilsbedürftig ist, dass sie Versöhnung und Erlösung braucht – wer würde das bestreiten? Dass Gott in seinem Sohn diese Bedürftigkeit am eigenen Leibe ertragen hat, dass er Verlust und Ablehnung seiner selbst auf sich genommen hat, dass er sie von innen heraus überwunden und so der Welt die Freiheit neuen Lebens und die Aufnahme in sein göttliches Leben geschenkt hat – das ist die große Verheißung der christlichen Heilsbotschaft. Deshalb bekennen Christinnen und Christen nicht nur am Karfreitag, sondern letztlich in jeder Eucharistiefeier, dass das Kreuz Jesu Christi für uns **Heil, Leben und Hoffnung** ist.

Anmerkungen

- ¹ W. Kasper, Das Kreuz als Offenbarung der Liebe Gottes, in: *Cath* 61 (2007) 1–14: 4.
- ² Vgl. A. Stock, Kreuz, in: Ders., *Poetische Dogmatik. Christologie*, Bd. 4: Figuren, Paderborn 2001, 315–408.
- ³ N. Kermani, Bildansichten: Warum hast du uns verlassen? Guido Renis „Kreuzigung“, in: *NZZ*, 24.3.2008; online zugänglich unter http://www.nzz.ch/nachrichten/kultur/literatur_und_kunst/wa

rum_hast_du_uns_verlassen_guido_renis_kreuzigung_1.2195409.html. Vgl. dazu J.-H. Tück, Religionskulturelle Grenzüberschreitung? Navid Kermani und das Kreuz: Nachtrag zu einer Kontroverse, in: IkaZ 38 (2009) 220–234.

- ⁴ Man weiß oder spürt, dass alles auch ganz anders sein könnte, dass man alles auch ganz anders sehen könnte, dass es zu anderen Zeiten und an anderen Orten auch ganz anders war und gesehen wurde – Wahrheitsansprüche gleich welcher Art haben es schwer. (Vielleicht tröstet es, auch noch einmal die Kontingenz dieses Lebensgefühls in Betracht zu ziehen.)
- ⁵ Die „Denkform-Analyse“, die Thomas Pröpper und sein Schülerkreis inauguriert haben und produktiv durchführen, hat wesentlich dazu beigetragen, die jeweils kulturell verortete theologische Modellbildung als solche zu dechiffrieren und den verschiedenen epochalen Entwürfen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Mit Hilfe des Denkform-Begriffs wird eine Hermeneutik der Dogmen- und Überlieferungsgeschichte des Christentums sowie eine Hermeneutik konfessioneller theologischer Differenzen entworfen, nach der Identität der Glaubensüberlieferung bei je geschichtlicher Aneignung gedacht werden kann, ohne in die theologische Sackgasse des Relativismus oder Historismus eintreten und ohne zugleich bestehende Differenzen als per se nicht vermittelbare und daher konfessions- oder epochentrennende Gegensätze wahrnehmen zu müssen. Als theologisches Kriterium zur Einschätzung der verschiedenen Deutungen der Theologiegeschichte wird die Selbstoffenbarung des unbedingt für den Menschen entschiedenen Gottes angesetzt.
- Vgl. G. Essen/Th. Pröpper, Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung, in: R. Laufen (Hg.), Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn u. a. 1997, 163–178; M. Striet, Denkformgenese und -analyse in der Überlieferungsgeschichte des Glaubens. Theologie-hermeneutische Überlegungen zum Begriff des differenzierten Konsenses, in: H. Wagner (Hg.), Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom ‚differenzierten Konsens‘ (QD 184) Freiburg/Basel/Wien 2000, 59–80.
- ⁶ Vgl. W. Kasper, Tradition als Erkenntnisprinzip, Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte, in: ThQ 155 (1975) 198–215; M. Seckler, Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der ‚loci theologici‘. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit, in: W. Baier, u. a. (Hg.), Weisheit Gottes – Weisheit der Welt, Bd. 1, St. Ottilien 1987, 513–528.
- ⁷ Vgl. M. Schulz, Aspekte des Wahrheitsverständnisses in der Systematik katholischer Theologie, in: JRPh 4 (2005) 127–148: 130–133.
- ⁸ W. Breuning, Christus macht dem Menschen den Menschen kund. Zur Verwurzelung des „Erbsünden“-Themas in der Soteriologie, in: B. Claret (Hg.), Theodizee. Das Böse in der Welt, Darmstadt 2007, 117–152: 132.

- ⁹ W. Breuning, Christus macht dem Menschen den Menschen kund (Anm. 8), 118.
- ¹⁰ Vgl. ausführlich: J. Knop, Die Ursünde – Unheilvolles Erbe der Theologiegeschichte oder der Menschheit? In: H. Hoping/M. Schulz (Hg.), Unheilvolles Erbe? Zur Theologie der Erbsünde (QD 231) Freiburg/Basel/Wien 2009, 25–48.
Trient setzt drei Anker (DH 1513), welche die Frage beantworten wollen, die Paulus unbeantwortet ließ: *warum* alle sündigen (Röm 5,12). Im Ursprung sei die Sünde eine (*origine unum*) – der einzelne (der ‚Postadamit‘) setze nicht je neu das Böse. Die Sünde sei, wie die Retrospektive des Christusereignisses zeigt, universal, doch das gründe nicht (nur) in flächendeckender Nachahmung (*non imitatione*) oder in einer Vervielfachung des Falls, sondern in der Eingebundenheit jedes einzelnen in den Menschheitszusammenhang (*propagatione* bzw. *generatione*: DH 1514). Daher sei die Ursünde jeder menschlichen Person eingeschrieben (*unicuique proprium*) – als Prägung bzw. Zustand, nicht als Tat seiner Freiheit.
- ¹¹ Augustinus, Contra Julian, Opus imperfectum [429/430], IV,91 (CSEL 85,2, ed. M. Zelser: 96f).
- ¹² Vgl. P. Ricœur, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II [1960], Freiburg/München 2002, 292.
- ¹³ Das ist der ursprüngliche Kontext des altkirchlichen Axioms „*lex orandi – lex credendi*“. Vgl. dazu J. Knop, Ecclesia orans. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik, Freiburg 2012, 54–65 (Augustinus).139–180 (Genese und Bedeutung des Axioms).
- ¹⁴ Dazu: W. Haunerland, Mysterium Paschale. Schlüsselbegriff liturgietheologischer Erneuerung, in: G. Augustin/K. Koch (Hg.), Liturgie als Mitte christlichen Lebens (Theologie im Dialog, 7) Herder 2012, 189–209.
- ¹⁵ Anselm von Canterbury, Cur Deus homo. Warum Gott Mensch geworden. Lat. u. dt., hg. und üs. von F.S. Schmitt, Darmstadt 1956; Angaben in Klammern im Text (römische Ziffer: Buch; arabische Ziffer: Kapitel).
- ¹⁶ Boso fragt beispielsweise, ob Gott nicht einer Notwendigkeit unterworfen werde, wenn man seinen Heilswillen in das Modell Sühne zwingen (I,6); ob er, der niemandes Vorgabe unterliegt, nicht auch bedingungslos hätte vergeben können (I,12.24); ob die Preisgabe des Sohnes, ob seine gehorsame Selbsthingabe nicht seine Freiheit aufheben (I,8–10; II,18) und ob sie ein sadistisches Gottesbild indizieren (I,10); ob und wie eine fremd erwirkte Genugtuung den Sünder erreichen könne (II,20); ob nicht der Schöpfer selbst für seine gefallene Schöpfung haftbar gemacht werden müsse und inwiefern ihr etwas schulde (I,19; II,16); ob es nicht ungerecht sei, vom Sünder etwas zu fordern, was er gar nicht leisten kann (I,24); wie Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, Schöpfungsordnung und Erlösungsordnung verbunden werden (I,4.11; II,20).

- ¹⁷ Vgl. G. Gäde, Wie erlösungsbedürftig ist der Mensch und was kostet seine Erlösung? Zur Aktualität von „Cur Deus homo“ 900 Jahre später, in: St. Ernst/Th. Franz (Hg.), *Sola Ratione. Anselm v. C. (1033–1109) und die rationale Rekonstruktion des Glaubens*, Würzburg 2009, 249–273.
- ¹⁸ Der Terminus *sacrificium* findet in *Cur Deus homo* keine Verwendung.
- ¹⁹ S.th. III q. 46, art. 2 ad 3.
- ²⁰ Vgl. dazu: K.-H. Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Einsiedeln/Freiburg ²1997.
- ²¹ Vgl. J. Knop, Art. Soteriologie, Soteriologische Motive, in: W. Beinert/B. Stubenrauch, *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg 2012, 590-595.595-601.
- ²² Vgl. Th. Söding, Sühne durch Stellvertretung. Zur zentralen Deutung des Todes Jesu im Römerbrief, in: J. Frey / J. Schröter (Hg.), *Deutungen des Todes Jesu im NT (WUNT 181)* Tübingen 2005, 375–396; K. Backhaus, Kult und Kreuz. Zur frühchristlichen Dynamik ihrer theologischen Beziehung, in: *ThGl* 86 (1996) 512–533; R. Zimmermann, Die neutestamentliche Deutung des Todes Jesu als Opfer. Zur christologischen Koinzidenz von Opfertheologie und Opferkritik, in: *KuD* 51 (2005) 72–99.
- ²³ D. Bonhoeffer, *Nachfolge* [1937] (DBW 4), München 1989, 31.
- ²⁴ Das II. Vatikanum erkannte im *triduum sacrum* die Kulmination der Heilsgeschichte, Konsequenz und Realsymbol der Hingabe und Proexistenz Jesu Christi zum Heil der Welt (*Sacrosanctum Concilium*, 5–7; *Lumen Gentium*, 3; *Gaudium et Spes*, 37f.).