

Das Kreuz in der Perspektive der Dogmatik

Nachdem Kaiser Konstantin im Jahr 313 die Kreuzigung als Todesstrafe abgeschafft hatte und das Kreuz so aus der reellen Erfahrungswelt der Gesellschaft verschwand, trat es in die Welt der christlichen Bilder und Symbole ein. Schnell avancierte es zum zentralen Symbol der Christenheit.¹ Liturgische Verehrung dieses Zeichens ist seit dem 4. Jahrhundert bezeugt. Das Fest der Kreuzerhöhung (14. September, zugleich Weihetag der Grabeskirche) beispielsweise zählt zu den ältesten Festen der Christenheit. Bis heute versammelt das Kreuz Christinnen und Christen aller Konfessionen. Zwar kommen sie im Sakrament der Vergegenwärtigung des Kreuzestodes Jesu Christi (noch) nicht überein. Sie feiern getrennt Eucharistie – aber das, was sie feiern, verbindet sie seit Anbeginn: Christinnen und Christen aller Konfessionen stellen sich unter das Kreuz Jesu Christi. So befremdlich der Gebetstumult, das laute Nebeneinander der verschiedenen Konfessionen in der Jerusalemer Grabeskirche anmutet – es zeigt genau dies: ohne das Kreuz Jesu Christi ist kein Christentum erschwänglich. Ohne das Kreuz, verstanden und verehrt als Zeichen des Heils, des Lebens und der Hoffnung, wie es am Karfreitag heißt, ist der christliche Glaube leer.

1. Das Kreuz: Heilsereignis und Symbol

Das Kreuz Jesu Christi steht für Gottes Heil, das er dieser Welt in Leben, Tod und Auferstehung seines Sohnes ein für alle Mal zugesagt und geschenkt hat. Es steht zugleich für das

¹ Vgl. A. Stock, Kreuz, in: Ders., Poetische Dogmatik. Christologie, Bd. 4: Figuren, Paderborn 2001, 315-408.

Widerständige des Christentums: des Glaubens an einen Gott, der sich nicht nur den Menschen heilschaffend zusendet – 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!

Der Gottesdienst der Kirche (liturgia) ist neben dem Dienst am Nächsten (diakonia) und dem gläubigen Zeugnis (martyria) einer der drei Wesensvollzüge, der Lebensäußerungen der Kirche. In ihnen artikuliert sich und an ihnen lässt sich deshalb ablesen, was Christinnen und Christen glauben und wofür sie einstehten. Die Konstitution Sacrosanctum Concilium des II. Vatikanischen Konzils hat herausgestellt, dass die Liturgie ihre innere Mitte im Pascha-Mysterium Jesu Christi findet. „Das Werk der Erlösung ... hat Christus, der Herr, erfüllt, besonders durch das Pascha-Mysterium: sein Leiden, seine Auferstehung und Himmelfahrt. In diesem Mysterium hat er durch sein Sterben unseren Tod vernichtet und durch sein Auferstehen das Leben neugeschaffen“ (SC, Nr. 5).² Das triduum sacrum, also das Gedächtnis der 3 Tage von Passion, Tod und Auferstehung Jesu Christi, bildet die Mitte des liturgischen Jahres und allen liturgischen Tuns. Es orientiert das Beten der Kirche auf seinen Ursprung und sein Ziel. Jeder Sonntag wird als „kleines“ Ostern, als Wochen-Ostern, begangen. Jede Eucharistiefeier geschieht, um dankbar den Tod des Herrn zu verkünden und seine Auferstehung zu preisen – bis er kommt in Herrlichkeit. Das „Ge-

² Vgl. dazu: St. Wahle, Grundlegung einer Theologie der Sakramentenfeiern, in: Heil erfahren in den Sakramenten (Theologische Module 9) Herder, Freiburg/Basel/Wien 2009, 7-51.

heimnis des Glaubens“, das die Gemeinde im Anschluss an die Konsekration der Gaben bekennt, bringt diese Verbindung von Eucharistie, Kreuz und Auferstehung ausdrücklich ins Wort. Das Kreuz ist Mitte der Versammlung, es gehört in jeden katholischen Gottesdienstraum. Es begleitet das Beten der Gläubigen und bekundet ihren Willen, sich Gottes Wort persönlich anzueignen. Die Bekreuzigung mit Weihwasser beim Eintritt in eine Kirche ist Erinnerung an die Heilszusage der Taufe. Die ganze gottesdienstliche Feier steht im Namen des dreieinen Gottes, der, wie die das Kreuzzeichen dazu zeigt, im gekreuzigten Jesus von Nazareth gezeigt hat, wie und wer er ist. Die christliche Gebärde, mit der ein Segen gesendet und empfangen wird, ist seit dem 3. Jahrhundert das Kreuz. Und wenn im Gottesdienst das Evangelium, Jesu gute Botschaft, verkündet wird, schreiben es sich alle kreuzförmig auf den Leib: auf die Stirn („Ich will das Wort Gottes bedenken“), auf den Mund („verkünden“) und auf die Brust („und in meinem Herzen bewahren“). Ganze Basiliken entstehen in Form eines Kreuzes. Die Gläubigen – auf Christi Tod getauft, mit ihm gestorben, um mit ihm aufzuerstehen – schreiben sich raumsymbolisch in den Leib des Christus crucifixus ein.

Deutlich bei alledem ist: Das Kreuz ist nicht nur eine Chiffre, nicht nur ein Zeichen, das innerlich unbeteiligt auf (geduldiges) Papier und in Bücher geschrieben wird. Ganz im Gegenteil: Das Kreuz ist ein Handlungssymbol, ein performatives Zeichen: Verständlich wird es dem, der in die Perspektive des Beteiligten eintritt, der es sich als Symbol seines Lebens und Glaubens aneignet.

2. Das Wort vom Kreuz: Ein Skandal

Der Kreuzestheologe schlechthin ist Paulus. Er war es, der das „Wort vom Kreuz“, d.h. die Verkündigung Jesu Christi als des Gekreuzigten, in die Mitte der christlichen Botschaft und Nachfolge stellte. In seinem 1. Brief an die Gemeinde von Korinth steht die entscheidende Passage:

1 Kor 1,18 Denn das Wort vom Kreuz ist denen, die verloren gehen, Torheit; uns aber, die gerettet werden, ist es Gottes Kraft. 19 Es heißt nämlich in der Schrift: Ich lasse die Weisheit der Weisen vergehen und die Klugheit der Klugen verschwinden. 20 Wo ist ein Weiser? Wo ein Schriftgelehrter? Wo ein Wortführer in dieser Welt? Hat Gott nicht die Weisheit der Welt als Torheit entlarvt? 21 Denn da die Welt angesichts der Weisheit Gottes auf dem Weg ihrer Weisheit Gott nicht erkannte, beschloss Gott, alle, die glauben, durch die Torheit der Verkündigung zu retten. 22 Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit. 23 *Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten*: für Juden ein empörendes Ärgernis (scandalon), für Heiden eine Torheit, 24 für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit. 25 Denn das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen und das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen.

In dieser Perikope entwickelt Paulus das Kreuz als Zeichen zur Scheidung der Geister. Zwei Gegensatzpaare sind bestimmend: Gott vs. Welt auf der einen Seite; Weisheit vs. Torheit auf der anderen Seite. „Welt“ steht dabei, anders, als wir den Begriff

heute in der Regel verwenden, nicht neutral für all das, was ist. Paulus verwendet „Welt“ hier vielmehr als Ausdruck für das, was sich Gott *entgegenstellt*, was den Bezug zu seinem Schöpfer kappt. In dieser Semantik sind Gott und Welt einander ausschließende Gegensätze. Sie bezeichnen unvereinbare Zugehörigkeiten: das, was Gottes ist und das, was der Welt ist. Was zu Gott gehört, ist im Heil, denn es hat das Leben Gottes. Was zur „Welt“ im Sinne des Gottabgewandten, des Gottlosen, gehört, ist verloren. Weisheit und Torheit, Sinn und Unsinn, sind diesem Gegensatzpaar dialektisch zugeordnet: In den Augen der „Welt“ ist Gottes Weisheitbarer Unsinn; aus Sicht derer, die zu Gott gehören, sind wiederum die Sinnentwürfe und Heilsversprechen einer gottentfremdeten Welt haltlos und armselig.

Die Weisheit Gottes ist Paulus zu Folge nichts anderes als die Verkündigung des Kreuzes Christi als Heilsereignis für das Leben der Welt. In den Augen der antiken „Welt“ ist das einfach nur dumm. Denn die Todesstrafe der Kreuzigung desavouiert unwiederbringlich Ehre und Würde des Gehenkten. In den Augen der Juden ist der Kreuzestod zwar nichts Ungewöhnliches – aber als Ende eines Messias ist er undenkbar: ein Skandal. Ein Gekreuzigter kann kein von Gott gesandter Messias sein (vgl. Dtn 21,23). Das Wort vom Kreuz scheidet daher die Geister: Wer sich Gottes Weisheit anvertraut, wer sich für seine Lesart von Welt und Geschichte, von Sinn und Unsinn, entscheidet – und das Wort vom Kreuz ist

nie nur Information, es fordert zur persönlichen Entscheidung heraus –, der erkennt: Jesu Kreuz ist meine Rettung. Im Kreuz ist Heil. Aus der Perspektive des Kreuzes zeigt sich zugleich, wie weit – besser: wie kurz – die Heilsversprechen dieser Welt reichen.

Der 1999 verstorbene Bonner Neutestamentler Helmut Merklein hat in einer eindrücklichen Exegese dieser Perikope drei Ebenen herausgearbeitet, auf denen die neue Semantik des Kreuzes deutlich wird.³ *Gnoseologisch*, d.h. das Erkennen betreffend, löst das Wort vom Kreuz den skizzierten Paradigmenwechsel aus: Die Weisheit Gottes, die sich im Kreuz Jesu zeigt, korrigiert die Weisheit der Welt. Das Kreuz stürzt ihre Sinnentwürfe radikal um und verweist auf den, in dem allein Heil zu finden ist. *Anthropologisch*, d.h. mit Blick auf die Bedingungen und den faktischen Zustand unseres Menschseins, zeigt das paulinische Wort vom Kreuz, wie es wirklich um den Menschen steht. Paulus hat dabei den Menschen im Blick, der seiner Berufung zur Gottesgemeinschaft nicht nachkommt, nicht nachkommen kann. Er meint den Menschen, der heillos verloren ist, weil er darauf baut, sich am eigenen Schopf aus seiner Misere ziehen zu können. Wer sein Leben hingegen in das Licht des Kreuzes stellt, der erkennt, so Paulus, die Armseligkeit dieses Versuchs und die Aussichtslosigkeit seiner Situation. Er erkennt seine radikale Heils-, d.h. Gottbedürftigkeit. Hier greift die *soteriologische* Funktion des Wortes vom Kreuz: Das Kreuz

³ Vgl. H. Merklein, Das paulinische Paradox des Kreuzes, in: ders., Studien zu Jesus und Paulus, Bd. 2, Mohr-Siebeck, Tübingen ²1998, 285-302.

als Weisheit Gottes zu erkennen heißt, sich angesichts der eigenen Heillosigkeit dem Gekreuzigten anzuvertrauen. Am Kreuz scheiden sich darum nicht nur die Geister – nicht nur die unterschiedlichen Interpretationen von Mensch, Welt und Geschichte. Hier entscheidet sich auch das Geschick des Einzelnen. Auf Christi Tod getauft zu sein bedeutet für Paulus, einen radikalen Identitätswechsel angenommen zu haben (vgl. Gal 2,20). Das Kreuz als Heilsereignis anzunehmen, sich in das Kreuz Christi einschreiben zu lassen, entreißt den Täufling der „Welt“, die dem Tod überantwortet ist, weil sie sich dem Leben, nämlich Gott selbst, verweigert.

3. Christus crucifixus: Anfrage und Herausforderung

Früh- und hochmittelalterliche Kreuzesdarstellungen (Ein spätes, aber sprechendes Beispiel mit Lokalkolorit: Kruzifix aus Erp, Rheinland; oder, allerdings nicht im priesterlichen Gewand, das Gero-Kreuz aus dem Kölner Dom; Abbildungen s.u.) zeigen den Christus crucifixus als den, der den Tod ein für alle Mal besiegt hat. Die Figurenzeichnung des Gekreuzigten lässt bereits die Auferstehung erahnen. Ihre Aussage ist keine historische, sondern eine theologische: Dargestellt wird Christus als Sieger über den Tod. Das Paradox, der Skandal des Kreuzes, wird hier greifbar: Im Kreuz ist Heil. Der Corpus dieser Darstellungsform ist nicht der nackte, erbärmliche Gehenkte. Er steht aus eigener Kraft und auf beiden Füßen. Er strahlt Würde aus und ist be-

kleidet, trägt oft ein priesterliches Gewand. Seine Arme sind in einer Segensgebärde ausgebreitet: der Gekreuzigte erteilt den Segen des Auferstandenen.

In der Gotik entwickelt sich eine neue Sicht. Sie erkennt im Gekreuzigten den gepeinigten Menschen. Christi Kreuz zeigt, wie es wirklich um den Menschen steht. Die ganze Grausamkeit des Todes zeigt sich im Christus der Passion. Mitleid, *com-passio*, bestimmt daher die Relation des Betrachters zum Gekreuzigten. Kreuzesnachfolge, die persönliche Identifikation mit dem gepeinigten Christus, wird zur Lebensform. Mystiker- und Pestkreuze (Beispiel mit Lokalkolorit: *Crucifixus dolorosus*, Köln, St. Maria im Kapitol ;Abbildung s.u.) forcieren diese Perspektive durch eine drastische Zeichnung von Wunden, Blut und Schmerz und durch Gabelkreuze, die dem Corpus Stand und Würde nehmen. Der Hohepriester wird zum Schmerzensmann.⁴

In der römischen Kirche San Lorenzo in Lucina gibt es eine Kreuzesdarstellung von Guido Reni, die die übliche Bildsprache sprengt. Das Altarbild aus dem 17. Jahrhundert weckte im Zuge der Verleihung des Hessischen Kulturpreises 2010 das öffentliche Interesse. Der Literaturwissenschaftler Navid Kermani hat

⁴ Vgl. F. Röhrig, Vom Siegeskreuz zum Schmerzensmann. Der Wandel der Kreuzifixdarstellung im 13. Jahrhundert, in: *Kreuz und Kruzifix. Zeichen und Bild. Ausstellungskatalog des Diözesanmuseums Freising*, Kunstverlag Josef Fink, Lindenberg im Allgäu 2005, 66-68.

te2008 einen Essay über Renis Kreuzigung verfasst,⁵ der nun, als Autor als Preisträger nominiert wurde, zum Anlass einer in mancher Hinsicht unglücklichen religions- und kulturpolitischen Debatte wurde.⁶ Was ist so ungewöhnlich an Renis Kreuzesbild, (Guido Reni, Kreuzigung, Altarbild, San Lorenzo in Lucina, Rom, 1637/38; Abbildung s.u.) was war es, das den Muslim Kermani, wie er schreibt, „an den Rand der Konversion“ führte?

Renis Gekreuzigter entspricht weder dem Siegestypus noch dem Schmerzensmann. Sein Körper ist naturalistisch dargestellt, aber frei von Leid. Er ist schön und es besteht kein Anlass, Mitleid mit ihm zu empfinden. Die Wunden an Händen und Füßen, die die Nägel der Kreuzigung schlugen, und die Seitenwunde durch den Speer des römischen Offiziers sind allenfalls angedeutet, jedenfalls nicht von Bedeutung. Ungewöhnlich ist zudem der Blick: Er richtet sich nicht nach unten, zum Betrachter, um ihn zu segnen oder sein Erbarmen zu finden. Renis Gekreuzigter sieht nach oben, zum himmlischen Vater und fordert ihn – so zumindest Kermanis Deutung – auf: „Nicht nur: Schau auf mich, sondern: Schau auf die Erde, schau auf uns.“ Sein Blick klagt an, er sagt – Kermani zu Folge – nicht: „Warum hast du mich, nein, warum hast du uns verlassen? ... Dieser Jesus [stirbt] stellvertretend für die Menschen, für alle Menschen, ist

⁵ 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/warum_hast_du_uns_verlassen_guido_renis_kreuzigung_1.2195409.html.

⁶ Vgl. dazu J.-H. Tüch, Religionskulturelle Grenzüberschreitung? Navid Kermani und das Kreuz: Nachtrag zu einer Kontroverse, in: IkaZ Communio 38 (2009) 220-234.

... jeder Tote, jederzeit, an jedem Ort. Sein Blick ist der letzte vor der Wiederauferstehung, auf die er nicht zu hoffen scheint.“ Kermani findet v.a. aus zwei Gründen einen persönlichen Zugang zu diesem Kreuz: Es vermeidet – erstens – eine, wie er es empfindet, soteriologische Funktionalisierung des Schmerzes, eine Verklärung des Martyriums, die er sonst im Christentum glaubt feststellen zu müssen, aber aus schöpfungstheologischen Gründen für abwegig hält. Renis Christus habe nicht gelitten, „wie es die christliche Ideologie will, um Gott zu entlasten“. Der Gekreuzigte ist – zweitens – „nicht Sohn Gottes und nicht einmal sein Gesandter“, sondern Stellvertreter der geschundenen Menschheit, deren Gottesbezug grundlegend gebrochen sei, zerrüttet von der Frage nach dem Warum von Leid und Tod.

Mit seinen Anfragen artikuliert Kermani präzise das moderne Unbehagen an der christlichen Verkündigung des Gekreuzigten als des Erlösers (1 Kor 1,23): „Gerade weil ich ernst nehme, was es darstellt, lehne ich das Kreuz rundherum ab.“ Dass seine Darstellung der christlichen Soteriologie schlicht falsch ist – denn Christus hat nicht gelitten, um Gott zu entlasten – muss Kermani nicht weiter angekreidet, kann allerdings (im nächsten Abschnitt) korrigiert werden. Dass Renis Eliminierung von Schmerz und Leid aus der Kreuzigung, die seine Darstellung für Kermani erträglich, sogar „berückend“ macht, theologisch problematisch ist, sei wenigstens benannt: Der Auferstandene gibt sich seinen Jüngern nach dem Zeugnis der hl. Schrift gerade durch seine Wunden zu erkennen (vgl. Joh 20,20.27f). Er macht damit deutlich: Sein Heil gilt dieser Welt. Seine Erlösung

bedeutet nicht Weltflucht, keine Vergeistigung des Leides, sondern Heilung der Wunden dieser Welt. Dass Theodizee den Kontext von Kermanis Zugang zum Kreuz bildet („Nicht: Warum hast du mich, nein, warum hast du uns verlassen?“), macht ihn wiederum als Mensch unserer Tage kenntlich. War für die frühe Neuzeit die Frage nach einem gnädigen Gott (Anthropodizee) bestimmend, so verschieben Moderne und Postmoderne die Frage nach Heil und Gericht hin zur Theodizee.

4. Wer braucht ein Kreuz? Inversion der Opfertheologie

Historisch ist der Kreuzestod Jesu Folge einer Verkettung (religions-) politischer Umstände.⁷ Theologisch ist aber ebenfalls die Frage zu beantworten, warum Jesus am Kreuz gestorben ist und wieso von diesem Tod Heil ausgehen soll. In der systematischen Reflexion haben sich im Laufe der Theologiegeschichte verschiedene Paradigmen herausgebildet, die je auf ihre Weise diese Fragen beantworten.⁸ Gegenwärtig werden – schematisch gesagt – v.a. zwei Modelle vertreten und diskutiert: das Modell „Versöhnung“ und das Modell „Befreiung“. Ob und wie diese beiden Paradigmen einander ausschließen oder vielmehr einander ergänzend zugeordnet sind, ist umstritten. Je auf ihre Weise artikulieren sie jedoch gleichermaßen die Perspektive, die für

⁷ Vgl. dazu: J. Gnilka, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Herder, Freiburg/Basel/Wien 2007 (= ²1992), 291-318.

⁸ Vgl. dazu: J. Knop, *Art. Kreuzestheologie*, *Art. Soteriologie*, *Art. Soteriologische Motive*, in: *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg/Basel/Wien 2012.

christliche Soteriologie entscheidend ist: Nicht der himmlische Vater „braucht“ das Kreuz des Sohnes, etwa, wie Kermani insinuiert, um Entlastung (Wovon? Von menschlicher Anklage angesichts der Grauen der Welt?) zu finden. Sondern er selbst schenkt Versöhnung und Befreiung des Menschen. Im Fachjargon ausgedrückt: Christliche Soteriologie vollzieht eine Inversion, eine Umkehrung, im Verständnis des religiösen Opfers. Nicht der Mensch opfert Gott etwas, um ihn (durch Blut, Opferfleisch oder Weihrauch) gnädig zu stimmen und Gunst zu erhalten (zu erzwingen). Im Gegenteil: Gott schenkt dem Menschen etwas (nein, nicht etwas: sich selbst!), auf dass dieser Heil und Leben (Gemeinschaft mit Gott) erlange. Adressat des Opfers im christlichen Verständnis ist nicht Gott, sondern der Mensch. Denn bedürftig ist nicht Gott, sondern der Mensch. Gott schenkt dem Menschen die Gabe des Lebens. Er selbst ist diese Gabe: der Zugang zum Heil.

Das Modell „Versöhnung“ deutet Passion und Kreuz Jesu in den Kategorien der Gabe und – recht verstanden – der Sühne und erkennt im Gekreuzigten den Stellvertreter Gottes und der Menschen: Der Sohn Gottes setzt sich den Abgründen dieser Welt, dem ungerechten Tun der Menschen, der Sünde und dem Tod radikal aus. Indem er an die Stelle der absoluten Gott-Ferne (also des Todes) tritt, wird sogar diese Stelle „gottfähig“, kann der Mensch – der Sünder – sogar vom denkbar dunkelsten Punkt aus neu in die Beziehung zu Gott treten. Denn sogar diesen Punkt hat das göttliche Licht erreicht, hat der Sohn gangbar gemacht. Der Tod ist tot, das Leben lebt. Heil zu sein, zu leben,

bedeutet in diesem Paradigma, gerechtfertigt, d.h. vor (und von!) Gott ins Recht gesetzt zu sein (Anthropodizee). Glaubenspraktisch artikuliert sich das so verstandene Versöhnungsgeschehen v.a. in der Feier der Sakramente (Taufe, Eucharistie). Systematische Leitperspektive ist die Christologie.

Das Modell „Befreiung“ entwickelt das Heilsgeschehen aus einer anthropologischen Perspektive heraus. Kontext ist das Autonomieverständnis der Moderne. Im Vordergrund steht das befreite Handeln (Soteriopraxie). Gottes Zuwendung zum Menschen, seine Heilsgabe, besteht in seiner Zuwendung und Selbstgabe, die den Menschen frei setzt, er selbst zu sein. Im Kreuz als der letzten Konsequenz von Jesu proexistentem Leben erweist sich Gottes unbedingte Solidarität, der noch im Angesicht des Todes die Freiheit des Menschen – sogar die der Täter, der Henker – achtet. Heil geschieht nicht an der Freiheit des Menschen vorbei. Sondern Heil ist ein Beziehungsgeschehen: Göttliche und menschliche Freiheit stimmen ineinander – aus freien Stücken.

Das erste Modell hat v.a. den Ermöglichungsgrund, das „Wodurch?“ dieses freien Einstimmens in den göttlichen Heilswillen im Blick und fragt: Was muss geschehen, damit der Mensch überhaupt die *ausgestreckte Hand Gottes annehmen kann*? Die Antwort: Er muss von seinem „Ort“ bzw. Zustand der Beziehungslosigkeit (der Sünde) zurück an den „Ort“ gelangen, an

dem er wieder eine Beziehung aufnehmen kann. Diesen Ortswechsel aber kann er nicht selbst leisten, denn sein „Nein“ hat seine Gottfähigkeit, seine Möglichkeit, von sich aus in die Beziehung zu Gott einzustimmen, gekappt. Der Gekreuzigte eröffnet ihm als Stellvertreter diese Möglichkeit – auf dass er sodann seine Stelle wieder selbst einnehmen kann.

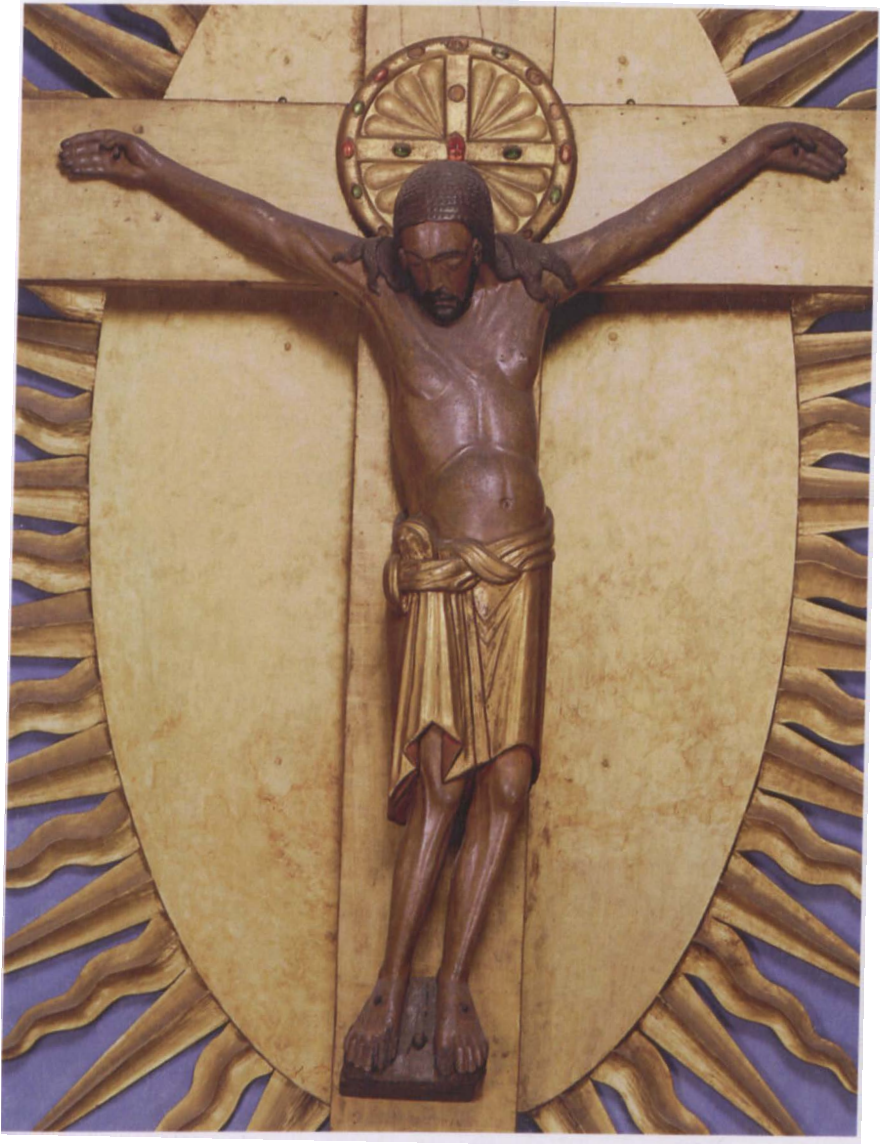
Das zweite Modell fragt v.a. nach dem „Wie?“ einer gelungenen Gottesbeziehung. Die Antwort ist einfach: in Freiheit. Das „sola gratia“ des Heilshandelns Gottes wird hier also nicht als alleiniges Handeln Gottes ohne oder sogar gegen die (sündig verschlossene) Freiheit des Menschen verständlich. Es bezeichnet vielmehr den Modus, wie Gott und Mensch einander zugetan sind: ohne Vorbedingungen, das Selbstsein des anderen unbedingt achtend und freisetzend – kurz: in Liebe.

Christliches Dasein ist erlöstes, gotterfülltes Dasein. Genau das zeigt sich im Kreuz, der inneren Mitte, dem Konstruktionspunkt des christlichen Glaubens, ob es bewusst als Schmuckstück getragen, als Symbol oder Bild betrachtet oder als Gebärde auf den eigenen Leib geschrieben wird. Das Kreuz Jesu zeigt Gott als denjenigen, der selbst im Leid erlösend gegenwärtig ist, der heilt und vollendet, ohne dabei die Realität und Bitterkeit von Leid und Tod zu überspringen. Es gibt der christlichen Gottrede (also der Theologie) Bestimmtheit gegen die Versuchung, Gott jenseits menschlicher Geschichte und Gottes Antwort auf Leid und Tod jenseits des Menschenlebens des Jesus von Nazaret zu suchen. Denn dieser selbst ist Gottes letzte und tiefste Antwort

auf Leid und Tod, mag die abgründige Frage nach dem Warum dieses Leids nach menschlichen Maßstäben auch ungeklärt bleiben.



Kruzifix aus Erp/Rheinland, Kolumba, Köln, 2. Hälfte 12. Jh.



Gero-Kreuz, Kölner Dom, Ende 10. Jh.
©Dombauarchiv Köln, Matz und Schenk



Crucifixus dolorosus, Köln, St. Maria im Kapitol (um 1300)



Guido Reni, Altarbild, San Lorenzo in Lucina, Rom, 1637/38