

Das Kreuz Jesu Christi als Wende

Hermeneutische Überlegungen zu Jesu Leiden und Sterben

Dirk Evers

Was hat der Verbrechertod des Menschen Jesus von Nazareth, der unter der Herrschaft von Pontius Pilatus ans Kreuz geschlagen wurde, mit dem Leben Gottes zu tun? Und was hat ein solcher Vorgang mit dem zeitlichen, endlichen und vielfach gefährdeten Leben von uns Menschen zu tun? Ich möchte mich dieser Fragestellung im Folgenden in sieben Schritten so nähern, dass ich zunächst einige grundsätzliche Überlegungen zum Problem einer Interpretation des Todes Jesu in der Neuzeit anstelle, wie sie sich aus der Ablösung traditioneller metaphysischer Ontologie und aus einem neuzeitlichen Verständnis von Geschichte ergeben. Der Hauptteil meiner Ausführungen wird dann einen Vorschlag entfalten, der den Tod des Menschen Jesus von Nazareth nicht als ontologisches Geschehen oder im Sinne einer sekundären religiösen Deutung, sondern als in einem umfassenden Sinne effektiv-kommunikatives Ereignis zu verstehen sucht. Das hat Auswirkungen auf das Gottesverständnis wie auf die Anthropologie in theologischer Perspektive. Der Zusammenhang mit der Frage nach dem ewigen Leben soll am Schluss wenigstens noch angedeutet werden.

1. Grundsätzliche Vorbemerkungen zum Problem einer Interpretation des Todes Jesu

1.1 Das Kreuz Jesu Christi als historisches Ereignis

Das Leiden und der Tod Jesu Christi bilden den zentralen Bezugspunkt der Jesuserzählungen des Neuen Testaments. Das war, als diese Ereignisse geschahen, alles andere als naheliegend. Leiden, Kreuz und Grablegung Jesu waren zunächst Ausdruck des Scheiterns einer Person, die die heilvolle Wende und das nahe Gottesreich für Israel und darüber hinaus für alle Menschen verkündet und ihr ganzes Leben von dieser Nähe her verstanden und gelebt hatte. Explizite und

implizite Erwartungen an das mit dem Auftreten Jesu und von ihm selbst mit seiner Person verbundene kommende Gottesreich dürften mit dem Leidens- und Verbrechertod am Kreuz zerbrochen sein (vgl. Lk 24,21: »Wir aber hofften, er sei es, der Israel erlösen werde«). Die Erfahrungen des Auferstandenen und die damit einsetzende Verkündigung Jesu Christi als die tatsächlich von Gott her geschehene Wende der menschlichen Gottesferne führte zu einer Revision des Verständnisses von Leiden und Kreuz, ohne die Faktizität und Anstößigkeit dieser Geschehnisse etwa doketisch zu mildern. Leiden und Kreuz verliehen der Auferstehung als dem Ausgangspunkt des neutestamentlichen Zeugnisses vielmehr erst ihr eigentliches Gewicht, insofern die Auferstehung gerade des Gekreuzigten nicht als Relativierung oder Kompensation von Passion und Kreuzestod, sondern als deren Bestätigung zur Geltung gebracht wurde. Das Kreuz Jesu wird nun geradezu als »Integral seiner irdischen Existenz«¹ verstanden, als Hingabe des Einen für die Vielen. Als eben dieses Integral wird es in der Auferstehung Jesu bestätigt, und damit werden die Passionserzählungen, die Schilderungen des Weges Jesu bis hin zum Ereignis der Kreuzigung und der als Besiegelung eines definitiven Endes verstandenen Grablegung zum Zeichen des durch Jesu Leiden und Tod erworbenen Heils. Das Leiden Christi unter Pontius Pilatus, sein Sterben am Kreuz und seine Grablegung, also sein wirklicher, wahrhaftiger Tod, stehen seitdem für die Christenheit als das die Bedeutung Jesu Christi überhaupt zusammenfassende Zeichen der in ihm vollzogenen Versöhnung des Menschen mit Gott.

Passion und Kreuz sind zugleich der entscheidende Hinweis auf die Historizität der Person Jesus Christus. Die in diesem Beitrag zu verhandelnde Formel »gelitten unter Pontius Pilatus« ist die einzige Einordnung in die Weltgeschichte, die sich im Apostolikum findet.² Die Geschichte Jesu Christi macht sich am historischen Faktum der Kreuzigung in zeitlicher und politischer Bestimmtheit fest. Die Geschichte Jesu Christi ist deshalb alles andere als eine mythische Erzählung. Der den Mythos schon im antiken Verständnis charakterisierende

¹ E. JÜNGEL, Das Sein Jesu Christi als Ereignis der Versöhnung Gottes mit einer gottlosen Welt. Die Hingabe des Gekreuzigten, in: DERS., Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München 1986, 276–284, 283.

² Die andere Bemerkung in diese Richtung »geboren von der Jungfrau Maria« verweist eher auf die konkrete Menschlichkeit.

Satz des Sallust: »Dies geschah zwar niemals, ist aber immer«,³ ist auf das Christuskerygma nicht übertragbar. Von daher entwickelt das Kreuz Jesu Christi mythologiekritische und metaphysikkritische Kraft. Das Leiden und Sterben eines konkreten historischen Menschen hat als das von Gott selbst bestätigte, ja das Gott selbst elementar involvierende Heilsereignis zu gelten. Das zeigt sich auch an den sakramentalen Vollzügen der christlichen Gemeinde, mit denen sie dieses Geschehen erinnert und vergegenwärtigt. Taufe und Abendmahl sind nicht wie im Mythos Realität stiftende Re-Inszenierungen desselben Geschehens, sondern Vergegenwärtigungen eines von ihnen unterschiedenen, vergangenen Geschehens.

Das frühe Christentum hat größtenteils der Versuchung widerstanden, das Leiden und Sterben des Christus und Gottessohnes als scheinbar zu verstehen. Auch die Auferstehung ist weder so verstanden worden, als ob damit Leiden und Sterben rückgängig gemacht werden sollten, noch als Relativierung des Kreuzestodes in seiner Brutalität und Faktizität. Kreuz und Auferstehung bilden die Gelenkstelle zwischen dem irdischen Jesus und dem Christus der Gemeinde, so dass von der Auferstehung ein interpretierendes und ursprüngliche Erwartungen korrigierendes Licht auf das Leben des Menschen Jesus von Nazareth fällt und umgekehrt der Auferstandene als der Gekreuzigte, als der Hingerichtete erscheint, der auf ewig mit seiner irdischen Geschichte und seinem irdischen Geschick verbunden bleibt. Von Ostern fällt für die erste Gemeinde und für alle an ihrem Geist Partizipierenden ein erhellendes Licht auf Leiden und Kreuzestod, das jedenfalls für alle, denen es einleuchtete, ein unerwartetes Verständnis von Leiden und Kreuz eröffnet.⁴

Das Leiden und Sterben Jesu fängt nach Ostern an, zur Gemeinde zu sprechen, ja der Beginn dieses gemeinsamen neuen Blicks von den Erfahrungen des Auferstandenen und seines Geistes her auf das Kreuzesgeschehen kann wohl als das Konstitutionsgeschehen der Gemeinde überhaupt gelten. Dabei gilt, dass nur im Rückgang auf Gott selbst und nur unter Verweis auf die Dynamik des Geistes die Heilsbedeutung dieses Geschehens aufgezeigt und die soteriologischen Im-

³ Sallustius, De diis et mundo 4: *quidem nunquam facta sunt, sum semper sint.*

⁴ Udo Schnelle hat die dadurch freigesetzte Dynamik als »*integrativen und innovativen*« Interpretationsvorgang bezeichnet, der disparate Vorstellungskreise zu integrieren und Neuorientierung hervorzubringen suchte (U. SCHNELLE, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 2014, 344).

plikationen des Bekenntnisses zum Christus entfaltet werden können. Kreuz und Auferstehung setzten theologische Produktivkräfte frei, die ein neues, letztlich trinitarisch differenziertes Gottesverständnis, ein differenziertes, anti-gnostisches Verständnis der Schöpfung und des Menschen und auch ein neues Verständnis von Heil, Sünde, Schuld und Erneuerung bis hin zu einer universalistischen Ethik mit umfassen.

1.2 Das Kreuz Jesu Christi als dem Menschen zugutekommendes Ereignis

Die zentrale Grundaussage des Leidens und des Kreuzes lautet: Christus hat nicht nur gelitten und ist gestorben, er ist *für uns* gestorben (*pro nobis*), so dass das Verhältnis von Gott und Mensch und damit dann auch das Verhältnis von Menschen untereinander zurechtgebracht wird. In dieses Geschehen sind nach dem Neuen Testament alle Gläubigen, darüber hinaus alle Menschen, ja sogar die ganze übrige Schöpfung einbezogen. Gerade wegen des Leidens, wegen Kreuz und Tod spricht das christliche Bekenntnis, wenn es von der Geschichte Jesu spricht, mit ihr auch von unser aller Geschichte.

Damit kommen im Kreuz Christi zwei unverzichtbare Momente zusammen. Es stellt einerseits einen von uns unabhängigen Vorgang *extra nos* dar, andererseits ist es im christlichen Verständnis ein alle Menschen zusammenschließendes und sie elementar betreffendes Ereignis, in das sich die Christen durch Geist, Glauben, Gemeinde, Versöhnung und Erneuerung in den Tiefen ihrer Existenz einbezogen wissen. Der den Menschen zugutekommende Kreuzestod Jesu wird im Neuen Testament also durchaus zunächst »als ein in *sich* bedeutungsvolles Ereignis bezeichnet und beschrieben.«⁵ Am Kreuz und im Tod Jesu Christi ereignet sich etwas für den Menschen, das »ganz und gar außer ihm, ohne ihn, ja gegen ihn«⁶ geschieht und eben als dieses Ereignis ihm dann zugutekommt. Menschen erkennen, verstehen und realisieren, was sich im Kreuzesgeschehen vollzieht, sie nehmen seine Bedeutung wahr, generieren sie aber gerade nicht. Soll der Mensch als der Sünder, als der von Gott Entfremdete, mit dem

⁵ K. BARTH, Rudolf Bultmann – Ein Versuch, ihn zu verstehen, in: DERS., Rudolf Bultmann – Ein Versuch, ihn zu verstehen/Christus und Adam nach Röm. 5, Zürich 1964, 7–65, 26.

⁶ A. a. O., 27.

Kreuzesgeschehen gemeint sein, ist es entscheidend, dass nicht seine Deutung oder Zustimmung dem Kreuz allererst Bedeutung verleihen, sondern dass dem Ereignis des Kreuzes eine sachhaltige Komponente zu eigen ist, die nicht erst durch unsere Aneignung zu dem wird, was sie ist, sondern die als das, was sie ist, unsere Wahrnehmung, unsere Deutung, unseren Glauben, unser Verstehen provoziert. Andererseits wäre das Kreuz von vorn herein missverstanden, wenn es *ohne uns*, ohne seine Wirkung und also als nackte, uns nicht von vorn herein betreffende Tatsache verstanden würde. Das Kreuz Jesu Christi ist in den Zusammenhang menschlicher Geschichte eingebettet und geht daraus hervor. Und es bezieht Menschen in ihrer je individuellen Existenz, aber auch in ihrem gemeinschaftlichen Leben mit ein. Zum Kreuz gehört die Geschichte der Menschen wesentlich hinzu als der Resonanzraum, aus dem es hervorgeht, auf den es von vorn herein bezogen ist und in dem dieses Geschehen zu seinem eigentlichen Ziel kommt. Die Dynamik dieses Resonanzraumes des Christusgeschehens bezeichnet die christliche Theologie mit dem Wirken des Heiligen Geistes.

1.3 Die Frage nach der Bedeutung des Kreuzes Christi in der Neuzeit

Für die Christologie stellen sich damit in Bezug auf Leiden, Kreuz und Tod Jesu zwei Probleme: Wie ist der Vorgang der Versöhnung durch Jesu Tod am Kreuz *als solcher* genauerhin zu denken? Und inwiefern hat dieser Vorgang in christlicher Perspektive etwas mit dem Menschen, seiner Welt und seinem Selbst- und Wirklichkeitsverständnis zu tun? Es geht, verkürzt gesagt, um das Verhältnis von Faktum und Bedeutung.

Gestützt von der klassischen Erkenntnistheorie, dass Verstehen die Übereinstimmung der Erkenntnis des Verstandes mit dem Erkenntnisgegenstand bedeutet im Sinne einer *adaequatio intellectus ad rem*, hat die Tradition dieses Verhältnis so verstanden, dass es sich bei Menschwerdung, Passion und Kreuz zunächst um objektive Vorgänge handelt, die als solche die historische Person Jesus Christus betreffen, die mit dem göttlichen Logos als dem in ihr wirksamen Handelnden zu identifizieren ist. Die Anerkennung dieser Vorgänge ist dann nachträglich im Glauben, etwa im Stufenakt von *notitia*, *assensus* und *fiducia*, vom Menschen zu ratifizieren. Für das Verständnis der faktischen Seite des Heilsgeschehens gab es dabei verschiedene Modelle, wie etwa die Assumptionschristologie athanasianischer Prägung, nach

der im Erlöser der Gottmensch erschienen war, der menschliche und göttliche Natur dadurch verband, dass in ihm der Logos die menschliche Natur annahm: »So wurde er auch Fleisch: nicht indem er sich in Fleisch verwandelte, sondern weil er um unsertwillen lebendiges Fleisch annahm und (so) Mensch wurde.«⁷ Gregor von Nazianz hat dies später gegen Apollinaris von Laodicea durch das Axiom zur Geltung gebracht: »Was nicht angenommen ist, wird auch nicht geheilt; was mit Gott geeint wird, das wird auch gerettet.«⁸ Der fundamentale soteriologische Akt besteht in der Annahme der menschlichen Natur durch den göttlichen Logos, in den alle Menschen infolge der ihnen gemeinsamen Natur einbezogen sind. Kreuz, Sterben und Auferstehung erscheinen dann als der Sieg des den Menschen mit sich vereinenden Logos über die Verderbensmächte von Sünde, Tod und Teufel, an der potentiell alle Menschen aufgrund der sie mir Christus verbindenden Natur Anteil haben können.

Eine fundamentale Alternative stellte dann im 11. Jh. Anselm von Canterburys Satisfaktionslehre einer Versöhnung Gottes durch das Opfer des Gottmenschens dar, die auch die Christologie der altprotestantischen Dogmatik entscheidend prägte. Danach geht es beim Kreuz Christi um den Vorgang der Genugtuung, die der Gottmensch stellvertretend für die gesamte Menschheit durch seinen freiwilligen Opfertod leistet. Dadurch, dass der Gottmensch stirbt, wird die Schuld des Menschengeschlechts durch eine Ersatzleistung abgegolten, so dass der eigentlich notwendig folgende ewige Tod der Menschen unterbleiben kann, ohne dass dadurch die Ordnung des Universums beschädigt wird. Diese Betonung der objektiven Seite der Versöhnung Gottes sieht sich allerdings mit einer Verschärfung des Problems der Vermittlung der Versöhnung konfrontiert. So musste Anselm den merkwürdigen Gedanken der *restitutio*, der zum verdienstlichen Opfer Christi hinzutretenden Belohnung, seinem Konzept hinzufügen, durch die die Glaubenden am Verdienst Christi, an seinem *meritum*, schon hier und jetzt effektiv Anteil erhalten.⁹

⁷ Athanasius, Brief an Epictetus, c. 8, Migne PG 26, 1064 A: οὗτω καὶ σὰρξ γέγονεν οὐ τραπείς εἰς σάρκα, ἀλλ' ὅτι σάρκα ξῶσαν [...] ὑπὲρ ἡμῶν ἀνέλαβε[ν], καὶ γέγονεν ἀνθρώπος.

⁸ Gregor von Nazianz, Ep. 101 ad Cledonium, Migne PG 37, 181 C-184 A: Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον· ὃ δὲ ἦν ὡταὶ τῷ θεῷ τοῦτο καὶ σώζεται.

⁹ Über die Leistung der Satisfaktion für die Sünden der Menschen hinaus ist der gottmenschliche Erlöser einer zusätzlichen Belohnung würdig, die er dann an die Glaubenden verteilen kann: »Du wirst aber nicht dafürhalten, dass der, der Gott ein so großes Geschenk gibt, ohne Belohnung [*restitutio*]

Beide Fragen (Um was für einen Vorgang handelt es sich und wie kommt er uns zugute?) sind in der Neuzeit noch einmal neu gestellt und mit deutlicher Kritik gegenüber der Tradition beantwortet worden. Diese Kritik gruppiert sich um drei Achsen:¹⁰ 1. Die neuzeitliche, einem naturwissenschaftlichen Weltbild verpflichtete *Anthropologie* im Verbund mit einer Auflösung des metaphysischen *Gottesbegriffs* (Kant'sche Kritik) lassen die Zweinaturenlehre brüchig werden, so dass der objektivierte Vorgang einer Versöhnung von Gott und Mensch durch den Gottheit und Menschheit zusammenschließenden Menschensohn fraglich wird. 2. Die Vorstellung einer Versöhnung durch Genugtuung verliert an Plausibilität und erscheint als *moralische* Monstrosität und Zumutung: Schuld ist »keine *transmissible* Verbindlichkeit, [...] sondern die *allerpersönlichste*, nämlich eine Sündenschuld«,¹¹ und selbstverständlich kann Gott auch ohne Opfer barmherzig sein, ohne seine eigene Schöpfungsordnung zu desavouieren. 3. Das neuzeitliche *Geschichtsverständnis* stellt den Zusammenhang zwischen dem Geschick Jesu Christi als historischem Geschehen und den Gläubigen späterer Zeiten infrage und konstatiert mit Lessings bekannten Worten einen »garstige[n] breite[n] Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe«.¹²

Die neuzeitliche, liberale Christologie hat vor diesem Hintergrund von der Vorstellung eines objektiven, erst nachträglich dem Menschen zugutekommenden Geschehens Abschied genommen und stattdessen die Christologie gewissermaßen von den Füßen auf den Kopf gestellt: Die Christologie wird zu einer Funktion der Soteriologie.¹³ Christus verdient den Ehrentitel des Sohnes Gottes, weil er mir hilft, nicht weil

bleiben dürfe« (Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* II, 19). Und: »Denn vergeblich werden sie seine Nachfolger sein, wenn sie nicht an seinem Verdienste [*meritum*] teilhaben werden« (ebd.).

¹⁰ Vgl. C. DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, Tübingen 2013, 109.

¹¹ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: ders., *Gesammelte Schriften* Abt. 1: Werke VI, Berlin 1907, 1–202, 72.

¹² G.E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, in: ders., *Werke* VIII, München 1976, 9–14, 13. Vgl. auch Hegels ironischen Tagebucheintrag aus Jena: Christus ist »schon so lange für unsere Sünden gestorben, daß es bald nicht mehr wahr ist« (J. HOFFMEISTER [Hg.], *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Hamburg ²1974, 358).

¹³ So ausdrücklich Paul Tillich: »Christologie ist eine Funktion der Soteriologie« (P. TILLICH, *Systematische Theologie* II, Berlin/New York ⁸1987, 163).

er eine gottmenschliche Person darstellt,¹⁴ denn nach Wilhelm Herrmann wird »Glauben nicht geschaffen durch eine Tatsache, die sich historisch beweisen ließe«,¹⁵ sondern durch die unmittelbare innere Gotteserfahrung. Eine entsprechende Theologie, »die so unsittlich ist, daß sie von Tatsachen redet, ›die Glauben fordern‹«, ist vielmehr als eine »Illusionstheologie« anzusehen. Es ist »die selbsterlebte Tatsache des sich offenbarenden Gottes, die den Glauben schafft.«¹⁶ Damit vollzieht die neuzeitliche Christologie in Bezug auf theologische Gegenstände nach, was Kant für menschliche Erkenntnis überhaupt geltend gemacht hat: Unsere Erkenntnis kann sich nicht nach den Gegenständen, sondern »die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß richten«,¹⁷ so dass selbst der Vorgang objektiver, gegenständlicher Erkenntnis von den Gegenständen auf das Subjekt verschoben ist. Die »Struktur der Gegenstandswelt« ist dann, so hat Ulrich Barth das einmal zusammengefasst, »das Resultat der mentalen Aktivität des Bewußtseins«, so dass »Gott und die göttlichen Dinge nicht in diesen Bereich fallen« können. »Der Logik dieser ›kopernikanischen Revolution‹ zufolge kann Gott gar nicht anders gedacht werden denn als innerer Grund von Subjektivität.«¹⁸

Das kann sehr verschiedene, idealistische bis konstruktivistische Formen annehmen. Jedenfalls widerspricht die liberale Theologie der Moderne »der Auffassung der klassisch dogmatischen Tradition, christologische Aussagen als objektive und substantiale Wirklichkeitsbeschreibungen zu verstehen«,¹⁹ sondern entwickelt sie aus der Eigen-

¹⁴ Vgl. R. Bultmann: »Hilft er mir, weil er der Sohn Gottes ist, oder ist er der Sohn Gottes, weil er mir hilft?« (R. BULTMANN, Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates, in: DERS., Glauben und Verstehen II, Tübingen 1968, 246–261, 252). Bultmann tendiert zur zweiten Alternative. Das ist dann auch der Vorwurf, den Barth Bultmann gegenüber äußert, dass die Bedeutsamkeit des Kreuzes etwas sei, was ihm erst gewissermaßen nachträglich und durch das Kerygma zukommt, vgl. BARTH, Bultmann (s. Anm. 5).

¹⁵ W. HERRMANN, Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart, in: DERS., Schriften zur Grundlegung der Theologie Teil II, München 1967, 1–87, 83.

¹⁶ HERRMANN, Lage (s. Anm. 15), 81.

¹⁷ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft 1787, in: ders., Gesammelte Schriften Abt. 1: Werke III, Berlin 1911, B XVII.

¹⁸ U. BARTH, Abschied von der Kosmologie. Welterklärung und religiöse Endlichkeitsreflexion, in: DERS., Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 401–426, 417.

¹⁹ J. LAUSTER, Christologie als Religionshermeneutik, in: C. Danz/M. Murrmann-Kahl (Hg.), Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus, Tübingen 2011, 239–257, 242.

art des religiösen Subjekts. Auch für einen Großteil gegenwärtiger deutschsprachiger protestantischer Dogmatik gilt, dass Christologie primär als die reflexive Gestalt christlichen Erlösungsbewusstseins entwickelt wird. Die nun im Mittelpunkt stehende Frage lautet: »Welche Rolle spielt Christus für den Aufbau je eigener religiöser Erfahrung?«²⁰ Nach Christian Danz ist »Christologie [...] somit weder ein Teilgebiet der theologischen Dogmatik noch beschreibt sie eine historische Person, sondern sie ist Ausdruck der Durchsichtigkeit des Selbstverhältnisses des Bewusstseins für dieses selbst in seinem individuellen Vollzug.«²¹ Nicht die Aneignung des Kreuzes im Glauben ist hier das Problem (die Christologie ist ja nichts anderes als eben dieser Vorgang), sondern der objektive Bezug wird fraglich und damit zum einen die Frage nach dem Anhalt dieses Vorgangs an der faktisch-geschichtlichen Realität, zum anderen die Frage nach der Externitätsrelation (*pro nobis*) und dem Widerfahrnischarakter des Glaubens. Jörg Lauster verweist kritisch auf die offene Flanke dieser Konzeption, wenn er formuliert: »Die Frage ist, ob nicht der Sinnbildungsprozeß, den die Christologie betreibt, als Ideologie, als Illusion, als Projektion zu entlarven ist.«²² War es in der Tradition der objektive Vorgang, zu dem dann Glauben und Aneignung hinzutreten, so wird nun auf das Faktum des christlich-religiösen Bewusstseins verwiesen, das zwar an geschichtlichen Vorgängen wie etwa einem mit Hilfe historischer Rekonstruktion ausweisbaren und mit geschichtlichen Wirkkräften versehenen Charakterbild seinen Anhalt finden mag,²³ das aber den ihm eigenen Gehalt gerade nicht aus der Geschichte, sondern aus der Unhintergebarkeit der eigenen Struktur empfängt.

Problematisch ist dabei nicht nur die offene Frage nach dem *fundamentum in re* der Christologie, sondern auch, dass dies an den neutestamentlichen Texten vorbeigeht, die an Jesu eigener Frömmigkeit im Grunde nicht interessiert sind. Das gilt auch und gerade für Leiden, Kreuz und Sterben Jesu. Davon, wie Jesus seinen eigenen Tod verstanden und wie er ihn auf Gott und seine eigene Verkündigung bezogen hat, verraten uns die Texte – abgesehen von vermutlich nach-

²⁰ LAUSTER, a. a. O., 254.

²¹ DANZ, Grundprobleme (s. Anm. 10), 222.

²² LAUSTER, Christologie (s. Anm. 19), 242.

²³ Ulrich Barth z. B. versteht den Jesus der Evangelien »als exemplarische Gestalt eines Gott hingeebenen Lebens« (U. BARTH, Hermeneutik der Evangelien als Prolegomena zur Christologie, in: Danz/Murrmann-Kahl, Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus [s. Anm. 19], 275–305, 303).

österlichen Extrapolationen – kaum etwas. Dafür sind sie fundamental daran interessiert, die dem Menschen von außerhalb seiner selbst zugutekommende Heilsbedeutung des Kreuzesgeschehens auch und gerade angesichts des Unverständnisses der Jünger herauszustellen.²⁴ Die *Pro-nobis*-Struktur dieses Geschehens ist in ihm selbst begründet, auch wenn es allererst durch Glauben, Gemeinde und Verkündigung nach Ostern sich realisiert und darin zu seinem Ziel kommen.

Eine deutungstheoretische Rekonstruktion der Christologie dürfte sich auch nur bedingt auf die reformatorische Theologie berufen können, insofern für Luther der fröhliche Wechsel und Tausch keinen Deute- oder Interpretationsvorgang, sondern ein reales Geschehen mit wirksamen Folgen darstellt.²⁵ Auch wenn zu beachten ist, dass sich die reformatorische Theologie der Tatsache bewusst war, dass Gott und Glaube »zuhauf«²⁶ gehören, ja nach Luther der Glaube gar als Schöpfer der Gottheit (*creatrix divinitatis*) bezeichnet werden kann, so gilt dies doch nicht *per se*, *sed in nobis*.²⁷ Dennoch liegt darin ein wesentliches Wahrheitsmoment subjektivitätstheoretischer Rekonstruktionen der Christologie in liberaler Prägung, dass die Realität des Glaubens nicht schlechthin von einer vermeintlich objektiven Realität des Christusgeschehens abgehoben werden kann, so dass zwar das Christusgeschehen und seine Aneignung zu unterscheiden sind, nicht aber auseinandergerissen und voneinander getrennt werden können. Eine erkenntnistheoretische Rückkehr zu einer objektiv-realistischen

²⁴ Eben die Objektivität des Vorgangs haben Tübinger Theologen in der Theologie des Sühnopfers versucht herauszustellen. Hartmut Gese, Peter Stuhlmacher, Otfried Hofius oder Bernd Janowski haben je auf ihre Weise gegen eine »subjektivistische« Auflösung des *pro nobis* argumentiert, die sie etwa bei Rudolf Bultmann meinten identifizieren zu müssen. Vgl. dazu I. U. DALFERTH, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994, 237–315.

²⁵ Darauf hat Eilert Herms immer wieder hingewiesen und nun seinerseits versucht, den im Glauben sich vollziehenden Vorgang der Evidenzerfahrung der Wahrheit der Kreuzesbotschaft unter Einbeziehung der Affektenlehre bei Luther als Vorgang mit einem »effektiv umgestaltenden Charakter« (E. HERMS, *Luthers Auslegung des Dritten Artikels*, Tübingen 1987, 73) zu rekonstruieren. Ein solches Wesen wie der Mensch, das wesentlich auf selbst nicht herstellbare Gewissheit angewiesen ist, wird beim Eintreten einer solchen, außerhalb seiner selbst begründeten Selbstgewissheit bis hinein in seine Affektstruktur effektiv umgestaltet. Herms verwendet dafür auch die auslegungsbedürftige Formel einer fremdbestimmten Selbstbestimmung.

²⁶ Vgl. BSLK 560.

²⁷ Vgl. dazu H.-M. BARTH, *Fides Creatrix Divinitatis*, NZStH 14 (1972), 89–106.

Adäquationstheorie dürfte sich sowohl von der reformatorischen Theologie als auch vom Einspruch neuzeitlicher Christologie her gerade nicht nahelegen.

2. Das Gott-Mensch-Verhältnis als kommunikatives Geschehen

Unsere bisherige Rekonstruktion der Frage nach der Bedeutung des Kreuzes Jesu lässt sich dahingehend vereinfachen und auf Grundlinien reduzieren, dass die Tradition die Christologie unter Bezug auf einen faktischen, geschichtlich identifizierbaren Prozess (Heilstatsachen) und damit in einer Perspektive der dritten Person entwarf. Umgekehrt versucht die liberale Position unter den Bedingungen der Neuzeit die Perspektive der ersten Person ins Zentrum zu rücken und im Sinne der transzendentallogischen Wende die Bedeutung des Todes Jesu als Selbstaufklärung und symbolische Darstellung des christlich-frommen Bewusstseins zu verstehen, das in der (historischen?) Person des Jesus von Nazareth allenfalls seinen Anlass, nicht aber seinen eigentlichen Gegenstand hat. Beide Zugänge haben ihre Aporien, beide haben aber auch ihre Wahrheitsmomente. Aus dem bisher Erörterten ergibt sich damit eine theologische Vermittlungsaufgabe. Es gilt, zwischen objektivierenden Perspektiven auf das Kreuzesgeschehen, die dieses als ein an sich gültiges, dem Menschen von außerhalb seiner selbst zugutekommendes Ereignis zur Geltung bringen, einerseits und eher deutungstheoretischen, sich auf die Struktur religiösen Bewusstseins berufenden Christologien andererseits zu vermitteln, die von der Einsicht ausgehen, dass ohne individuelle und gemeinsame Heils- und Glaubenserfahrungen Leiden und Sterben Jesu Christi nicht als Heilsgeschehen zu ihrem Ziel kommen und insofern der »Glaube für das Heilsgeschehen des Kreuzes ein sachlich und epistemisch konstitutives Moment«²⁸ darstellt. Eine solche Vermittlung möchten die folgenden Ausführungen versuchen. Sie sind dabei von der Überzeugung geleitet, dass dies nur dann geleistet werden kann, wenn Konzepte von Kommunikation und Partizipation ins Zentrum gestellt werden, die die Diastase von objektivem Geschehen in der Perspektive der dritten Person und subjektiv-reflexiver Interpretation in der Perspektive der

²⁸ DALFERTH, Gekreuzigte (s. Anm. 24), 276.

ersten Person durch deren Einbettung in effektiv-kommunikative Beziehungen der zweiten Person unterlaufen.

Jesu Leiden und Sterben ist dann weder zu verstehen als abstrakter, objektiv-realistischer, »metaphysische« Heilstatsachen betreffender Vorgang, *über* den wir uns verständigen, noch ist er bloßer Anlass zu subjektiver, religiöser Selbstdeutung, *in* der wir zu uns selbst finden. Die Geschichte Jesu Christi mit dem Kreuzesgeschehen als ihrem Integral ist vielmehr als ein effektiv-kommunikativer Vorgang zu verstehen, durch den sich Gott in besonderer Weise dem Menschen vermittelt als der, der er auch außerhalb dieses historischen Ereignisses ist und darin neue Möglichkeiten menschlicher Existenz eröffnet. Menschen werden durch dieses Geschehen gewonnen für und eingewiesen in die christliche Lebensform, die ihrerseits wesentlich dadurch gekennzeichnet ist, dass sie für die gnädige Zuwendung, die ihr wiederfahren ist, bezeugend einsteht, sie auch anderen gewährt und sich selbst durch die Kommunikation des Evangeliums²⁹ in den Dienst des Gekreuzigten und Auferstandenen stellt. Das Wesen der Geschichte Jesu Christi und des Geschehens am Kreuz ist deshalb nur in Relationen der zweiten Person und also durch »ein Denken in Bezugsbereichen und relationalen Gemeinschaftskategorien«³⁰ aussagbar und fassbar. So wie die Geschichte Jesu Christi überhaupt haben auch Jesu Leiden, Kreuz und Sterben eine narrative kommunikative Gestalt, in der diese Geschichte nicht bloß über etwas informiert oder in der religiöser Sinn sich selbst interpretiert, sondern durch die die menschliche Existenz in eine göttliche Selbstbewegung mit einbezogen wird.

Das Kreuz Jesu Christi ist dann als Zusammenkommen von Gott und Mensch zu verstehen, bei dem beide Seiten dieses Zusammenkommens in Bewegung sind bzw. in Bewegung gebracht werden. An Jesus Christus wird als an einem Geschehen zum einen deutlich, wer Gott ist und was Gott bewegt, zum anderen, was den Menschen zum Menschen macht, wovon der Mensch bewegt wird und was seiner Existenz eine neue Wende zu geben vermag. Die Kurzformeln dafür lauten: *Gott ist als Schöpfer der Versöhner und der Erneuerer, der sich für den Menschen hingibt und ihn in Jesus Christus für sich*

²⁹ Vgl. zu dieser ursprünglich auf Ernst Lange zurückgehenden und in jüngster Zeit in der praktischen Theologie diskutierten Formel jetzt M. DOMSGEN/B. SCHRÖDER, Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie, Leipzig 2014.

³⁰ DALFERTH, Gekreuzigte (s. Anm. 24), 302.

endgültig gewinnt, und der Mensch ist das »Wesen der Wende«, ³¹ dazu geschaffen, sich von der Liebe Gottes aus Hochmut, Trägheit und Elend ³² heraus- und zur Liebe hinreißen zu lassen. Wird Gott selbst als mit seinem Wesen am Leben, Leiden und Sterben Jesu beteiligt verstanden, dann folgt daraus auch eine »Dynamisierung der Wirklichkeit Gottes selbst«. ³³ Ihr entspricht eine dynamische Wirklichkeit des von Gott durch Jesus angesprochenen und für Gott zu gewinnenden Menschen.

Das Kreuz ist deshalb nicht isoliert zu betrachten. Es ist als Geschehen zu unterscheiden von Schöpfung und Vollendung, aber zugleich auch Teil des Gesamtzusammenhangs des Daseins Gottes, mit dem dieser unserer Wirklichkeit gegenwärtig ist. Das Zusammenkommen von Gott und Mensch in Jesus Christus ist in das Zusammensein von Gott und Schöpfung überhaupt eingebettet und damit unlösbar verbunden. ³⁴ Gott als *Vater* ist als Grund der Wirklichkeit in einer zeitlosen Weise in allen natürlichen Prozessen und im Gefüge der Raumzeit gegenwärtig. In der Verlässlichkeit, Gleichförmigkeit und Reichhaltigkeit dieser Strukturen und der basalen Naturgesetze identifiziert der christliche Glaube Gottes Treue zu seiner Schöpfung und die Gewährung einer relativen Eigenständigkeit. Doch Gott wirkt in der Wirklichkeit auch als *Geist*, als kreative Kraft, die die Schöpfung inspiriert und provoziert zur Hervorbringung der reichen Gestalten biologischen Lebens bis hin zu ökologischen Netzwerken und sozialen Lebensformen. Leben unterscheidet sich vom Vorhandensein bloß materieller Dinge darin, dass es sich selbst gegenüber emphatisch ungleichgültig ist und leben *will* und darin die Geistdimension der Schöpfung realisiert. ³⁵ Und schließlich wirkt Gott in der Wirklichkeit als *Sohn* durch sein rettendes Handeln, mit dem er das Schicksal der

³¹ E. JÜNGEL, Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift, in: DERS., Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit, Tübingen 2000, 84–160, 135.

³² Vgl. zu dieser Trias Karl Barths Versöhnungslehre (KD IV/1–3).

³³ K.-J. KUSCHEL, Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung, München 1990, 642 f.

³⁴ Vgl. D. EVERS, Contingent Reality as Participation, PTSc 2 (2015), 216–242, 238–240.

³⁵ Ich weise nur darauf hin, dass in den neutestamentlichen Texten auch die zunehmende Einsicht in die Bedeutung des Geistes zu beobachten ist (vgl. DALFERTH, Gekreuzigte [s. Anm. 24], 117 f.). Er wird durch die Geburts-geschichte (Zeugung durch den Geist) schon in die Biographie Jesu einbezogen und dann mit den Schemata von Schöpfungsmittlerschaft, Präexistenz, Weis-sagung und Erfüllung u. a. m. verbunden. Damit wird das Geschichtsüber-

menschlichen Geschöpfe teilt und damit wendet. In Jesus Christus wird dieses Handeln Gottes offenbar und gegen die selbst verschuldete Verlorenheit des Menschen an die eigene Verslossenheit, Gewalt und Sünde durchgesetzt. Hier wird wirklich und konkret identifizierbar und effektiv kommunizierbar, wie Gott es mit seinen Geschöpfen meint. Der Gesamtzusammenhang von Gottes Wirken überhaupt kann erst von Jesus Christus her wirklich verstanden werden, wie umgekehrt Jesus nur im Horizont von Gottes Heilshandeln als der verstanden wird, als den ihn die christliche Gemeinde bekennt.

3. Der Mensch als kommunikatives Wesen

Im Kreuz Jesu Christi, so können wir festhalten, zeigt sich die doppelte Bewegung von Gott zum Menschen und vom Menschen zu Gott in Form einer narrativ verdichteten Lebensbewegung des Menschen Jesus von Nazareth, die zugleich die sich selbst kommunizierende, sich mitteilende Bewegung Gottes zum Menschen ist. Wird Gott vom Leben und Geschick Jesu her verstanden, dann wird Gott »anhand eines Dritten«³⁶ gedacht, das die rettende Nähe Gottes verkörpert, ohne dass damit die Unsichtbarkeit Gottes aufgehoben würde, und das zugleich den Menschen in eine Bewegung setzt und in dieser hält, die ihn von sich selbst weg auf Gott und seine Mitmenschen hin öffnet. Das gewinnt vor dem Hintergrund neuzeitlichen Denkens anthropologische Plausibilität.³⁷

In jüngster Zeit ist von entwicklungsbiologischer Seite darauf hingewiesen worden, dass die Besonderheit der menschlichen Lebensform auf diesem Planeten nicht in einer zum Tiersein des Tieres gewissermaßen hinzutretenden, additiv zu verstehenden Eigenart zu sehen ist, sondern in der besonderen *Art und Weise* als Mensch zu existieren, die sich wesentlich über kommunikative und soziale Zu-

greifende der Geschichte Jesu noch einmal einschränkt: Der Geist hat schon durch die Propheten geredet, er ist auch der Geist der Gemeinde etc.

³⁶ I. U. DALFERTH, Bestimmte Unbestimmtheit, ThLZ 139 (2014), 3–36, 4.

³⁷ Was mit diesen Ausführungen intendiert ist, ist eine anthropologisch-phenomenale Beschreibung der Bedeutung des Kreuzesgeschehens für den christlichen Glauben und also die Identifizierung von gewissen, empirisch ausweisbaren Ankerpunkten, die vor allem die Relationalität der menschlichen Lebensform herausstellen. Nicht intendiert ist so etwas wie der apologetische Nachweis einer anthropologischen Unausweichlichkeit des Gottesglaubens.

sammenhänge vermittelt.³⁸ Der Mensch ist nicht als höherer Primat mit einigen kognitiven Zusatzmodulen im Sinne eines aus Körperlichkeit und Denken zusammengesetzten *animal rationale* zu sehen, sondern als eine kommunikativ-soziale Lebensform, in der Kooperation, wechselseitige Bezogenheit und Verlässlichkeit die Bedingung und die Vollzugsform menschlicher Lebensweise darstellen.

Dies wird etwa an der frühkindlichen Entwicklung deutlich, die als eine über Kooperation und Kommunikation sich vollziehende Einweisung und Einübung in die menschliche Lebensform verstanden werden kann. Während sechs Monate alte Säuglinge ihre Aufmerksamkeit nur entweder Gegenständen oder Personen zuwenden und also *dyadisch* agieren, beginnen sie mit etwa neun Monaten in *triadisch* strukturierte Situationen einzutreten, die der Leipziger Anthropologe Michael Tomasello Situationen *geteilter Aufmerksamkeit* (*joint attention*) genannt hat.³⁹ Kleinkinder beginnen die Aufmerksamkeit Erwachsener zu prüfen, ihren Blicken zu folgen, sich mit ihnen gemeinsam mit einem Gegenstand zu beschäftigen und die Aufmerksamkeit der Bezugsperson mit Hilfe deklarativer Gesten zu lenken. Umgekehrt beginnen Kinder zu verstehen, wenn Erwachsene versuchen, mit Hilfe von Gesten ihre Aufmerksamkeit auf etwas zu richten, dem sie sich mit dem Kind gemeinsam zuwenden wollen.

Aus Situationen gemeinsamer Aufmerksamkeit entwickelt sich, was Tomasello *geteilte Intentionalität* (*shared intentionality*) nennt. Es wird ein gemeinsamer Hintergrund geschaffen, vor dem die sozialen Zusammenhänge eine neue Qualität annehmen, die Qualität wechselseitiger Verpflichtung. Das umfasst u. a. Erwartungen an die Bereitschaft zur Kooperation und Kommunikation,⁴⁰ ein Wir-Bewusstsein (»so machen *wir* dieses oder jenes«), ein sich dazu in Bezie-

³⁸ Vgl. zum Folgenden D. EVERS, Menschsein zwischen Wahrheit und Wirklichkeit. Versuch einer anthropologischen Interpretation der Rechtfertigungslehre, in: I. U. Dalferth/A. Hunziker (Hg.), *Seinkönnen. Der Mensch zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit*, Tübingen 2011, 253–272; sowie DERS., Incarnation and Faith in an Evolutionary Framework, in: N. H. Gregeren (Hg.), *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, Minneapolis 2015, 309–329.

³⁹ Vgl. M. TOMASELLO, Joint Attention as Social Cognition, in: C. Moore/P. J. Dunham (Hg.), *Joint Attention. Its Origins and Role in Development*, Hillsdale, NJ 1995, 103–130.

⁴⁰ Zum Zusammenhang von Kooperation und Kommunikation vgl. auch M. TOMASELLO, *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Frankfurt a. M. 2011.

hung setzendes Ich-Bewusstsein, geteilte Hintergrundannahmen über die Bedeutung von Situationen bis hin zu komplexen Narrativen und Diskursen. Durch all das verständigen sich Menschen über sich selbst, bilden sie eigene Überzeugungen aus, teilen sie diese mit und betten sie die wirkliche Welt gegenständlicher Erfahrung ein in komplexe Zusammenhänge von möglicher und unmöglicher Kontrafaktizität.

Und noch ein zweiter Aspekt ist von einiger Bedeutung. Kooperation und Kommunikation beruhen nicht primär auf direkter Mitteilung, sondern zeigen eine triadische Struktur. Wir werden dadurch zu menschlichen Personen, dass wir uns weder auf uns selbst zurückziehen noch uns unter Aufgabe unserer Eigenständigkeit an andere ausliefern, sondern indem wir gemeinsam nach der Bedeutung und Orientierung des Menschseins fragen und dies tun, indem wir uns gemeinsam unserer Welt und Wirklichkeit zuwenden. »Personen«, so hat Robert Spaemann diesen Vorgang beschrieben, »sind uns nur gegeben zusammen mit einer gemeinsamen Welt und so, dass wir sie verstehen, indem wir mit ihnen ›in die gleiche Richtung blicken«, das heißt ihre Intentionen mitvollziehen.«⁴¹

In Bezug auf den Menschen ist vor diesem Hintergrund festzuhalten, dass er als »Wesen der Wende« als ein provozierbares und ständig provoziertes Wesen zu verstehen ist. Es ist für ihn konstitutiv, sich nicht einfach selbst zu haben, sondern nur so sein zu können, dass er von außerhalb seiner selbst auf sich angesprochen wird, dass er eingewiesen wird und mitgenommen in eine spezifische Lebensform des Menschseins. Eben darin hat Luther in *De servo arbitrio* die entscheidende Differenz des Menschen zum Tier gesehen. Er spricht von der Fähigkeit des Menschen, »durch den Geist hingerissen und mit der Gnade Gottes erfüllt zu werden [*aptus est rapi spiritu et imbui gratia Dei*] [...]. Diese Kraft nämlich, das heißt, die Befähigung [*aptitudinem*] oder wie die Sophisten sagen: eine dispositive Qualität [*dispositivam qualitatem*] oder eine passive Eignung [*passivam aptitudinem*], bekennen auch wir. Dass diese nicht den Bäumen und den Tieren beigelegt ist – wen gibt es, der das nicht wüsste? Denn Gott hat, wie man sagt, den Himmel nicht für Gänse geschaffen.«⁴²

Menschen sind z. B. dadurch Menschen, dass sie geliebt werden und lieben können. Dazu gehört allerdings auch gleich die Kehrseite,

⁴¹ R. SPAEMANN, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ›etwas‹ und ›jemand‹, Stuttgart 2006, 67.

⁴² M. Luther, *De servo arbitrio*/Vom unfreien Willensvermögen (1525), LDStA 1 (2006), 219–661, 293.

denn gerade in dieser ihrer fundamentalen Externität sind Menschen auch irritierbar und korrumpierbar, so dass sie gerade in dieser Irritationsfähigkeit und durch ihren Externitätsbezug gefährdet sind. Zum Wesen der Wende, das Zuwendung braucht und zur Zuwendung fähig ist, gehört denn auch das andere: Menschen können hassen. Der Mensch ist faktisch »der einzige unter den Primaten«, der bis heute »die Tötung seiner Artgenossen planvoll, in größerem Maßstab und enthusiastisch betreibt«. ⁴³ Gerade als ein solches Wesen der Wende, der Hinwendung, Zuwendung und faktischen Abwendung ist der Mensch in das Geschehen, für das Passion und Kreuz Christi als Zeichen des Zusammenkommens von rettendem Gott und sündigem Mensch stehen, einbezogen.

4. Das Kreuz Jesu als narrativ verdichtete Szene gemeinsamer Aufmerksamkeit und geteilter Intentionalität

Daran kann das Verständnis des Leidens und des Todes Jesu Christi als Mitteilung von und Einweisung in ein auf Gott bezogenes Leben anknüpfen. Der Fokus der gemeinsamen Aufmerksamkeit der christlichen Gemeinde ist das Kreuz Christi, das das Ereignis der Identifikation Gottes mit dem Menschen Jesus zur sinnfälligen Darstellung bringt. Durch die Ausrichtung auf die Geschichte Jesu Christi wird die Gemeinschaft der Glaubenden konstituiert und werden Menschen in den Glauben als Lebensform eingewiesen. Dabei sind nicht abstrakte Regeln und Gebote leitend, sondern die Einübung in die Intentionen Gottes, wie sie aus den Worten Jesu, dem Geschick des Christus und aus der biblischen Geschichte Gottes mit den Menschen überhaupt gewonnen werden können. Ich schlage deshalb vor, das Leiden, das Kreuz und den Tod Jesu Christi als narrativ verdichtete Szene geteilter Aufmerksamkeit und potentieller geteilter Intentionalität zwischen Gott und Mensch zu verstehen. Nicht menschliche und göttliche »Natur« werden zusammengeführt, sondern das Geschehen, das der dreieinige Gott selbst darstellt, bringt sich als das Geschehen zur Geltung, das das relationale Dasein, das das Menschsein des Menschen ausmacht, in seine Eigenbewegung einzubeziehen und zu verwandeln sucht.

⁴³ H. M. ENZENSBERGER, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt a. M. 1994, 9.

Im Kreuz Christi verdichten sich das Handeln Gottes zugunsten des Menschen und die Situation des Menschen vor Gott auf anschauliche Weise. Um mit der oben eingeführten entwicklungspsychologischen Begrifflichkeit zu sprechen: Es handelt sich nicht um ein dyadisches Geschehen zwischen Gott und Mensch, sondern um ein triadisches, bei dem Gott und Mensch sich gemeinsam auf die Geschichte Jesu Christi beziehen, für die das Kreuz Christi als Integral steht, in dem diese Geschichte konzentriert versammelt ist. Im Kreuz Christi ist beides zur Stelle, die Aufmerksamkeit Gottes auf das Geschick des Menschen, ja sein Aushalten und Teilen dieses Geschicks, und die Gott auf sein Heil hin anrufende Aufmerksamkeit des Menschen auf das Handeln Gottes zugunsten des Menschen. Das Kreuz Christi als Szene einer von Gott und Mensch geteilten gemeinsamen Aufmerksamkeit ist als effektiv-kommunikative Aufklärung zu verstehen. Sie klärt sowohl auf über die Grundsituation des Menschen vor Gott als auch über die Treue Gottes gegenüber dem Menschen.

Martin Luther hat gerade darin die Bedeutung des Kreuzes gesehen, dass sich in seiner Betrachtung gewissermaßen der Vorgang der in Christus selbst zu unterstellenden Verbindung von Gottes Sein und menschlicher Existenz im Sinne einer *communicatio idiomatum* wiederholt. Ein Christenmensch bildet sich von einem sündigen und auf sich selbst fixierten Menschen zum begnadeten Sünder, indem er Christus als den tiefsten Abgrund und Spiegel des väterlichen Herzens⁴⁴ ansieht und in sich ein-bildet und auf diese Weise mit ihm und damit mit Gott in einen fröhlichen Wechsel und Tausch tritt: »[D]as ist gnade und barmhertzikeit, das Christus am Creutz deyne sund von dir nymmet, tregt sie fur dich und erwurget sie, und dasselb festiglich glauben und vor augen haben, nit drann zweyfelnn, das heyst das gnaden bild ansehen und ynn sich bilden.«⁴⁵ Die Pointe ist für Luther, dass hier sowohl Gott als auch der Mensch jeweils nicht aus sich selbst, also aus einem abstrakten Gottesbegriff oder aus der Selbst-reflexion des Menschen in seinem eigenen Gewissen, sondern von einem Dritten, also von Jesus Christus und also von einem *Geschehen* her verstanden werden, das das Zusammenkommen und das Sich-Verbinden von Gott und Menschen in Form einer Geschichte erzählt.⁴⁶

⁴⁴ Vgl. BSLK 660.

⁴⁵ M. Luther, Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben, 1519, WA 2, 689.

⁴⁶ Vgl. zur Bedeutung der effektiv-kommunikativen Denkfigur der *communicatio idiomatum* für die lutherische Theologie J. A. STEIGER, Die communi-

Passion und Kreuz Jesu Christi können als narrativ verdichtet bezeichnet werden, weil das Kreuz nach vorne und nach hinten über sich hinausweist. Das Kreuz Christi kann nur als das Kreuz des Menschen Jesus von Nazareth und es kann nur von der Auferstehung her als Handeln Gottes richtig verstanden werden. Die *Verkündigung Jesu* stellt den hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis des Kreuzes und des Leidens Jesu bereit. Das Kreuz provoziert dazu, die Verkündigung Jesu von der Nähe des Gottesreiches und der Zuwendung Gottes zum verlorenen Menschen auf Jesus selbst anzuwenden, so dass Gott auch und gerade in dem Leiden und Sterben dieses Menschen seine Nähe und Zuwendung zur Geltung bringt. Vor allem aber ist die *Auferstehung* als Bestätigung der Pointe des Lebens Jesu Christi zu verstehen, das Gott und Mensch dadurch zusammenzuführen bestrebt war, dass es zugleich auf die Menschen in jeweils konkreter Gestalt (Jünger, Zöllner, Juden und Heiden, Zufallsbegegnungen, Pharisäer, Römer etc.) und auf Gott bezogen war, auf den dieses Leben wie ein einziger Hinweis ausgerichtet war, indem es penetrant, konsequent und bis in die Abgründe dessen, was Menschen Menschen antun, auf seiner Gnade und Zuwendung beharrte. Die Auferstehung ist die Bestätigung, dass diesem Leben eben diese Zusammenführung von Gott und Menschen gelungen ist. Die Auferstehung stellt nicht die Wiederbelebung des Leichnams Jesu dar, sondern die Aufnahme des konkret gelebten Lebens Jesu Christi in das Leben Gottes selbst. Damit erscheinen Leiden und Kreuz in einem neuen Licht, so dass sie als Geschehen des *definitiven* Zusammenkommens von Gott und Mensch verstanden werden und Menschen dies zu bezeugen beginnen. So erhält das Kreuz Jesu Christi Bedeutung für Gott selbst und unser Reden von ihm (5.), wird es zur Wende des Lebens von Menschen (6.) und verändert es das Verständnis des Todes des Menschen durch

catio idiomatum als Achse und Motor der Theologie Luthers. Der »fröhliche Wechsel« als hermeneutischer Schlüssel zu Abendmahlslehre, Anthropologie, Seelsorge, Naturtheologie, Rhetorik und Humor, NZStH 38 (1996), 1–28. Darin sind im Übrigen Jesu Verkündigung und Jesu Passion und Kreuz strukturell analog, dass auch Jesu Gleichnisse Szenen gemeinsamer Aufmerksamkeit und geteilter Intentionalität entwickeln, die die Zuhörerinnen und Zuhörer in diese Szenen mit verwickeln, sie auf sie hin konzentrieren und auf eine Pointe hinführen, in der weltliche Vorgänge als Gleichnisse göttlicher Gnade und Zuwendung fungieren. Sie lehren die Wirklichkeit in einer bestimmten Weise und bezogen auf die eigene Existenz wahrzunehmen, und sie lehren dies so, dass darin zugleich Gottes Wirklichkeit in ihrer Dynamik zur Geltung gebracht wird.

die Begründung einer neuen Hoffnung über den Tod hinaus (7.). Das entfalten die folgenden drei Abschnitte.

5. Die Bedeutung des Todes Jesu für Gott und unser Reden von Gott

Im Kreuz hat die Christenheit von Anfang an nicht nur das Leiden und Sterben eines Menschen gesehen, sondern es verstanden als ein Geschehen, in dem Gott selbst die Sache des an die Sünde verlorenen Menschen dadurch zur Entscheidung bringt, dass er in dem Leiden und Sterben dieses Menschen die Gottesferne, Sünde und Todesverfallenheit des Menschen auf sich nimmt und zum Guten wendet. Die Gottesferne ist darin überwunden, dass Gott selbst inmitten von physischer Gewalt und religiöser Ausgrenzung versöhnend gegenwärtig ist, die Sünde des Menschen ist darin überwunden, dass Gott die Sünde entmachtet und dem Sünder durch Gnade und Geist nahe kommt und ihn annimmt, die Todesverfallenheit des Menschen wird dadurch überwunden, dass Gott selbst durch den Tod hindurch das Leben des Menschen mit seinem eigenen Leben verbindet, indem Jesus Christus von den Toten auferstand »als Erstling unter denen, die entschlafen sind« (1 Kor 15,20). Dass im Leben, Leiden und Sterben Jesu Gott selbst gehandelt hat, gegenwärtig war und sich mitteilt, kann als der Grundimpuls des christlichen Glaubens verstanden werden. Die ersten Gemeinden haben das u. a. dadurch zum Ausdruck gebracht, dass sie den gestorbenen und auferstandenen Christus mit dem Kyrios-Titel im Sinne des Gottesnamens bezeichneten. Historisch dürfte wohl einigermaßen unstrittig sein, dass die Verehrung von Jesus als Kyrios sich nicht erst langsam entwickelt und schrittweise durch die Assimilation hellenistischer Vorstellungen durchgesetzt hat, sondern mit Ostern schlagartig klar geworden war, dass in Jesus Christus und in konzentrierter Form im Kreuz sichtbar und wirksam wird, was Gott selbst ausmacht: Gott ist rettende Liebe, Gott ist zu-rechtbringendes Gericht, Gott kommt dem Menschen dadurch neu nahe, dass er dessen Gottesferne an sich austrägt.

Leiden, Kreuz, Tod und Auferstehung Jesu sind deshalb zu verstehen als Ereignisse im Leben Gottes selbst.⁴⁷ Die Gottheit Gottes ist

⁴⁷ Vgl. I.U. DALFERTH, Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten, in: H.-J. Eckstein/M. Welker (Hg.), Die Wirklichkeit der Auferstehung, Neukirchen-Vluyn 2002, 277–309, 284.

in christlicher Perspektive nicht unter Absehung von der konkreten Geschichte dessen auszusagen oder zu denken, der das Reich Gottes verkündigte, die ihm von Menschen zugefügten Leiden erduldet, der unser aller Tod erlitt und von Gott durch den Tod hindurch in das göttliche Leben auferweckt wurde.⁴⁸ Insofern nimmt Gott selbst den Tod in sich auf, um sich in ihm als Gott zu erweisen, so dass das Kreuz klassische metaphysische Gottesvorstellungen in Frage stellt, die sich als Potenzierung, Verlängerung, radikale Negation oder Überbietung weltlicher Verhältnisse verstehen. In Bezug auf Gott und unser Gottesverständnis impliziert das Kreuz Christi so den »Tod« Gottes als eines unbewegten metaphysischen Wesens, als eines Inbegriffs moralischer Unnachgiebigkeit, als eines Symbols totalitärer Kontrolle und einseitiger Abhängigkeit.⁴⁹ Dem entspricht, dass der mit dem Gekreuzigten identifizierte Gott die menschliche Situation nicht durch einen externen Machterweis oder ein abstraktes Dekret, sondern von innen heraus, von ihrer Wurzel her und also konkret und radikal zu verwandeln sucht.

6. Die Bedeutung des Todes Jesu für das Leben des Menschen

Das Kreuz Jesu Christi konstituiert nicht nur ein kommunikativ-effektives Gottesverständnis, es zeigt eben damit auch auf, was in der menschlichen Existenz auf dem Spiel steht. Es zeigt die Sünde und ihre Macht in individueller und kollektiver Hinsicht, sowie das menschliche Scheitern am eigenen Wunsch nach versöhnter Gottesbeziehung, aber auch die das Menschsein des Menschen zurechtbringende Güte und Treue Gottes. Das Kreuz Jesu Christi verweigert damit eine vor-schnelle Auflösung der Dialektik menschlicher Existenz in Gut und Böse. Wenn das Apostolikum bekennt »gelitten unter Pontius Pilatus«, dann ist dies eine Orts- und Zeitangabe, aber keine einsinnige Schuldzuweisung. Was die Evangelien vorrangig interessierte, war das

⁴⁸ Vgl. J. RINGLEBEN, *Wahrhaft auferstanden. Zur Begründung der Theologie des lebendigen Gottes*, Tübingen 1998, 166.

⁴⁹ Vgl. Alfred N. Whiteheads bekannte Bemerkungen am Schluss von »Prozess und Realität«: Die christliche Liebe »legt das Schwergewicht weder auf den herrschenden Kaiser, noch auf den erbarmungslosen Moralisten oder den unbewegten Bewegten. [...] Liebe herrscht weder, noch ist sie unbewegt; auch ist sie ein wenig nachlässig gegenüber der Moral« (A. N. WHITEHEAD, *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, Frankfurt a. M. 2008, 613).

Leiden Christi zunächst als solches, ohne es durch moralische Empörung sogleich zu relativieren. Der einzig Unschuldige ist Jesus Christus selbst, und gerade er verteidigt und wehrt sich nicht, bis hinein in die Gottverlassenheit des Verbrechertodes. Zugleich erscheint er in den Evangelien als der in seiner Passivität einzig Überlegene und Freie. Alle anderen Beteiligten sind getrieben von Angst, individuellem Interesse und religiösem oder politischem Kalkül.

Dadurch offenbart das Kreuz den Machtcharakter der Sünde, der sich an Jesu Leiden und Tod durch das komplexe Zusammenspiel von Politik, Religion, Recht und öffentlicher Moral entlarvt.⁵⁰ Aus einer eigentümlichen Mischung aus Frömmigkeit, Aggressivität und Angst hat sich im Vorgang der Passion und der Hinrichtung Jesu die durch verschiedene Protagonisten repräsentierte Welt (das Synhedrium, das »Volk«, Pilatus, die Römer, ja selbst die Jünger) gegen das Zusammenkommen von Gott und Mensch in der Person und im Wirken Jesu gewendet, damit aber die erschreckende Situation der Gottesfeindschaft des Menschen erst recht zu erkennen gegeben. Insofern nun das Wort vom Kreuz das Leiden des unschuldigen Gerechten nicht als empörenden Justizirrtum darstellt, sondern als einen abgründigen Vorgang, der in einem geradezu unentwirrbaren Zusammenspiel von individueller, kollektiver und politisch-repräsentativer Verfehlung begründet ist, der aber in der Gestalt Jesu zugleich Gott so in die Hände spielt, dass er Sünde, Tod und Verhängnis von innen heraus aufzubrechen versteht, handelt es sich beim Kreuz Jesu Christi um einen kommunikativ-effektiven Vorgang fundamentaler *Unterbrechung*, einer *Wendung* menschlicher Existenz. Alles christliche Reden von Gott muss fundamental »durch die eschatologische Durchbrechungserfahrung bestimmt sein«,⁵¹ für die Leiden, Tod und Auferstehung Jesu stehen.

Das Kreuz Christi stellt in christlicher Perspektive einen Riss im Gefüge der Welt des Menschen dar, durch den die Verhältnisse menschlicher Existenz in einem ansonsten »stahlharte[n] Gehäuse«⁵² in ein neues Licht getaucht und als verändert und weiter veränderbar deutlich werden. Es setzt irritierende und vergewissernde, explorati-

⁵⁰ Vgl. dazu jetzt M. WELKER, Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen-Vluyn 2012, 179.

⁵¹ DALFERTH, Volles Grab (s. Anm. 47), 212.

⁵² Vgl. M. WEBER, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: DERS., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1963, 17–206, 203.

ve und imaginative, bestätigende und herausfordernde Momente in Bezug auf die menschliche Existenz frei. Indem es als Szene geteilter Aufmerksamkeit uns in die durch Gottes Möglichkeiten qualifizierte Wirklichkeit neu einweist, erhält unser Selbstverständnis sein menschliches Maß. Sich als alternativlos aufdrängende Selbstverständlichkeiten und Deutungswelten werden heilsam irritiert, ängstlich bezweifelte Gewissheiten werden neu konstituiert, bedeutsame Fragen und Spannungen werden von unbedeutsamen unterschieden u. a. m. Durch das Kreuz als Riss im Gefüge der Wirklichkeit kommen eine neue Beweglichkeit und eine neue Wachheit in die Welt des Menschen und spielt Gott uns neue Möglichkeit zu, die kein Mensch von sich aus erzeugen kann. Kein Mensch kann von sich aus sagen: »Mir sind meine Sünden vergeben.« Indem wir uns als Christen und als Gemeinde ausrichten auf das Kreuz, wird ein Fokus gemeinsamer Aufmerksamkeit hergestellt, der dieses neue Selbstverständnis einer Existenz als gerechtfertigte Sünder konstituiert und es sprachtheoretisch allererst möglich macht, assertorisch von Gott zu reden. Gemeinsam ausgerichtet auf das Kreuz Christi können wir einander Sünden vergeben, weil sie im Kreuz Christi vergeben *sind* und wir nachvollziehen, was darin vollzogen wurde. Die gemeinsame Aufmerksamkeit auf das Kreuz Christi kann so das Selbstverständnis menschlicher Existenz in einer ebenso heilsamen wie realistischen Weise neu orientieren. Es wäre aber an der Kreuzesbotschaft nicht länger die Vereinzelung des individuellen Sünders hervorzuheben, sondern deutlich zu machen, inwiefern der gemeinsame Bezug auf den in der Geschichte Jesu Christi anwesenden Gott ein versammelnder, Menschen ins rechte Verhältnis zueinander setzender Bezug ist. Vor dem Kreuz Jesu sind Menschen weder als Solitäre noch als gesichtslose Masse zu verstehen.

7. Die Bedeutung des Todes Jesu für den Tod des Menschen und sein ewiges Leben

Der Tod Jesu wirft ein Licht auch auf unseren Tod. Wenn das Apostolikum schlicht feststellt, Jesus Christus sei gekreuzigt, gestorben und begraben, dann stellt es fest, dass Jesu Leben wie das jedes Menschen endete, wenn auch mit einem gewaltsamen Tod. Diese Feststellung impliziert an sich keinen Protest gegen den biologischen Tod als solchen, sondern zunächst gegen den unzeitigen Tod, gegen das Leiden

und die Gewalt, die in diesem Tod triumphieren. Der Tod gehört wesentlich zum biologischen Leben. Es ist evolutionsbiologisch gesehen geradezu eine Notwendigkeit, dass die Elterngeneration stirbt und Platz macht für nachfolgende Generationen. Auch existentiell ist die Begrenztheit menschlicher Existenz vieldeutig. Sie ist Antrieb zur Lebensgestaltung im Endlichen, aber auch Entlastung davon, ewig weitermachen zu müssen. Sie umfasst Trauer über den Abschied aus Gemeinschaft und zugleich Trost darin, anderen das Feld überlassen zu können. Die Theologie jedenfalls sollte weder aus einer (religiösen oder existentiellen) Überhöhung oder Skandalisierung des Todes Kapital schlagen wollen noch natürliche, menschliche Gelassenheit gegenüber dem Tod als unzulässige Verharmlosung betrachten.⁵³

Der *gewaltsame* Tod Jesu zeigt jedoch die *Macht* des Todes. Im Tod sind wir an unserem Ende, im Tod geschieht nichts mehr. Er kann deshalb zum schlagenden, endgültigen Instrument der widergöttlichen Mächte werden, ja er kann sich selbst als endgültige Macht inszenieren und endliche Verhältnisse mit dem Siegel der Endgültigkeit versehen. Als solche Macht wird er im Neuen Testament personalisiert und von Paulus als »der letzte Feind« (1 Kor 15,26) apostrophiert, der Gottes Zuwendung ins Unrecht zu setzen sucht. Der Tod Jesu entmachtet den Tod, indem gerade auch in diesem unzeitigen und skandalösen Tod Gott selbst sich ereignet. Gott bestätigt sein Gottsein im Leiden und Sterben Jesu eben dadurch, dass er Leiden und Tod nicht verdrängt, sondern sich in ihnen und gegen ihre den Menschen von Gott entfremdende Macht als der behauptet, der er ist. Leiden und Tod stellen nicht mehr das endgültige Ende und die nichtende Vernichtung von etwas dar, sondern erweisen sich als für Gottes Möglichkeiten anschlussfähig. Eben dieses Verschlingen des Todes in den Sieg zeigt die Auferstehung Jesu. Sie ist nicht Protest gegen den Tod als solchen oder Rückgängigmachung des Todes, sondern Protest gegen die *Macht* des Todes, gegen sein Urteil, gegen seine (End-)Gültigkeit, gegen seinen Anspruch, das letzte Wort zu sein. Das Leiden und Sterben Jesu als Angelpunkt der Bewegung Gottes

⁵³ Ich erinnere an Dietrich Bonhoeffers bekannte Sätze: »Ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen. [...] Der Auferstehungsglaube *ist* nicht die ›Lösung‹ des Todesproblems« (D. BONHOEFFER, Werke VIII: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. C. Gremmels/E. Bethge/R. Bethge, München 1998, 405 f.).

zum Menschen macht auch deutlich, dass letztlich jedes menschliche Leben Fragment bleibt, dass der biologische Tod das menschliche Leben weder zur Ganzheit vollenden, noch es dem letzten Nichts auszuliefern vermag. Alles menschliche Leben ist auf die Vollendung im ewigen Leben ausgerichtet, der Übergang aber von dieser unserer endlichen und vielfach gebrochenen Existenz hin zur Teilnahme am Leben Gottes selbst kann immer nur eine Tat Gottes und Geschenk seiner Gnade sein.

So beginnt das ewige Leben schon in diesem Leben, aber eben gerade damit, dass wir aufhören, unser Leben selbst gewinnen zu wollen, und uns stattdessen Gottes Gnade anvertrauen und anderen Menschen hingeben. Und eben damit wird das Kreuz als Bezugspunkt gemeinsamer Aufmerksamkeit und geteilter Intentionalität zwischen Gott und Menschen zur Einweisung in eine Gestaltung irdischer Verhältnisse, die den Tod als Macht relativieren und das Leben der Menschen so zu gestalten sucht, dass der Todesverfallenheit menschlicher Existenz so gut wie möglich gewehrt wird und stattdessen menschliches Leben auf die Ermöglichung gelebter Fülle hin ausgerichtet wird – das alles aber als vorläufig versteht und alles endgültige Urteil Gott überlässt. Das Kreuz Jesu Christi wird als kommunikativ-effektive Einweisung in die christliche Lebensform insofern nicht erst dann richtig verstanden, wenn wir die richtige Theorie dafür haben, sondern wenn wir in der rechten Weise davon Gebrauch machen und »es Anlaß zum Wechsel von einem selbstzentrierten zu einem gottzentrierten Leben gibt«. ⁵⁴

⁵⁴ DALFERTH, Gekreuzigte (s. Anm. 24), 48.