

Erlösung im Zeichen des Kreuzes¹

Julia Knop

Nachdem Kaiser Konstantin im Jahr 313 die Kreuzigung als Todesstrafe abgeschafft hatte und das Kreuz so aus der Erfahrungswelt der antiken Gesellschaft verschwand, trat es in die Welt der christlichen Bilder und Symbole ein. Schnell avancierte es zum zentralen Symbol der Christenheit.² Liturgische Verehrung des Kreuzes ist seit dem 4. Jahrhundert bezeugt. Das Fest der Kreuzerhöhung am 14. September, der zugleich Weihetag der Grabeskirche in Jerusalem ist, 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: 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 erschwinglich. 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 Widerständige des Christentums: Des Glaubens an einen Gott, der sich nicht nur den Menschen liebevoll und heilschaffend zuwendet – das allein wäre schon irritierend genug –, sondern an einen Gott, der selbst die Untiefen dieser Welt auf sich genommen und den

Der vorliegende Beitrag ist die leicht überarbeitete Fassung meines Textes zur Dokumentation eines Workshops auf der Pädagogischen Woche 2011, der unter der Überschrift „Im Zeichen des Kreuzes“ abgedruckt wurde in: Die „Torheit des Kreuzes“. Stein des Anstoßes – Zeichen des Heils. Dokumentation der Pädagogischen Woche 2011, hg. vom Erzbistum Köln, Hauptabteilung Schule und Hochschule, Köln 2012, 131–155.

Vgl. Alex Stock, Kreuz, in: ders., Poetische Dogmatik. Christologie, Bd. 4: Figuren, Paderborn 2001, 315–408.

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 und des Christseins. In diesen Vollzügen artikuliert sich und an ihnen lässt sich deshalb ablesen, was Christinnen und Christen glauben und wofür sie eintreten wollen. Nach der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils steht die Liturgie dabei an erster Stelle: Sie ist der „Gipfelpunkt, zu dem das Tun der Kirche strebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (SC, Nr. 10). Hier finden das Lob Gottes und die Heiligung des Menschen in der Gemeinschaft (Kommunion) mit Jesus Christus *in actu* zusammen. Als Herzmitte der Liturgie wiederum markiert das Konzil das Gedächtnis des Erlösungsgeschehens von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi, die Feier des Pascha-Mysteriums:

„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 neuschaffen“ (SC, Nr. 5).³

Die Gedächtnisfeier von Tod und Auferstehung Jesu Christi ist also der zentrale inhaltliche Bezugspunkt des gottesdienstlichen Tuns der Kirche. Das *triduum sacrum*, das Gedächtnis der heiligen drei Tage von Passion, Tod und Auferstehung Jesu Christi von der Feier des letzten Abendmahles am Gründonnerstag bis zur Ostervigil in der Nacht zum Ostersonntag, bildet deshalb die Mitte des liturgischen Jahres. Sie orientiert alles Beten von Christinnen und Christen auf seinen Ursprung und sein Ziel. Doch nicht nur die Kar- und Ostertage feiern Kreuz und Auferstehung Jesu Christi zum Heil der ganzen Welt. Jede Eucharistiefeier geschieht, um dankbar das Geschehen dieser heiligen drei Tage zu begehen und den Anbruch der österlichen Zeit zu feiern. Jeder Sonntag wird als „kleines“ Ostern, als Wochen-Ostern, begangen. Die Akklamation der Gemeinde im Anschluss an die Konsekration (Wandlung) der Gaben in der Eucharistiefeier, das so genannte „*mysterium fidei*“, bringt jeder Messe diese Verbindung von Eucharistie, Kreuz und Auferstehung als Charakteristikum des christlichen Glaubens zum Ausdruck:

Vgl. dazu: Stephan Wahle, Grundlegung einer Theologie der Sakramentenfeier, in: Heil erfahren in den Sakramenten (Theologische Module 9) Freiburg – Basel – Wien 2009, 7–51.

„Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.“⁴

Was im Gedächtnis des Paschamysteriums, v.a. in der Eucharistiefeyer, in Form einer komplexen Handlung begangen wird, findet seine symbolische Konzentration im Kreuz. Es begleitet als visuelle oder figürliche Darstellung ebenso wie als Gebärde das Beten der Gläubigen und bekundet ihren Willen, sich Gottes Wort persönlich anzueignen. Es findet sich gleichermaßen im Raum kirchlicher Öffentlichkeit wie im privaten und familiären Kontext. Das Kreuz ist Mitte der liturgischen Versammlung und gehört in jeden katholischen Gottesdienstraum. Seit dem Mittelalter entstehen ganze Kirchengebäude in Form eines Kreuzes: Die Gläubigen – auf Christi Tod getauft, mit ihm gestorben, um mit ihm aufzuerstehen (vgl. Röm 6,3–11) – schreiben sich darin raumsymbolisch in den Leib des *Christus crucifixus* ein. Auch 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 begleitende Gebärde, das Kreuzzeichen, symbolisiert, gerade im Gekreuzigten gezeigt hat, wie er handelt und wer er ist. In Gebärde und Segen findet sich seit alters her die Verbindung von Kreuz und trinitarischem Gottesglauben:⁵ Die christliche Gebärde, mit der ein Segen gespendet und empfangen wird, ist seit dem 3. Jahrhundert das Kreuz. Vom 4. Jahrhundert an gibt es Zeugnisse über die Selbstbekreuzigung mit trinitarischer Begleitformel („Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“). Im byzantinischen Gottesdienst fällt die häufige Selbstbekreuzigung der Gläubigen auf, ihre symbolische Aneignung bzw. ihr symbolisches Einstimmen in die Doxologie, d.h. die Verehrung des dreieinen Gottes. Auch im römisch-katholischen Ritus gibt es die Bekreuzigung als Gebärde zur Aneignung des Geschehens: Wenn das Fvangelium verkündet wird, schreiben sich katholische Gläubige Jesu Botschaft 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“).

Diese Akklamation, seit dem Missale Romanum 1970 im Anschluss an den Einsetzungsbericht gesprochen, greift das Pauluswort aus 1 Kor 11,26 auf und überführt es in die Form eines Bekenntnisses, mit der die Gemeinde das Geschehen deutet und sich aneignet.

Vgl. Balthasar Fischer, Das Kreuzzeichen mit trinitarischem Begleittext als Kurzformel biblischer Trinitätsfrömmigkeit, in: Michael Böhnke – Hanspeter Heinz (Hg.), Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie, FS Wilhelm Breuning, Düsseldorf 1985, 428–434.

Deutlich bei alledem ist: Jesu Kreuz, das Identifikationsmerkmal des Christentums, ist nicht nur eine Chiffre, nicht nur ein Zeichen, das innerlich unbeteiligt auf (geduldiges) Papier und in Bücher geschrieben wird. Ganz im Gegenteil: Es ist ein performatives Zeichen, das Fakten schafft. Verständlich und zugänglich wird es dem, der in die Perspektive des Beteiligten eintritt und 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, des Retters, *als des Gekreuzigten*, in die Mitte der christlichen Botschaft und der Nachfolge Jesu stellte. In seinem

1. Brief an die Gemeinde von Korinth steht die entscheidende Passage:

„Denn das Wort vom Kreuz ist denen, die verloren gehen, Torheit; uns aber, die gerettet werden, ist es Gottes Kraft. Es heißt nämlich in der Schrift: Ich lasse die Weisheit der Weisen vergehen und die Klugheit der Klugen verschwinden. Wo ist ein Weiser? Wo ein Schriftgelehrter? Wo ein Wortführer in dieser Welt? Hat Gott nicht die Weisheit der Welt als Torheit entlarvt? 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. Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit. *Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten*: für Juden ein empörendes Ärgernis (*scandalon*), für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit. Denn das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen und das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen.“ (1 Kor 1,18–25)

In dieser Perikope entwickelt Paulus das Kreuz als Zeichen zur Scheidung der Geister. Zwei Gegensatzpaare sind bestimmend: Gott versus Welt auf der einen Seite; Weisheit versus 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, oder, positiv konnotiert, für Gottes gute Schöpfung. Paulus verwendet „Welt“ hier vielmehr als Ausdruck für das, was sich Gott *entgegenstellt*, was den Bezug zu seinem Schöpfer kappt und damit dem, was es sein soll – auf Gott bezogen – widerspricht. In dieser Semantik sind Gott und Welt einander ausschließende Gegensätze, weil sie unvereinbare *Zugehörigkeiten* bezeichnen: das, was Gottes ist und das, was der Welt ist. Was zu Gott gehört, ist heil, es entspricht Gottes Willen und hat das Leben Gottes. Was zur „Welt“ im Sinne des Gottabgewandten gehört, ist verloren. Weisheit und Torheit, Sinn und Unsinn, sind einander in diesem Gegensatzpaar also dialektisch zugeordnet: In den Augen der „Welt“ im o.g. Sinn ist Gottes Weisheitbarer Unsinn. Und aus Sicht derer, die zu Gott gehören, sind wie-

derum die Sinnentwürfe und Heilsversprechen einer gottentfremdeten Welt haltlos, armselig, bestenfalls bruchstückhaft.

Die Weisheit Gottes ist Paulus zu Folge nun nichts anderes als die Verkündigung des Kreuzes Christi *als Heilsergebnis* für das Leben der Welt. In den Augen der „Welt“ ist das schlicht dumm. Denn die Todesstrafe der Kreuzigung desavouiert unwiederbringlich Ehre und Würde des Gehenkten. In den Augen der Juden ist der Kreuzestod zwar angesichts bitterer Erfahrungsrealität in dieser Zeit nichts Ungewöhnliches – aber als Ende eines Messias ist er undenkbar: ein Skandal. Ein Gekreuzigter kann kein Messias Gottes sein (vgl. Dtn 21,23). Das Wort vom Kreuz scheidet deshalb für Paulus die Geister: Wer sich Gottes Weisheit, dem Gekreuzigten, 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 immer zur persönlichen Entscheidung heraus –, der erkennt: Jesu Kreuz ist meine Rettung. Im Kreuz Jesu finde ich Heil. Aus dieser Perspektive zeigt sich zugleich, wie weit – besser: wie kurz – die Heilsversprechen dieser Welt reichen.

Der 1999 verstorbene Bonner Neutestamentler Helmut Merklein hat in seiner bemerkenswerten Exegese dieser Perikope drei Ebenen herausgearbeitet, auf denen die neue Semantik des Kreuzes deutlich wird.⁶ *Gnoseologisch*, d.h. die Ebene des Verstehens betreffend, löst das „Wort vom Kreuz“ den skizzierten Paradigmenwechsel aus: Die Weisheit Gottes, die sich im Kreuz Jesu zeigt, korrigiert die Weisheit einer Welt ohne Gott. Das Kreuz stürzt ihre Sinnentwürfe radikal um und verweist stattdessen auf den, in dem und durch den letztlich 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 vor Gott wirklich um den Menschen steht. Paulus hat dabei den Menschen im Blick, der seiner Berufung zur Gottesgemeinschaft nicht nachkommt bzw. nicht nachkommen kann. Er meint den Menschen, der heillos verloren ist, weil er darauf baut, sich am eigenen Schopf aus der Misere ziehen zu können. Wer sein Leben hingegen in das Licht und sich selbst in die Nachfolge 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 als Weisheit

Vgl. Helmut Merklein, Das paulinische Paradox des Kreuzes, in: ders., Studien zu Jesus und Paulus, Bd. 2, Tübingen 21998, 285–302.

Gottes zu erkennen heißt, sich angesichts der eigenen erkannten und anerkannten Heillosigkeit dem gekreuzigten Heiland anzuvertrauen.

Am Kreuz scheiden sich darum Paulus zu Folge 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 erfahren zu haben (vgl. Gal 2,20). Das Kreuz als Heilsereignis anzunehmen, sich in das Kreuz Jesu Christi einschreiben zu lassen, entreißt den Getauften einer 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 zeigen den *Christus crucifixus* als den, der den Tod ein für alle Mal besiegt hat. Diese Figurenzeichnung des Gekreuzigten lässt bereits die Auferstehung erahnen. Ihre Aussage ist keine historische, sondern eine theologische: Jesus Christus wird bereits am Kreuz als Sieger über den Tod dargestellt. Das Kreuz und nicht erst das leere Grab wurde zum Heilssymbol. Das Paradox, der Skandal des Kreuzes, wird hier deutlich sichtbar. Der Corpus dieser Darstellungsform ist nicht der nackte, erbärmliche Gehenkte, der die Kruzifixe der Folgezeit prägen wird. Er steht aus eigener Kraft und auf beiden Füßen. Er strahlt Würde aus und ist bekleidet. Häufig trägt er ein priesterliches Gewand. Seine Arme sind wie in einer Segensgebärde ausgebreitet: der gekreuzigte Heiland erteilt den Segen des Auferstandenen.

In der Gotik entwickelt sich eine neue Sicht. Sie erkennt im Gekreuzigten auch den gepeinigten Menschen wieder, den Stellvertreter der ganzen geschundenen Menschheit. Christi Kreuz offenbart, wie es um den Menschen steht. Die ganze Grausamkeit des Todes zeigt sich im Christus der Passion. Mitleid, *com-passio*, soll daher die Relation des Betrachters zum Gekreuzigten bestimmen. Kreuzesnachfolge, die persönliche Identifikation mit dem gepeinigten Christus, wird zur Lebensform. Mystiker- und Pestkreuze forcieren diese Perspektive durch eine drastische Zeichnung von Wunden, Blut und Schmerz sowie durch Gabelkreuze, die dem Corpus jeglichen Stand aus

eigener Kraft und alle Würde nehmen. Der Hohepriester wird zum Schmerzensmann.⁷

In der römischen Kirche San Lorenzo in Lucina gibt es eine Kreuzesdarstellung von Guido Reni, welche die übliche Bildsprache sprengt.⁸ Das Altarbild aus dem 17. Jahrhundert weckte im Zuge der Verleihung des Hessischen Kulturpreises 2010 das öffentliche Interesse. Der Literaturwissenschaftler Navid Kermani hatte 2008 einen Essay über Renis Kreuzigung verfasst,⁹ der nun, als sein Autor als Preisträger nominiert wurde, zum Anlass einer in mancher Hinsicht unglücklichen religions- und kulturpolitischen Debatte wurde.¹⁰ Was ist so ungewöhnlich an Renis Kreuzesbild, 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 physischem 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. Es fließt kein Blut. 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, J.K.] stellvertretend für die Menschen, für alle Menschen, ist (...) jeder Tote, jederzeit, an jedem Ort. Sein Blick ist der letzte vor der Wiederauferstehung, auf die er nicht zu hoffen scheint.“

Navid Kermani findet v.a. aus zwei Gründen einen persönlichen Zugang zu diesem Kreuz: Es vermeide – erstens – eine soteriologische Funktionalisie-

Vgl. Floridus Röhrig, Vom Siegeskreuz zum Schmerzensmann. Der Wandel der Kreuzifixdarstellung im 13. Jahrhundert, in: Kreuz und Kreuzifix. Zeichen und Bild. Ausstellungskatalog des Diözesanmuseums Freising, Lindenberg im Allgäu 2005, 66–68.

Vgl. Abbildung Nr. 8 im Anhang.

Navid Kermani, Bildansichten: Warum hast du uns verlassen? Guido Reni „Kreuzigung“, in: NZZ, 24.3.2008;

http://www.nzz.ch/nachrichten/kultur/literatur_und_kunst/warum_hast_du_uns_verlassen_-_guido_reni_kreuzigung_1.2195409.html [Zugriff 20.8.2013].

¹⁰ Vgl. dazu den Beitrag von Michael Schulz in diesem Band, außerdem Jan-Heiner Tück, Religionskulturelle Grenzüberschreitung? Navid Kermani und das Kreuz: Nachtrag zu einer Kontroverse, in: IkaZ Communio 38 (2009) 220–234.

rung des Schmerzes, eine Verklärung des Martyriums, die er sonst im Christentum glaubt feststellen zu müssen, die er aber aus schöpfungstheologischen Gründen für abwegig hält. Renis Christus habe nicht gelitten, „wie es die christliche Ideologie will, um Gott zu entlasten“. Der Gekreuzigte sei – zweitens – „nicht Sohn Gottes und nicht einmal sein Gesandter“, sondern Stellvertreter der geschundenen Menschheit, einer Menschheit, deren Gottesbezug grundlegend gebrochen sei, zerrüttet von der Frage nach dem Warum von Leid und Tod.

Mit seinen Anfragen artikuliert Kermani prägnant ein verbreitetes modernes Unbehagen am paulinischen „Wort vom Kreuz“, also an der christlichen Verkündigung des Kreuzes als *Heilsereignis* und 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 Soteriologie der christlichen Erlösungsbotschaft nicht gerecht wird – Jesus hat nicht gelitten, um Gott zu entlasten – muss Kermani nicht weiter angekreidet, sollte allerdings (im nächsten Abschnitt) theologisch korrigiert werden. Dass Renis Eliminierung von Schmerz und Leid aus der Kreuzigung, die seine Darstellung für Kermani erträglich, sogar „berückend“ macht, theologisch nicht unproblematisch ist, sei wenigstens benannt.¹¹ Der Auferstandene gibt sich seinen Jüngern nach Ausweis der heiligen Schrift ja nicht trotz oder ohne jegliche Verwehrtheit, sondern gerade durch seine Wunden zu erkennen (vgl. Joh 20,20.27f). Der Auferstandene ist derselbe, der am Kreuz hing und dort elendig starb. Das macht deutlich: Jesu Heil gilt dieser Welt, ihren Nöten, ihrem Schmerz. Seine Erlösung bedeutet nicht Vergessen, Weltflucht oder Vergeistigung, nicht Verbrämung körperlicher und seelischer Pein. Das Heil, das Gott dieser Welt zuwendet, meint die Wunden dieser Welt, die bitter real sind. Was Kermani an Renis Darstellung fasziniert, macht diese als soteriologische Aussage problematisch.

¹¹ Nicht das Maß des Leides ist es, das die Größe der Erlösung ausmacht (wie es Mel Gibsons Verfilmung „The Passion of the Christ“ von 2004 insinuiert). Soteriologische Bedeutung hat das Kreuz nicht schon, weil der, der an ihm hängt, Opfer (*victim*) einer religionspolitisch aufgeladenen Situation geworden ist. Ohne die freie Identifikation des Gekreuzigten mit den Sündern und mit seinem „Schicksal“, ohne seine Übernahme des Kreuzes als *oblatio* und *sacrificium*, wird man nicht vom Kreuz als Heilsereignis sprechen können, ebenso wenig ohne die gläubige Angignung dieses Geschehens durch die, die den Gekreuzigten als Erlöser bekennen. Vgl. dazu auch den Beitrag von Wilfried Härle in diesem Band, außerdem Julia Knop, Die Hingabe des Sohnes – Preisgabe der Liebe, in: Helmut Hoping – dies. – Thomas Böhm (Hg.), Die Bindung Isaaks. Stimme, Schrift, Bild (Studien zu Judentum und Christentum) Paderborn: Schöningh 2009, 143–160.

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 und die Suche nach Rechtfertigung des Menschen (Anthropodizee) bestimmend, so verschieben Moderne und Postmoderne die Frage nach Heil und Gericht hin zur Theodizee.¹²

4 Wer braucht ein Kreuz? Inversion der Opferlogik

Historisch ist der Kreuzestod Jesu Folge einer Verkettung (religions-) politischer Umstände.¹³ Es ist aber auch theologisch 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 bzw. Argumentationsstränge herausgebildet, die je auf ihre Weise diese Frage beantworten.¹⁴ Gegenwärtig werden – schematisch gesagt – v.a. zwei Zugänge vertreten und diskutiert: das Modell „Versöhnung/Stellvertretung“ und das Modell „Befreiung“. Ob und inwieweit diese beiden Paradigmen einander ausschließen oder vielmehr einander ergänzend zugeordnet sind, ist innerhalb der systematischen Theologie der Gegenwart umstritten. Je auf ihre Weise artikulieren beide jedoch gleichermaßen eine theologische Erkenntnis, die für 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 etwas, um Gott (durch Blut, Opferfleisch oder Weihrauch) gnädig zu stimmen und Gunst zu erhalten (zu erzwingen). Im Gegenteil: *Gott* wird angesichts des erbarmungswürdigen Zustands der Welt *initiativ*. *Er* schenkt dem Menschen etwas (nein, nicht etwas: sich selbst!), auf dass dieser Heil und Leben (d.h.

¹² Vgl. dazu auch den Beitrag von Armin Wildfeuer in diesem Band.

¹³ Vgl. dazu: Joachim Gnllka, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte, Freiburg – Basel – Wien 2007 (= ²1992), 291–318.

¹⁴ Vgl. dazu: Julia Knop, Art. Kreuzestheologie, Art. Soteriologie, Art. Soteriologische Motive, in: Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg – Basel – Wien 2012, 424–428; 590 595; 595–601 (Lit.).

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: sich selbst. Das Modell „*Versöhnung / Stellvertretung*“ 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 – vom denkbar dunkelsten Punkt aus neu in die Beziehung zu Gott treten. Denn sogar diesen „Ort“, besser: diesen Zustand, hat das göttliche Leben erreicht, hat der Sohn gangbar gemacht. Der Tod ist tot, das Leben lebt. Heil zu sein und heil zu leben bedeutet in diesem Paradigma, gerechtfertigt, d.h. *vor Gott* und v.a. *durch Gott* ins Recht gesetzt zu sein (Anthropoziee). Glaubenspraktisch artikuliert sich das so verstandene Versöhnungsgeschehen sehr eindrücklich in der Feier der Sakramente, v.a. der Taufe und der Eucharistie. Systematische Leitperspektive ist hier die Christologie und ihre soteriologische Konsequenz. Das v.a. in der Neuzeit vertretene Modell „*Befreiung*“ entwickelt das Heilsgeschehen aus einer *anthropologischen* Perspektive heraus. Kontext ist das *Autonomieverständnis* der Moderne. Im Vordergrund steht Erlösung als befreites und befreiendes Handeln (Soteriopraxie). Gottes Zuwendung zum Menschen, seine Heilsgabe, besteht in seiner Zuwendung und Selbstgabe, die den Menschen *frei setzt* und befähigt, authentisch er selbst zu sein: so, wie er von Gott her gedacht ist. 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, der Tyrannen dieser Welt – achtet. Heil geschieht um keinen Preis der Welt an der Freiheit des Menschen vorbei. Es 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*? Wie wird es ihm (er)möglich(t), eine ganzmenschliche Umkehr hin zu einem Leben in den Koordinaten Gottes zu vollziehen? Die Antwort des soteriologischen Zugangs vom Modell „*Versöhnung*“ lautet: 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, gottesfülltes Dasein. Genau das zeigt sich im Kreuz, der inneren Mitte, dem Konstruktionspunkt des christlichen Glaubens, ob es nun bewusst als Schmuckstück getragen, als Symbol oder Bild betrachtet und verehrt oder als Gebärde auf den eigenen Leib geschrieben wird. Das Kreuz Jesu Christi macht Gott als denjenigen erfahrbar, 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 Rede von Gott und damit auch der Theologie Bestimmtheit gegen die Versuchung, Gott jenseits menschlicher Geschichte und Gottes Antwort auf Leid und Tod jenseits des Menschenlebens Jesu von Nazaret zu suchen. „Als Grund der Theologie“, schreibt Walter Kasper, „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.“¹⁵ Denn der Gekreuzigte 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.

¹⁵ Walter Kasper, Das Kreuz als Offenbarung der Liebe Gottes, in: *Cath* 61 (2007) 1–14, hier 14.