

Psalm 22 in der Passion Jesu Zur neueren Auslegungsgeschichte

Benjamin DAHLKE

Theologische Fakultät Paderborn

Dieser Artikel soll einen ersten Überblick zur neueren Auslegungsgeschichte von Psalm 22 in der Passion Jesu bieten¹. Während die patristischen und mittelalterlichen Quellen vergleichsweise gut erforscht sind, fehlen bislang umfassende Darstellungen, die das 19. und 20. Jahrhundert behandeln². Nach einleitenden Überlegungen (I. Abschnitt) werden im Weiteren zumindest einige prominente Auslegungen vorgestellt, die aus dieser Zeit datieren. Behandelt werden überwiegend evangelische Autoren, namentlich die beiden Reformierten Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (II. Abschnitt) und Jürgen Moltmann (IV. Abschnitt) sowie eine Reihe lutherischer Dogmatiker (V. Abschnitt). Eingeflochten ist Hans Urs von Balthasar (III. Abschnitt). Als einer der wenigen Katholiken hat er sich ausführlich mit der Gottverlassenheit Jesu am Kreuz auseinandergesetzt³. Weitere Studien müssten folgen, um ein noch umfassenderes Bild zu erlangen. Auffälligerweise stößt Psalm 22 bis in die unmittelbare

1. In der Zählung der Septuaginta wie der Vulgata handelt es sich um den einundzwanzigsten Psalm. Näher zum Konzept der ‚Auslegungsgeschichte‘ siehe die Beiträge von C. BULTMANN u.a., *Auslegungsgeschichte*, in O. WISCHMEYER (Hg.), *Lexikon der Bibeldhermeneutik: Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte*, Berlin – New York, de Gruyter, 2009, 55-59.

2. Gewisse Vorarbeiten leistet F. BIGAOUETTE, *Le cri de dérélition de Jésus en croix: Densité existentielle et salvifique* (CFi, 236), Paris, Cerf, 2004. Neben einigen deutschsprachigen Autoren, die auch in vorliegendem Beitrag vorgestellt werden sollen, behandelt Bigaouette eine Reihe auf Französisch schreibender Theologen des 20. Jahrhunderts.

3. In der katholischen Dogmatik war die Gottverlassenheit Jesu Christi durchaus ein Thema; wenngleich kein bestimmendes, dem man besondere Aufmerksamkeit schenkte. Zu verweisen ist auf die neuscholastischen Lehrbücher von H. HURTER, *Medulla theologiae dogmaticae*, Innsbruck, Wagner; Paris, Bloud et Barral, 1885, S. 427f. mit Bezug auf Mt 27,46 und T. MULDOON, *Theologiae dogmaticae praelectiones*, Bd. 4, Rom, Officium Libri Catholici, 1960, S. 328f. mit Bezug auf Ps 22,1. Aus späterer Zeit siehe etwa P. SCHOONENBERG, *Tod des Menschen und Tod Christi*, in ID., *Auf Gott hin denken: Deutschsprachige Schriften zur Theologie*, Freiburg i.Br., Herder, 1986, 225-243, S. 232; J. SOBRINO, *Jesucristo liberador: Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret*, San Salvador, UCA Editores, 1991, S. 395-403; E.-M. FABER, *Gottverlassenheit*, in *LTK*³ 4 (1995), Sp. 794-796; T.J. WHITE, *Did God Abandon Jesus? The Dereliction on the Cross* [2007], in ID., *The Incarnate Lord: A Thomistic Study in Christology* (Thomistic Ressourcement Series, 5), Washington, DC, Catholic University of America Press, 2015, 308-339.

Gegenwart auf reges Interesse – über alle Konfessionsgrenzen hinweg⁴. Das ist ein Hinweis sowohl auf den Reiz, als auch auf die Deutungsoffenheit dieses Textes, wie er im Zusammenhang des Leidens und Sterbens Jesu Verwendung findet (VI. Abschnitt).

I. EINLEITENDE ÜBERLEGUNGEN

Psalm 22 wird in den Passionserzählungen des Markus- und des Matthäusevangeliums zitiert, wohingegen er bei Lukas wie bei Johannes fehlt⁵. Der alttestamentliche Text wird in Mk 15,34 und Mt 27,46 zu den letzten Worten des Gekreuzigten; er spricht sie unmittelbar vor seinem Tod. Ob Jesus sie in seiner aramäischen Muttersprache selbst formuliert hat oder ob sie auf den Gestaltungswillen der biblischen Autoren zurückgehen; ob es sich um einen Schrei der Verlassenheit oder um einen letzten Akt des Vertrauens handelt – Psalm 22 endet immerhin mit einem Lobpreis des Gottes Israels –, all das sind nicht nur exegetisch wichtige Fragen⁶.

4. Siehe nur T.H. McCALL, *Forsaken: The Trinity and the Cross, and Why It Matters*, Downers Grove, IL, IVP Academic, 2012; F. RUTLEDGE, *The Crucifixion: Understanding the Death of Jesus Christ*, Grand Rapids, MI – Cambridge, Eerdmans, 2015; N.T. WRIGHT, *The Day the Revolution Began: Reconsidering the Meaning of Jesus's Crucifixion*, New York, HarperOne, 2016.

5. Einen Überblick bieten R.E. BROWN, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, Bd. 2, New York, Doubleday, 1994, S. 1031-1096 (§ 42. Jesus Crucified, Part Three: Last Events, Death) und C.-B. AMPHOUX, *Le psaume 21 (22 TM) dans le Nouveau Testament*, in G. DORIVAL (Hg.), *David, Jésus et la reine Esther: Recherches sur le Psaume 21 (22 TM)*, Paris, Peeters, 2002, 145-163. Prägnant formuliert U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus Mt 26–28* (EKK, I/4), Düsseldorf – Zürich, Benziger; Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2002, S. 331: „Mt hält sich auch in diesem Abschnitt eng an Mk 15,33-37, während Lk nur Mk 15,33 und Mk 15,37 Schluß (ἐξέπνευσεν) übernimmt. Joh geht ganz eigene Wege; er kennt nur die Tränkung des Gekreuzigten mit Hilfe eines Schwammes (Joh 19,29f = Mk 15,36/Mt 27,48) in einer anderen Fassung. Bemerkenswert ist eine Übereinstimmung zwischen Mt und Joh in V 50 // Joh 19,30 (... τὸ πνεῦμα). Am auffälligsten ist, daß sowohl Lk als auch Joh den Ruf Jesu ‚Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?‘ nicht mehr überliefern und daß an seiner Stelle andere Worte stehen. Offenbar hat man bereits im frühesten Christentum diesen Satz als schwierig empfunden. Es zeichnet sich schon hier eine Tendenz ab, welche die ganze Rezeptionsgeschichte der Kreuzigung Jesu in der Alten Kirche und im Mittelalter bestimmen wird“.

6. Zur exegetischen Erschließung siehe die Beiträge von B. JANOWSKI, *Konfliktgespräche mit Gott: Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2003, S. 347-365; U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1/2, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2003, S. 105-107; P.J. WILLIAMS, *The Linguistic Background to Jesus' Dereliction Cry (Matthew 27:46; Mark 15:34)*, in Id. (Hg.), *The New Testament in Its First Century Setting: Essays on Context and Background. Festschrift B.W. Winter*, Grand Rapids, MI – Cambridge, Eerdmans, 2004, 1-12; S.P. AHEARNE-KROLL, *The Psalms of Lament in Mark's Passion: Jesus' Davidic Suffering*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007; W. FRITZEN, *Von Gott verlassen? Das Markusevangelium als Kommunikationsangebot für bedrängte Christen*, Stuttgart, Kohlhammer, 2008; H. CAREY, *Jesus' Cry from*

Sie haben grundsätzliche Bewandnis ebenso für die Trinitätslehre und Christologie wie für die Soteriologie und Eschatologie. Deshalb haben systematische Theologen dem Psalm stets besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Eine reiche Auslegungs- und Wirkungsgeschichte belegt das⁷. Üblicherweise wurde der alttestamentliche Text auf den Gekreuzigten hin gedeutet; der Psalter insgesamt wurde ja christologisch gelesen. Man denke nur an Augustinus von Hippo (354–430), der sich im Laufe seines

the Cross: Towards a First-Century Understanding of the Intertextual Relationship between Psalm 22 and the Narrative of Mark's Gospel, London – New York, T&T Clark, 2009; K.S. O'BRIEN, *The Use of Scripture in the Markan Passion Narrative* (Library of New Testament Studies, 384), London – New York, T&T Clark, 2010; M. THEOBALD, *Der Tod Jesu im Spiegel seiner „letzten Worte“ vom Kreuz*, in *ThQ* 190 (2010) 1–30; R. BAUCKHAM, *God's Self-Identification with the Godforsaken*, in T. MERRIGAN – F. GLORIEUX (Hgg.), *Godhead Here in Hiding: Incarnation and the History of Human Suffering* (BETL, 234), Leuven, Peeters, 2012, 3–17; T. NICKLAS, *Die Gottverlassenheit des Gottessohns: Funktionen von Psalm 22/21 LXX in frühchristlichen Auseinandersetzungen mit der Passion Jesu*, in W. EISELE u.a. (Hgg.), *Aneignung durch Transformation: Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum. Festschrift M. Theobald* (HBS, 74), Freiburg i.Br., Herder, 2013, 395–415; A.J.M. WEDDERBURN, *The Death of Jesus: Some Reflections on the Jesus-Tradition and Paul* (WUNT, 299), Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, S. 89–105; M. STOWASSER, *Mein Gott, Mein Gott, Warum hast Du mich verlassen? (Mk 15,34): Beobachtungen zum Kontextbezug von Ps 22,2 als Sterbewort Jesu im Markusevangelium*, in *BZ* 58 (2014) 161–185; M.W. BATES, *The Birth of the Trinity: Jesus, God, and Spirit in New Testament and Early Christian Interpretations of the Old Testament*, Oxford, Oxford University Press, 2015, S. 126–156; V. AUVINEN, „Eloi, eloi, lema sabakhtani“ (*Mark 15:34*) – *A Cry of Despair or Trust?*, in S. BYRSKOG – T. HÄGERLAND (Hgg.), *The Mission of Jesus* (WUNT, II/391), Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, 203–219; A. MICHEL, *Psalmen und Christologie*, in T. FORNET-PONSE (Hg.), *Jesus Christus – Von alttestamentlichen Messiasvorstellungen bis zur literarischen Figur: Ökumenische Beiträge aus dem Theologischen Studienjahr Jerusalem* (Jerusalem Theologisches Forum, 25), Münster, Aschendorff, 2015, 11–29; G. VAN OYEN – P. VAN CAPPELLEN, *Mark 15,34 and the Sitz im Leben of the Real Reader*, in *ETL* 91 (2015) 569–599.

7. Vgl. J. DANÉLOU, *Le Psaume 21 et le mystère de la Passion*, in ID., *Études d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia)* (ThH, 5), Paris, Beauchesne, 1966, 28–41; X. TILLIETTE, *Der Kreuzeschrei*, in *EvTh* 43 (1983) 3–15; G. DORIVAL, *L'interprétation ancienne du psaume 21 (TM 22)*, in ID. (Hg.), *David, Jésus et la reine Esther* (Anm. 5), 225–314; LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (Anm. 5), S. 335–342; R.B. HAYS, *Christ Prays the Psalms: Israel's Psalter as Matrix of Early Christology*, in ID., *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture*, Grand Rapids, MI – Cambridge, Eerdmans, 2005, 101–118; J.M. LIEU, *Justin Martyr and the Transformation of Psalm 22*, in ID. – C. HEMPEL (Hgg.), *Biblical Traditions in Transmission. Festschrift M.A. Knibb* (SupplJSJ, 111), Leiden – Boston, MA, Brill, 2006, 195–211; K. MADIGAN, *The Passions of Christ in High-Medieval Thought: An Essay on Christological Development*, Oxford, Oxford University Press, 2007, S. 74–90; K.M. KAPIC, *Psalm 22: Forsakenness and the God Who Sings*, in R.M. ALLEN (Hg.), *Theological Commentary: Evangelical Perspectives*, London – New York, T&T Clark, 2011, 41–56; F.A. MURPHY, *Profiling Christ: The Psalms of Abandonment*, in *MoTh* 28 (2012) 748–762; H.J. SELDERHUIS (Hg.), *Psalms 1–72* (Reformation Commentary on Scripture. Old Testament, 7), Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 2015, S. 165–185; U. LUZ, *Die Bedeutung der matthäischen Passionsgeschichte in Westeuropa*, in ID., *Exegetische Aufsätze* (WUNT, 357), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 365–380.

Lebens gleich dreimal ausführlich mit Psalm 22 befasste⁸. Im Sinne der sog. Person-Exegese, d. h. jener in der Antike verbreiteten Lektüertechnik, in poetischen Texten zwischen verschiedenen Sprecherrollen zu unterscheiden, meinte Augustinus freilich, dass nicht Christus selbst gottverlassen sei, sondern die Kirche als sein Leib⁹. Über eine solch restriktive Deutung, die darum bemüht ist, Gott vom Leid unangetastet sein zu lassen, ging Martin Luther (1483-1546) – mit Augustinus wohlvertraut¹⁰ – weit

8. Unter den *Enarrationes in Psalmos* findet sich ein knapper Kommentar, der vermutlich aus dem Jahr 395 datiert (ed. E. DEKKERS – J. FRAIPONT, CCSL 38, S. 117-121) und eine Karfreitagspredigt aus dem Jahr 407 (S. 121-134). Im Zuge der Auseinandersetzung mit den Pelagianern verfasste er einen Brief (ep. 140) an einen gewissen Honoratus, der mehr einer Abhandlung gleicht und deshalb auch unter der Bezeichnung *De gratia testamenti novi* bekannt ist (ed. A. GOLDBACHER, CSEL 44, S. 155-234). Zur Erschließung siehe M. DULAËY, *L'interprétation du psaume 21 (TM 22) chez saint Augustin*, in DORIVAL (Hg.), *David, Jésus et la reine Esther* (Anm. 5), 315-340; R. WILLIAMS, *Augustine and the Psalms*, in *Interp.* 58 (2004) 17-27; B. WELLMANN, *Von David, Königin Ester und Christus: Psalm 22 im Midrasch Tehilim und bei Augustinus* (HBS, 47), Freiburg i.Br., Herder, 2007; H. MÜLLER, *Enarrationes in Psalmos*, in K. POLLMANN – W. OTTEN (Hgg.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, Bd. 1, Oxford, Oxford University Press, 2013, 412-417. Im Übrigen nimmt Thomas von Aquin auf ep. 140 Bezug, und zwar in STh III, q. 47 a. 4 resp. Über die genannten Stellen hinaus hat Augustinus sich noch in anderen Zusammenhängen mit Psalm 22 auseinandergesetzt. Eine Zusammenstellung findet sich bei H.R. DROBNER, *El Salmo 21 en los sermones ad populum de San Agustín*, in *ScrTh* 32 (2000) 413-432.

9. Vgl. Aug., enarr. in Ps. XXI, II, 3 (Anm. 8), S. 123: „Non enim dereliquerat illum Deus, cum ipse esset Deus; utique Filius Dei Deus, utique Verbum Dei Deus. Audi a capite illum euangelistam, qui ructabat quod biberat de pectore Domini, uideamus si Deus est Christus: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*. Ipsum ergo Verbum quod Deus erat, *caro factum est, et habitauit in nobis*. Et cum Verbum Deus factum esset caro pendeat in cruce, et dicebat: *Deus meus, Deus meus, respice me; quare me dereliquisti?* Quare dicitur, nisi quia nos ibi eramus, nisi quia corpus Christi ecclesia? Vtquid dixit: *Deus meus, Deus meus, respice me; quare me dereliquisti*, nisi quodammodo intentos nos faciens et dicens: *psalmus iste de me scriptus est?*“. Ähnlich ep. 140, V 14 (Anm. 8), S. 165f. Zur Auslegungsmethode siehe H.R. DROBNER, *Personexegese und Christologie bei Augustinus: Zur Herkunft der Formel una persona* (PP, 8), Leiden, Brill, 1986; M. FIEDROWICZ, *Psalmus vox totius Christi: Studien zu Augustins „Enarrationes in psalmos“*, Freiburg i.Br., Herder, 1997; M. CAMERON, *The Emergence of Totus Christus as Hermeneutical Center in Augustin's Enarrationes in Psalmos*, in B.E. DALEY – P.R. KOLBET (Hgg.), *The Harp of Prophecy: Early Christian Interpretation of the Psalms* (Christianity and Judaism in Antiquity Series), Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 2015, 205-226.

10. Vgl. M. SCHULZE, *Martin Luther and the Church Fathers*, in I. BACKUS (Hg.), *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, Bd. 2, Leiden, Brill, 1997, 573-626; E.L. SAAK, *Luther, Martin*, in K. POLLMANN – W. OTTEN (Hgg.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, Bd. 3, Oxford, Oxford University Press, 2013, 1341-1346; V. GUMMELT, *Augustin-Rezeption in den frühen Wittenberger Psalter-Vorlesungen von Martin Luther und Johannes Bugenhagen – ein Vergleich*, in V. LEPPIN (Hg.), *Reformatorsche Theologie und Autoritäten* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 85), Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, 9-17; K. UNTERBURGER, *Unter dem Gegensatz verborgen: Tradition und Innovation in der Auseinandersetzung des jungen Martin Luther mit seinen theologischen Gegnern* (KLK, 74), Münster, Aschendorff, 2015, S. 53-82. Laut Saak (*Luther, Martin*, S. 1343f.) hatte

hinaus. Für ihn ist die Gottverlassenheit Jesu in soteriologischer Hinsicht zentral, denn um das Heil zu schaffen, hat er das Unheil des Menschen zu durchleiden¹¹. Luther zählte den in der Passion zitierten Psalm 22 sogar zu den größten Worten der Heiligen Schrift¹². Hingegen spielte der vom deutschen Reformator derart hoch geschätzte Text bei Johannes Calvin (1509-1564) keine bestimmende Rolle. Wohl geht Calvin auf ihn ein, etwa in seiner *Institutio christianae religionis* oder in seinem Psalmenkommentar¹³. Im ‚Heidelberger Katechismus‘, der zu den zentralen Dokumenten der reformierten Tradition zählt, wird Psalm 22 ebenfalls erwähnt. Auf die Frage hin, weshalb – wie es im *Nicäno-Constantinopolitanum* heißt – Jesus in die Hölle hinabgestiegen sei, wird mit Bezug auf Mt 27,46 folgende Antwort gegeben: „Damit wird mir zugesagt, daß ich selbst in meinen schwersten Anfechtungen gewiß sein darf, daß mein Herr Christus mich von der höllischen Angst und Pein erlöst hat, weil er auch an seiner Seele unaussprechliche Angst, Schmerzen und Schrecken am Kreuz

Augustinus in der ersten Psalmenvorlesung noch eine bestimmende Rolle gespielt, was sich in der zweiten dann änderte, weil Luther stärker den Litteralsinn betonte. Zurückhaltender äußert sich dagegen Gummelt (*Augustin-Rezeption*, S. 11), der keinen wirklichen Umbruch feststellen kann.

11. Luther ist in verschiedenen Zusammenhängen auf Psalm 22 eingegangen. Einen Überblick bietet E. MÜHLHAUPT (Hg.), *D Martin Luthers Psalmen-Auslegung*, Bd. 1, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, S. 291-314. Zur Erschließung siehe N.E. NAGEL, *Martinus: 'Heresy, Doctor Luther, Heresy!': The Person and Work of Christ*, in P. NEWMAN BROOKS (Hg.), *Seven-Headed Luther: Essays in Commemoration of a Quincentenary 1483-1983*, Oxford, Clarendon, 1983, 25-49; H. GÜNTHER, *Der in der Passion verborgene Gott: Psalm 22 in der Auslegung Martin Luthers*, in *LuThK* 23 (1999) 113-125; F. SCHNEIDER, *Christus praedicatus et creditus: Die reformatorische Christologie Luthers in den Operationen in Psalms (1519-1521)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004; J. WOLFF, *Metapher und Kreuz: Studien zu Luthers Christusbild* (HUT, 47), Tübingen, Mohr Siebeck, 2005; Id., „Die größten Worte der gesamten Schrift“: *Der gottverlassene Christus laut Psalm 22 aus Luthers Sicht*, in *Luther* 76 (2005) 101-107; M. OHST, *Gottes Nähe und Gottes Ferne in der Theologie Martin Luthers*, in J. HABERER – B. HAMM (Hgg.), *Medialität, Unmittelbarkeit, Präsenz: Die Nähe des Heils im Verständnis der Reformation* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 70), Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, 359-376; D.J. LUY, *Dominus Mortis: Martin Luther on the Incorruptibility of God in Christ*, Minneapolis, MN, Fortress, 2016.

12. Vgl. WA.TR 5, S. 188f. (Nr. 5493).

13. Vgl. J. CALVIN, *Institutio christianae religionis*, Genf, Stephan, 1559, S. 180f. (II, 16, 11) bzw. W. BAUM u.a. (Hgg.), *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, Bd. 31 (CR, 59), Braunschweig, Schwetschke, 1887, Sp. 219-237. Zur Erschließung siehe H.J. SELDERHUIS, *Gott in der Mitte: Calvins Theologie der Psalmen*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2004; B. ROUSSEL, *John Calvin's Interpretation of Psalm 22*, in M.P. HOLT (Hg.), *Adaptations of Calvinism in Reformation Europe. Festschrift B.G. Armstrong*, Aldershot – Burlington, VT, Ashgate, 2007, 9-20; P. BERTHOUD, *Johannes Calvin als Interpret der messianischen Psalmen*, in S. GROSSE – A. SIERSZYN (Hgg.), *Johannes Calvin – Streiflichter auf den Menschen und Theologen*, Wien – Münster, LIT, 2011, 39-57; A. LINDEMANN, *Johannes Calvin als Exeget*, in Id., *Glauben, Handeln, Verstehen: Studien zur Auslegung des Neuen Testaments*, Bd. 2 (WUNT, 282), Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, 370-410.

und schon zuvor erlitten hat“¹⁴. Damit klingt an, dass es um kein rein abstrakt-theologisches Thema geht, denn vermutlich sieht sich irgendwann jeder Mensch selbst mit leidvollen Erfahrungen konfrontiert und muss mit ihnen umgehen. Gläubige werden das (in welcher Weise auch immer) mit dem Schicksal des Gekreuzigten verbinden, entweder mehr klagend oder aber stärker hoffend – je nachdem, welche Dimension von Psalm 22 ihnen wichtig erscheint. Freilich steht der Einwand im Raum, dass es sich dabei um eine fromme Selbsttäuschung handelt, die auf einer fehlerhaften Exegese beruht. Dieser Auffassung war etwa der aufklärerisch gesinnte Hamburger Gelehrte Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), der zu den Wegbereitern der historischen Kritik gehört. In einem postum veröffentlichten, Ende des 18. Jahrhunderts rege diskutierten Fragment schrieb Reimarus mit Blick auf Jesus:

Er beschloß sein Leben mit den Worten: Eli Eli lama asabachtani: *Mein Gott! Mein Gott! warum hast du mich verlassen?* ein Geständniß, so sich ohne offenbaren Zwang nicht anders deuten lässet, als daß ihm Gott zu seinem Zweck und Vorhaben nicht geholfen, wie er gehoffet hatte. Es war demnach sein Zweck nicht gewesen, daß er leiden und sterben wollte; sondern daß er ein weltlich Reich aufrichtete, und die Juden von ihrer Gefangenschaft erlösete: und darin hatte ihn Gott verlassen, darin war ihm seine Hoffnung seht [sic!] geschlagen¹⁵.

14. *Heidelberger Katechismus: Revidierte Ausgabe*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1997, S. 29f. (Frage 44) mit Bezug auf Jes 53,10 und Mt 27,46. Was die reformierte Tradition betrifft, ist zudem der Presbyterianer Charles Hodge (1797-1878) zu nennen, über Jahrzehnte Professor in Princeton. Er schrieb in seiner *Systematic Theology*, Bd. 2, New York, Scribner, 1876, S. 615: „The words uttered by our Lord upon the cross, ‘My God, my God, why hast thou forsaken me?’ show that He was suffering under the hiding of his Father’s face. What that experience was it is impossible for us to understand. Yet as in other cases He suffered anxiety, fear, a sinking of the heart, and other natural states of mind incident to the circumstances in which He was placed; so also He suffered all that a holy being could suffer that was enduring the divinely appointed penalty for sin, which penalty He sustained for his people. Into the relation between his divine and human nature as revealed in these experiences, it is in vain for us to inquire. As that relation was consistent with his human’s nature being ignorant, with its progressive development, with all its natural affections, with its feeling apprehension in the presence of danger, and dread in the prospect of death, so it was consistent with the feeling of depression and anguish under the obscuration of the favour of God. As the sufferings of Christ were not merely the pains of martyrdom, but were judically inflicted in satisfaction of justice, they produced the effect due to their specific character. This of course does not imply that our Lord suffered as the finally impenitent suffer. Their sufferings are determined by their subjective state. The loss of the divine favour produces in them hatred, venting itself in blasphemies (Rev. xvi.10, 11), but in Christ it produced the most earnest longing after the light of God’s countenance, and entire submission, in the midst of the depressing and overwhelming darkness“.

15. G.E. LESSING (Hg.), *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger: Noch ein Fragment des Wolfenbütteler Ungenannten*, Braunschweig, o.A., 1778, S. 153f. Zum Hintergrund siehe D. KLEIN, *Hermann Samuel Reimarus (1694-1768): Das theologische Werk* (BHT, 145), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.

Diese Aussagen rütteln an den Fundamenten der kirchlichen Lehrbildung. Christologie und Soteriologie erscheinen als Gespinste, ganz zu schweigen von der Trinitätslehre und der Eschatologie. Für Reimarus war Jesus ein gescheiterter Messiasprätendent, wie es die Kreuzigung nur zu deutlich machte. Freilich sollte sich diese radikale Sichtweise nicht durchsetzen. Eine deutlich abweichende Auslegung von Psalm 22 im Zusammenhang mit der Passion Jesu begegnet etwa bei Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834). Obwohl von der Aufklärung geprägt, bildete er die Theologie auf eigene Weise fort¹⁶. Nach mehreren Stationen als Hauslehrer und reformierter Prediger nahm er die akademische Lehrtätigkeit auf.

II. „...DER GANZE HEILIGE GESANG“ (F.D.E. SCHLEIERMACHER)

Wegen der kriegsbedingten Schließung der Universität Halle, wo er bis dahin gewirkt hatte, zog Schleiermacher im Jahr 1807 nach Berlin. Dort betätigte er sich in der Seelsorge. Seit dem Jahr 1809 wirkte er als Pastor der reformierten Personalgemeinde an der Dreifaltigkeitskirche im heutigen Stadtteil Mitte¹⁷. Die im Zweiten Weltkrieg schwer beschädigte und schließlich gesprengte Kirche wurde damals simultan genutzt, d. h. die in separaten Gemeinden organisierten Lutheraner und Reformierten teilten sich das Gebäude. Schleiermacher wirkte jedoch stetig auf eine Annäherung hin. Aufgrund der in Preußen staatlich verordneten Union der bis dahin getrennten Konfessionen kam es sogar zur Bildung einer nicht bloß verwaltungsmäßig, sondern auch im Bekenntnis geeinten Gemeinde. Schleiermacher prägte zumal durch seine Verkündigung. So konzipierte er in der Passionszeit des Jahres 1821 eine Predigtreihe zu den Worten Jesu am Kreuz¹⁸. Am Sonntag *Laetare* (1. April 1821) stand der Vers Mt 27,46 auf dem Programm¹⁹.

16. Vgl. A. ARNDT, *Schleiermacher und die Religionskritik der Aufklärung*, in U. BARTH u.a. (Hgg.), *Aufgeklärte Religion und ihre Probleme: Schleiermacher – Troeltsch – Tillich* (TBT, 165), Berlin – Boston, MA, de Gruyter, 2013, 647-659; R. CROUTER, *Friedrich Schleiermacher as Heir and Critic of Aufklärungstheologie*, in A. BEUTEL – M. NOOKE (Hgg.), *Religion und Aufklärung* (Colloquia historica et theologica, 2), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 97-112.

17. Vgl. A. REICH, *Friedrich Schleiermacher als Pfarrer an der Berliner Dreifaltigkeitskirche 1809-1834* (SchlA, 12), Berlin – New York, de Gruyter, 1992; B. SCHMIDT, *Lied – Kirchenmusik – Predigt im Festgottesdienst* (SchlA, 20), Berlin – New York, de Gruyter, 2002.

18. Die Predigtreihe ist abgedruckt in F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Predigten 1820-1821* (Kritische Gesamtausgabe, III/6), Berlin – Boston, MA, de Gruyter, 2015, S. 546-601.

19. Vgl. F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Am 1. April 1821 vormittags*, in Id., *Predigten 1820-1821* (Anm. 18), 570-586. Beigegeben ist das von Schleiermacher erstellte Liedblatt (*ibid.*, S. 586f.). Die Predigt ist außerdem abgedruckt in Id., *Predigten: Fünfte bis Siebente Sammlung (1826-1833)* (Kritische Gesamtausgabe, III/2), Berlin – Boston, MA, de Gruyter, 2015,

Schleiermacher setzt bei der Spannung an, die zwischen diesem Vers und den zahlreichen biblischen Aussagen besteht, in denen die enge Verbindung Jesu mit Gott betont wird – er spielt insbesondere auf das johanneische Schrifttum an, etwa die Abschiedsreden²⁰. Ihm ist nicht einsichtig, warum sich diese das ganze Leben über existierende Verbindung angesichts des Todes plötzlich lockern sollte²¹. Doch ist es weder allein die Kohärenz des biblischen Zeugnisses, um die es Schleiermacher geht, noch sind es psychologische Erwägungen. Der eigentliche Einwand ist ein anderer. Für Schleiermacher kann und darf es keine Gottverlassenheit Jesu geben²². Sonst könnte Jesus überhaupt nicht der Erlöser sein²³. Aus diesem Grund kritisiert Schleiermacher eine Auffassung, die das Gegenteil behauptet. Wörtlich spricht er von „der gekünstelten Erklärung, daß diese

S. 554-570. Zur Erschließung siehe E. HIRSCH, *Schleiermachers Predigt von Jesu Sterben am Kreuz*, in Id., *Schleiermachers Christusglaube: Drei Studien*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1968, 81-110; M. OHST, *Schleiermachers Passionspredigten*, in R. BARTH u.a. (Hgg.), *Christentum und Judentum* (SchlA, 24), Berlin – Boston, MA, de Gruyter, 2012, 344-367; E. KUEHN, *Godforsakenness as the End of Prophecy: A Proposal from Schleiermacher's Glaubenslehre*, in *HTHR* 107 (2014) 290-313.

20. Vgl. SCHLEIERMACHER, *Am 1. April 1821 vormittags* (Anm. 19), S. 570f.

21. Vgl. *ibid.*, S. 571: „[D]er sollte nun plötzlich so umgewandelt gewesen seyn, daß er sich von eben dem Vater, über dessen Nähe und Anwesenheit in seinem Innern er sich dort freut, mit dem er sich immer als völlig eins dargestellt hatte, von eben dem sich jetzt verlassen gefühlt hätte, und das in eben dem Augenblick, wo er im Begriff war, das große Werk der Beseligung der Menschen, wozu er in die Welt gesandt war, und wozu er sich immer des unmittelbaren Beistandes seines Vaters erfreut hatte, dieses durch seinen Tod zu vollenden? und bald darauf sollte diese Gottesverlassenheit wieder so verschwunden gewesen seyn, daß er, voll von dem Gefühl, sein Werk vollendet zu haben, mit der größten Freudigkeit zurückblickend auf sein ganzes irdisches Leben, ausrufen konnte: ‚es ist vollbracht!‘ und in die Hände des Vaters, von dem er sich nun eben sollte verlassen gefühlt haben, seinen Geist, indem er die irdische Hülle verließ, befehlen?“.

22. Es ist wiederum eine rhetorische Frage, in die Schleiermacher diesen Einwand kleidet (*ibid.*, S. 571): „Wie können wir uns in dem, der immer so ganz sich selbst gleich blieb, dessen innige Gemeinschaft mit seinem Vater im Himmel in keinem Augenblick des Lebens unterbrochen war, und auch nicht unterbrochen werden durfte, wenn er in jedem Augenblick seines Lebens unser Erlöser, und also der wohlgefällige Sohn seines Vaters seyn sollte, – wie können wir uns in dem einen solchen Wechsel und ein solches Herabsinken seines Gemüthes von dem festen Vertrauen zu dem verzagten Gefühl der Gottverlassenheit erklären?“. Schleiermacher unterstreicht dies noch, indem er an Gottes in der Bibel bezeugte Treue erinnert, also an die Zusage, bei dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschen und seinem Bundesvolk zu sein – trotz der steten Gefährdung durch die Sünde. Weshalb ausgerechnet derjenige, der ohne Sünde und damit stets Gott verbunden ist, von Gott verlassen werden sollte, leuchtet Schleiermacher überhaupt nicht ein. Er meint sogar: „Unmöglich, m.[eine] g.[uten] Fr.[eunde], können wir uns das denken!“.

23. Vgl. *ibid.*, S. 571f.: „[D]as scheint mir auf das Wesentlichste und Innigste mit unserm Glauben an den göttlichen Erlöser zusammen zu hangen, daß er immer und ununterbrochen, und wenn wir hierin dürften ein Mehr oder Weniger menschlicher Weise unterscheiden, gewiß ganz vorzüglich in dem Augenblick der Eingiggeliebte seines Vaters im Himmel war, als er, seinem Berufe gemäß, sein menschliches Leben für das sündige Geschlecht der Menschen ließ“.

Gottverlassenheit zu dem gehörte, was Christus für uns leiden mußte²⁴. Obwohl kein Name genannt wird, wendet sich diese Aussage unmittelbar gegen Martin Luther²⁵. Dieser hatte in seiner zweiten Psalmenvorlesung, gehalten in den Jahren 1519 bis 1521 in Wittenberg, ausführlich Psalm 22 in Bezug auf die Passion behandelt²⁶. Dass es an Grenzen führt, von einer Gottverlassenheit Jesu zu sprechen, war Luther durchaus bewusst²⁷. Trotzdem hielt er dies für erforderlich, und zwar aus soteriologischen Erwägungen heraus: Jesus Christus nimmt auf sich, was alle Menschen als Folge der Sünde durchleiden. Indem er an ihre Stelle tritt, vollzieht sich ein wunderbarer Wechsel, ein Platztausch (*abmirabile commercium*), denn die Gerechtigkeit, die ihm als Gott eigen ist, wird zu derjenigen des Menschen²⁸. Damit wird das christologische, um die zwei personal geeinten Naturen kreisende Dogma produktiv anverwandelt – und soteriologisch umgeformt²⁹.

Schleiermacher teilt dieses Anliegen zwar grundsätzlich, will ihm aber auf ganz andere Art entsprechen. Seiner Auffassung nach gewährt die Stelle Mt 27,46 keinerlei Einblick in das Innere Jesu – mit den Worten ‚Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen‘ habe Jesus ganz bewusst den gesamten Psalm 22 aufgerufen³⁰. Er habe deutlich machen wollen, wie wenig ihm der Tod bedeutete³¹. Aufgrund seiner ungebrochenen Gemeinschaft mit Gott schreckte ihn dieser nämlich nicht. Darin unterscheidet sich Jesus prinzipiell von allen übrigen Menschen, die dem

24. *Ibid.*, S. 572.

25. Es stellt nach wie vor ein Desiderat dar, Schleiermachers Verhältnis zu Luther insgesamt, dann aber auch das Ausmaß seiner tatsächlichen Textkenntnis zu eruieren – so C.-D. OSTHÖVENER, *Erlösung: Transformationen einer Idee im 19. Jahrhundert* (BHT, 128), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, S. 58 Anm. 172. Siehe ferner G. EBELING, *Luther und Schleiermacher*, in K.-V. SELGE (Hg.), *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984* (SchlA, 1), Bd. 1, Berlin – New York, de Gruyter, 1985, 21-38.

26. Vgl. M. LUTHER, *Psalmus vicesimus primus, hebraeis XXII*, in WA 5, S. 598-672.

27. Zum Folgenden siehe *ibid.*, S. 602-608.

28. Vgl. *ibid.*, S. 608: „Atque hoc est mysterium illud opulentum gratiae divinae in peccatores, quod admirabili commertio peccata nostra iam non nostra, sed Christi sunt, et iustitia Christi non Christi, sed nostra est“. Zur Geschichte des Begriffs *abmirabile commercium* siehe S. SCHAEDE, *Stellvertretung: Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie* (BHT, 126), Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, S. 89-91. Welche Bedeutung er bei Luther hat, zeigt WOLFF, *Metapher und Kreuz* (Anm. 11), S. 175-178.

29. Zum Thema insgesamt siehe N. SLENCZKA, *Christus*, in A. BEUTEL (Hg.), *Luther Handbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, 381-392. Dass es dabei keineswegs um bloß gelehrte Fragen ging, zeigt R.K. RITGERS, *The Reformation of Suffering: Pastoral Theology and Lay Piety in Late Medieval and Early Modern Germany* (Oxford Studies in Historical Theology), Oxford, Oxford University Press, 2012.

30. Vgl. SCHLEIERMACHER, *Am 1. April 1821 vormittags* (Anm. 19), S. 572, 575. So meint Schleiermacher (S. 575): „Indem nämlich der Erlöser diese Anfangsworte des zweiundzwanzigsten Psalms aussprach, war unstreitig der ganze heilige Gesang der Seele des Erlösers gegenwärtig, wiewohl er wegen zunehmender körperlicher Schwäche nur den Anfang desselben laut konnte vernehmen lassen“.

31. Zum Folgenden siehe *ibid.*, S. 572-574.

Tod ambivalent gegenüberstehen und ihn teils fürchten – bedingt durch die Sünde, der sie unterworfen sind. Jesus hingegen ist gänzlich ohne Sünde³². Wie er sein Leben in vollkommener Gemeinschaft mit Gott lebte, ging er schließlich in den Tod:

So, mitten im Gefühl auch der peinigendsten Schmerzen und der tiefsten Erniedrigung, doch erfüllt seyn von Gott und der Herrlichkeit seines himmlischen Reiches: das ist die vollkommene Reinigung aller Schmerzen, indem hier auch die kleinste Spur der Sünde verschwindet, und jede Gewalt der Sinnlichkeit gebrochen wird, und das Auge des Geistes frei bleibt, und das Herz offen für den großen Zusammenhang aller seligen Fügungen Gottes, in welchem das eigene Leiden verschwindet, wie der Tropfen im Meere. Das war der Gemüthszustand des Erlösers, indem er diese Worte des Psalmisten zu seinen eigenen machte; und zu der Aehnlichkeit mit diesem Zustande sollen wir uns auch erheben. Das fordert auch der Apostel von uns, indem er uns zuruft: ‚freuet euch in dem Herrn allewege!‘ [Phil 4,4] Denn allerlei Leiden waren den Christen damals so wenig fern; wie denn er selbst als ein Gefangener litt, daß er bei diesem allewege nothwendig auch an die Zeit der Trübsale muß gedacht haben. Wie können wir uns aber leidend des leidenden Erlösers freuen, wenn wir nicht auch in der Art zu leiden ihm suchen ähnlich zu werden!³³.

Wie die letzten der hier zitierten Sätze deutlich machen, geht es entscheidend um die Nachahmung, um eine imitierende Angleichung des Christen an Christus. Schleiermacher betont diesen Aspekt in seiner Predigt wiederholt³⁴. Als ein wesentliches Mittel jener Umgestaltung stellt er die Lektüre der Heiligen Schrift heraus³⁵. Bei dem Aufruf, sich mit der Bibel zu befassen, handelt es sich freilich um mehr als einen moralischen Appell. Mit Jesus Christus wird den Menschen, deren Bewusstsein von der Sinnlichkeit gehemmt ist, nämlich das vollkommen ausgeprägte Selbstbewusstsein vor Augen gestellt, damit sie ihm immer ähnlicher werden können – die Betrachtung des Erlösers wirkt erlösend. Diese Gedankenfigur hat übrigens eine eigene Geschichte. Sie geht auf Augustinus zurück, für den Christus Gabe und Beispiel ist, *sacramentum* und *exemplum*³⁶. Martin Luther nahm dies zwar auf, ordnete das Sakramentale

32. Zum Folgenden siehe *ibid.*, S. 575-582.

33. *Ibid.*, S. 579.

34. Vgl. *ibid.*, S. 575, 582, 585f.

35. Vgl. *ibid.*, S. 582-586.

36. Vgl. Aug., trin. IV, 3, 6 (ed. W.J. MOUNTAIN, CCSL 50, S. 166f.): „Huic ergo duplae mortis nostrae saluator impendit simplam suam, et ad faciendam utramque resurrectionem nostram in sacramento et exemplo praeponit et proposuit unam suam. Neque enim fuit peccator aut impius ut ei tamquam spiritu mortuo in interiore homine renouari opus esset et tamquam respiscendo ad uitam iustitiae reuocari, sed indutus carne mortali et sola moriens, sola resurgens, ea sola nobis ad utrumque concinuit cum in ea fieret interioris hominis sacramentum, exterioris exemplum“. Augustinus fährt fort (*ibid.*, S. 167): „Interioris enim hominis nostri sacramento data est illa uox pertinens ad mortem animae nostrae

aber klar dem Exemplarischen vor³⁷. Wer Jesu Leiden betrachte, werde wieder neu³⁸. Ob Schleiermacher bewusst auf diese Tradition rekurriert, kann hier offen bleiben. Wichtiger ist nämlich der Umstand, dass er Christologie und Soteriologie aufeinander bezieht, ja ineinander verstrickt, indem er die Personkonstitution zum Gegenstand religiöser Aneignung macht³⁹.

significandam non solum in psalmo uerum etiam in cruce: Deus meus, deus meus, ut quid me dereliquisti? Cui uoci congruit apostolus dicens: Scientes quia uetus homo noster simul crucifixus est ut euacuetur corpus peccati, ut ultra non seruiamus peccato. Crucifixio quippe interioris hominis poenitentiae dolore intelleguntur et continentiae quidam salubris cruciatus, per quam mortem mors impietatis perimitur in qua nos non relinquit deus. Et ideo per talem crucem euacuatur corpus peccati ut iam non exhibeamus membra nostra arma iniquitatis peccato. Quia et interior homo si utique renouatur de die in diem, profecto uetus est antequam renouetur“. Siehe hierzu B. STUDER, „*Sacramentum et exemplum*“ chez Saint Augustine, in Id., *Dominus salvator: Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter* (StAns, 107), Rom, Edizioni Abbazia S. Paolo, 1992, 141-212.

37. Vgl. M. LUTHER, *Eyn Sermon von der Betrachtung des heyligen leydens Christi*, in WA 2, 129-142, S. 141: „Wan albo deyn hertz in Christo bestetiget ist und nun den sunden seynd worden bist auß liebe, nit auß furcht der peyn, Bo soll hynfurter das leyden Christi auch eyn exempel seynd deynes ganzen lebens und nu auff eyn anderweyß dasselb bedencken. Dan biß her haben wir es bedacht als eyn sacrament, daß yn unß wirkt und wir leyden, Nu bedencken wyr es, das wir auch wircken“. Zur Erschließung siehe E. ISERLOH, *Sacramentum et Exemplum: Ein augustinisches Thema lutherischer Theologie*, in Id. – K. REPGEN (Hgg.), *Reformata Reformanda. Festschrift H. Jedin*, Bd. 1, Münster, Aschendorff, 1965, 247-265; E. KYNDAL, *Christus, ‚Sakrament‘ und ‚Gabe‘: Eine terminologische Präzisierung von Luthers Christologie 1521*, in D. LANGE – P. WIDMANN (Hgg.), *Kirche zwischen Heilsbotschaft und Lebenswirklichkeit. Festschrift T. Jørgensen*, Frankfurt a.M., Lang, 1996, 197-216; V. LEPPIN, „*Solus Christus*“: *Von der spätmittelalterlichen Passionsfrömmigkeit zum reformatorischen Glauben*, in FORNET-PONSE (Hg.), *Jesus Christus* (Anm. 6), 91-107; M. ARNOLD, *Luther on Christ's Person and Work*, in R. KOLB u.a. (Hgg.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2014, 274-293, S. 277: „If Luther takes up Augustine's phrase '*exemplum et sacramentum*' (cf. *De Trinitate* IV.3), which is based mainly on John 13:15 and 1 Peter 2:21, it is in order to show that the Christ given to the believer implies an ethical transformation in the believer's life: Jesus Christ is for humankind a sacrament inasmuch as he is the human being's righteousness before God; Jesus Christ is an example for humankind insofar as he calls humanity to follow him in service of the neighbour. But [...] from 1525 on Luther began to be more cautious about the theme of Christ-as-example [...]. It is clear that Luther insisted on the fact that Christ can only be an example *after* having been a sacrament, 'gift and present': Christ must first act in us in order for us to follow in his way“.

38. Vgl. LUTHER, *Eyn Sermon* (Anm. 37), S. 139: „Wer albo gottis leyden eyn tag, eyn stund, ja eyn viertel stund bedecht, von dem selben wollen wyr frey sagen, das es besßer sey, dan ob er eyn gantz jar fastet, alle tag eynd psalter bettet, ja das er hundert messen horet, dann dißes bedencken wandelt den menschen weßentlich und gar nah wie die tauffe widerumb new gepiret. Hie wircket das leyden Christi seynd rechtes natürlich edels werck, erwurget den alten Adam, vortreybt alle lust, freud und zuvorsicht, die man haben mag von creaturen, gleych wie Christus von allen, auch von got verlassen war“.

39. Vgl. OHST, *Schleiermachers Passionspredigten* (Anm. 19), S. 350: „Allein weil Christus in Person das in die geschichtliche Menschheit neu eingestiftete geheilte und vollendete Gottesverhältnis ist, kann er bei denen, die an dem geschichtlichen Fortgang der Erlösung teilhaben, als Vorbild wirken“.

Die Passionspredigt vom Sonntag *Laetare* 1821 steht in engem Zusammenhang mit Schleiermachers dogmatischem Hauptwerk *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*⁴⁰. Schleiermacher wirkte in Berlin ja nicht nur als Pastor, sondern bald wieder als Professor. Seit dem Jahr 1810 dozierte er in der Universität der preußischen Hauptstadt, an deren Gründung er wesentlich beteiligt gewesen war⁴¹. Um seine bisherigen Überlegungen zu bündeln und der aus der Union von Lutheranern und Reformierten entstandenen Evangelischen Kirche in Preußen ein Fundament zu geben, arbeitete er an einer konzentrierten systematischen Gesamtsicht des Glaubens. Ihr erster Teil lag im Sommer 1821 gedruckt vor, der zweite erschien im Folgejahr.

Anstatt beim Gottesbegriff anzusetzen, wie noch in der ‚altprotestantischen‘ Orthodoxie üblich, wählt Schleiermacher als Konstruktionspunkt die durch Selbstreflexion erschlossene Abhängigkeit des Menschen von etwas außerhalb seiner selbst⁴². Wer denkt und handelt, erfährt sich als zugleich frei und durch anderes bestimmt – Schleiermacher spricht von einem „Zusammensein von Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit“⁴³. Damit ist der Mensch zunächst einmal vollkommen auf die Welt und ihre Zusammenhänge verwiesen. Dass es aber überhaupt eine basale Bestimmtheit des Menschen in all seinem Denken und Handeln gibt, greift darüber hinaus. Es geht nicht mehr nur um das *Wie* des Daseins, sondern um sein *Wovon her*; aus der Erfahrung einer konkreten resultiert die Erfahrung einer reinen oder schlechthinnigen Abhängigkeit, als deren Bezugspunkt Gott bezeichnet wird. Doch ist es ein Prozess, zu dieser Einsicht zu gelangen. Denn das Selbstbewusstsein ist mehrstufig; es schließt niedere und höhere Ebenen in sich – je nachdem, wie reflexiv es wird und damit die Zusammenhänge, in denen es steht, überschreitet⁴⁴. Sicherlich entspringt es dem Gefühl (verstanden als das unmittelbar gegebene Bewusstsein)⁴⁵. Aber das ‚Gefühl‘ und seine Fassung in Form der ‚Anschauung‘ müssen auseinandertreten. Je stärker dies geschieht, desto höher wird das Bewusstsein des Menschen seiner selbst. Gipfelpunkt ist das Gottesbewusstsein, denn mit diesem wird eine prinzipielle Abhängigkeit anschaulich gemacht.

40. F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821/22)*, 2 Bde (Kritische Gesamtausgabe, I/7), Berlin – New York, de Gruyter, 1980.

41. Vgl. J. WISCHMEYER, *Friedrich Schleiermacher: Son apport théorique et pratique à la fondation de l'Université de Berlin (1805-1813)*, in *RHPPhR* 91 (2011) 21-42; M.D. CHAPMAN, *Theology and Society in Three Cities: Berlin, Oxford and Chicago 1800-1914*, Cambridge, Clarke, 2014.

42. Zum Folgenden siehe SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, Bd. 1 (Anm. 40), S. 31-33 (§ 9), bes. 31 (Leitsatz): „Das gemeinsame aller frommen Erregungen, also das Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig bewußt sind, das heißt, daß wir uns abhängig fühlen von Gott“.

43. *Ibid.*, S. 31.

44. Vgl. *ibid.*, S. 33-38 (§ 10).

45. Vgl. *ibid.*, S. 26.

Es auszubilden, erweist sich allerdings als schwierig, denn Menschen neigen dazu, sich vom Sinnlichen einnehmen zu lassen. Das niedere oder sinnliche widerstreitet dem höheren, auf Gott bezogenen Bewusstsein und hemmt es.

Schleiermacher stellt hier einleitende, religionsphilosophische Überlegungen an, die prinzipiell für alle Menschen und Religionen gelten⁴⁶. Aber erst angesichts dieses Allgemeinen wird das Besondere des Christentums deutlich, nämlich der Bezug auf Jesus von Nazareth, der als Erlöser verstanden wird⁴⁷. Erlösung meint dabei, dass die Hemmung des Lebens aufgehoben und der bisher bestehende schlechte Zustand gebessert wird⁴⁸. Theologisch gesprochen ist dieser Zustand die Sünde. Bei ihr handelt es sich freilich nicht um die Übertretung eines gottgegebenen Gebots, sondern um ein Strukturmoment des Bewusstseins⁴⁹. Aus dem Widerstreit des niederen, sinnlich bestimmten, mit dem höheren, reflexiv werdenden Bewusstsein resultiert eine un gute Spannung⁵⁰. Da dies auf alle Menschen zutrifft, zieht Schleiermacher zur Erklärung das in der Aufklärung hochgradig strittig gewordene Konzept der Erbsünde heran⁵¹. Er wollte keineswegs repristinieren, was in den lutherischen, reformierten und anglikanischen Bekenntnisschriften mit *peccatum originale* gemeint ist. Von einer individuell zurechenbaren Schuld, von der allein der sakramental zugeeignete Heilstod Jesu Christi zu befreien vermag, kann bei ihm keine Rede sein⁵². Entscheidend ist stattdessen die Funktion der Erbsündenlehre in Schleiermachers Argumentationsgang. Sind nämlich alle Menschen der Sünde unterworfen, bedürfen sie allesamt der Erlösung⁵³. Im Christentum ist dies mit der Person Jesu von Nazareth verbunden.

46. Zu Schleiermachers Religionstheorie siehe die Beiträge in F. HERMANNI u.a. (Hgg.), *Religion und Religionen im Deutschen Idealismus: Schleiermacher – Hegel – Schelling* (Collegium Metaphysicum, 13), Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, S. 13-106.

47. Vgl. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, Bd. 1 (Anm. 40), S. 61-68 (§ 18). Der Leitsatz dieses Paragraphen lautet: „Das Christentum ist eine eigenthümliche Gestaltung der Frömmigkeit in ihrer teleologischen Richtung, welche Gestalt sich dadurch von allen andern unterscheidet, daß alles einzelne in ihr bezogen wird auf das Bewußtsein der Erlösung durch die Person Jesu von Nazareth“.

48. Vgl. *ibid.*, S. 64f.

49. Vgl. *ibid.*, S. 261-312 (§§ 84-96). Siehe besonders *ibid.*, S. 264f. (§ 86). Der Leitsatz dieses Paragraphen lautet (S. 264): „Im Bewußtsein der Sünde liegt das Bewußtsein eines Gegensatzes zwischen dem Fleisch oder demjenigen in uns was Lust und Unlust hervorbringt und dem Geist oder demjenigen in uns was Gottesbewußtsein hervorbringt“. Zur Erschließung siehe G. WENZ, *Schleiermachers neuprotestantische Sündenlehre*, in ID., *Sünde: Hamartologische Fallstudien* (Studium Systematische Theologie, 8), Göttingen – Bristol, CT, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, 159-179.

50. Vgl. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, Bd. 1 (Anm. 40), S. 267f. (§ 88).

51. Vgl. *ibid.*, S. 273-281 (§§ 91f.).

52. Vgl. M. OHST, *Schleiermacher und die Bekenntnisschriften: Eine Untersuchung zu seiner Reformations- und Protestantismusdeutung* (BHT, 77), Tübingen, Mohr Siebeck, 1989, S. 224-245.

53. Vgl. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, Bd. 1 (Anm. 40), S. 281-283 (§ 93).

Um der Erlöser sein zu können, muss er dem Widerstreit zwischen dem niederen mit dem höheren Bewusstsein enthoben sein. Nur dann vermag er anderen etwas mitzuteilen, das über das bereits Gegebene hinausreicht⁵⁴. Entsprechend konzipiert Schleiermacher die Personkonstitution Jesu Christi: Durch das Sein Gottes in ihm verfügt Jesus über ein ungebrochenes Gottesbewusstsein, d. h. in ihm ist das Selbstbewusstsein auf das Vollkommenste entwickelt⁵⁵. Aus diesem Grund kann er erlösend wirken⁵⁶. Anstatt – wie in der Christologie bis dahin üblich – im Anschluss an die Lehrformel des Konzils von Chalcedon zu diskutieren, wie zwei Naturen personal geeint sein können, stellt Schleiermacher bewusstseinstheoretische Überlegungen an. Das macht das Neue seines Ansatzes aus⁵⁷. Von hier aus erklärt sich, weshalb Schleiermacher in der Zitation von Psalm 22 keinerlei Gottesverlassenheit Jesu sehen will, eine solche Vorstellung sogar für abwegig hält. Somit muss seine Passionspredigt zusammen mit *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche* verstanden werden. Übrigens publizierte Schleiermacher in den Jahren 1830 und 1831 eine Zweitfassung seiner Glaubenslehre. Diese ist inhaltlich unverändert; nur einige Umstellungen und Ergänzungen sind vorgenommen. Zu letzteren zählt eine Anmerkung, in der Schleiermacher auf Johann Jakob Heß (1741-1828) verweist – einen Zürcher reformierten Theologen, der das Genre der Leben-Jesu-Literatur zu etablieren half: „Es hat mich sehr gefreut zu lesen, daß auch der sel. J. J. Heß es nicht hat über sich gewinnen können, die Stelle Matth. 27, 46. als eine Beschreibung Christi in seinem eigenen unseligen Zustande anzusehen, sondern nur als den in Bezug auf das folgende angeführten Anfang des Psalms“⁵⁸. Schleiermacher bekräftigte diese Position nochmals, als er im Jahr 1832 selbst Vorlesungen über das Leben Jesu hielt⁵⁹.

54. Vgl. *ibid.*, S. 66-68.

55. Vgl. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, Bd. 2 (Anm. 40), S. 19-31 (§§ 114-116).

56. Vgl. *ibid.*, S. 66-76 (§§ 121f.).

57. Vgl. B. DAHLKE, *Die Christologie in Schleiermachers Glaubenslehre*, in *Cath(M)* 70 (2016) 278-299; ID., *Kritische Orthodoxie: Zum Umgang evangelischer und anglikanischer Theologen mit der Lehrformel von Chalcedon* (KKTS, 80), Paderborn, Bonifatius, 2017.

58. F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt: Zweite Auflage (1830/31)*, Bd. 2 (Kritische Gesamtausgabe, I/13,2), Berlin – New York, de Gruyter, 2003, S. 144 Anm. 19. Näher zum Schweizer Theologen siehe F. ACKVA, *Johann Jakob Heß (1741-1828) und seine Biblische Geschichte: Leben, Werk und Wirkung des Zürcher Antistes* (BSHST, 63), Bern, Lang, 1992.

59. Ganz offenbar mit Verweis auf seine Glaubenslehre erklärte er in den postum erschienenen Vorlesungen über *Das Leben Jesu*, hg. K.A. RÜTENIK, Berlin, Reimer, 1864, S. 451: „Nun habe ich neulich auseinandergesetzt, wie ich mir die ganze Gemüthsstimmung Christi nicht anders denken kann als sie sich in den Reden bei Johannes darstellt, und daß mir ein Rückfall Christi in Gemüthsbeunruhigung nicht wahrscheinlich wird; dazu gehört das eine Wort Christi am Kreuz: Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen! So wie ich mir das denken soll als einen Ausdruck des

Dass er derart auf seiner Deutung insistierte, hängt mit seinen theologischen Grundüberzeugungen zusammen. Er betrachtete das Christentum als eine Erlösungsreligion. Die Gottverlassenheit Jesu Christi war ihm darum denkunmöglich⁶⁰. In dieser Hinsicht ähnelt er im Übrigen Augustinus⁶¹. Entschieden anderer Auffassung war da Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Für ihn war es geradezu denknotwendig anzunehmen, dass sich der Sohn vom Vater verlassen fühlt – ebenfalls aus soteriologischen Erwägungen. Balthasar hatte sich bekanntlich intensiv mit der evangelischen Theologie befasst, unter anderem mit Martin Luther⁶².

Selbstbewußtseins Christi, so kann ich damit nicht fertig werden; ich kann mir keinen Moment denken, wo das Verhältniß zwischen Gott und Christus alterirt gewesen wäre; es muß immer dasselbige sein und das Eins sein mit dem Vater kann niemals aufgehoben sein, aber in solchem Ausruf erscheint das durchaus aufgehoben. Wenn man sagt, ein solcher Zustand der Gottverlassenheit war ein notwendiges Element der Versöhnung, so gestehe ich gern daß ich mir dabei nichts zu denken weiß, denn es liegt darin eine Unwahrheit, denn ein solches von Gott verlassen sein müßte eine Unwahrheit sein: Er war ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens und mußte es immer sein, jenes müßte also eine Selbsttäuschung gewesen sein, oder Unwahrheit. Dasselbige hat schon ein Theologe gesagt, der selige *Heß* in Zürich, dem man nicht den Vorwurf des Rationalismus machen kann“. Überdies wiederholte Schleiermacher sein Kernargument, dass nicht bloß die Anfangsworte berücksichtigt werden müssen, sondern der Gesamtzusammenhang einzubeziehen ist (S. 451f.): „Wenn wir nun bedenken, daß eben dies der Anfang eines Psalms ist, in welchem eine Menge von Umständen vorkommen als Beschreibungen eines leidenden Zustandes welche sich buchstäblich an diesem Zustande Christi wiederholten, so ist natürlich daß er diesen Zustand angeführt hat als den Anfang dieser Beschreibung, aber nicht herausgerissen für sich als Beschreibung seines Zustandes, sondern als eine Hinweisung für die welche ihn hören konnten, auf den *ganzen Psalm*. Dies ist auch in den Anführungen etwas so gewöhnliches, wie ja oft Stellen angeführt werden über das hinaus was der eigentliche Zweck der Anführung ist; so ist noch häufiger daß die eigentliche Abzwekkung gar nicht angeführt, sondern nur der Anfang des Ganzen als Hindeutung auf das Folgende ausgesprochen wird; anders als so weiß ich es mir gar nicht zu erklären“.

60. Ob man freilich so weit gehen kann wie David Friedrich Strauß (1808-1874), der gerade an Schleiermachers Deutung von Psalm 22 meinte erkennen zu können, dass sein Lehrer mehr dogmatisch statt historisch argumentiere, hängt davon ab, was man selbst als historisch nachweisbar betrachtet. So D.F. STRAUSS, *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte: Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu*, in *Gesammelte Werke von David Friedrich Strauss*, hg. E. ZELLER, Bd. 5, Bonn, Strauß, 1877, 1-136, S. 98.

61. Vgl. Aug., enarr. in Ps. XXI, II, 3 (Anm. 8), S. 123; ep. 140, XXXVI 82 (Anm. 8), S. 230f.

62. Vgl. R. HOWSARE, *Hans Urs von Balthasar and Protestantism: The Ecumenical Implications of His Theological Style*, London – New York, T&T Clark, 2005. Balthasar hatte sich im Übrigen auch intensiv mit Karl Barth (1886-1968) befasst. Siehe dazu B. DAHLKE, *Die katholische Rezeption Karl Barths: Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils* (BHT, 152), Tübingen, Mohr Siebeck, 2010. Der Reformierte ging auf Mk 15,34 wiederholt in seiner Versöhnungslehre ein, d. h. in *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/1, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 31975.

III. „...KEINESWEGS ANFANG EINER PSALMREZITATION“ (H.U. VON BALTHASAR)

Zumindest bis in die 1960er Jahre hinein galt Balthasar als unbequemer Störenfried, der nicht nur eine weltoffene Kirche anmahnte, sondern auch aus seinen Aversionen gegenüber der Neuscholastik keinen Hehl machte. Der vormalige Jesuit setzte alles daran, eine Alternative zu jener Strömung zu entwickeln, welche die katholische Theologie damals dominierte⁶³. So steuerte er einen umfassenden Beitrag zum Sammelwerk *Mysterium Salutis* bei, das zwei Schweizer Professoren unter dem Eindruck des Zweiten Vatikanischen Konzils herausgaben, um die propositional-thesenartig ausgerichteten neuscholastischen Handbücher durch einen biblisch-heilgeschichtlichen Ansatz abzulösen⁶⁴. Sein monographischer Beitrag ist *Mysterium paschale* überschrieben, also denjenigen Ereignissen gewidmet, die liturgisch in der Heiligen Woche gefeiert werden⁶⁵. Was am Gründonnerstag beginnt und am Ostersonntag endet, wird systematisch entfaltet.

Anders als in der Dogmatik bis dahin üblich, will Balthasar Soteriologie und Christologie verbinden⁶⁶. Seiner Auffassung nach wird im Geschick

63. Vgl. B. DAHLKE, *Hans Urs von Balthasars Beitrag zur Überwindung der Neuscholastik*, in *RJKG* 32 (2013) 273-291. Balthasar wählte einen anderen Zugang als der fast gleichaltrige Karl Rahner (1904-1984), obwohl sie ganz ähnliche Anliegen verfolgten. Siehe dazu G. VERGAUWEN, *Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar: Two Christological Models Which Constructively Accept Modernity*, in S.G. HALL (Hg.), *Jesus Christ Today: Studies in Christology in Various Contexts* (TBT, 146), Berlin – New York, de Gruyter, 2009, 209-234. Rahner hat eine streng-chalcedonische, den Unterschied zwischen Gott und Mensch betonende Position vertreten, und das insbesondere in seinen *Schriften zur Theologie*, Bd. 15, Zürich, Benziger, 1983.

64. Zum Entstehungshintergrund siehe J. TRÜTSCH, „*Mysterium Salutis*“: *Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, herausgegeben von Johannes Feiner (1909-1985) und Magnus Löhrer (*1928)*, in M. SCHOCH – S. LEIMGRUBER (Hgg.), *Gegen die Gottvergessenheit: Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert*, Basel, Herder, 1990, 440-448. Das Zweite Vatikanische Konzil hatte das Verständnis von Offenbarung geweitet (*Dei verbum* 2-4), was natürlich Konsequenzen für die Anlage der Theologie haben musste (*Optatum totius* 13f.). Siehe R. RADLBECK-OSSMANN, *Offenbarung pars pro toto? Die vernachlässigte Tatoffenbarung als Problem für Theologie und Kirche*, in *ETL* 92 (2016) 73-107.

65. H.U. VON BALTHASAR, *Mysterium paschale*, in *MySal* 3/2 (1969) 133-326. Der Beitrag ist kurz darauf separat publiziert worden, betitelt: *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln, Johannes, 1969. Zur Erschließung siehe E. DÜSING, *Trinitarische Passiologie: Kleine Einführung in Hans Urs von Balthasars „Theologie der drei Tage“*, in EAD. u.a. (Hgg.), *Geist und Heiliger Geist: Philosophische und theologische Modelle von Paulus und Johannes bis Barth und Balthasar*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2009, 371-383.

66. Vgl. BALTHASAR, *Mysterium paschale* (Anm. 65), S. 154: „Es geht im Folgenden um eine ‚Theologie der Passion, der Höllenfahrt und Auferstehung‘: diese setzt im Gegensatz zur üblichen Schultheologie, die Abstrakta wie ‚Erlösung‘, ‚Rechtfertigung‘ usf. in ihre Titel stellt, als Hauptgegenstand das personale Konkretissimum des ‚für mich‘, ‚für uns‘ leidenden, zur Hölle fahrenden und auferstehenden Gottmenschen voraus“. Diese Fokussierung auf Jesus Christus ist für ihn erforderlich, um die stark abstrakte Tendenz in der bisherigen Theologie mittels einer stärker personalen Dimension auszubalancieren. So

Jesu Christi die menschliche Situation in ihrer ganzen Haltlosigkeit zualererst vor Augen geführt, insbesondere hinsichtlich der letzten Einsamkeit und der Drastik des Todes. Was Jesus durchmacht, ist aber nicht nur anthropologisch erhellend, sondern auch ein theologisch ungeheuerliches Ereignis, weil ja der Sohn Gottes stirbt⁶⁷. Selbst für ihn stellt der Tod einen wirklichen Abbruch dar; keine bloß kurzzeitige Unterbrechung⁶⁸. In diesem Sinne interpretiert Balthasar die Worte *Eloi, eloi, lema sabachtani*. Wenn er sich dabei auf das Markus- statt auf das Matthäusevangelium stützt, dann möglicherweise aufgrund des inzwischen innerhalb der Exegese erreichten Konsenses, dass dieses das ältere ist; aber sicherlich auch, weil es seiner theologischen Intuition besser entspricht.

Im „Schrei der Gottverlassenheit in der Finsternis“ oder im „Verlassenheitsruf“ kulminiert für Balthasar jedenfalls etwas, das für die gesamte Passion gilt – Jesu Isolation ist nun vollkommen. Nachdem seine Jünger geflohen waren, ist es nun sein Vater, der sich entzieht⁶⁹. Um einen

schreibt er (*ibid.*): „Es besteht kein Zweifel, daß die abstrakte Betrachtungsweise durch die häresiologischen Kämpfe der ersten Jahrhunderte (seit Irenäus, über Athanasius und Cyrill, die Kappadozier bis zum Damaszener und zur Scholastik) in den Vordergrund gerückt wurde, sosehr der intentional letzte Gegenstand der Begriffskämpfe immer die konkrete Person Christi in ihrer Funktion (primär) als Erlöser und (sekundär) als Offenbarer blieb. Damit aber neben dieser konziliaren und Schul-Dogmatik das Personale theologisch primär zum Zuge kam, bedurfte es immer wieder einer Gegenbewegung, die von einer impliziten Theologie der großen Heiligen und ihrer Christusbegegnung ausging und sich mehr oder weniger glücklich in ihrem Gefolge in eine explizite Passionstheologie umzusetzen versuchte“. Kritisch gegenüber der bisherigen Verhältnisbestimmung von Christologie und Soteriologie äußerte sich Balthasar noch an anderer Stelle (S. 194).

67. Vgl. *ibid.*, S. 159: „Wenn ohne den Sohn niemand den Vater sehen kann (Jo 1, 18), niemand zum Vater kommen kann (Jo 14, 6), der Vater für keinen offenbar sein kann (Mt 11, 27), dann wird, wenn der Sohn, das Wort des Vaters, tot ist, niemand Gott sehen, von ihm hören, zu ihm gelangen. Und es gibt diesen Tag, da der Sohn tot und damit Gott unzugänglich ist. Ja, um dieses Tages willen ist [...] Gott Mensch geworden. Man kann wohl sagen: er ist gekommen, um am Kreuz unsere Sünde zu tragen, unsern Schuldschein zu zerreißen, dabei über Mächte und Gewalten zu triumphieren (Kol 2, 14f): aber dieser ‚Triumph‘ geschieht im Schrei der Gottverlassenheit in der Finsternis (Mk 15, 33-37), im ‚Trinken des Kelches‘, im ‚Bestehen der Taufe‘ (Mk 10, 38) in Tod und Hölle hinein. Dann schließt sich das Schweigen, wie sich das Grab schließt, das versiegelt wird“.

68. Vgl. *ibid.*, S. 159: „Dieses Totsein des menschgewordenen Wortes ist nicht eine Situation des Lebens Jesu unter andern, als ginge das für kurze Zeit unterbrochene Leben am Ostertag einfachhin weiter, sosehr auch gewisse – die Jünger über die ‚kleine Weile‘ hinübertröstende – Worte Jesu so klingen mögen. Zwischen eines Menschen Tod, der definitionsgemäß sein Ende ohne Wiederkehr ist, und dem, was wir Auferstehung nennen, besteht keine Komensurabilität“.

69. Vgl. *ibid.*, S. 175: „Im Markus-Evangelium haben wir an Kreuzesworten nur den Verlassenheitsruf und den Todesschrei, dazu die kunstvoll ausgebaute Szene der Ölbergangst, in der Jesus in Schrecken (ἐκθαμβεῖσθαι), in die Angst der Vereinsamung gerät (ἄ-δημονεῖν: Angst in der Trennung vom ‚Volk‘), in solche allseitig bedrückende Traurigkeit (περι-λυπος), daß sie vorweg, mitten im Leben ‚bis in die Stunde‘ führt, ihn vorweg vergegenwärtigt. Es ist ‚ἡ ὥρα‘, die Stunde (Mk 14, 34f). Verlassenheit von den Jüngern, die versagen und schlafen, Verbindung mit dem Vater nur noch über den Kelch, der womöglich vorübergehen sollte, aber ‚nicht wie ich will, sondern wie du‘: dieses ‚Nicht-Sondern‘

Zugang zu diesem inneren soteriologisch relevanten Drama zu finden, führt Balthasar alttestamentliche und neutestamentliche Erfahrungen an⁷⁰. Mehr als Annäherungen sind das freilich nicht, denn Jesu Situation ist einzigartig. Er, der Sohn Gottes, droht Gottes verlustig zu gehen. Von hier aus erklärt sich für Balthasar die Passion, wie sie in der Bibel geschildert wird:

Voran steht der Verlassenheitsschrei, bei Mk das einzige Kreuzeswort, das nur in der willkürlichen Aufreihung einer Evangelienharmonie zum ‚vierten Wort‘ relativiert wird. Es ist im theologischen Kontext, wie die johanneische *παραχή*, ‚pointiertes‘, auf die einmalige Spitze Jesu hin gemeintes Wort, und keineswegs Anfang einer Psalmrezitation, die mit der Verherrlichung des Leidenden endet und im Psalmzusammenhang ausgelegt sein will⁷¹.

Balthasar verwahrt sich gegen jedwede Relativierung der Gottverlassenheit Jesu, die er als tiefgreifend und unvergleichlich betrachtet. Dass die Anfangsworte von Psalm 22 zitiert werden – und das ausdrücklich nicht als *Initium*, also als Mittel, den gesamten Text aufzurufen –, ist für ihn zentral. Denn gerade damit wird die Drastik des Kreuzes deutlich. So ist es keineswegs verwunderlich, dass für Balthasar Mk 15,34 das grundlegende Kreuzeswort darstellt, während er alle weiteren Schilderungen als zwar wichtig, letztlich aber doch nachgeordnet betrachtet⁷². Selbst die Passionsdarstellung im Lukasevangelium (Lk 23,46a) spricht aus seiner Sicht nicht dagegen. Dort wird Psalm 22,2 ja durch Psalm 31,6 ersetzt, d. h. Jesus befiehlt sein Leben vertrauensvoll in die Hand des Vaters⁷³. Um eine Entschärfung handle es sich allerdings nicht, insofern es hier ebenfalls um eine wirkliche Verlassenheit gehe, die allerdings im Sinne des Johannes-evangeliums zu interpretieren sei: Jesus, der seinen Auftrag vollendet habe, gebe seinen Geist frei, damit er ihn schließlich als Auferstandener der Kirche einhauchen könne. Dass Lukas das vierte Evangelium vorlag

ist die ganze bleibende Verbindung mit Gott, die zuletzt am Kreuz nur noch als Verlassenheit vom Vater erfahren wird. Im großen Schrei in der Finsternis versinkt er in die Totenwelt, aus der kein Wort von ihm mehr herauströmt. Die Einsamkeit, ja ganz entschiedene Einzigkeit dieses Leidens scheint jeden Zutritt zu dessen Inwendigkeit zu verwehren: bestenfalls ist eine schweigende ‚Assistenz‘ ‚von fern‘ (Mk 15, 40) möglich; im übrigen werden die weltlichen Aspekte des Prozesses geschildert, die über das innere Drama kaum etwas verraten. Und doch liegt in diesem Innenraum für den christlichen Glauben alles Heil der Welt beschlossen“.

70. Vgl. *ibid.*, S. 175-178 bzw. *ibid.*, S. 178-182.

71. *Ibid.*, S. 212. Auf die Auslegungsgeschichte samt der exegetischen Diskussion kommt Balthasar ebenfalls zu sprechen (*ibid.*, S. 212f. Anm. 1).

72. Vgl. *ibid.*, S. 213.

73. Vgl. D. RUSAM, *Die Passionsgeschichte des Lukas als Kontextualisierung von Psalm 22*, in D. SÄNGER (Hg.), *Psalm 22 und die Passionsgeschichten der Evangelien* (BThSt, 88), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2007, 77-110; B.R. WILSON, *The Saving Cross of the Suffering Christ: The Death of Jesus in Lukan Soteriology* (BZNW, 223), Berlin – Boston, MA, de Gruyter, 2016.

– gleich in welcher Form das geschehen sein soll –, wird im Übrigen stillschweigend vorausgesetzt.

Exegetisch ist eine solche Theorie, die Balthasars Vorliebe für das Johannesevangelium geschuldet und letztlich ideengeschichtlich motiviert sein dürfte, sicherlich gewagt⁷⁴. Wohl zeigt sich, welche Bedeutung er der Gottverlassenheit Jesu beimisst, die für ihn aufgrund der Verwendung von Psalm 22 in der Passionserzählung zum Ausdruck kommt. Für Balthasar ist es geradezu denknotwendig, eine Gottverlassenheit anzunehmen. Denn Menschen können ihr Leben ganz unterschiedlich deuten; sie bestimmen selbst darüber, was ihnen wichtig ist. Es zählt sogar zu den Möglichkeiten des Menschseins, ein Leben ohne Gott zu führen. Damit droht allerdings das in der Verbindung mit Gott bestehende Heil verloren zu gehen. Mittels der Inkarnation macht Gott sich die Freiheit zu eigen, die hinsichtlich der Art und Weise besteht, das Leben zu führen. Im Leben und Sterben Jesu gibt er der Existenz dann eine klare, nicht mehr zwischen verschiedenen Optionen hin und her schwankende Ausrichtung⁷⁵. Möglich ist dies aber nur, weil er nicht nur stirbt wie alle Menschen, sondern den denkbar größten Kontrast erfährt: dass nämlich der Sohn vom Vater, Gott von Gott verlassen ist. In diesem Sinne erklärt Balthasar:

[I]ndem der Erlöser in seiner Solidarität mit den Toten ihnen die ganze Erfahrung des Totseins (als poena damni) ersparte – so daß immer schon ein himmlischer Lichtschimmer von Glaube, Liebe, Hoffnung den ‚Abgrund‘ erhellte – nahm er stellvertretend diese ganze Erfahrung auf sich. Er erweist sich eben damit als der Einzige, der, über die allgemeine Todeserfahrung hinausschreitend, die Tiefe des Abgrunds ausmaß: von hier aus läßt sich rückblickend nochmals eine ‚Theologie des Todes‘ als unvollständig ablehnen, die die Solidarität Jesu mit den Sündern auf den bloßen Entscheidungs- und Hingabeakt der zusammengerafften Existenz im Augenblick des Todes beschränkt. Mit Althaus gesprochen: damit der Tod Christi inklusiv sein kann, muß er zugleich exklusiv, in seiner stellvertretenden Kraft einmalig sein⁷⁶.

74. Aus der neueren exegetischen Diskussion sei nur genannt M. LABAHN, „Verlassen“ oder „Vollendet“: *Ps 22 in der „Johannespassion“ zwischen Intratextualität und Intertextualität*, in SÄNGER (Hg.), *Psalm 22 und die Passionsgeschichten der Evangelien* (Anm. 73), 111-153; T. SÖDING, „Als sie sahen, was geschehen war...“ (*Lk 23, 49*): *Zur narrativen Soteriologie des lukianischen Kreuzigungsberichts*, in *ZThK* 104 (2007) 381-403, besonders S. 387-389; M.M. THOMPSON, „They Bear Witness to Me“: *The Psalms in the Passion Narrative of the Gospel of John*, in J.R. WAGNER u.a. (Hgg.), *The Word Leaps the Gap. Festschrift R.B. Hays*, Grand Rapids, MI – Cambridge, Eerdmans, 2008, 267-283.

75. Vgl. BALTHASAR, *Mysterium paschale* (Anm. 65), S. 134-136, bes. 136: „Nur wenn Gott selbst diese letzte Erfahrung seiner Welt – die in der menschlichen Freiheit die Möglichkeit hat, Gott den Gehorsam zu kündigen und damit Gott zu verlieren – eingeholt hat, ist er nicht mehr nur ein Richter seiner Geschöpfe von außen und oben, sondern wird aufgrund seiner Welterfahrung von innen, als Menschgewordener, der alle Dimensionen des Weltseins (bis zum Abgrund der Hölle) experimentell kennt, zum Richter für den Menschen“.

76. *Ibid.*, S. 243.

Balthasar bezieht sich hier auf den damals vielgelesenen betont lutherischen Dogmatiker Paul Althaus (1888-1966). Mit diesem nimmt er eine Unvergleichlichkeit des Todes Jesu an⁷⁷. Was der Gekreuzigte erfahre, gehe über alles hinaus, was Menschen sonst erfahren können. Vollends dem Vater gehorsam, durchmesse der Sohn die ganze „Dimension des Rein-Gegengöttlichen“⁷⁸. Aufgrund der Gottverlassenheit des Gottessohnes ist die Gottlosigkeit des Menschen im Grunde keine Option mehr; sie ist eingeholt – zumindest prinzipiell. Es obliegt dem Christen, hieraus seine Existenz zu gestalten⁷⁹.

Mancher Gedanke in *Mysterium paschale* wirkt eher angedeutet als hinreichend ausgeführt. Tatsächlich war der Beitrag für das monumentale Sammelwerk eine kurzfristige Auftragsarbeit, geschrieben unter Zeitdruck⁸⁰. Um ein bloßes Seitenstück handelt es sich trotzdem nicht. Balthasar hatte nämlich bereits damit begonnen, einen systematisch-theologischen Gesamtentwurf aus dezidiert katholischer Perspektive auszuarbeiten. Die sogenannte Trilogie, bestehend aus den jeweils mehrbändigen Teilen *Theologik*, *Herrlichkeit* und *Theodramatik*, wuchs schließlich auf mehrere tausend Seiten an⁸¹. Unter ausgiebigem Rückgriff auf literarische, philosophische und theologische Texte wird die Geschichte Gottes mit den Menschen entfaltet, wie sie auf Jesus Christus zuläuft und in ihm ihr bestimmendes Zentrum findet. Zu den Besonderheiten der Trilogie zählt neben einer eigentümlichen Sprache eine trinitätstheologische Grundierung dessen, was in der Bibel berichtet wird. Was innerweltlich geschieht, hat einen innergöttlichen Ermöglichungsgrund.

Schon in *Herrlichkeit* ist das der Fall. Im selben Jahr wie *Mysterium paschale*, also 1969, erschien ein dem Neuen Testament gewidmeter Teilband, in dem auch die Gottverlassenheit Jesu gemäß dem Markus- und Matthäusevangelium behandelt wird⁸². Balthasar versteht sie als ein Geschehen, in dem Gott sich selbst verherrlicht. Das soll nicht den

77. Vgl. *ibid.*, S. 243-248.

78. *Ibid.*, S. 248.

79. Vgl. *ibid.*, S. 317f.: „Christus ist durch die Gottverlassenheit von Kreuz und Hölle hindurch der Sieger über die Welt (Jo 16,33), ich aber bin noch in der Welt (17,11); durch seinen Anruf, seine tätige Hineinnahme in sein Gesamtgeschick soll ich der Welt gestorben, mit Christus begraben und auferstanden sein (Röm 6,2ff; Eph 2,6), soll suchen ‚was droben ist‘, was aber trotzdem für mich ‚verborgen‘ bleibt (Kol 3,1ff)“.

80. Zum Entstehungshintergrund siehe M. LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasar und seine Verbindung mit dem Bistum Chur*, in P. HENRICI (Hg.), *Hans Urs von Balthasar – ein grosser Churer Diözesan* (Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur, 7), Fribourg, Academic Press, 2006, 55-92, S. 84-90.

81. Zur Anlage siehe H.U. VON BALTHASAR, *Versuch eines Durchblicks durch mein Denken*, in *IkaZ* 18 (1989) 289-293. Einen Überblick bietet P. HENRICI, *Die Trilogie Hans Urs von Balthasars: Eine Theologie der europäischen Kultur*, in *IkaZ* 34 (2005) 117-137. Sachlich hilfreich ist die Studie von T.R. KRENSKI, *Passio Caritatis: Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Einsiedeln – Freiburg i.Br., Johannes, 1990.

82. Vgl. H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/2,2, Einsiedeln, Johannes, 1969, S. 187-217, besonders 194-196.

Schrecken des Kreuzes überspielen⁸³. Im Gegenteil: Denn dieser Schrecken wird ungeschönt zum Ausdruck gebracht, weil in ihm gleichzeitig – und paradoxerweise – Gott aufscheint⁸⁴. Es gibt keinen gottfernen Ort mehr, seitdem Jesus Leiden und Kreuz durchlebt hat.

Noch stärker betont wird die trinitätstheologische Grundierung dann in der *Theodramatik*, insbesondere in ihrem dritten Teilband, überschrieben: *Die Handlung*⁸⁵. Balthasar geht hier erneut auf die Passion ein. Aber anstatt unmittelbar mit dem biblischen Bericht zu beginnen, schaltet er folgende grundsätzliche Überlegung voran:

In der Liebe des Vaters liegt ein absoluter Verzicht, für sich allein Gott zu sein, ein Loslassen des Gottseins und in diesem Sinn eine (göttliche) Gottlosigkeit (der Liebe natürlich), die man keineswegs mit der innerweltlichen Gottlosigkeit vermengen darf, die aber doch deren Möglichkeit (überholend) grundlegt. Die Antwort des Sohnes auf den geschenkten gleichwesentlichen Besitz der Gottheit kann nur ewige Danksagung (*eucharistia*) an den väterlichen Ursprung sein, so selbstlos und berechnungslos, als ihr subsistierendes ‚Wir‘, atmet der gemeinsame ‚Geist‘, der die unendliche Differenz zugleich offenhaltend (als Wesen der Liebe) besiegelt und, als der eine Geist beider, sie überbrückt⁸⁶.

Dies vorausgeschickt, kommt Balthasar auf „Jesu Gottverlassenheit“ oder „Kreuzesverlassenheit“ zu sprechen⁸⁷. Allerdings geht er nicht näher auf die Verwendung von Psalm 22 in den verschiedenen Evangelien ein, wie überhaupt die Exegese in seinen Darlegungen keinerlei Rolle spielt⁸⁸. Wiederum unter Bezugnahme auf den Lutheraner Althaus stellt er das Leiden und Sterben Jesu in seiner theologischen Abgründigkeit heraus⁸⁹. Balthasar selbst formuliert das so:

83. Vgl. *ibid.*, S. 194: „Der am Kreuz eigentlich Handelnde ist [...] Gott, und das Werkzeug seines Handelns ist die Sünde. Der aber, der Gottes Wort in der Welt war, ist verstummt. Der Prophet konnte seine hinführenden Erfahrungen noch umschreiben: ‚Meine Lenden durchzucken Krämpfe, Wehen packten mich wie die einer Gebärenden, ich bin zu verstört, um zu hören, zu bestürzt, um zu sehen; mein Herz taumelt, Grauen durchschüttert mich, die Dämmerung, nach der ich mich sehnte, wird mir zum Entsetzen‘ (Is 21, 3-4). Der Gekreuzigte ist jenseits solcher Worte; bei Mk und Mt stößt er nur den Verlassenheitsruf aus und verscheidet mit lautem Schrei (Mk 15, 34.37 par). Die übrigen Kreuzesworte dürften in der Mehrzahl Interpretamente der Situation sein, wie sie die meditierende Kirche aus der Beleuchtung der Liebe erkennt“.

84. Vgl. *ibid.*, S. 195f.

85. Vgl. H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. 3, Einsiedeln, Johannes, 1980. Zur Erschließung siehe J. DISSE, *Teilhabe an Gottes Freiheit: Zum Freiheitsverständnis in Hans Urs von Balthasars „Theodramatik“*, in DÜSING u.a. (Hgg.), *Geist und Heiliger Geist* (Anm. 65), 351-370.

86. BALTHASAR, *Theodramatik* (Anm. 85), S. 301.

87. *Ibid.*, S. 313.

88. Zum Thema siehe B. DAHLKE, „Gott ist sein eigener Exeget“: Hans Urs von Balthasar und die historisch-kritische Methode, in *ThGl* 96 (2006) 191-202.

89. Vgl. BALTHASAR, *Theodramatik* (Anm. 85), S. 324f.

Der Sohn trägt die Sünder in sich mitsamt der hoffnungslosen Undurchlässigkeit ihrer Sünde für das göttliche Liebeslicht. Deshalb erfährt er in sich – nicht ihre Sünde, sondern das Hoffnungslose ihres Widerstands gegen Gott und das gnadenlose Nein der göttlichen Gnade gegen diesen Widerstand. Der Sohn, der sich ganz auf den Vater verlassen hat (bis zur Identifikation mit den Brüdern in ihrer Verlorenheit), muß gerade jetzt vom Vater verlassen sein. Er, der sich vom Vater ganz hat vergeben lassen, muß jetzt fühlen, daß es ‚vergebens‘ war. Nichts zwischen Licht und Finsternis ist quitt oder aufgelöst oder bereinigt, jede Rechnung zwischen dem ‚Umsonst‘ der hassenden Sünde und dem ‚Umsonst‘ der vergebenden Gnade ist zersprengt⁹⁰.

Jesu Verlassenheit ist erforderlich, geradezu ein ‚Muss‘, um die Unmöglichkeit der menschlichen Situation anschaulich zu machen. Erst so wird eine andere Möglichkeit des Menschseins eröffnet⁹¹. Seither kann der Mensch sein Leben eigentlich nur noch mit Gott führen, weil ihm dies wirklich gemäß ist⁹². Ansonsten verfehlte er sich. Aber selbst wenn er sich verfehlt, bleibt doch Jesu Kreuzestod, der gerade aufgrund seiner Einmaligkeit existenzbestimmend ist. Die menschliche Freiheit ist ja immer schon ‚unterfasst‘ – so der Terminus, den Balthasar häufig verwendet. Hieraus die Konsequenzen ziehend, sollte Balthasar in den 1980er Jahren einen eschatologischen Vorstoß wagen. Er veröffentlichte mehrere kurze Beiträge, darunter *Was dürfen wir hoffen?*, *Kleiner Diskurs über die Hölle* und *Apokatastasis*, zu Deutsch: Allversöhnung⁹³. Was er hier darlegte, wird bis heute kontrovers diskutiert⁹⁴. Balthasar scheint

90. *Ibid.*, S. 325.

91. Vgl. *ibid.*: „Am Ende der (als unendlich erlebten) Nacht bricht urschöpferisch das Licht auf, am Ende der absoluten Vergeblichkeit die Vergebung. Aber die als unendlich durchlebte Nacht war selbst schon das absolute Licht (das dort, wo kein Widerstand in der Luft ihm begegnet, wie Johannes vom Kreuz sagt, unsichtbar wird), und vergeben wird nicht, weil etwas gegen-geleistet worden ist, sondern weil jede mögliche Leistung unmöglich war. Die Hineinnahme der weltlichen Finsternis in das innertrinitarische Licht besagt ein Wunder der Transfiguration, die Ferne des sündigen Nein wird überholt und umgriffen von der freiwilligen und gehorsamen Ferne des göttlichen Ja. Der Zorn Gottes gegen die Verneinung der göttlichen Liebe trifft auf eine göttliche Liebe, die des Sohnes, die sich diesem Zorn aussetzt und ihn entwarfnet und buchstäblich gegenstandslos macht“.

92. Vgl. *ibid.*, S. 326f.

93. Vgl. H.U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?* (Kriterien, 75), Einsiedeln, Johannes, 1986; ID., *Kleiner Diskurs über die Hölle – Apokatastasis* (Neue Kriterien, 1), Freiburg i. Br., Johannes, 1999.

94. Zum Folgenden siehe H. HOPING, *Der Kampf um die ‚Gestalt des Katholischen‘: Theologische Kritik in den Streitschriften Hans Urs von Balthasars*, in *IkaZ* 30 (2001) 376-392; M. GREINER, *Für alle hoffen? Systematische Überlegungen zu Hans Urs von Balthasars eschatologischem Vorstoß*, in M. STRIET – J.-H. TÜCK (Hgg.), *Die Kunst Gottes verstehen: Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg i.Br., Herder, 2005, 228-260; J.-H. TÜCK, *Höllenaufstieg Christi und Hoffnung für alle: Hans Urs von Balthasars eschatologischer Vorstoß*, in *ThG* 49 (2006) 60-65; K. VECHTEL, *Eschatologie und Freiheit: Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars* (IThS, 89), Innsbruck, Tyrolia, 2014; M. LOCHBRUNNER, *Das Ineinander von Schau und Theologie in der Lehre vom Karsamstag bei Hans Urs von*

nämlich nahezulegen, dass eine Verweigerung des Menschen Gott gegenüber letztlich unmöglich ist. Das wirft nicht nur die Frage auf, ob die Freiheit des Menschen, die prinzipiell die Form einer bleibend-entschlossenen Verweigerung annehmen können muss, will sie wirklich Freiheit sein, überhaupt ernst genommen wird; zudem wäre das, was – klassisch gesprochen – als Hölle bezeichnet wird, wenig mehr als eine bloße Möglichkeit. Aufgrund der Gottverlassenheit Gottes, wie sie für Balthasar in Mk 15,34 zum Ausdruck kommt, kann der Mensch aber überhaupt nicht gottlos sein. Das führt zu einem evangelisch-reformierten Theologen, der ähnliche Überlegungen wie Balthasar angestellt hat, nämlich Jürgen Moltmann (*1926).

IV. „DAS WAR AUCH MEIN SCHREI NACH GOTT“ (J. MOLTMANN)

Aufgewachsen in einem Umfeld, in dem Gott keine sonderliche Rolle spielte, wandte sich Moltmann unter dem Eindruck des Zweiten Weltkriegs dem christlichen Glauben zu⁹⁵. Prägend war für ihn insbesondere die fast vollständige Zerstörung seiner Heimatstadt Hamburg im Jahr 1943. Moltmann überlebte die alliierten Bombenangriffe nur knapp, wurde bald darauf zum Wehrdienst eingezogen und geriet in Kriegsgefangenschaft. Nach seiner Rückkehr studierte er evangelische Theologie und arbeitete einige Zeit als Pfarrer. Er bekleidete Professuren in Wuppertal, Bonn und schließlich Tübingen. Zu seinen Hauptwerken zählt *Der gekreuzigte Gott* – eine Monographie, deren Vorwort vom Karfreitag 1972 datiert⁹⁶. Im Zentrum steht die Frage: „Wer ist Gott im Kreuz des gottverlassenen Christus?“⁹⁷. Hintergrund seiner Überlegungen sind nicht nur persönliche Erfahrungen⁹⁸, sondern die von ihm diagnostizierte

Balthasar, in Id., *Balthasariana: Studien und Untersuchungen*, Münster, Aschendorff, 2016, 39-62.

95. Zu verweisen ist auf zwei autobiographische Texte, nämlich *Weiter Raum: Eine Lebensgeschichte*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006 und *Hoffnung für eine unferne Welt*, Ostfildern, Patmos, 2016.

96. J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München, Kaiser, 1972. Die Studie wurde weithin rezipiert. Einen Überblick zu den unmittelbaren Reaktionen bietet M. WELKER, *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch ‚Der gekreuzigte Gott‘*, München, Kaiser, 1979. Neben großer Zustimmung hat Moltmann freilich auch deutliche Kritik erfahren. Einwände formulieren etwa M. MURRMANN-KAHL, „Mysterium trinitatis?“ *Fallstudien zur Trinitätslehre in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts* (TBT, 79), Berlin – New York, de Gruyter, 1997, S. 146-163, 206-225 und B.D. MARSHALL, *The Dereliction of Christ and the Impassibility of God*, in J.P. KEATING – T.J. WHITE (Hgg.), *Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2009, 246-298. Flankierend zu seinem Buch hatte Moltmann folgenden Artikel veröffentlicht: *Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute*, in *EvTh* 33 (1973) 346-365.

97. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott* (Anm. 96), S. 9.

98. Vgl. *ibid.*, S. 7.

tiefgreifende Relevanz- und Identitätskrise des Christentums⁹⁹. Der Glaube drohe zu verschwinden, weil er dem Selbstverständnis des Menschen zu widersprechen scheine. Angesichts dessen will Moltmann herausstellen, dass die Rede von Gott gerade zu einem neuen, erst wirklich menschlichen Selbstverständnis führt. Sie ist damit alles andere als überflüssig. Wird Theologie konsequent als solche betrieben, hat sie unmittelbar Konsequenzen – ebenso auf der individuellen wie auf der sozial-politischen Ebene. Das Kreuz ist dabei zentral, denn es ist der Ort, an dem sich Gott selbst bestimmt. Entsprechend hat die Theologie hier einzusetzen. Im Zentrum steht die Gottverlassenheit des Gekreuzigten, wie Moltmann immer wieder herausstellt¹⁰⁰. Seine Wahrnehmung der biblischen Passionsschilderungen ist stark durch die letzten Worte Jesu bestimmt¹⁰¹. Dem Markusevangelium räumt er dabei Priorität ein, weil die übrigen neutestamentlichen Texte das Erschrecken über den Tod abzuschwächen suchen und ganz offenkundig mit nachträglich herangebrachten theologischen Konzepten operieren. Im Lukasevangelium ist es beispielsweise das Konzept des vorbildlichen Märtyrers. In diesem Zusammenhang setzt sich Moltmann, der selbst reformierten Bekenntnisses ist, von der lutherischen Deutung ab, Jesus als Ur- und Vorbild des angefochtenen Glaubens zu verstehen¹⁰². Dies nehme die spezifisch

99. Vgl. *ibid.*, S. 12-33, besonders S. 12: „Je mehr Theologie und Kirche in den Problemen der Gegenwart relevant zu werden versuchen, um so tiefer werden sie in eine Krise ihrer eigenen christlichen Identität hineingezogen. Je mehr sie ihre Identität in traditionellen Dogmen, Riten und Moralvorstellungen zu behaupten versuchen, um so irrelevanter und unglaubwürdiger werden sie“. Zur genannten Krise siehe die historische Erschließung von T. GROSSBÖLTING, *Der verlorene Himmel: Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

100. Vgl. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott* (Anm. 96), S. 10: „Jesus starb mit dem Schrei nach Gott: ‚Mein Gott, warum hast Du mich verlassen?‘ Jede christliche Theologie und jede christliche Existenz antworten im Grunde auf diese Frage des sterbenden Jesus. Auch der Atheismus der Proteste und der metaphysischen Revolten gegen Gott antwortet auf diese Frage. Entweder ist der gottverlassene Jesus das Ende jeder Theologie, oder er ist der Anfang einer spezifisch christlichen und darin kritischen und befreienden Theologie und Existenz. Je mehr man das ‚Kreuz der Wirklichkeit‘ ernst nimmt, um so mehr wird der Gekreuzigte zum Kriterium der Theologie überhaupt. Nicht um eine abstrakte Theologie des Kreuzes und des Leidens geht es, sondern um eine Theologie des Gekreuzigten“. Ähnliche Überlegungen finden sich *ibid.*, S. 146.

101. Zum Folgenden siehe *ibid.*, S. 138-146. Für Moltmanns katholischen Tübinger Kollegen W. KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz, Grünewald, 1974, S. 140 Anm. 22 handelt es sich bei dieser Passage schlichtweg um „eine spekulative Überinterpretation“.

102. Vgl. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott* (Anm. 96), S. 141. Moltmann gibt zwar nicht näher an, worauf er anspielt, dürfte sich jedoch auf Martin Luthers *Eyn Sermon von der bereytung zum sterben* aus dem Jahr 1519 beziehen, abgedruckt in WA 2, S. 685-697. Luther ermuntert dort die Gläubigen (*ibid.*, S. 690): „Darumb sich das hymelisch bild Christum an, der umb deynen willen gen hell gefaren und von gott ist vorlassen gewewen, alß eyner der vordampf sey ewiglich, da er sprach am Creutz: Eli, eli, lama asabthani, O meyn gott, o meyn Gott, warumb hastu mich vorlassen? Sich, yn dem bild ist ubirwunden deyn helle und deyn ungewiß vorsehung gewiß gemacht, dan ßo du da mit alleyn dich bekummerst und das glaubst fur dich geschehn, ßo wirstu yn den selben glauben behalten gewißlich. Darumb las dirs nur nit auß den augen nhemen und suche dich nur in Christo

theologischen Dimensionen nicht hinreichend ernst, denn nicht allein der Mensch ist im Kreuz involviert, sondern ebenso Gott. Moltmann hält es allerdings für eher unwahrscheinlich, dass Jesus tatsächlich Psalm 22 zitierte, als er starb. Es handle sich um eine nachträgliche Ausgestaltung seitens der nach-österlichen Gemeinde. Sie komme dem damaligen Geschehen aber wohl am nächsten, sei Jesus doch mit einem lauten, unartikuliertem Schrei gestorben. Dieser Schrei stelle ebenso ein Zeichen tiefer Gottverlassenheit dar, wie es deren Ausdruck sei. Auf Psalm 22 zurückzugreifen, sei deshalb berechtigt gewesen. Der Textgattung nach handle es sich nämlich um eine Rechtsklage. Anstatt persönliches Leid ins Wort zu bringen, erinnert der Beter Gott an sein Versprechen, ihm helfend nahezu sein – und fordert genau dies ein. Wenn Gott wirklich Gott ist, dann muss sich dies in der Zeit der Not bewähren und als solches deutlich werden¹⁰³. Von daher war es nur richtig, Jesus diese Worte in den Mund zu legen:

Auch im Schrei Jesu, wie er mit Psalm 22 gedeutet wird, finden wir nicht Selbstbemitleidung und persönlichen Schmerzausdruck, sondern wieder diesen Ruf nach Gott um Gottes willen, die Rechtsklage. Nur klagt Jesus nicht allein, wie der Beter von Psalm 22, die dem ganzen Volk verheißene Bunde-treue des Gottes Israels ein, sondern er klagt auf besondere Weise die Treue seines Vaters zu sich, dem Sohn ein, der für ihn eingetreten ist. Mit den Worten ‚Mein Gott, warum hast Du mich verlassen?‘ steht nicht nur Jesu persönliche Existenz auf dem Spiel, sondern eben seine theologische Existenz, seine ganze Gottesverkündigung. Darum steht mit seiner Verlassenheit zuletzt auch die Gottheit seines Gottes und die Vaterschaft seines Vaters auf dem Spiel, die Jesus den Menschen nahegebracht hatte. Sieht man es so, dann liegt am Kreuz nicht nur Jesus selbst in Agonie, sondern auch der, für den er lebe und sprach, nämlich sein Vater. Jesus klagt mit den Worten des Psalm 22 sein eigenes Sein in der besonderen Beziehung seines Lebens und seiner Verkündigung zum Vater ein¹⁰⁴.

und nit yn dir, ßo wirstu dich ewiglich yn yhm finden“. Zum Thema siehe M. WEINRICH, *Die Anfechtung des Glaubens: Die Spannung zwischen Gewißheit und Erfahrung bei Martin Luther*, in C. LANDMESSER u.a. (Hgg.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift: Studien zur Hermeneutik des Evangeliums* (BZNW, 86), Berlin – New York, de Gruyter, 1997, 127-158; L. SCHOTTRUFF, *Die Bereitung zum Sterben: Studien zu den frühen reformatorischen Sterbebüchern*, Göttingen – Bristol, CT, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012; P. BÜHLER u.a. (Hgg.), *Anfechtung: Versuch der Entmarginalisierung eines Klassikers* (HUT, 71), Tübingen, Mohr Siebeck, 2016.

103. Vgl. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott* (Anm. 96), S. 143: „Schon der alttestamentliche Beter beklagt im Grunde nicht voller Selbstmitleid sein eigenes Geschick, sondern er klagt mit den Worten des Psalms die Treue Gottes ein, die er als der Gerechte vertritt. Psalm 22 ist eine Rechtsklage. Nicht das Mitleid Gottes in seiner Person verlangt er, sondern die Offenbarung der Gerechtigkeit des Gottes, der verspricht, ‚nicht fahren zu lassen das Werk seiner Hände‘. Mit seiner, des Gerechten Verlassenheit durch Gott steht für ihn Gottes Gottheit selbst auf dem Spiel, denn er selbst ist ja die Treue und Ehre Gottes in der Welt. Darum ruft der Beter von Psalm 22 nach der Treue Gottes um Gottes willen“.

104. *Ibid.*, S. 143f.

Angesichts der engen Gemeinschaft mit Gott, die das Leben Jesu gekennzeichnet hatte, bedarf die Gottverlassenheit seines Todes einer Erklärung¹⁰⁵. Moltmann zufolge handelt es sich beim Kreuz letztlich um ein *theologisches* Geschehen¹⁰⁶. Denn Gott selbst setzt sich in einen Gegensatz zu sich selbst, um diesen Gegensatz zu überwinden und sich damit als er selbst zu erweisen¹⁰⁷. Was am Karfreitag beginnt und in den Ostersonntag mündet, gründet in Gott – Moltmann spricht von einer ‚Revolution im Gottesbegriff‘, die erforderlich sei, um das verstehen zu können¹⁰⁸. Jenes Geschehen macht anschaulich, wie und was Gott ist, nämlich Liebe, wie Moltmann in Anschluss an 1 Joh 4,16 herausstellt¹⁰⁹. Das zu explizieren, ist seiner Auffassung nach der gute Sinn der Trinitätslehre¹¹⁰. Bei ihr handelt es sich also keineswegs um gedankliche Spekulation. Sie ist auf das Kreuz bezogen, in dem Gott sich selbst bestimmt. Wer um diesen engagierten Gott weiß, gelangt zu einem neuen Selbstverständnis¹¹¹. Der Glaube

105. Vgl. *ibid.*, S. 142.

106. Vgl. *ibid.*, S. 144f., 231-233.

107. Vgl. *ibid.*, S. 145: „Wenn dieser, von seinem Gott und Vater Verlassene durch die ‚Herrlichkeit des Vaters‘ auferweckt ist, dann muß der eschatologische Glaube im Kreuz Jesu Christi den theologischen Prozeß zwischen Gott und Gott erkennen. Das Kreuz des Sohnes trennt Gott von Gott bis zur völligen Feindschaft und Differenz. Die Auferweckung des gottverlassenen Sohnes verbindet Gott mit Gott zur innigsten Gemeinschaft“.

108. Vgl. *ibid.*, S. 145f.: „Wie ist diese Gemeinschaft Gottes mit Gott von Ostern im Kreuz von Karfreitag zu denken? Gott im gottverlassenen Gekreuzigten zu begreifen, verlangt eine ‚Revolution im Gottesbegriff‘: ‚Nemo contra Deum nisi Deus ipse‘. [Carl Schmitt] Hier wird der christliche Gottesbegriff selbst zum Aufruhr in einem ganz anderen Sinne noch als jener Aufruhr, der Pharisäer und Priester an Jesus ärgerte und den Römer durch seine Hinrichtung unterdrückten“. Moltmann stützt sich (*ibid.*, S. 145f. Anm. 74) massiv auf den ebenso einflussreichen wie umstrittenen Staatsrechtler Carl Schmitt (1888-1985). Das lateinische Zitat begegnet in anderem Zusammenhang übrigens erneut (*ibid.*, S. 233). Es findet sich ursprünglich als Motto des vierten Teils von Johann Wolfgang von Goethes (1749-1832) autobiographischer Schrift *Dichtung und Wahrheit*. Ausführlich hierzu und zum theologischen Kontext siehe E. JÜNGEL, *Nemo contra deum nisi deus ipse: Zum Verhältnis von theologia crucis und Trinitätslehre*, in *Id.*, *Ganz Werden: Theologische Erörterungen V*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 231-252.

109. Vgl. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott* (Anm. 96), S. 214, 234-236.

110. Vgl. *ibid.*, S. 184-267 (VI. Der ‚gekreuzigte Gott‘).

111. Vgl. *ibid.*, S. 235f.: „Gerade wenn der Glaube in seiner erfahrenen Befreiung das Kreuzesgeschehen als Geschehen der Liebe des Sohnes und des Schmerzes des Vaters begreift, also als ein Geschehen zwischen Gott und Gott, also als innertrinitarisches Geschehen, vernimmt er das befreiende Wort der Liebe, die neues Leben schafft. Durch den Tod des Sohnes wird er in den Schmerz des Vaters hineingezogen und erfährt eine Befreiung, die in dieser vergotteten und gesetzlichen Welt ein Novum ist, die selbst noch gegenüber der anfänglichen Schöpfung der Welt ein Novum darstellt“. An anderer Stelle schreibt Moltmann: „Der Gottverlassene und Verworfene kann sich selbst annehmen, wo er den gekreuzigten Gott erkennt, der bei ihm ist und ihn schon angenommen hat. Hat Gott den Tod am Kreuz auf sich genommen, so hat er das ganze Leben und das wirkliche Leben, wie es unter Tod, Gesetz und Schuld steht, angenommen. Er ermöglicht damit die Annahme des ganzen und wirklichen Lebens und des ganzen und wirklichen Todes. Ohne Grenzen und Bedingungen wird der Mensch in das Leben und Leiden, in den Tod und die Auferstehung Gottes hineingenommen und nimmt im Glauben leibhaftig an der Fülle Gottes teil“.

verschafft somit einen Zugewinn an Lebensmöglichkeiten¹¹². Befreit zu einer befreiten Praxis, kann sich der nun selbst neu verstehende Mensch zugunsten anderer einsetzen. So schließt *Der gekreuzigte Gott* mit Überlegungen hinsichtlich einer politisch sensiblen, gesellschaftskritisch-emanzipatorischen Theologie¹¹³. Entsprechendes Engagement ist dabei kein bloßer Zusatz zum Glauben, sondern dessen integraler Bestandteil¹¹⁴. So meint Moltmann:

In der Situation der Gottverlassenheit und Sinnlosigkeit gibt die Erkenntnis der im Kreuz des gottverlassenen Christus verborgenen Gegenwart Gottes hier schon jenen ‚Mut zum Sein‘ trotz des Nichts und aller vernichtenden Erfahrungen. Die Hölle liegt nicht vor den Menschen. Sie ist im Kreuz überwunden. In der allgemeinen Sinnlosigkeit gewinnen Leben und Einsatz für das Leben gegen den Tod hier ihren Sinn. Der ‚Mut zum Sein‘ wird so zum ‚Schlüssel für das Sein‘. Der Glaube wird zur Hoffnung auf Sinnerfüllung. In der Situation der Entmutigungsgesellschaft wird christlicher Glaube deshalb zur ‚Rechenschaft der Hoffnung‘ und wird durch Befreiung von Panik und Apathie, von Ausflucht und Todeslust bewiesen. Er führt dann zu dem Mut, entschlossen und geduldig in den [...] Teufelskreisen das Notwendige zu tun¹¹⁵.

Indem Moltmann das politische Potential des Christentums herausarbeitet, reagiert er auf dessen Relevanz- und Identitätskrise, auf die er in *Der gekreuzigte Gott* eingangs hingewiesen hatte. Er selbst zählt zu den Hauptvertretern des sog. Linksprotestantismus – einer Bewegung, die in der Bundesrepublik der sechziger und siebziger Jahre einflussreich war. Ihre Anhänger vertraten betont progressive Positionen¹¹⁶. Kennzeichnend

112. Vgl. *ibid.*, S. 268-292 (VII. Wege zur psychischen Befreiung des Menschen). Unter Rückgriff auf psychoanalytisches Vokabular meint Moltmann (*ibid.*, S. 284f.): „Der Konflikt von Schuld und Angst, von schuldhafter Befreiung und notwendiger Versöhnung, von Autorität und Verneinung ist in Gott selbst ausgetragen. Gott ließ sich im Sohn erniedrigen und kreuzigen, um die Unterdrückung von Unterdrückern und Unterdrückten hinwegzunehmen und ihnen die Situation freier, sympathischer Menschlichkeit zu eröffnen. Bis ins Unbewußte hinein verbreitet die Erkenntnis und Annahme der neuen Situation Gottes Freiheit von den Göttern und den Antigöttern, die das allgemeine Schuldgefühl und Kompensierungsbedürfnis hervorbringen. Sicher träumen die Väter und Vätermörder in uns weiter. Kann man aber über sie lachen, so braucht man sie nicht mehr zu verdrängen. Sie sind noch da, aber sie haben ihre Macht verloren. Man kann die Freiheit im Glauben wohl als eine neue Spontanität des Herzens bezeichnen. Sie zeigt sich jedoch erst dann, wenn die Affekte der Angst und des Hasses überwunden werden und der Mensch aus seiner ödipalen Situation heraustritt“.

113. Vgl. *ibid.*, S. 293-315 (VIII. Wege zur politischen Befreiung des Menschen). Ausführlich zum Thema siehe J. MOLTSMANN, *Politische Theologie – politische Ethik* (FThS, 9), München, Kaiser, 1984.

114. Vgl. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott* (Anm. 96), S. 305.

115. *Ibid.*, S. 312.

116. Vgl. K. FITSCHEN u.a. (Hgg.), *Die Politisierung des Protestantismus: Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre* (AKZG Reihe B, 52), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013; T. KROLL, *Der Linksprotestantismus*

war ein theologisch begründetes Engagement aus dem Glauben heraus. Im Falle Moltmanns entspringt die gesellschaftspolitische Kritik der Beschäftigung mit der Passion Jesu. Auch in Folgepublikationen, mit denen er seinen Ansatz vertiefen wollte, ist er immer wieder auf die Gottverlassenheit des Gottessohnes, wie sie sich mit Psalm 22 verbindet, eingegangen¹¹⁷. Der Grund dafür ist letztlich ein biographischer, wie er einmal – mit dem Abstand von beinahe fünfzig Jahren – anmerkte:

1945 saß ich in einem elenden Gefangenenlager in Belgien. Das Deutsche Reich war zusammengebrochen, die deutsche Kultur durch Auschwitz zerstört, meine Heimatstadt Hamburg lag in Trümmern, und in mir selbst sah es nicht anders aus: Ich fühlte mich von Gott und den Menschen verlassen, und es starben die Hoffnungen meiner Jugend. Ich sah keine Zukunft vor mir. In dieser Lage bekam ich von einem amerikanischen Armeekaplan eine Bibel in die Hand und begann zu lesen. Zuerst die Klagepsalmen des alten Testaments: ‚Ich bin verstummt und muß mein Leid in mich fressen... ich bin ein Fremdling wie alle meine Väter‘ (Ps 39). Dann zog mich die Passionsgeschichte an und als ich zu dem Todesschrei Jesu kam, wußte ich: Da ist der Eine, der dich versteht und bei dir ist, wenn alle dich verlassen: ‚Mein Gott, warum hast du mich verlassen?‘ Das war auch mein Schrei nach Gott. Ich begann, den leidenden, angefochtenen und gottverlassenen Jesus zu verstehen, weil ich mich von ihm verstanden fühlte. Und ich begriff: Dieser Jesus ist der göttliche Bruder in unserer Not. Er trägt Hoffnung zu den Gefangenen und Verlassenen. Er ist der Erlöser von der Schuld, die uns niederdrückt und uns jede Zukunft raubt. Mich ergriff damals eine Hoffnung, wo menschlich gesehen so wenig zu hoffen war. Ich faßte Lebensmut, wo man vielleicht auch gern Schluß gemacht hätte¹¹⁸.

in der Bundesrepublik Deutschland der 1960er und 1970er Jahre: Helmut Gollwitzer, Dorothee Sölle und Jürgen Moltmann, in ID. – T. REITZ (Hgg.), Intellektuelle in der Bundesrepublik Deutschland: Verschiebungen im politischen Feld der 1960er und 1970er Jahre, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, 103-122; H. KLINGE, Politische Ethik sub specie aeternitatis: Überlegungen zum Verhältnis von Eschatologie und politischer Theologie im 20. Jahrhundert, in M.-C. KAJEWSKI – J. MANEMANN (Hgg.), Politische Theologie und Politische Philosophie, Baden-Baden, Nomos, 2016, 175-189.

117. Vgl. J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, München, Kaiser, 1980, S. 91-96; ID., *Der Weg Jesu Christi: Christologie in messianischen Dimensionen*, München, Kaiser, 1989, S. 187-189, 202; ID., *Wer ist Christus für uns heute?* (KT, 129), Gütersloh, Kaiser, 1994, S. 31-37; ID., *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens: Auch ein Beitrag zur Atheismusedebatte unserer Zeit*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2014, S. 74.

118. MOLTSMANN, *Wer ist Christus für uns heute?* (Anm. 117), S. 7f. Auf die Zerstörung Hamburgs durch alliierte Bombenangriffe im Juli 1943 – eine weitere wichtige biographische Prägung – kommt Moltmann an anderer Stelle (*ibid.*, S. 30) zu sprechen. Wie eine theologische Fassung seiner persönlichen Erfahrungen liest sich der folgende Abschnitt (*ibid.*, S. 44): „Wer dem *mitleidenden Gott* glaubt, der erkennt seine Leiden in Gott und Gott in seinen Leiden und findet in seiner Gemeinschaft die Kraft, trotz Schmerzen und Traurigkeiten in der Liebe zu bleiben und nicht bitter zu werden. Warum Gott das alles zuläßt, wissen wir nicht. Und wenn wir es wüßten, würde es uns nicht zum Leben helfen.“

V. *THEOLOGIA CRUCIS* UND TRINITÄTSLEHRE.
PSALM 22 BEI LUTHERISCHEN DOGMATIKERN

Moltmann und Schleiermacher entstammten dem reformierten Protestantismus, Hans Urs von Balthasar war katholisch. Dass sich diese drei Theologen derart eingehend mit der Gottverlassenheit Jesu befassten, ist insofern erstaunlich, als es doch Martin Luther war, der dem christologisch gedeuteten Psalm 22 erhebliche Bedeutung beigemessen hatte. Bei einer ganzen Reihe lutherischer oder zumindest entsprechend geprägter Dogmatiker des 20. Jahrhunderts spielt dieser aber keine bestimmende Rolle, wenn er nicht gar untergeordnet ist. Tatsächlich ist die Christologie des Reformators von Anfang an zwar mit großem Respekt behandelt, aber selten vollends akzeptiert und weitergeführt worden – sie erschien allzu steil¹¹⁹. Emanuel Hirsch (1888-1972) – einer der Exponenten der Luther-Renaissance, die nach dem Ersten Weltkrieg starken Einfluss auf die evangelische Theologie nehmen sollte¹²⁰ – hat das offen ausgesprochen:

Luther hat die wirkliche Menschheit Jesu Christi und den wahren Inhalt des Sohnesnamens deutlich gesehen. Er hat in seiner 1521 gedruckten Auslegung des 22. Psalms so kühn, wie ich es nicht wagte, von der Anfechtung Jesu auf seinem Kreuzeswege gesprochen. Sein Bild des geschichtlichen Herrn ist überall von unerhörter Lebendigkeit und Wahrhaftigkeit. Aber die auf ihm liegende Nötigung, dies Bild in den Denkformen des altkirchlichen Dogmas zu beschreiben, hat ihn daran gehindert, seine innerlich so wahre und folgerichtige Anschauung auf den klaren begrifflichen Ausdruck zu bringen. Seine Christologie ist, im Unterschiede von seinem Bilde des Herren und seines Handelns an uns und mit Gott, vielfach sprunghaft und unausgeglichen. So kann man bekennen, für die eigene christologische Erkenntnis alles Entscheidende von ihm gelernt zu haben, und dennoch gezwungen sein, begrifflich ganz andre Wege zu gehen¹²¹.

Zumal unter Rückgriff auf die historisch-kritische Forschung über Luther hinausgehend, hat Hirsch seine Christologie konsequent vom Menschsein Jesu her entwickelt¹²². In eben diesem Sinne wollte er die Passion verstanden wissen:

Wenn wir aber entdecken, wo Gott ist, und seine Gegenwart in unseren Leiden spüren, dann sind wir an der Quelle, aus der Leben von neuem geboren wird“.

119. Vgl. M. LIENHARD, *Martin Luthers christologisches Zeugnis: Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, S. 288f.

120. Vgl. C. HELMER – B.K. HOLM (Hgg.), *Lutherrenaissance: Past and Present*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

121. E. HIRSCH, *Jesus Christus der Herr: Theologische Vorlesungen* [21929], in ID., *Dogmatische Einzelabhandlungen I*, Kamen, Spenner, 2010, 9-99, S. 81f.

122. Vgl. U. BARTH, *Die Christologie Emanuel Hirschs: Eine systematische und problemgeschichtliche Darstellung ihrer geschichtsmethodologischen, erkenntniskritischen und subjektivitätstheoretischen Grundlagen*, Berlin – New York, de Gruyter, 1992; B. DAHLKE,

Jesus ging den Todesweg in Liebe zu den vielen, denen Gott durch das Leiden seines Knechts sein Reich zusagen wollte. Er ging ihn ohne eine andere Gewähr, daß er den Willen des Vaters recht verstanden habe, als die eigene innere Stimme. So hat doch aller Wille des Gehorsams und der Liebe, alles Zeugnis der Schrift vom Gottesknechte, den furchtbaren Ernst der Anfechtung nicht hinwegnehmen können. Sein Beten in Gethsemane und das einzige Wort am Kreuze, das der älteste Bericht kennt (Mark. 15,34), der Anfang des 22. Psalms, zeigen, wie er bis zum letzten Atemzuge mit ihr hat ringen müssen. In einer Frage ohne Antwort klingt sein Erdenleben aus. Gott hat ihn den Tod zu Ende schmecken lassen. Aber wir, wir dürfen daran denken, daß der Ausgang des gleichen Psalms die Bekehrung der Heiden beim Hereinbruch des Reiches erwartet: „Die nach dem Herrn fragen, werden ihn preisen; euer Herz soll ewiglich leben... Denn des Herrn ist das Reich, und er herrscht unter den Heiden“¹²³.

Mit diesem Ansatz stand Hirsch nicht allein. Auch Werner Elert (1885-1954)¹²⁴, Paul Althaus (1888-1966)¹²⁵, Gerhard Ebeling (1912-

Über das Dogma hinaus: Anliegen und Problematik betont moderner Christologien, in *Cath(M)* 67 (2013) 40-71; *Id.*, *Menschliche Selbstverständigung und kirchliches Dogma: Zu einem neuzeitlichen Problem*, in *Cath(M)* 69 (2015) 208-224.

123. HIRSCH, *Jesus Christus der Herr* (Anm. 121), S. 41. Siehe überdies *Jesu Klage am Kreuz* [1961], in *Id.*, *Betrachtungen zu Wort und Geschichte Jesu*, Berlin, de Gruyter, 1969, 235-241, besonders S. 237f.: „Aber wahrlich, er ist unser Bruder. Er kennt unsers Herzens notvolles Geheimnis. Er weiß von der Verborgenheit Gottes für unser letztes heimlichstes Ichdenken und Ichfühlen. Er kennt sie bis in den Grund. Ja, und wie ward ihm es möglich, diese Wahrheit auszuhalten? Wie vermochte er es, mit einem von ihr durchbetem Herzen zu Gott zu rufen, dennoch zu Gott zu rufen? Ach, es ist so einfach und so geheimnisvoll zugleich: er war ein bis in den Grund hinein Glaubender, Anfänger und Vollender des Glaubens, der da nicht schaut. ‚Mein Gott‘, so heißt ihm dieser verborgene, seinem Ichleben und Ichfühlen sich Entziehende“.

124. Vgl. W. ELERT, *Der christliche Glaube: Grundlinien der lutherischen Dogmatik*, Hamburg, Furche, ⁵1960, S. 299: „Die Evangelisten schenken uns nichts, um anschaulich zu machen, daß er einer der Unsrigen war. Sein Menschentum versinkt in Angst, Leid, Schmerz. *Ecce homo!* Der Statthalter sagt damit mehr, als er selbst ganz verstand, wie auch der Hohepriester vorher einmal mehr gesagt hatte, als er selbst verstand (Joh. 11, 50). Es ist das Bild des geschlagenen Empörers, und also das Bild *des* Menschen. Und die unlösliche Verwandtschaft mit uns wird uns eingehämmert, wenn er in der letzten Qual Gott fragt, warum er ihn verlassen habe (Mrk. 15, 34). Ist es nicht die alte Hiob-Frage: ‚Warum machst du mich zum Ziel deiner Anläufe?‘ (Hiob 7, 20). Die Urfrage alles Menschentums? Die Frage nach dem Warum unseres Schicksals?“. Elerts Kommentar steht im Zusammenhang von § 52 „Der Mensch Jesus Christus“ (*ibid.*, S. 294-300).

125. Vgl. P. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit: Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, ⁵1959, S. 125-128, 466. Althaus greift ein Gegensatzpaar aus Luthers Heidelberger Disputation modifizierend auf (*Disputatio Heidelbergae habita. Conclusiones*, in WA 1, S. 353-365), wenn er erklärt (*ibid.*, S. 126): „[A]n manchen Stellen in unseren Evangelien, vor allem den späteren, werden Züge, die zu dem echten Menschsein Jesu gehören, seine Ohnmacht und Not unbefangen aussagen, weggelassen oder eingeebnet; die *christologia crucis* von einer *christologia gloriae*, nämlich der diesseitigen Glorie beiseite geschoben oder überlagert. Das Gethsemane-Leiden wird schon bei den späteren Synoptikern ermäßigt, bei Johannes verschwindet es fast ganz (12, 27). Die Kreuzesstunden Jesu, aus denen die älteste Überlieferung nur das eine Wort aus Ps. 22, 2 mitteilt, werden

2001)¹²⁶ und Walter Mostert (1936-1995)¹²⁷ betrachteten die Gottverlassenheit als Ausweis des wahren Menschseins Jesu. Gleiches gilt für Helmut Thielicke (1908-1986) und Edmund Schlink (1903-1984). Für sie machte das Zitat von Psalm 22 allerdings zugleich deutlich, dass der Gekreuzigte mehr als nur ein Mensch ist¹²⁸. Ähnlich der dänische Dogmatiker Regin Prenter (1907-1990), der im markinischen Passionsbericht

bei Lukas und Johannes durch erbauliche Worte Jesu bereichert, der Schrei der Gottverlassenheit wird fortgelassen – damit tritt die Einsamkeit, die Not der Angefochtenheit des Gekreuzigten zurück“. Auf Psalm 22 geht Althaus noch an anderer Stelle ein, nämlich *ibid.*, S. 207, wo er von der christlichen Lektüre des Alten Testaments handelt.

126. Vgl. G. EBELING, *Psalmenmeditationen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1968, S. 108-124; *Id.*, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. 2, Tübingen, Mohr Siebeck, 1979, S. 191f.

127. Vgl. W. MOSTERT, *Christologie I: Hauptprobleme altkirchlicher und reformatorischer Christologie* [1985/1986], in *Id.*, *Jesus Christus – wahrer Gott und wahrer Mensch: Zwei Vorlesungen und ein Vortrag zur Christologie*, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2012, 31-117, S. 97-100. Mostert erklärt (S. 100): „Der Tod Jesu, sein Leiden zeigt in völliger Klarheit, daß er selbst, als historischer Mensch, ganz und gar daher zu verstehen ist, daß er sich selbst aufs äußerste von Gott unterschied und darum, gerade darum Gott als Gott in seine Nähe kommen ließ. Der absolute Ernst der Gewißheit der Nähe Gottes zeigt sich im und an Jesu Tod. In der Gottverlassenheit weicht er nicht aus, um doch irgendwie einen Sinn in seinem Tun, in einer Funktionalisierung seines Todes auf die Herrschaft Gottes zu suchen, sondern er erfährt die Gottverlassenheit selbst als Nähe Gottes. Er bezieht selbst die Verlassenheit durch Gott noch auf Gott und schreit den Gott, der ihn verlassen hat, an: Mein Gott, mein Gott, und so sinkt er im Tod, wie alle anderen Menschen auch, in sein eigenes Nichts, in die Nichtung, den totalen Entzug – nämlich in die Hände des Vaters“.

128. Vgl. H. THIELICKE, *Der evangelische Glaube: Grundzüge der Dogmatik*, Bd. 2, Tübingen, Mohr Siebeck, 1973, S. 455; E. SCHLINK, *Ökumenische Dogmatik: Grundzüge*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, S. 4f., 340f. So meint Thielicke (*Der evangelische Glaube*, S. 455): „Gerade in der äußersten Tiefe, dort nämlich, wo er uns so nahe ist, daß wir ‚kraft seiner Angst und Pein‘ den eigenen Ängsten entrissen werden sollen, ist er uns zugleich ganz ferne, von unerbittlicher Hoheit und Fremde. Das in jener äußersten Tiefe gesprochene Wort: ‚Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?‘ (Mt 27, 46) bezeugt, daß das, was ihn in jene Tiefe der Menschlichkeit wirft und der extremen Gottferne aussetzt, zugleich das Zeichen der engsten Verbundenheit mit dem Vater wird: Er redet hier nicht klagend über Gott, sondern er spricht zu Gott; inmitten seiner Verlassenheit ist Gott das Du, mit dem er kommuniziert. Und zugleich spricht er die Klage über seine Gottverlassenheit in Gestalt eines Zitates aus dem Worte Gottes aus (Ps 22, 2). So ist der Stromkreis nicht unterbrochen, sondern geschlossen“. In ähnlicher Weise äußert sich Schlink (*Ökumenische Dogmatik*, S. 341): „Darin besteht die unauslotbare Abgründigkeit dieses Kreuzeswortes, daß hier Gottes Sohn geklagt hat, von Gott verlassen zu sein. Mit größtem Nachdruck hat Luther gegenüber abschwächenden Auslegungen darauf hingewiesen, daß Gottes Sohn, durch den alles geschaffen ist, und zwar Gottes Sohn in Person, nicht nur nach seiner menschlichen Natur, ‚einen solchen Mordsschrei‘ ausgestoßen hat, der über alles Begreifen hinausgeht. In diesem Todesschrei ist die Ungeheuerlichkeit des göttlichen Handelns an Jesu Kreuz konzentriert. Zugleich aber besagt dieses Kreuzeswort: Von Gott verlassen, hat Jesus nicht von Gott gelassen. Noch weniger hat er wie andere am Kreuz Hängende Gott verflucht. Er rief zu dem, der sich ihm entzogen hatte: ‚...mein Gott, mein Gott, warum ...?‘. Ihm klagte er, ihn fragte er. Er klammerte sich an den, der ihn dahingegen gegeben hatte und ihm ferne geworden war. Das Ineinander seiner Dahingabe durch die Menschen und durch Gott und seiner Selbstpreisgabe an Gott und die Menschen ist das Geheimnis des Sterbens Jesu“. Schlink übt im Übrigen heftige Kritik an Schleiermacher,

Erniedrigung und Erhöhung ineinandergeblendet fand¹²⁹. Friedrich Gogarten (1887-1967) wiederum interpretierte Mk 15,34 vom Widerstreit zwischen Glauben und Unglauben her¹³⁰. Stärker im Sinne Luthers argumentiert Heinrich Vogel (1902-1989), für den Jesus Christus an die Stelle des Menschen tritt, um damit die Verwerfung auf sich zu nehmen. Gerade das werde im markinischen Passionsbericht deutlich¹³¹. Um eine Wiedergewinnung der Kategorie der Stellvertretung bemüht sich schließlich Christof Gestrich (*1940), der dabei auf Psalm 22 eingeht¹³².

Dieser summarische Durchgang lässt ein vorrangig christologisches Interesse erkennen, näherhin ein staurologisches. Tatsächlich hat der Begriff der ‚Kreuzestheologie‘ nach dem Ersten Weltkrieg Eingang in die innerevangelische Diskussion gefunden¹³³. Zu den Eigentümlichkeiten der

dem er – mit Blick auf seine entsprechende Passionspredigt – eine „geradezu peinliche Verharmlosung“ vorwirft (S. 340).

129. Vgl. R. PRENTER, *Schöpfung und Erlösung: Dogmatik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, S. 292: „Die *Anfechtung*, in die Jesus hineingestellt wurde, prägt den gesamten Bericht von dem Gethsemane-Kampf bis zum Todesaugenblick am Kreuz und ist an sich der konzentrierteste Ausdruck für die Einheit von Erhöhung und Erniedrigung, die den Weg des Menschensohnes bestimmt. Nur der Gerechte kann angefochten werden. Daher betet Jesus sowohl in Gethsemane wie am Kreuz mit Worten aus alttestamentlichen Klagepsalmen der Gerechten. Nur wenn er an seiner Überzeugung, gleichzeitig der kommende Menschensohn und der erniedrigte Menschensohn zu sein, festhält, kann seine Verwerfung zur *wirklichen* Anfechtung werden. Nun ist der Erzählung der Leidensgeschichte von Jesu Tod eigentümlich, daß sie abgesehen von den allemotdürftigsten Tatsachen über Verhör und Urteil nur von Jesu Anfechtungen berichtet. Das tritt besonders stark im Passionsbericht des Markus hervor, wo von Golgatha nur über den Spott und über Jesu Anfechtung berichtet wird. Alle Versuche, den Ausdruck zu mildern, sind aufgegeben. Es wird nicht versucht, Jesus eine Heiligen- und Märtyrerglorie umzulegen. Im Passionsbericht des Markus hören wir nur ein einziges Wort von Jesus am Kreuz: ‚Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?‘“.

130. Vgl. F. GOGARTEN, *Die Verkündigung Jesu Christi: Grundlagen und Aufgabe*, Heidelberg, Schneider, 1948, S. 154f.: „Jesus lebt sein Leben aus dem Glauben. Indem er aber im Gehorsam sich dem Tode preisgibt, droht ihm sein Glaube zum Unglauben zu werden. Daß dies der Sinn der letzten und schwersten Versuchung Jesu ist, zu der sein Tod ihm wird, darauf deutet auch das einzige Wort Jesu am Kreuz, das uns überliefert ist: ‚Mein Gott, warum hast Du mich verlassen‘ (Mk 15, 34). Heißt das, daß Jesus in Verzweiflung gestorben ist? Die Evangelien sind jedenfalls nicht dieser Meinung. Das Gegenteil zu bekennen ist ihr ganzer Sinn. Sie berichten wohl, daß der Tod für Jesus eine Versuchung war. Aber von einer Versuchung angefochten werden, heißt noch nicht, ihr erliegen. Die Evangelien sagen nichts darüber, wie Jesus diese Versuchung überwunden habe. Sie lassen es verhüllt sein von dem Geheimnis des Todes“. Für Gogarten ist es die Auferweckung von den Toten, die Jesu Glauben bestätigt (*ibid.*, S. 154f.). Lediglich gestreift wird das Thema der Gottverlassenheit von ihm in *Jesu Christus Wende der Welt: Grundfragen zur Christologie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1966, S. 2f.

131. Vgl. H. VOGEL, *Gott in Christo: Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik*, Berlin, Lettner, ²1952, S. 725, 943.

132. Vgl. C. GESTRICH, *Christentum und Stellvertretung: Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, 347-391, besonders S. 381-383.

133. Zum historischen Hintergrund siehe M. KORTHHAUS, *Kreuzestheologie: Geschichte und Gehalt eines Programmbegriffs in der evangelischen Theologie* (BHT, 142), Tübingen,

Theologie des 20. Jahrhunderts – und das über alle Konfessionsgrenzen hinweg – zählt indes auch ein neu erwachtes Interesse an der Trinitätslehre. Lange Zeit randständig, ist sie ins Zentrum gerückt¹³⁴. Das schlägt sich in der Deutung von Psalm 22 nieder, wie er in den Passionsgeschichten des Markus- und Matthäusevangeliums zitiert wird. Zu verweisen ist auf Eberhard Jüngel (*1934), Wolfhart Pannenberg (1928-2014) und Joachim Ringleben (*1945). Alle drei sind sowohl lutherisch geprägt als auch spekulativ interessiert; bei ihnen verbindet sich reformatorisches Christentum mit nach-kantischer Philosophie.

Für Jüngel ist die Trinitätslehre der Versuch, die Lebendigkeit Gottes begrifflich zu fassen¹³⁵. Dies sei unweigerlich mit Jesus von Nazareth verknüpft, sofern sich Gott in seiner Lebendigkeit erweise, indem er in ihm den Tod überwindet¹³⁶. Der Mensch Jesus ist dadurch auf Gott bezogen, dass er sich in seinem ganzen Dasein vollkommen auf ihn verlässt¹³⁷. Auf diese Weise wird Gott in ihm und durch ihn in der Welt präsent¹³⁸. Freilich kommt es dadurch zum Konflikt mit den damaligen religiösen Autoritäten. Jesus weiß sich gegenüber dem Gesetz, das den Menschen mit Gott verbinden soll, ja frei – eben das produziert Widerstand und führt schließlich zu seiner Verurteilung¹³⁹. Angesichts seiner konstitutiven Bezogenheit auf Gott ist die Gottverlassenheit, die er am Kreuz erfährt, für ihn umso schlimmer und abgründiger¹⁴⁰. Allerdings stellt die Gottverlassenheit des

Mohr Siebeck, 2007. Aus exegetischer Sicht relevant sind die Beiträge in A. DETWEILER – J. ZUMSTEIN (Hgg.), *Kreuzestheologie im Neuen Testament* (WUNT, 151), Tübingen, Mohr Siebeck, 2002.

134. Vgl. V.-M. KÄRKKÄINEN, *The Trinity: Global Perspectives*, Louisville, KY – London, Westminster John Knox, 2007; B. DAHLKE, *Einheit und Verschiedenheit Gottes: Neuere theologische und religionsphilosophische Beiträge zur Trinitätslehre*, in *TTZ* 121 (2012) 112-129; T. SCHÄRTL, *Trinitätslehre*, in Id. – T. MARSchLER (Hgg.), *Dogmatik heute: Bestandsaufnahme und Perspektiven*, Regensburg, Pustet, 2014, 59-130.

135. Zum Folgenden siehe E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1977, S. 470-505 (§ 22. Der gekreuzigte Jesus Christus als vestigium trinitatis). Auf Psalm 22 war Jüngel bereits eingegangen in seinem kurzen Beitrag: *Was ist ‚das unterscheidend Christliche‘? [1971]*, in Id., *Unterwegs zur Sache: Theologische Erörterungen I*, Tübingen, Mohr Siebeck, ³2000, 296-299. Kritisch zu Jüngels Ansatz siehe MURRMANN-KAHL, „*Mysterium trinitatis?*“ (Anm. 96), S. 108-134.

136. Vgl. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (Anm. 135), S. 471.

137. Vgl. *ibid.*, S. 490f.

138. Vgl. *ibid.*, S. 493.

139. Vgl. *ibid.*, S. 491f., 500-502.

140. Vgl. *ibid.*, S. 495: „Indem er sich ganz und gar auf Gott verließ, endete sein Leben im Ereignis totaler Gottverlassenheit. Die besondere Härte der Gottverlassenheit Jesu am Kreuz ist die Erfahrung der Gottverlassenheit im Horizont einer ganz von Gott her sich beziehenden Existenz. Der bei Markus mit Ps 22,2 interpretierte Schrei des Sterbenden kann denn auch die dort ausdrücklich so genannte Gottverlassenheit zum Ausdruck bringen, weil Gottbezogenheit deren Bedingung ist. Jesu göttliche Gottverlassenheit wird aber dadurch nicht gemindert, sondern auf das äußerste gesteigert, daß sie im Horizont einzigartiger Gottesgewißheit erfahren wird. Der Gott, dessen Kommen Jesus verkündigt hat, hat ihn am Kreuz verlassen. Daß Jesus nach Markus zu dem ihn verlassenden Gott schreit ‚mein Gott,

Gottessohnes weder einen gedanklichen Widerspruch dar, noch bedeutet sie ein Scheitern – sie ist vielmehr Gottes eigenes Werk¹⁴¹. Denn hatte sich Gott zunächst von sich selbst unterschieden, identifiziert er sich wiederum mit sich selbst – indem er Jesus von den Toten auferweckt, erweist er sich als der Lebendige¹⁴². Dadurch eröffnet er den Menschen die Perspektive, selbst an dieser Lebendigkeit teilhaben zu können¹⁴³. Folglich ist das Kreuz nicht nur trinitätstheologisch und christologisch, sondern insbesondere in soteriologischer Hinsicht relevant¹⁴⁴.

Anders als Jüngel, der näher auf den biblischen Passionsbericht eingeht, verzichtet Pannenberg auf exegetische Diskussionen, weil er Psalm 22 für einen unhistorischen Einschub hält¹⁴⁵. Trotzdem nimmt er die Gottverlassenheit des Gekreuzigten in den Blick. Für Pannenberg ist Jesus zunächst einmal ein gewöhnlicher Mensch¹⁴⁶. Er weiß sich klar von Gott

mein Gott, warum hast du mich verlassen?’ (Mk 15,34) ist die Erfahrung unverschuldeter, durch das Gesetz bewirkter Gottesferne, die die Hölle der Gottlosigkeit dadurch noch übertrifft, daß sich in diesem Schrei Jesu gelebtes Insistieren auf Gottes Kommen zusammendrängt. Paulus interpretiert hart, aber genau: ‚er ist ... zum Fluch geworden‘ (Gal 3,13)“. Siehe zudem *ibid.*, S. 503f.

141. Vgl. *ibid.*, S. 496.

142. Vgl. *ibid.*, S. 498: „Gottes Identifizierung mit dem toten Jesus impliziert [...] eine Selbstunterscheidung Gottes. Das Sein dieses Toten bestimmt Gottes eigenes Sein so, daß man von einer Unterscheidung zwischen Gott und Gott reden muß. Man wird allerdings sofort hinzuzufügen haben, daß es ein Akt Gottes selber ist, der die Identität Gottes mit dem toten Jesus und als deren Bedingung die Unterscheidung von Gott und Gott bewirkt. Das ist angesichts des Verständnisses des Todes als Gottverlassenheit ein ganz besonders wichtiger, gleich noch zu explizierender Aspekt. Die Unterscheidung von Gott und Gott darf also nicht als ein dem Sein Gottes aufgenötigter Gegensatz verstanden werden. Hier gilt Goethes dunkler Spruch: ‚nemo contra deum nisi deus ipse‘. Nur ein göttliches Motiv kann Gott von Gott unterscheiden. Und deshalb wird man sagen müssen, daß Gott *sich selbst definiert*, indem er sich mit dem toten Jesus identifiziert. Er definiert damit aber zugleich, wie eine alte neutestamentliche Formel besagt, den Menschen Jesus als den Sohn Gottes (Röm 1,4). Das Kerygma vom Auferstandenen verkündigt den Gekreuzigten als Selbstdefinition Gottes“. Eine umfassende Auseinandersetzung mit dem zitierten lateinischen Satz bietet JÜNGEL, *Nemo contra deum nisi deus ipse* (Anm. 108).

143. Vgl. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (Anm. 135), S. 499f.

144. In diesem Sinne erklärt Jüngel (*ibid.*, S. 504): „Von dem stellvertretend für uns zur Sünde gemachten Jesus gilt also, daß Gott sich mit ihm identifiziert hat. Diese Identifikation göttlichen Lebens mit dem toten Jesus haben wir als Ereignis göttlicher Liebe erkannt. Sie ist als solche die Wende der Welt, weil Gott inmitten tödlicher Gottverlassenheit sich selbst eingesetzt hat, um eine neue Gottesbeziehung zu schaffen, die nicht mit dem Sein des Menschen anhebt, sondern aus dem nichtenden Tod heraus entsteht, aus dem der Welt diejenige Zukunft zukommt, die sie nicht machen kann. Im Tod Jesu Christi erweist sich Gott als der, der das Nichtseiende ruft, daß es sei (Röm 4,17): als der Gott, der der Schöpfer ist, weil er der Versöhner ist“.

145. Eine entsprechende Notiz findet sich bei W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1964, S. 367. Ähnlicher Auffassung war bereits R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT.NF, 12), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ¹⁰1995, S. 295. Bultmanns Lehrbuch erschien erstmals im Jahr 1921.

146. Differenzierend dazu die methodologischen Überlegungen bei W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 315-364 (9. Kapitel Anthropologie und Christologie), besonders S. 320.

verschieden, ist mit diesem aber im Gehorsam verbunden¹⁴⁷. Indem er sein Leben auf Gott hin führt, den er als Vater bezeichnet, ist er der Sohn – und wird immer mehr zu diesem¹⁴⁸. In seiner Hingabe scheint die (trinitarisch explizierte) ewige Hingabe Gottes auf¹⁴⁹. Damit ist Jesus der in der Zeit sich realisierende ewige Sohn¹⁵⁰. Als solcher bleibt er aber vom Vater unterschieden, was gerade am Kreuz deutlich wird¹⁵¹. Jesus tritt ganz auf die Seite der Menschen und durchleidet ihr Schicksal, auf sich zurückgeworfen und allein sich selbst überlassen zu sein, um auf diese Weise Leben dorthin zu bringen, wo ansonsten nur Tod wäre. Hierin liegt der Sinn seiner Gottverlassenheit¹⁵².

Neben Jünger und Pannenberg ist schließlich auf Ringleben zu verweisen, der sich in seinem wesentlich auf dem Markusevangelium beruhenden

147. Vgl. *ibid.*, S. 415-422. ‚Selbstunterscheidung‘ ist im Übrigen ein Schlüsselbegriff in Pannenbergs System. Siehe dazu MURRMANN-KAHL, „*Mysterium trinitatis?*“ (Anm. 96), S. 134-146, 163-206.

148. Vgl. PANNENBERG, *Systematische Theologie* (Anm. 146), S. 433.

149. Vgl. *ibid.*, S. 365, 420. So schreibt Pannenberg (S. 365): „Bei der Frage nach der Gottheit Jesu Christi geht es um die Gottheit des *Menschen* Jesus. Sie hat also nicht mit einer isoliert für sich zu betrachtenden ‚göttlichen Natur‘ zu tun. Es handelt sich vielmehr darum, in der menschlichen Wirklichkeit Jesu die Konturen seiner göttlichen Sohnschaft zu entdecken, die dann auch als ewige Sohnschaft seinem geschichtlich-irdischen Dasein vorausgeht und sogar als schöpferischer Grund dieses seines menschlichen Daseins zu denken ist. Wenn die menschliche Geschichte Jesu die Offenbarung seiner ewigen Sohnschaft ist, dann muß die letztere in seiner menschlichen Lebenswirklichkeit wahrnehmbar sein. Seine Gottheit ist dann nicht etwas Zusätzliches zu dieser menschlichen Lebenswirklichkeit, sondern der Reflex, der von der menschlichen Beziehung Jesu zu Gott dem Vater auf sein eigenes Dasein fällt, wie allerdings auch auf das ewige Sein Gottes. Umgekehrt ist die Annahme menschlichen Daseins durch den ewigen Sohn nicht als Hinzunahme einer seiner Gottheit wesensfremden Natur vorzustellen, sondern als das von ihm selber geschaffene Medium seiner äußersten Selbstrealisierung in Konsequenz seiner freien Selbstunterscheidung vom Vater, also als Vollzugsform seines ewigen Sohnseins, gerade weil er in ihr aus der Sphäre der Gottheit herausgetreten ist, um im Medium geschöpflichen Daseins durch seine Selbstunterscheidung vom Vater als dem einen Gott mit diesem verbunden zu sein und damit zugleich die Bestimmung des Menschen als Geschöpf zu vollenden und ihn so aus der Verirrung seiner Sünde zu erlösen“.

150. Vgl. *ibid.*, S. 433-440 (3. Die Menschwerdung des Sohnes als Selbstverwirklichung Gottes in der Welt).

151. Vgl. *ibid.*, S. 418: „Dieser Gehorsam führte ihn in die Situation der äußersten Trennung von Gott und seiner Unsterblichkeit, in die Gottverlassenheit des Gekreuzigten: Die Gottesferne des Kreuzes Jesu war die äußerste Zuspitzung seiner Selbstunterscheidung vom Vater“.

152. Vgl. *ibid.*, S. 436: „Wie jeder Mensch im Tode Jesu den eigenen Tod als den Preis und die Verselbständigung seines endlichen Lebens gegen Gott erkennen kann, so kann er auch im Glauben an Jesu Verheißung durch die Gemeinschaft mit ihm in seinem Tode die Hoffnung auf das neue Leben gewinnen, das mit seiner Auferweckung von den Toten an den Tag gekommen ist. Darum ist die Abwesenheit des Vaters in der Gottverlassenheit seines Sohnes am Kreuz – und nur hier – selbst zu einem Moment seines Gegenwärtigwerdens für die Welt durch den Sohn geworden. Der Vater hat ihn dahingegeben (Röm 8,32; vgl. 4,25) so wie er die Sünder dahingibt an die Folgen ihres Tuns, sie dem Verderben überläßt, das in ihrem Verhalten angelegt ist (Röm 1,24.26.28). Doch im Falle des Sohnes hat die Dahingabe an den Tod der Welt den Weg zum Heil eröffnet“.

Jesus-Buch die Aufgabe stellt, das Historische theologisch zu begreifen¹⁵³. Im Zusammenhang mit der Passion kommt er ausführlich auf Mk 15,34 zu sprechen¹⁵⁴. Für Ringleben ist diese Textstelle wichtig, weil sie die Drastik des Todes Jesu unverstellt zum Ausdruck bringt¹⁵⁵. Der Gekreuzigte sei ganz auf sich zurückgeworfen und mit dem Nichts konfrontiert; verzweifelt müsse er mit seinem Scheitern rechnen¹⁵⁶. Ringleben hält die Vorstellung, Jesus habe den ganzen Psalm aufgerufen, von daher für eine unzulässige Verharmlosung¹⁵⁷. Demgegenüber betont er: „Dies verzweifelte Stoßgebet ist *ipsissima vox* Jesu – in extremis“¹⁵⁸. Paradoxaerweise wende sich der Gottverlassene jedoch mit einem Gebet an denjenigen Gott, der ihn augenscheinlich verlassen hat. Offenbar besteht eine letzte, wenngleich hintergründige Verbindung. Um diese zu explizieren, stellt Ringleben trinitätstheologische Überlegungen an¹⁵⁹. Im Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu erweist Gott sein Gottsein, indem er das ihm Widersprechende, das er mittels des menschgewordenen Sohnes in sich aufgenommen hat, als schöpferischer Vater überwindet¹⁶⁰. Von daher stellt Jesu Tod in Gottverlassenheit, wie in Mk 15,34 berichtet, Teil eines umfassenderen Vorgangs dar, in dem sich Gott als der Dreieinige neu bestimmt¹⁶¹.

153. Vgl. J. RINGLEBEN, *Jesus: Ein Versuch zu begreifen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, S. 1-9.

154. Zum Folgenden siehe *ibid.*, S. 604-621.

155. Vgl. *ibid.*, S. 605f.

156. Vgl. *ibid.*, S. 606-609.

157. Vgl. *ibid.*, S. 609f.

158. *Ibid.*, S. 610.

159. Vgl. *ibid.*, S. 615-618.

160. Vgl. *ibid.*, S. 619: „Jesu Schrei am Kreuz ‚Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?‘ (Mk 15,34) ist, theologisch begriffen bzw. von Gott her gesehen, dem Vater dieses seines Sohnes, Ausdruck der Erfahrung von Gottes absolutem Urteil, in welchem er seine Einheit mit sich lebendig durchsetzt. Das bedeutet: a) für die Menschheit, dass Gott selber sie von ihrer Sünde trennt, indem Jesus mit seinem Fluchtod am Kreuz die Strafe der Sünde erträgt und als Gottessohn sie selber auf sich nimmt. b) für Jesus, den Christus, dass er von Gott und für Gott – als dieser Leidende und Sterbende – gerade in der Trennung von ihm und mit ihm ewig eins wird und ist. Diese Ewigkeitsdimension seines Todes wird (als lebendige Einheit mit dem lebendigen Gott) mit seiner Auferweckung aus dem Tode manifest“.

161. Vgl. *ibid.*: „Der anscheinend in Gottes Schweigen unerhört verhallende Verzweigungsschrei des sterbenden Jesus mit seiner Frage erfährt, was Jesus (vorher) nicht eigentlich wissen konnte, von Gott her eine ungeahnte Antwort – eine Antwort, die nicht unmittelbar (im wörtlichen Sinn) die Frage beantwortet; sondern diese göttliche ‚Antwort‘ besteht darin, dass Jesu Leben und Tod schöpferisch für Zeit und Ewigkeit in sein eigenes Leben hinein aufgehoben bzw. damit unauflösbar verbunden wird. Die ins Leere gehende Frage: ‚Warum?‘ wird durch den Ruf des Schöpfers beantwortet, ‚der das Nichtseiende ruft, das es sei‘ (Röm 4,17b), und in das am Kreuz verendende Dasein hinein spricht: ‚Siehe, ich mache alles neu‘ (Apc 21,5). Für unser theologisches Denken und seine Begriffe bedeutet das: im zerreißen Schmerz seines Schreis am Kreuz zerbricht Jesus auch sein Begriff von sich, der Begriff, in dem er (als der Sohn) bislang existiert hat. Aber eben so wird der Begriff Jesu zu einem *christologischen* Begriff: dem Begriff vom Logos Gottes. Und genau so setzt Gott, indem er sich mit dem Gekreuzigten identifiziert, seinen neuen Begriff von

Bei aller trinitätstheologischer Orientierung wirkt bei den genannten Autoren offenbar das von Luther in der Heidelberger Disputation aus dem Jahr 1518 ausgeformte Gegensatzpaar von *theologia crucis* und *theologia gratiae* nach. Damit wird das Kreuz zum exklusiven Ort der Gottes- und Selbsterkenntnis¹⁶². Die weitergehenden Aussagen, die Luther später im Zusammenhang seiner auf Christus hin konzentrierten Auslegung von Psalm 22 treffen sollte, werden im Allgemeinen – mit Ausnahme von Joachim Ringleben, der ausdrücklich auf die zweite Psalmenvorlesung zu sprechen kommt¹⁶³ – nicht aufgenommen und weitergeführt. Offenkundig ist das auch bei einer Reihe von systematischen Theologen, die den Psalm als Gebetstext wahrnehmen und ihn für die Glaubenspraxis erschließen¹⁶⁴. Obwohl eine solche Perspektive sicherlich ihr Recht hat, werden die christologischen, trinitätstheologischen, soteriologischen und eschatologischen Sinnmöglichkeiten des in Mk 15,34 und Mt 27,46 zitierten Textes nicht vollends ausgeschöpft. Die im vorigen vorgestellten Entwürfe lutherischer Dogmatiker zeigen, wie groß diese Möglichkeiten sind.

VI. SCHLUSSÜBERLEGUNGEN

Es war das Anliegen des vorliegenden Artikels, weiteres Material für eine umfassende, epochen- und konfessionsübergreifende Auslegungsgeschichte von Psalm 22, wie er in Mk 15,34 und Mt 27,46 aufgerufen wird,

sich: als trinitarischer Gott“. Speziell zur Bedeutung von Ostern in diesem Zusammenhang siehe ID., *Auferweckung zum ewigen Leben (als Zeigfeld zur Logik des christlichen Gottesgedankens)*, in P. KOSLOWSKI – F. HERMANNI (Hgg.), *Endangst und Erlösung 1: Untergang, ewiges Leben und Vollendung der Geschichte in Philosophie und Theologie*, München, Fink, 2009, 121-138.

162. Vgl. LUTHER, *Disputatio* (Anm. 125), S. 361-363. Auf diese Disputation beziehen sich sowohl RINGLEBEN, *Jesus* (Anm. 153), S. 618 Anm. 740 mit Zitat von WA 1, S. 365 als auch JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (Anm. 135), S. 46 mit Zitat von WA 1, S. 362. Im Falle Jüngels handelt es sich um einleitende Bemerkungen, die den gesamten Argumentationsgang in seiner Studie betreffen.

163. Vgl. RINGLEBEN, *Jesus* (Anm. 153), S. 613-615.

164. Vgl. D. BONHOEFFER, *Das Gebetbuch der Bibel: Eine Einführung in die Psalmen* [1940], in ID., *Werke*, Bd. 5, hg. G.L. MÜLLER – A. SCHÖNHERR, München, Kaiser, 1987, 105-132, S. 120, 125; G. SCHEIDER-FLUME, *Glaubenserfahrung in den Psalmen: Leben in der Geschichte mit Gott*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, 53-71; B. BIEBUYCK, *Barmherzigkeit als Gottes neues Nahkommen in totaler Gottferne: Eine Auslegung von Psalm 22*, in D. HILLER – C. KRESS (Hgg.), *Daß Gott eine große Barmherzigkeit habe: Konkrete Theologie in der Verschränkung von Glauben und Leben. Festschrift G. Schneider-Flume*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2001, 37-56; E. HARASTA, *Between Prayer and Action: Psalm 22 as Orientation and Formation of Dogmatic Thinking*, in H. ASSEL u.a. (Hgg.), *Beyond Biblical Theologies* (WUNT, 295), Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, 321-334. Erwähnt sei zudem ein Vortrag Bonhoeffers aus dem Jahr 1935, überschrieben: *Christus in den Psalmen*, in ID., *Werke*, Bd. 14, hg. O. DUDZUS – J. HENKYS, Gütersloh, Kaiser, 1996, 369-377. Dieser Vortrag erschließt Bonhoeffers Psalmenhermeneutik.

bereitzustellen. Da Patristik, Mittelalter und Reformationszeit recht gut erforscht sind, lag der Fokus auf der neueren Theologiegeschichte, beginnend mit dem 19. Jahrhundert. Wie deutlich geworden ist, haben sich Dogmatiker mit höchst unterschiedlichen Erkenntnisinteressen den biblischen Texten genähert. Als Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher über die matthäische Passionsgeschichte predigen musste, schrieb er an seiner Glaubenslehre. Bedingt durch die hier ausgefaltete Christologie war die Gottverlassenheit Jesu für ihn denkunmöglich. Anders hingegen Hans Urs von Balthasar, der eine trinitätstheologisch grundierte Gesamtsicht des Christlichen ausarbeitete. Vergleichbares unternahm Jürgen Moltmann. Für ihn hat die Gottverlassenheit des Gekreuzigten überdies erhebliche persönliche Bedeutung – in seinem Fall wird Biographie zur Theologie. Mehrere lutherische Dogmatiker sind von Luther geprägt, ohne ihm insgesamt folgen zu wollen, wenn sie Psalm 22 im Zusammenhang mit der Passion Jesu auslegen.

Es ist eine eigene Frage, ob oder zumindest doch inwieweit die vorgestellten Autoren zutreffende Deutungen des biblischen Zeugnisses bieten. Hierüber zu befinden, ist freilich schwierig. Denn ob jene letzten Worte wirklich von Jesus stammen oder ob sie auf den Gestaltungswillen der biblischen Autoren zurückgehen; ob es sich um einen Schrei der Verlassenheit oder um einen letzten Akt des Vertrauens handelt, ist Gegenstand eingehender Debatten innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft, in denen das jeweilige Für und Wider abgewogen wird. Viel hängt also von den exegetischen Vorentscheidungen ab. Insofern führt es mit Blick auf die Passionserzählungen des Matthäus- und Markusevangeliums vielleicht weiter, die Deutungsoffenheit von Mk 15,34 und Mt 27,46 herauszustellen. Diese ist gewiss weder absolut noch entzieht sie sich einem kontrolliert-wissenschaftlichen Umgang, doch ist sie beträchtlich. Mit mehr als nur einer Sinnmöglichkeit des jeweiligen Textes zu rechnen, eröffnet die Möglichkeit, die verschiedenen Auslegungen in ihrem eigenen Recht gelten zu lassen. Aber nicht nur das: Zudem können sie auf ihre hintergründigen Anliegen hin durchsichtig gemacht werden. Schleiermacher, Balthasar, Moltmann und die genannten lutherischen Theologen haben sich mit beiden Texten aufgrund eines konkreten systematischen Erkenntnisinteresses auseinandergesetzt. Das hat unweigerlich ihre Textwahrnehmung bestimmt. Zumeist handelte es sich um christologische oder – damit verbunden – um trinitätstheologische Problemstellungen, die einer Lösung zugeführt werden sollten. Die jeweiligen Auslegungen sind damit Teil übergreifender Gedankengänge, die darauf zielen, den christlichen Glauben seinem Inhalt nach darzulegen. Vor diesem Hintergrund besteht der besondere Reiz einer Rekonstruktion der Auslegungsgeschichte von Psalm 22 im Zusammenhang mit der Passion Jesu darin, Grundlinien der (neueren) Theologiegeschichte hervortreten zu lassen. Neben dogmatischen und bibelhermeneutischen Aspekten wäre dabei außerdem zu klären, welchen untergründigen Einfluss Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770-1831)

nahm. Bei ihm spielt das Kreuz ja eine gewichtige Rolle – nicht umsonst hat er das Wort vom ‚spekulativen Karfreitag‘ geprägt¹⁶⁵. Viele der im Vorigen behandelten Autoren haben sich intensiv mit Hegel auseinandergesetzt. Bei aller Kritik, die sie an ihm übten, ist sein Denken noch in der Bestreitung wirksam¹⁶⁶. Hegels möglicher Einfluss auf einzelne Theologen ist nur eine von mehreren offenen Fragen, denen eine umfassende Auslegungsgeschichte nachgehen müsste. Eine solche zu schreiben mag ein komplexes Unterfangen sein, dürfte sich aber sicherlich lohnen.

dahlke.benjamin@gmail.com

Benjamin DAHLKE

ABSTRACT. — Psalm 22, as quoted in both Mark’s and Matthew’s passion narratives – because of their focus on the God-forsakenness of Jesus – has fascinated many theologians over the centuries. In this paper, some notable recent accounts are surveyed. The authors included are Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), Hans Urs von Balthasar (1905-1988), Jürgen Moltmann (*1926), and a couple of Lutheran dogmatic theologians. In so doing, an overview of the 19th and 20th century history of interpretation will be provided.

165. Vgl. G.F.W. HEGEL, *Glauben und Wissen* [...], in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 4, hg. H. BUCHNER – O. PÖGGELER, Hamburg, Meiner, 1968, 313-414, S. 414. Eine Übersicht bietet K. LEHMANN, *Zwischen Glauben und Wissen: Der spekulative Karfreitag*, in A. ARNDT u.a. (Hgg.), *Glauben und Wissen: Erster Teil* (Hegel-Jahrbuch 2003), Berlin, Akademie Verlag, 2003, 18-26. Auf den Verlassenheitsruf Jesu ging Hegel bereits ein in der aus dem Jahr 1795 datierenden Schrift *Das Leben Jesu*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 1, hg. F. NICOLIN – G. SCHÜLER, Hamburg, Meiner, 1989, 205-278, S. 278.

166. Vgl. M. WENDTE, *Monarchie des Geistes? Wider den impliziten Hegelianismus in der gegenwärtigen Theologie*, in *NZST* 49 (2007) 86-103; V. HOLZER, *Theologia crucis et doctrine trinitaire: Lecture critique de la Vollandete Religion de G.F.W. Hegel dans le contexte de la théologie contemporaine de la croix*, in *RevSR* 86 (2012) 257-284; B. SPENCE, *The Hegelian Element in Von Balthasar’s and Moltmann’s Understanding of the Suffering of God*, in *Toronto Journal of Theology* 14 (2013) 45-60.