

Von der Kreuzigung erzählen

Auf dem Weg zu einer lebensfördernden Theologie und Christopraxie



Claudia Janssen¹

Zum Thema Kreuzestheologie ist eigentlich alles gesagt. Seit über 40 Jahren gibt es auch im deutschsprachigen Bereich Interpretationen der Kreuzigung Jesu, die überzeugende Alternativen zur satisfaktionstheologischen Deutung bieten. Wissenschaftlich geht kaum mehr jemand davon aus, dass die biblischen Texte von einem Gott sprechen, der das Opfer seines Sohnes zur Versöhnung braucht. Und doch lese ich im Schaukasten der Kirche, an dem ich auf dem Weg zum Bahnhof vorbeikomme: „Durch sein Blut versöhnt.“ Der Schriftzug steht groß über der Darstellung des gekreuzigten Christus. Dabei herrscht in der neutestamentlichen Exegese selbst bei vielen konservativen Theologinnen und Theologen Einvernehmen darüber, dass man hier nicht mehr ohne weiteres von Sühnopfervorstellungen ausgehen kann.² In den letzten Jahren gab es dazu auch in der kirchlichen Öffentlichkeit eine breite Diskussion.³ Sozialgeschichtliche Informationen zur Kreuzigung als römisches Herrschaftsinstrument finden sich mittlerweile in jedem Schulbuch.⁴

¹ Claudia Janssen ist außerplanmäßige Professorin für das Fach Neues Testament an der Philipps-Universität Marburg und Studienleiterin am Studienzentrum der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) für Genderfragen in Kirche und Theologie in Hannover. (Foto: Nico Herzog)

² Vgl. *Friedrich Avemarie*: Anspielungen und Bilder. Wie die Verfasser des Neuen Testaments den Tod Jesu verstehen, in: *Zeitzeichen*, Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft, Heft 3 (2010), 27–29.

³ Vgl. z. B. die Debatte zu Themenschwerpunkt „Sühnopfer“ in: *Zeitzeichen* Heft 3 (2010).

⁴ Vgl. *Martin Hengel*: *Mors turpissima crucis*. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die „Torheit“ des „Wortes vom Kreuz“, in: *Johannes Friedrich* u. a. (Hg.): *Rechtfertigung*, FS für Ernst Käsemann, Tübingen 1976, 125–84; *Luise Schottroff*: *Der gekreuzigte Mensch aus Galiläa*, in: *dies.*: *Befreiungserfahrungen*. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, München 1990, 284–290.

Warum halten sich trotzdem die Vorstellungen vom „Opfer für mich“, von Sühne und der sündhaften erlösungsbedürftigen Natur des Menschen so hartnäckig? Vor allem in der Passionszeit wird mir deutlich, wie wenig die theologischen Erkenntnisse die protestantische Frömmigkeit erreicht haben. Aus Andachten und Gottesdiensten komme ich leicht depressiv, fühle mich schuldbeladen und resigniert. Ist es die Liturgie? Auch hier gäbe es mittlerweile gute Alternativen zur Gestaltung.⁵

Die lateinamerikanischen Befreiungstheologien haben seit den 1960er Jahren die politischen Dimensionen der neutestamentlichen Kreuzestheologie sichtbar gemacht. Die Leiden unter den Militärdiktaturen wurden als Kreuzigungserfahrungen benannt und auch vielfach bildlich dargestellt. Im deutschen Kontext war es vor allem Dorothee Sölle, die die politischen Aspekte immer wieder in die theologische Diskussion eingebracht hat. Ihre Fragen sind weiterhin aktuell: „Wenn wir die christologische Frage ernst nehmen wollen, dann helfen uns keine Lehren von Sühne oder Lösegeld, das Christus an Gott gezahlt habe. Vielmehr müssen wir nach dem weitergehenden Leiden Christi in unserer Welt fragen. Wo stehen unsere Kreuze? Wir wollen sie sehen und sichtbar machen. Wer wird unter uns gekreuzigt? Mit welchen Methoden? Wo schlägt die Gewalt der Herrschenden zu? Wie sind wir daran beteiligt?“⁶

Warum stellen wir uns diesen Fragen nicht in aller Konsequenz? Ist es bequemer beim „für mich gestorben“ zu bleiben? Der Gedanke der Verstockung in Jes 6,9 f kommt mir in den Sinn, die Worte, die der Prophet an das Volk richten soll: „Hört nur, hört, aber versteht nicht! Und seht nur, seht, aber erkennt nicht! Mach das Herz dieses Volkes fett, seine Ohren schwer und seine Augen verklebt, damit es nicht mit eigenen Augen sehe und mit eigenen Ohren höre.“ Die Welt ist in Not und wir sind beteiligt, wir sind Mittäterinnen und Mittäter am Unrecht und der strukturellen Gewalt, an dem Sterben der Flüchtlinge im Mittelmeer, der Ausbeutung der Näherinnen in Bangladesch und den Qualen der Massentierhaltung. Unser Lebensstil beschleunigt den Klimawandel und damit weitere Not von Menschen, deren Lebensgrundlagen zerstört werden. Im Jahr 2013 haben über 22 Millionen Menschen ihre Heimat durch extreme Wetterereignisse verloren, das waren dreimal so viele wie durch kriegerische Konflikte – trotz

⁵ Vgl. *Katharina Friebe* u. a. (Hg.): *Leidenschaftlich. Sieben Wochen das Leben vertiefen*, Göttingen 2012.

⁶ *Dorothee Sölle*: *Der Erstgeborene aus dem Tod. Dekonstruktion und Rekonstruktion von Christologie* (1996), erneut abgedruckt in: *Marlene Crüsemann/Carsten Jochum-Bortfeld* (Hg.): *Christus und seine Geschwister. Christologie im Umfeld der Bibel in grechter Sprache*, Gütersloh 2009, 175–189. 185.

der Krisen im Irak, Syrien und Sudan. Hat das etwas mit dem Kreuz zu tun? Warum sehen wir nicht? Ist es die traditionelle Sühnopfertheologie, die uns das Herz fett macht und eine falsch verstandene Rechtfertigungstheologie, die uns die Augen und Ohren verklebt?

Für die Befreiungstheologin Elsa Tamez tragen „Individualismus, Subjektivismus und Passivität – alles Kinder einer unzulänglich interpretierten Rechtfertigungslehre“⁷ maßgeblich dazu bei, den Aspekt der Gerechtigkeit, die es zu verwirklichen gelte, auszublenden. Eine kontextlose Deutung der Rechtfertigung führe zu der Annahme, dass der Mensch, um gerettet zu werden, aus eigener Kraft nichts tun könne. Die von Paulus geäußerte Grundeinsicht, dass der Glaube durch Werke wirksam werde (vgl. Gal 5,6), trete in den theologischen Diskussionen schnell in den Hintergrund.⁸ So ließe sich aufgrund dieser Logik wohl nur schlussfolgern, „die Rechtfertigungslehre, wie sie auf einer abstrakten, individuellen, allgemeinen Ebene definiert wird, bringe eher den Unterdrückern etwas als den Armen. Denn dank dem Ereignis der Rechtfertigung könnten jene sich befreit fühlen von ihrer Schuld“.⁹ Auch wenn jetzt viele zu Recht einwenden werden, dass Rechtfertigung keinesfalls so missverstanden werden dürfe, so müssen wir uns doch fragen lassen, warum wir nicht in angemessener Weise handeln und radikal unsere Lebensweise verändern. Warum scheint es theologisch relevanter zu sein darüber nachzudenken, wie Christus mich erlöst hat anstatt zu fragen, wozu wir befreit sind?

Besonders wirkmächtig für die protestantische Theologie waren die Schriften des Paulus. Deshalb wende ich mich ihnen zu und frage danach, wie hier von der Kreuzigung Christi gesprochen wird. Der Blick auf paulinische Theologie ist für die Frage nach einer für die Zukunft tragfähigen Rede vom Kreuz weiterführend, wenn er sich von der neuen Perspektive auf Paulus leiten lässt, die seit ca. 40 Jahren in der internationalen wissenschaftlichen Diskussion entwickelt wird:¹⁰ unter den Stichworten „New Perspective on Paul“ und „Paul and Empire“. Beide Forschungsrichtungen haben gemeinsam, dass sie Paulus in seinem Kontext wahrnehmen – zum einen im Judentum seiner Zeit und zum anderen in Auseinandersetzung

⁷ Elsa Tamez: Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen, Luzern 1998, 19.

⁸ Vgl. Tamez, Verurteilung, 15.

⁹ Tamez, Verurteilung, 11.

¹⁰ Wichtige Arbeiten stammen u. a. von: Krister Stendahl, Richard A. Horsley, Peter von der Osten-Sacken, Luise Schottroff, Klaus Wengst.

mit den Machtstrukturen des Imperium Romanum. Als sozialgeschichtlich arbeitende Neutestamentlerin verbinde ich diese beiden Perspektiven miteinander.

Von der Kreuzigung erzählen

„Von der Kreuzigung zu erzählen gilt denen als unklug, die zugrunde gehen. Uns aber rettet es, weil es Gottes Kraft Wirklichkeit werden lässt“ (1 Kor 1,18 in der Übersetzung der Bibel in gerechter Sprache 2011).¹¹ Diese Sätze stammen aus dem ersten Kapitel des Briefs des Paulus an die Gemeinde in Korinth, geschrieben in der Mitte der 50er Jahre des ersten Jahrhunderts. Korinth war eine römische Stadt, Menschen aus unterschiedlichen Völkern lebten hier zusammen. Sklavinnen und Sklaven bildeten etwa ein Drittel der Bevölkerung, die meisten Menschen waren arm. Ihnen standen wenige Oberschichtangehörige gegenüber, die Großgrundbesitz und damit Geld und Macht besaßen. Die messianische Gemeinde war eingebettet in das soziale, politische und religiöse Gefüge der Stadt und war stets vor die Frage gestellt, in welchem Umfang sie daran teilhaben oder sich abgrenzen sollte. Denn die Zugehörigkeit zur römischen Ordnung wurde im Alltag von allen Schichten gefordert und auf unterschiedlichen Ebenen immer wieder neu inszeniert und kontrolliert.¹³ Alltag, Politik und Religion waren unauflöslich miteinander verbundene Sphären. So waren die paulinische Kreuzestheologie und das Bekenntnis zum Messias Jesus immer auch politisch und wurden nicht nur von der römischen Herrschaft so wahrgenommen.¹⁴

Dass es angesichts dieser Machtverhältnisse politisch unklug war, einen als Auführer Gekreuzigten in den Mittelpunkt der Verkündigung zu stellen, leuchtet unmittelbar ein. Die Kreuzigung war die römische Höchststrafe für Kapitalverbrechen und für Sklavinnen und Sklaven, wurde aber auch systematisch und öffentlich zur Abschreckung politischer Unruhen eingesetzt. Flavius Josephus berichtet von Massenkreuzigungen, die Auf-

¹¹ Siehe www.bibel-in-gerechter-sprache.de

¹² Vgl. *Luise Schottroff*: Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Bd. 7, Stuttgart 2013, 15, 30–33.

¹³ Vor allem die blutigen Spiele in den Arenen dienten zur Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung in den Städten, vgl. *Brigitte Kahl*: Galatians Re-Imagined. Reading with the Eyes of the Vanquished, Minneapolis 2010, 156–167.

¹⁴ Vgl. *Ekkehard W. Stegemann*: Anpassung und Widerstand. Anmerkungen zu einer neuen imperiumskritischen Lektüre des Paulus, in: *Kul* 29. Jg. Heft 1 (2014), 4–17.

stände ersticken sollten. Männer, Frauen und sogar Kinder wurden brutal hingerichtet.¹⁵ Kreuzigungen waren ein Instrument der Einschüchterung, mit denen die militärische Oberhoheit gewährleistet wurde, sie erzeugten ein Klima der Angst und erzwangen Loyalität.¹⁶ Wer sich öffentlich zu einem Gekreuzigten bekannte, machte sich selbst verdächtig.

Paulus stellt das Kreuz und den Gekreuzigten ins Zentrum seiner Verkündigung (1 Kor 2,2). Warum ist ihm das so wichtig? In 1 Kor 1,18 spricht er vom *logos tou staurou*, meist übersetzt mit: „Wort vom Kreuz.“ In der Auslegungsgeschichte ist hinter dem „Wort“ vom Kreuz die historische Wirklichkeit nahezu verblasst, der Ausdruck lässt an eine Lehrmeinung denken, an ein Kapitel aus einer kirchlichen Dogmatik. Die Bibel in gerechter Sprache löst die griechische Wendung *logos tou staurou* verbal auf: „von der Kreuzigung erzählen.“ Damit verändern sich auch die Assoziationen, die sich damit verbinden. Es geht nicht darum, dass eine Lehrmeinung als unsinnig („Torheit“) abgetan wurde (... die sich dann aber doch als überlegen erweist), sondern um die existentielle Frage, ob es nicht unklug, ja sogar gefährlich sei, von der Kreuzigung zu erzählen und laut zu sagen, dass es Unrecht war, Jesus von Nazareth zu töten und sich mit ihm zu solidarisieren.

Ja, es ist politisch unklug, müsste realistisch die Antwort lauten. Es ist gefährlich. Aber diejenigen, die es tun, schöpfen Kraft (*dynamis*) daraus, so Paulus. Er bezieht sich in diese Gruppe mit ein: „Uns aber rettet es, weil es Gottes Kraft Wirklichkeit werden lässt.“ Zugrunde gehen werden diejenigen, die auf die Macht des Römischen Reiches setzen. Große Worte, die zunächst nur schwer mit der Alltagswirklichkeit zu vereinbaren sind. Mächte es nicht das eigene Leben unsicherer, die Bedingungen für das Überleben in einer römischen Stadt schwieriger, sich als Anhängerinnen und Anhänger eines Gekreuzigten zu erkennen zu geben und von Kreuzigungen zu sprechen? Denn es geht ja hier nicht um ein individuelles Bekenntnis persönlichen Glaubens, und „Kreuz“ meint nicht nur das eine Kreuz in Jerusalem, an dem Jesus von Nazareth hingerichtet wurde. Vom Kreuz zu erzählen bedeutet, die gesellschaftliche und politische Wirklichkeit, die allgegenwärtig erfahrbare Gewalt zu benennen. Das Kreuz entlarvt die prächtige Gestalt, in der sich die Stadt präsentiert, als Fassade, hinter der sich eine brutale Herrschaft verbirgt. Das Kreuz zeigt das wahre Gesicht der Pax Romana. Die Ideologie des römischen Reiches verheißt allen Frie-

¹⁵ Vgl. *Flavius Josephus*: Jüdischer Krieg II, 5, 66–75; V,11, 446–457 u. ö.

¹⁶ Grundlegend dazu *Neil Elliott*: *Liberating Paul. The Justice of God and the Politics of the Apostle* (1994), Minneapolis 2006, 93–139.

den und Wohlstand, die in seinen Grenzen leben.¹⁷ Politisch klug wäre es, diese Ideologie nicht in Frage zu stellen. Politisch klug wäre der Blick auf die Macht und an den Opferfeiern für die Stadtgottheiten teilzunehmen, beim anschließenden gemeinsamen Essen mit wichtigen Leuten zu reden, etwas zu werden in der Stadt. Anpassung zahlt sich aus.

Ich versuche zu verstehen, welche Erfahrungen sich für Paulus damit verbinden, vom Kreuz zu erzählen und dieser gesellschaftlichen Vernunft eine andere Wirklichkeit entgegenzusetzen. Zur messianischen Gemeinde in Korinth gehören mehrheitlich die, die in der römischen Gesellschaft wenig geachtet werden, die als ungebildet gelten (1,27 *mora*) und behandelt werden „wie Kehrdreck der Gesellschaft“ (1 Kor 4,13). In der messianischen Gemeinde gelten andere Maßstäbe, sagt er: „Durch Gott seid ihr mit dem Messias Jesus verbunden, der uns von Gott her zur Weisheit befähigt und zur Gerechtigkeit und Heiligung und Befreiung“ (1,30). Hier sehen sich Menschen mit den Augen Gottes an und erkennen ihre Würde. In dieser Gemeinschaft spüren sie Kraft, die *dynamis Gottes* (1,18). Paulus spricht eine Erfahrung an, die er mit diesen Menschen teilt, er spricht von „uns“. Er ist Teil dieses „Wir“ der Gemeinde, die beim Sprechen über das Kreuz Gotteskraft spürt. Er ist Teil einer Gemeinschaft im Widerstand, die sich nicht den Strukturen dieser Welt gleich macht (vgl. Röm 12,2) und als *soma Christou*, als messianischer Körper, Heilung und Rettung (1,18 *sozein*) erfährt.

„Im Anfang ist Beziehung“, diese Erfahrung Gottes, wie sie Martin Buber beschreibt, ist auch der Schlüssel zum Verstehen dessen, was Paulus als *dynamis* beschreibt. Erzählen findet in einer Gemeinschaft statt. Die Menschen in Korinth kommen in Häusern zusammen, teilen ihr Essen, singen, beten und erzählen. Wenn sie vom Kreuz sprechen, verbinden sich ihre

eigenen Geschichten mit der Geschichte Gottes. Sie lernen miteinander von der Gewalt zu sprechen, die sie selbst erfahren, und lernen die Kreuze der anderen zu sehen. Sie lernen es, nicht wegzusehen und in der alltäglichen Ungerechtigkeit, in den misshandelten Sklavinnen, den hungernden Tagelöhnern das Kreuz Christi zu erkennen. „Von der Kreuzigung zu erzählen gilt denen als unklug, die zugrunde gehen. Uns aber rettet es, weil es Gottes Kraft Wirklichkeit werden lässt“ (1 Kor 1,18). Das Erzählen verbindet sie untereinander und lässt sie Gottes Kraft spüren. Paulus schildert

¹⁷ Zur Ideologie der Pax Romana, vgl. *Klaus Wengst: Pax Romana, Anspruch und Wirklichkeit: Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München 1986.

die Gemeinde als solidarische Hoffnungs- und Widerstandsgemeinschaft, in der Gerechtigkeit und Befreiung erfahrbar werden (1,30). Kreuzestheologie ist Auferstehungstheologie. Von der Kreuzigung zu erzählen, bedeutet Auferstehung Wirklichkeit werden zu lassen.

Was Paulus in 1 Kor 1,18 zusammenfasst, entfaltet er in seinen weiteren Schriften immer wieder neu. Das Kreuz und der Gekreuzigte sind für ihn so zentral in seiner Verkündigung des Evangeliums, weil er aus der Perspektive der Auferstehung und mit der Erfahrung neuen Lebens im *soma Christou* darauf schauen kann. Das Kreuz zeigt für ihn beides: die brutale Wirklichkeit der römischen Herrschaft und zugleich deren Überwindung durch Gottes Kraft. Dass die Überlebenden von der Kreuzigung erzählen, hält die Erinnerung an die Opfer der römischen Gewalt wach und ist zugleich ein Bekenntnis: Das Leben ist stärker als der Tod.

Thesen zu Kreuz, Opfer, Auferstehung

Aus der exegetischen Arbeit an den Briefen des Paulus zum Thema Kreuz und Auferstehung ergeben sich für mich grundlegende Thesen, die sich auch auf die Evangelien übertragen lassen:

1. *Das Kreuz hat keine Heilsbedeutung.* Das Kreuz war ein Folter- und Mordinstrument der römischen Herrschaft. Ein wichtiger Aspekt war die Öffentlichkeit der Tötung, damit wurden die Getöteten erniedrigt, mögliche Sympathisantinnen und Sympathisanten eingeschüchtert und politische Macht öffentlich demonstriert. Zu sagen, dass die Macht des Todes und ihrer Repräsentantinnen und Repräsentanten durch die Auferweckung eines Gekreuzigten überwunden ist, ist in diesem Kontext ein theologisches und zugleich politisches Bekenntnis, das im Alltag Konsequenzen hat. Wenn Heil und Erlösung allein auf das Sterben Jesu am Kreuz bezogen werden, werden die Erfahrungen von Heilwerden und Befreiung sowohl im Leben Jesu als auch im Leben der Menschen in den messianischen Gemeinschaften nicht als relevant angesehen. Doch genau hier wird die gerechte Welt Gottes erfahrbar (vgl. Mk 1,15).
2. *Hoheitschristologie* trennt Jesus Christus von den anderen Menschen, sie trennt das Kreuz Christi von den vielen anderen Kreuzen. Wenn in einem Bekenntnis gesagt wird, dass es Gott ist, der am Kreuz leidet und stirbt, muss im selben Atemzug bekannt werden, dass Gott in den Tausenden von Rom Gekreuzigten stirbt, in Gewaltopfern zu allen Zeiten. Gott ist nicht exklusiv in Jesus Christus Mensch geworden. Vor allem die christologische Sprache des Paulus

ist eine Sprache der Gleichheit, die Hierarchien abbauen und Beziehung schaffen will. In Röm 8,14–17.29 beschreibt er Christus als Erstgeborenen unter vielen Geschwistern, unter vielen Söhnen und Töchtern Gottes.¹⁸ Der historische Jesus war ein einzelner Mann, der auferstandene Christus wird durch die vielen Männer und Frauen in den messianischen Gemeinden verkörpert, dem *soma Xristou* – Leib Christi (Röm 12,4–5; 1 Kor 12,27). Dorothee Sölle knüpft daran an und fragt: „Welches Interesse könnte der Jesus von Nazareth denn daran haben, allein den erlösenden Geist Gottes zu besitzen?! Und welcher falsche Traum spiegelt sich denn in Christologien, die Erlösung so denken, dass ‚Menschen nichts beizutragen vermögen‘?“¹⁹ Die *dynamis* Gottes wirkt in und durch die Menschen im *soma Christou*.

3. „Sünde“ (*hamartia*) bezieht sich im Neuen Testament vor allem auf die strukturellen und kollektiven Dimensionen – die Sünden herrschaft, die Paulus deutlich mit der Herrschaft des Römischen Reiches identifiziert.²⁰ Alle Menschen sind darin verstrickt, sind Opfer, Täterinnen und Täter, Mittäterinnen und Mittäter (vgl. Röm 3,9–20). Sünde ist kein individuelles oder gar ontologisches Phänomen, wie z. B. die Übersetzung Martin Luthers von Röm 3,23 nahelegt: „Sie sind allesamt Sünder“. Im griechischen Text wird die Verbform *hamartanein* verwendet, d. h. ungerechtes Handeln wird kritisiert: Alle tun Unrecht. So wird auch die Befreiung kollektiv gedacht, sie geschieht „für uns“, nicht zuerst „für mich“.
4. *Sündenvergebung ist nicht vom Tod Jesu abhängig*. Sie geschieht im Gegenteil oft durch den lebenden Jesus im Zusammenhang von Heilungen, auch andere Menschen können sie zusprechen (Mt 9,2–8). Die Worte „gestorben für uns (*hyper hēmōn*)“ oder „für unsere Sünden“ sprechen nicht von der Heilswirkung des Todes am Kreuz, sondern von der Macht der Auferstehung in der Gegenwart. In Röm 8,34 sagt Paulus explizit, dass es die Auferweckung des Messias ist, die neues Leben „für uns“ ermöglicht: „Wer sind die schon, die Urteile sprechen? Der Messias Jesus, der getötet, viel-

¹⁸ Vgl. *Claudia Janssen*: Christus und seine Geschwister – Röm 8,12–17, 29 f, in: *Marlene Crüsemann/Carsten Jochum-Bortfeld* (Hg.): Christus und seine Geschwister. Christologie im Umfeld der Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2009, 64–80.

¹⁹ *Sölle*, Erstgeborener, 186.

²⁰ Grundlegend dazu: *Luise Schottruff*: Die Schreckensherrschaft der Sünde und die Befreiung durch Christus nach dem Römerbrief des Paulus (1979), in: *dies.*: Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, München 1990, 57–72.

mehr aufgeweckt wurde, der sitzt zur Rechten Gottes und tritt für uns (*hyper hēmōn*) ein.“ Der Auferstandene setzt sich *jetzt* für uns ein: in Situationen der politischen Verfolgung, angesichts von Gewalt, Angst und Not. Durch die Auferweckung des Messias, der unter denen, die auf ihn vertrauen, gegenwärtig ist, zeigt sich für Paulus die Liebe Gottes. „Für uns“ (*hyper hēmōn*) bezieht sich zuerst auf die erfahrbare Gegenwart: Der Messias setzt sich so „für uns“ ein, wie er sich für die Gerechtigkeit der Menschen in seiner Zeit eingesetzt hat (vgl. auch Röm 5,6.8). Sein Handeln zu Lebzeiten und in der Gegenwart bedeutet die Befreiung aus der Herrschaft der strukturellen Sünde.

5. *Jesus war ein Opfer römischer Gewalt, sein Tod kein kultisches Opfer.* Der Begriff Opfer ist im Deutschen missverständlich, denn er umfasst Dimensionen, die in anderen Sprachen – so auch im Griechischen und Hebräischen – mit unterschiedlichen Worten wiedergegeben werden: 1. Gewaltopfer: engl. *victim* 2. kultisches Opfer: engl. *sacrifice* (griech. *thysia* und die entsprechenden hebr. Begriffe). Wirkungsgeschichtlich hat dies dazu geführt, dass ein kultisches Verständnis des Opfers (*sacrifice, thysia*), das Dank, Segenszusage, Gabe, die Verarbeitung von Schuld, Heiligung und Gerechtigkeit bedeuten kann, mit dem Aspekt des Gewaltopfers am Kreuz verbunden wird (*victim*).²¹ Biblisch bezeichnen *thysia* und die entsprechenden hebräischen kultischen Opferbegriffe jedoch niemals das Gewaltopfer. Wenn im Deutschen das Wort „Opfer“ verwendet wird, steht zudem häufig die Vorstellung eines Sühnopfers im Vordergrund, das dann auf den gewaltsamen Tod Jesu bezogen wird. Noch einmal anders ausgedrückt: Es wird Opfer = *sacrifice* gesagt, aber im Sinne von Opfer = *victim* verstanden. Häufig bleibt die Verwendung der Begriffe schillernd, ohne dass sich diejenigen, die sie verwenden, genau festlegen, worauf sie sich beziehen.
6. *Jesu Tod am Kreuz wurde neutestamentlich nicht als Sühnopfer gedeutet.* Paulus bezeichnet Jesus in Röm 3,25 als *hilasterion*, als Lebens- und Versöhnungszeichen oder anders übersetzt: als Sühn- oder Versöhnungsort. Die Worte „in seinem Blut“ (3,25) dürfen dabei nicht allein auf den Tod bezogen werden, denn biblisch bedeutet Blut Leben (vgl. Lev 17,11). „In seinem Blut“ bezieht sich in diesem Zusammenhang auf Jesu ganzes Leben und bezieht auch die Ermor-

²¹ Vgl. Frank Crüsemann: Glossarartikel: kipper (hebr.), in: Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2006, 2366–2367.

²² Vgl. Sigrid Brandt: Hat es sachlich und theologisch Sinn, von „Opfer“ zu reden? in:

dung am Kreuz mit ein.²² Der gewaltsame Tod des Messias (das vergossene Blut) wird für Paulus zum Zeichen von Gottes Gegenwart, das sagt: Gott hat den Ermordeten nicht im Tod gelassen, sondern auferweckt. Nicht der Tod bewirkt Heil, sondern allein das Versöhnungshandeln Gottes, das in der Auferweckung des Messias erfahrbar wird. Die Bezeichnung Jesu als *hilastērion*, als Ort und Zeichen der Versöhnung, ist für Paulus ein Bild der Ermutigung, mit dem er zum Ausdruck bringen will, dass auch angesichts des Todes mit Leben zu rechnen ist, Leben, das von Gott geschenkt ist. Alle können neu anfangen und in der Gegenwart des auferweckten Messias leben – im *sōma Christou*, im Körper Christi.

7. *Gott wird nicht durch das Opfer Jesu Christi am Kreuz versöhnt.* Diese Vorstellung gibt es im Neuen Testament nicht, sondern stammt aus späterer Zeit. Sie wurde zu Recht als nicht mit dem biblischen Gottesbild vereinbar kritisiert.
8. *Vom Kreuz zu sprechen, heißt von der Auferstehung erzählen.* Wenn Paulus von Kreuz spricht, spricht er von der Auferweckung, von der Überwindung der Gewalt und der Macht des Todes.

Kreuze in der Gegenwart

Dorothee Sölles Fragen klingen in meinen Ohren: Wo stehen unsere Kreuze? Wer wird unter uns gekreuzigt? Mit welchen Methoden? Wo schlägt die Gewalt der Herrschenden zu? Wie sind wir daran beteiligt? Auch heute ist es anstößig, unbequem, ja politisch unklug zu konkret von Unrecht und Gewalt und unserer Beteiligung daran zu sprechen. Wie können wir lernen vom Kreuz zu erzählen? Wo wird Auferstehung Wirklichkeit?

Viele Basisgruppen in den Kirchengemeinden, Frauengruppen und Initiativen im Kontext der weltweiten Ökumene nehmen diese Fragen ernst und tragen Verantwortung für Flüchtlinge, für gerechten Handel und versuchen gemeinsam einen schöpfungsgemäßen Lebensstil zu entwickeln. Mittlerweile gibt es vielerorts auch im evangelischen Bereich die Tradition der Kreuzwege in der Passionszeit, die an Orte führen, an denen „unsere

Bernd Janowski/Michael Welker (Hg.): *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*, Frankfurt a. M. 2000, 247–281.

²³ Vgl. Modellprojekt Ökumenischer Frauenkreuzweg des Verbands Evangelischer Frauen in Württemberg.

Kreuze heute“ stehen.²³ Hinter diesem Engagement und den beglückenden Erfahrungen, die sich mit gemeinschaftlichem Handeln verbinden, steht oft ein großes Unbehagen an herkömmlichen Kreuzestheologien. „Für mich gestorben‘ das will ich nicht und habe es noch nie geglaubt“, höre ich von vielen Menschen. „An einen so grausamen Gott, der seinen Sohn opfert, kann und will ich nicht glauben. Mein Gott ist ein Gott des Lebens.“ Kirchenfern lässt sich die oft formelhafte Sprache von Sünde, Kreuz und Erlösung kaum mehr vermitteln. Ich nehme eine tiefe Ratlosigkeit wahr. Gesellschaftliche Praxis und wissenschaftliche Theologie, neue Formen der Frömmigkeit und dogmatische Bekenntnisse stehen scheinbar unvereinbar nebeneinander. Die Kritik an einer überkommenen Sühnopfertheologie wird mittlerweile zwar von vielen Theologinnen und Theologen geäußert, doch was sind die Alternativen? Ich habe den Eindruck, dass der Mut zu tatsächlichen Neuanfängen fehlt. Warum wehrt sich die universitäre Theologie so massiv dagegen, Sozialgeschichte, politische Theologien und Genderfragen wissenschaftlich ernst zu nehmen? Warum gelten konkrete Gerechtigkeitsfragen immer noch als mehr oder weniger naiv-idealistisch und weniger relevant als abstrakt philosophische Zugänge zu den Texten? Warum ist es so schwer von der Kreuzigung zu erzählen – und damit eine individualistische, spiritualisierte und entpolitisierte Kreuzestheologie endlich zu verabschieden?

Ich wage es hier einige Denkanstöße und offene Fragen zu formulieren:

1) Traditionelle christliche kreuzestheologische Deutungen basieren auf im Kern antijüdischen Vorstellungen.

Die Behauptung der Schuld der Juden am Tod des Christus hat eine unheilvolle Wirkungsgeschichte gehabt, die bis heute im latenten und offenen Antisemitismus in unserer Gesellschaft und leider auch in unseren Kirchen gegenwärtig ist. Obwohl es seit mittlerweile über 40 Jahren internationale Forschungen darüber gibt, dass das Neue Testament eine jüdische Schrift ist, dass es erst ab dem 2. Jahrhundert Trennungsprozesse zwischen einem sich in Ansätzen entwickelnden Christentum und Judentum gab,²⁴ werden neutestamentliche Texte immer noch in Abgrenzung zu jüdischen Traditionen gelesen: Gesetz gegen Evangelium, Glaube gegen

²⁴ Vgl. *Daniel Boyarin: Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums*, ANTZ Bd. 10, Berlin/Dortmund 2010.

Werke, Jesus gegen die Pharisäer, Paulus gegen judaisierende Gegner ... Für einen Neuanfang in der Kreuzestheologie ist es notwendig, auch theologisch zu durchdenken, was es bedeutet, dass die Gemeinden in der Nachfolge Jesu eine Strömung neben anderen jüdischen prophetisch-messianischen Bewegungen im Widerstand gegen die Herrschaft des Römischen Reiches waren. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, neuere Veröffentlichungen aus den Forschungsbereichen der "New Perspective on Paul", jüdischer Geschichts- und Religionswissenschaften sowie antiimperialer und postkolonialer Bibellektüre sind hier wegweisend. Im deutschen Kontext werden sie bisher jedoch kaum rezipiert. Offensichtlich ist es im Blick auf ein berufliches Weiterkommen politisch unklug, sich zu intensiv damit zu befassen.

2) Traditionelle christliche kreuzestheologische Deutungen basieren auf einem autoritären personalen Gottesbild.

Die großen Veränderungen, die in den internationalen Bibelwissenschaften geschehen, basieren maßgeblich auf den Erkenntnissen des jüdisch-christlichen Dialogs, der deutlich macht, dass die Hebräische Bibel und das Neue Testament historisch und theologisch in die Geschichte des Judentums gehören.²⁵ In der jüdischen Tradition wird Gott nicht an die Spitze einer gesellschaftlichen Pyramide gestellt, sondern wird als Du der Betenden, Hoffenden und Verzweifelten lebendig. Das biblische Menschenbild kennt keine Erbsünde oder ontologisch festgeschriebene Sündhaftigkeit, die Menschen passiv und ihre Erlösung allein vom Handeln Gottes abhängig macht. Gott opfert keinen Sohn und verlangt auch nicht dessen Hingabe in Form eines freiwilligen durch „Liebe“ motivierten Todes am Kreuz. Die Bibel spricht über Gott in einer Sprache der Beziehung. Gott bedarf der Mitarbeit der Menschen an der Schöpfung, des Lobes und Segnens, ist eingebunden in einen Kreislauf des gegenseitigen Gebens und Nehmens.²⁶ Gott ist die *dynamis*, die Menschen heilt (vgl. Mk 5,30) und miteinander verbindet (1 Kor 1,18). Was hindert uns daran, uns von einem autoritären Gottes-

²⁵ Vgl. *Frank Crüsemann*: Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel, Gütersloh 2011.

²⁶ Vgl. *Marlene Crüsemann*: Trost, Charis und Kraft der Schwachen: Eine Christologie der Beziehung nach dem 2. Brief an die Gemeinde in Korinth, in: *dies.*: Gott ist Beziehung. Beiträge zur Rede von Gott, Gütersloh 2014, 184–205.

bild und dessen gewalttätigen Zuschreibungen zu verabschieden?

3) *Traditionelle christliche kreuzestheologische Deutungen basieren auf einer individualisierten Hoheitschristologie.*

„Christologische Hoheitstitel“ lautet der Titel eines Buches des Neutestamentlers Ferdinand Hahn (1963),²⁷ in dem er Beschreibungen, Anreden und Selbstbezeichnungen Jesu zu einem hierarchischen System ordnet, an dessen Spitze ein herrschaftlicher Christus steht. Diese Konstruktion ist immer noch ungeheuer wirkmächtig. In dem eingangs zitierten Artikel von Dorothee Sölle erhebt sie „Anklage“ gegen Christologien, die universelle Herrschaftsansprüche in die neutestamentlichen Texte eintragen, die Einzigartigkeit und hegemoniale Männlichkeit des Erlösers betonen und damit nach ihrer Sicht letztlich zum Fundamentalismus tendieren. In ihrer Re-Vision beschreibt sie den jüdischen Messias Jesus eingebunden in ein Netz von Beziehungen mit unterschiedlichen Menschen, die gemeinsam für Gerechtigkeit engagiert sind. Sie plädiert dafür, „Christopraxis“ vor „Christologie“ zu stellen. Wir müssten uns endlich von der Vorstellung eines einsamen Helden verabschieden, der „ein für allemal“ alles für uns erledigt und setzt dieser eine kollektive Vorstellung von Christus entgegen. „Und was heißt da ‚in Christus‘? Doch nichts anderes als in meiner Schwester, in meinem Bruder, die von Gottes Kraft getragen sind.“²⁸ In dieser Vorstellung sehe ich die größte Herausforderung für einen Neuanfang in gegenwärtiger Kreuzestheologie, aber auch die wichtigste.

Perspektiven

Sich diesen Herausforderungen zu stellen und Neuanfänge zu wagen, sehe ich als notwendig für die Zukunft von Kirche und Theologie in unserer Gesellschaft an. Wenn wir es lernen vom Kreuz zu erzählen, wird es auch neue Erfahrungen der *dynamis*, der Gotteskraft, geben, die uns auf diesem Weg stärkt. Uns gegenseitig darüber auszutauschen, woher die Kraft, das Empowerment, kommt, ermöglicht auch den Dialog mit Menschen, die einen anderen Zugang zum Kreuz haben. Sei es mit solchen, die an der Wörtlichkeit der biblischen Aussagen festhalten, die für sie das Fundament ihres Glaubens bilden. Sei es mit solchen, die mit der kirchlich ge-

²⁷ *Ferdinand Hahn*: Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, 5. erw. Aufl. Göttingen 1995 (1. Aufl.: 1963).

²⁸ *Sölle*, Erstgeborener, 187.

prägten Sprache kaum mehr etwas anfangen können. Wenn ich Auskunft darüber geben kann, wo ich die *dynamis* Gottes spüre, können wir neu ins Gespräch kommen und bleiben nicht vorschnell auf der Ebene dogmatischer Unterschiede stecken. Christopraxie statt Christologie – dieses Plädoyer Dorothee Sölles für eine Kultur der Veränderung und des gemeinsamen Einsatzes für Gerechtigkeit halte ich für wegweisend. Was gehört dazu? Eine erneuerte Kreuzestheologie muss zugleich eine Spiritualität fördern, die Menschen auf ihrem Weg begleitet und stärkt. In der internationalen Ökumene sind bereits wichtige Schritte gemacht, Liturgien und Projekte entwickelt worden, die solidarische Gemeinschaften in dieser Welt fördern, materiell und spirituell. Diese Stimmen sollten in den jeweiligen Kirchen mehr Gehör finden und auch theologisch ernster genommen werden. Grundlegend ist es, den Mut zu kleinen mühsamen Schritten zu haben, unbequeme Wahrheiten auszusprechen und die Abwehr auch innerhalb der eigenen Kreise auszuhalten. Woher kommt die *dynamis*? Diese Fragen muss jede, jeder natürlich selbst beantworten. In der Kirchengeschichte hat es sich gezeigt, dass grundlegende Veränderungen aus der Bibellektüre erwachsen. So gründet auch jegliche Christopraxie darauf, die Bibel immer wieder neu zu lesen und zu fragen, was in der Gegenwart wichtig ist. Der befreiungstheologische Grundsatz für eine lebensfördernde Bibellektüre hat bleibende Aktualität: „Vom Leben zur Bibel, von der Bibel zum Leben.“ Wie können wir es gemeinsam lernen vom Kreuz zu erzählen? Ich habe die Vision, dass unsere Kirchen zu Erzählgemeinschaften werden, die die Schrift lesen und fragen: Was heißt das für uns heute für die drängenden Fragen der Gegenwart? Dann wird deutlich, dass es nicht mehr nur um den Austausch von Richtigkeiten gehen kann. Die Frage an alle theologischen Antworten muss lauten: Wo ist die *dynamis* spürbar, das Empowerment? Denn Kreuzestheologie ist Auferstehungstheologie.