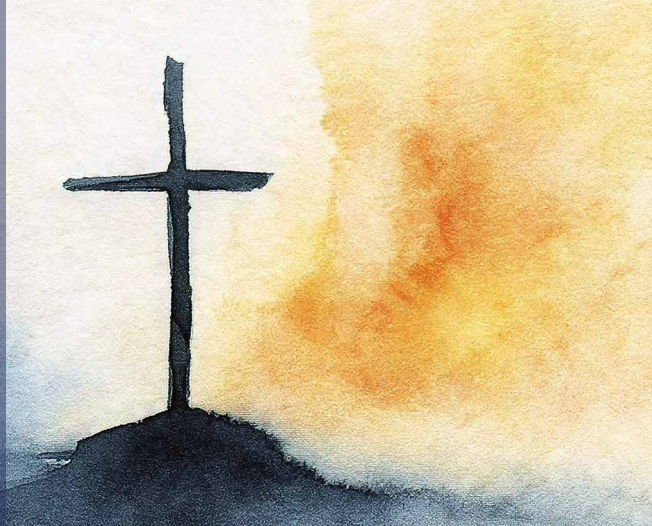




Benjamin Dahlke und
Josefa Woditsch (Hrsg.)

Karfreitag

Theologie – Liturgie – Praxis

wbg Academic

HERDER



KATHOLISCHE UNIVERSITÄT
EICHSTÄTT-INGOLSTADT

Benjamin Dahlke und Josefa Woditsch (Hrsg.)

Karfreitag

KU University Press
Band 6

Benjamin Dahlke und Josefa Woditsch (Hrsg.)

Karfreitag

Theologie – Liturgie – Praxis

wbgAcademic

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

wbg Academic ist ein Imprint der Verlag Herder GmbH
© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2026
Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Bei Fragen zur Produktsicherheit wenden Sie sich an:
produktsicherheit@herder.de

Satz und E-Book: Arnold & Domnick GbR, Leipzig
Umschlaggestaltung: Arnold & Domnick GbR, Leipzig
Umschlagmotiv: © KI-generiertes Bild, erstellt mit ChatGPT (OpenAI),
integrierte Bildgenerierung (GPT-4o)

Printed in Germany

ISBN Print: 978-3-534-64286-1
ISBN E-Book (OA): 978-3-534-64287-8

Dieses Werk ist mit Ausnahme der Abbildungen (Buchinhalt und Umschlag) als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz CC BY-SA International 4.0 („Attribution-ShareAlike 4.0 International“) veröffentlicht. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>. Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Inhalt

Vorwort	7
-------------------	---

BENJAMIN DAHLKE und JOSEFA WODITSCH

I. Theologie

Sünde, Schuld und Sühne. Alttestamentliche Prolegomena einer christlichen Erlösungstheologie	21
---	----

BURKARD M. ZAPFF

<i>Exinanivit.</i> Der Kreuzestod in paulinischer Perspektive	43
---	----

MARIA B. LANG

Der lange Schatten Anselms. Aspekte einer dogmatischen Kreuzestheologie	67
--	----

THOMAS MARSCHLER

Die Einzigartigkeit Jesu Christi im Erlösungsgeschehen. Demonstrative und effektive Kreuzestheorien im Vergleich	101
---	-----

JOSEFA WODITSCH

<i>In cruce salus.</i> Zur soteriologischen Bedeutung des Kreuzestodes Jesu	127
--	-----

MANFRED GERWING

Atonement als <i>at-onement</i> . Eleonore Stumps bewusstseinschristologische Kreuzestheologie	163
---	-----

JOSEFA WODITSCH

II. Liturgie

- „Und in diesen Platz macht man ein Gethön mit den
hölznen Klappen ...“. Der Karfreitag im Spiegel populärer
Liturgieerklärungen des 17. bis 19. Jahrhunderts 195
JÜRGEN BÄRSCH

- „O du mein Volk, was tat ich dir?“. Die Liturgie des
Karfreitags als Performance der ‚Ent-täuschungen‘ 225
STEPHAN WINTER

- Jesu Gottverlassenheit als Thema der Verkündigung 255
BENJAMIN DAHLKE

- Wovon soll der Karfreitag überzeugen? Tiefensemantische
Analyse von gepredigtem Karfreitagswissen 279
SONJA KELLER

III. Praxis

- „Der Held aus Juda siegt mit Macht!“.
Musikalische Theologie in Johann Sebastian Bachs Johannes-
Passion 1724/25 für die Leipziger Karfreitagsvesper 301
MEINRAD WALTER

- Kreuzigung und Karfreitag in der Religionskultur. Ausgewählte
Beispiele unter religionspädagogischen Vorzeichen 333
KLAUS KÖNIG

- Fasten und Opernbesuch.
Zur Kulturwirkung des Karfreitags 357
BENJAMIN DAHLKE

Vorwort

BENJAMIN DAHLKE und JOSEFA WODITSCH

Gemäß dem biblischen Zeugnis ist der Gekreuzigte der Auferstandene (Lk 24,34; 1 Kor 15, 3 f.). Diesen Zusammenhang feiert und bedenkt die Kirche in der sogenannten Heiligen Woche (*hebdomada sancta*), die mit dem Palmsonntag beginnt und in den drei Heiligen Tagen gipfelt, also in der Zeit von Gründonnerstag bis Ostersonntag (*triduum paschale*).¹ Der hierzu gehörende Karfreitag erinnert vergegenwärtigend an das im Neuen Testament berichtete² und in den altkirchlichen Bekenntnissen – etwa dem *Apostolicum*³ – zum Ausdruck gebrachte Leiden und

-
- 1 Vgl. Benjamin LEVEN / Martin STUFLESSER (Hg.), Ostern feiern. Zwischen normativem Anspruch und lokaler Praxis (Theologie der Liturgie 4), Regensburg 2013.
 - 2 Vgl. Heinz SCHÜRMANN, Jesus – Gestalt und Geheimnis, Paderborn 1994; Georg FISCHER / Knut BACKHAUS, Sühne und Versöhnung. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.T 7), Würzburg 2000; Reinhard FELDMEIER, Gottes Torheit? Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, in: Werner H. RITTER (Hg.), Erlösung ohne Opfer? (BThS 22), Göttingen 2003, 17–55; Jörg FREY / Jens SCHRÖTER (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (UTB 2953), Tübingen 2007; David W. CHAPMAN / Eckhard J. SCHNABEL (Hg.), The Trial and Crucifixion of Jesus. Texts and Commentary (WUNT 344), Tübingen 2015; Michael THEOBALD, Der Prozess Jesu. Geschichte und Theologie der Passionserzählungen (WUNT 486), Tübingen 2022.
 - 3 Vgl. DH 10–30. Zur Erschließung siehe Karl LEHMANN, Gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben, in: Wilhelm SANDFUCHS (Hg.), Ich glaube. Vierzehn Betrachtungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis, Würzburg 1975, 51–64; Jens HERZER u. a. (Hg.), Die Rede von Jesus Christus als Glaubensaussage. Der zweite Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses

Sterben Jesu von Nazareth. Obwohl dieses stets im Zusammenhang mit der Auferstehung zu betrachten ist⁴, sollte es nicht zu einem nebensächlichen Moment des Erlösungsgeschehens reduziert werden. Vielmehr gilt es, das Herbe und Schreckliche des Todes auszuhalten, ohne vor-schnell auf das ewige Leben zu verweisen, in das der Gekreuzigte letztendlich auferweckt wurde. In diesem Sinne konfrontiert der Karfreitag zunächst einmal mit der eigenen Endlichkeit, Vulnerabilität und existenziellen Bedrohung. Leiden und Sterben betreffen ausnahmslos alle Menschen – unabhängig von Herkunft oder Religion. Christinnen und Christen jedoch dürfen Trost darin finden, dass gerade das Leiden und Sterben Jesu Christi für uns Menschen und um unser Heiles willen geschah, wie es die altkirchlich-konziliare Lehrbildung festgehalten hat.⁵ Der lutherische Pfarrer und Kirchenlieddichter Paul Gerhardt (1607–1676) formulierte das in einem bekannten Choral auf folgende Weise:

Wenn ich einmal soll scheiden / So scheid nicht von mir / Wenn ich
den Tod soll leiden / So tritt du denn herfür! / Wenn mir am allerbängs-

im Gespräch zwischen Bibelwissenschaft und Dogmatik (UTB 4903), Tübingen 2018, 181–253.

- 4 Vgl. Karl BARTH, Dogmatik im Grundriss im Anschluß an das apostolische Glaubensbekenntnis, Stuttgart 1947, 151 f.: „Gewiß, es gibt kein Ostern ohne Karfreitag, aber ebenso sicher gibt es keinen Karfreitag ohne Ostern! Es wird leicht zu viel Trübsal und dann auch Muffigkeit ins Christentum hineingearbeitet. Wenn aber das Kreuz das Kreuz *Jesu Christi* ist und nicht eine Kreuzesspekulation, die im Grunde auch jeder Heide haben könnte, dann kann es keinen Augenblick vergessen und übersehen werden: der Gekreuzigte ist am dritten Tage auferstanden von den Toten! Man wird dann den Karfreitag ganz anders begehen und es wäre vielleicht gut, dann nicht gerade am Karfreitag die schwermütigen, traurigen Passionslieder zu singen, sondern schon Osterlieder anzustimmen. Es ist keine trübe und bejammernswerte Sache, was am Karfreitag geschehen ist, denn Er ist auferstanden.“
- 5 Vgl. DH 125 (Konzil von Nicäa), 150 (Konzil von Konstantinopel), 301 (Konzil von Chalcedon).

ten / Wird um das Herze sein / So reiß mich aus den Ängsten / Kraft deiner Angst und Pein!⁶

Johann Sebastian Bach (1685–1750) integrierte diesen schon damals und bis heute gern gesungenen Choral in seine *Matthäus-Passion*. Diese war für die ausgedehnte Vesper in der Leipziger Thomaskirche bestimmt, nachdem am Morgen bereits der ebenfalls lange Hauptgottesdienst mit Predigt stattgefunden hatte. Bach zielte mit seiner Passion auf die subjektive Aneignung dessen, was das Neue Testament berichtet und von der christlichen Gemeinde gefeiert wird.⁷ Zuvor hatte er bereits die *Johannes-Passion* vorgelegt, die demselben Zweck diene. Dass in der evangelischen Tradition derart großer Wert auf den Karfreitag gelegt wird, hat einen theologischen Grund: Am Kreuz hat Gott die sündige Welt mit sich versöhnt.⁸ Katholischerseits spielt dieser Tag hingegen eine vergleichsweise geringe Rolle. Die unterschiedliche Gewichtung spiegelt sich in verschiedenen Feiertagsregelungen wider. So ist der *venerdi santo* im ka-

-
- 6 Evangelisches Gesangbuch Nr. 85, Strophe 9; Gotteslob Nr. 289, Strophe 7. Zur Erschließung siehe Elke AXMACHER, Der Mensch vor dem Gekreuzigten. O Haupt voll Blut und Wunden, in: DIES., Johann Arndt und Paul Gerhardt. Studien zur Theologie, Frömmigkeit und geistlichen Dichtung des 17. Jahrhunderts (Mainzer hymnologische Studien 3), Tübingen 2001, 183–207.
 - 7 Vgl. Emil PLATEN, Johann Sebastian Bach. Die Matthäus-Passion. Entstehung, Werkbeschreibung, Rezeption, Kassel 2006; John BUTT, Bach's Dialogue with Modernity. Perspectives on the Passions, Cambridge/New York 2010, 36–96. Zum historischen Hintergrund siehe Bruno PREISENDÖRFER, Als die Musik in Deutschland spielte. Reise in die Bachzeit, Berlin 2019.
 - 8 Vgl. Confessio Augustana, Art. 3f. (ed. Irene DINGEL, Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Göttingen/Bristol, CT 2014, 96–99); Heidelberger Katechismus, Fragen 1f. (ed. Matthias FREUDENBERG/Aleida SILLER, Was ist dein einiger Trost? Der Heidelberger Katechismus in der Urfassung, Neukirchen-Vluyn 2012, 18). Zur Erschließung siehe Ulrich KÖPF, Das Kreuz in Frömmigkeit und Theologie der Reformation, in: DERS., Frömmigkeitsgeschichte und Theologiegeschichte. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 2022, 363–382.

tholisch geprägten, italienischsprachigen Tessin kein arbeitsfreier Tag, in den übrigen Schweizer Kantonen mit reformierter Tradition hingegen schon. Im benachbarten Österreich gibt es erst seit dem Jahr 1955 eine Sonderregelung für protestantische Beschäftigte, die eigens frei bekommen. Am weitesten gehen die Regelungen allerdings in Deutschland, wo die Reformation ihren Anfang nahm. Hier ist der Karfreitag nicht nur ein allgemeiner staatlicher Feiertag, sondern genießt darüber hinaus besonderen Schutz. Als sogenannter *Stiller Tag* sind beispielsweise Sport- und Tanzveranstaltungen verboten. Christinnen und Christen, die noch bis vor Kurzem in Deutschland die Bevölkerungsmehrheit darstellten, sollen so ungestört ihre Religion ausüben können. Die Gottesdienste werden allerdings selbst von Kirchenmitgliedern kaum noch besucht. Darüber hinaus herrscht auf säkularer Seite erhebliches Unverständnis gegenüber den gesetzlich vorgeschriebenen Einschränkungen.⁹ Infolgedessen steht der Karfreitag hierzulande in seiner bisherigen Form vermehrt unter Rechtfertigungsdruck. Obgleich ihn niemand abschaffen will, ist dieser gesetzliche Feiertag also keineswegs selbstverständlich.

Auch angesichts dieser aktuellen gesellschaftlichen Situation gibt das Kreuz immer wieder zu denken¹⁰ und fordert Theologie, Verkündigung und Religionsunterricht nach wie vor heraus¹¹. Deshalb ist es nur zu be-

9 Vgl. Karl SCHWARZ, Der Karfreitag – Ein Feiertag im Dilemma: Zwischen Minderheitenschutz, Diskriminierungsverbot, ökonomischen Sachzwängen und individueller Urlaubsgestaltung, in: ZEvKR 64 (2019) 172–183.

10 Vgl. Johann Baptist METZ, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br. 2006; Hansjürgen VERWEYEN, „... gestorben für unsere Sünden“. Stellvertretung ohne Sühnetod?, in: Julia KNOP u. a. (Hg.), Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik (FS Karl-Heinz Menke), Regensburg 2015, 209–224; Philipp STOELLGER, coram cruce. Deutungspotentiale der Kreuzestheologie (HUTh 94), Tübingen 2024, 1f.

11 Vgl. Ludwig MÖDL (Hg.), Ein sperriges Zeichen. Praktisch-theologische Überlegungen zur Theologie des Kreuzes, München 1997; Mirjam ZIMMERMANN, Die (Be-)Deutung des Todes Jesu in der Religionspädagogik. Eine Skizze, in:

grüßen, dass in den letzten Jahren einige Monographien und Sammelbände erschienen sind, die entweder das Kreuz als das zentrale Symbol des Christentums thematisieren¹² oder die theologische Verständigung über Heil und Erlösung – also die Soteriologie – behandeln. Das geschieht teils historisch¹³, teils systematisch¹⁴. Mit seinen breitgefächerten

-
- FREY/SCHRÖTER, Deutungen des Todes Jesu (Anm. 2), 609–647; Martin THOMS, Der gottverlassene Gott. Eine literarische Untersuchung der Gottverlassenheit Jesu und deren Auswirkungen auf die Glaubens- und Verkündigungspraxis (Theologie des geistlichen Lebens 11), Münster 2023.
- 12 Vgl. Robin M. JENSEN, *The Cross. History, Art, and Controversy*, Cambridge, MA/London 2017; Kathrin MÜLLER, *Das Kreuz. Eine Objektgeschichte des bekanntesten Symbols von der Spätantike bis zur Neuzeit*, Freiburg i. Br. 2022. Kunst- und kulturgeschichtlich interessant sind außerdem die Beiträge in Marcia KUPFER (Hg.), *The Passion Story. From Visual Representation to Social Drama*, University Park, PA 2008.
- 13 Vgl. Gunter WENZ, *Versöhnung. Soteriologische Fallstudien* (Studium Systematische Theologie 9), Göttingen 2015; Michael HÜTTENHOFF u. a. (Hg.), „... mein Blut für Euch“ Theologische Perspektiven zum Verständnis des Todes Jesu heute (BThS 38), Göttingen 2018; Ulli ROTH/ David OLSZYNSKI (Hg.), *Soteriologie in der frühmittelalterlichen Theologie* (ArVe.S 17), Münster 2019; DIES. (Hg.), *Soteriologie in der Theologie des Hochmittelalters* (ArVe.S 19), Münster 2021; DIES. (Hg.), *Soteriologie in der spätmittelalterlichen Theologie* (ArVe.S 23), Münster 2023; Michael BASSE/Christian NEDDENS (Hg.), *Anstoß des Kreuzes. Kreuzes-theologische Aufbrüche im 20. und 21. Jahrhundert* (Lutherische Theologie im Gespräch 3), Leipzig 2021; Alois HALBMAYR u. a. (Hg.), *Das Kreuz. Erkundungen über ein christliches Symbol* (STS 66), Innsbruck/Wien 2022; MARGARET M. TUREK, *Atonement. Soundings in Biblical, Trinitarian, and Spiritual Theology*, San Francisco, CA 2022; Dorothea SATTLER, *Erlösung? Lehrbuch der Soteriologie*, Freiburg i. Br. 2023; Jan-Heiner TÜCK, *Crux. Über die Anstößigkeit des Kreuzes*, Freiburg i. Br. 2023.
- 14 Vgl. Magnus STRIET/Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, Freiburg i. Br. 2012; Julia KNOP/Ursula NOTHELLE-WILDFEUER, *Kreuz-Zeichen. Zwischen Hoffnung, Unverständnis und Empörung*, Ostfildern 2013; Klaus von STOSCH/Aaron LANGENFELD (Hg.), *Streitfall Erlösung* (Beiträge zur Komparativen Theologie 14), Paderborn 2015; Bernhard KNORN, *Versöhnung und Kirche. Theologische Ansätze zur Realisierung des Friedens mit Gott in der Welt* (FTS 74), Münster 2016; Khaled ANATOLIOS, *Deification through the Cross. An Eastern Christian Theology of*

Fallstudien fügt sich der vorliegende Band in die Reihe dieser Publikationen ein und bereichert zugleich den wissenschaftlichen Diskurs auf eigene Weise. Der Band will insofern einen neuen Beitrag zur Erschließung des Karfreitags leisten, als dass er Aspekte der Theologie, Liturgie und Praxis zusammenführt. Hierdurch soll das Thema multiperspektivisch behandelt werden, ohne einen der Zugänge dominant werden zu lassen. Das gemeinsame Ringen um eine Durchdringung und Verständigung des zentralen und zugleich irritierenden, ja provozierenden Kreuzesgeschehens verbindet die Beiträge des vorliegenden Bandes.¹⁵ Indem er verschiedene Perspektiven zur Geltung bringt, will er zu einer umfassenden Auseinandersetzung mit dem Karfreitag im Rahmen des *triduum paschale* anregen.

Der Sammelband geht auf eine interdisziplinäre Tagung zurück, die im Januar 2025 an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt stattfand. Dass sie der Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte veranstaltet hat, ist kein Zufall, sondern erklärt sich vor dem Hintergrund jener Krise, in der sich die klassische Soteriologie spätestens seit der Aufklärung befindet.¹⁶ Seither gelten nicht nur grundlegende Begrif-

Salvation, Grand Rapids, MI 2020; William L. CRAIG, *Atonement and the Death of Christ. An Exegetical, Historical, and Philosophical Exploration*, Waco, TX 2020; Catherine CORNILLE (Hg.), *Atonement and Comparative Theology. The Cross in Dialogue with Other Religions*, New York 2021; Ligita RYLIŠKYTĖ, *Why the Cross? Divine Friendship and the Power of Justice*, New York 2023; Ian A. MCFARLAND, *The Hope of Glory. A Theology of Redemption*, Louisville, KY 2024; STOELLGER, *coram cruce* (s. Anm. 10); Margaret M. TUREK (Hg.), *The Mystery of the Atonement*, Washington, DC 2025.

15 Abkürzungen bei Zitationen richten sich nach Siegfried M. SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin/Boston 32014.

16 Vgl. Gunther WENZ, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit* (MMHST 9), 2 Bde., München 1984–1986; Friederike NÜSSEL, *Die Sühnevorstellung in der klassischen Dogmatik und ihre neuzeitliche Problematisierung*, in: FREY/SCHRÖTER, *Deutungen des Todes Jesu* (Anm. 2), 73–94.

fe wie etwa Erlösung, Heil, Sühne und Stellvertretung als unverständlich und erläuterungsbedürftig; erschwerend kommt hinzu, dass auch das grundsätzliche Verständnis für eine universale Heilsbedürftigkeit, wie sie die Soteriologie üblicherweise verhandelt, abgenommen hat.¹⁷ In der ökumenisch wichtigen *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (1999), die inzwischen konfessionsübergreifende Anerkennung gefunden hat, wurden zwar noch recht klassische Auffassungen formuliert. So heißt es:

Es ist unser gemeinsamer Glaube, daß die Rechtfertigung das Werk des dreieinigen Gottes ist. Der Vater hat seinen Sohn zum Heil der Sünder in die Welt gesandt. Die Menschwerdung, der Tod und die Auferstehung Christi sind Grund und Voraussetzung der Rechtfertigung. Daher bedeutet Rechtfertigung, daß Christus selbst unsere Gerechtigkeit ist, derer wir nach dem Willen des Vaters durch den Heiligen Geist teilhaftig werden. Gemeinsam bekennen wir: Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht auf Grund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken.¹⁸

-
- 17 Vgl. Karl RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 1976, 282, 286; Bernard SESBOÜÉ, Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut (CJJC 33), Paris ²2003, 33–48; John HICK, Problems with the Doctrine of the Atonement, in: James P. MORELAND u. a. (Hg.), Debating Christian Theism, Oxford/New York 2013, 372–390; Jan LOFFELD, Der nicht notwendige Gott. Die Erlösungsdimension als Krise und Kairos inmitten seines säkularen Relevanzverlustes (ETHSt 117), Würzburg 2020; Christophe CHALAMET, Le salut, un défi pour la théologie, in: RSR 111 (2023) 15–31; Dominique-Marcel KOSACK, Erlösung des Selbst. Eine spätmoderne Soteriologie und die Irritation personaler Identität (RaFi 81), Regensburg 2024.
- 18 LUTHERISCHER WELTBUND/RÖMISCH-KATHOLISCHE KIRCHE, Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Jubiläumsausgabe zum 20-jährigen Jubiläum. Einschließlich der Erklärungen des Weltrats Methodistischer Kirchen

Jedoch ist die genannte Grundlagenkrise derart tiefgreifend, dass der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland den Grundlagentext *Für uns gestorben. Die Bedeutung von Leiden und Sterben Jesu Christi* (2015) und die vatikanische Glaubenskongregation das Schreiben *Placuit Deo* (2018) veröffentlichten.¹⁹ Beide Texte haben zum Ziel, die Heilsbedeutung von Jesu Leiden, Sterben und Auferstehen neu zu verdeutlichen. Weitere Studien zur Soteriologie – idealerweise monographische – sind angesichts der Umstände unbedingt erforderlich. Hierin liegt die dogmatische und glaubenspraktische Relevanz des im vorliegenden Band behandelten Themas.

Nicht alles, was in Bezug auf den Karfreitag von Interesse ist, kann dabei Berücksichtigung finden. So werden weder die reiche Tradition der Passionsmystik²⁰ noch die bis heute verbreitete Verehrung der Seitenwunde Jesu thematisiert. Letztere hat sich im Spätmittelalter herausgebildet und wurde später wieder intensiv im Pietismus gepflegt.²¹

(2006), des Anglikanischen Konsultativrats (2016) und der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen (2017), Genf 2020, 12 (Art. 15). Siehe zudem ebd., 14 f. (Art. 22, 25).

- 19 Vgl. KIRCHENAMT DER EKD (Hg.), *Für uns gestorben. Die Bedeutung von Leiden und Sterben Jesu Christi*, Gütersloh 2015 bzw. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Epistula Placuit Deo ad Episcopos Ecclesiae Catholicae de quibusdam aspectibus salutis christianae*, in: AAS 110 (2018) 427–436 = KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Schreiben Placuit Deo an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte des christlichen Heils* (VApS 212), Bonn 2018.
- 20 Vgl. Walter HAUG / Burghart WACHINGER (Hg.), *Die Passion Christi in Literatur und Kunst des Spätmittelalters*, Berlin / Boston 1993; Bernard MCGINN, *On Mysticism & Art*, in: *Daed.* 132 (2003) 131–134; Volker LEPPIN, *Passionsmystik im Mittelalter. Auslegungen und Aneignung der Bibel*, in: *JBTh* 38 (2023) 319–338.
- 21 Vgl. Peter VOGT, „Gloria Pleurae!“ Die Seitenwunde Jesu in der Theologie des Grafen von Zinzendorf, in: *PuN* 32 (2006) 175–212; Elke PAHUD DE MORTANGES, *Bodies of Memory and Grace. Der Körper in den Erinnerungskulturen des Christentums*, Zürich 2022; Anne BEZZEL, *Leibhaftige Frömmigkeit. Die Verehrung der Seitenwunde Christi als Schnittfläche und Fluchtpunkt spätmittelalterlicher Frömmigkeitsphänomene* (SMHR 136), Tübingen 2023; Katja PAUL, *Heilsbringer der Laien. Die Seitenwunde Christi als mittelalterliches*

Bezugstext ist ein Vers aus dem Buch Jesaja, der bereits die Passionserzählungen im Neuen Testament prägte: „Durch seine Wunden sind wir geheilt“ (Jes 53,5).²² Ausgespart bleibt außerdem die Debatte um die Fürbitte für die Juden in der Liturgie der sogenannten Alten Messe. Als Papst Benedikt (1927–2022) diese im Jahr 2008 wieder gestattete, um traditionalistischen Kreisen entgegenzukommen, löste er damit einen Sturm der Entrüstung aus. Der jüdisch-christliche Dialog drohte Schaden zu nehmen.²³ Die Diskussion um die Fürbitte hat inzwischen nachgelassen und andere Aspekte sind in den Fokus gerückt. Beispielsweise wird in der gegenwärtigen Theologie betont, dass das Kreuz menschliche Gewaltdynamiken sichtbar macht. Gerade deswegen wirkt es aber befreiend, denn der Blick auf das Schicksal Jesu von Nazareth macht aufmerksam für aktuelle Machtstrukturen und Ungerechtigkeiten.²⁴ Zugleich stellt sich Gott in Jesus Christus solidarisch auf die Seite der Unterdrückten und

Andachtsbild, Diss. phil. (Dresden 2023), online-Zugang: [[https://tud.qucosa.de/landing-page/?tx_dlf\[id\]=https%3A%2F%2Ftud.qucosa.de%2Fapi%2Fqucosa%253A86460%2Fmets&](https://tud.qucosa.de/landing-page/?tx_dlf[id]=https%3A%2F%2Ftud.qucosa.de%2Fapi%2Fqucosa%253A86460%2Fmets&) (letzter Aufruf: 18. 1. 2025)].

- 22 Vgl. Zoltán KUSTÁR, „Durch seine Wunden sind wir geheilt“. Eine Untersuchung zur Metaphorik von Israels Krankheit und Heilung im Jesajabuch (BWANT 8 F./14), Stuttgart 2002; Stephan SCHAEDE, Jes 53, 2 Kor 5 und die Aufgabe systematischer Theologie, von Stellvertretung zu reden, in: J. Christine JANOWSKI (Hg.), Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 2006, 125–148. Was die Bedeutung alttestamentlicher Texte für die Deutung des Leidens und Sterbens Jesu von Nazareth betrifft, siehe die thematisch einschlägigen Beiträge in FREY/SCHRÖTER, Deutungen des Todes Jesu (s. Anm. 2).
- 23 Vgl. Walter HOMOLKA/Erich ZENGER (Hg.), „... damit sie Jesus Christus erkennen“. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg i. Br. 2008; Alberto MELLONI, Et pro Iudeis. Die umstrittene Karfreitagsfürbitte Benedikt XVI., in: Conc(D) 45 (2009) 221–231.
- 24 Vgl. Jaci de Fatima Souza CANDIOTTO, Teologia da kénosis e relações de gênero. Uma perspectiva de leituras, in: Pistis e Praxis 10 (2018) 434–452; Mary Shawn COPELAND, Knowing Christ Crucified. The Witness of African American Religious Experience, Maryknoll, NY 2018; Jennifer KENDALL SANDERS, The Cross and/as Civil Resistance, in: TS 84 (2023) 453–475.

Marginalisierten dieser Welt. Eine politisch sensible Theologie des Karfreitags auszuarbeiten, stellt somit ein weiteres Desiderat dar.

Zudem könnte die Entfaltung einer Theologie des Todes, ausgehend von Jesu Leiden und Sterben, ein lohnendes Unterfangen sein. Karl Rahner (1904–1984) hat hierfür bereits wichtige Hinweise gegeben und sich dabei ausdrücklich auf den Karfreitag bezogen:

Seit Christus für das Heil der Welt gestorben ist, seit das Leben Gottes und seine Herrlichkeit definitiv durch den Tod dieses Gekreuzigten in die Welt gekommen ist, gibt es keinen entscheidenderen Vorgang mehr in der Welt als diesen Tod. Dagegen gehalten ist alles andere Geschehen in der Welt vorläufig und unwichtig. Wenn uns aber der Beruf und die Gnade gegeben ist, mit ihm zu sterben, dann ist das alltägliche und banale Vorkommnis, das wir den Tod des Menschen nennen, und dem auch jeder von uns entgegenstrebt, erhoben in die Geheimnisse Gottes.²⁵

Systematisch-theologisch ist natürlich zu fragen, was es überhaupt heißt, dass Jesus Christus für die Menschen litt.²⁶ Hierzu werden im ersten

25 Karl RAHNER, Zur Theologie des Todes, in: ZKTh 79 (1957) 1–44, 44. Siehe zudem DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 10, Zürich 1972, 181–199, 212 f. Zu Rahners Sicht des Kreuzes siehe Brandon R. PETERSON, *Being Salvation. Atonement and Soteriology in the Theology of Karl Rahner*, Minneapolis, MN 2017. Für weitere Literatur zum Thema siehe Michael BÖHNKE/Thomas SCHÄRTL, Was uns der Tod zu denken gibt. Philosophisch–theologische Essays, Münster 2005; Matthias REMÉNYI/Stefan GOSEPATH (Hg.), „... Dass es ein Ende mit mir haben muss“. Vom guten Leben angesichts des Todes, Münster 2016; Ulrich VOLP (Hg.), Tod (ThTh 12), Tübingen 2017; Franz-Josef BORMANN (Hg.), Tod und Sterben. Anthropologische Grundlagen, kulturelle Deutungsmuster und aktuelle Herausforderungen, Berlin/Boston 2024.

26 Vgl. Harald SCHÖNDORF, Warum musste Jesus leiden? Eine neue Antwort auf eine alte Frage, München 2013; Klaus VECHTEL, Musste Jesus für uns leiden? Soteriologie und Gottesbild, in: ThPh 89 (2014) 341–359.

theologischen Teil des Bandes zentrale soteriologische Motive beleuchtet. Freilich können dabei Artikel keine größeren und detaillierten Studien ersetzen, die durchaus wünschenswert wären. Beispielsweise wäre das Konzept der Stellvertretung vertiefend zu bedenken. Bereits Immanuel Kant (1724–1804) hatte es kritisch rekonstruiert, und die von ihm formulierten Einwände sind bis heute erheblich.²⁷ In enger Verbindung mit der Stellvertretung steht auch der Opferbegriff, wie er in Bezug auf das Kreuz intensiv angewandt wurde.²⁸ In diesem Zusammenhang dürfte zudem eine Auseinandersetzung mit der Lehre von der Erbsünde nicht fehlen, denn schließlich ist nicht nur nach dem Heil als das Ziel von Erlösung zu fragen, sondern auch, wovon denn die Menschen erlöst sind.²⁹

27 Vgl. Immanuel KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 98–100, 171–178 (ed. PhB 545, 97 f., 158–163). Zur Erschließung siehe KIRCHENAMT DER EKD, *Für uns gestorben* (s. Anm. 19), 94–100; Martin HAILER, *Stellvertretung. Studien zur theologischen Anthropologie* (FSÖTh 153), Göttingen 2018; Jan-Heiner TÜCK, *Stellvertretende Sühne? Kants Religionsschrift als Herausforderung für die christliche Theologie*, in: Rudolf LANGTHALER (Hg.), *Kant – Eine bleibende Herausforderung für das Christentum?*, Baden-Baden 2024, 303–330; Rudolf LANGTHALER / Magnus STRIET, *Vernunftreligion statt Kirchenglaube? Kants unerledigte Anfragen an die Theologie*, Freiburg i. Br. 2024.

28 Vgl. Ralf MIGGELBRINK, *Opfer. Systematische Theologie und die christliche Rezeption eines religionsgeschichtlichen Schlüsselbegriffes*, in: TThZ 112 (2003) 102–117; Helmut HOPING, *Freiheit, Gabe, Verwandlung. Zur Hermeneutik des christlichen Opfergedankens*, in: Michael BÖHNKE u. a. (Hg.), *Freiheit Gottes und der Menschen* (FS Thomas Pröpper), Regensburg 2006, 417–431; Volker HAMPEL / Rudolf WETH (Hg.), *Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung*, Neukirchen-Vluyn 2010; Julia MESZAROS / Johannes ZACHHUBER (Hg.), *Sacrifice and Modern Thought*, Oxford 2013; HÜTTENHOFF, „... mein Blut für Euch“ (s. Anm. 3).

29 Vgl. Helmut HOPING / Michael SCHULZ (Hg.), *Unheilvolles Erbe? Zur Theologie der Erbsünde* (QD 231), Freiburg i. Br. 2009; Christoph BÖTTIGHEIMER / René DAUSNER (Hg.), *Die Erbsündenlehre in der modernen Freiheitsdebatte* (QD 316), Freiburg i. Br. 2021; Eleonore STUMP, *The Image of God. The Problem of Evil and the Problem of Mourning*, Oxford / New York 2022.

Abschließend gilt es Dank zu sagen. Als erstes ist in diesem Zusammenhang die Stiftung *Karpos* (Eichstätt) zu nennen, deren großzügige finanzielle Förderung die Tagung erst möglich gemacht hat. Das schloss ein Konzert der *Eichstätter Dommusik* ein, bei dem für die Passionszeit verfasste Werke aus mehreren Jahrhunderten erklangen. Allen daran Beteiligten – nicht zuletzt der Jugendkantorei, die für die Zukunft Hoffnung macht – ganz herzlichen Dank! Bei der Erstellung des hiermit vorliegenden Tagungsbandes haben sich Inge Gerwing und Ruth Plank verdient gemacht. Leider konnten nicht alle Vorträge dokumentiert werden. Angeregt durch Diskussionen während der Tagung sind jedoch erfreulicherweise weitere Artikel hinzugekommen, um das Thema nochmals multiperspektivischer zu behandeln. Auch dafür vielen Dank! Da vorliegender Sammelband parallel als open access-Ausgabe erscheint, haben wir auf ein eigenes Namensregister verzichtet. Mit der Suchfunktion lässt sich alles umstandslos finden.

Eichstätt, im September 2025

I. Theologie

Sünde, Schuld und Sühne

Alttestamentliche Prolegomena einer christlichen Erlösungstheologie

BURKARD M. ZAPFF

Einführung

„Christus ist für unsere Sünden gestorben gemäß der Schrift“ – Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφὰς (1 Kor 15,3b). Entsprechend der Darstellung des Apostels Paulus gehört diese Aussage zu den entscheidenden Glaubensaussagen der frühen christlichen Gemeinde, die auch er selbst übernommen habe: ὁ καὶ παρέλαβον.¹ Was man gemeinhin unter dem Sühneleiden Christi versteht und womit man theologisch Wirklichkeit und Inhalt des Karfreitagsgeschehens zu beschreiben sucht, gehört demnach zu den ältesten Glaubensüberzeugungen des Christentums. Und dennoch stellt gerade diese Aussage auch eines der schwierigsten Bekenntnisse christlichen Glaubens dar und bedarf einer stetigen Reflexion und Interpretation, um nicht missverstanden zu werden oder gar in eine Theologie zu münden, die man mit einer gewissen Berechtigung ablehnen müsste. Jüngst hat sich in dieser Wei-

1 Zur Traditionsgeschichte der Vv 3b–5 vgl. Wolfgang SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther (1Kor 15,1–16,24) (EKK VII/4), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2001, 18: „Daß Paulus in V 3b–5 eine Paradosis aufgreift, ist heute unbestritten, von wem immer und wo immer er sie übernommen hat.“

se der ob seiner bisweilen durchaus provokativen Äußerungen bekannte Freiburger Fundamentaltheologe Magnus Striet (*1964) zu Wort gemeldet und die Rede vom Sühneleiden Christi grundsätzlich in Frage gestellt, unter anderem auch mit dem Argument, dass dieses selbst in den Kirchen nicht mehr „offensiv diskutiert“ werde.² Tatsächlich legen sich vom Sühneleiden Christi her, welches man meist unhinterfragt vor allem als *Genitivus subjectivus* versteht, recht leicht Vorstellungen eines Gottesbildes nahe, wonach ein zürnender Gott ein blutiges Opfer, also das Kreuzesopfer benötige, um die Schuld des Menschen vergeben zu können.³ Ein solches Gottesbild aber stellt, um mit Magnus Striet (*1964) zu sprechen, tatsächlich vor die Frage, ob es um die Ethik eines solchen Gottes nicht erheblich problematischer bestellt wäre, als um die eines durchschnittlichen modernen Menschen.⁴

Wenn aber nichtsdestotrotz die Sühnetheologie zum Kern christlichen Glaubens gehört⁵, so ist es demnach unumgänglich, neu und mög-

2 So entsprechend des Beitrags des NDR, vgl. Brigitte LEHNHOFF, Vom Sühneopfer zur Solidarität. Zeitgemäße Perspektiven auf Karfreitag, in: NDR (18. 04. 2025), online-Zugang: [<https://www.ndr.de/kultur/Vom-Suehneopfer-zur-Solidarita-et-Zeitgemaesse-Perspektiven-auf-Karfreitag,karfreitag164.html>] (letzter Aufruf: 19. 05. 2025).

3 Tatsächlich legen auch manche alttestamentlichen Aussagen eine solche Vorstellung nahe, wenn etwa im Buch Levitikus phraseologisch vom „beruhigenden Duft“ eines Opfers „für JHWH“ רִיחַ נִיחַח לַיהוָה die Rede ist, vgl. z. B. Lev 1,13.17; 2,2.9 usw.

4 So wird Striet in dem unter Anm. 2 aufgeführten Beitrag mit den Worten zitiert: „Der Gott, der dort angeboten ist, widerspricht dem moralischen Bewusstsein des Menschen. Warum soll ein Gott ein blutiges Opfer am Kreuz brauchen, um sich mit der Menschheit versöhnen zu können? Dieser Gott wäre ja weniger moralisch, als der Mensch zumindest sein könnte.“

5 Vgl. DS 790: Christus wird dort als einziger Mittler bezeichnet, „qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo, *factus nobis iustitia, sanctificatio et redemptio* [1 Cor 1,30]“; DS 938: „Is igitur Deus et Dominus noster, etsi *semel se ipsum* in ara crucis, morte intercedente, Deo Patri *oblaturus* erat, ut aeternam illis [...] redemptionem operaretur“.

lichst verständlich davon zu sprechen, was die kirchliche Lehrverkündigung denn eigentlich meint, wenn sie vom Sühne-Tod Christi spricht und wie dies heute verkündigt und vermittelt werden kann⁶. Fraglos kann dies nicht eine Disziplin des Fächerkanons der Theologie allein leisten; vielmehr ist diese Frage aus verschiedenen Blickwinkeln heraus – biblisch, systematisch und pastoraltheologisch – anzugehen. So will dieser Beitrag eine Art Prolegomenon zur christlichen Sühnetheologie aus alttestamentlicher Sicht bieten. Entsprechend dem Diktum des Apostels Paulus, wonach all dies gemäß der Schrift κατὰ τὰς γραφὰς geschehen sei⁷, hat auch die Sühnetheologie ihre Wurzeln und Grundlage in der Schrift und diese stellt für Paulus zunächst das Alte Testament dar.

Es werden hier also einige alttestamentliche Grundkonstanten beschrieben, die bei dem Entwurf einer Sühnetheologie Christi m. E. zu berücksichtigen sind, bevor abschließend der Versuch unternommen wird, diese zu einigen, einigermaßen schlüssigen Aussagen bezüglich der Bedeutung des Kreuzestodes Christi zusammenzuführen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass dies angesichts der Komplexität des Themas nur skizzenhaft durchgeführt werden kann und es dazu noch einer ganzen Reihe von weiteren Differenzierungen bedürfte. Ausgespart bleibt dabei eine ausführliche alttestamentliche Opfertheologie.⁸ Hier soll die

6 Dass etwas schwierig ist, sollte Theologie nicht zur Kapitulation treiben, sondern die geistige Anstrengung vermehren, den überlieferten Aussagen einen Sinn abzugewinnen.

7 Die „Schriften“ dienen, so SCHRAGE, Der erste Brief (s. Anm. 1), 34 „hier nicht als Quelle, Maßstab oder Beweis, sondern zur Interpretation, Bestätigung und Vergewisserung [...]. Im Vordergrund steht die Gewißheit, daß das eschatologische Heilsereignis in Christus dem in den ‚Schriften‘ erkennbaren Heilswirken Gottes entspricht, also nicht auf eine arbiträre Willensänderung Gottes zurückzuführen ist, erst recht aber trotz 2,8 nicht einfach das Werk von bösen Mächten ist oder auf bloßem Zufall oder tragischem Schicksal beruht.“

8 Um sich hier einen Überblick zu verschaffen, ist der Artikel „Opfer“ in WiBiLex von Ulrike Dahm zu empfehlen, vgl. Ulrike DAHM, Art. „Opfer“, in: WiBiLex

Darstellung der sich mit dem „Sühnopfer“ verbindenden Vorstellungen unter 5. genügen.

1. Sühnetheologie vor dem Hintergrund alttestamentlicher Schöpfungs- und Weltordnungsvorstellungen

Dass sich die alttestamentliche Sicht auf die Welt von neuzeitlichen, vor allem durch die Naturwissenschaften geprägten Wahrnehmungen grundlegend unterscheidet, muss nicht extra betont werden. So fragt etwa der alttestamentliche Blick auf die Welt durchaus in Entsprechung zu altorientalischen Weltbildern weniger nach der technischen Beschreibung des Weltganzen, sondern eher nach den Kräften, welche die Welt im Dasein erhalten.⁹ Insbesondere tritt dabei weniger die Frage nach dem Ursprung des Seienden im Sinne einer *creatio ex nihilo* in den Blick¹⁰, als vielmehr die Frage, wie aus Ungeordnetem, was wir als „Chaos“ bezeichnen würden, die geordnete Welt, der Kosmos, entstanden ist und wie dieser im Dasein gehalten wird¹¹. Hier wiederum tritt in altorienta-

(2006), online-Zugang: [www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/alt-testament/opfer-at] (letzter Aufruf: 19.05.2025).

9 So Othmar KEEL, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich ³1980, 48: „Die modernen Darstellungen des (angeblich) ao Weltbildes übersehen, daß für den AO die Welt nie ein geschlossenes profanes System, sondern eine nach allen Seiten offene Größe war. Die Mächte, die diese bestimmen, interessieren ihn mehr als die Bauart des Weltgebäudes, von der man sich (je nach Ausgangspunkt) die verschiedensten, niemals koordinierten Vorstellungen machte.“

10 So erstmalig unter griechischem Einfluss in 2 Makk 7,28.

11 Vgl. Horst SEEBASS, Genesis, Urgeschichte (1,1–11,26), Neukirchen-Vluyn 1996, 66, der zu Gen 1,1 schreibt: „Bevor Gott die Initiative ergreift (V 3), war ja nach V 2 nicht Nichts (wie beim Urknall?), aber auch nicht etwas, was Gott hätte überwinden oder auch nur eigenständig berücksichtigen müssen, und erst recht

lischen und alttestamentlichen Schöpfungsmythen bzw. Schöpfungsdarstellungen die Schöpfergottheit auf den Plan, die das Chaos nicht nur in die Schranken weist und es in den Kosmos integriert¹², sondern gleichzeitig auch die Grundlage dafür legt, dass das Weltganze nach bestimmten Regeln abläuft, die ihm Stabilität verleihen (vgl. Gen 8,22). Zugleich agiert die den Kosmos bewahrende Gottheit auch im geschichtlichen Bereich bzw. drängt durch Stellvertreter, wie etwa den König oder den als Gott geltenden Pharao, chaotische Mächte zum Beispiel in Gestalt von Fremdvölkern zurück, um auch auf diese Weise den Bereich des Kosmos zu erweitern. Gegen die Weltordnung – in Ägypten als Ma‘at bezeichnet¹³ – zu verstoßen, beschwört hingegen chaotische Verhältnisse herauf und gibt den lebensfeindlichen Mächten wieder Raum. Die Schöpfungsordnung findet so ihren Widerhall auch in einer Art ethischen Kosmos, sodass etwa beim spätalttestamentlichen Jesus Sirach die Tora, also das alttestamentliche Gesetz, in eins fällt mit der die Schöpfung bestimmenden Ordnung der göttlichen Weisheit (vgl. Sir 24).¹⁴ Hier findet denn auch der sogenannten Tun-Ergehen-Zusammenhang seine Grundlage.¹⁵

nicht der Stoff für die Schöpfung. Während das absolute Nichts alttestamentlich nicht recht vorstellbar wird, vermitteln die Hinweise auf eine grausige Öde [scil. *Tohuwabohu*, Anm. v. mir] [...] erst den Eindruck von dem, was Schöpfung bedeutet: Wohlgestalt, Wohlordnung, Rhythmus, Leben. Der Kontrast heißt nicht: nichts – etwas, sondern gräßlich – herrlich.“

- 12 So z. B. entsprechend Gen 1,4 f. wird die Dunkelheit in die Nacht und die Urflut in die Wasser über der Erde – Gen 1,7 – und das in seine Schranken gewiesene Meer – Gen 1,9 – integriert.
- 13 Vgl. dazu Wolfgang HELCK, Maat, in: DERS. / Eberhard OTTO (Hg.), *Lexikon der Ägyptologie*. Bd. 3, Wiesbaden 1980, 1110–1119.
- 14 So formuliert Sir 24,23 nach einem Selbstlob der von Gott ausgehenden Weisheit, welche die ganze Schöpfung erfüllt: „Dies alles ist das Bundesbuch des höchsten Gottes, das Gesetz, das Mose uns vorschrieb als Erbe für die Gemeinde Israels“.
- 15 Zum Tun-Ergehen-Zusammenhang, seinem Verständnis und der damit verbundenen Problematik, vgl. die grundlegenden Ausführungen von Klaus KOCH, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: DERS., *Spuren des he-*

Er beinhaltet die Vorstellung, wonach eine Tat eine Folge impliziert, die im negativen wie positiven Fall auf den Täter zurückschlägt bzw. ihm zu Gute kommt.¹⁶ Demnach wird „*das Schicksal des Menschen durch seine Tat entschieden*“.¹⁷ Ein einfaches Beispiel des Tun-Ergehen-Zusammenhangs findet sich in Spr 26,27, wenn sich dort das bekannte Diktum findet: „Wer anderen eine Grube gräbt, fällt selbst hinein, wer einen Stein hochwälzt, auf den rollt er zurück“. Ein Verstoß gegen diese, von Gott etablierte Schöpfungsordnung hat entsprechend dieser Vorstellung als Folge das Hineingreifen tödlicher Mächte ins Leben des Menschen, welche sich etwa in Gestalt von Krankheit, Armut, Anfeindungen oder verfrühtem Tod zeigen.¹⁸ Der Versuch, daraus im Umkehrschluss eine Theodizee abzuleiten, also etwa aus der Krankheit eines Menschen auf dessen vorherige Versündigung zu schließen, findet allerdings seine Problematisierung im Dialogteil des Buches Ijob.¹⁹

bräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie (Gesammelte Aufsätze 1), hg. v. Bernd JANOWSKI/Martin KRAUSE, Neukirchen-Vluyn 1991, 65–103; vgl. auch Martin RÖSEL, Tun-Ergehen-Zusammenhang, in: NBL Bd. 3, 931–934.

- 16 KOCH, Vergeltungsdogma (s. Anm. 15), 88 f. weist dabei auch auf eine semantische Eigenart hin: So bringen „eine ganze Reihe von hebräischen Wortstämmen für unser Empfinden merkwürdig doppelseitig eine Tat wie ein Ergehen zum Ausdruck.“ So heißt etwa פֶּזֶל „Frevler“ wie gleichzeitig auch der „im Unglück Befindliche“.
- 17 Ebd., 70.
- 18 So bekennt der Beter in Ps 38,2–5: „Herr, strafe mich nicht in deinem Zorn und züchtige mich nicht in deinem Grimm! Denn deine Pfeile haben mich getroffen, deine Hand lastet schwer auf mir. Nichts blieb gesund an meinem Leib, weil du mir grollst, weil ich gesündigt, blieb an meinen Gliedern nichts heil. Denn meine Sünden schlagen mir über dem Kopf zusammen, sie erdrücken mich wie eine schwere Last“ (EÜ 1980).
- 19 Vgl. Ijob 4,7 f., wo Elifas von Teman in seiner ersten Rede zum leidenden Ijob sagt: „Bedenk doch! Wer geht ohne Schuld zugrunde? Wo werden Redliche im Stich gelassen? Wohin ich schaue: Wer Unrecht pflügt, wer Unrecht sät, der erntet es auch“ (EÜ 1980). Demgegenüber stellt Ijob den Tun-Ergehen-Zusammen-

Hinzu kommt, dass der Tun-Ergehen-Zusammenhang nicht als absolute Naturnotwendigkeit betrachtet wird, sondern entweder die Gesellschaft²⁰ oder Gott miteinbezogen ist, insofern die Gesellschaft auf die Tat eines Menschen antworten oder Gott selbst die Tat-Folge in Kraft setzen, jedoch auch außer Kraft setzen oder abschwächen kann²¹. Für das Thema „Überwindung der Schuld und ihrer Folge“ ist hier in jedem Fall festzuhalten, dass die durch die (böse) Tat verursachte Unordnung eines Ausgleiches bedarf, also nicht oder nicht allein durch die Vergebung seitens Gottes aufgehoben werden kann. Das Böse und seine Folgen müssen also durch einen Ausgleich, aber auch durch Gutes und wiederum dessen Folgen überwunden werden, nicht, weil Gott dies theoretisch nicht auch anders könnte, sondern weil dies der Stabilisie-

hang grundsätzlich in Frage, wenn er etwa in Ijob 21,7 fragt: „Warum bleiben Frevler am Leben, werden alt und stark an Kraft?“ (EÜ 1980).

- 20 Darauf weist insbesondere Bernd JANOWSKI, Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“, in: ZThK 91 (1994) 247–271, hin, wenn er von „konnektiver Gerechtigkeit“ spricht: „Die Tat kehrt also zum Täter zurück – aber nicht von selbst, sondern dadurch, daß dem Handelnden durch andere widerfährt, was (Gutes oder Böses) dieser an ihnen getan hat“ (ebd., 266).
- 21 KOCH, Vergeltungsdogma (s. Anm. 15), 71, schreibt etwa zu Spr 25,22 und anderen Belegstellen: „Man kann *Jahwes Handeln* nach diesen Stellen [...] als *In-Kraft-Setzen und Vollenden des Sünde-Unheil-Zusammenhangs* bzw. *des Guttat-Heil-Zusammenhangs* verstehen“. Als Beispiel eines solchen Außer-Kraft-Setzen bzw. Abschwächen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs kann man 2 Sam 12,13 f. heranziehen, wo JHWH auf das Sündenbekenntnis Davids hin die notwendige Folge seines Vergehens, den Tod, auf dessen Kind umlenkt, da er David die Sünde vergeben hat. M. E. zeigt sich gerade auch in diesem Punkt, dass der vor allem in der weisheitlichen Literatur des Alten Testaments als Ordnungsprinzip herausgehobene Tun-Ergehen-Zusammenhang verbunden wird mit einem in der Geschichte seines Volkes und im Lebensschicksal jedes Einzelnen handelnden Gottes. JANOWSKI, Tat (s. Anm. 20), 270 f., widerspricht einem Verständnis des Tun-Ergehen-Zusammenhangs im Sinne einer Naturnotwendigkeit, indem er anhand von Spr 25,21 f. darauf verweist, dass JHWH hier nicht nur ein der guten Tat folgendes gutes Ergehen in Kraft setzt oder vollendet, sondern entsprechend der guten Tat aktiv vergilt.

rung der von Gott etablierten Schöpfungsordnung entspricht. Gott würde sich demnach selbst widersprechen, würde er ein Vergehen gegen die von ihm etablierte Weltordnung ungesühnt lassen. 2 Sam 12,14 bringt dabei als weiteres Argument für die Bestrafung Davids vor, dass durch seine Tat – jene unrechtmäßige Aneignung Batsebas – „die Feinde des Herrn zum Lästern“ veranlasst wurden. Vermutlich ist dies in dem Sinn zu verstehen, dass damit der Eindruck entstünde, JHWH würde der von ihm in Gerechtigkeit etablierten Weltordnung keine Durchsetzung verleihen und / oder bei ihm besonders am Herzen liegenden Menschen von seinem Anspruch auf die Durchsetzung von Gerechtigkeit abweichen.

2. Sündenbegrifflichkeit und deren Implikationen

Auch aus der alttestamentlichen Sündenterminologie und den sich damit verbindenden Vorstellungen, was eigentlich Schuld und Sünde sind, ergeben sich Rückschlüsse für eine Sühnethologie im Sinne einer Überwindung der Sünde. Im Hebräischen existieren drei Begriffe, die umschreiben, was das Alte Testament unter Sünde versteht.²² Der im Eigentlichen theologische Begriff für Sünde, der einen direkten Zusammenhang mit Gott impliziert, ist *חַטָּא*. Die Verbform bedeutet in ihrem ursprünglichen Sinn „mit jemandem brechen“, „von jemandem abfallen“.²³ Im Vordergrund steht also der Gedanke eines Bruches, sei es durch ein Verbrechen in Bezug auf Menschen, sei es ein Bruch mit Gott, der seinen Grund in der „Auflehnung des menschlichen Willens gegen den Willen Gottes“²⁴ hat. Demzufolge hat das Nomen die Bedeutung

22 Eine übersichtliche Zusammenfassung findet sich bei Josef SCHREINER, *Theologie des Alten Testamentes* (NEB.ATE 1), Würzburg 1995, 249–254.

23 Vgl. HAL III, 922.

24 SCHREINER, *Theologie* (s. Anm. 22), 253, zitiert nach Köhler.

„Verschuldung“ und „Rebellion“ und in späteren Texten auch „Frevel“.²⁵ Hinter diesem Terminus steht also in erster Linie der Gedanke eines Rebellierens gegen Gott – man sollte dabei durchaus das Bild einer erhabenen Faust vor Augen haben – welches das Verhältnis eines Menschen oder Israels zu Gott massiv tangiert. Wenn aber Gott nach alttestamentlicher Vorstellung am Ursprung Israels steht (vgl. Dtn 26,5–9), ja überhaupt die Grundlage der Existenz des Gottesvolkes und jedes Menschen ist (vgl. Hos 11,1–4), dann ist das Unterfangen eines solchen Bruchs mit Gott ein sprichwörtlich lebensgefährdendes Tun.²⁶ Dies gilt sowohl für den Einzelnen wie für Israel als Ganzes, wenn es sich einer $\pi\psi\chi$ im Sinne eines Abfalls von JHWH (Jes 1,2), etwa durch die Hinwendung zu fremden Göttern, schuldig macht.²⁷ Sühne bestünde dann in der Erneuerung des Verhältnisses zu Gott. Dies jedoch ist Israel nicht einfach möglich, sondern muss entsprechend des Berufungsgeschehens des Urahns Israels, Abraham, bzw. seiner einstigen Erwählung (vgl. Dtn 32,9) von Gott selbst ermöglicht und initiiert werden. Subjekt der Sühne ist dann nicht im Eigentlichen der Mensch, sondern Gott, der allenfalls dem Menschen die Möglichkeit eröffnen kann, seine Schuld zu sühnen, um die Beziehung zu Gott wieder zu erneuern.²⁸

Ein zweiter Begriff für Sünde ist $\alpha\psi\chi$. Das Verb bedeutet „verfehlen“, „sich versündigen“.²⁹ Der dahinterstehende Gedanke lässt sich

25 Vgl. HAL III, 922 f.

26 SCHREINER, Theologie (s. Anm. 22), 253 f. schreibt: „Wenn Israels Existenz von seinem Gott abhängt, ist mit diesem Begriff auch das Bedrohliche der Sünde vor Augen gestellt.“

27 Vgl. ebd., 253.

28 Vgl. ebd., 263: „Wenn das Volk sündigt, indem es sich von seinem Gott abwendet oder indem alle seine Glieder Gebote des Herrn, die er gegeben hat, nicht halten und dadurch sein Leben verwirkt ist, kann nur Gott Rettung schaffen.“

29 HAL I, 292 f.

etwa im Bild eines Bogenschützen darstellen, der ein Ziel verfehlt,³⁰ oder jemandes, der auf einem Weg einen Fehltritt tut. Wiederum steht im Hintergrund die Vorstellung einer Ordnung, der man durch sein Tun entsprechen soll, aber durch eine Verfehlung nicht gerecht wird. Dies wiederum zeitigt die im letzten Kapitel beschriebenen Folgen.³¹ Objekt der Verfehlung kann dabei sowohl JHWH wie auch ein Mensch sein. Bei Menschen betrifft die Verfehlung in erster Linie das von Gott gegebene Gemeinschaftsverhältnis unter Menschen, wie etwa Mord, Ehebruch oder Gewalttat.³² Im Hinblick auf Gott kommt, ähnlich wie bei נָפַח , vor allem die Beziehung zu Gott in den Blick, die man etwa durch die Verehrung eines Stierbildes (vgl. Ex 32,31) oder durch Götzendienst verfehlt. So kann der Begriff sowohl theologische wie ethische Verfehlungen beinhalten bzw. setzt beide in ein Verhältnis zueinander.

Der dritte Terminus für Sünde schließlich ist פָּשָׁע . Hier existiert nur das Nomen mit der Bedeutung „Sünde“, „Vergehen“, „Schuld“ und „Verschuldung“.³³ Hinter dem Begriff steht in erster Linie die Vorstellung einer Verkehrtheit. Ein Mensch handelt verkehrt; er verkehrt seine Taten und sein Verhalten in das Gegenteil von dem, was richtig wäre und was er tun sollte. Dabei betrifft dieser Begriff vor allem zwischenmenschliches Verhalten³⁴ wie etwa Betrug, Diebstahl und Raub. Setzt man auch hier voraus, dass ein verkehrtes Handeln sich in einem von Gott geordneten Kosmos vollzieht, dann steht dieses Handeln in massivem Wider-

30 Klaus KOCH, Art. נָפַח , in: ThWAT Bd. 2, Sp. 857–870, Sp. 859 f. stellt allerdings eine solche „sinnliche“ Grundbedeutung in Frage.

31 Tatsächlich bedeutet das mit פָּשָׁע in enger semantischer Beziehung stehende Nomen מַעֲשֵׂה רָע nicht nur die böse Tat, sondern zugleich auch die entsprechende Tatfolge, so ebd., 860.

32 Vgl. SCHREINER, Theologie (s. Anm. 22), 250.

33 HAL III, 756.

34 Klaus KOCH, Art. פָּשָׁע , in: ThWAT Bd. 5, Sp. 1160–1177, Sp. 1164: „In der Mehrzahl der Fälle bezieht er [scil. der Begriff, Anm. v. mir] sich auf das Vergehen von Menschen an Menschen“.

spruch zur Schöpfungsordnung, weshalb auch hier im Hintergrund der Tun-Ergehen-Zusammenhang mit seinen entsprechenden Folgen in Erscheinung tritt. So impliziert der Begriff zugleich die Vorstellung einer Sündenfolge. נָפַח kann denn auch die „Sündenstrafe“ bezeichnen³⁵, so dass hier der bereits ausgeführte Zusammenhang zwischen Schuld und Strafe besonders deutlich wird. Damit kommt in diesem Begriff insbesondere die durch die Sünde bewirkte, auf dem Menschen lastende Schuld zum Ausdruck, die Folge seines verkehrten Handelns ist. Überwindung bzw. Vergebung der Sünde bedeutet damit auch die auf dem Menschen wie eine schwere Bürde lastende Schuld³⁶ hinweg zunehmen bzw. diese Sündenlast wegzutragen. Überwindung der Sünde impliziert folglich auch ein Befreiungsgeschehen und damit das, was man „Erlösung“ von der das Leben, im Sinne von Lebensqualität, mindernde Sündenlast bezeichnen könnte.

3. Das Konzept der „korporativen Persönlichkeit“ im Kontext einer Sühnetheologie

Ein wichtiger Aspekt der alttestamentlichen Sündentheologie ist die Tatsache, dass diese nicht oder zumindest nicht ausschließlich individuell gedacht ist. Zwar gibt es, wie der Beter im Buch der Psalmen immer wieder ausführt, durchaus individuelle Schuld, um deren Vergebung er bittet³⁷ – ein markantes Beispiel ist hier das Vergehen Davids im Zusammenhang mit der unrechtmäßigen Aneignung Batsebas, der Frau des Urija (vgl. 2 Sam 12,13) – doch hat die Sünde eines Einzelnen meistens auch eine Auswirkung auf andere, ja auf die Gemeinschaft als Ganze.

35 Vgl. HAL III, 756.

36 Vgl. Ps 38,5, wo der Beter davon spricht, dass ihn seine עוֹנָה wie eine schwere Last bedrücken.

37 Vgl. Ps 32,5; 38,4; 41,5.

Insbesondere klagen oft genug die Söhne darüber, die Sünden ihrer Väter tragen zu müssen.³⁸ Wie die gute Tat Einzelner Wirkungen auf ihre Nachkommenschaft hat, so hat umgekehrt auch die Verfehlung Einzelner Folgen für ihre Nachkommenschaft (vgl. z. B. Dtn 5,9; Sir 41,6 f.). Durch die Sünde entsteht demnach entsprechend alttestamentlicher Vorstellung eine Art Tatsphäre, die auch das Leben der Nachgeborenen beeinflusst. Eine radikale Trennung zwischen der Handlung und dem Geschick des Einzelnen und der Gemeinschaft gibt es daher im Alten Testament nicht, wenngleich dieser Zusammenhang etwa in Ez 18 vor dem Hintergrund des nach wie vor auf der Nachfolgegeneration lastenden Exilsgeschickes problematisiert wird. Dieses Denken zeigt sich besonders deutlich in der Konzeption der sogenannten korporativen Persönlichkeit.³⁹ Darunter versteht man, dass sich an einer Person Wesen und Geschick einer Gruppe resp. eines Volkes zeigt bzw. das Geschick dieser Person symptomatisch für alle ihre Nachkommen ist.⁴⁰ Diese Denkweise unterscheidet wohl die Bibel, insbesondere das Alte Testament, am deutlichsten von modernem Denken. Nichtsdestotrotz ist sie für eine Sühnetheologie von besonderer Bedeutung. Demnach kann durch das entsprechende Handeln einer Person entweder ein fataler Schuldzusammenhang zwischen ihr und ihrer Nachkommenschaft entstehen (vgl. Gen 3,17 ff.; 19,30–38; 25,27–34) oder aber ein solcher Schuldzusammenhang aufgerissen und überwunden werden. Besonders anschauliches Beispiel dafür ist etwa

³⁸ Vgl. Jer 31,29.

³⁹ Zum Verständnis der „korporativen Persönlichkeit“, vgl. Josef DE FRAINE, *Adam und seine Nachkommen. Der Begriff der ‚korporativen Persönlichkeit‘ in der Heiligen Schrift*, Köln 1962; und Josef SCHARBERT, *Solidarität in Fluch und Segen im Alten Testament und seiner Umwelt* (BBB 14), Bonn 1958.

⁴⁰ FRAINE, Adam (s. Anm. 39), 21: „Auf Grund einer Art Gleichsetzung oder mindestens eines äußeren physischen Zusammenhanges zwischen Gruppe und einem konkreten Einzelwesen ist dieser Einzelne der eigentliche Stellvertreter dieser Gruppe. Das gemeinschaftliche Leben verdichtet sich in ihm“; im Weiteren definiert ebd., in 15–46 den Begriff der „korporativen Persönlichkeit“.

die Berufung und der Gehorsam Abrahams in Gen 12,1–3. Nach der Kulminierung der Schuld der Menschheit durch verschiedene Vergehen in der nichtpriesterlichen Urgeschichte (Gen 3,1–24; 4,1–16; 9,18–29 und Gen 11,1–9) und den sich daraus ergebenden Minderungen der Lebensqualität (z. B. Gen 3,16 f.), wird dies durch die Berufung und den Gehorsam Abrahams aufgebrochen, sodass eine Wendung vom Fluch zum Segen möglich wird (Gen 12,3).

Übertragen auf eine Theologie der Sühne bedeutet dies, dass – zumindest aus alttestamentlicher Sicht – durch das Handeln und Verhalten einer Person, die im Blick auf eine Gruppe zur korporativen Persönlichkeit wird, insofern sich in ihr das Schicksal jener Gruppe widerspiegelt, Schuld überwunden und ein Neubeginn gesetzt werden kann.

4. Das Konzept der Stellvertretung

Verschiedentlich erzählt das Alte Testament, dass sich Menschen – teilweise unter erheblichem Einsatz – für andere einsetzen, um die Folgen des Abfalls von JHWH oder der Versündigung einzelner bzw. des gesamten Volkes abzuwenden. Zunächst geschieht dies vor allem durch fürbittendes Gebet. Berichtet wird dies verschiedentlich von Mose, der sogar seine eigene Person zur Disposition stellt, um JHWH von seinem Gerichtshandeln abzubringen (Ex 32,9–14⁴¹; Num 11,10–15). Von einem fürbittenden Eintreten erzählt auch die Amosschrift. Im dortigen Visionszyklus in Amos 7,1–9,6 legt Amos nach jeder der ersten beiden Vi-

41 Georg FOHRER, Stellvertretung und Schuldopfer in Jes 52,13–53,12, in: DERS., Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen (1966–1972) (BZAW 155) Berlin / New York 1981, 24–43, 24: „Wir könnten auch Ex 32,32 heranziehen, wonach Mose sich zwecks Abwendung der göttlichen Strafe von Israel nach der Anfertigung des goldenen Stierbildes gegenüber Gott bereit erklärt, die Strafe auf sich zu nehmen“.

sionen, in denen JHWH Israel ein vernichtendes Strafgericht ankündigt, Fürbitte für sein Volk ein. Diese wiederum führt dazu, dass JHWH die Androhung seines Gerichtes reut und er das Gerichtsgeschehen mit Ausnahme der Zerstörung der Kulthöhen und Heiligtümer sowie des Gerichtes über das Königshaus aussetzt (Amos 7,1–9), bis schließlich aufgrund der Ablehnung des Propheten (Amos 7,10–17) das Gerichtshandeln JHWHs auch an Israel nicht mehr verhindert werden kann (vgl. Amos 8,1–9,6). Dass sich JHWH von diesem fürbittenden Handeln des Mose bzw. der Propheten bewegen lässt, ja sich die Fürbitte des Propheten dem Handeln JHWHs gleichsam in den Weg stellen kann, wird anhand des Propheten Jeremia deutlich. Diesem gibt JHWH ausdrücklich die Weisung, nicht mehr für sein Volk einzutreten (Jer 7,16; 11,14; 14,11). Dies wiederum stellt den Höhepunkt des unaufschiebbaren Gerichtes JHWHs dar. Steht bei Mose die theoretische Möglichkeit im Raum, sein Leben aufgrund der Sünde des Volkes zu verlieren, so wird diese Möglichkeit im sogenannten vierten Gottesknechtslied in Jes 52,13–53,12 konkret.⁴² Beschrieben wird hier das Schicksal eines anonymen Gottesknechtes, der Krankheiten und Schmerzen zu ertragen und schließlich den Tod erlitten hatte. Werden entsprechend traditioneller Anschauung diese Krankheiten, Schmerzen und Leiden sowie der (verfrühte) Tod als vermeintliche Folge einer Strafe Gottes gesehen (vgl. Jes 53,4), kommt eine in der 1. Pers. Pl. sprechende Gruppe schließlich zur Einsicht, dass er all dies stellvertretend für sie auf sich genommen hat (Jes 53,4a,5b). Dabei wird ein doppeltes deutlich. So wird der Knecht zunächst als ak-

42 Vgl. Ernst KUTSCH, Sein Leiden und Tod – unser Heil. Eine Auslegung von Jes 52,13–53,12, in: DERS., Kleine Schriften zum Alten Testament. Zum 65. Geburtstag herausgegeben von Ludwig Schmidt und Karl Eberlein (BZAW 168), Berlin/New York 1986, 169–196; Bernd JANOWSKI, Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff (SBS 165), Stuttgart 1997, 67–96; Ulrich BERGES, Jesaja 49–54 (HThKAT) Freiburg i. Br. 2015, 208–278.

tiv beschrieben, indem er Krankheiten und Schmerzen der sprechenden Gruppe „(hoch)hob“ (אָפּהָב) und „trug“ (לָבֵשׁ), vgl. Jes 53,4. Gleichzeitig wird Gott selbst aktiv, indem er die Schuld der sprechenden Gruppe den Knecht „treffen ließ“ (הִפְגִּיעַ בוֹ), vgl. Jes 53,6. Stellvertretendes Handeln wird hier also sowohl als aktives Geschehen jenes Knechtes wie als direktes Handeln Gottes am Knecht gesehen.⁴³ Dabei ist die durch den Knecht bewirkte Sühne der Sünde eine doppelte. Er nimmt die Schuldfolgen (Krankheit, Schmerzen) auf sich und gibt zugleich sein Leben hin (וְנָפְשׁוֹ ... תִּשָּׂא), welches zum „Sühnopfer“ (זֶבַח) wird, vgl. Jes 53,10. Damit werden drei Aspekte sühnenden Handelns deutlich: Übernahme der Schuldfolge durch den Knecht, Übertragung der Schuld von den Schuldigen auf den Knecht seitens Gottes und schließlich Hingabe des eigenen Lebens durch den Knecht als Sühnopfer. Stellvertretendes Handeln beinhaltet demnach eine menschliche und eine göttliche Komponente. Sie bedarf einerseits der Bereitschaft eines Menschen, die Schuldfolgen zu tragen, da diese sich aus der Störung der Weltordnung ergeben, sie bedarf zugleich der Bereitschaft Gottes, das durch die Schuld gestörte Verhältnis wieder herzustellen, indem er die Schuld einem anderen überträgt. Die Initiative dazu kann jedoch einzig von JHWH ausgehen. Der Knecht bleibt dabei zunächst scheinbar auf der Strecke (Jes 53,8), wird aber aufgrund seiner ungebrochenen Treue zu JHWH gerettet (Jes 53,9b.10), zumal er stellvertretend für alle nicht einfach nur das die Vergebung rezipierende Sühnopfer gibt, sondern sich selbst darbringt. Auf die Bedeutung dieses Begriffs ist dabei im nächsten Abschnitt noch ausführlicher einzugehen. Es geht also auch hier nicht um ein blutiges

43 FOHRER, Stellvertretung (s. Anm. 41), 35: „Stellvertretung und Opfer des Lebens werden teils als ein freiwilliges Tun des Knechts, teils als ein Handeln Gottes bezeichnet. Das widerspricht sich allerdings nicht, da im Alten Testament öfters ein Geschehen in dieser zweifachen Weise charakterisiert werden kann. Es sind verschiedene Aspekte gemeint: Das menschliche Tun geschieht sowohl freiwillig als auch als von Gott gewollt.“

Opfer, dessen ein zürnender Gott bedarf, sondern um ein Handeln, welches menschliche Bereitschaft, menschliches Tun, die bestehende sittliche Weltordnung, aber auch ausdrücklich das Handeln Gottes im Blick hat.

Die Identität des Knechtes und der in der 1. Pers. Pl. sprechenden Größe bleibt dabei ungeklärt.⁴⁴ Verschiedene Möglichkeiten wurden in der Wissenschaft erwogen, die von einem individuellen, etwa dem Propheten (Deutero-)Jesaja – durchaus in Analogie zu Jeremia⁴⁵ –, bis zu einem kollektiven Verständnis, etwa Zion, reichen. In jedem Fall wird hier paradigmatisch deutlich, wie Überwindung von Schuld durch die Hingabe des Lebens eines Einzelnen, hier wohl als fiktionale Persönlichkeit gedacht⁴⁶ – für letzteres könnte insbesondere die Anonymität des Knechtes sprechen –, erreicht werden kann, der sich von den Folgen der Schuld treffen lässt, die ihm zwar das Leben rauben, aber in diesem Sühnevorgang gleichzeitig überwunden werden. Diese Lebenshingabe des Knechtes wird nun, wie gesagt, als „Sühnopfer“ bezeichnet. Das Hebräische verwendet dabei den Begriff זָּבַח . Die Frage nach der Bedeutung jenes „Sühnopfers“ führt zum dabei nächsten, im Kontext der Sühne von Sünden wesentlichen Aspekt, nämlich der Rolle des Opfers.

5. Die Rolle des Opfers

Was versteht man unter einem זָּבַח ? Die Semantik dieses Lexems ist verhältnismäßig breit. So kann dieses Wort die „Verschuldung“ ebenso bezeichnen (vgl. Gen 26,10; Jer 51,5), wie den „Schuldbetrag“ (Num 5,7),

44 Erste Erwägungen finden sich dazu in Apg 8,34 f.

45 Vgl. BERGES, Jesaja (s. Anm. 42), 229 f.

46 Ebd., 230, „Als fiktionale Gestalt ist der Knecht die Verdichtung eines Geschehens, in dem Jakob / Israel zu dem wird, was es von Grund auf ist und sein soll: Zeuge und Botschafter Gottes!“.

aber auch das „Schuldopfer“ (Lev 5,6–25) und die „Sühngabe“ und „Entschädigung“.⁴⁷ Im letzteren Sinn wird es für den Gottesknecht verwendet, dessen Leben in Form einer „Kultmetaphorik“⁴⁸ seitens JHWHs als Schuldableistung verstanden wird. Hintergrund ist der Gedanke, dass für jemanden, der schuldig geworden ist, eine Verpflichtung zur Schuldableistung besteht und er dadurch die Folgen seiner Schuld kompensiert. Da Schuld Lebensminderung, ja Tod hervorruft, bedarf es also jemandes, der die Schuldfolgen auf sich nimmt und genau dies geschieht durch ein Sündopfer. Im Fall des Gottesknechtes wird dies dergestalt radikalisiert, dass dieser nicht lediglich aus seinem Besitz etwas opfert – zum Beispiel ein Rind –, welches durch den Verlust durchaus eine gewisse Minderung seiner, für sein Leben förderlichen Umstände bedeutet, sondern indem er sein Leben selbst hingibt. Adressat dieser Lebenshingabe aber ist nicht etwa eine in ihrer Ehre beleidigte Gottheit, sondern der Ausgleich der durch den Tun-Ergehen-Zusammenhang bewirkten Störung der von Gott geschaffenen Weltordnung. Die Schuldfolgen werden auf den Knecht gelegt und dieser gibt sein Leben hin, um diese zu überwinden. Während die „Umleitung“ der Schuldfolgen durch Gott initiiert wird, bezeichnet das Sühnopfer die menschliche Beteiligung an der Aufarbeitung der Schuld. Sühne wird demnach als eine Art Kooperation zwischen Gott und Mensch dargestellt. Die Besonderheit in diesem

47 Vgl. HAL I, 92 f.; ein markantes Beispiel findet sich in 1 Sam 6, wo die Philister die erbeutete Lade auf israelitisches Gebiet zurücksenden und in sie auf Geheiß ihrer Priester fünf goldene Beulen und fünf goldene Mäuse als שָׂמָא für JHWH beilegen. KUTSCH, *Sein Leiden* (s. Anm. 42), 186: „Die Philister haben mit ihrem Tun Schuld auf sich geladen; deshalb sollen sie die Lade zurückgeben und dabei Jahwe einen *ašam* zuwenden“.

48 BERGES, *Jesaja* (s. Anm. 42), 269 schreibt mit Recht, dass es sich hier nicht um ein kultisches Opfer handeln kann, „[d]a das Blut eines Menschen im Alten Testament keine reinigende Wirkung haben kann“. „Kultmetaphorik“ bedeutet dann, dass „kultische Vorstellungen und Begriffe in nicht-kultischen Zusammenhängen verwendet werden“.

Geschehen ist die, dass der Knecht in Jes 52,13–53,12 in dieser Sühnehandlung wider Erwarten nicht untergeht⁴⁹, sondern aufgrund seiner unverbrüchlichen Beziehung zu JHWH zum Leben gelangt. Das heißt: Entsprechend dieses Textes ist nur jemand, der in einer heilen JHWH-Beziehung steht, in der Lage, die Schuldfolgen auf sich zu nehmen und trotz scheinbarem Untergang letztlich unbeschadet aus dem Geschehen hervorzugehen, ja sogar durch das Handeln JHWHs eine unerwartete Lebenssteigerung zu erfahren. Das Sündopfer wird damit zum Paradigma dessen, was Opfer hinsichtlich der Sünde des Menschen bewirken kann. Es ist nicht im Sinne einer Beruhigung der zürnenden Gottheit zu verstehen, sondern eine von Gott eröffnete Möglichkeit, an der Sühnung der Sünde teilzunehmen, ohne darin unterzugehen. Sühne ist damit also wiederum beides: Ermöglichung der Sühne durch Gott unter Einbeziehung freiwilligen menschlichen Handelns.

6. Die mit dem Begriff כפר „sühnen“ verbundenen Vorstellungen

Ein wichtiger hebräischer Begriff im Kontext der Sühnung von Vergehen und Sünden ist schließlich כפר. Auch dieses Lexem trägt seinen Anteil zu dem bereits im Rahmen der Stellvertretung des Knechtes entfalteten Verständnis bei. So verdankt sich ein Sühnegeschehen nicht in erster Linie einem menschlichen, sondern vielmehr einem göttlichen Handeln bzw. stellt eine von Gott eröffnete Möglichkeit dar, wie der Mensch das durch seine Sünde gestörte Verhältnis zu Gott wieder herstellen kann. So bedeutet כפר in seinem ursprünglichen Sinn „jmds Gesicht (m. Gabe)

49 Da es sich hier um eine fiktionale Person handelt, in der sich Israel wieder erkennen bzw. diese nachahmen soll, geht es hier nicht um einen physischen Tod, sondern um eine Versetzung in die Sphäre des Todes, der als eine dynamische Größe verstanden wird, und die Rettung daraus.

bedecken = freundlich stimmen“.⁵⁰ Das Nomen כפר bezeichnet dabei die Zahlung einer Beschwichtigungsgabe⁵¹ an eine geschädigte Partei, die allerdings dieser Beschwichtigungsgabe zustimmen muss. Das Wesen der Sühne besteht demnach in der „Reduktion einer Strafe, freiwillig gewährt von der geschädigten Partei, die nicht unbarmherzig auf ihrem Recht beharrt, sondern einem Ausgleich zustimmt“.⁵² Wenn Gott demnach Sünden vergibt, „dann meint das: Er beharrt nicht auf der vollen Strafe, sondern reduziert diese – im Grenzfall bis zum völligen Verzicht einer menschlichen Bußleistung. Sühnung [der Sünden, Anm. v. mir] beruht somit auf göttlicher Kompromißbereitschaft und Versöhnlichkeit“.⁵³ Dies zeigt sich im Opferkult, indem sich JHWH „mit von ihm selbst bestimmten Gaben zufrieden [gibt], statt volle Bestrafung [etwa in Gestalt des Todes des Sünders, Anm. v. mir] zu verlangen“.⁵⁴ „Zwar wird Gott durch die Gabe ‚besänftigt‘, jedoch liegt in der göttlichen Stiftung des Kults ein theozentrisches Moment“.⁵⁵ Nicht der Mensch erkauft sich Sühne, sondern Gott macht diese durch sein vorangehendes Angebot möglich. Der Mensch wird dadurch vom Tod gerettet und das Verhältnis zu Gott geheilt, nicht weil der Mensch vollen Schadenersatz leistet, sondern weil ihm dieser erlassen bzw. durch eine geringe Gabe ersetzt wird, bei der der Mensch sein Leben bewahrt.

50 HAL II, 470.

51 Ebd., 471, gibt als Bedeutung „Lösegeld“ an, „um drohender Strafe zu entgehen“.

52 Bernhard LANG, Art. כפר, in: ThWAT Bd. 4, Sp. 303–318, Sp. 310.

53 Ebd.

54 Ebd.

55 Ebd.

Schlussfolgerungen

Die in aller Kürze entfalteten Aspekte alttestamentlicher Ansätze zur Überwindung der von Israel oder vom Einzelnen begangenen Sünden lassen sich aufgrund ihrer Vielgestaltigkeit und Aspekthaftigkeit zwar nicht in ein durch und durch schlüssiges Modell integrieren, können jedoch helfen zu verstehen, wie der in neutestamentlicher Theologie als Opfer interpretierte Kreuzestod Jesu theologisch aufgefasst werden kann, ohne deshalb einem problematischen Bild von Gott, der eher einem blutrünstigen Dämon denn dem liebenden Vater Jesu Christi gleicht, das Wort reden zu müssen.

Ausgehend von dem Verständnis der Sünde als Störung des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott, welche zugleich die von Gott grundlegte Weltordnung betrifft, ergeben sich fatale Folgen, die eine Minderung der Lebensqualität des Menschen nach sich ziehen, sei es im Rahmen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, sei es in der Abkoppelung des Menschen von Gott, der die eigentliche Grundlage seines Lebens ist. Sünde ist, so betrachtet, im eigentlichen Sinn des Wortes lebensgefährlich. Eine Rettung aus dieser fatalen Situation ist nur durch eine Überwindung der Schuldfolgen und der Heilung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch möglich. Seitens des Menschen ist dies unmöglich, sondern nur durch ein Handeln Gottes, welcher die Folgen der Sünde nicht auf dem Menschen lasten lässt, sondern hier einen Ausweg schafft, insofern er diese auf einen Stellvertreter legt. Dieser wiederum ist, und hier kommt das vierte Gottesknechtslied ins Spiel, dem nicht einfach ausgeliefert, sondern stimmt dieser Übernahme zu und erweist sich so als gehorsamer Knecht Gottes. Da er unschuldig und daher mit Gott verbunden ist, kann ihm die Übernahme der Schuld letztlich nicht das Leben rauben, sondern er ersteht, verbunden mit Gott, dem Lebensquell schlechthin, im Tod zum Leben. Das Kreuzesgeschehen bewirkt Sühne, da Gott jene Lebenshingabe des Knechtes als Sühnopfer annimmt,

sich versöhnlich zeigt und damit die Menschheit aus ihrer der Sünde verfallenen Situation rettet. Handelndes Subjekt ist also an erster Stelle Gott und auch in Jesus Christus Gott, sodass in der Beziehung zwischen Vater und Sohn der Bruch der Sünde und der daraus resultierende Tod überwunden wird. Die Stellvertretung, die Jesus leistet, entspringt dabei sowohl menschlicher Initiative, wie sie auch von Gott ermöglicht ist. Das blutige Kreuzesgeschehen veranschaulicht somit nicht die Blutgier eines dämonischen Gottes, sondern die Größe der menschlichen Sünde, die durch das Handeln Gottes überwunden wird. Wirkliche Voraussetzung, um dieses Geschehen in seiner Tiefe einordnen und verstehen zu können, ist, obwohl hier alttestamentliche Vorstellungen einen Anweg bereiten können, der Glaube an die Menschwerdung Gottes, sodass im Sühnegeschehen zwischen Gott und dem Menschen im Grunde auf beiden Seiten sowohl Gott in Jesus Christus als auch im Vater Jesu Christi Gott selbst wirkt. Diese Vorstellung aber überschreitet die Grenze des Alten Testamentes.

Exinanivit

Der Kreuzestod in paulinischer Perspektive

MARIA B. LANG

1. Hinführung

Der Kreuzestod Jesu ist für Paulus zentral: Zusammen mit der Auferstehung stellt er das entscheidende Heilsereignis dar. Doch so zentral das Ereignis für Paulus und seine Theologie ist – über das Geschehen berichtet er in seinen Briefen kaum etwas, vielmehr setzt er darin Jesu Tod am Kreuz und seine Auferstehung als Faktum voraus. Entsprechend liefert er kaum – und wenn dann eher nebenbei – Informationen über das historische Ereignis (vgl. 1 Kor 11,23–26; 15,3 f.; 1 Thess 2,14 f.). Stattdessen bieten seine Briefe vor allem eine Interpretation des Todes Jesu, die dessen theologische Relevanz erhellt. So erschließt Paulus in seinen situationsgebundenen Briefen die Bedeutung des Todes Jesu für seine Adressaten, ohne sie jedoch erschöpfend oder gar systematisch zu entfalten. Mit Ausnahme des kurzen Philemonbriefes geht er in all seinen Briefen auf dieses Thema ein. Einen besonderen Fokus richtet er dabei auf das Faktum des Kreuzestodes: Vor allem zu Beginn des Ersten Korintherbriefes (1 Kor 1,13. 17. 18.23; 2,2.8) sowie im Galaterbrief (Gal 2,19; 3,1.13; 5,11.24; 6,12.14) macht Paulus deutlich, dass das Wort vom Kreuz (1 Kor 1,18) und die Verkündigung Jesu Christi als Gekreuzigtem (1 Kor 2,2) für ihn zentral

sind.¹ Während Paulus an einigen weiteren Stellen das Kreuz, die Kreuzigung sowie das eigene Mitgekreuzigtsein erwähnt (Röm 6,6; 2 Kor 13,4; Phil 3,18), lässt sich nur im sogenannten Philipperhymnus (Phil 2,6–11) eine Zuspitzung auf den Kreuzestod beobachten, der zugleich nur hier in Phil 2,8 explizit als solcher genannt wird.

Es lässt sich daher fragen, wie sich in Phil 2,6–11 die paulinische Perspektive auf den Kreuzestod Jesu zeigt. Der vorliegende Beitrag verfolgt dabei die These, dass der sogenannte Philipperhymnus zentrale Aspekte der paulinischen Kreuzestheologie in hymnischer Verdichtung enthält.

Im Folgenden wird daher zunächst die Deutung des Todes Jesu skizziert, die Paulus in seinen Briefen bietet. Sodann werden die Aspekte des Kreuzestodes Jesu beleuchtet, die in Phil 2,6–11 aufscheinen. Diese werden wiederum in den zuvor skizzierten Zusammenhang der weiteren Aussagen zum Tod Jesu in den protopaulinischen Briefen eingeordnet. Abschließend sollen die Ergebnisse knapp zusammengefasst und in einen Ausblick auf die Feier des Karfreitags und die liturgische Rezeption im Kontext der Heiligen Woche überführt werden.

2. Die paulinische Deutung des Todes Jesu

In seinen Briefen deutet Paulus Jesu Tod zusammen mit dessen Auferstehung grundlegend als die entscheidende Tat Gottes beziehungsweise Jesu selbst im Hinblick auf den Menschen und dessen Beziehung zu Gott, die zugleich zwischenmenschliche Konsequenzen hat. Dabei greift er bereits verbreitete Bekenntnisformeln auf und kennzeichnet mit diesen sogenannten Sterbe- (Röm 5,6–8; 1 Kor 1,13; 8,11; 15,3; 2 Kor 5,14 f.;

1 Vgl. auch Michael WOLTER, „Dumm und Skandalös“. Die paulinische Kreuzestheologie und das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens, in: Rudolf WETH (Hg.), Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne, Neukirchen-Vluyn 2001, 44–63, 46.

1 Thess 4,14; 5,10) und Hingabeformeln (Röm 4,25; 8,32; Gal 1,4; 2,20), und diese weiterentwickelnd, an vielen Stellen Jesu Tod als geschehen „für“ (ὕπέρ) jemanden (Röm 5,6.8; 8,32; 14,15; 2 Kor 5,14 f.; Gal 2,20; 1 Thess 5,10) oder etwas (Gal 1,4; 1 Kor 15,3) oder auch „wegen“ (διὰ) jemandem (1 Kor 8,11) oder etwas (Röm 4,25).² Obwohl sich die Aussagen formal ähneln, unterscheiden sich die Wendungen mit Personalobjekt und jene mit Sachobjekt sowohl traditionsgeschichtlich als auch hinsichtlich der Bedeutung.³ Aussagen über ein Sterben für, wegen, aufgrund von oder um Sünden willen lassen auf einen jüdisch geprägten Verstehenskontext schließen.⁴ Michael Wolter (*1950) vermutet sodann, dass „[ü]berall dort, wo in Verbindung mit dem Heilstod Jesu von ‚Liebe‘ die Rede ist (Joh 15,12 f.; Röm 5,8; 2 Kor 5,14; Gal 2,20; Eph 5,2.25; 1 Joh 3,14–16) [...] die hellenistische Freundschaftsethik im Hintergrund stehen“ dürfte, in deren Kontext „das Sterben für andere immer wieder als Tat der Liebe gedeutet“⁵ werde. Paulus scheint besonders in Röm 5,6–21 eine solche freundschaftsethische Argumentation aufzugreifen, wie sie beispielsweise in *Vita Philonidis* 22 begegnet: „Für den am meisten Geliebten der Angehörigen oder der Freunde ist man am ehesten bereit

2 In der exegetischen Diskussion ist dabei umstritten, ob die Wendung stellvertretend, partizipatorisch oder sühnend zu verstehen ist; vgl. dazu u. a. Cilliers BREYTENBACH, ‚Christus starb für uns‘. Zur Tradition und paulinischen Rezeption der sogenannten ‚Sterbeformeln‘, in: NTS 49 (2003) 447–475; ferner eingehend Christina ESCHNER, Gestorben und hingegeben „für“ die Sünder. Die griechische Konzeption des Unheil abwendenden Sterbens und deren paulinische Aufnahme für die Deutung des Todes Jesu Christi, Bd. 1. Auslegung der paulinischen Formulierungen (WMANT 122,1), Neukirchen-Vluyn 2010.

3 Vgl. BREYTENBACH, Christus (s. Anm. 2), 454.

4 Vgl. Michael WOLTER, Der Heilstod Jesu als theologisches Argument, in: Jörg FREY u. a. (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (UTB 2953), Tübingen 2012, 297–313, 303.

5 Ebd., 302.

den Hals hinzulegen“⁶. Zugleich macht Paulus aber deutlich, dass Gottes Handeln im Tod Jesu eine freundschaftsethisch motivierte Tat bei Weitem übersteigt (vgl. Röm 5,7f.). Wenn Paulus an verschiedenen Stellen die Liebe Christi (vgl. 2 Kor 5,14; Gal 2,20) beziehungsweise Gottes (vgl. Röm 5,8) als entscheidende Motivation nennt, so betont er damit vor allem Gottes Heilsinitiative und -zuwendung in Christus.⁷

Neben den Sterbe- und Hingabeformeln verwendet Paulus eine Vielzahl weiterer Metaphern, mit denen er den Tod Jesu interpretiert, ohne immer explizit von seinem Sterben zu sprechen. So deutet Paulus den Tod Jesu unter anderem als Sühne (Röm 3,25), als Versöhnung (Röm 5,10 f.; 2 Kor 5,18–20), als eine Verurteilung der Sünde im Fleisch (Röm 8,3), als (Geschenk der) Gerechtigkeit, gerechte Tat, Gerechtsprechung und Rechtfertigung (Röm 5,9.16–18.21; 2 Kor 5,21), als Gnade beziehungsweise Gnadengabe (Röm 5,15–17.20 f.), als Gehorsam (Röm 5,19; Phil 2,8), als Loskauf (Gal 3,13; 4,5) beziehungsweise als Kauf um einen Preis (1 Kor 6,20; 7,23), als Rettung (Röm 5,10; 1 Thess 5,9), als Befreiung (Gal 5,1), als Opferung als Paschalamm (1 Kor 5,7), als Auslieferung (1 Kor 11,23) sowie als (stellvertretend) zur Sünde (2 Kor 5,21), zum Fluch (Gal 3,13) oder arm Werden (2 Kor 8,9).⁸ Daneben nimmt er auf den Tod Jesu beispielsweise durch die Erwähnung des Blutes (Röm 3,25; 5,9; vgl. auch 1 Kor 10,16; 11,23–26), des Leidens (Phil 3,10) oder der Malzeichen Jesu (Gal 6,17) Bezug. All diese unterschiedlichen Vorstellungen, die Paulus je nach Kontext einsetzt, sind für ihn offenkundig keine al-

6 Zitiert nach ebd. Soweit nicht wie hier anders angegeben handelt es sich im Folgenden um Eigenübersetzungen.

7 Vgl. u. a. Karl KERTELGE, Das Verständnis des Todes Jesu bei Paulus, in: DERS., Grundthemen paulinischer Theologie, Freiburg i. Br. 1991, 62–80, 69 f., 79 f.

8 Zur Radikalisierung und Zuspitzung, die Paulus dabei vornimmt, vgl. Wolfgang SCHRAGE, Der gekreuzigte und auferweckte Herr. Zur *theologia crucis* und *theologia resurrectionis* bei Paulus, in: DERS., Kreuzestheologie und Ethik im Neuen Testament. Gesammelte Studien (FRLANT 205), Göttingen 2004, 9–22, 12 f.

ternativen oder exklusiven Deutungskategorien, sondern ergänzen einander.⁹

Gegenüber diesen Metaphern, die den Tod Jesu deuten, rückt mit der Rede vom Kreuz beziehungsweise vom Gekreuzigtsein Jesu, wie es scheint, die Realität des Kreuzestodes in den Blick. So klingt, besonders im Ersten Korintherbrief, dessen Anstößigkeit an, wenn Paulus vom Skandalon sowie der Torheit spricht, die das Wort vom Kreuz für Außenstehende bedeutet (1 Kor 1,17 f.23). Zugleich zeigt sich im Galaterbrief im Ringen um die Beschneidungslosigkeit aber, dass die Anstößigkeit nicht allein im Faktum des Kreuzestodes liegt, sondern vor allem in dessen theologischer Bedeutung sowie in den Konsequenzen, die sich daraus ergeben: Die Beschneidung zu verkündigen hieße, das Ärgernis des Kreuzes zunichtezumachen und keinen Grund zur Verfolgung mehr zu geben (Gal 5,11). In polemischer Auseinandersetzung bekräftigt Paulus am Briefende seinen Adressaten in eigener Handschrift (vgl. Gal 6,11) zudem: Wer sie zur Beschneidung zu nötigen versucht, tut dies, um nicht wegen des Kreuzes Christi verfolgt zu werden (Gal 6,12).¹⁰ Demnach ist im Ärgernis des Kreuzes beziehungsweise im Kreuz Christi offenkundig die gesamte theologische Bedeutung eingeschlossen, die dem Kreuzestod in der Sicht des Paulus zukommt. Dies wird auch an anderen Stellen deutlich: Zwar lässt sich beobachten, dass im Zusammenhang der eingangs erwähnten präpositionalen Wendungen in der Regel nicht vom Kreuz beziehungsweise vom Gekreuzigten die Rede ist, was darauf hinweist, dass es sich bei diesen Wendungen um Traditionsgut handelt, das Paulus aufgreift.¹¹ Indessen zeigt sich an zwei Stellen, dass es der Kreu-

9 Vgl. James D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, London 1998, 231.

10 Vgl. dazu u. a. Hans Dieter BETZ, *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Church in Galatia* (Hermeneia), Philadelphia, PA 1984, 269 f.; 313–316; Wilfried ECKEY, *Der Galaterbrief. Ein Kommentar* (Neukirchener Theologie), Neukirchen-Vluyn 2010, 270, 334.

11 Vgl. KERTELGE, *Verständnis* (s. Anm. 7), 75.

zestod ist, in dem sich dieses „Für“ vollzieht. So fragt Paulus am Beginn des Ersten Korintherbriefs seine Adressaten rhetorisch, ob denn er für sie gekreuzigt worden sei (1 Kor 1,13), was im Umkehrschluss auf Christus den Gekreuzigten verweist. Im Galaterbrief verbindet er beide Gedanken sodann inhaltlich, ohne jedoch explizit vom Kreuzestod zu sprechen, wenn er erklärt, dass Christus „für uns zum Fluch geworden“ sei, und auf die Schrift verweist, wonach jeder am Holz Hängende verflucht sei (Gal 3,13; vgl. Dtn 21,23).¹² Auch mit Blick auf das Kreuz lässt sich demnach beobachten, dass Paulus keine alternativen Interpretationsmodelle des Todes Jesu präsentiert, sondern verschiedene Perspektiven, die einander ergänzen.

Von entscheidender Bedeutung über die verschiedenen Deutungsansätze hinweg ist die Tatsache, dass Jesu Tod für Paulus nicht von der Auferstehung Jesu zu trennen ist und nur zusammen mit ihr gedeutet werden kann. An manchen Stellen klingt Jesu Tod entsprechend auch nur indirekt an, wenn Paulus von Jesu Auferstehung beziehungsweise Auferweckung aus den Toten spricht (vgl. Röm 8,11; 10,9; 1 Kor 15,12).

Die Aussagen über Jesu Tod und Auferstehung bindet Paulus ferner meist argumentativ in theologische Begründungszusammenhänge ein, indem er beispielsweise in einem mit „damit“ (ὥστε) eingeleiteten Finalsatz erläutert, worauf die Tat Gottes beziehungsweise Jesu abzielt (vgl. u. a. Röm 6,4.6; 8,4.17; 14,9; 1 Kor 1,17.31; 2 Kor 4,10 f.; 5,15.21; 8,9; Gal 1,4; 2,19; 3,14; 4,5; 6,12; 1 Thess 5,10). Auffällig ist dabei, dass es sich häufig

12 Ähnlich, wenngleich mit stärker traditionsgeschichtlichem Fokus, bereits Heinz-Wolfgang KUHN, Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts, in: ZThK 72 (1975) 1–46, 35. Paulus verbindet diese Deutung zugleich mit der Loskauf-Metapher, die er in Gal 4,5 erneut verwendet und die sich mit der Metapher vom Kauf um einen Preis (1 Kor 2,8; 6,20) berührt.

um einen paränetischen Zusammenhang handelt.¹³ Zwei Aspekte sind dabei besonders relevant: einerseits die Konsequenz für den Menschen und dessen Beziehung zu Gott, andererseits die zwischenmenschlich-ekklesiale Konsequenz, die aus der ersten folgt. Weil Christus für uns gestorben und auferstanden ist, so die paulinische Argumentation, deswegen müssen wir auch für ihn leben (vgl. u. a. Röm 6,4.11; 8,4; 1 Kor 5,7; 2 Kor 5,15; 13,4; 1 Thess 5,10) und ebenso für den Nächsten, für den Christus ebenfalls sein Leben gegeben hat (vgl. z. B. Röm 14,15; 15,2 f.; 1 Kor 8,11 f.; 2 Kor 4,12). Die Teilhabe an Jesu Leiden, Kreuz und Tod (vgl. u. a. Röm 6,2–11; 8,10 f.17; 1 Kor 10,16; 2 Kor 4,10–12; Gal 2,19 f.; 5,24; 6,14.17; Phil 3,11) wird schließlich auch zur Teilhabe an seiner Auferstehung führen (vgl. Röm 6,5.8; 8,10 f.17; 1 Kor 15,20–22; 2 Kor 4,11 f.14 u. a.). Hier zeigt sich der partizipatorische und relationale Charakter, der das Verhältnis der Christen mit Christus und untereinander kennzeichnet, das in der Taufe als Mithineingenommenwerden in Jesu Tod und Auferstehung gründet (vgl. u. a. Röm 6,4).

Ausgehend von diesem Überblick über die paulinische Deutung des Todes Jesu soll im Folgenden nun der Blick auf den sogenannten Philipperhymnus und dessen Perspektive auf Jesu Kreuzestod gerichtet werden. Dabei ist zu fragen, wie sich diese Perspektive in das Gesamtbild der protopaulinischen Briefe einfügt.

13 Vgl. WOLTER, Heilstod (s. Anm. 4), 305 f.; beides gilt, wie die Belege bei Michael Wolter zeigen, nicht allein für die Deutung des Todes Jesu bei Paulus sondern auch in anderen neutestamentlichen Schriften.

3. Der Kreuzestod Jesu im Licht des Philipperhymnus

Aus der Haft, deren Ausgang zum Abfassungszeitpunkt noch ungewiss ist, schreibt Paulus womöglich gegen Ende seines Aufenthalts in Ephesus im Frühjahr 55 n. Chr. nach Philippi.¹⁴ Im Blick auf seinen möglichen Tod um des Evangeliums willen, doch mit der Hoffnung auf einen Freispruch und ein baldiges Wiedersehen mit seinen Adressaten drückt er diesen brieflich seine Verbundenheit und Dankbarkeit aus und mahnt sie zugleich zur Eintracht.¹⁵

In den paränetischen Abschnitt im Hauptteil seines Briefes (Phil 1,27–2,18) fügt Paulus nach einer Überleitung (Phil 2,5) begründend einen Text über Jesu Erniedrigung und Erhöhung ein (Phil 2,6–11), um die Philipper in der Gesinnung, zu der er sie aufruft, zu bestärken.¹⁶

5 Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,

Dies sinnt bei euch, was auch in Christus Jesus (gilt),

14 Der Brief selbst gibt über die Erwähnung der Haft (vgl. Phil 1,7.13 f.17) sowie eines Prätoriums (Phil 1,13) und des Hauses des Kaisers (Phil 4,22) hinaus keine näheren Hinweise, die Rückschlüsse auf Abfassungsort und -zeit zulassen. Aufgrund der intensiven Verbindungen zwischen Paulus an seinem Gefangenschaftsort und der Gemeinde in Philippi liegt eine nicht zu große Entfernung nahe, was eine Abfassung in Rom oder Caesarea Maritima eher unplausibel macht; vgl. zu Ort und Datierung u. a. Lukas BORMANN, Philipperbrief, in: Oda WISCHMEYER u. a. (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (UTB 2767), Stuttgart ³2021, 397–416, 407–409; Angela STANDHARTINGER, Der Philipperbrief (HNT 11,1), Tübingen 2021, 31–35.

15 Vgl. zur Abfassungssituation STANDHARTINGER, Phil (s. Anm. 14), 23–35.

16 Vgl. Joachim GNILKA, Der Philipperbrief: Auslegung (HThKNT 10,3), Freiburg i. Br. 2002, 108. Den Aufruf zur Eintracht ordnet Angela STANDHARTINGER, Eintracht in Philippi. Zugleich ein Beitrag zur Funktion von Phil 2,6–11 im Kontext, in: Paul-Gerhard KLUMBIES u. a. (Hg.), Paulus – Werk und Wirkung (FS A. Lindemann), Tübingen 2013, 149–176, 170–172 in den zeitgenössischen politischen Eintrachtsdiskurs ein.

6 ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων
der, in Gestalt Gottes existierend,

I

οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,
nicht als Raub betrachtet hat das Sein gleich Gott,
7 ἀλλ' ἐαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών,
sondern sich selbst entäußert hat, Gestalt eines Sklaven annehmend,

ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος
in Gleichheit von Menschen geworden
καὶ σχήματι ἐύρεθείς ὡς ἄνθρωπος
und dem Äußern nach befunden als Mensch;

8 ἐταπείνωσεν ἐαυτὸν
er hat erniedrigt sich selbst,
γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου,
geworden gehorsam bis zum Tod,
θανάτου δὲ σταυροῦ,
Tod aber des Kreuzes.

II

9 διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν
Deshalb hat Gott ihn auch über-erhöht
καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα,
und hat ihm gnadenhaft geschenkt den Namen, der über jedem Na-
men (ist),

10 ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ
 damit im Namen Jesu jedes Knie sich beuge
 ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων
 der Himmlischen und Irdischen und Unterirdischen
 11 καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός
 und jede Zunge bekenne: Herr (ist) Jesus Christus
 εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.
 zur Ehre Gottes, des Vaters.¹⁷

Vermutlich handelt es sich dabei um Traditionsgut, das Paulus aufgreift und zugleich ergänzt.¹⁸ Neben der Schlussdoxologie am Ende von Vers 11 dürfte die explizite Erwähnung des Kreuzestodes am Ende von Vers 8 wohl auf Paulus zurückgehen, der damit dem überlieferten Text eine veränderte Prägung verliehen hat.¹⁹ Ein erster Aspekt, der in Phil 2,6–11 im Blick auf den Kreuzestod Jesu aufscheint, ist demnach das

-
- 17 Die obige Strophengliederung orientiert sich an Joachim Gnilka, der an Joachim Jeremias anknüpft, aber einige Änderungen vornimmt. Zu den unterschiedlichen Gliederungsvorschlägen und zu dessen eigener Stropheneinteilung vgl. GNILKA, Phil (s. Anm. 16), 133–138.
- 18 Die von Ernst LOHMEYER, Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2,5–11 (SHAW.PH Jg. 1927/1928, Abh. 4), Heidelberg/Darmstadt ²1961 herausgearbeitete These galt lange Zeit als vorherrschende Forschungsmeinung, wurde jedoch immer wieder auch in Frage gestellt, so etwa von Ralph BRUCKER, ‚Christushymnen‘ oder ‚epideiktische Passagen‘? Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt (FRLANT 176), Göttingen 1997, 310–315 sowie im englischsprachigen Raum. Heiko WOJTKOWIAK, Christologie und Ethik im Philipperbrief. Studien zur Handlungsorientierung einer frühchristlichen Gemeinde in paganer Umwelt (FRLANT 243), Göttingen 2012 hat gegen diese Einwände schlüssig aufgezeigt, dass es sich um ein Traditionsstück handeln dürfte, das Paulus aufgreift; vgl. auch STANDHARTINGER, Phil (s. Anm. 14), 156.
- 19 Rainer SCHWINDT, Zu Tradition und Theologie des Philipperhymnus, in: NTU.A 31 (2006) 1–60, 2 ist bei der Bewertung, ob es sich um Traditionsgut handelt, zwar zurückhaltender, stellt indessen aber auch fest, dass Paulus die beiden genannten Stellen mindestens anpasst und dabei die entscheidenden Stichworte ergänzt.

Zueinander von Tradition und Transformation. Dazu kommen fünf weitere Aspekte: die radikale Entäußerung und Erniedrigung, die Zentralität des Kreuzestodes, der Zusammenhang von Kreuzestod und Erhöhung, das Heilshandeln Gottes sowie der Aufruf zum Gleichgesinntsein mit Christus, das die Teilhabe an dessen Proexistenz bedeutet. Diese verschiedenen Aspekte sollen nun im Einzelnen beleuchtet werden.

3.1 Tradition und Transformation

Trotz Stichwortverknüpfungen mit dem Kontext weisen mehrere Beobachtungen darauf hin, dass der Text in Phil 2,6–11 einen vorpaulinischen Ursprung hat: Die Überleitung in Vers 5 legt nahe, dass den Philippern der Text bereits bekannt ist, der in seiner Gedankenführung zugleich weit über den paränetischen Kontext, in den er begründend eingefügt ist, hinausreicht und eine eigene Dynamik aufweist. Sodann unterscheidet sich der Sprachstil deutlich vom restlichen Brief. Zwar waren bereits die Verse 1 bis 4 von Paulus in gehobener Prosa formuliert, doch nun lässt sich noch einmal eine Veränderung hin zu einer feierlichen, gebundenen Sprache wahrnehmen.²⁰ Im Text finden sich ferner mehrere neutestamentliche *Hapax legomena* sowie Begriffe, die bei Paulus sonst nirgends in einem ähnlichen Zusammenhang verwendet werden. Vor allem aber die theologischen Konzepte differieren gegenüber der Theologie des Paulus wie etwa das Schema von Inkarnation und Erhöhung anstelle von Tod und Auferstehung und die starke hoheitschristologische

20 Vgl. u. a. GNILKA, Phil (s. Anm. 16), 102. 131 f. Nach Brucker, „Christushymnen“ (s. Anm. 18), 35, 310 f. handelt es sich um gehobene Prosa, nicht aber um poetischen Stil, da – wie bei anderen neutestamentlichen Texten, die durch das Stilmittel des Parallelismus gekennzeichnet seien – das für griechische Poetik wesentliche Merkmal einer metrischen Gestaltung fehle.

anstelle einer soteriologischen Prägung.²¹ Seit Ernst Lohmeyer (1890–1946) wird daher, wie oben angemerkt, vielfach angenommen, dass der Text vorpaulinischen Ursprungs ist. Der relativische Satzanschluss, mit dem der Text in Vers 6 nach der Überleitung in Vers 5 einsetzt, könnte vermuten lassen, dass es sich lediglich um ein Fragment eines umfangreicheren Textes handelt, der sich hinsichtlich seiner Gattung als „Hymnus“ bezeichnen lässt.²²

Indem Paulus dieses Überlieferungsstück aufgreift, macht er es sich zu eigen, passt es aber wohl durch einige Zusätze zugleich an: Als paulinische Zusätze werden vielfach „Tod aber des Kreuzes“ (θανάτου δὲ σταυροῦ) am Ende von Vers 8 und „zur Ehre Gottes, des Vaters“ (εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς) am Ende von Vers 11 angesehen.²³ Paulus geht dem-

21 Vgl. zu den Beobachtungen GNILKA, Phil (s. Anm. 16), 131–133; LOHMEYER, Kyrios (s. Anm. 18), 4–8; STANDHARTINGER, Phil (s. Anm. 14), 153 u. a.

22 Vgl. STANDHARTINGER, Phil (s. Anm. 14), 152–156, die im Anschluss an die Definition für einen Hymnus bei William D. FURLEY u. a., Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period, I: The Texts in Translation (STAC 10), Tübingen 2001, 1f. festhält, dass der Text weiterhin sinnvollerweise als Hymnus oder als Hymnusfragment bezeichnet werden könne. Tatsächlich entspricht auch die Funktion von Phil 2,6–11 jener für einen Hymnus in der griechischen Antike, nämlich: „to record and document praiseworthy deeds and powers“ (DIES., Hymns I, 8). In der Gattungsdiskussion werden darüber hinaus u. a. Lied, Gedicht, (Christus-)Psalm, Enkomion (also die lobende Darstellung eines Menschen), (Christus-)Lob, Bekenntnistext, Lehrgedicht oder Christus-erzählung vorgeschlagen; vgl. dazu u. a. Samuel VOLLENWEIDER, Hymnus, Enkomion oder Psalm? Schattengefächte in der neutestamentlichen Wissenschaft (2010), in: DERS. (Hg.), Antike und Urchristentum. Studien zur neutestamentlichen Theologie in ihren Kontexten und Rezeptionen (WUNT 436), Tübingen 2020, 275–297.

23 Vgl. u. a. GNILKA, Phil (s. Anm. 16), 124, 130f.; STANDHARTINGER, Phil (s. Anm. 14), 174, 178. Gegen eine Wertung als paulinischen Zusatz in Phil 2,8 wendet sich etwa Otfried HOFIUS, Der Christushymnus Philipper 2,6–11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines christlichen Psalms (WUNT 17), Tübingen 1991, 3–17. Er führt dabei einerseits formale Beobachtungen an, wonach ein überschüssiges Glied nicht unbedingt als Zusatz zu werten sei, und verweist andererseits auf 1 Tim 3,16 und Hebr 12,2, die jedoch zeitlich deutlich später sind

nach ähnlich vor, wie er es auch an anderen Stellen bei Traditionsgut tut: Nur vereinzelt kennzeichnet er es als solches (vgl. 1 Kor 11,23–25; 15,1–7), während er ansonsten beispielsweise die sogenannten Hingabe- und Sterbformeln, wie oben bereits gesehen, an vielen weiteren Stellen ohne explizite Einführung aufgreift und dabei oftmals variiert und adaptiert.

Der zugrundeliegende vorpaulinische Hymnus, der möglicherweise bereits auf einen weisheitlich-jüdischen Hymnus zurückgeht, welcher christologisch umgeformt wurde, betont den Gedanken der Präexistenz, Inkarnation, Erniedrigung und Erhöhung und zeichnet sich durch eine ausgesprochene Hoheitschristologie aus. Er knüpft dabei an verschiedene jüdische und hellenistisch-römische Vorstellungen an.²⁴ Im ersten Teil ist von der Inkarnation des Präexistenten die Rede, der sich seines göttlichen Wesens entäußert. Die Menschwerdung und Annahme von Knechtsgestalt mit allen Konsequenzen bis hin zum Tod wird dabei als ein einziger Akt der Demut, der Entäußerung und des Gehorsams charakterisiert.²⁵ Alle Aktivität geht dabei vom Präexistenten aus, so dass dessen freiwillige Initiative bei der Menschwerdung im Fokus steht. Derweil deutet das Stichwort „gehorsam“ (ὕπηκοος) in Vers 8 – trotz der vielfach hervorgehobenen Objektlosigkeit – an, dass sein Tun zugleich Antwort ist.²⁶ Im zweiten Teil liegt die Aktivität dann ganz bei Gott. Auf die absolute Erniedrigung folgt nun die Erhöhung über alle Maßen. Erst in diesem zweiten Teil, in Vers 10, erfährt man den Namen des Präexistenten. Ihm wird der Namen über allen Namen und damit letztlich der Gottesname verliehen, vor dem alle Knie sich beugen, indem sie ihn an-

als der Philipperbrief, um zu zeigen, dass die explizite Rede vom Kreuzestod im Zusammenhang von Inkarnation und Erhöhung nicht spezifisch paulinisch sei.

24 Vgl. GNILKA, Phil (s. Anm. 16), 138–147; STANDHARTINGER, Phil (s. Anm. 14), 156–167, 174, 179.

25 Vgl. zur Interpretation u. a. GNILKA, Phil (s. Anm. 16), 117–124.

26 Ähnlich auch Hans-Ulrich WEIDEMANN, „Der in Gottesgestalt war“. Zur Theologie des Christuspsalms (Phil 2, 6–11), in: IKaZ 44 (2015) 224–234, 230.

betend als Herrn proklamieren (vgl. Jes 45,23 LXX).²⁷ Die Akklamation „Herr (ist) Jesus Christus“ (κύριος Ἰησοῦς Χριστός) in Vers 11 entspricht dabei einem verbreiteten frühen Bekenntnis. Zugleich handelt es sich um einen performativen Akt.²⁸

Durch die paulinische Ergänzung steht am Tiefpunkt der Erniedrigung nunmehr der Kreuzestod. Zugleich bildet dieser den Wendepunkt hin zur Erhöhung. Während Paulus den Hymnus und damit dessen Grundgedanken aufgreift, spitzt er ihn durch die explizite Erwähnung des Kreuzestodes als der radikalsten Selbstentäußerung und Erniedrigung zu und transformiert ihn auf diese Weise.

3.2 Radikale Entäußerung und Erniedrigung

In der Dynamik der ersten Strophe des Philipperhymnus erscheint der Kreuzestod als Schlusspunkt der radikalen Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung des Gottgleichen. Die beiden finiten Verben in Vers 7 und 8, die jeweils mit einem Reflexivpronomen verbunden sind, prägen diese Dynamik.²⁹ Wörtlich bedeutet κενώω „leer machen, entleeren, des Besitzes oder Inhalts berauben, vernichten, zunichtemachen“.³⁰ Während Paulus das Verb sonst in der Bedeutung „zunichtemachen“ oder „entleerend vernichten“ verwendet, wobei er stets das Objekt im Genitiv angibt, begegnet es nur hier in der Verbindung mit einem Reflexivpronomen im Akkusativ. Hier ist das Objekt, dessen sich der Besungene entleert, zu ergänzen: das Sein gleich Gott (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) und seine göttliche Gestalt (μορφή θεοῦ; Phil 2,6), wie die im Partizipialstil ange-

27 Vgl. zur Auslegung u. a. STANDHARTINGER, Phil (s. Anm. 14), 174–176.

28 Vgl. ebd., 177; WEIDEMANN, Gottesgestalt (s. Anm. 26), 226.

29 Vgl. ebd., 230.

30 Vgl. Michael LATTKE, κενώω, in: EWNT Bd. 2, 696–698; Albrecht OEPKE, κενός κτλ, in: ThWNT Bd. 3, 659–662, 661.

fügte Erläuterung „Gestalt eines Sklaven annehmend“ (μορφὴν δούλου λαβών; Phil 2,7) deutlich macht.³¹ Die radikale Kenosis, die der Präexistente vollzieht, ist die Menschwerdung Gottes.³²

Die Selbstentäußerung setzt sich in Vers 8 mit dem folgenden, erneut mit einem Reflexivpronomen verbundenen Verb fort: „er hat sich selbst erniedrigt“ (ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν). Auch die radikale Selbsterniedrigung wird aktiv von Christus vollzogen.³³ Diese realisiert sich im Gehorsam bis zum Tod, wie die folgende Partizipialkonstruktion deutlich macht. „Damit wird nicht nur gesagt, dass der Kreuzestod dem Willen Gottes entspricht, sondern auch, dass Jesu aktives Handeln und sein Gehorsam quasi zwei Seiten derselben Sache sind“³⁴. Die anschließende explizite Nennung des Kreuzestodes verstärkt und weitet diese Aussage. Der Kreuzestod stellt die bis zum Äußersten geführte Selbsterniedrigung, ihren tiefsten Punkt dar, wobei – gerade angesichts der in Vers 7 erwähnten Annahme von Sklavengestalt – womöglich auch der Charakter als entehrender Tod und Tod eines Sklaven mitschwingen mag. Es geht demnach nicht nur um die Annahme des Menschseins mit allen Konsequenzen bis hin zum Tod, sondern um die konkrete Heilstat Jesu Christi.³⁵ Sie steht damit im Zentrum des Philipperhymnus.

31 Vgl. u. a. LATTKE, κενόω (s. Anm. 30), 697 f.; STANDHARTINGER, Phil (s. Anm. 14), 172.

32 Vgl. GNILKA, Phil (s. Anm. 16), 118; Samuel VOLLENWEIDER, Die Metamorphose des Gottessohns Zum epiphanialen Motivfeld in Phil 2,6–8, in: Ulrich MELL u. a. (Hg.), Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte. FS J. Becker (BZNW 100), Berlin/Boston, MA 1999, 126. Ein ähnlicher Gedanke findet sich in 2 Kor 8,9; vgl. u. a. WOLTER, Heilstod (s. Anm. 4), 306.

33 Vgl. VOLLENWEIDER, Metamorphose (s. Anm. 32), 126; WEIDEMANN, Gottesgestalt (s. Anm. 26), 230.

34 Ebd., 230.

35 Vgl. zur Auslegung u. a. GNILKA, Phil (s. Anm. 16), 123 f.; STANDHARTINGER, Phil (s. Anm. 14), 173 f.; WEIDEMANN, Gottesgestalt (s. Anm. 26), 229 f. Vgl. zum Charakter der Kreuzesstrafe in der frühen Kaiserzeit ferner Heinz-Wolfgang KUHN, Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirklichkeit und

3.3 Zentralität des Kreuzestodes

Die explizite Rede vom Kreuz ist, wie oben bereits ausgeführt, sowohl in Phil 2,8 als auch in seinen Briefen insgesamt, spezifisch paulinisch.³⁶ Paulus variiert damit nicht einfach die überlieferte Aussage über den Tod Jesu für uns oder unsere Sünden, sondern er verschärft sie.³⁷ Heilschaffend ist gerade der schändliche, schmachvolle Tod am Kreuz.³⁸ Dennoch handelt es sich dabei nur vordergründig um ein erzwungenes Sterben, vielmehr erweist es sich als freiwillige Selbsthingabe: als ein Akt der bis zum Letzten geführten Entäußerung, der Erniedrigung und des Gehorsams (Phil 2,7 f.; vgl. auch Gal 2,20).³⁹

Dass für Paulus das Kreuz eine derart zentrale, ja unumgängliche Rolle in der Verkündigung, insbesondere aber für das Heil des Menschen besitzt, liegt nicht nur in der Tradition begründet, die ihm überliefert worden ist, sondern auch „in seiner Begegnung und bleibenden Verbindung mit dem lebendigen Christus selbst“⁴⁰. Diese bildet zugleich die Basis für die Autorität seines Evangeliums.

Im Christushymnus des Philipperbriefes verlagert sich mit der Hinzufügung des Kreuzestodes der Schwerpunkt von der Menschwerdung hin zu Tod und Auferstehung. Zugleich klingt damit die gesamte pau-

Wertung in der Umwelt des Urchristentums, in: ANRW Bd. II/25/1, 648–793, 679–775.

36 So u. a. ebd., 674. Vgl. ferner Jerome MURPHY-O'CONNOR, „Even Death on a Cross“. Crucifixion in the Pauline Letters, in: Elizabeth DREYER (Hg.), *The Cross in Christian Tradition. From Paul to Bonaventure*, New York, NY 2000, 21–50, 22 f.

37 Vgl. KERTELGE, *Verständnis* (s. Anm. 7), 71.

38 Vgl. WOLTER, *Kreuzestheologie* (s. Anm. 1), 51 f.

39 Dies gilt nicht nur für Paulus, sondern zieht sich mit unterschiedlichen Schattierungen und Akzentsetzungen durch die Deutung des Todes Jesu im gesamten Neuen Testament.

40 KERTELGE, *Verständnis* (s. Anm. 7), 68.

linische Deutung des Todes Jesu und Jesu eigene Todesdeutung bei seinem letzten Abendmahl an: seine Proexistenz, sein Sterben und seine Hingabe für. Ohne dass an dieser Stelle explizit vom „Für“ des Sterbens Jesu die Rede wäre, schwingt es durch die Erwähnung des Kreuzestodes mit, insofern das Kreuz „in der paulinischen und deuteropaulinischen Literatur immer das Heilshafte des Todes Jesu“⁴¹ bezeichnet. So lässt sich etwa auch im Licht von Röm 5,18f., wo im Gegenüber zu Adam der stellvertretende Gehorsam Christi hervorgehoben wird, der für alle Gerechtsprechung und Leben erwirkt, der Akt des Gehorsams, der im Hymnus keinen konkreten Adressaten oder auch Gegenstand hat, über die Annahme des Menschseins mit all seinen Konsequenzen hinaus, auch konkret auf den Kreuzestod beziehen.

Die Zentralität des Kreuzestodes kommt im Philipperhymnus ferner in der Komposition zum Ausdruck: Er steht gewissermaßen in der Mitte des Hymnus, an der Schnittstelle von erster und zweiter Strophe. Dabei stellt er nicht nur den tiefsten Punkt der bis zum Äußersten geführten Selbstentäußerung und Selbsterniedrigung dar, sondern zugleich den Wendepunkt, auf den die höchste Erhöhung folgt.

3.4 Kreuzestod und Erhöhung

Jesu Tod und Auferstehung bilden bei Paulus, wie wir bereits sahen, einen einzigen sachlichen Zusammenhang und eine gedankliche Einheit.⁴² Paulus verkündigt Jesus nicht nur „als den Gekreuzigten *und* Auferstandenen [...], sondern auch und vor allem als den *gekreuzigten*

⁴¹ GNILKA, Phil (s. Anm. 16), 124.

⁴² Vgl. KERTELGE, Verständnis (s. Anm. 7), 78. Ähnlich hebt WOLTER, Kreuzestheologie (s. Anm. 1), 51 hervor, dass die Deutung des Todes Jesu nur von Ostern her möglich ist.

Auferstandenen“⁴³. Dass im Philipperhymnus in für Paulus untypischer Weise von der Erhöhung Jesu die Rede ist, ist, wie erwähnt, einer der Gründe, warum es sich beim Hymnus um eine vorpaulinische Tradition handeln dürfte. Tatsächlich ist es die ausdrückliche Nennung des Kreuzestodes, die die Erhöhung im zweiten Teil des Hymnus in österlichem Licht erstrahlen lässt. Erniedrigung und Erhöhung Jesu stehen dabei in einem Begründungszusammenhang, wenn unmittelbar nach dem äußersten Tiefpunkt und der radikalsten Entäußerung im Kreuzestod in Vers 9 der Umschwung, die Peripetie des Psalms,⁴⁴ folgt, eingeleitet durch die kausale Konjunktion „deshalb“ (διό). Während sich die Begründung im ursprünglichen Hymnus wohl auf den Gehorsam Christi bezogen haben dürfte, liegt die Erhöhung nun in seinem Kreuzestod begründet. In ihm ist sowohl der Gehorsam als auch die Selbsterniedrigung und Entäußerung Christi bis zum Äußersten geführt und verdichtet.⁴⁵ Ebenso lässt sich aber umgekehrt festhalten: „Die Sinngebung des Todes Jesu steckt hier in dem *Darum*, das die Geschichte des Abstiegs mit der Geschichte des Aufstiegs Jesu verbindet.“⁴⁶

Das Verb ὑπερυψώ bezeichnet superlativisch ein „Über-erhöhen“, eine Erhöhung über alle Maßen. In der gesamten Septuaginta wird es stets auf Gott bezogen, so etwa in Ps 96,9 LXX: „Denn du bist Herr, der Höchste über die ganze Erde, sehr übererhöht (worden) bist du über alle Götter!“ (ὅτι σὺ εἶ κύριος ὁ ὑψιστος ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν, σφόδρα ὑπερυψώθης ὑπὲρ πάντας τοὺς θεούς). Das heißt nicht, dass Jesus nun höher erhoben wäre, als er es vor seiner Erniedrigung war. Vielmehr be-

43 KERTELGE, Verständnis (s. Anm. 7), 78 (Hervorhebungen im Original).

44 So die Charakterisierung durch LOHMEYER, Kyrios (s. Anm. 18), 46.

45 In diesem Sinne weist WEIDEMANN, Gottesgestalt (s. Anm. 26), 228 zu Recht darauf hin, dass man hinsichtlich der Begründung für die Erhöhung „keine falschen Alternativen aufmachen“ dürfe.

46 Klaus HAACKER, Zur Sinngebung des Todes Jesu, in: ThBeitr 28 (1997) 24–33, 28 (Hervorhebung im Original).

deutet es, dass er nunmehr allen Mächten weithin überlegen ist, unter die er sich in seiner Menschwerdung in Knechtsgestalt erniedrigt hatte. Das macht die Wiederholung des „Über“ (ὑπέρ) bei der Verleihung des Namens, „der über jedem Namen (ist)“ (τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομάτων) deutlich.⁴⁷ Die entscheidende Differenz liegt darin, dass es infolge der Heilsbewegung nun der Irdische, Jesus Christus, ist, wie die Namensnennung deutlich macht, der als Kyrios sichtbar geworden ist und vom All, das er gottgleich überragt, als der Kyrios verehrt wird. „Damit ist es exakt diese Einbeziehung des erhöhten Jesus in die Anbetung des einen Gottes durch die Geschöpfe, die den Unterschied zum Status des Prä-existenten markiert.“⁴⁸ Die paulinische Radikalisierung und Provokation liegt darin, dass diese Erhöhung, die mit der Auferstehung erfolgt, im Kreuzestod begründet ist.

Auf den gekreuzigten Jesus Christus wird somit die in Jes 45,23 LXX „formulierte Vision einer universalen eschatologischen Huldigung vor dem einen Gott Israels, dem König und Herrn der ganzen Schöpfung“⁴⁹ übertragen. Dennoch stellt die Akklamation Jesu als Kyrios gerade keine Verletzung des radikalen Monotheismus dar, der in Jes 45 zum Ausdruck kommt, wie die Einbindung dieser Anspielung auf Jes 45,23 LXX in den Zusammenhang deutlich macht. Sie ist im Gegenteil dessen Erfüllung, wie die als Zielformulierung fungierende Schlussdoxologie „zur Ehre Gottes, des Vaters,“ (εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς) am Ende von Vers 11 zeigt.⁵⁰ Die Relation zwischen Jesus und Gott, dem Vater, lässt den Blick auf das Heilshandeln Gottes richten.

47 Vgl. GNILKA, Phil (s. Anm. 16), 125. Gegen WEIDEMANN, Gottesgestalt (s. Anm. 26), 227, der eben dies hier indirekt angedeutet sieht.

48 WEIDEMANN, Gottesgestalt (s. Anm. 26), 228.

49 Ebd., 227.

50 Vgl. ebd.

3.5 Heilshandeln Gottes

Wie bereits angemerkt, wechselt mit dem Umschwung in Vers 9 auch der Handelnde. Nun ist es Gott, der an Christus handelt, indem er ihn über alle Maßen erhöht, ihm den (Gottes)Namen verleiht. Der Fokus auf das Handeln Gottes wird durch die abschließende Doxologie noch einmal verstärkt, die, wie oben erwähnt, womöglich ähnlich wie die Erwähnung des Kreuzestodes ein paulinischer Zusatz ist.

Ein ähnlicher Fokus auf Gottes Handeln lässt sich auch an anderen Stellen beobachten, an denen Paulus von Jesu Tod und Auferstehung spricht. In Jesu Tod und Auferstehung zeigt sich nicht nur die Liebe Christi, die für Paulus das eigentliche Motiv ist, das ihn zur Verkündigung drängt, wie er in 2 Kor 5,14 f. betont,⁵¹ vielmehr erweist sich darin auch die Liebe Gottes, wie er in Röm 5,6–8 deutlich macht. In Jesu Sterben für uns und unsere Sünden offenbart Gott sich selbst. In diesem Sinn betont etwa Karl Kertelge (1926–2009) im Blick auf 2 Kor 5,18–20 und Röm 1,17; 3,21: „Christus in seiner liebenden Selbsthingabe wird zum geschichtlichen Ort der Zuwendung Gottes zur Welt.“⁵² Demnach ist bei Paulus „als der theologische Schwerpunkt seiner Kreuzestheologie nicht die Heilsfrage des Menschen, sondern die Gottesfrage anzusehen“⁵³.

Ganz ähnlich arbeitet dies Angela Standhartinger (*1964) für den Philipperhymnus heraus: Gottes Selbstoffenbarung im Heilereignis des Christusgeschehens, sein Heilshandeln in der Geschichte, ist es, „das die Welt, Zeit und Gemeinde grundlegend verändert hat und prägt“⁵⁴ und

51 Vgl. KERTELGE, Verständnis (s. Anm. 7), 68.

52 Ebd., 79.

53 Ebd.

54 STANDHARTINGER, Phil (s. Anm. 14), 181.

worauf Paulus im Zusammenhang des Philipperbriefs mit dem Christushymnus abzielt.

3.6 Gleichgesinnt mit Christus: Teilhabe an Jesu Proexistenz

Während der Philipperhymnus den Fokus ganz auf Christus und Gottes Handeln an ihm sowie auf seine Proklamation durch die kosmischen Kräfte richtet, stellt der paränetische Zusammenhang, in dem Paulus ihn zitiert, die Verbindung zu seinen Adressaten her. Die Aufgabe, zu der er sie mahnt, besteht nicht allein darin, in das Bekenntnis Jesu als Herr einzustimmen. Der einleitende Vers Phil 2,5 spricht vielmehr von einem Christus entsprechend Gesinntsein. Das demonstrative „dies“ (τοῦτο), mit dem der Überleitungsvers beginnt, bezieht sich einerseits zusammenfassend auf das Vorausgehende zurück und weist andererseits auf das Folgende voraus.⁵⁵

Stichwortbezüge gibt es im unmittelbaren brieflichen Kontext unter anderem zur Demutsgesinnung und zum Gehorsam. Dennoch zielt Paulus wohl nicht einfach in einem ethischen Sinn darauf, das Vorbild Jesu nachzuahmen, wie etwa daran deutlich wird, dass der Hymnus seine eigene Dynamik entfaltet, die weit über den paränetischen Kontext mit dem Aufruf zur Eintracht hinausgeht. Im vorausgehenden Abschnitt nennt Paulus gleichwohl zwei Aspekte, die im Hymnus nicht explizit zur Sprache kommen, sonst aber zentral für seine Kreuzestheologie sind und diese vielfach mit der Gemeindepäränese verbinden: die Proexistenz und die Teilhabe am Leiden. So heißt es in Phil 1,29: „Denn euch wurde geschenkt das Für-Christus, nicht allein das An-ihn-Glauben, sondern auch das Für-ihn-Leiden, denselben Kampf habend, welchen ihr an mir

55 Vgl. BRUCKER, „Christushymnen“ (s. Anm. 18), 307.

gesehen habt und jetzt von mir hört.“ Darauf folgt dann die paränetische Mahnung zur Einheit und einmütigen Eintracht in gegenseitiger Unterordnung und Hochachtung: Angesichts der Gefangenschaft und des möglichen Todes für Christus (vgl. Phil 1,7.12–14.20–23; 2,17) ermahnt Paulus die Philipper, sich von Christus her prägen zu lassen. Phil 2,6–11 dient im Argumentationszusammenhang, so Eve-Marie Becker (*1972), als *exemplum*, das den Philippern die Demut Christi, seine Niedriggesinnung, im Hinblick auf deren eigene Gesinnung vor Augen stellt: „Die ταπεινοφροσύνη Christi hat für das φροεῖν der Gemeinde eine exemplarische Funktion [...] Christus exemplifiziert bzw. personifiziert hier die ταπεινοφροσύνη.“⁵⁶ Demgegenüber meint Angela Standhartinger, dass dem Hymnus im Kontext der Paränese keine exemplarische, sondern vielmehr eine paradigmatische Funktion zukomme. Er sei Vorbild und Urbild im Hinblick auf die geforderte Eintracht.⁵⁷

Die begründende Einbindung des Philipperhymnus in die Mahnung an die Philipper entspricht demnach der auch sonst bei Paulus beobachtbaren Einbindung von Deutungen des Todes Jesu in paränetische Zusammenhänge. Vielfach betont Paulus, wie in Abschnitt 2 ausgeführt, dass die Getauften mit Christus gestorben sind, mit ihm mitgekreuzigt sind, an seinem Leiden, seinem Tod und auch an seiner Auferstehung und seinem Leben teilhaben. Aus der Teilhabe am Sterben Jesu, aus dem Mitgekreuzigtsein mit ihm ergibt sich die Befreiung zum Leben mit und für den „für sie Gestorbenen und Auferstandenen“ (2 Kor 5,15),⁵⁸ wie Paulus es ähnlich auch im Philipperbrief formuliert, wenn er von der Gemeinschaft mit Jesu Leiden und der Gleichgestaltung mit seinem Tod

56 Eve-Marie BECKER, *Mimetische Ethik im Philipperbrief: Zu Form und Funktion paulinischer exempla*, in: DIES., *Der Philipperbrief des Paulus. Vorarbeiten zu einem Kommentar* (NET 29), Tübingen 2020, 245–261, 254.

57 Vgl. STANDHARTINGER, *Eintracht* (s. Anm. 16), 170, die Phil 2,6–11 als ein kosmologisch-eschatologisches Drama ansieht, das paradigmatische Funktion hat.

58 Vgl. KERTELGE, *Verständnis* (s. Anm. 7), 76.

spricht (Phil 3,10). Diese Teilhabe am Tod und Leben Jesu hat nicht nur Auswirkungen für die jeweilige Gottesbeziehung. Sie äußert sich vielmehr in den zwischenmenschlichen Beziehungen: Wenn Christus sein Leben für den Bruder hingegeben hat, dann erfordert dies auch die eigene Hingabe für die Brüder und Schwestern.⁵⁹ Das Leben für Christus konkretisiert sich demnach im geschwisterlichen Verhalten. Nicht zuletzt im Ersten Korintherbrief hebt Paulus diesen Zusammenhang im Kontext der Feier des Herrenmahls hervor. Er erinnert daran, dass Jesus selbst beim letzten Abendmahl seinen Tod als proexistentes Sterben gedeutet hat. Daraus ergibt sich notwendig das Erfordernis der Eintracht und Einheit untereinander (vgl. 1 Kor 11,17–34). Zugleich ist es das Christusergeignis, welches diese Eintracht allererst ermöglicht.⁶⁰ In diesem Sinn gilt es, untereinander in der Gesinnung zu leben, die sich in Jesus Christus zeigt (vgl. Phil 2,5).

Während Paulus also konstatiert, dass die Philipper bereits an der proexistenten Haltung Jesu partizipieren (vgl. Phil 1,29), möchte er sie darin noch weiter bestärken und festigen: Sie sollen sich ganz von Christus, seinem Kreuzestod und seiner Auferstehung prägen lassen, um mit ihm, für ihn und in ihm für die Nächsten zu leben, für die er selbst sich hingegeben hat. Die Hineinnahme in Jesu Tod und Auferstehung hat demnach nicht nur eine individuelle Bedeutung, sondern besitzt wesentlich eine ekklesiale Dimension.

59 WOLTER, Heilstod (s. Anm. 4), 305 f. beobachtet dies über die Paulusbriefe hinaus auch in anderen neutestamentlichen Schriften.

60 Vgl. STANDHARTINGER, Eintracht (s. Anm. 16), 171, die darin zugleich einen Unterschied zum griechischen Eintrachtsdiskurs ausmacht.

4. Ausblick

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass in Phil 2,6–11 tatsächlich zentrale Aspekte der paulinischen Deutung des Todes Jesu in hymnisch-erharder Verdichtung aufscheinen. Zugleich richtet der Philipperhymnus eine eigene Perspektive auf den Kreuzestod, die die Deutung an anderen Stellen in den paulinischen Briefen ergänzt und von diesen wiederum erhellt wird.

Abschließend soll der Bogen zum Karfreitag, dem Thema der Tagung, gespannt werden: Im Zentrum des Philipperhymnus steht der Kreuzestod Jesu und damit das Mysterium, das am Karfreitag gefeiert wird. Dennoch gehört der Philipperhymnus nicht zu den Lesungstexten der Karfreitagsliturgie. Stattdessen bildet er jedes Jahr die zweite Lesung am Palmsonntag und fungiert damit gewissermaßen als eine Ouvertüre und ein Verstehensschlüssel für die Feier der Heiligen Woche. Zugleich spiegelt er sich im Tagesgebet des Palmsonntags wider, das sich mit den folgenden Worten an Gott wendet: „[D]einem Willen gehorsam, hat unser Erlöser Fleisch angenommen, er hat sich selbst erniedrigt und sich unter die Schmach des Kreuzes gebeugt. Hilf uns, dass wir ihm auf dem Weg des Leidens nachfolgen und an seiner Auferstehung Anteil erlangen.“ In der liturgischen Rezeption und in der Mitfeier der Heiligen Woche aktualisiert sich auf diese Weise der Aufruf des Paulus an die Philipper, sich von der Gesinnung Christi prägen zu lassen, die der Philipperhymnus besingt.

Der lange Schatten Anselms

Aspekte einer dogmatischen Kreuzestheologie

THOMAS MARSCHLER

1.

Wer über die Bedeutung des Kreuzes im Rahmen christlicher Soteriologie nachdenkt, kommt an der Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury (um 1033–1109) nicht vorbei.¹ Ihre Entfaltung findet sich in der Schrift *Cur Deus Homo*², die als Dialog zwischen Anselm und einem Schüler namens Boso gestaltet ist. Anselm schrieb den Text als reifer Mann von über 60 Jahren, nachdem er 1193 zum Erzbischof von

1 Die Literatur zum Thema ist überreich und kann in diesem Beitrag nur ausschnittshaft erwähnt werden. Für einen ausführlichen Überblick der vor 2000 erschienen Beiträge siehe Klaus KIENZLER, *International Bibliography: Anselm of Canterbury*, Lewiston, NY 1999. Einen breiten Querschnitt der Forschungen zu *Cur deus homo* im ausgehenden 20. Jahrhundert bietet die Dokumentation des Internationalen Anselm-Kongresses von 1998: Paul GILBERT / Helmut KOHLBERGER / Elmar SALMANN (Hg.), *Cur Deus homo* (StAns 128), Rom 1999. Zur breiteren Entfaltung der Christologie bei Anselm vgl. Daniel DEME, *The Christology of Anselm of Canterbury*, Aldershot 2003.

2 Im Folgenden als CDH abgekürzt. Alle Zitate sind entnommen aus: ANSELM VON CANTERBURY, *Cur deus homo*. Warum Gott Mensch geworden. Lateinisch und deutsch, besorgt und übersetzt von Franciscus Salesius Schmitt, Darmstadt 1970.

Canterbury erhoben und bald in einen heftigen Investiturstreit mit dem englischen König William II. (1056–1100) verwickelt worden war.³ Abgeschlossen hat er das Werk 1098 im französischen Exil, weil ihm der König nach einer Romreise die Rückkehr nach England verweigert hatte. In persönlicher Bedrängnis fand Anselm Zuflucht in der theologischen Reflexion über die innerste Mitte des christlichen Glaubens.

(1) Das Ziel, das Anselm mit CDH verfolgt, ist die Entfaltung eines rational unangreifbaren Beweises für die Notwendigkeit der Menschwerdung des göttlichen Sohnes. Mit seiner Hilfe sollen Kritiker des Christentums widerlegt werden können, die den Inkarnationsgedanken ablehnen. Anselm war dabei kein theologischer Rationalist im modernen Sinn, der in seiner Argumentation „allein mit der Vernunft“ (*sola ratione*) von allen Offenbarungsvorgaben absehen und die Glaubensinhalte aus rein philosophischen Prämissen deduzieren wollte.⁴ Schon der als Frage gestaltete Titel von Anselms Werk zeigt, dass „die Menschwerdung – und das heißt das Christusgeschehen – bereits vorausgesetzt

3 Zur allgemeinen Einführung in Leben und Werk Anselms: Jasper HOPKINS, *A Companion to the Study of St. Anselm*, Minneapolis, MN 1972; Ludwig HÖDL, Art. Anselm von Canterbury, in: TRE Bd. 2, 759–778; Gillian Rosemary EVANS, *Anselm*, Wilton, CO 1989; Richard William SOUTHERN, *Saint Anselm. A Portrait in Landscape*, Cambridge 1990; Brian DAVIES / Brian LEFTOW (Hg.), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge 2004; Rolf SCHÖNBERGER, *Anselm von Canterbury*, München 2004; Sandra VISSER / Thomas WILLIAMS, *Anselm (Great Medieval Thinkers)*, New York 2009; Hansjürgen VERWEYEN, *Anselm von Canterbury (1033–1109). Denker, Beter, Erzbischof*, Regensburg 2009; Benedicta WARD, *Anselm of Canterbury. His Life and Legacy*, London 2009; Stephan ERNST, *Anselm von Canterbury*, Münster 2011; Sally N. VAUGHN, *Archbishop Anselm 1093–1109. Bec Missionary, Canterbury Primate, Patriarch of Another World*, Farnham 2012; Thomas WILLIAMS, *Anselm. A Very Short Introduction*, Oxford 2022.

4 Vgl. die abgewogene Charakterisierung bei Gerhard GÄDE, „Eine andere Barmherzigkeit“. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, Würzburg 1989, 26–37.

wird“.⁵ Auch das anschließende Beweisverfahren erfolgt unter Einbeziehung spezifischer theologischer Vorgaben, welche etwa den Ursprung von Kosmos und Mensch in Gottes Schöpfung, die universale Sündenverfallenheit der Menschheit und den göttlichen Heilswillen betreffen. Nichtsdestotrotz bleibt es richtig, dass die Begründung der Menschwerdung auf dieser Basis *sola ratione* erfolgt.⁶ Adressiert ist Anselms Argument zwar explizit an Ungläubige (deren konkrete Identifizierung in der Forschung umstritten ist)⁷, faktisch aber ebenso an Christen, die ihren Glauben auf dem Weg des Verstehens besser durchdringen und vor dem Anspruch der Vernunft legitimieren wollen. Letztlich dokumentiert das Werk in der literarischen Form des Dialogs Anselms eigenes Ringen mit dem Geheimnis der Menschwerdung Gottes.⁸

(2) Weil in Anselms Abhandlung das soteriologische Argument dem Erreichen des inkarnationstheologischen Beweiszieles untergeordnet ist, würde man die Ausführungen überfordern, wenn man darin die Entfaltung eines umfassenden, alle Aspekte einbeziehenden systematischen Traktats zur Erlösungslehre erwartete; dies ist vor allem von Kritikern nicht immer beachtet worden. Erschwert wird die Interpretation auch durch die Tatsache, dass die Wirkungsgeschichte von CDH

5 Georg PLASGER, Die Notwendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu „Cur Deus homo“ von Anselm von Canterbury (BGPhThMA NF 38), Münster 1993, 44; vgl. auch ebd. 61–64.

6 Vgl. Markus ENDERS, Das Thema und die rationale Methode von *Cur Deus homo*, in: GILBERT/KOHLBERGER/SALMANN (Hg.), *Cur Deus homo* (s. Anm. 1), 333–366, bes. 336–341.

7 Im mittelalterlichen Kontext kämen Juden und Muslime als Adressaten in Frage. Zu möglichen biographischen Hintergründen Anselms vgl. Felix B. ASIEDU, Anselm and the Unbelievers. Pagans, Jews, and Christians in the *Cur Deus Homo*, in: TS 62 (2001) 530–548. Manche Interpreten – wie PLASGER, Die Notwendigkeit der Gerechtigkeit (s. Anm. 5), 51–57 – möchten bewusst auf eine Konkretisierung verzichten.

8 Vgl. Christopher B. GRAY, Freedom and Necessity in St. Anselm's „Cur Deus Homo“, in: PBSFS 36 (1976) 177–191, 183–187.

den ursprünglichen Argumentationszusammenhang bald aufgelöst hat. Schon in der mittelalterlichen Scholastik, in der Anselms Modell mit einer gewissen Verzögerung ab Mitte des 13. Jahrhunderts strukturbilden- den Einfluss gewann,⁹ haben große Theologen wie Thomas von Aquin (1225–1274)¹⁰ oder noch dezidierter Johannes Duns Scotus (1265/66–1308)¹¹ die von Anselm behauptete Notwendigkeit der Inkarnation zur Erlösung der sündigen Menschheit¹² im Namen der Freiheit Gottes abgelehnt und die Reflexion über die Motive für die Menschwerdung breiter angelegt. Gleichzeitig jedoch etablierte sich Anselms Satisfaktions-

-
- 9 Vgl. James P. BURNS, The Concept of Satisfaction in Medieval Redemption Theory, in: TS 36 (1975) 285–304.
 - 10 Zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Thomas und Anselm vgl. Joseph BRACKEN, Thomas Aquinas and Anselm's Satisfaction Theory, in: Ang. 62 (1985) 501–530; Leo SCHEFFCZYK, „Satisfactio non efficax nisi ex capite“. Zur Frage nach dem Grund der Erlösung in Tod und Auferstehung Christi, in: AT 1 (1987) 73–94; Rachel CRESSWELL, Reframing Anselm and Aquinas on Atonement, in: NBl 104 (2023) 39–56. Zur breiteren Rezeption in der Scholastik: Brian Patrick MCGUIRE, The History of St. Anselm's Theology of Redemption in the Twelfth and Thirteenth Centuries. Unpublished Thesis, Oxford 1970.
 - 11 Bei Scotus kommt zudem die Ablehnung der These hinzu, dass die Inkarnation nur als Heilmittel für den Sündenfall zu verstehen sei. Vgl. Douglas LANGSTON, Scotus' Departure from Anselm's Theory of the Atonement, in: RTAM 50 (1983) 227–241; Marilyn McCord ADAMS, Cur Deus homo?, in: FaPh 21 (2004) 141–158 (mit historischer Erhellung von Hintergründen der scotischen These); Andrew ROSATO, The Interpretation of Anselm's Teaching on Christ's Satisfaction for Sin in the Franciscan Tradition from Alexander of Hales to Duns Scotus, in: PBSFS 71 (2013) 411–444; Guus H. LABOoy, Christology and Atonement. A Scotistic Analysis, Lanham, MD 2024 (mit aktueller systematischer Entfaltung).
 - 12 Diese Qualifizierung kann auch schon im anselmischen Verständnis hinterfragt werden. Nach Brian LEFTOW, Anselm on the Necessity of the Incarnation, in: RelSt 31 (1995) 167–185 ist der Begriff deontisch, nicht alethisch zu verstehen: Gott wählt die Inkarnation, weil sie die beste Möglichkeit darstellt, seinen moralischen Verpflichtungen unter der Bedingung des freien Erlösungsratschlusses gerecht zu werden. Die Differenz gegenüber Thomas von Aquin konzentriert sich dann vor allem auf die Frage einer Proportionalität zwischen Sünden- und Sühnetat.

idee als Standardmodell für das Verständnis der objektiven Erlösung durch Christus.

2.

Rufen wir uns Anselms Gedankengang zunächst in einer Rekonstruktion seiner zentralen Schritte in Erinnerung.

(1) Grundlegend ist die Überzeugung, dass alle Vernunftwesen, darunter der Mensch, von Gott um der ewigen Seligkeit willen erschaffen wurden. Um dieses Ziel zu erreichen, müssen die Menschen Gott, das höchste Gut, über alles lieben und um seiner selbst willen erwählen. Dies hat Gott ihnen ermöglicht, indem er sie im Stand der Gerechtigkeit erschaffen hat.¹³ Die Sünde hat den Menschen von diesem Schöpfungsziel entfremdet. Mit der Überzeugung von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschheit knüpft Anselm an die seit Augustinus (354–430) im lateinischen Westen zum Allgemeingut gewordene Erbsündenprämisse an.¹⁴ Er ist sich dabei bewusst, dass die Aussagen über Adams Tat zu den explizit theologischen Prämissen seines Arguments gehören.¹⁵

(2) Die Schuld des biologischen Stammvaters lässt sich bestimmen als Verweigerung des Gott geschuldeten Gehorsams, als Verlust der *rectitudo voluntatis*¹⁶ und somit als Störung der göttlichen Schöpfungsordnung. „In Adam“ haben alle Menschen gesündigt (vgl. Röm 5,12)¹⁷; eine Ausnahme stellt, wie wir sehen werden, allein der Gottmensch Chris-

13 CDH II, 1 (ed. Schmitt, 90 f.).

14 Vgl. Giadio DI BIASIO, Felix culpa. Il peccato originale in Anselmo d'Aosta e Tommaso d'Aquino. Confronto sul rapporto tra cristologia e antropologia (Aloi. NS 13), Trapani 2023.

15 Vgl. CDH II, 22 (ed. Schmitt, 154 f.).

16 Vgl. Alister E. McGRATH, Rectitude. The Moral Foundation of Anselm of Canterbury's Soteriology, in: DR 99 (1981) 204–213.

17 CDH II, 16 (ed. Schmitt, 124 f.).

tus dar. Hätte Adam die Übertretung vermieden, wäre ihm der Tod erspart geblieben.¹⁸ Durch seine Sünde aber ist er und mit ihm die ganze Menschheit nicht nur dem Tod des Leibes verfallen, sondern auch dem Ausschluss von der ewigen Seligkeit. Wenn Anselm die Schuld Adams als Verletzung der göttlichen Ehre bezeichnet, muss die Aussage präzise verstanden werden. Nicht die mit Gottes Wesen zusammenfallende „innere“ Ehre beleidigt der Sünder, sondern die sich in Gottes Werk manifestierende Ehre und Hoheit.¹⁹ Aber weil Ordnung und Schönheit der Schöpfung Gottes eigenen vollkommenen Charakter widerspiegeln, wird die Art der Verfehlung zugleich zum starken Motiv für Gott, diese Ordnung und Schönheit nach Möglichkeit wiederherzustellen.²⁰

(3) In Reaktion auf die Sünde der Menschen formuliert Anselm für Gottes Handeln eine Alternative, an der die Schlüssigkeit der gesamten weiteren Argumentation hängt: Gott steht vor der Entscheidung zwischen der Einforderung einer angemessenen Genugtuungsleistung oder der Bestrafung aller Sünder. Auf dem ersten Weg kann der Mensch zur geforderten Gerechtigkeit des Willens zurückkehren, indem er durch eigenes freiwilliges Tun die Entehrung, die Gott angetan wurde, beseitigt. Dazu muss er „mehr“ geben als das sowieso Geschuldete, wobei die Gabe dem Geschädigten gefallen muss. Anselms zieht als Vergleich die Forderung nach „Schmerzensgeld“ bei Verletzungen einer anderen Person im menschlichen Bereich heran. Auf dem zweiten Weg würde Gottes Ehre ebenfalls durch die Unterwerfung des Sünders wiederhergestellt, allerdings durch eine unfreiwillige:²¹ Wer sich dem befehlenden Willen

18 Anselm denkt dabei explizit auch an den biologischen Tod des Leibes; vgl. CDH II, 2.10 (ed. Schmitt, 92 f.106 f.).

19 Vgl. PLASGER, Die Notwendigkeit der Gerechtigkeit (s. Anm. 5), 93–98.

20 Vgl. Stephen R. HOLMES, The Upholding of Beauty. A Reading of Anselm's *Cur Deus Homo*, in: SJTh 54 (2001) 189–203, 193.

21 Vgl. CDH I, 14 (ed. Schmitt, 46–49).

Gottes entzieht, gerät unter seinen strafenden Willen.²² Eine mögliche dritte Alternative, ein bedingungsloser Gnadenerlass durch Gott, wird zwar anlässlich eines Einwandes Bosos ausdrücklich erwogen, aber als Gott nicht geziemend ausgeschlossen.²³ Die Unordnung der Sünde, deren Schwere Anselm betont, bliebe in diesem Fall unbewältigt. Wie, so Anselm in einem Vergleich²⁴, ein reicher Mann eine verschmutzte Perle nicht ungewaschen in seinen Schatz legen würde, so muss auch die Menschheit gereinigt werden, um im Himmel mit den Engeln gleichgestellt werden zu können. Die zum Heil berufenen Menschen sollen dort die Plätze der gefallenen Engel einnehmen und müssen darum den guten Engeln (das heißt denen, die nicht gesündigt haben) gleich werden. Das aber ist für den Sünder nur unter der Bedingung einer Genugtuung möglich, die den Sündenerlass nach sich zieht.²⁵ Auch die Vorstellung, dass ein bedingungsloser Erlass der Schuld den Sünder gewissermaßen dem Gesetz entheben würde, ist nach Anselm unannehmbar.²⁶ Für Gott wiederum gilt, dass er mit sich selbst in Widerspruch treten, das heißt den Forderungen seines eigenen Wesens nicht mehr entsprechen würde, wenn er Sündennachlass ohne Genugtuung gewähren bzw. auf Strafe verzichten würde. Mit Recht hat man hier eine Referenz auf das im *Proslogion* eingeführte Verständnis Gottes als dasjenige, „über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“, ausgemacht.²⁷ Nachdem alle unangemessenen Möglichkeiten ausgeschlossen wurden, ist die skizzier-

22 Vgl. CDH I, 13 (ed. Schmitt, 44–47).

23 Vgl. CDH I, 12 (ed. Schmitt, 40–45).

24 Vgl. CDH I, 19 (ed. Schmitt, 68 f.).

25 Vgl. CDH I, 19 (ed. Schmitt, 70 f.).

26 Vgl. VERWEYEN, Anselm von Canterbury (s. Anm. 3), 117; Martin KIRSCHNER, Gott – größer als gedacht. Die Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury, Freiburg i. Br. 2013, 274 ff., 287–291.

27 Vgl. GÄDE, „Eine andere Barmherzigkeit“ (s. Anm. 4), 149.

te Alternative nach Anselm sowohl aus der Perspektive des Menschen als auch aus der Perspektive Gottes alternativlos.²⁸

(4) Die Entscheidung Gottes angesichts dieser Situation gehört wiederum zu den theologischen Prämissen, die Anselm aus der christlichen Offenbarung voraussetzen kann. Demnach ist es für Gott keine Option, die Sünder in ihrer Gesamtheit der (ewigen) Strafe anheimfallen zu lassen; darum wird diese Möglichkeit in CDH nur gestreift. Ein die gesamte Menschheit verdammender Gott würde seiner Selbstverpflichtung zur Beseligung der Geistgeschöpfe, die er bei ihrer Erschaffung eingegangen ist, nicht gerecht.²⁹ Die von einer Differenzierung zwischen Erschaffung und Begnadung der Kreatur ausgehende (hypothetische) Frage späterer Scholastiker, ob Gott den Menschen auch ohne die Perspektive ewiger Seligkeit hätte erschaffen können, spielt bei Anselm noch keine Rolle. Da Gott bereits um den nachfolgenden Sündenfall wusste, als er die ersten Menschen ins Dasein rief, implizierte ihre Erschaffung den Plan, ein Erlösungswerk zu verwirklichen,³⁰ das nach der vorangehenden Argumentation nur in der Realisierung der Satisfaktion bestehen konnte.

(5) Der Entschluss Gottes, auf diesem Weg Barmherzigkeit zu üben, führt allerdings zu einer neuen Schwierigkeit. Dem Sünder als Sünder ist es nämlich unmöglich, für seine Schuld diejenige Genugtuung zu leisten, die als Voraussetzung der Vergebung durch Gott erwiesen wurde. Er

28 Zu dieser in CDH leitenden Argumentationsstrategie Anselms vgl. Michael ROOT, *Necessity and Unfittingness in Anselm's *Cur Deus Homo**, in: SJTh 40 (1997) 211–230.

29 Vgl. Raymund SCHWAGER, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986, 172: „Das Verständnis der Schöpfung als Selbstverpflichtung Gottes ist von entscheidender Bedeutung für die Argumentation Anselms. Auf diese Weise kann er einerseits festhalten, daß das ganze Schöpfungs- und Erlösungswerk einem freien Entschluß Gottes entspringt, und andererseits von der vorausgesetzten Schöpfung und Sünde her doch notwendige Gründe für die Menschwerdung finden.“

30 Vgl. CDH II, 5 (ed. Schmitt, 96 f.).

kann Gott nichts Angemessenes als Erstattung für die Sünde anbieten, weil er alles, was er tun könnte, Gott sowieso schuldet. Damit ist nicht gesagt, dass der Sünder überhaupt nichts Gutes mehr zu tun vermöchte; aber er scheitert an jener „Über-Güte“, die der Satisfaktionsidee zugrunde liegt. Darum lautet der nüchterne Befund: „Ein Sünder kann einen Sünder nicht rechtfertigen“.³¹ Es ist nach „einer anderen Barmherzigkeit Gottes“³² zu suchen, die alle menschenmöglichen Verknüpfungen von Leistung und Lohn transzendiert.

(6) Damit ist Anselm bei seiner Begründung für die Notwendigkeit der Inkarnation angelangt. Nur eine Person, die ineins wahrer Gott und wahrer Mensch ist, vermag jene Schuld zu sühnen, die, „obwohl sie nur der Mensch einlösen musste, es nur Gott konnte“.³³ Darum kommt der Sohn Gottes als Mensch in die Welt, um die Satisfaktion zu leisten. Nur der Gott-Mensch Christus ist in der Lage, ein Gott wohlgefälliges Werk zu vollbringen, zu dem er nicht sowieso verpflichtet ist.³⁴ Hier denkt Anselm ganz vom johanneischen, hohepriesterlichen Christus her: Nur er kann dem Vater in freier Souveränität sein Leben als ungeschuldete Gabe anbieten, weil nur er durch keine Schuld dem Tod verfallen ist. Die Ungeschuldetheit des Sterbens ist in der Logik der Erbsündenlehre direkte Konsequenz der Sündenlosigkeit (Gerechtigkeit) Christi, die ihn als einzigen Menschen der Notwendigkeit des Sterbens enthebt.³⁵ Zugleich stammt Christus aus dem biologischen Geschlecht Adams und ist in diesem Ursprung mit allen Sündern verbunden.³⁶ Diese Verwand-

31 CDH I, 23 (ed. Schmitt, 80 f.).

32 CDH I, 24 (ed. Schmitt, 84 f.).

33 CDH II, 18 (ed. Schmitt, 142 f.).

34 Vgl. CDH II, 11 (ed. Schmitt, 112 f.).

35 Eigens begründet Anselm, wie mit der Unfähigkeit zur Sünde dennoch ein verdienstliches Handeln vereinbar bleibt (CDH II, 10 [ed. Schmitt, 108 f.]).

36 CDH II, 8 (ed. Schmitt, 100 f.). Für Anselm ist diese Beziehung unverzichtbar; die bloße Zugehörigkeit zur gleichen Spezies wäre nicht ausreichend (vgl. CDH II, 21 [ed. Schmitt, 152 f.]). Die Soteriologie orientiert sich hier an der analo-

schaft ermöglicht die Wirksamkeit seines menschlichen Sühnewerkes für die Sünder.

(7) Verbindet man diese beiden Punkte, gelangt man zu Anselms Begründung der spezifischen Art des Satisfaktionswerkes, das der Gott-Mensch Christus ohne Zwang und Schuldigkeit vollzieht. „Der Mensch kann sich selber in keiner Weise mehr Gott hingeben, als wenn er sich zu seiner Ehre dem Tode ausliefert. [...] Also muss der, der für die Sünde wird genugtun wollen, so sein, dass er sterben kann, wenn er es will“.³⁷ Die sühnende Kraft dieses Sterbens unterstützt Anselm durch das Argument, dass es keinen möglichen Grund gibt, der die Tötung dieses Menschen (durch andere Menschen) moralisch hätte rechtfertigen können.³⁸ Deswegen wiegt Jesu Tod alle Sünden auf: „Das Leben dieses Menschen [war] so erhaben, so kostbar, dass es hinreichen kann zur Einlösung dessen, was für die Sünden der ganzen Welt geschuldet wird, und für noch unendlich mehr“.³⁹ Weil Christus als ewiger Sohn des Vaters und sündenloser Mensch für sich selbst keiner Belohnung bedurfte, konnte und wollte er, dass dasjenige, was er durch sein Genugtuungswerk erworben hat, den Sündern zuteilwird, für deren Rettung er Mensch geworden ist. Christus macht sie „zu Erben des ihm Geschuldeten, dessen er selber nicht bedarf, und des Überflusses seiner Fülle [...], auf dass ihnen nachgelassen werde, was sie für die Sünden schulden, und gegeben werde, was sie wegen der Sünden entbehren“.⁴⁰

(8) Eine Deduktion der spezifischen Form des Todes Jesu (als Kreuzestod nach ungerechter Verurteilung) zielt Anselm nicht an. Der Begriff des Kreuzes kommt in Anselms Dialog nur wenige Male vor. Theo-

gen Voraussetzung für die Übertragung der Erbsünde nach dem augustinischen Modell.

37 CFH II, 11 (ed. Schmitt, 114 f.).

38 Vgl. CDH II, 15 (ed. Schmitt, 122–125).

39 CDH II, 18 (ed. Schmitt, 142 f.).

40 CDH II, 19 (ed. Schmitt, 150 f.).

logisch relevant ist eigentlich nur eine kurze Passage in CDH II, 18, wo Anselm betont, dass Christus die Schmach des Kreuzes „um der Gerechtigkeit willen, die er gehorsam bewahrte, zugefügt wurde“, und dass er durch das Aushalten der damit verbundenen Leiden „den Menschen ein Beispiel gab, dass sie um keiner Nachteile willen, die sie erfahren könnten, von der Gott geschuldeten Gerechtigkeit abweichen“.⁴¹ Mit dem Wechsel auf die Ebene einer Vorbildchristologie lässt Anselm erkennen, dass die konkrete Weise des Sterbens Jesu für die Erreichung des eigentlichen Erlösungszieles nichts mehr beizutragen hat. Da andererseits die Erlösung des Menschen ganz auf den freiwilligen Tod des Gottessohnes konzentriert wird, neben dem mögliche andere Verständniszugänge ganz in den Hintergrund treten, hat Anselms sühnethnologisches Modell eine staurozentrische, auf den Karfreitag konzentrierte Soteriologie stark befördert.

(9) Über die Weise, wie das objektive satisfaktorische Handeln Christi die subjektive Erlösung der einzelnen Sünder bewirkt, spricht Anselm in CDH ebenfalls nicht mehr ausführlich. Immerhin klingt die Unterscheidung als solche an, wenn es gegen Ende des Werkes recht allgemein heißt: „Wie man aber zur Teilnahme an einer so großen Gnade sich nähern und wie man unter ihr leben muss, das lehrt uns überall die Heilige Schrift, die auf festgegründeter Wahrheit, die wir mit Gottes Hilfe in etwa erkannt haben, als auf einem festen Grunde gründet“.⁴² Von der Notwendigkeit des Glaubens zum Heil ist beiläufig die Rede,⁴³ ohne dass dessen rechtfertigende Funktion näher erläutert würde. Von der Taufe oder anderen Sakramenten wird gar nicht gehandelt. Auf jeden Fall ist der Empfang der Erlösung mit eigener Aktivität des Sünders verbunden, während der Vollzug des Satisfaktionswerkes ganz bei Christus

41 CDH II, 18 (ed. Schmitt, 142 f.).

42 CDH II, 19 (ed. Schmitt, 150 f.).

43 Vgl. CDH I, 10.25 (ed. Schmitt, 38 f.86–89).

lag: „Nimm meinen Eingeborenen und gib ihn für dich“ – „Nimm mich und erlöse dich“, lässt Anselm Vater bzw. Sohn sprechen, „wenn sie uns zum christlichen Glauben rufen und ziehen“.⁴⁴ Interessant ist in unserem Zusammenhang ein Gleichnis, das Anselm formuliert, um nachzuweisen, dass durch das Erlösungswerk Jesu auch Menschen, die vor oder nach dessen Vollzug lebten, gerettet werden können.⁴⁵ Es spricht von einem König, gegen den sich alle Bewohner seines Reiches mit der Ausnahme eines einzigen Menschen so vergangen haben, dass sie den Tod verdienen. Der König vereinbart nun mit dem einen Unschuldigen, dass dieser ihm einen sehr wohlgefälligen Dienst erweist, und etabliert zugleich einen Vertrag zugunsten aller anderen (schuldigen) Bewohner. Darin wird festgelegt, „dass alle, die vor oder nach jenem Tage [sc. an dem das sühnende Werk vollzogen wird] bekennen, sie wollten durch jenes Werk, das an jenem Tage geschehen wird, Verzeihung erbitten und dem dort geschlossenen Vertrage beitreten, von aller vergangenen Schuld gelöst seien“. Auch wenn Menschen nach der ersten Vergebung erneut gesündigt haben, können sie unter bestimmten Umständen durch die Wirksamkeit des Vertrags erneut Verzeihung erlangen. Die Wirkung des Vertrags tritt auf jeden Fall erst nach dem Vollzug des festgelegten Werkes ein. Offenbar, so drückt die Geschichte aus, ist die Zuwendung des Schuldnachlasses an das Sühnewerk gebunden, aber die Zuwendung ist ein davon nicht nur zeitlich, sondern auch sachlich getrenntes Handeln Gottes am Sünder. Damit das Werk Christi an ihm wirksam werden kann, muss er selbst es wollen.

(10) Anselms Soteriologie gehört – unbeschadet ihrer patristischen Anknüpfungspunkte⁴⁶ – zu den originellsten Konzepten, die in der

44 CDH II, 20 (ed. Schmitt, 152 f.).

45 Vgl. zum folgenden CDH II, 16 (ed. Schmitt, 126–129).

46 Vgl. James David MEYER, *The Patristic Roots of Satisfaction Atonement Theories. Did the Church Fathers Affirm Only Christus Victor?*, in: *TynB* 71 (2020) 293–319.

Theologie des Mittelalters entwickelt wurden. Ihr zentraler Inhalt wurde so breit rezipiert, dass er selbst in den Kontroversen der Reformationszeit unangetastet blieb. Umstritten war zwischen Katholiken und Protestanten die Frage, wie das erlösende Verdienst Christi den Menschen zugewendet wird und was die Rechtfertigung des Sünders bedeutet, nicht aber die Notwendigkeit einer vorangehenden Satisfaktion. So sagt die *Confessio Augustana*, dass Christus „wahrer Gott und wahrer Mensch ist, wahrhaftig geboren, gelitten, gekreuzigt, gestorben und begraben, dass er ein Opfer nicht allein für die Erbsünde, sondern auch für alle anderen Sünden war und Gottes Zorn versöhnte“.47 Das Konzept der „Genugtuung“ durch den Kreuzestod Jesu wird in diesem Text48 wie auch in vielen anderen lutherischen Bekenntnisschriften ohne jenen Vorbehalt verwendet. Sehr ähnlich lehrt das Konzil von Trient in seinem Dekret über die Rechtfertigung, „Verdienstursache“ derselben sei „unser Herr Jesus Christus, der uns, ‚als wir Feinde waren‘ [Röm 5,10], ‚wegen der übergroßen Liebe, mit der er uns liebte‘ [Eph 2,4], durch sein heiligstes Leiden am Holz des Kreuzes Rechtfertigung verdiente und Gott, dem Vater, für uns Genugtuung leistete“.49

47 *Confessio Augustana*, Art. 3, in: *Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, bearb. von H. G. Pöhlmann, Gütersloh 42000, 61.

48 Vgl. auch Art. 4 und 24.

49 DH 1529: „[Causa] meritoria autem [est] dilectissimus Unigenitus suus, Dominus noster Iesus Christus, qui „cum essemus inimici“ [Rm 5,10], „propter nimiam caritatem, qua dilexit nos“ [Eph 2,4], sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit, et pro nobis Deo Patri satisfecit“. Vgl. auch die Lehre über das Sakrament der Buße, DH 1690–92, wo deutlich wird, dass der Begriff *satisfactio* im katholischen Bereich seinen ursprünglichen Ort in der Bußtheologie hat.

3.

Ein derart nachhaltiger Erfolg eines theologischen Konzepts kann kein Zufall sein. Anselms Modell hat unbezweifelbare Stärken, die Theologen über viele Jahrhunderte überzeugt haben. Die wichtigsten davon kann man in folgenden Punkten zusammenfassen.

(1) Die Vorgabe der Heiligen Schrift für jede Soteriologie hat Hans Urs von Balthasar (1905–1988) einmal resümierend in „fünf Motiven“ zusammengefasst:

1. die Dahingabe des Sohnes durch Gott den Vater für die Rettung der Welt, 2. den ‚Platztausch‘ zwischen dem Sündelosen und den Sündern [...], 3. die daraus folgende Freisetzung des Menschen (Loskauf, Er-lösung), aber 4. darüberhinaus seine Einführung in das göttliche, trinitarische Leben, so daß 5. das Ganze als eine durchgeführte Initiative der göttlichen Liebe erscheint.⁵⁰

Im Licht dieser Kriteriologie kann Anselms Modell beanspruchen, der neutestamentlichen Überzeugung vom Tod Christi am Kreuz als zentralem Heilsereignis gerecht zu werden. Dass mit der Konzentration auf den Begriff der „Genugtuung“, der erst in der nachbiblischen Patristik – seit Tertullian (160–240) – nachweisbar ist, die neutestamentlichen Basisaussagen in einer eigenen Weise weiterentwickelt werden, steht außer Frage. Aber angesichts der im Neuen Testament nicht durchreflektierten pluriformen Ansätze zur Erklärung des Todes Jesu ist jede systematische Soteriologie, die nach konsistentem Verstehen sucht, gezwungen, bestimmte Motive zu priorisieren, neu zu kontextualisieren und in der Entfaltung mit anderen Elementen zu synthetisieren.

50 Hans Urs von BALTHASAR, Theodramatik, Bd. 3, Einsiedeln 1980, 295.

(2) Die Satisfaktionslehre hat den Vorteil, dass sie mit einem so einfachen wie konsistenten Argument rational erklärt, wie der Tod Christi als partikuläres historisches Ereignis die universale Sündenverfallenheit der Menschen zu überwinden vermag. Die zentralen Kategorien, die Anselm darin verwendet, sind moralisch-juridischer Art und lassen sich leicht aus dem menschlichen Bereich in die theologische Diskussion übertragen:⁵¹ Es geht um Pflicht und Gehorsam (bzw. Ungehorsam), Schuld, Sühne und Vergebung, Verdienst und Lohn. Im Zentrum steht die Verbindung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Das Sühnewerk Christi ist hinreichend für die Erlösung aller Menschen. Es wird ohne jedes Zutun der Sünder vollzogen, denn sie können sich nicht selbst erlösen. Das gibt Anselms Entwurf den optimistischen Charakter radikaler Hoffnung für die leidende Schöpfung.⁵² Dennoch müssen die Sünder die Vergebung, die Gott als Antwort auf die geleistete Genugtuung gewährt, in der Freiheit des Glaubens entgegennehmen. Anselms Satisfaktionslehre impliziert folglich nicht die faktische Erlösung aller, auch wenn sie deren Möglichkeit grundlegt.⁵³

(3) Mit seinem Argument kann Anselm ältere soteriologische Denkmodelle hinter sich lassen, deren theologische Schwächen er als nicht heilbar ansieht. Auf die denkerisch schwer zu fassende Idee der quasi-physischen Inklusion und Vergöttlichung der gesamten Menschheit in

51 Vgl. Hans DOMBOIS, Juristische Bemerkungen zur Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury, in: NZSTh 9 (1967) 339–355.

52 Vgl. Katherine SONDEREGGER, Anselmian Atonement, in: Adam J. JOHNSON (Hg.), The T&T Clark Companion to Atonement, London/New York 2017, 175–194, 189.

53 Vgl. HOLMES, The Upholding of Beauty (s. Anm. 20), 202 f. Wenn Roberto J. DE LA NOVAL, Anselmian Apocatastasis. The Fitting Necessity of Universal Salvation in St. Anselm's *Cur Deus Homo*, in: SJTh 71 (2018) 142–158, Anselms Argument als inkonsistent ansieht, sofern es nicht mit der These einer faktischen universalen Erlösung verbunden wird, liest er den mittelalterlichen Autor wohl zu stark im Licht moderner Ansätze (Hans Urs von Balthasar, David B. Hart, die im Beitrag auch zitiert werden).

der Inkarnation des Logos, die bei manchen Vätern zu finden ist, kann er verzichten; ebenso auf die Idee, dass bei der Kreuzigung Jesu der teuflische Betrüger selbst getäuscht und dadurch besiegt worden sei. Ganz explizit grenzt Anselm sich von noch im 12. Jahrhundert vertretenen Ansätzen ab, welche die Erlösung als Zahlung eines Lösepreises an Satan als Herrn der gefallenen Welt denken.⁵⁴ Er stellt klar: Der Teufel besaß kein Anrecht auf den Menschen, das Gott ihm durch irgendeine Leistung hätte ablösen müssen⁵⁵ – „dem Teufel schuldete Gott nichts als Strafe“.⁵⁶ Wenn Gott ein Sühnewerk wollte, ja wenn es zur Erlösung des Menschen sogar objektiv unvermeidlich war, dann deswegen, weil Gott es *sich selbst* schuldete. Mit der satisfaktorischen Verbindung von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit entspricht er allein dem Maßstab seines eigenen Wesens. Durch Christi Satisfaktionshandeln aber wird nicht nur der Teufel auf eine wahrhaft gerechte Weise besiegt,⁵⁷ sondern öffnet sich auch für den Sünder der beste Weg zum Heil: Die Souveränität Gottes befreit die geschöpfliche Freiheit aus ihrer Aporie, indem der Sohn selbst sich mit ihr verbindet. Darum betonen manche neuere Anselm-Interpretationen, dass der von Gott gewählte Erlösungsweg gar nicht primär auf die Befriedigung der Gerechtigkeitsansprüche Gottes, sondern auf die Heilung der Menschen, die Wiederherstellung ihrer geschöpflichen Würde abziele.⁵⁸

54 Vgl. Katharina GRESCHAT, Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in Anselm von Canterburys *Cur deus homo*, in: JBTh 37 (2022) 269–287, 274–277, die mit R. W. Southern eine Referenz auf die diesbezügliche These des Radulfus von Laon annimmt.

55 CDH I, 7 (ed. Schmitt, 22 f.).

56 CDH II, 19 (ed. Schmitt, 150 f.).

57 Vgl. Kevin E. MILLER, Giving the Devil his Due? St. Anselm on Justice and Satisfaction, in: NBl 78 (1997) 178–186.

58 Vgl. beispielhaft PLASGER, Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit (s. Anm. 5), bes. 122 ff. (Begriff der *satisfactio*); 145–155 (Freiheit des Menschen als Ziel der *satisfactio*); Ulrike LINK-WIECZOREK, Divine Reconciliation and Human Resitution in a Broken World. Revisiting Anselm's Satisfaction Theory, in: Andrea

(4) Anselms Modell verwurzelt die Soteriologie konsequent in der Gotteslehre. Da Vater und Sohn von Ewigkeit her wesenseins sind, entspringt der Erlösungsratschluss dem Konsens beider göttlicher Personen. Der Sohn hat seinem Tod schon vor der Menschwerdung explizit zugestimmt.⁵⁹ Sein Opfer ist freie Hingabe, nicht Erleiden einer ihm vom Vater auferlegten, passiv ertragenen Notwendigkeit.⁶⁰ Die Perspektive in CDH bleibt zwar eher binitarisch, da der Heilige Geist in Anselms Argument keine Rolle spielt, während die mit der christologischen Zweinaturenlehre verbundenen Möglichkeiten für die Soteriologie ausgeschöpft werden. Eine trinitarische Erweiterung lässt sich aber problemlos vornehmen, wenn man die Einbeziehung des Geistes im vorzeitlichen Erlösungsratschluss ebenso reflektiert wie seinen Beitrag zur Umsetzung des göttlichen Plans im Leben des inkarnierten Sohnes.

(5) Damit deutet sich an, dass Anselms Satisfaktionslehre das Potential zu konstruktiver Weiterentwicklung enthält, wie es für erfolgreiche wissenschaftliche Theorien generell kennzeichnend ist. Wie erwähnt, wurde Anselms Kernidee schon in der mittelalterlichen Scholastik mehrfach neu kontextualisiert. Auf dem Weg in die Neuzeit hat die protestantische Theologie, mittelalterliche Ansätze intensivierend,⁶¹ die Satisfaktion vielfach als *satisfactio vicaria poenalis* verstanden: Der unschuldige Christus erduldet die Strafe, die den Sündern zukommen wür-

BIELER / Christian BINGEL / Hans-Martin GUTMANN (Hg.), *After violence. Religion, Trauma und Reconciliation*, Leipzig 2011, 219–238.

59 CDH II, 16 (ed. Schmitt, 132 f.), wo Anselms Frage: „Wer wollte freiwillig sich zum Menschen machen, damit er mit demselben unabänderlichen Willen stirbe [...]?“ von Boso beantwortet wird: „Gott, der Sohn Gottes.“

60 Vgl. Katrin KÖNIG, *Begnadete Freiheit* (Collegium Metaphysicum 15), Tübingen 2016, 183 f.

61 Die Idee, dass Christus stellvertretend die Strafe für die Sünden der Menschheit trug, gewinnt seit dem 13. Jahrhundert an Bedeutung (Summa Halensis, Thomas von Aquin); vgl. BURNS, *The Concept of Satisfaction in Medieval Redemption Theory* (s. Anm. 9).

de. Anselm kennt diese Vorstellung nicht. Die Alternative bei ihm lautet ja gerade: *aut satisfactio aut poena*, und das heißt: Die Genugtuung als aktive Leistung Christi hebt die Strafe auf und besteht nicht in deren stellvertretender Ableistung.⁶² Es bleibt dennoch wissenschaftstheoretisch bemerkenswert, dass eine derart markante Umdefinition innerhalb des Rahmenarguments möglich war. Wegen der inneren Schwierigkeiten, die mit der Vorstellung der Bestrafung einer Person anstelle anderer verbunden sind, hat diese Interpretation dem Satisfaktionsmodell langfristig geschadet. Doch bis in die gegenwärtige Theologie und Religionsphilosophie hinein finden sich unterschiedliche Vorschläge zur Soteriologie, die als Variationen von Anselms Modell verstanden werden können oder wenigstens zentrale Elemente desselben aufgreifen. Man kann hier an Hans Urs von Balthasars trinitarische Stellvertretungstheologie⁶³, aber auch an die Beiträge von William Lane Craig (*1949)⁶⁴,

62 Vgl. GÄDE, „Eine andere Barmherzigkeit“ (s. Anm. 4), 98–106. Stephan SCHAEDE, *Stellvertretung. Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie* (BHTh 126), Tübingen 2004, 307, bekräftigt Harnacks Plädoyer, den Begriff der Stellvertretung im strengen Sinn nicht auf Anselms Modell anzuwenden. Er fügt aber präzisierend hinzu, dass es „Züge [trägt], die zu einer Lehre von der stellvertretenden Genugtuung weiterentwickelt werden können.“ Schaedes Arbeit zeichnet in ihrem zweiten Teil diese Weiterentwicklung in der protestantischen Soteriologie unter dem Titel „Abschied von Anselm“ ausführlich nach.

63 Vgl. Glenn W. OLSEN, Hans Urs von Balthasar and the Rehabilitation of St. Anselm's Doctrine of the Atonement, in: SJTh 34 (1981) 49–61; DERS., St. Anselm's Place in Hans Urs von Balthasar's History of Soteriology, in: GILBERT / KOHLENBERGER / SALMANN (Hg.), *Cur Deus homo* (s. Anm. 1), 823–835.

64 Vgl. William Lane CRAIG, *The Atonement*, Cambridge 2018.

Richard Swinburne (*1934)⁶⁵, Stephen R. Holmes⁶⁶ oder Richard Cross⁶⁷ denken.

4.

Andererseits ist schon in der frühen nachreformatorischen Zeit prinzipielle Kritik gegen den Satisfaktionsgedanken in der christlichen Soteriologie vorgetragen worden, die seitdem immer breitere Kreise gezogen hat.⁶⁸ Sie beginnt im Sozinianismus, gewinnt durch die Aufklärung an Nachdruck und erobert anschließend weite Teile der liberalen protestantischen Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts. Schon vor mehr als 125 Jahren hat Martin Kähler (1835–1912) im Rückblick auf die neuzeitliche Entwicklung des deutschen Protestantismus lakonisch festgestellt, die „sozinianische Lehre sei [...] zur öffentlichen Lehre der lutherischen Theologen geworden“.⁶⁹ Über die heutige katholische Theologie ließe

65 Vgl. Richard SWINBURNE, *Responsibility and Atonement*, Oxford 1989.

66 Vgl. Stephen R. HOLMES, *Can Punishment Bring Peace? Penal Substitution Revisited*, in: SJTh 58 (2005) 104–123 (Verteidigung der stellvertretenden Strafübernahme im calvinistischen Sinn).

67 Vgl. Richard CROSS, *Atonement without Satisfaction* in: RelSt 37 (2001) 397–416. Cross modifiziert Anselms Modell dahingehend, dass Christus durch seinen Tod nicht Sühne leistet (was die Menschen selbst in Reue und Umkehr zu tun haben), sondern die durch den Sünder nicht zu beeinflussende *Vergebung* Gottes verdient.

68 Als knappe Zusammenschau vgl. Friederike NÜSSEL, *Die Sühnevorstellung in der klassischen Dogmatik und ihre neuzeitliche Problematisierung*, in: Jörg FREY/Jens SCHRÖTER (Hg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (UTB 2953), Tübingen 2007, 73–94.

69 Martin KÄHLER, *Das Wort „Versöhnung“ im Sprachgebrauch der kirchlichen Lehre*, in: DERS., *Zur Lehre von der Versöhnung*, Gütersloh 1898/²1937, 1–38, 24; zit. nach Wolfgang PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1991, 451 Anm. 27.

sich teilweise Ähnliches sagen.⁷⁰ Aus der Kritik an Anselms Satisfaktionslehre möchte ich erneut nur einige ausgewählte Punkte nennen.

(1) Theologen haben zunehmend Zweifel daran geäußert, ob Anselms Argument tatsächlich als zuverlässige Zusammenfassung der neutestamentlichen Versöhnungslehre gelten kann.⁷¹ Sie argumentieren, dass Gott seinen Willen, die Welt in Christus mit sich zu versöhnen (vgl. 2 Kor 5,18), nicht an die Ableistung einer Sühnetat geknüpft habe, die zunächst seinen Zorn besänftigen musste.⁷² Anselms Modell scheint dann den „Kern der Botschaft Jesu vom Reich Gottes“ zu verfehlen, „die bedingungslose Vergebung des himmlischen Vaters aus reiner Barmherzigkeit“.⁷³ Christus habe diese Vergebung angesagt und bezeugt, in höchster Weise durch seine Treue bis in den Tod, aber damit nicht eigentlich „erwirkt“. Wer anderes behaupte, müsse zur absurd klingenden Konsequenz gelangen, dass Christus selbst in seinem irdischen Leben Sünden nur unter Vorbehalt des späteren Kreuzestodes hätte vergeben können (um von Vergebung in früheren Phasen der Heilsgeschichte ganz zu schweigen). In Jesu Gleichnis vom barmherzigen Vater sei die einzige Bedingung dafür, dass der jüngere Sohn vom Vater wieder aufgenommen wird, die Bereitschaft, freiwillig zu ihm zurückzukehren, nicht aber ein fremdes Satisfaktionswerk. Anselms Vorstellung, dass Gottes Barmherzigkeit nicht zum Vollzug kommen kann, wenn nicht zuvor den Forderungen der Gerechtigkeit Genüge getan wurde, wird demgegenüber als Einschränkung seiner freien Souveränität, ja als Eintrag ökonomischer

70 Einflussreich waren hier die sowohl gegen die Idee einer Satisfaktion als auch gegen die Bezeichnung Jesu als „Gott-Mensch“ ablehnend votierenden Arbeiten von Hans KESSLER, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf ²1971; DERS., *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf 1972.

71 Vgl. paradigmatisch Karl BARTH, *Kirchliche Dogmatik IV* / 1, Zürich ⁴1982, 541 f.

72 Vgl. etwa SCHWAGER, *Der wunderbare Tausch* (s. Anm. 29), 182 f.

73 KIRSCHNER, *Gott – größer als gedacht* (s. Anm. 26), 393.

mischen Tausch- und Ausgleichsdenkens in die Soteriologie⁷⁴ bewertet, das dem Neuen Testament fremd sei.

(2) Indem man davon abrückt, das Sterben Christi als Befriedigung göttlicher Forderungen anzusehen, distanziert man sich zugleich von einer Sühnechristologie, in der Gott anscheinend als rachsüchtig und gewaltaffin gedacht wird.⁷⁵ Es war vor allem Adolf von Harnack, der diese Kritik in seiner Dogmengeschichte mit scharfen Worten gegen Anselm vorgetragen und damit sogar den Blasphemievorwurf verbunden hatte.⁷⁶ Diese Kritik erweist sich bei näherer Betrachtung als voreilig. Ihr steht Anselms Rekurs auf die Freiheit des Sohnes in der Selbsthingabe aus Liebe (zum Vater und zu den Menschen) entgegen, auf die wir bereits hingewiesen haben. Die präexistenzchristologische Fundierung befreit Anselms Argument vom Verdacht, der menschliche Sohn würde darin zum unschuldigen Opfer eines zornigen Gottes gemacht.

(3) Anselms Forderungen nach gerechtem Ausgleich durch Satisfaktion hat man oft als Folge zeitgebundener mittelalterlicher Rechtsvorstellungen,⁷⁷ der ihnen entsprechenden sakramentalen Praxis (vor allem

74 Vgl. Hollis PHELPS, Overcoming Redemption. Neoliberalism, Atonement, and the Logic of Debt, in: PolT 17 (2016) 264–282; Sean CAPENER, On the Fall of the Angels. Economic Theology after the Middle Passage, in: JR 104 (2024) 257–281.

75 Vgl. beispielhaft John Denny WEAVER, Gewaltfreie Erlösung. Kreuzestheologie im Ringen mit der Satisfaktionstheorie. Übers. von J. Bräker (ÖkSt 47), Münster 2016, bes. 251–356 zur Auseinandersetzung mit anselmisch geprägten Soteriologien, unter Einbeziehung zahlreicher Verteidiger und Kritiker.

76 Vgl. Adolf von HARNACK, Dogmengeschichte, Bd. 3, Darmstadt 1910, 408 f. Zu Harnacks Anselm-Kritik insgesamt vgl. John MCINTYRE, St. Anselm and his Critics. A Re-interpretation of the *Cur Deus homo*, Edinburgh 1954, 86–197; KIRSCHNER, Gott – größer als gedacht (s. Anm. 26), 185–199.

77 Diese Deutung beginnt schon im 19. Jahrhundert bei Ritschl und Harnack (vgl. KÖNIG, Begnadete Freiheit [s. Anm. 60], 176, Anm. 10) und findet Unterstützung bis in die jüngere Zeit; vgl. etwa Gisbert GRESHAKE, Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Satisfaktionstheorie Anselms von Canterbury, in: ThQ 153 (1973) 323–345, bes. 330–332 (der aber auch auf entscheidende Modifikationen hinweist, die Anselm dem überkommenen Rechtsdenken in sei-

im Kontext der nun durchgesetzten Privatbuße)⁷⁸ oder in einer weiter gefassten Perspektive als Einfluss der „Verhältnisse von Herrschaft und Knechtschaft seiner Zeit“⁷⁹ qualifiziert. Auch wenn man solche Anknüpfungspunkte anerkennt, muss man fragen, ob mit der Historisierung der Kern des anselmischen Arguments erreicht wird. Zunächst ist in Anselms Werk die methodische Funktion der herangezogenen feudalrechtlichen Analogien zu beachten, die darin besteht, die Konvenienz und Plausibilität des Gedankens für die zeitgenössischen Leser zu verstärken.⁸⁰ Daneben ist zu betonen, dass auch in modernen Gerechtigkeitsdebatten die Idee der Genugtuung ebenso herangezogen werden kann wie die Anerkennung einer Korrelation von Verdienst und Belohnung; es handelt sich hier folglich nicht um Vorstellungen, die exklusiv an einen mittelalterlichen Verstehenskontext gebunden wären. Es ist unübersehbar, dass Anselms Argumentation an entscheidenden Stellen den Rahmen mittelalterlich-juridischer Gerechtigkeitskonzepte sogar sprengt.⁸¹ Dies wird besonders deutlich, wenn man Anselms Gerechtigkeitsverständnis eher im Lichte eines modernen restaurativen Gerechtig-

ner soteriologischen Rezeption zuteilwerden lässt); Jasper HOPKINS, *God's Sacrifice of Himself as a Man. Anselm of Canterbury's „Cur deus homo“*, in: Karin FINSTERBUSCH / Armin LANGE (Hg.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, Leiden 2006, 237–257 (ohne negative Konnotation); GRESCHAT, *Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit* (s. Anm. 54), 278–285 (Satisfaktion als mittelalterliches „Modell einer gütlichen Konfliktregelung“ [283]).

78 Vgl. George Huntston WILLIAMS, *The Sacramental Presuppositions of Anselm's „Cur Deus Homo“*, in: *ChH* 26 (1957) 245–274. Williams zeigt, wie zentrale Begriffe der mittelalterlichen Bußtheologie wie *poena*, *meritum*, *redemptio* und *satisfactio* von Anselm in die Erklärung des Erlösungswerkes Christi übertragen werden.

79 VERWEYEN, *Anselm von Canterbury* (s. Anm. 3), 118.

80 Vgl. Gillian Rosemary EVANS, *The Cur Deus Homo. The Nature of St. Anselm's Appeal to Reason*, in: *StTh* 31 (1977) 33–50, bes. 34 f.

81 Vgl. David BROWN, *Anselm on Atonement*, in: DAVIES / LEFTOW (Hg.), *The Cambridge Companion to Anselm* (s. Anm. 3), 279–302, 290–295.

keitskonzeptes als eines retributiven Gerechtigkeitsideals versteht.⁸² Die inkarnatorisch ermöglichte Selbsthingabe des Gottmenschen Christus erschöpft sich nicht im „Ausgleich“ bzw. „Aufwiegen“ eines Schuldefizits, sondern „wird von Anselm [...] gnadentheologisch als etwas unvergleichlich Überraschendes und unendlich Überschüssiges gedacht“,⁸³ dem in der geschöpflichen Welt jede Entsprechung fehlt.

(4) Ein spezifisch neuzeitlicher Einwand qualifiziert Satisfaktionslehren anselmischer Prägung als Widerspruch zu den Forderungen menschlicher Sittlichkeit und Autonomie. „Persönliche Schuld ist keine transmissible Verbindlichkeit“, heißt es bei Immanuel Kant (1724–1804) in der Religionsschrift.⁸⁴ Man kann entgegenen, dass Anselm gar nicht von Übertragung fremder Schuld (oder Strafe) auf Christus spricht, sondern von dessen freiwilliger Übernahme des Sühnewerks, das eigentlich von den Sündern gefordert wäre. In diesem Fall geht es zwar nicht um die Übertragung von Schuld, aber immerhin um die Übernahme einer moralischen Pflicht; auch in ihrem Fall ist es fraglich, ob sie durch eine fremde Person in ähnlicher Weise abgelöst werden kann wie beispielsweise eine monetäre Zahlungsforderung. Im Hintergrund steht bei Anselm die in der Heiligen Schrift wurzelnde Vorstellung einer „korporativen Persönlichkeit“: Wie der biologische Stammvater Adam durch seine Sünde alle seine Nachkommen zu Sündern gemacht hat, so kann der neue Adam Christus, dessen Abstammung aus dem biologischen Geschlecht Adams Anselm, wie wir sahen, für unverzichtbar hält, für alle

82 Das ist die Kernthese bei Theodoor VAN WILLIGENBURG, *Anselmian Atonement and Restorative Justice*, in: *Saint Anselm Journal* 18 (2022) 67–92, der dieses Gerechtigkeitskonzept auf Anselms Erfahrungen mit der Regel Benedikts zurückführen will. Vgl. auch Joseph HOUSTON, *Was the Anselm of *Cur deus homo* a Retributivist?*, in: GILBERT/KOHLBERGER/SALMANN (Hg.), *Cur Deus homo* (s. Anm. 1), 621–639.

83 KÖNIG, *Begnadete Freiheit* (s. Anm. 60), 189.

84 Immanuel KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA VI, 72.

Menschen Sühne leisten (vgl. 1 Kor 15,22).⁸⁵ Diese Denkfigur ist aus heutiger Perspektive in der Erbsünden- wie in der Erlösungslehre nicht nur durch die Verbindung mit der Prämisse des biologischen Monogenismus zweifelhaft geworden; sie hat auch aus ethischer Perspektive ihre Selbstverständlichkeit verloren.

(5) Anselms Theorie ist primär auf das objektive Sühnewerk Christi fokussiert. Es ist nicht zu übersehen, dass Anselm damit „einer quantifizierend sachhaften Deutung des Todes Christi das Wort geredet hat. Christus leistet etwas Unendliches für die unendliche Schuld der Menschen. Etwas wird gegen etwas aufgerechnet.“⁸⁶ Damit verbindet sich ein weiteres Problem, nämlich die weitgehende Ausblendung der subjektiven Erlösung in CDH. Obwohl Anselm das Phänomen der Sünde helllichtig als Sich-Verweigern des menschlichen Willens gegenüber Gott beschreibt, beleuchtet er die Heilung und Heiligung dieses Willens in der gläubigen Annahme der Lebenshingabe Jesu durch den Sünder nicht⁸⁷; zwar gibt es in CDH Passagen, die den vorbildhaften und insofern moralisch transformativen Charakter des Sterbens Jesu für uns betonen,⁸⁸ doch werden sie mit der objektiven Sühnewirkung des Todes,

85 Steven S. ASPENSON, In Defense of Anselm, in: History of Philosophy Quarterly 7 (1990) 33–45, hat vorgeschlagen, strikt zwischen „gesellschaftlicher Schuld“ (*societal debt*, im Sinne der Entehrung Gottes) und „persönlicher Schuld“ zu unterscheiden und den Tod Christi bei Anselm allein auf die Überwindung der ersteren zu beschränken. Da es Anselm aber zweifelsohne um das ewige Heil jedes Einzelnen geht, wäre die Frage nach dem Zusammenhang beider Größen überzeugender zu klären.

86 SCHAEDE, Stellvertretung (s. Anm. 62), 309.

87 Vgl. ebd., 306. Auf Spannungen zwischen Anselms These von der objektiven Versöhnung durch Christus und ihrer subjektiven Wirksamkeit im Glauben der Menschen weist in etwas anderer Form auch Eleonore STUMP, Atonement, Oxford 2018, 25 f., 57–63, hin; ihr geht es um die bei Anselm ausgeklammerte Bewältigung von Schuld und Scham im Sünder und von Sündenfolgen im zwischenmenschlichen Bereich.

88 Dies betont Daniel WALDOW, A Love Greater Than Which Cannot Be Imagined. Divine Goodness and Mercy in Anselm's *Cur Deus homo*, in: HeyJ 62 (2017)

wie Anselm sie versteht, nicht überzeugend vermittelt. So bleibt die positive Seite der Versöhnung – das Geschenk neuen Lebens in Christus, die Teilnahme an seiner Sohnschaft und an seiner österlichen Wirklichkeit – bis auf wenige Andeutungen ausgeblendet. Die Frage wird dagegen „in der dazugehörigen *Meditatio redemptionis humanae* sowie in *De concordia* III,6–8 ausgeführt“⁸⁹, wo Anselm vom Geschenk des Glaubens im Heiligen Geist sowie von der Wirkung der Sakramente spricht. In diesen Texten erkennt man immerhin, dass es Anselm keineswegs bloß um äußerliche Nichtanrechnung der Schuld um Christi willen ging, wie es einige Passagen von CDH (etwa das früher referierte Gleichnis aus II,16) nahelegen könnten. Dennoch hat die Trennung der objektiven Erlösung durch Christus von der subjektiven Rechtfertigung und Heiligung des Menschen (durch Glauben und Sakramente) die Theologie dauerhaft geprägt, wie die Unterscheidung der Traktate Soteriologie und Gnadenlehre bis heute bezeugt.

5.

Man kann diese kritischen Argumente, m. E. vor allem das erste, vierte und fünfte, nicht einfach übergehen. Dafür haben sie zu viel Gewicht. Kritiker

703–718, der damit Anselm vor dem Vorwurf einer einseitig forensischen Sicht der Erlösung durch Satisfaktion in Schutz nehmen will. In eine ähnliche Richtung zielen Ruben ANGELICI, ‚The Love that Pierces the Heart‘. A Critical Analysis of the Concept of Sanctification in the Writings of St Anselm of Canterbury, in: SJTh 72 (2019) 64–81, und Travis E. ABLES, The Body of the Cross. Holy Victims and the Invention of the Atonement, New York 2022, 76–87, die beide CDH stärker im Kontext der Gebete und geistlichen Meditationen Anselms lesen wollen. Ables sieht in Anselms Christus das benediktinische Ideal unbedingten Gehorsams gespiegelt; die Differenz gegenüber der Soteriologie Abaelards, die in Christi Tod den höchsten Ausdruck göttlicher Liebe erkennt, die bei den Menschen die Antwort der Liebe wecken will, erscheint dann nicht mehr allzu groß.

89 KÖNIG, Begnadete Freiheit (s. Anm. 60), 193.

des Satisfaktionsdenkens haben daraus eine radikale Konsequenz gezogen: Sie sind zu soteriologischen Modellen übergegangen, in denen dem Sterben Jesu am Kreuz gar keine positive Funktion in der Ermöglichung der objektiven Erlösung mehr zugedacht wird. Man kann dann im Kreuz weiterhin den höchsten Ausdruck der (als solcher bedingungslosen) Liebe Gottes zur Welt sehen, die unsere Gegenliebe wecken will – die Kernidee der „moral influence theories“ in der Tradition Abaelards (1079–1142). Daneben kann Jesu Sterben als Tugend- oder Strafoxempel gedeutet werden: Es spornt uns zum gerechten Handeln ohne Rücksicht auf die Konsequenzen an und stellt uns die grausame Realität der Sünde warnend vor Augen. Eine konstitutive Rolle im soteriologischen Argument besitzt ein so verstandener Kreuzestod jedoch nicht mehr.⁹⁰ Man hat dies in der Aussage zugespitzt, „daß wir nicht eigentlich durch und dank des Todes Jesu, sondern *trotz* seines Todes erlöst sind“.⁹¹ Ich halte eine derart radikale Neupositionierung für schwer vereinbar mit der dogmatischen Tradition der Soteriologie wie auch mit der christlichen Spiritualität des Karfreitags. Deswegen möchte ich abschließend wenigstens skizzenhaft einige über Anselm hinausweisende Thesen formulieren, in denen Grundeinsichten seiner Soteriologie ebenso Berücksichtigung finden sollen wie berechnete Punkte der Kritik an seinem Ansatz.

(1) Wie Anselm richtig gesehen hat, verfehlt der Mensch in der Sünde, die Verweigerung des Gehorsams gegenüber Gott ist, das Ziel, um

90 Die Vorschläge für ein nach-anselmisches Verständnis von Sühne sind selbstverständlich weit vielfältiger und differenzierter. Handliche Überblicke zu den verschiedenen Modellen des Verständnisses von „Sühne“ in der christlichen Dogmatik bieten Ben PUGH, *Atonement Theories. A Way through the Maze*, Eugene, OR 2014; Stephen FINLAN, *Options on Atonement in Christian Thought*, Collegeville, MI 2007; James BEILBY / Paul R. EDDY, *The Nature of the Atonement. Four Views*, Downers Grove, IL 2006.

91 Thomas PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München ³1991, 98, mit Zitierung von Edward SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen*, Freiburg i. Br. 1977, 710.

dessentwillen er erschaffen wurde. Durch die Sendung des Sohnes in der Inkarnation kommt endlich ein Mensch in die Welt, der dem göttlichen Schöpfungsplan ganz und gar entspricht. Der gehorsame, gerechte Christus ist der Mensch, den Gott wollte. In ihm antwortet das Geschöpf seinem Schöpfer so, wie es diesem gebührt.

(2) Dieses menschliche Antwortgeschehen ist der Urvollzug dessen, was wir *Opfer* nennen können: die freie Selbsthingabe an Gottes Willen in jeder Hinsicht, unter Inkaufnahme aller Konsequenzen, als Zur-Verfügung-Stellen des eigenen Lebens ohne Vorbehalt.⁹² Die Urgestalt des Opfers, wie es vom Gott-Menschen Christus vollzogen wird, ist deswegen nicht das Sühnopfer, sondern das *Lobopfer*: die Verherrlichung Gottes unter Einsatz aller Möglichkeiten, die das Menschsein bietet. Dies hat Matthias Joseph Scheeben (1835–1888) sehr richtig erkannt.⁹³ Dann aber ist die Darbringung eines Sühnopfers nicht, wie Anselm meinte, der primäre Zweck der Inkarnation, sondern der vollkommene Lobpreis des Vaters durch den menschengewordenen Sohn. Durch ihn allein empfängt der Vater die Ehre, die ihm das sündige Geschöpf vorenthalten hat. Deswegen kann das Lobopfer zugleich zur Quelle der Versöhnung der Menschen mit Gott, zum Sühnopfer werden. Dieses Opfer lässt sich nicht

92 Vgl. auch Thomas MARSCHLER, Die Eucharistie als Opfer der Kirche, in: Josip GREGUR/Peter HOFMANN/Stefan SCHREIBER (Hg.), *Kirchlichkeit und Eucharistie. Interdisziplinäre Beiträge der Theologie im Anschluss an 1 Kor 11,17–34*, Regensburg 2013, 124–149, bes. 130–137; DERS., Das Hohepriestertum Jesu Christi nach dem hl. Thomas von Aquin, in: *DocAng* 3 (2003) 143–163.

93 Vgl. Matthias Joseph SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, V/2, hg. von Carl Feckes (Gesammelte Schriften VI/2), Freiburg i.Br. 21954, 250: „Mit dem hl. Augustinus aber halten wir fest, daß das Opfer seiner Idee nach nichts anderes ist als höchster Ausdruck und energischste Betätigung der Religion überhaupt, d.h. der Hinordnung der Kreatur auf die Ehre und Verherrlichung Gottes schlechthin, mithin zunächst der *caritas religiosa* gegen Gott als das höchste und heiligste Gut und des Strebens nach vollkommener Vereinigung mit Gott im Leben in Gott und für Gott, die als eine Verklärung und ein Aufgehen in Gott gedacht wird“.

auf den Moment des Sterbens Jesu beschränken. Es gründet in der Inkarnation selbst, in der Aufnahme einer menschlichen Natur in die innertrinitarische Bewegung des göttlichen Wortes zum Vater, welche die Menschheit des Herrn zu einer objektiv unendlich wertvollen Gabe an Gott macht (Materie des Opfers) und zugleich dem Menschen Christus jene vollkommene Gesinnung der durch keine Sünde getrübbten liebenden Hingabe ermöglicht, die dem Opfer seine Form gibt. So verstanden, durchzieht es das ganze Leben Christi in der doppelten Proexistenz für Gott und die Menschen. Im Sterben als höchstem, nicht mehr reversiblen Akt der gehorsamen Hingabe an Gott hat es seinen unüberbietbaren Höhepunkt gefunden.

(3) Nur in der Einheit mit Christus können auch alle anderen Menschen Anbeter des Vaters werden, können auch sie den Akt der Selbsthingabe so vollziehen, wie es Gott gebührt. Nur so erreichen sie das Ziel ihrer Existenz. Die soteriologisch entscheidende Frage lautet: Wie wird Menschen, die faktisch Sünder sind, diese Einbeziehung in das Lobopfer Christi ermöglicht, und wie werden sie dabei von der Sünde befreit und geheiligt? Mit einer Nichtanrechnung der Schuld durch Gott, auch wenn man sie als Antwort auf eine Sühnetat Christi ansieht, ist es nicht getan. Aber auch das Schema der Satisfaktionsmodelle – „Verdienst Christi und Begnadung der Menschen als Lohn“ – bleibt unbefriedigend. Wenn Genugtuung primär als tathafte Überbietung der Sünde gesehen wird, verbleibt das objektive Erlösungswerk auf einer anderen Ebene als die subjektive Zuwendung der Erlösung. Wenn dagegen die Erlösung des Sünders verstanden wird als echte Aufnahme in den Akt der vollkommenen Selbsthingabe Christi, geht es um ein interpersonales Geschehen der liebenden Vereinigung. Hier möchte ich Impulse aus der *Ethik* des katholischen Philosophen Reinhard Lauth (1919–2007) aufgreifen.⁹⁴ Wenn

94 Vgl. Reinhard LAUTH, *Ethik in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet*, Stuttgart 1969.

eine Person sich mit einer anderen interpersonal verbindet, tritt sie mit dieser in eine Willenseinheit. Der Wille des Einzelnen geht auf in einem gemeinsamen Wollen.⁹⁵ Schon unsere menschliche Erfahrung zeigt, dass in einer solchen Vereinigung, wenn sie durch Liebe bestimmt ist, das heißt in der Realität des liebenden Angenommenseins durch einen Anderen, die falsche Willensausrichtung von Menschen geheilt werden kann.⁹⁶ Dies gilt umso mehr für die interpersonale Einung eines Menschen mit Christus, dem guten, gerechten, sündenlosen Gottessohn. In seiner radikalen Proexistenz öffnet er seinen menschlichen Willen, der infolge der hypostatischen Union unbeschränkt heilig ist,⁹⁷ für die interpersonale Vereinigung mit allen menschlichen Schwestern und Brüdern, die als Sünder der Heilung bedürfen. Der rein sittliche Wille Christi wird zur Realisierung des göttlichen Erlöserwillens in der Welt, indem er unabhängig von jedem menschlichen Verdienst und vorgängig zur Stellungnahme der Sünder deren böse gewordenen Willen zur interpersonalen Einung aufruft. Damit ist der Ruf zur Umkehr und Reue, die

95 Vgl. ebd., 140: „Wenn wir etwas Böses wollen (und nicht nur wünschen), so wird das Gute von uns verworfen. Schließen wir uns aber mit einem anderen Ich zu einer Interperson zusammen, so entscheidet allein der gemeinsame Wille, nicht mehr der nur einzelne. Dann ist der Wille bloß *einer* Person nicht mehr der gemeinsame Wille, sondern der gemeinsame Wille auch der der Personen.“ Zur weiteren Begründung siehe ebd., 66–83, 108–113.

96 Im Hintergrund steht hier Lauths intensive Beschäftigung mit den Themen „Schuld und Sühne“ im Werk Dostojewskis, über dessen philosophische Relevanz er seine Habilitationsschrift verfasst hatte (Ich habe die Wahrheit gesehen. Die Philosophie Dostojewskis in systematischer Darstellung, München 1950, bes. 380–397). Siehe auch DERS., Dostojewski und sein Jahrhundert, Bonn 1986, bes. 110–124 („Unschuld und Schuld der Frau in Dostojewskijs Werk“), wo Lauth von der Sonja Marmeladowa aus „Verbrechen und Strafe“ als Verkörperung der „reinen Frau“ spricht, die durch ihre unbedingte Liebe den schuldig gewordenen Mann (Raskolnikow) rettet (vgl. 119 ff.).

97 Die Sündenlosigkeit Christi hatte auch Anselm als entscheidende Prämisse der Soteriologie benannt. Im hier vorgestellten Ansatz bleibt es wahr, dass kein Sünder einen Sünder erlösen könnte.

der Sünder selbst in Freiheit vollziehen muss, notwendig verbunden. Im Bundesgeschehen der Taufe, die ein Mensch im Glauben empfängt, werden Einung und Sündenvergebung real. In dieser Perspektive kann man das, was Sühne bedeutet, tiefer verstehen. In der interpersonalen Verbindung mit Christus wird die frühere Entscheidung des Sünders zum Bösen aufgehoben, weil sich der heilige Wille Christi in Freiheit mit dem Willen des Sünders identifiziert. In der so entstehenden Interpersonalität nimmt der heilige Wille Christi den bösen Willen des Menschen an, „als ob es der seine wäre“, und heilt ihn so.⁹⁸ Paulinisch gesprochen: Christus „wird für uns zur Sünde“, damit wir in ihm Gerechtigkeit werden (2 Kor 5,21). Reinhard Lauth sagt:

In dieser Identifikation erfolgt die hierarchische Überhöhung des schlechten Wollens durch das Gute. Es erfolgt aber noch mehr, wenn der Wille des Aufnehmenden reiner guter Wille ist: Dann nämlich trägt er schuldlos jene Schuld als seine. Und durch diese *Übergüte* wird die Schuld überhöht *und* in ihr getilgt.⁹⁹

Auch in diesem Modell spielt also das für Anselm so wichtige Moment der freiwilligen Mehr-Gabe eine entscheidende Rolle, damit die Schuld gesühnt wird: Weil der Sündenlose sich ohne eigene Verpflichtung die

98 Vgl. LAUTH, Ethik (s. Anm. 94), 140: „Verbindet sich der zur Sittlichkeit Gewandelte dem sittlichen Wollen eines Du, das ihn um Liebe anruft, so ist ihre gemeinsame Entscheidung die Verwerfung der bloß individuellen Entscheidung des *einen* von ihnen zum Bösen. Ihre *gemeinsame* Entscheidung ist dann eine rein sittliche Entscheidung. Das setzt allerdings auf Seiten dessen, der den Gewandelten annimmt, voraus, daß er dessen Willen mitträgt, ja mit ihm sich identifiziert. Er muß auch den verworfenen bösen Willen als den ihnen beiden nun gemeinsamen, und das ist, als seinen tragen. Nicht daß er das Böse wollen mußte; das würde alles sittliche Leben aufheben; aber er muß den bösen Einzelwillen als seinen tragen.“

99 Ebd.

Schuld des Sünders in der Willenseinheit mit ihm zu eigen macht, partizipiert der Schuldige an der Sittlichkeit des Erlösers. Damit wird weder eine fremde Verpflichtung erfüllt noch eine (überbietende) Ausgleichsleistung auf der bloßen Tatebene angezielt. Vielmehr wird die als Faktum nicht mehr aus der Welt zu schaffende Sünde an ihrer tiefsten Wurzel geheilt, im bösen Willen. Was in neueren Soteriologien als „Solidarität Jesu mit den Sündern“ bezeichnet wird, lässt sich so in seiner ganzen Tiefe verstehen. Zugleich wird die Tendenz vermieden, Christus nur als Beispiel für die Menschen oder als Verkünder einer Vergebung Gottes anzusehen, zu deren Ermöglichung er selbst keinen konstitutiven Beitrag leistet. Er ist als inkarnierte göttliche Person in der Geschichte wirklich der Mittler und Erlöser. Dabei ersetzt Christus nicht einfach das, was vom Sünder im Wollen oder Handeln gefordert wäre. Vielmehr nimmt er den Sünder in eine Gemeinschaft des Wollens und Handelns auf, in der echte Bekehrung und ein neues, geheiliges Leben als Kind Gottes ermöglicht werden.

(4) Welche Bedeutung hat in dem eben skizzierten Modell das Sterben Jesu und damit der Karfreitag? Der Einwand scheint nahezuliegen, dass die starke Fokussierung auf das Erscheinen eines uneingeschränkt heiligen Willens in der Geschichte, der Quelle des vollkommenen Opfers und Ermöglichungsgrund potenziell unbegrenzter Sühne ist, der Tod Jesu als Erlösungswerk ganz in den Hintergrund gedrängt wird. Das Leiden Jesu und die Vergießung seines Blutes am Kreuz scheinen – anders als bei Anselm – in soteriologischer Perspektive keine relevanten objektiven Faktoren mehr zu sein.

(a) Ein entscheidender Punkt, der in einer Stellungnahme zu diesem Einwand berücksichtigt werden muss, wurde schon früher angedeutet: Erst mit seinem Sterben bezeugt Christus in *endgültiger, nicht zurücknehmbarer* Weise die Liebe und Vergebungsbereitschaft Gottes und setzt er zugleich den *vollkommenen, unüberbietbaren* Akt der Hingabe als Anbetung an Gott im Gehorsam gegenüber seinem Willen. Erst im Sterben wird also die Heiligkeit des Willens Christi in definitiver Weise mani-

fest. Wie bei Anselm (und in allen ernstzunehmenden Soteriologien) ein objektives Versöhnungswerk nur von der sittlichen Intention des Erlösers her begreifbar wird, so ist im vorliegenden Ansatz zu betonen, dass die Haltung des Opfers vom realen höchsten Vollzug desselben nicht getrennt werden kann.

(b) Die österlichen Geschehnisse sind zweitens Bedingung der Möglichkeit für die möglichst universale Umsetzung des göttlichen Erlösungsangebotes. Erst durch den Tod und die Auferweckung Christi wird seine gott-menschliche Person wirklich für die interpersonale Vereinigung mit *allen* anderen Menschen geöffnet. Vor Ostern existierte Christus als Mensch in einem Leib, der die Präsenz seiner Person in Zeit und Raum in gleicher Weise beschränkt hat, wie es bei allen anderen Menschen der Fall ist. Im Tod vergeht diese kategorial eingegrenzte Gestalt des irdischen Jesus. In seiner verherrlichten Menschheit kann Christus durch den Heiligen Geist unmittelbar mit allen lebenden Menschen in Verbindung treten, und er kann sogar Verstorbenen seine erlösende Gemeinschaft gewähren, die sich (bewusst oder unbewusst) nach einem Erlöser gesehnt haben.¹⁰⁰

(c) Es bleibt die Frage, wie die spezifische Gestalt des Todes Jesu, sein Sterben *am Kreuz*, in unserem Zugang gedeutet werden kann. Das entscheidende Moment haben wir schon erwähnt: Wenn Christus Sünder in eine interpersonale Beziehung aufnimmt, bejaht er nicht ihre Sünde als solche, wohl aber nimmt er das Böse im Willen der Sünder an, die

100 Die Frage, wie Christus der Erlöser auch derjenigen Menschen sein kann, die zeitlich vor ihm gelebt haben oder im irdischen Leben zu keiner hinreichenden Kenntnis seiner Person gelangt sind, stellt sich unverändert wie in allen Modellen, die das geschichtliche Faktum der Inkarnation für soteriologisch relevant ansehen. Der für die Lehre vom *descensus ad inferos* entscheidende Gedanke, dass die *Begegnung* mit dem im Tod vollendeten Christus den vor ihm gestorbenen Gerechten den Zugang zum Himmel ermöglicht, lässt sich gut einholen, wenn man darin den realen Vollzug der zuvor nur ersehnten Willenseinheit mit ihm betrachtet.

er erlösen will. Diese Identifikation ist so radikal, dass sie auch die Annahme aller Konsequenzen, die aus der menschlichen Sünde erwachsen, die Strafwürdigkeit eingeschlossen, einschließt. Dies findet sein äußeres Symbol darin, dass sich die Vollendung der Selbsthingabe Christi konkret als Annahme des Kreuzestodes vollzieht: Jesus stirbt unverdient *den* Tod, den eigentlich der Sünder verdient hätte, und in dem die Sünde ihr wahres, grausames Gesicht zeigt. Dies geschieht nicht, weil Gott die Ableistung dieser Strafe durch seinen Sohn fordert oder zur Vorbedingung seiner Vergebung macht. Sie ist vielmehr eine innere Bedingung der Sühne durch interpersonale Vereinigung mit dem Sünder, wie Christus sie ermöglichen will. Damit steht aber auch fest, dass der Kreuzestod Christi nicht auf ein moralisches Beispiel reduziert werden darf. Der Sünder soll im Blick auf das Kreuz nicht nur erkennen, welche Folgen sündiges Handeln hat oder wovor er ohne eigenes Verdienst bewahrt geblieben ist. Er soll begreifen, dass Christus die ungerechte Strafe des Kreuzes angenommen hat, weil er ihn selbst, *den Sünder*, mit allem, was er an Bösem mitbringt, annehmen will. Darum bleibt es richtig, wenn wir am Karfreitag singen: „Was du, Herr, hast erduldet, ist alles meine Last.“ Diese Last lädt Christus freiwillig auf sich, wenn er den Bund der Liebe mit uns schließt. Der Weg vom Karfreitag zum Ostermorgen aber symbolisiert den realen Weg der Verwandlung des Sünders in das geheiligte Gotteskind, den dieser als Glaubender durch, mit und in Christus durchschreiten darf.

(5) Bei diesem knappen, sehr unvollständigen Aufriss müssen wir es hier belassen. Können wir mit diesem Modell aus dem langen Schatten Anselms heraustreten, ohne das bleibend Wertvolle seines Ansatzes aufgeben zu müssen? Ich denke ja. Wir können weiter die Menschwerdung Gottes als Voraussetzung für das Erlösungsgeschehen begreifen, ohne das barmherzige Handeln Gottes an die Bedingung einer Ausgleichstat zu binden. Wir können die Unverzichtbarkeit des sündenlosen Gottessohnes für die Sühne menschlicher Schuld bejahen, ihr Zentrum aber in der realen Gemeinschaft mit seinem heiligen Willen und nicht in der äu-

ßeren Zurechnung einer verdienstvollen Handlung verstehen. Wir können die soteriologische Bedeutung des Kreuzestodes anerkennen und dürfen sie doch insofern relativieren, als die Liebe des Herzens Jesu am Karfreitag weder beginnt noch endet. Seit Ostern steht sie für alle Menschen aller Zeiten offen, die sich von ihr heilen und vergöttlichen lassen wollen.

Die Einzigartigkeit Jesu Christi im Erlösungsgeschehen

Demonstrative und effektive Kreuzestheorien im Vergleich

JOSEFA WODITSCH

Das Kreuz ist das Kennzeichen des Christentums. Es steht jedoch nicht für sich, sondern für die Hingabe und Heilstat dessen, der dort gestorben, dann aber auch auferweckt worden ist: Jesus Christus. Von Anbeginn des Christentums wurde das Heil der Menschen untrennbar mit seiner Person verknüpft, wobei seinem Tod am Kreuz eine besondere Bedeutung beigemessen wird – freilich ohne dass damit das Erlösungsgeschehen nur auf das Kreuzesereignis begrenzt werden sollte.¹ Interessanterweise hat das kirchliche Lehramt nie die in Christus ergange-

1 Theologiegeschichtlich lassen sich verschiedene Akzentuierungen im Erlösungsverständnis ausmachen: Während in der Antike im Rahmen eines stark inkarnatorischen Denkens Erlösung als Vergöttlichung gedacht wurde (insbesondere bei den östlichen Kirchenvätern), rückte ab der Neuzeit die soteriologische Bedeutung des gesamten Lebens Jesu in den Fokus, was unter dem Paradigma der Befreiung ausformuliert wurde. Das Kreuzesgeschehen wurde dabei nie vollständig ausgeklammert. Umfassende staurologische Soteriologien, in denen Erlösung vorrangig als Genugtuung und Rechtfertigung aufgefasst wurde, sind vor allem im westlichen Mittelalter anzutreffen; paradigmatisch hierfür steht Anselms Satisfaktionslehre – Gisbert GRESHAKE, *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte*, in: Leo SCHEFFCZYK (Hg.), *Erlösung und Emanzipation* (QD 61), Freiburg i. Br. 1973, 69–101; Julia KNOP, So-

ne Erlösung im Detail festgelegt. Im Nicänum-Konstantinopolitanum heißt es schlicht: „Für uns Menschen und zu unserem Heil, ist er vom Himmel gekommen, hat Fleisch angenommen [...] und ist Mensch geworden. [E]r wurde für uns gekreuzigt“². Entscheidender Rahmen jeder Soteriologie ist damit das Bekenntnis zu Jesus Christus als Sohn Gottes, der für uns als Offenbarer und Heilsbringer von Gott dem Vater in die Welt gesandt wurde. Dieses relativ offene Bekenntnis lässt Raum für eine Vielzahl theologischer Deutungen und Interpretationen des Erlösungsgeschehens. Nichtsdestotrotz steht außer Frage, dass das Kreuz einen besonderen Stellenwert für den christlichen Glaubensvollzug hat.

In der deutschsprachigen Theologie der letzten Jahrzehnte blieb es angesichts dessen auffällig ruhig um das Kreuz. In den soteriologischen Publikationen wird zwar durchaus die Bedeutung des Kreuzestodes reflektiert, doch umfassende und detailliert ausgearbeitete kreuzestheologische Entwürfe sind dort nicht anzutreffen.³ Anders verhielt es sich

teriologie, in: Wolfgang BEINERT / Bertram STUBENRAUCH (Hg.), Neues Lexikon der Dogmatik, Freiburg i. Br. 2012, 590–595.

- 2 So lautet die aktuelle liturgische Übersetzung (Kursivierung J. W.). Zum ursprünglichen Wortlaut vgl. DH 150: „Τὸν δι’ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα [...] καὶ ἐνανθρωπήσαντα. Σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν“./„[D]er wegen uns Menschen und um unseres Heiles willen aus den Himmeln herabgestiegen und Fleisch geworden ist [...]; und er ist Mensch geworden, wurde für uns gekreuzigt“.
- 3 Vgl. Franz ANNEN / Béatrice A. ZIMMERMANN (Hg.), Versöhnt durch den Opfertod Christi? Die christliche Sühnopfertheologie auf der Anklagebank, Zürich 2009; Ruth FEHDING, „Jesus ist für unsere Sünden gestorben.“ Eine praktische-theologische Hermeneutik (PTHe 109), Stuttgart 2010; Volker HAMPEL / Rudolf WETH (Hg.), Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung, Neukirchen-Vluyn 2010; Michael HÜTTENHOFF u. a. (Hg.), „... mein Blut für Euch“. Theologische Perspektiven zum Verständnis des Todes Jesu heute (BThS 38), Göttingen 2018; Julia KNOP / Ursula NOTHELLE-WILDFEUER, Kreuz-Zeichen. Zwischen Hoffnung, Verständnis und Empörung, Ostfildern 2013; Dorothea SÄTTLER, Erlösung? Lehrbuch der Soteriologie, Freiburg i. Br. ²2023; Philipp STOELLGER, coram cruce. Deutungspotentiale der Kreuzestheologie (HUTH 94), Tübingen 2024; Magnus STRIET / Jan-Heiner TÜCK (Hg.), Erlösung auf Golgota? Der Op-

dagegen mit der Debatte im 20. Jahrhundert. Damals entstanden nicht nur verschiedene Soteriologien,⁴ sondern im Zuge dessen wurde auch der Stellenwert und die Bedeutung des Kreuzes rege diskutiert. Innerhalb der soteriologischen Fragestellung wurden so Kreuzestheologien entworfen, die sich explizit dem Gehalt des zentralen Kennzeichens des Christentums widmeten. Angesichts der Fülle an auf diese Weise entstandenen Theoriebildungen erscheint eine erneute Auseinandersetzung mit den damaligen Ansätzen lohnenswert. Der vorliegende Artikel widmet sich daher diesem Anliegen. In einer historisch fokussierten Analyse werden zwei Interpretationslinien des Kreuzesgeschehens⁵ vorge-

fertod Jesu im Streit der Interpretationen, Freiburg i. Br. 2012; Jan-Heiner TÜCK, Crux. Über die Anstößigkeit des Kreuzes, Freiburg i. Br. 2023; Paul. H. WELTE, Erlösung – wie und wovon? Was Christen unter Heil verstehen, Regensburg 2012; Markus WEISSER, Der heilige Horizont des Herzens. Perspektiven einer trinitarischen Soteriologie im Anschluss an Karl Rahner (FThSt 186), Freiburg i. Br. 2018; Gunter WENZ, Versöhnung. Soteriologische Fallstudien (Studium Systematische Theologie 9), Göttingen 2015.

- 4 Vgl. Norbert HOFFMAN, Trinität und Kreuz. Zur Theologie der Sühne, Einsiedeln 1982; Hans KESSLER, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung (Themen und Thesen der Theologie), Düsseldorf 1971; Karl-Heinz MENKE, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie (SlgHor 29), Einsiedeln 1991; Johann Baptist METZ, Gesammelte Schriften, Bd. 3/1. Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 2016, 105–167; Jürgen MOLTSMANN, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972; Wolfhart PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991, 441–511; Thomas PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1985; Edward SCHILLEBEECKX, Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie (QD 78), Freiburg i. Br. 1978; Jürgen WERBICK, Soteriologie (LeTh 16), Düsseldorf 1990; Dietrich WIEDERKEHR, Glaube an Erlösung. Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute, Freiburg i. Br. 1976.
- 5 Der Fokus dieses Artikels liegt ausdrücklich auf Kreuzestheologien und nicht auf Soteriologien im Allgemeinen. Aus diesem Grund bleibt eine der einflussreichsten Soteriologien des 20. Jahrhunderts – das Paradigma von Emanzipa-

stellt und in eine Typologie überführt, wie sie in den soteriologischen Schriften Gisbert Greshakes (*1933) grundgelegt ist. Für dieses Vorhaben bietet sich Greshakes Gegenüberstellung insbesondere deshalb an, weil er sich darin ausdrücklich auf das Kreuzesgeschehen und nicht auf Soteriologien im Allgemeinen bezieht. Darüber hinaus findet sich diese zumindest dem Inhalt nach in verschiedenen Lehr- und Handbüchern, weshalb sie eine adäquate Abbildung der kreuzestheologischen Debatte im 20. Jahrhundert darstellt.⁶

Mit Blick auf die damalige soteriologische Diskurslandschaft formuliert Greshake folgende Beobachtung:

In der heutigen theologischen Szene vermeidet man vielfach, vom Kreuzestod Jesu als Sühnetod für die Sünden zu sprechen. Statt das Kreuz als ‚Mittel‘ der Erlösung zu verstehen, wird es weithin nur begriffen und verkündet als Offenbarung der äußersten Liebe Gottes zu

tion und Befreiung im Rahmen der Neuen Politischen Theologie von Johann Baptist Metz (1928–2019) – unberücksichtigt. Dies bedeutet nicht, dass das Kreuz in Metz’ Theologie keine Rolle spielt; wohl aber, dass er keine eigenständige systematisierte Kreuzestheologie entfaltet hat. Diese Eingrenzung folgt der thematischen Vorgabe des Sammelbandes und impliziert keinesfalls eine Geringschätzung des soteriopraktischen Ansatzes von Metz. Hierzu vgl. METZ, *Gesammelte Schriften* 3/1 (s. Anm. 4), 105–167.

- 6 Greshakes Ausführungen hierzu finden sich in Gisbert GRESHAKE, *Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Freiburg i. Br. 1983, 258–264; DERS., *Erlöst in einer unerlösten Welt* (TTB 170), Mainz 1987, 90–108. Von der inhaltlichen Ausrichtung her finden sich ähnliche Unterscheidungen z. B. bei Helmut HOPING, *Einführung in die Christologie* (Theologie kompakt), Freiburg i. Br. 2014, 27–31; Hans KESSLER, *Jesus Christus – Weg des Lebens*, in: Theodor SCHNEIDER (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 1, Düsseldorf 2009, 241–442, hier 419–423; Julia KNOR, *Soteriologische Motive*, in: BEINERT/STUBENRAUCH, *Neues Lexikon der Dogmatik* (s. Anm. 1), 595–601, hier 599; Karl-Heinz MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, 350–361, 377–408; SATTLER, *Erlösung?* (s. Anm. 3), 55–63; WIEDERKEHR, *Glaube an Erlösung* (s. Anm. 4), 47–51.

den Menschen (was natürlich in seinem positiven Gehalt durchaus zutrifft). Konkret: das Kreuz zeigt, daß Jesus mit uns bis zum Letzten solidarisch ist und seine Liebe bis zum Äußersten durchhält. Und weil in dieser seiner Liebe die Liebe Gottes aufleuchtet, ist das Kreuz die zeichenhafte Offenbarung der schlechthin grenzenlosen Liebe des Vaters. So ist das Kreuz *Offenbarungsereignis*, nicht weniger, aber auch nicht mehr. Der Kreuzestod kann jedenfalls keine Versöhnung und Erlösung bewirken. [I]n ihm drückt sich die immer schon bestehende Versöhnungsbereitschaft Gottes aus [...]. Nicht aber *ereignet* sich im eigentlichen Sinne des Wortes durch das Kreuzesgeschehen etwas ‚Neues‘ zwischen Gott und Mensch: Versöhnung, an der beide, Gott und Mensch, beteiligt sind.⁷

Diese Skizze⁸ dient im Folgenden als Ausgangspunkt, um zwischen (1.) einer *demonstrativen Kreuzestheorie*, wie sie exemplarisch bei Karl Rahner (1904–1984) greifbar wird, und (2.) einer paradigmatisch bei Hans Urs von Balthasar (1905–1988) anzutreffenden *effektiven Kreuzestheorie* zu unterscheiden.⁹ Beide Denker sind bis heute diskursprägend; viele

7 GRESHAKE, Gottes Heil – Glück des Menschen (s. Anm. 8), 258.

8 Strenggenommen findet sich bei Greshake keine detailliert ausgearbeitete Schematisierung der beiden Strömungen. Vielmehr verwendet er die Demonstrativtheorie als Gegenfolie, um in Abgrenzung dazu seinen eigenen – effektiven – Ansatz zu erläutern. Während die Bezeichnung *demonstrativ* von Greshake stammt, verwendet er die Betitelung *effektiv* zudem nicht selbst, sondern klassifiziert diese Strömung durch entsprechende inhaltliche Beschreibungen (z. B. etwas *ereignet* sich bzw. wird *bewirkt*). Ich habe mir erlaubt, für diesen Artikel auf die Nomenklatur meines Dogmatikprofessors, Ludger Schulte OFMCap, zurückzugreifen, der ein Schüler Greshakes ist und dessen Raster inhaltlich in seinen Vorlesungen weiterentwickelt hat.

9 Einen systematischen Vergleich der Kreuzestheologien bzw. Soteriologien von Balthasar und Rahner liefern u. a. William T. DICKENS, Hans Urs von Balthasar and Karl Rahner, in: Justin S. HOLCOMB (Hg.), *Christian Theologies of Salvation. A Comparative Introduction*, New York 2017, 318–343, bes. 322–333; Mark FISCHER, *The Soteriologies of Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar*, in: PT.M

Theologen der Gegenwart schließen sich entweder der einen oder der anderen Richtung an. Im Rückgriff auf diese Gegenüberstellung sollen das Anliegen und die Explikationskraft von Kreuzestheologien reflektiert und so das Deutungspotential des zentralen christlichen Symbols erneut zur Sprache gebracht werden. In einem weiterführenden Schritt werden (3.) die Ausführungen in eine synthetische Gegenüberstellung überführt und die These entfaltet, dass sich bei einer differenzierten Analyse die Einzigartigkeit Christi im Erlösungsgeschehen als das zentrale Unterscheidungsmerkmal der verschiedenen kreuzestheologischen Ansätze erweist. Im Fazit sollen abschließend die Zusammenhänge und weitreichenden Konsequenzen staurologischer Auseinandersetzungen für aktuelle theologische Problemfelder und damit die traktatübergreifende Relevanz des Kreuzesgeschehens aufgezeigt werden.

1. Demonstrative Kreuzestheorie: Karl Rahner

In *demonstrativen Theorien* wird das Kreuz als Offenbarungsgeschehen gedeutet¹⁰ – paradigmatisch hierfür steht Karl Rahner, dessen Ansatz im Folgenden vorgestellt wird. Christi Leiden und Tod entspricht hier dem Höhepunkt der heilsgeschichtlichen Selbstmitteilung, in der sich Gott in seiner von jeher bestehenden äußersten Liebe und unbedingten Versöhnungsbereitschaft kundtut. Für den Menschen stellt das Kreuz gleichzeitig Aufruf und Wegweisung zur Nachfolge dar, denn es zeigt, wie die Macht des Bösen durch eine radikale Hingabe aus Liebe überwunden werden kann. Es ist somit das exemplarische Modell erlösten Menschseins. Kritiker mahnen allerdings an, dass dies angesichts des bi-

28 (2016) 513–525; Guy MANSINI, Rahner and Balthasar on the Efficacy of the Cross, in: IThQ 63 (1998) 232–249, 237–245.

10 Vgl. GRESHAKE, Gottes Heil – Glück des Menschen (s. Anm. 8), 258.

blichen Zeugnisses und der kirchlichen Praxis, wie sie sich in der liturgischen Tradition darstellt, einer verkürzten Rezeption des christlichen Erlösungsglaubens gleichkommt – nicht nur, weil das dort allgegenwärtige Sühnemotiv ausgeklammert wird, sondern vor allem, weil der menschliche Anteil am Erlösungsgeschehen relativiert und untergraben werden würde.¹¹

Ein genauerer Blick in Rahners Ausführungen zur Soteriologie zeigt allerdings, dass dieser Vorwurf, zumindest in Bezug auf ihn, etwas zu kurz greift.¹² Dem Jesuiten zufolge kann sich Erlösung aus christlicher Perspektive nämlich ebenfalls nur im Vollzug geschöpflicher Freiheit ereignen.¹³ Er geht sogar so weit, dass er von einem *Axiom des Ineinander von Fremd- und Selbsterlösung*¹⁴ spricht, demnach die Erlösungs-

11 Vgl. ebd., 259 f.

12 Ich konzentriere mich hier auf die soteriologischen Texte des späten Rahners – vgl. Karl RAHNER, Christologie heute, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 15, Zürich/Einsiedeln/Köln 1983, 217–224; DERS., Das christliche Verständnis der Erlösung, in: DERS., Schriften zur Theologie 15 (s. Anm. 12), 236–250; DERS., Grundkurs des Glaubens, Freiburg i. Br. 1984; DERS., Jesus Christus – Sinn des Lebens, in: DERS., Schriften zur Theologie 15 (s. Anm. 12), 206–216; DERS., Kleine Anmerkungen zur systematischen Christologie heute, in: DERS., Schriften zur Theologie 15 (s. Anm. 12), 225–235; DERS., Versöhnung und Stellvertretung, in: DERS., Schriften zur Theologie 15 (s. Anm. 12), 251–264. Hierzu vgl. außerdem Anselm GRÜN, Erlösung durch das Kreuz. Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis (MüSt 26), Münsterschwarzach 1975; Peter LÜNING, Der Mensch im Angesicht des Gekreuzigten. Untersuchungen zum Kreuzesverständnis von Erich Przywara, Karl Rahner, Jon Sobrino und Hans Urs von Balthasar (MBTh 65), Münster 2006, 123–228; Lois MALCOLM, Rahner's Theology of the Cross, in: Paul G. CROWLEY (Hg.), Rahner beyond Rahner. A Great Theologian Encounters the Pacific Rim, Lanham, MD 2005, 115–131; Brandon R. PETERSON, Being Salvation. Atonement and Soteriology in the Theology of Karl Rahner, Minneapolis, MN 2017; DERS., Rahner and the Cross. What Kind of Atoning Story Does He Tell?, in: PT(M) 33 (2021) 113–137; WEISSER, Der heilige Horizont des Herzens (s. Anm. 3), bes. 476–586.

13 Vgl. RAHNER, Das christliche Verständnis (s. Anm. 12), 236–238.

14 Vgl. ebd., 247; RAHNER, Christologie heute (s. Anm. 12), 223 f.; DERS., Versöhnung und Stellvertretung (s. Anm. 12), 260–262.

tat Christi einem gnadenhaften Angebot zur Selbsterlösung entspricht. Letztlich ist es der Mensch selbst, der die Endgültigkeit seiner auf die Unendlichkeit verwiesenen Existenz – also sein Heil – konstituiert, indem er sich radikal und in Freiheit Gott übergibt: Man darf

durchaus behaupten, daß jeder Mensch sich durch die Tat seiner eigenen Freiheit selbst erlöse, daß Selbsterlösung und Fremderlösung keine sich gegenseitig ausschließenden Begriffe sind. Denn die ‚Fremderlösung‘ des Menschen durch Jesus Christus bedeutet [...], daß Gott durch seine Gnade im Blick auf Jesus Christus und sein Kreuz dem Menschen die Möglichkeit gewährt und anbietet, in der radikalsten Selbstübergabe seiner Existenz durch Glaube, Hoffnung und Liebe seine eigene heilshafte Endgültigkeit zu konstituieren. [D]ie Fremderlösung, so könnte man sagen, ist die gnadenhafte Geschenktheit der Selbsterlösung.¹⁵

Vor diesem Hintergrund ist Jesus Christus der *absolute Heilsbringer*, denn er ist der „Anfang der ins Ziel kommenden absoluten Selbstmitteilung Gottes“¹⁶. In ihm hat Gott seine unbedingt bestehende Selbstzusage greifbar werden lassen, wodurch sein zuvor verborgener, aber stets bestehender Heilswille in der Faktizität der Geschichte – und damit irreversibel und unzurücknehmbar – bekundet und zugänglich wurde.¹⁷ Diese in Christus ergangene Offenbarung ist damit der endgül-

¹⁵ Ebd., 261.

¹⁶ RAHNER, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 12), 194. An anderer Stelle umschreibt er den *absoluten Heilsbringer* als „unüberholbaren Zugang zu der Unmittelbarkeit Gottes in sich selbst“ – vgl. DERS., Christologie heute (s. Anm. 12), 221. Ebenfalls findet sich die Formulierung, dass dieser „die bleibende Vermittlung zur Unmittelbarkeit Gottes für uns“ ist – vgl. DERS., Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 12), 300.

¹⁷ Vgl. DERS., Das christliche Verständnis (s. Anm. 12), 246f.; DERS., Kleine Anmerkungen (s. Anm. 12), 229.

tige Höhepunkt der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes. Sie ist insofern zentral für Rahners Soteriologie, als dass bei ihm die Annahme der göttlichen Selbstmitteilung dem Heil der Menschen entspricht.¹⁸ Im menschgewordenen Sohn fällt nun die Selbstzusage Gottes mit der antwortenden Übereignung des Menschen zusammen. Göttliches Angebot und menschliche Annahme werden in ihm absolut vollzogen, sodass die göttliche Selbstmitteilung als das Heil der Menschen in ihrer eigentlichen geschichtlich-kommunikativen Gestalt definitiv gegenwärtig ist:

Wenn Jesus die siegreiche Selbstzusage Gottes in der Geschichte sein soll, dann ist die geschichtliche Gegebenheit und Erscheinung dieses Sieges nur denkbar, wenn dieser Sieg als unwiderrufliche *Annahme* dieses göttlichen Selbstangebots in Jesus erscheint.¹⁹

Es wird deutlich, dass Rahners Soteriologie nicht speziell staurozentrisch ist, sondern sich zunächst aus der Einheit von Offenbarungstheologie und Christologie ergibt, denn das objektive Erlösungsgeschehen (das Zusammenkommen von göttlicher Selbstzusage und menschlicher Annahme) vollzieht sich in der gesamten Person Jesus Christus. Worin liegt dann aber ihm zufolge die spezielle Bedeutung des Kreuzes? Drei Punkte sind hier zu nennen:

(a) In der Linie seiner offenbarungstheologischen Grundlegung ist das Kreuz für Rahner die Fortführung und gleichzeitige Kulmination der geschichtlichen Sichtbarwerdung von Gottes Selbstzusage an die Menschen. Er spricht in diesem Zusammenhang von einem irreversiblen und damit endgültigen *In-Erscheinung-Kommen* von Gottes verbgender Liebe bzw. Heilswillen: „[I]m Tod und der Auferstehung Jesu

18 Vgl. DERS., Versöhnung und Stellvertretung (s. Anm. 12), 257.

19 DERS., Christologie heute (s. Anm. 12), 223. Hierzu vgl. außerdem DERS., Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 12), 194 f.

[bringt] sich der Gnadenwille Gottes geschichtlich als siegreich und irreversibel zur Erscheinung [...].²⁰ Die Bezeichnung *demonstrativ* ist also durchaus angemessen. In Christi radikaler Übereignung an Gott und seiner solidarischen Hingabe an die Menschen bis in den Tod hinein entbirgt sich Gott wie er selbst ist. Rahner betont, dass dann aber das Kreuzesgeschehen selbst keine Ursache, sondern Wirkung und Darstellung der versöhnungswilligen göttlichen Liebe ist: „Der Tod Jesu gehört zur Selbstaussage Gottes.“²¹

(b) Dies führt dazu, dass Rahner – abgeleitet und legitimiert von Jesus Christus als dem Ursakrament – das Kreuz als *quasisakramentales Realsymbol* bezeichnen kann:

Leben und Tod Jesu [...] sind somit insofern ‚Ursache‘ des Heilswillens Gottes [...], als in eben diesen dieser Heilswille sich real und irreversibel setzt, insofern als – mit anderen Worten – also Leben und Tod Jesu [...] eine Ursächlichkeit quasisakramentaler, realsymbolischer Art haben, in der das Bezeichnete (hier: der Heilswille Gottes) das Zeichen

20 DERS., Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 12), 251.

21 Ebd., 298. Hierzu vgl. außerdem RAHNER, Versöhnung und Stellvertretung (s. Anm. 12), 258: „Und weiterhin darf nicht übersehen werden, daß das Kreuzesereignis selber die *Wirkung* und letztlich nicht die Ursache einer durch nichts als durch die freie Liebe Gottes und seine ungeschuldete Gnade bewirkten Initiative Gottes selbst ist, der versöhnt, weil er die alle Schuld vergebende und überholende Liebe ist. So dürfen wir es vielleicht für unser Verständnis dieser objektiven Versöhnung mit der Aussage hier genug sein lassen, daß der Gehorsam des Sohnes in radikaler Liebe zum Vater und gleichzeitig in bedingungsloser Solidarität mit der Menschheit das geschichtliche Ereignis ist, in dem die vergebende Liebe Gottes in der Welt selber irreversibel geworden und zur Erscheinung gekommen ist.“ Ähnliche Ausführungen finden sich zudem in DERS., Das christliche Verständnis (s. Anm. 12), 243–248; DERS., Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 12), 276–279 und 297f.

(den Tod Jesu mit seiner Auferweckung) setzt und durch es hindurch sich selbst bewirkt.²²

Dann aber ist das Kreuzesereignis auch für Rahner mehr als ein lediglich darstellendes Symbol. Im Realsymbol stellt sich nämlich das Symbolisierte selbst dar und ist in jenem wirksam anwesend. Tod und Auferstehung Jesu setzen also Gottes Heilswillen und Selbstzusage auf endgültige und irreversible Weise in die Greifbarkeit der Geschichte hinein. Das Kreuz ist demonstrativ, weil es Gottes Selbstmitteilung auf höchste Weise in Erscheinung bringt; weil aber das, was in Erscheinung tritt, Gott selbst ist, der sich dem Menschen zusagt und mitteilt, ist diese Demonstration gleichzeitig der Höhepunkt seiner geschichtlichen Selbstzuwendung zur Welt und damit die Realisation der göttlichen Heilstat.²³

(c) Schließlich vollzieht Christus drittens am Kreuz gleichzeitig die vollkommene menschliche Annahme der göttlichen Selbstzusage, indem er sich in der Ohnmacht des Todes ganz Gott übergibt. Christus wird dadurch zur Versöhnung zwischen Gott und Mensch – nicht nur, weil in ihm die Offenbarung von Gott her ihren Höhepunkt findet, sondern weil er der Selbstmitteilung als Mensch durch seine annehmende Freiheit ihre volle und eigentliche Gestalt verleiht:

In Jesus, [...] in seinem Kreuzestod hat die vergebende Liebe Gottes ihre höchste geschichtliche Greifbarkeit erreicht, da sie unwiderruflich geworden ist und in einem Menschen angenommen wurde [...]. Darum hat Gott in Jesus, dem Gekreuzigten, die Welt mit sich versöhnt. Er hat nicht nur seine erbarmende, die Schuld aufhebende Liebe den

22 Ebd., 278.

23 Neben Realsymbol verwendet RAHNER (Das christliche Verständnis [s. Anm. 14], 246) für das Kreuz auch den Begriff *signum efficax*: »[D]as Kreuz ist das *signum efficax* der erlösenden, Gott selbst mitteilenden Liebe, insofern das Kreuz die Liebe Gottes in der Welt endgültig und geschichtlich irreversibel setzt.«

Menschen angeboten, er hat darüber hinaus geoffenbart, daß diese allmächtige Liebe der Vergebung so mächtig und siegreich ist, daß sie auch in der sie annehmenden Freiheit des Menschen sich eine Erscheinung schafft und so auch in ihrer Annahme durch den Menschen noch einmal zur Wirklichkeit kommt.²⁴

In seinem Tod und seiner Auferstehung wird Christus damit als der von Gott ganz Bejahte und Angenommene erfahrbar. Er wird so zum „produktiven Vorbild“²⁵, das als das Vorgebildete allererst die Möglichkeit zur Nachahmung konstituiert und damit den Menschen ermöglicht, wiederum in Freiheit sich selbst ganz Gott zu übereignen.

2. Effektive Kreuzestheorie: Hans Urs von Balthasar

Demgegenüber nehmen Vertreter der *effektiven Theorien* über einen demonstrativen Erweis der gütigen und barmherzigen Zuwendung Gottes hinaus an, dass sich im Kreuzesgeschehen zusätzlich etwas qualitativ Neues ereignet hat, genauer hin stellvertretende Sühne des Menschen. Es war Hans Urs von Balthasar, der eine solche Kreuzestheologie im letzten Jahrhundert maßgeblich ausformuliert und entwickelt hat.

Diese Strömung sieht sich mit den Bedenken konfrontiert, dass mit dem Beharren auf einem Sühneopfer als soteriologische Notwendigkeit das unerträgliche Bild eines rachsüchtigen Gottes propagiert wer-

24 DERS., Versöhnung und Stellvertretung (s. Anm. 12), 256 f. Hierzu vgl. außerdem RAHNER, Christologie heute (s. Anm. 12), 223.

25 Zur Bezeichnung Christi als das *produktive Vorbild* vgl. u.a. Karl RAHNER, Selbstverwirklichung und Annahme des Kreuzes, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 8, Zürich / Einsiedeln / Köln 1967, 322–326, 325.

de.²⁶ Zudem sei der Gedanke einer Stellvertretung seit Immanuel Kants

- 26 Hierfür steht pointiert Nietzsches Bezeichnung des christlichen Gottes als „ehr-süchtigen Orientalen im Himmel“ – vgl. Friedrich NIETZSCHE, Die fröhliche Wissenschaft. Wir Furchtlosen (Neue Ausgabe 1887), in: DERS., PHILOSOPHISCHE WERKE IN SECHS BÄNDEN, Bd. 5 (PhB 655). Hg. v. C. A. SCHEIER, Hamburg 2014, 141. Dieser Vorwurf richtet sich generell auch gegen die Scholastik, deren Denker die Sühntheorien im Rahmen der Soteriologie entscheidend entfaltet und geprägt haben – allen voran Anselm von Canterbury mit seiner Satisfaktionslehre. Hierbei werden jedoch zwei grundlegende Linien der scholastischen Theologie außer Acht gelassen: Zum einen sind solche göttlichen ‚Stimmungsschwankungen‘ im Rahmen des klassischen Theismus undenkbar, weil dort die strenge Einfachheit und Unveränderlichkeit zentrale göttliche Attributionen sind. Zum anderen galt in der Scholastik das altkirchliche Axiom, dass Sühne Strafe ausschließt (*aut satisfactio aut poena*). Die Implikation des Sühnemotivs in das Erlösungsgeschehen fungierte schon damals zur Befähigung des Menschen, dem göttlichen Ordo wieder zu entsprechen. Obwohl die scholastischen Satisfaktionstheorien aus heutiger Perspektive sicher kritische Aspekte enthalten und fremd anmuten können, verkennt man sie also grundlegend, wenn man sie mit einem von Gott eingeforderten brutalen Strafleiden seines unschuldigen Sohnes gleichsetzt. Zu Anselms Satisfaktionslehre vgl. ANSELM v. Canterbury, Cur Deus homo. Warum Gott Mensch geworden. Besorgt und übersetzt v. F. S. Schmitt, Darmstadt 1956. Hierzu vgl. außerdem Gisbert GRESHAKE, Erlösung und Freiheit. Eine Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, in: SCHEFFCZYK, Erlösung und Emanzipation (s. Anm. 1), 80–104; HOPING, Einführung in die Christologie (s. Anm. 6), 124–126; Thomas MARSCHLER in dieser Publikation; Rik v. NIEUWENHOOVE, St. Anselm and St. Thomas Aquinas on ‚Satisfaction‘. Or how Catholic and Protestant Understandings of the Cross Differ, in: Ang. 80 (2003) 159–176, bes. 168–172. Die Deutung des Kreuzestodes als stellvertretendes Strafleiden ist vielmehr ein zentrales Motiv klassischer protestantischer Kreuzestheologien – vgl. Stephen, R. HOLMES, Penal Substitution, in: Adam J. JOHNSON (Hg.), T&T Clark Companion to Atonement, London 2017, 296–314; Ulrich KÖPF, Das Kreuz in Frömmigkeit und Theologie der Reformation, in: DERS., Frömmigkeitsgeschichte und Theologiegeschichte. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 2022, 363–382; Friederike NÜSSEL, Die Sühnevorstellung in der klassischen Dogmatik und ihre neuzeitliche Problematisierung, in: Jörg FREY/Jens SCHRÖTER (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2005, 73–94. Ein stellvertretendes Strafleiden Jesu Christi am Kreuz vertritt aktuell z. B. William L. CRAIG, Atonement and the

(1724–1804) Betonung der Unvertretbarkeit moralischen Handelns²⁷ obsolet. Die Effektivtheoretiker antworten darauf wie folgt: Sühne im biblischen Sinne sei stets ein dialogisches Bundesgeschehen, in dem die von Gott ermöglichte Beteiligung des Menschen als Bedingung von Erlösung, Heil und Versöhnung gesetzt wird. Vor dem Hintergrund der Sünde als Ablehnung und Aufkündigung des Bundes, ist Sühne dann nicht die Besänftigung eines wankelmütigen Gottes, sondern die personale Entsprechung der Erneuerung und Wiederherstellung des Bundes. Im Kern zielt die soteriologische Figur der Sühne also auf die Anerkennung und Inanspruchnahme der menschlichen Freiheit und Persönlichkeit auch und gerade in der Realisierung von Heil. Nicht Gott soll durch Sühne umgestimmt, sondern der Mensch soll dadurch verwandelt und befähigt werden, sich mit Gott zu versöhnen und so in die Gemeinschaft mit ihm zurückzukehren, die sein Heil ist. Genau genommen wird hier zwar ebenso wie in den Demonstrativtheorien von einer stets vorausgehenden und unbedingten Liebe sowie einem unumstößlichen Vergebungswillen Gottes ausgegangen, die am Kreuz endgültig offenbart werden. Das Angebot der göttlichen Vergebung kann allerdings nur dann in tatsächliche Versöhnung und Wiedervereinigung von Gott und Mensch umgestaltet werden, wenn dies bundesgemäß geschieht, der Mensch also

Death of Christ. An Exegetical, Historical, and Philosophical Exploration, Waco, TX 2020.

- 27 Vgl. Immanuel KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, II.B95 (PhB 545). Hg. v. B. Stangneth, Hamburg 1974 / ²2017, hier 94: Schuld kann „nicht von einem andern getilgt werden; denn sie ist keine transmissible Verbindlichkeit, die etwa, wie eine Geldschuld (bei der es dem Gläubiger einerlei ist, ob der Schuldner selbst, oder ein anderer für ihn bezahlt), auf einen anderen übertragen werden kann, sondern die allerpersönlichste, nämlich eine Sündenschuld, die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige, er mag auch noch so großmütig sein, sie für jenen übernehmen zu wollen, tragen kann.“

in einem dialogisch-relationalen Zueinander als freies Mit-Subjekt einbezogen wird.²⁸

Wie sich gut an Hans Urs von Balthasar zeigen lässt, ist Sühne vor diesem Hintergrund die Wiedervereinigung mit Gott vom Menschen her und die Stellvertretung Christi kein Ersatz, sondern die ermöglichende Befähigung zu dieser Versöhnung. In enger Anlehnung an und Auseinandersetzung mit Karl Barths (1886–1968) Soteriologie²⁹ deutet Balthasar in seiner *dramatischen Soteriologie*³⁰ das Kreuz als stellvertretenden Sühnetod Christi, durch den Christus den unendlichen Ab-

28 Vgl. GRESHAKE, Erlöst in einer unerlösten Welt (s. Anm. 8), 101: „So ist das Kreuz *nicht nur* Offenbarungsereignis *von seiten Gottes*, Erweis seiner Liebe, die ihre Radikalität, absolute Treue und unbedingte Verlässlichkeit [...]. All das trifft natürlich zu. Aber der Kreuzestod ist *auch* ein Geschehen *von seiten des Menschen*: sühnendes Mittun-Dürfen in der Überwindung des Bösen, neue Antwort auf das Communio-Angebot Gottes. [S]ühne von seiten des Menschen bedeutet nicht ein ‚Umstimmen‘ Gottes (vom zornigen zum gnädigen Gott), sondern ein von Gott bereitetes Mittun-Dürfen des Menschen.“

29 Zur Rezeption Karl Barths bei Balthasar vgl. Benjamin DAHLKE, Balthasar im Dialog mit Barth, in: IKAZ 48 (2019) 438–446; DERS., Die katholische Rezeption Karl Barths. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils (BHTh 152), Tübingen 2010; Wolfgang MÜLLER, Hans Urs von Balthasar im Gespräch mit Karl Barth. Ein theologiegeschichtlicher Rückblick, in: DERS., Karl Barth – Hans Urs von Balthasar. Eine theologische Zwiesprache (Schriften Ökumenisches Institut Luzern 3), Zürich 2006, 11–26; Paul Silas PETERSON, The Early Hans Urs von Balthasar. Historical Contexts and Intellectual Formation (TBT 170), Berlin 2015, 232–249.

30 Seine Soteriologie entwickelt Balthasar v. a. in Hans Urs von BALTHASAR, Mysterium Paschale, in: MySal III/2 (1969), 133–326; DERS., Theodramatik, Bd. 3. Die Handlung, Einsiedeln 1980, 189–395. *Mysterium Paschale* wurde außerdem nochmals eigens als Monographie herausgebracht – vgl. DERS., Theologie der drei Tage, Einsiedeln 1990. Hierzu vgl. außerdem Jacob LETT, Hans Urs von Balthasar’s Theology of Representation. God, Drama, and Salvation, Notre Dame, IN 2023, bes. 89–130; LÜNING, Der Mensch im Angesicht (s. Anm. 12), 258–356; MENKE, Jesus ist Gott der Sohn (s. Anm. 8), 385–405; Guido SOMMAVILLA, Opfer und Stellvertretung. Erinnerungen eines Übersetzers, in: Walter KASPER / Karl LEHMANN (Hg.), Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk, Köln 1989, 277–297.

grund zwischen Gott und dem Sünder (*Hiatus*) überbrückte.³¹ Da nach Balthasar der Bund Gottes mit den Menschen Grund der Schöpfung ist, ist alles, was Gott tut, Bundesgeschehen. Entsprechend verhält es sich auch mit der Erlösung: Gott handelt auch angesichts der Sünde nie am Menschen ohne den Menschen. Der Sünder bleibt Gottes geliebtes Geschöpf und wird als freies Subjekt in den Erlösungsprozess mit einbezogen. Dieser menschliche Anteil wird von Balthasar mit dem Sühnemotiv ausgedrückt, was in seinem Kern das Umleiden der eigenen Gottesferne (*Sünde*) in die Hinwendung zu Gott (*Sohnschaft*) ausdrückt.³²

Indem nun Christus in seinem Tod den Verlust der lebendigen Beziehung mit Gott erleidet, ‚tritt‘ er an die gegenteilige ‚Stelle‘ seiner innertrinitarischen Liebe und *Communio* mit dem Vater, an der seine Sohneshingabe die Form verlassener und gekreuzigter Liebe annimmt. Sein Schrei am Kreuz und schließlich das Verstummen im Tod (Karsamstag) stehen dabei für die von ihm erfahrene Gottesferne, die zugleich subjektiv und absolut ist: Subjektiv, weil die trinitarische Verbundenheit von Geist und Vater her weiterbestand;³³ absolut, weil er als Sohn Gottes die Verlassenheit vom Vater in Sünde und Tod tiefer und existentieller durchlitt als ein Mensch es je könnte:

Wohl aber wird die Finsternis des Sünden Zustandes von Jesus erfahren, in einer Weise, die nicht identisch sein kann mit der, die die (Gott hassenden) Sünder erfahren müßten [...], die aber trotzdem tiefer und

31 BALTHASAR (Mysterium Paschale [s. Anm. 30], 161) spricht von der „Brücke über den Hiatus“. Allerdings wehrt er (DERS., Theodramatik 3 [s. Anm. 30], 197) sich dagegen, seine Überlegungen zum Kreuz als systematisierte Theorie zu bezeichnen: „Ein System ist nicht anzustreben; das Kreuz sprengt jedes System.“

32 Zur Bundestheologie und dem damit einhergehenden Sühneverständnis vgl. ebd., 295 f. und 305–309.

33 Vgl. ebd., 312.

finsterer ist als diese, weil sie sich innerhalb der von keinem Geschöpf erahnbaren Tiefe der Beziehung der göttlichen Hypostasen abspielt.³⁴

Gleichzeitig drückt der Verlassenheitsschrei Christi eine durchgehaltene Ausrichtung auf den Vater aus, sodass die äußerste Gottesferne auf seine andauernde Treue prallt. Dieses Umleiden der totalen Beziehungslosigkeit in die Beziehung zum Vater hinein ist nach Balthasar die geleistete Sühne des Sohnes. Durch sie wird auch der äußerste Abgrund von Sünde und Tod von seiner Verbundenheit mit dem Vater im Heiligen Geist unterfasst – wenngleich im Modus der absoluten Gottesferne:

Innerhalb der – im Bereich der immanenten Trinität sich durchhalten-
den – Identität des absoluten Liebesgehorsams des Sohnes, der öko-
nomisch bis in die äußerste, die Sündereinsamkeit überholende Ver-
lassenheit geht, erfolgt die radikalste Umkehr vom ewigen Tod zum
ewigen Leben, von der absoluten Nacht des Geistes zu seinem absolu-
ten Licht, von der unüberholbaren Entfremdung und Ferne zur unvor-
stellbaren Nähe.³⁵

Jesus Christus als die Zugänglichkeit zu Gott *in persona* ermöglicht so durch sein Eintreten an die ‚Stelle‘ des Sünders dessen Inklusion in seine Sohnesbeziehung mit dem Vater hinein. Diese Inklusion oder Eingestaltung vollzieht sich jedoch nicht passiv, sondern verlangt die aktive und freie Zustimmung des Menschen – und damit das sühnende Umleiden der eigenen Gottverlassenheit in die Sohnschaft des Sohnes hinein. Der exklusive Abstieg des Einen in die absolute Gottesferne ermöglicht so den inklusiven Zugang aller zu Gott.

34 Ebd., 313. Hierzu vgl. außerdem ebd.; BALTHASAR, *Mysterium Paschale* (s. Anm. 30), 159–161.

35 DERS., *Theodramatik 3* (s. Anm. 30), 337.

Zusammengefasst ‚tritt‘ Christus am Kreuz Balthasar zufolge also an die ‚Stelle‘ des Sünders (Gottesferne) und wird dadurch selbst zur ‚Stelle‘ der Wiedervereinigung des Menschen mit Gott – das ist seine sühnende ‚Stellvertretung‘.³⁶ Diese ist *exklusiv*, denn sie stellt ein einmaliges und nur dem Sohn Gottes mögliches Geschehen dar; zugleich ist sie aber auch *inklusiv*, denn Christus eröffnet den Menschen neu ihre eigentliche ‚Stelle‘ innerhalb des Beziehungsraums der trinitarischen Liebe von Vater und Sohn.³⁷

36 Letztlich ist bei Balthasar (ebd., 310) Christi Stellvertretung trinitäts- und schöpfungstheologisch grundgelegt. Der eigentliche und erste Ort von Stellvertretung ist die innergöttliche Differenz zwischen Vater und Sohn als Möglichkeitsgrund der Schöpfung. Der Sohn ist so in seiner liebenden Beziehung zum Vater von jeher die ‚Stelle‘ des Zusammenseins von Schöpfer und Geschöpf. „Da die Welt keinen anderen ‚Ort‘ haben kann als innerhalb der Differenz der Hypostasen [...], kann ihre Problematik – ihre sündige Gottesferne – sich auch nur an diesem Ort und durch ihn auflösen lassen. Das Nein der Kreatur ertönt an der ‚Stelle‘ der innergöttlichen Differenz, und der Sohn, der Mensch werdend in diese ‚Finsternis‘ des Neinsagens eintritt, braucht als ‚Licht‘ und ‚Leben‘ der Welt seine eigene ‚Stelle‘ nicht zu wechseln, wenn er, in die Finsternis scheinend, deren ‚Stell-Vertretung‘ unternimmt. Er kann es aufgrund seines *topos* innergöttlicher absoluter Differenz vom schenkenden Vater.“ Balthasar beschreibt diese heilsgeschichtliche Gesamtdynamik anhand des Theologumenons der Kenosis – vgl. BALTHASAR, *Mysterium Paschale* (s. Anm. 30), 143–154 und 185–187; DERS., *Theodramatik* (s. Anm. 30), 297–309. Hierzu vgl. außerdem: Werner LÖSER, *Gehorsam bis zum Tod. Die Theologie der Kenosis im Denken Hans Urs von Balthasars*, in: *IkaZ* 44 (2015) 245–257, 245–257.

37 Für Balthasar besteht darüber hinaus eine notwendige Einheit von christologischer und ekklesiologischer Stellvertretung, denn die Anteilnahme an Christi Stellvertretung ist immer auch eine Eingestaltung in seine Sendung. Die Sünder sollen also das werden, was sie empfangen haben: Mit-Stellvertreter. Das Kreuz wird dadurch bei Balthasar zum Ursprungsort der Kirche, die aufgrund ihrer Anteilhabe an Christus wesentlich zur *inklusiven Stellvertretung* beauftragt ist – vgl. BALTHASAR, *Mysterium Paschale* (s. Anm. 30), 216–222 und 311–319; DERS., *Theodramatik* 3 (s. Anm. 30), 327–337.

3. Das Kreuz und die Einzigartigkeit Christi

Nach einer genaueren Analyse der beiden Kreuzestheorien kann festgehalten werden, dass die Schematisierung Greshakes durchaus sinnvoll ist, die gegenseitigen Kritiken aus den beiden Strömungen jedoch tendenziell am eigentlichen Anliegen der jeweiligen Gegenposition vorbeigehen. Die Sorge der Effektivtheoretiker, dass in den demonstrativen Ansätzen die geschöpfliche Freiheit unterbestimmt bleibt, lässt sich entkräften, denn die menschliche Annahme der dargebotenen göttlichen Selbstzusage ist hier sogar zentral für die endgültige Setzung der Selbstmitteilung am Kreuz. Ebenso konnten aber auch die Bedenken der Demonstrativtheoretiker gegen das Sühnemotiv relativiert werden, weil dieses in effektiven Ansätzen ja gerade nicht für das Umstimmen eines wankelmütigen Gottes steht, sondern für die bundesgemäße Inanspruchnahme des Menschen in seiner Erlösung.

Worin liegt dann aber der genaue Unterschied zwischen demonstrativen und effektiven Kreuzestheorien? Rahners kritische Reflexionen sind hier aufschlussreich, wobei er neben den bereits genannten Vorwürfen noch zwei weitere Punkte anführt:³⁸ Zum einen wendet er ein, die Annahme, der göttliche Sohn und nicht nur die menschliche Wirklichkeit Jesu habe Leiden und Tod auf sich genommen, gehe über das chalcedonische Bekenntnis hinaus und stünde im Widerspruch zur Unveränderlichkeit und Apathie Gottes. Solch ein in Gott hineingetragenes Leiden sei jedoch abzulehnen, obwohl es nur dem Logos und nicht Gott Vater zugeschrieben wird.³⁹ Zum anderen erachtet es Rahner als pro-

38 Zum Folgenden vgl. RAHNER, Das christliche Verständnis (s. Anm. 12), 245 f.; DERS., Jesus Christus (s. Anm. 12), 211 f.; DERS., Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 12), 276–279.

39 Vgl. DERS., Jesus Christus (s. Anm. 12), 210 f.: „Manche Theologen verstehen die Einheit von Gottheit und Menschheit als Grund der Erlösung so sehr als Ein-

blematisch, dass das Konzept der stellvertretenden Sühne als Prämisse annimmt, Christus hätte anstelle des Menschen etwas getan, wozu dieser prinzipiell nicht fähig ist, obwohl es für seine Erlösung notwendig sei.⁴⁰

Vor diesem Hintergrund zeigt sich eine der zentralen Differenzen im zugrundeliegenden Gottesbegriff:⁴¹ Ist Gott der ewig Apathische und Unveränderliche, der von den Leiden und Abgründen der kreatürlichen Geschichte unberührt bleibt und gerade als der *Deus impassibilis* Trost spenden und die Verheißung auf eine leidfreie Seligkeit erfüllen kann? Oder ist Gottes Wesen grundlegend als kenotische Liebe⁴² zu bestimm-

heit, daß sie [...] doch das Geschick Jesu als ein Geschick von Gott an sich selbst ansehen.“ Rahner spricht im Zuge dessen von einer auf Kyrill von Alexandrien zurückgehenden neuchalkedonischen Auslegung der Erlösung, die letztlich von der ursprünglichen Idiomen*kommunikation* in eine Idiomen*identität* kippe. Im Gegensatz dazu lege ein ‚reiner‘ Chalkedonismus, wie er ihn selbst vertritt, ein stärkeres Gewicht auf die Unvermischtheit der beiden Naturen, wobei der ewige Sohn in seiner Göttlichkeit weder (mit)leiden noch sterben kann – vgl. ebd., 210–213.

40 Vgl. RAHNER, Das christliche Verständnis (s. Anm. 12), 244 f.: „Dieses falsche Verständnis der Stellvertretung setzt stillschweigend voraus, daß Jesus anstelle der anderen Menschen etwas getan hat, was für die Erlösung der Menschen von Sünde an sich unbedingt erforderlich ist, was aber die Menschen selber nicht leisten können, wozu aber Christus imstande ist. [E]ine Konzeption der stellvertretenden Erlösung, in der Jesus an meiner Stelle etwas tut, was ich eigentlich tun sollte, aber nicht kann und was mir ‚angerechnet‘ wird, halte ich für falsch oder mindestens für eine mißverständliche Formulierung der dogmatischen Wahrheit, daß meine Erlösung von Jesus und seinem Kreuz abhängt.“

41 Auf die grundlegend unterschiedlichen Gotteserfahrungen, die bei Balthasar und Rahner im Hintergrund zu stehen scheinen, verweist auch Herbert Vorgrimmler in seinem kleinen Büchlein über Rahner – vgl. HERBERT VORGRIMMLER, Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken, Freiburg i. Br. 1988, 150–152.

42 Die sogenannten Kenosis-Theologien setzen am Philipperhymnus (Phil 2,6–11) an und weiten die dortige funktional-soteriologische Kenosis des Sohnes ontologisch auf die Trinität aus. Die Entwicklung hin zu einem (mit)leidensfähigen Gottesbild prägte die deutschtheologische Landschaft im 20. Jahrhundert und wurde besonders zugespitzt in Jürgen Moltmanns Rede vom gekreuzigten Gott ausformuliert – vgl. MOLTMAN, Der gekreuzigte Gott (s. Anm. 6), bes. 184–267.

men, sodass das sich zurücknehmende und sich einander hingebende Zueinander der drei göttlichen Personen eine dynamisch-responsive Affektivität und eine Fähigkeit zur mitleidenden Selbstentleerung begründet, die innergöttlich den Raum für eine Schöpfung und ihre Erlösung ermöglichen?

Für die in diesem Artikel behandelte kreuzestheologische Fragestellung ist jedoch der zweite Punkt von besonderer Bedeutung, nämlich die Beschaffenheit und Reichweite der Einzigartigkeit Jesu Christi im Erlösungsgeschehen.⁴³ Hieran werden nicht nur die zentralen Eigenheiten der beiden Ansätze deutlich, sondern es können darüber hinaus auch die Begrifflichkeiten *demonstrativ* und *effektiv* verständlich gemacht und inhaltlich präzisiert werden: Bei Rahner zeigt sich am Kreuz *von Gott her* etwas im demonstrativen Sinne, was von jeher bestand – nämlich Gottes unbedingter Heilswille und seine versöhnungswillige Selbstzusage, die dann *vom Menschen Jesus* endgültig angenommen wird. Bei Balthasar geschieht hingegen im Kreuz *von Gott her* effektiv etwas Neues und zwar die Unterfassung der äußersten Gottesferne durch den Tod Christi, der auf diese Weise nur vom *ewigen Sohn* durchlitten werden konnte. Sicher vollzieht er dies geeint mit der menschlichen Natur, aber erst als Gott-Mensch (und nicht nur als Mensch) kann er diese äußerste Gottverlassenheit derart umleiden, dass er zur Brücke zwischen Gott und Mensch wird.

Zur theologiegeschichtlichen Entwicklung der Kenosischristologien bzw. -theologien vgl. Thomas MARSCHLER, Kenosischristologie. Strukturen und Probleme, in: Julia KNOP u. a. (Hg.), Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik (FS K.-H. Menke), Regensburg 2015, 101–128.

⁴³ Zu diesem Schluss kommt auch Julia KNOP, Soteriologische Motive (s. Anm. 8), 599: „Die Diskussion, ob Jesu Kreuzestod, der als Konsequenz und Realsymbol seiner bedingungslosen Selbsthingabe und Proexistenz zu verstehen ist, auch als Tat für die Sünder, im Sünder und an der Stelle des Sünders zu deuten sei, wird kontrovers geführt. Im Hintergrund steht die Frage, was Jesus Christus für das Heil der Menschen getan hat und dieser nicht selbst tun konnte.“

Beide Theorien denken Erlösung also als ein heilsgeschichtliches und kommunikatives Freiheitsgeschehen zwischen Gott und Mensch. *Von Gott her* wird am Kreuz jedoch einmal etwas bereits Bestehendes in Erscheinung gebracht, während sich das andere Mal *von Gott her* etwas Neues ereignet, was wiederum die personale Einzigartigkeit Jesu Christi im Erlösungsgeschehen verstärkt. Das ist der eigentliche Unterschied zwischen demonstrativen und effektiven Kreuzestheologien.

Fazit: Zur Aktualität stauologischer Fragestellungen für den theologischen Diskurs

Ziel dieses Artikels war die Ausgestaltung einer Typologie der Kreuzestheologien im 20. Jahrhundert. Es wurde gezeigt, dass die zentralen Unterschiede zwischen den beiden dominierenden Strömungen – der demonstrativen und der effektiven – in zugrundeliegenden fundamentalen Themenkomplexen gründen: allem voran in der Frage nach der Einzigartigkeit Christi im Erlösungsgeschehen, aber ebenso im je vorausgesetzten Gottesbegriff. Im Horizont gegenwärtiger – auch internationaler – theologischer und religionsphilosophischer Diskurse ergeben sich daraus weiterführende Problemstellungen, die sich für eine vertiefende systematische Reflexion anbieten.

Wie bereits angedeutet, führt die Auseinandersetzung mit dem Kreuzesgeschehen unweigerlich zur Frage nach der Beschaffenheit des göttlichen Wesens: Ist Gott in seiner Vollkommenheit als absoluter, apathischer Seinsgrund zu denken oder als in sich dynamische, mitleidende Liebe? Die aktuelle Debatte um Gotteskonzepte⁴⁴ öffnet mit ihrem

44 Vgl. Bernhard NITSCHKE, Orientierende Modellbildungen zwischen dualistischem Theismus und monistischem Pantheismus, in: DERS., Zwischen Theismus und Pantheismus. Historisch-systematische Skizzen zur Panentheismusfrage (Scientia et religio 22), Baden-Baden 2023, 9–59; Thomas SCHÄRTL / Christian

Spektrum vom klassischen und personalen Theismus über den Offenen Theismus bis hin zu panentheistischen und prozesstheologischen Modellen einen weiten Horizont, innerhalb dessen sich die im Zuge der kreuzestheologischen Auseinandersetzung aufgeworfenen *theologischen* Problemstellungen in größere systematische Gesamtentwürfe einordnen und vertieft diskutieren lassen.

Die Frage, ob und in welcher Weise der ewige Sohn vom Leiden und Tod des Gekreuzigten betroffen sein kann, führt darüber hinaus unmittelbar in die trinitätstheologische Debatte. Hier stehen monosubjektive Modelle, die von einem einzigen göttlichen Bewusstseinszentrum ausgehen, sozialen Ansätzen gegenüber, in denen drei Bewusstseinszentren in Gott angenommen werden.⁴⁵ Die Problematik eines leidensfähigen Logos stellt sich insbesondere im Kontext monosubjektiver Trinitätsmodelle, da dort jedes Leiden des Sohnes unmittelbar das eine göttliche Subjekt – und damit Gott als Ganzen – betrifft (weshalb Rahner dies auch entschieden ablehnt). Für soziale Trinitätstheologien stellt sich dieser Konflikt insofern abgeschwächt dar, als dass von vornherein eine größere ontologische Differenz zwischen Vater und Sohn besteht. Dennoch müssten auch hier mögliche Konsequenzen – etwa im Blick auf eine etwaige Verewigung des Leidens – sorgfältig bedacht werden.

Die Unvermischtheit der beiden Naturen, wie sie die chalcedonische Lehrformel fordert, bildet zweifellos ein wichtiges Bindeglied für die Verknüpfung von Staurologie und Trinitätstheologie, weshalb sich aus den kreuzestheologischen Überlegungen eine Auseinandersetzung

TAPP, u. a. (Hg.), *Rethinking the Concept of a Personal God. Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God* (STEP 7), Münster 2016.

45 Vgl. Benjamin DAHLKE, *Einheit und Verschiedenheit Gottes. Neue Beiträge zur Trinitätslehre*, in: TThZ 121 (2012) 112–129; Thomas H. McCALL, *Which Trinity? Whose Monotheism? Philosophical and Systematic Theologians on the Metaphysics of Trinitarian Theology*, Cambridge 2010, 11–55; Klaus von STOSCH, *Trinität* (Grundwissen Theologie), Paderborn 2017, 82–136.

mit der chalkedonischen Zwei-Naturen-Lehre als weiteres Themenfeld ergibt. Die Frage nach der bleibenden Relevanz altkirchlicher Bekenntnisse könnte auf diesem Weg – gerade im Horizont gegenwärtiger Theoriebildungen wie Geistchristologien⁴⁶ oder kontextuellen Christologien⁴⁷, in denen die konziliaren Lehrsätze der ersten Jahrhunderte eine untergeordnete Rolle spielen – von der Staurologie her erneut an Dringlichkeit gewinnen.

Schließlich erscheint es lohnend, die hier skizzierten Ansätze vertieft zu erschließen, um sie in einen Dialog mit jenen internationalen Kreuzestheologien zu bringen, die in den letzten Jahren erschienen sind. Denkerinnen und Denker wie beispielsweise Eleonore Stump⁴⁸ (*1947) oder William L. Craig⁴⁹ (*1949) zeigen, dass das Kreuz auch heute nicht nur ein historisches Kennzeichen des Christentums ist, sondern im Zentrum theologischer und religionsphilosophischer Systembildung stehen kann.⁵⁰ Eine konstruktive Weiterentwicklung der vielseitigen und ge-

46 Vgl. Benjamin DAHLKE / Cornelia DOCKTER, u. a., Christologie im Horizont pneumatologischer Neuaufbrüche. Bestandsaufnahmen und Perspektiven (QD 325), Freiburg i. Br. 2022; Josefa WODITSCH, Geistchristologie oder Geisttheologie? Zur Komplexität pneumatologischer Fragestellungen, in: DAHLKE / DOCKTER: Christologie im Horizont pneumatologischer Neuaufbrüche (s. Anm. 46), 319–331.

47 Vgl. Hans EDER, Entwicklung oder Befreiung. Von der Kritik an der „klassischen“ Entwicklungspolitik zur Befreiung als „historischem Projekt“. Der Beitrag einer kontextualisierten Theologie der Befreiung, in: Franz GMAIER-PRANZL / Sandra LASSAK u. a. (Hg.), Theologie der Befreiung heute. Herausforderungen – Transformationen – Impulse (Salzburger Theologische Studien interkulturell 18), Innsbruck / Wien 2017, 29–68; Benjamin DAHLKE, Katholische Theologie in den USA, Freiburg i. Br. 2024, 164–185.

48 Vgl. Eleonore STUMP, Atonement, Oxford 2018.

49 Vgl. CRAIG, Atonement (s. Anm. 28).

50 Über Craig und Stump hinaus ist im englischsprachigen Raum seit einigen Jahren ein verstärktes überkonfessionelles Interesse an der Erarbeitung von Soteriologien und damit einhergehend auch explizit an Kreuzestheologien zu beobachten – vgl. z. B. Khaled ANATOLIOS, Deification through the Cross. An Eastern Christian Theology of Salvation, Grand Rapids, MI 2020; Ligita RYLIŠKYTĖ,

haltvollen nachkonziliaren Soteriologien im deutschsprachigen Raum könnte einen wertvollen Beitrag zu dieser ebenso lebendigen wie kontroversen Debatte leisten.

Aus diesen Gründen erweist sich eine erneute und vertiefte Auseinandersetzung mit den verschiedenen Kreuzestheologien als Desiderat. Denn sie eröffnet nicht nur neue Zugänge zur Mitte des christlichen Glaubens, sondern vermag zugleich traktatübergreifende Impulse für aktuelle theologische Diskurse anzuregen. Im Ergebnis lässt sich daher festhalten, dass eine Auseinandersetzung mit dem Kreuzesgeschehen nicht nur soteriologisch relevant ist, sondern weiterführende Perspektiven und Anschlussmöglichkeiten für zentrale Problemfelder gegenwärtiger systematisch-theologischer Reflexion eröffnet.

Why the Cross? Divine Friendship and the Power of Justice, New York 2023; Margaret M. TUREK, Atonement. Soundings in Biblical, Trinitarian, and Spiritual Theology, San Francisco, CA 2022.

In cruce salus

Zur soteriologischen Bedeutung des Kreuzestodes Jesu

MANFRED GERWING

1. Kreuz-Zeichen

November 2022: G-7-Gipfel im Friedenssaal des historischen Rathauses zu Münster in NRW. Es ging vor allem um die Wiederherstellung der internationalen Ordnung, hauptsächlich um den Krieg in der Ukraine und die gemeinsamen Wirtschaftssanktionen gegen Russland. Der Tagungsort war bewusst gewählt. Fand hier doch der erste große Friedenskongress der Neuzeit statt. Nach langen Verhandlungen konnte einer der verheerendsten Kriege in Europa, der Dreißigjährige Krieg, beendet und der sogenannte „Westfälische Frieden“ geschlossen werden.¹

Doch nur eines störte offensichtlich den geschichtlichen Bezug: das über 480 Jahre alte Ratskreuz.² Es musste, wie das Auswärtige Amt er-

1 Volker ARNKE / Michael ROHRSCHEIDER / Siegrid WESTPHAL, Die Wiederherstellung des Friedens. Einführende Betrachtungen, in: Volker ARNKE / Siegrid WESTPHAL (Hg.), Der schwierige Weg zum Westfälischen Frieden. Wendepunkte, Friedensversuche und die Rolle der „Dritten Partei“ (Bibliothek altes Reich 35), Berlin / Boston 2021, 3–14.

2 Vgl. Otto-Ehrenfried SELLE, Rathaus und Friedenssaal zu Münster (Westfälische Kunststätten 93), Münster 32020.

klärte, „aus organisatorischen Gründen“ entfernt werden. Dabei ging es, wie jedermann wusste, um die Anstößigkeit des Kreuzes. Vorausseilende Demontage des christlichen Symbols als Provokationsprophylaxe. Jedenfalls fällt auf: In der Öffentlichkeit wird das christliche Symbol zunehmend als Störung empfunden, was durch den umstrittenen „Kreuzerlass“ in Bayern und die Reaktionen darauf mit ihrem Pro und Contra nur noch einmal unterstrichen wird.³

-
- 3 Zum 1. Juni 2018 wurde die Allgemeine Geschäftsordnung in die folgende Fassung geändert: § 28 der AGO für die Behörden des Freistaates Bayern: „Im Eingangsbereich eines jeden Dienstgebäudes ist als Ausdruck der geschichtlichen und kulturellen Prägung Bayerns gut sichtbar ein Kreuz anzubringen.“ Vgl. Jan-Heiner Tüch, *Crux. Über die Anstößigkeit des Kreuzes*, Freiburg 2023, 6 f.; zur Anstößigkeit des Kreuzes vergleiche auch die Szene in Jerusalem am 20. Oktober 2016: Eine Delegation deutscher Bischöfe, evangelischer und katholischer Konfession, legte das Amtskreuz ab. Sie wollte keinen Anstoß erregen bei ihrem Besuch des Tempelbergs, auf dem sich neben des Felsendoms auch die Al-Aksa-Moschee befindet. Ein paar hundert Meter Luftlinie vom Tempelberg entfernt liegt Golgota. Dort stand das Kreuz. Dort wurde Jesus von Nazareth hingerichtet. Vgl. ebd. 323–331; wenig später machte es ihnen die Supermarktkette Lidl nach. Sie ließ alle Kirchenkreuze von Verpackungen griechischer Produkte wegreuschieren; und zwar mit ähnlicher Begründung: man wolle keinen Anstoß erregen und vor allem: weltanschaulich neutral bleiben. So sollte es auch auf den Höhen der Alpen zugehen: weltanschaulich neutral. Marco Albino Ferrari forderte auf einer Veranstaltung des Club Alpino Italiano (CAI), des italienischen Alpenvereins, Ende Juni 2023 an der Katholischen Universität Mailand: keine Gipfelkreuze mehr! Und wenn in der arabischen Welt für Deutschlands höchsten Berg geworben wird, die Zugspitze, dann nur mit Bildern ohne das bekannte goldene Gipfelkreuz. Der dafür zuständige Tourismusverband wählt einfach eine Foto-Perspektive, von der aus das Kreuz nicht zu sehen ist. Auch in der Diskussion, ob die Kuppel des wiedererrichteten Berliner Schlosses, historisch korrekt, ein Kreuz zieren solle, tauchte dieses Argument wieder auf: man müsse doch weltanschaulich neutral bleiben und solle auf das Kreuz verzichten. Als dann im Mai 2020 das Kreuz schließlich doch auf dem Dach mithilfe eines Schwerlastkrans installiert wurde, kam es, zur Überraschung der offiziellen Vertreter der Kirchen, immer wieder zu spontanen Beifallskundgebungen. Die EKD hatte schon vorher erklärt, sie halte sich aus der Diskussion heraus. „Sie habe da keine Aktien“, vgl. ebd. 332–345.

Szenenwechsel und eine gegenläufige Beobachtung: Das Apostolische Glaubensbekenntnis spricht im zweiten Hauptartikel nach der Aussage über die geistgewirkte Geburt Jesu von der Jungfrau Maria direkt von seinem Kreuzestod. Das Leben Jesu, sein Reden und Wirken, bleiben indes vollkommen unerwähnt. Noch merkwürdiger, betrachtet aus dogmengeschichtlicher Perspektive, ist aber: Der Glaubensartikel wurde nicht etwa mit der Zeit von lebensgeschichtlichen Ereignissen entschlackt oder verkürzt. Vielmehr hatte er von Anfang an diese Struktur: in der westlich-lateinischen⁴ wie in der östlich-griechischen Tradition⁵. Im Zentrum des Bekenntnisses steht das Kreuz. Hier, am Kreuz, vollendet sich sein mit der Inkarnation beginnendes irdisches Leben. Am Kreuz kommt sein Erlösungswerk zur Entscheidung. Hier wird das „Lösegeld für die Vielen“ gezahlt, hier ereignet sich Erlösung.⁶ Diese Deutung des Todes Jesu ist in der Tat biblisch fundiert und dogmengeschichtlich reflektiert. Auf die Frage aber, warum Jesus gelitten hat und gekreuzigt wurde, antwortet das Credo der Kirche: „propter nos homines et propter nostram salutem.“⁷

-
- 4 Vgl. für die westliche Tradition die Quellenangaben in DH 10–36, u. a. HIP-POLYT von Rom, *Traditio apostolica*, DH 10; Psalter des Königs AETHELSTAN, DH 11; AMBROSIUS, *Explanatio Symboli*, DH 13; Tyrannius RUFINUS, *Expositio in symbolum*, DH 16; vgl. dazu die gründliche Studie von Markus VINCENT, *Der Ursprung des Apostolikums im Urteil der kritischen Forschung*, Göttingen 2006, 219–266.
 - 5 Vgl. für die östlichen Formeln u. a. EUSEBIUS, *Katechesen VI–XVIII*, DH 40, aber auch das KONZIL VON NIKAIJA, *Nizänisches Glaubensbekenntnis*, DH 125; vgl. VINCENT, *Der Ursprung des Apostolikums* (s. Anm. 4), 98–193.
 - 6 Günter RÖHSE, *Erlösung als Kauf: zur neutestamentlichen Lösegeld-Metaphorik*, in: JBTh 21 (2006) 161–191; vgl. Jan-Heiner TÜCK, *Memoriale passionis. Die Selbstgabe Jesu Christi ‚für alle‘ als Anstoß zu einer eucharistischen Erinnerungssolidarität*, in: Magnus STRIET (Hg.), *Gestorben für wen? Zur Diskussion um das „pro multis“* (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2007, 93–110.
 - 7 KONZIL VON KONSTANTINOPEL, *Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis*, DH 150.

Doch diese hier nur angedeutete soteriologische Kreuzestheologie ist in die fachtheologische Auseinandersetzung geraten. Sie wird von vielen Zeitgenossen nicht mehr verstanden, ja sogar gegen die christliche Kernbotschaft vom Gott der Liebe und dem Vater der Barmherzigkeit ausgespielt und schlichtweg abgelehnt. So stellt Magnus Striet (*1964) das *pro nobis* des Glaubensbekenntnisses: „Er wurde für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus, hat gelitten und wurde begraben“, in jene wirkmächtige Auslegungstradition der Satisfaktionstheorie des Anselm von Canterbury (um 1033–1109), die keinen Blick freigibt auf das neue Recht und die neue Gerechtigkeit des Auferstandenen.⁸ In dieser einseitigen Auslegung des Anselmschen Arguments wird nicht nur die moralische Dignität Gottes in Frage gestellt. Sie wird desavouiert.⁹ Was ist das für ein

-
- 8 Magnus STRIET, Alte Formeln – lebendiger Glaube, Freiburg i. Br. 2024, 92; zur Aktualität Anselms von Canterbury, auch seiner Satisfaktionstheorie vgl. Gunther WENZ, Was kann uns Anselm heute noch sagen? Zur Aktualität eines epochalen Denkers, in: David OLSZYNSKI/Ulli ROTH (Hg.), Soteriologie in der frühmittelalterlichen Theologie (ArVe.S 17), Münster 2020, 145–159, bes. 151–154.
- 9 Grundlegend ANSELM VON CANTERBURY, *Cur deus homo*. Warum Gott Mensch geworden. Lateinisch und Deutsch, besorgt und übersetzt von Franciscus Salesius SCHMITT, Darmstadt 1970; vgl. dazu Ludwig HÖDL, Anselm von Canterbury, in: TRE Bd. 2, 759–778, 775: „Der Kerngedanke Anselms wird verfehlt, wenn (in der Auslegung) Gottes Wahrheit (Gerechtigkeit) und Barmherzigkeit auseinanderreten, wenn so im Auseinander die Gerechtigkeit Gottes den Charakter der strafenden Gerechtigkeit annimmt und die Barmherzigkeit in Erbarmen umgedeutet wird (etwa im Scotismus und Nominalismus des 14. Jahrhundert). In der altprotestantischen und z. T. auch in der tridentinischen Theologie wurde die *satisfactio* auf eine *satispassio* hin umgedacht (vgl. Greshake: ThQ 153 (1973) 323–345)“. Vgl. dazu auch Hans Urs von BALTHASAR, Herrlichkeit II. Fächer der Stile, Einsiedeln 1962, 219–263; zur Neuinterpretation vgl. Gisbert GRESHAKE, Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologieggeschichte, in: Leo SCHEFFCZYK (Hg.), Erlösung und Emanzipation (QD 61), Freiburg i. Br. 1973, 69–101; auch Gisbert GRESHAKE, Erlösung und Freiheit. Eine Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, in: DERS. (Hg.), Gottes Heil – Glück der Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg i. Br. 1983, 60–104; vgl. TÜCK, Crux (s. Anm. 3), 165–182; vgl. Gerhard GÄDE, Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, Würzburg 2018;

Gott, der den grausamen Hinrichtungstod seines eigenen Sohnes benötigt, um erst so – durch diesen stellvertretenden Sühnetod – von seinem Zorn über die sündige Menschheit ablassen zu können? Andererseits: Wer den harten Kern der Kreuzesgerechtigkeit ignoriert, womöglich sogar negiert, sehe zu, wie er überhaupt noch die neue Lebensmacht des Auferstandenen geltend macht. Jan-Heiner Tück (*1967), Karl-Heinz Menke (*1950) und andere haben schon vor Jahren auf diese Diskrepanz aufmerksam gemacht.¹⁰ Striets vor allem freiheitstheoretisch begründete Überlegungen führen schließlich so weit, dass er sich „eindeutig sowohl von der klassischen Erbsündenlehre als auch von der mit ihr verbundenen Soteriologie verabschiedet.“¹¹ Eine Vermittlung beider Positionen, reduziert auf zwei verschiedene Deutungsmuster des Todes Jesu – der

Josef IMBACH, Ist Gott käuflich? Die Rede vom Opfertod Jesu auf dem Prüfstand, Gütersloh 2011, 142–156; Otto Hermann PESCH, Anselm von Canterbury und die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi. Eine kleine kritische Ehrenrettung, in: Béatrice ACKLIN ZIMMERMANN / Franz ANNEN (Hg.), Versöhnt durch den Opfertod Christi? Die christliche Sühnetheologie auf der Anklagebank, Zürich 2009, 57–73. Vgl. aus exegetischer Sicht dezidiert Klaus BERGER, Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben?, Stuttgart 1998; vgl. dazu Näheres von Thomas MARSCHLER in dieser Publikation.

- 10 Vgl. Magnus STRIET, Erlösung durch den Opfertod Jesu?, in: DERS. / Jan-Heiner TÜCK (Hg.), Erlösung auf Golgatha? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2012, 11–32, hier bes. 11–13; sehr erhellend auch Jan-Heiner TÜCK, Am Ort der Verlorenheit. Ein Zugang zur rettenden und erlösenden Kraft des Kreuzes, in: ebd., 33–58; Karl-Heinz MENKE, Gott sühnt in seiner Menschwerdung die Sünde des Menschen, in: ebd. 101–126; vgl. dazu Jürgen WERBICK, Erlösung durch Opfer? – Erlösung vom Opfer?, in: ebd., 59–81; vgl. Peter STUHLMACHER, Was geschah auf Golgatha? Zur Heilsbedeutung von Kreuz, Tod und Auferstehung Jesu, Stuttgart 1998; vgl. immer noch Joachim GNILKA, Jesu ipsissima mors: der Tod Jesu im Lichte seiner Martyriumsparänese (Eichstätter Hochschulreden 38), München 1983; auch Helmut HOPING, Jesus aus Galiläa – Messias und Gottes Sohn, Freiburg i. Br. 2020, bes. 93–116; vgl. William R. G. LOADER, Christology, Soteriology, and Ethics in John and Hebrews: Collected Essays (WUNT 478), Tübingen 2022, bes. 167–180.

- 11 STRIET, Alte Formeln (s. Anm. 8), 104.

Tod Jesu einerseits gedeutet als Zeichen der Liebe Gottes und andererseits als Stellvertretung der Sünder – wie sie Klaus Vechtel (*1963) vorge schlagen hat, scheint mir allzu vorschnell, weil zu unkritisch vorgebracht worden zu sein.¹² Es geht nicht um Vermittlung von diversen Denkmo-

-
- 12 Vgl. Klaus VECHTEL, Musste Jesus für uns leiden? Soteriologie und Gottesbild, in: ThPh 9 (2014) 341–359, bes. 345–353. Bei der Deutung des Kreuzestodes Jesu „als Zeichen der Liebe Gottes“ rekurriert er vor allem auf Jürgen WERBICK, Soteriologie (Leitfaden Theologie 16), Düsseldorf 1990; Dorothea SATTLER, Erlösung? Lehrbuch der Soteriologie, Freiburg i. Br. 2011; Thomas PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ³1999; Jörg FREY, Probleme der Deutung des Todes Jesu in der neutestamentlichen Wissenschaft, in: DERS./Jens SCHRÖTER (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (UTB 2953), Tübingen ²2012, 3–50; vgl. auch Ingolf U. DALFERTH, Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994, bes. 262–271; DERS., Die soteriologische Relevanz der Kategorie des Opfers. Dogmatische Überlegungen im Anschluss an die gegenwärtige exegetische Diskussion, in: JBTh 6 (1991) 173–194. Bei der Deutung „Der Kreuzestod Jesu als Stellvertretung“ rekurriert Vechtel vor allem auf Karl LEHMANN, „Er wurde für uns gekreuzigt“. Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie, in: ThQ 162 (1982) 298–317. Der Autor will das Verständnis des „pro nobis“, das K. Rahner im Sinne von einem „zugunsten von“ deutet, öffnen auf ein „in unserer Stellvertretung“ hin, vgl. Karl RAHNER, Versöhnung und Stellvertretung, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 15, Zürich/Einsiedeln 1983, 251–264; zuvor hatte bereits H. U. von Balthasar Rahners Soteriologie im nämlichen Sinne kritisiert, Hans Urs von BALTHASAR, Theodramatik III: Die Handlung, Einsiedeln 1980, hier 255: „Das ‚pro nobis‘ wird in diesem System von Christus auf Gott selbst bezogen.“ Zitiert auch von VECHTEL, Musste Jesus leiden (s. Anm. 12), 350. Bei der Deutung des Todes Jesu als Stellvertretung wird überdies verwiesen auf Helmut HOPING/Jan-Heiner TÜCK, „Für uns gestorben“. Die soteriologische Deutung des Todes Jesu und die Hoffnung auf universale Versöhnung, in: Eduard CHRISTEN/Walter KIRCHSCHLÄGER (Hg.), Erlöst durch Jesus Christus. Soteriologie im Kontext, Freiburg i. Ü. 2000, 71–107; vgl. auch Karl-Heinz MENKE, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Einsiedeln ²1997; DERS., Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008; vgl. Eberhard JÜNGEL, Das Geheimnis der Stellvertretung: ein dogmatisches Gespräch mit Heinrich Vogel, in: DERS., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen 3, Tübingen ²2003, 243–260; zum Gedanken

dellen oder Paradigmenwechseln, sondern um die theologische Sachfrage, wie Kreuz und Erlösung zusammenhängen.¹³

Hier hat die Dogmatik nach dem Rechten zu schauen: Vor dem Hintergrund des gegenwärtigen Diskurses zur soteriologischen Bedeutung des Kreuzestodes Jesu gilt es, die Passionsgeschichte neu zu durchdenken und in ihrer Tiefe und Hintergründigkeit wahrzunehmen. Zur Passionsgeschichte gehört die Osterbotschaft. So sieht es Paulus im Christushymnus des Philipperhymnus.¹⁴ So deutet das vierte Evangelium die Erhöhungsbotschaft.¹⁵ Insgesamt lassen die biblischen Passionsberichte erkennen, dass gerade durch den Kreuzestod Jesu die österliche Gemein-

der Stellvertretung vgl. auch Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1991, 461–483; auch Walter KASPER, *Das Kreuz als Offenbarung der Liebe Gottes*, in: *Cath(M)* 61 (2007) 1–14, der sich nicht scheut, Stellvertretung als „Schlüsselbegriff aller Evangelien und des ganzen Neuen Testaments“ zu bezeichnen, ebd., 8.

- 13 Zahlreiche Anregungen wie Hinweise zu diesem Fragekomplex verdanke ich dem luziden Beitrag von Rudolf LAUFEN, *Transformation und Innovation am Beispiel der soteriologischen Frage*, in: Klaus HEDWIG / Daniela RIEL (Hg.), *Sed ipsa novitas crescat. Themen der Eschatologie, Transformation und Innovation* (FS Manfred Gerwing), Münster 2019, 105–125; vgl. auch Rudolf LAUFEN, *Jes 53 und die Todesdeutung Jesu*, in: DERS., *Abaculi theologici*, Berlin 2012, 57 f.; guten Überblick (mit Lit.) über die soteriologische Frage bietet Nikolaus WANDINGER, *Soteriologie*, in: Thomas MARSCHLER / Thomas SCHÄRTL (Hg.), *Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven*, Regensburg 2014, 281–319.
- 14 Vgl. die in diesem Band publizierte exegetische Untersuchung von Maria LANG zum Kreuzestod in paulinischer Perspektive; aufschlussreich auch Daniela RIEL, *Kyrios und Gottessohn. Die grundlegende Bedeutung der Präexistenz Christi für die Paulinische Soteriologie* (BU NF 2), Regensburg 2020, 99–212.
- 15 Vgl. immer noch Josef BLANK, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg i. Br. 1964; vgl. Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. Kommentar zu Kapitel 13–21* (HThK 4/3), Freiburg i. Br. 4¹⁹⁸⁵; auch Klaus BERGER, *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*, Stuttgart 1997, bes. 220–247; erhellend wie grundlegend jetzt aus altkirchlicher Tradition Hans-Ulrich WEIDEMANN / Andreas HOFFMANN / Nestor KAVVADAS, *Das Johannesevangelium. Joh 18–19* (Novum Testamentum Patristicum 4,1), Göttingen 2024, bes. 371–402.

de zum Glauben an ihn, den Christus (Messias), den Herrn und eigebo-
renen Sohn, kam (2).¹⁶ In der Passionsgeschichte Jesu zeigt Gott, dass
und wer er ist. Gott spricht sich aus und nimmt uns in Anspruch.¹⁷ Die
Leidensgeschichte Jesu legt aber auch offen, wer und wie der unerlöste
Mensch ist und wie er handelt. Das Kreuzesgeschehen kommt als Heils-
geschichte in Sicht (3).

2. Hoheitstitel im Zeichen des Kreuzes

Nach dem Zeugnis der Evangelien erfahren die Urworte des christli-
chen Glaubens, die drei sogenannten christologischen Hoheitstitel, die
alle Glaubenssymbole der frühen Kirche aus der Vielzahl der biblischen
christologischen Bezeichnungen – wie Menschensohn, Lehrer, Prophet,
Gottgesandter, Gottesknecht, Logos – festgehalten haben, allererst in
der Kreuzesbotschaft ihre entscheidende Bedeutung: Jesus der Christus
(Messias), der Kyrios, der Sohn Gottes.¹⁸

16 Zu Unrecht hatte die hinlänglich bekannte Separierung von Kreuzeserhöhung
und österlicher Verherrlichung in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts
Schule gemacht, vgl. exemplarisch Wilhelm THÜSING, Die Erhöhung und Ver-
herrlichung im Johannesevangelium (NTA XXI/1–2), Münster ²1970; sie war
ohnehin nur möglich geworden aufgrund einer einseitigen Isolierung der Le-
bensgeschichte Jesu, die den Blick für die heilsgeschichtlichen Zusammenhänge
verstellte, dafür auch, dass mit Jesu Lebensgeschichte zugleich die Geschichte
Israels in seiner Passion zur Entscheidung steht.

17 Vgl. Manfred GERWING, Gott mehr als ein Wort. Grundlagen der Gotteslehre
(Est NF 86), Regensburg 2024, 163–205.

18 Guten Überblick bietet Stefan SCHREIBER, Christologische Hoheitstitel, in:
Wolfgang KRAUS / Martin RÖSEL (Hg.), Update-Exegese 2.2: Ergebnisse gegen-
wärtiger Bibelwissenschaft, Leipzig 2019, 211–219; vgl. grundlegend Ferdinand
HAHN, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum,
Göttingen ⁵1995; Martin HENGEL, Christological Titles in Early Christianity, in:
Studies in early Christology, London 1995, 359–389; vgl. DERS., Christological
titles in early Christianity. The crucified Son of God, in: Claus-Jürgen THORN-

Der unüberholbare theologische Ansatz der Christologie ist das kirchliche Bekenntnis, dass Jesus der Christus ist.¹⁹ Dabei wissen wir, dass Jesus zeit seines öffentlichen Wirkens für sich den messianischen Würdenamen keineswegs in Anspruch genommen hat. Das Schweigegebot Jesu gegenüber dem Messiasbekenntnis der Jünger (Mk 8,30) unterstreicht, dass er dem messianischen Ruf, den sein Reden und Handeln verbreitete, proaktiv entgegentrat.²⁰ Die traditionelle These, Jesus habe die überkommenen messianischen Hoffnungen und Vorstellungen der Zeitgenossen aufgegriffen, aber von allen diesseitig-politischen Zielsetzungen geläutert, hat sich inzwischen als korrekturbedürftig herausgestellt. Die Vorstellung eines jüdischen Messias hat Jesus als Versuchung gegenüber Satan (Mt 4,9) und gegenüber Petrus (Mk 8,33) scharf zurückgewiesen.²¹

Die Frage des Täufers: „Bist du der Kommende“, das heißt der Messias, „oder sollen wir auf einen anderen warten“ (Mt 11,3) beantwortet er nur indirekt. Er verweist zwar auf die Zeichen der messianischen Heilszeit: „Blinde sehen und Lahme gehen; Aussätzige werden rein und Taube hören; Tote werden auferweckt und Armen wird das Heil verkündet“

TON (Hg.), Theologische, historische und biographische Skizzen (Kleine Schriften 7), Tübingen 2010, 64–89; vgl. auch Douglas W. KENNARD, *Messiah Jesus. Christology in his days and ours*, New York 2008; vgl. Thomas Söding, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg i. Br. 2006; vgl. Udo SCHNELLE, *Heilsgegenwart. Christologische Hoheitstitel bei Paulus*, in: DERS./Thomas SÖDING (Hg.), *Paulinische Christologie* (FS Hans Hübner), Göttingen 2000, 178–193.

19 Vgl. Karlheinz RUHSTORFER, *Christologie*, in: MARSCHLER u. a. (Hg.), *Dogmatik* (s. Anm. 13), 231–280, bes. 274 f.; im konkreten Blick auf die paulinische Christologie vgl. Mogans MÜLLER, *Christus als Schlüssel der biblischen Hermeneutik bei Paulus*, in: SCHNELLE u. a. (Hg.), *Christologie* (s. Anm. 18), 121–139.

20 Vgl. Stephan KOCH, *Der allwissende Erzähler und das Schweigegebot Jesu im Markusevangelium*, in: Geert VAN OYEN (Hg.), *Reading the gospel of Mark in the twenty-first century. Method and Meaning*, Leuven / Paris 2019, 581–594.

21 Vgl. Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg i. Br. 2007, 368–385.

(Mt 11,5), lässt aber den Täufer in jener letzten Unsicherheit, die durch die Offenheit des „messianischen Wirkens“ formiert ist, die wiederum als inneres Moment der Sendung Jesu und ihrer Geschichte wahrgenommen werden muss.²² Erst in der Passionsgeschichte nimmt Jesu Predigt und Sendung der nahegekommenen Königsherrschaft eine definitive Wende:

Da erhob sich der Hohepriester, trat in die Mitte und fragte Jesus [...]: *Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten?* Da sagte Jesus: *Ja, ich bin es. Und ihr werdet den Menschensohn zur Rechten der Allmacht sitzen und auf den Wolken des Himmels kommen sehen.* Da zerriss der Hohepriester seine Kleider [...]. Sie sprachen ihn alle des Todes schuldig (Mk 14,60 a, 61 b–63 a, 64 b).²³

In der Leidensgeschichte gründet das Christus-Bekenntnis und offenbart sich die Tiefe und Hintergründigkeit des Kreuzesgeschehens: „Und Pilatus fragte ihn: *Bist du der König der Juden?* Und er antwortete ihm: *Du sagst es!*“ (Mk 15,2 f. parr. Mt 27,11 b; Lk 23,3). Pilatus war es auch, der sich dem Anklagepunkt der Juden anschloss und Jesus mit jenem „in allen Weltsprachen von damals verfassten Hinrichtungstitel“ verurteilte, der zum „Todesurteil der Geschichte“ avancierte: „Es war die Aufschrift

22 Vgl. ebd. 370: „Wo ihm die messianische Titulatur oder verwandte Aussagen begegneten – wie einerseits von den ausgetriebenen Dämonen her, andererseits im Bekenntnis Petri –, hat er Schweigen geboten. Über dem Kreuz steht dann freilich – nun öffentlich für die ganze Welt – der Titel *Messias, König der Juden*. Und hier darf er – in den drei Sprachen der damaligen Welt (Joh 19,19 f) – stehen, denn nun ist ihm seine Missverständlichkeit genommen. Das Kreuz als sein Thron gibt dem Titel die rechte Deutung. *Regnavit a ligno Deus* – vom Holz her herrscht Gott, so hat die Alte Kirche dieses neue Königtum besungen.“

23 Vgl. Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung. Freiburg i. Br. 2011, 204 f.; vgl. Michael THEOBALD, Der Prozess Jesu. Geschichte und Theologie der Passionserzählungen (WUNT 486), Tübingen 2022, bes. 341–367.

seiner Schuld angebracht: Der König der Juden“ (Mk 15,26 parr. Mt 27,37; Lk 23,38; Joh 19,19).²⁴

Dieser Hinrichtungstitel korrespondiert mit dem „eigentlichen Ausgangs- und Wurzelpunkt des christlichen Glaubens, der Jesus für den Christus hält: Als der Gekreuzigte ist dieser Jesus der Christus, der König. Sein Gekreuzigtsein ist sein Königsein; sein Königsein ist das Weggegebenhaben seiner selbst an die Menschen.“²⁵ Die Jünger kamen in der österlichen Begegnung mit dem Auferstandenen immer deutlicher zur Überzeugung, dass der gekreuzigte Menschensohn der erhöhte Throngenosse Gottes ist, erhöht durch Gott selbst, von ihm eingesetzt in seine messianische Herrlichkeit: „Gott hat ihn, Jesus, zum Herrn und Messias gemacht“ (Apg 2,36), wie es von der *Theologia crucis* zentral in der apostolischen Predigt, der Auferstehungspredigt (Apg 2,29–36) heißt. Die Messianität Jesu erweist sich so als die kerygmatische, gemeindetheologische Auslegung des eschatologischen Herrscher- und Richteramtes.²⁶

Jesu Messianität wird von der biblischen Kreuzesbotschaft näher bestimmt. Die Christusverkündigung ist die Kreuzesbotschaft: „wir verkünden Christus den Gekreuzigten [...], Gotteskraft und Gottesweisheit!“ (1 Kor 1,23 f.).²⁷ Die Hoffnung auf die bevorstehende Parusie des Menschensohnes wurde bei den Jüngern ebenso geweckt wie die Ein-

24 RATZINGER/BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth II (s. Anm. 23), 207–224; THEOBALD, Der Prozess Jesu (s. Anm. 23), 603–611. Alexander Demandt (*1937), renommierter Althistoriker und Kenner der Römischen Geschichte, hält den Text der Tafel am Kreuz, wie ihn Markus liefert, für authentisch. Die bis zu Johannes 19,19 erfolgte dreifache Erweiterung des *Titulus*, vor allem der Hinweis auf die Trilingue, versteht Demandt lediglich „als Zeugnis für die Mehrsprachigkeit in Jerusalem“. Alexander DEMANDT, Pontius Pilatus, München 2012, 80 f.

25 Joseph RATZINGER, Einführung in das Christentum. Einführung in das Apostolische Christentum (JRGs 4), Freiburg i. Br. 2014, 193.

26 Vgl. Dieter SÄNGER, Der gekreuzigte Christus. Gottes Kraft und Weisheit (1 Kor 1,23 f.). Paulinische *theologia crucis* im Kontext frühchristlicher *interpretatio crucis*, in: SCHNELLE u. a. (Hg.), Christologie (s. Anm. 18), 159–177.

27 Vgl. RIEL, Kyrios und Gottessohn (s. Anm. 14), 419 (mit Lit.).

sicht, dass in der Passion und im Kreuzestod des Menschensohnes das Gericht über die sündenverfallene Welt bereits geschehen und dass der Menschensohn längst in seinem Recht und in seiner Gerechtigkeit der Herr ist: „denn dazu ist Christus gestorben und wieder zum Leben gekommen: um über Tote wie Lebendige der Herr zu sein“ (Röm 14,9).²⁸

Paulus hat von vornherein die Christ-Kyrios-Prädikation in der Kreuzespredigt verankert. Der Gekreuzigte ist der „Herr der Herrlichkeit“ (1 Kor 2,8): der „Herr der Herrlichkeit“ nicht auf einem goldenen Thron, sondern am schäbigen Kreuz! Hier kommt zum Tragen, was die synoptischen Passionsberichte im *titulus crucis*: „König der Juden“, nachzuzeichnen suchen: das König-Sein Christi als sein Herr-Sein in Bezug auf die Seinen zu verstehen, in Bezug also auf diejenigen, die an ihn glauben.²⁹

Die ersten Christen waren keine Dialektiker. Sie versuchten nicht auf dem Wege eines dialektischen Konstrukts den Widerspruch von Königtum und Kreuz etwa im Sinne einer beide Extreme umfassenden Einheit zu lösen.³⁰ Vielmehr ging es ihnen darum, Scheitern und Herrlichkeit

28 SÄNGER, Der gekreuzigte Christus (s. Anm. 26), 170 ff.

29 RATZINGER, Jesus von Nazareth II (s. Anm. 23), 246–250.

30 Georg W.F. HEGEL, Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie (Jenaer Kritische Schriften 3), Hamburg 1986, 287–433, hier 432: „Der reine Begriff aber [...] muss [...] das Gefühl: Gott selbst ist tot [...] rein als Moment, aber auch nicht mehr denn als Moment der höchsten Idee bezeichnen [...] und also der Philosophie die Idee der absoluten Freiheit und damit das absolute Leiden oder den spekulativen Charfreitag, der sonst historisch war, [...] wiederherstellen.“ Dazu GERWING, Gott (s. Anm. 17), 433–441, bes. 436: Hegel will den Karfreitag ins Denken und damit in den Gang der Geschichte hineinholen und aufheben. Er greift dabei, wie er selbst sagt, ein Wort innerhalb eines lutherischen Karfreitagslieds auf, das Wort vom Tod Gottes: „O große Not! / Gott selbst ist tot / Am Kreuz ist er gestorben, / hat dadurch das Himmelreich / Uns aus Lieb' erworben.“ Das Christentum hat lediglich die wahre Religion gefühlt und geahnt, aber nicht wirklich gedacht. Der Tod Christi, das Werk der Erlösung, das Handeln Gottes wurden nicht verstanden, blieben

als jenen Weg zu deuten, den Jesus selbst darstellte: als Weg in die *kenosis*, in die radikale Erniedrigung. Die Passions- und Kreuzesberichte kulminieren in der Königsproklamation. Sie zeigen damit, was die Gemeinde im zerschundenen, angespuckten, blutig verbeulten Gesicht des Gekreuzigten erkannten: das Antlitz des Herrn, der die Erniedrigung, die Schändung und Unterdrückung der Menschen nicht behoben, wohl aber deren Grund und Bedingungen überwunden hat. Der frühchristlichen Gemeinde ging auf, was letztlich in der Passion Jesu geschieht: das Leid in allem Leid, die Lieblosigkeit, wird ausgelitten, und die Gewalt in aller Gewalt, das Böse, wird durch das Kreuz überwunden.³¹

Gerade Paulus blickt von Ostern und von seiner österlichen Erfahrung her auf das Kreuzesgeschehen, sieht in ihm die neue Gottes-Gerechtigkeit und also auch diese Gerechtigkeit der Gnade und darin Christi Herrsein für uns. Die Zeit des Gesetzes, ihre Macht und Herrlichkeit, ist vorbei, der neue Äon der Gnade ist vom Kreuz und vom Grab her angebrochen. Mit dem aus dem Grab Auferweckten ist die neue Gerechtigkeit erstanden.³² Die Leid- und Unheilsgestalt der Welt und der

paradox. Der historische Todestag Jesu wird bei Hegel zum Mittel- und Wendepunkt der gesamten Geschichte, zur Negation der Negation des dialektischen Geschichtsverlaufs. Das Kreuz bekommt einen höchst realen Gehalt, wird sodann aber in seiner brutalen Realität auch wiederum Moment der Geschichte, damit relativiert und negiert. Gott und Nicht-Gott werden versöhnt, Atheismus und Gottes-Glaube gehören zusammen, der Tod des Todes, mors mortis, darf gefeiert werden.

- 31 Jürgen MOLTSMANN, Die Rechtfertigung Gottes, in: Rudolph WETH (Hg.), Das Kreuz Jesu. Gewalt, Opfer, Sühne, Neukirchen-Vluyn 2001, 120–141, bes. 132–136; DERS., Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens. Auch ein Beitrag zur Atheismusdebatte unserer Zeit, Gütersloh/München 2014, 49 f.; vgl. auch Reiner KNIELING, Das „Wort vom Kreuz“ – Wie predigen wir Karfreitag?, in: WETH (Hg.), Das Kreuz Jesu (s. Anm. 31), 142–160, bes. 147–150; vgl. Paul-Werner SCHEELE, Abba – Amen. Urworte Jesu Christi. Grundworte des Christen, Würzburg 1998, 152–167.
- 32 Vgl. RIEL, Kyrios und Gottessohn (s. Anm. 14), 91: „Der Herrschaftsaspekt, Bindeglied zwischen Kyrios- und Christus-Titel, bringt zum Ausdruck, dass der

Geschichte ist radikal, von Grund auf und von ihren Bedingungen her überwunden. In diesem neuen Leben ist der gekreuzigt Auferstandene der Herr. Seine Herrlichkeit und Herrschaft sind einzig und allein das Leben, ein Leben, das im wahrsten Sinne des Wortes postmortal, aus dem Grabe und Gericht erstanden ist. Es ist das Leben, das sich im Tod und durch den Tod hindurch bewährt, bewahrheitet und bewahrt hat: als einzige Lebensmacht, deren Anspruch Verheißung ist.³³

Gott ist der Herr! Es gibt „nur einen Gott, den Vater“ und, wie Paulus betont, „nur einen Herrn: Jesus Christus“ (vgl. 1 Kor 8,6), *unus deus, unus dominus*, nicht in der Verschiedenheit, sondern in der Einheit der in sich differenzierten Offenbarung und des Handelns Gottes, des Vaters unseres Herrn Jesus Christus (vgl. Röm 15,6; 2 Kor 1,3).³⁴ Im Alten Testament gilt die Kyrios-Doxologie ausschließlich JHWH. Die christliche Gemeinde hat von Anfang an das Kyrios-Lied und das Bekenntnis des Alten Testaments auf Christus bezogen und ihn als Kyrios bekannt. Hebräer 1 sichtet zahlreiche jener Psalmenstellen, die ursprünglich JHWHs Herrlichkeit bedeuteten, jetzt aber Christi Herr-Sein signieren: Ps 2,7; 45,7 f.; 102,26 f.; 110,1.³⁵ Damit hat die apostolische Gemeinde in den gottesdienstlichen Liedern und Hymnen das alttestamentliche Kyrios-Lied neu gesungen: „Denn du wurdest geschlachtet und hast in deinem Blut aus jedem Stamm und jeder Zunge, jeder Nation und jedem Volk Men-

Christ allein in dem heilschaffenden Machtbereich des gekreuzigten Auferstandenen leben will. Die Anrede Christus kann in diesem Sinn als eschatologischer Funktionsname beschrieben werden: Derjenige, der ihn trägt und nur der, erwirkt das eschatologisch-endgültige Heil.“

33 Vgl. ebd., 61–91.

34 Vgl. SCHREIBER, Christologische Hoheitstitel (s. Anm. 18), 216 f.; vgl. auch Gordon D. FEE, *Pauline Christology. An Exegetical-Theological Study*, Peabody, MA 2007, 482–530.

35 Klaus BERGER, *Kommentar zum Neuen Testament*, Gütersloh 2011, 838: „Der Verfasser zeigt, dass der Sohn als Sohn Gottes, als Gott, Kyrios und Schöpfungsmittler, ja als Throngenosse Gottes unvergleichlich höher steht als Engel.“

schen erkauft und sie für unseren Gott zu einem Königtum und zu Priestern gemacht [...]“ (Offb 5,9 f.).³⁶ Indem die neutestamentliche Doxologie Christus als Herrn bekennt, wird Christi Aktion zugleich als Aktion Gottes mitbekannt. Gott ist und bleibt das Subjekt der Christustat. Er ist und bleibt der Herr im Handeln Jesu Christi, in seiner Sendung und Ermächtigung. Gerade so ist der Kreuzestod Christi Gottes Tat für uns. „Also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn hingab“ (Joh 3,16).³⁷

Der Gottesknecht handelt, was Gott will und wie Gott es will. Was Gott will, zeigt sich im Handeln des Gottesknechts (vgl. Jes 42,1–7).³⁸ Jesus Christus erweist sich als der gehorsame, einzige und einzig geliebte Sohn des Vaters. Gottes Freiheit und Macht, Souveränität und Liebe zeigen sich in dem, der er ist: der ewige, unendliche und heilige Gott.

So ist die Verheißung des durch den Tod bewährten Lebens keine bloß soteriologische Zielvorstellung, keine vage Hoffnung, sondern Anspruch an den Menschen, diese Liebe ernst-, wahr- und anzunehmen

36 Vgl. ebd., 1011 f.; vgl. DERS., *Die Apokalypse des Johannes. Kommentar Bd. 1: Apk 1–10*, Freiburg i. Br. 2017, 520–523.

37 Vgl. RIEL, *Kyrios und Gottessohn* (s. Anm. 14), 359–362.

38 Ebd. 113 ff.; der sich hier zeigenden Frageperspektive, die nicht ergründen will, was Gott zur Hingabe seines Sohnes bewegt hat, sondern sich auf die Frage konzentriert, „was hat der Vater aus dem werden lassen, was Menschen mit dem Mord an Jesus angerichtet hatten?“, widmet sich auch Klaus BERGER, *Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben*, Gütersloh 2005, 11. Bergers klare Antwort, die er im Rekurs auf seine 1997 vorgelegte Studie zur Frühdatierung des Johannesevangeliums gefunden hat (s. Anm. 15), bestätigt – roughly speaking – das oben detailliert Dargelegte: „Grund für die Hinrichtung Jesu war sein Anspruch, ‚König‘ zu sein. Als seine Mörder sind die Römer zu bezeichnen. – Der Grund für Jesus Hinrichtung war nicht oder wohl kaum: sein Anspruch auf Gottesherrschaft, auf Präexistenz oder seine Stellung zu Gesetz und Tempel“. BERGER, *Kreuz* (s. Anm. 9), 227. Vgl. dazu auch die ausführliche Rezension dieses „Fragezeichenbuches“ von Berger durch Karl-Heinz MENKE, in: *ThRv* 95 (1999) 35–38.

und aus dieser Liebe sein Leben zu gestalten: Leben und Liebe weitergebend.³⁹

Im Glauben an die Kreuzesbotschaft kann man nicht mehr nach den Bedingungen der Möglichkeit einer heilen, befreien und erlösten Welt fragen. Eine solche Frage bedenkt das neue Leben nicht, wäre ebenso undankbar wie ungläubig. Das aus dem Grab und Gericht entstandene Leben nimmt vielmehr den Menschen in Anspruch und lässt einzig fragen, wie diese neue Chance wirksam genutzt werden kann; denn auch das gehört zur *gloria Dei*: den Menschen zu der Gott geschuldeten *glorificatio* zu animieren und zu motivieren. Dieser Herrlichkeitserweis hat der Herr urtümlich und für alle gültig – Jesus Christus als Mensch und unser Bruder – in selbstverständlicher Beantwortung und Anerkennung Gottes des Vaters, seiner Liebe und Macht geleistet. Die *gloria Dei* und die *glorificatio* Gottes durch den Menschen gehören zusammen (vgl. Lk 1–2).⁴⁰

Es wird deutlich: Der Kyrios-Titel ist angesichts des Kreuzestodes nicht Höflichkeitsanrede, wie sie Jesus lebzeitlich durchaus erwiesen wurde (vgl. Mt 23,8f). Sie ist auch nicht Selbstbezeichnung Jesu. Joh 13,13 oder Mk 11,3 können nicht, wie wir wissen, zum Beleg solch einer *self-denomination* herangezogen werden.⁴¹ Das Kyrios-Bekenntnis der Gemeinde ist vielmehr geisterfüllte *responsio* auf die Selbstbezeugung, Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung Jesu, des gekreuzigten Auferstandenen. Die letzten Worte des Neuen Testaments belegen es mit dem emphatischen eschatologischen Ruf der aramäischen Gemeinde noch

39 Vgl. RATZINGER, Jesus von Nazareth II (s. Anm. 23), 257–264.

40 Vgl. Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth. Prolog. Die Kindheitsgeschichten. Freiburg i. Br. 2012, 83–88; vgl. Gotthold MÜLLER, Verherrlichung Gottes. Glorificatio Dei: vom Ursprung, Sinn und Ziel unserer „Theologie“, in: ThGl 85 (1995) 485–498; vgl. zur *gloria und glorificatio Dei* in der *Johannes-Passion* von Johann Sebastian Bach den Beitrag von Meinrad WALTER in dieser Publikation.

41 Vgl. RATZINGER, Jesus von Nazareth II (s. Anm. 23), 16–25.

einmal in geradezu erschütternder Weise: *marana tha*, „unser Herr, komm!“ (Offb 22,20 f.).⁴² Zusammen mit dem Bekenntnis der heidenchristlichen Gemeinde, wie es sich am Ende des Ersten Korinther-Briefs findet: *maran atha*, „der Herr ist gekommen“ (1 Kor 16,22),⁴³ wird bei aller Unterschiedlichkeit doch der responsorische Charakter des Kyrios-Titels unterstrichen. Beide haben ihren Sitz im Gottesdienst der Gemeinde (vgl. 1 Kor 16,20–24), beide sind Doxologie und damit geistgewirkte Antwort auf die Herrlichkeitsoffenbarung Jesu Christi: „[...] ihn hat Gott zum Herrn und Christus bestellt, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt!“ (Apg 2,36).⁴⁴

In der Kreuzesbotschaft der apostolischen Überlieferung kommt schließlich auch das Bekenntnis zu Jesus als dem Sohn Gottes zur Entscheidung.⁴⁵ Dieses Bekenntnis ist überhaupt die Mitte des christlichen Glaubens. Der biblische Sohn-Gottes Titel ist alles andere als ein Wundertitel, der Jesus zum *θεῖος ἀνὴρ*, zum Wundermann im Sinne der griechischen Mythologie macht.⁴⁶ Jesus ist auch nicht der Sohn Gottes dank einer wunderbaren Zeugung im Sinne einer mythologischen, physischen Sohnschaft, die das Verhältnis zwischen Heiligem Geist und

42 Vgl. Klaus BERGER, Die Apokalypse des Johannes. Kommentar Bd. 2: Apk 11–22, Freiburg i. Br. 2017, 1511 f.

43 Vgl. DERS., Kommentar (s. Anm. 35), 629; vgl. SCHREIBER, Christologische Hoheitstitel (s. Anm. 18), 217.

44 RATZINGER, Jesus von Nazareth II (s. Anm. 23), 314 f.

45 Auch in Phil 2,6–11 zeigt sich die Bedeutung des Todes für den Gottgleichen. War schon die Menschwerdung eine dramatische Begrenzung, so sein Tod absolute Machtlosigkeit; vgl. RIEL, Kyrios und Gottessohn (s. Anm. 14), 176–185, 176: „Der Tod spielt in der Gesamtkonzeption von Phil 2,6–11 eine Schlüsselrolle.“

46 Vgl. Matthias SKEB, Der „Gottmensch“ (*θεῖος ἀνὴρ*): Zur Bedeutung eines religionsgeschichtlichen Deutemusters für das Verständnis christlicher Leitfiguren der Spätantike, in: RQ 108 (2013) 153–170; vgl. Edward SCHILLEBEECKX, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden (Herder Spektrum 4070), Freiburg i. Br. 1992, 375–380.

der Jungfrau Maria als einen *hieròs gámos* vorstellt.⁴⁷ Das Dogma von der Jungfrauengeburt Jesu Christi ist durchaus nicht die Begründung oder Bedingung der Gottessohnschaft, sondern im Gesamt des biblisch-kirchlichen Verständnisses Zeichen und Anzeig seines Sohn-Seins. Der dogmatische Satz von der Jungfrauengeburt ist, wie der evangelisch-reformierte Karl Barth (1886–1968) zu Recht betonte, „eine erste Aussage über den, der Gottes Sohn war, ist und sein wird.“⁴⁸

Jesus ist der Sohn Gottes, weil er in seiner messianischen Sendung „durch das unerschütterliche Ja des Vaters und seinen unerschöpflichen Segen gehalten, [...] durch den Trost, die Kraft, die Führung des Heiligen Geistes erleuchtet und bewegt“ wird.⁴⁹ Nicht von ungefähr verknüpft die Sohn-Gottes-Offenbarung der Tauf- und der Verklärungsszene (Mk 1,11 und 9,7 parr. Mt 3,17 und 17,5; Lk 3,22 und 9,35) Psalm 2,7: „Mein Sohn bist du. Heute habe ich dich gezeugt“, mit der Knecht Gottes Vorstellung in Jes 42,1: „Sieh da, mein Knecht, an dem ich festhal-

47 Albert KLINZ, ἱερὸς γάμος, in: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Supplementband VI, Stuttgart 1935, Sp. 107–113; vgl. Gerhard WEHR, Heilige Hochzeit. Symbol und Erfahrung menschlicher Reifung, Frankfurt a. M. 2008, 17–32; vgl. Mirjam ZIMMERMANN, Heilige Hochzeit der Göttersöhne und Menschentöchter? Spuren des Mythos in Gen 6,1–4, in: ZAW 111 (1999) 327–352.

48 Karl BARTH, Die Lehre von der Versöhnung (Die Kirchliche Dogmatik IV, 1), Zürich 1960, 226; dazu RATZINGER, Prolog (s. Anm. 40), 64: „Ja. Karl Barth hat darauf aufmerksam gemacht, dass es in der Geschichte Jesu zwei Punkte gibt, an denen Gottes Wirken unmittelbar in die materielle Welt eingreift: die Geburt aus der Jungfrau und die Auferstehung aus dem Grab, in dem Jesus nicht geblieben und nicht verwest ist.“

49 Karl BARTH, Die Lehre von der Versöhnung (Die Kirchliche Dogmatik IV, 2), Zollikon–Zürich 1955, 103; vgl. auch Peter MÜLLER, Sohn und Sohn Gottes – Übergänge zwischen Metapher und Titel – Verbindungslinien zwischen Metaphorik und Titelchristologie am Beispiel des Sohnestitels, in: Jörg FREY (Hg.), Metaphorik und Christologie (TBT 120), Berlin/New York 2003, 75–92; Ulrich B. MÜLLER, „Sohn Gottes“ – ein messianischer Hoheitstitel Jesu, in: ZNW 87 (1996) 1–32.

te, meinen Erwählten, an dem mein Herz Wohlgefallen hat“.⁵⁰ Diese Offenbarung macht Jesus genau dort sichtbar gegenwärtig, wo das Volk Israel und sein König stehen bzw. stehen müssten, nämlich als Erstgeborener JHWHs, der Israels Ungehorsam aufhebt, und als Sohn, der Gottes Ehre, Herrlichkeit und Namen verkündet unter den Völkern. Der Gottesknecht erweist sich als Missionar!⁵¹

Auch die in der Passion gesprochenen „Gebete Jesu“ sind zu bedenken. Sie erweisen sich trimorph strukturiert: a) als Doxologie, in der Gott als Vater, dem „alles möglich“ ist, angesprochen und als „Herr über Himmel und Erde“ gepriesen wird,⁵² b) als Übereinkommen und Übereinstimmen mit dem Willen des Vatergottes⁵³ und c) als Vergewisse-

50 Vgl. Klaus KOCH, Der König als Sohn Gottes in Ägypten und Israel, in: Eckart OTTO / Erich ZENGER (Hg.), „Mein Sohn bist du“ (Ps 2,7), Studien zu den Königspsalmen, Stuttgart 2002, 1–32.

51 Vgl. Martin HENGEL, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen 1975, 71 ff.; vgl. Ex 4,22; Dt 14,1; 2 Sam 7,14; Hos 11,1; Jer 31,20; vgl. Michael W. MARTIN, The Individuated, Messianic Servant of OG Isaiah 41–45, in: JTS 75 (2024) 24–45; zur Taufe Jesu, Mk 1,9–11, detailliert BERGER, Kommentar (s. Anm. 35), 133–135; 171–174 (Verklärung), 173: „Die Unterscheidung zwischen den Propheten als Sklaven und Jesus als dem Sohn ist einer der grundlegenden Auskünfte des ältesten Christentums über das Verhältnis von alter und neuer Offenbarung [...]“; vgl. Jes 1,2 f.; 30,1,9; Jer 3,21; Hos 11,2; vgl. Jes 42,1–7; Jes 49,1–9a; Jes 50,4–9; Jes 52,13–53,12; vgl. RIEL, Kyrios und Gottessohn (s. Anm. 14), 113–117.

52 Lk 10,21b; Mk 14,36: „Vater, alles ist dir möglich!“; vgl. BERGER, Kommentar (s. Anm. 35), 246–248 und 200.

53 Lk 10,21: „Ja, Vater, so ist es dein Wille gewesen!“; Mk 14,36: „Aber nicht wie ich will, sondern wie du willst!“; BERGER, Kommentar (s. Anm. 35), 200: „Umstritten ist das, was Gott ‚will‘. Wo immer es in den Evangelien um den Willen Gottes geht, handelt es sich um das, was Menschen tun sollen, nicht um das, was sie (von anderen!) erleiden sollen.“ Die Unterscheidung zwischen dem, was zu tun ist, und dem, was zu erleiden ist, verkennt die Realität dieser Welt. Sie besteht nämlich grundsätzlich in einem Zugleich von Gegensätzen, genauer noch in der Einheit von Sein und Nichtsein; vgl. GERWING, Gott (s. Anm. 17), 587–591.

rung des Gottestrostes und der Gotteskraft: „Da erschien ein Engel vom Himmel, um ihn zu stärken!“⁵⁴

Jesus wird bekannt als der lebendige Sohn des lebendigen Gottes. Jesus lebt aus der Zuwendung Gottes heraus. Sie ist sein Existenzgrund. Gottes Liebe umgibt ihn, trägt und sendet ihn. Sie ist seine ihn erfüllende Mitte, aus der heraus er Gott mit „Abba“ anzureden wagt und ihn als seinen liebenden Vater erkennt. Dieser Vater-Gott ist ihm alles; weswegen auch er – als der geliebte, liebende Sohn – für ihn alles sein darf.⁵⁵ Der Name Gottes ist ihm heilig. Ihm gegenüber ist er der Namenlose, schlicht „der Sohn“, der aber – ganz vom Vater her – seine Erfüllung und Bestätigung findet. Ihm, dem Vater, gilt seine ganze Liebe, sein ganzes Vertrauen, sein ganzer Gehorsam.⁵⁶

In der Stunde des Todes bewähren sich Sein und Sendung des Sohnes und drängen zur Entscheidung. Jesus starb, wie die synoptischen Evangelien übereinstimmend berichten, „mit Zittern und Zagen“, mit einem lauten Schrei, wie es bei Mk 15,37 heißt.⁵⁷ Der Tod am Kreuz erweist den Sohn als verlassenen und preisgegebenen Sohn. Die apostolische Gemeinde hat den Todesschrei von Psalm 22 her gedeutet: „Mein Gott,

54 Lk 22,43; Lk 10,22: „[...] niemand weiß, wer der Sohn ist, als allein der Vater!“

55 Vgl. RATZINGER, Jesus von Nazareth I (s. Anm. 21), 386–396.

56 Vgl. immer noch grundlegend Joachim JEREMIAS, Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1964, 33–67; dagegen allerdings BERGER, Kommentar (s. Anm. 35), 200: „Die Anrede ‚Abba, Vater‘ findet sich nur hier im Munde Jesu (nicht bei Mt und Lk). Es ist unverständlich, weshalb man dann, von dieser Stelle ausgehend, diese Anrede zum exklusiven Merkmal von Jesusworten machte. Die paulinischen Belege (Röm 8,15; Gal 6,4) zeigen, dass diese Gebetsanrede [Mk 14,36 ist gemeint, Erg. von mir, M. G.] auch und gerade bei Heidenchristen üblich war“; vgl. auch Rudolf LAUFEN, Der anfanglose Sohn. Eine christologische Problemanzeige, in: DERS. (Hg.), Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn 1997, 9–29, bes. 25 f.

57 RATZINGER, Jesus von Nazareth II (s. Anm. 23), 228 f.

mein Gott, warum hast du mich verlassen!“⁵⁸ So gedeutet aber, kann der Schreckensschrei am Kreuz nicht mehr als Schrei der Verzweiflung und Vereinsamung wahrgenommen werden. Er muss vielmehr im Sinne alttestamentlicher Rechtsklage verstanden werden. Der ebenso brutal wie unschuldig in den Tod Gestoßene klagt Gottes Gerechtigkeit und Hilfe ein. Dabei geht es nicht so sehr um seine Gerechtigkeit, sondern um Gott selbst. Gott allein vertritt seine Sache in der Geschichte. Gott allein offenbart seine Herrlichkeit vor aller Welt.⁵⁹

Der Menschensohn befindet sich in den Händen der Menschen. Er ist den Menschen ausgeliefert. In der Preisgabe des Menschensohnes in die Hände der Menschen kommt das Preisgegebensein des Menschen an die Unheilmächte der Welt zum Ausdruck. In der Gewalttätigkeit

58 Ebd. 229; vgl. Tobias NICKLAS, Die Gottverlassenheit des Gottessohns. Funktionen von Psalm 22/21 LXX in frühchristlichen Auseinandersetzungen mit der Passion Jesu, in: Wilfried EISELE (Hg.), Aneignung durch Transformation. Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum (FS Michael Theobald; HBS 74), Freiburg i.Br. 2013, 395–415. Bei der Beantwortung der durchaus legitimen Frage, ob es sich tatsächlich so zugetragen hat, wie es die Evangelien berichten, gilt es nicht nur die wissenschaftlichen Standards, sondern auch die multiperspektivischen Methoden der Theologie anzuwenden. Bei den vorliegenden Passionserzählungen jedenfalls ist deutlich zu erkennen, dass sie keine wertneutrale Reportage einer Hinrichtung schildern, sondern engagiert den Glauben an Christus bezeugen wollen. Sie sind nicht nur von etlichen Psalmenzitaten und alttestamentlichen Bezügen durchsetzt, sondern haben auch ihren „Sitz im Leben“ und damit ihre Adressaten im Blick, vgl. Andreas MICHEL, Psalmen und Christologie, in: Thomas FORNET-PONSE (Hg.), Jesus Christus – Von alttestamentlichen Messiasvorstellungen bis zur literarischen Figur (JThF 25), Münster 2015, 11–29; vgl. im konkreten Blick auf die Passionsgeschichte bei Mt 26–27 erhellend Alida C. EULER, Psalmenrezeption in der Passionsgeschichte des Matthäusevangeliums. Eine intertextuelle Studie zur Verwendung, theologischen Relevanz und strukturgebenden Funktion der Psalmen in Mt 26–27 im Lichte frühjüdischer Psalmenrekurse (WUNT II/571), Tübingen 2022.

59 RATZINGER, Jesus von Nazareth II (s. Anm. 23), 247 f.; zur neueren Auslegungsgeschichte des Psalms 22 vgl. Benjamin DAHLKE, Psalm 22 in der Passion Jesu. Zur neueren Auslegungsgeschichte, in: EThL 93 (2017) 199–237.

liefert sich der Mensch der Gewalt aus. Im Tun des Unrechts, im Hass und in der Lüge kommt der Mensch selbst unter die Räder, unter die Gewalt des Bösen. Die Schuld kommt zugleich als Unheilmacht über ihn, weil sie sich gegen den Menschen wendet. Er verliert nicht nur die Kraft, das Rechte zu tun und das Gerechte zu rezipieren. Er verliert den Sinn und die Empathie für das Recht und die Gerechtigkeit. Nach Markus (Mk 15,33) verbreitet sich im Kreuzesgeschehen die Dunkelheit über das ganze Land. Die satanische Macht der Finsternis ist in der Passion Jesu am Werk. Sie macht die Schuld der Menschen nicht geringer, sondern deckt sie auf, zeigt sie an, offenbart die ganze Katastrophe des unerlösten Menschen.⁶⁰

Der Schreckens- und Todesschrei des Gerechten und Heiligen Gottes reißt die Finsternis auf, zerreißt den Vorhang des Tempels und erschüttert den Unglauben des heidnischen Soldaten, des Kommandanten des Hinrichtungstrupps. Apokalyptische Ereignisse treten auf, begleiten den Todesschrei Jesu und unterstreichen die Gerichtsszene.⁶¹ Die Welt der Juden und der Heiden, die Welt der Eitelkeiten, der Gewalt und der Macht werden bloßgestellt. Gott erweist sich in seinem Gerechten als der Heilige. In ihm, dem Ohnmächtigen, erweist er sich als der Handelnde. Gott hat seinen Sohn preisgegeben (Röm 8,32; Joh 3,16). Dieser Satz von

60 Vgl. Martin BAUSPIESS, Das letzte Wort Jesu (Mk 15,34). Das Markusevangelium als Konfliktgeschichte, in: Saskia BREUER, Konflikt und Krise im Neuen Testament und ihre Bewältigungsstrategien (WUNT II / 587), Tübingen 2023, 59–75; vgl. auch Monika FAHNDER, „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34). (Kriegs-)Traumatisierung als Thema des Markusevangeliums, in: Elisabeth MOLTSMANN-WENDEL / Renate KIRCHHOFF (Hg.), Christologie im Lebensbezug, Göttingen 2005, 116–156.

61 BERGER, Kommentar (s. Anm. 35), 203: „Durch die Voranstellung von Mk 13 (‘übergeben’ und ‚vor Königen stehen zum Zeugnis‘ in V. 9) gehört die Mk-Passion zwar nicht zu den Endereignissen im engeren Sinn, wohl aber zu den apokalyptischen Wirren in deren Vorfeld. Das dominierende Thema des Passionsberichts ist Jesus als der leidende Gerechte.“

der Preisgabe des Sohnes (Röm 8,32) darf nicht verharmlost oder gar zum finalen Eiapoieia einer Episode von drei Tagen verkommen. Im Gegenteil: Er

gehört zu den unerhörtesten Sätzen des Neuen Testaments [...]. Hier ist das geschehen, was Abraham an Isaak nicht zu tun brauchte (vgl. Röm 8,32): Christus wurde vom Vater in voller Absicht dem Schicksal des Todes überlassen: Gott hat ihn hinausgestoßen unter die Mächte des Verderbens [...].⁶²

Hier kommt neben Psalm 22 ein zweiter alttestamentlicher Grundtext in der Passionsgeschichte zur Geltung: Jes 53.⁶³ Der Kreuzestod Jesu kommt als stellvertretende Sühne, als „ascham“ in den Blick.⁶⁴ Nicht, dass Gott „durch irgendwelche Leistungen – seien es kultische Opfer oder nicht-kultische Martyrien – versöhnt und gnädig gestimmt werden“ müsste. Ein solcher Gott „ist mit dem Gott, den Jesus verkündet hat, nicht zu vereinbaren!“⁶⁵ Vielmehr geht es darum, einem unaus-

62 Wiard POPKES, *Christus traditus: Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament* (ATANT 49), Zürich 1967, 286.

63 Vgl. Marius REISER, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik*, Tübingen 2011, 337–346.

64 BERGER, *Wozu ist Jesus* (s. Anm. 38), 46: „Der namenlose leidende Gerechte nimmt in seinen Wunden und Striemen die Schuld des ganzen Volkes auf sich. In Jesaja 53 ist daher ein Teil der neutestamentlichen Aussagen über Jesus als den leidenden Gerechten vorweggenommen. Jesaja 53 erklärt vor allem, wie und auf welcher biblischen Grundlage stellvertretendes Leiden im Judentum denkbar war.“ Vgl. Gottfried BACHL, *Dissertation: Zur Auslegung der Ebedweissagung (Is 52,13–53,12) in der Literatur des späten Judentums und im Neuen Testament*, in: Wilhelm ACHLEITNER / Alois HALBMAYR / Heinrich SCHMIDINGER (Hg.), *Gottfried Bachl. Gottesgeschichten. Gottesfrage – Theologie, Mauthausen, Christologie, Mariologie* (Gottfried Bachl 1), Freiburg i. Br. 2025, 412–443.

65 Rudolf LAUFEN, *Jes 53 und die Todesdeutung Jesu*, in: DERS. (Hg.), *Abaculi theologici*, Berlin 2012, 57; DERS., *Die Eucharistie – Opfer Christi und der Kirche?*,

weichlichen Tod, einem vollkommen sinnlosen Sterben doch einen Sinn dadurch zu verleihen, dass die Todgeweihten, etwa die Märtyrer in der Verfolgungszeit, aus Treue zum JHWH-Glauben, Gott – „fürbittend für ihr Volk – ihr Leben“ anbieten. Damit wollten sie „ihre rein passiv zu erleidenden Qualen, denen sie nicht entkommen konnten, in eine *aktive* Leidenbejahung zugunsten anderer“ transformiert wissen.⁶⁶ Sie nehmen ihre Qualen, ihr Sterben, ihren Tod an, bejahen all das Schreckliche, was auf sie zukommt und geben es Gott selbst anheim. „Jesus hat“, wie Hans Kessler differenziert, „auch noch sein Märtyrerschicksal mit seiner Sendung verbunden“, die in der Proexistenz, seinem „Für-uns-sein“ besteht. Das Unrecht, das Böse als Realität, kann nicht einfach ignoriert, es muss an- und aufgenommen und kann nur durch Gott selbst überwunden werden; deswegen nimmt Jesus seinen Tod freiwillig in seine Sendung hinein, in eine Haltung, die ganz und gar dem Kommen Gottes dient. Sein „entschiedener Wille, allen – und sei es in stellvertretender Entäußerung und Einsamkeit – das Heil der Gemeinschaft mit Gott und untereinander offenzuhalten, führte ihn dazu, dem drohenden gewaltsamen Tod nicht nur bewusst und gewaltlos entgegenzugehen, sondern

in: Rudolf WETH (Hg.), *Das Kreuz Jesu. Gewalt, Opfer, Sühne*, Neukirchen-Vluyn 2001, 176–196, 185: „Der Tod Jesu wurde in der Urkirche in Anlehnung an Jesu eigenes Todesverständnis schon früh als Sühneleiden für die Sünden der Menschen gedeutet (vgl. 1 Kor 15,3: ‚für unsere Sünden‘), allerdings zunächst nicht im Sinne kultischer, sondern *martyrologischer* Sühnevorstellungen, wie sie in Jes 53 angelegt sind [...]. Es ist also zunächst von einem Sterben Jesu *für uns*, zu unseren Gunsten und an unserer Statt die Rede, ohne dass der Gedanke eines *kultischen* Geopfertwerdens auftaucht. ‚Das hat seinen Grund darin, dass Jesu Hinrichtung am Kreuz ein ganz und gar unkultisches Geschehen war, das sich auf den noch in Gang befindlichen Jerusalemer Opferkult nicht positiv beziehen ließ.“ Zitiert wird aus dem abschließenden Bericht des ÖAK, *Das Opfer Jesu Christi und der Kirche*, in: Karl LEHMANN/Edmund SCHLINK (Hg.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahls*, Freiburg i. Br./Göttingen 1983, 215–238, hier 221.

66 LAUFEN, *Jes 53* (s. Anm. 65), 57.

ihn als äußersten Dienst für das Kommen der Güte Gottes (auch zu den Feinden), als Sterben für die vielen zu verstehen.“⁶⁷

Gott wagt in Jesus den letzten Einsatz. Der Mensch kann sich gegen das Heil Gottes sperren, sich seiner schenkenden Liebe widersetzen. Aber er kann nicht aufhören, der vom ewigen Gott an Sohnes statt liebend Erwählte und Gerufene zu sein. Die Passionsgeschichte ist Offenbarungsgeschichte. Sie ist Handeln des dreifaltigen Gottes. Die Erlösungslehre „von unten“ muss ergänzt werden durch eine Erlösungslehre „von oben“.

3. *In cruce salus*

Schon Anfang der siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts hatte Jürgen Moltmann (1926–2024) darauf gedrängt, die trinitarische Gotteslehre vom Kreuz Christi her zu begründen und als staurologische Trinitätslehre kritisch geltend zu machen. Dabei redete er keineswegs einer „Gott-ist-tot-Theologie“ das Wort, sondern *e contrario*: Er redete von nichts anderem als vom lebendigen Gott, genauer: vom Tod Jesu im dreifaltigen Gott, vom Verhältnis des Vaters zum leidenden Sohn im Heiligen Geist. Seine Reflexionen fanden im In- und Ausland stärkste Beachtung und brachten ihm selbst internationales Ansehen.⁶⁸ In seinem vielbe-

67 Ebd. 58, zitiert wird Hans KESSLER, Christologie, in: Theodor SCHNEIDER (Hg.), Handbuch der Dogmatik Bd. 1, Düsseldorf 1992, 281.

68 Vgl. Jürgen MOLTMAN, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972; vgl. DERS., Der „gekreuzigte Gott“. Neuzeitliche Gottesfrage und trinitarische Gottesgeschichte, in: Conc(D) 8 (1972) 407–413; vgl. DERS., Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute, in: EvTh 33 (1973) 346–365; vgl. DERS., Gedanken zur „trinitarischen Geschichte Gottes“, in: EvTh 35 (1975) 208–223; vgl. DERS., Zur Kreuzestheologie. Das Kreuz Christi: Schmerz der Liebe Gottes, in: DERS. / Elisabeth MOLTMAN-WENDEL, Als Frau und Mann von Gott reden, München 1991, 84–99; vgl. auch DERS., Trinität und

achteten „Beitrag zur Atheismusdebatte unserer Zeit“ betont er, dass und warum es nicht genügt, sich ausschließlich auf das Leben und Sterben Jesu zu konzentrieren und das zu überhören, was die Bibel, insbesondere die Passionsgeschichte Jesu, von Gott sage.

Leiden und Sterben Christi werden im Evangelium erzählt. Die Hingabe des Sohnes Gottes für die Versöhnung der Welt mit Gott wird in der Eucharistie in Gestalt von Brot und Wein mitgeteilt. Durch die Vergewärtigung der Passion Christi in Wort und Sakrament wird derjenige Glaube hervorgerufen, der um Christi Willen an Gott glaubt: an den Gott Jesu Christi, der als ‚Abba, lieber Vater‘ angerufen wird. Die Passionsgeschichte Christi ist auch die Passion Gottes, sonst könnten von ihr keine versöhnenden und erlösenden Wirkungen ausgehen. Als die Leidensgeschichte des guten Menschen aus Nazareth wäre sie längst vergessen und in der allgemeinen Leidensgeschichte der Menschheit verschwunden.⁶⁹

Diesen zuletzt geäußerten Ausführungen des im letzten Jahr leider Verstorbenen ist zunächst einmal nachdrücklich zuzustimmen: Wer meint, sich allein auf das menschliche Leben Jesu konzentrieren zu müssen und Person und Wirksamkeit Jesu „unmessianisch“ deuten zu können, ver-

Reich Gottes. Zur Gotteslehre (Systematische Beiträge zur Theologie 1), München 1981, 36–76; vgl. GERWING, Gott (s. Anm. 17), 520–544.

69 Jürgen MOLTSMANN, Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens. Auch ein Beitrag zur Atheismusdebatte unserer Zeit, Gütersloh/München 2014, 47f.; vgl. dazu Manfred GERWING, Gott die „Fülle des Lebens“? Zu Jürgen Moltmanns Einlassung auf die aktuelle Atheismusdebatte, in: Jeremiah ALBERG/Daniela KÖDER (Hg.), *Habitus fidei. Die Überwindung der eigenen Gottlosigkeit* (FS Richard Schenk), Paderborn 2016, 61–78; zu Opfer Christi und Eucharistie vgl. LAUFEN, Die Eucharistie (s. Anm. 65), 176–196. Vgl. dazu BACHL, Gottesgeschichten (s. Anm. 64), 479–487, der hier vom „winzigen Jesus“ spricht, der „einen dreckigen Tod zu sterben“ hatte. Ebd. 525.

fehlt sowohl das „theologische Verständnis der Entstehung der frühen Christologie der ersten Gemeinde“, als auch „das der Passion Jesu.“⁷⁰ Das Leben Jesu und seine Leidensgeschichte sind zwar durchaus beispielhaft. Es vermag auch sittliche und religiöse Kräfte zu mobilisieren, zumal es einem naiven, natürlichen Selbsterhaltungswillen widerspricht, widerstrebt und widersteht. Aber er ist den Menschen durch sein irdisches Leben keineswegs zur Offenbarung Gottes, höchstens zur Offenbarung wahren Menschseins geworden.⁷¹

Nichts soll hier kleingeredet oder gar in Abrede gestellt werden: So wie Jesus zum Vater gebetet, in unbedingtem Vertrauen sein Leben auf ihn gesetzt hat, so wie er geglaubt, gehofft und geliebt hat und für andere da war, das alles zeigt wahres Menschsein und echte Menschlichkeit. Wir wissen aus eigener Erfahrung: Wer nur auf sich selbst fixiert ist, ständig um sich selbst kreist, krampfhaft alles festhält, was scheinbar zu seinem Leben gehört, der lebt nicht wirklich, der lebt am Leben vorbei. Jesus zeigt mit *seinem* Leben: Wer sich selbst verliert, sich also loslässt und für andere öffnet, verfügbar macht, der bekommt das Leben neu geschenkt (vgl. Mt 16,25). Wer sich für andere verzehrt, sich bis an die Grenzen des Menschenmöglichen engagiert, der hört nicht auf zu leben, sondern weitet sein Leben in das uns umgebende Geheimnis Gottes hinein.⁷²

70 Vgl. Martin HENGEL, Der stellvertretende Sühnetod Jesu. Ein Beitrag zur Entstehung des urchristlichen Kerygmas, in: IkaZ 9 (1980) 1–25, hier 15.

71 So wandte sich Küng noch in seinem letzten Jesus-Buch ausdrücklich gegen den „dogmatisierten Christus“, wie ihn Ratzinger in seiner Jesustrilogie vorgestellt habe, RATZINGER, Jesus von Nazareth I–II, Prolog (s. Anm. 21, 23, 40), und wies stattdessen auf „den Jesus der Geschichte und der urchristlichen Verkündigung“ hin. „Dieser Jesus ist es, der Menschen damals wie heute betroffen macht, zur Stellungnahme herausfordert und nicht einfach distanziert zur Kenntnis genommen werden kann.“ Hans KÜNG, Jesus, München / Zürich 2012, 13.

72 Für Schillebeeckx kommt hier nichts weniger als der Kern der christlichen Botschaft in Sicht, Edward SCHILLEBEECKX, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg i. Br. 1992, 567: „Das historische Scheitern Jesu von Nazareth ist für den, der an einen ‚Gott der Schöpfung und des Bundes‘ glaubt, un-

Doch so beeindruckend und nobel dieses Programm ist, für diese Offenbarung wahren Menschseins, für diese im Grunde menschliche Erfahrung brauchen wir keinen Sohn Gottes. Auch ohne das Bekenntnis zum wesensgleichen Sohn, wie es das Konzil von Nikaia vor 1700 Jahren definiert hat,⁷³ ist Jesus Beispiel und Maßstab für unser Leben, motiviert und mobilisiert er die Kräfte der Selbstüberwindung, des Einsatzes und der Hingabe. Ja, auch so ist er Zeichen, *sacramentum*, für das uns umgebende Geheimnis Gottes.⁷⁴ Aber diese „Heilsbotschaft“ hätte dann einen anderen Träger, ein anderes Subjekt, als den gekreuzig-

möglich das letzte Wort. Ist damit die neutestamentliche, ‚christliche Antwort‘ nicht – auch rational, wenn auch nicht rationalistisch zwingend! – tief menschlich und real sinnvoll, ‚damit ihr nicht trauert wie andere, die keine Hoffnung haben‘ (1 Thess 4,13)? Menschliche Geschichte – mit ihren Erfolgen, Misserfolgen, Illusionen und Desillusionen – wird transzendiert vom lebendigen Gott. Das ist der Kern der christlichen Botschaft.“

73 Vgl. dazu die Beiträge von Jan-Heiner TüCK / Uta HEIL (Hg.), Nizäa – Das erste Konzil: Historische, theologische und ökumenische Perspektiven, Freiburg i. Br. 2025.

74 Vgl. die „anthropologische Kurzformel“ von Karl RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 41976, 435f.: „Der Mensch kommt nur wirklich in echtem Selbstvollzug zu sich, wenn er sich radikal an den anderen wegwagt. Tut er dies, ergreift er (unthematisch oder explizit) das, was mit Gott als Horizont, Garant und Radikalität solcher Liebe gemeint ist, der sich in Selbstmitteilung (existentiell und geschichtlich) zum Raum der Möglichkeit solcher Liebe macht. Diese Liebe ist intim und gesellschaftlich gemeint und ist in der radikalen Einheit dieser beiden Momente Grund und Wesen der Kirche.“ Dieser christliche Humanismus geht von der Idee aus, dass sich der Mensch von sich aus in der Liebe vollendet und vollendbar ist. Dieses optimistische Menschen- und Gesellschaftsverständnis blieb nicht unangefochten. Bereits Schillebeeckx wies auf die zeitgeschichtlichen Ereignisse der späten sechziger und frühen siebziger Jahre hin mit ihren Studentenunruhen, der wirtschaftlichen Rezession, den Umsturzversuchen und der allgemeinen Verunsicherung der Gesellschaft. Sie haben uns „in der positiven Bestimmung dessen, was Menschsein bedeutet“, vorsichtiger und zurückhalten-der werden lassen, Edward SCHILLEBEECKX, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg i. Br. 1977, 712.

ten Messias, den Christus Gottes. Diese „Heilsbotschaft“ braucht auch nicht die rechtfertigende heiligmachende Gnade, sie konkretisiert sich nicht in der *communio sanctorum*. Der Träger selbst wäre bald vergessen und womöglich durch andere ähnliche „Leidensgeschichten des guten Menschen“ ersetzt, die dann ebenfalls – früher oder später – „in der allgemeinen Leidensgeschichte der Menschheit“ verschwunden wären. Immerhin sahen einflussreiche Theologen wie Edward Schillebeeckx (1914–2009) darin sogar das Kernstück des Neuen Testaments:

Wir sind erlöst zur brüderlichen Liebe. Es ist überflüssig, hier den zentralen Agape-Begriff des Neuen Testaments zu analysieren. Als Zusammenfassung kann dienen: ‚Wir sind vom Tod zum Leben übergegangen, wir wissen es, weil wir unsere Brüder lieben‘ (1 Joh 3,14), ‚von Herzen an seinen Sohn Jesus Christus glauben und einander lieben‘ (1 Joh 23), wer einen Anspruch erhebt auf die Verbundenheit mit Gott, muss genau so leben, wie Christus gelebt hat (1 Joh 2,6). Erlösung ist Befreiung zur Selbsthingabe in Liebe an den Mitmenschen; das ist Verbundenheit mit Gott. Ethik, und vor allem Nächstenliebe, ist die öffentliche Sichtbarkeit des Zustandes der Erlöstheit: ‚Daran kann man die Kinder Gottes von den Kindern des Teufels unterscheiden: Wer das Gute nicht tut, ist Gottes Kind nicht, am allerwenigsten der, der seinen Bruder nicht liebt.‘ (1 Joh 3,10).⁷⁵

Doch diese vorbehaltlose, fraglose geschwisterliche Liebe ist nicht unsere eigene natürliche, menschliche Möglichkeit. Die biblisch-theologische Überlieferung macht vielmehr geltend, dass Christus nur insofern *exemplum*, Form und Beispiel des Lebens sein kann, als er der Sohn Gottes ist. Die Erneuerung des Menschen ist nicht Selbstverwirklichung, sondern Erlösung und Befreiung. Zwischen dem Menschlichen und Göttlichen

75 SCHILLEBEECKX, Christus (s. Anm. 74), 478 f.

steht das Kreuz. Es lässt Gott und Mensch zur Frage werden.⁷⁶ Mehr noch: Es macht die Macht des Bösen offenbar, die in uns und zwischen uns steht, die Sünde der Welt. Sie liegt zwischen dem Menschen und seinem Glück, seiner Glückseligkeit, seinem Heil.

Von Haus aus und von Natur aus sind wir nicht mehr hellhörig gegenüber dem Anruf der Freiheit, hellstichtig gegenüber der sich verströmenden Liebe Gottes, empfänglich für seine Gunst und bereit zum Aufbruch und Aufschwung. Das ist nach dem Aufweis der ganzen Heiligen Schrift die messianische Zeit, dass Blinde sehen, Lahme gehen, Taube hören und Tote lebendig werden.⁷⁷

Im Kreuzesgeschehen ereignet sich nicht nur ein geschichtlicher Prozess, ein *historicum factum brutum*, das die Liebe Gottes unter Beweis stellt und sie so für uns und unser Verhalten zum Nächsten zum moralischen Maßstab erhebt. Im Kreuzesgeschehen Christi, des Sohnes und Knechtes Gottes, offenbart Gott die personalen Dimensionen und Relationen, in denen er selbst existent ist: als Liebe. Die Passionsgeschichte ist ein Geschehen in Gott. Jesus ist der Christus, das heißt er ist Träger, Subjekt jener Liebe, die des Vaters ist und die sich im Leben und Ster-

76 Vgl. Ludwig HÖDL, Gottesliebe, Nächstenliebe, Selbstliebe im „ordo caritatis“ nach Thomas von Aquin, in: Manfred GERWING (Hg.), Welt-Wissen und Gottes-Glaube in Geschichte und Gegenwart. Festgabe für Ludwig Hödl zu seinem 65. Geburtstag. Ausgewählte Aufsätze. Gesammelte Forschungen, St. Ottilien 1990, 253–272.

77 Ebd. 259: „Die messianische Zeit ist der ‚kairos‘ Christi, die Stunde seiner Sendung; sie ist für uns unverfügbar. Der Überstieg in das heile, erlöste Leben, ist das Werk Christi und diese ‚opera Christi‘ sind Inhalt des Evangeliums, will heißen, wir erfahren sie als Botschaft im Modus der Verheißung; wir empfangen sie im Glauben. Und darin wandelt sich unser Leben. Wer eilfertig und kurzschlüssig den neuen Wandel, die Neuheit des Lebens als ein naturales Datum des menschlichen Selbstverständnisses geltend macht, läuft Gefahr, das Unterscheidende und Entscheidende des Christlichen zu übersehen.“

ben des Sohnes im Heiligen Geist offenbart. Jesus hat sich selbst niemals als Sohn Gottes bezeichnet. Aber er offenbarte sich selbst als dieser. Jesu Gebet Lk 10,21 f. ist der schlichte Ausdruck dieses Selbstverständnisses:

In dieser Stunde jubelte er im Heiligen Geist und sagte: Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast. Ja, Vater, so hat es dir gefallen. Alles ist mir von meinem Vater übergeben worden und niemand erkennt, wer der Sohn ist, nur der Vater, und wer der Vater ist, nur der Sohn und wem immer der Sohn es offenbaren will.⁷⁸

Wenngleich dieser Lobpreis Jesus in den Mund gelegt wird, dieses Gebet also nicht ursprüngliche lebensgeschichtliche Tradition ist, sondern sprachlich wie sachlich ein Weisheitslogion der Überlieferung in der apostolischen Gemeinde darstellt, so weist es doch die Richtung des Selbstverständnisses Jesu.⁷⁹ Das Geheimnis der Erwählung, der Sohn-

78 Vgl. Mt 11,25 ff.; BERGER, Kommentar (s. Anm. 35), 66: „Im Unterschied zu Dan 2,20 f gibt Gott nicht den Weisen, sondern den Unweisen Verstand. Aber auch schon die alttestamentliche Weisheit richtet sich an die Toren und die der Weisheit Bedürftigen (Spr 9,4–6: ‚Wer ungelehrt ist, biege hier ein, und wem die Einsicht fehlt, dem will ich künden...‘). Falsches Elitedenken ist hier ebenso wenig zu beanstanden, wie Sozialromantik hier zu unterstellen ist. Eine Verwandtschaft besteht zur paulinischen Weisheitskritik in 1 Kor 1: Die Weisheit der Welt nach Paulus entspricht hier der Weisheit der Weisen. Gottes Weisheit ist aber eine Weisheit der Toren. Sie ist ganz neu und vor der Weisheit.“ Vgl. Heinz SCHÜRMANN, Jesus. Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge, hg. v. Klaus Scholtissek, Paderborn 1994, 125 ff.

79 Vgl. SCHÜRMANN, Jesus (s. Anm. 78), 126 mit Anm. 52; RATZINGER, Jesus von Nazareth I (s. Anm. 21), 391 f.: „Allein der ‚Sohn‘ kennt den Vater, und alles wirkliche Erkennen des Vaters ist Beteiligung an der Sohneserkenntnis, Offenbarung, die er schenkt (‚er hat Kunde gebracht‘, sagt Johannes). Nur der erkennt den Vater, dem der Sohn es ‚offenbaren will‘. Aber wem will der Sohn es offenbaren? Der Wille des Sohnes ist kein Willkürwille. Das Wort vom Offenbarungswillen des Sohnes in Mt 11,27 führt auf den Anfangvers 25 zurück, wo der Herr

schaft Jesu, gründet darin, dass Jesus aus dieser Zuwendung und Lebensgemeinschaft des Vaters existiert und genau darin, in der Liebe und Zuwendung des Vaters, seinen Existenzgrund findet. Er lebt vom Segen, von der Gutheißung und Bejahung durch den Vater im Himmel. An diesem seinem Verhältnis zum Vater will er uns und die gesamte Schöpfung teilhaben lassen. An Jesus als den Sohn Gottes zu glauben, bedeutet deshalb: Aufgrund seiner Botschaft, die er durch sein ganzes Leben und zuletzt und zuhächst durch sein Sterben am Kreuz bezeugt, sich und die ganze Welt in diese Liebe des Vaters zu ihm, dem Sohn, aufgenommen zu wissen.⁸⁰

Jesus ist um seiner Botschaft willen gekreuzigt worden, einer Botschaft, die ihre Anhänger fand und findet. Im Kreuz wird der Abgrund des Bösen in der Welt sichtbar. Der Mensch vermag all das Böse nicht aufzuarbeiten. Gott selbst handelt. Hier geht es nicht darum, das Böse der Geschichte durch eine „bedingungslose Vergebung“ zu verharmlosen, nicht um eine „billige Gnade“, vor der Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) zu Recht angesichts des Schrecklichen allein in seiner Zeit gewarnt hat.⁸¹ Hier geht es darum, durch eine „wahre Barmherzigkeit“ all das Böse in der Welt aufzulösen und aufzuheben im Sinne der geheimnisvollen Verheißung des Gottesknechtes, der die Sünden vieler trägt (vgl. Jes 53,12). Er handelt hier nicht nur gegenüber den Menschen. Er handelt auch als Mensch gegenüber sich selbst, gegenüber Gott: „Von da an steht der ganzen schmutzigen Flut des Bösen der Gehorsam des Sohnes entgegen, in dem Gott selbst gelitten hat und dessen Gehorsam daher

zum Vater sagt: ‚Du hast es den Einfachen offenbart.‘ Wenn uns zuerst die Erkenntniseinheit zwischen Vater und Sohn begegnet ist, so wird im Zusammenhang der Verse 25 und 27 beider Willenseinheit sichtbar. Der Wille des Sohnes ist eins mit dem Willen des Vaters. Das ist ja ein durchgehendes Motiv der Evangelien überhaupt.“

80 Vgl. GERWING, Gott (s. Anm. 17), 195–200.

81 Vgl. Dietrich BONHOEFFER, Nachfolge (DBW 4), Gütersloh ⁸2021, 19.

immer unendlich größer ist als die wachsende Masse des Bösen (vgl. Röm 5,16–20).⁸²

So ist das Kreuz Jesu das Martyrium für Jesu Wort, für seinen befreienden und den Menschen aus der Macht der Angst um sich selbst erlösenden Anspruch. Er hat seine Botschaft, dass wir aufgenommen sind in die Liebe zwischen Vater und Sohn, mit seinem Leben und Sterben bezeugt und so die dunkle Welterfahrung des Menschen als einer Gotteserfahrung im Modus seiner Abwesenheit radikal ernst-, an- und aufgenommen. Der Tod am Kreuz macht Erlösung sichtbar. Sie besteht im Glauben, sich von Gott mit jener Liebe geliebt zu wissen, mit der Gott selbst seinem göttlichen Gegenüber zugewandt ist, mit einer Liebe also, die ihr Maß nicht am Menschen, an überhaupt nichts Geschaffenem hat. Wer sich aufgenommen weiß in die Liebe von Vater und Sohn, die der Geist ist, weiß sich aufgenommen in eine Liebe, die stärker ist als der Tod. „Wenn aber der Geist dessen in euch wohnt, der Jesus von den Toten auferweckt hat, dann wird er, der Christus Jesus von den Toten auferweckt hat, auch euren sterblichen Leib lebendig machen, durch seinen Geist, der in euch wohnt“ (Röm 8,11).

Die Mächtigen der Welt sahen und sehen sich herausgefordert. Jesu befreiende, den Menschen aus der Macht der Angst um sich selbst erlösende Botschaft, konnten und können sie nicht ertragen. Wer an den gekreuzigt Auferstandenen glaubt, ist erlöst. Er weiß sich geborgen und befreit. Niemand vermag ihn mehr in Angst und Schrecken zu versetzen, zu bestechen oder sonst wie unter Druck zu setzen; denn was immer auch geschieht, selbst wenn man ihm das Leben nimmt: Er weiß sich in der Liebe Gottes gehalten. Er versucht, aus dieser Liebe heraus sein Leben und die Welt zu gestalten, wagt die Nachfolge Christi bis zur Vollendung, notfalls bis zum Tod am Kreuz.⁸³

82 RATZINGER, Jesus von Nazareth II (s. Anm. 23), 153.

83 Vgl. GERWING, Gott (s. Anm. 17), 563.

Zum Schluss komme ich auf die Einleitung zurück. Das Kreuz fordert heraus. Es markiert die Liebe Gottes, eine Liebe, die uns immer *vor*-gegeben und über-legen ist, weil Gott selbst die Liebe ist. Die innere Dynamik des Kreuzesgeschehens durchformt und überformt unser Leben, gestaltet es neu, damit es Christus gleichgestaltet und so gottförmig wird. Wir haben gesehen: Die dogmatische Theologie lässt sich längst nicht mehr dadurch beunruhigen, dass historisch-kritische Exegese nahezu *unisono* davon ausgeht, dass Jesus keinen der drei Hoheitstitel: Christus, Kyrios und Sohn Gottes als Selbstaussage in seine galiläischen und jüdischen Wanderpredigten aufgenommen hat. Das messianische Schweigegebot Mk 8,30 zeigt vielmehr: Jesus hat jegliches messianische Verständnis zurückgewiesen. Die jüdische Messiaserwartung war für ihn ebenso unannehmbar wie die messianische Erwartung der Qumran-Gemeinden. Im Markus-Evangelium signalisiert aber die Christusfrage den Ort, den „Sitz im Leben“, an dem sie aufkam. Sie wurde keineswegs von außen an Jesus herangetragen. Das Aufkommen der Frage, der, um mit Gadamer zu sprechen, „Einfallswinkel“⁸⁴ dieser Fragestellung, war und ist die Passionsgeschichte!

Im Markus-Evangelium stellt sich diese Frage am Anfang des Weges nach Jerusalem. Der „galiläische Frühling“ ist passé. Es beginnt der Weg nach Golgota. An das messianische Bekenntnis des Petrus schließt der Evangelist das Schweigegebot und die erste Leidensweissagung (Mk 8,31–33) an, die Mahnung zur Kreuzesnachfolge (Mk 8,34–37) und die Drohung bzw. Verheißung mit dem eschatologischen Gericht des Menschensohnes (Mk 8,39–91). Der Anfang des Weges nach Jerusalem ist von seinem Ende her bestimmt, vom Prophetenschicksal, dem Schicksal der Gottgesandten, das in der Parusie des Menschensohnes zur Vollendung kommt. Am Ende steht der vom Anfang herkommende, wiederkommende Menschensohn. Dieser Weg ins Leiden ist kein zufäl-

84 Vgl. Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1986, 371f.

liger Weg. Es hieße die biblischen Grundlagen zu verfälschen, wolle man hier auch nur vom „Zulassen Gottes“ sprechen. Er ist Plan, Heilsplan, *oikonomia* Gottes. Das *Oportet* alles Weissagens Jesu zum Leiden, Mk 8,31; Lk 9,22; Lk 17,25; Lk 24,7.26: „musste der Messias nicht dies alles leiden [...]“; es gehört zum Selbstverständnis Jesu. In diesem *Oportet* geht es nicht um einen einsichtigen oder einsehbaren Grund, etwa im Sinne einer „Erlösungstheorie“, einer Satisfaktionstheorie, einer Verrechnung oder einer Erklärung des Leidens, jeder Gedanke an eine Theodizee, an eine Rechtfertigung Gottes angesichts des Leidens ist verfehlt, trifft nicht zu, geht an der Sache vorbei. Es geht vielmehr um die Sache des Sohnes, um seinen Sohnesgehorsam. Es geht auch und gerade um das, was sich täglich im Leben „vom Vater her“ hier und jetzt ergibt. Dem Ergeben durch den Vater erfolgt die Ergebenheit des Sohnes, eine „Ergebenheit in Gott“, die „von unserm Wähnen über Gott / / So ganz und gar nicht abhängt“, lässt Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) Recha im Haus Nathans des Weisen sagen.⁸⁵ Nathan selbst erkennt:

„und doch ist Gott!
Doch war auch Gottes Rathschluß das! Wohlan!
Komm! übe, was du längst begriffen hast;
Was sicherlich zu üben schwerer nicht,
Als zu begreifen ist, wenn du nur willst.
Steh auf!“ – Ich stand und rief zu Gott: „ich will!
Willst *du* nur, dass *ich* will!“⁸⁶

Der Preisgabe des Sohnes durch den Vater korrespondiert das Sich-Ergeben des Sohnes als einer „Ergebenheit in Gott“. Sie ist stärker als der Tod. Sie ist unser Heil, unsere Erlösung.

85 Gotthold Ephraim LESSING, Nathan der Weise, dritter Aufzug, erster Auftritt.

86 Ebd. vierter Aufzug, siebter Auftritt: Nathan und der Klosterbruder.

Atonement als *at-onement*

Eleonore Stumps bewusstseinschristologische Kreuzestheologie

JOSEFA WODITSCH

Die Kreuzestheologie der amerikanischen Religionsphilosophin Eleonore Stump (*1947) steht exemplarisch für die systematische Verknüpfung von analytisch-spekulativen Deutungen und narrativer Interpretation biblischer und literarischer Schriften – ein Zusammenspiel, das den Charakter ihres Gesamtwerks wesentlich bestimmt. Die Katholikin hat sich intensiv mit der Scholastik beschäftigt und war unter anderem Präsidentin der *Society of Christian Philosophers* und der *American Catholic Philosophical Association* sowie Vizepräsidentin der *American Philosophical Association*. Seit 1992 ist sie *Robert J. Henle Professor* für Philosophie an der *Saint Louis University* in Missouri. Sie hat sich bisher den verschiedensten Themen der Metaphysik und philosophischen Gotteslehre gewidmet.¹ Unter anderem gilt sie als international renommierte Expertin für Thomas von

1 Bekannt sind bspw. ihr Vorschlag zum Verhältnis von Ewigkeit und Zeit (*ET-Simultaneity*), den sie gemeinsam mit Norbert Kretzmann konzipiert hat, sowie ihre Arbeiten zur Verborgenheit Gottes – vgl. u.a. Adam GREEN / Eleonore STUMP, *Hidden Divinity and Religious Belief. New Perspectives*, Cambridge 2015; Norbert KRETZMANN / Eleonore STUMP, *Eternity*, in: *Journal of Philosophy* 78 (1981) 429–458; DIES., *Eternity, Awareness, and Action*, in: *FaPh* 9 (1992) 463–482.

Aquin (1224–1274).² Ihr systematischer Ansatz ist dementsprechend stark thomistisch geprägt und zeichnet sich methodisch durch eine ebenso historische wie analytische Ausrichtung aus.

In den vergangenen Jahren hat Stump einige Forschungsprojekte in Kooperation mit deutschsprachigen Philosophen durchgeführt.³ Zudem pflegt sie einen engen Austausch mit der *Hochschule für Philosophie München*, von der ihr 2024 nach mehreren Forschungsk Kooperationen die Ehrendoktorwürde verliehen wurde.⁴ Entsprechend gewinnt sie auch hierzulande zunehmend an Bekanntheit. Im internationalen religionsphilosophischen Diskurs hingegen genießt sie schon seit längerer Zeit hohes Ansehen und breite Rezeption. Besondere Aufmerksamkeit haben drei ihrer Monographien auf sich gezogen, die in engem inhaltlichem Zusammenhang stehen: In *Wandering in Darkness*⁵ entwickelt sie eine umfassende Theodizee, die sie dann in den Folgebänden ins Verhältnis zur Soteriologie (*Atonement*⁶) bzw. Eschatologie (*Image of God*⁷) setzt.

Der vorliegende Artikel konzentriert sich auf die bewusstseinschristologische Kreuzestheologie, welche im zweiten Werk *Atonement* formuliert wird. Darin verbindet Stump klassisch thomistische Elemen-

2 Stump hat u. a. ein Lehrbuch und zwei Handbücher zu Thomas herausgegeben – vgl. Eleonore STUMP, *Aquinas*, London 2003; DIES./Thomas J. WHITE (Hg.), *The New Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge 2022; Brian DAVIES/Eleonore STUMP (Hg.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford 2010.

3 Vgl. bspw. Georg GASSER/Eleonore STUMP, u. a. (Hg.), *Göttliches Vorherwissen und menschliche Freiheit. Beiträge aus der aktuellen analytischen Religionsphilosophie*, Stuttgart 2015.

4 Vgl. Ehrendoktorwürde für Prof. Dr. Eleonore Stump (04.04.2024), online-Zugang: [<https://hfph.de/magazin/ehrendoktorwuerde-fuer-prof-dreleonores-tump/>] (letzter Aufruf: 08.05.2024).

5 Eleonore STUMP, *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford 2010.

6 DIES., *Atonement*, Oxford 2018.

7 DIES., *The Image of God. The Problem of Evil and the Problem of Mourning*, Oxford 2022.

te mit innovativen und praxisnahen psychologischen Denkfiguren. Ihr Entwurf stellt damit eine Ergänzung und Bereicherung für die gegenwärtige soteriologische Debatte im deutschsprachigen Raum dar, weshalb er im Folgenden vorgestellt und diskutiert werden soll.

Hierfür werden zunächst (1.) einige inhaltliche Vorbemerkungen zum (1.1) Problem und (1.2) Ziel von Erlösung skizziert. Anschließend wird (2.) die Bedeutung des Leidens und Sterbens Jesu Christi am Kreuz innerhalb von Stumps Soteriologie entfaltet. Ihr zufolge hat das Kreuzesgeschehen nämlich sowohl eine metaphysische als auch eine psychologische Wirkung. Auf metaphysischer Ebene (2.1) werden im durch den Verlassenheitsschrei ausgedrückten Leiden Jesu Christi von Gott her die Voraussetzungen konstituiert, damit die durch den Sündenfall verlorene Einheit zwischen Gott und Mensch wiederhergestellt werden kann. Darüber hinaus ist (2.2) das freiwillige Leiden und Sterben des Gottessohnes das psychologisch vielversprechendste Mittel (*most promising means*), um die verhärteten Herzen der Menschen zu einer Annahme der angebotenen Erlösung zu bewegen. Die theologische Tragweite dieser Aussagen soll in den folgenden Ausführungen näher erläutert und im abschließenden Fazit kritisch gewürdigt werden.

1. Das Problem und das Ziel von Erlösung

Stump verwendet den Begriff *atonement* – das englische Wort für Versöhnung oder Sühne – in Anlehnung an seine etymologische Herkunft, der zufolge es sich aus *at-onement* ableitet. Das Wort drückt demnach eine Wiedervereinigung, wörtlich die *Wieder-Eins-Werdung* nach einem Zerwürfnis aus⁸ – im christlichen Kontext also die von Gott und

8 Vgl. Art. Atonement, in: Oxford English Dictionary (2025), online-Zugang: [https://www.oed.com/dictionary/atonement_n?tab=meaning_and_use#35111918]

Mensch.⁹ Stump versteht *atonement* also nicht speziell als *Sühne*, womit es meist ins Deutsche übersetzt wird, sondern in einem weiten Sinne als *Versöhnung*. Damit umfasst der Begriff ihr zufolge die gesamte Erlösungstat Christi zur Wiederherstellung der Einheit zwischen Gott und Mensch.¹⁰ In diesen Prozess ist das Kreuzesgeschehen als zentrales Moment eingebettet. Seine theologische Bedeutung erschließt sich jedoch erst im Licht zweier grundlegender Parameter von Stumps Soteriologie: des Problems und des Zieles des Erlösungsprozesses.

1.1 Das Problem: Schuld, Scham und Neigung zur Sünde

Vor dem genannten Hintergrund ist *atonement* die Lösung für ein Problem, nämlich, dass die ursprünglich beabsichtigte Einheit zwischen Gott und Mensch nicht mehr besteht. Den Grund hierfür umschreibt die christliche Tradition mit dem Motiv der gefallenen Schöpfung. Dieser

(08.05.2025): „The action of setting at one, or condition of being set at one, after discord or strife.“

- 9 Vgl. STUMP, *Atonement* (s. Anm. 6), 15: „‘Atonement’ is a word that was devised to express the idea that the *at onement* is a making one of things that were previously not at one, namely, God and human beings.“ Insgesamt zum Begriff *atonement* bei STUMP vgl. ebd., 7 f.
- 10 Hiermit versteht sie *atonement* in einer weiten Bedeutung, wofür sie auch durchaus kritisiert wird. So weist etwa William L. Craig (*1949) darauf hin, dass eine solche Herleitung speziell aus der englischen Wortherkunft nicht dem biblischen Kultverständnis entspricht, wonach Sühne die Versöhnung zwischen Gott und Mensch überhaupt erst ermöglicht. Indem Stump nun die eigentliche Bedeutung von Sühne auflöst, würde ihre Soteriologie letztlich von Versöhnung (*reconciliation*) handeln, ohne das vor dem Hintergrund des biblisch-christlichen Zeugnisses unaufgebbare Moment der zuvor in Christus ergangenen Sühne (*atonement*) zu integrieren – vgl. William L. CRAIG, *Atonement and the Death of Christ. An Exegetical, Historical, and Philosophical Exploration*, Waco, TX 2020, 1–6.

sogenannte postlapsarische Zustand ist durch die tatsächlich begangene Sünde ebenso wie durch die menschliche Neigung zur Sünde geprägt.¹¹ Stump übernimmt dieses traditionelle Grunddatum des christlichen Glaubens als Rahmen ihrer Soteriologie. Als Sünde definiert sie dabei alles, was im Widerspruch zur Natur und zum Willen des vollkommen guten Gottes steht und dadurch zu einer Distanz zwischen Mensch und Gott führt.¹²

Der durch die Sünde geprägte Zustand der Schöpfung zieht bei Stump interessanterweise nicht nur (gefühlte und tatsächliche) Schuld nach sich, die zum einen den Willen zum Guten und damit die Psyche des Sünders beeinträchtigt¹³ und zum anderen durch die ihr vorausgegangene Tat einen Schaden in der Umwelt anrichtet. Darüber hinaus gibt

11 Vgl. STUMP, Atonement (s. Anm. 6), 15 f. Hierzu vgl. außerdem Patrick ZOLL, The Forgotten Stain on the Soul. Eleonore Stump's Defense of the Catholic Doctrine of Original Sin, in: HeyJ 65 (2024) 527–539. Zur theologiegeschichtlichen Entwicklung der Erbsündenlehre vgl. Ian A. McFARLAND, Original Sin, in: Keith L. JOHNSON/David LAUBER (Hg.), T&T Clark Companion to the Doctrine of the Sin, London/Oxford/New York 2016, 303–318; Leo SCHEFFCZYK/Heinrich KÖSTER, u. a. (Hg.), HDG Bd. 2. Urstand, Fall und Erbsünde, Freiburg i. Br. 1982–2007; Tatha WILEY, Original Sin. Origin, Developments, Contemporary Meanings, New York 2002.

12 Vgl. STUMP, Atonement (s. Anm. 6), 15: Sin is „something that is contrary to the will (or the will and the nature) of a perfectly good God.“

13 Sie (ebd., 40) verwendet hierfür den bei Thomas anzutreffenden Begriff eines Makels auf der Seele (*anima maculatur; stain on the soul*), den die Sünde im Menschen hinterlässt: „The idea of a stain – a kind of morally undesirable residue left by wrongdoing [...]“. Hierzu vgl. außerdem ebd., 57–61. Zur Beschreibung des Makels bei Thomas selbst vgl. THOMAS v. Aquin, Sth I–II q. 86 a. 1 ad 2 und 3 (zit. nach vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologiae [DThA 12], Graz 32004, 447 f.): „Die Tätigkeit des Willens [...] besteht in der Bewegung hin auf die Dinge selbst, so daß die begehrende Liebe die Seele mit der geliebten Sache gleichsam verklebt. Und aufgrund dessen erleidet die Seele einen Mangel, wenn sie auf fehlgeleitete Weise einer Sache anhängt [...]. Er bezeichnet einen gewissen Mangel an Glanz der Seele im Hinblick auf dessen Ursache, nämlich die Sünde.“ / „[A]ctus voluntatis consistit in motu ad ipsas res, ita quod amor conglutinat animam rei amatae. Et ex hoc anima

es auch eine weitere, ebenso tiefgreifende Konsequenz, die Stump als das *Problem der Scham* (*shame*) bezeichnet.¹⁴ Scham kann zwar eine zusätzliche Begleiterscheinung von Schuld sein, geht aber Stump zufolge über diese hinaus. Sie inkludiert unter Scham alles, was dazu führt, dass ein Mensch in seiner ganzen Person abgelehnt wird oder sich im Gesamten als ablehnungswürdig empfindet. Dies kann nicht nur durch eigene moralisch zurechenbare Taten geschehen; vor allem Personen, die dem Übel anderer zum Opfer fallen, erleben sich als beschämt. Durch den Schambegriff spannt Stump also die Problematik des erbsündlichen Zustands weiter, als es das Phänomen der Schuld alleine leisten kann.

Schuld und Scham stehen nun diametral gegen eine Wiedervereinigung mit Gott in Liebe. Im Anschluss an Thomas plausibilisiert Stump dies anhand der zwei Begehren der Liebe (*desires of love*¹⁵): Liebe begehrt erstens das Gute für den Geliebten (*desire for good*) und sie begehrt zweitens die Einheit mit dem Geliebten (*desire for union*). Während Schuld durch das begangene Übel im Widerspruch zum Begehren nach dem Guten steht, richtet sich Scham gegen das Begehren nach Einheit, weil sich eine beschämte Person aus Beziehungen zurückzieht und isoliert. Beide Probleme – das der Schuld und das der Scham – verunmöglichen so auf ihre Weise die Wiederherstellung der Einheit mit Gott.

Die menschliche Neigung zur Sünde sowie Schuld und Scham führen nach Stump nun dazu, dass der Mensch einem Widerwillen (*unwillingness*), sich mit Gott zu vereinen, unterworfen ist, den er selbst nicht überwinden kann – er ist erlösungsbedürftig. Dies äußert sich in einer

maculatur, quando inordinate inhaeret [...]. Macula [...] significat privationem quandam nitoris animae in ordine ad suam causam, quod est peccatum.“

14 Stumps ausführliche Erörterungen zu den Problemen von Schuld und Scham finden sich in *STUMP*, Atonement (s. Anm. 6), 14–19, 39–61, 339–377.

15 Vgl. THOMAS, *STh* I–II q. 25 a. 3; q. 26 a. 2–4 (zit. nach *DThA* 10 [s. Anm. 13], 53–57 und 65–73). Stump erläutert dieses Konzept in *STUMP*, Atonement (s. Anm. 6), 40–44; DIES., *Wandering* (s. Anm. 5), 85–107.

Entfremdung (*alienation*), Zerrissenheit bzw. Fragmentierung (*fragmentation*) des menschlichen Willens, weshalb er das Gute, das zugleich Gott ist, nicht einfach ablehnt, sondern es gleichzeitig will und nicht will. Der Widerwille des Menschen ist allerdings gleichzeitig die Grenze der Allmacht Gottes. Denn Gott als die vollkommene Liebe will zwar immer das Gute für und die Einheit mit dem Menschen, wird aber aufgrund derselben Liebe niemals die menschliche Freiheit missachten.¹⁶ Damit schließt sich Stump der augustinischen Tradition an, der gemäß das im Erlösungsgeschehen zu überwindende Hindernis im zwiesgespaltenen menschlichen Willen liegt.¹⁷ Insgesamt lässt sich das Problem des post-

16 Vgl. DIES., *Atonement* (s. Anm. 6), 17: „[P]art of what it is for God to be perfectly good is for God always to desire union with human beings. But union in reciprocal, and it requires mutual closeness.“ Entsprechend lehnt sie alle Ansätze ab, welche die Erlösungsproblematik in Gott verorten wollen – sei es in der Weise, dass Gottes Wille ‚umgestimmt‘ werden müsste, oder, dass es die Notwendigkeit eines Ausgleichs zur Wiederherstellung einer metaphysischen Gerechtigkeitsordnung gäbe – vgl. ebd., 71–112.

17 Vgl. z.B. ebd., 16: „All the other impairments that need remedy in a full solution to the problem of human sinfulness have their source in the will's proneness to wrongdoing.“ In seiner späten Gnaden- und Erbsündenlehre beschreibt Augustinus den noch nicht erlösten Menschen in einem Zustand des inneren Zwiespalts, in welchem er trotz seiner möglicherweise vorhandenen Orientierung am Geistlichen der eigenen Begehrlichkeit (*concupiscentia*) erliegt. Der durch die Gnade ermöglichte Glauben wiederum ist ein im Erlösungs- und Heiligungsprozess zugeeigneter Willensakt (*velle*), der den Sünder mehr und mehr auf Gott ausrichtet und dessen innere Grundhaltung mit dem göttlichen Willen übereinstimmen lässt. Aus der Vielzahl der augustinischen Gnadenschriften sei lediglich verwiesen auf vgl. AUG., *Quaest. Siml.* (ed. CChr.SL XLIV. Aurelii Augustini Opera XIII, 1); DERS., *Conf. VII*, 22–27 und *VIII* (zit. nach *Confessiones*. Lateinisch – Deutsch. Übers. v. W. Thimme. Mit einer Einführung v. N. Fischer [Sammlung Tusculum], Düsseldorf/Zürich 2004, 299–365). Hierzu vgl. außerdem Volker H. DRECOLL, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins* (BHT 109), Tübingen 1999; DERS., *Gnadenlehre*, in: DERS. (Hg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 488–497; Norbert FISCHER, *Die Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Freiheit. Zur Spannung von Freiheit und Gnade im Denken Augustinus*, in: Erwin MÖDE/Walter MIXA, u. a. (Hg.), *Jesus hominis*

lapsarischen Zustands damit bei Stump als eine innere Entfremdung oder Fragmentierung (*internal alienation* bzw. *fragmentation*) des Menschen beschreiben, die ihn daran hindert, eine tatsächliche Einheit mit Gott (und mit seinen Mitmenschen) zu wollen und anzunehmen.

1.2 Das Ziel: Einheit von Gott und Mensch als gegenseitige Einwohnung (mutual indwelling)

Das Ziel von *at-onement*, also die gelungene Einheit zwischen Gott und Mensch, beschreibt Stump wiederum als eine gegenseitige Einwohnung (*mutual indwelling*) in Analogie zur innertrinitarischen Perichorese, die sie auch als beidseitige zweitpersonale Präsenz (*second-personal presence*) bezeichnet.¹⁸ Sie argumentiert, dass hierfür mehr erforderlich sei, als das göttliche Attribut der Allgegenwart auszudrücken vermag. Prinzipiell versteht sie unter Allgegenwart, dass Gott in einer alles umfassenden, unmittelbar kausalen und kognitiven Verbindung mit der Welt steht und auf diese Weise im gesamten Kosmos präsent ist. Er ist also in allen Dingen wirkend und erkennbar nahe.¹⁹

Für die angezielte beidseitige zweitpersonale Präsenz braucht es jedoch – neben der durch die Allgegenwart gegebenen Nähe (*closeness*) –,

salvator. Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. FS Walter Mixa (Est 55), Regensburg 2006, 87–99.

18 Zu Folgendem vgl. STUMP, *Atonement* (s. Anm. 6), 115–142; DIES., *Wandering* (s. Anm. 5), 85–128.

19 Vgl. DIES., *Atonement* (s. Anm. 6), 121: „[G]od can be present at a place. [...] I tried to capture this relation in terms of God’s having direct an unmediated causal contact with and cognitive access to things at a place.“ Allgegenwart darf hier also nicht als räumliche Verortung missverstanden werden – vgl. ebd., 121–123. Gottes Gegenwart in der Zeit beschreibt sie wiederum mit dem bereits oben erwähnten Konzept der *ET-Simultaneity* – vgl. KRETZMANN/STUMP, *Eternity* (s. Anm. 1); DIES., *Eternity, Awareness, and Action* (s. Anm. 1).

noch eine Form von psychischem Beieinandersein, das Stump mit Worten wie geteilte Aufmerksamkeit (*shared attention*), Empathie (*empathy*), geistigem Einfühlungsvermögen (*mind reading*²⁰) oder sogar einem wechselseitigen psychischen Ineinandersein (*mutual within-ness of individual psyches*) umschreibt.²¹ Es handelt sich hierbei um einen intersubjektiven kognitiven Vorgang, nämlich die nicht-propositionale, direkte und unvermittelte intuitive Wahrnehmung von mentalen Zuständen anderer Personen.²² Beim Menschen wird dies neurobiologisch durch das System der sogenannten Spiegelneuronen ermöglicht.²³ Dieses Einfühlungsvermögen erzeugt eine Art resonierendes Abbild oder Spiegelbild – Stump spricht von *simulacrum*²⁴ – der mentalen Zustände einer anderen Person im eigenen Bewusstsein, weshalb die Formulierung ei-

20 Ich verwende an dieser Stelle bewusst nicht die wörtliche Formulierung *Gedankenlesen* als Übersetzung, weil dies zu der ungerechtfertigten Annahme führt, Stump ziele auf eine in gewisser Weise esoterisch anmutende Telepathie.

21 Vgl. STUMP, Atonement (s. Anm. 6), 122: „In order for God to be present at every place, as God is in the doctrine of omnipresence, it also needs to be the case that, for any person at any place who is able and willing to share attention with God, God is available to share attention with that person.“

22 Ebd., 129: „[M]ind-reading yields just this kind of cognition, namely, a non-propositional, direct, and immediate intuitive awareness of persons and their mental states.“

23 Zu Spiegelneuronen und Empathie vgl. Amy COPLAN/Peter GOLDIE (Hg.), *Empathy. Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford 2011; Vittorio GALLESE, ‚Being Like Me‘. Self-Other Identity, Mirror Neurons, and Empathy, in: Nick CHATER / Susan HURLEY (Hg.), *Perspectives on Imitation. From Neuroscience to Social Science*, Cambridge 2005, 101–118.

24 Vgl. STUMP, Atonement (s. Anm. 6), 128–131, bes. 130. Sie (ebd., 130 f.) erläutert diesen Vorgang bspw. wie folgt: „[I]n mind-reading one person somehow has within herself something of the mind of another. [I]n other words, [...] there is a sense in which one person has a kind of intuitive entrance to the thought, affect, and intention in the mind of another person.“ Vittorio GALLESE (‚Being Like Me‘ [s. Anm. 23], 103), Neurowissenschaftler und Mitentdecker der Spiegelneuronen auf dessen Forschung sich Stump beruft, spricht im Zuge dessen von einer *self-other identity*: „When I speak of self-other identity [...], I mean the identification of the self with another individual as ‚like me‘ in some way [...].“

nes psychischen Ineinanderseins in gewisser Weise ihre Berechtigung hat. Hierbei handelt es sich jedoch nicht um propositionales Wissen, also *dass* eine Person *p* sich etwa freut oder Schmerzen hat. Vielmehr geht es um das affektive Erleben einer empathischen, das heißt selbst empfundenen Resonanz des Schmerzes oder der Freude von *p*. Zu sehen, wie sich jemand mit dem Hammer auf den Daumen statt den Nagel schlägt, ist ein eindruckliches Beispiel dieses Einfühlungsvermögens.

Sind sich zwei Personen nahe und teilen bewusst und intensiv eine solche beidseitige Aufmerksamkeit, kann man Stump zufolge nun von einer Vereinigung in Liebe sprechen (*united in love*):

Ich habe dargelegt, dass zwei Dinge für die Einheit (*union*) unter Freunden notwendig sind: die bedeutsamste personale Präsenz und gegenseitige Nähe. Personale Präsenz und Nähe sind auf komplexe Weise miteinander verbunden. Eine minimale personale Präsenz – einschließlich der zweitpersonalen Erfahrung – ist Voraussetzung für Nähe; und gegenseitige Nähe ist ihrerseits Voraussetzung für eine reichhaltige geteilte Aufmerksamkeit, die wiederum für die bedeutsamste personale Präsenz erforderlich ist.²⁵

Hieran anknüpfend stellt sie eine für die Soteriologie relevante These auf: Gott sei erst aufgrund der Inkarnation zu einem solchen Einfühlungsvermögen fähig.²⁶ Entsprechend des von ihr vertretenen klassischen Theismus hat Gott nämlich aufgrund seiner Apathie, Impassibi-

25 Vgl. STUMP, *Wandering* (s. Anm. 5), 127 [Übersetzung J. W.]: „I have claimed that two things are necessary for union among friends: the most significant personal presence and mutual closeness. [P]ersonal presence and closeness are interconnected in complicated ways. Minimal personal presence, including second-person experience, is required for closeness; and mutual closeness is itself required for a rich shared attention, which is in turn required for the most significant personal presence.“

26 Zu Folgendem vgl. STUMP, *Atonement* (s. Anm. 6), 133–135.

lität und Unkörperlichkeit keine für eine solche Empathie notwendigen Affekte.²⁷ Die angestrebte zweitpersonale Einheit mit den Menschen wäre ihm darum unmöglich.²⁸ Ihr zufolge lässt sich jedoch aus der

-
- 27 In der aktuellen Vielfalt theologischer Ansätze ist ein solcher klassischer Theismus natürlich nur eine (und durchaus voraussetzungsreiche) Strömung. Vor allem in prozessphilosophisch beeinflussten Ansätzen wird solch ein apathisches Gotteskonzept kritisiert und abgelehnt – zur Übersicht vgl. Godehard BRÜNTRUP, Prozesstheologie und Pantheismus, in: DERS. / Ludwig JASKOLLA (Hg.), Prozess – Religion – Gott. Whiteheads Religionsphilosophie im Kontext seiner Prozessmetaphysik (Whitehead Studies 5), Freiburg/München 2020, 206–228. Doch auch in Entwürfen, die ebenfalls eine Affinität zum klassischen Theismus aufweisen gibt es alternative Konzeptionen. So plädiert Linda Zagzebski dafür, *Omnisubjektivität* ergänzend in den Katalog klassischer göttlicher Eigenschaften aufzunehmen. Mit dieser Attribution will sie ausdrücken, dass Gott jeden Bewusstseinszustand eines jeden bewussten Wesens aus dessen eigener Ich-Perspektive vollständig erfassen könne – vgl. Linda ZAGZEBSKI, *Omnisubjectivity. A Defense of a Divine Attribute*, Milwaukee, WI 2013; DIES., *Omnisubjectivity. An Essay on God and Subjectivity*, New York 2023.
- 28 Stump unterscheidet an dieser Stelle zwischen Affekten (*feeling* bzw. *passion*) und Emotionen (*emotion*). Während Affekte somatischen Regungen und Zuständen entsprechen, scheinen Emotionen dem Intellekt zugeschriebene Gemütszustände darzustellen. Vor diesem Hintergrund kommt sie (STUMP, Atonement [s. Anm. 6], 133) zu dem Schluss, dass Gott an sich keine Affekte, jedoch durchaus Emotionen hat: „[A] *passio*, which is the thing an *passible* God does not have, is a feeling; and a feeling at least includes bodily sensations. Nothing immaterial can have bodily sensations and so immaterial God has no feelings either, in this sense of ‚feeling‘. (This claim is different from the claim with which it is often confused, namely, the theologically unacceptable claim that God has no emotions.“ Hierzu vgl. außerdem Eleonore STUMP, The Non-Aristotelian Character of Aquinas’s Ethics. Aquinas of Passions, in: Faith and Philosophy 28 (2011) 29–43, bes. 30. Zu beachten ist, dass diese Unterscheidung aus neurobiologischer Sicht zumindest nicht vollkommen trennscharf getroffen werden kann. Zwar lassen sich durchaus somatische Basalaffekte von komplexeren Emotionen abgrenzen; allerdings sind auch letztere stets an somatische Regungen und Abläufe gebunden, die lediglich auf einer sekundären Reflexionsebene als bestimmte emotionale Empfindungen gedeutet werden. Es gilt daher als weitgehend gesichert, dass keine emotionalen oder kognitiven Bewusstseinsvollzüge ohne körperliches Korrelat auftreten, was gemeinhin unter dem Begriff *verkörperte Kognition* (*embodied cognition*) zusammengefasst wird – vgl. hierzu

chalcedonischen Lehrformel²⁹ ableiten, dass Gott durch die von der zweiten göttlichen Person angenommene menschliche Natur Zugang zu den leiblich vermittelten Affekten erhält, weshalb er empathiefähig ist – auch gegenüber den leidvollen und sündhaften Bewusstseinszuständen der Menschen:

Im Hinblick auf die chalcedonische Formel [...] ist es korrekt zu sagen, dass Gott leidet und dass Gott stirbt. Beides ist Gott möglich in der menschlichen Natur, die Gott in Christus angenommen hat. [A]us denselben Gründen kann Gott Empathie für menschliche Personen empfinden und sich in sie einfühlen (*mind-read*), weil Gott das menschliche Bewusstsein der angenommenen menschlichen Natur nutzen kann, um Menschen auf personale Weise zu erkennen.³⁰

vgl. António DAMASIO / James MILLER (Hg.), *On Body in Mind*. Daedalus 135 (2006); Martin HOFFMANN, Verkörperte Kognition, in: Michael KÜHLER / Markus RÜTHER (Hg.), *Handbuch Handlungstheorie*. Grundlagen, Kontexte, Perspektiven, Stuttgart 2016, 160–168; Lawrence SHAPIRO / Shannon SPAULDING, *Embodied Cognition*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2021), online-Zugang: [<https://plato.stanford.edu/entries/embodied-cognition/>] (letzter Aufruf: 24.08.2023).

- 29 Vgl. DH 301f.: „τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι, καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, Θεὸν ἀληθῶς, καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας. [Ἔ]να καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαρέτως, ἀχωρίστως γνωρίζομενον [...]“ / „[D]erselbe ist vollkommen in der Gottheit und derselbe ist vollkommen in der Menschheit; derselbe ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch aus vernunftbegabter Seele und Leib; derselbe ist der Gottheit nach dem Vater wesensgleich und der Menschheit nach uns wesensgleich, in allem uns gleich außer der Sünde [...]; ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird [...]“.
- 30 STUMP, *Atonement* (s. Anm. 6), 134f. [Übersetzung J. W.]: „On the Chalcedonian formula [...], it is correct to say that God suffers and that God dies. God can do both, in the human nature God assumed in Christ. [...] For the same reasons,

Eingebettet ist diese göttliche Empathieaneignung bei Stump in ein zeitloses Ewigkeitsverständnis. Als Eternalistin versteht sie die göttliche Ewigkeit als zeitlose Gegenwärtigkeit.³¹ Aus diesem Grund sind Gott alle durch die Menschwerdung angenommenen Eigenschaften von jeher zu eigen – insbesondere das zweitpersonale Einfühlungsvermögen.³² Gleichzeitig ist der Träger der menschlichen Natur der göttliche Logos, das heißt, er kann auf seine menschlichen Vermögen mit göttlicher Kraft zugreifen:

In seiner menschlichen Natur kann Christus auf eine Weise empathisch sein (*mind read*), die für bloß menschliche Personen unmöglich ist. Wenn er dies tut, wird dafür die menschliche Natur eingesetzt; aber die Person, die sich einfühlt (*mind-reading*), ist göttlich und hat Zugang zu göttlicher Macht. Es ist daher möglich, dass Christus die Fähigkeit besitzt, das Bewusstsein menschlicher Personen so tiefgehend

God can have empathy with human persons and can also mind-read them, since God can use the human mind of the assumed human nature to know human persons in the knowledge of persons way.“

31 Der Ewigkeitsdiskurs lässt sich in zwei Strömungen aufgliedern: Zum einem der sogenannte *Eternalismus*, in dem von einer atemporalen und zeitjenseitigen Ewigkeit ausgegangen wird; zum anderen der *Sempiternalismus*, in dem die Ewigkeit als ein immerwährender und zeitlich indexierter Fluss ohne Anfang und Ende beschrieben wird – hierzu vgl. Armin KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg i. Br. 2006, 398–427; Ludwig NEIDHART, *Gott und Zeit* (STEP 9), Münster 2017, 359–384; Matt-hais REMENYI, *Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modelle personal-eschatologischer Theoriebildung*, Freiburg i. Br. 2016, 649–704; Oliver WIERTZ, *Divine Temporality – Zeitlichkeit Gottes*, in: Thomas MARSCHLER/Thomas SCHÄRTL (Hg.), *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie* (STEP 6), Münster 2016, 301–328.

32 Vgl. STUMP, *Atonement* (s. Anm. 6), 134: „[O]n the doctrine of eternity, God’s having an assumed human nature is not something true of God at some times but not at others; rather, it is something characteristic of God always in the limitless eternal *now*. God is therefore never in the state of not having assumed human nature.“

oder sogar auf wundersame Weise zu erkennen, wie es für bloße Menschen nicht möglich wäre. Weil Gott an jedem Ort und zu jeder Zeit gegenwärtig ist, scheint es tatsächlich grundsätzlich möglich, dass er sein menschliches Bewusstsein und die Macht seiner göttlichen Natur nutzen kann, um gleichzeitig das gesamte Bewusstsein jedes Menschen zu jeder Zeit und an jedem Ort zu erkennen (*mind-read*).³³

Durch seine beiden Naturen ist es Christus – und vermittelt durch ihn Gott – also von Ewigkeit her möglich, mit allen Menschen zu allen Zeiten empathisch zu sein und sich so mit ihnen in der oben beschriebenen zweitpersonalen Weise eines psychischen Bei- und Ineinandersein zu vereinen. Bei der angezielten Wiedervereinigung von Gott und Mensch handelt es sich jedoch im Erlösungsgeschehen um eine im Vergleich zu zwischenmenschlichen Beziehungen nochmals intensivere, nämlich ontologische Form des Bei- und In-Seins (*in-ness*), weshalb Stump von einer beidseitigen Einwohnung (*mutual indwelling*) spricht. Hier tut sich nun die entscheidende Frage auf: Was trägt das Leiden und Sterben Christi am Kreuz zu dieser angezielten Einwohnung Gottes im Menschen und des Menschen in Gott bei?

33 Ebd., 135 [Übersetzung J. W.]: „[I]n his human nature, Christ can mind read in ways not possible for mere human persons. When he does, it is the human nature employed in the mind-reading; but the person doing the mind-reading is divine and has access to divine power. It is therefore possible that Christ has the ability to mind-read human beings deeply, or even miraculously, in a way that mere human beings could not do. In fact, it seems in principle possible, that, since God is present to every time and space, Christ can use his human mind and the power of his divine nature to mind-read at once the entire mind of every human being at every time and space.“

2. Die Bedeutung des Kreuzes im Erlösungsgeschehen

Stump schreibt dem Kreuzesgeschehen sowohl eine metaphysische Wirkung im Hinblick auf die Einwohnung des *Menschen in Gott* als auch eine psychologische Wirkung hinsichtlich der Einwohnung *Gottes im Menschen* zu. Während die metaphysische Wirkung durch eine analytisch-spekulative Deutung des Verlassenheitsschreis des Gekreuzigten expliziert wird, leitet sie die psychologische Wirkung aus der hermeneutischen Erschließung zentraler biblischer Narrative ab, insbesondere der Versuchungen Jesu in der Wüste und seinem Ringen im Garten Gethsemane. Eine solche Verbindung aus analytischer Argumentation und hermeneutischer Interpretation von Narrativen ist die charakteristische Besonderheit von Stumps Denken. Mit diesem doppelten methodischen Zugang strebt sie eine größere Erkenntnisreichweite und stärkere Explikationskraft an, als es der klassischen Methodik analytischer Religionsphilosophie möglich wäre.³⁴

³⁴ Stumps im Hintergrund stehende These lautet, dass formale Analysen zwar auf präzise Weise propositionales Wissen erschließen können, jedoch ungenügend für subjektives und personales Wissen sind (*knowledge of persons*) – also Erkenntnisse, die entweder durch die Ich-Perspektive eines Subjekts oder relational im Rahmen eines Beziehungsgeschehens zugänglich sind. Paraphrasierend verwendet Stump hierbei die Bezeichnungen *dominikanische* (analytisch-propositionale) vs. *franziskanische* (personal-relationale) Erkenntnis. Weil die biblisch-christliche Tradition einen personalen Gott bekennt, der in Beziehung zu seinem Volk tritt, greift eine rein analytische Methode für die Erschließung von Glaubensinhalten daher zu kurz. Dagegen seien Narrative (eine der grundlegenden biblischen Gattungen) die geeignetere Form, dieses personale und relationale Wissen zu erfassen und zu vermitteln. Entsprechend häufig findet man in ihren Texten ausführliche Auseinandersetzungen mit narrativen, biographischen und literarischen Werken – vgl. STUMP, *Wandering* (s. Anm. 5), 23–81; DIES./Judith WOLF (Hg), *Biblical Narratives and Human Flourishing. Knowledge through Narrative*, Abingdon/New York 2024; Eleonore STUMP, *Philoso-*

2.1 Die metaphysische Wirkung des Kreuzes

Stump konzipiert ihre Theorie, inwiefern es möglich ist, dass der Mensch in Gott einwohnt, auf der Grundlage der durch die Inkarnation ermöglichten Empathiefähigkeit Gottes.³⁵ Diese verknüpft sie mit einer bewusstseinschristologischen Deutung des Verlassenheitsschreis Jesu am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34; Mt 27,46). Diese im Schrei kundgetane Verlassenheit interpretiert sie als reale Erfahrung Christi. Dann jedoch stellt sich die Frage, was so gravierend ist, dass es die Verbindung des menschengewordenen Sohnes zum Vater trennen könnte – immerhin ist Gott nicht nur vollkommen gut und liebend und will entsprechend immer die Einheit mit seinem Sohn; darüber hinaus hat sich Christus auch noch frei und im Bewusstsein, im Auftrag des Vaters zu handeln, für seinen Leidensweg entschieden. Zudem erscheint eine solche Trennung auch angesichts körperlicher Folter und eines gewaltsamen Todes nicht plausibel, weil es

phical Theology and the Knowledge of Persons (Analyzing Theology Series), Eugene, OR 2023, bes. 26–42 und 165–207. Hierzu vgl. außerdem Georg GAS-SER, *Leid. Durch das Dunkel zum Heil? Eleonore Stumps Theodizee-Ansatz in Wandering in Darkness*, in: NZSTh 56 (2014) 202–222, hier 205 f.; Johannes GRÖSSL/Johannes KRONAU, *Extra narrationem nulla salus. Perspektiven eines narrativitätstheoretischen Ansatzes für die christliche Soteriologie*, in: MThZ 73 (2022) 230–245, hier 230–237.

- 35 Zu Folgenden vgl. STUMP, *Atonement* (s. Anm. 6), 143–175. Sie (ebd., 149) betont, dass es sich hierbei lediglich um eine philosophische Interpretation und Sinnerschließung des Kreuzesgeschehens handelt, die weder andere Deutungen ausschließt, noch in Konkurrenz zu Erkenntnissen aus der historisch-kritischen Exegese stehen soll: „My purpose here is not an examination of the history of interpretation of this story but rather a philosophical inquiry of the experience expressed in the cross. If the experience of the cry of dereliction is to be interpreted within the constraints of orthodox Christian theology, which takes both God and Christ to be without any evil or sin, how is it possible to make sense of that experience?“

in der Kirchengeschichte zahlreiche Zeugnisse von Märtyrern gibt, die mindestens ebenso grausam gelitten haben, ohne eine derartige Gottverlassenheit zu verspüren. Vor dem Hintergrund des nicäno-konstantinopolitanischen Bekenntnisses verschärft sich diese Frage nochmals, ist doch Christus nicht nur wahrer Mensch, sondern auch wahrer Gott, sodass sich der Schrei gewissermaßen gegen ihn selbst richtet.³⁶

In Abgrenzung zu den genannten Optionen stellt Stump nun folgende Überlegungen auf: Wenn die notwendigen Bedingungen für die oben beschriebene zweitpersonale Einheit erstens gegenseitige Nähe und zweitens geteilte Aufmerksamkeit sind, dann ist das Ausbleiben einer dieser beiden Bedingungen ausreichend, um eine Distanz zwischen Vater und Sohn herbeizuführen. In einer detaillierten Besprechung diskutiert Stump die sich hieraus ergebenden Möglichkeiten. Entweder etwas in Gott bzw. in Christus verhindert die *Nähe* zwischen Gott und Christus; oder etwas in Gott bzw. in Christus verhindert die geteilte *Aufmerksamkeit* zwischen Gott und Christus.³⁷ In ihrer Erörterung kommt sie zu dem Schluss, dass aufgrund der vollkommenen Güte Gottes sowie der Sündenlosigkeit Jesu Christi beide einander zu jederzeit nahe sein wollen und stets in liebender Aufmerksamkeit miteinander verbunden sind. Unter Ausschluss der anderen Möglichkeiten folgert sie deshalb, dass der Grund für die erfahrene Verlassenheit nur etwas in Christus sein kann. Etwas hindert ihn daran, in geteilter Aufmerksamkeit mit dem Vater zu verweilen – allerdings ohne, dass der Grund hierfür in seinem eigenen, vollkommen auf den Vater ausgerichteten Willen liegen darf.³⁸

36 Vgl. ebd., 145–147.

37 Zum Folgenden vgl. ebd., 151–158.

38 Vgl. ebd., 158: „[S]omething in Christ other than his beliefs and desires is responsible for blocking in Christ his sharing attention with God, with result that significant personal presence between Christ and God is lost, and Christ experiences the loss as God’s forsaking him.“

An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, dass auch die einseitige Unfähigkeit zur geteilten Aufmerksamkeit zu einer realen Distanz zwischen Personen führt, weil wahrhaftige Einheit in Liebe eben mehr als räumliche Nähe ist. Dabei muss nicht unbedingt eine selbstverschuldete Unaufmerksamkeit vorliegen, sondern ein solcher Aufmerksamkeitsverlust kann auch durch starke körperliche oder psychische Schmerzen ausgelöst werden. Weil körperlicher Schmerz als Grund für den Abbruch der Aufmerksamkeit des Gekreuzigten unzureichend ist, bleibt an dieser Stelle nur eine Art psychischer Schmerz als Erklärungshypothese. Sehr anschaulich wird die potentielle Gewalt psychischen Schmerzes zum Beispiel in der Dissoziation traumatisierter Personen während einer Panikattacke mit Intrusionen. Durch die Reaktivierung traumatischer Erinnerungen kommt es zu einer Abspaltung des Bewusstseins. Die Wahrnehmung externer Reize sowie die situative Orientierung werden erheblich reduziert oder fallen sogar ganz weg, weshalb sich die betroffene Person ihrer tatsächlichen Umgebung nicht mehr bewusst ist.³⁹ In Analogie hierzu könnte der Gekreuzigte eine reale Gottverlassenheit erfahren haben, indem ihn ein derartiges Übermaß an psychischem Schmerz überkommt, dass er seine Aufmerksamkeit nicht mehr auf Gott auszurichten vermag, obwohl dieser ihm weiterhin nahe ist.

Hier wird nun die durch die menschliche Natur gegebene Empathiefähigkeit des Sohnes bedeutsam. Stump schlägt vor, dass Christus im

39 Stump selbst zieht an dieser Stelle literarische Beispiele aus den Werken von J.R.R. Tolkien (1892–1973) heran, bedient sich aber selbst auch immer wieder psychologischer Phänomene, um ihre Gedankengänge zu plausibilisieren, weshalb unter anderem die Dissoziation während traumatischer Intrusionen eine gute Veranschaulichung ist – vgl. ebd., 153 f. Zum Phänomen der Dissoziation im Rahmen von Traumafolgestörungen vgl. Jürgen HOXER / Susanne KNAPP (Hg.), *Klinische Psychologie und Psychotherapie*, Berlin ³2020, 1159–1163; Ellert NIJENHUIS, *The Trinity of Trauma. Ignorance, Fragility, and Control. The Evolving Concept of Trauma / The Concept and Facts of Dissociation in Trauma*, Göttingen 2015, bes. 277–372.

Verlassenheitsschrei sein Bewusstsein für alle negativen, sündhaften und leidvollen Bewusstseinszustände aller Menschen zu allen Zeiten öffnet. Er nimmt diese empathisch in sich auf, wodurch er sie selbst nachempfindet und miterlebt. Die damit einhergehende und schier grenzenlose psychische Brutalität, Isolation und Abgründigkeit ist wiederum so überwältigend, dass seine Aufmerksamkeit zum Vater abgerissen wird. Im selben Zug integriert er so jedoch auch all diese negativen, sündhaften und leidvollen Bewusstseinszustände als *simulacrum* in sein eigenes menschliches Bewusstsein, was einer Hineinnahme der Menschen in Christus auf psychischer Ebene gleichkommt. Dadurch konstituiert der Gekreuzigte eine zweitpersonale Einheit mit allen Menschen – und zwar speziell in ihren Leiden und Sünden, mit all ihrer Schuld und all ihrem Scham. Das, was eigentlich im Widerspruch zur absoluten Güte Gottes steht und damit die Vereinigung zwischen Gott und Mensch verhindert, wird nun durch die Integration in Christi Bewusstsein in seine liebende Verbundenheit mit dem Vater hineingenommen. Möglich ist ihm dies nur, weil er der menschengewordene Logos ist. Denn aufgrund der hypostatischen Union kommt ihm das hierfür notwendige menschliche Einfühlungsvermögen zu, was er wegen seiner göttlichen Natur entgrenzen und über Raum und Zeit hinweg anwenden kann:

Ein solches Einfühlungsvermögen (*mind-reading*) in Christus anzunehmen, ist eine Möglichkeit, die theologische Aussage, Christus habe am Kreuz die Sünden aller Menschen zu allen Zeiten getragen, zu interpretieren [...]. Durch die Macht seiner göttlichen Natur wird das menschliche Bewusstsein der Person Christi am Kreuz für das Bewusstsein aller Menschen geöffnet. In ein und demselben Augenblick empfindet Christus die mentalen Zustände aller bösen Taten, die Menschen jemals begangen haben. [D]as plötzliche Erleiden solch einer psychischen Verbindung mit den negativen mentalen Zuständen aller menschlichen Übeltäter würde jedes menschliche psychische Leiden bei weitem übertreffen. [Ü]berwältigt von dieser Qual könnte Chris-

tus möglicherweise völlig seine Fähigkeit verlieren, die geistige Verbindung zum Vater zu finden.⁴⁰

Indem der inkarnierte Christus in seiner Passion also alle negativen, sündhaften und leidvollen Bewusstseinszustände aller Menschen zu allen Zeiten in sein Bewusstsein empathisch aufnimmt, können die Menschen in ihm und damit – weil er selbst die zweite göttliche Person ist – in Gott sein.⁴¹ Zusammengefasst stellt Stumps bewusstseinschristologische Deutung des Verlassenheitsschreis somit eine bewusstseinschristologische Interpretation dar, auf welche Weise Christus den unüberwindbaren Abstand zwischen der in der Sünde gefangenen Menschheit und dem vollkommen gütigen Gott überbrückt hat.

40 STUMP, Atonement (s. Anm. 6), 164 f. [Übersetzung J. W.]: „To suppose that there is such mind-reading in Christ is one way of interpreting the theological claim on the cross Christ bore the sins of all human beings at all times [...]. Through the power of his divine nature, the human psyche of the person Christ is opened on the cross to the psyches of all human beings. At once and the same time, Christ mind reads the mental states found in all the evil human acts human beings have ever committed. [T]he suffering of such a psychic connection all at once with the evil mental states of every human evildoer would greatly eclipse all the human psychological suffering. [F]looded with such a horror, Christ might well lose entirely his ability to find the mind of God the Father.“ Ausführlich diskutiert sie die aufgrund der zwei Naturen bestehende soteriologische Exklusivität Christi in ebd., 165–168.

41 Vgl. ebd., 166: „[H]uman beings even in their post-Fall condition can indwell God because they are within Christ in his human mind, and Christ ist God on the one divine person that has that human mind. This openness on Christ's part to all human psyches is therefore Christ's contribution to mutual indwelling between God and human persons. On the cross, in the experience expressed in the cry of dereliction, Christ establishes at one and the same time and indwelling in God of all human beings even in their sinfulness.“

2.2 Die psychologische Wirkung des Kreuzes

Da es sich bei der im Verlassenheitsschrei ausgedrückten Öffnung von Christi Bewusstsein um ein metaphysisches Geschehen handelt, ist es zumindest nicht prinzipiell an ein geschichtliches Ereignis gebunden – auch nicht an die Kreuzigung. Stump weist jedoch darauf hin, dass das dortige Leiden und Sterben durchaus der angemessene Zeitpunkt ist, findet ja so neben der Trennung vom Vater⁴² auch die Spaltung von Christi Leib und Seele im Tod statt.⁴³ Zusätzlich ist all dies eingebettet in die körperlichen Leiden der Kreuzigung, sodass die verschiedenen Ebenen der Passion derart miteinander korrelieren, dass ihr Zusammentreffen in der Geschichte Sinn ergibt.⁴⁴

Was aber ist nun speziell die Bedeutung des körperlichen Leidens Christi? Im Anschluss an Thomas erachtet Stump die Kreuzigung nicht als notwendig für die Rechtfertigung und Heiligung des Menschen. Gott hätte den Menschen auch anders erlösen können.⁴⁵ Nichtsdestotrotz

42 Sie (ebd., 169) erwähnt, dass die Verlassenheit vom Vater auch als eine Spaltung der Naturen Christi gedeutet werden kann, wodurch außerdem vor dem Hintergrund einer monosubjektivistischen Trinitätstheologie erläutert werden kann, inwiefern sich Christus von Gott verlassen fühlen kann, obwohl er selbst Gott ist: „On the Chalcedonian formula, the person who utters the cry of dereliction is also the God to whom the cry is addressed. So the distance between God and Christ during the cry must also constitute an internal fragmentation in Christ. [I]n that condition, the human mind of Christ may be so overwhelmed that, momentarily at least, it cannot access the mind of God in the divine nature.“

43 Vgl. ebd., 169–171.

44 Vgl. ebd., 171: „On the interpretation of the cry argued for here, the physical pain of crucifixion is an outward correlate of the inward anguish of the experience expressed by the cry. I am not wedded to this explanation [...]. But that this interpretation of the cry yields this explanation of Christ's death seems to me one more benefit of it.“

45 Thomas schreibt, dass das Kreuz für die Erlösung nicht schlechthin notwendig sei (*necessitas simpliciter et absolute*), insofern Gott die Menschen auch anders

hat das körperliche Leiden Jesu Christi in ihrem Entwurf eine Relevanz und zwar auf psychologischer Ebene hinsichtlich der Einwohnung Gottes im Menschen, also bezüglich der noch ausbleibenden Bedingung für ein beidseitiges Ineinandersein von Gott und Mensch.

Die Voraussetzung für eine zweitpersonale Präsenz Gottes im Menschen – welche in der kirchlichen Tradition als Einwohnung des Heiligen Geistes⁴⁶ bezeichnet wird – ist dessen freie Zustimmung.⁴⁷ Aufgrund des erbsündlichen Zustands ist der Mensch jedoch gefangen in seinem zerrissenen Willen, der ihn in einer selbst gewollten Einsamkeit (*willed loneliness*) und internen Fragmentierung (*internal fragmentation*) verharren lässt und so eine wahrhaftige Vereinigung in Liebe verunmöglicht.⁴⁸ Stump erläutert den Prozess der Überwindung des menschlichen Widerwillens hin zu einer umfassenden Selbstübergabe an Gott – also Rechtfertigung und Heiligung – in thomistischer Linie als ein zunächst vom Kreuzesgeschehen losgelöstes Zueinander von Gnadenwirken und

hätte erlösen können. Allerdings sei es in konditionaler Hinsicht (*necessitas ex suppositione*) insofern notwendig, als dass die Passion Jesu Christi im Vergleich zu anderen Alternativen das geeignetere und zweckdienlichere Mittel zur Erreichung des angestrebten Ziels war – vgl. THOMAS, STh I–II q. 46, a. 2–5 (zit. nach DThA 28 [s. Anm. 13], 8–26.).

46 Vgl. STUMP, Atonement (s. Anm. 6), 132 und 135–139. Einen Menschen, der diese Einwohnung des Geistes in seinem Leben zulässt, bezeichnet Stump wiederum als eine Person in Gnade (*person in grace*) – vgl. ebd., 197–229.

47 Vgl. ebd., 168: „This interpretation of the cry of dereliction gives only one necessary condition for mutual indwelling between God and a human person in this life. The other condition is that God be indwelling in that human person; and this is where the main problem for atonement lies. [N]othing about human beings can separate them from the powerful, providential, ever-present love of God. But what is *desired* in love is union. And even omnipotent God cannot unilaterally fulfill this desire of love. Even God cannot be united to Jerome if Jerome is alienated from himself.“

48 Vgl. ebd., 125: „[A] person alienated from himself and self-deceived in consequence cannot have someone fully close to him. [T]o the extent to which a person is divided against himself, to that extent he cannot be at one with others either.“

menschlicher Freiheit. In Rückgriff auf Thomas unterscheidet sie zwischen einem Willen erster und zweiter Ordnung. Während sich der Wille erster Ordnung direkt auf ein Objekt bezieht (z. B. ‚ich will das Gute‘), steht der Wille zweiter Ordnung für einen vorgelagerten Willensakt, der sich auf den Willen etwas zu wollen richtet (also ‚ich will das Gute wollen‘). Auf der ersten Ebene vollzieht sich das Zueinander von Gottes Gnade und menschlicher Freiheit stets kooperativ (*gratia cooperans*). Bezüglich des Willens zweiter Ordnung kann Gottes Gnadenwirkung insofern als operativ (*gratia operans*) beschrieben werden, als dass es hier keines aktiven Willensvollzugs seitens des Menschen bedarf, sondern lediglich eine Art passiven Zulassens. Stump benutzt für diesen Vorgang den Begriff *Stillwerden* des menschlichen Willens (*quiescence of the will*). Sie möchte damit ausdrücken, dass der Mensch im erbsündlichen Zustand zwar nicht zu einem positiven Willensakt gegenüber Gott fähig ist, seine Freiheit jedoch im rechtfertigenden Gnadengeschehen respektiert und involviert bleibt. Zunächst muss der Mensch jedoch sein Misstrauen und seinen Widerstand aufgeben und sich in eine neutrale Offenheit gegenüber Gott begeben.⁴⁹

Die entscheidende Frage im Erlösungsgeschehen ist dann aber, auf welche Weise sich der Mensch am ehesten berühren lässt, sodass er das Gnadenangebot Gottes in Freiheit zulässt. Vor diesem thematischen Horizont führt Stump nun die bereits erwähnte hermeneutische Interpretation

49 Zum Prozess der Rechtfertigung und Heiligung bei Stump vgl. ebd., 200–210. Zu *gratia operans* und *gratia cooperans* bei Thomas vgl. THOMA, STh I–II q. 111, a. 2 (zit. nach DThA 14 [s. Anm. 13], 132–136). Hierzu vgl. außerdem Notger SLENCZKA, Gnade und Rechtfertigung, in: Volker LEPPIN (Hg.), Thomas Handbuch, Tübingen 2016, 362–374; STUMP, Aquinas (s. Anm. 2), 376–379. Zur theologiegeschichtlichen Entwicklung der Differenzierungen des Gnadenbegriffs vgl. Eva-Maria FABER / Gisbert GRESHAKE, Gnade. V. Theologie- und dogmengeschichtlich, in: LThK³ 4. Durchgesehene Ausgabe 2006 der 3. Auflage 1993–2001 (2017), 772–779; Albrecht PETERS, Gnade, in: HWPh 3 (1974) 707–713.

tation der biblischen Erzählungen von Jesu Versuchungen sowie seines Ringens im Garten Gethsemane an:⁵⁰

Bezüglich der Versuchungen (Lk 4,1–13) schlägt sie vor, dass Satans Ziel hierbei nicht der Abfall Jesu von seinem göttlichen Auftrag ist. Vielmehr stelle die Szenerie einen Wettstreit um menschliche Seelen zwischen Satan und Christus dar.⁵¹ Die drei Versuchungen sind dann Verlockungen, für die Erlangung des Heils der Menschen andere Mittel einzusetzen als den bevorstehenden Kreuzestod: Das Angebot, Steine in Brot zu verwandeln, stehe für die Überwindung des menschlichen Leids und Übels mithilfe göttlicher Kraft, was einer zwanghaften Überwältigung der geschöpflichen Natur gleichkäme.⁵² Die Abweisung der zweiten Versuchung, sich absolute politische Macht anzueignen, sei parallel hierzu für die Ablehnung menschlicher Gewalt zu verstehen, denn auch diese kann die Seelen der Menschen nicht dazu bewegen, sich in Freiheit der angebotenen Liebe Gottes zu überlassen.⁵³

Die Erzählung gipfelt schließlich in der dritten Versuchung, in der Satan Christus auf den Tempel stellt, damit dieser niederstürzt und von Engeln aufgefangen wird. Hierin erkennt Stump die Verlockung, dass Christus seiner Mission in einer Weise nachgehen soll, in der er selbst nicht zu Schaden kommt und leiden muss.⁵⁴ Ihrer Interpretation nach versucht Satan dies noch ein zweites Mal, nämlich während Christi Ringens im Garten Gethsemane, das sie als Antizipation seines Kreuzeslei-

50 Zum Folgendem vgl. STUMP, *Atonement* (s. Anm. 6), 233–289. Bei der Interpretation der Versuchungen Jesu orientiert sie sich an dem Epos von John MILTON, *Paradise Regained* (1671). Hg. v. C. Dunster, London 1800.

51 Vgl. STUMP, *Atonement* (s. Anm. 6), 243: „[W]hat Satan is striving for in tempting Christ is that Christ should make a mistake about the best way to save post-Fall human beings and as a result save far fewer than he might otherwise have done.“

52 Vgl. ebd., 244–250.

53 Vgl. ebd., 250–255.

54 Vgl. ebd., 255–270.

dens (des körperlichen Schmerzes und Todes, aber auch der Qual, sich vom Vater verlassen zu fühlen) deutet.⁵⁵ Die Absage an Satans Versuchungen geht damit Hand in Hand mit Christi Annahme seiner Passion als Weg der Erlösung. Denn für die Menschen, die in der inneren Fragmentierung ihrer gefallenen Existenz von Zwiespalt, Angst, Misstrauen, Schuld und Scham geprägt sind, erweist sich ein Gott, der in Demut und Selbsthingabe bereit ist, für und mit seinen geliebten Geschöpfen zu leiden, als das beste Mittel, um den Widerwillen der größtmöglichen Anzahl von Menschen zu brechen und ihr Vertrauen zu gewinnen.⁵⁶ Im Gesamten kristallisiert sich so das freiwillige Leiden und Sterben des Gottessohnes als das psychologisch vielversprechendste Mittel (*most promising means*) heraus, um es dem Menschen zu erleichtern, sich der angebotenen Gnade zu überlassen (*facilitating surrender*):

Eine detaillierte Reflexion der neutestamentlichen Erzählungen zeigt, dass Christi Leiden und Tod ein äußerst vielversprechender Weg sind, einem Menschen zu dieser Selbstübergabe zu verhelfen. Das Hindernis, das selbst Gott nicht beseitigen kann und das ein Mensch aus eigener Kraft nicht zu überwinden vermag, wird möglicherweise durch das Leiden und den Tod Christi – tatsächlich durch all seine Verletzlichkeit – zum Schmelzen gebracht [...]. Was durch Schwachheit erlangt werden kann, bleibt durch Macht unerreichbar: das Erweichen eines Herzens, das sich an seine selbstgewollte Einsamkeit gewöhnt hat und verhärtet ist gegen die Hoffnung auf Freude.⁵⁷

55 Vgl. ebd., 273–278.

56 Vgl. ebd., 270: „The rejection of Satan’s third temptation therefore sets Christ in the path to real suffering and death as the most promising means of eliciting the melting of a stony human heart. And in rejecting Satan’s temptations, Christ affirms the trustworthiness of God to use suffering as part of the remedy for human willed loneliness and self-alienation.“

57 Ebd., 288 [Übersetzung J. W.]: „Detailed reflection on the Gospel stories shows that Christ’s passion and death are a most promising way for God to help a hu-

Fazit: Das Kreuz als Möglichkeitsbedingung von *at-onement*

Im Erlösungsprozess, den Stump als eine interpersonale Eingestaltung des Einzelnen in die volle, liebende Einheit mit Gott (*union in love*) versteht, kommt dem Kreuzesgeschehen also sowohl eine metaphysisch notwendige als auch eine kontingente psychologische Bedeutung zu. Zum einen partizipiert Christus im Verlassenheitsschrei auf empathische Weise an den negativen, sündhaften und leidvollen Bewusstseinszuständen aller Menschen zu allen Zeiten – ein Geschehen, das die ontologische Voraussetzung für die Einwohnung des Menschen in Gott konstituiert. Zum anderen erweist sich das Leiden des Gottessohnes als psychologisch vielversprechendstes Mittel, um die durch Scham und Schuld verhärteten Herzen der Menschen für das göttliche Gnadenangebot anzurühren. Das Kreuz ist damit die fundamentale Möglichkeitsbedingung für die Erlösung als *at-onement* – der zweitpersonalen Wiedervereinigung von Gott und Mensch in Liebe.

Wie lässt sich Stumps bewusstseinschristologische Kreuzestheologie also im Anschluss an die durchgeführte systematische Rekonstruktion insgesamt einordnen und bewerten? Positiv hervorzuheben ist hierbei vor allem die methodische Breite von Stumps Zugang, der narrative Hermeneutik und analytisch-spekulative Reflexion innovativ und erkenntnisfördernd miteinander verknüpft. Diese Verbindung führt nicht nur in

man person to this surrender. The obstacle that even God cannot remove and that a human person is herself helpless to overcome can be melted away by Christ's suffering and death – and, actually, by all Christ's vulnerability [...]. What can be gained by weakness that could not be gotten through power is the melting of a heart accustomed to willed loneliness and hardened against the hope of joy.“

eine theologisch gewinnbringende Verschränkung von Religionsphilosophie und Psychologie, sondern erlaubt zugleich eine interdisziplinäre Durchdringung komplexer soteriologischer Fragestellungen. Das Ergebnis ist eine in sich konsistente Theorie zur Sinnerschließung des Kreuzesgeschehens, die ihre Voraussetzungen offenlegt, sich jedoch selbst ausdrücklich nur als eine mögliche Deutung ohne exklusiven Geltungsanspruch versteht.⁵⁸ Gerade das reflektierte Bewusstsein für die Grenzen der eigenen Argumentation verleiht Stumps Entwurf epistemische Integrität.

Damit gelingt ihr der Entwurf einer Kreuzestheologie von beachtlicher Explikationskraft: Die vorgeordnete und exklusive Erlösungstat Christi steht hier trotz ihres metaphysischen Gehalts nicht losgelöst oder geschichtsjenseitig, sondern wird durch das psychologisch-kontingente Moment in den geschichtlichen und biographischen Prozess der Rechtfertigung und Heiligung des einzelnen Menschen eingebunden. Erlösung erscheint so als ein dynamischer und interpersonaler Vorgang, in dem durch den Gekreuzigten die Voraussetzungen geschaffen wurden, dass eine Person – unter Wahrung ihrer Freiheit – mehr und mehr in die liebende Einheit mit Gott eintreten kann. Zugleich vermag es Stump, die geschichtliche Kontingenz des Leidens Jesu weder zu nivellieren noch zu überzeichnen, sondern theologisch fruchtbar zu machen: Die Passion stellt keine bloße, letztlich wirkungslose Solidaritätsgeste Gottes mit den Menschen dar, ebenso wenig jedoch eine notwendig zu erbringende Strafleistung. Vielmehr erachtet Stump – im Sinne thomasischer Konvenienzargumente – sie als angemessen, weil sie auf psychologischer Ebe-

58 Vgl. ebd., 14: „[F]or the doctrine of *at onement* there is no analogue to the Chalcedonian formula for the incarnation. For this reason, it is possible for there to be highly divergent interpretations, all of which count as orthodox. [T]here are many good minds in the history of the Christian tradition from the Patristic tradition to now who have attempted to give helpful interpretations of the doctrine [...].“

ne eine mögliche überzeugende Wirkung entfaltet. Ein Gott, der seine rettende Allmacht in der ohnmächtigen Hingabe seines Sohnes offenbart, vermag den inneren Widerstand der Menschen in ihrer selbstgewählten Verhärtung und Einsamkeit (*willed loneliness*) eher zu unterlaufen als ein demonstrativer Erweis politischer oder wundersamer Macht.

Neben diesen positiv zu würdigenden Aspekten lassen sich gleichwohl auch kritische Anfragen an Stumps Ansatz formulieren. Ihre bewusstseinschristologische Kreuzestheologie ist fest im klassisch theistischen Paradigma verankert, das mit einigen voraussetzungssträchtigen Prämissen operiert. Ein strikter Eternalismus sowie das Festhalten an klassischen göttlichen Eigenschaften wie einer strengen Apathie und Unveränderlichkeit Gottes sind nur zwei derjenigen metaphysischen Grundannahmen, die im gegenwärtigen theologischen Diskurs zunehmend kontrovers diskutiert werden. Vor diesem Hintergrund steht Stumps Modell inmitten eines breiten Spektrums alternativer Deutungsansätze – etwa prozesstheologisch inspirierte, heilsgeschichtlich-relational fokussierte oder auch kontextuell-politische Theologien –, die je eigene Impulse zur Interpretation des Heilsgeschehens bieten und erstzunehmende Alternativen darstellen.

Hinzu kommt eine gewisse Unschärfe in einem Gedankengang ihrer Konzeption: Die durch die Inkarnation des Sohnes angeeignete Empathiefähigkeit Gottes, welche bei Stump als Voraussetzung für die bewusstseinschristologische Aufnahme der Menschheit in die Einheit Christi mit seinem Vater fungiert, ist nicht nur voraussetzungsreich, sondern weist in ihrer Begründung auch ein augenscheinlich widersprüchliches Moment auf. So finden sich bei ihr einerseits Aussagen, die Menschwerdung begründe allgemein eine körperlich vermittelte Empathiefähigkeit Gottes;⁵⁹ andererseits spielt Stump mit der Überlegung, die Inkarnation

59 Vgl. ebd., 133 f.: „[I]n virtue of having no body, God has no feelings either. This is the point of the scholastic doctrine that God is impassible. Strictly speaking,

sei – in dominikanischer Linie⁶⁰ – erst aufgrund des Sündenfalls notwendig, sodass sich das erworbene göttliche Einfühlungsvermögen lediglich auf die in der Erlösung zu überwindenden negativen und sündhaften Bewusstseinszustände beziehe.⁶¹ Sie selbst äußert eine Sympathie für die zweite Variante,⁶² doch bleibt unklar, inwiefern in diesem Fall die Begründung göttlicher empathischer Kognition anhand eines körperlichen Vollzugs noch tragfähig wäre. Diese offensichtliche Spannung kann hier nicht abschließend aufgelöst werden. Angesichts dessen stellt sich allerdings durchaus die Frage, ob die Denkfigur einer erst durch die Inkarnation erworbenen Empathiefähigkeit Gottes nicht letztlich die

a *passio*, which is the thing an *impassible* God does not have, is a feeling; and a feeling at least includes bodily sensations. Nothing immaterial can have bodily sensations, and so immaterial God has no feelings either, in this sense of ‚feelings‘. Mind-reading extends to more than knowledge of the feelings of another person, but all mind-reading is like empathy in having a shared character and a qualitative feel. [A]nd so although God can know *that* Paula intends to shake Jerome’s hand, it seems that he cannot mind-read Paula’s intention in the direct and intuitive way [...]. It is one of the consequences of the Chalcedonian formula that there are in Christ two minds, one human and one divine, but only one person – a divine person – who is the possessor of these two minds. [F]or the same reasons, God can have empathy with human persons and can also mind-read them, since God can use the human mind of the assumed human nature to know human persons in the knowledge of persons way.“

60 Zur dominikanisch-franziskanischen Kontroverse im 13. Jahrhundert, ob die Inkarnation nur aufgrund des Sündenfalls notwendig war (Dominikaner) oder auch ohne diesen stattgefunden hätte (Franziskaner), vgl. Justus H. HUNTER, *If Adam Had Not Sinned. The Reason for the Incarnation from Anselm to Scotus*, Washington, DC 2020.

61 Vgl. STUMB, *Atonement* (s. Anm. 6), 172: „God’s goodness is God’s nature, on the doctrine of simplicity: and that goodness cannot be intimately joined with what is sinful. That is why human sinfulness is an obstacle to union with God in heaven in the first place. There would be no need for salvation for human beings if human beings could be united to God while they were still sinful. So what requires that God assumes a human nature in order to have mutual indwelling between God and human beings is the sinfulness of human psyches.“

62 Vgl. ebd., 173 f.

unnötig komplexe Konsequenz einer zu strikt konzipierten göttlichen Apathie darstellt, wie sie im klassischen Thomismus anzutreffen ist. In Abgrenzung hierzu gibt es auch im Rahmen klassisch-theistisch geprägter Modelle bedenkenswerte Alternativen. Exemplarisch sei auf Linda Zagzebskis (*1946) Konzept einer essentiellen *Omnisubjektivität* Gottes verwiesen. Dieser Begriff bezeichnet bei ihr die essentielle göttliche Eigenschaft, jeden Bewusstseinszustand jedes bewussten Wesens aus dessen eigener Ich-Perspektive vollständig erfassen zu können.⁶³ Zagzebski zufolge käme die von Stump postulierte Empathiefähigkeit demnach Gott auch unabhängig von der Inkarnation zu.

Diese Anfragen sollen jedoch den konzeptionellen Wert von Stumps Entwurfs nicht schmälern. Mit ihrer bewusstseinschristologischen Deutung des Kreuzes gelingt ihr eine Zusammenschau von metaphysischer Spekulation und psychologisch-interpersonaler Plausibilisierung. Die damit einhergehende methodische Weite sowie ihr interdisziplinäres Vorgehen machen ihr Modell zu einem bemerkenswerten Beitrag im soziologischen Diskurs der Gegenwart. Auch über die Kreuzestheologie hinaus erscheint daher eine weiterführende Auseinandersetzung mit ihrem Ansatz sowie eine kritisch-konstruktive Fortschreibung desselben wünschenswert.

63 Vgl. ZAGZEBSKI, *Omnisubjectivity. A Defense* (s. Anm. 27); DIES., *Omnisubjectivity. An Essay* (s. Anm. 27).

II. Liturgie

„Und in diesen Platz macht man ein Gethön mit den hölznen Klappen ...“

Der Karfreitag im Spiegel populärer Liturgie- erklärungen des 17. bis 19. Jahrhunderts

JÜRGEN BÄRSCH

Die Erfahrung lehret es, leyder, mehr als viel, wie so wenig unter den Christen gefunden, als sonderlich unter dem gemeinen Volck, welches wissen, was sie, ihre Seeligkeit zu erlangen, zu wissen schuldig seynd [...] ja man hat erfahren, daß viele Leuth an denen Fest-Tägen Christi, ja so gar an dem heiligen Char-Freytag nicht wissen / was Christus am selbigen Tag für uns gethan u. gelitten [...] daß schier der meiste Theil von uns Catholischen denen Kirchen-Ceremonien beywohne, aber wenig oder gar nicht wissen, was selbige bedeuten [...].¹

1 Leonhard GOFFINÉ, Christ-Catholisches Unterrichts-Buch: Das ist Kurtze Auslegung Aller Sonn- und Fest-Täglichen Evangelien sambt daraus gezogenen Glaub-, Sitten- und Lebens-Lehren, Worinnen Alles dasjenige erkläret wird, was einem rechtschaffenen Christen zur Seeligkeit zu wissen und zu thun notwendig ist. Sambt einer Klaren Auslegung aller Ceremonien, deren sich die Christ-Catholische Kirch das Jahr hindurch absonderlich in Ausspendung der Heil. Sacramenten gebrauchet. [...], Zweyte Aufflag, Bamberg 1745 (BSB München, Sig. Catech. 823 e), Vorrede [unpag.].

So äußert sich der Prämonstratenser Leonhard Goffiné (1648–1719), der mit seiner 1690 erstmals erschienenen *Hand-Postill oder Christ-Catholische Unterrichtungen* ein so erfolgreich verbreitetes Buch verfasste, das maßgeblich die katholische Frömmigkeitsgeschichte der letzten 300 Jahre beeinflussen sollte.² Mag der Autor mit dieser Einschätzung des Glaubenswissen seiner Zeitgenossen zum rhetorischen Mittel des Superlativismus gegriffen haben, seine Beobachtung dürfte wohl nicht vollständig an der Wirklichkeit vorbei gegangen sein.

Um der Erbauung und Bildung des „gemeinen Volks“ zu dienen, haben auch andere Autoren zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert zahlreiche ähnliche Hausbücher verfasst. Neben den Schriftperikopen der Sonn- und Festtage, neben Gebeten, Betrachtungen und Kirchenliedern enthielten diese Werke oft auch Erklärungen der „Kirchen-Ceremonien“, um die lateinische, allein vom Klerus vollzogene Liturgie den Menschen verständlich zu machen. Im 19. Jahrhundert entstanden in großer Anzahl sogar spezielle, für die häusliche Lektüre der „wißbegierigen Laien“ gedachte „Populär-Liturgiken“.³

2 Die Handpostille wurde bis ins 20. Jahrhundert immer wieder neu aufgelegt, zum Teil überarbeitet und erneuert und schließlich in fast alle europäischen Sprachen übersetzt. Mit 120 Auflagen gehört sie zu den am meisten verbreiteten Werken der Weltliteratur, das damit die bis dahin auflagenstärksten Erbauungsbücher, das „Himmliche Palmgärtlein“ (1662) des Jesuiten Wilhelm Nakatenus (1617–1682) und das „Leben Christi“ (1677) des Kapuziners Martin von Cochem (1634–1712) weit übertraf. Vgl. Anne CONRAD, Der Katholizismus, in: Kaspar VON GREYERTZ / Anne CONRAD (Hg.), Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Bd. 4: Zeitalter des Konfessionalismus (1650–1750), Paderborn 2012, 15–142, 34–36. – Zu Person und Wirken vgl. Johannes MEIER, Leonhard Goffiné (1648–1719). Ein Ordensmann, Seelsorger und geistlicher Schriftsteller der Barockzeit, in: TThZ 129 (2020) 265–283.

3 Benedikt METTE, Katholische Populär-Liturgik, oder: Leichtfaßliche Darstellung und Erklärung der heiligen Orte, Geräthe, Handlungen und Zeiten der katholischen Kirche, Regensburg 1874, Zit. VII. – Zu dieser Literaturgattung vgl. Benedikt KRANEMANN, Liturgische Bildung im Umbruch. „Populär-Liturgik“ zwischen Aufklärung und Liturgischer Bewegung, in: Kim DE WILDT / Benedikt

Damit liegen für rund drei Jahrhunderte Quellen vor, die in unterschiedlichen Zeitkontexten zur liturgischen Bildung beitragen wollten. Hier ist zu fragen, wie diese Volksliturgiken die Karfreitagsliturgie beschreiben, deuten und zum geistlichen Mitvollzug anregen. Welche Ritenelemente werden aufgegriffen, welche Besonderheiten erläutert, welche Frömmigkeitshaltungen und Vorstellungswelten propagiert? Diese und ähnliche Fragen sollen anhand ausgewählter Beispiele diskutiert werden. Zuvor ist aber das Genre der volkstümlichen Liturgieerklärungen kurz einzuordnen in die pastoral- und katechesegegeschichtlichen Bemühungen um die Glaubensvermittlung.

1. Schlaglichter zur Glaubensverkündigung und ihren Medien im 17. bis 19. Jahrhundert

Tatsächlich hatte bereits das Konzil von Trient (1545–1563) eine regel- und planmäßige Unterrichtung der Kinder in den Grundlagen des Glaubens und des Gehorsams gegen Gott und die Eltern gefordert⁴ und

KRANEMANN/Andreas ODENTHAL (Hg.), *Zwischen-Raum Gottesdienst. Beiträge zu einer multiperspektivischen Liturgiewissenschaft* (PThE 144), Stuttgart 2016, 103–117; Jürgen BÄRSCH, *Priesterweihe und Primiz in der Sicht von Hauspostillen und volkstümlichen Liturgieerklärungen des 18. und 19. Jahrhunderts*, in: Christine AKA/Dagmar HÄNEL (Hg.), *Prediger, Charismatiker, Berufene. Rolle und Einfluss religiöser Virtuosen*, Münster 2018, 29–48; Benedikt KRANEMANN, *Danksagung – Gnadengabe – Mahnung. Benediktionen in populären Liturgiken des 19. Jahrhunderts*, in: LJ 72 (2022) 117–136; Jürgen BÄRSCH, *Gottesdienst als Thema der sonntäglichen Christenlehre. „Kleine Liturgiken“ für die kirchliche Verkündigung im 19. Jahrhundert*, in: ebd., 137–152; Benedikt KRANEMANN, *„Mittler zwischen Gott und den Menschen“. Priester und Priesteramt in kleinen Liturgiken des 19. Jahrhunderts*, in: Clemens BRODKORB/Dominik BURKARD (Hg.), *Neue Aspekte einer Geschichte des kirchlichen Lebens. Zum 10. Todestag von Erwin Gatz (1933–2011)*, Regensburg 2021, 227–253.

4 Vgl. Konzil von Trient, 24. Sitzung (11. November 1563) Reformdekret 4, in: COD(D) Bd. 3, 763.

mit der Entscheidung, bei der lateinischen Liturgiesprache zu bleiben, den Wunsch verbunden, dass die Seelsorger sowohl in der Messfeier das Mysterium des heiligen Opfers erklären⁵, als auch die Gläubigen über die Feier der Sakramente belehren, indem sie „während der Festmessen oder der Feier der göttlichen Geheimnisse die heiligen Worte und Heils-ermahnungen ebenfalls in der Volkssprache“⁶ auslegen. Dennoch blieben die Klagen über das mangelnde Glaubenswissen bei Kindern wie Erwachsenen. Gegen Ende des Dreißigjährigen Krieges bezeichnete Fürstbischof Ferdinand von Bayern (1577–1650) die Kenntnis der christlichen Lehre als das Fundament des geistlichen Gebäudes, ohne das man ein geistliches Leben nicht führen und die himmlische Glückseligkeit kaum erlangen könne. Und unter Berufung auf den Propheten Jesaja (vgl. Jes 5,13) führte er die Gräuel und Verwüstungen des Krieges gar auf die fehlende Glaubenserkenntnis des Volkes zurück.⁷ Auch wenn man über das Glaubenswissen der Durchschnittschristen des 17. Jahrhunderts nur wenig weiß, sprechen die Protokolle der Sendgerichtsbarkeit doch eine ziemlich klare Sprache. Denn in diesem Rahmen waren die Hausväter zu einem kurzen Katechismusexamen aufgefordert und offenbarten vielfach ihre Unwissenheit in Glaubensdingen, wenn sie weder die Zehn Gebote, die sieben Sakramente noch die Dreizahl der göttlichen Personen nennen konnten oder den Ablutionswein nicht vom konsekrierten Messwein unterscheiden und von jährlicher Beichte und Osterkommu-

5 Vgl. Konzil von Trient, 12. Sitzung (17. September 1562) Lehre und Kanones über das heilige Meßopfer, Kap. 8, in: COD(D) Bd. 3, 735.

6 Konzil von Trient, 24. Sitzung (11. November 1563) Reformdekret 7, in: COD(D) Bd. 3, 764.

7 So im Edikt des Fürstbischofs Ferdinand von Bayern vom 21. Dezember 1646. Hier nach Andreas HOLZEM, Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800 (Forschungen zur Regionalgeschichte 33), Paderborn 2000, 413.

nion nichts wussten – also den Mindeststandard, der in den Augen der Kirche zur Erlangung des Heils unabdingbar war.⁸

Vor allem nach dem Westfälischen Frieden 1648 besserten sich allmählich die Bedingungen und die nötige Infrastruktur, um die Glaubensverkündigung zu intensivieren. Es entwickelte sich eine spezifische katholische Predigtkultur.⁹ In die sonn- und festtägliche Christenlehre investierte man, nicht zuletzt mit Handbüchern für die Katecheten, aber auch mit Andachtsbildchen und Rosenkränzen für die besonders Eifrigen.¹⁰ Christenlehrbruderschaften sollten die von den Volksmissionen der Jesuiten und Kapuziner grundgelegten Wissensbestände vertiefen und verstetigen.¹¹

Zu diesen Bildungsanstrengungen trug auch die geistlich-fromme Literatur bei.¹² Längst war es möglich, in großen Auflagen und rela-

-
- 8 Vgl. die Beispiele bei Andreas HOLZEM, *Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung*, Bd. 1, Paderborn 2015, 433.
- 9 Vgl. Florian BOCK, *Pastorale Strategien zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung. Katholische Predigten und ihre implizite Hörer-/Leserschaft (circa 1670 bis 1800)*, Münster 2023.
- 10 Vgl. HOLZEM, *Religion* (s. Anm. 7), 412–417; Josy BIRSENS, *Katechese, Katechismen und Predigt im Zeitalter der Konfessionalisierung*, in: Bernhard SCHNEIDER (Hg.), *Geschichte des Bistums Trier*, Bd. 4: *Kirchenreform und Konfessionsstaat 1500–1801* (VBAT 37), Trier 2010, 388–403, 388–399; BÄRSCH, *Gottesdienst* (s. Anm. 3).
- 11 Vgl. Bernhard SCHNEIDER, *Bruderschaften im Trierer Land. Ihre Geschichte und ihr Gottesdienst zwischen Tridentinum und Säkularisation* (TThSt 48), Trier 1989, 117–126, 385–389.
- 12 Vgl. Andreas HOLZEM, *Das Buch als Gegenstand und Quelle der Andacht. Beispiele literaler Religiosität in Westfalen 1600–1800*, in: DERS. (Hg.), *Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion*, Darmstadt 2013, 225–262; Nicole PRIESCHING, *Andachtsbücher als Medium der Konfessionalisierung*, in: Stefan KOPP/Tilmann G. MORITZ/Nicole PRIESCHING (Hg.), *Katholische Konfessionalisierung in Paderborn? Religiöse Prozesse in der Frühen Neuzeit*, Münster 2021, 147–176.

tiv preisgünstig Bücher zu drucken.¹³ Zudem reagierte die Buchproduktion auf die zwar langsam, aber doch stetig wachsende Lesekompetenz zunächst in den Städten, dann auch auf dem Lande.¹⁴ Selbst wo ein Großteil der Bevölkerung des Lesens unkundig war, konnten Bücher über die unmittelbar Lesenden hinaus durchaus ein größeres Publikum erreichen. Denn die in jener Zeit massiv zunehmenden Andachts- und Gebetbücher, biblischen Geschichten, erbaulichen Heiligenlegenden sowie Katechismen und volksnahen Hauspostillen wurden vielfach an Sonn- und Feiertagen im Kreis der Familie und des Gesindes vorgelesen. Denn Hausandachten, wie sie etwa im Luthertum konfessionskulturell prägend wurden¹⁵, spielten auch in der katholischen Lebenswelt eine nicht zu unterschätzende Rolle.¹⁶ So wünscht etwa ein Bearbeiter der Goffinéschen Postille 1842, „daß dieses ehrwürdige Buch in jeder christlichen Haushaltung immer mehr Eingang finden möchte, und an jedem Sonn- und Feiertags daraus vorgelesen würde.“¹⁷ Er recurriert also auf

-
- 13 So schätzt man für das 16. Jahrhundert 160 000 Titel, für das 17. Jahrhundert nimmt man 250 000 Titel an, im 18. Jahrhundert sollen es bereits bis zu 350 000 gewesen sein. Vgl. Erdmann WEYRAUCH, Buchdruck, in: Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 2, Stuttgart / Weimar 2005, 490–493.
 - 14 Vgl. Ute SCHNEIDER, Frühe Neuzeit, in: Ursula RAUTENBERG / Ute SCHNEIDER (Hg.), Lesen. Ein interdisziplinäres Handbuch, Berlin 2015, 739–763.
 - 15 Vgl. Sabine HOLTZ, Das Luthertum, in: VON GREYERTZ / CONRAD (Hg.), Handbuch der Religionsgeschichte 4 (s. Anm. 2), 143, 307, 234f.; Wolfgang RATZMANN, Andacht verstehen und gestalten (gemeinsam gottesdienst gestalten 34), Leipzig 2022, 62–70.
 - 16 Eine Studie zum Bereich der gemeinschaftlichen Hausfrömmigkeit in der katholischen Konfessionskultur fehlt bislang und wäre dringend erwünscht. Einige Hinweise finden sich bei Albrecht A. GRIBL, Häusliche Andacht. Gegenwart des Heiligen in Stube und Haus. Ein historischer Abriß (Kulturgeschichte des Dachauer Landes 6), Dachau 1994; vgl. auch Jürgen BÄRSCH, Barockzeitliche Liturgie außerhalb des Kirchenraumes. Gebet und Gottesdienst in Haus und Hof, in Dorf und Flur, in: LJ 63 (2013) 102–125, 104–107.
 - 17 Leonhard GOFFINÉ, Christkatholisches Erbauungs- und Unterrichtsbuch [...]. Neue, mit Uebersetzung der heil. Messe, wie sie der Priester am Altare liest, mit der Seelenmesse, den Episteln und Evangelien der heil. Fastenzeit,

eine sicher kaum flächendeckende, aber eben doch nicht unübliche Praxis.¹⁸ Insofern hat diese Literatur, weit über die Auflagenzahl hinaus, eine Vielzahl von Rezipienten erreicht, was freilich noch nichts über Aneignung oder Nichtaneignung aussagt.¹⁹

Wie erwähnt haben zahlreiche Postillen und Unterrichtungsbücher mehr oder weniger ausführliche Erklärungen zur Liturgie aufgenommen, indem sie die Bedeutung der Feste und Feiern im Kirchenjahr schildern, oder Verlauf und Sinn der verschiedenen Riten bei der Messe und den übrigen Sakramenten und Sakramentalien erläutern. Die Beweggründe waren verschieden. Dominierte in der Zeit der Konfessionalisierung der Gedanke, die überkommenen Formen des Gottesdienstes gegenüber reformatorischen Angriffen zu verteidigen und die katholischen Gläubigen argumentativ zu stärken²⁰, hoben entsprechende Wer-

so wie mit der Leidensgeschichte unseres Herrn vermehrte, auch mit Bildern gezierte Ausgabe von einem katholischen Pfarrer im Bisthum Rottenburg, Reutlingen 1843, II (Vorwort).

18 Vgl. BÄRSCH, Barockzeitliche Liturgie (s. Anm. 16). – Dass diese Hausandachten nicht nur im ländlich-agrarischen Kontext, sondern auch im adligen Umfeld einer Residenzstadt üblich waren, zeigt der Schreibkalender des Grafen Johann Maximilian IV. Emanuel Graf von Preysing-Hohenaschau (1687–1764), der gemeinschaftliche Rosenkranz- und Litaneiegebete mit dem Gesinde in seinem Münchner Palais bezeugt. Vgl. Stefan PONGRATZ, Adel und Alltag am Münchener Hof. Die Schreibkalender des Grafen Johann Maximilian IV. Emanuel von Preysing-Hohenaschau (1687–1764) (MHSt. B 21), Kallmünz 2013, 412 f.

19 Vgl. PRIESCHING, Andachtsbücher (s. Anm. 12), 147 f.

20 So im Werk von Gregorius RIPPELL, Alterthumb/Ursprung/und Bedeutung aller Ceremonien, Gebräuchen, und Gewohnheiten der H. Catholischen Kirchen [...], Strasburg 1723, hier unpag. Vorrede. Die Schrift ist später unter dem Titel „Die Schönheit der katholischen Kirche“ immer wieder neu aufgelegt worden. Die letzte, 30. Auflage erschien noch 1927 in Mainz. Vgl. Jürgen BÄRSCH, „den rechten Verstand der Kirchen-Ceremonien zu verstehen hefftig gewünscht“, Barockzeitliche Liturgiekatechese als Motiv für die Reflexion über den katholischen Gottesdienst, in: Dominik FUGGER / Benedikt KRANEMANN / Jenny LAGAUE (Hg.), Ritual und Reflexion. Historische Beiträge zur Vermessung eines Spannungsfeldes, Darmstadt 2015, 97–115, 108–110.

ke der Aufklärung darauf ab, die Andachtsübungen verständlich und mit Bewusstheit wahrzunehmen, um so zu geistlichem und moralischem Gewinn zu führen.²¹

Die „Volksliturgiken“, die dann seit der Mitte des 19. Jahrhunderts vermehrt publiziert werden, stehen im Umfeld einer „Verwandlung der Welt“²², in der man den Glauben durch den protestantischen Nationalstaat, das Ringen um Freiheitsrechte und die Industrialisierung gefährdet sah. Darauf suchte man nach innen mit Zusammenhalt und Konformität, nach außen mit einer starken Orientierung an Rom und den Papst zu reagieren. In einem Klima konfessioneller Milieubildung, in der der Klerus auf viele Lebensbereiche der Gläubigen Einfluss nahm, aber auch Anfänge der Laienpartizipation erkennbar waren, mussten Liturgie und Frömmigkeit katholischer, das hieß römischer Prägung eine besondere Rolle spielen.²³ Denn in dieser „Zweiten Konfessionalisierung“ ging es darum, wie der Kirchenhistoriker Hubertus Lutterbach (*1961) konstatiert, der unheiligen Welt eine heilige Kirche entgegen zu stellen

21 So bei Joseph Anton GALL, *Andachtsübungen, Gebräuche und Ceremonien der katholischen Kirche zur Beförderung der wahren Andacht und Ordnung des Gottesdienstes*, Wien 1796, hier nach der Ausgabe Straubing 21807, 3–10. Zu Person und Werk vgl. Siegfried PICHL, *Joseph Anton Gall. Josephiner auf dem Bischofsstuhl* (EHS 1038), Frankfurt a. M. u. a. 2007; Florian KLUGER, *Liturgische Bildung in der Neuzeit. Taufe, Firmung und Eucharistie bei P. Nikolaus Cusanus SJ, Bischof Joseph A. Gall und Pastor Konrad Jakobs* (StPaLi 43), Regensburg 2019, 157–270; Werner SIMON, *Katholische Katechetik, Religionspädagogik und Pädagogik im deutschen Sprachgebiet 1740–1918. Ein biographisch-bibliographisches Lexikon*, Münster 2021, 142–144.

22 Vgl. Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts* (Historische Bibliothek der Gerda Henkel Stiftung), München 2009.

23 Vgl. Benedikt KRANEMANN, *Katholische Liturgie von der Aufklärung bis zur Jahrhundertwende*, in: Jürgen BÄRSCH/Benedikt KRANEMANN in Verb. m. Winfried HAUNERLAND/Martin KLÖCKENER (Hg.), *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte*, Bd. 2: *Moderne und Gegenwart*, Münster 2018, 83–123.

und eine „Sakralisierung der Welt“ anzustreben, die von den Gläubigen durch innere Mitfeier der Sakramente und Gebet begleitet werden sollte.²⁴ Wollten überdies in einer Zeit gesellschaftlicher Umbrüche Liturgie und Frömmigkeit Halt und Trost bieten und darüber hinaus Identifikationsanker schaffen, war eine liturgische Laienbildung unerlässlich. Auch wenn man über Rezeption und Erfolg nichts sagen kann, fällt doch auf, wie viele Bücher vergleichbaren Inhalts im 19. Jahrhundert verfasst wurden und offenkundig auf einen bestehenden Bedarf reagierten. Sie untermauerten die unbedingte Bindung der Liturgie an die sakrale Hierarchie, boten Nichtordinierten aber eben auch einen tieferen Einblick in die Welt der lateinischen Liturgie und ermöglichten eine gewisse Partizipation am Expertenwissen über den innersten Kreis klerikalen Handelns.²⁵

2. Volkstümliche Liturgieerklärungen als Quellen der Liturgiewissenschaft

Vier volkstümliche Liturgieerklärungen werden im Folgenden darauf hin befragt, wie sie für ein breites Publikum die Liturgie des Karfreitags erschließen. Dabei werden bewusst Quellen aus den unterschiedlichen zeitlichen Kontexten herangezogen, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede, lang wirkende Deutungsmuster und innovative Erläuterungen erkennen zu können:

24 Vgl. Hubertus LUTTERBACH, Heilige Messen, heilige Altäre und heilige Priester. Historische Rekonstruktion eines folgenreichen Wechselverhältnisses, in: Gregor Maria HOFF / Julia KNOP / Benedikt KRANEMANN (Hg.), Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg (QD 308), Freiburg i. Br. u. a. 2020, 216–236, 232–234.

25 Vgl. KRANEMANN, Liturgische Bildung (s. Anm. 3), 115–117.

- Aufgrund des geschilderten Erfolgs liegt es nahe, die Postille des Leonhard Goffiné als Beispiel eines in der Zeit konsolidierter Konfessionskultur um 1700 entstandenen Hausbuchs heranzuziehen; hier in der zweiten, 1745 in Bamberg verlegten Ausgabe.²⁶ Für Goffiné gehört auch das Wissen um den Gottesdienst zur heilsnotwendigen Erkenntnis Gottes. Deshalb bietet er neben den Messperikopen und der Glaubenslehre auch eine Erklärung der liturgischen Riten, die das letzte Lebensziel im Blick hat, „Gott recht zu dienen und seelig zu werden.“²⁷
- 1793 veröffentlicht der in Schwabhausen tätige Pfarrer Johann Georg Schenk (1734–1800)²⁸ seine *Vertraulichen Gespräche einiger Bauern mit ihrem Pfarrherrn über die römisch-katholischen Kirchengebräuche*.²⁹ Da dem „gemeinen Landvolke“ die Kirchengebräuche wie Geheimnisse erscheinen und sie ihnen deshalb mit „Religionshaß“ und „ärgerlichem Gespötte“ begegnen, will der beflissene Pfarrer aus dem Bistum Freising in Form eines fiktiven Gesprächs die „heiligen

26 Vgl. GOFFINÉ, Christ-Catholisches Unterrichtungs-Buch 1745 (s. Anm. 1).

27 Ebd., Vorrede [unpag.]. Zum Bildungsanliegen Goffinés vgl. Jürgen BÄRSCH, Liturgiekatechese als geistliches Leseereignis. Die Handpostille des Leonhard Goffiné – ein Medium liturgischer Bildung, in: TThZ 129 (2020) 310–329, 313–315, 327–329.

28 Über Schenk ist wenig bekannt, auch bei SIMON, Katholische Katechetik (s. Anm. 21) fehlt ein Eintrag. – Im Archiv der Erzdiözese München und Freising finden sich mehrere Beschwerden über Schenk, die aus den Jahren 1776 bis 1791 datieren. Sie zeichnen ihn als einen wenig konzilianten Seelsorger, dem geschäftsschädigendes und respektloses Verhalten vorgeworfen wurde. Vgl. KIRCHEN UND KAPELLEN: Pfarrkirche St. Michael in Schwabhausen, online-Zugriff: [<https://kirchenundkapellen.de/kirchenpz/schwabhausen.php>] (letzter Zugriff: 08.01.2025).

29 Vgl. *Vertrauliche Gespräche einiger Bauern mit ihrem Pfarrherrn über die römisch-katholischen Kirchengebräuche*. Zur Unterweisung des gemeinen Landvolkes verfasst von Johann Georg SCHENK, Pfarrer zu Schwabhausen Bisthums Freysing, Augsburg 1793.

Religionshandlungen“ in „gewöhnlicher Sprach und Redensart“ erläutern.³⁰

- Aus klar aufklärerischer Haltung hat Joseph Anton Gall (1748–1807), Bischof von Linz, seine *Andachtsübungen, Gebräuche und Ceremonien* verfasst, die in drei Bänden 1796–1799 erstmals erschienen sind und in zahlreichen weiteren Ausgaben weite Verbreitung fanden.³¹ Die hier benutzte Ausgabe Straubing 1807 bietet den Stoff in zwei Bändchen, wobei der zweite Teil die Feste und Feiern des Kirchenjahres umfasst.³² Das Kirchenjahr begreift Gall als abwechslungsreiche Darlegung der Gegenstände des Glaubens, „daß du jährlich die Hauptgegebenheiten, Geheimnisse und Lehren der heiligen Religion durchkommest.“³³
- In die Zeit des ultramontanen Kirchenbildes und der katholischen Milieubildung weist das Werk von (Johann) Benedikt Mette (1833–1896)³⁴, der seine *Katholische Populär-Liturgik* 1874 veröffentlicht und darin Priestern wie „wißbegierigen Laien“ die „genaue Kenntnis“ und „richtige Deutung“ der kirchlichen Liturgie vermitteln will.³⁵ Denn in deren „wunderbaren Harmonie, Tiefe und Erhabenheit“ erkennt er „gleichsam einen unmittelbaren Gefühlsbeweis für die Göttlichkeit“ der katholischen Kirche.³⁶

30 Zitate ebd., Vorrede, IV–V.

31 Vgl. oben Anm. 21.

32 Vgl. GALL, *Andachtsübungen* (s. Anm. 21).

33 Ebd., Erinnerung zum zweyten Bändchen [ohne Pag.].

34 Mette wurde in Niedereimer (Hüsten) am 12. November 1833 geboren und am 18. August 1859 zum Priester der Diözese Paderborn geweiht. Seit 1866 war er Religionslehrer am Gymnasium in Brilon. Er starb am 27. Mai 1896 in Brilon. Vgl. Schematismus des Bisthums Paderborn 1874, Paderborn 1873, 22, 97; vgl. auch KRANEMANN, *Liturgische Bildung* (s. Anm. 3), 109, Anm. 22.

35 METTE, *Katholische Populär-Liturgik* 1874 (s. Anm. 3), Zit. V und VII.

36 Ebd., V.

So verschieden die Zeitumstände auch waren und so unterschiedlich die Akzente gesetzt wurden, allen Autoren ist es ein Anliegen, den Gläubigen die Liturgie zu erschließen, nicht allein um der intellektuellen Kenntnis willen, sondern um ihnen aus der Einsicht in die Geschichte und Bedeutung der Riten eine Hilfe zum Verständnis zu bieten, zur bewussten Andacht anzuhalten und der Kritik am katholischen Gottesdienst entgegenzutreten.

3. Die Feier des Karfreitags in volkstümlichen Liturgiken

3.1 Leonhard Goffiné, Christkatholisches Unterrichtsbuch (1745)

Goffinés Zeremonienerklärung schließt sich dem Lauf des Kirchenjahres an. Das Buch soll also kongruent zu den Sonntagen, Festen und Zeiten des Kirchenjahres gelesen werden. Dabei bedient er sich des Frage-Antwort-Schems der frühneuzeitlichen Katechismen. Zunächst geht er auf eine typische Klerusliturgie ein, das Stundengebet der sogenannten „Trauermetten“, also der am Mittwoch, Donnerstag und Freitag der Karwoche gesungenen Matutin mit den Klageliedern des Jeremia.³⁷ Sie fanden vor allem durch zwei Sonderriten auch in der Bevölkerung eine gewisse Aufmerksamkeit: den Lichtritus, bei dem die auf einen Triangelleuchter aufgesteckten Kerzen während der Feier nach und nach gelöscht wurden, sodass sich völlige Dunkelheit im Kirchenraum ausbreitete, und den Lärmritus, bei dem die Hore mit einem lautem Gepolter

37 Vgl. Ingrid FISCHER, Die Tagzeitenliturgie der drei Tage vor Ostern. Feier – Theologie – Spiritualität (PiLi.S 22), Tübingen / Basel 2013, v. a. 13–107.

durch Holzinstrumente oder das Rumpeln der Kirchenbänke beendet wurde.³⁸

Goffiné thematisiert beide Riten. Das nach jedem Psalm gelöschte Kerzenlicht interpretiert er mit der mittelalterlichen Liturgieallegorese – zum Teil wörtlich das *Rationale* des Wilhelm Durandus a. Ä. (um 1230–1296) zitierend – als die Finsternis, die beim Tode Jesu hereingebrochen sei (vgl. Mt 27,45; Mk 15,33; Lk 23,44) und in antijudaistischer Deutung als Zeichen für die

Blindheit der Juden, so ihre Lichter, nemlich die Propheten einen nach dem andern haben umgebracht: und letztlich auch das wahre Licht Christum Jesum, den sie mehr nicht, dann einen gemeinen Propheten geachtet (welches dadurch bedeutet wird, daß eine Kerze nicht größer ist als die andere) getötet haben, und seynd darum in den Finsternissen des Unglaubens gelassen.³⁹

Erklärungsbedürftig erscheint die letzte Kerze, deren Licht nicht gelöscht, sondern bis zum Ende der Matutin hinter dem Altar verborgen, dann aber wieder hervorgeholt wird. Auch hier bleibt Goffiné bei der mittelalterlichen Deutung, darin ein Symbol für den Tod und die Auf-

38 Vgl. Jürgen BÄRSCH, Antijudaistische Deutungen liturgischer Vollzüge im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Beobachtungen zu einem Phänomen der Liturgiegeschichte, in: René DAUSNER / Joachim ECK (Hg.), Theologien in ihrer kulturellen Prägung. Beiträge zum interreligiösen Dialog in Indien und Deutschland. Grundlagen – Probleme – Chancen (Est NF 72), Regensburg 2014, 81–94, 89–93.

39 GOFFINÉ, Christ-Catholisches Unterrichts-Buch 1745 (s. Anm. 1), 225. – Vgl. die Deutungen bei Sicard von CREMONA, *Mitræ VI*, 11 (Ausgabe: Gábor SÁRBÁK / Lorenz WEINRICH [Hg.], *Sicardi Cremonensis Episcopi, Mitræ de officiis* [CChr.CM 228], Turnhout 2008, 465) und Wilhelm DURANDUS, *Rationale VI*, 72, 76 (Ausgabe: WILHELM DURANDUS, *Rationale divinorum officiorum*. Übersetzung und Verzeichnisse v. Herbert DOUTEIL, mit einer Einführung hg. und bearb. v. Rudolf SUNTRUP, 3 Bde. [LQF 107], Münster 2016, Bd. 2, 998 f.)

erstehung Christi zu sehen.⁴⁰ Schließlich erläutert er das Klappergeräusch, in dem er das Erdbeben beim Tod Jesu (vgl. Mt 27,51) dargestellt sehen will⁴¹, eine Auslegung, die er ebenfalls mittelalterlicher Tradition entnimmt, ohne allerdings auf das mit dem Brauch verbundene antijudaistische Verständnis einzugehen.⁴²

Im „Unterricht vom Char-Freytag Parasceve genannt“⁴³ bezieht sich Goffiné auf Einzelheiten der Gedächtnisfeier, „damit wir“, so der Autor, „Christo dem Herrn für unsere Erlösung schuldigst danken.“⁴⁴ Erklärt werden der Zeitpunkt der Feier („neunte Stund nach der Juden-Uhr“⁴⁵), der Verzicht auf die Eucharistie, das Klappern anstelle des Glockenklangs, das auf den „Schröcken, welches die Juden den Aposteln eingejagt“⁴⁶ haben, verweise; eine Deutung, die in Katechismen jener Zeit weit verbreitet ist. So erklärt der Jesuit und Volksmissionar Nikolaus Cusanus (1574–1636)⁴⁷ „und in diesen Platz macht man ein Gethön mit den hölznen Klappen, daß wir gedencken deß Getümmels und Wütens der Juden ...“⁴⁸

Bei den Großen Fürbitten vergisst Goffiné nicht zu erwähnen: „Wann für die Juden gebetten wird, so knyet man nicht, weilen sie durch das

40 Vgl. GOFFINÉ, Christ-Catholisches Unterrichtungs-Buch 1745 (s. Anm. 1), 226; DURANDUS, Rationale VI, 72, 25 (s. Anm. 39), Bd. 2, 998.

41 Vgl. GOFFINÉ, Christ-Catholisches Unterrichtungs-Buch 1745 (s. Anm. 1), 226; DURANDUS, Rationale VI, 72, 28 (s. Anm. 39), Bd. 2, 999.

42 Vgl. BÄRSCH, Antijudaistische Deutungen (s. Anm. 38), 90–93.

43 GOFFINÉ, Christ-Catholisches Unterrichtungs-Buch 1745 (s. Anm. 1), 228–234.

44 Ebd., 229.

45 Ebd.

46 Ebd.

47 Zu Person und Werk vgl. KLUGER, Liturgische Bildung (s. Anm. 21), 37–155.

48 Hier nach: Christliche Zuchtschul, R. P. Nicolai CUSANI Soc. Jesu Theologi. Allen Seel-Sorgern und gemeinem Mann sehr nützlich [...] Jetzt zum gtenmahl übers. und gedruckt mit einem nützlichen Zusatz. Durch einen Priester der Societät Jesu, Köln 1759, 694.

Knyebiegen Christum verspottet haben.“⁴⁹ Damit die Lesenden sich den lateinischen *Orationes sollemnes* anschließen können, bietet er ein den Anliegen der Fürbitten entsprechendes Gebet an.

Ausführlich widmet sich der Autor den Riten der Kreuzverehrung. Nach mittelalterlicher Liturgieallegorese deutet er das Herbeibringen und Enthüllen des Kreuzes, die dreimalige Erhebung und den Chorgesang, der das Kreuz Christi als Sieg über den Tod rühmt.⁵⁰ Auch hier schlägt Goffiné eine Brücke zwischen Liturgie und Rezipienten, wenn er auffordert: „Gehe hinzu: Falle auf deine Knye, bette JESum deinen Heiland am Creutz an, küsse seine H. Wunde und spreche: Tausendmahl tausendfältig must du seyn gelobet, geehret, und gedancket, O du für mich allerschmerzlichst gekreuzigter JEsu.“⁵¹

Einmal mehr zeigt dies das zentrale Anliegen Goffinés. Er will nicht allein liturgiekundliches Wissen vermitteln, sondern einen Anschluss an das liturgische Geschehen ermöglichen. Es geht um eine Verbindung zwischen Liturgie und persönlichem Gebet. Inhaltlich kreisen die spirituellen Motive um den Dank für das bittere Leiden und Sterben, das Jesus wegen der Sünden der Menschheit auf sich genommen hat. Über die Fragen und Antworten können die Leserinnen und Leser dem Ablauf der Karfreitagsliturgie gedanklich folgen. Sie werden angehalten, das Geschehen geistlich mitzugehen. Dem dienen auch die Erklärungen der Texte und Riten, wobei sich Goffiné in den bekannten Bahnen mittelalterlicher Allegorese bewegt, die nicht zuletzt durch Bücher wie seine Handpostille weitertradiert und popularisiert werden. Trotz der Grenzen dieser Liturgieinterpretation bietet sie den Gläubigen einen Bilderschlüssel, die sie bei den zentralen Mysterien des Christuserignisses hält. Allerdings kann nicht übersehen werden, dass über diesen

49 GOFFINÉ, Christ-Catholisches Unterrichtungs-Buch 1745 (s. Anm. 1), 230.

50 Vgl. ebd., 231 f. – Die mittelalterlichen Deutungen finden sich bei DURANDUS, *Rationale* VI, 77, 16–17 (s. Anm. 39), Bd. 2, 1033 f.

51 GOFFINÉ, Christ-Catholisches Unterrichtungs-Buch 1745 (s. Anm. 1), 232 f.

Weg auch hochproblematische Deutungen transportiert und internalisiert wurden, die eine antijudaistische Haltung befördern und vertiefen konnten.⁵²

3.2 Johann Georg Schenk, Vertrauliche Gespräche einiger Bauern mit ihrem Pfarrherrn (1793)

Um der auch auf dem Land zunehmend geteilten aufklärerischen Kritik an den überkommenen Kirchenzeremonien zu begegnen und seine Gemeinde zu unterrichten, hat Schenk seine Liturgieerklärung in Form eines fiktiven Frage-Antwort-Gesprächs verfasst. Es geht ihm um Wissensvermittlung, die nach innen die Gläubigen überzeugen und stärken, nach außen aber der Widerlegung kritischer Einwände dienen will.

Wie Goffiné erläutert auch Schenk die Trauermetten. Das Auslöschen der einzelnen Kerzen versteht er allegorisch. Es erinnere an die Propheten, die von den Juden nach und nach umgebracht wurden und an die Apostel, die Christus bei seinem Leiden und Sterben verlassen haben.⁵³ Schließlich zeige die Dunkelheit in der Kirche „die große Finsterniß, welche sich über die Erde gezogen, und die dicke Blindheit der Juden“⁵⁴ an. Auch der Lärmritus ist bei ihm negativ konnotiert als Zeichen für die Gefangennahme Jesu und „daß er von den Juden allerhand Grausamkeiten gelitten habe.“⁵⁵

Schließlich geht er auf die Besonderheiten der Karfreitagsliturgie ein. Wegen des Todes Jesu sei eine Messe mit neuerlicher Aufopferung Christi an den Vater unpassend.⁵⁶ Im Niederknien am Ende der Passi-

52 Vgl. BÄRSCH, Liturgiekatechese (s. Anm. 27), 327–329.

53 Vgl. SCHENK, Vertrauliche Gespräche 1793 (s. Anm. 29), 52.

54 Ebd., 53.

55 Ebd.

56 Vgl. ebd., 55.

on betrachte man das Hinscheiden Jesu und bitte um die „endliche Gnade und glückselige Sterbstund.“⁵⁷ Das Knien bei den Großen Fürbitten zeige die Demut und Unterwürfigkeit gegenüber Gott an, wogegen das Unterlassen der Kniebeuge bei der Fürbitte für die Juden wiederum auf die Verspottung Jesu durch die Juden verweise.⁵⁸

Die dreiphasige Enthüllung und die Verehrung des Kreuzes deutet Schenk ebenfalls allegorisch.⁵⁹ Sie stehe für die Offenbarung des Messias und die Lehre Christi, das enthüllte Antlitz des Kruzifix für die Dornenkrönung durch die Juden, das Niederlegen des Kreuzes schließlich für die Apostel, die das Kreuz durch die Verkündigung unter die Heiden getragen haben und dass Christus „allzeit ruhe in der katholischen Kirche, darinnen auch ruhen werde bis ans Ende der Welt.“⁶⁰

Ähnlich wie Goffiné will auch Schenk die augenfälligen Eigenheiten der Liturgie des Karfreitags erschließen, wofür er sich der überkommenen rememorativen Liturgieallegorese bedient. Biblische Bezüge oder historische Aspekte spielen kaum eine Rolle. Auch geistliche Impulse, wie Goffiné sie in seine Erklärung einfließen lässt, finden sich nur sporadisch. Schenk geht es vornehmlich um Unterweisung, freilich in den Bahnen der frommen Betrachtung, die am Bild des handelnden Klerus Maß nimmt. Dazu verknüpft er die visuell wahrnehmbaren Symbole und Riten mit Motiven aus der Passion Jesu. Hier kommen auch die bekannten antijudaistischen Deutungen zur Sprache, die gerade im Kontext des Passionsgedächtnisses am Karfreitag eine leidvolle Geschichte gespielt haben und sich höchst problematisch ins kulturelle Gedächtnis des Christentums eingegraben haben.

57 Ebd., 56.

58 Vgl. ebd., 57f.

59 Vgl. ebd., 59–61 und die entsprechenden Passagen bei DURANDUS, *Rationale* VI, 77, 13–22 (s. Anm. 39), Bd. 2, 1031–1035.

60 SCHENK, *Vertrauliche Gespräche* 1793 (s. Anm. 29), 61.

3.3 Joseph Anton Gall, Andachtsübungen, Gebräuche und Ceremonien der katholischen Kirche (1807)

In Joseph Anton Galls Schrift spiegelt sich das ausgeprägte katechetisch-pädagogische Interesse des Autors wider. Mit seinem Werk will er den von der Aufklärung beklagten Ritualismus und die Monotonie des Betens überwinden und zu einer „Theilnehmung des Verstandes und des Herzens“⁶¹ anleiten.⁶² Liturgie, bewusste Gläubigkeit und ethisches Handeln sollen wieder ineinandergreifen. Denn „so zielt alles, was bey den Andachtsübungen vor sich geht, recht augenscheinlich dahin ab, dich zur Unschuld, Tugend und Heiligkeit stets mehr auszubilden.“⁶³ Gall wendet sich zwar in direkter Rede an die Leserinnen und Leser, verzichtet aber auf ein kleinteiliges Frage-Antwort-Raster, wie Goffiné und Schenk es handhaben.

Zunächst erläutert er die „Klag- oder Trauermetten“, geht auf ihren ursprünglichen Zeitansatz ein, beschreibt die Ausstattung von Altar und Triangelleuchter und sieht im Ritus des schwindenden Lichts das Sinnbild für die Todesangst Jesu und die Finsternis zur Zeit seines Kreuzestodes. Er verknüpft dies mit der Aufforderung: „Da solltest auch du trauern mein Christ! [...] Du sollst jetzt mit der Geistlichkeit, die im tiefen Tone das Miserere bethet, auf deine Knie niederfallen, und in Wehmuth deines Herzens Gott die Sünden abbitten, die Jesus so schmerzlich am Kreuze für uns abgebüßt hat.“⁶⁴ Und das „Getöse oder Rasseln am Ende der Mette“⁶⁵ erinnert nach Gall an das Erbeben der Erde, das den rö-

61 GALL, Andachtsübungen 1807 (s. Anm. 21), I, 7.

62 Zu Galls Werk und seiner Zielsetzung vgl. KLUGER, Liturgische Bildung (s. Anm. 21), 186–193.

63 GALL, Andachtsübungen 1807 (s. Anm. 21), I, 6.

64 Ebd., II, 29.

65 Ebd.

mischen Hauptmann und das jüdische Volks zur Erkenntnis des wahren Gottessohnes geführt hat. Auch hier verbunden mit der Ermahnung, „so kehre auch du mein Christ! am Schlusse der Mette still nach Hause, von Reumuth über deine Sünden gerührt, und mit dem heiligen Vorhaben, stets an deiner Besserung zu arbeiten.“⁶⁶

In der Darstellung des „heil. Charfreytag“ geht Gall ähnlich vor. Er erläutert die karge Ausstattung des Kirchenraums, die Prostration, die Inhalte der Schriftlesungen, die einzelnen Anliegen der Großen Fürbitten, ohne allerdings auf die rituelle Besonderheit der Fürbitte für die Juden einzugehen. Er beschreibt die Riten der Kreuzenthüllung, wodurch das Bild des Gekreuzigten „heute einen desto lebhafteren Eindruck auf uns machen“ soll, und der Kreuzverehrung durch den Klerus, die der aufmerksame Betrachter innerlich mitvollziehen soll:

Da sie den dreymaligen Fußfall machen, so bethe du deinen göttlichen Erlöser in tiefster Demuth an [...] Bitte Jesu deine Sünden reumüthig ab, erkenne und verdanke ihm von ganzem Herzen deine Erlösung, und gelobe an, daß du alle, für die Jesus gestorben ist, seinem Beispiele gemäß, auch deine Feinde lieben, und dich besonders der Armen und Nothleidenden, wo du Gelegenheit hast, thätig erbarmen wollest.⁶⁷

Im letzten Abschnitt kommt Gall auf den von der Aufklärung inkriminierten Brauch des barockzeitlichen Heiligen Grabes zu sprechen, das mit seiner hoch aufragenden Scheinarchitektur, den opulenten Kulissenbildern und der bunten Beleuchtung den Rahmen für die Aussetzung des Allerheiligsten bot.⁶⁸ An dessen Stelle sollte, so Gall, die Eucharistie

66 Ebd., II, 30.

67 Ebd., II, 43.

68 Zum barocken Heilig-Grab-Brauch vgl. Jürgen BÄRSCH, Heilige Gräber im Barock. Liturgie- und kulturhistorische Hintergründe des Kulissenheiligrabs in Bad Schussenried, in: RoJ KG 42 (2023) 219–230.

in einem verschlossenen Kästchen, verhüllt von einem schwarzen Tuch und einem leeren Kreuz mit herabhängendem weißen Leinwand und davor aufgestellter Kerze das versinnbildlichen, was die Passionserzählungen von der Kreuzabnahme und der Grablegung berichten.⁶⁹ Damit greift Gall eben jene Versuche aufklärerischer Reform auf, die eine puristische Form als Ersatz für das barocke Heilige Grab anboten, aber dem populären Empfinden natürlich nicht entsprechen konnten.⁷⁰

Galls Darstellung hebt sich von den beiden zuvor genannten auf den ersten Blick ab. Seine Deutung zielt auf eine mit dem Verstand zu erfassende Erklärung des Gottesdienstes. Er beschränkt sich auf eine deskriptive Darlegung des liturgischen Geschehens, wobei er gelegentlich auf Schrift und Geschichte verweist. Auch fällt auf, dass antijudaistische Motive, die in den beiden früheren Werken immer wieder durchscheinen, keine Rolle spielen. Aber dennoch geht es auch Gall nicht um kognitives Wissen oder intellektuellen Erkenntnisgewinn an sich. Denn letztlich orientiert er sich an einer rememorativen Liturgieallegorese, die auf moralische Nutzenanwendung zielt. Wer die äußeren Riten zu lesen versteht, so seine Sicht, wird sie zum Anlass nehmen, um sie auf sich und seine Glaubens- und Lebenspraxis zu beziehen. Vermutlich wird gerade die pädagogische Dimension dieser Deutung ihm als aufklärerisch gesinntem Lehrer und Bischof besonders entgegengekommen sein, da über diesen Weg die Lesenden zu gläubigem Nachvollzug und sittlich-moralischem Handeln angeleitet werden. Damit aber repristiniert er unter den Vorzeichen der Aufklärung eine im Grunde mittelalterliche

69 Vgl. GALL, *Andachtsübungen 1807* (s. Anm. 21), II, 45.

70 So hatte etwa der Passauer Fürstbischof Joseph von Auersperg (1734–1795) 1786 versucht, einen völlig vereinfachten Stil des Heiligen Grabes ohne jede plastische Grabfigur, ohne Blumenschmuck und farbig-leuchtende Glaskugeln durchzusetzen. Eine solche Maßnahme wurde vielfach propagiert, vor allem auch in Österreich. Vgl. Hans HOLLERWEGER, *Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich* (StPaLi 1), Regensburg 1976, 347–351, 451–453.

Liturgiedeutung, die rememorativ-moralische Auslegung, wie sie bereits Amalar von Trier / Metz (ca. 775–ca. 853) entwickelt hat.⁷¹

3.4 Benedikt Mette, Katholische Populär-Liturgik (1874)

Benedikt Mette bietet in seinem liturgischen Lese- und Unterrichtsbuch eine systematische Darlegung des Verlaufs der gottesdienstlichen Feiern. Bei den „Klage- oder Trauermetten“ erklärt er zunächst den ursprünglichen nächtlichen Ansatz der Feier als Ausdruck für die „tiefste Trauer der Kirche über das bittere Leiden des Erlösers“⁷². Aus dieser Haltung erklärt sich der schmucklos gehaltene Altar, die fehlende Orgelbegleitung, die von Klagen und Bußseufzen über die Sünden durchzogenen Psalmen und der Gesang der Klagelieder des Jeremia, die zwar die „Gefangenschaft der Juden, aber noch viel mehr ihre Gottvergessenheit“ beweinen, zugleich daran erinnern, „daß auch unsere Sünden und unsere Gottvergessenheit die Ursache des Leidens und Todes Christi waren.“⁷³

Für das Alter des Brauchs, jeweils eine Kerze nach jedem Psalm zu löschen, die letzte Kerze auf dem Triangelleuchter aber brennen und nur verbergen zu lassen, verweist Mette auf das Zeugnis des Amalar im 9. Jahrhundert, macht also ein historisches Argument geltend. Über die Bedeutung, so der Autor, gehen die Meinungen aber auseinander. Damit könnte das allmähliche Fliehen der Jünger von ihrem Herrn angezeigt sein. Mette selbst hält – 1874 vielleicht kein Zufall – für eine päpstliche Deutung, nämlich jene Papst Benedikts XIV. (1675–1758, reg. 1740–1758),

71 Vgl. Reinhard MESSNER, Zur Hermeneutik allegorischer Liturgieerklärung in Ost und West, in: ZKTh 115 (1993) 284–319, 415–434, hier 416–422.

72 METTE, Katholische Populär-Liturgik 1874 (s. Anm. 3), 274.

73 Ebd., 275.

der hier die Ermordung der Propheten durch das jüdische Volk dargestellt sieht. Den auffälligen Horenschluss mit dem akustischen Signal deutet Mette zunächst wiederum historisch als Zeichen für die Beendigung des Gebets, greift aber zugleich das eingängigere Motiv des Erdbens beim Tode Jesu auf.⁷⁴

Die Liturgie des Karfreitags ist bestimmt von der Trauer über das Leiden und Sterben Jesu und seine Ursache, die Sünden des Menschengeschlechts. Mette folgt dem Verlauf der Feier, wobei er fast ausschließlich das Handeln von Priester und Diakon in den Blick nimmt: die schwarze Liturgiefarbe, die Prostration, die Lesungen mit ihren Typologien und die Passion, die Großen Fürbitten – da auch Jesus für die Apostel, am Kreuz sogar für seine Feinde und Mörder gebetet habe –, die unterlassene Kniebeuge bei der Fürbitte für die Juden mit der bekannten anti-judaistischen Begründung. Kreuzenthüllung und -erhebung gelten als Zeichen für den Raub der Kleider Christi und seine Erhöhung.⁷⁵ An die Kreuzverehrung schließen sich „jene Ceremonien [an], welche die Stelle der Messe vertreten.“⁷⁶ Einzelheiten der priesterlichen Zelebration werden beschrieben, der Begriff der „vorgeheiligten Messe (Missa praesanctificatorum)“⁷⁷ kommt zur Sprache, und das Unterlassen der Messfeier wird damit begründet, dass es der unblutigen Darstellung des Opfers Christi nicht brauche, da doch an diesem Tage das blutige Kreuzesopfer Christi selbst vor Augen stünde.⁷⁸ Auffällig ist der Hinweis auf den Brauch, das Allerheiligste in einer verhüllten Monstranz in einem mit Lichtern und Blumen geschmückten Heiligen Grab auszusetzen.⁷⁹ Denn obgleich Mette sich in seiner Darstellung ganz an die Ordnung des

74 Vgl. ebd.

75 Vgl. ebd., 278–280.

76 Ebd., 280.

77 Ebd., 280 f.

78 Vgl. ebd., 281.

79 Vgl. ebd.

römischen Missales hält, musste er hier doch einer nichtrömischen, ortskirchlichen Tradition Rechnung tragen.⁸⁰

Bemerkenswert ist schließlich der angefügte Absatz „Geschichtliches“. Da geht der Autor zwar nicht, wie man vermuten könnte, auf Ritenentwicklungen o. ä. ein, vielmehr er bezeugt mit dem Verweis auf Origenes (185–253/254) und Eusebius (um 260–339/340) die Rolle des Fastens und hebt hervor, dass man ehemals die Teilnahme am Gottesdienst dieses Tages als eine strenge Pflicht ansah.⁸¹ Offenbar soll das historische Argument das Fast- und Abstinenzgebot des Tages unterstreichen und die Mitfeier der Karfreitagsliturgie begründen.

Mette will mit seinem Buch die Kirchenbindung stärken und zeichnet hinsichtlich der Karfreitagsliturgie ein ideales Bild des Gottesdienstes. Ausgangspunkt ist für ihn fraglos die Ordnung, wie sie in den römischen Liturgiebüchern festgelegt ist. Ihre Autorität ist unbestritten, wenn auch die Orientierung am konkreten Handlungsgeschehen dazu führt, nichtrömische Riten wie die Grablegung zu berücksichtigen. Hinsichtlich der inhaltlichen Ausrichtung bleibt Mette bei einer eher traditionellen Liturgieerklärung. Allerdings treten gelegentlich historische Rückblenden oder unterschiedliche Deutungen auf, die eine gewisse geschichtliche Entwicklung der Liturgie erahnen lassen. Die zunehmende Bedeutung der Geschichtswissenschaft als Leitwissenschaft und die Rolle des historischen Denkens im 19. Jahrhundert findet hier einen vorsichtigen Niederschlag und korrespondiert mit den wissenschaftlichen Werken der Liturgik, wie sie im 19. Jahrhundert für eine aus der Auf-

80 Erst im Dekret vom 11. November 1896 wird die Ritenkongregation nach manch abweisender Antwort die ortskirchliche Tradition des Heiligen Grabes tolerieren. Vgl. Josef Andreas JUNGSMANN, Die Andacht der vierzig Stunden und das Heilige Grab, in: DERS., Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge, Innsbruck u. a. 1960, 295–315, 309.

81 Vgl. METTE, Katholische Populär-Liturgik 1874 (s. Anm. 3), 281.

klärung kommenden Fortentwicklung der Liturgiewissenschaft und der liturgischen Bildung stehen.⁸²

4. Auswertung

Vier verschiedene Erklärungen der Karfreitagsliturgie konnten hier kurzrassisch vorgestellt werden. Dies ist zwar eine recht schmale Basis, sie bietet aber doch einen exemplarischen Einblick, wie in einer Zeitspanne von rund dreihundert Jahren den Gläubigen die Feier des Karfreitags erschlossen wurde. Welches Bild wird dabei gezeichnet?

4.1 Die Karfreitagsliturgie wird als eine Trauerfeier beschrieben.

Das Motiv der Trauer bestimmt das hier kolportierte Verständnis der Karfreitagsliturgie, die gelegentlich als „Trauerzeremonie“ oder gar „Leichbegängnis“ bezeichnet wird.⁸³ Jesus musste qualvoll leiden und unschuldig am Kreuz sterben, um Sühne bei Gott zu erwirken und so die sündige Menschheit zu erlösen. Die einzig angemessene, emotionale Reaktion darauf ist die der Trauer, der die Liturgie Ausdruck verleiht. Trauer richtet sich dabei sowohl auf das Leiden und Sterben Jesu wie auf die eigene Sündhaftigkeit.⁸⁴ Vom Beweinen ist die Rede⁸⁵, von der Be-

82 Vgl. Benedikt KRANEMANN, *Katholische Liturgie* (s. Anm. 23), 88–90; Stephan WINTER, *Die Wissenschaft vom Kultus: eine „wahre und begeisterte Darstellung“*. Liturgiehandbücher des 19. Jahrhunderts als Modernisierungssphänomen, in: *LJ* 73 (2022) 85–116.

83 GALL, *Andachtsübungen 1807* (s. Anm. 21), II, 39; SCHENK, *Vertrauliche Gespräche 1793* (s. Anm. 29), 55.

84 Vgl. ebd., II, 39, 44; METTE, *Katholische Populär-Liturgik 1874* (s. Anm. 3), 278.

85 Vgl. GOFFINÉ, *Christ-Catholisches Unterrichtungs-Buch 1745* (s. Anm. 1), 229.

trachtung des schmerzlichen Todes⁸⁶, aber auch von schuldigem Dank für die Erlösung⁸⁷. Diese Empfindungen sollen die Zuschauerinnen und Zuschauer angesichts der visuell-körperlichen Riten in sich erwecken und so fruchtbar dem Geschehen beiwohnen. Liturgie ist objektive, heilige, vom Klerus vollzogene Handlung, die aber durch ihre zeichenhaft-rituelle Gestalt auf die Gläubigen einwirkt und in ihnen Regungen des Glaubens hervorrufen sollen.⁸⁸ Daraus leiten sich zwei weitere Beobachtungen ab.

4.2 Die rituell-zeichenhafte Dimension der Karfreitagsliturgie steht im Mittelpunkt.

Wenngleich die Schriftlesungen, die Großen Fürbitten und die Gesänge zur Kreuzverehrung nicht völlig unerwähnt bleiben, den Schwerpunkt legen die Erklärungen auf das rituell-zeichenhafte Geschehen⁸⁹: Raum, Gewand, Riten wie Prostration, Kniebeuge, Enthüllung und Kreuzverehrung, Besonderheiten der Kommunionsspendung ziehen die Aufmerksamkeit auf sich. Die visuellen Eindrücke einer nur einmal jährlich vollzogenen Liturgie verlangen nach einer verständlichen Erklärung. Dazu greifen die Autoren bis ins 19. Jahrhundert auf eine offenbar besonders eingängige, weil am Bildcharakter der Liturgie orientierte Hermeneutik zurück, die Liturgieallegorese.⁹⁰ Dabei ist zu bedenken, dass es ihr dar-

86 Vgl. SCHENK, Vertrauliche Gespräche 1793 (s. Anm. 29), 56.

87 Vgl. GOFFINÉ, Christ-Catholisches Unterrichtungs-Buch 1745 (s. Anm. 1), 229.

88 Vgl. KRANEMANN, Danksagung (s. Anm. 3), 135.

89 Vgl. ebd., 134 f.

90 Zu den Hintergründen und Kontexten der im Mittelalter entwickelten Liturgieerklärung vgl. neben MESSNER, Hermeneutik (s. Anm. 71) und SUNTRUP, Einführung, in: DURANDUS, Rationale (s. Anm. 39), Bd. 1, XVII–XLVIII auch die beiden Beiträge von Thomas LENTES, Ritus und Kommentar. Tradierung durch Kommentierung im Meßkommentar des Wilhelm Durandus, in: DERS., Soweit

um geht, die visuell-körperliche Wahrnehmung des liturgischen Handlungsgeschehen durch die Erklärung in eine Form aktiver Teilnahme der Gläubigen umzuwandeln.⁹¹ Von daher ergibt sich die Konzentration der Autoren auf das einzelne, betrachtende Subjekt. Erst im Zuge eines sich wandelnden historischen Zugriffs seit der Aufklärung tritt die objektiv-intellektuelle Beschreibung und Erklärung geschichtlicher Entwicklungen noch recht vorsichtig neben die allegorische Deutung, was man als einen Modernisierungsschub, vielleicht gar als ein aufkommen-des Säkularisierungsphänomen beschreiben kann.⁹²

4.3 Die Erklärung der Karfreitagsliturgie zielt auf das Individuum.

Mit ihrer mehr oder weniger expliziten Orientierung an der traditionellen Liturgieallegorese, die auf das subjektive Innwerden des gefeierten Geheimnisses abhob, richten sich auch die populären Liturgieerklärungen durch die Jahrhunderte hindurch an das Individuum, zunächst an die Leserin, den Leser des Buchs. Durch die direkte Ansprache oder den fiktiven Dialog nehmen die Autoren eine Beziehung zu den Lesenden auf, um sie in das gottesdienstliche Geschehen einzubeziehen. So etwa durch ein Gebetsformular, das als persönliches Gebet die Motive der Großen Fürbitten aufnimmt,⁹³ oder mittels der Aufforderung, das Ritual der Kreuzverehrung mit dem dreimaligen Kniefall und dem Kuss

das Auge reicht. Frömmigkeit und Visualität vom Frühmittelalter bis zur Reformation, hg. v. David GANZ / Esther MEIER / Susanne WEGMANN, Berlin 2022, 133–147; Thomas LENTES, Ereignis und Repräsentation. Ein Diskussionsbeitrag zum Verhältnis von Liturgie und Bild im Mittelalter, in: ebd., 149–181.

91 Vgl. LENTES, Ereignis (s. Anm. 90), 173–176.

92 Vgl. WINTER, Wissenschaft (s. Anm. 82).

93 Vgl. GOFFINÉ, Christ-Catholisches Unterrichtungs-Buch 1745 (s. Anm. 1), 230 f., auch 232 f.

durch den Klerus im Inneren durch reumütige Bitte um die Vergebung der Sünden zu begleiten.⁹⁴ Auch Mette, dessen Lese- und Unterrichtsbuchs einen etwas anderen Akzent setzt, spricht die Lesenden immer wieder in der ersten Person Plural an. Sie sollen sich bei einzelnen Riten an bestimmte biblische Ereignisse und Szenen erinnern und diese in sich vergegenwärtigen.⁹⁵

Es fällt auf, dass in allen Werken fast ausschließlich das Agieren des Priesters betrachtet wird. Liturgie ist in dieser zeitgenössischen Sicht amtliches Handeln der klerikalen Sakralpersonen, ein in sich geschlossener Raum, zu dem allein die Liturgieerklärung einen Zugang verschaffen kann, wenn der Einzelne die *memoria passionis* durch die individuelle Andacht mitvollzieht und so und in gewissem Maße selbst Träger des Rituals wird. Die Perspektive einer ekklesial-gemeinschaftlichen Feier kommt nicht zur Sprache. Denn Kirche ist repräsentiert in den beauftragten, geweihten Autoritätspersonen. Dieses Bild bestimmt im Subtext die hier betrachteten Schriften.

4.4 Antijudaistische Motive der Karfreitagsliturgie und -frömmigkeit werden fortgeschrieben.

Die mittelalterliche Liturgieallegorese, die mit ihrer assoziativen Interpretationsmethode alle Details des Gottesdienstes auf die Heilsgeschichte und insbesondere auf die Passion Jesu bezog, bot Anlässe, an die das Narrativ von den Juden als kollektiv Schuldige am Tod des Gottessohnes anknüpfen konnte.⁹⁶ Vor allem die Karfreitagsliturgie und ihr frömmig-

94 Vgl. GALL, Andachtsübungen 1807 (s. Anm. 21), II, 43.

95 Vgl. METTE, Katholische Populär-Liturgik 1874 (s. Anm. 3), 275, 279 u. ö.

96 Diese negative Wertung von Juden und Judentum setzte bekanntlich schon im 2. Jahrhundert ein und wurde im Laufe der Zeit theologisch immer weiter entfaltet. Vgl. BÄRSCH, Antijudaistische Deutungen (s. Anm. 38), 82 f.

keitsgeschichtliches Umfeld hat sich für solche antijudaistischen Deutungen geöffnet und damit wirkungsgeschichtlich ein gefährliches Klima geschaffen, das bis weit in die jüngste Vergangenheit reichte. Die hier untersuchten Erschließungen der Karfreitagsliturgie haben, sieht man einmal von Galls *Andachtsübungen* ab, mehr oder weniger ausdrücklich diese Wertungen fortgeschrieben und über ihre weite Verbreitung zur Internalisierung hochproblematischer Vorstellungen in breiten Kreisen beigetragen.⁹⁷ Wenn man überdies bedenkt, dass die Trauermetten am Karfreitag mit Passionsliedern wie dem Spottgesang auf den „armen Judas“ beendet wurden,⁹⁸ oder mit den Karfreitagsprozessionen das sogenannte Judasjagen oder Judasverbrennen verbunden war,⁹⁹ wird erst der ganze Horizont sichtbar, vor dem die antijudaistischen Deutungen

97 Neben den hier genannten Werken vgl. etwa Joseph Carl GEYER, *Christ-Catholische Hauß-Postill Oder Auslegung Deren Sonn- und Feyertäglichen Evangelien [...]* Worinnen die nothwendigste Glaubens- und Lebens-Lehren nebst unsern Catholischen Kirchen-Gebräuchen gründlich enthalten seynd [...], Regensburg 1753, 315 f., 327 f.; Johann Jakob HAUBS, *Erklärung der Gebräuche und Ceremonien unserer heiligen katholischen Kirche*, Koblenz 1834, 162, 167; Franz GÖBEL, *Der Gottesdienst der katholischen Kirche. Für Geistliche und gebildete Laien dargestellt*, Regensburg 1857, 308, 311; Johann v. M. HABERL, *Gebräuche und Ceremonien der katholischen Kirche in Predigten auf die Sonn- und Festtage eines ganzen Kirchenjahres, auch als Haus-Buch brauchbar für katholische Familien*, Bd. 1, Wien 1862, 270 f.; Andreas PETZ, *Das katholische Kirchenjahr für Schule und Haus erklärt*, Regensburg 1871, 55.

98 So etwa nach dem *Sacerdotale Brixinense* [...], Brixen 1710, Pars II, 73–78. – Das Lied lautet „O du armer Judas, / was hast du getan, / dass du deinen Herren / also verraten hast! / Darum musst du leiden / in der Hölle Pein, / Luzifers Geselle / musst du immer sein.“ Hier nach: Wilhelm BÄUMKER, *Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen* 1, Freiburg i. Br. 1886, 462–467, 463; vgl. dazu Walther LIPPHARDT, „Laus tibi Christe“ – „Ach du armer Judas“. Untersuchungen zum ältesten deutschen Passionslied, in: *JLH* 6 (1961) 71–100.

99 Vgl. Peter DINZELBACHER, *Judastraditionen* (Raabser Märchen-Reihe 2), Wien 1977, 41–45; Hans MOSER, *Die Pumpermetten. Ein Beitrag zur Geschichte der Karwochenbräuche*, in: DERS., *Volksbräuche im geschichtlichen Wandel. Ergebnisse aus fünfzig Jahren volkskundlicher Quellenforschung*, München/Berlin 1985, 141–165, 153–158.

liturgischer Vollzüge einzuordnen sind, die auch die volkstümlichen Liturgiken kolportiert und popularisiert haben.

„O du mein Volk, was tat ich dir?“

Die Liturgie des Karfreitags als Performance der ‚Ent-täuschungen‘

STEPHAN WINTER

Der „Feier vom Leiden und Sterben Christi“, wie sie nach dem aktuellen römisch-katholischen deutschen Messbuch heißt¹, liegt eine Gesamtkonzeption zugrunde, die intensiv damit konfrontiert, dass die Konturen, die Gestalt des Menschlichen und des Lebens insgesamt hochgradig verletzlich sind; und darüber hinaus: dass alles Lebendige nicht nur per se der Vergänglichkeit preisgegeben ist, sondern auch durch abgründige Boshaftigkeit, Gewalt und/oder Gedankenlosigkeit, Opportunismus und Gleichgültigkeit vernichtet werden kann bzw. von jeher immer wieder wird. Diese Liturgie schenkt aber ebenso Begegnung mit einer Kernbotschaft des gesamtbiblischen Grundnarrativs, wie sie etwa Venantius Fortunatus' (um 540–um 610) Kreuzhymnus *Vexilla regis prodeunt ... Des Königs Banner tritt hervor* aus dem 6. Jahrhundert formuliert, der gemäß

1 Vgl. z.B. Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres, hg. i. A. der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen und Lüttich, Einsiedeln u. a. ²1988, 1996, [40]–[61]. – Der vorliegende Aufsatz arbeitet mit verschiedenen Formen von Anführungszeichen: Wörtliche Zitate stehen in sog. „deutschen“ Anführungszeichen, einzuführende Ausdrücke in „französischen“, ungewöhnlich verwendete bzw. geschriebene Ausdrücke in einfachen ‚typographischen‘ Anführungszeichen.

tridentinischem Missale am Karfreitag immer erklingen ist, heute in der Karwoche den Vesperhymnus bildet²:

Vexilla regis prodeunt, fulget crucis mysterium, quo carne carnis conditor suspensus est patibulo.	Des Königs Banner wallt empor, hell strahlt das heilige Kreuz [wörtl.: das Geheimnis des Kreuzes; S. W.] hervor, an dessen Balken ausgestreckt im Fleisch des Fleisches Schöpfer hängt.
---	--

Es ist der *kabod* – die Herrlichkeit des Gottes Israels, die am Kreuz bzw. im gekreuzigten Juden Jesus von Nazareth leuchtend erscheint. Demnach erschließt sich Gott letztgültig im Zerbrechen der menschlichen Gestalt seines Knechtes. Im Anschluss an Klaus Müller (*1955) gesagt: „Inkarnation bedeutet Selbstunterscheidung Gottes in Gestalt einer Selbsterniedrigung wie einer Erhöhung des Menschen [hinzugefügt sei: und alles Lebendigen; S. W.] zu sich, die als solche die Herrlichkeit Gottes repräsentiert („So etwas wagt und kann dieser Gott“).“³ Oder mit Bezug auf die Auslegung der Theologie des Johannesevangeliums von Olivia Rahmsdorf (*1988) und Ruben Zimmermann (*1968), die der Li-

-
- 2 Der Text findet sich als *Hymnus in honore sanctae crucis* unter Carmina 2, 6, ed. Friedrich Leo, in: MGH Auct. ant. 4,1 (1881), 34f., online-Zugang: [www.dmg.de/mgh_auct_ant_4_1/index.htm#page/33/mode/1up] (letzter Aufruf: 10.05.2025). Die hier vorgenommene deutsche Übertragung ist angelehnt an die Fassung von Peter Sömer, die sich in mehreren Regionalanhängen des Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch, 1975 findet, u. a. im Osnabrücker Anhang als Nr. 866, und an die Nachdichtung *Der König siegt, sein Banner glänzt* im Stammteil des Gotteslob 2013, dort Nr. 299; diese ist wiederum dem römischen Stundenbuch von 1978 entnommen. – Vgl. auch die Interpretation des Hymnus in Alex Stöck, Poetische Dogmatik. Christologie, 4. Figuren, Paderborn u. a. 2001, 353 ff.
 - 3 Klaus MÜLLER, Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine propädeutische Enzyklopädie mit Quellentexten, Münster 2000, 173 f.

turgie des Karfreitags in weiten Teilen quasi den Plot liefert⁴: Es geht um eine „intime [...] Verschränkung der Gottesrede [...] mit der Christologie“⁵, um einen *Pas de deux*, einen vollkommenen Tanz, den der göttliche Vater und sein Sohn aufführen. In diesen Tanz nehmen sie in der Kraft des Geistes die Menschen und letztlich die ganze Schöpfung mithinein:

Es ist tatsächlich so, als würde das Vortänzerpaar das Publikum in immer neue Schrittfolgen hineinführen, sodass ein bunter und vielperspektivischer Reigen entsteht, der alle zu einem Volk der Tanzenden vereint. Welcher einzig Gott geschaut hat, der ermöglicht so allen Gläubenden schließlich auch Gott durch ihn zu schauen (Joh 14,9) oder wie es schon der Prolog formuliert: *die Herrlichkeit zu schauen* (Joh 1,14), in die sie mit einem Mal selbst handelnd und lebend einbezogen sind.⁶

Das Evangelium will dadurch für die Gläubenden die Gabe des Lebens erschließen (vgl. Joh 20,31): „Dieses Leben soll tatsächlich erlebt, gesehen, geschmeckt und gehört – und warum nicht auch ertanzt – werden. Es ist besonders die literarische Ästhetik, mit der der Rezipient ganzheitlich in diesen Prozess der Erkenntnis einbezogen wird“⁷, in einen „ständigen Prozess der Identifikation und Abgrenzung“; diese Choreographie ist es, die sich in der Karfreitagsliturgie verdichtet! Jedenfalls ist das die

4 Vgl. auch Gunda BRÜSKE, Dynamik der drei österlichen Tage. Das jüdische Pessachfest gedenkt des Auszugs aus Ägypten: Befreiungserlebnis schlechthin. Wenn Christen Karfreitag feiern, wozu befreit ihr Gedenken?, online-Zugang: [www.liturgie.ch/hintergrund/kirchenjahr/die-heilige-woche/185-karfreitag] (letzter Aufruf: 10. 05. 2025).

5 Olivia RAHMSDORF / Ruben ZIMMERMANN, *Pas de deux*. Christologie als Theologie im Johannesevangelium, in: Veronika BURZ-TROPPER (Hg.), Studien zum Gottesbild im Johannesevangelium, Tübingen 2020, 81–102, 81.

6 Ebd., 100.

7 Ebd., 101; dort auch das nächste Zitat.

Grundidee ihrer römisch-katholischen, kirchenoffiziellen Form. Vor allem darauf beziehen sich die nachfolgenden Überlegungen, wenn sie der angedeuteten These anhand dreier liturgischer Elemente exemplarisch nachgehen. Natürlich wäre es lohnend, weitere rituell-gottesdienstliche Vollzüge aus verschiedenen Praxiszusammenhängen zu analysieren und zu rekonstruieren, welche (soziokulturell variierenden) komplexen Handlungsnetzwerke biblisch begründeten Glaubens sich gerade rund um das *Triduum Sacrum* in Vergangenheit und Gegenwart zeigen. Das würde aber hier den Rahmen sprengen. – Der angekündigten Liturgieinterpretation müssen allerdings im Dienst einer präzisen Gedankenführung begriffliche Klärungen vorgeschaltet werden:

O. Terminologische Vorklärungen und Konkretisierung der These

Mindestens zwei Ausdrücke, die sich im Untertitel des vorliegenden Beitrags finden, sind kompakt einzuführen, um ihre Bedeutung innerhalb der folgenden Ausführungen einigermaßen klarzustellen. Das ist deshalb vonnöten, weil gerade diese zentralen Begriffe ansonsten in diversen Diskurszusammenhängen mehr oder weniger unterschiedlich verstanden werden:

O.1 „Performance“

Für das hier zugrundeliegende Verständnis des Performancebegriffes ist dessen – ursprünglich im Englischen so praktizierte – Verwendung im Bereich der darstellenden, später auch der bildenden Künste (in einem emphatischen Sinne des Wortes) relevant. Demnach kann eine Performance als *situationsbezogene, handlungsbetonte und vergängliche Darstellung* (eines Einzelnen oder einer performenden Gruppe) verstanden

werden. Die Karfreitagsliturgie gehört zur Untergruppe *rituell* geprägter Performances. Für die Zwecke der folgenden Überlegungen sei diesbezüglich die Ritualdefinition von Jan Platvoet herangezogen: Ein Ritual ist

eine Reihenfolge stilisierten sozialen Verhaltens, das von normaler Interaktion durch seine besonderen Fähigkeiten unterschieden werden kann, die es ermöglichen, die Aufmerksamkeit seiner Zuschauer – seiner Gemeinde wie auch eines breiteren Publikums – auf sich zu ziehen.⁸

Es gehe dabei darum, einen bestimmten Handlungszusammenhang „als ein besonderes Ereignis, das an einem besonderen Ort und/oder zu einer besonderen Zeit, zu einem besonderen Anlass und/oder mit einer besonderen Botschaft ausgeführt wird, wahrzunehmen.“

Entscheidend für diese Wahrnehmung sind nach Platvoet vor allem „kulturell spezifische“, hinsichtlich der Grundstrukturen wiederholt (!) gebildete „Konstellationen von Kernsymbolen“:

Das Ritual führt mehrere redundante Transformationen dieser Symbole durch. Dies geschieht mittels multimedialer Performance, die eine reibungslose Übertragung einer Vielzahl von Botschaften – einige offen, die meisten aber implizit – und von Reizen gewährleistet.

Die aufführende soziale Gruppe verbindet mit einer rituellen Performance – zumal einer religiösen, in die übermenschliche bzw. über-

8 Jan PLATVOET, Das Ritual in pluralistischen Gesellschaften, in: Andrea BELLIGER/David J. KRIEGER (Hg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Wiesbaden 2006, übers. von den Herausgebern (urspr.: *Ritual in plural and pluralistic societies: instruments for analysis*, in: Jan PLATVOET/Karel VAN DER TOORN (Hg.), *Pluralism and Identity. Studies in Ritual Behaviour*, Leiden 1995, 25–42), 173–190, 187; dort auch die nächsten Zitate.

raumzeitliche Größen eingebunden sind⁹ – bestimmte Vorstellungen über die Bedeutungen von deren einzelnen Elementen und über die Wirkungen, die sie damit – mehr oder weniger offenkundig – erzielt bzw. erzielen will. Um welche Bedeutungszuschreibungen und Zielvorstellungen es sich jeweils konkret handelt, ist besonders vom Grundnarrativ abhängig, das der rituellen Performance den Rahmen gibt.¹⁰ – Eine zweite Begriffsklärung:

0.2 ‚Ent-täuschung‘

Hier wird davon ausgegangen, dass gerade religiöse Performances darauf angelegt sind, den Beteiligten durch das dabei inszenierte Grundnarrativ und insbesondere die integrierten Kernsymbole etwas vom innersten Geheimnis ihres Daseins zu erschließen. Was auch immer im Einzelnen solche Erschließungsvorgänge ausmacht: Vorausgesetzt wird, dass der integrale Zusammenhang von Erwartung und Enttäuschung hinzugehört. Mit der besonderen Schreibweise ‚Ent-täuschung‘ soll angezeigt werden, dass hierbei diverse Gebrauchsweisen des entsprechen-

9 Vgl. für eine entsprechende, sehr offene und stark auf situatives Handeln zielende Definition von „Religion“ z. B. Jörg RÜPKE, *Religion and its History. A Critical Inquiry* (Routledge Studies in Religion), London / New York 2021, 43: „I define religion in a specific moment as the enlargement of the environment that is judged to be relevant by the introduction of one or several additional actors from beyond the unquestionably plausible social environment of co-existing human beings in communication with one another (and hence observable by one another)“.

10 Vgl. dazu einführend Stephan WINTER, „Splitter schwarzen Lichts“ im Blick. Erzählung und Ritus als Kern religiöser Glaubenspraxis und die Rolle der Liturgiewissenschaft, in: Benedikt KRANEMANN / Stephan WINTER (Hg.), *Im Aufbruch. Liturgie und Liturgiewissenschaft vor neuen Herausforderungen*, Münster 2022, 111–124.

den Wortfeldes eine Rolle spielen.¹¹ Konkreter, allerdings nur sehr verkürzt gesagt: „Erwarten“ ist zwar ebenso wie „warten“ Bezeichnung für Einstellungen oder Verhaltensweisen, die sich auf die Zukunft richten; „erwarten“ ist aber transitiv und immer gekoppelt mit der Angabe dessen, was erwartet wird. Erwarten ist damit gegenüber der passiven Zukunftseinstellung des Wartens mit einer aktiveren Ausrichtung auf das Erwartete verbunden. Die Bewertung einer Erwartung hängt deshalb davon ab, *was* jeweils erwartet wird. So wird eine Erwartung zur Befürchtung, wenn sie sich auf etwas richtet, was für das Subjekt der Erwartung negativ ist – wobei von verschiedenen Faktoren abhängig ist, ob eine Erwartung bzw. Befürchtung lebensförderlich oder -hinderlich ist. Es kommt auf das rechte Maß an zwischen einer Erfüllungserwartung, die zu einem bestimmten Handeln motiviert, und einer Befürchtung, die zur Vorsicht mahnt.

Aber Erwartungen können eben auch enttäuscht werden. Eberhard Tiefensee (*1952) schreibt innerhalb einer einschlägigen philosophischen Reflexion:

Wie sehr unser Leben von Erwartungen geprägt ist, zeigen die vielfältigen Möglichkeiten, enttäuscht zu werden – im Negativen wie im Positiven. Enttäuschungen sind der Kern des Gefühls der Frustration, der Verärgerung bis hin zur Wut darüber, dass das Erwartete nicht eintritt. Aber auch Sich-Verwundern ist eine Form von Enttäuschung und setzt offenbar Erwartungen voraus, ebenso wie das Überrascht-Sein.

11 Vgl. zum Folgenden ausführlicher und vor allem mit den entsprechenden denkgeschichtlichen Bezügen Eberhard TIEFENSEE, Erwartung ist all das, was enttäuscht werden kann. Eine Hinführung aus philosophischer Sicht. Vortrag auf dem 9. Palliativmedizinischen Symposium „Erwartungen – Palliativmedizin zwischen Wunsch und Wirklichkeit“ am 20.04.2013 in Bad Berka, in: Journal Tumorzentrum Erfurt e.V. 1 (2013) 28–32, online-Zugang: [www.tobias-lib.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/122119/Tiefensee_044.pdf?sequence=1&isAllowed=y] (letzter Aufruf: 10.05.2025).

Allerdings scheinen Überraschungen sich eher auf Unerwartetes zu beziehen („Das hätte ich echt nicht erwartet!“), während Enttäuschungen ohne Erwartungen nicht denkbar sind.¹²

Von daher lässt sich festhalten, dass Enttäuschungen ambivalent sind; sie können ebenso kritisch wie konstruktiv wirken: Sie decken Täuschungen auf; zugleich beseitigen sie damit Täuschungen über das Erwartbare, wirken demnach als ‚Ent-Täuschungen‘, und das bringt letztlich einen Realitätsgewinn mit sich:

Der Ent-täuschte bekommt nun eine angemessene Perspektive auf die Wirklichkeit in möglicherweise zweifacher Hinsicht angeboten: Zum einen kann er etwas über die objektive Wirklichkeit ‚lernen‘, zum anderen auch über sich selbst (nicht zuletzt über seine bisher vielleicht unbewussten Erwartungen) und [...] über seine Norm- und Idealvorstellungen. Welt- und Selbsterkenntnis haben zugenommen.¹³

Erwartungen, die zukünftige Zustände probeweise annehmen bzw. extrapolieren, sind insofern für innerweltliches Dasein und dessen diverse Praxisformen ebenso unvermeidbar wie die mit ihnen gekoppelten Enttäuschungen: „Der Lernprozess besteht [...] offensichtlich darin, Erwartungen, die sich als unrealistisch erwiesen haben, durch andere auszutauschen“.

Meine oben bereits vorläufig formulierte, mehrteilige These ist, dass die römisch-katholische Karfreitagsliturgie, wie sie seit der Liturgiereform im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils offiziell vorgesehen ist, *erstens* als eine rituelle, multimediale Performance verstanden werden

¹² Ebd., 29.

¹³ Ebd., 31; dort auch das nächste Zitat.

kann, in der *zweitens* in einer inhaltlich wohlbestimmten Weise Begegnung zwischen dem biblisch bezeugten Gott und den beteiligten Menschen *als Möglichkeit* eröffnet wird; und *drittens* wird von dieser Performance angenommen, dass sie diverse ‚Ent-täuschungen‘ inszeniert und damit zur Erscheinung bringt: Auf Seiten der Menschen, die sich womöglich vom gesalbten Messias etwas ganz anderes erwarten, als dass er sich zum Opfer von Missgunst, religiös und politisch motivierten Machtspielen, Verrat und verblindetem Hass machen lässt; es geht aber umgekehrt auch um ‚Ent-täuschungen‘ auf Seiten Gottes und des Gesandten Gottes über diejenigen, die Liebe und Treue erfahren, zum Zeugnis berufen und befähigt wurden bzw. werden, aber letztlich reagier(t)en mit Kleinglauben, Angst, mangelndem Vertrauen und fehlendem Mut. Die Mitfeiernden sind eingeladen, sich mit diesen ‚Ent-täuschungs‘-Vorgängen auf je individuelle Weise zu identifizieren bzw. sich mithineinnehmen zu lassen in das komplexe Identifikationsangebot der Liturgie – zugunsten der Förderung einer Weltsicht, die von „Hoffnung gegen alle Hoffnung“ (Röm 4,18) geprägt ist.

1. „in faciem procumbunt“ – der Leib als Medium gott-menschlichen Gedenkens

Die Eröffnungssequenz dieser Feier ist ein eindrucksvolles Beispiel dafür, dass diejenigen, die hier rituell agieren, am Karfreitag gerade in ihrer leiblichen Präsenz die entscheidenden Elemente der Performance bilden.¹⁴ Am Beginn der Liturgie steht eine Abfolge nonverbaler Hand-

14 Vgl. dazu genauer Stephan WINTER, Am Grund des rituellen Sprachspiels. Notwendige Klärungen zu „Performance“ und „Performativität“ in liturgiewissenschaftlichem Interesse, in: BiLi 84 (2011) 12–27. Im vorliegenden Text wird an manchen Stellen auf Formulierungen aus diesem früheren Beitrag zurückgegriffen, ohne dass dies im Einzelnen gekennzeichnet wird.

lungen, wie sie innerhalb der römischen Liturgie äußerst selten sind¹⁵: Die liturgischen Dienste ziehen langsam, äußerst gesammelt und in aller Stille ein. Am Altar angekommen vollziehen die Dienste schweigend die Geste der Prostratio, der Niederwerfung vor dem Altar – die Rubrik wörtlich genommen: sie „fallen nieder auf ihr Angesicht – *in faciem procumbunt*“. Nach einigen Minuten völliger Stille erhebt sich der Bischof bzw. Priester als Leiter der Feier und spricht dann – ohne die sonst übliche Aufforderung „Lasset uns beten“ oder eine andere Einleitung – das Eröffnungsgebet. Dieses Gebet lautet in der ersten Variante:

Reminiscere miserationum tuarum, Domine, et famulus tuos Aeterna protection sanctifica, pro quibus Christus, Filius tuus, per suum cruorem instituit paschale mysterium. Qui vivit ... R. Amen.	Gedenke, Herr, deiner Erbarmungen [heutiges Messbuch: der großen Ta- ten, die dein Erbarmen gewirkt hat]; schütze und heilige auf ewig alle, die dir dienen, und für die Christus, dein Sohn, durch sein Blut das Paschamyste- rium [das österliche Geheimnis] eingesetzt hat, der mit dir lebt. R. Amen.
--	--

15 Vgl. – neben deren deutscher Fassung im Messbuch 1988 bzw. 1996 (s. Anm. 1), [40], NNr. 4f. – die Rubriken eingangs der Texte zur „Celebratio Passionis Domini“ im Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Editio typica tertia (*Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*) 2002, 313, dort die NNr. 5f.: „5. Sacerdos et diaconus, si adest, [...] sub silentio ad altare accedunt et, facta reverentia altari, in faciem procumbunt, vel, pro opportunitate, in genua se prosternunt, et in silentio aliquamdiu orant. Omni alii in genua se prosternunt. 6. Deinde Sacerdos cum ministris vadit ad sedem, ubi, versus ad populum stantem, dicit, extensis minibus, unam e sequentibus orationis, omissa invitatione Orémus.“ (Im Original sind die Rubriken rot gedruckt bis auf das „Orémus.“)

Nach dieser Eröffnungssequenz folgen laut Messbuch die drei Hauptteile der Feier: Wortgottesdienst (*Liturgia verbi*), Kreuzverehrung (*Adoratio sanctae Crucis*) und Kommunion (*Sacra Communio*), wobei letztere in vielen Gemeinden – gemäß einem alternativen liturgiegeschichtlichen Traditionsstrang – weggelassen wird.¹⁶

Gunda Brüske (*1964) notiert in ihrer Analyse der skizzierten Eröffnung, dass sich gerade an ihr zeige, dass das Gelingen liturgischen Redehandelns „in hohem Maße abhängig von nonverbalen Akten“ sei: „Wenn gilt, dass Menschen immer auch nonverbal kommunizieren, darf diese Sprachebene in liturgischen Interaktionen nicht vernachlässigt werden.“¹⁷ Die Niederwerfung erfolgt in Richtung des Altarraumes, der seit dem Vorabend jedweden Schmuckes entkleidet ist, bzw. in Richtung des Altars: der „exzentrischen Mitte“¹⁸ der versammelten Gemeinde, wie Reinhard Meßner (*1960) diesen liturgischen Ort einmal bezeichnet hat. Damit wird der Altar treffend als der Ort charakterisiert, an dem in gesamtbiblischer Tradition bevorzugt und in vielfältigen Formen Gott bzw. Gottes Namen der Lobpreis dargebracht wird, im Glauben daran, dass sich der Allerhöchste in seiner „unverbrauchbaren Trans-

16 Vgl. zur Rekonstruktion der liturgiegeschichtlichen Entwicklung und für die Diskussion dieser und weiterer Gestaltungsfragen unter anderem Martin KLÖCKENER, Die „Feier von Leiden und Sterben Christi“ am Karfreitag. Gewordene Liturgie vor dem Anspruch der Gegenwart, in: LJ 41 (1991) 210–251.

17 Gunda BRÜSKE, Das Wort in Bewegung setzen. Zur Wahrnehmung nonverbalen liturgischen Handelns am Beispiel der Liturgie des Karfreitags, in: George AUGUSTIN u. a. (Hg.), Priester und Liturgie (FS Manfred Probst), Paderborn 2005, 265–276, 273.

18 Reinhard MESSNER, Gebetsrichtung, Altar und die exzentrische Mitte der Gemeinde, in: Albert GERHARDS/Thomas STERNBERG/Walther ZAHNER (Hg.), Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie (Bild – Raum – Feier. Studien zu Kirche und Kunst 2), Regensburg 2003, 27–36.

zendenz“¹⁹ hier je und je neu zuwendet und paradigmatisch (keineswegs exklusiv!) in unverbrüchlicher Treue erfahrbar wird.

In faciem procumbunt: Die Formulierung soll nicht überdehnt werden; aber wird die Rubrik bewusst vom *in facie* her gelesen, ist auch sie womöglich eine Anspielung darauf, dass die Dienste in der Überzeugung niederfallen, „in Gegenwart von“ einem schlechthin anderen und doch geheimnisvoll gegenwärtigen Gegenüber zu agieren. In dieser Lesart setzt die Feiergemeinde voraus, dass göttliche und menschliche Interagierende einander „von Angesicht zu Angesicht“ begegnen (können). Jedenfalls: Erst aus dem Kommunikationsraum heraus, der rituell in Demut und Ehrfurcht gestisch und im Schweigen konstelliert bzw. aufgesucht wird, artikulieren die menschlichen Beteiligten bzw. stellvertretend der Leitungsdienst eine liturgische Redehandlung in Form einer Oration. Nur in dieser Weise, immer noch behutsam und tastend, kann überhaupt gewagt werden, direkt mit dem ersten Wort – ohne vorherige Gebetsaufforderung an alle Versammelten – den Allerhöchsten mit „Gedenke – *zachor*“ zu adressieren.

Mit dem Psalm-Zitat *Reminiscere miserationum tuarum, Domine* (Ps 24,6 Vulgata; bzw. hebr. Ps 25,6) wird an dieser Stelle ein „Ur-Wort Israels“ intoniert. Richard Schaeffler (2019) etwa hat innerhalb seines Werkes immer wieder herausgearbeitet, dass Gedenken / Anamnese im biblischen Sinne maßgeblich auf der *Acclamatio nominis* beruht. Sie wird in dieser spezifischen Performance zunächst non-verbal eingeleitet bzw. deren Klangwerdung non-verbal vorbereitet. Und am Karfreitag wird besonders eindrücklich: In solcher Anrufung setzen menschliche Akteure darauf, dass der angeredete göttliche Akteur bereits in den wechselseitigen Prozess des Gedenkens eingetreten ist, zu dem sie ihn auffor-

19 Karl RAHNER, Die unverbrauchbare Transzendenz Gottes und unsere Sorge um die Zukunft, in: DERS., Geistliche Schriften: Späte Beiträge zur Praxis des Glaubens (KRSW 29), Freiburg i. Br. 2007, 67–78.

dern; sie müssen und dürfen darauf vertrauen, dass Gott diesen Prozess seinerseits immer schon eröffnet hat, damit das rituelle Gedächtnishandeln überhaupt gelingen kann. Ihre liturgische *actio* ist „in der religiösen Zusage begründet, daß Gott selbst keines seiner Geschöpfe vergißt.“²⁰

Anders und noch radikaler gesagt: Außerhalb der durch die Anrufung Gottes gestifteten Korrelation sind die Anrufenden ihrem Selbstverständnis nach gar keine kommunizierenden Subjekte und hat die gesamte Wirklichkeit keine Struktur. Schaeffler beschreibt die Zusammenhänge (konzentriert auf verbale Akte) so:

Durch [die][...] Namensanrufung [sc. Gottes im Gebet; S.W.] [...] wird niemandem etwas mitgeteilt, von niemandem etwas erbeten oder gefordert, niemand zu irgendeinem Verhalten motiviert. Vielmehr besteht der Sinn der Namensanrufung darin, daß der Sprecher mit dem, den er beim Namen ruft, in eine wechselseitige Beziehung eintritt [...] und fortan sich selbst und seine Erfahrungswelt von dieser Beziehung her versteht.²¹

Innerhalb dieses Beziehungsgefüges müsse, so Schaeffler, „all das, was von im logischen und sprachlichen Zusammenhang mit derlei Namens-

20 Richard SCHAEFFLER, Erinnerung/Anamnese, in: LERE, 149–152. Hier und im Folgenden wird nach der online abrufbaren Version vom 16.02.2018 zitiert, die allerdings keine Seitenzahlen enthält: Richard SCHAEFFLER, Erinnerung/Anamnese, online-Zugang: [<https://jochenteuffel.files.wordpress.com/2018/02/schaeffler-erinnerung-anamnese-ldr.pdf>] (letzter Aufruf: 27.04.2025).

21 Richard SCHAEFFLER, Kleine Sprachlehre des Gebets, Einsiedeln 1988, 18 f.; dort auch die nächsten Zitate. – Vgl. dazu Bernd IRLÉN, „Veritas semper maior“. Der philosophische Gottesbegriff Richard Schaefflers im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie (RaFi 20), Regensburg 2003, 100–103, und darüber hinaus grundsätzlich Thomas BENNER, Gottes Namen anrufen im Gebet. Studien zur Acclamatio Nominis Dei und zur Konstituierung religiöser Subjektivität (PaThSt 26), Paderborn u. a. 2001, bes. 201–216.

anrufungen die Rede ist, seine Stelle finden“, und erst dadurch erhalten die „Ideen des Ich und der Welt [...] ihre konkrete Bedeutung.“

Bis hierhin ist festzuhalten: Liturgisches Gedenken bzw. Anamnese ist „vor allem ein Akt der Treue Gottes selbst“:

Diese Treue Gottes hat zur Folge, daß die gegenwärtige religiöse Erfahrung göttlicher Präsenz nicht erst sekundär, durch einen Vorgang im Bewußtsein des religiösen Menschen, mit der erinnerten Vergangenheit göttlicher Taten vermittelt zu werden braucht; vielmehr gewinnen in jeder Präsenz Gottes auch alle seine vergangenen Taten eine augenblickshaft aufleuchtende Realpräsenz.²²

Erst aus einem Vertrauen auf solche Treue können Menschen – so anfänglich und zerbrechlich dieses Vertrauen auch sein mag – überhaupt das Wagnis eingehen, biblisch begründete Liturgie zu feiern: eine Liturgie, in der sich Gott und sie selbst einander „von Angesicht zu Angesicht“ in ihrer Berührbarkeit bzw. Verletzlichkeit aussetzen; alle (!) Beteiligten bringen sich Erwartungen entgegen und muten sich ebenso ‚Ent-täuschungen‘ zu, halten sie gemeinsam aus und durchleben sie. Die Performance baut darauf, dass sich auf diesem Weg schließlich eine

22 SCHAEFFLER, Erinnerung / Anamnese (s. Anm. 20). Vgl. zu dieser komplexen Thematik aus liturgiewissenschaftlicher / -theologischer Sicht auch umfassend Stephan WAHLE, Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie (IThS 73), Innsbruck 2006; ferner Bruce T. MORRILL, Models of Liturgical Memory: Mystical-Political Dimensions, Mythic-Historic Tensions, in: *Studia Liturgica*, 50 (1) 40–54, online-Zugang: [<https://doi.org/10.1177/0039320719884125>] (letzter Aufruf: 27.04.2025); deutsche Version „Modelle liturgischen Gedenkens. Mystisch-politische Dimensionen, mythisch-historische Spannungen“, in: Joris GELDHOF / Dorothea HASPELMATH-FINATTI u. a. (Hg.), *Anamnesis. Handlungen, Orte und Zeiten des Erinnerns* (Theologie der Liturgie 17), Regensburg 2020, 93–111.

Beziehung entwickeln und festigen kann, innerhalb derer bei den Mitfeiernden Hoffnung auf umfassende rettende Gerechtigkeit für alles Lebendige aufbrechen und auf Dauer gestellt zu werden vermag. Gemeint ist eine Hoffnung im oben angedeuteten Sinne, die sich „zwischen den Extremen der Vermessenheit – nämlich dem Machbarkeits- und Kontrollwahn, der alles im Griff zu haben meint – und der Verzweiflung, die keine Hoffnung mehr kennt“²³, ansiedelt (um noch einmal Tiefensee zu zitieren).

2. „Popule meus, quid feci tibi?“ – narrative Verstrickungen Gottes und der Menschen

Die Eröffnungsoration spricht dann im weiteren Verlauf davon, dass bei diesem wechselseitigen Gedenken die „miserationes“, die „Erbarmungen“ Gottes, inhaltlich den Bezugsrahmen bilden; und damit erhalten die kanonisierten biblischen Schriften im Gesamt aller Bezeugungen von Gottes Zuwendung besondere Bedeutung (was überhaupt nicht andere Gestalten des glaubwürdigen Zeugnisses ausschließt oder abwertet). Das Christusereignis bzw. das Geschick Jesu Christi, in der Eröffnungsoration des Karfreitags indiziert mit dem Theologoumenon *mysterium paschale*, das durch Jesu Lebenshingabe – *per suum cruorem* – erwirkt worden ist, liefert wiederum nach christlicher Überzeugung den letztgültigen hermeneutischen Schlüssel für das rechte Verständnis der gesamtbiblisch bezeugten Barmherzigkeiten.

Es wäre eigens zu untersuchen, wie die nachfolgend verkündeten bzw. anderweitig – zum Beispiel über Gesänge – eingespielten biblischen Texte Gott und Menschen über komplexe intertextuelle Bezüge narrativ miteinander verstricken – um einen Ausdruck aus der „Philosophie der

23 Tiefensee, Erwartung (s. Anm. 11), 32.

Geschichten“ von Wilhelm Schapp (1884–1965) aufzunehmen.²⁴ Exemplarisch sei nur auf einen Strang hingewiesen: Gemäß der gültigen Lesordnung bildet das vierte Gottesknechtslied Jes 52,13–53,12 die Erste Lesung.²⁵ Darin bilden zwei Gottesreden eine *Inclusio*, und in weiteren Teilen werden der Prophet und das Volk bzw. die Völker mit Rede und Gegenrede einander zugeordnet: „Wie sich viele über dich entsetzt haben – so entstellt sah er aus, nicht mehr wie ein Mensch, seine Gestalt war nicht mehr die eines Menschen“ (52,14); aber „so wird er viele Nationen entsöhnen, Könige schließen vor ihm ihren Mund. Denn was man ihnen noch nie erzählt hat, das sehen sie nun; was sie niemals hörten, das erfahren sie jetzt“ (52,15). Das Lamm-Motiv ist ebenfalls präsent: „Er wurde bedrängt und misshandelt, aber er tat seinen Mund nicht auf. Wie ein Lamm, das man zum Schlachten führt, und wie ein Schaf vor seinen Scherern verstummt, so tat auch er seinen Mund nicht auf“ (53,7).

Im vorkonziliaren Missale war hingegen Ex 12,1–11 als Epistel am Karfreitag *der* alttestamentliche Bezugstext für die später folgende Johannespassion. Heute bildet diese Perikope (in etwas anderem Zuschnitt; gelesen wird offiziell Ex 12,1–8.11–14) am Gründonnerstag in der Messe vom Letzen Abendmahl die erste biblische Lesung des gesamten Triduum überhaupt. So wurde womöglich innerhalb der Karfreitagsliturgie früher noch stärker als über die Verwendung des Gottesknechtslieds der Blick darauf gelenkt, dass die Johannespassion Jesus als das eschatologische Pesachlamm konturiert, das fehlerfrei zu sein hat, weshalb ihm kein Gebein zerschlagen werden darf (vgl. Joh 19,36 i. V. m. Ex 12,5).

24 Ausführlicher wird ein solcher Zugang liturgietheologisch profiliert in Stephan WINTER, Gott und Mensch: „In Geschichten verstrickt“. Essayistische Überlegungen zum integralen Zusammenhang von rituell-gottesdienstlicher Praxis und narrativer Identität, in: Dominik ABEL / Dominique-Marcel KOSACK / Anna REINHARDT (Hg.), Lebensabschnittspartner? Identität, Glaubensbiografien und kirchliche Lebensformen im Umbruch (ETS 54), Würzburg 2022, 113–126.

25 Zitate im Folgenden nach EÜ 2016.

Im Westen wird das Exodusthema seit dem 9. Jahrhundert im weiteren Verlauf der Liturgie zudem dadurch intensiv aufgenommen bzw. weiter durchgeführt, dass während der Kreuzverehrung die Improperien (wie sie seit dem 15. Jahrhundert heißen), die Heilandsrufe, gesungen werden, heute teilweise in zeitgenössischen Weiterentwicklungen.²⁶ Diese erstmals im 7. Jahrhundert nachzuweisenden Gesänge sind nochmals zweigeteilt in die großen und die kleinen Improperien. In diesen Klageliedern bringt der Gekreuzigte aus der Position eines göttlichen Sprechers heraus seine Enttäuschung über das Verhalten aller, die er befreit und gerettet hat, herzerreißend zum Ausdruck, an erster Stelle durch die mittels der ersten Zeile im Titel des vorliegenden Aufsatzes eingespielten Frage bzw. Aufforderung: „*Popule meus, quid feci tibi? Aut in quo contristavi te? Responde mihi.* – O du mein Volk, was tat ich dir? Betrübts ich dich? Antworte mir!“²⁷ Diese Gesänge meditieren, dass dem Erlöser vielfach nicht Lobpreis und Dank entgegenkommen, sondern Spott, Verachtung und Gewalt, die letztlich zum Tod führen.

Die Aufführung der Improperien ist davon geprägt, dass verschiedene Personen in ihren jeweiligen Rollen miteinander in Beziehung treten: Bischof/Priester, Diakon oder Kantorin bzw. der Kantor tragen innerhalb der großen Improperien drei Mal jeweils einen Vers vor: *Popule meus/Quia eduxi te/Quid ultra debui*; darauf antwortet die Schola mit

26 Vgl. z. B. Reinhard MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Paderborn u. a. 2009, 351–355, und aus evangelisch-theologischer Perspektive Irene MILDENBERGER, Die Improperien – unbequemes Denkmal oder notwendiges „Denk mal“, in: Benjamin LEVEN/Martin STUFLESSER (Hg.), Ostern feiern. Zwischen normativem Anspruch und lokaler Praxis (Theologie der Liturgie 4), Regensburg 2013, 130–153.

27 Zitiert werden die Fassungen des Antiphonale Romanum 1973 und die gereimte Übertragung von Markus Fidelis Jäck aus 1817 (vgl. Gotteslob 1975, 268 f.; im Gotteslob 2013 findet sich lediglich noch Jäcks Übertragung des *Hagios ho Theos*: 387, Nr. 308,5). – Vgl. auch im deutschen Messbuch (s. Anm. 1) S. [56] ff. und im Missale Romanum 2002 (s. Anm. 15), 325 ff.

dem *Hagios ho Theos*, das gesichert seit dem 5. Jahrhundert vor allem in ostkirchlichen Traditionen stark verbreitet, aber auch schon gallikanisch nachzuweisen ist. (Nur am Rande: Nach dem Fund der Frankfurter Silberinschrift wird sicherlich weiter zu diskutieren sein, ob das *Sanctus* und daraus entwickelte Formen wie das *Hagios ho Theos* noch älteren Ursprungs sind.²⁸) Diese Verse bestehen jedenfalls aus je zwei Teilen: Der erste besingt Heilstaten Gottes, die er innerhalb des Exodusgeschehens – von der Befreiung aus Ägypten bis zur Ansiedlung im gelobten Land – gewirkt hat; im zweiten werden Handlungen benannt, die das schmähhliche Verhalten der Menschen während der Passion prägten. Die kleinen Improperien hingegen setzen sich aus neun antithetischen Versen zusammen, die von zwei Personen gesungen werden; sie intonieren im Wechsel mit *Ego* (Ich) und *Et tu* (Doch du/Du aber), darauf folgt jeweils ein „Popule meus“ der Schola. Das wiederkehrende *Hagios ho Theos* dokumentiert, dass die Versammelten die Position des anklagenden Sprechers als göttlich anerkennen.

Ohne hier auf Einzelheiten weiter eingehen zu können: Diesem Gesang liegt als Sprachform die prophetische Gerichtsrede zugrunde, in der Gottes Wohltaten mit dem Ungehorsam des Volkes kontrastiert werden (vgl. vor allem Mi 6,1–5; Hos 4,1–11a, auch das Lied vom Weinberg Jes 5,1–7; aus diesen Stellen nehmen die großen Improperien auch Verse auf, ebenso Dtn 8,2.3.7, während die kleinen maßgeblich auf Ps 135 [136],10–22 zurückgreifen). Die Grundstruktur der Performance macht dabei unmissverständlich klar, dass es um ein dreifaches Identifikationsgeschehen geht, wie sich im Anschluss an Reinhard Meßner formulie-

28 Vgl. u.a. Christoph MARKSCHIES/Peter SCHÄFER, „Frankfurter Silberinschrift“: Der erste germanische Christ?, kostenpflichtig abrufbar unter faz.net (10.02.2025), online-Zugang: [www.faz.net/aktuell/feuilleton/kunst-und-architektur/frankfurter-silberinschrift-der-erste-germanische-christ-110285260.html] (letzter Aufruf: 26.04.2025); Printversion: Ausgabe vom 10.02.2025, S. 13, unter dem Titel: Ein Zeichen des ersten germanischen Christen?.

ren lässt, ein Geschehen, innerhalb dessen „Gottes Anklage gegen Israel [...] in fast wörtlicher Aufnahme biblischer Sprache, universal ausgeweitet [wird] zur Gerichtsrede Christi gegen die Menschheit, ‚die ihm das Kreuz bereitet hat‘“²⁹: Christus selbst ist der Ankläger – noch einmal: erhöht am Kreuz und damit nach der Logik des Johannesevangeliums, das von der Kreuzigung als Verherrlichung spricht, eindeutig vom göttlichen Sprecherstandpunkt her. Die Kommunikationsstruktur ist geprägt vom „ego – tu“, wobei dieses „tu“ innerhalb der Performance die Versammelten sind, denen die Kantorin bzw. der Kantor die Anklagen entgegen singt: „Die Gemeinde selbst ist es, die hier als Angeklagte vor ihrem Richter steht“³⁰, nicht etwa das ersterwählte Volk Israel. Dies ist umso mehr zu betonen, als es Israel war, das in antijudaistischen Wendungen während der christlichen Glaubens- und speziell Liturgieentwicklung immer wieder genau in diese Position gerückt wurde³¹, woran manche Traditionen nach wie vor festhalten.

Tatsächlich wird die Gemeinde an dieser Stelle aufgefordert, sich sowohl in der „Geschichte des Exodus, in der Gott heilschaffend an seinem Volk gehandelt hat“,³² als auch in der „Geschichte der Passion Christi, in der sich die Menschheit in ihrer abgründigsten Bosheit offenbart“, zu verorten. Pointiert gesagt: Innerhalb der liturgisch inszenierten Verstri-

29 MESSNER, Einführung (s. Anm. 26), 355.

30 Ebd., 352.

31 Vgl. exemplarisch u. a. Stephan WINTER, „Die Religion des nachchristlichen Judentums“ – „ein rätselhaftes Un-Wesen“ (Romano Guardini). Wort Gottes, Israeltheologie und übernatürliche Offenbarung in ausgewählten Positionsbestimmungen der Liturgischen Bewegung, in: Andreas REDTENBACHER/Daniel SEPER (Hg.), *Bibel und Liturgie. Das Wort Gottes in der Liturgietheologie bei Pius Parsch und in der Liturgischen Bewegung*, Freiburg i. Br. 2025, 21–47; DERS., *Christus – unser Passah?! Zu Rezeption und Transformation des Exodus in christlicher Liturgie im Angesicht des Judentums*, in: Carolin NEUBER (Hg.), *Der immer neue Exodus. Aneignungen und Transformationen des Exodusmotivs* (SBS 242), Stuttgart 2018, 167–190.

32 MESSNER, Einführung (s. Anm. 26), 354.

ckung Gottes wie der Menschen in diese zweifache Geschichte identifiziert sich *erstens* Christus als der Sprecher mit der göttlichen Aktinstanz, auf die biblisch die Heilstaten des Exodus zurückgeführt werden. *Zweitens* wird die hier und jetzt versammelte Gemeinde mit der Generation des Exodus identifiziert. Offensichtlich geht die Liturgie konsequent davon aus, dass Israels Exodus, seine Hineinführung ins verheißene Land und die Verleihung der königlichen Würde an Israel die grundlegenden Heilstaten Gottes bleiben, „die alles andere Heilshandeln Gottes schon in sich“ enthalten: „Auch das christliche Ostern ist Anamnese des Exodus.“³³ Und *drittens* wird die aktuelle Gemeinde identifiziert mit den Menschen, die in historischer Vergangenheit Jesus Christus ans Kreuz gebracht haben:

Es sind nicht die Juden (von damals), sondern es ist die Sünde der Heutigen, die Sünde der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde, die Christus in den Tod geführt hat. Christus ist ‚für uns‘ gestorben: er ist an ‚unserer‘ Stelle, wegen ‚unserer‘ Sünde gestorben.³⁴

So wird mittels dieses Gesangs der gott-menschliche Kommunikationsraum wechselseitigen Gedenkens, wie er in der Eröffnungssequenz konstituiert und durch die Lesungen weiter ausgestaltet worden ist, weiter dynamisiert. – Von hier aus zu einem dritten und letzten Gedanken:

3. Dulce lignum – Rettung nicht an dieser Welt vorbei

Die Improperien stehen innerhalb der Performance der Karfreitagsliturgie nicht isoliert, sondern sind Bestandteil der Kreuzverehrung. Dieser Akt entzieht zunächst der Gemeinde ein Artefakt, das der Gemeinde

33 Ebd., 354 f.

34 Vgl. ebd., 355.

meist überaus vertraut und in unseren soziokulturellen Kontexten nach wie vor vielerorts präsent ist, durch Verhüllung dem unmittelbaren optischen Zugang. Gunda Brüske beschreibt treffend die Dynamik, die sich dadurch und durch die schrittweise Enthüllung entwickelt:

Die Verhüllung der Kreuze am Passionssonntag und die Enthüllung am Karfreitag weckt die müde gewordenen Augen und zeigt das Kreuz neu. Sie zeigt es nicht an einem gewöhnlichen Ort, sondern an drei verschiedenen Stationen im Kirchenraum. Auch dies unterbricht die alte Sehgewohnheit und lässt neu sehen. Damit es aber wirklich alle sehen, wird es dreimal hoch erhoben.³⁵

Die Gemeinde hört demnach die Anklagen der Improperien im Angesicht des Kreuzes. Wie die Texte konkret resonieren, mag noch einmal mit abhängig sein von der Art und Weise des Enthüllungsvorgangs sowie von der Gestaltung des liturgisch verwendeten Kreuzes. Geschichtlich sind vier Optionen entstanden: (1a) Es können sowohl Kreuze ohne als auch (1b) mit Corpus (Kruzifixe) verwendet werden; (2a) das Kreuz kann am Karfreitag beim Hineintragen in die Versammlung und seiner Erhebung von vornherein frei sichtbar gelassen oder (2b) schrittweise enthüllt werden; (1a/b) einerseits und (2a/b) andererseits können zudem nach den aktuell geltenden Regelungen prinzipiell in verschiedenen Kombinationen auftreten. Die konkrete Gestaltung soll dabei *secundum exigentias pastorales* geschehen.

Viele Gemeinden nehmen dies ernst und machen sich über diese Schlüsselstelle wie über die gesamte Liturgie des Karfreitags immer wieder neu intensiv Gedanken.³⁶ Eine zentrale Überlegung sollte dabei sein,

³⁵ BRÜSKE, Wort (s. Anm. 17), 272.

³⁶ Vgl. dazu (vor dem Hintergrund einer empirischen Erhebung) und zur theologisch-historischen wie systematischen Reflexion der angedeuteten Zusammenhänge – neben den schon genannten einschlägigen Beiträgen – jeweils im

ob das verwendete Kreuz Leidens- oder Triumphcharakter hat. Letzterer wird jedenfalls im Ruf zur Enthüllung offensichtlich vorausgesetzt, der an den drei Stationen in jeweils ansteigendem Ton intoniert wird:

Ecce lignum crucis, in quo salus mundi pependit oder Seht das [Holz des] Kreuz[es], an dem der Herr gehangen, das Heil der Welt.

Die Gemeinde respondiert: *Venite adoremus* oder Kommt, lasset uns anbeten.

Eine solche Verehrung ist demnach „Huldigung an den am Kreuz triumphierenden Herrn“³⁷, der *in personam* das Heil der Welt ist. Die materielle Realität der Hinrichtungsstätte wird dabei jedoch gerade nicht übergangen. Das hebt der lateinische Text – anders als die deutsche Übersetzung – eindrücklich hervor, wenn er vom „*Ecce lignum*“ singt.

Diese Gewichtung spielt innerhalb der Liturgie eine Rolle, seitdem im 4. Jahrhundert die Legende von der wunderbaren Wiederauffindung des authentischen Kreuzes Christi – zumindest ausweislich unter anderem des Pilgerberichts der Egeria³⁸ – in Jerusalem eine entsprechende

Sammelband in: LEVEN/STUFLESSER, Ostern (s. Anm. 26); Konrad SCHLATTMANN, „*Ecce lignum crucis...*“. Die Feier vom Leiden und Sterben des Herrn am Karfreitag, in: ebd., 78–88; Anne-Madeleine PLUM, *Crucem tuam adoramus* – Kreuzverehrung am Karfreitag, in: ebd., 113–129. – Weitere Beiträge im genannten Sammelband thematisieren die übrigen Teile der Karfreitagsliturgie, jeweils mit (z. T. umfanglichen) Bezugnahmen auf die Forschungsliteratur.

37 Eduard NAGEL, Kreuzverehrung, online-Zugang: [praxis-gottesdienst.net/lexikon] (letzter Aufruf: 27.04.2025).

38 Vgl. EGERIA, *Itinerarium*, Reisebericht. Mit Auszügen aus Petrus Diaconus, *De locis sanctis*. Die heiligen Stätten. Lateinisch-deutsch. Eingeleitet und übersetzt von Georg RÖWEKAMP (FC 20), Neuausgabe (= 3., völlig neu bearb. Aufl. der Ausg. 1995/2000), Freiburg i.Br. 2017, bes. Nr. 37, 1–7, hier 248–253, und dazu auch in der Einleitung (9–109) S. 53 f.; 87 f.; 101 f.; vgl. auch: *The pilgrimage of Egeria: a new translation of the Itinerarium Egeriae with introduction and com-*

kultische wie persönlich-fromme Verehrung ermöglicht hat, wobei in dieser Phase insgesamt die mimetische Prägung liturgischer Praxis zentral wurde.³⁹ Als die theologisch nachhaltigere Thematik hat sich aber auf Dauer die Abhängigkeit des Erlösungsglaubens vom *Bild* des Kreuzes bzw. des Gekreuzigten überhaupt herauskristallisiert, wohingegen die der Herkunft einzelner Holzsplitter u. ä. in den Hintergrund gedrängt worden ist. Amalar von Metz (um 775–um 850) konnte schon im 9. Jahrhundert klassisch formulieren:

Fuerunt quidam qui volebant dicere se velle eandem crucem venerari in qua Dominus crucifixus est. Utinam in omnibus ecclesiis haberetur! Prae ceteris merito veneretur. Quamvis omnis ecclesia non eam possit habere, tamen non deest eis virtus sanctae crucis in eis crucibus quae ad similitudinem Crucis factae sunt. – Es gab einige Leute, die behaupten wollten, sie wollten dasjenige Kreuz verehren, an dem der Herr gekreuzigt worden ist. Wäre es doch in allen Kirchen vorhanden! Es würde vor den anderen (Kreuzen) zu Recht verehrt. Obwohl nicht jede Kirche es besitzen kann, fehlt den Kreuzen, die zur Nachahmung des Kreuzes des Herrn worden sind, nicht die Kraft des heiligen Kreuzes. [...] ⁴⁰

mentary, hg. v. Anne MCGOWAN / Paul F. BRADSHAW (Alcuin Club collections 93), Collegeville, MN 2018, in der Einleitung (1–101), 62–65; 91–96, und die englische Übersetzung der genannten Stelle sowie den Kommentar dazu ebd., 175–178.

- 39 Im Blick auf die Ausgestaltung des Karfreitags ist allerdings auch Antiochia als Ursprungsort einer Feier „out of town“ im Gespräch. Vgl. Harald BUCHINGER, *Liturgy and Topography in Late Antique Jerusalem*, in: Katharina HEYDEN / Maria LISSEK (Hg.), *Jerusalem II: Jerusalem in Roman-Byzantine Times* (Civitas Orbis Mediterranei Studia 5), Tübingen 2021, 117–188, 120 f.; vgl. diesen Beitrag von Buchinger insgesamt für den Zusammenhang von liturgischer Praxis und Ausbildung einer spezifischen Sakraltopographie im spätantiken Jerusalem.
- 40 Liber officialis 1,10, hier Originaltext und Übersetzung zit. nach: Die liturgischen Werke Amalars von Metz / Trier (ca. 775–ca. 850). Aus dem Lateinischen über-

Das heißt: Wenngleich für das Gelingen der liturgischen Performance nicht die Präsenz wenigstens eines Splitters vom historischen Kreuz Jesu entscheidend ist, so ist es doch der sinnlich wahrnehmbare Bezug eben zu diesem Ort äußerster raum-zeitlicher Verdichtung der Solidarität des biblisch bezeugten Gottes mit den Menschen und der ganzen so vielfach geschundenen Schöpfung. Alex Stock (1937–2016) hält fest:

[Die] Heilskraft des Kreuzes [...] kann nicht nur auf dem Wege der materiellen Partikularisierung, sondern auch auf dem bildlicher Ähnlichkeit erreicht werden. [...] In der Heilsäquivalenz der Bilder relativiert sich das Privileg der Reliquien; der ursprüngliche Reliquienkult liefert freilich das Dispositiv für die nachfolgend in allen Kirchen des Erdkreises mögliche *Adoratio Crucis*. Das ‚Ecce lignum Crucis, in quo salus mundi pependit‘ kann auch auf Holz gerichtet sein, das nie auf Golgatha gestanden hat, wenn es nur dessen Form annimmt.⁴¹

Insofern hat auch die deutsche Version des Rufes zur Kreuzenthüllung eine ganz eigene Bedeutung, als sie zwar weiterhin hervorhebt, dass dem Kreuz die Verehrung gilt, dabei aber dem Holz als Material des Kultbildes kein besonderes Gewicht mehr beilegt. Letztlich geht es, so die Botschaft, doch nicht um das Instrument der Hinrichtung als solches, sondern um denjenigen, der daran zu Tode gebracht worden ist, und um dessen Intention, die ihn zu dieser Hingabe befähigt hat.

Alle diese Beobachtungen zur Performance der Karfreitagsliturgie mögen als Indizien dafür gelten, dass der Glaube nicht aufhört, mit der Radikalität der Inkarnation des göttlichen Logos zu ringen, die in Jesu

setzt, eingeleitet und kommentiert von Andreas Heinz (LQF Bd. 119), Münster 2025, der *Liber officialis* dort 131–512.

41 Vgl. für das Folgende bzw. einige größere Zusammenhänge der hier vorgelegten Überlegungen Stock, *Figuren* (s. Anm. 2), 315–408, bes. 346–353, das Zitat dort 349.

Passion, Sterben und Tod *am Holz des Kreuzes* ihre letzte Konsequenz erfährt; und der Glaube darf damit auch nicht aufhören; denn für ein biblisch-christliches Dasein ist die Frage existentiell, ob / wie liturgisches Gedenken bzw. rhetorische Verkündigung und ästhetische Inszenierung des Evangeliums vom Kreuzestod Jesu von Nazareth als Eröffnung endgültigen Heils universal die Möglichkeit zur Teilhabe an umfassender Rettung und Erlösung zu schenken vermag.

Die Poiesis der Liturgie selbst pflegt ihren ganz eigenen Umgang mit dieser Frage, wobei sie dabei das Holz als Material durchaus besonders fokussieren kann, allerdings in paradoxen Wendungen. Zu betrachten ist etwa die Rede vom *Dulce lignum*, wie sie sich in Venantius Fortunatus' Hymnus *Pange lingua gloriosi proelii certaminis* findet; dieser Prozessionsgesang ist anlässlich der Translatio einer Kreuzreliquie nach Poitiers 569 geschrieben und seit dem 9. Jahrhundert zur Gestaltung der Kreuzverehrung am Karfreitag genutzt worden. Die achte Strophe, die im *Graduale Romanum* auch als Kehrvers des Hymnus verwendet wird, lautet⁴²:

Crux fidelis, inter omnes Arbor una nobilis: nulla silva talem profert Fronde, flore, germine. Dulce lignum, dulces clavos, Dulce pondus sustinet.	Teures Kreuz! ob allen Bäumen * Hoherlaucht und ausgesucht; * Keiner in des Waldes Räumen * Trägt solch' Blüte, Laub und Frucht; * Süßes Holz, o süße Last, * Hält auf süßen Nägeln Rast.
---	--

Der innerhalb dieser „biomorphe[n] Kreuzmetaphorik“ thematisierte einzigartige Baum nimmt die biblische Konzeption des Fruchtbaumes auf (vgl. auch Hld 2,3), wobei dieses Bild innerhalb des Hymnus wei-

42 Lat. Text und gereimte dt. Übertragung nach der auszugsweisen Ausgabe des *Graduale Romanum* im Verlag Schwann, Düsseldorf 1909, 161.

terentwickelt wird (vgl. v.a. Strophen zwei und drei). Es geht um den „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“ (vgl. Gen 2,4 f.9.17; 3,1–7) und um den „Baum des Lebens“ (vgl. Gen 2,9; 3,22.24); Der Hymnus singt davon, dass eben dieser Baum des Lebens für die Menschen *nicht* endgültig entzogen bleibt, obwohl sie doch verbotenerweise vom Baum der Erkenntnis, der dadurch schließlich den Tod bringt, gekostet hatten. Gemäß dem *Pange lingua* fallen im Kreuz „die beiden Paradiesbäume [...] so ineins, daß [...] von da die Heilung kommen sollte, von wo die Verwundung ausgegangen war“⁴³.

Stock konstatiert in seiner Interpretation „eine Art Überlist der göttlichen Weisheit“⁴⁴: In soteriologischer Absicht werde der Macht des „überaus listenreichen Verführers der Menschheit“ alle Wirkkraft genommen, indem sich im Juden Jesus von Nazareth der Gott Israels selbst an den Baum des Todes, an das *lignum crucis* heften lässt. Nochmals anders gewendet: Gott begibt sich an den Ort, an dem der Tod endgültig zu triumphieren *scheint*, und dadurch verwandelt sich der „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, hinter dem die Schlange steckte, in den wahren Baum des Lebens“. Die darüber gewonnene Glaubensgewissheit lässt es in einer kühnen Formulierung zu, in der neunten Strophe des Hymnus den Baum auf Golgatha selbst anzusprechen: Er möge seine Äste neigen, alles Harte ablegen, damit des Königs Glieder sich an ihn anschmiegen können – „Et superni membra Regis / Tende miti stipite“.

4. Ergebnis

„Reminisce“ – so das erste Wort dieser liturgischen Performance am Karfreitag, die durch ihre Gewebe aus so vielfältigen nonverbalen und

43 STOCK, Figuren (s. Anm. 2), 351.

44 Ebd., 352; dort auch die nächsten Zitate.

verbalen Handlungsvollzügen sowie der integrierten Artefakte paradigmatisch dafür steht, welche Hoffnungspotentiale biblisch begründete Gedächtnispraxis zu entfalten vermag; indem sie – trotz aller scheinbar gegenteiligen Erfahrungen der Zerbrechlichkeit des Daseins und der Wirklichkeit als ganzer – auf die Treue des ewigen Gottes setzt, *ohne* fälschlich zu behaupten, sie könne die Erfüllung von dessen Verheißungen ihrerseits garantieren. Doch die Sicht auf die jeweilige Gegenwart und die ausstehende Zukunft können durch eine solche Feier radikal verändert werden. Schaeffler hebt diesbezüglich heraus, dass religiöse Überlieferungsgemeinschaften bzw. deren Mitglieder ihr Selbst- und Weltverständnis herausbilden und immer wieder neu dynamisieren lassen mit Bezug auf die Ereignisse, die Inhalt ihrer normativen Erinnerung sind. Speziell die „Erinnerung an Jesu Tod und Auferstehung [an das *mysterium paschale*; S. W.] befähigt die Christen, Leid und Tod als ‚Gestaltgemeinschaft mit Christus‘ zu begreifen und daraus die Hoffnung auf eine ‚Gleichgestaltung mit seiner Herrlichkeit‘ zu gewinnen.“⁴⁵ Diese Hoffnung gründet in der „Torheit der Verkündigung“ und erweist sich genau darin als „*Gottes Kraft und Gottes Weisheit*“ (1 Kor 1,21.24). Sie unterläuft damit „die auf Wahrscheinlichkeitskalkülen beruhende Optimismus-Pessimismus-Alternative“, weil sie nur „den sprichwörtlichen ‚Funken Hoffnung‘“ braucht, an den zu glauben immer wieder neu begründet werden will (vgl. 1 Petr 3,15).

Sich in eine liturgische Performance wie die des Karfreitags einbinden zu lassen, impliziert insofern auch zumindest eine grundsätzliche Bereitschaft, die inszenierte (Gegen)Welt mitzutragen, mit anderen Worten: zu bezeugen. Im liturgischen Handeln mit seinen verschiedenen (Rede)Handlungstypen kann die „erinnernd-repräsentierte und im

45 SCHAEFFLER, Erinnerung / Anamnese (s. Anm. 20); dort auch die nächsten Zitate.

Lobpreis besungene Welt [...] *nicht vorgezeigt werden*“, so Dorothea Sattler (*1961):

Die Aufforderung, das eigene Leben für andere hinzugeben, es zu verlieren, um es zu gewinnen, erscheint vielen als Torheit. Die Gemeinde gibt ein Versprechen (Leben ohne Sünde und ohne Tod), das sie selbst nicht einlösen kann. Die deklarierte Aufnahme in die Gemeinschaft der Erlösten steht in einer Spannung zur konkret begegnenden Gemeindewirklichkeit.⁴⁶

Die Gemeinde legt insofern gemäß ihrer kollektiven Intention – die einzelnen Glieder und deren Bedeutungszuschreibungen bzw. Motiven wären diesbezüglich gesondert zu betrachten – mittels der rituellen Performance ein Bekenntnis ab: dazu, „dass sie Gottes Verheißung (*promissio*), Gottes Versprechen vertraut, das Gott in seinem Logos, in Christus Jesus, der Schöpfung gegeben hat und das Gott allein einlösen kann und einlösen wird.“⁴⁷ Zugleich dürfen und müssen innerhalb dieses Bekenntnisses – schon vom biblischen Grundnarrativ her, denn im Rahmen einer Reflexion auf die Karfreitagsliturgie liegt unter anderem der Verweis auf die Rezeption der Psalmen innerhalb der Passionsgeschichte(n) nahe⁴⁸ – Angst, Zweifel und Klage adressiert werden kön-

46 Dorothea SATTLER, Gegenwart Gottes im Wort. Systematisch-theologische Aspekte, in: Benedikt KRANEMANN/Thomas STERNBERG (Hg.), Wie das Wort Gottes feiern? Der Wortgottesdienst als theologische Herausforderung (QD 194), Freiburg i. Br. 2002, 123–143, 137 f. (Hervorhebung S. W.); dort auch das nächste Zitat.

47 SATTLER, Gegenwart (s. Anm. 46), 138.

48 Vgl. Alida C. EULER, Psalmenrezeption in der Passionsgeschichte des Matthäusevangeliums. Eine intertextuelle Studie zur Verwendung, theologischen Relevanz und strukturgebenden Funktion der Psalmen in Mt 26–27 im Lichte frühjüdischer Psalmenrekluse (WUNT II/571), Tübingen 2022.

nen. Auch darin schlägt sich die Komplexität von ‚Ent-täuschung‘-prozessen (liturgisch) konkret nieder!

Das rituell stilisierte Handlungsgeschehen ist demnach Martyrium im ursprünglichen Wortsinn. Dabei machen alle, die Zeugnis ablegen, die Erfahrung, „die Gültigkeit des Bezeugten nicht allein mit der eigenen Einsicht begründen zu können. Zeugen erfahren sich eingefordert von dem, was sich ihnen zeigt“. Erst dies kann die angesprochene Hoffnungsperspektive eröffnen, verlangt aber auch angesichts immer wieder neuer Erfahrungen des Versagens derer, die zur Hoffnung berufen sind, nach einem adäquaten Erwartungsmanagement. Einerseits gilt: Menschsein ohne Erwartungen kann es nicht geben. Immanuel Kant (1724–1804) hat deshalb zurecht die zentrale Frage nach dem Menschen ausdifferenziert in die Grundfragen: „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?“⁴⁹ Ihre völlig unzureichende Thematisierung hat allerdings andererseits dazu geführt, dass wir Menschen nicht mehr nur mittels unserer Erwartungen einen Zukunftshorizont abtasten bzw. immer wieder neu konstellieren, sondern dabei sind, jedwede Möglichkeiten auf eine innerweltliche Zukunft endgültig zu verspielen, zumindest auf eine Zukunft, die umfassend lebensdienlich ist. Aber gerade in dieser bedrückenden und beängstigenden Situation ist ein aktuell gerne empfohlenes Prinzip wenig hilfreich, das der englische Pragmatismus so formuliert: „probability is the guide of life“.⁵⁰ Demgegenüber bietet die liturgische Praxis wechselseitiger ‚Ent-täuschung‘ eine radikal andere Deutungs- und Handlungsoption, die auf die biblische Kernbotschaft setzt: „Bei Gott ist nichts unmöglich“ (Lk 1,37), auch noch mitten im Tod.

49 Immanuel KANT, KrV B 832 f.

50 Vgl. Henry E. KYBURG, Probability as a Guide in Life, in: The Monist 84/2 (2001) 135–152, online-Zugang: [<https://doi.org/10.5840/monist200184210>] (letzter Aufruf: 27. 04. 2025). David Hume (1711–1776) schrieb das Prinzip dem anglikanischen Bischof Joseph Butler (1692–1752) zu.

Jesu Gottverlassenheit als Thema der Verkündigung

BENJAMIN DAHLKE

Die Passionserzählungen der Evangelien sind von Psalmenzitenen durchwoben.¹ Besondere Bedeutung kommt dabei Ps 22 (21 LXX) zu, denn sowohl im Markus- als auch im Matthäusevangelium (Mk 15,34 bzw. Mt 27,46) stirbt der am Kreuz hängende Jesus von Nazareth, kurz nachdem er die folgende Eingangsklage dieses alttestamentlichen Textes gesprochen hat: „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“ (Ps 22,2).² Ob es sich wirklich so zugetragen hat, wie in der Bibel berichtet, lässt sich mangels unabhängiger Quellen nicht mit letzter Si-

-
- 1 Vgl. Andreas MICHEL, Psalmen und Christologie, in: Thomas FORNET-PONSE (Hg.), Jesus Christus – Von alttestamentlichen Messiasvorstellungen bis zur literarischen Figur (JThF 25), Münster 2015, 11–29; Bernd JANOWSKI, „Mein Gott, mein Gott, wozu hast du mich verlassen?“. Zur Rezeption der Psalmen in der Markusp passion, in: ZThK 116 (2019) 371–401; Michael THEOBALD, Der Prozess Jesu. Geschichte und Theologie der Passionserzählungen (WUNT 486), Tübingen 2022, 60–68, 469–474.
 - 2 Vgl. Tobias NICKLAS, Die Gottverlassenheit des Gottessohns. Funktionen von Psalm 22/21 LXX in frühchristlichen Auseinandersetzungen mit der Passion Jesu, in: Wilfried EISELE (Hg.), Aneignung durch Transformation. Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum (HBS 74; FS Michael Theobald), Freiburg i. Br. 2013, 395–415; Alida C. EULER, Psalmenrezeption in der Passionsgeschichte des Matthäusevangeliums. Eine intertextuelle Studie zur Verwendung, theologischen Relevanz und strukturgebenden Funktion der Psalmen in Mt 26–27 im Lichte frühjüdischer Psalmenreklure (WUNT II/571), Tübingen 2022; Martin BAUSPIESS, Das letzte Wort Jesu (Mk 15,34). Das Markusevangelium als Konfliktgeschichte, in: Saskia BREUER u. a. (Hg.), Konflikte und

cherheit feststellen. Möglicherweise handelt es sich um eine literarische, theologisch motivierte Gestaltung der Evangelisten. Unabhängig davon, welcher Lesart man den Vorzug geben möchte, kann mit dem genannten Psalmzitat Unterschiedliches gemeint sein: Entweder wird mit dem Beginn (*incipit*) der gesamte Psalm aufgerufen, der mit Gottes rettender Tat endet (Ps 22,25 f.); oder aber der Gekreuzigte drückt mit den Worten eines Textes aus der hebräischen Bibel, der ihm aufgrund seiner eigenen Gebetspraxis vertraut war, die von ihm in diesem Moment real erfahrene Gottverlassenheit aus.

Im ersten Fall wäre Jesus ganz im zuversichtlichen Vertrauen auf den gestorben, den er zu Lebzeiten seinen Vater nannte. Somit wären weder Verzweiflung noch existenzielle Einsamkeit bei ihm vorhanden gewesen. Christologisch ist das unmittelbar an die altkirchliche Lehrbildung anschlussfähig. Immerhin hatte das Konzil von Nicäa (325) festgehalten, dass Jesus Christus gleichen Wesens mit dem Vater ist (*homoousios to patri*). Zwar handelt es sich hierbei um eine ontologische Aussage, doch stellt sich durchaus die Frage, inwiefern dem Sein auch ein Bewusstsein entsprechen muss. Anzunehmen, dass Gott von Gott verlassen ist, weil der Sohn keine Verbindung mehr zum Vater hat, stellt deshalb einen zunächst abwegig erscheinenden Gedanken dar. Gestützt wird das durch das in der Patristik verbreitete Apathie-Axiom, demzufolge Gott gar nicht leiden kann, obwohl der inkarnierte Logos gelitten hat.³ Möglich ist dieses Paradox aufgrund der sogenannten Zweinaturenlehre, wie sie auf das Konzil von Chalcedon (451) zurückgeht. Sie erlaubt es nämlich, die Gottverlassenheit der menschlichen Natur Jesu Christi zuzuweisen, während die göttliche davon unangetastet bleibt. Eine Herausforderung

Krisen im Neuen Testament und ihre Bewältigungsstrategien (WUNT II/587), Tübingen 2023, 59–75.

3 Vgl. Michael FIGURA, Das Leiden Gottes in der Theologie der Kirchenväter, in: IkaZ 32 (2003) 434–450; Paul GAVRILYUK, The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of Patristic Thought (OECs), Oxford 2004.

mag in diesem Kontext zwar sein, die Einheit der Person zum Ausdruck zu bringen. Dass Jesus Ps 22 aufruft, belegt in dieser Sichtweise aber sein wahres Menschsein. Letzteres ist soteriologisch wichtig, weil beide Konzilien Jesu Tod als Sterben *für* die Menschen verstanden.

Würde hingegen der zweite Fall zutreffen, hätte der Gekreuzigte stark empfunden, existentiell ganz auf sich allein gestellt zu sein. Gott entzog sich ihm auf eine äußerst schreckliche Weise. Was sich weder die Alte Kirche noch die Scholastik vorstellen konnte, begegnet wohl erstmals bei Martin Luther (1483–1546). Seiner Auffassung nach leidet Jesus Christus keineswegs bloß körperlich, sondern ist auch in seinem Inneren zutiefst erschüttert, denn er nimmt am Kreuz die ganze Sünde der ganzen Welt auf sich, um sie hinwegzunehmen und den Menschen Gerechtigkeit vor Gott zu schaffen. Genau hierin liegt die Bedeutung seiner Gottverlassenheit, wie Luther in den Vorlesungen über die Psalmen, die er zwischen 1519 und 1521 an der Universität Wittenberg hielt, ausführte.⁴ Be-

4 Vgl. Martin LUTHER, *Operationes in Psalmos*, in: WA 5 (1892), 598–673 (Psalmus vicesimus primus, Hebraeis XXII.), 598: „Christus enim in passione sua (quae hoc psalmo canitur), utique assumpsit sive suscepit in sese omnium peccata.“ Zur Erschließung siehe Eberhard JÜNGEL, *Vom Tod des lebendigen Gottes. Ein Plakat*, in: DERS., *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen* (BEvT 61), München 1972, 105–125; Gunther WENZ, *Geschichte der Veröhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit* (MMHST 9), Bd. 1, München 1984; Jens WOLFF, „Die größten Worte der gesamten Schrift“. Psalm 22 und der gottverlassene Christus aus Luthers Sicht, in: Luther 76 (2005), 101–107; DERS., *Transitorische Momente der Christologie – göttlich-menschliches Miteinander am Kreuz?*, in: Heinrich ASSEL / Bruce McCORMACK (Hg.), *Christology Revised. Kreuz, Auferstehung, Menschwerdung, ‚Jesus Remembered‘* (TBT 209), Berlin / Boston 2024, 229–255; Pierre BÜHLER, *Kreuzestheologie. Ihre Bedeutung bei Luther und einige Etappen ihrer Wirkungsgeschichte*, in: Alberto MELLONI (Hg.), *Martin Luther. Ein Christ zwischen Reformen und Moderne (1517–2017)*, Berlin / Boston 2017, 731–746; Jan-Heiner TÜCK, „Der fröhliche Wechsel und Streit“. Bedeutung und Grenze von Luthers theologia crucis aus katholischer Sicht, in: DERS. / Christian DANZ (Hg.), *Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen. Historische und theologische Perspektiven*, Freiburg i. Br. 2017, 264–287.

zugnehmend auf Ps 22 erklärte der Reformator, dass Jesus Christus den Zorn Gottes auf die Sünder ebenso körperlich zu spüren bekommt, wie er ihn in seinem Gewissen empfindet.⁵

Während Luther die Gottverlassenheit Jesu theologisch begründete, hielt Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) sie für ein historisches Faktum. Nach Auffassung des aufgeklärten Hamburger Orientalisten war Jesus enttäuscht, weil es ihm nicht gelungen war, mit Gottes Hilfe die Staatlichkeit Israels wiederherzustellen:

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 fehl geschlagen.⁶

Jesus von Nazareth war also ein im Kampf gegen die römische Besatzung gescheiterter Patriot, dessen Ziel in der politischen Befreiung bestand, nicht in der Erlösung im religiösen Sinne. Erst seine ebenfalls enttäuschten Anhänger machten aus ihm ein übermenschliches Wesen, wie

5 Vgl. LUTHER, *Operationes in Psalmos* (s. Anm. 4), 603. Dass die reformatorische Theologie im Spätmittelalter vorbereitet war, zeigt Rik van NIEUWENHOVE, *Late Mediaeval Atonement Theologies*, in: Francesca Aran MURPHY (Hg.), *The Oxford Handbook of Christology*, Oxford 2015, 250–264.

6 Hermann Samuel REIMARUS, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, in: Gotthold Ephraim Lessings sämtliche Schriften, hg. v. Karl LACHMANN / Franz MÜNCKER, Bd. 13, Leipzig ³1897, 221–327, 228 f. (§ 8). Zur Erschließung siehe Eckart David SCHMIDT, *Jesus in Geschichte, Erzählung und Idee. Perspektiven der Jesusrezeption in der Bibelwissenschaft der Aufklärung, der Romantik und des Idealismus* (HUTh 86), Tübingen 2022, 63–93.

Reimarus in anderem Zusammenhang ausführte.⁷ Somit beruht das Christentum auf einer Geschichtsverfälschung, die offenzulegen der kritischen Forschung zufällt. Tatsächlich sollte sich bald die bis heute übliche Unterscheidung zwischen dem *Jesus der Geschichte* und dem *Christus des Glaubens* etablieren.⁸

Was Ps 22 in den Passionserzählungen betrifft, ist der historische Befund jedoch weniger eindeutig, als Reimarus annahm. Zum einen bleibt beim Geschehen der Kreuzigung zu vieles offen, zum anderen ist mit einer theologischen Gestaltung der Evangelisten zu rechnen. Wenn in der neueren Auslegungsgeschichte der Passionserzählungen sehr unterschiedliche Auffassungen vertreten wurden, dann liegt dies darin begründet.⁹ Gerade weil die Psalmzitation uneindeutig bleibt, bietet sie Einblick in die jeweiligen Denkvoraussetzungen, ja in die jeweils vertretenen Christologien. Um bloß akademische Fragen geht es dabei allerdings nicht. Vielmehr hat das Verständnis von Ps 22 unmittelbare Auswirkungen auf die Verkündigung.¹⁰ Schließlich ergeben sich sehr unterschiedliche Zugänge dazu, das Evangelium darzustellen und mitzuteilen. Im Folgenden werden vier prominente Theologen des 19. und

7 Vgl. Hermann Samuel REIMARUS, Ueber die Auferstehungsgeschichte, in: Gotthold Ephraim Lessings sämtliche Schriften, hg. v. Karl LACHMANN / Franz MÜNCHER, Bd. 12, Leipzig 31897, 397–428.

8 Vgl. Benjamin DAHLKE, Die bleibende Bedeutung der historischen Jesusfrage. Überlegungen zur Unterscheidung zwischen dem *Jesus der Geschichte* und dem *Christus des Glaubens*, in: Georg ESSEN / Christian DANZ (Hg.), Dogmatische Christologie in der Moderne. Problemkonstellationen gegenwärtiger Forschung (RaFi 70), Regensburg 2019, 111–131.

9 Vgl. Benjamin DAHLKE, Psalm 22 in der Passion Jesu. Zur neueren Auslegungsgeschichte, in: ETHL 93 (2017) 199–237.

10 Vgl. Martin THOMS, Der gottverlassene Gott. Eine literarische Untersuchung der Gottverlassenheit Jesu und deren Auswirkungen auf die Glaubens- und Verkündigungspraxis (Theologie des geistlichen Lebens 11), Münster 2023. Thoms fokussiert sich insbesondere auf den Entwurf des reformierten Systematikers Jürgen Moltmann (1926–2024).

20. Jahrhunderts untersucht, von denen zwei katholisch und zwei evangelisch waren. Sie verstanden den Karfreitag auf je eigene Weise – und thematisierten ihn entsprechend sowohl in der Predigt, eingebettet in den Gottesdienst, als auch in privat rezipierbarer spiritueller Literatur. Ihre Verkündigung – oder Kommunikation des Evangeliums¹¹ – kann vielleicht Anregungen für heute bieten, in jedem Fall aber zeigen, welchen theologischen Ernst sie haben sollte.

1. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) war nicht nur Professor für Theologie an der Universität Berlin, sondern zugleich Pfarrer an der im Zweiten Weltkrieg zerstörten Dreifaltigkeitskirche. Ihm war es wichtig, beide Aufgaben wahrzunehmen, denn akademische Theologie und gemeindebezogene Verkündigung gehörten für ihn untrennbar zusammen.¹² So hat er sich sowohl der Homiletik gewidmet, als auch selbst Predigten gehalten.¹³ Zentral war für ihn allerdings die systematische Theologie. Schleiermacher arbeitete auf der Grundlage seiner Vor-

11 Zu diesem Begriff siehe Tobias KLÄDEN u. a. (Hg.), *Kommunikation des Evangeliums* (FS Udo F. Schmälzle), Berlin 2008 und Michael MEYER-BLANCK, *Gottesdienstlehre* (NTG), Tübingen 2011, 25–39. Was die Verlegenheit betrifft, die die Verkündigung bereiten kann, siehe Theo SORG / Peter STUHLMACHER, *Das Wort vom Kreuz. Zur Predigt am Karfreitag* (CTB 52), Stuttgart 1996.

12 Vgl. Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, in: DERS., *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I / 6, hg. v. Dirk SCHMID, Berlin / New York 1998, 243–446, 400 (§ 209), 425 (§ 280).

13 Vgl. Andreas REICH, *Schleiermacher als Pfarrer*, in: Martin OHST (Hg.), *Schleiermacher Handbuch*, Tübingen 2017, 193–198; Reiner PREUL, *Predigten*, in: ebd., 411–425; Simon GERBER, *Rhetorik des Gefühls. Homiletik nach Schleiermachers Vorlesung zur Praktischen Theologie*, in: Christian BERNER u. a. (Hg.), *Kommunikation in Philosophie, Religion und Gesellschaft* (SchlA 35), Berlin / Boston 2024, 421–442.

lesungen ein entsprechendes Lehrbuch aus: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*. Eine erste Auflage erschien in den Jahren 1821 und 1822¹⁴, später folgte noch eine zweite. Mit der sogenannten ‚Glaubenslehre‘ sollte die in Preußen auf staatliches Geheiß anlässlich des Reformationsjubiläums durchgeführte Verwaltungs- und Bekenntnisunion von Lutheranern und Reformierten ein belastbares theologisches Fundament erhalten. Schleiermacher befürwortete diese Union ganz ausdrücklich.

Folgt man *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, dann ist das Christentum eine Erlösungsreligion.¹⁵ Erlösung bedeutet dabei, dass die Hemmung des Lebens aufgehoben und der bisher bestehende, mit dieser Hemmung einhergehende schlechte Zustand verbessert wird. Obwohl Schleiermacher den Begriff der Sünde verwendet, handelt es sich bei dieser nicht – wie in der Theologie sonst üblich – um die Übertretung eines göttlichen Gebots. Vielmehr widerstreitet das niedere, sinnlich bestimmte Bewusstsein dem höheren, reflexiv werdenden.¹⁶ Hieraus ergibt sich bei allen Menschen eine Spannung, von der sie erlöst werden wollen. Vermittelt werden kann das nur von jemandem, bei dem der Widerstreit dieser beiden Bewusstseinsebenen nicht vorhanden ist. Das ist der Mensch Jesus von Nazareth, weil in ihm das Sein Gottes vollständig gegeben ist. Ganz vom Höheren bestimmt, kann das Niedere ihn nicht beeinträchtigen. In diesem Sinne hat Schleiermacher seine Christologie konzipiert.¹⁷ Diese erhebt dabei den

14 Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I/7, 2 Bde., hg. v. Hermann PEITER, Berlin / New York 1980.

15 Vgl. ebd., Bd. 1, 61–68 (§ 18).

16 Vgl. ebd., Bd. 1, 261–312 (§§ 84–96). Zur Erschließung siehe Gunther WENZ, Sünde und Schuldbewusstsein. Zur Hamartologie in Schleiermachers Glaubenslehre, in: *KuD* 63 (2017) 309–337.

17 Vgl. SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe* (s. Anm. 14), Bd. 2, 19–31 (§§ 114–116). Zur Erschließung siehe Benjamin DAHLKE, Die Christologie in Schleiermachers Glaubenslehre, in: *Cath(M)* 70 (2016) 278–299; Maureen JUN-

Anspruch, dem biblischen Zeugnis zu entsprechen. In einer Vorlesung über das Leben Jesu aus dem Jahr 1832 wandte sich der Berliner Theologe beispielsweise gegen den Anschein, im Matthäus- und Markusevangelium werde von einer Gottverlassenheit berichtet – Ps 22 sei vielmehr als ganzer aufgerufen.¹⁸

Vor dem Hintergrund der Christologie, die Schleiermacher als Universitätsprofessor entwickelte, erklärt sich seine Verkündigung in der Berliner Dreifaltigkeitskirche. Für die Passionszeit 1821 konzipierte er eine Predigtreihe zu den Worten Jesu am Kreuz. Am Sonntag *Laetare* behandelte er Mt 27,46. Gleich zu Beginn wies Schleiermacher auf die Unvereinbarkeit der genannten Stelle mit anderen biblischen Aussagen

KER-KENNY, Self, Christ and God in Schleiermacher's Dogmatics. A Theology Reconceived for Modernity (TBT 192), Berlin/Boston 2021.

- 18 Vgl. Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, Zum Leben Christi, in: DERS., Kritische Gesamtausgabe, Bd. II/15, hg. v. Walter JAESCHKE, Berlin/Boston 2018, 5–133, 100 (Kursivierungen aufgelöst): „Matth und Marc Warum hast du mich verlassen[.] Dogmatische Uebertreibung 27,46 gegen das Ende. Aus Ps 22,2 a. als allgemeiner Ausdruck b., Als Citation wovon man das weitere denken soll.“ Ähnlich äußerte sich Schleiermacher gemäß der sekundären Überlieferung der Vorlesung – vgl. ebd., 296. Interessant ist außerdem eine Vorlesungsnachschrift, in der es (ebd., 484, Kursivierungen aufgelöst) heißt: „Die Worte dieses Psalms in Christi Munde, mein Gott etc scheinen nicht zu paßen, denn sie alteriren sonst das Verhältniß Christi zu Gott, da das Eins sein Christi mit Gott nicht aufgehoben sein kann, und bei diesem Wort scheint dies Eins sein aufgelöst. Wenn wir Christum so setzen als ihn der christliche Glaube setzt, so ist so ein von Gott Verlassensein eine Unwahrheit, Christus war nie von Gott verlassen [...]: es ist dies nicht als Ausdruck Christi über seinen Zustand anzunehmen. Bedenkt man daß dies der Anfang eines Psalms ist, der Zustände eines Leidenden enthält, die sich buchstäblich bei Christo wiederholten, so ist es ganz natürlich, daß Christus diese Worte anführte als Hinweisung für die, welche ihn hören konnten, auf den ganzen Psalm.“ Zur Erschließung siehe Matthias HOFMANN, Die Integrität des Menschlichen. Überlegungen zur Frage: Wie reformiert ist Schleiermachers Jesusbild?, in: Anne KÄFER u. a. (Hg.), Der reformierte Schleiermacher. Prägun-gen und Potentiale seiner Theologie (SchLA 28), Berlin/Boston 2020, 89–104, 101 f. und SCHMIDT, Jesus in Geschichte, Erzählung und Idee (s. Anm. 6), 338–395.

hin, insbesondere mit dem Johannesevangelium. Dass sich die enge Verbindung Jesu mit Gott, den er zu Lebzeiten als seinen Vater ansprach, im Leiden und Sterben ändern sollte, wollte ihm nicht einleuchten. Im Grunde konnte es für ihn gar keine Gottverlassenheit Jesu geben, weil sonst die Erlösung unmöglich wäre.¹⁹ Etwas anderes zu behaupten, hält Schleiermacher für abwegig. Ohne Luther namentlich zu erwähnen, wendet er sich damit gegen dessen weitreichende soteriologische Überlegungen. In Mt 27,46 werde der ganze Ps 22 aufgerufen, sodass von einer Gottverlassenheit keine Rede sein kann.²⁰ Da Jesus stets im Höheren gegründet blieb, betraf ihn das Niedere nicht:

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,

19 Vgl. Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, Am 1. April 1821 vormittags, in: DERS., Kritische Gesamtausgabe, Bd. III/6, hg. v. Elisabeth BLUMRICH, Berlin/Boston 2015, 570–586, 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?“

20 Vgl. ebd., 572: „Vielmehr finden wir den wahren Aufschluß über alles dieses [...] wohl darin, daß unsere Textesworte nicht eigene Worte des Erlösers sind, nicht unmittelbar und ursprünglich der Ausdruck seines eigenen Gefühls, sondern fremde Worte sind, die er nur auf sich überträgt und anwendet, hergenommen aus dem zwei und zwanzigsten Psalm, der, ein Ausdruck tiefen menschlichen Leidens, mit diesen Worten anfängt; und nur in Verbindung mit dem ganzen Inhalte des Psalms, aus welchem sie genommen sind, und indem wir immer vor Augen haben, daß der Erlöser sie auf sich überträgt, können wir seinen Sinn dabei richtig verstehen.“

und jede Gewalt der Sinnlichkeit gebrochen wird, und das Auge des Geistes frei bleibt, und das Herz offen für den großen Zusammenhang aller seligen Führungen 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 [Paulus] 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!²¹

Damit leitet Schleiermacher zu dem über, was er der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde für die eigene Lebenspraxis mitgeben möchte. Er stellt Jesus als Vorbild im persönlichen Leiden dar. Den Gläubigen ist aufgetragen, Gott in aller Bedrängnis nicht zu vergessen, wie ihr Erlöser es vorgelebt hat.²² Letztlich geht es also um die Angleichung der Christen an Christus.

2. John Henry Newman

Ebenso wenig wie Schleiermacher schien dem mit der Patristik sehr vertrauten²³, zunächst anglikanischen Geistlichen John Henry Newman

²¹ Ebd., 579.

²² Vgl. ebd., 582.

²³ Vgl. Benjamin J. KING, *The Church Fathers*, in: Frederick D. AQUINO / Benjamin J. KING (Hg.), *The Oxford Handbook of John Henry Newman*, Oxford 2018, 113–134; Uwe Michael LANG, *Newman and the Fathers of the Church*, in: Juan R.

(1801–1890) eine Gottverlassenheit Jesu plausibel. Das hängt mit seinen christologischen Überzeugungen zusammen. Zwar legte er nie eine Dogmatik oder nur eine Christologie vor. Aber während er am *Oriel College* in Oxford lehrte, schrieb er eine umfangreiche Studie über die Auseinandersetzungen um den Arianismus, die zum Konzil von Nicäa geführt hatten.²⁴ Bei allem historischen Wert ist klar, dass es Newman nicht bloß um die Vergangenheit, sondern gleichzeitig um die Gegenwart ging. Auch in seiner Zeit sah Newman den Arianismus wirken. Dabei ist anzumerken, dass damals in Oxford ein insgesamt konservatives theologisches Klima herrschte. Anders als im deutschsprachigen Raum spielte die unter dem Einfluss der Aufklärung entstandene Leben Jesu-Forschung, welche die Differenz zwischen der altkirchlich-konziliaren Lehrbildung und dem biblischen Zeugnis betonte, keine Rolle.²⁵ Auch für Newman war ganz klar, dass der christliche Glaube seine normative Gestalt in den ersten Jahrhunderten erhalten hatte.²⁶ Deshalb lehnte er ab, was er als theologischen Liberalismus bezeichnete, nämlich die Auffassung, die Vernunft entscheide darüber, was in welchem Maß als verbindliche Lehre gelten könne.²⁷

VÉLEZ (Hg.), *A Guide to John Henry Newman: His Life and Thought*, Washington, DC 2022, 122–139.

- 24 Vgl. John Henry NEWMAN, *Arians of the Century, their Doctrine, Temper, and Conduct, chiefly as exhibited in the Councils of the Church, between A. D. 325, & A. D. 381*, London 1833. Zur Erschließung siehe Stephen THOMAS, *Newman and Heresy. The Anglican Years*, Cambridge 1991, 20–49.
- 25 Vgl. Benjamin DAHLKE, *Kritische Orthodoxie. Zum Umgang evangelischer und anglikanischer Theologen mit der Lehrformel von Chalcedon (KKTS 80)*, Paderborn 2017, 46–52.
- 26 Vgl. John Henry NEWMAN, *Apologia Pro Vita Sua*, hg. v. William ODDIE, London / Rutland, VT 1993, 105: „that Antiquity was the true exponent of the doctrines of Christianity“.
- 27 Vgl. ebd., 387, 392–394. Zur Erschließung siehe Daniel Pratt MORRIS-CHAPMAN, *The Meaning of ‚Liberalism‘ in the Thought of John Henry Newman*, in: *The Journal of Religious History, Literature and Culture* 7 (2021) 69–87.

Neben seiner Tätigkeit in Forschung und Lehre wirkte Newman noch in der Seelsorge. Regelmäßig hielt er Gottesdienste in der Oxforder Universitätskirche St. Mary's, in der eine theologisch anspruchsvolle Verkündigung erwartet wurde. In einer sorgfältig ausgearbeiteten Predigt behandelte er die Kreuzigung.²⁸ Ihm war es wichtig, dass sich die Gemeinde in die Passion vertieft. Sie sollte über das Leiden und Sterben Jesu Christi bestürzt sein.²⁹ Zu diesem Zweck sollten sich die Gläubigen anschaulich vorstellen, was er alles für sie hatte erdulden müssen. Auf diese Weise konnten sie sich mit dem, der für sie in den Tod gegangen war, innerlich verbinden. Newman zitierte eine Vielzahl von Bibelstellen, ging aber weder auf Mk 15,34 noch auf Mt 27,46 ein. Die dort berichtete Gottverlassenheit Jesu Christi war für ihn offenbar kein Thema. Das dürfte damit zusammenhängen, dass er sich während seiner Zeit am *Oriel College* intensiv mit jenen Kirchenvätern beschäftigte, die der alexandrinischen Schule zugerechnet werden.³⁰ Kennzeichnend für sie war die Betonung der Personeneinheit Jesu Christi.

Obwohl Newman in Oxford hoch angesehen war, entfremdete er sich immer mehr von der *Church of England*, gab schließlich seine Stelle auf und konvertierte zum Katholizismus. Im Jahr 1847 in Rom zum Priester

28 Zum Folgenden siehe John Henry NEWMAN, *The Crucifixion*, in: DERS., *Parochial and Plain Sermons*, Bd. 7, London 1882, 133–145. Zu Newmans Predigtstätigkeit siehe Eamon DUFFY, *The Anglican Parish Sermons*, in: AQUINO / KING, *The Oxford Handbook of John Henry Newman* (s. Anm. 23), 221–242.

29 Vgl. NEWMAN, *The Crucifixion* (s. Anm. 28), 135: „You will ask, *how* are we to learn to feel pain and anguish at the thought of Christ's sufferings? I answer, *by* thinking of them, that is, *by dwelling* on the thought. This, through God's mercy, is in the power of every one. No one who will but solemnly think over the history of those sufferings, as drawn out for us in the Gospels, but will gradually gain, through God's grace, a sense of them, will in a measure realize them, will in a measure be as if he saw them, will feel towards them as being not merely a tale written in a book, but as a true history, as a series of events which took place.“

30 Vgl. Benjamin J. KING, *Newman and the Alexandrian Fathers. Shaping Doctrine in Nineteenth-Century England*, Oxford 2009, 127–180.

geweiht, kehrte er nach Großbritannien zurück, um dort seine Tätigkeit außerhalb der Universität fortzusetzen. Bald darauf veröffentlichte er eine Predigtsammlung, in der sich unter anderem die Predigt *Mental Sufferings of Our Lord in His Passion* befindet.³¹ Wie sich zeigt, nahm Newman das biblische Zeugnis stark durch die altkirchlich-konziliare Lehrbildung wahr. Schließlich machte er sofort zu Beginn seiner Predigt klar, dass Jesus Christus gleichermaßen wahrer Gott und wahrer Mensch war. Hierbei bezog er sich offenkundig auf das Konzil von Chalcedon, ohne es ausdrücklich zu nennen. Diesem ebenfalls entlehnt sein dürfte die Aussage, dass Jesu Christi menschliche Natur Körper und Seele umfasste.³² Bewusst und ohne dem Leiden auszuweichen, sei er in den Tod gegangen. Es lag Newman fern, die damit verbundenen Schrecken abzumildern. Allerdings fügte er hinzu, dass Jesus mehr als nur ein Mensch war.³³ Während seine menschliche Natur unpersönlich war, konstituierte Gott ihn. Deshalb widerfuhr ihm nichts, was Gott nicht vorhergesehen und ausdrücklich gewollt hätte, bevor es eintrat. In dieser Hinsicht unterscheidet sich Jesus Christus von uns, obwohl er das Leben, Leiden und Sterben der Menschen teilt. Newman führte nicht weiter aus, welches soteriologische Konzept er favorisierte, sondern nannte lediglich Begriffe wie Stellvertretung („vicarious passion“) und Genugtuung („satisfaction“).³⁴ Dass Gott in die menschliche Existenz eintrat, war jedenfalls ein freier, bewusster Entschluss. Entsprechend souverän ge-

31 Zum Folgenden siehe John Henry NEWMAN, *Mental Sufferings of Our Lord in His Passion*, in: DERS., *Discourses addressed to Mixed Congregations*, Dublin 1862, 376–397.

32 Vgl. ebd., 376–383.

33 Zum Folgenden siehe ebd., 383 f.

34 Ebd., 384 bzw. 386. Dass Jesus Christus alle Sünde der Welt in sich aufnimmt, erläutert Newman ebd., 390–396. Zu seiner Soteriologie siehe Roderick STRANGE, *Newman on Jesus as Saviour*, in: VÉLEZ, *A Guide to John Henry Newman* (s. Anm. 23), 414–425.

staltete Jesus Christus sein Leben.³⁵ Konsequenterweise ging Newman mit keinem Wort auf die Zitation von Ps 22 im Markus- und Matthäusevangelium ein. Stattdessen bezog er sich auf das Lukasevangelium, in welchem der Gekreuzigte seinen Geist souverän dem Vater übergibt.³⁶

Aufgrund der Bindung an die altkirchlich-konziliare Lehrbildung war für Newman das Gottsein Jesu Christi also selbstverständlich. Indem er der alexandrinischen Tradition folgte, welche die beiden Naturen eng einander annäherte, lag es ihm vollkommen fern, eine Gottverlassenheit zu denken. Ganz anderer Auffassung war hingegen der Theologe, auf den nun einzugehen sein wird.

3. Emanuel Hirsch

Emanuel Hirsch (1888–1972) war seit dem Wintersemester 1921/1922 Professor an der lutherisch geprägten Universität Göttingen. Eigentlich Kirchenhistoriker, galt sein vorrangiges Interesse systematischen Themen – vor allem der Christologie. Hirsch vertrat dabei Positionen der liberalen, dogmenkritischen Theologie, wie sie sich im Gefolge der Aufklärung herausgebildet hatte.³⁷ Für ihn war ganz offensichtlich, dass die

35 Vgl. NEWMAN, *Mental Sufferings* (s. Anm. 31), 383–388. So meinte Newman (ebd., 388): „His mind was its own centre, and was never in the slightest degree thrown off its heavenly and most perfect balance.“

36 Vgl. ebd., 385 mit Zitat von Lk 23,46. Siehe zudem ebd., 397.

37 Vgl. Ulrich BARTH, *Die Christologie Emanuel Hirschs. Eine systematische und problemgeschichtliche Darstellung ihrer geschichtsmethodologischen, erkenntnistheoretischen und subjektivitätstheoretischen Grundlagen*, Berlin/Boston 1992; Benjamin DAHLKE, *Über das Dogma hinaus. Anliegen und Problematik betont moderne Christologien*, in: *Cath(M)* 67 (2013) 40–71, 42–52; Anna-Maria Herta KLASSEN, *Die theologische Deutung des Todes bei Emanuel Hirsch. Eine systematisch-theologische Analyse mit einem Ausblick auf gegenwärtige glaubenspraktische Fragen (Dogmatik in der Moderne 20)*, Tübingen 2018; Julius TRUGENBERGER, *Grenzbewusstsein und Ahnung. Fragmentarität und Ganzheit*.

altkirchlich-konziliare Lehrbildung keine Zusammenfassung des biblischen Zeugnisses darstellt, sondern diesem nicht entspricht. Die historisch-kritische Exegese eröffnete seiner Auffassung nach eine zutreffendere Sicht, indem sie Jesus als einen Menschen zu sehen lehrte, der auf das Ewige hin offen war.

Erstmals ausgeführt wird dieser Gedanke in der Schrift *Jesus Christus der Herr*, deren erste Auflage im Jahr 1926 erschien. Wie Hirsch hier betonte, habe Luther in seiner Psalmenvorlesung gerade in Bezug auf Ps 22 zwar Richtiges erkannt, sei jedoch dem überlieferten Dogma verhaftet geblieben.³⁸ Er selbst wollte konsequent historisch vorgehen. So sei Jesus bewusst in den Tod gegangen. Dabei habe er sich von Konzepten leiten lassen, die ihm aus dem Alten Testament bekannt waren. Besondere Bedeutung kam in diesem Zusammenhang Jes 53 zu, wonach der leidende Gottesknecht dem Volk Israel Gerechtigkeit bringen würde. Jesus habe das auf sich bezogen, ohne dabei jedoch sicher sein zu können, ob seine Selbstdeutung zutraf. Gerade der Verlassenheitsruf in Mk 15,34 zeige das.³⁹ Von einem Gottsein Jesu Christi im Sinne der Konzilien

Emanuel Hirsch und die christologische Arbeit und spätmodernen Bedingungen, in: Christian DANZ / Michael HACKL (Hg.), Transformationen der Christologie. Herausforderungen, Krisen und Umformungen (Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft 17), Göttingen 2019, 41–59.

38 Vgl. Emanuel HIRSCH, *Jesus Christus der Herr. Theologische Vorlesungen*, in: DERS., *Gesammelte Werke*, Bd. 14, hg. v. Arnulf von SCHELIHA, Kamen 2010, 9–99, 81 f.

39 Vgl. ebd., 41: „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 glei-

von Nicäa und Chalcedon will Hirsch deshalb nicht sprechen. Vielmehr lehnt er das altkirchliche Dogma ausdrücklich ab.⁴⁰ Für ihn ist Jesus ein Mensch, der ganz auf Gott vertraute – mit aller Unsicherheit, die damit einherging. Hirsch stützt sich zum einen auf das Markusevangelium, weil es nach Auffassung der neueren Exegese zeitlich verhältnismäßig nahe am historischen Geschehen ist. Zum anderen beruft er sich auf Paulus, dem zufolge die Herrlichkeit Gottes in Jesus Christus aufscheint. Als Grundaussage der Christologie bezeichnet der evangelische Theologe die folgende: „in seinem Angesichte schauen wir Gottes Angesicht, in ihm kommt Gott zu uns als uns persönlich anredendes Wort.“⁴¹

Damit war ein systematisch-theologischer Zugang zumindest angedeutet, aber keineswegs umfassend ausgeführt. Die Möglichkeit, einen solchen zu entwickeln, bekam Hirsch, als er im Jahr 1936 vom kirchengeschichtlichen Lehrstuhl auf denjenigen für Dogmatik wechselte.⁴² Bald darauf legte er als Grundlage für seine Vorlesungen einen *Leitfaden zur christlichen Lehre* vor. Wie er hier erläuterte, ist es intellektuell unredlich, zentrale Lehrsätze der Soteriologie und Christologie zu vertreten.⁴³ Irrigerweise wurde das Gottsein des Erlösers im Sinne der Ontologie verstanden, anstatt es funktional aufzufassen. Jesu Christi Bedeutung für den Glauben liegt darin, dass er ganz *aus Gott* und *auf Gott hin* lebte – bis hinein in den Tod.⁴⁴

chen 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.“

40 Vgl. ebd., 54–56.

41 Ebd., 60 f. mit Bezug auf 2 Kor 4,6.

42 Zu den Hintergründen siehe Hansjörg Buss, Wissenschaft – Ausbildung – Politik. Die Göttinger Theologische Fakultät in der Weimarer Republik, dem Nationalsozialismus und der Nachkriegszeit, Göttingen 2021, 183–185.

43 Vgl. Emanuel HIRSCH, *Leitfaden zur christlichen Lehre*, Tübingen 1938, 42–51.

44 Vgl. ebd., 151–153.

Der hiermit zumindest angedeuteten Theologie entspricht eine bestimmte Verkündigung. Das zeigt Hirschs im Jahr 1964 veröffentlichte *Predigerfibel*, bei der es sich um eine mit Anwendungsbeispielen versehene Homiletik handelt.⁴⁵ Ausführlich ging er auf das am Karfreitag im Zentrum stehende Leiden und Sterben ein.⁴⁶ Hirsch fordert in der gottesdienstlichen Zusammenkunft eine besondere Konzentration und Sachlichkeit:

Der Karfreitagsgottesdienst muß ein einziger gesammelter Blick auf Jesus den Gekreuzigten sein. Eine Ablenkung darf weder in der Liturgie noch in der Predigt statthaben. [...] Die Wirklichkeit Jesu des Gekreuzigten selbst soll dem Herzen der Versammelten Träger der Gegenwart Gottes werden. Die Worte und Gedanken, welche in der Predigt vernehmlich werden, müssen gleichsam ein Zwiegespräch des Predigers mit dem ihm gegenwärtigen Gekreuzigten sein, welches dem Zwiegespräch der Hörer mit dem Gekreuzigten als Brücke sich bietet.⁴⁷

Jesus sei zum Tode verurteilt worden, weil er alle Menschen lehrte, Gott als ihren Vater anzusprechen. Damit stellte er die Fundamente der bis dahin herrschenden Religion infrage, welche die Gesetzesbefolgung ein-

45 Emanuel HIRSCH, *Predigerfibel*, Berlin 1964. Zur Erschließung siehe Andreas KUBIK (Hg.), *Predigen im Angesicht der Moderne*. Emanuel Hirschs „Predigerfibel“ im Lichte klassischer und neuerer homiletischer Fragestellungen (PThGG 26), Tübingen 2018. Was die klare Hinordnung der Theologie auf die Predigtstätigkeit betrifft, siehe HIRSCH, *Leitfaden zur christlichen Lehre* (s. Anm. 43), 4. Systematisch-theologische Überlegungen zur Predigt finden sich ebd., 183–186. Siehe zudem Martin OHST, Emanuel Hirsch und die Predigt, in: Klaus RASCHZOK (Hg.), *Zwischen Volk und Bekenntnis. Praktische Theologie im Dritten Reich*, Leipzig 2000, 127–151.

46 Vgl. HIRSCH, *Predigerfibel* (s. Anm. 45), 395–403.

47 Ebd., 395 f.

forderte, obwohl sie an sich unmöglich ist.⁴⁸ Von sich aus kann sich aber niemand retten, sondern das vermag allein Gott.⁴⁹ Aufgabe der Predigt am Karfreitag ist es deshalb, das deutlich zu machen. Ziel ist eine innere Umkehr des Menschen, insofern sich die Gläubigen Gott anvertrauen und auf neue Weise aus seiner Gnade leben.⁵⁰ Eine solche ethische Pointierung scheint Hirsch auch insofern sinnvoll, als die überkommenen „kunstreichen Theorien vom Sühnopfer und vom Veröhnungswerk“⁵¹ längst ihre Plausibilität verloren hätten.

4. Hans Urs von Balthasar

Der gebürtige Schweizer Hans Urs von Balthasar (1904–1984) hatte Philosophie und Literaturwissenschaften studiert, bevor er in die Gesellschaft Jesu eintrat. Nach der Priesterweihe arbeitete er als Schriftsteller und Studierendenseelsorger, nie aber als Professor an einer Hochschule oder Universität. Balthasar fremdelte mit der damals herrschenden Neuscholastik. Ihm lag an einer ganz anderen, weniger abstrakten Theologie, die er insbesondere im Gespräch mit protestantischen Autoren entwickelte.⁵² Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil galt Balthasar deshalb als unbequemer Neuerer, ja als Liberaler. Dabei spielte eine Rolle, dass er im Jahr 1950 die Jesuiten verließ, ohne sofort von einer Diözese inkar-

48 Vgl. ebd., 397–400. Im Hintergrund steht nicht nur die der lutherischen Tradition eigene Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, auf die Hirsch anspielt (ebd., 402), sondern auch eine – aus heutiger Sicht – exegetisch überholte Sicht des jüdischen Gesetzes.

49 Vgl. ebd., 401.

50 Vgl. ebd., 401 f. Hirsch fügt noch Bemerkungen zum Aufbau einer Predigt an (ebd., 402 f.).

51 Ebd., 403.

52 Vgl. Benjamin DAHLKE, Hans Urs von Balthasars Beitrag zur Überwindung der Neuscholastik, in: RJKG 32 (2014) 273–291.

diniert zu werden. Da er nicht in der Pfarrseelsorge tätig sein wollte, bestritt er seinen Lebensunterhalt mit Vorträgen und Exerzitien sowie dem Verfassen von spiritueller Literatur. Beispielsweise setzte er sich in einer im Jahr 1951 veröffentlichten Kleinschrift mit dem Phänomen der Angst, das zumal unter dem Eindruck der Psychoanalyse Beachtung gefunden hatte, auseinander. Nach Auffassung Balthasars eröffnet ein Blick in die Bibel jedoch eine neue Perspektive, denn Jesus selbst habe Angst gehabt, und das in einem Maß, wie sonst niemand.⁵³ Bezugspunkt ist hierbei das Leiden und Sterben am Kreuz, das Jesus bewusst auf sich genommen habe. Ganz vom Vater verlassen, wie die Verwendung von Ps 22 zeige⁵⁴, habe er die Angst schlechthin erlebt. Auf diese Weise wurde eine alle Menschen bedrängende Erfahrung überboten und unterfasst. Gerade hierdurch ist Jesus Christus der Erlöser. Aus der Verbindung mit ihm können die Christen ihr Leben gestalten, wie Balthasar ausführlich darlegt.⁵⁵

Sein Hauptziel bestand jedoch darin, einen neuen theologischen Gesamtentwurf jenseits der Neuscholastik vorzulegen. Deshalb beteiligte er sich am Sammelwerk *Mysterium salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, das im Sinne des Konzils eine neue Theologie entwickeln wollte. Balthasar behandelte für *Mysterium salutis* die Passion Jesu Christi.⁵⁶ Er griff eingehend auf das Alte und Neue Testament samt exegeti-

53 Zum Folgenden siehe Hans Urs von BALTHASAR, *Der Christ und die Angst* (ChHe II/3), Einsiedeln 1954, 36–41.

54 Vgl. ebd., 38 f.

55 Vgl. ebd., 42–66.

56 Hans Urs von BALTHASAR, *Triduum paschale*, in: *MySal III/2* (1970), 133–326. Separatdruck unter dem Titel: *Theologie der drei Tage*, Freiburg i. Br. 1990. Was das genannte Sammelwerk betrifft, in dem Balthasar publizierte, siehe Mariano DELGADO, „Mysterium Salutis“ als innovativer systematischer Ansatz im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil, in: DERS./Guy BEDOUELLE (Hg.), *La réception du Concile Vatican II par les théologiens suisses* (SF Series historica 7), Fribourg 2011, 167–178.

scher Literatur, Schriften der Kirchenväter sowie Werke evangelischer Provenienz – namentlich auf Luther und den lutherischen Systematiker Paul Althaus (1888–1966) – zurück. Die Scholastik kam zwar auch vor, verlor aber die zentrale Stellung, die sie bis dahin innehatte. Bezüglich des Karfreitags maß Balthasar Mk 15,34 zentrale Bedeutung zu. Der dort berichtete Verlassenheitsschrei ist seiner Auffassung nach „keineswegs Anfang einer Psalmrezitation, die mit der Verherrlichung des Leidenden endet und im Psalmzusammenhang ausgelegt sein will.“⁵⁷ Vielmehr bezeugt sie eine reale Gottverlassenheit. Eine solche zu denken, hält Balthasar aus soteriologischen Gründen für unerlässlich. Denn es zählt zu den Möglichkeiten des Menschen, in seiner Freiheit ein Leben ohne Gott zu führen, obwohl das Geschöpf an sich auf seinen Schöpfer bezogen ist. Durch die Inkarnation tritt Gott in diese Freiheit ein, um selbst in ihr zu leben. Ausführlich stellt Balthasar deshalb das Leben Jesu dar⁵⁸, das seinen Fluchtpunkt im *mysterium paschale* hat, wie es beginnend mit dem Palmsonntag liturgisch gefeiert wird. Der Karfreitag zählt selbstverständlich dazu.

Aber weil Jesus Christus nicht nur Mensch, sondern zugleich Gott ist, sind sein Leiden und Sterben unvergleichlich. Schließlich werden sie zu einem trinitarischen Ereignis, bei dem sich eine Kluft zwischen Vater und Sohn auftut.⁵⁹ Dass Gott von Gott verlassen wird, ist dadurch relevant, dass die Gottverlassenheit des Menschen in der Folge keine Option mehr darstellt – sie ist überholt, weil bereits durch den Gekreuzigten erlebt und damit von Gott eingeholt:

[I]ndem der Erlöser in seiner Solidarität mit den Toten ihnen die ganze Erfahrung des Totseins (als poena damni) ersparte – so daß immer

57 BALTHASAR, *Triduum paschale* (s. Anm. 56), 212.

58 Vgl. ebd., 185–207.

59 Vgl. ebd., 223–226, 243–249.

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 [...]. Mit Althaus gesprochen: damit der Tod Christi inklusiv sein kann, muß er zugleich exklusiv, in seiner stellvertretenden Kraft einmalig sein.⁶⁰

Vieles von dem, was Balthasar in *Mysterium salutis* schreibt, ähnelt allerdings eher Thesen oder ist zumindest nicht hinreichend ausgeführt. Das hängt damit zusammen, dass er recht kurzfristig einspringen musste, weil ein anderer Autor abgesagt hatte.⁶¹ In seiner mehrbändigen *Theodramatik*, an der er seit den 1960er Jahren arbeitete, sollte er vieles von dem, was ihm vorgeschwebt hatte, ausführlicher behandeln. So ging er auf den Karfreitag ein.⁶² Beispielsweise behandelte er in einem Teilband, der *Die Handlung* überschrieben ist, ausführlich Jesu Verlassenheit am Kreuz und stellte dabei – in teils spekulativen Überlegungen – die trinitarische Grundierung dieses Geschehens heraus.⁶³

Balthasars Theologie prägte auch seine Verkündigung, also zum einen die Predigten und Exerzitien, die er hielt, und zum anderen die von ihm verfasste spirituelle Literatur. In Bezug auf den Karfreitag ist die

60 Ebd., 243. Siehe zudem Hans Urs von BALTHASAR, *Kennt uns Jesus – kennen wir ihn?*, Freiburg i. Br. 1995, 44 f.

61 Vgl. Manfred LOCHBRUNNER, *Hans Urs von Balthasar 1905–1988. Die Biographie eines Jahrhunderttheologen*, Würzburg 2020, 434 f.

62 Vgl. Jan-Heiner TÜCK, *Der Abgrund der Freiheit. Zum theodramatischen Konflikt zwischen endlicher und unendlicher Freiheit*, in: DERS./Magnus STRIET (Hg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg i. Br. 2005, 82–116; DAHLKE, *Psalm 22* (s. Anm. 9), 219–221; Brendan MCINERNEY, *The Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar*. An Introduction, Notre Dame, IN 2020.

63 Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. 3, Einsiedeln 1980, bes. 301.

Kleinschrift *Leben aus dem Tod. Betrachtungen zum Ostermysterium* aus dem Jahr 1984 von Interesse.⁶⁴ Wie Balthasar hier betont, ist der Ge-
kreuzigte nicht nur alleingelassen, sondern ganz verlassen. Beleg dafür
sei die Zitation von Ps 22:

„Mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ In der Verlassenheit von
Gott ist jede Sicht auf Sinn weggenommen, nur die Frage und der
Schrei sind noch möglich. Der Weg geht ins Ausweglose. Der Tod, der
hier gestorben wird, ist der denkbar (in Wirklichkeit unausdenkbar)
schwerste. Das Licht, das in die nichtbegreifende Finsternis scheint,
versteht sich innerhalb der Finsternis selbst nicht mehr; daß es aber
noch scheint, ist sein unaufhebbarer Gehorsam an die väterliche Son-
ne. In des Vaters unfühlbar gewordene Hände gibt es sich auf.⁶⁵

Aufgrund dieses Todes verliert der Tod, den die Menschen sterben, an
Drastik, obwohl er seinen Schrecken behält.⁶⁶ Zwar mag jemand sub-
jektiv empfinden, von Gott verlassen zu sein, doch ist das objektiv gar
nicht mehr möglich.⁶⁷ Gerade deshalb, gerade weil der Vater die Hin-
gabe des Sohnes am Kreuz aufgegriffen hat, können und sollen die Gläu-
bigen aus dem Glauben heraus tätig sein. Hierdurch verherrlichen sie
nicht nur Gott, sondern bewirken außerdem Großes in der Welt.⁶⁸ Mit

64 Hans Urs von BALTHASAR, *Leben aus dem Tod. Betrachtungen zum Ostermysterium*, Freiburg i. Br. ²1985.

65 Ebd., 27 f. In zwei Predigten zum Karfreitag ging Balthasar nicht auf Ps 22 ein, sondern betonte andere Aspekte. Zu verweisen ist auf DERS., „Du krönst das Jahr mit deiner Huld“. Radiopredigten, Einsiedeln 1982, 73–82 und DERS., *Licht des Wortes. Skizzen zu allen Sonntagslesungen*, Freiburg i. Br. ³2001, 57–59.

66 Vgl. BALTHASAR, *Leben aus dem Tod* (s. Anm. 64), 34 f.

67 Vgl. ebd., 28.

68 Vgl. ebd., 29: „Durch die vollkommene Selbstübergabe einer Menschennatur im Tod Christi, der unser Sterben umgreift und es mit zur Vollkommenheit führt, werden Kräfte zum Lieben wie zum Leisten in unserer Natur frei, die sich in Gottes Ewigkeit hinein entfalten werden.“ Siehe auch ebd., 53 f.

seiner Verkündigung möchte Balthasar also die Menschen dazu anleiten, aus dem Tod heraus zu leben.

Schluss

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, John Henry Newman, Emanuel Hirsch und Hans Urs von Balthasar waren systematisch orientierte Theologen, das heißt, sie befassten sich mit dem christlichen Glauben seinem Inhalt nach. Deshalb behandelten sie das Leiden und Sterben Jesu Christi mit Fokus auf Soteriologie und Christologie. Sie eröffneten auf je eigene Weise Perspektiven auf das, was Christinnen und Christen am Karfreitag feiern. Dabei wiesen Schleiermacher und Newman einen ziemlich konservativen Zug auf, weil ihnen eine Gottverlassenheit Jesu unmöglich erschien. Weitaus innovativer waren hingegen Hirsch und Balthasar, die Ungewohntes dachten und damit herausforderten. Um pure theologische Spekulation ging es ihnen allen aber nicht. Vielmehr hatten sie die Verkündigung im Blick, indem sie den Karfreitag sowohl in der Predigt, das heißt eingebettet in den Gottesdienst, als auch in privat rezipierbarer spiritueller Literatur thematisierten. Ihnen lag daran, den Glauben anderer zu stärken.

Dabei lassen sich interessanterweise keine konfessionellen Besonderheiten erkennen. So lehnte Schleiermacher, der trotz aller Förderung der preußischen Union dem reformierten Protestantismus verpflichtet war, Luthers weitreichende Überlegungen zum Kreuzesgeschehen ab, während der Katholik Balthasar sie produktiv aufgriff. Newman ging hingegen gar nicht auf die Reformation ein, obwohl sich die *Church of England*, der er damals noch angehörte, aus dieser entwickelt hatte. Stattdessen stand er unter dem Einfluss der Patristik. Als betont moderner Denker strebt Hirsch sogar über die Konfessionalität hinaus. Wohl gibt es sachliche Unterschiede zwischen den vier Theologen. Für Schleiermacher und Newman stellte es ein Problem dar, eine Gottverlassenheit

Jesu anzunehmen, für Hirsch und Balthasar hingegen nicht. Das liegt an unterschiedlichen Soteriologien und Christologien. Wie sich hieran zeigt, hängt die Verkündigung auf das Engste mit systematisch-theologischen Erwägungen zusammen. Letztere resultieren zwar aus der Wahrnehmung des biblischen Zeugnisses, aber weil dieses im Falle des in den Passionserzählungen des Markus- und Matthäusevangeliums zitierten Ps 22 deutungs offen ist, kann kein Entwurf das Recht beanspruchen, allein schriftgemäß zu sein. Für eine Verkündigung, die das Leiden und Sterben sowohl Jesu Christi als auch der ihm verbundenen Menschen adressiert, eröffnet das erhebliche Spielräume. Diese gilt es bei der Kommunikation des Evangeliums zu nutzen.

Wovon soll der Karfreitag überzeugen?

Tiefensemantische Analyse von gepredigtem Karfreitagswissen

SONJA KELLER

1. Einleitung

„Wir erinnern uns heute an den gewaltsamen Tod von Jesus. Wir haben einen der Berichte gelesen, was am Gründonnerstag und Karfreitag passiert ist, und haben uns daran gewöhnt, daß sie in der Bibel stehen. Es ist aber keineswegs selbstverständlich, daß die Umstände eines Justizmordes so ausführlich aufgeschrieben und dokumentiert wurden: Wie die Schülerinnen und Schüler mit Jesus zusammen Passa vorbereitet und das Lamm gegessen haben – das letzte Mahl, das zum Abendmahl werden würde. Die Gespräche beim Essen, die sich schon um Verrat und Tod gedreht haben. Wie einige aus der Gruppe die Nacht im Garten verbracht haben. Wie Jesus verhaftet wurde. Die verschiedenen Verhöre. Die Suche nach Belastungszeugen. Die Folter, das stundenlange Sterben, der Tod. Was mit seiner Leiche passiert ist. Wie seine Schüler_innen darum gekämpft haben, daß ihnen der Leichnam ausgeliefert wurde und sie den Toten begraben durften. Ausführlich erfahren wir auch von den Treueschwüren, von den Frauen, die tatsächlich bis zum Schluß nicht von seiner Seite gewi-

chen sind, und von denen, die Jesus im Stich gelassen und verraten haben.“¹

Dieser Predigtbeginn stammt aus einer Karfreitagspredigt zu Mt 27,33–54. In dieser kurzen Passage stecken bereits diverse Informationen und Deutungen des Karfreitagsgeschehens. Im zitierten Ausschnitt wird anhand griffiger und starker Begriffe das Karfreitagsgeschehen semantisch in den Kontext von Gewalt und Justiz gerückt, sofern vom *gewaltsamen Tod*, *Justizmord*, *Verrat und Tod* sowie *Verhören* die Rede ist. Bei diesem Predigtauszug handelt es sich um eine dichte, deutende Passage im Rahmen einer Predigt. Dieser kurze Ausschnitt dokumentiert überaus plastisch, dass Predigten formal und inhaltlich grundlegend von ihrer sprachlichen Gestaltung geprägt sind: Die in diesem Abschnitt verwendeten Begriffe aktualisieren und vermitteln theologisches Wissen bzw. eine spezifische Deutung des Karfreitags, wobei sich die Frage stellt, welche Rolle implizites Wissen und Alltagswissen bei dieser Interpretation spielen. Der rhetorisch orientierte homiletische Diskurs weiß um das komplexe Verhältnis von Sprache, Argument und Wissen, wobei in produktionsästhetischer sowie in predigtanalytischer Perspektive konsequente Bestimmungen dieses Wechselverhältnisses fehlen.

Die eingangs zitierte Passage zeigt, dass diese theologische Deutung vom gewaltsamen Tod Jesu nicht ungeachtet seiner sprachlichen Gestaltung betrachtet werden kann. Die Passung zwischen Form und Inhalt ist im Kontext des Karfreitags von besonderer Bedeutung, sofern dieser zentrale Inhalt des christlichen Glaubens nur einmal im Jahr gepredigt wird und er nicht in andere biblische Narrative oder theologische *Loci* diffundiert. Es besteht für Predigerinnen und Prediger entsprechend

1 Pfr. Margot RUNGE, Predigt zu Mt 27,33–54, Karfreitag (29. 03. 2024), online-Zugang: [<https://predigten.evangelisch.de/predigt/aufschreiben-als-protest-predigt-zu-mt-2733-54-von-margot-runge>] (letzter Aufruf: 15. 08. 2025).

die Notwendigkeit, am Karfreitag spezifisches Wissen über den Karfreitag zu formulieren. Die Karfreitagspredigt repräsentiert im Kontext der evangelischen Theologie keinen etablierten eigenen Forschungsgegenstand. Das liturgisch-homiletische Grundgefühl zum Karfreitag wird in der Predigtvorbereitungsliteratur als „schwer“ beschrieben. Pointiert formuliert Holger Pyka (*1982) in seiner Predigtvorbereitung zu Kol 1,13–20, dass es gilt, den „karfreitäglichen Ohnmachtsgefühlen etwas entgegensetzen“², damit an diesem Feiertag nicht „typisch protestantisch in zerknirschten Mollklängen“³ die Sünde beweint wird.

In diesem Beitrag wird in material-homiletischer Perspektive danach gefragt, wovon gesprochen wird, wenn diese zentrale biblische Geschichte gepredigt wird. Dazu soll eine exemplarische Predigt befragt werden, wie – in ihrem Gehalt wie in ihrer rhetorischen Gestalt – der Karfreitag beschrieben wird. Worum geht es an Karfreitag? Wie wird der Inhalt des Feiertags aktualisiert und gedeutet? Welche theologischen Wissensbestände und welche Inhalte von alltäglichem und existenziellem Wissen werden aufgerufen?

In der Auseinandersetzung mit dieser in einem populären Predigtportal publizierten Karfreitagspredigt wird ein Einblick in typisch evangelische Predigtpraxis gewährt und untersucht, welche theologischen und lebensweltlichen Inhalte gepredigt werden, wenn die Botschaft vom Karfreitag im Medium der Predigt verdichtet, entfaltet und aktualisiert wird. Mit Blick auf die Kriterien, die im Kontext evangelischer Homiletik thematisiert werden, kann festgestellt werden, dass der Verzicht auf eine theologische Sondersprache und die Verknüpfung der Perikope mit

2 Holger PYKA, Ungewohnte Klänge am Karfreitag, Kol 1,13–20, 7. 4. 2023, Karfreitag, in: GPM 77 (2023) 210–215, 212.

3 Ebd., 210.

den Gegenwarts- und Alltagserfahrungen der Predigthörerinnen und -hörer gefordert wird.⁴

Der Beitrag greift auf das Verfahren der Toposanalyse zurück, um die Struktur und die Sprache der Predigt zu untersuchen und die Wissensbestände und -ordnungen in derselben kenntlich zu machen. Im Rahmen dieser Predigtanalyse soll die Karfreitagspredigt als religiöse Rede hinsichtlich der wechselseitigen theologisch-lebensweltlichen Durchdringung analysiert werden, wobei mit einem weit gefassten Begriff von sprachlich konstituiertem Wissen gearbeitet wird, das neben propositionalem Wissen auch Fähigkeiten umfasst.⁵ Der Beitrag knüpft an interdisziplinäre wissenssoziologische, rhetorische und insbesondere linguistische Forschungen und Methoden an, die zur Identifikation und Analyse von Wissensbeständen in verschiedenen Textsorten angewandt werden. Zur Analyse impliziten Wissens wird insbesondere der Zusammenhang zwischen Sprache und Wissen durch die konzeptionelle Verbindung topischer und semantischer Gesichtspunkte in den Blick genommen. Die predigtanalytische Fokussierung auf kollektives Wissen in der untersuchten Karfreitagspredigt geht davon aus, dass Sprache der materiale Träger und die Bedingung von Inhalt und Bedeutung ist.

Im ersten Teil dieses Beitrags wird der Diskurs über die Bedeutung der Sprache für die Predigt aufgegriffen und im zweiten Teil wird die Methode der topischen Predigtanalyse skizziert. Im dritten Teil findet sich die untersuchte Beispielpredigt zu Mt 27,33–54 und die Ergebnisse der Predigtanalyse. Der Beitrag endet mit einer Reflexion über das Predigen zu Karfreitag im vierten Teil.

4 Wilhelm Gräb stellt zur homiletischen Hermeneutik pointiert fest: „Die homiletisch-hermeneutische Zielfrage geht darauf, zu erfassen, wo der Text uns heute in unserer religiösen, privaten und politischen Existenz erreicht.“ Wilhelm GRÄB, *Predigtlehre. Über religiöse Rede*, Göttingen 2013, 134.

5 Vgl. Hannes Ole MATTHIESSEN / Marcus WILLASCHEK, Wissen, in: *EnzPh* Bd. 3, 3012–3018, 3012.

2. Die Predigt als Sprachgeschehen⁶

„Eine Predigt gelingt oder misslingt in ihrer Sprache.“⁷ Albrecht Grözing (*1949), der sich intensiv mit dem Zusammenhang von Sprache und Rhetorik befasste, weist mit dieser prägnanten Formulierung darauf hin, dass Predigten in Sprache gefasste religiöse Reden sind. Das Verhältnis zwischen Predigt und Rhetorik ist theoriegeschichtlich wechselvoll⁸ und reich an missverständlichen Rhetorikverständnissen.⁹ Grözinger fordert eine theologisch verantwortete Rhetorik für die Predigt und damit eine Rhetorik, die der Freiheit dienen und dies auch in der konkreten Sprachgestalt der Predigt zum Ausdruck bringen soll. Zu diesem Zweck sollen die Hörerinnen und Hörer zum Widerspruch angeregt werden und Predigtinhalte in nicht autoritärer Weise dargestellt werden. So stellt Grözinger pointiert fest:

„Die Predigt hat dort ihr Ziel erreicht, wo sie den Predigthörer in die Weite führt. Eine Predigt ist dann gelungen, wenn der Predigthörer nach der Predigt mehr über sich, Gott und die Welt weiß, und nicht

6 Vgl. vertiefend dazu Sonja KELLER, Wissen durch Sprache. Zur Analyse des impliziten und kollektiven Wissens in Predigten, in: Hans PROBST/Manuel STETTER/Samuel LACHER (Hg.), Predigtanalysen. Perspektiven der Untersuchung religiöser Rede (APTLH 93), Göttingen 2025, 99–116.

7 Albrecht GRÖZINGER, Homiletik. Lehrbuch Praktische Theologie. Bd. 2, Gütersloh 2008, 14.

8 Vgl. Albrecht BEUTEL, Predigt, in: HWRh Bd. 7, 45–51, 50.

9 Die Kritik Rudolf Böhrens, die an das rhetorikskeptische Erbe der Dialektischen Theologie etwa Eduard Thurneysens anknüpft, ist Grözinger zufolge von grundlegenden Missverständnissen geprägt, sofern sie die Rhetorik für ein formales, vor allem auf Effekte abzielendes Regelsystem sprachlicher Gestalt hält, die sich des Wortes Gottes bemächtigt und der ein theologisches Grundverständnis der Offenbarung fehlt. Vgl. Albrecht GRÖZINGER, Homiletik und Rhetorik, in: DtPfrBl 87 (1987) 8–11, 8.

erst dann, wenn er möglichst exakt den Inhalt der Predigt repetieren kann. [...] Die Einladung zur Reise in die Welt wird vom Predigthörer dann am ehesten angenommen werden können, je mehr es dem Prediger gelingt, bereits in der Sprache seiner Predigt diese Weite in den Gottesdienst hereinzuholen. Gerade hier gilt es, dass Form und Inhalt nicht voneinander zu trennen sind. Darin liegt zugleich die homiletische Verantwortung des Predigers begründet, der in den Ruf der Freiheit einstimmen will.“¹⁰

Grözinger betont damit, dass die poetische Dimension der Predigt ihrer Verständlichkeit keineswegs abträglich ist, sondern diese die Möglichkeiten des Zugangs und der Aneignung der Predigtinhalte allererst ermöglicht. Diese andere, poetische Predigtsprache versteht Grözinger dabei nicht bloß als Mittel zum Zweck, sondern als Ausdruck einer theologisch fundierten homiletischen Rhetorik. Die angewandte Sprache soll eine sprachliche Unterbrechung markieren und so Zusammenhänge und Erfahrungen in einem neuen Licht erkennen lassen.¹¹ Eine solche homiletisch verantwortete Rhetorik begnügt sich nicht damit, die Relation von Form und Inhalt der Predigt neu zu denken, sondern sie berührt auch elementare theologische Fragen. Die sprachliche Verfasstheit der Predigt ist damit der Predigt nicht einfach äußerlich, sondern sie ist unter theologischen und epistemologischen Gesichtspunkten relevant.

Die Sprachwissenschaft hat deutlich herausgearbeitet, dass Sprache als Handlungsform und Wissensspeicher unser Verstehen und unsere Kommunikation prägt. Der Sprachwissenschaftler Andreas Gardt bringt diesen Zusammenhang auf den Punkt, wenn er feststellt: „Indem Sprache die Dinge der Welt nicht einfach passiv abbildet, sondern unseren geistigen Zugang zu ihnen leitet, prägt sie unser Bild von der Wirklich-

¹⁰ Ebd., 10.

¹¹ Vgl. ebd., 11.

keit.“¹² Die spezifische fachliche Sachverhaltskonstitution etwa im Bereich des Rechts ebenso wie die Alltagssprache, derer sich auch die Predigt bedient, weisen damit einen konstruktivistischen Charakter auf, sofern der Weltzugang in vielerlei Hinsicht sprachlich vermittelt ist und Sprache dabei eine wirklichkeitskonstituierende Rolle spielt.

Sprachpragmatisch zählt die Predigt zur Gattung persuasiver Reden. Im Rahmen dieser Eigenschaft kann mit Blick auf die Predigtgestaltung festgestellt werden, dass Predigten in sich verschiedene Textfunktionen vereinen können: Sie sind in der Regel wissensbezogen und dienen dazu, Wissens Elemente zu tradieren. Sie sind zudem handlungsbeeinflussend, indem sie für bestimmte Einstellungen und Bewertungen werben, und darüber hinaus weisen sie vielfach auch eine sinnlich-expressive Funktion auf, indem sie etwa Gefühle und Erfahrungen im Lichte einer kohärenten Schilderung biblischer Selbst- und Weltkonstruktionen formulieren.¹³ Damit integriert eine Predigt eine ganze Reihe von Textfunktionen, die im Alltag meist nur in einzelnen Textsorten beobachtbar sind. Die Persuasionsintention, die auf die Aneignung der Inhalte zielt, kann wiederum als Spezifikum der Predigt beschrieben werden.¹⁴ Gert Otto (1927–2005) hat darauf hingewiesen, dass sich das persuasive Potenzial der Predigt auf die ganze Predigt bezieht. Neben theologischen Einsichten, Appellen, Zusprüchen oder Verheißungen gehören Otto zufolge auch Kritik, Information oder Aufklärung und damit alltagsweltli-

12 Andreas GARDT, Wort und Welt. Konstruktivismus und Realismus in der Sprachtheorie, in: Ekkehard FELDER / DERS. (Hg.), Wirklichkeit oder Konstruktion? Sprachtheoretische und interdisziplinäre Aspekte einer brisanten Alternative, Berlin / Berlin 2018, 1–44, 1.

13 Vgl. Christian FANDRYCH / Maria THURMAIR, Textsorten im Deutschen. Linguistische Analyse aus sprachdidaktischer Sicht, Tübingen 2011, 29–33.

14 Vgl. Manuel STETTER, Die Predigt als Praxis der Veränderung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Homiletik, Göttingen 2018, 379–380.

che Informationen zum Inhalt einer Predigt.¹⁵ Das bedeutet, dass auch Beschreibungen alltäglicher Zusammenhänge und alltagsbezogene Wissensformen als Inhalt einer Predigt beschrieben und analysiert werden können, sofern sie in der Regel mit der theologischen Argumentationsführung verbunden sind.

3. Topische Predigtanalyse¹⁶

Für die Predigtanalyse, die der Identifikation impliziten und kollektiven Wissens in dieser Karfreitagspredigt dient, wird ein Verfahren skizziert, das sich für die Analyse einzelner Predigten sowie größerer Predigtkorpora eignet. Der Zusammenhang zwischen Sprache und Wissen wird in einer Karfreitagspredigt untersucht, indem die tiefensemantisch vermittelte topische Struktur untersucht wird.¹⁷ Selbst, wenn man die Predigt dezidiert nicht als öffentliche religiöse Rede bezeichnen und sie stattdessen antirhetorisch bzw. theologisch bestimmen möchte, ist ihre Analyse mit Bezug auf rhetorische Kategorien weiterführend. Ob die Pfarrerrinnen und Pfarrer ihre Predigten als Wort Gottes oder öffentliche kirchliche Rede verstehen, ist für die Analyse unerheblich. Relevant ist aller-

15 Vgl. Gerd OTTO, Predigt als Rede. Über die Wechselwirkungen von Homiletik und Rhetorik, Stuttgart 1976, 27.

16 Vgl. KELLER, Wissen durch Sprache (s. Anm. 6).

17 „Eine ‚reiche‘ Semantik (oder ‚Tiefensemantik‘), die das verstehensrelevante Wissen mit Bezug auf eine Diskurseinheit in seiner Gesamtheit erschließen will, kann sich nicht auf die Explizierung des ‚Offenkundigen‘, der sozusagen ‚offen zutage liegenden‘, den Sprachteilhaber / innen ‚explizit bewussten‘ epistemischen Elemente von Wort- und Textbedeutungen beschränken, sondern muss gerade auch das zugrundeliegende, mitschwingende, versteckte, normalerweise übersehene, weil als selbstverständlich unterstellte und damit nicht bewusst gemachte, nicht explizit thematisierte Wissen explizieren.“ Dietrich BUSSE, Diskurs und Wissensrahmen, in: Ingo H. WARNE (Hg.), Handbuch Diskurs, Berlin 2018, 3–29, 6.

dings, was in der Predigt gesagt wird. Die fachwissenschaftlich zwischen Rhetorik und Sprachwissenschaft angesiedelte Toposanalyse¹⁸ ist geeignet, um Wissen und Denkfiguren in Debatten und Diskursen und deren sprachliche Verfasstheit zu identifizieren, die als (sprachlich konstituierte) „Sachverhaltszusammenhänge“¹⁹ in Argumentationen aufgegriffen werden.

Der Sprachwissenschaftler Martin Wengeler (*1960) fasst den Topos folgendermaßen zusammen: „In den Topoi zeigt sich das in den Habitus der sozialen Akteure eingelassene Wissen. Es kommen in ihnen somit weder objektive soziale Wissensstrukturen noch subjektive Sinnsetzungen zum Ausdruck, sondern typische, wichtige oder dominante Denkweisen, Sichtweisen, Wahrnehmungsmuster.“²⁰ „Topos“ oder „Locus“ beschreiben demnach den Ausgangspunkt eines Arguments, zu dem Anschauungen und Vorstellungen existieren, die im Rahmen einer Argumentation aufgenommen werden.²¹ Die Referenzgröße solcher Untersuchungen sind die in den Texten sprachlich konstruierten Wirklichkeiten. Wengeler stellt fest:

„Insofern geht es gerade nicht um das im Text Gesagte und nicht um die Voraussetzungen, die das im Text Gegebene möglich gemacht haben. Wir fragen also eher danach, welche ‚Welt‘ mit dem Gesagten – allerdings auch mit dem dabei Mit-Gemeinten, nicht explizit Ange-

18 Vgl. BEUTEL, Predigt (s. Anm. 8), 50.

19 Martin WENGELER. Topos und Diskurs. Begründung einer argumentationsanalytischen Methode und ihre Anwendung auf den Migrationsdiskurs (1960–1985), Tübingen 2003, 67.

20 Ebd.

21 Vgl. Klaus OSTHEEREN, Topos, in: HWRh Bd. 9, 630–697, 631f. Es lässt sich dabei allgemein zwischen kontextunspezifischen formalen und kontextspezifischen materialen Argumenten unterscheiden. Vgl. Josef KOPPERSCHMIDT, Methodik der Argumentationsanalyse, Stuttgart / Bad Cannstatt 1989, 123.

sprochenen, das gerade durch eine Argumentationsanalyse ‚greifbar‘ wird – konstruiert, konstituiert wird.“²²

Das angewandte tiefensemantische Predigtanalyseverfahren fokussiert Wissen, das alltäglich ist und implizit vermittelt wird.²³ Zur Identifikation der Tiefensemantik werden semantische Querbeziehungen identifiziert, die das ohnehin Bekannte und als selbstverständlich Unterstellte zum Ausdruck bringen und gerade damit die epistemischen Rahmenbedingungen der sprachlichen Bedeutungskonstitution repräsentieren.²⁴

4. Beispielpredigt

Beispielpredigt: Pfr. Margot Runge (*1963), Predigt zu Mt 27,33–54, Karfreitag, 29. 03. 2024:

Wir erinnern uns heute an den gewaltsamen Tod von Jesus. Wir haben einen der Berichte gelesen, was am Gründonnerstag und Karfreitag passiert ist, und haben uns daran gewöhnt, daß sie in der Bibel stehen.

-
- 22 Martin WENGELER, Topos und Diskurs. Möglichkeiten und Grenzen der topologischen Analyse gesellschaftlicher Debatten, in: Ingo H. WARNEK (Hg.), Diskurslinguistik nach Foucault. Theorie und Gegenstände, Berlin / New York 2007, 165–186, 84.
- 23 Vgl. Martin WENGELER, „Ausländer dürfen nicht Sündenböcke sein“ – Diskurslinguistische Methodik, präsentiert am Beispiel zweier Zeitungstexte, in: Ingo H. WARNEK / Jürgen SPITZMÜLLER (Hg.), Methoden der Diskurslinguistik. Sprachwissenschaftliche Zugänge auf transtextueller Ebene, Berlin / Boston 2008, 207–236, 230 f.
- 24 Vgl. Dietrich BUSSE / Wolfgang TEUBERT, Ist Diskurs ein sprachwissenschaftliches Objekt? Zur Methodenfrage der historischen Semantik, in: Fritz HERMANN / DIES. (Hg.), Begriffsgeschichte und Diskursgeschichte. Methodenfragen und Forschungsergebnisse der historischen Semantik, Opladen 1994, 10–28, 18.

Es ist aber keineswegs selbstverständlich, daß die Umstände eines Justizmordes so ausführlich aufgeschrieben und dokumentiert wurden: Wie die Schülerinnen und Schüler mit Jesus zusammen Passa vorbereitet und das Lamm gegessen haben – das letzte Mahl, das zum Abendmahl werden würde. Die Gespräche beim Essen, die sich schon um Verrat und Tod gedreht haben. Wie einige aus der Gruppe die Nacht im Garten verbracht haben. Wie Jesus verhaftet wurde. Die verschiedenen Verhöre. Die Suche nach Belastungszeugen. Die Folter, das stundenlange Sterben, der Tod. Was mit seiner Leiche passiert ist. Wie seine Schüler_innen darum gekämpft haben, daß ihnen der Leichnam ausgeliefert wurde und sie den Toten begraben durften. Ausführlich erfahren wir auch von den Treueschwüren, von den Frauen, die tatsächlich bis zum Schluß nicht von seiner Seite gewichen sind, und von denen, die Jesus im Stich gelassen und verraten haben.

Gewalt liebt verschlossene Türen. Alexander Nawalny wurde in ein russisches Straflager im Polarkreis gesteckt. Kein Mensch sollte sehen, was sie mit ihm machen. Seine Worte sollten verstummen. Als die Behörden im Februar seinen Tod meldeten, machte seine Mutter sich dorthin auf, ihre Bilder gingen im Fernsehen um die Welt. In eisiger Kälte stand sie vor dem Gefängnistor. Das Leichenschauhaus, die Verwaltung – niemand wollte ihr Auskunft geben, wo der Leichnam überhaupt ist und wann sie ihn sehen kann. Um alles musste sie kämpfen, um einen Trauergottesdienst, um einen Friedhof, um eine öffentliche Beerdigung. Wie er wirklich starb, wird sie wohl nie erfahren.

Gewalt liebt verschlossene Türen. Täter haben ein Interesse daran, dass nichts nach außen dringt. Das ist bei häuslicher Gewalt so. Sowohl die alltäglichen Demütigungen als auch die Wut, die sich hinter der Wohnungstür austobt, lassen sich meist schwer aufklären. Überlebenden von sexualisierter Gewalt wird nicht geglaubt.

Mehr noch ist es bei staatlicher Gewalt so. Wie in Polizeistationen und Geheimdienstkellern in aller Welt geschlagen, gefoltert und erpresst wird, soll niemand erfahren. Manchmal verschwinden die Opfer

gleich ganz und gar. Notdürftig hergerichtete und zusammengeflackte Gefangene werden vor die Presse geschleppt.

Wenn im Fernsehen trotzdem Blutergüsse zu sehen sind, soll das zur Abschreckung dienen. Oder die Behörden sind so unverfroren und von sich eingenommen, daß es sie nicht kümmert, wenn die Brutalität ihres Systems vor aller Welt gezeigt wird.

Im Allgemeinen versuchen sie aber, das Ausmaß zu verschleiern. Oder sie wenden solche Foltermethoden an, die keine Spuren hinterlassen. Sie präsentieren das Opfer äußerlich unversehrt: Seht, das Geständnis ist aus freien Stücken passiert.

Angehörigen, Anwältinnen und Anwälten oder Menschenrechtsorganisationen ist es meist unmöglich herauszubekommen, was in den Zellen tatsächlich vorging. Sie stoßen buchstäblich auf Mauern und auf den Korpsgeist von Polizei und korrupter Justiz. Auch später soll sich niemand erinnern. Weder an Nawalny noch an sonst jemanden.

Die Umstände der letzten Stunden von Jesus sind hingegen bemerkenswert gut dokumentiert. Das ist ein Akt des Widerstands. Es ist ein Akt des Widerstands, überhaupt in dieser Breite aufzuschreiben, was im Vorfeld jenes Passafestes Anfang der 30-er Jahre in der Hauptstadt einer abgelegenen Provinz des römischen Reiches vorfiel. Es ist ein Akt des Widerstandes, diese Berichte untereinander weiterzugeben und sie zu verbreiten und immer wieder daraus vorzulesen und daran zu erinnern.

Wie viel Mühe werden die Schüler_innen von Jesus gehabt haben, das alles zusammenzutragen? Wie oft werden sie zusammengesessen haben, um aufzuklären, wer was gesagt hat und wie die Abläufe waren?

Geschichtsschreibung erfolgt meist im Auftrag der Mächtigen oder ist Anliegen der Gebildeten, und sie gibt deren Perspektive wieder. Sie ist ein Privileg derer, die überhaupt schreiben und lesen konnten, je weiter zurück wir in die Vergangenheit schauen.

In der Bibel jedoch kommen die Opfer zu Wort. Verhaftung, Verhör, Demütigung, Tod werden klar als Unrecht benannt. Indem sich

die Gemeinden davon über die Jahrzehnte immer wieder weitererzählt haben, indem sie es in den Evangelien ausführlich aufgeschrieben, vervielfältigt, vorgelesen haben, machen sie deutlich: Gott steht auf der Seite der Opfer.

Im Übrigen: Wie viel Mut werden sie dazu gebraucht haben? Die Römer waren ja nach wie vor an der Macht. Wie weit konnten sie in den Passionsberichten gehen, deren Beteiligung offenzulegen? Vieles konnten sie nur zwischen den Zeilen ausdrücken. Wenn Pilatus, der oberste Repräsentant der Römer, sagt: „Ich wasche meine Hände in Unschuld“, wussten damals alle, was gemeint ist (Mt 27,24). Er hat Jesus höchstpersönlich zu Tode verurteilt.

Wie zynisch Pilatus in Wirklichkeit war und welche Farce der Prozess, enthüllen sie, wenn Pilatus obendrein behauptet: „Ich finde keine Schuld an ihm“ oder wenn er im Johannesevangelium mit dem Angeklagten bei einem Verhör über Wahrheit philosophiert. Wenn die Gemeinden das gelesen haben, werden sie bitter aufgelacht haben, ähnlich wie am 13. 11. 1989 viele Bespitzelte und Stasi-Opfer bei Erich Mielkes Worten „Ich liebe doch alle, alle Menschen“.

Gott ist bei den Geschlagenen und den Ermordeten. Gott geht mit denen, die nach den Verschwundenen suchen. Gottes Freund_innen lassen nicht locker, dass ihr Schicksal aufgeklärt wird. Gott solidarisiert sich mit gedemütigten Menschen, die hin und her geschubst, ausge-trickst und an den Rand geschoben werden.

Nein, Gott macht keine Opfer und fordert keine Opfer. Gott stellt sich auf die Seite der Opfer. Und Gott gibt ihnen ihre Würde zurück. Gott stellt sie ins Licht. Gott vergisst keinen ihrer Namen.

Paulus schreibt: „Wisst ihr nicht, dass alle, die in Jesus getauft sind, in seinen Tod hinein getauft wurden? Durch die Taufe sind wir mit ihm zusammen in den Bereich des Todes begraben.“ (Römer 6,3.4a) Taufe hat etwas mit diesem Sterben von Jesus zu tun. Der alte Adam, der alte Mensch soll im Wasser ersäuft werden, damit ein neuer ersteht, heißt es oft. Ich glaube stattdessen, Taufe in den Tod bedeutet, dass Jesus uns

mitnimmt auf die Seite der Untergetauchten. Er zieht uns auf die Seite der Opfer. Wer getauft ist, soll nie vergessen, wohin Gott gehört und wohin wir gehören.

Die Welt der Reichen und Schönen gaukelt uns Wohlstand und Glück vor. Nur manchmal offenbart sie ihre Kehrseite, ihre brutale Seite. Sie profitiert von der Armut. Sie lebt davon, daß alle anderen ausgeschlossen sind. Alle, die nicht hineinpassen, die es nicht bis nach oben schaffen oder nicht mehr brauchbar sind, werden ausgespuckt. Sie basiert auf dem Ausschluss.

Gottes Welt ist eine inklusive. Bei Gott haben alle einen Platz, auch die, die im Schatten stehen, die sonst keine Chance haben. Die einfachen Leute, die Behinderten und die Armen. Die, die anderen nicht nach dem Munde reden und vor der Macht zu Kreuze kriechen.

Was Gott bei der Taufe zu Jesus gesagt hat, gilt für alle: Du bist mein geliebtes Kind, an dir habe ich Wohlgefallen. Dafür ist Jesus gestorben. Dafür ist er auferstanden und hat dem Tod getrotzt. Und wir mögen es mit ihm. Amen.²⁵

4.1 Analyse

Der Schrifttext wird von der Predigerin nicht einfach nacherzählt, sondern von Anfang an erkennbar deutlich ausgelegt, wobei mit starken, plastischen und in der Alltagssprache verankerten Begriffen gearbeitet wird. Auf der Grundlage der Analyse der in der Predigt gesponnenen semantischen Felder lässt sich ein Gewalt- und ein Widerstands-Topos beschreiben. Die beiden Topoi, die für die Predigt inhaltlich zentrale Sachverhaltszusammenhänge konstituieren, bereiten die Argumentation und Conclusio der Predigt vor.

25 RUNGE, Predigt zu Mt 27,33–54 (s. Anm. 1).

Der Gewalt-Topos setzt sich aus einer Vielzahl von Begriffen zusammen, wobei die Spannweite groß ist und von unterschiedlichen Formen der Gewalt bis hin zur Strafjustiz reicht. Von Gewalt und den Ausläufern des Justizwesens ist in der ersten Hälfte der Predigt mehrfach die Rede. Die Predigt beginnt mit der Aussage, dass Jesus eines *gewaltsamen Todes* gestorben ist, wobei die Todesumstände als *Justizmord* gedeutet werden. Das semantische Feld, das die Strafjustiz charakterisiert, die Jesus einen gewaltsamen Tod beibrachte, setzt sich aus einer Reihe von Begriffen zusammen, wozu *Justizmord*, *verhaftet*, *Verhöre*, *Belastungszeugen*, *Folter*, *gewaltsamer Tod Jesu*, *Gefängnistor*, *Polizeistationen und Geheimdienstkeller*, *Belastungszeugen* und *Zellen* gehören. Die Predigt benennt verschiedene Formen der Anwendung von Gewalt, wobei folgende Formulierung wiederholt wird: *Gewalt liebt verschlossene Türen*. Gewalt wird der Predigerin zufolge mittels verschiedener Handlungen vollzogen, wozu *schlagen*, *foltern* und *erpressen* gehören. Die Predigt zählt alltägliche Orte bzw. Formen der Gewalt auf, sofern Gewalt *hinter verschlossenen Türen* im *russischen Straflager* oder daheim als *häusliche Gewalt* zur Anwendung kommt. Die *sexualisierte Gewalt* sowie die *staatliche Gewalt* demütigen Menschen und schrecken sie ab. *Staatliche Gewalt* wird mittels verschiedener Handlungen vollzogen, wozu *schlagen*, *foltern* und *erpressen* gehören, und wenn *trotzdem Blutergüsse zu sehen sind*, *soll das zur Abschreckung dienen*. Der Rekurs auf die tödliche Gewalt, die am ermordeten russischen Oppositionellen Alexander Nawalny (1976–2024) verübt wurde, und auf häusliche Gewalt lässt erkennen, dass sich die Predigt auf gegenwärtiges Alltagswissen zur Entfaltung des Karfreitags bezieht. Auf diese Weise werden die Karfreitagsthematik und der gewaltsame Tod Jesu im Kontext aktueller Nachrichten gedeutet und aktualisiert. Im Kontext der intensiven Auseinandersetzung mit den verschiedenen Dimensionen von Gewalt werden auch die Folgen von Gewalt genannt, wozu *Verstummen*, *Blutergüsse*, *Abschreckung* und *Verschleiern* gezählt werden. Die Predigt benennt nicht nur Opfer von Gewalt, also Jesus Christus, Nawalny sowie die Opfer häuslicher Gewalt,

sondern zählt auch unterschiedliche Verursacher von Gewalt, Unrecht oder Armut auf. In dieser Aufzählung spiegelt sich das sprachlich eröffnete Feld der Orte und Formen der Gewalt. Als Täter genannt werden *Pilatus, die russische Staatsgewalt, Reiche und Schöne, der Korpsgeist von Polizei und korrupter Justiz* und der Minister für Staatssicherheit in der DDR, *Erich Mielke* (1907–2000).

Neben dem skizzierten argumentationsleitenden Gewalt-Topos, der sprachlich einen Sachverhaltszusammenhang etabliert, der eine Kontinuität zwischen der an Jesus begangenen Gewalt, von der der Karfreitag handelt, hin zu gegenwärtigen Erfahrungen von (politischer) Gewalt herstellt, lässt sich in der Predigt auch ein Widerstands-Topos rekonstruieren. Widerstand gegen Gewalt nimmt demnach verschiedene Formen an, wozu die *Dokumentation* derselben und die *Geschichtsschreibung* gehören. Die Predigerin deutet den Bericht über Jesu letzte Stunden und die *Bibel* als Geschichtsschreibung, in der die *Opfer zu Wort* kommen. Die Dokumentation von Gewalt und Unrecht beschreibt die Predigerin entsprechend als *Akte des Widerstands*, zu denen es damals und heute Mut braucht.

Im Hinblick auf die Opfer formuliert die Predigerin: *Gott steht auf der Seite der Opfer*. Der Bogen zwischen den Karfreitagsereignissen und der tödlichen Gewalt an einem politischen Gegner sowie häuslicher Gewalt in der Gegenwart vermittelt sich in der Predigt durch die semantischen Querbeziehungen. Dazu zählen *Jesus*, der einen gewaltsamen Tod starb, sowie die *Frauen, die nicht weichen*, oder *Alexander Nawalny*. Erst im formulierten Zuspruch an alle Opfer von Gewalt im zweiten Teil der Predigt wird dieser sprachlich grundgelegte Zusammenhang explizit gemacht, wenn es heißt: *Gott steht auf der Seite der Opfer* und *Gott ist bei den Geschlagenen und den Ermordeten*. Der facettenreiche Gewalt-Topos bereitet erkennbar die Conclusio der Predigt und die Aktualisierung des Karfreitags vor:

Gott ist bei den Geschlagenen und den Ermordeten. Gott geht mit denen, die nach den Verschwundenen suchen. Gottes Freund_innen las-

sen nicht locker, dass ihr Schicksal aufgeklärt wird. Gott solidarisiert sich mit gedemütigten Menschen, die hin und her geschubst, ausgetrickst und an den Rand geschoben werden. Nein, Gott macht keine Opfer und fordert keine Opfer. Gott stellt sich auf die Seite der Opfer. Und Gott gibt ihnen ihre Würde zurück. Gott stellt sie ins Licht. Gott vergisst keinen ihrer Namen.

Der gewählte toposanalytische Zugang identifiziert semantische Querverbindungen in der Predigt, auf die die Argumentation der Predigt wiederum aufbaut. Durch die sprachlich konstituierten Sachverhaltszusammenhänge, die die Predigerin herstellt, nimmt die Argumentation eine bestimmte Richtung an. In der Beispielpredigt wird erkennbar nicht nur die Geschichte vom Karfreitag nacherzählt, sondern die zentrale Botschaft *Gott solidarisiert sich mit gedemütigten Menschen* wird durch das angewandte semantische Feld vorbereitet.

Die beiden entfalteten Topoi deuten und aktualisieren die Geschichte von Karfreitag und vermitteln zugleich kollektives und theologisches Wissen. Das sprachlich sorgsam gesponnene semantische Feld, das Gewalt behandelt, eröffnet eine gegenwartsbezogene und alltagsnahe Auseinandersetzung mit dem Karfreitag und vermittelt damit erweitertes Alltagswissen über die Präsenz und Formen von Gewalt. Der gewählte toposanalytische Zugang, der nach kollektivem und implizitem Wissen in einer Predigt sucht, identifiziert Inhalte und Wissensbestände der Predigt, die sprachlich präsent sind, doch nur ansatzweise explizit gemacht werden. Dadurch, dass die Predigerin im Rahmen ihrer Predigt zu Mt 27,33–54 so facettenreich die Spuren von Gewalt thematisiert und reflektiert, gelingt es ihr, die Komplexität des Themas nicht zu verschleiern, sondern sprachlich zu entfalten.²⁶

26 Für den Zusammenhang von Sprache und Wissen wählt Busse die Metapher des Registers: „Die Sprache als Register des Wissens erfüllt ihre Aufgabe, indem die

5. Fazit: Karfreitag predigen

Mit Blick auf diese topische Predigtanalyse einer evangelischen Beispielpredigt soll an dieser Stelle zusammengefasst werden, was daraus für das Predigen zu Karfreitag gelernt und ggf. verallgemeinert werden kann. Wenn Predigtmanuskripte zur Untersuchung von Predigten herangezogen werden, bleiben die Multimodalität und Performativität des Predigtvortrags zugunsten sprachspezifischer Betrachtungen ausgespart. Es ist durchaus typisch für Predigten, dass sie Merkmale verschiedener Textsorten integrieren²⁷ und alltagssprachliche, literatursprachliche und fachsprachliche Semantiken aufgreifen.²⁸ Für die im Medium der Sprache abgefassten Predigten gelten allgemein gültige rhetorische, sprachliche und erzählerische Regeln. So bemisst sich die Überzeugungskraft einer Argumentation ungeachtet der Rede- und Textgattung an der Nachvollziehbarkeit und Qualität der formulierten Beweisführung. Ebenso wie in politischen Reden spielen narrative Passagen eine wichtige Rolle in Predigten, zumal sie zentral der Vorbereitung und Entfaltung

einzelnen Zeichen und ihre spezifischen Kombinationen jeweils Wissen (Rahmen, Schemata und Rahmen / Schemakomplexe) ‚evozieren‘. [...] Genau in dieser ‚Evokationsleistung‘ besteht die ‚Bedeutung‘ der sprachlichen Zeichen und Zeichenkomplexe.“ Dietrich BUSSE, Bedeutung, in: Ekkehard FELDER / Andreas GARDT (Hg.), Handbuch Sprache und Wissen, Berlin / Boston 2015, 34–56, 43.

27 Vgl. Klaus BRINKNER / Hermann CÖLFEN / Steffen PAPPERT, Linguistische Textanalyse. Eine Einführung in Grundbegriffe und Methoden, Berlin ⁸2014, 133–153.

28 Vgl. Hugo STEGER, Funktionale Sprachvarietät und Semantik, in: Annelies HÄCKI BUHOFFER, Vom Umgang mit sprachlicher Variation. Soziolinguistik, Dialektologie, Methoden und Wissenschaftsgeschichte. Festschrift für Heinrich Löffler zum 60. Geburtstag, Tübingen 2000, 355–366.

von Argumentationen dienen, wobei emotional berührende Erzählwelten überaus bedeutsam sind.²⁹

Die dramatischen Umstände, von denen der Karfreitag erzählt, finden in der Predigt rhetorisch ihren Widerhall, sofern die Predigerin selbst die Bedeutung des Todes Jesu sprachlich durch drastische Bilder herausstellt. Es konnte gezeigt werden, dass der beschriebene Gewalt-Topos dominant ist und der Deutung und Aktualisierung der Ereignisse dient und den Zuspruch, dass Gott sich mit den Opfern von Gewalt solidarisiert, vorbereitet. Ebenso konnte dargestellt werden, dass diese Predigt ebenso wie literarische Texte anhand eines biblischen Textes ein Sich-selbst-Verstehen fördert, sofern das Gehörte mit „individuellen Erfahrungen, Werthaltungen, Wünschen und Hoffnungen“³⁰ verknüpft werden kann. Die Predigerin versucht offensichtlich, die Karfreitagserzählung in die Gegenwart zu übersetzen, wobei sie kollektive und implizite Wissensbestände zu Gewalt und Widerstand zur Kommunikation der Theologie des Karfreitags aufgreift. Die Auseinandersetzung mit der zugrunde liegenden sprachlichen Gestaltung der Predigt hat gezeigt, dass die Predigerin nicht nur eine theologische Deutung des Karfreitags vornimmt, sondern auch gegenwarts- und gesellschaftsanalytische Inhalte formuliert. In rhetorischer Perspektive bedeutet dies, wahrzunehmen, dass die Persuasionskraft der Predigt auf allgemein nachvollziehbare Argumentationen angewiesen ist und sie sich zugleich auf sämtliche Predigtinhalte bezieht. Ein Predigthörer könnte beispielsweise von der in der Predigt entfalteten Dynamik der Gewalt gedanklich angeregt oder überzeugt werden und zugleich vom Zuspruch, dass Gott bei den Geschlagenen und den Ermordeten ist, nicht berührt werden.

29 Vgl. Gert UEDING/Bernd STEINBRINK, Grundriß der Rhetorik. Geschichte – Technik – Methode, Stuttgart 42005, 262.

30 Vgl. Anne BETTEN/Ulla FIX/Berbeli WANNING, Sprache in der Literatur, in: Ekkehard FELDER/Andreas GARDT (Hg.), Handbuch Sprache und Wissen, Berlin/Boston 2015, 455–474, 470.

Die zu Beginn gestellte Frage, was gepredigt wird, wenn am Karfreitag gepredigt wird, kann mit Blick auf diese exemplarische Analyse dahingehend beantwortet werden, dass das semantisch identifizierte gepredigte Wissen mehrdimensional ist und sowohl theologische als auch alltagsbezogene Aspekte umfasst, wobei die Auseinandersetzung mit den Auswüchsen von Gewalt leitend ist. Das in Argumentationen vorgebrachte Wissen, das Plausibilität beansprucht und der Begründung von Aussagen dient, weist über theologisches oder exegetisches Fachwissen zum Karfreitag hinaus und verknüpft dieses mit Alltagswissen.

III. Praxis

„Der Held aus Juda siegt mit Macht!“

Musikalische Theologie in Johann Sebastian Bachs Johannes-Passion 1724 / 25 für die Leipziger Karfreitagsvesper

MEINRAD WALTER

1. Karfreitag heute – in verschiedenen Konfessionen

Beginnen wir mit einer persönlichen liturgie-musikalischen Vorbemerkung aus der Sicht des Autors, der auch nebenberuflich Kirchenmusiker ist. Obwohl Christen hierzulande heute – Gott sei Dank! – in versöhnter Verschiedenheit glauben und feiern, was ja nicht nur in dezidiert ökumenischen Zusammenhängen geschieht, gibt es zugleich intensiv erlebbare konfessionelle Unterschiede; und unser Tagungsthema gehört gewiss dazu! Der Karfreitag ist in der katholischen Liturgie als Fest der Reduktion erlebbar, bei dem vielerorts Orgel und Glocken schweigen und der liturgische Einzug um 15 Uhr in ein Sich-Niederwerfen in Stille mündet. Dem entspricht am Ende der Hinweis im Messbuch: „Alle verlassen schweigend die Kirche.“¹

1 Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Freiburg i. Br. 2007, 61.

Protestanten begehen den Karfreitag ganz anders und vor allem klangvoller. Weder Glockengeläut noch festliches Orgelspiel dürfen beim vormittäglichen Gottesdienst fehlen, der oft als Abendmahlsgottesdienst gefeiert wird. Vielleicht ist ja das Schweigen und Sich-Niederwerfen am Karfreitag-nachmittag ebenso beeindruckend wie das große Orgelvorspiel im protestantischen Gottesdienst am Vormittag. Während es katholischerseits am Karfreitag sogar verboten ist, die Eucharistie zu feiern und viele Gemeinden auch auf die Kommunionsspendung verzichten, gibt es die – allerdings im Schwinden begriffene – Tradition, dass nicht wenige Protestanten nur an diesem Tag des Kirchenjahres am Abendmahl teilnehmen. Zur Todesstunde Jesu liegt der Akzent in vielen evangelischen Stadtkirchen auf der Musik: konzertant oder mit gottesdienstlichen Elementen wie etwa einer geistlichen Moderation. Denkbar sind hier sehr viele Werke, neben Passionsmusik sogar das christologisch bekanntlich sehr abstinente *Deutsche Requiem* von Johannes Brahms (1833–1897) oder Johann Sebastian Bachs (1685–1750) h-Moll-Messe. Diese beiden Beispiele kann man jedoch durchaus kritisch sehen, zumal sie im katholischen Kontext eher verboten wären.

Zu ergänzen ist noch eine dritte „Konfession“. Vor einigen Jahren gab es am Abend des Karfreitags ein geistliches Konzert in Colmar, unmittelbar neben dem berühmten Isenheimer Altar. Am Ende waren die Interpreten etwas fassungslos, weil das wohlgesonnene Publikum ausgerechnet an diesem Tag durch rhythmisches Klatschen nach einer Zugabe zur Passionsmusik verlangt hat. Hier hat sich das begrüßenswerte kulturelle Interesse an Kirchenmusik wohl so verselbständigt, dass ein Bezug zur Liturgie welcher Konfession auch immer – aus der die aufgeführten Werke ja stammten – nicht mehr vorhanden war. Vermutlich ist deshalb die musikalisch-geistliche Erschließung und Vermittlung von Musik in der Kirche wie im Konzertsaal oder hier im Museum inzwischen fast ebenso wichtig wie das Aufführen dieser Werke.² Ein neueres Beispiel stammt

2 Vgl. Meinrad WALTER, Musikvermittlung als Glaubensvermittlung. Perspektiven einer kirchenmusikalischen Zukunftsaufgabe, in: Helmut HOPING / Stephan

direkt aus der hier dokumentierten Karfreitagstagung: Integriert in die Tagung war am 24. Januar ein Konzert mit Giovanni Battista Pergolesi (1710–1736) berühmten *Stabat Mater* im Dom zu Eichstätt. Unter der Leitung von Domkantorin Deborah Faul (*1995) waren Vokalsolistinnen, Orchester und Jugendkantorei zu hören; Meinrad Walter übernahm die Einführung und geistliche Moderation.³

2. Karfreitag damals – in Dresden und Leipzig zur Bachzeit

2.1 Die „neue“ Karfreitagsvesper ab 1721

Die Feierkultur des Karfreitags differiert konfessionell aber nicht nur heute. Durchaus verschieden beging man den Karfreitag in Sachsen zur Zeit von Johann Sebastian Bach. Das hat nicht zuletzt kirchenpolitische Gründe. In Dresden dominierte seit der Konversion Augusts des Starken (1670–1733) zum Katholizismus, zumindest am sächsisch-kurfürstlichen Hof, die katholische Feierkultur, etwa mit Responsorien für die Kartage aus der Feder von Jan Dismas Zelenka (1679–1745).⁴ Im lutherisch geprägten Leipzig⁵ sind wir hingegen mitten in protestantisch-barocken Feiern, als

WAHLE/Meinrad WALTER (Hg.), Gottes Klänge. Religion und Sprache in der Musik, Freiburg 2021, 181–208.

- 3 Vgl. Meinrad WALTER, Betrachten, Betrauern und Begegnen in Giovanni Battista Pergolesi „Stabat Mater“ (1736). Komponierte Gebete 26, in: MS(D) 145 (2025) 80–83.
- 4 Vgl. Wolfgang HORN, Die Dresdner Hofkirchenmusik 1720–1745. Studien zu ihren Voraussetzungen und ihrem Repertoire, Kassel/Stuttgart 1987.
- 5 Vgl. Günter STILLER, Johann Sebastian Bach und das gottesdienstliche Leben seiner Zeit, Berlin 1970, zum Karfreitag insbes. 52 f.; Martin PETZOLDT, Bachs Passionen als Musik im Gottesdienst, in: Ulrich PRINZ (Hg.), Johann Sebastian Bach. Johannes-Passion BWV 245. Vorträge des Meisterkurses 1986 und der Sommerakademie J.S. Bach 1990, Stuttgart 1983, 44–61; DERS., Bach-Kommen-

dessen stärkste und bis heute lebendige, wenngleich weithin säkularisierte Resonanz die Passionsmusiken von Johann Sebastian Bach gelten dürfen. Deren Sitz im Leben war die beim Amtsantritt Bachs im Jahr 1723 noch keineswegs gefestigte Vesper am Karfreitag. Erst 1721 hatten die Hauptkirchen die in der Neuen Kirche bereits eingeführte Praxis eines „musizierten“ Nachmittagsgottesdienstes am Karfreitag übernommen, wobei auch die Stiftung der vermögenden Goldschläger- und Juwelierswitwe Maria Rosina Koppy (1682–1722) finanziell eine Rolle gespielt hat.

Das war freilich keine Vesper im „katholischen“ Sinn, weil Psalmen generell ebenso fehlen können wie oftmals ein *Magnificat*. An deren Stelle treten die beiden Teile der Passionsmusik als klangvolle Rahmung der Predigt. Es handelt sich also um einen Predigtgottesdienst mit viel Musik, vergleichbar den Vespern in der Weihnachtszeit, in denen bisweilen die Kantate des Vormittags oder der entsprechende Teil des Weihnachtsoratoriums wiederholt wurde. Johann Kuhnau (1660–1722), Bachs Amtsvorgänger, hat für die Leipziger Karfreitagsvesper 1721 eine *Marius-Passion* komponiert, die auch in den beiden folgenden Jahren erklungen ist. Interessant wäre es zu erfahren, mit welchen Eindrücken die ersten Hörer der Bach'schen Passionen diese Karfreitagsvesper verlassen haben: mit eher gottesdienstlichen oder eher konzertanten? Darüber schweigen leider die Quellen, auch die wichtigste Quelle zum Leipziger Karfreitag und seiner Musik zur Bachzeit – das sind die Aufzeichnungen des Thomasküsters Johann Christoph Rost (1717–1765).⁶

Heutige Versuche einer „Rekonstruktion“⁷ werden jedoch bisweilen gemacht. Wenn nicht alles täuscht, bestätigen sie die enorme Dominanz

tar. Theologisch-musikwissenschaftliche Kommentierung der geistlichen Vokalwerke Johann Sebastian Bachs, Bd. 3, Kassel u. a. 2018.

6 Andreas GLÖCKNER (Hg.), Dokumente zur Geschichte des Leipziger Thomaskantorats, Bd. 2, Leipzig 2018, 47.

7 Vgl. INTERNATIONALE BACHAKADEMIE STUTTGART (Hg.), Programmheft zum Gottesdienst am 9. März 1986 in der Stiftskirche Stuttgart als Rekonstruktion

der Musik, sodass wir von einer konzertanten Darbietung mit liturgischem Rahmen durchaus sprechen können.

2.2 Hauptgottesdienst am Vormittag und Vesper am Nachmittag

Die heutige Aufführungspraxis isoliert Bachs Passionswerke in einem doppelten Sinne. Sie lässt den Zusammenhang zwischen Wort und Ton in der Nachmittagsvesper ebenso unberücksichtigt wie den Aspekt, dass die Vesper den vormittäglichen Hauptgottesdienst sozusagen *ad libitum* ergänzt. Der Hauptgottesdienst dauerte von 7 bis 11 Uhr und die nachmittägliche Vesperpredigt, wie es auch hieß, von 14 Uhr bis – je nach Musik! – gegen 18 Uhr. Vormittags hielt man sich streng an den „Leipziger Kirchen-Staat“ und die Passionsmusik, die es durchaus gab, folgte dem schlichten Modell nach Martin Luthers (1483–1546) musikalischem Berater Johann Walter (1496–1570). Nachmittags hingegen erklang eine oratorische Passionsmusik⁸ mit großem Affektspektrum. Das hat bekanntlich nicht allen gefallen, auch wenn die immer wieder zitierte „alte adeliche Witwe“ mit ihrem entrüsteten Ausruf „Behüte Gott, ihr Kinder! Ist es doch, als ob man einer Opera oder Comoedie wäre“⁹ sich keineswegs auf Leipzig bezieht.

Für Leipzig wichtiger ist die Spannung zwischen Johann Sebastian Bachs Dienstvertrag und seiner musikalischen Praxis. Mit diesem „Re-

des Gottesdienstes vom 7. April 1724 in der St. Nikolai-Kirche zu Leipzig mit der Erstaufführung von J. S. Bachs Johannes-Passion BWV 245, Stuttgart 1986. (Mit ausführlichen historischen Überlegungen von Martin Petzoldt).

8 Zum Unterschied zwischen oratorischer Passion und Passions-Oratorium vgl. Meinrad WALTER, Oratorische Passion und Passions-Oratorium aus theologischer Sicht, in: Hans-Joachim SCHULZE u. a. (Hg.), Leipziger Beiträge zur Bachforschung 1. Passionsmusiken im Umfeld Johann Sebastian Bachs – Bach unter den Diktaturen 1933–1945 und 1945–1989, Hildesheim 1995, 13–31.

9 Zit. nach STILLER, Johann Sebastian Bach (s. Anm. 5), 247.

vers“, den Bach unterzeichnet hat, ging er unter anderem diese Verpflichtung ein: „Zur Beybehaltung guter Ordnung in denen Kirchen die *Music* dergestalt einzurichten, daß sie nicht zulang währen, auch also beschaffen seyn möge, damit sie nicht opernhafftig heraus kommen, sondern die Zuhörer vielmehr zur Andacht aufmuntere.“¹⁰ Daran hat Bach sich, was Länge und Opernhaftigkeit betrifft, nur bedingt gehalten und Superintendent Salomon Deyling (1677–1755), der am Karfreitagnachmittag in aller Regel als Prediger amtierte, war davon ja unmittelbarer Zeuge. Aber es wurde toleriert, von Kennern wie von Liebhabern vielleicht auch als quasi-konzertanter Beitrag und neue „Tonart“ der „Andacht“ geschätzt. Andere haben vielleicht aufgeatmet, als man einige Jahre nach Bachs Tod die als allzu theatralisch geltende Passionsmusik wieder abschaffte und am Nachmittag des Karfreitags zum „Absingen von Chorälen“ überging.

Nur am Rande sei noch erwähnt, dass auch heute die liturgische Integration der etwa am Karfreitag erklingenden *Johannes-Passion* von Bach eine interessante Frage ist. An der Christuskirche in Freiburg i. Br. gab es vor einigen Jahren eine bemerkenswerte Antwort: Dem Konzert am Karfreitag gingen die sonntäglichen Gottesdienste der Fastenzeit voraus, die jeweils eine Passage der *Johannes-Passion* thematisiert haben mit Chor (Choräle) und ausgewählten Arien (Begleitung: Orgel) sowie einer Predigtreihe im Duktus der sieben Vaterunserbitten. Das klingt auf den ersten Blick etwas gesucht, konnte aber rundweg überzeugen, etwa wenn die Episode der Verleugnung des Petrus im ersten Passionsteil nun unter der Überschrift „Und führe uns nicht in Versuchung“ stand. Ein Beispiel für inspirierte und inspirierende Zusammenarbeit der hauptberuflichen kirchenmusikalischen und pastoralen Kräfte! Dass manche die Passionsmusik am Karfreitag dann anders gehört haben, bleibt zu hoffen.

10 GLÖCKNER, Dokumente zur Geschichte des Leipziger Thomaskantorats, (s. Anm. 6), 23.

2.3 Bachs Passionsmusik im Kontext der protestantischen Vesperliturgie

Doch zurück nach Leipzig im Jahr 1724. Die Einbettung der Bach'schen Passionsmusik in die Vesperliturgie impliziert eine Überlegung zu den zeitlichen Anteilen von Wort und Musik. Wenn wir den Ablauf betrachten, fällt die konfessionell geprägte „Rahmung“ besonders auf: „Geläut mit allen Glocken“ wäre heute aus katholischer Sicht ebenso Grund für eine Ermahnung des Mesners, wie das abschließende Lied *Nun danket alle Gott* kritische Fragen an die Kirchenmusik zur Folge hätte. Zur Bachzeit ist die auch österliche Profilierung des Karfreitags zu konstatieren, was umso interessanter ist, weil Bach seine *Johannes-Passion*, wie wir noch sehen werden, genau in diesem Sinne akzentuiert.

Geläut mit allen Glocken
Lied <i>Jesus an dem Kreuze stund</i>
JOHANNES-PASSION Teil 1
Kanzelgruß
Lied <i>Herr Jesu Christ, dich zu uns wend</i>
Vaterunser
Verlesung des Begräbnisses Jesu nach Bugenhagens Harmonie
PREDIGT Superintendent Salomon Deyling
Kanzelsegen
JOHANNES-PASSION Teil 2
Motette <i>Ecce quomodo moritur iustus</i> von Gallus
Versikel: Altaristen und Chor
Kollektengebet
Segen
Lied <i>Nun danket alle Gott</i>

Dass im Mittelpunkt auch dieses Vespertagesdienstes die Verkündigung steht, verwundert im lutherischen Kontext nicht. Bemerkenswert ist jedoch die Dominanz der Musik, deren Länge bei Bach das Doppelte bis Dreifache der etwa 45minütigen Predigt beträgt. Und merkwürdig ist und bleibt überdies die chronologische Dissonanz zwischen Evangelienlesung mit Predigt auf der einen und der zweiteiligen, die Predigt rahmenden Passionsmusik auf der anderen Seite. Während Bachs gesamter Leipziger Amtszeit wurde wohl als Evangelium die Perikope vom Begräbnis Jesu verlesen, und zwar nicht im Wortlaut eines Evangelisten nach der quasi sakrosankten Luther-Bibel, sondern vielmehr in der Fassung der Evangelienharmonie von Luthers Beichtvater Johann Bugenhagen (1485–1558). Bis zum Begräbnis Jesu ist es aber nach dem Ende des ersten Teils der Passionsmusik noch recht weit! Ähnliche Diskrepanzen gibt es aber auch bei Bachs Aufführung der sechs Teile seines Weihnachtsoratoriums: In der Regel ging die Predigt nicht über die biblische Vorlage des Oratoriums, sondern etwa über den Johannesprolog (Joh 1), der im Oratorium wiederum keine Rolle spielt.¹¹

3. Die musikalische Theologie in Bachs Johannes-Passion

Der Karfreitag 1724 bot Johann Sebastian Bach die erste Möglichkeit zu einem repräsentativen Großwerk. Das hat er genutzt und den Leipzigern die *Johannes-Passion*¹² in einer ersten Fassung präsentiert, der 1725 eine

11 Vgl. Meinrad WALTER, Johann Sebastian Bach. Weihnachtsoratorium (Bärenreiter-Werkeinführungen), Kassel u. a. ⁶2025, 29–33.

12 Die neuere Fachliteratur ist bekanntlich uferlos! Vgl. etwa Martin GECK, Johann Sebastian Bach. Johannespassion BWV 245 (Meisterwerke der Musik 55), München 1991; Alfred DÜRR, Johann Sebastian Bach. Die Johannes-Passion. Entstehung, Überlieferung, Werkeinführung, Kassel u. a. ⁵2006; Benedikt SCHUBERT,

zweite erheblich veränderte Version wiederum nach dem vierten Evangelium folgte. Das war für den Komponisten höchstwahrscheinlich eine erste Möglichkeit, den Bürgern der Universitäts- und Messestadt seine musikalische „Visitenkarte“ zu überreichen! Zwischen den Zeilen mag die Botschaft gestanden haben: Die nicht reibungslos verlaufene Berufung hat den Richtigen ausgewählt. Nicht auszuschließen ist jedoch, dass es auch hier, wie so oft bei Bach, kein Entweder – Oder gibt, sondern ein Sowohl – Als auch: Ein musikalischer Akzent am Karfreitag, aber mit musico-theologischen Implikationen, die wir hier unter dem Stichwort „musikalische Theologie“ verstehen wollen. Was das bedeutet, sei an einigen Beispielen erläutert, beginnend mit dem Eingangschor der *Johannes-Passion*.

3.1 „Herr, unser Herrscher“, der trinitarisch geprägte Eingangschor

„Wenn je Bach'sche Musik uns die philosophische Tugend des Staunens lehren kann, dann in Sätzen wie diesem.“¹³ So klingt das Resümee des Bachforschers Alfred Dürr (1918–2011) zu diesem ganz außerordentlichen Satz, den Martin Geck (1936–2019) sogar für den „ernsthaften Beginn deutscher Sinfonik“¹⁴ hält. Aber worüber sollen wir am meisten staunen? Über die viel zitierte Monumentalität des Satzes oder über das

Bild, Affekt, Inventio. Zur Johannespassion Johann Sebastian Bachs, Frankfurt a. M. 2017; Hans DARMSTADT, Johann Sebastian Bach. Johannes-Passion. BWV 245. Analysen und Anmerkungen zur Kompositionstechnik. Mit aufführungspraktischen und theologischen Notizen (Dortmunder Bach-Forschungen 10), Dortmund 2010; Meinrad WALTER, Johann Sebastian Bach. Johannes-Passion. Eine musikalisch-theologische Einführung, Stuttgart 32025.

13 DÜRR, Johann Sebastian Bach (s. Anm. 12), 90.

14 GECK, Johann Sebastian Bach (s. Anm. 12), 52.

typisch Johanneische in Wort und Ton, weil Passion und Verherrlichung hier zusammen gedacht und als Einheit komponiert werden?

Beginnen wir mit dem Text. Das *Exordium* – gemeint ist die Einleitung einer Rede oder Klang-Rede – zu einer Passion ist eine Art Überschrift, die in das Thema hineinführt. Bei der *Johannes-Passion* ist dies allerdings keine gattungstypische Aufforderung zum Mitleiden (*compassio*), sondern ein pointiert christologisches Bekenntnis zum „Herrn“ und „Herrscher“ mitsamt seiner „Herrlichkeit“:

Herr, unser Herrscher,
Dessen Ruhm in allen Landen herrlich ist!
 Zeig uns durch deine Passion,
 Dass du, der wahre Gottessohn,
 Zu aller Zeit,
 Auch in der größten Niedrigkeit,
 Verherrlicht worden bist.
Herr, unser Herrscher,
Dessen Ruhm in allen Landen herrlich ist!

Zwischen dem dreifach angerufenen Herrn und der Gemeinde spielt sich alles ab, wobei der Herrscher der Handelnde ist, sogar noch bei seiner Passion, in der „größten Niedrigkeit“. Wie sehen und hören wir die Passion? Indem er sie uns zeigt: „Zeig uns durch deine Passion [...]“. Im Hintergrund steht Psalm 8,2 „Herr, unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name in allen Landen“. Die Ersetzung des Namens durch den Ruhm erscheint unmittelbar legitimiert durch Psalm 48,11: „Gott, wie dein Name so ist auch dein Ruhm“. Auch das Leiden der Passion ist „umgriffen“ vom Ruhm. Zusätzlich könnte dem namentlich unbekannten Textdichter – vielleicht war es ein Theologe aus Bachs Umkreis? – eine im damaligen Kursachsen gebräuchliche Formel zur Gebetseröffnung in den Sinn gekommen sein: „Herr, unser Herrscher, dessen Name herrlich ist in allen Landen“ (Dresdner Gesangbuch).

Doch nicht nur einzelne Worte dieses Eingangschors sind theologisch bedeutsam. Selbst die Gesamtform ist sinnstiftend. Die Dacapoform A-B-A wird auf die johanneische Theologie hin durchsichtig: Die Rahmung entspricht der ewigen „Gloria“ Jesu beim Vater (theologisch: Präexistenz und Postexistenz), der Mittelteil thematisiert die Passion in der Zeit als Tiefpunkt der „Niedrigkeit“, der wiederum in Verherrlichung (*glorificatio*) umschlägt, was Bach durch eine vokale Abwärts- und Aufstiegsbewegung geradezu plastisch nachzeichnet. Die Erniedrigung des Kreuzestodes ist zugleich der Ausgangspunkt der Auferstehung, wie es dem vierten Evangelium auch aus dem Blickwinkel der heutigen Exegese entspricht: „Seit der frühesten Gemeinde gab es ein ständiges Bemühen, das Dunkel des Leidens Jesu zu lichten, seinen schmachvollen Tod in einem tieferen Sinn zu deuten. Aber noch kein Theologe vor dem Evangelisten Johannes hatte es unternommen, in dem entehrenden Prozess gegen Jesus, in seinem Leidensweg und seinem Tod am Kreuz schon unmittelbar die Herrlichkeit Jesu aufleuchten zu lassen“¹⁵. Wir dürfen ergänzen: Kein Komponist der Musikgeschichte hat diesen Gedanken so ausdrucksstark und konsequent in Musik „übersetzt“ wie Johann Sebastian Bach in seiner *Johannes-Passion*.

Die Musik spielt auf drei instrumentalen Ebenen. Sie setzen simultan ein und lassen sich trinitarisch deuten, was zu verbinden ist mit dem dreifachen „Herr“-Anruf, Bachs musikalisch-theologischem Kommentar zum ersten Wort des Textes. Im Generalbass erklingt ein ruhig pulsierender Orgelpunkt auf dem Grundton: *Gott-Vater* in seiner Majestät ist der „Herr“, der Schöpfer des Himmels und der Erde. Eine klangliche Differenzierung in Viertel- und Achtelnoten nimmt Bach erst bei der Revision 1739 vor. Sie hat jedoch keinen Eingang in das Notenmaterial der Bachschen Aufführungen gefunden.

15 Rudolf SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium (HThKNT IV), Bd. 3, Freiburg i. Br. 1975 (TB 2001), 246.

In äußerst scharfen Dissonanzen klagen affektiv die beiden Oboen: „leiden-machende“ (pathopoietische) Klänge musikalisieren die Passion des *Gottessohnes*. Der leidende Herr ist der Erlöser. Initialmotiv ist die kleine Sekund, das erste erklingende Intervall. Statt Auflösung ergeben sich Ketten und Sequenzen mit immer neuen Dissonanzen. Schließlich die kreisenden Streicherfiguren, als Symbol des *Heiligen Geistes*, der „Herr ist und lebendig macht“. Hier ergibt sich zudem die Brücke zum vokalen Aspekt des Eingangschores. Die Streicherfiguren werden semantisch identifizierbar, weil sie bevorzugt zu den Worten „Herr“, „herrlich“ und „verherrlicht“ erklingen.

Homophone chorische Deklamation und das vom Bild des Zeigens (Isenheimer Altar) inspiriertes Fugenthema, das mit einem markanten Oktavsprung einsetzt, ergänzen sich gegenseitig zu einer wahrhaft trinitarischen Musik: in sich ruhend und doch bewegt, ja in gegenseitigem Austausch, wenn die in sich kreisende Streicherbewegung im Generalbass erklingt – oder die Worte überbietend, wenn an der Stelle „in der größten Niedrigkeit“ die dissonierenden Klagefiguren bereits verstummt sind, um dem verherrlichenden Aufstieg – den Klangraum zu schaffen.

Eine *bildliche Entsprechung* hat die johanneische Passionsdeutung in dem ähnlich wie Bachs Musik trinitarisch geprägten „Gnadenstuhl“. Dieser Bildtypus zeigt den Gekreuzigten in den Armen Gottvaters und kontrapunktiert so das letzte Wort Jesu (nach Mt 27,46) „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“. Zugleich unterläuft er die theologische Vorstellung eines selbst beim Leiden des Sohnes unerschütterten in seiner Majestät verharrenden Vaters. Überdies weist der Geist in Gestalt der Taube auf das Verstehen der allein für die Vernunft immer unbegreiflich bleibenden Passion. Ein solches Bild von Lucas Cranach d. Ä. (1472–1553) kannte Johann Sebastian Bach aus der Leipziger Nikolaikirche, dem Ort der ersten Aufführung seiner *Johannes-Passion*. Sie ist Musik zur Leidensgeschichte Jesu und zugleich voller Leidenschaft. Das Geschehen erklingt wie ein Schauspiel, das in den Arien und Chorälen aber immer zugleich zum Spiegel der Hörerinnen und Hörer wird. „Was

willst du deines Ortes tun?“ heißt die Frage, die sozusagen aus dem Werk hinausführt auch in unsere Gegenwart. Sie ist von bleibender Aktualität.

3.2 Musikalische Trauerarbeit in den drei Arien zur Todesstunde Jesu

Als Hörer und Leser von Predigten kannte Bach die Grundgedanken der lutherischen Passionstheologie, und nicht zuletzt könnten auch bildliche Passionsdarstellungen, die er von Kindheit an auf seinen Lebens- und Berufsstationen vor Augen hatte, seine musikalische Auslegung der Passion beeinflusst haben. In einer der predigthafter Passionsauslegungen des Rostocker Theologen Heinrich Müller (1631–1675), die sich in Bachs Besitz befanden (und die später für die Textgestaltung seiner *Matthäus-Passion* wichtig werden sollten), wird die Zielsetzung der Passionspredigt – was wohl auch die musikalische Passionspredigt mit einschließt – so umschrieben: „Nun, dahin soll auch unsere Passions-Arbeit gehen, dass der gekreuzigte Jesus recht eingeildet, ja fest einge-drückt werde in euer aller Herzen.“¹⁶

Unter den Momenten und Ereignissen, die in Bachs *Johannes-Passion* musikalisch mit einer Liedstrophe oder Arie bedacht werden, um sie in die Herzen der Hörer „einzubilden“, ragt die Todesstunde Jesu besonders heraus, denn sie erfährt eine Auszeichnung durch drei Arien, die wir im Folgenden etwas näher betrachten. Dabei soll zugleich deutlich werden, dass jede von ihnen quasi-symmetrisch eine Entsprechung im Ensemble der ersten drei Arien der *Johannes-Passion* hat, und dass jede einen Aspekt von Barockmusik – die ihre Hörer belehren (*docere*), bewegen (*movere*) und erfreuen (*delectare*) will – in besonders intensiver Weise realisiert.

¹⁶ Heinrich MÜLLER, zit. nach Meinrad WALTER, Johann Sebastian Bach (Anm. 12), 32.

Die erste Arie zur „letzten Stunde“ Jesu ist eine musikalische Meditation über sein letztes Wort „Es ist vollbracht“:

Es ist vollbracht!
O Trost vor die gekränkten Seelen!
Die Trauernacht
Lässt nun die letzte Stunde zählen.
Der Held aus Juda siegt mit Macht
Und schließt den Kampf.
Es ist vollbracht!

Bereits die Auslegung des unbekannten Dichters deutet dieses Wort im Sinne der johanneischen Theologie ins Sieghafte: „Der Held aus Juda siegt mit Macht [...]“; und Bachs musikalische Interpretation integriert die beiden Momente Tod und Sieg in einen dreiteiligen Satz, dessen innere Spannung gegensätzlicher kaum sein könnte – und der dennoch eine Einheit bildet (1 Kor 15,54: „Der Tod ist verschlungen in den Sieg“). Im Adagio-Anfangsteil (h-Moll) beginnt die Solo-Gambe mit dem Echo des letzten Wortes Jesu im „Rhythmus der erhabenen Feierlichkeit“.¹⁷ Doch der Vivace-Mittelteil wendet alles in den musikalischen Gegensatz: Nun setzt unvermittelt die Alt-Stimme ein, in fanfarenhaftem Gestus und in der festlichen Tonart D-Dur, was die Streicher mit trompetenhaften Dreiklangskaskaden noch intensivieren. Robert Schumann

17 Albert SCHWEITZER, Einführung in die Johannes-Passion von J.S. Bach (1902), in: Erwin Reuben JACOBI, Musikwissenschaftliche Arbeiten, hg. von Franz Giegling, Zürich 1984, 463–468, 464.

(1810–1856) wird später in seiner Fassung der Bachschen *Johannes-Passion* an dieser Stelle tatsächlich zwei Trompetenstimmen einfügen.¹⁸

Ging es in der ersten Alt-Arie der Passion (die Alt-Stimmelage wurde im Barock als Vereinigung von Gegensätzen gedeutet, weil *altus* sowohl hoch als auch tief bedeuten kann) um die Einheit von *Binden* und *Entbinden* („Von den Stricken meiner Sünden mich zu entbinden, wird mein Heil gebunden“), so ist das Thema des musikalischen Belehrens (barock: *docere*) nun die Einheit von Ende und Vollendung. Bereits mitten in der „Trauernacht“ schlägt, ganz im Sinne des Johannesevangeliums und der lutherischen Kreuzestheologie, die Stunde der Auferstehung. Auch musikalisch bricht dieser Gedanke unvermittelt in den ersten herein, um sich dann am Ende des Mittelteils sogar rhetorisch mit dem ersten zu verschränken: „Und schließt den Kampf“ (mit den Worten:) „Es ist vollbracht!“

Auf das letzte Wort Jesu am Kreuz folgt das (im Rezitativ des Evangelisten bereits melodisch abgebildete) Niedersinken des Hauptes als Jesu letzte Geste. Darauf antwortet eine Bass-Arie, in die eine Choralstrophe eingeflochten ist:

18 Vgl. Matthias WENDT, Fanfaren für Bach und andere Besetzungsprobleme. Schumanns Düsseldorfer Erstaufführung der Johannes-Passion, in: Ulrich BARTELS / Uwe WOLF (Hg.), Vom Klang der Zeit. Besetzung, Bearbeitung und Aufführungspraxis bei J.S. Bach (FS Klaus Hofmann), Wiesbaden 2004, 156–179.

Mein teurer Jesu, lass dich fragen,
 Jesu, der du warest tot,
Da du nunmehr ans Kreuz geschlagen
Und selbst gesagt: Es ist vollbracht,
 Lebest nun ohn Ende,
Bin ich vom Sterben frei gemacht?
 In der letzten Todesnot
 Nirgend mich hinwende
Kann ich durch deine Pein und Sterben
Das Himmelreich ererben?
Ist aller Welt Erlösung da?
 Als zu dir, der mich versühnt,
 O du lieber Herre!
Du kannst vor Schmerzen zwar nichts sagen;
 Gib mir nur, was du verdient,
Doch neigst du das Haupt
Und sprichst stillschweigend: ja.
 Mehr ich nicht begehre!

Auch die Meditation der sieben Gliedmaßen Jesu – das sind die Füße, Knie, Hände, Seite, Brust, Herz und Angesicht – kennt, ähnlich wie die seiner „Sieben Letzten Worte“, eine Tradition, als deren wichtigstes musikalisches Werk Dietrich Buxtehudes (1637–1707) Kantatenzyklus *Membra Jesu Nostri* (1680) gelten kann, aus dessen mittelalterlicher Textvorlage durch Arnulf von Löwen (1200–1250) sich wiederum das für Bachs *Matthäus-Passion* so wichtige Passionslied *O Haupt voll Blut und Wunden* von Paul Gerhardt (1607–1676) speist.

Im Text der *Johannes-Passion* wird das Neigen des Hauptes als „stillschweigende“ und doch beredte Antwort Jesu auf die Frage nach der Erlösung gedeutet, und Bach erweitert diese Arie noch durch die Choralstrophe „Jesu, der du warest tot, lebest nun ohn Ende“ in tiefer Lage,

eine Quint tiefer als die beiden anderen Fassungen dieser Melodie in der *Johannes-Passion*. Was die Barockterminologie das „Unterflechten“ einer Arie mit einer Liedstrophe nannte, gewinnt hier den Charakter einer akustischen „Einblendung“ aus jenem transzendenten Bereich, in welchem es solches Fragen und Antworten gar nicht mehr geben wird.

Damit realisiert Bach am tiefsten Leidenspunkt der Passion zum einen das im Eingangschor kühn entworfene Thema von der Verherrlichung Jesu „zu aller Zeit, auch in der größten Niedrigkeit“, und zum anderen spiegelt gerade dieser Choral den Tod Jesu hinein in die Thematik des eigenen Sterbens und der eigenen „Todesnot“ (*Matthäus-Passion*: „Wenn ich einmal soll scheiden [...]“). So treffen sich also nicht nur zwei Zeiten – Vergangenheit und Gegenwart – in ihrer verbalen und musikalischen, etwa in der Verschiedenartigkeit von Takt und Rhythmus sich ausdrückender Eigenständigkeit (Bach notiert die Arie im 12/8-Takt und den Choral im 4/4-Takt), sondern auch zwei Hauptthemen der Passionsfrömmigkeit: Erlösung und Versöhnung. Und die musikalisch komplexeste Stelle ist zugleich ein Stück klingender Theologie: Während der Solist mit einer den ganzen Tonraum umspannenden Koloratur die Frage nach der Erlösung „aller Welt“ aufwirft – wobei Bach die Worte der Textvorlage „ist aller Welt Erlösung nah?“ noch verschärft zu „ist aller Welt Erlösung da?“ –, singt der Choral von der Versöhnung: „[...] als zu dir, der mich versüht“.

Im Übrigen lässt sich diese Arie in D-Dur mit der B-Dur-Arie „Ich folge dir gleichfalls mit freudigen Schritten“ aus dem ersten Passionsteil vergleichen. Gemeinsam ist beiden Stücken nicht nur der Skopus verhaltener Freude (barock: *delectare*), sondern auch, dass es Bach beide Male gelingt, über ein scheinbar äußerliches, fast nebensächliches Moment zum tiefsten Sinn der Passion zu gelangen. Das Hinter-Jesus-Hergehen der beiden Jünger wird „durchhörbar“ auf das Thema der Nachfolge Christi; und im letzten Neigen des Hauptes Jesu kulminiert gleichsam sein von späterer Theologie auf den Begriff „Pro-Existenz“ gebrachtes Leben und Sterben.

Biblischer Impuls der dritten Arie „Zerfließe, mein Herze, in Fluten der Zähren“ sind dann die Ereignisse, die auf Jesu Tod folgen: das Zerreißen des Vorhangs im Tempel, das Erdbeben und das Sich-Öffnen der Gräber. Dieser biblische Bericht entstammt dem Matthäusevangelium, ebenso wie im ersten Passionsteil die Erwähnung des Weinens des Petrus. Vermutlich hat Bach auf diese beiden Affektschilderungen nicht verzichten wollen, zum einen auf die verzweifelt-extrovertierte Klage um das eigene Selbst („Ach, mein Sinn, wo willst du endlich hin?“) unter dem Eindruck der Verleugnung, und zum anderen auf den vom Wort „zerfließen“ inspirierten ergreifenden Klagegesang unter dem Kreuz, in dessen instrumentaler Motivik sich „zerfließende“ Linien, „bebende“ Repetitionen und Staccato-Dreiklangsbrechungen (ähnlich den „Tropfen meiner Zähren“ in der Arie *Buß und Reu* aus der *Matthäus-Passion*) kunstvoll überlagern, sodass das äußere Beben ins Innerste gewendet wird und zudem das an „Welt und Himmel“ gerichtete „Erzählen“ auf Fermaten dissonant und gleichsam tränenerstickt ins Stocken gerät.

Zerfließe, mein Herze, in Fluten der Zähren

Dem Höchsten zu Ehren!

Erzähle der Welt und dem Himmel die Not:

Dein Jesus ist tot!

Auch hat es den Anschein, dass durch diesen Satz die sieghaften Momente der beiden vorausgegangenen Arien nun – mithilfe des Matthäusevangeliums – wieder etwas zurückgenommen werden: „Dein Jesus ist tot – tot – tot“, klagt eindringlich die Sopranstimme. Johann Sebastian Bachs musikalische Darstellung – fast möchte man sagen „Inszenierung“ – der Todesstunde Jesu vereint Darstellung und Deutung, Trauer und Trost, Kreuz und Sieg, Äußeres und Innerliches, biblisches Wort und persönliche Antwort, lutherische Dogmatik und hochexpressive Musik. Bach entwirft drei Möglichkeiten musikalischer Trauerarbeit, die sich unterscheiden und zugleich beständig ergänzen. Das letzte Wort

Jesu, seine letzte Geste und die darauffolgenden kosmischen Ereignisse werden zum Anlass musikalischer Betrachtung. Diese wiederum fordert auch die Hörer dreifach heraus: im Hören, im Nachdenken und letztlich im Glauben.

3.3 Bachs „andere“ *Johannes-Passion* „O Mensch beweine“ (1725)

Wer heute Bachs *Johannes-Passion* hört, ahnt kaum, dass dieses Werk den Thomaskantor Bach vom ersten Karfreitag seiner Leipziger Amtszeit (1724) bis zu seinem zweitletzten oder gar letzten Lebensjahr (1750) in etlichen Anläufen immer wieder beschäftigt, ja in Atem gehalten hat. Karfreitagskonflikte inbegriffen: 1724 gab es Streit über den Aufführungsort, 1739 hat der Stadtrat gar die Passionsaufführung untersagt, und 1749 kamen einige Arien in rationalisierenden Umdichtungen zu Gehör, was Bachs Vorstellungen wohl kaum entsprochen hat. Doch blicken wir in einem kleinen philologischen Exkurs zunächst auf die originalen Quellen: Was von der *Johannes-Passion* überliefert ist, steht nicht – wie es der Normalfall wäre – in einer einzigen Partitur mitsamt den dazu passenden Einzelstimmen, sondern auf insgesamt ca. 700 Notenseiten, an denen neben dem Komponisten noch etwa 20 verschiedene Schreiber beteiligt waren. Der Zeitraum dieser Niederschriften erstreckt sich über 25 Jahre und manches Notenblatt, aus dem unter Bachs Leitung gesungen oder gespielt wurde, ging später leider verloren. Vor allem aber fehlt – im Unterschied etwa zur *Matthäus-Passion*, die in einer Fassung letzter Hand als Reinschriftpartitur vorliegt – eine letztgültige Fassung der Bach'schen Passionsmusik nach dem vierten Evangelisten Johannes.

Dieser Beschreibung stellt sich der ästhetische Eindruck beim Hören entgegen. Wird denn nicht, so kann man fragen, ‚die‘ *Johannes-Passion* von Bach häufig aufgeführt, ohne dass irgendwelche Probleme

der Überlieferung oder gar der Vollständigkeit zu bemerken wären? Und eine zweite Frage stellt sich: Wie konnte Bach dieses ‚unvollendete‘ Werk in der Leipziger Karfreitagsvesper denn überhaupt zur Aufführung bringen? Beginnen wir damit! Mindestens vier Mal erklang in Leipzig unter Bachs Leitung die *Johannes-Passion*, jeweils am Karfreitag. Dies geschah in den Jahren 1724, 1725, 1732 und 1749 (eventuell auch noch 1750), aber jedes Mal in einer anderen Werkgestalt. Die vier Fassungen sind aus dem erwähnten Notenkonzert einigermassen sicher zu rekonstruieren.

Eine Besonderheit ist überdies die fragmentarische Reinschriftpartitur (um 1739) aus Bachs Feder. Sie gehört zu keiner der vier bekannten Aufführungen, sondern zu einer geplanten fünften, die aber, aus welchen Gründen auch immer, nicht mehr zustande kam. Hierfür hat Bach die bisherige Werkgestalt in vielen Einzelheiten überarbeitet und perfektioniert. Diese Details sind in seinen eigenen Aufführungen aber niemals erklingen, weil Bach sie nicht in sein eigenes Aufführungsmaterial übertragen hat! Ein gut hörbares Beispiel ist die helle Durterz im Schlussklang des ersten Choral *O große Lieb* auf das Wort „leiden“. In allen Bach'schen Aufführungen schloss dieser Choral in Moll. Die allermeisten Aufführungen seit dem 19. Jahrhundert wählen jedoch Dur, weil die picardische Terz in der Partitur von 1739 – als Verbesserung? – steht.

1724	Am ersten Karfreitag seiner Leipziger Amtszeit führt Bach die <i>Johannes-Passion</i> (Fassung I) in der Nikolaikirche auf. Nur eine Generalbass-Stimme enthält alle Sätze dieses Werkes; etliche Details der Besetzung lassen sich nicht mehr klären.
1725	In der Thomaskirche erklingt Fassung II, wiederum am Karfreitag. Diese Version ist vollständig überliefert.
1732	In Fassung III streicht Bach die Passagen, die dem Matthäusevangelium folgen. Einige der neu komponierten Sätze sind verschollen, weshalb diese Version nicht mehr aufführbar ist.

1739	In der Passionszeit scheitert Bachs Versuch, dem Werk eine endgültige Fassung zu geben. Eine autographe Reinschrift-partitur endet nach 20 Seiten. Vielleicht gibt es einen Zusammenhang zum Verbot der Passionsaufführung (wegen Beanstandung des Textes?) in jenem Jahr.
1749/50	Bach führt Fassung IV seiner <i>Johannes-Passion</i> auf, wofür er den Aufführungsapparat erweitert, ansonsten aber im Wesentlichen zu Fassung I zurückkehrt. Befremdlich wirken die Textänderungen in einigen Arien, die in eine rationalistische Richtung weisen und das ursprüngliche Wort-Ton-Verhältnis erheblich beeinträchtigen.

Fassung II (1725) der Bachschen *Johannes-Passion* ist wohl das heutzutage am wenigsten bekannte große vokal-instrumentale Werk Bachs. Ihr wichtigstes und leicht hörbares Spezifikum ist die Choral-Rahmung mit dem Eingangssatz „O Mensch beweine deine Sünde groß“ (Worte von Sebald Heyden [1499–1561]) und der abschließenden Conclusio „Christe, du Lamm Gottes“ nach Martin Luthers deutschem *Agnus Dei*. Den einleitenden Satz hat Bach wohl im Frühjahr 1725 neu komponiert, den abschließenden nahm er aus der Kantate *Du wahrer Gott und Davids Sohn*, seinem Probestück für das Leipziger Kantorat (1723). In Fassung III der *Johannes-Passion* (1732) ist „O Mensch, beweine deine Sünde groß“ dann wieder eliminiert und im Jahr 1736 findet diese großdimensionierte Choralphantasie ihren endgültigen Platz in Bachs Oeuvre, nämlich als Schlusschoral des ersten Teils der *Matthäus-Passion*, nun aber einen Halbton höher in E-Dur.

Mit der hohen Gewichtung von Chorälen – Fassung II enthält insgesamt 18 Liedstrophen – sowie durch die Einfügung hochdramatischer, geradezu opernhafter Arien entsteht 1725 eine reizvolle Spreizung der Gattung Passionsmusik: Sie wird *liturgischer* durch die betrachtenden Choräle und zugleich *theatralischer* durch die dramatischen Arien. Die Partie des Evangelisten und die der Christusworte sind in der zweiten (und ersten)

Fassung des Werkes in den anfänglichen „Szenen“ schlichter als die vertraute Revisionsfassung 1739, die Bach aber, wie erwähnt, selbst so niemals aufgeführt hat. So fehlen in den frühen Fassungen nicht nur die vertrauten Spitzentöne *a* bei „Hohenpriester“, sondern auch die ariose Begleitung bei Jesu Wort vom „Kelch, den mir mein Vater gegeben hat“. Doch auch die zweite Fassung der *Johannes-Passion* ist nicht die letztgültige Lösung Bachs für dieses Werk. Alles spricht dafür, dass Bach eine solche definitive Gestalt nie gefunden hat. Ein Notenblatt der ersten Violine verdeutlicht den überaus komplizierten Sachverhalt. Wir sind gegen Ende des ersten Passionsteils, mitten in der Verleugnung des Petrus.



Abb. 1: Abschriftliche Stimme der Violine I. Staatsbibliothek Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Musikabteilung mit Mendelssohn-Archiv, Mus. ms. Bach St 111.¹⁹

19 Der Link zur Abbildung findet sich unter online-Zugang: [https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN872212270&PHYSID=PHYS_0007&DMDID=DMDLOG_0001] (letzter Aufruf: 12. 09. 2025).

Von diesem Notenblatt wurde bei allen vier Aufführungen Bachs am Karfreitag zwischen 1724 und 1749 gespielt, aber jeweils etwas anderes! Auf den ersten acht Systemen sehen wir den Schluss der Tenor-Arie *Ach, mein Sinn*, die zu Fassung I (1724) gehört. Für die Fassung II (1725) hat Bach diese Arie eingeklammert und einen Verweis auf den Ersatz durch die Arie *Zerschmettert mich* angebracht. Der Choral *Petrus, der nicht denkt zurück* (6. System von unten), der in allen Fassungen den ersten Passionsteil beschließt, steht in Fassung I und II in A-Dur. Für die dritte Fassung 1732 ändert Bach die Tonart durch Rasur zweier Vorzeichen und dickes Überschreiben der Noten nach G-Dur. Als er diese Änderung jedoch für die vierte Fassung wieder rückgängig machen will, muss er einsehen, dass ein nochmaliges Überschreiben nicht möglich ist. Deshalb streicht er den Choral mit kräftigen Federstrichen kreuzweise durch und notiert ihn, nun in seiner etwas klobigen Altersschrift, darunter neu, und zwar wieder in der ursprünglichen Tonart. Um Missverständnissen vorzubeugen, ergänzt er darunter noch den Hinweis „Finis I Partis“. Ist diese komplizierte Notenseite bewältigt, dann ist für die Streicher am ersten Pult immerhin gewiss, dass nun die Predigt folgt.

Eine kleine Übersicht verdeutlicht den gravierenden „Umbau“ der *Johannes-Passion* für die heute erklingende zweite Fassung. Fünf gestrichenen Sätzen entsprechen fünf, die neu eingefügt sind, und mit *Himmel reiße, Welt erbebe* kommt noch eine Arie hinzu, der keine Streichung entspricht.

Fassung I – 1724	Fassung II – 1725
<i>gestrichen sind 1725</i>	<i>neu eingefügt wurden</i>
Satz 1: Herr unser Herrscher	Satz 1 ^{II} : O Mensch, beweine dein Sünde groß
(keine Streichung)	Satz 11 ^{II} : Himmel, reiße, Welt erbebe nach: Wer hat dich so geschlagen?
Satz 13: Ach, mein Sinn	Satz 13 ^{II} : Zerschmettert mich

Satz 19: Betrachte, meine Seel und Satz 20: Erwäge	Satz 19 ^{II} : Ach, windet euch nicht so
Satz 40: Ach, Herr, lass dein lieb Engelein	Satz 40 ^{II} : Christe, du Lamm Gottes

Vielleicht war die *Johannes-Passion* dann, nach den zwei verschiedenen Fassungen 1724 und 1725, geradezu dafür prädestiniert, Bachs experimentellstes geistliches Vokalwerk überhaupt zu werden! Keiner der 1725 neu eingefügten Sätze blieb im Werk, was freilich nicht heißt, dass Bach diese Fassung verworfen hat. Die Bachforschung hat lange gebraucht, die *Johannes-Passion* als ein sowohl fertiges als auch letztlich unvollendetes Werk gelten zu lassen. Erst vor etwa 50 Jahren gelang Arthur Mendel (1905–1979) die richtige Zuordnung der eingangs erwähnten etwa 700 Notenseiten zu den einzelnen Fassungen.²⁰ Und erst seit wenigen Jahren ermöglichen neue Editionen die Aufführung der zweiten Fassung dieser Passionsmusik, wie sie vor genau 300 Jahren – am 30. März, dem Karfreitag des Jahres 1725 – in der Leipziger Thomaskirche im Rahmen der nachmittäglichen Vesper erklingen ist.

Vor etwa zehn Jahren kam Bachs *Johannes-Passion* ein weiteres Mal in die wissenschaftlichen Schlagzeilen. In Nürnberg gelang der Leipziger Bachforscherin Christiane Blanken (*1967) der Fund eines gedruckten Kantatenjahrgangs mit dem Titel *Gott-geheiligte Sabbaths-Zehnden*.²¹ Darin finden sich nicht nur etliche Kantatentexte Bachs, sondern auch

20 Vgl. Arthur MENDEL, Johann Sebastian Bach. *Johannes-Passion* in der Neuen Bach-Ausgabe (NBA). Kritischer Bericht, Kassel u. a. 1974. Seither erschienen etliche Neuausgaben vor allem der zweiten Fassung „O Mensch, beweine“ durch Peter Wollny (Carus) und Manuel Bärwald (Bärenreiter).

21 Christiane BLANKEN, Christoph Birkmanns Kantatenzyklus „Gott-geheiligte Sabbaths-Zehnden“ von 1728 und die Leipziger Kirchenmusik unter J. S. Bach in den Jahren 1724–1727, in: BJ 101 (2015) 13–74.

der vollständige Wortlaut der *Johannes-Passion* „O Mensch beweine“. Autor dieser *Sabbaths-Zehnden* ist der lutherische Theologe Christoph Birkmann (1703–1771). Er war Privatschüler von Johann Sebastian Bach und vermutlich die „poetische rechte Hand“ des Thomaskantors bei der Erstellung des Librettos seiner „anderen“ *Johannes-Passion*. Sie ermöglicht ein Betrachten der Passion in vertrauten und ungewohnten Klangfarben. Es geht um Leid und Leidenschaft, um das Bibelwort und um ein ganzes Ensemble von Antworten darauf. Heute wie vor 300 Jahren will das Werk mehr als Kunstgenuss sein, etwa wenn Bach im Arioso *Mein Herz* die Frage komponiert: „Was willst du deines Ortes tun?“

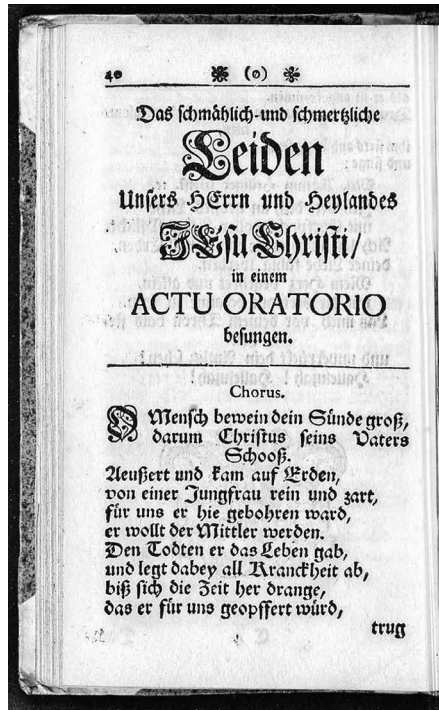


Abb. 2: Christoph Birkmann: Gott-geheilte Sabbaths-Zehnden, Nürnberg 1728. Beginn des Librettos zur Fassung II von J. S. Bachs *Johannes-Passion*

4. „Die Juden aber ...“ Die heutige Frage nach dem Antijudaismus in J. S. Bachs Passionsmusik

Schließen wir mit einer aktuellen Karfreitagsfrage, die das Feuilleton und die kirchlich-musikalischen Gemüter alljährlich zur Karwoche bewegt und zu der es bislang viele Kontroversen, jedoch noch keinen Konsens gibt. Das Verhältnis zwischen Juden und Christen ist bekanntlich ein in vielen „Tonarten“ diskutiertes Thema mit vielen theologischen, politischen, kulturellen und künstlerischen Aspekten. Wer dabei nach vorn blicken will, muss zugleich die von unseliger Feindschaft geprägte Geschichte mit bedenken. Zählt dazu auch die Musik? Seit einigen Jahrzehnten gibt es eine Debatte darüber, ob uns in den Worten und Klängen der Bach'schen Passionswerke eine Form des Antijudaismus begegnet, die – nach Auschwitz – nicht mehr akzeptiert werden kann. Die folgenden, sehr knapp gehaltenen Überlegungen fassen einige Aspekte in musikalischer wie theologischer Hinsicht zusammen.

4.1 Was ist Antijudaismus?

Antijudaismus ist ein bisweilen subtiles, oft aber auch aggressives Phänomen, das in der Geschichte der christlichen Kirchen mitsamt ihrer Theologie, Frömmigkeit und Kunst von den neutestamentlichen Anfängen an in vielen Facetten auftritt. Doch erst „nach Auschwitz“ wird deutlich, wie verhängnisvoll christlicher Antijudaismus war und ist. Denn auch die religiös motivierte Judenfeindschaft hat der Shoa den Boden bereitet. Als das nationalsozialistische Deutschland sich anschickte, das europäische Judentum zu vernichten, haben einzelne Christen, oft unter Lebensgefahr, Juden unterstützt. Die Kirchen als Ganze haben jedoch schuldhaft versagt, weil sie nicht „Schulter an Schulter“ solidarisch an der Seite der verfolgten Juden standen. Die protestantische wie die ka-

tholische Kirche bekennen sich heute – um der besseren Zukunft willen – zu dieser Vergangenheit.

4.2 Antijudaismus in der christlichen Kunst und Theologie

Ihres Besitzes enteignet und verfolgt, in die Emigration getrieben und ermordet wurden auch viele jüdische Musiker – während deutsche Musikwissenschaftler obskure musikalische Rassentheorien vortrugen, dem Führer Huldigungskantaten widmeten und dem Publikum in einer Ausstellung so genannte „Entartete Musik“ präsentierten. Zugleich verschärfte sich der tief in der Theologie verwurzelte Antijudaismus – man denke nur an Martin Luthers Schmähschrift *Von den Juden und ihren Lügen* (1543) sowie an die frühere katholische Karfreitagsbitte „für die treulosen (perfiden) Juden“ – bis hin zu Versuchen einer „Entjudung“ sowohl der Bibel und der Gestalt Jesu als auch mancher Kirchenlieder und geistlich-musikalischer Werke wie etwa Oratorien mit alttestamentlichen Themen.

4.3 Gegeneinander – Nebeneinander – Miteinander

Nach der entsetzlich leidvollen christlich-jüdischen Geschichte im verhängnisvollen „Gegeneinander“ oder gleichgültigen „Nebeneinander“ versuchen Juden und Christen heute Schritte des „Miteinander“: etwa in Gesprächskreisen, bei Dialogforen auf Kirchen- und Katholikentagen sowie in der „Woche der Brüderlichkeit“. Dabei entdecken sie neben Verbindendem und Trennendem – beides darf und soll es geben – auch noch viele Relikte des unbewältigten „Gegeneinander“. Diese antijüdische Erblast finden wir unter anderem in Bildern wie der Synagoge mit verbundenen Augen, etwa in der Portalvorhalle des Freiburger Münsters.

ters, aber auch in Werken der Passionsmusik und in Passionsspielen. Antijüdische musikalische Vortragsanweisungen gibt es bereits in gregorianisch-einstimmigen Passionen, wenn etwa zur Darstellung „der überaus gottlosen Juden eine laute und raue Stimme“ verlangt wird.

4.4 Ignorieren, verändern oder verstehen?

Fraglich ist, wie im Kontext eines Zukunft eröffnenden Miteinander den noch virulenten Aspekten des Gegeneinander und Nebeneinander begegnet werden. Drei Möglichkeiten gibt es: Ignorierend, weil die Musik ja so schön ist und der Text weniger wichtig; zensierend, weil das heute nicht mehr geht – oder, was hier angedeutet werden soll, kritisch verstehend, damit Musik nicht zum leicht passierbaren Einfallstor von Antijudaismus wird. Ignorieren ist deshalb unmöglich, weil das eine Geringschätzung der jüdischen Religion bedeutet. Ein Zensieren – der Evangelist singt „die Menschen aber schrieen“ statt „die Juden aber schrieen“ – ist hingegen ein problematischer Eingriff in das Kunstwerk. Nicht einfach zu bestimmen ist die Grenze zum Nicht-mehr-Akzeptablen: Kann eine Passionsmusik wie Georg Philipp Telemanns (1681–1767) *Seliges Erwägen* heute noch in einer christlichen Kirche – kommentiert oder unkommentiert – erklingen, wenn darin die jüdischen Gegner Jesu als „Gottesmörder“ tituiert werden, und wenn die Abwertung des Bundes Gottes mit dem jüdischen Volk in Worte wie „Des Bundes wird nicht mehr gedacht“ gekleidet wird?

4.5 Was sagt denn die Bibel?

Weil Bachs Passionswerke auf den Erzählungen der vier Evangelien basieren, ist ihnen bereits ein Antijudaismus mit eingeschrieben: etwa bei dem in seiner Wirkung verhängnisvollen Satz „Sein Blut komme über

uns [...]“ (Mt 27,25) oder bei der einseitigen, historisch nicht haltbaren Schuldzuweisung an „die Juden“ bei Johannes. Mit zu bedenken ist jedoch immer, dass die in den ersten beiden Jahrhunderten erfolgte Trennung zwischen Juden und jüdischen Anhängern Jesu (Judenchristen) ein schmerzhafter Prozess war. Die Bibel bezeugt die Verkündigung des Juden Jesus, der seinem Volk die Botschaft vom Gottesreich nahebringen will, die er selbst verkörpert, aber sie bezeugt auch diesen „Streit feindlicher Brüder“, der tiefe Wunden mit sich brachte, die noch nicht verheilt sind.

Im Johannesevangelium erscheinen „die Juden“ relativ undifferenziert als Gegner Jesu und als Repräsentanten einer gottfeindlichen Welt. Sie haben „den Satan zum Vater“ (Joh 8,44). Allerdings gibt es im vierten Evangelium auch projüdische Akzente, etwa Joh 4,22, wiederum aus dem Mund Jesu: „Das Heil kommt von den Juden.“ Ein nur dem Buchstaben der Schrift verpflichteter Versuch des Verstehens muss an solchen Spannungen scheitern. Deshalb mag als geistig-geistliche „Mitte der Schrift“ in dieser Frage ein Wort des Apostels Paulus gelten, das er an die Gemeinde in Rom schreibt: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich.“ (Röm 11,18)

4.6 Wie hat Bach das gesehen und komponiert?

Über Bachs persönliche Sicht wissen wir kaum etwas. Allerdings stand in seiner Bibliothek die dezidiert antijüdische Schrift von Johannes Müller (1590–1673) mit dem Titel *Judaismus oder Judenthum. Das ist: ausführlicher Bericht von des jüdischen Volcks Unglauben, Blindheit und Verstockung* [...]. Ob der Thomaskantor dieses Buch je gelesen und ob es ihn irgendwie beeinflusst hat, bleibt unbekannt. In seinen Passionswerken geht es Bach um die Dramatik des biblischen Geschehens. Deshalb stellt er die Chöre der Gegner Jesu mit Worten wie „Kreuzige, kreuzige ihn!“ – mit bizarrer Melodik, insistierender Gestik, dissonanter Harmo-

nik und ostinat-beharrlicher Rhythmik – der hoheitsvollen Rede Jesu gegenüber.

Was Bach inspiriert hat und was er verstärken will, ist also nicht der Antijudaismus, sondern die Dramatik. Und der Schlüssel zum Verstehen der symmetrisch angeordneten Turba-Chöre heißt im Choral, der das Zentrum dieser Symmetrie bildet: „Durch dein Gefängnis, Gottes Sohn, muss uns die Freiheit kommen.“ Wir begegnen in Bachs Musik also durchaus noch dem früheren „Gegeneinander“, es dominiert jedoch ein „Nebeneinander“, weil die Juden beim entscheidenden Thema „Jesus leidet und stirbt wegen mir und für mich“ (*Cruzifixus etiam pro nobis*) keine Rolle spielen.

4.7 Aufführungspraxis und Spiritualität: Richtung nach vorn – nach innen

Wie aber können Bachs Passionen im Kontext des christlich-jüdischen „Miteinander“ erklingen? Diese Frage hat nicht zuletzt eine aufführungspraktische Dimension: Geht es in der Leidensgeschichte Jesu nur um ein Schauspiel oder zugleich um einen Spiegel, in dem die Hörerinnen und Hörer sich selbst erkennen? Wenn das zweite gilt, dann ist der „Ton“ nicht nur aggressiv, sondern auch liturgisch berichtend: So hat es sich ereignet. Entscheidend ist dabei die gerade in der *Johannes-Passion* immer wieder deutlich hörbare österliche Perspektive, denn sie besagt, dass der „Kampf“ entschieden ist. Und die Antwort auf die Frage „Wer hat dich so geschlagen?“ heißt niemals „die Juden“, sondern „Ich, ich und meine Sünden“. Insgesamt ist Bachs *Johannes-Passion* ein kunstvolles Spiel von Wort und Klang, das zwei Richtungen kennt: die Richtung, die den biblischen Bericht gleichsam antreibt, und die Richtung nach innen, wenn die Zeit stillsteht, um all das zu „erwägen“ und zu betrachten.

4.8 Perspektiven mit Bach und über Bach hinaus

Die heutige Chance aller Passionsmusik ist ihre künstlerische Sprache von Trauer und Trost. Bachs Werke ermöglichen eine Art musikalischer Trauerarbeit, denn sie „inszenieren“ Ur-Menschliches und deuten es religiös-theologisch. Bachs Musik will den Hörerinnen und Hören ein Spiegel sein: für ihr Sünder-Sein und für ihr Erlöst-Sein. Die Passion nach Johannes vergegenwärtigt mit großartiger Musik nicht nur das Leiden und Sterben des Juden Jesus mitsamt den für das vierte Evangelium charakteristischen österlichen Hoffnungsperspektiven, sondern sie erinnert uns alle an Leid und Trost – also auch an das Leiden des jüdischen Volkes und die verhängnisvolle Rolle, die ein einseitig-antijüdisches Passionsverständnis hierbei gespielt hat.

Was wir – neben Bachs Musik – auch brauchen, sind Kompositionen, vom Lied bis zum Oratorium, die eine geschwisterliche jüdisch-christliche Zukunft besingen, ja sogar herbeisingen. Auf dem Gebiet der Passionsmusik sind bereits zu nennen Oskar Gottlieb Blarrs (*1934) *Jesuspassion* und Wolfgang Rihms (1952–2024) *Deus passus* (Passionsstücke nach Lukas). Auch für Aufführungen der Bach'schen *Johannes-Passion* mit ihrem Ruf „Der Held aus Juda siegt mit Macht“ gilt, was 1988 in Jerusalem bei einer Aufführung der *Matthäus-Passion* im Programmheft zu lesen war: „Wir hoffen von ganzem Herzen, dass sich durch diese Passion in unserer Kirche kein Jude angegriffen oder verletzt fühlt, sondern dass sie zu einem Symbol für alle Religionen werden wird, sich zum gemeinsamen Ringen für das Leben und gegen das Leid aufzumachen.“

Kreuzigung und Karfreitag in der Religionskultur

Ausgewählte Beispiele unter religionspädagogischen Vorzeichen

KLAUS KÖNIG

Wer beispielsweise von einer Position, die auf religiöse Bildungsprozesse bezogen ist, auf den Karfreitag schaut, steht vor einem hohen und steilen Berg. Wenn der Gipfel die Fähigkeit zu einer kompetenten Auseinandersetzung bezeichnet, ist er nur auf gewundenen Pfaden zu erklimmen. Das beginnt schon an der Talsohle, die den Einstieg in die Wanderung bildet. Dort befinden sich traditionell die biblischen Grundlagen mit ihren konzentrierten und doch verzweigten Texten. Neben den Erzählungen um Jesus, den Christus, spielen andere Figuren eine eigenständige Rolle, die zudem in komplexen Beziehungen zum Hauptakteur stehen, zum Beispiel einige Frauen, Petrus, Judas, Pontius Pilatus. Wie kann zum Beispiel Judas mit seinem Verrat, seiner Verfluchung und Selbsttötung in das ohnehin brutale und aggressive Geschehen eingeordnet werden? Nach welchen Maßstäben sind seine Taten angemessen, gut, heilvoll? Hat man dann durch die vier breiten Pfade seinen Weg aus der Talsohle gefunden, baut sich die Bildungsstrecke auf dem biblischen Fundament auf. Wirkungsgeschichten pflastern den Weg, wobei die Theologie als eine dieser Geschichten mit den großen Worten von Stellvertretung, Schuld und Erlösung dem Weiterkommen Anstrengung abverlangt. Mancher Umweg und orientierende Pausen können wohl

kaum verhindern, dass die ein oder andere Person nicht mehr weitergeht oder vielleicht mit ganz anderen Zielen vom Weg abbiegt. Wenn dann noch die Wirkungen wegen ihrer Problematik als große Felsbrocken den Weg verstellen – das könnte zum Beispiel die Verknüpfung des Judas mit Entwicklungen des Antijudaismus und Antisemitismus sein –, werden auch manche Lehrerinnen und Lehrer eine Rückkehr vorschlagen, um weniger schwierige Wege zu maßvoll steilen Hügeln mit ihrer Lerngruppe zu finden. Die anderen aber sehen das Gipfelkreuz, das sie zu einer vielleicht sachlichen oder eher meditativen Begegnung auffordert, die sich zum Beispiel an der Kreuzverehrung der katholischen Karfreitagsliturgie orientiert. Am Gipfel angelangt wird jede und jeder der am Lernprozess Beteiligten für sich nachvollziehen, welcher religiöser Lernprozess jenseits bestimmter nachprüfbarer und wiederholbarer Wissensselemente stattgefunden hat.

Da die Vertrautheit mit den biblischen Quellen, der systematischen Entfaltung in Theologie und Kirche sowie der liturgischen Feier sehr deutlich abgenommen hat, wird der hier skizzierte Weg hin und wieder anders zu gehen sein. Wenn vor allem die Fragen, auf die eine Erzählung, eine Argumentation oder auch ein Ritual antwortet, nicht mehr gestellt werden, nützt auch der Wechsel von Methoden und Arbeitsformen nichts, da er an den eigentlichen Problemen vorbeigeht. Zu diskutieren ist, ob Zeugnisse der Auseinandersetzung mit Kreuz und Karfreitag, die nicht aus dem erwartbaren theologischen, kirchlichen Bereich kommen, andere Gestaltungsmittel und vor allem Perspektiven auf die Personen, das Geschehen und seine Bedeutung werfen können. Die mögliche Ansprechbarkeit könnte entstehen, weil solche aus dem weiten Feld der Kultur stammenden Gestaltungen von analogen Voraussetzungen ausgehen wie konfessionskirchlich kaum sozialisierte Lernende. Die Mixture aus Religion und Kultur soll unter dem Stichwort Religionskultur geklärt werden, bevor ich drei unterschiedliche Beispiele vorstelle. Sie stammen aus dem religionskulturellen Feld und gehen – zumindest für Schülerinnen und Schüler – aus einer eigenen Perspektive auf Kreuz, Ju-

das und Karfreitag zu. Gut religionsdidaktisch soll ein knapper Blick in gegenwärtige Lehrpläne für den Katholischen Religionsunterricht klären, unter welchen Bildungsvorstellungen und Zielen Kreuz und Karfreitag überhaupt Themen des Religionsunterrichts sind.

1. Voraussetzungen: Lehrplan und Religionskultur

1.1 Lehrplan

Die schulischen Lehrpläne bilden Rahmenvorgaben für den Unterricht, indem sie in der Regel Kompetenzerwartungen formulieren, die in einigen Bundesländern durch inhaltliche Angaben ergänzt werden. Lehrerinnen und Lehrer erarbeiten die Pläne mit fachdidaktischer Begleitung, viele gesellschaftliche Gruppen nehmen Stellung, machen Vorschläge, fordern Veränderungen. Insofern sind Lehrpläne in einem langen Prozess erarbeitete Kompromisspapiere. Sie steuern Unterricht in einem gewissen Maß und regen die Lehrenden an, fachliche Bildung in der Breite des Fachbezugs umzusetzen. Für das Fach Religion sind die Religionsgemeinschaften für die Inhalte verantwortlich, staatliche Stellen haben hier kein unmittelbares Mitwirkungsrecht. Insofern ist zu erwarten, dass zentrale Inhalte und Praktiken der jeweils verantwortlichen Religionsgemeinschaft in die Pläne aufgenommen werden. Kreuz und Karfreitag sind aus den Traditionen der beiden großen christlichen Kirchen nicht wegzudenken. Das gilt auch, wenn sie theologisch unterschiedlich eingeordnet und liturgisch mit verschiedenen Gestaltungselementen gefeiert werden.

Unter diesen Vorgaben reicht ein exemplarischer Blick in Lehrpläne verschiedener Bundesländer aus. Denn es geht nicht um eine möglichst umfassende Bestandsaufnahme, sondern um die Frage, mit welchen Perspektiven, in welcher Reichweite und mit welchen Akzenten Kreuz und Karfreitag innerhalb religiöser Bildung thematisiert werden und wel-

che Kompetenzen die Lernenden dabei erwerben. Ich wähle zwei große Bundesländer – Nordrhein-Westfalen und Bayern – sowie ein kleineres Bundesland mit deutlich entkonfessionalisierten Verhältnissen aus – Thüringen. Angesichts der Komplexität des Themas beschränke ich mich auf die Sekundarstufe I, eine Differenzierung in verschiedene Schulformen spielt für den Überblick keine Rolle.

Das Kreuz, die Kreuzigung, der Karfreitag in ausgewählten Lehrplänen des *Katholischen* Religionsunterrichts:

Bundesland	Jg.	Kompetenzen und Inhalte
BAY	6 Gym	<i>Kompetenzen:</i> „Die Schülerinnen und Schüler beschreiben auf der Grundlage von biblischen Texten in Grundzügen, wie sich Jesus von Nazaret den Leidenden zuwendet, erschließen die Osterbotschaft als Sieg über Leid und Tod und übertragen diese Hoffnung der Auferstehung auf das Leben der Menschen. <i>Inhalte:</i> – Kreuzigung, Tod und Auferstehung Jesu Christi; Sieg über Leid und Tod; christliche Botschaft der Hoffnung – Liturgie, Riten und Symbole des Osterfestkreises (Fastenzeit, Karwoche und Osterfest) als Ausdruck christlicher Hoffnung auf Vollendung; meditative und kreative Zugänge zum Ostergeheimnis“¹

¹ STAATSMINISTERIUM FÜR SCHULE UND BILDUNG MÜNCHEN: LehrplanPLUS. Katholische Religionslehre (2025), online-Zugang: [https://

NRW	7–10 Gesamt- schule	<i>Kompetenzen:</i> „Die Schülerinnen und Schüler können den Tod Jesu als Konsequenz seiner Botschaft deuten, die Wundererzählungen und Osterzeugnisse als Ausdruck von Glaubenserfahrungen beschreiben, die angesichts von Leid und Tod Menschen Hoffnung geben können, die Symbolik künstlerischer Darstellungen von Kreuz und Auferstehung deuten <i>Inhalt:</i> Vom Tod zum Leben – Leiden, Kreuz und Auferstehung“²
THÜ	9–10 Gym	<i>Kompetenzen:</i> „Der Schüler kann – die Bedeutung von Tod und Auferstehung Jesu als zentrale Aussagen der christlichen Botschaft erörtern. <i>Lernbereich 2:</i> Der biblischen Botschaft als Grundlage des Glaubens begegnen“³

Das Kreuz, die Kreuzigung, der Karfreitag in ausgewählten Lehrplänen des *Evangelischen* Religionsunterrichts:

www.lehrplanplus.bayern.de/fachlehrplan/gymnasium/6/katholische-religionslehre] (letzter Aufruf: 20. 05. 2025).

- 2 MINISTERIUM FÜR SCHULE UND WEITERBILDUNG DES LANDES NORDRHEIN-WESTFALEN: Kernlernplan für die Gesamtschule Nordrhein-Westfalen. Katholische Religionslehre (2013), online-Zugang: [https://www.schulentwicklung.nrw.de/lehrplaene/lehrplan/83/Kernlehrplan_Kath.Religionslehre.pdf] (letzter Aufruf: 20. 05. 2025).
- 3 THÜRINGER SCHULPORTAL: Lehrplan Katholische Religionslehre, Gymnasium (2013), online-Zugang: [<https://www.schulportal-thueringen.de/media/detail?tspi=3019>] (letzter Aufruf: 20. 05. 2025).

Bundesland	Jg.	Kompetenzen und Inhalte
BAY	9 Gym	<i>Kompetenzen:</i> „Die Schülerinnen und Schüler erläutern das „Für uns“ in unterschiedlichen Deutungen von Kreuz und Auferstehung Jesu und erörtern mögliche Konsequenzen für Lebensgefühl und Lebensorientierung. <i>Inhalte:</i> – Deutungen von Tod und Auferstehung Jesu „für uns“ wie Mitleiden Gottes, Stellvertretung, Erlösung, Versöhnungsoffer, Sieg über den Tod; dazu neutestamentliche Stellen (z. B. Mk 9,30–32, Mk 14–16, Joh 14,6, Phil 2,6–11), ein allgemein verständlicher theologischer Text; ggf. Beispiele aus Kunst und Musik – Beispielhafte Texte aus den Evangelien, von Kreuz und Auferstehung her erschlossen [...]“⁴

4 STAATSIINSTITUT FÜR SCHULQUALITÄT UND BILDUNGSFORSCHUNG MÜNCHEN: LehrplanPLUS. Evangelische Religionslehre 9 (2025), online-Zugang: [<https://www.lehrplanplus.bayern.de/fachlehrplan/gymnasium/9/evangelische-religionslehre>] (letzter Aufruf: 20. 05. 2025).

NRW	7–10 Gesamt- schule	<i>Kompetenzen:</i> „Die Schülerinnen und Schüler können – historische Hintergründe der Passionsgeschichte beschreiben sowie historische von bekenntnishafter Rede von der Auferweckung unterscheiden, – Abschnitte der Passionsgeschichte als Spiegelung menschlicher Grunderfahrungen deuten <i>Inhalt:</i> Der Hoffnungshorizont von Kreuz und Auferweckung Jesu Christi“ ⁵
THÜ	5–10	kein Eintrag ⁶

Die föderale Struktur des Bildungswesens in Deutschland bewirkt, dass die Form der Lehrpläne, die Gewichtung von Kompetenzen und Inhalten sowie die Zuordnung einzelner Themen zu den Jahrgängen unterschiedlich ausfallen. Andererseits ist mit der seit den 2010er Jahren erfolgten Kompetenzorientierung eine gewisse Standardisierung erreicht, die sich in einer deutlichen didaktischen Charakterisierung der Themen zeigt.

Häufig verknüpft sich die Erwähnung des Kreuzestodes Jesu mit dem Leben, den Grunderfahrungen von Menschen, wobei die Erfahrung der Hoffnung fast durchgängig erwähnt und mit Auferstehung/ Auferwe-

5 MINISTERIUM FÜR SCHULE UND WEITERBILDUNG DES LANDES NORDRHEIN-WESTFALEN: Kernlehrplan für die Gesamtschule in Nordrhein-Westfalen. Evangelische Religionslehre (2013), online-Zugang: [https://www.schulentwicklung.nrw.de/lehrplaene/lehrplan/67/KLP_GE_Ev_Religionslehre.pdf] (letzter Aufruf: 20. 05. 2025).

6 THÜRINGER SCHULPORTAL: Lehrplan Evangelische Religionslehre, Gymnasium (2013), online-Zugang: [<https://www.schulportal-thueringen.de/media/detail?tspi=2845>] (letzter Aufruf: 20. 05. 2025).

ckung verbunden ist. Deutlich kleiner fällt der biblische Akzent aus, der zwar erwähnt wird – BAY 6 kath. „Grundlage von biblischen Schriften“, NRW 7–10 ev. „historische Hintergründe der Passionsgeschichte“ – aber eher als Grundlage einer Auseinandersetzung mit Tod, Auferstehung, Hoffnung in den Blick kommt. Am deutlichsten integriert der ev. Lehrplan Bayerns die tradierte systematische Perspektive mit der bloßen Aufzählung der ‚großen‘ Begriffe Erlösung, Stellvertretung und Ähnliches. Die liturgische Gestaltung einerseits (BAY kath.) sowie eine Bearbeitung künstlerischer Darstellungen (NRW kath.) machen deutlich, dass sich religiöse Bildung nicht in der Auseinandersetzung mit Lehre erschöpft, sondern auch eine praktisch-ästhetische Dimension hat.

Insgesamt bestätigt sich der Rahmencharakter kompetenzorientierter Lehrpläne. Sie gehen über eine mehr oder minder stichwortartige Aufzählung von Inhalten, die mit prinzipiell formulierten Fähigkeiten verknüpft werden, nicht hinaus. Dies eröffnet die Möglichkeit, Gehalte und Transformationen der Inhalte und Themen aus dem Bereich der Religionskultur als ihre ernsthafte, gleichwohl nicht-theologische Bearbeitung einzubeziehen.

1.2 Religionskultur⁷

Da Religion ein sehr komplexes, kaum bündig und allgemein zu beschreibendes Phänomen ist, lassen sich doch Bereiche skizzieren, in denen Religion sich zeigt und äußert. Zunächst lässt sich Religion als eine Überlieferung wahrnehmen, die mehr oder weniger an Gruppen, Einrichtungen, Schriften, Rituale und Ähnliches gebunden ist. Zudem äu-

7 Vgl. ausführlich Klaus KÖNIG, Religionskultur, in: Ulrich KROPAČ (unter Mitarbeit von Klaus König), Religion – Religiosität – Religionskultur. Ein Grundriss religiöser Bildung in der Schule, Stuttgart 2021, 145–200.

ßert sich Religion im Vollzug von Einzelnen als Religiosität. Daneben stehen überindividuelle Gestaltungen, Formen und Standards, die im Begriff der ‚Kultur‘ zusammengefasst sind. Durch Kulturen, Subkulturen, Regionalkulturen usw. zeigt sich Religion. Religion ist ohne Kulturbezug nicht denkbar. Dies wird besonders sinnfällig, wenn Religion und Kultur zwei getrennte Sphären bilden, die sich in ihrer Eigenständigkeit aufeinander beziehen. Die Wechselwirkungen der beiden Bereiche lassen sich durch zwei komplementär angelegte Begriffe auf den Punkt bringen:

Religionskultur bezeichnet den kulturellen Umgang mit Religion. Gemeint ist, wie kulturelle Zeugnisse, Projekte, Gestaltungen sich auf Religion beziehen und sie für eigene Ziele, Formen oder Gehalte beanspruchen. Dies betrifft zum Beispiel die Alltagskultur ebenso wie den Sport und die Politik, erst recht greifen Musik, Kunst, Literatur, Spiel, Theater usw. in unterschiedlicher Weise auf Religion zurück.

Komplementär dazu steht die *Kulturreligion*, also der religiöse Umgang mit Kultur. Religion beansprucht Kultur, um selbst zu einer Praxis zu werden, indem sie kulturelle Bereiche mitprägt. Auf die Kultur des Sozialen, des Miteinanders, der Zeitgestaltung überhaupt auf Standardisierungen des Denkens, Fühlens und Handelns hat(te) in Mitteleuropa das Christentum mit seinen biblischen Motiven, seiner kirchlichen Praxis und seiner Lehre einen vielfach bestimmbareren Einfluss. Ein Beispiel: § 323c des Strafgesetzbuches in Deutschland stellt unterlassene Hilfeleistung unter Strafe. Dieser keineswegs selbstverständliche Straftatbestand hat seine eigene, zunächst unvermutete Quelle, die sich analytisch erheben und zurückverfolgen lässt. Es ist die lukanische Erzählung vom Samariter, der im Gegensatz zu dem Leviten und dem Priester Hilfe leistet. Religion transformiert sich in Kultur und Kultur wird zum wichtigen Speicherplatz von Religion.

Religionskulturelle wie kulturreligiöse Prozesse können zu ähnlichen Ergebnissen führen, die in Wechselbeziehungen zwischen beiden Bereichen bestehen. Allerdings liegen die Initiative sowie die Intention

einmal bei kulturellen Akteuren, im zweiten Fall bei Handelnden aus den religiösen Traditionen. Fragt man in religiösen Bildungsprozessen nach Elementen der Religionskultur, stehen einzelne, situativ entstandene Formen und Gestaltungen der Gegenwart sowie der Vergangenheit im Vordergrund. Kulturreligion analysiert und befragt eher längerfristige Prozesse, die ihren Ursprung in der Wirkungsgeschichte heiliger Schriften oder in kulturellen Folgen lange währender religiöser Praxis besitzen.

Die Akteure und Akteurinnen der Religionskultur – auf die es hier ankommt – sind in der Regel keine Theologen oder bekleiden ein Amt in religiöser Hierarchie, sie verstehen sich vielmehr als Mitglieder einer Kultur, eines kulturellen Bereichs. Von daher besitzen sie ein offenes Verhältnis zu Religion und ihren Überlieferungen. Gläubige und Kritikerinnen, Agnostikerinnen und Parodisten haben unter anderem einen nachdenklichen, kundigen oder plakativen, eher oberflächlichen oder eindringlichen Blick auf Religion. Entsprechend plural sind die Umgangsweisen, zum Beispiel:

- Nicht nur im tradierten Bereich von Religion, sondern auch im religionskulturellen Feld haben religiöse Bekenntnisse ihren Platz. Vor allem Songs, Texte, Raps aus den USA können ganz umstandslos bekenntnishaft sein und dabei sehr persönliche Akzente setzen.⁸
- Davon unterscheidet sich der Rückgriff auf Gott, tradierte Motive, Glaubensgehalte oder Ähnliches, die einer politischen, persönlichen vor allem aber ethischen Position der kulturellen Akteurin einen zu-

8 Vgl. Klaus DEPTA, Rock- und Popmusik als Chance. Impulse für die praktische Theologie, Wiesbaden 2016, 399–484 sowie Klaus KÖNIG, „Ich sprech’ mit Gott, aber Gott nicht mit mir“ (Fard: „Gott“). Der Rap als Gestaltungsmodell für den Religionsunterricht, in: Georg LANGENHORST / Markus SCHIEFER FERRARI / Rudolf SITZBERGER (Hg.), Vorbilder für unsere Zeit. 26 Entwürfe für Modell-Lernen heute, Stuttgart 2025, 179–189.

sätzlichen Rückhalt geben wollen. Dabei geht es auch darum, der eigenen Aussage ein besonderes Gewicht zu verleihen, weil ja auch „in der Bibel/im Koran als Wort Gottes etwas steht“, das sich mit der getroffenen Aussage, der propagierten Position vereinbaren lässt.⁹ Dies baut darauf, dass Rezipientinnen und Rezipienten die hinzugewonnene, heilige Autorität irgendwie zu schätzen wissen, sie anerkennen oder auch nur von ihr provoziert werden.

- Zweifel und Fragen an Religion in ihrer tradierten Gestalt werden ebenso geäußert wie Kritik und Ablehnung. Dafür wird parodiert, überzeichnet, verfremdet, es werden Erfahrungen mit Religion geschildert, Argumente vorgebracht, Empörung inszeniert und Ähnliches.

Der noch erweiter- und differenzierbare kulturelle Umgang mit Religion erhält noch einmal eine eigene Signatur, wenn zwischen einem engen, traditional bestimmbaren sowie einem weiten Grundverständnis von Religion unterschieden wird. In diesem Sinn lassen sich zwei Umgangsweisen benennen:

- *Explizit*: Hier gehen kulturelle Aktivitäten und Formen ausdrücklich mit Religion, meist mit Elementen aus den religiösen Traditionen um. Sie nehmen zum Beispiel in Musik, Literatur, Film Computerspiel und Kunst oder im Alltag ausdrücklich Motive, Symbole, Begriffe, Erzählungen, Gebete, Rituale aus den religiösen Überlieferungen auf, um das Stück, die Szene, die Situation zu gestalten. Inanspruchnahmen können konventionell ausfallen, durch den Übergang in einen kulturellen Zusammenhang geprägt sein oder hin und

9 Vgl. Max TRETTER, „Neben der Pistole steht 'ne Jesus-Ikone“. Über (nicht)religiöse Rhetorik im Deutschrapp, in: Thomas WILKE / Michael RAPPE (Hg.), Hiphop im 21. Jahrhundert. Medialität, Tradierung, Gesellschaftskritik und Bildungaspekte einer (Jugend-)Kultur, Wiesbaden 2022, 473–487.

wieder auch innovative Potentiale entfalten, die keinen umgreifend-systematischen Charakter besitzen, dafür aber einen, der auf die kulturelle Situation bezogen ist und mit ihr interagiert. In diesen Situationen spiegeln sich zum Beispiel Grunderfahrungen von Angst und Vertrauen, Verzagtheit und Hoffnung, Tod und Leben, auf die der kulturelle Umgang von Religion, die ebenfalls diesen Grunderfahrungsbezug besitzt, auch tatsächlich angewendet werden kann. Die Inanspruchnahme expliziter Religion durch Kultur zeigt, dass für der Bearbeitung alter und neuer existenzieller Fragen nach Mensch, Welt und Gott die Religionen nicht nur aufgenommen, sondern in ihren diesbezüglichen Angeboten auch weitergeführt werden. Dies ist ein Grund, weshalb dieser Teil der Religionskultur sowohl in der religionspädagogischen Praxis als auch in diesem Beitrag im Vordergrund steht.

- *Implizit:* Im Unterschied zu einem kulturellen Umgang mit expliziter Religion meint die implizite Variante, dass sich kulturelle Zeichen-, Handlungs- oder Kommunikationszusammenhänge nicht unmittelbar mit bekannten Elementen religiöser Traditionen verknüpfen. Zudem versteht sich das Phänomen selbst nicht als Religion und wird in der Regel auch nicht so etikettiert. Trotzdem lässt es sich aus einer religiösen Außenperspektive, die aus religiösem Vollzug oder theoriegeleitetem, zum Beispiel theologischem Verstehen von Religion stammt, als etwas erkennen, das entweder selbst Religion ist oder Elemente aufweist, die der Religion zugeschrieben werden¹⁰. Im Umgang mit impliziter Religion verdichtet sich Religionskultur in dem Sinn, dass die kulturell gestaltete Außenhaut unmittelbar sichtbar ist, während Religion subkutan angelegt und erst durch ein spezifisches Erkenntnisinteresse deutbar ist.

10 Vgl. die Umschreibung impliziter Religion bei Günter THOMAS, Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens, Frankfurt a. M. 1998, 356.

2. Explizite Religionskultur konkret: Drei Beispiele

Musik, Bilder, Texte, Elemente aus verschiedenen kulturellen Angeboten, dem Internet und den sozialen Medien sind als religionskulturelle Gestaltungen keine ganz neuen Materialien für religiöse Bildung. Allerdings ist ihr Status vielfach eher der einer Hin- oder Einführung für das Eigentliche, das aus religiöser Tradition stammt. Da aber schon Kinder, erst recht Jugendliche Religion vermehrt, manchmal primär und hauptsächlich im Modus von Kultur wahrnehmen, sie also in den Medien mit Religion konfrontiert werden, ohne dass sie es so kategorisieren¹¹, bildet die gegenwärtige Religionskultur eine wichtige Ressource für religiöse Lernprozesse. Der Religionsunterricht ist der – manchmal einzige – Ort, an dem diese Ressource kritisch wahrgenommen, analysiert, verglichen und in unterschiedliche Kontexte hineingesetzt wird. Dies kann in den elementaren Themen des Religionsunterrichts – zum Beispiel Gottesfrage, Erlösung, Schöpfung, Theodizee, Kreuz, Auferstehung – geleistet werden.

Für Kreuz und Karfreitag habe ich hier drei Beispiele ausgewählt, die weder repräsentativ noch typisch sind. Sie stehen vielmehr für ein gewisses Spektrum an inhaltlichen und formalen Zugängen¹².

11 „Insofern ist Religiosität eine Funktion der allgemeinen Muster juveniler Kulturaneignung.“ Matthias SELLMANN, Jugendliche Religiosität als Sicherungs- und Distinktionskategorie im sozialen Raum, in: Ulrich KROPAČ/Uto MEIER/Klaus KÖNIG (Hg.), Jugend, Religion, Religiosität. Resultate, Probleme und Perspektiven der aktuellen Religiositätsforschung, Regensburg 2012, 25–55, 47.

12 Vgl. zu Formen der Bearbeitung der Passionserzählung unter Einbezug digitaler Quellen und Arbeitsweisen Vera PIRKER/Florian MAYRHOFER, „Das Evangelium nach Mika“. Visuell-interaktionale Bibeldidaktik zur Passionserzählung, in: Österreichisches Religionspädagogisches Forum 28/1 (2020) 9–123.

2.1 Lady Gaga: Judas

Wenn ein Musikclip auf YouTube und Spotify zusammen fast 1,4 Milliarden Klicks aufweist¹³, wozu verschiedene Liveaufnahmen, Cover- und Tanzversionen kommen, dann lässt sich von einem populären Musiktitel sprechen. Wenn er dann auch noch biblische Figuren – Judas, Jesus, Maria Magdalena (?) – ganz in den Vordergrund stellt und auf sie eigene Perspektiven entwickelt, dann bildet dieser Song ein Element gegenwärtiger global zugänglicher Religionskultur. Musikalisch ist der Song *Judas* der amerikanischen Sängerin Lady Gaga (*1986) wenig auffällig, denn er kommt als gefälliger Titel im Discosound daher, was durch die Discotanzszenen im offiziellen Videoclip auch visuell unterstrichen wird. Der Text thematisiert die Liebe der Ich-Erzählerin zur neutestamentlichen Judasfigur. Dabei ist sie unsicher, ob diese Liebe sein darf. Durch Judas, den Verräter, der sie auch noch betrügt („he betrays me“), hat sie gelernt, dass Liebe so ambivalent wie ein Backstein („brick“) ist, mit dem sich ein Haus bauen oder ein Körper erschlagen lässt. Am Ende des Songs unterscheidet der Text zwischen einer biblischen und einer kulturellen Perspektive („Biblical, cultural sense“): In der einen ist die liebende Frau eine Prostituierte („prostitute, wench“ – Maria Magdalena [?]), die ihr Verhältnis zu Judas bereut, in einem kulturell wirkungsgeschichtlichen Sinn

13 Das Video wurde bislang auf Youtube [https://www.youtube.com/results?search_query=lady+gaga+judas] (letzter Aufruf: 02. 06. 2025) mehr als 550 Millionen Mal angeklickt, auf Spotify weist es mehr als 840 Millionen Clicks auf (da fallen meine 8–10 Aufrufe kaum ins Gewicht). Die Popularität des Songs hält sich schon einige Jahre; denn er erschien 2011 auf dem Album *Born this way* sowie auch als Singleauskopplung. Das dazugehörige, offizielle Video wurde unter der Regie der Creative Direktorin Laurieann Gibson von Lady Gaga selbst produziert, vgl. zudem die religionswissenschaftliche Beschreibung bei Anna-Katharina HÖPFLINGER, Wie Musik religiöse Symbole popularisiert, in: KatBl 149 (2024) 170–174.

soll Judas als eine heilvolle Figur sie küssen und erlösen. In der knappen Schilderung des Verhältnisses zu Judas klingen Fragen nach Liebe und Schuld, Verantwortung und Verrat in einem Wechsel von direkter und bildhafter Sprache an. Jesus wird nicht namentlich erwähnt. Das ändert sich im Videoclip, der die großen Fragen des Textes noch einmal durch eine ganz neue Szenerie intensiviert. Denn der Clip zeigt zunächst Jesus und seine Jünger, die auf schweren Motorrädern unterwegs sind. Die Namen lassen sich auf ihren Jacken entziffern, Jesus trägt eine goldene Dornenkrone. Auf dem Sozius hinter Jesus sitzt Lady Gaga mit Sonnenbrille und großem Kreuz um den Hals. Sie werden von Judas überholt, die Sängerin schaut eindringlich zu ihm herüber. Die folgenden Tanzszenen nehmen das Hin und Her der Sängerin zwischen Judas und Jesus auf, bis sie dann doch Judas eine Pistole vor das Gesicht hält. Als sie abdrückt, kommt kein Schuss, sondern ein Lippenstift aus dem Lauf, mit dem sie die Lippen des Judas bemalt. Der Kuss des Verrats ist durch sie vorbereitet. In schneller Abfolge sind nun Bilder zu sehen, die von der Verehrung für Jesus, über die Fußwaschung bis hin zur Steinigung von Lady Gaga reichen. Dabei trägt sie ein aufwändiges silberweißes Brautkleid.

Nimmt man ernst, dass religionskulturelle Gestaltungen einen eigenständigen Umgang mit Religion belegen, Wirkungsgeschichten religiöser Traditionen in einem kulturellen Rahmen initiieren, dann bilden Musik, Text und Video des Songs *Judas* weder eine Illustration kirchlich-theologischer Deutungen noch ein Aufruf zur Aktualisierung von Überlieferung. Vielleicht ist überhaupt die Suche nach einer konsistenten, narrativ umsetzbaren Interpretation ein problematischer Weg. Aber ausgewählte materialorientierte Fragen, vergleichende Vermutungen lassen sich vorbringen:

- Die beim Evangelisten Matthäus besonders deutliche Stigmatisierung des Judas wird aufgehoben. Seine Rolle wird nicht grundsätzlich gelehnet, sondern er wird in ihr geliebt. Zeigt sich hier eine

auch anderswo schon angelegte Umbewertung des Judas¹⁴, die hier zum Beispiel von einer weiten rechtfertigungstheologischen Warte aus – Trennung zwischen Person und Tat – motiviert sein könnte?

- Im Text und vor allem im Video steht die Unentschiedenheit der Liebe im Vordergrund. Sie bildet einen Gegenpart zur umgreifenden und unbedingten Liebe, die von Jesus ausgeht. Ist sie in diesem Mangel der eigentliche Makel, der den Verrat in den Schatten stellt und für den die schwankende Liebende auch gesteinigt wird?
- Da der Songtext Judas zwar als fehlerhaft und verlogen darstellt, verhindert dies nicht die Bereitschaft, ihn zu lieben und ihm zu vergeben: „(I) forgive him when his tongue lies through his brain“. Das Video pointiert die Rehabilitierung des Judas durch den Tod der Geliebten. Sie nimmt seine Schuld, an der sie ansatzweise mitgewirkt hat, auf sich. Zeigt sich auf diese Weise konkret, was Stellvertretung bedeuten könnte?

Angesichts der hier nur angedeuteten Fülle und Deutungsbedürftigkeit der Bilder, Szenen und Worte des Songs bilden die Fragen nur eine erste Annäherung. Für eine unterrichtliche Bearbeitung kann es zuerst einmal wichtig sein, dass sich ein gegenwärtiges Element der Jugendkultur überhaupt auf seine Weise mit der biblischen Figur im Rahmen von Verrat, Liebe und Tod auseinandersetzt und dies nicht auf den Kreis der kirchlich Frommen beschränkt bleibt. Falls es dann noch gelingt, über das kulturelle Zeugnis zu Fragen, Intentionen und Kontexten dieser Figur vorzudringen, ist der steile Weg religiöser Bildung erst einmal beschritten.

¹⁴ Vgl. z. B. den Aufruf zur Seligsprechung des Judas bei Walter JENS, Der Fall Judas, Stuttgart 1975. Weitere Hinweise auf eher traditionelle wirkungsgeschichtliche Aspekte des Judas bei Klaas HUIZING, Judas Iskariot, bibeldidaktisch, in: WiReLex, online Zugang: [<https://bibelwissenschaft.de/stichwort/200600/>] (letzter Aufruf: 20. 05. 2025).

2.2 Nik Frome

Der Clou gleich zu Beginn: In einer englischen Kleinstadt entdeckt ein joggender Versicherungsvertreter auf seiner frühmorgendlichen Runde einen jungen Mann, der mit lächelndem Gesicht an einem mannshohen Kreuz hängt, das wiederum an einem Kran des Schrottplatzes befestigt ist und ca. fünf Meter über dem Boden schwebt. So präsentiert sich die Schlüsselszene des Jugendromans *Die unglaubliche Geschichte des Nik Frome*.¹⁵ Das Buch versucht auf drei Erzählebenen den Hintergrund dieser Szene zu klären:

- Erstens: Eine Gruppe Jugendlicher, die Filme dreht, hat sich in den Kopf gesetzt, einen Film über Jesus, der in die Gegenwart kommt, zu drehen. Da aber weder die jungen Schauspielerinnen und Schauspieler noch der Regisseur etwas Brauchbares über Jesus wissen, suchen sie einen Rechercheur, der ihnen Hintergrundinformationen liefert. Der clevere und sehr gute Schüler Nik Frome übernimmt diese Aufgabe, weil er sehr an Geschichte interessiert ist. Er selbst betrachtet sich als Atheist, der keinen Zugang zu Religion und Glauben besitzt.
- Zweitens: Da der Jogger die Polizei über seine morgendliche Entdeckung informiert, wird ein junger Sergeant mit der Aufklärung beauftragt. Sie gestaltet sich schwierig, weil das Kreuz leer am Boden liegt, als er am Tatort eintrifft. Er muss nun umständlich recherchieren, was er mit Ehrgeiz tut. Im Roman ist dies allerdings die kürzeste und eine wenig ergiebige Ebene.
- Drittens: Der größere Teil des Buchs erzählt die Beziehungsgeschichte zwischen Nik und der etwas älteren Julie. Sie lernen sich auf ei-

15 Aiden CHAMBERS, *Die unglaubliche Geschichte des Nik Frome*, Ravensburg 1990.

ner Friedensdemo kennen und schätzen, machen zusammen einen Ausflug, bei dem Julie unschuldig in ein Bombenattentat verwickelt wird. Dabei wird sie schwer verletzt und agiert vom Krankenhaus aus, von wo sie ihrem Nik gesprochene Nachrichten über ihren Zustand und seine Deutung sendet und er ihr Briefe zurückschreibt. Julie ist eine hochreligiöse Katholikin, aber keine Traditionalistin oder Fundamentalistin. Dem Autor gelingt es mit Sensibilität, einfacher Sprache und deutlicher Sachkenntnis das spirituelle Verständnis seiner Protagonistin zu schildern. Sie will den Gott Jesu Christi in ihren Alltag integrieren, von daher die Welt anschauen und handeln. Stille und Gespräch, Aufmerksamkeit und Gebet sind Teile ihrer Lebensform, die sie Nik, der dies gar nicht kennt, ohne werbende Absichten zu schildern versucht.

Auf Nik kommen also mehrere Einflüsse und Erfahrungen zu: Er ist verliebt in Julie. Dabei versucht er ihr anderes Lebensverständnis zu respektieren und bewundert ihre Mischung aus Konsequenz und Suche. Er war unmittelbarer Zeuge des Bombenanschlags, was ihn nachhaltig verstört und befragt. Er ist aufmerksamer Rechercheur in Sachen Jesus, hat deswegen Kontakt mit einem Priester, der ihm vorschlägt, nach dem Anschlag eine Woche im Kloster zu verbringen, um zur Ruhe zu kommen. Auch dort erfährt er Stille, Konzentration und ein Blick auf das Leben, der von Großzügigkeit und Gelassenheit gekennzeichnet ist. Die mehrfach wiederholte Aussage, dass religiöser Glaube nicht vom Himmel fällt, sondern der Übung in Ritual, Stille, Denken und Handeln bedarf, begleitet ihn. Nach einer verstörten, fast schlaflosen Nacht kommt er auf die Idee, diese Melange aus neuen Eindrücken in eine leibhafte Erfahrung umzusetzen: Am frühen Morgen trifft er eine Bekannte aus dem Filmteam, die nebenbei als Prostituierte arbeitet, und mit ihr zusammen klebt er sich mit reißfester Plastikfolie an das ihm schon bekannte Kreuz auf dem Schrottplatz. Er präpariert den Kran so, dass er ihn vom Kreuz aus bedienen kann. Aber die Aktion klappt nicht ganz so wie geplant, sie

wird schmerzhaft und dadurch noch deutungsbedürftiger als ohnehin schon. In Nicks Notizbuch: „Da war ich also – aufgehängt, festgenagelt. Hilflös, leidend, allein. *Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?* (kursiv i. O.) Es dauerte sechs Stunden, bis JC gebrochen genug war, um das zu fragen. Es dauerte weniger als sechs Minuten, bis ich wußte, warum er es gefragt und was er gemeint hatte.“¹⁶ Die Deutungsbedürftigkeit empfinden alle, die von dieser Aktion etwas erfahren – Niks Großvater, die Polizei, Julie, die Bekannte vom Filmteam, der Priester. Sie artikulieren unterschiedliche Stellungnahmen: Die Aktion ist völliger Unsinn, Nik versucht eine Identifikation mit Jesus, er will Glauben leibhaftig spüren, es ist bloßer religiöser Fanatismus oder eine verständliche Solidarität im Leiden mit Julie und anderes mehr. Die Szene wirkt sich noch auf die zweite Erzählebene aus. Nik schlägt dem Team vor, wie sie den Film von der Wiederkunft Christi heute gestalten sollten: „Stellt die Kamera auf irgendeiner Straße, in irgendeinem Haus oder irgendwo sonst auf, wo es Euch beliebt, und nehmt auf, was die Menschen tun, und zwar solange ihr könnt [...]“.¹⁷

Einige Anmerkungen:

- Die Erzählung beschränkt sich auf die Einzelpersonen, ihre subjektive Orientierungssuche blendet gesellschaftliche Bedingungen, kirchliche Umstände, Moderne oder Postmoderne aus. Daher erscheint die Schilderung eigentümlich schwebend, fast ort- und etwas zeitlos.
- Obwohl viel passiert, stehen Reflexion, Selbstbefragung und -erfahrung im Vordergrund. Das Buch präsentiert sich in einer Langsamkeit, die m. E. schnelles Lesen oder gar Überfliegen ausschließt. Dabei ist es mit jugendsprachlichen Elementen durchzogen und die

¹⁶ Ebd., 295.

¹⁷ Ebd., 312.

Schlagfertigkeit der frommen Julie bietet sogar dem Humor einen Raum.

- Dieser formale Aspekt korrespondiert mit der inhaltlichen Auffassung, dass Religiosität und Glaube nur stetig geübt und in Anlehnung an personale Modelle erarbeitet werden können. Eine charismatische Predigt, Begeisterung im Zeltlager und einige Lobpreislieder führen in der Folge dieses Buches nicht zum Ziel. Dieses bleibt für Nik offen, er wird weder missioniert noch wird ein Wechsel seiner Welt-sicht angedeutet.
- All dies basiert auf der Annäherung an das Kreuz Jesu Christi, die Julie reflexiv gestaltet und Nik in eine plakative Aktion umsetzt. Einige längere Passagen über Liebe, Begierde und Sex sowie über die Bedeutung des Gebetes – „Gebet ist vollständige Aufmerksamkeit“¹⁸ verleihen dieser Annäherung eine lebensnahe, korrelative Ausrichtung. Insofern bietet der Jugendroman eine anspruchsvolle religionskulturelle Transformation christlicher Grundelemente, die sich m. E. eher in einem katechetischen Rahmen entfalten kann.

2.3 Der Held aus Juda

Die Gruppe aus einem neunten Schuljahr der bayerischen Mittelschule im R-Bereich¹⁹ besteht nur aus Schülern. Die Schule liegt in einem sozialen Brennpunkt einer mittelgroßen Stadt im Zentrum Bayerns. Viele

¹⁸ Ebd., 309.

¹⁹ Der Ausdruck Mittelschule ist ggf. etwas irreführend, weil damit die ehemalige Hauptschule bezeichnet wird. Sie gliedert sich allerdings ab dem 7. Jahrgang in einen Bereich, der zu einem mittleren Schulabschluss führt – daher die Bezeichnung Mittelschule. Am Regelbereich (R-Bereich) der Mittelschule nehmen Schülerinnen und Schüler teil, die die geforderten Leistungen des mittleren Bereichs nicht erbringen können.

Mitglieder der Gruppe haben elementare Schwierigkeiten beim sinnentnehmenden Lesen. Texte, die mehr als ein paar Zeilen lang sind, können nicht von allen selbständig erfasst werden. Eine bemerkbare, außerschulische christliche Sozialisation ist bei einem Schüler zu beobachten, der sie im Unterricht aber nicht hervorkehrt.

Die Gruppe beschäftigt sich mit Tod und Auferstehung Jesu. Über verschiedene Medien haben sie sich Grundkenntnisse des biblischen Erzählgerüsts erarbeitet – mit dem Ergebnis, dass zumindest für die tonangebenden Schüler Jesus ein unglaublicher Schwächling ist, der sich ohne erkennbare Gegenwehr ans Kreuz schlagen lässt. Damit reihen sie sich in einen Verdacht ein, der schon neutestamentlich bezeugt ist. Der Student, der im Praktikum dort unterrichtete, stand vor der Aufgabe, eine andere Perspektive so einzubringen, dass die Schüler sie wenigstens benennen können. Aus vielen Gründen entschied er sich zusammen mit der Praktikumsgruppe der Universität für einen ästhetisch ambitionierten Zugang. Dieser sollte eindrücklich und ungewohnt sein, um die Besonderheit der Deutung sinnlich zu betonen. Ein kurzer Abschnitt aus der *Johannespassion* von Johann Sebastian Bach (1685–1750) erfüllt die Kriterien: Der zweite Teil der Arie „Es ist vollbracht“²⁰ sollte mit seinen Worten „Der Held aus Juda siegt mit Macht“ und seiner Dreiklangsvertonung in D-Dur einen Zugang gewähren. Der weitgehend bekannte Erzählzusammenhang sowie die Begriffe „vollbracht“ und „Juda“ wurden geklärt, die Schüler sollten während des Musikausschnitts stehen, um die Aufmerksamkeit auszurichten. Der erste Hördurchgang drohte im lauten Protest gegen diese Klänge unterzugehen. Eine erste Äußerungsrunde führte zu einer gewissen Beruhigung, der zweite Durchgang war dann von Ruhe und Neugier bestimmt. Die Mischung aus völlig unge-

20 Die Arie erklingt direkt vor der Nachricht vom Tod Jesu. Sie ist dreiteilig (ABA'), der langsame, relative lange A-Teil wurde weggelassen, zumal er sich stark verkürzt am Schluss wiederholt.

wohnten Klangfarben und bekannt erscheinendem Dreiklang, der zunächst widersinnige Text, den Mann aus Juda als Helden nach einem Kampf zu bezeichnen, führte zu vielen Fragen, noch mehr aber zu Eindrücken und ersten, durchaus widersprüchlichen Vermutungen: Wer ist ein Held? Warum ist ein Schwächling (Opfer), der am Kreuz hängt, plötzlich ein Held? Welcher Kampf ist gemeint? Ein dritter Hördurchgang trug zum Sortieren der textlichen und musikalischen Eindrücke bei.²¹ Der Musikausschnitt veranlasste die Schüler, ihre Voreinstellungen zu den Begriffen „Held“ und „Schwächling“ zu überdenken und zu differenzieren. Körperliche und rhetorische Überlegenheit sind mögliche, aber keine unbedingten Voraussetzungen für Heldentum. Das sinnvolle Einwilligen in eine Situation von Verrat und Gewalt muss nicht gleichbedeutend mit Schwäche sein. Was aber macht Jesus zum Helden aus Juda? Ein Textausschnitt aus der Arie „Mein teurer Heiland“, die der Todesnachricht folgt, könnte einen Hinweis geben: Du (Jesus) hast „selbst gesaget: Es ist vollbracht. Bin ich vom Sterben frei gemacht? [...] Du kannst vor Schmerzen zwar nichts sagen, doch neigest du das Haupt und sprichst stillschweigend: Ja!“ Nachdem Worte geklärt, die Szene etwas nachgestellt worden war – das Haupt neigen –, wurde langsam deutlich, dass für diejenigen, die dieses „Ja“ glauben, Jesus nicht trotz, sondern wegen der Kreuzigung ein Held ist.

Ein schmaler Musikausschnitt, der aus der Hochkultur stammt und den Schülern in jeder Beziehung fremd war, hat viele Fragen nicht geklärt. Selbst bei Johann Sebastian Bach geht es nicht in erster Linie um eine stringente Argumentation, sondern um die ästhetische Entfaltung eines Bekenntnisses. Immerhin aber trug dieses religionskulturelle Zeugnis dazu bei, Wissen zu erweitern, vorgängige Urteile in Bewegung

21 Der Text hier kann die Atmosphäre der Stunde kaum wiedergeben. Am auffälligsten war der Wechsel zwischen außerordentlicher Lautstärke / Geschrei beim Musikhören und fast schüchterner Nachfrage in konzentrierter Ruhe.

zu bringen und die Erfahrung zu vermitteln, dass die Kreuzigung Jesu eine religiöse Bedeutung besitzt.

3 Der Weg am Hang

Die Pfade religiöser Bildung werden durch die Berücksichtigung religionskultureller Elemente weder einfacher noch flacher. Sie beginnen schon in der Talsohle, schlagen den ein oder anderen Weg am Hang ein und erreichen nicht garantiert den Gipfel. Dabei bleibt religiöse Bildung auf die Reflexionsangebote und -potentiale der Wissenschaften, die sich mit Religion auseinandersetzen, angewiesen. Die Theologie nimmt in diesem Prozess den ersten Rang ein. Ob aktuelle und tradierte Reflexionsbestände im Nachgang, als Voraussetzung oder Begleitung religionskultureller Bearbeitungen platziert sind, muss im konkreten Arbeitsprozess entschieden werden. Ebenso ist die Förderung des Urteilsvermögens als Ziel von Bildungsprozessen vorgegeben, nicht aber das Urteil selbst. Um hier im schulischen wie außerschulischen Kontext noch differenzierter religionspädagogisch arbeiten zu können, wäre eine Intensivierung theologischer Kulturhermeneutik durch die theologischen Fächer eine wertvolle Unterstützung. Das betrifft sowohl die Wahrnehmung von Religion im kulturellen Gewand, die Aufdeckung von Wanderungs- und Transformationsprozessen religiöser Praktiken und Gehalte als auch die Wertschätzung einer ungebundenen, kulturellen Vergegenwärtigung religiöser Tradition.

Fasten und Opernbesuch

Zur Kulturwirkung des Karfreitags

BENJAMIN DAHLKE

Seit den Anfängen des Christentums hat der Karfreitag sowohl zu einer intensiven theologischen Reflexion geführt, als auch als hoher kirchlicher Feiertag eine reiche liturgische Tradition hervorgebracht. All das ist selbstverständlich eingebettet in das orts- und zeitgebundene Leben der Menschen, das heißt in ihr Selbst- und Weltverständnis. Theologie und Liturgie stehen in einem engen Zusammenhang mit der jeweiligen Kultur. Diese ist – umgekehrt – nicht ohne Berücksichtigung der Religion zu verstehen. Entsprechend hat Jürgen Bolten (1955–2023), Professor an der Universität Jena, an die vielfältigen Bedeutungsschichten des lateinischen Wortes *cultum* erinnert. Denn als Partizip Perfekt Passiv von *colere* hat es zwar die Grundbedeutung von ‚pflegen‘; hinzukommen aber noch andere Aspekte, nämlich ‚bebauen‘, ‚ansässig sein‘, ‚ausbilden‘ sowie ‚verehren‘.¹ Für Bolten erfordert das ein umfassendes Kulturverständnis, das ebenso den Bereich der Religion miteinschließt, wie mit wechselseitigen Abhängigkeiten und Beeinflussungen rechnet.²

1 Vgl. Jürgen BOLTEN, Einführung in die Interkulturelle Wirtschaftskommunikation (UTB 2922), Göttingen ³2018, 38.

2 Vgl. ebd., 54: „Ein holistisches Kulturverständnis setzt dementsprechend voraus, dass die unterschiedlichen Bedeutungsvarianten des Kulturbegriffs (‘cultura Dei’, ‘cultura animi’, ‘colonus’, ‘agricultura’) nicht gegeneinander abgegrenzt oder ausgespielt, sondern – unter Einschluss der ‚Reziprozität der Perspekti-

Gewendet auf den Karfreitag ist darum zugleich seine *Prägung durch* und seine erhebliche *Wirkung auf* die Kultur zu bedenken – vor allem diejenige der westlichen Gesellschaften, in denen das Christentum besonders prägend war und ist. Um das zu verdeutlichen, sollen im Folgenden zwei Aspekte herausgegriffen werden: das Fasten (Abschnitt 1) und der Opernbesuch (Abschnitt 2). Beide Traditionen zeigen auf je eigene Weise, dass der Karfreitag bis heute das Leben vieler Menschen beeinflusst, mögen sie sich längst vom Christentum oder zumindest von der Kirche abgewendet haben. So ist es weithin üblich, in den Wochen vor dem Osterfest bewusst Verzicht zu üben.³ Oft geht es dabei bloß darum, ein neues Selbstgefühl zu erlangen oder gezielt abzunehmen, was natürlich nur begrüßt werden kann. Teils steht aber auch die Solidarität mit Notleidenden im Mittelpunkt – etwa beim gemeinsamen Suppenessen, dessen Ertrag für wohltätige Zwecke gespendet wird.

Neben dem Fasten erfreut sich das reiche musikalische Erbe, das mit dem Karfreitag verbunden ist, weiterhin großer Beliebtheit. Viele Gemeinden bieten im Frühjahr entsprechende Konzerte an, etwa in eigens

ve‘ – in ihren gegenseitigen Verweisungszusammenhängen verstanden werden. So schließt bspw. ein erweiterter, auf soziale Lebenswelten bezogener Kulturbegriff einen auf Kunst oder ‚Geisteskultur‘ bezogenen engen Kulturbegriff keineswegs aus – ebenso wenig, wie dieser nicht zwangsläufig die Wirkmächtigkeit einer ‚Cultura Dei‘ infrage stellt. Gelingt es, bei Analysen kultureller Akteursfelder alle vier Bedeutungen des *colere* einschließlich ihrer Interdependenzen im Blick zu behalten, erschließt sich folgerichtig auch am ehesten die Komplexität kultureller Entwicklungen.“ Zur theologischen Anschlussfähigkeit von Boltens Überlegungen siehe Stephan WINTER, Liturgische Ordnung: die normative Funktion ritueller Macht. Überlegungen zu Wirkkräften der cultura Dei in pluralistischen Kontexten anhand der Krönung des britischen Königs Charles’ III., in: Marco BENINI u. a. (Hg.), Glaube und Gedächtnis. Studien zur Liturgie in Geschichte und Pastoral (FS Jürgen Bärsch), Münster 2024, 409–427.

- 3 Vgl. Antonia RUMPF, Wozu fasten? Eine empirische Theologie moderner Fastenpraktiken in Deutschland, Bielefeld 2023. Dass Ausgestaltung und Motivation des Fastens stets sehr unterschiedlich waren, zeigt bspw. der historische Überblick von Peter GERLITZ u. a., Fasten / Fasttage, in: TRE Bd. 11, 41–59.

dafür ausgewiesenen Kulturkirchen.⁴ Zumindest in manchen Großstädten erfreut sich Richard Wagners (1813–1883) *Parsifal* am Karfreitag großer Beliebtheit. Obwohl der Gattung nach eine Oper, darf das mehrstündige Werk aufgrund seines ernsten Charakters vielerorts gespielt werden, während sonst strikte Feiertagsruhe gilt. Wie sich zeigt, spielen Theologie und Liturgie ebenso beim Fasten wie beim Opernbesuch eine Rolle, ohne dass das für alle offensichtlich wäre. Auf all das wird im Folgenden eingegangen.

1. Fasten

Gemäß dem katholischen Kirchenrecht sind alle Gläubigen zwischen dem 14. und 60. Lebensjahr zum Fasten verpflichtet. Die konkrete Regelung hierzu fällt den einzelnen Bischofskonferenzen zu.⁵ Darum hat die Deutsche Bischofskonferenz im Jahr 1995 eine Partikularnorm erlassen.⁶ Dieser zufolge ist der Karfreitag ein strenger Fast- und Abstinenztag, das heißt Katholikinnen und Katholiken müssen sich sowohl auf eine einmalige Sättigung beschränken (Fasten), als auch auf Fleischspeisen verzichten (Abstinenz). Außerdem legte die Bischofskonferenz fest, dass alle Freitage des Jahres im Gedenken an das Leiden und Sterben Jesu Christi als kirchliche Bußtage gelten, an denen ein ausdrücklich

4 Vgl. Johann Hinrich CLAUSSEN, Gottes Klänge. Eine Geschichte der Kirchenmusik, München 2015; Christian HÖPPNER, Kirchenmusik in Deutschland. Eine Chance für den gesellschaftlichen Zusammenhalt mit ungenutzten Potenzialen. Kulturpolitische Perspektiven, in: Julia KOLL u. a. (Hg.), Kulturkirchen, Stuttgart 2019, 219–226; Christoph KRUMMACHER, Kirchenmusik (NTG), Tübingen 2020, 489–496.

5 Vgl. can. 1251–1253 CIC/1983.

6 Partikularnorm Nr. 16 der Deutschen Bischofskonferenz zu cc. 1251, 1253 CIC/1983 Bußordnung/Fasten-Abstinenz (Kirchliche Bußpraxis/Weisungen zur Bußpraxis).

so benanntes Freitagsopfer zu erbringen ist. Ausgenommen sind lediglich jene Freitage, auf die ein Hochfest fällt. Welche Form das Freitagsopfer annimmt, bleibt dabei der persönlichen Ausgestaltung überlassen. Die Bischöfe schlagen entweder den Verzicht auf Fleischspeisen, der nach wie vor als sinnvoll und angemessen gilt, oder aber die spürbare Einschränkung im Konsum insbesondere von Genussmitteln vor. Möglich ist außerdem, Mitmenschen zu helfen. Bei all dem handelt es sich allerdings um etwas Freiwilliges. Auch wenn von einer Verpflichtung gesprochen wird, gibt es bei einer Unterlassung keinerlei Sanktionen. Ob der Verzicht auf den Verzicht eine Sünde darstellt, bleibt deshalb zu diskutieren.

Einen anderen Weg ist die Bischofskonferenz von England und Wales gegangen. Im Jahr 2011 machte sie mit dem Dokument *Catholic Witness – Friday Penance* den Fleischverzicht nicht nur am Karfreitag, sondern wöchentlich verpflichtend.⁷ Falls Katholikinnen und Katholiken freitags auswärts zum Essen eingeladen werden, sollen sie rechtzeitig im Voraus darauf hinweisen, kein Fleisch essen zu können. Alternative Bußformen sind also überhaupt nicht vorgesehen. Im Hintergrund steht das Anliegen, eine eindeutige Identität herauszubilden. Inmitten einer Gesellschaft, in der ganz unterschiedliche Lebensentwürfe möglich sind und respektiert werden, soll eine distinkte Lebenspraxis entwickelt werden – gerade auch bei jungen Menschen. Zum einen gehören weniger als zehn Prozent der Briten der katholischen Kirche an.⁸ Zum anderen schreitet die Säkularisierung im Vereinigten Königreich

7 Vgl. CATHOLIC BISHOP'S CONFERENCE – ENGLAND AND WALES, *Catholic Witness – Friday Penance*. Question and Answer (16.09.2011), online-Zugang: [<https://www.cbcew.org.uk/friday-penance/>] (letzter Zugriff: 05.04.2025).

8 Vgl. Ben CLEMENTS/Stephen BULLIVANT, *Why Younger Catholics Seem More Committed: Survivorship Bias and/or „Creative Minority“ Effects among British Catholics*, in: JSSR 61 (2022) 450–475; Maria POWER u.a., *Catholicism in Britain and Ireland*, in: Frederick C. BAUERSCHMIDT u.a. (Hg.), *The Wiley Blackwell Companion to Catholicism*, Hoboken, NJ 2024, 162–173.

massiv voran, das heißt sowohl organisierte Religion als auch Religiosität verschwinden in großer Geschwindigkeit.⁹ Das Kalkül der Bischöfe ist offenbar das Folgende: Indem sich die Katholiken, die sich in gleich doppelter Hinsicht in einer Minderheitenposition befinden, nach Außen abgrenzen, schaffen sie Zusammenhalt nach Innen. Dazu dient der *identity marker* des Fastens.

Für diese Art der Identitätsbildung gibt es antike Vorbilder. So entwickelte das Judentum, das sich in einer religionspluralen Umwelt vorfand, sehr genaue Speisevorschriften.¹⁰ Schon am Essen ließ sich damit erkennen, wer an JHWH glaubte. Selbstverständlich wusste auch Jesus von Nazareth von diesen Vorschriften – er fastete, wie es im damaligen Judentum übliche Praxis war.¹¹ Als sich nach seinem Tod und der folgenden Auferstehung eine neue Richtung formierte, stellte sich allerdings die Frage, welche Bedeutung die traditionellen Speisevorschriften haben sollten. Zum einen stammten immer weniger Christus-Anhänger aus dem Judentum, zum anderen galt der Glaube an den Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hatte, als Kern der Identität.¹² Schließlich kam es zum Konflikt. Paulus hatte darauf hingewirkt, dass die vollumfängliche Befolgung des Gesetzes für neugetaufte Christen nicht galt. Lediglich ein paar wenige Grundsätze müssten beachtet werden, wie der sogenannte

-
- 9 Vgl. Benjamin DAHLKE/Michael QUINSKY (Hg.), Kirche für andere sein? Transdisziplinäre Beiträge zu Grace Davies Konzept der *vicarious religion* (Theologie in pluraler Gesellschaft 3), Freiburg i. Br. 2024.
- 10 Vgl. Aaron S. GROSS u. a. (Hg.), Feasting and Fasting. The History and Ethics of Jewish Food, New York 2020; Peter ALTMANN/Anna ANGELINI, To Eat or Not to Eat. Studies on the Biblical Dietary Prohibitions (Archaeology and Bible 9), Tübingen 2024; Lutz DOERING u. a. (Hg.), Purity in Ancient Judaism. Texts, Contexts, and Concepts (WUNT 528), Tübingen 2025.
- 11 Vgl. Thomas KAZEN, Jesu Interpretation der Tora, in: Jens SCHRÖTER/Christine JACOBI (Hg.), Jesus Handbuch, Tübingen 2017, 402–416, 414 f.
- 12 Vgl. James DUNN, Boundary Markers in Early Christianity, in: Jörg RÜPKE (Hg.), Gruppenreligionen im römischen Reich. Sozialformen, Grenzziehungen und Leistungen (STAC 43), Tübingen 2007, 49–68.

Apostelkonvent, der in Jerusalem stattfand, festhielt: Gläubige Nichtjuden sollten weder Götzenopferfleisch noch Ersticktes oder Blut zu sich nehmen dürfen und darüber hinaus Unzucht meiden. Von diesem Beschluss berichtet zumindest die Apostelgeschichte (Apg 15,19f.23–29; 21,25), während Paulus selbst angibt, keinerlei Auflagen erhalten zu haben (Gal 2,6).¹³

Schon bald spielten die genannten Regelungen allerdings keine Rolle mehr, weil das Judenchristentum immer mehr verschwand und die Kirche im gesamten Mittelmeerraum expandierte. Eine Praxis, die in einem komplexen Prozess gleichwohl vom Judentum übernommen wurde, war das wöchentliche Fasten, verstanden als weitgehender Verzicht auf Nahrungsaufnahme.¹⁴ Zur Zeit der Alten Kirche war das am Mittwoch und Freitag üblich. Im Hintergrund stand dabei die Symbolik, dass Jesus der Tradition nach an einem Mittwoch verraten und an einem Freitag gekreuzigt worden war.¹⁵ Ab dem vierten Jahrhundert bildete sich schließlich in Vorbereitung auf das Osterfest eine mehrwöchige Fastenzeit heraus. Während dieser wurden lediglich Brot, Salz und Wasser, allenfalls noch pflanzliche Produkte und Früchte gegessen.¹⁶ Am Kar-

13 Vgl. Markus ÖHLER, *Geschichte des frühen Christentums* (UTB 4737), Göttingen 2018, 195–214.

14 Vgl. Rudolph ARBESMANN, Fasten, in: RAC Bd. 7, 447–493; Ansgar PAUS u. a., Fasten, in: LThK³ Bd. 3, 1187–1192; Richard FINN, Fasting as an Ascetic Ritual, in: Risto URO u. a. (Hg.), *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual*, Oxford 2019, 661–675; Peter BRUNS, „Ut apostolica institutio quadraginta dierum ieiuniis impleatur...“. Fasten und Fastengebote in der Alten Kirche und im frühen Mittelalter, in: Klaus van EICKELS/Christine van EICKELS (Hg.), *Gebote – Verbote. Normen und ihr sozialer Sinn im Mittelalter* (Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien 9), Bamberg 2022, 125–139.

15 Vgl. Rudolph ARBESMANN, Fasttage, in: RAC Bd. 7, 500–524.

16 Vgl. Rudolph ARBESMANN, Fastenspeisen, in: RAC Bd. 7, 493–500; Arnold ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2009, 572–577; Klaus van EICKELS, Normen und ihr sozialer Sinn im Mittelalter. Fastengebote, Kleiderordnungen und die Regulierung des sexuellen Begehrens, in: EICKELS/EICKELS, *Gebote – Verbote* (s. Anm. 14), 11–94, 40.

freitag und Karsamstag galten besonders strikte Regeln, die Menschen sogar an ihre physischen Grenzen führen konnten. Verwiesen sei hier nur auf eine Katechese von Bischof Cyrill von Jerusalem (313–386). An Taufbewerber gerichtet, die in der Osternacht das Initiationssakrament empfangen sollten, meinte er, dass zuvor eigentlich noch viel zu sagen wäre. Aber weil die Bewerber aufgrund des strengen Fastens am Karfreitag und infolge des Wachens ermüdet seien, wolle er sich kurz fassen.¹⁷

Ebenso wie in der Antike fungierten Speisevorschriften auch im Mittelalter als *identity marker*. Juden, Christen und Muslime grenzten sich durch Essen und Essensverzicht nach Außen voneinander ab und schufen zugleich nach Innen Zusammenhalt.¹⁸ Was speziell das lateinisch-westliche Christentum betrifft, kam es damals zu einer doppelten Veränderung des Fastens. Erstens bedeutete es nun nicht mehr den weitgehenden Verzicht auf Nahrungsmittel insgesamt, sondern speziell auf tierische Produkte wie Käse, Milch und Butter. Da Fleisch ebenso wenig erlaubt war, wurde der Fisch zur typischen Fastenspeise, zumal dieser als Essen der Armen galt. Das führte mancherorts zu kreativen Lösungen. Beispielsweise setzte sich die Auffassung durch, dass alle im Wasser lebenden Tiere als Fische zählen. Folglich wurden Biber serviert. Eine andere Möglichkeit, den vorgeschriebenen Verzicht zu umgehen, bestand darin, von der päpstlichen Pönitentiarie oder Kanzlei in Rom sogenannte Butter- oder Molkenbriefe zu erwerben. Diese gestatteten Einzelpersonen, Kommunen und Klostergemeinschaften den Verzehr von eigentlich Unerlaubtem. Nördlich der Alpen konnte das als Alternative zur Butter erlaubte Olivenöl nämlich weder produziert werden, noch

17 Vgl. Cyr. H. catech. XVIII, 17 (ed. PG 33, 1037). Eine ähnliche Praxis belegt Did. 7.4 (ed. FC 1, 118 f.). Dass am Freitag vor der am Sonntagmorgen zu spendenden Taufe gefastet werden musste, unterstreicht Trad. apost. 20 (ed. FC 1, 254 f.).

18 Vgl. Dorothea WELTECKE (Hg.), Essen und Fasten. Interreligiöse Abgrenzung, Konkurrenz und Austauschprozesse (BAKG 81), Köln 2017.

war es bezahlbar.¹⁹ Jene Briefe wurden nur teilweise gratis ausgestellt; zumeist mussten erhebliche Summen an die Kurie gezahlt werden. Aus römischer Sicht handelte es sich bei all dem um ein lukratives Geschäft.

Eine zweite Veränderung, die das Fasten im Mittelalter erfuhr, war die Verknüpfung mit der Idee der Buße. Es diente nicht nur dazu, sich in spiritueller Hinsicht besser mit dem Gekreuzigten zu verbinden, wie etwa Thomas von Aquin (1224–1274) meinte.²⁰ Vielmehr sollten durch körperlich spürbaren Verzicht sowohl eigene als auch – im Sinne der Stellvertretung – fremde Sünden getilgt werden.²¹ Gerade in den Klöstern wurde das intensiv praktiziert. Ordensleute strebten nicht nur danach, sich selbst zu heiligen, sondern sie wollten zugleich dem Seelenheil anderer dienen. Martin Luther (1483–1546), der als vormals streng lebender Augustinereremit mit dem Konzept des Bußfastens vertraut

-
- 19 Vgl. Erwin ETTLIN, *Butterbriefe. Beiträge und Quellen zur Geschichte der Fastendispensen in der Schweizerischen Quart des Bistums Konstanz im Spätmittelalter* (EHS.G 92), Bern u. a. 1977; Susanne FRITSCH, *Das Refektorium im Jahreskreis. Norm und Praxis des Essens in Klöstern des 14. Jahrhunderts* (VIÖG 50), Wien/München 2008; Matthias KLIPSCH, *Vom Fasten bei Wasser und Brot bis zum Fleisch- und Buttergenuss. Spätmittelalterliche Buß- und Fastenpraxis im Spiegel kurialer Registerüberlieferung*, in: Michael MATHEUS (Hg.), *Friedensnobelpreis und historische Grundlagenforschung. Ludwig Quidde und die Erschließung der kurialen Registerüberlieferung* (BDHIR 124), Berlin 2012, 279–302.
- 20 Vgl. THOMAS VON AQUIN, *STh II-II*, q. 24, a. 9; qq. 146 f. Zur Erschließung siehe Kevin E. O'REILLY, *Thomas Aquinas on Abstinence and Fasting: Participating in Christ's Cruciform Wisdom*, in: *ProEc* 28 (2019) 385–402; David ELLIOT, *'Spiritual Training' and Growth in Infused Virtue: Aquinas's Model in Historical Context*, in: *SCE* 36 (2023) 287–310.
- 21 Vgl. Hubertus LUTTERBACH, *Die Fastenbuße im Mittelalter*, in: Klaus SCHREINER (Hg.), *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*, München 2002, 399–437; Ken ALBALA, *The Ideology of Fasting in the Reformation Era*, in: DERS. / Trudy EDEN (Hg.), *Food and Faith in Christian Culture*, New York 2011, 41–58; Gavin FORT, *Penitents and Their Proxies. Penance for Others in Early Medieval Europe*, in: *ChH* 86 (2017) 1–32.

war, übte daran Kritik. Aufgrund der Erkenntnis, dass nicht Werke, sondern allein der Glaube den sündigen Menschen vor Gott gerecht macht, bringt ein asketisches Leben ihm zufolge keinerlei Heilsvorteil. Grundsätzlich abzulehnen ist dies jedoch nicht, sofern die Unterscheidung zwischen dem inneren Menschen im Verhältnis zu Gott und dem äußeren Menschen im Verhältnis zur Welt berücksichtigt wird. Das betonte Luther dann auch in seiner reformatorischen Programmschrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* aus dem Jahr 1520.²² Ähnlich argumentierte er 1522 in einer Predigt, die er während der Fastenzeit in Wittenberg hielt.²³ Luther unterstrich hierin, dass die Werke des Menschen keine soteriologische Bedeutung haben. Wohl liegt es in der Freiheit des Einzelnen, Verzicht zu üben. Ganz in diesem Sinne argumentierte die im Rahmen des Augsburger Reichstags 1530 entstandene *Confessio Augustana*, die schon bald den Status einer Bekenntnisschrift erhielt.²⁴ Mit der Zeit verschwand das Fasten folglich in Territorien, die sich der Wittenberger Reformation anschlossen. Erst in jüngster Zeit wird eine entsprechende Praxis wiedergewonnen – allerdings immer mit dem expliziten Hinweis, dass es sich um keine Werkgerechtigkeit handle.²⁵

22 Vgl. Martin LUTHER, Von der Freyheyteynisz Christen menschen, in: WA 7, 20–38, 30 f. Zur Erschließung siehe Reinhold RIEGER, Von der Freiheit eines Christenmenschen. *De libertate Christiana* (Kommentare zu Schriften Luthers 1), Tübingen 2007. Siehe außerdem Martin LUTHER, Sermon von den guten Werken, in: WA 6, 245 f. Zur im Hintergrund stehenden Rechtfertigungslehre siehe Eberhard JÜNGEL, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen 62011.

23 Vgl. WA 10 / 2, 36–40.

24 Vgl. CA 26 (ed. BSELK 150–161). Zur Erschließung siehe Timothy J. WENGERT, *Confessio Augustana* 22–28: A Template for Philip Melancthon's „Ecumenical Theology“, in: Günter FRANK u. a. (Hg.), Die „Confessio Augustana“ im ökumenischen Gespräch, Berlin / Boston 2022, 63–84, 78 f.

25 Vgl. RUMPF, Wozu fasten (s. Anm. 3); Ralph KUNZ, Fasten. Glauben geht durch den Magen (ThLZ.F 42), Leipzig 2024.

Weniger gelassen ging man in der heutigen Schweiz mit diesem Thema um. Ulrich Zwingli (1484–1531), Seelsorger (Leutpriester) des Grossmünsterstifts in Zürich, war unter dem Eindruck der Lektüre Luthers vom alten katholischen Glauben abgerückt und predigte offen im Sinne der Reformation. In der Bevölkerung fand er damit großen Anklang. Das betraf auch Christoph Froschauer (um 1490–1564), der in seiner Druckerei unter anderem Werke von Erasmus von Rotterdam (um 1466–1536) und Luther produzierte. Am ersten Sonntag der Fastenzeit 1522 (9. März) veranstaltete er in seinem Wohnhaus ein Wurstessen, an dem mehrere Mitglieder der städtischen Führungsschicht teilnahmen.²⁶ Zwingli war zwar anwesend, aß aber keine Wurst. Als der Bruch der kirchlichen Fastenpraxis schließlich bekannt wurde, kam es in der Stadt zu Unruhen, ja sogar zu Handgreiflichkeiten zwischen Befürwortern und Gegnern der kalkulierten Provokation. Infolgedessen musste sich Froschauer vor dem Rat verantworten. Schriftlich teilte er mit, aufgrund von harter Arbeit hungrig gewesen zu sein und keinen Fisch zur Verfügung gehabt zu haben. Obwohl das den Anschein erweckte, als wolle er um Verständnis für eine Ausnahmesituation werben, fügte der Drucker allerdings hinzu, dass die geltenden Fastengebote nicht vom Neuen Testament gedeckt seien. Zum Beleg hierfür verwies Froschauer auf mehrere Bibelstellen

26 Zum Folgenden siehe Anne CONRAD, Von Würsten, Spanferkeln und moralischer Nüchternheit. Essen und Fasten als ‚christliche Freiheit‘, in: Justus NIPPERDEY / Katharina REINHOLDT (Hg.), Essen und Trinken in der Europäischen Kulturgeschichte (Kulturelle Grundlagen Europas 3), Berlin 2016, 79–93; Urs B. LEU, Reformation als Auftrag. Der Zürcher Drucker Christoph Froschauer d. Ä. (ca. 1490–1564), in: Zwingli. 45 (2018) 1–80, 7 f.; Aimé RICHARDT, Zwingli, le réformateur suisse (1484–1531), Paris 2018, 55–65; Bruce GORDON, Zwingli. God's Armed Prophet, New Haven, CT / London 2021, 62–64. Die wohl detaillierteste Rekonstruktion bietet Helmut MEYER, „Uns sind die Fastengebote Wurst!“ Das „Wurstessen“ von 1522 als Auslöser der Zürcher Reformation, in: Zürcher Taschenbuch 139 (2019) 11–38.

(Mt 15, Mk 7, Lk 11, Röm 10, 1 Kor 8, 1 Tim 4, 2 Tim 3). Offensichtlich standen hier reformatorische Positionen im Hintergrund.

Wenige Wochen später, am Gründonnerstag (22. März), hielt Zwingli eine Predigt, in der er sich unter Bezugnahme auf die Bibel kritisch mit den geltenden kirchlichen Fastengeboten auseinandersetzte.²⁷ Froschauer druckte diese Predigt tausendfach, was Zwingli zu einer öffentlichen, überregional bekannten Person machte. Zugleich wuchs sein Ansehen in der Stadt enorm. Als im Jahr 1523 in Zürich eine Disputation stattfand, bei der die Anhänger der neuen Lehre mit altgläubigen Theologen zusammentrafen, vertrat Zwingli die These, dass das Fasten zu überwinden sei.²⁸ Im Gefolge der Disputation, die nach Auffassung des Stadtrates zugunsten von Zwinglis Position ausging, wurde das Fastengebot offiziell abgeschafft.

Von Zürich gingen weitere Impulse in die umliegenden Territorien und Städte aus. Bereits das Wurstessen hatte andernorts Nachahmer gefunden. Am Palmsonntag 1522 fand auf Schloss Klybeck am Rande von Basel ein Spanferkelessen statt, zu dem sich mehrere Bürger und führende Geistliche der Stadt versammelten.²⁹ Unterstützung und zugleich Kritik kam von Erasmus. Der gelehrte Humanist und reformorientierte Theologe verfasste eine an den Bischof von Basel gerichtete Schrift, in welcher er sich mit der kirchlich vorgeschriebenen Fastenpraxis auseinandersetzte.³⁰ Seiner Auffassung nach kann das Fasten die persönliche

27 Ulrich ZWINGLI, Von erkiesen und fryheit der spysen. Von ergernus und verböserung. Ob man gwalt hab die spysen zuo etlichen zyten verbieten. Meynung Huldriehen Zuinglis (ed. CR 88, 88–136).

28 Vgl. Ulrich ZWINGLI, [Die 67 Artikel Zwinglis.] (ed. CR 88, 458–465, 461 [These 24]).

29 Vgl. Christine CHRIST-VON WEDEL, Glaubensgewissheit und Gewissensfreiheit. Die Frühe Reformationszeit in Basel (Colmena Perspektiven 3), Basel 2017, 88–93.

30 ERASMUS VON ROTTERDAM, Epistola de interdicto esu carniū, in: DERS., Opera omnia, Bd. IX/1, Amsterdam/Oxford 1982, 1–50 (ed. Cornelius Augustijn).

Frömmigkeit sicherlich fördern, sollte jedoch nicht als starres Gesetz betrachtet werden. Für Erasmus handelte es sich lediglich um menschliche Regelungen, deren Nichtbefolgung keineswegs als Todsünde zu qualifizieren sei. Trotzdem ging ihm das provokante Vorgehen, Spanferkel zu essen, zu weit – behutsame Reformen unter bischöflicher Leitung seien vorzuziehen. Gerade damit stieß Erasmus im neugläubigen Lager auf Unverständnis. Doch setzte sich die Reformation in der Stadt bald durch. 1529 wurden nicht nur die Messe und altgläubige Bräuche verboten, sondern Bischof und Domkapitel mussten Basel verlassen.³¹

Während das Fasten in evangelischen Territorien zunehmend an Bedeutung verlor, wurde es katholischerseits beibehalten, ja sogar noch eingeschränkt. Das Konzil von Trient mahnte im Jahr 1563 die Bischöfe, die Gläubigen in ihren Diözesen anzuhalten, alles zu befolgen, was der Abtötung des Fleisches dient, etwa die Auswahl von Speisen und das Fasten.³² Im Zuge der Gegenreformation wurde das Fasten schließlich zu einem konfessionellen *identity marker* gemacht. Beispielsweise gab es in Frankreich, wo in einzelnen Landesteilen lutherische und reformierte Bevölkerungsminderheiten lebten, diesbezüglich detaillierte königliche

Eine englische Übersetzung findet sich in: A Letter Concerning the Prohibition on Eating Meat, in: Denis L. DRYSDALL (Hg.), Collected Works of Erasmus, Bd. 73, Toronto 1974, 63–103. Zur Erschließung siehe Cornelius AUGUSTIJN, Erasmus' Schrift über die Fastengebote 1522, in: DERS., Erasmus. Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer (SMRT 59), Leiden 1996, 220–232; CONRAD, Von Würsten, Spanferkeln und moralischer Nüchternheit (s. Anm. 26), 84–86.

31 Vgl. CHRIST-VON WEDEL, Glaubensgewissheit und Gewissensfreiheit (s. Anm. 29), 270–280.

32 Vgl. KONZIL VON TRIENT, Sessio XXV, De delectu ciborum, ieiuniis et diebus festis, in: COD Bd., 3, 797.

Erlasse.³³ Doch ging es nicht überall allzu streng zu.³⁴ Kulinarisch hat sich in katholischen Territorien eine vielfältige Auswahl an Fastenspeisen entwickelt, die nicht immer vom bußfertigen Verzicht geprägt war. Aus gegebenem Anlass setzte sich beispielsweise Karl Fruhstorfer (1875–1956), Professor und Domkapitular in Linz, im Jahr 1938 mit der Frage auseinander, ob eigentlich Blutwurst gestattet sei. Fruhstorfer legte im Anschluss an Kirchenrecht und Moralthologie dar, warum der Verzehr der in der Diözese offenbar geschätzten Speise („Plunze“) an kirchlich vorgeschriebenen Abstinenztagen – damit auch am Karfreitag – grundsätzlich untersagt sei.³⁵ Katholiken waren offenbar schon immer fin- dig darin, kreativ mit den kirchlichen Vorschriften umzugehen. Das mag erklären, warum die heute geltenden Regeln einigen Spielraum gestat- ten – zumindest die eingangs erwähnte Partikularnorm der Deutschen Bischofskonferenz.

33 Vgl. Johanna B. MOYER, „The Food Police“. Sumptuary Prohibitions on Food in the Reformation, in: ALBALA / EDEN (Hg.), *Food and Faith* (s. Anm. 21), 59–82; Sydney WATTS, *Enlightened Fasting. Religious Conviction, Scientific Inquiry, and Medical Knowledge in Early Modern France*, in: ebd., 105–124.

34 Vgl. Ulrich L. LEHNER, *The Inner Life of Catholic Reform. From the Council of Trent to the Enlightenment*, New York 2022, 124–127.

35 Vgl. Karl FRUHSTORFER, Blutwurst eine Fastenspeise?, in: ThPQ 91 (1938) 332. Fruhstorfer setzte sich mehrfach mit vergleichbaren, aus heutiger Sicht absei- tigen Fragen auseinander, scheint auch persönlich etwas schrullig gewesen zu sein – vgl. Kriemhild PANGERL, Karl Fruhstorfer (1875/1938/1956), in: NAGDL 5 (1987/1988) 173–184. Aber immerhin bemühte sich der Linzer Domkapitular um Argumentation. Im *Messenger of the Sacred Heart*, einer von amerikanischen Jesuiten verantworteten Zeitschrift, hieß es im Jahr 1943 zum Fleischverzehr am Freitag nur knapp, dass es sich um eine Todsünde handle – vgl. James M. O'TOOLE, *For I Have Sinned. The Rise and Fall of Catholic Confession in Ame- rica*, Cambridge, MA / London 2025, 47.

2. Opernbesuch

Nicht nur in Bezug auf das Fasten beeinflusst der Karfreitag das Leben vieler Menschen. Auch die mit ihm verbundene Musik erfreut sich bis heute großer Beliebtheit.³⁶ Das gilt in besonderer Weise für die evangelischen Gemeinden, zumal Martin Luther von Anfang an Wert auf das Liedgut legte.³⁷ Aufgrund der großen theologischen Bedeutung des Kreuzes beim Wittenberger Reformator spielt die Passionsmusik gerade in der lutherischen Tradition eine zentrale Rolle. Heinrich Schütz (1585–1672) und Johann Sebastian Bach (1685–1750) vertonten in enger Bindung an die Überlieferung der Evangelien sowie unter dem Eindruck lutherischer Dogmatik Leiden und Sterben Jesu. Ihre Passionen waren für den Gottesdienst in der Dresdener Schlosskirche bzw. der Thomas- und Nikolaikirche in Leipzig bestimmt, dienten bei allem ästhetischem Wert also letztlich der frommen Aneignung des Kreuzesgeschehens.

Im Laufe des 18. Jahrhunderts wurden die Grenzen zwischen Liturgie und Konzert jedoch immer fließender. Librettisten ersetzten den Bibeltext zunehmend durch eine freie Nachdichtung und tilgten die traditionelle Erzählerrolle des Evangelisten. Mit dem Oratorium entstand nun eine dramatische Text- und Musikgattung, in der die menschliche Emo-

36 Vgl. Werner BRAUN, *Passion (musikalisch)*, in: TRE Bd. 26, 44–46; CLAUSSEN, *Gottes Klänge* (s. Anm. 4). Allerdings kann heutigen Hörerinnen und Hörern die der frühneuzeitlichen Passionsmusik zugrundeliegende Theologie fremd sein, ja sogar befremdlich auf sie wirken. Besonders deutlich darauf hingewiesen hat Hans BLUMENBERG, *Matthäuspassion*, Frankfurt a. M. 1988.

37 Vgl. Christopher Boyd BROWN, *Devotional Life in Hymns, Liturgy, Music, and Prayer*, in: Robert KOLB (Hg.), *Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550–1675* (Brill's Companions to the Christian Tradition 11), Leiden/Boston 2008, 205–258; DERS., *Music*, in: Ulinka RUBBLACK (Hg.), *The Oxford Handbook of the Protestant Reformations*, Oxford 2017, 621–642; KRUMMACHER, *Kirchenmusik* (s. Anm. 4), 76–82.

tionalität erkundet werden konnte.³⁸ Viele katholische Komponisten bedienten dieses neue Genre. Beispielsweise legte Joseph Haydn (1732–1809) im Jahr 1796 *Die sieben letzten Worte Jesu am Kreuz* vor.³⁹ Die Uraufführung dieses Oratoriums fand aber nicht etwa in einer Wiener Kirche, sondern im Palais Schwarzenberg statt. Wie sich hieran zeigt, wurde die Passionsmusik Teil der zwischen Frömmigkeit und Ästhetik oszillierenden Musikpflege, wie der Adel und – immer stärker auch – das Bürgertum sie betrieben. Erkennbar ist das beispielsweise bei der Wiederaufführung von Bachs *Matthäus-Passion* im Frühling 1829.⁴⁰ Das monumentale Werk war fast ganz in Vergessenheit geraten, bis es der aufstrebende Dirigent Felix Mendelssohn Bartholdy (1809–1847) erneut zum Klingen brachte. Aufführungsort war der neue Konzertsaal des ältesten gemischten Frauen- und Männerchor der Welt, der Berliner *Sing-Akademie*. Mendelssohn Bartholdy kürzte die Passion allerdings um die Hälfte und instrumentierte sie neu.

Unter den Zuhörern der Wiederaufführung befanden sich viele Prominente aus der Metropole. Zu ihnen zählte Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), weithin bekannter Universitätsprofessor für Philosophie. Bereits in einem programmatischen Aufsatz aus dem Jahr 1802 hatte er konstatiert, dass der historische inzwischen zum spekulativen

38 Vgl. Howard E. SMITHER, *A History of the Oratorio*, Bd. 3, Chapel Hill, NC / London 1987; Maryam HAIAMI, *Das Oratorium als konfessionelles Bekenntnis? Interkonfessioneller Austausch von Oratorien im 18. Jahrhundert* (Beiträge zur Geschichte der Kirchenmusik 24), Paderborn 2023.

39 Vgl. Hans-Ulrich WEIDEMANN / Matthias HENKE, *Die Sieben letzten Worte unseres Erlösers am Kreuze von Joseph Haydn*, Stuttgart 2017.

40 Zum Folgenden siehe Martin GECK, *Die Wiederentdeckung der Matthäuspassion im 19. Jahrhundert. Die zeitgenössischen Dokumente und ihre ideengeschichtliche Deutung* (Studien zur Musikgeschichte des 19. Jahrhunderts 9), Regensburg 1967; DERS., *Die Geburtsstunde des „Mythos Bach“. Mendelssohns Wiederentdeckung der Matthäuspassion*, in: DERS., „Denn alles findet bei Bach statt“. Erforschtes und Erfahrenes, Stuttgart / Weimar 2000, 147–169.

Karfreitag geworden sei.⁴¹ Schließlich stelle der Tod Gottes, wie ihn die Kreuzigung bezeichne, das allgemeine Lebensgefühl dar. Hier spielte Hegel auf ein ihm geläufiges evangelisches Kirchenlied an, in dem es heißt: „O große Not! / Gott selbst liegt tot. / Am Kreuz ist er gestorben; / hat dadurch das Himmelreich / uns aus Lieb erworben.“ Im Hintergrund steht Luthers Christologie, also seine weitreichende Sicht der Idiomenkommunikation. Wenn Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist, wie es das Konzil von Chalcedon (451) festhält, dann ist er aufgrund der personalen Einheit immer beides zugleich.⁴² Deshalb kann in einem ganz orthodoxen Sinne mit Blick auf den Gekreuzigten vom Tod Gottes gesprochen werden, obwohl Gott an sich Leben in Fülle ist.

41 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Glauben und Wissen, in: DERS., *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Hamburg 1968, 315–414, 413 f. Zur Erschließung siehe Karl LEHMANN, *Zwischen Glauben und Wissen. Der spekulative Karfreitag*, in: *Hegel-Jahrbuch* 2003, 18–26; Georg SANS, *Tod Gottes und Andersheit des Geistes. Die Ambivalenz von Hegels Philosophie der geoffenbarten Religion*, in: Thomas OEHL / Arthur KOK (Hg.), *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte* (Critical Studies in German Idealism 21), Leiden / Boston 2018, 529–547; Philipp DAVID, *Der Tod Gottes als Lebensgefühl der Moderne. Geschichte, Deutung und Kritik eines Krisenphänomens* (Dogmatik in der Moderne 50), Tübingen 2023.

42 Vgl. Martin LUTHER, *De divinitate et humanitate Christi*, in: WA 39 / II, 93–96, 93: „4. Vere dicitur: Iste homo creavit mundum et Deus iste est passus, mortuus, sepultus etc.“ Zur Erschließung siehe Ingolf U. DALFERTH, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994, 146–153; Jens WOLFF, *Metapher und Kreuz. Studien zu Luthers Christusbild* (HUTh 47), Tübingen 2005; Oswald BAYER / Benjamin GLEEDE (Hg.), *Creator est Creatura. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation* (TBT 138), Berlin / Boston 2007; Johann Anselm STEIGER, *Christus pictor: Der Gekreuzigte auf Golgatha als Bilder schaffendes Bild. Zur Entzifferung der Kreuzigungserzählung bei Luther und im barocken Luthertum sowie deren medientheoretischen Implikationen*, in: DERS. / Ulrich HEINEN (Hg.), *Golgatha in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit* (AKG 113), Berlin / New York 2010, 93–128.

Auch in der Folgezeit befasste sich Hegel, der ursprünglich Theologie studiert hatte und lutherischer Pfarrer werden sollte, immer wieder mit diesem Thema – der Tod in seiner Schrecklichkeit war ihm nur zu bewusst.⁴³ In seinen religionsphilosophischen Vorlesungen an der Berliner Universität behandelte er das Leiden und Sterben Jesu Christi, weil sich an diesem etwas Grundsätzliches ablesen lasse: Gott, der das Leben ist, geht in den Tod, um dieses andere seiner selbst zu umfassen und auf diese Weise in sich zu integrieren – aus größter Entzweiung wird höchste Einheit. Diese Dynamik ist Hegels Auffassung nach keine andere als die der Erkenntnis.⁴⁴ Folglich enthält die in den Evangelien bezeugte,

43 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Hamburg 1980, 27. Hegel hatte an der Universität Tübingen Dogmatik bei Gottlob Christian Storr (1746–1805) studiert. Was dessen Soteriologie betrifft, siehe Gottlob Christian STORR, *Lehrbuch der Christlichen Dogmatik*, hg. v. Carl Christian Flatt, Stuttgart 1803, 579–626 (§§ 86–92).

44 Mit Blick auf Jesus Christus formulierte Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Gesammelte Werke*, Bd. 29/1, Hamburg 2017, 101 f.: „Sein Leben hat also den Verlauf, die Manifestation der Idee darzustellen. Diese Darstellung: daß der Geist sich als natürlicher Wille ein Daseyn giebt und sein Anderseyn aufhebt, wodurch er seine Herrlichkeit, als Geist, kund giebt. Die Geschichte des Geistes fällt hier in die Geschichte des Individuums, als an und für sich. Das Reich Gottes hat also seinen Repräsentanten an dem Individuum das zunächst empirisches gewöhnliches Leben ist; die höchste Schranke hat es (die Lehre, das liebevolle Betragen etc. gehört nun gar nicht mehr hierher, sondern zur Seite der Angemessenheit) die Exposition fällt daher auch in den Tod, als den Inbegriff aller Schranke. Ergo: der Tod Christi zu betrachten und seine Lehre. Der Tod die höchste Spitze der Endlichkeit, indem die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur davon getroffen wird, so ist dieß eine Entäußerung des Göttlichen (worin aber das Anderseyn des Geistes eben negiert wird); die höchste Negation, Endlichkeit in ihrem höchsten Extrem, die Aufnahme des Göttlichen in dieser Negation – dieß ist es, was im Tode Christi angeschaut; – daher: Gott ist gestorben, Gott selbst ist todt, diese ungeheure Vorstellung spricht den tiefsten Abgrund der Entzweiung aus. Der Tod hat aber 2) auch die Seite – spekulativ betrachtet – die höchste Liebe: – weil das Göttliche identisch ist mit der höchsten Entäußerung; dieß ist die Anschauung der Einheit; die Liebe fordert nämlich das Aufheben der Persönlichkeit und dieß im Extreme ist eben der Tod. Un-

von der christlichen Theologie systematisch entfaltete Geschichte Jesu Christi etwas Allgemeines, den Menschen an sich Betreffendes.

Ähnlicher Auffassung war Richard Wagner, ohne darin unmittelbar von Hegel abhängig zu sein. Wohl teilte er die für seine Zeit typische Auffassung, dass die Religion zwar etwas Wahres enthält, das aber erst aus seiner bedingten historischen Gestalt herausgearbeitet werden muss. Das verkirchlichte Christentum schien Wagner, der selbst im lutherischen Sachsen aufgewachsen war, der Form nach überholt, inhaltlich jedoch weiterhin von Interesse.⁴⁵ Sich mit ihm zu befassen, diente seiner Auffassung nach nämlich der menschlichen Selbstverständigung. In diesem Sinne schrieb er in der im Jahr 1880 verfassten Abhandlung *Religion und Kunst*:

Man könnte sagen, daß da, wo die Religion künstlich wird, der Kunst es vorbehalten sei, den Kern der Religion zu retten, indem sie die mythischen Symbole, welche die erstere im eigentlichen Sinne als wahr geglaubt wissen will, ihrem sinnbildlichen Werte nach erfaßt, um durch ideale Darstellung derselben die in ihnen verborgene tiefe Wahrheit erkennen zu lassen.⁴⁶

geheure Vereinigung absoluter Extreme.“ In der im Jahr 1830 veröffentlichten Neufassung der *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* sah Hegel Kunst, Religion und Philosophie als gestufte Ausdrucksformen des Wissens – vgl. DERS., *Gesammelte Werke*, Bd. 20, Hamburg 1992, 542–571.

- 45 Vgl. Peter HOFMANN, *Richard Wagners politische Theologie. Kunst zwischen Revolution und Religion*, Paderborn 2003, 233–266; Claus-Dieter OSTHÖVENER, *Erlösung. Transformationen einer Idee im 19. Jahrhundert* (BHTh 128), Tübingen 2004; DERS., *Konstellationen des Erlösungsgedankens*, in: *Wagnerspectrum* 5 (2009), Heft 2, 51–80; Glenn STANLEY, *Parsifal: redemption and Kunstreligion*, in: Thomas S. GREY (Hg.), *The Cambridge Companion to Wagner*, Cambridge 2008, 151–176; Herfried MÜNKLER, *Marx, Wagner, Nietzsche. Welt im Umbruch*, Berlin 2021, 209–289.
- 46 Richard WAGNER, *Religion und Kunst*, in: DERS., *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, Bd. 10, Leipzig 21888, 211–253, 211.

Als jenen Kern identifiziert Wagner die Erkenntnis der Hinfälligkeit der Welt, aus der sich die Befreiung von ihr ableitet.⁴⁷ Mit seinem die Musik einschließenden Gesamtkunstwerk wollte er einen Beitrag zu dieser Erkenntnis leisten. Nach intensiven Vorarbeiten legte Wagner im Jahr 1882 den *Parsifal* vor, sein letztes und vielleicht komplexestes Werk. Da *Parsifal* nicht als Oper, sondern als „Bühnenweihfestspiel“⁴⁸ titulierte ist, erhält er etwas unmittelbar Sakrales⁴⁹. Lange Zeit nahmen die Aufführungen beinahe gottesdienstliche Züge an; sie waren getragen-feierlich, und es galt sogar ein Applausverbot. Die Nähe zur Liturgie ist unver-

47 Vgl. ebd., 212: „Die tiefste Grundlage jeder wahren Religion sehen wir nun in der Erkenntnis der Hinfälligkeit der Welt, und der hieraus entnommenen Anweisung zur Befreiung von derselben ausgesprochen. Uns muß nun einleuchten, daß es zu jeder Zeit einer übermenschlichen Anstrengung bedurfte, diese Erkenntnis dem in vollster Natürlichkeit befangenen Menschen, dem Volke, zu erschließen, und daß somit das erfolgreichste Werk des Religionsgründers in der Erfindung der mythischen Allegorien bestand, durch welche das Volk auf dem Wege des Glaubens zur thatsächlichen Befolgung der aus jener Grund-Erkennntnis fließenden Lehre hingeleitet werden konnte.“

48 Richard WAGNER, *Parsifal*, in: DERS., *Gesammelte Schriften* (s. Anm. 46), 324–375, 324. Was die verarbeiteten Quellen betrifft, siehe Barbara EICHNER, *Richard Wagner's Medieval Visions*, in: Stephen C. MEYER / Kirsten YRI (Hg.), *The Oxford Handbook of Music and Medievalism*, New York 2020, 174–202 und Arno MENTZEL-REUTERS, *Karfreitagszauber. Wagners ‚Parsifal‘ und die europäische Lesekultur des Industriezeitalters (1857–1918)* (Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen), Wiesbaden 2023. Mit großer Wahrscheinlichkeit bezog sich Wagner auch auf Bachs *Matthäuspassion* – vgl. Emil PLATEN, *Johann Sebastian Bach. Die Matthäus-Passion. Entstehung, Werkbeschreibung, Rezeption*, Kassel 2006, 222–226.

49 Vgl. Stefan BERG, *Der Gebrauch des „Parsifal“. Richard Wagners Bühnenweihfestspiel und die Frage nach der Gestalt gelebter Kunstreligion*, in: Dietrich KORSCH (Hg.), *Religion der Liebe. Drei Fallstudien zur Oper in theologisch-musikästhetischer Betrachtung*, Leipzig 2018, 136–172, 149: „Mit der Vorstellung einer Weihe der Bühne wird das Geschehen, das auf ihr und um sie herum geschieht, in einen bestimmten Horizont gerückt, sodass es von hier aus beleuchtet, in ein anderes Licht gestellt wird und andere, nämlich religiöse, Aspekte an ihm sichtbar werden. Die Weihe verändert also nicht die Bühne, sondern etwas an der hermeneutischen Perspektive des Rezipienten auf die Bühne.“

kennbar – auch in inhaltlicher Hinsicht. So gibt es vielfältige Bezüge zur christlichen Soteriologie im Allgemeinen und zum Karfreitag im Speziellen: Zum einen kommt mit dem Gral ein wundertätiges Gefäß in Form einer Schale vor, das allen, die aus ihm trinken, Lebensfülle verheißt. Denn es hatte sowohl beim Letzten Abendmahl Verwendung gefunden, als auch das Blut des Gekreuzigten aufgefangen. Dabei ist zu beachten, dass das Abendmahl in lutherischen Gemeinden am Karfreitag gefeiert wird, womit der Zusammenhang von Heilserwerb am Kreuz und Heilszueignung durch das Sakrament deutlich zutage tritt.⁵⁰ Im *Parsifal* spielt zum anderen der Heilige Speer eine zentrale Rolle, also jene Lanze, mit der ein römischer Soldat der biblischen Überlieferung nach Jesus in die Seite stach (Joh 19,34).

Beide Reliquien zu schützen, fiel ursprünglich einer Gruppe von Rittern um König Titurel zu. Sein Sohn Amfortas aber verlor den Heiligen Speer, nachdem er Kundrys Verlockungen erlegen war. So konnte ihn der auf Abwege geratene Ritter Klingsor an sich bringen, der sich selbst entmannt hatte, weil ihm ein Leben in Keuschheit nicht möglich war. Klingsor fügte dem Königssohn mit dem Speer eine Verletzung zu, die dauerhaftes Leid bereitet, weil sie niemals heilt. Nur die Waffe, welche die Wunde schlug, wird das beenden können. Einer Prophezeiung nach wird ein reiner Tor die Erlösung bringen. Bei diesem handelt es sich um Parsifal, Nachkomme eines im Krieg gegen die Araber gefallenen Ritters, der eher zufällig in der Nähe der in Spanien gelegenen Gralsburg auftaucht. Allmählich realisiert er seine persönliche Bestimmung. Auf der

50 Vgl. Ivan RAKO, Die Karfreitagsliturgie in den evangelischen Kirchen in Deutschland. Entwicklung, Struktur und Theologie, Hamburg 2021. Im Zuge seiner Recherchen hatte Wagner auch den Benediktiner Petrus Hamp (1838–1909), Mönch der Abtei St. Bonifaz in München, wiederholt aufgesucht, um sich über das katholische Verständnis der Eucharistie zu informieren – vgl. Kurt KÜPPERS, Richard Wagner und der christliche Gottesdienst, in: FKTh 8 (1992) 38–59. Was die damalige katholische Karfreitagsliturgie betrifft, siehe Josef Andreas JUNGSMANN, Der Gottesdienst der Kirche, Innsbruck 1955, 219–221.

Suche nach dem Speer widersteht er Kundrys Verführungen und wird in der Begegnung mit ihr durch Mitleid wissend. Er sucht Klingsor auf und gewinnt den Speer wieder. Doch durch einen Bann Klingsors gebunden, irrt er jahrelang umher, anstatt sofort zurückzukehren und Amfortas von seinem Leid zu erlösen. Schließlich findet er aber den Weg zurück. An einem Karfreitag, an dem ausdrücklich dem Leiden und Sterben Jesu Christi gedacht wird⁵¹, erreicht er die Gralsburg, schließt die unheilbare Wunde und tritt an die Stelle des bisherigen Königs. Sogleich enthüllt Parsifal den Gral, was den umstehenden Rittern neue Lebenskraft gibt.

Im bürgerlichen Protestantismus des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, der zwar von kirchlichen Formen entfremdet war, aber das Christentum nicht einfach aufgeben wollte, bestand eine erhebliche Faszination für Wagners Gesamtkunstwerk. Anders als der oft spröde evangelische Gemeindegottesdienst verhielt die Musik eine lebendige Erfahrung von Erlösung.⁵² Aber trotz aller Bezüge zur christlichen Soteriologie vertrat der Komponist ein unterschiedliches Konzept. So schließt der *Parsifal* mit den Worten „Höchsten Heiles Wunder: Erlösung dem Erlöser!“⁵³ Diese Formulierung klingt zunächst kryptisch,

51 Vgl. WAGNER, *Parsifal* (s. Anm. 48), 371 f. In dieser Szene geht es um den „Charfreitags-Zauber“.

52 Vgl. Lucian HÖLSCHER, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, München 2005, 384–386; Michael MEYER-BLANCK, *Musik als „Tempel“ des Kulturprotestantismus*. Richard Wagners „Bühnenweihfestspiel“ *Parsifal* und seine Rezeption, in: Peter BUBMANN / Birgit WEYEL (Hg.), *Praktische Theologie und Musik* (VWGTh 34), Gütersloh 2012, 108–125.

53 WAGNER, *Parsifal* (s. Anm. 48), 375. Zur Erschließung siehe Claus-Steffen MAHNKOPF, *Tristan-Studien*, in: DERS. (Hg.), *Richard Wagner. Konstrukteur der Moderne*, Stuttgart 1999, 67–127, 118–127; Micha BRUMLIK, *Erlösung von der Erlösung*. Richard Wagners Christologie, in: *Wagnerspectrum* 5 (2009), Heft 2, 81–104. Wie die kryptischen Schlussworte des *Parsifal* zu interpretieren sind, ist allerdings umstritten; es gibt viele unterschiedliche Deutungen. Verwiesen sei nur auf Manfred FRANK, „Erlösung dem Erlöser!“ Ein gnostischer Deutungsvorschlag, in: Kerstin ANDERMANN / Andreas JÜRGENS (Hg.), *Mythos – Geist – Kultur* (FS Christoph Jamme), München 2010, 27–38.

denn warum sollte der Erlöser der Erlösung bedürfen? Immerhin hatte das Konzil von Nicäa (325) herausgestellt, dass Jesus Christus gleichen Wesens mit dem Vater ist, also ohne Abstriche wahrer Gott.⁵⁴ Nur deshalb kann er das göttliche Leben in den menschlichen Tod hineinragen. Somit muss er selbst nicht erlöst werden. Parsifal aber schon, denn obwohl er sich vom reinen Tor zum Gralskönig entwickelt hat, bleibt er vollends Mensch. Es sind die Umstände, durch die ihm eine besondere Aufgabe zuwächst.⁵⁵ Er übernimmt es, die Erlösung zu vollziehen, bedarf ihrer aber selbst – deshalb die Bitte „Erlösung dem Erlöser!“

Bestimmend ist hier die buddhistische Ideenwelt, auf die Wagner durch die Lektüre von Arthur Schopenhauers (1788–1860) *Die Welt als Wille und Vorstellung* stieß.⁵⁶ Ihr zufolge ist das ganze Leben von seinem Anfang bis zum Ende vom Leiden geprägt. Ziel muss es demnach sein, dieses Leiden hinter sich zu lassen, also Distanz zu dem, was geschieht, zu erlangen. Wagner faszinierte das sehr. Auch in der Abhandlung *Religion und Kunst*, an der er parallel zum *Parsifal* arbeitete, äußerte er Sympathien für den Buddhismus.⁵⁷ Vor diesem Hintergrund erschließt sich die tiefe Wandlung, die der reine Tor durchmacht. Je mehr er Mitleid erlernt, desto ernster nimmt er seine ihm anfangs noch unklare persönliche Bestimmung.⁵⁸ Parsifal erringt den von Amfortas verlorenen Speer, um den König von seinem Leiden zu befreien. Das bedeutet, ihn endlich

54 Vgl. DH 125. Zur Erschließung siehe Lewis AYRES, *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford/New York 2004, 92–98.

55 Vgl. WAGNER, *Parsifal* (s. Anm. 48), 361: „Die Welt erlöse, ist dieß dein Amt: – schuf dich zum Gott die Stunde“. Parsifal bezeichnet sich selbst als Sünder – vgl. ebd., 359.

56 Vgl. *Wagnerspectrum* 3 (2007), Heft 2; Danielle BUSCHINGER, *Durch Mitleid wissend. Wagner und der Buddhismus*, Würzburg 2017.

57 Vgl. WAGNER, *Religion und Kunst* (s. Anm. 46), 223, 225.

58 Vgl. WAGNER, *Parsifal* (s. Anm. 48), 342: „Durch Mitleid wissend, der reine Thor“. Siehe bereits ebd., 328.

aus dem Leben scheiden zu lassen – Tod und Sterben scheinen die einzige Gnade zu sein.⁵⁹ Im *Parsifal* wird damit nicht nur die Hinfälligkeit der Welt zur Erkenntnis gebracht, sondern zugleich der Weg zur Befreiung von ihr gewiesen.

Vor diesem Hintergrund erklärt sich auch die Titulatur als „Bühnenweihfestspiel“. Zuschauerinnen und Zuschauer sollten im Idealfall durch eine erhabene Erfahrung⁶⁰ zur Erkenntnis geführt und zu einer Gesinnungsgemeinschaft verbunden werden. Zu diesem Zweck verfügte Wagner, dass der *Parsifal* dreißig Jahre lang ausschließlich in Bayreuth aufgeführt werden durfte. Seine Musik sollte keine bloße Abendunterhaltung für bürgerliche Kreise sein, sondern Ziel einer bewusst angetretenen, durchaus aufwendigen Pilgerfahrt zum Festspielhaus auf den Grünen Hügel.⁶¹ Die Kunst löste die als überholt geltende Religion nicht einfach ab, sondern nahm selbst religiöse Züge an. Es entstand eine Art von Kult, der politische Folgen hatte. Beispielsweise formierte sich um Wagners Witwe Cosima (1837–1930) der sogenannte Bayreuther Kreis, in dem ein ausgeprägter Antisemitismus und Nationalismus herrschte – bis hin zur großen Nähe zur NS-Ideologie.⁶² In Absetzung von diesem belastenden Erbe kam es nach dem Zweiten Weltkrieg zu einer bewussten Entsakralisierung der Inszenierungen, nicht zuletzt des *Parsifal*. Trotzdem wird dieser bis heute vielerorts am Karfreitag aufgeführt. Das betrifft etwa die

59 Ebd., 374.

60 Vgl. Wagnerspectrum 5 (2009), Heft 2; KORSCH, Religion der Liebe (s. Anm. 49), 136–259; Richard WAGNER, Das Bühnenweihfestspiel in Bayreuth 1882, in: DERS., Gesammelte Schriften (s. Anm. 46), 297–308, 297.

61 Vgl. Nicholas VAZSONYI, Eine Pilgerfahrt zu Wagner. Kunstreligion und ihre Vermarktung, in: Wagnerspectrum 5 (2009), Heft 2, 199–218; Eckhard ROCH, Wagners Kunsttempel in Bayreuth, in: Peter BUBMANN (Hg.), Kunst – Raum – Religion. Orte und Wege ästhetischer Bildung, Bielefeld 2024, 55–64.

62 Vgl. Wagnerspectrum 5 (2009), Heft 2; Wolfgang W. MÜLLER, Der Bayreuther Kreis und sein Umfeld. Religion – Macht – Musik (Text und Normativität 9), Basel 2022.

Opernhäuser in München, Wien, Mannheim und New York. Für viele Hörerinnen und Hörer ist das eine überaus intensive Liturgie. Vermutlich besuchen sie deshalb keinen zusätzlichen Gottesdienst.

Schluss

Wie sich anhand von Fasten und Opernbesuch zeigt, hat der Karfreitag ebenso eine erhebliche Wirkung auf die Kultur westlicher Gesellschaften entfaltet, wie er von ihr geprägt ist. Noch immer bestimmt der kirchliche Feiertag mitsamt seiner Liturgie und Theologie das Leben vieler Menschen. Immerhin ist der Karfreitag in Deutschland ein durch das staatliche Recht geschützter Stiller Tag: Öffentliche Unterhaltungsveranstaltungen dürfen nur dann stattfinden, wenn sie einen ernsten Charakter haben. Grundsätzlich untersagt sind Sportveranstaltungen und musikalische Darbietungen in Gaststätten oder Festhallen. Außerdem gilt ein Tanzverbot. Nichts soll von dem, was im Zentrum des Christentums steht, ablenken, also von dem am Kreuz Leidenden und Sterbenden, der schließlich der Auferstandene sein wird.

Aber je säkularer die westlichen Gesellschaften werden, desto stärker schwinden in Bezug auf den Karfreitag das Wissen um sein spezifisches Profil, der Gottesdienstbesuch und das Verständnis für die gesetzlichen Regelungen.⁶³ Gerade vor diesem Hintergrund liegt es an den Kirchen, diesen einst von der Bevölkerung akzeptierten, beinahe selbstverständlichen Feiertag neu zu plausibilisieren, ihn also in der Kultur der Gegenwart zur Geltung zu bringen. Man mag diese Kultur entweder als säkular oder postsäkular bezeichnen – in jedem Fall ist sie weiterhin vom Chris-

63 Vgl. Karl SCHWARZ, Der Karfreitag – Ein Feiertag im Dilemma: Zwischen Minderheitenschutz, Diskriminierungsverbot, ökonomischen Sachzwängen und individueller Urlaubsgestaltung, in: ZEvKR 64 (2019) 172–183.

tentum geprägt. Somit könnte beispielsweise herausgearbeitet werden, dass der Karfreitag der menschlichen Selbstverständigung dient, ohne ihn hierfür gleich den historischen in einen spekulativen oder mythologischen Karfreitag aufzulösen. Bei ihm handelt es sich um keine bloße Chiffre für etwas Allgemein-Menschliches, sondern um ein wirkliches Geschehen, das Schmerz, Angst und Pein eines konkreten Individuums einschließt. Das Sperrige, Verstörende des Kreuzes darf deshalb nicht verloren gehen (1 Kor 1,18–25). Gerade in dem schrecklichen Geschehen, auf das es verweist, ist das Kreuz ein Heilszeichen. Julia Knop (*1977), Dogmatikerin in Erfurt, formuliert das folgendermaßen:

Das Kreuz Jesu Christi macht Gott als denjenigen erfahrbar, der selbst im Leid erlösend gegenwärtig ist, der heilt und vollendet, ohne dabei die Realität und Bitterkeit von Leid und Tod zu überspringen. Es gibt der christlichen Rede von Gott und damit auch der Theologie Bestimmtheit gegen die Versuchung, Gott jenseits menschlicher Geschichte und Gottes Antwort auf Leid und Tod jenseits des Menschens Lebens Jesu von Nazaret zu suchen.⁶⁴

Wenn allerdings zugleich deutlich würde, dass es beim Karfreitag um etwas für die Menschen heute Relevantes geht, weil sowohl die Endlichkeit und Verwundbarkeit des Lebens exemplarisch hervortritt, als auch Dynamiken der Gewalt deutlich werden⁶⁵, dann dürfte er etwas von seiner Fremdheit als ein augenscheinlich nur kirchlicher, der Öffentlichkeit ge-

64 Julia KNOB, Erlösung im Zeichen des Kreuzes, in: DIES./Ursula NOTHELLE-WILDFEUER (Hg.), Kreuz-Zeichen. Zwischen Hoffnung, Unverständnis und Empörung, Mainz 2013, 188–198, 198. Siehe bereits Martin LUTHER, Eyn Sermon von der bereytung zum sterben, in: WA 2, 685–697, 689 und Hans Urs von BALTHASAR, Theodramatik, Bd. 3, Einsiedeln 1980.

65 Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, Sündenbock und Trinität, in: DERS., „Du krönst das Jahr mit Deiner Huld“ Psalm 65,12. Radiopredigten, Einsiedeln 1982, 73–77; Raymund SCHWAGER, Gesammelte Schriften, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2016.

radezu aufgezwungener Feiertag verlieren. Durch die Erinnerung an das Leiden und Sterben Jesu Christi wird an etwas Allgemeines, keineswegs Religionsspezifisches erinnert, nämlich die kollektive Erfahrung des Todes.⁶⁶ Sich der eigenen Endlichkeit und Hinfälligkeit bewusst zu werden, sich also mit dem unweigerlichen „Sein zum Tode“⁶⁷ zu konfrontieren, wird in der Betriebsamkeit des Alltags gerne unterlassen. Deshalb ist es an sich sinnvoll, einmal im Jahr kollektiv innezuhalten und über das Unausweichliche nachzudenken – und daraus Schlüsse für das eigene noch verbleibende Leben zu ziehen. Für die Kirchen eröffnet sich damit eine erhebliche Chance, falls sie die passenden öffentlichkeitswirksamen Formate finden, um den Karfreitag relevant zu gestalten. Sie könnten hierdurch einen Beitrag zum gesellschaftlichen Miteinander leisten, denn indem sie durch den bewussten Bezug auf die biblischen Schriften Narrative schaffen und Rituale anbieten, entsteht Gemeinschaft und Verbindung sonst ganz unterschiedlicher Menschen.⁶⁸ Das ist durchaus möglich – auch jenseits der Institution Kirche. Konkret ist auf die in Großbritannien erfolgreiche BBC-Produktion *The Passion* oder auf die von einer breiten Öffentlichkeit mitgetragenen Aufführungen von Bachs *Matthäus-Passion* in den Niederlanden zu verweisen.⁶⁹

66 Vgl. Cosima Clara GILLHAMMER, *Light on Darkness. The Untold Story of the Liturgy*, London 2025.

67 Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 192006, 246–267. Zu verweisen ist außerdem auf Robert HARRISON, *Die Herrschaft des Todes*, München 2006 sowie die aktuelle Gesellschaftsanalyse von Andreas RECKWITZ, *Verlust. Ein Grundproblem der Moderne*, Berlin 2024, 19: „Verluste hat es immer gegeben, sie gehören zum Menschsein dazu – zuerst und zuletzt durch die Konfrontation mit Sterblichkeit und Tod, mit dem ultimativen, existenziellen und unausweichlichen Verlust.“

68 Vgl. Friedrich Wilhelm GRAF, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004, 209.

69 Vgl. Jan LOFFELD, *Wie das Kulturelle Gedächtnis vergisst und erinnert. Versuch einer Weiterentwicklung des vicarious religion-Konzepts*, in: DAHLKE / QUINSINKY, *Kirche für andere sein?* (s. Anm. 9), 167–198, 188–192; Stefan GÄRTNER, Jo-

In beiden Fällen wird etwas von den Evangelien in hochgradig säkularen Gesellschaften adaptiert, ohne dass dabei explizit das Ziel darin bestünde, das Evangelium zu verkünden. In theologischer Hinsicht ist das sicherlich nicht alles, aber auch nicht nichts. Das gibt Hoffnung.

hann Sebastian Bach's *St. Matthew Passion* in the Netherlands. Alternative Timeframe and Resonance, in: *Journal of Religion and Popular Culture* 37 (2025) 32–44.

Der Sammelband erschließt den Karfreitag aus theologischer, liturgischer und praktischer Perspektive. Vor dem Hintergrund der Krise klassischer Soteriologien und im Kontext einer säkularen und pluralen Gesellschaft erörtern die Beiträge, wie sich heute von Kreuz, Erlösung und Heil sprechen lässt. Durch die Bündelung exegetischer, historischer, systematischer, liturgiewissenschaftlicher und pastoralpraktischer Perspektiven bietet der Band damit eine fundierte Orientierung für alle, die den Karfreitag als theologische und gesellschaftliche Herausforderung neu bedenken wollen.

Benjamin Dahlke wurde 1982 in Bad Driburg (Westfalen) geboren. Er forscht zu Christologie, Ökumene sowie Religion und Politik in den USA. Seit Oktober 2021 ist er Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt.

Josefa Woditsch wurde 1989 in Buchen (Baden-Württemberg) geboren. Sie ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte an der KU Eichstätt-Ingolstadt.

ISBN 978-3-534-64286-1



www.herder.de