

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), 246 f.; 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 Strafleidens 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 Strafleidens 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 Strafleidens 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.