

Musste Jesus für uns leiden?

Soteriologie und Gottesbild

VON KLAUS VECHTEL SJ

Einleitung

Vor wenigen Jahren veröffentlichte der islamische Schriftsteller Navid Kermani in der „Neuen Zürcher Zeitung“ eine Bildbetrachtung zu Guido Renis Altarbild „Kreuzigung“ (San Lorenzo in Lucina, Rom).¹ Kermanis teils scharfe Kritik an einem als barbarisch und körperfeindlich empfundenen Symbol, das eher mit einer Verklärung des Leidens und mit Gewaltverherrlichung als mit der Erlösung der Menschheit verbunden wird, löste eine lebhaft kulturpolitische Debatte aus, die gezeigt hat, welche Erklärungsnot um das Kreuz auch im innerchristlichen Bereich besteht.² Dabei sieht sich der christliche Glaube bereits seit seinen Anfängen durch den Tod Jesu am Kreuz herausgefordert. Die biblischen Hinweise auf eine Flucht der Jünger (Mk 14,50; Joh 16,32) beziehungsweise die nach der Gefangennahme und Kreuzigung Jesu erfolgte Rückkehr von Gliedern des Jüngerkreises nach Galiläa deuten darauf hin, dass Jesu Kreuzestod seinen Anhängern zunächst als ein unbegreifliches Geschehen erscheinen musste. Durch den Glauben an die Auferstehung, so Jörg Frey, wurde das Faktum des Todes Jesu jedoch nicht entschärft: Dass Jesus, den Gott von den Toten auferweckt und zum Herrn einsetzt, in den Tod dahingegeben wurde, bedurfte einer Erklärung.³

Im Folgenden steht die Frage nach der Bedeutung des Todes Jesu und dessen Implikationen für das christliche Gottesbild im Mittelpunkt: Warum musste Jesus leiden? Ist der christliche Glaube an die Heilsbedeutung des Todes Jesu Ausdruck eines Gottesbildes, das Gewalt und Leiden verherrlicht?

¹ Trotz der Ablehnung des Kreuzes kommt Kermani zu einer bemerkenswerten Neuinterpretation des Kreuzesgeschehens. Der Jesus, den Guido Reni in seiner „Kreuzigung“ darstellt, wird für Kermani zum Repräsentanten einer Menschheit, die an Gott leidet, weil sie seine Gegenwart vermisst. Vgl. *N. Kermani*, Bildansichten: Warum hast Du uns verlassen?, in: Neue Zürcher Zeitung vom 14.03.2009, online unter: http://www.nzz.ch/aktuell/startseite/warum_hast_du_uns_verlassen_guido_renis_kreuzigung-1.2195409; zuletzt aufgerufen am 29.06.2014.

² Vgl. dazu *J.-H. Tüch*, Religionskulturelle Grenzüberschreitung? Navid Kermani und das Kreuz: Nachtrag zu einer Kontroverse, in: *IKaZ* 38 (2009) 220–234. Vgl. auch: Ein gebildeter Mann. Gesagt, getan: Kardinal Lehmanns Brief an Roland Koch, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ) vom 16.05.2009; *Th. Assheuer*, Ein Gotteslästerer, in: *DIE ZEIT* vom 20.05.2009, online unter: <http://www.zeit.de/2009/22/Portraet-Kermani>; zuletzt aufgerufen am 29.06.2014; *F. W. Graf*, Kant hat dasselbe gelehrt wie Kermani, in: Frankfurter Allgemeine Feuilleton vom 21.05.2009, online unter: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/hessischer-kulturpreis-kant-hat-dasselbe-wie-kermani-gelehrt-1799618.html>; zuletzt aufgerufen am 29.06.2014.

³ Für Frey stellt dabei die Jüngerflucht ein historisch kaum bezweifelbares Faktum dar. Vgl. *J. Frey*, Probleme der Deutung des Todes Jesu in der neutestamentlichen Diskussion, in: *Ders./J. Schröter* (Hgg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2005, 3–50, hier 45–50.

- Dazu wird in einem ersten Punkt eingegangen auf eine Debatte, die im Jahr 2012 ein theologisches Streitgespräch zwischen den renommierten Systematikern Magnus Striet und Jan-Heiner Tück über den christlichen Erlösungsglauben ausgelöst hat.⁴
- In einem zweiten Punkt sind die in dieser Debatte aufgeworfenen Fragen auf zwei verschiedene Deutungsmodelle des Todes Jesu zu beziehen: Der Tod Jesu als Zeichen der Liebe Gottes oder als Stellvertretung der Sünder.
- Schließlich soll eine Vermittlung dieser beiden Deutungsmodelle – insbesondere mit Hilfe der Kategorie der sakramentalen Ursächlichkeit – unternommen werden.

1. Der theologische Disput um den Kreuzestod Jesu

Für den Freiburger Systematiker Magnus Striet ist das Verständnis von Jesu Kreuzestod und der darin erwirkten Erlösung des Menschen belastet durch die Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury. Striet charakterisiert die Satisfaktionslehre folgendermaßen: Gott macht seinen eigenen Sohn zum Opfer und setzt ihn der Brutalität des Kreuzes aus, damit der Mensch mit Gott versöhnt werden kann. Der Mensch hat durch mangelnde Ehrerbietung die Schöpfungsordnung verletzt, kann aber aus sich selbst heraus keine Genugtuung beziehungsweise Sühne leisten, die Gott gegenüber groß genug ist. Aus diesem Grund bleibt Gott nichts anderes übrig, als durch den Sühnetod seines Sohnes selbst das Versöhnungswerk zu leisten.⁵ Gegenüber einer so verstandenen Satisfaktionslehre, die wohl nicht Anselms Intention vollständig wiedergibt, sondern eine theologiegeschichtlich wirksam gewordene Rezeption Anselms, macht Striet zwei Einwände geltend:⁶

⁴ Vgl. *M. Striet/J.-H. Tück* (Hgg.), *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, Freiburg i. Br. 2012; vgl. dazu auch *P. Schroffner*, *Das Kreuz. Symbol der Gewalt oder Zeichen des Heils?*, in: *StZ* 138 (2013) 417–420.

⁵ Vgl. *M. Striet*, *Erlösung durch den Opfertod Jesu?*, in: *Ders./Tück* (Hgg.), *Erlösung auf Golgota?*, 11–31, hier 13–14. Das Spezifikum der Satisfaktionslehre, wie sie *üblicherweise verstanden wird*, lässt sich nach Gisbert Greshake folgendermaßen zusammenfassen: Das Wesen der Erlösung liegt darin, „daß der Gottmensch Jesus Christus am Kreuz Gott die gerechte Sühne für unsere Schuld leistet und durch sein Leiden und Sterben die unendliche Genugtuung für unsere Sünden bezahlt, die wir nicht zahlen können, so daß durch ihn der Gerechtigkeit Genüge getan, sein Zorn besänftigt und Versöhnung zwischen Gott und Menschheit gestiftet wird“ (*G. Greshake*, *Erlösung und Freiheit. Eine Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, in: *Ders.*, *Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1983, 80–104, hier 80).

⁶ Gegenüber jüdischen und islamischen Einwänden will Anselm zeigen, warum Gott aus Respekt vor der menschlichen Freiheit die Sünde nicht durch seine allgemeine Versöhnungsgesinnung, sondern durch eine geschichtliche Versöhnungstat hinwegnimmt. Dabei geht es in Jesu Kreuzestod, so zeigt die neuere Anselm-Forschung, nicht um die Wiederherstellung der Ehre, die Gott für sich verlangte. Es geht vielmehr um die Ehre, die den universalen *ordo* des Rechts und des Friedens zwischen Gott und Mensch begründet und welche somit auch die Ehre, die Würde und den Frieden des Menschen begründet. Anselms Satisfaktionslehre bliebe folglich, wenn auch in der zeitbedingten Gestalt seiner Denkkategorien, der biblischen Bundestheologie verpflichtet.

- Zum einen krankt die Satisfaktionslehre am Erbe der augustinischen Ursündenlehre: Die Vorstellung einer in der Ursünde Adams grundgelegten Schuld des Menschen macht die Menschwerdung Gottes notwendig und verhindert es, dass Sünde nicht streng freiheitstheoretisch als Handlung des verantwortungsfähigen Subjekts verstanden werden kann.
- Zum anderen wird der Gedanke der Wiederherstellung der Ehre Gottes kritisiert.⁷ Auch wenn es allein die Initiative des barmherzigen Gottes ist, welche die Möglichkeit zur Versöhnung eröffnet, so werde der Tod Jesu bei Anselm als die *Bedingung* des Sündennachlasses gedacht. Es sei nicht zuletzt die Unendlichkeit Gottes, die der Sünde ein unendliches Gewicht verleihe und das Maß der Genugtuung bestimme.⁸

Für Striet ist in der Satisfaktionslehre eine Verdunkelung Gottes grundgelegt, die notwendigerweise in den neuzeitlichen Emanzipationsprozess vom christlichen Gott hineinmündet und zum „Tod Gottes“ führt. Striet will den Kreuzestod Jesu aus einem sühnetheoretischen Zusammenhang als Erlösungsgeschehen herauslösen. Dazu knüpft er an den Gedanken der Selbstmitteilung Gottes an: Gott, der sich in der Geschichte offenbar macht, lässt den Tod „nicht das letzte Wort über den Menschen sein“⁹. Tod und Auferstehung Jesu machen die Endgültigkeit der Treue Gottes offenbar, die sich in der Lebensgeschichte Jesu und seiner Zuwendung zu den Menschen bereits zeigt. Durch diese Selbstoffenbarung wird dem Menschen, der sich in der Sünde des Misstrauens immer wieder in eine heillose Egozentrik verstrickt, erneut und endgültig das Vertrauen auf Gott und seine Treue ermöglicht.

Erlösung wird somit nicht primär im Kontext der Schuld und der Sündigkeit des Menschen angesiedelt. Es ist vielmehr die „in der Endlichkeitsstruktur des Menschen liegende[.] Erlösungsbedürftigkeit“¹⁰, die eine theologische Deutung des Kreuzestodes Jesu bestimmt. Gott leistet in der Menschwerdung und dem Kreuzestod seines Sohnes nicht Sühne für die

Vgl. *Greshake*, Erlösung und Freiheit, 92–99; vgl. auch *K. Kienzler*, Die Erlösungslehre Anselms von Canterbury. Aus der Sicht des mittelalterlichen jüdisch-christlichen Religionsgesprächs, in: *H. Heinz* [u. a.] (Hgg.), Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie, Freiburg i. Br. [u. a.] 1990, 89–116; *J. Knop*, Heil, Leben und Hoffnung. Erlösungsmodelle im diachronen Diskurs, in: *Striet/Tück* (Hgg.), Erlösung auf Golgota?, 127–145, hier 137–142.

⁷ Allein dieser Gedanke, so Striet (*ders.*, Erlösung durch den Opfertod Jesu?, 17) im Anschluss an Thomas Pröpper, mache es verständlich, warum die Sünde nicht durch Gottes den Menschen aufrichtende Offenbarung, sondern durch einen die Schuld begleichenden Sühneakt vergeben werden müsse.

⁸ Für Thomas Pröpper (*ders.* Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1999, 78) leidet die Satisfaktionslehre, bei aller notwendigen Differenzierung, die gegenüber Anselm angebracht ist, doch an einer „Verselbständigung des Sühnemotivs“ (vgl. zum Ganzen ebd. 74–79). Dorothea Sattler (*dies.*, Erlösung? Lehrbuch der Soteriologie, Freiburg i. Br. 2011, 128–138) identifiziert zwei Schwerpunkte der theologischen Kritik an Anselm: Zum einen werde durch die herausgestellte Notwendigkeit der Menschwerdung die Gnade des Erlösungsgeschehens in Frage gestellt. Zum anderen sei die bei Anselm gedachte Äquivalenz zwischen menschlicher Sünde und der von Gott eingeforderten Strafe dafür verantwortlich, das Todesleiden des Gottmenschen als Denknöte notwendig erscheinen zu lassen.

⁹ *Striet*, Erlösung durch den Opfertod Jesu?, 19.

¹⁰ Ebd. 21.

Sünde des Menschen. Die Sühnetat des Gottessohnes besteht vielmehr darin, dass Gott in ihm die Konsequenzen trägt für eine Schöpfung, die auf menschliche Freiheit hin entworfen ist und die deshalb die Möglichkeit einer Geschichte von Gewalt, Hass und Unbarmherzigkeit enthält. Striet hält fest:

Gott leistet in der Menschwerdung die Satisfaktion für seine eigene Schöpfungstat, indem er dem Sohn zumutete, was er allen Menschen zumutet: [e]in Leben, das nicht nur voller Schönheit und Lust sein kann, sondern auch ungeheure Abgründe bereithält. Wenn man so will, „sühnt“ Gott sein riskantes Schöpfungswerk, und er gibt zugleich Hoffnung auf Zukunft.¹¹

Es ist zu vermuten, dass eine solche Deutung des Kreuzestodes Jesu, die auf den Sühnedanken und die Erbsündenlehre verzichtet, dem Denken und Empfinden vieler Christen entgegenkommt. Im Offenbarwerden der Treue Gottes am Kreuz ist dem Menschen eine endgültige Möglichkeit zur Erkenntnis Gottes und zum Glauben geschenkt und darin liegt unsere Erlösung.¹² Allerdings werden auch Bedenken geäußert gegen diese Interpretation von Kreuz und Erlösung:

- Der Gedanke – so die Kritik –, dass der Gekreuzigte für das Schöpfungsrisiko Gottes gestorben ist, führt dazu, dass die biblische Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders durch den Kreuzestod Jesu umgeschrieben wird zu einer Selbstrechtfertigung Gottes.¹³ Dass Gott eine Schöpfung angelastet werden muss, die mit der Freiheit des Menschen auch die Sünde und den Unglauben provoziert, mache den Gottesbegriff in höchstem Maße ambivalent und setze ihn der Gefahr einer Verdunkelung aus. Meines Erachtens muss man diesen Schluss, trotz der missverständlichen Rede der Satisfaktion Gottes für die eigene Schöpfungstat, nicht notwendigerweise ziehen. Mit Karl-Heinz Menke lässt sich Striets vom neuzeitlichen Freiheitsgedanken bestimmte Konzeption so verstehen, dass es in der Geschichte Jesu um die Glaubwürdigkeit des Schöpfers geht, der die Freiheit, die er seiner Schöpfung schenkt, auch dann nicht zurücknimmt, „wenn diese Freiheit ihre Möglichkeiten so furchtbar pervertiert wie in Auschwitz“¹⁴.
- Für Karl-Heinz Menke steht die These Striets somit in einer Linie mit anderen theologischen Entwürfen: Das Christusergebnis wird in diesen Entwürfen als heilsbedeutsam erkannt, insofern es dem Menschen das Vertrauen ermöglicht, dass Tod und Unrecht nicht das letzte Wort ha-

¹¹ Ebd. 23.

¹² Das „Für uns gestorben“ der biblischen Schriften wird von Striet so gedeutet, dass die Endlichkeit des Menschen und die durch seine Freiheit provozierte Möglichkeit des Misstrauens und der Abkehr von Gott nicht das letzte Wort haben (vgl. ebd. 26–28).

¹³ Eine Sühne Gottes für sein riskantes Schöpfungsunternehmen mache aus dem biblischen „pro nobis“ der Heils- und Erlösungsbotschaft ein „pro semetipso“: Christus muss für Gott selbst Sühne leisten. Vgl. *J.-H. Tück*, Am Ort der Verlorenheit. Ein Zugang zur rettenden und erlösenden Kraft des Kreuzes, in: *Striet/Tück* (Hgg.), Erlösung auf Golgota?, 33–58, hier 45–48.

¹⁴ *K.-H. Menke*, Gott sühnt in seiner Menschwerdung die Sünde des Menschen, in: *Striet/Tück* (Hgg.), Erlösung auf Golgota?, 101–125, hier 106.

ben.¹⁵ Der Kreuzestod sei kontingenter Ausdruck der radikalen Liebe Gottes. Ein solches Verständnis des Kreuzestodes Jesu sei zwar zutreffend, jedoch nicht hinreichend, weil durch den Tod des Gottessohnes am Kreuz eine einmalige Entmachtung der Sünde stattfinde. Striets Sündenbegriff, so Menke, greife zu kurz. Die Sünde sei eine objektive Wirklichkeit, die nur innergeschichtlich bekämpft und besiegt werden könne.¹⁶ Dies geschieht im Kreuzestod Jesu, indem der Sohn Gottes an die Stelle des sündigen Menschen tritt, um dadurch einen neuen Zugang zur Gemeinschaft mit Gott zu ermöglichen.¹⁷

Damit ist die entscheidende Frage angeschnitten, die Striets Vorstoß aufwirft: Liegt die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu darin, die Vollen- dung der in der Menschwerdung begonnenen Selbstmitteilung Gottes zu sein? Oder kommt dem Kreuzesgeschehen eine eigene soteriologische Qualität zu, die erst die Wirklichkeit des sündigen Menschen verändert? Ist das Kreuzesgeschehen Zeichen der Liebe Gottes oder ein stellvertretendes und so erst den Menschen erlösendes Handeln Christi? Mit diesen Fragestellungen sind unterschiedliche theologische Konzeptionen von Kreuz und Erlösung berührt. Diese sollen in einem nächsten Abschnitt deutlicher profiliert und diskutiert werden, gerade auch im Blick auf die Frage nach dem darin zum Ausdruck kommenden Gottesverständnis.

2. Deutungsmodelle des Todes Jesu

Die unterschiedlichen soteriologischen Entwürfe verschiedener Epochen der Theologiegeschichte sind immer wieder in der Form von Typisierungen dargestellt worden, die das Gemeinsame einer Denkrichtung oder Epoche herausarbeiten wollen.¹⁸ Abgesehen von der Unterscheidung zwischen inkarnatorischer (ostkirchlicher) Soteriologie und staurozentrischer (westkirchlicher) Soteriologie¹⁹ werden in neuerer Zeit im Anschluss an Gisbert Greshake folgende Typen von Erlösungsvorstellungen unterschieden:²⁰

¹⁵ Vgl. dazu etwa *H. Kessler*, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsge- schichtliche Untersuchung, Düsseldorf 1970, 330–337. In einem letzten Punkt, in dem Kessler einen theologischen Ansatz zum Verständnis des Kreuzestodes Jesu skizziert, heißt es: „Zweitens stellt das Sterben Jesu die äußerste Bewährung seiner vertrauenden Offenheit gegenüber Gott und seines Daseins für die Menschen dar. [...] So legt Jesus erst in der bis in das Ende durchgehal- tenen Treue und Liebe Gott verbindlich als den verlässlichen und gnädigen aus. So spricht er im Ernstfall seiner eigenen Verlorenheit Gott erst radikal als den zu, der sich der Verlorenen gütig annimmt“ (ebd. 337).

¹⁶ Vgl. ebd. 107f.

¹⁷ Vgl. *Tüch*, Am Ort der Verlorenheit, 48–50.

¹⁸ Vgl. zu solchen Typisierungen *K.-H. Menke*, Stellvertretung – Befreiung – Communio. Die zentralen Denkformen der Soteriologie des 20. Jahrhunderts, in: *ThPh* 81 (2006) 21–59, hier 21–23; *Sattler*, Erlösung, 42–48.

¹⁹ Vgl. dazu auch *H. Kessler*, Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972, 43–60.

²⁰ In den dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts hat hingegen der skandinavische Theo- loge Gustav Aulén unterschieden zwischen einer Soteriologie des „Christus victor“, einer Soterio- logie des „Christus victima“ und einer Soteriologie des „Christus exemplar“ (*G. Aulén*, Die drei

- Der Typus der Alten Kirche versteht Erlösung im Anschluss an die antike Paideia-Idee als Erziehungsprozess.
- Der Typus des Mittelalters versteht Erlösung als Wiederherstellung des durch die Sünde zerstörten Ordo und als innere Begnadung des Einzelnen.
- Die neuzeitliche Erlösungslehre ist hingegen bestimmt von dem Vermittlungsversuch zwischen traditioneller Erlösungslehre und der neuzeitlichen Erfahrung der Subjektivität.²¹

Wenn im Disput um Magnus Striets soteriologische Thesen unterschiedliche Modelle von Erlösung zur Diskussion stehen, dann ist festzuhalten: Bei allen unterschiedlichen Akzentsetzungen kreisen diese Modelle jeweils auch um die neuzeitliche Problematik einer Vermittlung von Heil und Erlösung und personaler Freiheitsgeschichte. Ohne hier den Anspruch einer umfassenden Darstellung neuerer soteriologischer Entwürfe zu erheben, ließe sich in der Debatte um Striets Thesen folgende Unterscheidung treffen:²²

- Ein Typus versteht die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu als Offenbarung und Zeichen der Liebe Gottes.
- Ein anderer Typus hingegen versteht die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu als Stellvertretung in einem Bundesgeschehen zwischen Gott und Mensch.

Diese beiden Deutungsmodelle werden im Folgenden skizziert.

2.1 Der Kreuzestod Jesu als Zeichen der Liebe Gottes

Eine Reihe von neueren soteriologischen Entwürfen erkennt im Leiden und Sterben Jesu das Ereignis, in dem sich die Qualität der Beziehungswilligkeit Gottes offenbart. In Jesu Leben und Sterben erweist sich Gott als der „grenzenlos Beziehungsmächtige und Beziehungswillige“²³, dessen Beziehungsmächtigkeit auch dort bestimmend bleibt, wo menschliche Beziehungen durch Sünde und Tod zerstört werden.²⁴ Für Thomas Pröpfer gilt: Etwas

Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens, in: ZStH 8 [1931] 501–538). Vgl. zum Ganzen G. Greshake, Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte, in: *Ders.*, Gottes Heil, 50–81. Der Einteilung von Greshake folgen G. L. Müller, Neue Ansätze zum Verständnis von Erlösung. Anfragen an Eugen Drewermann, in: MThZ 43 (1992) 51–73, hier 58–61; W. Beinert, Jesus Christus, der Erlöser von Sünde und Tod. Überblick über die abendländische Soteriologie, in: K. J. Rivinius (Hg.), Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas, Sankt Augustin 1983, 196–221; vgl. auch Pröpfer, Erlösungsglaube, 69–103.

²¹ Im Unterschied zu den patristischen und mittelalterlichen (aber auch reformatorischen) Vorstellungen von Erlösung stehen moderne soteriologische Konzeptionen „unter dem Druck der Gottesfrage und damit dem Ausweis einer Legitimität und der Möglichkeit von Offenbarung überhaupt“: Müller, Neue Ansätze, 60f.; vgl. auch J. Werbick, Soteriologie, Düsseldorf 1990, 9–52.

²² Karl-Heinz Menke unterscheidet in der Soteriologie des 20. Jahrhunderts vor allen Dingen drei Modelle: ein christozentrisches Modell der Stellvertretung; das anthropozentrische Modell der Erlösung als Befreiung sowie ein ekklesiozentrisches Modell der Erlösung vom Communio-Gedanken her (vgl. Menke, Denkformen der Soteriologie, 23–52).

²³ Werbick, Soteriologie, 209.

²⁴ Vgl. ebd. 206–211; und Sattler, Erlösung, 155–160.

Größeres als eine Liebe, die auch die Feinde nicht aufgibt, sondern auf deren Ablehnung eingeht, ohne selbst dabei vernichtet zu werden, ist schlechthin nicht denkbar. So erweisen sich das Kreuzesgeschehen und die Auferstehung als die Offenbarung der Liebe Gottes zum Menschen.²⁵ In den unterschiedlichen Entwürfen zur Soteriologie lässt sich somit ein gemeinsamer Grundzug erkennen: Das Todesgeschick Jesu wird als Offenbarung Gottes gedacht. Gottes unbedingte Liebe kommt im Kreuzesgeschehen zeichenhaft-sakramental zum Ausdruck: „Jesus Christus ist das Sakrament des erlösenden Wesens Gottes.“²⁶ Es war nicht zuletzt Karl Rahner, der diesen realsymbolisch-sakramentalen Charakter von Leben und Sterben Jesu als Ausdruck der endgültigen Zusage Gottes zur Welt betonte.²⁷

Der Tod Jesu wird nicht, wie in der Satisfaktionstheorie, als *Bedingung* für den Sündennachlass beziehungsweise als Äquivalent für die Sünde des Menschen gedacht.²⁸ Wie steht es dann jedoch um seine Notwendigkeit?²⁹ Das Neue Testament versteht den Tod Jesu als ein durch Gottes Heilsratschluss gesetztes Geschehen, das in Übereinstimmung mit dem in der Schrift niedergelegten Willen Gottes steht (Mk 8,31; Lk 17,25; 24,4.44.46; Joh 3,14; 12,34).³⁰ Gegenüber den Extremen einer Denknötwendigkeit des Kreuzestodes und einer Zufälligkeit oder Willkürlichkeit des Todesschicksals Jesu geht man aus von einer biblisch bezeugten Selbstbestimmung Gottes zur Liebe.³¹ Das Kreuz Christi wird somit zur Konsequenz der Bejahung der sündig gewordenen Freiheit des Menschen, einer Bejahung menschlicher Freiheit, „die sich lieber foltern lässt als ihn [den Menschen] zu der von ihr erhofften Gegenliebe zu zwingen“³². *Notwendig* ist die Dahingabe des Sohnes allein im Sinne einer Konsequenz der Liebe Gottes, die in diesem Ge-

²⁵ Vgl. *Pröpper*, Erlösungsglaube, 59–61.

²⁶ *Sattler*, Erlösung, 165; vgl. zum Ganzen ebd. 39–41, 155–166.

²⁷ Auf Rahners Grundgedanken wird später noch zurückzukommen sein. Vgl. dazu *H. Vorgrimler*, Der Tod im Denken und Leben des Christen, Düsseldorf 1978, 76–79.

²⁸ Auch wenn es in Anselms Satisfaktionslehre um die Wiederherstellung der durch die Sünde zerstörten Schöpfungsordnung und nicht um eine private Ehre Gottes geht, so bleibt für Jürgen Werbick doch die Frage, wie die stellvertretende Sühne und die von Gott verhängte Strafe dem Menschen so zugute kommen können, dass durch die Sühne wiedergutmacht wird, was durch die Sünde des Menschen zerstört wurde. Die Satisfaktionstheorie verdeckte dieses Problem, indem sie es in privatrechtlichen Kategorien darstelle. Die sühnende Ersatzleistung stehe zum Übel in Verhältnis einer quantitativen Äquivalenz. Vgl. *Werbick*, Soteriologie, 240–248. Ähnlich hält Julia Knop, die dem Anliegen Anselms positiv gegenübersteht, fest, dass Heil und Unheil sich in der Satisfaktionslehre wie quantitative Größen gegenüberstehen. Wie das durch den Sohn eröffnete Heil den Menschen in Freiheit erreiche, bleibe ungeklärt (vgl. *Knop*, Heil, 139f.).

²⁹ Vgl. *Pröpper*, Erlösungsglaube, 97f.

³⁰ Jörg Frey (*ders.*, Probleme der Deutung des Todes Jesu, 48) erblickt im neutestamentlichen *dei* das Zeugnis einer frühen Deutung des Todes Jesu.

³¹ Gott bleibt der Selbstbestimmung zur Liebe auch in der größten Anfechtung des gewaltsamen Todesschicksals Jesu treu und spricht so das erlösende Ja zum Menschen, das diesem ermöglicht, sein Nein zu Gott und den Mitmenschen in ein Ja verwandeln zu lassen. Vgl. *Sattler*, Erlösung, 140.

³² So fasst Menke in seinem Überblick über soteriologische Denkformen des 20. Jahrhunderts das Anliegen Thomas Pröppers zusammen. Menke sieht Pröppers Ansatz dabei durchaus als Weg zu einer Synthese der verschiedenen soteriologischen Ansätze (*Menke*, Denkformen der Soteriologie, 56).

schehen ihre Treue zu sich selbst und zum Menschen erweist. *Bedingt* ist die Dahingabe des Sohnes, insofern „Jesu Tod die faktische Tat von Menschen darstellt“³³. Es ist nicht Gott, der den Tod des Sohnes „will“.

Wird jedoch der Tod Jesu als Realsymbol der Liebe und Treue Gottes gedeutet – wie lässt sich dann die auf das Alte Testament (Jes 53; Lev 16; Lev 4; 5) zurückgreifende Vorstellung des Todes Jesu als Sühne verstehen (Röm 3,25; 8,3; 2 Kor 5,21; Gal 3,13)?³⁴ In diesem Zusammenhang soll auf den evangelischen Systematiker Ingolf Dalferth verwiesen werden. Dalferth setzt sich mit der von ihm als „Tübinger Antithese“ bezeichneten Position namhafter evangelischer Exegeten auseinander, die sich gegen die Kritik Rudolf Bultmanns am Verständnis des Kreuzestodes Jesu als stellvertretendes Sühnopfer wenden: „Die Heilsbedeutung des Todes Jesu ist nur mit dem Sühnegedanken zu fassen“³⁵, so lautet die „Tübinger Antithese“. Was jedoch, so fragt Dalferth, wird durch die Kategorien von Opfer und Sühne ausgesagt?³⁶ Für die nachexilischen Sühnevorstellungen Israels, die an den Tempelkult gebunden sind, gilt: Sühne ist nicht eine Art Ersatzleistung, durch die eine Gesetzesübertretung wieder ausgeglichen wird. Sühne ist keine menschliche Leistung, die einen beleidigten Gott besänftigen soll. Sühne ist Inkorporation in das Heilige, ein Vorgang also, der zur Gemeinschaft mit Gott führt und so dem Menschen Heil schenkt. Durch das Opfer gewährt Gott dem Menschen die Möglichkeit, dem Teufelskreis der Sünde zu entkommen und zu einem neuen Leben mit Gott zu finden. Sühne ist Inkorporationsgeschehen, und das Opfer ist symbolischer Inkorporationsvollzug. Sühne ist als gnädige Gabe Gottes zu verstehen.³⁷

³³ *Pröpfer*, Erlösungsglaube, 99. Vgl. zum Ganzen ebd. 94–100. Ebd. 97: „An sich bedurfte Jesu Liebe des Kreuzesmordes nicht, um sie selbst zu sein.“

³⁴ Für Helmut Merklein (*ders.*, Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, in: *Heinz [u. a.] [Hgg.]*, Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie, 155–183, hier 161) ist es denkbar, dass Jesus, der angesichts des Zusammenstoßes mit der sadduzäischen Tempelbehörde mit der Möglichkeit eines gewaltsamen Endes rechnen musste, im Rückgriff auf Jes 53 seinen Tod als Sühne für Israel verstehen konnte, so dass auch angesichts der mehrheitlichen Ablehnung Israels die Wirksamkeit des von Jesus proklamierten Heilshandelns nicht in Frage gestellt wurde: „So verstanden, stellt Jesu Sühnetod keine zusätzliche Heilsbedingung dar. Er erscheint vielmehr als Konsequenz jenes eschatologischen Heilshandelns an Israel, das Jesus mit der Verkündigung der Gottesherrschaft proklamiert hatte.“

³⁵ *H. Gese*, Die Sühne, in: *Ders.*, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, München 1977, 85–106, hier 105. Vgl. *I. U. Dalferth*, Die soteriologische Relevanz der Kategorie des Opfers. Dogmatische Überlegungen im Anschluss an die gegenwärtige exegetische Diskussion, in: *JBTh* 6 (1991) 173–194, hier 174.

³⁶ Dalferth deutet diese exegetische Position als theologisch-hermeneutische These. Demnach ist es nicht die Kategorie des Sühnopfers schlechthin, in der die Heilsbedeutung des Todes Jesu zum Ausdruck kommt. Theologisch bedeutsam hingegen ist das, was „mittels dieser Kategorie ausgesagt wird“ (ebd. 185; Hervorhebung hier und im Folgenden entsprechend Originaltext). Vom Tode Jesu muss so gesprochen werden, „wie von ihm im Neuen Testament gesprochen wird, wenn er als Sühnopfer zur Sprache kommt“ (ebd.). Vgl. zum Ganzen *I. U. Dalferth*, Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994, 262–271.

³⁷ „Gott selbst ist es, der die Sühne ermöglicht, er allein ist Subjekt des Inkorporationsgeschehens“ (*Dalferth*, Die soteriologische Relevanz, 187; vgl. auch *ders.*, Der auferweckte Gekreuzigte, 271–273). Für Helmut Merklein ist der biblische Sühnegedanke anzusiedeln innerhalb eines Sün-

Wenn im Mittelpunkt des Sühnegedankens die Inkorporation in das Heilige steht, dann ist es nicht die Kategorie des Opfers als solche, die für das Verständnis des Kreuzestodes Jesu maßgeblich ist, sondern das durch sie artikulierte Inkorporationsgeschehen. Für Dalferth ist die Geschichte Jesu als das Inkorporationshandeln Gottes zu verstehen, in dem sich die eschatologische Ankunft Gottes beim Menschen vollzieht. Der Tod Jesu lässt sich verstehen als die Ankunft Gottes am tiefsten Punkt der menschlichen Existenz (vgl. Phil 2). Im Tode Jesu vollziehe sich somit nicht eine äußerliche Wiedergutmachung zwischen Mensch und Gott. Vielmehr ist Christus in seinem Tun und seinem Leiden der geschöpfliche Ort der sich selbst erschließenden Gegenwart Gottes. In diesem Sinne ist Christus „nicht nur *exemplum*, sondern zunächst und vor allem *sacramentum* unseres Heils“³⁸.

Das hier skizzierte Deutungsmodell versteht den Tod Jesu und auch die biblischen Vorstellungen von Sühne und Opfer nicht als Bedingung göttlicher Sündenvergebung, sondern als Ausdruck der göttlichen Liebe und als von Gott geschenkte Möglichkeit einer unzerstörbaren Gemeinschaft mit ihm. Auch wenn dieses Modell damit fundamentale Schwierigkeiten der traditionellen Soteriologie löst, ist es kritischen Rückfragen ausgesetzt: Karl Lehmann betont in seiner Abhandlung zur Soteriologie, dass in der vorpaulinischen und paulinischen Formel „Für uns“ (vgl. 1 Kor 15,3; 2 Kor 5,14; Röm 8,32) eine implizite biblische Synthese aller Hauptaspekte der Erlösung zu finden ist. Die Deutung des Todes Jesu als Realsymbol der gnädigen Liebe Gottes bringe zwar das „Für uns“ Gottes in Jesus zur Geltung, nicht jedoch in gleicher Weise das „Für uns“ Jesu Christi, das nicht nur ein „zu unseren Gunsten“ bedeute, sondern darüber hinaus ein „an unserer Stelle“ und ein

denverständnis, in dem die Sühne eine Störung der menschlichen Lebenssphäre darstellt und deshalb in ihrer Wurzel beseitigt werden muss. Das Opfertier übernimmt die Identität des Sünders, so dass im Tod des Opfertieres letztlich der Tod des Sünders kultisch vollzogen und dem Sünder neues Leben gewährt wird. Vor dem Hintergrund dieser Vorstellung sind auch die neutestamentlichen Aussagen zum Sühnetod Jesu zu verstehen. In Röm 3,25f. wird Jesus als Ort der sühnenden Gegenwart Gottes verstanden in Analogie zur Deckplatte der Bundeslade (*kapporät*), die nach Lev 16 am Versöhnungstag mit dem Blut des Opfertieres besprengt wird. In Röm 8,3 und 2 Kor 5,21 erscheint das stellvertretende Sterben Jesu in Analogie zum Sühnopfer und dem damit verbundenen Opfertier. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, dass Jesus als eschatologischer Antitypos des alttestamentlichen Sühnopfers vorgestellt wird. In der eschatologischen Sühne Christi ist die Sühne als Handeln Gottes ein für allemal geschehen. Vgl. *Merklein*, Der Sühnetod Jesu, 163–170, 176–181; vgl. auch *Th. Söding*, Sühne durch Stellvertretung. Zur zentralen Deutung des Todes Jesu im Römerbrief, in: *Frey/Schröter* (Hgg.), Deutungen des Todes Jesu, 376–396.

³⁸ *Dalferth*, Der auferweckte Gekreuzigte, 306; vgl. zum Ganzen ebd. 293–306; vgl. *ders.*, Die soteriologische Relevanz, 192–194. Ähnlich betont Jüngel den sakramentalen Charakter des Kreuzestodes Jesu. Vgl. *E. Jüngel*, Das Opfer Jesu Christi als Sacramentum et Exemplum. Was bedeutet das Opfer Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung?, in: *Ders.*, Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens, München 1990, 261–282, hier 268–276.

„in unserer Stellvertretung“ einschlieÙe.³⁹ Der Tod Jesu, so Lehmann, muss theologisch auch als „Vollzug der Erlösung“⁴⁰ eingeholt werden.

In diesen kritischen Bemerkungen wird ein zweites Modell der Deutung des Kreuzestodes Jesu greifbar: Der Tod Jesu als stellvertretendes Handeln des Gottessohnes zu unserem Heil. Worin bestehen das Anliegen und die wesentlichen Aussagen dieses Modells?

2.2 Der Kreuzestod Jesu als Stellvertretung

Der Begriff der Stellvertretung gelangte erst im 17. Jahrhundert in die Soteriologie, „um den an juristisch-merkantiles Ersatzdenken erinnernden Ausdruck der ‚satisfactio vicaria‘ zu vermeiden“⁴¹. Der Stellvertretungsbegriff wird vornehmlich im Rechtsbereich und in der Arbeitswelt gebraucht und besagt dort „eine zeitlich begrenzte und auf Funktionen beschränkte Vertretung von Menschen durch Menschen“⁴². Im soteriologischen Kontext meint Stellvertretung hingegen den „Selbsteinsatz Jesu an Stelle und zugunsten der Sünder“⁴³. Dem Begriff der Stellvertretung wird der Rang einer theologischen Grundkategorie zugesprochen⁴⁴, der anderen Begriffen und theologischen Sätzen ihr

³⁹ Karl Rahner hingegen schränkt die Bedeutung des „pro nobis“ auf ein „zugunsten von“ ein: „Das Wort des Neuen Testaments ‚hyper hëmon‘ kann für die Legitimierung einer solchen Stellvertretung nicht aufgerufen werden. ‚Hyper‘ bedeutet in sehr vielen Fällen sicher ‚zugunsten von‘, und in keinem Fall muss es anders verstanden werden“ (Versöhnung und Stellvertretung, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie; Band 15, Zürich [u. a.] 1983, 251–264, hier 261).

⁴⁰ *K. Lehmann*, „Er wurde für uns gekreuzigt“. Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie, in: ThQ 162 (1982) 298–317, hier 309. In ähnlicher Weise hat bereits Hans Urs von Balthasar diesen Einwand explizit gegen Karl Rahners Soteriologie erhoben: „Das ‚pro nobis‘ wird in diesem System von Christus auf Gott selbst zurückbezogen“ (Theodramatik; Band 3: Die Handlung, Einsiedeln 1980, 255). Dass Gottes „pro nobis“ auf Grund des Todes Jesu erfolgt sein soll, werde bei Rahner jedoch nicht deutlich, „weil das ‚Hypostatische Union‘ Genannte faktisch in der konkreten Menschennatur so angelegt ist, dass jene nur als geglückter Höchstfall der letztern [sic!] erscheint“ (ebd. 262). Vgl. dazu auch *Pröpfer*, Erlösungsglaube, 247f. – Hoping und Tück betonen mit Blick auf Dalferths theologisch-hermeneutische Bestimmung der „Tübinger Antithese“: Die Deutung des Todes Jesu als stellvertretender Sühnetod enthalte ein „semantisches Plus“. Weil es Gott selbst ist, der in seinem Sohn an die menschliche, von Sünde, Leid und Tod gezeichnete „Stelle“ tritt, könne die Vorstellung vom stellvertretenden Sühnetod Jesu, die die Ebene der Metaphorik sprengt, nicht durch die Rede von der Selbsthingabe Jesu als Zeichen der Liebe Gottes ersetzt werden. Im Zusammenhang mit einem theologisch elaborierten Sakramentenbegriff wird noch einmal ein Vorschlag zur Deutung des Todes Jesu zu erörtern sein, der über eine rein metaphorisch-zeichenhafte Ebene hinausgeht. Vgl. *H. Hoping/J.-H. Tück*, „Für uns gestorben“. Die soteriologische Deutung des Todes Jesu und die Hoffnung auf universale Versöhnung, in: *E. Christen/W. Kirchschräger* (Hgg.), Erlöst durch Jesus Christus. Soteriologie im Kontext, Freiburg (Schweiz) 2000, 71–107, hier 79.

⁴¹ *H. Hoping*, Stellvertretung. Zum Gebrauch einer theologischen Kategorie, in: ZKTh 118 (1996) 345–360, hier 345.

⁴² Ebd. 349. Vgl. zur anthropologischen Dimension von Stellvertretung *K.-H. Menke*, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Einsiedeln 1991, 17–25, 368–398.

⁴³ *J. Knop*, Art. Stellvertretung, in: *W. Beinert/B. Stubenrauch* (Hgg.), Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. 2012, 606–610, hier 606. Vgl. auch *K.-H. Menke*, Art. Stellvertretung, in: ³LThK 9 (2000) 951–956.

⁴⁴ Vgl. *Menke*, Stellvertretung. Schlüsselbegriff, 25. Jüngel spricht von einem kategorialen Rang des Satzes „Er, Christus, trat an unsere Stelle“ (*E. Jüngel*, Das Geheimnis der Stellvertretung. Ein dogmatisches Gespräch mit Heinrich Vogel, in: *Ders.*, Wertlose Wahrheit, 243–260, hier 247). Zur

Profil und ihren Wahrheitsbezug verleiht⁴⁵. Der Stellvertretungsgedanke ist auf evangelischer Seite nicht zuletzt mit der Theologie Karl Barths und auf katholischer Seite mit dem Denken Hans Urs von Balthasars verbunden.⁴⁶

An dieser Stelle sei allerdings verwiesen auf den Bonner Systematiker Karl-Heinz Menke, der nicht zuletzt im Anschluss an diese beiden Theologen die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu in den Zusammenhang einer biblischen Bundestheologie stellt. Das Handeln Gottes in der Welt ist ein Bundeshandeln, welches die Freiheit des Bundespartners in keiner Weise übergehen und aufheben kann.⁴⁷ Dass Gottes Handeln immer ein bundesgemäßes Handeln ist, betrifft auch sein Handeln gegenüber den Sündern. Jahwes Verzeihen besteht nicht in einer Aufhebung der Vergangenheit des Sünders, sondern im Gewähren einer Zukunft, die der reuige Sünder selbst realisieren muss, indem er an die ihm von Gott gewährte Stelle im Bundesverhältnis zurückkehrt. Daraus folgt: Wenn Gott den Sünder nicht entmündigen will, dann kann er nur zusammen mit ihm innerhalb der Geschichte handeln.⁴⁸ Die Realität, die durch die Sünde geschaffen wird, kann nicht durch ein Dekret der Versöhnungsbereitschaft Gottes annulliert werden. Sie kann nur durch ein Bundeshandeln Gottes in der Geschichte überwunden werden. Dieses Handeln muss jedoch stärker sein als alle geschichtlichen Widerstände der Sünde. Gottes Bundeshandeln kann kein *bedingtes*, sondern muss ein *unbedingtes* Handeln sein. Das reale Eintreten des Unbedingten in das Bedingte ist jedoch die Menschwerdung des Gottessohnes⁴⁹ und schließlich seine Stellvertretung am Kreuz. Christus ist als Selbstmitteilung des trinitarischen Gottes „in persona“ Beziehung und tritt in der Geschichte an die Stelle der vom Sünder verweigerten Beziehung. Dadurch „geschieht inmitten der Geschichte etwas Endgültiges: nämlich der Sieg der Liebe beziehungsweise unbedingten [...] Stellvertretung über die Mächte der Finsternis“⁵⁰.

Bedeutung des Stellvertretungsgedankens vgl. auch *W. Pannenberg*, Systematische Theologie; Band 2, Göttingen 1991, 461–483. Walter Kasper betrachtet in einem neueren Beitrag den Begriff der Stellvertretung als einen „Schlüsselbegriff aller Evangelien und des ganzen Neuen Testaments“ (*W. Kasper*, Das Kreuz als Offenbarung der Liebe Gottes, in: *Cath* 61 [2007] 1–14, hier 8).

⁴⁵ Vgl. *Jüngel*, Das Geheimnis der Stellvertretung, 246 f.

⁴⁶ Menke charakterisiert die Position Barths als die einer exklusiven christologischen Stellvertretung, während von Balthasar eine inklusive Stellvertretung in Christus vertritt, in der die Christen in die Existenz des einen Stellvertreters Christus einbezogen werden (vgl. *Menke*, Denkformen der Soteriologie, 22–38; sowie ausführlich *ders.*, Stellvertretung. Schlüsselbegriff, 168–193, 266–309).

⁴⁷ Menke vertritt damit auch eine Selbstbestimmung des liebenden Gottes, nicht gegen oder ohne die geschöpfliche Freiheit zu handeln. Vgl. zum Ganzen *K.-H. Menke*, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008, 506–526.

⁴⁸ Vgl. *K.-H. Menke*, Das Gottespostulat unbedingter Solidarität und seine Erfüllung durch Christus, in: *IKaZ* 21 (1992) 486–499, hier 489–492.

⁴⁹ Der Anspruch Jesu, die Vergebungs- und Versöhnungsbereitschaft Gottes zu sein, die biblischen Aussagen über das „Gekommen-“ und „Ausgegangensein“ Jesu bringen zum Ausdruck, dass Gott in Jesus nicht nur einen Weg zum Heil zeigt, sondern Gott in ihm „realiter ‚an die Stelle‘ des Sünders getreten ist“ (ebd. 492 [Hervorhebung im Original]; vgl. auch *Hoping/Tück*, „Für uns gestorben“, 79 f.

⁵⁰ *Menke*, Das Gottespostulat, 493. Vgl. auch *Tück*, Am Ort der Verlorenheit, 48–50.

Im Rahmen eines personalen und kommunikativen Bundesgeschehens bedarf es einer Änderung der Situation des Menschen und einer neuen Befähigung zur Annahme von Gottes Heil. Wenn Jesus allein „Demonstrationsobjekt des versöhnungswilligen Gottes“⁵¹ wäre, dann bliebe die „Versöhnung ein transgeschichtliches Dekret“⁵². Für Gerhard Ludwig Müller fordert die Logik des Bundeshandelns eine neue, durch Gott gewirkte Befähigung zur Annahme des Heils: „Darum ‚musste‘ [...] Gott Mensch werden, um an der Leerstelle der verlorenen Freiheit den Akt der neugeschaffenen Freiheit zu setzen.“⁵³

Die Kritik der Aufklärung hat gegenüber dem Stellvertretungsgedanken die Unvertretbarkeit des Einzelnen als sittlicher Person geltend gemacht. Die biblische Vorstellung der stellvertretenden Sühne hebt jedoch die menschliche Freiheit und Verantwortung keinesfalls auf: Sühne im Alten Testament, so Lehmann, meint keine Ersatzleistung, sondern zielt auf eine Existenzstellvertretung, die entweder durch eine direkte Lebenshingabe oder zeichenhaft im Kult in der Identifikation des Opfernden mit dem Opfer geschieht. Jesu Stellvertretung am Kreuz nimmt dem Menschen den personalen Selbstvollzug nicht ab, sondern eröffnet die Möglichkeit zu einem neuen Ja zu Gott und dem Nächsten:

Biblische Leitworte wie Umkehr und Glaube [...] zielen auf nichts anderes als diese personale Aneignung und den Entscheidungscharakter des Christwerdens [...]. In diesem Sinne ermöglicht die Stellvertretung Jesu Christi ‚für uns‘ eine neue Freiheit, aber sie ist nicht ihr Ersatz.⁵⁴

Das hier skizzierte Modell der Stellvertretung versteht den Kreuzestod Jesu nicht als Wiederherstellung einer verletzten Ehre Gottes. Das Kreuz, so wird gegenüber der Satisfaktionstheorie festgehalten, „ist und bleibt in jedweder Form das von Gott nicht Gewollte“⁵⁵. Allerdings wird zugleich die Menschwerdung und letztlich auch das Kreuzesgeschehen aus der inneren Logik des Bundeshandelns Gottes heraus abgeleitet. Ist damit nicht doch wieder „eine bedenkliche Notwendigkeit des Todes Jesu insinuiert“⁵⁶?

Festzuhalten bleibt, dass auch die Vertreter des Stellvertretungsgedankens die Menschwerdung des Sohnes bis hin zur Konsequenz des Kreuzes nicht

⁵¹ *Menke*, Gott sühnt, 117.

⁵² Ebd.

⁵³ *Müller*, Neue Ansätze, 54; vgl. zum Ganzen ebd. 53–55; siehe auch *Menke*, Gott sühnt, 117: Jesu Leben und Sterben ist somit mehr als das Offenbarungsmedium Gottes, nämlich ein „neuer Anknüpfungspunkt der Liebe des Vaters in der von ihm mit Freiheit begabten Schöpfung“.

⁵⁴ *Lehmann*, Er wurde für uns gekreuzigt, 315; vgl. zum Ganzen ebd. 311–317.

⁵⁵ *Menke*, Gott sühnt, 114. Die Satisfaktionslehre, so *Menke*, trägt einen unbiblischen Gegensatz in Gott: den Gegensatz zwischen der Allmacht des *opfernden* Vaters und der Ohnmacht des *geopferten* Sohnes. Vgl. auch die Kritik an der Satisfaktionstheorie in: *K.-H. Menke*, *Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?*, Regensburg 2000, 57–60.

⁵⁶ *Pröpfer*, Erlösungsglaube, 248. *Pröpfer* bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die Aussage *Lehmanns*: „Die aktive Proexistenz des irdischen Jesus ist ein Vorschein des Geheimnisses der Passion und nicht der Tod ein Epiphänomen der Pro-Existenz“ (*Lehmann*, *Er wurde für uns gekreuzigt*, 309).

als „Lösegeld“ verstehen wollen, sondern als Ausdruck der Bundestreue Gottes, die dem Sünder bis in die letzten Konsequenzen seines sich verschließenden Hasses nachgeht.⁵⁷ Auch das Stellvertretungsmodell will die Vorstellung eines Tauschgeschäftes oder gar des Kreuzes als Bedingung des Sündennachlasses von Gott fernhalten. Das Kreuzesgeschehen ist auch hier als *Wirkung* und nicht moralisch-effiziente Ursache „einer durch nichts als durch die freie Liebe Gottes und seine ungeschuldete Gnade bewirkten Initiative Gottes“⁵⁸ zu verstehen. Damit stellt sich jedoch die Frage, ob der Stellvertretungsgedanke etwas grundsätzlich anderes ausdrücken kann als ein realsymbolisch-sakramentales Verständnis des Todes Jesu – vorausgesetzt, dieses wird nicht im Sinne eines äußeren Zeichens, sondern in der eigentlichen Tiefe des Sakramentenbegriffs verstanden. Dem ist in einem letzten Abschnitt noch genauer nachzugehen.

3. Zur Vermittlung der beiden Deutungsmodelle

3.1 *Der Tod Jesu als sakramentale Ursache des Heils*

In diesem Zusammenhang ist noch einmal auf Karl Rahners Verständnis des Kreuzestodes Jesu als sakramentales Zeichen einzugehen. Wenn Jesu Tod am Kreuz Wirkung und nicht nur eine moralisch-effiziente Ursache der erlösenden Liebe Gottes sein soll, dann lässt sich für Rahner ein Begriff der katholischen Sakramententheologie auf das Kreuzesgeschehen anwenden, der auch die Ursächlichkeit der Sakramente verdeutlichen soll: Das Kreuz ist *signum efficax*, das heißt wirksames Zeichen der erlösenden und Gott selbst mitteilenden Liebe. Im Begriff des wirksamen Zeichens muss ein gegenseitiges Bedingungsverhältnis von Zeichen und Ursache beachtet werden:⁵⁹

- Leben und Sterben Jesu sind kein äußerliches Zeichen, eine bloße Demonstration der Liebe Gottes. Der Sakramentenbegriff und die Vorstellung eines wirksamen Zeichens besagen vielmehr: Leben und Sterben Jesu sind *Ursache* des Heils- und Vergebungswillens Gottes, weil dieser erst im Leben und Sterben Jesu unwiderruflich in der Geschichte wirklich und wirksam wird. Die Vergebungsbereitschaft Gottes und seine versöhnende Liebe kommen geschichtlich erst dann ans Ziel, wenn der Sohn die sündige Wirklichkeit des Menschen bis in deren letzte Abgründe hinein annimmt und ausleidet. In diesem Sinne ist das Kreuzesgeschehen der alles tragende Grund, die Finalursache unseres Heils.⁶⁰

⁵⁷ Vgl. *Menke*, Handelt Gott, 61.

⁵⁸ *Rahner*, Versöhnung und Stellvertretung, 258.

⁵⁹ Vgl. *K. Rahner*, Das christliche Verständnis der Erlösung, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie; Band 15 Zürich [u.a.] 1983, 236–250, hier 243–248. Vgl. zum Ganzen auch *N. Schwerdtfeger*, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“, Freiburg i. Br. 1982, 255–259, 277–283.

⁶⁰ Vgl. *K. Rahner*, Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie; Band 12, Zürich [u.a.] 1975, 370–383, hier 377–378. Siehe auch *Schwerdtfeger*, Gnade

- Das Kreuzesgeschehen, so formuliert Rahner, hat eine „Ursächlichkeit quasisakramentaler [...] Art“⁶¹; es verwirklicht den Heilswillen Gottes in der Geschichte und ist so seine Ursache. Zugleich bleibt das Kreuzesgeschehen jedoch „Zeichen“. Das heißt: Der Heilswille und die Versöhnungsbereitschaft Gottes gehen dem Kreuzesgeschehen voran. Das Kreuz ist somit in keiner Weise die Bedingung dafür, dass Gott dem Menschen vergeben kann. Das Kreuz bleibt vielmehr Wirkung der erlösenden Liebe Gottes.⁶²

Geht man von einem solchen Verständnis des Kreuzes als quasi-sakramentaler Ursache beziehungsweise als wirksames Zeichen des Versöhnungswillens Gottes aus, dann lässt sich festhalten: Das Kreuzesgeschehen ist nicht nur Zeichen des „Für-uns“ Gottes, sondern wirklicher *Vollzug* der Erlösung, die durch Christus, sein Leben und Sterben, gewirkt ist.⁶³ Indem Jesus im Gehorsam zu Gott Ja sagt zu seinem Leiden und Sterben, kommt die Selbstmitteilung Gottes unwiderruflich in dieser Welt und beim Menschen an. Insofern kann das Kreuzesgeschehen auch als ein neuer Anknüpfungspunkt der Liebe des Vaters in der mit Freiheit begabten Schöpfung verstanden werden.⁶⁴

Das Kreuzesgeschehen ist *Zeichen* und zugleich *Werkzeug* der erlösenden und sich darin selbst mitteilenden Liebe Gottes.⁶⁵ Eine solche „sakra-

und Welt, 281: „Ursache aber ist es [das Kreuz; K. V.] in dem Sinn, als das Höchste und Letzte einer Tat immer auch ihr Grund genannt werden muss, das heißt als Finalursache.“

⁶¹ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. [u. a.] 1976, 278; vgl. zum Ganzen ebd. 276–278.

⁶² Vgl. Rahner, Das christliche Verständnis, 247: „Es [das Kreuz; K. V.] hat wirklich eine Ursächlichkeit, nicht als ob es den es ja selber ursächlich setzenden Heilswillen bewirkte, sondern weil es gerade die Wirkung dieses Erlösungswillens ist, ihn aber durch seine geschichtliche Erscheinung in der Welt in geschichtlicher Greifbarkeit irreversibel macht.“ Schwerdtfeger (*ders.*, Gnade und Welt, 282) hebt eine *taxis*, ein umumkehrbares Gefälle zwischen (transzendentelem) Heilswillen und seiner (geschichtlich-kategorialen) Verwirklichung hervor, ohne dass Rahner dabei die „innere ontologische Einheit (Gleichursprünglichkeit!)“ zwischen ihnen aufhebt.

⁶³ Pröpper (*ders.*, Erlösungsglaube, 248) macht darauf aufmerksam, dass eine realsymbolisch-sakramentale Deutung des Kreuzestodes Jesu, die die symbolische Handlung als wirkliches Ereignis ihrer bedeuteten Wahrheit versteht, nicht hinter die Aussage Lehmanns zurückfällt, dass der Tod Vollzug der Erlösung sei.

⁶⁴ Vgl. Menke, Gott sühnt, 117. Gerhard Ludwig Müller, der den Kreuzestod Jesu auch im Rahmen eines Bundesgeschehens zwischen Gott und Mensch deutet, hat entsprechend keine Schwierigkeiten, das Kreuz als realgeschichtliches Zeichen der Erlösung zu verstehen: „Die freie Selbsthingabe an den Vater ist nichts anderes als das Zeichen, in dem die vergebende Selbsthingabe des Vaters an die Sünder geschichtlich wirksam wird und das Symbol, in dem das Geschenk des Neuen Bundes und der Kommunikation von Gott und Mensch in der Liebe geschichtliche Realität geworden ist“ (Müller, Neue Ansätze zum Verständnis der Erlösung, 55).

⁶⁵ Damit wird die Formulierung der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils „Lumen Gentium“ aufgegriffen: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Die darin vollzogene analoge Verwendung des Sakramentenbegriffs bezieht sich auf den biblischen Ausdruck *μυστήριον*, der von lateinischen Übersetzungen der Heiligen Schrift als *sacramentum* wiedergegeben wird. In der Vätertheologie entsteht dadurch der Brauch, Christus selbst, die Heilige Schrift und auch die Kirche als *μυστήριον/sacramentum* zu bezeichnen. Vgl. A. Grillmeier, Dogmatische Konstitution über die Kirche. Kommentar zum 1. Kapitel, 2. Kapitel und 3. Kapitel Art. 28, in: LThK 12 (1966) 156–176, 176–207, 247–255, hier 156–158.

mentale“ Wirkursächlichkeit kommt dem Kreuzesgeschehen nicht bereits deshalb zu, weil es dafür steht, dass Jesus seiner Sendung bis zu seinem gewaltsamen Tod am Kreuz treu geblieben ist, das Reich Gottes als Reich des Friedens und der Gerechtigkeit mit den diesem Reich entsprechenden Mitteln der Gewaltlosigkeit aufzurichten. Jesus, der am Kreuz geschundene und dem Bösen ausgelieferte Mensch, ist vielmehr die „Ikone“ des unsichtbaren Gottes (Kol 1,15). Das Kreuz ist Zeichen und Werkzeug der Erlösung, weil Gott, der Vater Jesu, nicht fern über seinen Geschöpfen thront, sondern im Leiden und Sterben seines Sohnes gegenwärtig ist und dem Menschen darin gleichsam „auf Augenhöhe“ begegnet. In Jesu Kreuzestod ist Gott dem in Schuld verstrickten und von Leid und Tod bedrückten Menschen so gegenwärtig, dass er die menschliche Verlorenheit in einer Liebe „bis zur Vollendung“ (Joh 13,1) teilt, annimmt und durch diese Annahme heilt und erlöst.⁶⁶ Wenn die Verstrickung in Schuld, Leiden und Tod durch Gott selbst in seinem Sohn auf menschliche Weise angenommen und getragen wird, dann lässt sich ein sakramentales Verständnis des Kreuzesgeschehens auch mit dem Gedanken der Stellvertretung durch Christus am Kreuz verbinden, ohne damit eine Notwendigkeit des Todes Jesu von Seiten Gottes naheulegen. Das Kreuz ist Ausdruck einer törichten Liebe Gottes, die sich in die Erniedrigung hinein begibt, um den Menschen ohne Vorbedingungen das Geschenk der Versöhnung anzubieten (vgl. 2 Kor 5,19).⁶⁷

3.2 Solidarität und Stellvertretung

Karl Rahner, auf dessen Deutung des Kreuzesgeschehens mit Hilfe der Kategorie der sakramentalen Ursächlichkeit hier zurückgegriffen wird, hat vor allen Dingen eine vereinfachende Vorstellung der Stellvertretung abgelehnt, in der die Freiheit des Menschen durch eine Art „Ersatzhandlung“ übergangen wird.⁶⁸ Stattdessen hat er vorgeschlagen, von einer unbedingten Solidarität Christi mit den Menschen zu sprechen, die im Kreuz ihren höchsten Ausdruck findet. Allerdings ist zu beachten, dass Rahner mit dem Begriff

Wenn etwa der Kolosserbrief Jesus Christus als das offenbar gewordene „göttliche Geheimnis“ (Kol 2,2) bezeichnet, dann ist es möglich, Christus und insbesondere seinen Tod und seine Auferstehung als das einzigartige Sakrament der Gegenwart Gottes zu verstehen. Vgl. *Th. Schneider*, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie, Mainz 1979, 34–41; *Sattler*, Erlösung, 165 f.

⁶⁶ So prägnant *M. Kehl*, „... denn durch dein heiliges Kreuz hast du die Welt erlöst“, in: *Eulenschisch*, Limburger Magazin für Religion und Bildung, Limburg 2009, 14.

⁶⁷ Vgl. auch *J. Ratzinger*, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968, 230–233.

⁶⁸ Missverständlich ist in diesem Zusammenhang, dass Rahner von einer Selbsterlösung des Menschen gesprochen hat (vgl. *ders.*, Das christliche Verständnis, 244 f.; sowie *ders.*, Versöhnung und Stellvertretung, 261 f.). Sachlich gemeint ist dabei im Grunde das, was auch der Gedanke der Stellvertretung betont: Das durch Christus gewirkte Heil ersetzt die menschliche Freiheitstat keinesfalls. Der Mensch muss das durch Christus gewirkte Heil in seiner Freiheit annehmen und gerade so sein persönliches Heil wirken.

der Solidarität eine Einheit aller Menschen untereinander und mit dem Gottmenschen versteht, die bis in die tiefsten Wurzeln der menschlichen Existenz und schließlich auch in die Dimension des Heilsschicksals hinabreicht. Auch in den Bereich der freien Entscheidungen des Menschen, in denen der Mensch sein Heil wirken oder verwirken kann, gehen die Entscheidungen anderer mit ein. Die Tat des Gottessohnes, in der er mit den Menschen solidarisch wird und ihr sündhaftes Schicksal annimmt sowie ausleidet, umfasst und berührt somit die letzten Heilsentscheidungen jedes Menschen. Auch die Freiheit unserer letzten Entscheidung „lebt noch einmal in der Kraft der freien Liebe Jesu und aller Menschen, die mit ihm durch alle Zeiten hindurch ihr Heil gewirkt haben“⁶⁹.

Sachlich kommt eine so verstandene Solidarität Jesu mit den Sündern dem Stellvertretungsgedanken sehr nahe. Theologen wie Walter Kasper oder Helmut Hoping verbinden entsprechend die Vorstellung einer unbedingten Solidarität Jesu mit der Deutung des stellvertretenden Kreuzestodes.⁷⁰ Solidarität meint die wechselseitige Angewiesenheit der Menschen aufeinander und die daraus folgende Verantwortung füreinander im Sinne eines Handlungsprinzips.⁷¹ Fragt man nach der konkreten Verwirklichung menschlicher Freiheit, dann erscheinen der Andere beziehungsweise die Anderen nicht als Einschränkung, sondern als Bedingung des menschlichen Freiheitsvollzuges.⁷² Menschliche Freiheit realisiert und konturiert sich im Miteinander, in der Beziehung mit anderen Freiheiten. Freiheit ist somit immer auch

⁶⁹ *Rahner*, Versöhnung und Stellvertretung, 264; siehe zum Ganzen ebd. 256–264.

⁷⁰ Vgl. *W. Kasper*, *Jesu der Christus*, Mainz 1974, 254–269; *Hoping*, *Stellvertretung*, 357–360.

⁷¹ Vgl. *Hoping*, *Stellvertretung*, 348.

⁷² In der Theologie haben Walter Kasper und Medard Kehl Hegels Begriff der „konkreten Freiheit“ für die Christologie beziehungsweise die Ekklesiologie aufgegriffen: „[...] die concrete Freyheit aber besteht darin, daß die persönliche Einzelheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige Entwicklung und die Anerkennung ihres Rechts für sich [...] haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen theils übergehen, theils mit Wissen dasselbe und zwar als ihren eigenen substantiellen Geist anerkennen und für dasselbe als ihren Endzweck thätig sind, so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben, und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen und eine dieses Zwecks bewusste Wirksamkeit haben“ (*G. W. F. Hegel*, *Gesammelte Werke*; Band 14,1: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [herausgegeben von *K. Grotzsch* und *E. Weisser-Lohmann*], Hamburg 2009, § 260, hier 208). Die Freiheit des Einzelnen wird somit (über eine bloße Legalität oder subjektive Moralität hinaus) nur dann konkret, wenn sie sich in die scheinbar abstrakten Formen der sozialen Wirklichkeit hineinbegibt und sich einem größeren Allgemeinen zur Verfügung stellt. Auf diese Weise bewahrt sie eine allgemeine gesellschaftliche Ordnung vor einer Verselbstständigung, indem sie das Allgemeine zurückbindet an die Form der personalen, intersubjektiven Beziehung. Vgl. *M. Kehl*, *Kirche – Sakrament des Geistes*, in: *W. Kasper* (Hg.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, Freiburg i. Br. 1979, 155–180, hier 167–171; zu Hegels Freiheitsverständnis vgl. auch *L. Oeing-Hanhof*, *Konkrete Freiheit. Grundzüge der Philosophie Hegels in ihrer gegenwärtigen Bedeutung*, in: *Ders.*, *Metaphysik und Freiheit. Ausgewählte Abhandlungen* (herausgegeben von *Th. Kobusch* und *W. Jaeschke*), München 1988, 302–322. Kasper (*ders.*, *Jesu der Christus*, 262 f.) betont, dass es somit am Ende der Neuzeit eine Metakritik der neuzeitlichen Kritik gibt, die eine abstrakte Autonomie des Subjekts durch eine intersubjektive und gesellschaftliche Vermittlung der menschlichen Freiheit weiter bestimmt.

geprägt durch die Verantwortung des Einzelnen für die anderen Menschen und die Solidarität von Menschen untereinander. Freiheit realisiert sich konkret in Solidarität, im „Freisein-für-andere“. In diesem solidarischen Freiheitszusammenhang ist jedoch auch der Gedanke der Stellvertretung mitgegeben. Die Freiheit wird von anderen Menschen und ihrem freien und solidarischen Handeln mitgetragen und ermöglicht: „Stellvertretung ist ein Wesensmoment der konkreten Freiheit“⁷³; Stellvertretung ersetzt die andere Freiheit nicht, sondern verschafft ihr Raum und hält ihr einen Platz offen.

Wenn jedoch der solidarische Zusammenhang der Menschheit geprägt ist durch die Situation von Unheil, von Schuld und Rivalität, dann kann eine unbedingte Anerkennung des Menschen als Menschen, eine unbedingte Solidarität allein durch Gottes geschichtlichen Selbsteinsatz in Jesus Christus neu begründet werden. Damit soll nicht zum Ausdruck gebracht werden, dass die Menschwerdung und der Kreuzestod des Gottessohnes aus Prinzipien ableitbar wären, denen das faktische Heilshandeln Gottes untersteht.⁷⁴ Gottes bedingungslose und zuvorkommende Liebe, die Jesus verkündete und durch sein Handeln darstellte, wird vielmehr am Kreuz auf neue Weise zur Geltung gebracht. Weil Jesus in einer leidenden und vom Bösen betroffenen Welt Gott als bedingungslose und grenzenlose Liebe Geltung verschaffen will, kann er dem Leiden und der ungerechten Gewalt nicht ausweichen.⁷⁵ Das Gute, das Gottes Liebe verwirklichen will, kann nur durch ein solidarisches Mitleiden und Ausleiden des Bösen hindurch erreicht werden: durch Jesus, den solidarischen Menschen von Gott her. Wenn auf Grund der Oster-Erfahrung im Kreuz eine Unüberbietbarkeit der Liebe Gottes (vgl. Joh 12,24) offenbar wird, dann ermöglicht das Kreuzesgeschehen auch wieder die Haltung des Vertrauens, der Mitteilung und des Schenkens. Durch das Kreuzesgeschehen entsteht eine neue Gemeinschaft, in der das Gesetz des Habens und der Rivalität durch das Gesetz des Teilens und der Solidarität überwunden ist (vgl. Apg 2,42–47; 4,32): „Jesus, der Gekreuzigte, erweist wirksam, dass und wie Gott in unserer verlorenen Welt Liebe ist, und zugleich damit ermöglicht er konkrete Freiheit.“⁷⁶

Denkt man Solidarität nicht nur als Ausdruck menschlicher, sondern auch göttlicher Freiheit, dann ließe sich Gottes unbedingte Solidarität als Ausdruck seiner schöpferischen Liebe verstehen, als „eine aus dieser Liebe

⁷³ Ebd. 264. Zum Ganzen ebd. 263–265.

⁷⁴ Für Kasper sind Prinzipien wie Freiheit und Gerechtigkeit vielmehr eine von Anfang an auf Christus hin entworfene Grammatik, in der Gottes unableitbare, gnadenhafte Selbstmitteilung zur Sprache kommen soll (ebd. 267f.; vgl. zum Ganzen: *Ders.*, Christologie und Anthropologie, in: *Ders.*, Theologie und Kirche; Band 1, Mainz 1987, 194–216).

⁷⁵ Ähnlich macht Rahner geltend, dass eine Erlösung durch den Kreuzestod Jesu impliziert, dass Christus gerade deshalb den Tod erlitten hat, der Ausdruck und Offenbarwerden der Sünde ist, auf sich genommen und ausgelitten hat (vgl. *K. Rahner*, Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium, Freiburg i. Br. 1958, 52–61).

⁷⁶ *E. Kunz*, Erlösung – Wovon und wozu?, in: *Ders.*, Gott finden in allen Dingen, Frankfurt am Main 2001, 94–109, hier 105. Zum Ganzen: ebd. 105–109.

resultierende freie Selbstverpflichtung für alles Geschaffene⁷⁷. Damit kann der Kreuzestod Jesu als der unüberbietbare Einsatz der unbedingten Solidarität Gottes verstanden werden, die sich in Jesu Leben und Sterben ereignet hat (vgl. Joh 15,3). Das versöhnende Handeln Gottes und seine Solidarität mit den Menschen kommen im Kreuzesgeschehen zusammen: „Stellvertretung meint nicht Ersatz [...], sondern bezeichnet die Konsequenz der menschgewordenen Solidarität Gottes, den unbedingten Einsatz Gottes für uns in der Person des Gekreuzigten“⁷⁸.

3.3 „Die Losgekauften kaufen los“

Es herrscht Konsens zwischen den Vertretern der hier skizzierten Deutungsmodelle, dass das Kreuzesgeschehen nicht losgelöst von der Heilsrelevanz des gesamten Lebensweges Jesu gesehen werden darf. Um die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu angemessen zu verstehen, bedarf es einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu als konkreter Ausdeutung der Geschichtlichkeit des Erlösungsgeheimnisses.⁷⁹ Das ganze Leben Jesu mit all seinen Inhalten, die ihren endgültigen Sinn in der Ausrichtung auf seinen Tod und seine Auferstehung finden, ist „das eine Ereignis [...], um dessentwillen Gott uns gnädig ist“⁸⁰.

Abschließend sei auf die Studie „Toleranz und Gewalt“ des Münsteraner Kirchenhistorikers Arnold Angenendt verwiesen. Im Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter war es insbesondere die christliche Lehre von der Erlösung des Menschen, die Vorstellung des Loskaufs durch Christi Blut von der Macht der Sünde, die Christen dazu führte, sich gegen die Sklaverei zu wenden: „Seit der Karolingerzeit kannte Europa in seiner Mitte keinen Sklavenmarkt mehr.“⁸¹ Gegen den furchtbaren Sklavenhandel der

⁷⁷ *Hoping*, Stellvertretung, 358.

⁷⁸ Ebd. 359 f.; zum Ganzen *Hoping/Tück*, „Für uns gestorben“, 80–85.

⁷⁹ So macht Jan-Heiner Tück (*ders.*, Am Ort der Verlorenheit, 50 f.) darauf aufmerksam, dass bei Thomas von Aquin eine kreuzestheologische Engführung vermieden und das Ereignis der Inkarnation mit einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu verbunden werde. In den Stationen des Lebens Jesu ereigne sich ein Kommunikationsgeschehen zwischen Gott und Mensch, das sich in der Passion verdichte als Ausdruck der äußersten Liebe Gottes zum Menschen. Eine gründliche Untersuchung der Deutung des Todes Jesu bei Thomas findet sich bei *Kessler*, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu, 167–226. Karl-Heinz Menke gibt in seiner Christologie (*ders.*, Jesus ist Gott der Sohn, 474–505) wichtige Hinweise zu einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu im Blick auf Thomas von Aquin, aber auch auf Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar. H. Verwey (Der Kreuzestod Jesu als von Gott verlangte Sühneleistung, in: *ders.*, Ist Gott die Liebe? Spurensuche in Bibel und Tradition, Regensburg 2014, besonders 152–162) verweist in seiner aktuellen Studie ebenfalls auf Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner und Joseph Ratzinger, die „große Mühe darauf verwandt [haben], dem Sühnebegriff einen verantwortbaren Sinn abzugewinnen“ (ebd. 152). Umfassend zu einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu: *M. Schneider*, Christologie. Zu einer Theologie der Mysterien des Lebens Jesu, Teil I, Köln 2010.

⁸⁰ Vgl. *K. Rabner*, Art. Mysterien des Lebens Jesu, in: *ders./H. Vorgimmler*, Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg i. Br. 1961, 250; vgl. auch *Menke*, Jesus ist Gott der Sohn, 503.

⁸¹ *A. Angenendt*, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2009, 226; zum Ganzen ebd. 205–230.

Neuzeit, in dem das Europa, das jahrhundertlang keine Sklaven mehr kannte, in anderen Erdteilen nun Millionen von Menschen verhandelte, wandten sich, neben den Aufklärern, nicht zuletzt angelsächsische evangelikale Christen, wobei in diesen Zusammenhang auch auf die kontinuierliche Mahnung der Päpste hinzuweisen ist. „Die Losgekauften kaufen los.“⁸² Christen haben im Glauben an den unbedingten Einsatz Gottes in Jesus Christus die Erfahrung von Erlösung und Befreiung von den sie versklavenden Mächten von Schuld und Sünde gemacht. Diese Erfahrung hat sie selbst dazu ermutigt, die Würde und Freiheit anderer Menschen zu verteidigen. Ein Gottesbild, das gekennzeichnet ist von einer Solidarität, die bereit ist, in Christus das Todesschicksal des Menschen anzunehmen und auszuleiden, hat Christen ihrerseits zur solidarischen Selbstverpflichtung für andere Menschen geführt.

⁸² *Angenendt*, Toleranz und Gewalt, 226.