

JÜRGEN WERBICK
Nottuln

FÜR UNS GESTORBEN? JESUS CHRISTUS UND DIE ERLÖSUNG

UMARŁ ZA NAS? JEZUS CHRYSZTUS I ODKUPIENIE

ABSTRACT:

W centrum wiary chrześcijańskiej znajduje się przekonanie o Krzyżu Chrystusa, pojmowanym jako odkupieńcza rzeczywistość dla wszystkich ludzi. Wydaje się, że centrum to stało się zupełnie niezrozumiałe. W jego świetle chrześcijańska wiara stała się dla wielu niezrozumiała i niewiarygodna. Artykuł szuka podstaw tego niezrozumienia w wewnętrznej niespójności logiki ekwiwalencji, która znajduje się u podstaw pospolitych wyobrażeń o ekspiacyjnej śmierci Jezusa na krzyżu. Proponuje natomiast – przez odwołanie się do danych Nowego Testamentu – koncepcję alternatywną, która próbuje konsekwentnie iść drogą „logiki nadmiaru” (P. Ricoeur).

In the centre of the Christian faith there is a conviction about the Cross of Christ understood as a redemptive reality for all people. It seems that this centre has become completely unintelligible. In its light the Christian faith has become for many people unintelligible and not credible. The article seeks reasons for this incomprehension in the inner contradiction of the logical equivalence, which is a basis for common notions of the expiatory death of Jesus on the cross. It proposes instead – through a reference to the New Testament data - an alternative concept, which tries to follow consistently the way of the “logic of excess” (P. Ricoeur).

1. Im Zentrum: das Dunkle?

Es ist Martin Luthers unumstößliche Überzeugung gewesen, dass aus der Mitte der Bibel jene Helligkeit leuchtet, in der alles zur Klarheit kommt und Glaubens-selbstverständlich wird. Von dem her, was Jesus Christus, der Heiland, für uns getan hat, wird klar, was der christliche Glaube glaubt und was der Sinn der biblischen Überlieferungen ist: Er hat uns – ohne dass wir dafür etwas hätten tun können oder tun müssen – *von unseren Sünden erlöst*. Wir sind in den Status derer versetzt, deren Unrechtsein vergeben ist, weil der Menschen- und Gottessohn für uns gelitten hat und wir um seinetwillen einen gnädigen Gott finden.

Alles klar? In den Jahrhunderten seit Luthers bahnbrechender Einsicht hat man unablässig daran gearbeitet oder es auch nur erlitten, dass hier nichts mehr klar ist. Man nimmt erschrocken oder mit Häme wahr, dass im Zentrum des Glaubens

ein alles verzehrendes „schwarzes Loch“ sein Unwesen treibt und in sich hineinzieht, was ihm zu nahe kommt: Der grausame Tod am Kreuz ein Opfer, das dem Vater um unserer Sünden willen dargebracht werden *musste*? Ein göttlicher Vater, der Opfer fordert? Für unsere Sünden, unsere zugegebenermaßen schwer erträgliche Mittelmäßigkeit und Halbherzigkeit? Und was sollte dieses Opfer daran groß geändert haben können! Hat es uns gebessert, vor Gott, den Anderen und uns selbst in eine andere Lage versetzt, „gerecht gemacht“? Was wäre das für ein Gott, der die Menschen auf diesem dunklen Weg und mit solch abstrusen Mitteln – woraus auch immer – hätte retten wollen! Es kommt den Zeitgenossen so vor, als wäre über Erlösung das erste sinnvolle Wort noch zu finden. Sie wenden sich in Scharen ab, weil sie es nicht zu hören bekommen.

Es darf ein Theologenleben wohl in Unruhe halten, nach dem Anfang eines Verstehens zu suchen, ohne das der Glaube im Ganzen unverständlich bliebe. Aber sollte man im „Ruhestand“ nicht Vollzug melden können: dass einem klargeworden ist, wie man sich vor dem schwarzen Loch der Soteriologie rettet und von woher das Glaubens-Licht auf „alles“ fällt? Ich kann den Vollzug nicht melden; und es ist mir wohl dabei. So darf ich immer wieder neu versuchen, ein wenig Licht in dieser dunklen Angelegenheit zu entdecken.

Für mich hieße das: mit den Glaubenszeugnissen, den biblischen zuerst, in ein Gespräch zu kommen, in dem mir immer wieder Neues über mich, Gott, die Menschen und ihre Welt aufgeht, über Sünde, Hoffnung, Liebe, Glaube, Heil, darüber eben, worum es beim Glauben und Theologietreiben geht. *In ein Gespräch* kommen: Die Zeugnisse haben mir etwas zu sagen. Ich höre oft nur halbherzig hin oder weiß im Voraus, was sie sagen wollen, weiß es besser, drehe ihnen das „Wort im Mund herum“, damit ich mit ihnen leben kann. Die schlichte Pointe der Gesprächs-Metapher wäre: Ich will und muss dem „damals“ Gesagten zuhören, es gegen mein Zurechthören stark machen, da es mir ja selbst nicht verbatim widersprechen kann, denn es hat mir etwas zu sagen, ohne das ich geistlich-menschlich ärmer, ja bettelarm wäre. Und ich will es in ein Gespräch ziehen, in dem unsere Erfahrungen und Ängste, meine Sehnsucht, mein Liebesbedürfnis, die von mir gespürten Herausforderungen, meine Enttäuschungen mitsprechen und sich einmischen dürfen – darauf hoffen dürfen, in ein Emmaus-Gespräch gezogen zu werden, an dessen abendlichem Ankommen gesagt werden darf: „Brannte nicht unser Herz!“

2. Ein typisch katholisches Missverständnis?

Lange hat man in der katholischen Kirche mit der Metapher des Gesprächs nichts Rechtes anfangen können. Gab es etwas zu besprechen? Sollte man sich nicht gegen die allgegenwärtige Versuchung wehren, alles zu zerreden? Was die Bibel sagt, weiß die Kirche – im Wesentlichen. Sie bzw. ihr hierarchisches Lehramt ist der erste Adressat dessen, was Gott den Menschen über den Weg

der Erlösung mitzuteilen hat, und legt es den Menschen zu glauben vor. Die nehmen es gehorsam im Glauben an.

Nun sind die biblischen Texte aber Zeugnisse, *menschliche* Zeugnisse.¹ Ihnen trauen Glaubende die verbindliche Wegweisung in den Glauben hinein zu: Zeugen-Antworten auf ein Gottes-Wort, in denen seine Herausforderung angenommen und so an die aufmerksamen Leser aller Zeiten kommuniziert wird. Nur in den Antworten haben wir das Wort (*Hans Urs von Balthasar*²). Gottes Wort inkarniert sich in menschliche Antworten, wird nur so hörbar. Es ist das Wort, das ins Gespräch zieht, nicht „senkrecht von oben“ einfallende Verlautbarung. Nach Christ(inn)en-Überzeugung geschieht es zentral und verbindlich in dem fleischgewordenen Wort, das – so der Johannesprolog – in Jesus Christus ein Mensch geworden ist. Er ist der „treue Zeuge“ (Offb 1,5), in dem hörbar und in Gemeinschaft mit ihm je neu menschlich beantwortbar wird, wer Gott für die Menschen sein will. Er will ihr (*Er*-)Löser sein. An seinem Christus, dem Gekreuzigten und „Erstgeborenen von den Toten“, zeigt er, dass er lebt (Ijob 19,25). Sein Christus aber war gekommen, Diener und „Akteur“ dieser Erlösung zu sein: nicht „sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben zu geben als Auslösung der Vielen“ (Mk 10,45). Da sind wir mittendrin in unserer Frage: Wie war und ist er der Akteur dieser Auslösung, der in seinem Dasein und seiner Sendung bezeugte, wie Gott lebt und seine Lebendigkeit darin beweist, dass er die Menschen *auslöst* aus ihrem Verhängnis und ihrer Verirrung? Was ist es um diese Auslösung, wie geschieht sie heute?

Darauf müssten wir heute eine Glaubens-Antwort finden, die sich den biblischen Zeugnissen verdankt, gleichwohl eine eigene Stimme gefunden, eigene Fragen ernst genommen hat und eigene Erfahrungen einbringt. Man wird sich vor einer „imperiale[n] Aufspreizung der Gegenwart“ hüten, aber auch beherzigen müssen: „Wer die Gegenwart meidet, wird das Gewesene nicht wahrnehmen können.“³ Wer sich dem *Heute Gottes* (Jon Sobrino⁴) nicht aussetzt, wird sich nicht davon inspirieren lassen können, wie die Zeugen der Bibel ihre Erfahrung von Gottes lebendiger, erlösender Gegenwart ins Wort gebracht und beantwortet haben. Wenn beherzigt wird, dass Gott uns in den biblischen Zeugnissen darauf anspricht, sein erlösend-herausforderndes Heute glaubend wahrzunehmen, sollte auch klarwerden können, dass wir damit „nur“ auf den „Gottes-Namen“ in Ex

¹ Es ist klar, dass gerade hier ein kritischer Punkt in der Selbstverständigung des Christlichen wie im Gespräch der Christen mit dem Islam liegt. Christlich ist die Versuchung eines offenbarungstheologischen Monophysitismus oft übergroß gewesen: die Einschärfung einer unvermittelt im Endlichen anfordernden, nur-göttlichen Offenbarungswirklichkeit, die in autoritativen, unmittelbar göttlichen Texten hörbar wird. In den Traditionen der Koranauslegung begegnet diese Versuchung in der bei weitem nicht von allen Schulen vertretenen Überzeugung von der „Ewigkeit“ des Korans, der genau so, wie er Muhammad herabgesandt wurde, ewig bei Gott war.

² Vgl. H. U. von Balthasar, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, S. 98.

³ J. Ebach, *Kassandra und Jona. Gegen die Macht des Schicksals*, Frankfurt a. M. 1987, S. 148.

⁴ Vgl. J. Sobrino, *Gemeinschaft, Konflikt und Solidarität in der Kirche*, in: I. Ellacuria – ders. (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, dt. Luzern 1996, S. 851–878, hier 855.

3,14 zurückverwiesen sind: Ich werde für euch dasein, so wie *ich* für euch dasein werde. Ihr werdet es nicht im Vorhinein wissen, sondern immer wieder die Augen des Herzens dafür öffnen und ihm in Nachfolgebereitschaft auf die Spur kommen müssen. Wer es im Vorhinein weiß, wie der Löser-Gott in Jesus Christus den Menschen nahegekommen ist und ihnen immer wieder neu nahekommen will, macht diesen Gott zu einem Gott in der Vergangenheit, von dem wir immer weiter wegkommen, so weit, dass er – um mit einem ironischen Wort Hegels zu sprechen – schon fast nicht mehr wahr ist.⁵

Wir lassen diesen Gott hinter uns, wir lassen ihn in der alten Welt zurück: Das ist heute die dominante Erfahrung in unserer Weltgegend. So versuchen Kirchenmenschen mehr oder weniger gewaltsam, ihn zu „verheutigen“: *Fundamentalistisch*, indem sie für sein Wort und seinen Erlöser-Sohn eine überzeitliche Geltung behaupten und die zweifelnden Widerworte der Zeitgenossen mit von Gott selbst legitimierter Verkündiger-Autorität zum Schweigen bringen wollen. Oder bedenkenlos (*post-)modernisierend* und aktualisierend, indem sie Jesus zum Anwalt der Anliegen machen, die uns heute interessieren und in Anspruch nehmen sollten – in einer Sprache, die „wir heute noch verstehen können“. Im Grunde hat man beides immer getan und selten ein Problem darin gesehen. Man sah sich in der Lage, heute das überzeitlich Gültige zu sagen und aus der Vollmacht des Heiligen Geistes dafür zu sorgen, dass nicht auf der Strecke blieb, was die Übersetzung der Zeugnisse ins Heute herüberbringen sollte.

Dass die Übersetzer zugleich Verräter sind, ist die schmerzliche hermeneutische Einsicht unserer Zeit, vermittelt schon vom Wortsinn des lateinischen *tradere*, das ja beides sagt; als Übersetzungs-Aporie gefasst ins *Traduttore-traditore-Dilemma*, das den Theologen nicht weniger als dies ins Stammbuch schreibt: Man kann als Übersetzer des Gotteswortes in seinen normativen Bezeugungen gar nicht *nicht* Verräter sein. Wenn es einigermaßen gelingt, das „damals“ Gesagte im Heute so zu sagen, dass die Menschen begreifen können, wie es hier um ihre Sache geht, ist das damit erkaufte, dass wir mehr oder weniger unterdrücken, was den Menschen heute nichts zu sagen scheint. Was wir heute „ans Licht bringen“ und erhellend sagen können, stellt anderes in den Schatten. Das Eine gelingt nur zu Lasten des Anderen. Wer in „seiner“, kultur- und standpunktbedingten Perspektive das für ihn Wichtige fokussiert und kontextualisiert, für den rückt anderes – für andere Zeiten und Kontexte Wichtiges – an den Rand, in den Aufmerksamkeits-Schatten.

Sich das bewusst zu machen, hilft, über den Verlust nicht leichtfertig hinwegzugehen; es hilft, sich der Befremdlichkeit des Damals nicht zu schnell zu entziehen, mit ihr zu ringen, bis sie uns – womöglich – segnet mit dem, was wir zuvor nicht sehen und hören konnten. Ja, es ist schon so: Die mittelalterlichen Versuche in der Spur der Anselmschen Satisfaktionslehre, das in der Schrift mit Erlösung

⁵ Hegel im Wortlaut: „In Schwaben sagt man von etwas längst Geschehenem: es ist schon so lange, dass es bald nicht mehr wahr ist. So ist Christus schon so lange für unsere Sünden gestorben, dass es bald nicht mehr wahr ist“ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Bd 2: *Jenaer Schriften*, Frankfurt a. M. 1970, 545).

Gemeinde in ein kultisch-juridisches Stellvertretungsdenken zu übersetzen und als Freistellung von Straf-Verbindlichkeiten zu verstehen, welche die Menschen unabdingbar ins ewige Verderben hätte stürzen müssen, machen Motive stark, die in der neutestamentlichen Soteriologie anklingen; sie machen sie überstark und stellen vieles in den Schatten, was das Neue Testament überliefert.⁶ Sie schneiden wichtige Zusammenhänge weg, ohne die man es nicht verstehen kann. Schon das Neue Testament aktualisiert biblische Heils-Überlieferungen im Blick auf das Kreuz Jesu selektiv. Es aktualisiert Motive im Blick auf das in Jesus Christus und mit ihm Geschehene, legt sie im zeitgenössischen, apokalyptisch geprägten Kontext aus – und zahlt den Preis der De-Kontextualisierung etwa der uralten und selbst vielfach schon neu übersetzten alttestamentlichen Opfer- und Sühnetraditionen. Wenn wir heute sagen wollten, was Erlösung in Jesus Christus *bedeutet*, ja was sie *ist*, so muss uns also klar sein:

Wir deuten mit dem Neuen Testament und der soteriologischen Überlieferung menschlich-allzumenschlich ein skandalöses Geschehen, das christlich nach einer Deutung verlangt: dass dieser Gottesmensch, der so „offensichtlich“ Gott unter den Menschen gelebt hat, sein Dasein unter den Menschen war, so wenig Glauben gefunden hat und am Unglauben seiner Zeitgenossen gescheitert ist.

Wir deuten immer wieder neu in einer Gesprächs-Verbindlichkeit, die sich die Deutungs-Anliegen der normativen Zeugnisse und Traditionen gesagt sein lässt und ihnen mit Antworten im Hier und Heute gerecht zu werden versucht.

Wir deuten im Bewusstsein des Traduttore-traditore-Dilemmas und in der Verpflichtung, das von den Übersetzungen Verratene nicht ganz zu vergessen, es nach Möglichkeit immer wieder neu ins deutende Gespräch zu bringen.

Wir deuten, indem wir inkulturieren und uns des Preises bewusst sind, der dafür zu zahlen ist: ein mehr oder weniger weit reichendes Absehen vom Kontext des uns Überlieferten, das es uns erlaubt, das Überlieferte neu zu kontextualisieren, neu zu lesen.

Wir stehen in der Glaubens-Verbindlichkeit, immer wieder selbstkritisch auf die Zeugnisse zurückzukommen und uns vom darin Bezeugten zu einer Infragestellung unserer menschlich-allzumenschlichen Selbstverständlichkeiten provozieren zu lassen.

⁶ Das gilt gerade auch für das damit oft verbundene Motiv des *Zornes Gottes* über die Sünde der Menschen, der durch eine Vorleistung von Seiten der Menschen oder aber des Gottmenschen und Erlöser Jesus Christus gleichsam gegenstandslos gemacht werden musste. Man kann sich das Kultur-perspektivisch dramatische Unplausibelwerden dieser Vorstellung gerade an eine seiner spätesten Gestaltungen im Pietismus des 18. Jahrhundert klarmachen, wie sie noch allsonntäglich in Texten der Kantaten Johann Sebastian Bachs zu Wort kommen, etwa in der Kantate Nr. 55 *Ich armer Mensch, ich Sündenknacht*, wo es im Rezitativ heißt, „die Hand des Allerhöchsten“ binde dem Sünder die „Sündenrute“, so dass er sich sagen muss: „Wenn gleich die Höll ein Bette für mich und meine Sünden hätte, so wäre doch der Grimm des Höchsten da. Die Erde schützt mich nicht, sie droht mich Scheusal zu verschlingen“. Für die biblischen Kontexte dieses Motivs und seiner „Übersetzbarkeit“ vgl. R. Miggelbrink, *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*, Darmstadt 2002.

Billiger ist christlicher Erlösungsglaube heute nicht zu „haben“. Die Theologie muss diesen Aufwand treiben. Sie wird dabei zu einer spannenden und freilich auch zu einer riskanten Angelegenheit.

3. Jetzt eben doch: ein Versuch der Relecture biblischer Sühne-Soteriologie

Das elementar Provozierende der neutestamentlichen und der daran anschließenden glaubensgeschichtlichen Sicht auf den Gekreuzigten ist die Auslegung seiner Sendung in Sühnekategorien. Kann diese Provokation heute aufgenommen *und relativiert* werden? Die Glaubensüberlieferung hat vielfach so gedacht: Die Sünde der Menschen fordert einen Preis. Nur wenn er bezahlt wird, ist das Unheil abzuwenden, das die Sünde auch für Gott unabwendbar mit sich bringt. Die Menschen können vor diesem Unheil bewahrt bleiben, da Jesus am Kreuz den Preis stellvertretend bezahlt. Dieses westlich-christliche Normalkonzept, das schon nicht mehr das des Anselm von Canterbury ist⁷, inkulturiert die neutestamentliche Sühnesoteriologie in das Konzept einer ausgleichenden Gerechtigkeit, nach der äquivalent rückerstattet werden muss, was Gott von Rechts wegen zusteht. Dieses *Muss* wird freilich dadurch überboten, dass Gott in seinem Sohn für die Rückerstattung des von den Sündern Geschuldeten einsteht. Gott ist barmherzig; er sorgt selbst dafür, dass die Strafgerechtigkeit die Sünder nicht ins Unheil bringen muss. Aus heutiger Perspektive erscheint es unpassend, dass sich die „Logik“ der Barmherzigkeit Gottes einer Logik der Schuldentilgung unterwirft und nicht einer eigenständigen „Logik der Überfülle“ folgt, wie sie der Über-Verhältnismäßigkeit, ja Maßlosigkeit der göttlichen Liebe – dem „Glanz der Großzügigkeit“ (Marcel Hénaff⁸) – entsprechen würde.⁹ Die Überfülle der Gnade lässt sich schwer in Kategorien des Erforderlichen artikulieren, wie sie im kultisch-juridischen Schema zum Tragen kommen.¹⁰ Sie verlangt nach einem Erfahrungsbezug, der etwa in mitmenschlicher Kommunikation angebahnt ist: wenn Menschen zueinander

⁷ Das hat akribisch nachgezeichnet: M. Kirschner, *Gott – größer als gedacht. Die Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury*, Freiburg – Basel – Wien 2013; vgl. meinen eigenen Rekonstruktionsversuch: J. Werbick, *Den Glauben verantworten*, Freiburg – Basel – Wien 2010, S. 436–442.

⁸ M. Hénaff, *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*, dt. Frankfurt a. M. 2009, S. 409.

⁹ Vgl. P. Ricœur, *Die Freiheit im Licht der Hoffnung*, in: ders., *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, dt. München 1973, S. 199–226, hier 208f. sowie: *Interpretation des Strafmythos*, in: ders., *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, dt. München 1974, S. 239–265, hierzu 255f.

¹⁰ Sigrid Brandt zeigt freilich im Blick schon auf die prophetischen und weisheitlichen Traditionen des Alten Testaments, insbesondere auch an Jer 31,34, auf, dass die Bedeutung von Sühne hier „zwischen diesen beiden Polen changiert“: „zwischen juristisch-kompensatorischen und weisheitlich-neuschöpfungstheologischen Konnotationen“. Und sie macht am Hebräerbrief deutlich, wie die neutestamentlichen Bezüge sich immer mehr der Soteriologie der Neuschöpfung annähern (vgl. von ihr: *Hat es sachlich und theologisch Sinn, von „Opfer“ zu reden?*, in: B. Janowski – M. Welker [Hg.], *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*, Frankfurt a. M. 2000, S. 247–281, Zitat 267).

finden, einander beschenken, miteinander die Überfülle teilen, die sich ihrem Miteinander gewährt, und das bloß Gemusste oder Geschuldete weit hinter sich lassen.

Versucht man, die Erlösung in Jesus Christus in diesem *Kommunikations-Paradigma* auszusagen, wird man sich vielleicht so vorantasten: Gott versucht die Menschen mit seinem guten Wort zu erreichen, sich ihnen mitzuteilen, um sie teilhaben zu lassen an seinem guten Willen und an seinem Geist, der menschliches Leben zu einem im Innersten gewollten Mitleben mit Gott verwandeln kann. Mit Gott leben wollen, ihm das Dasein unter uns zu gewähren, das er „ersehnt“ und uns zum Heil wäre, das wäre tatsächlich Heil; es wäre nicht nur das Lebensforderliche, sondern Erfüllt- und Angestecktsein vom guten Gottesgeist, so dass man mit Gott *fühlen* und aus ihm die Überfülle des göttlichen Lebens selbst *leben, erkennen* könnte, was recht ist und Zukunft hat. Gottes Kommunikationsinitiative zielt darauf ab, dass die Adressaten sich von ihr erreichen und herausfordern lassen, sich ganz in das Kommunikationsgeschehen einzubringen, *einbinden* zu lassen. Der Prophet Ezechiel spricht in diesem Sinne vom erneuerten Bund: wenn Gott uns das Herz aus Stein nimmt, uns ein Herz von Fleisch „einpflanzt“. So lässt er in unserm Innersten den Geist entspringen, der aus Gott ist und in uns das göttliche Leben und Wollen lebendig werden, mit Gott fühlen lässt; die göttliche *ruach*, die uns wahre Gottes-Einsicht mitteilt und uns zur Quelle des guten Lebens macht.¹¹ Nicht mehr das Herz aus Stein, die Stein gewordene Tora, das von außen auferlegte Sollen, würde die innere Mitte der zum erneuerten Bund Erwählten ausmachen. Es wäre das göttliche Leben selbst, das an ihnen und durch sie das Leben zur Überfülle bringt, es von allem befreit, was ihr Dasein unterdrückt und pervertiert, es in „Unreinheit“ hält (Ez 36,25–29).

Nun hat die Sünde ihr zerstörendes Werk getan und die Menschen Gott entfremdet. Die Menschen wollen – warum auch immer – für sich *sie selbst* sein und selbstgesetzte Prioritäten durchsetzen. Gott soll ihnen nicht dazwischenkommen, soll sie nicht „relativieren“ und sie so von ihrem Projekt des Selbst-Gott-sein-Wollens abbringen. Die Menschen sind Sünder: Sie lassen Gott nicht mehr in ihr Leben hineinkommen und in ihm die entscheidende Rolle spielen. Die Sünde sperrt Gott aus¹² – und die Menschen ein in eine Knechtschaft, in der sie vielen Göttern dienen und Tribut leisten. Da sie sich der Herrschaft anderer Götter ergeben haben

Diese Spannung und diese soteriologische Akzentverschiebung hätte die Christologie genauer zu bedenken, als es hier geschehen kann.

¹¹ Im Blick zu behalten ist, dass das Herz für hebräisch Sprechende und Denkende nicht nur Organ des Fühlens und der Emotionen, sondern eben auch der rechten Erkenntnis ist; vgl. Jürgen Ebach, *Kassandra und Jona...*, S. 37.

¹² Ist es immer nur oder immer schon die Sünde, die Gott in der Welt nicht vorkommen lässt? Dietrich Bonhoeffer sieht die Gott-Verdrängung schon im Weltlichwerden der Welt geschehen und spitzt den Gedanken so zu: „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. Gott lässt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns“ (*Widerstand und Ergebung*, Taschenbuchausgabe München – Hamburg 1967, S. 178, Eintragung vom 16.7.44). Nur so: indem er sich allen Versuchen entzieht, ihn in der Welt für Allzuweltliches zu vereinnahmen. Gottverdrängung und Gottvereinnahmung scheinen sich gegenseitig zu bedingen.

– ihren Prioritäten und Projekten dienstbar sind –, haben sie sich unzugänglich gemacht für Gottes heilsame Gegenwart; ist Gott ihnen fremd geworden. Wer für die Götzen Reichtum, Renommée, Lustmaximierung, Macht, Überlegenheit oder Sicherheit lebt, in dem kann der gute Wille nicht entspringen, der den Willen Gottes für diese Welt und die Menschen in ihr mitwill. Wer sein Herz – um mit Luther zu sprechen – an solche Götzen gehängt hat¹³ und sich davon das Leben verspricht, der kann es sich nicht von Gott schenken lassen. Wessen Herz aber an Gott hängt (vgl. Luthers biblischen Bezug Jer 12,3), der lebt im Vertrauen auf ihn, in der Gemeinschaft mit ihm, und weiß, dass er so erst wirklich lebt.

Dass Gott sich mit letzter Entschiedenheit einbringt, die Menschen aus der sie zuinnerst pervertierenden *Fremdherrschaft* der Götzen *auszulösen* und sie neu in die Erwählungsgemeinschaft seines Volkes einzubinden, macht den Hintergrund der Löser- und Lösegeld-Metapher im Alten Testament wesentlich aus.¹⁴ Gottes befreiende Solidarität, sein Sich-involvieren-Lassen in die Not seines Volkes,¹⁵ öffnet den Seinen immer wieder neu den *Exodus*, das Leben-, Fühlen- und Erkennenkönnen mit JHWH. Alttestamentlichen Fortschreibungen des Motivs bieten das semantische Reservoir, aus dem die Profilierung der eschatologischen Rettergestalt Jesus Christus schöpfen kann: Der Messias Jesus ist Gottes Selbsteinsatz zur Rettung eines in Gottferne und Fremdherrschaft gefangenen Volkes. Die Gott-entfremdende Götzenherrschaft ist nun – etwa nach Paulus – in ihrem „Wesen“ erkannt als das Eingesperrtsein in den von aussichtsloser Selbstbehauptung beherrschten alten Äon, dem durch den Selbsteinsatz Gottes in der Sendung seines Messias ein Ende gesetzt ist, so dass mitten im alten der neue Äon anbricht: das befreite Leben der mit und in Christus jetzt schon in Gott hinein Auferweckten.

Jesus, der Messias, bringt Gott mit in die Gottferne: zu denen, die sie erleiden; zu denen, die sich den Machthabern des alten Äons ergeben haben; zu denen, die Gott aus ihrer Welt aussperren. Ihnen lebt und handelt er den befreiend-auslösenden Gott, die jetzt offenstehende Gottesgemeinschaft; ihnen macht er Gott

¹³ Ich beziehe mich natürlich auf Luthers „Umschreibung“ des ersten Gebots in seinem Großen Katechismus: „Woran du dein Herz hängst und worauf du dich [im Letzten] verlässt, das ist eigentlich dein Gott [...] lass mich allein dein Gott sein und suche keinen anderen [...] So verstehst du leicht, was und wieviel dieses Gebot fordert, nämlich das ganze Herz des Menschen [an den wahren Gott zu hängen] und alle Zuversicht auf Gott allein und niemand anders [zu setzen“ (*Luthers Werke in Auswahl*, hg. von O. Clemen, Bd. 4, Berlin ⁶1967, 4f.)

¹⁴ Vgl. neben der erwähnten Ijob-Stelle vor allem die höchst eindrucksvolle Passage Jes 43,1–4.

¹⁵ Hier im Blick auf die Bibel von Solidarität zu sprechen, mag anachronistisch sein. Vgl. dazu aber meinen Beitrag: Solidarität fundamentaltheologisch. Reflexionen zu ihrer *theologischen* Begründbarkeit, in: H.-J. Große Kracht – Chr. Spieß (Hg.), *Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie*, Paderborn–München–Wien–Zürich 2008, S. 49–66. Der erst im 19. Jahrhundert häufiger und im Blick auf wichtige soziale Herausforderungen gebrauchte Begriff trifft die im biblischen Reden von Gott bezeugte „Sache“ meines Erachtens sehr genau, die etwa Bernd Janowski dazu veranlasst von einer heilvollen „Selbst-Involvierung Gottes“ in die Geschichte (Israels) zu sprechen; vgl. von ihm: *Ein Gott der Gewalt? Perspektiven des Alten Testaments*, in: I. Müllner – L. Schwienhorst-Schönberger – R. Scoralick (Hg.), *Gottes Name(n). Zum Gedenken an Erich Zenger*, Freiburg – Basel – Wien 2012, S. 11–33, hier 27.

erlösend gegenwärtig. Er lebt Gottes Solidarität bis in den Tod hinein, nimmt Gott mit ans Kreuz und in den Tod. Auch hier, im Abgrund der äußersten Gottferne, öffnet sich die Gottesgemeinschaft, geht keine und keiner verloren, der sich von Gott finden und retten lässt. Gott geht in und mit Jesus, dem Messias, bis zum Äußersten, um die Menschen aus ihrem tödlichen Verhängnis auszulösen und für die Gottesherrschaft zu gewinnen – um zu ihnen „durchzukommen“, sie im Innersten zu erreichen, damit sie umkehren und mit ihm *leben*.

Von solcher unbegreiflichen Solidarität handeln die biblischen Zeugnisse, die die Sendung des Messias Jesu bis in die letzte Todes- und Rettungs-Konsequenz hinein erzählen, um die göttliche Konsequenz schließlich doch glaubend nachvollziehen zu können. Dafür greifen sie auf biblische Leitmotive zurück, die sie christologisch fortschreiben. Der Menschen-Solidarische verlässt den in Gott-Ferne hinein Gekreuzigten nicht. Ja, er ist in ihm da – und mit ihm bei den Gottverlassenen. Er geht in die Gott-Verlassenheit hinein, rettet auch in ihr. So ist die Logik der Menschenurteile durchbrochen, die darüber entscheiden wollten, wo Gott ist und wo er nicht sein kann. Der als Verbrecher ans Holz Gehängte ist nicht der Gott-Lose, aus dem Leben Ausgeschlossen, weil Gott bis zum Äußersten geht. Er ist noch in ihm da; deshalb geht von ihm nicht die Gefahr aus, mit Tod und Sünde kontaminiert zu werden, weshalb man ihn möglichst schnell vom Kreuz abnehmen und im Grab „unschädlich“ machen müsste. Vom Gekreuzigten geht vielmehr der Geist aus, durch den Gott in den Gott-Verlassenen da sein und Quelle des Lebens sein will (Dtn 21,22–23/Gal 3,13; Joh 19,32–34).

Der Gekreuzigte, sein ganzes Leben im Dienst des Loskaufs der Menschen aus Lebens- und Gott-feindlicher Knechtschaft, wird als *endzeitlich wirksames Opfer* imaginiert: Im Opfer des „Alten Bundes“ bereiten die Opfernden Gott einen Ort für seine heilsame Präsenz inmitten seines Volkes. In Wahrheit ist es aber JHWH selbst, der sich unter und in den Menschen einen Ort für seine Präsenz schafft – und die Menschen herausfordert, ihm diesen Ort wirklich einzuräumen, umzukehren. Gott nimmt Wohnung, wo man ihn wohnen lässt; er ist es selbst, der die Opfernden einlädt, einbezieht in sein Kommen, damit sie ihn in ihrer Mitte ankommen lassen.¹⁶ Neutestamentlich wird der Gekreuzigte als der Ort des heilvollen Ankommens Gottes unter den Menschen imaginiert. Das Kreuz ist der Altar, um den sich alle versammeln, zu dem sie sich wenden, um Gott in ihrer Mitte zu empfangen. Es ist – die Bundeslade im Allerheiligsten des Tempels unendlich

¹⁶ In diesem Sinne nennt Ina Willi-Plein den nachexilischen Sühnegottesdienst „institutionalisierte Theophanie“ (*Opfer und Ritus im kultischen Lebenszusammenhang*, in: B. Janowski, M. Welker (Hg.), *Opfer...*, S. 150–177, hier 166). Einen gewissen Perspektivenwechsel in der exegetischen Würdigung der Opferpraxis Israels haben die Forschungen von Alfred Marx ausgelöst; sie sind kurz zusammengefasst in seinem Aufsatz: *Opferlogik im alten Israel*, in: B. Janowski, M. Welker (Hg.), *Opfer...*, S. 129–149. Vgl. auch die systematische Zusammenschau der einschlägigen Diskussion bei Veronika Hoffmann, *Vor Gottes Angesicht treten. Zum Opfer in biblisch-christlicher Perspektive*, in: J. Werbick (Hg.), *Sühne, Martyrium und Erlösung. Opfergedanke und Glaubensgewissheit in Judentum, Christentum und Islam*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2013, S. 51–71 bzw. dies., *Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe*, Freiburg – Basel – Wien 2013, S. 358–385.

überbietend – der Gnadenthron, zu dem alle Zugang finden, die sich von Jesus Christus in die Gottesherrschaft einladen lassen.¹⁷ Gott macht sich im Gekreuzigten definitiv zugänglich, da er in seinem Messias zu den Menschen kommt, um noch in der äußersten Gottferne zu „wohnen“ und dort der Zugang zu einem Leben in Fülle zu sein.

Wo die Konsequenz dieses Kommens Gottes in den Herrschaftsbereich der Sünde und des Todes bedacht wird, führt nur eine Logik weiter, in der eine Solidarität nachvollzogen werden könnte, welche niemand aufgibt, weil niemand verloren gehen soll.¹⁸ Die Logik der *Substitution* und der Äquivalenz – der stellvertretenden, schadlos haltenden Abgeltung, der beglichenen Rechnungen zwischen Gott und den Menschen – ist biblisch noch greifbar: als Modell gebraucht wie der alte Weinschlauch, der den gärenden Wein der Erfahrungen mit dem Auferstandenen nicht mehr aufbewahren kann und zerreißt.¹⁹ Dass irgendwie – und eschatologisch von Gott selbst in Jesus Christus – ausgeglichen werden muss, was Menschen an Schuld angehäuft haben, diese religionsgeschichtlich so dominante Plausibilität macht sich noch bemerkbar. Aber sie führt nicht wirklich weiter; sie führt nicht in Gottes Zukunft hinein.²⁰ Gottes rettend-solidarisches Kommen wird

¹⁷ Das wird im Hebräerbrief, aber zuvor schon von Paulus in Röm 3,21–25 meditiert.

¹⁸ Vgl. das Doppelgleichnis vom verlorenen Schaf und der verlorenen Drachme Lk 15,3–10/ Mt 18,12–14.

¹⁹ Vgl. das Jesuslogion Mt 9,17, wonach man neuen Wein nicht in alte Schläuche füllt. „Sonst reißen die Schläuche, der Wein läuft aus und die Schläuche sind unbrauchbar. Neuen Wein füllt man in neue Schläuche, dann bleibt er erhalten.“ Eine Wendung dieser Weisheit ins hermeneutisch Grundsätzliche mag zu überspitzten Konsequenzen führen. Aber es bleibt doch hermeneutisch höchst aufschlussreich, sich an das Zerreißen der alten Schläuche erinnern zu lassen – und daran, dass der Wein verloren gehen kann, wenn man nicht damit rechnet.

²⁰ Es ist zweifellos ein wesentlicher Aspekt ritueller Opfer- und Sühnungspraxis im Alten Testament, „Gaben und Opfer für die Sünden darzubringen“ (Hebr 5,1), damit diese sich nicht unheilvoll auswirken. Opfer lösen heraus aus einer „schicksalwirkenden Tatsphäre“, die – ungesühnt – den Übeltäter und seine Gemeinschaft ins Unglück stürzen müsste (vgl. K. Koch, *Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit*, in: „Evangelische Theologie“ 26 [1966], S. 217–239). Die rückwärts gewandte Logik des Bezahlenmüssens ist aber auch hier – gerade hier – der Eröffnung von Zukunft, der Auslösung aus einer unheilvoll sich auswirkenden Vergangenheit zu- und untergeordnet. Und so kann die Frage entstehen, was denn angesichts der Sünde wirklich Zukunft eröffnet. Wie dieser Diskurs im Alten Testament implizit und auch explizit geführt wird, zeigt exemplarisch die Gerichtsrede JHWHs in Micha 6,1–8. Ihm kommt es nicht darauf an, dass das Volk für seine Sünde bezahlt und überreiche Opfer gibt, sondern allein darauf: „Recht tun, Güte und Treue lieben, in Ehrfurcht den Weg gehen mit deinem Gott“. Am Opfer der Umkehr hat Gott Gefallen, nicht an Schlacht- und Speiseopfern, welche die Umkehr nicht zum Ausdruck bringen, sondern ersetzen wollen (vgl. Ps 40,7). Der Hebräerbrief greift den Gedanken repräsentativ auf: „Vergesst nicht, Gutes zu tun und mit anderen zu teilen; denn an solchen Opfern hat Gott Gefallen“ (Hebr 13,15). Es sind die „geistigen Opfer“ (1 Petr 2,5; vgl. Röm 12,1), die in der Nachfolge Jesu Christi in die gute Zukunft der Gottesherrschaft hinein führen, da der Diakon Jesus Christus mit seiner bis ans Kreuz durchgehaltenen Sendung die Sünden „ausgelöst“ hat (vgl. Mk 10,44–45): ihnen den Weg in die gute Gotteszukunft voranging. Auf dem Bezahlenmüssen liegt der Sinnakzent seines „Opfers“ nun nicht mehr, sondern darauf, dass sich mit Gottes Nahkommen noch am Kreuz den Menschen die aus der Macht der Sünde befreiende Gottesherrschaft öffnet (zur Bedeutung der „geistigen Opfer“ vgl. A. Angenendt, *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*, Freiburg – Basel – Wien 2011).

ja nicht erkaufte durch die Leistung des ihm Geschuldeten am Kreuz. Am Kreuz selbst, im Gekreuzigten selbst, *geschieht es*. Genau hier, wo der Hingerichtete nach Dtn 21,23 ausgeschlossen sein sollte von Gottes heilvoller Gegenwart, geschieht sie. Gottes Kommen durchbricht die Abgrenzungen, mit denen der Ort des Heiligen in der Welt – inmitten *seines* Volkes – vor jeder „Kontamination“ mit der Welt und dem in ihr herrschenden Bösen rein erhalten werden sollte. So ist mit der Logik der Äquivalenz auch die *Logik der Heiligung* im Sinne einer kultisch vollzogenen *Exklusion* aufgebrochen, nach der die Kultgemeinde sich bevollmächtigt, gar verpflichtet wusste, Sünder oder „die Heiden“²¹ draußen zu halten, damit die geheiligte Gottesgemeinschaft von ihnen nicht gefährdet würde. Diese Exklusion ist sinnlos geworden, da die Herrschaft der Götzen und die Macht der Sünde alle Grenzen unterwandert und auf alle übergegriffen hat. Wenn Jesus bis an die Grenzen und über sie hinausgeht und Gott dahin mitbringt, ist sie unendlich überboten, sind auch die Sühneriten überboten, in denen die Heiligkeit des Volkes und seines Tempels immer wieder erneuert werden sollte. Der Gekreuzigte ist die Gegenwartlichkeit zu aller Exklusion und Aussperrung. Man hat mit ihm Gemeinschaft, wenn man mit dem Messias Jesus in dieser Gegenwartlichkeit lebt, Versöhnung lebt. In ihm erweist sich die Zuversicht als verlässlich, dass „weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe noch solche der Tiefe noch irgendeine andere Kreatur uns scheiden können von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn“ (Röm 8,38–39).

Im Blick auf den Gekreuzigten und im Rückblick auf das von Deuterocesaja imaginierte Bild JHWHs, der nicht müde wird, sich von der Sünde Israels in Mitleidenschaft nehmen zu lassen und sein Volk zu (er)tragen (Jes 46,3–4; 63,9), mag man seinen Christus in dieses Ertragen bis zuletzt hineingezogen sehen. Noch am Kreuz lebt er einen Gott, der entschlossen ist, die Menschen auszuhalten.²² „Er nimmt sie als Sünder auf sich“ kann dann heißen: Er nimmt sie in sich hinein, damit sie nicht unabwendbar geschieden seien von dem Gott, der sie nicht verloren geben will, damit sie auch als die Sünder, die sie nun einmal sind, mit und in dem Gott sein können, der mit und in ihnen sein will – damit sie zur Freiheit

²¹ Das ist Paulus in der soteriologisch so zentralen Passage Röm 3,21–31 vorrangig wichtig; vgl. etwa den Vers 29. Dass die paulinische Opfermetaphorik gerade auf diese Pointe – auf die Überwindung einer gegen die „Heiden“ gerichteten Aussonderungs- und Privilegierungslogik – hinführen will, macht Wolfgang Stegemann deutlich (vgl. von ihm: *Zur Metaphorik des Opfers*, in: B. Janowski, M. Welker (Hg.), *Opfer...*, S. 191–216, hierzu 213).

²² So schon Petrus Abaelard. Er deutet Röm 3,26 mit Joh 15,13 („eine größere Liebe hat niemand als dass jemand sein Leben gibt für seine Freunde“) so, „dass wir darin im Blute Christi gerechtfertigt und mit Gott versöhnt sind, dass er uns noch mehr durch Liebe an sich gebunden hat durch diese einzigartige uns erwiesene Gnade, dass sein Sohn unsere Natur angenommen hat und in ihr, indem er uns ebenso durch das Wort wie durch das Beispiel unterwies, bis zum Tod ausgehalten hat“ (Abaelard, *Expositio in epistolam ad Romanos – Römerbriefkommentar, übersetzt und eingeleitet von R. Peppermüller*, Freiburg u. a. 2000 (Fontes Christiani Bd. 26/2), S. 289).

der Kinder Gottes²³ und so genau dazu befreit seien, sich Gottes gutem Willen für die Welt in einem „vernünftigen [Opfer-]Gottesdienst“ (Röm 12,1) zur Verfügung zu stellen.²⁴

4. Übersetzungs- oder Inkulturations-Verrat?

Geht meine Übersetzung nicht zu schnell über die Stolpersteine hinweg, die einem die „klassische“ Soteriologie ärgerlich in den Weg legte? Wird sie der Dramatik des Kreuzes gerecht, die sich – so der Vorbehalt – nur erlauben lässt, wenn das *Für uns und unsere Sünden* ernst genommen wird? Gegenfrage: Ist die Dramatik des Kreuzes nicht ernst genommen, wenn man den Weg Jesu ans Kreuz als den Weg in die Auseinandersetzung Gottes mit den Mächten und Herren sieht, aus deren Zugriff die Menschen gerettet werden müssen, wenn sie für die Teilhabe an Gottes Herrschaft gewonnen werden sollen? Ist Jesus nicht für unsere Sünde gestorben, weil er dafür gestorben ist, dass dieser Kampf gewonnen wird – damit die Sünder aus der Herrschaft der Sünde freikommen und sich bekehren? Muss, ja kann der Stellvertretungsgedanke tatsächlich *noch* äquivalenztheoretisch in dem Sinne verstanden werden, dass der Erlöser die Schuld der Sünder mit seinem Leiden tilgt²⁵, dass er den Erlösten ihr (verdientes) Leiden abnimmt und durch sein Leiden ersetzt, es unendlich überbietet, da in seinem Leiden endgültige Befreiung aus dem Sündenverhängnis erwirkt wird? Paul Tillich hat m. E. Recht, wenn er den Begriff „stellvertretendes Leiden“ soteriologisch-prinzipiell problematisiert und klarstellt:

„Gott nimmt am Leiden in der existentiellen Entfremdung teil, aber sein Leiden ist kein Ersatz für das Leiden des Geschöpfes. Ebenso wenig ist das Leiden des Christus ein Ersatz für das Leiden des Menschen. Jedoch ist das Leiden Gottes, sowohl universal als auch im Christus, die Macht, die den Prozess der kre-

²³ Wieder sei Abaelards Römerbriefkommentar angeführt, wo im eben zitierten Textzusammenhang gesagt wird: „Unsere Erlösung ist daher jene höchste in uns durch die Passion Christi entstandene Liebe, die uns nicht allein von der Knechtschaft der Sünde befreit, sondern uns die wahre Freiheit der Kinder Gottes erwirbt [...] Um diese wahre Freiheit der Liebe bei den Menschen zu verbreiten, ist er daher, wie er bezeugt, gekommen“ (ebd., S. 291).

²⁴ Mit Bezugnahme auf Ernst Käsemann formuliert Sigrid Brandt ganz im Sinne des oben Skizzierten: „Unsere Leiber zum ‚Opfer‘ bringen bedeutet, sie zu Kommunikationsorganen des göttlichen Willens in der Welt zu machen. ‚Wenn Gott unsere Leiber beansprucht, greift er in und mit ihnen nach der ihm gehörenden Schöpfung.“ (S. Brandt, *Hat es sachlich und theologisch Sinn, von ‚Opfer‘ zu reden*, in: B. Janowski – M. Welker [Hg.], *Opfer...*, S. 275; zitiert wird Ernst Käsemann, *An die Römer* (Handbuch zum Neuen Testament 8a), Tübingen ⁴1980, S. 317).

²⁵ Die Theologie- und Frömmigkeitgeschichte bietet freilich viele und drastische Beispiele eines solchen Äquivalenzdenkens; neuzeitlich ist es – etwa im Pietismus – noch einmal ganz ins Zentrum getreten, ehe es – nicht zuletzt wegen dieser Zuspitzung – seine Plausibilität tiefreichend einbüßte. In der Kantate Nr. 101 *Nimm von uns, Herr, du treuer Gott* von Johann Sebastian Bach, die einen früher entstandenen Liedtext verarbeitet, heißt es: „Nimm, Vater, deines Sohnes Schmerzen / Und seiner Wunden Pein zu Herzen, / Die sind ja für die ganze Welt / Die Zahlung und das Lösegeld“.

atürlichen Selbstzerstörung durch Teilnahme und Wandlung überwindet. Nicht Ersatz, sondern freie Teilnahme ist der Charakter des göttlichen Leidens.“²⁶

Aber ist mit der vorgestellten Skizze noch ernst genommen, dass der Bann der Sünde und des Todes durch Jesu Kreuz wirklich aufgehoben ist, weil eine Last von den Menschen genommen – „gesühnt“ – ist, die sie erdrücken müsste, wenn sie ihnen nicht abgenommen wäre? Gegenfrage: Was ist diese Last der Sünde, die da durch „stellvertretende Sühne“ von den Menschen genommen sein soll? Ist sie den Menschen nicht mit der ausweglosen Tödlichkeit ihrer Lebensweisen unter der Herrschaft der „Götzen“ und der Sünde aufgeladen, der sie immer wieder neu in ihren eigenen Verfehlungen erliegen und die ihnen zum tödlichen Schicksal zu werden droht? Und was kann ihnen überhaupt an dieser Last abgenommen werden? Doch allenfalls die ausweglose Tödlichkeit, die jeden menschlichen Einsatz gegen das Sünden- und Todesverhängnis sinnlos macht. Wenn Gott selbst in seinem Christus sich hier involvieren lässt, durchbricht er die tödliche Vergeblichkeit aller Versuche, es mit den Mächten des Todes und der Sünde aufzunehmen; so macht er seine Herrschaft zur realen Alternative, in die hinein die Menschen gerettet werden können; so macht er *Umkehr* möglich – und dringlich.

Was heißt dann Erlösung durch Jesus Christus? Nicht dies, dass den Menschen abgenommen ist, was sie tragen, woran sie „arbeiten“ müssen, damit das Böse, das die Menschen seit Adam in diese Welt gebracht haben, sich nicht noch mehr zum Unheil für jeden Einzelnen, für die sowieso schon Benachteiligten und Marginalisierten und schließlich für alle auswirkt. Der Löser-Gott ist nicht der Ersatzmann, der sich einwechseln lässt, wenn die Menschen sich in höchste Not gebracht haben. Erlösung ist Gottes Sache: Er kommt in seinem Christus mit seinem guten Geist zu uns durch, um uns von der Götzenherrschaft zu befreien. Aber sie geschieht *nicht ohne* uns²⁷, nicht ohne unsere Umkehr zur Freiheit der Kinder Gottes, die uns geschenkt ist, aber mit uns – nicht ohne uns – geschehen muss, als das zum Leben mit Gott herausfordernde, bis zum Äußersten anfordernde Geschenk. Erlösung ist kein *Statt dessen*, sondern das Auf-uns-Zukommen des Rettenden und Befreienden, das uns anfordert, mit uns und durch uns geschehen zu lassen, was uns befreit und in Gott hinein rettet.²⁸

Ist mit dieser Skizze alles im Blick, was die Bibel und die kirchlichen Glaubensüberlieferungen über Erlösung und vom Erlöser Jesus Christus zu sagen hatten? Gewiss nicht. Auch hier ist vieles im Schatten geblieben, *weil* anderes ans Licht geholt wurde. Manches ist nicht mehr so gesagt worden, weil es sich nicht mehr sagen lässt, ohne unendliche Missverständnisse heraufzubeschwören. Versucht

²⁶ Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. II, Stuttgart 41973, S. 189.

²⁷ Von diesem *Nicht ohne* spricht Thomas von Aquin mit Augustinus; vgl. *Summa theologica* III, q.84, a.5 corpus: „Qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te.“ Bei Augustinus: Sermo 169.

²⁸ Damit ist ein Missverständnis angesprochen, das die christliche Soteriologie immer wieder provozierte und auch den entschiedenen Widerspruch islamischer Theologie fand. Wenn der Eindruck entsteht, Gottes Gaben würden *ersetzen* und nicht *ermöglichen*, wozu die Menschen herausgefordert sind, so ist dieser Widerspruch in der Sache unbedingt berechtigt – so ist christliche Soteriologie aber auch im Kern verdorben.

wurde eine Inkulturation in eine Sprache und Vorstellungswelt, die vieles neu und vielleicht sogar prägnanter sagbar macht, anderem aber mit Unverständnis begegnen lässt. Ob diese „blinden Flecken“ die Substanz des christlichen Erlösungsglaubens tangieren? An dieser selbstkritischen Frage muss sich Soteriologie immer wieder abarbeiten. Sie tut es im Bewusstsein des Risikos, das sie eingehen muss, damit die Identität des Christlichen nicht durch das Unverständlichwerden seines Erlösungsglaubens „gerettet“ wird.

Bibliografia

- Abaelard, *Expositio in epistolam ad Romanos – Römerbriefkommentar, übersetzt und eingeleitet von R. Peppermüller*, Freiburg u. a. 2000 (Fontes Christiani Bd. 26/2).
- Angenendt, A., *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*, Freiburg – Basel – Wien 2011.
- Balthasar, H.U. von, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960.
- Bonhoeffer, D., *Widerstand und Ergebung*, München – Hamburg ⁴1967, 178.
- Brandt, S., *Hat es sachlich und theologisch Sinn, von „Opfer“ zu reden?*, in: B. Janowski, M. Welker (Hg.), *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*, Frankfurt a. M. 2000, S. 247–281.
- Ebach, J., *Kassandra und Jona. Gegen die Macht des Schicksals*, Frankfurt a. M. 1987
- Hegel, G.W.F., *Werke in zwanzig Bänden*, hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Bd 2: *Jenaer Schriften*, Frankfurt a. M. 1970.
- Hénaff, M., *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*, dt. Frankfurt a. M. 2009.
- Hoffmann, V., *Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe*, Freiburg – Basel – Wien 2013.
- Hoffmann, V., *Vor Gottes Angesicht treten. Zum Opfer in biblisch-christlicher Perspektive*, in: J. Werbeck (Hg.), *Sühne, Martyrium und Erlösung. Opfergedanke und Glaubensgewissheit in Judentum, Christentum und Islam*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2013, S. 51–71.
- Janowski, B., *Ein Gott der Gewalt? Perspektiven des Alten Testaments*, in: I. Müllner, L. Schwienhorst-Schönberger, R. Scoralick (Hg.), *Gottes Name(n). Zum Gedenken an Erich Zenger*, Freiburg, Basel, Wien 2012, S. 11–33.
- Kirschner, M., *Gott – größer als gedacht. Die Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury*, Freiburg, Basel, Wien 2013.
- Koch, K., *Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit*, in: *Evangelische Theologie* 26 (1966), S. 217–239.
- Luthers Werke in Auswahl*, hg. O. Clemen, Bd. 4, Berlin ⁶1967.
- Marx, A., *Opferlogik im alten Israel*, in: B. Janowski, M. Welker (Hg.), *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*, Frankfurt a. M. 2000, S. 129–149.
- Miguelbrink, R., *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*, Darmstadt 2002.
- Ricœur, P., *Die Freiheit im Licht der Hoffnung*, in: ders., *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, dt. München 1973, S. 199–226.

- Ricœur, P., *Interpretation des Strafmythos*, in: ders., *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, dt. München 1974, S. 239–265.
- Sobrino, J., *Gemeinschaft, Konflikt und Solidarität in der Kirche*, in: I. Ellacuria – ders. (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, dt. Luzern 1996, 851–878.
- Stegemann, W., *Zur Metaphorik des Opfers*, in: B. Janowski, M. Welker (Hg.), *Opfer. Theolo-gische und kulturelle Kontexte*, Frankfurt a. M. 2000, S. 191–216.
- Thomas von Aquin, *Summa theologica*.
- Tillich, P., *Systematische Theologie*, Bd. II, Stuttgart ⁴1973.
- Werbick, J., *Den Glauben verantworten*, Freiburg – Basel – Wien 42010.
- Werbick, J., *Solidarität fundamentaltheologisch. Reflexionen zu ihrer theologischen Begründbarkeit*, in: H.-J. Große Kracht – Chr. Spieß (Hg.), *Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie*, Paderborn–München–Wien–Zürich 2008, S. 49–66.
- Willi-Plein, I., *Opfer und Ritus im kultischen Lebenszusammenhang*, in: B. Janowski, M. Welker (Hg.), *Opfer. Theolo-gische und kulturelle Kontexte*, Frankfurt a. M. 2000, S. 150–177.

Słowa kluczowe: soteriologia, odkupienie, teologia fundamentalna

Keywords: Soteriology, redemption, Fundamental theology