Neue Interpretation des Kreuzestodes Jesu

Autor(en): **Wiederkehr, Dietrich**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **20 (1973)**

Heft 3

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760521

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Dietrich Wiederkehr

Neue Interpretation des Kreuzestodes Jesu

Zu Jürgen Moltmanns Buch «Der gekreuzigte Gott» [1]

Wiederum hat Jürgen Moltmann dem theologischen Gespräch eine entscheidende Wendung gegeben, wie seinerzeit mit seiner «Theologie der Hoffnung» [2]. Hatte er damals maßgeblich die Dimension der Zukunft als den Horizont des Glaubens und der Geschichte eröffnet, bezieht er jetzt das Kreuz und den Tod Jesu als unverzichtbaren geschichtlichen und eschatologischen Brennpunkt in diese Perspektive mit ein.

1. Situierung der Kreuzestheologie

Moltmann selber sieht in dieser Akzentuierung allerdings keine unvermittelte Neuerung, weder in seiner eigenen theologischen Denkentwicklung, noch weniger in der theologiegeschichtlichen Tradition. Er erblickt in ihr aber ein besonders dringliches Kriterium für die kirchliche Situation in der säkularisierten und pluralistischen Gesellschaft.

a) Biographische Situierung in der Theologie Moltmanns (7–11)

Die Besinnung von Kirche und Theologie auf den gekreuzigten Christus zieht sich wie ein roter Faden durch die theologische Arbeit Moltmanns, wenn er selber auf die früheren Schritte zurückblickt [3]. Nicht nur die

[1] J. Moltmann: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. München 1972. – Die zu den Untertiteln des vorliegenden Beitrags in Klammern angeführten Zahlen verweisen auf die Seiten dieses Buches.

[2] J. Moltmann: Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. Beiträge zur evangelischen Theologie. Theologische Abhandlungen, hrsg. v. E. Wolf. Bd. 38. München 1969[8].

[3] Vgl. J. Moltmann: Gott und Auferweckung. Auferstehungsglaube im

reflektierte wissenschaftliche Entwicklung, sondern ebensosehr *lebensgeschichtliche Erfahrungen* haben ihn schon früh vor das Thema und noch mehr vor die Wirklichkeit des Gekreuzigten gestellt: die Kriegsgefangenschaft, das Studium der Heimkehrergeneration in der ersten Nachkriegszeit bei Lehrern wie H. J. IWAND, E. WOLF, O. WEBER, dann auch die Enttäuschungen der europäischen Politik, das Scheitern eines «menschlichen Sozialismus» in der Tschechoslowakei, der Stillstand der ökumenischen Bewegung nach den verheißungsvollen Anfängen im 2. Vatikanum und in Uppsala 1968. Die Kritik an der Kirche in der Öffentlichkeit findet eine radikale Unterstützung in der Kritik, die sie aus ihrer eigenen Mitte, vom gekreuzigten Christus her, aushalten muß; von ihm ist sie auch zu einem gesellschaftlichen Beitrag aufgefordert.

Dabei weiß er sich auch einer ältern *Tradition* verpflichtet, die von Paulus über LUTHER und ZINZENDORF bis zu M. KÄHLER reicht; der Unterschied besteht aber in der Ausweitung der Heilsbedeutung über die individuelle und religiöse Dimension hinaus auf alle Gestalten von Unfreiheit und in alle Realisierungen von Hoffnung. Die Kreuzestheologie kann auch nicht regional auf die christologische Thematik eingeschränkt werden, sondern wirkt sich nachhaltig auf die Gottesfrage, die Ekklesiologie und die Eschatologie aus. In seiner eigenen biographischen Entwicklung möchte Moltmann in der Kreuzestheologie keinen Bruch mit der programmatischen Hoffnungstheologie sehen, sondern deren unverzichtbare komplementäre Kehrseite: Hoffnung gründet in der Auferweckung des Gekreuzigten, und Jesu Kreuz ist dasjenige des Auferstandenen. Gerade durch das Kreuz wird die Zukunft nicht jenseits oder am Rande der Geschichte und der Gegenwart, sondern mitten in ihr angesiedelt und inkarniert.

Die christliche Theologie ist zur Konfrontation mit der Negativität des Kreuzes umso mehr verpflichtet, als sogar die nichtchristliche *zeitgenössische Philosophie* eine verwandte Dialektik erkannt hat. Wenn sich schon die säkularisierte Eschatologie der Tatsache des Scheiterns, des Leidens und des Todes stellt, etwa in der kritischen Theorie TH. W. ADORNOS, M. HORKHEIMERS und E. BLOCHS, kann sich die Theologie

Forum der Theodizeefrage. In: Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze. (München 1968) 36–56; DERS.: Gott im Kreuz Jesu. In: Umkehr zur Zukunft. (München-Hamburg 1968) 133–147; DERS.: Der «gekreuzigte Gott». Neuzeitliche Gottesfrage und trinitarische Gottesgeschichte. In: Concilium 8 (1972) 407–413; DERS.: Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute. In: Evangelische Theologie 33 (1973) 346–365.

noch viel weniger eine leichtfertig optimistische Hoffnungstheologie leisten. Der Welthorizont, welcher der Eschatologie ihre Tragweite zurückgegeben hat, erweist sich auch für das Kreuz als der adäquate Kontext.

b) Kirchliche Situierung: Krise der Relevanz und der Identität (12–30)

Kreuzestheologie bedeutet aber auch für die kirchliche Gegenwart ein heilsames Kriterium und Orientierungssymbol. Auf der Ebene der theologischen Diskussion und noch mehr in der Breite der Gemeinden und der Glaubenden stehen sich zwei Haltungen beinahe ausschließlich gegenüber: das Streben nach größerer weltlicher Relevanz einerseits und die Sorge um die christliche und kirchliche Identität andererseits.

Die *Relevanzkrise* ist unverkennbar: sie meldet sich im Vorwurf an Theologie und Kirche, sie hätten keinen Kontakt und keine Einwirkung mehr auf die gesellschaftliche Realität, sie wird empirisch greifbar in der Abwanderung gerade der Intellektuellen und der Studenten in die Gleichgültigkeit gegenüber traditionellen Formen ihres Gemeindelebens. Der «kritische Katholizismus» fordert ein Engagement mit den Unterdrückten und versteht Kirchenreform vor allem als Sozialreform, in Solidarität mit dem humanistischen Marxismus und andern Freiheitsbewegungen. Theologische Entwürfe messen sich nicht mehr an der Orthodoxie, sondern verifizieren sich in christlicher gesellschaftlicher Praxis.

Gerade diese Bemühung um größere Relevanz der Kirche hat jetzt aber umgekehrt die ängstliche Sorge um die Wahrung der *Identität* ausgelöst: Was ist dann noch das Wesen der Kirche? Wozu bei dieser Gemeinsamkeit mit engagierten Nichtchristen überhaupt noch Kirche? Die Verlagerung auf humane Aktion stellt den traditionellen Gottesdienst in Frage; die weltliche Solidarisierung scheint zur Selbstpreisgabe der Kirche zu führen. In dieser Sorge schwingen legitimer Glaubensernst und ängstlicher Kleinglaube zugleich mit, vor allem dort, wo die Identität in einer traditionellen Orthodoxie gesucht wird, wo gegenüber der Strukturveränderung einzig an die individuelle Bekehrung und Selbständerung appelliert wird.

Als zugleich scheidendes und einigendes Kriterium möchte Moltmann in die theologische Diskussion und in die zerstrittenen Gemeinden die Kreuzestheologie einführen: in der Identität mit dem Gekreuzigten sieht sich der Glaube herausgefordert zum Nachvollzug jener Identifizierung, die Gott im Kreuz mit den Gottlosen eingegangen ist. Umge-

kehrt ist die christliche Solidarität mit den Entrechteten und Sündern gerade auf die Identität mit dem Gekreuzigten zurückverwiesen. Was von Jesus in seinem Tod und seiner Auferstehung gilt, wäre so auf die Kirche auszuweiten, daß beide ihre Identität in der Nichtidentität suchen und finden.

c) *Analogie oder Dialektik?* (*30–33*)

Damit ist nicht nur die theologische Tradition der Kreuzestheologie aufgegriffen, sondern auch eine Tradition, nach welcher menschliche Erkenntnis nicht durch konnaturale geistige oder pneumatische Entsprechung von Gleichem zu Gleichem voranschreitet und schließlich zur Gotteserkenntnis und darin zur eigenen Selbstbestätigung gelangt; der Gegensätzlichkeit der Wirklichkeitserfahrung ist eine dialektische Erkenntnis weit gemäßer, die noetisch das Sein und das Nichts, die Unendlichkeit und die Endlichkeit, das Leben und den Tod hart zusammenzudenken sucht und die ethisch aus dem Ghetto in die Solidarität mit den «Andern» ausbricht.

2. TRADITIONEN DER KREUZESTHEOLOGIE UND IHRE KRITIK

Wie hebt sich Moltmanns Kreuzestheologie von der vielfältigen Interpretation ab, die das Kreuz als zentrales Geschehen und Symbol des Glaubens von Anfang an und durch die Geschichte erfahren hat? An einigen wichtigen Strängen der Überlieferung wird dies durchgeführt.

a) *Abschwächende Verehrung* (*44–77*)

Damit ist nicht sosehr an die ikonographische oder liturgische Verehrung gedacht, sondern vielmehr an die Ausgestaltung des Kreuzesgeschehens selber als *Kult*, wie etwa in der Theologie des Kreuzes- und des Meßopfers. Die Analogisierung des Kreuzesopfers mit den Opfern der Religionen führte im Raum des römischen Imperiums dazu, daß nach Konstantin der christliche Kult an die Stelle der vorherigen heidnischen staatlichen Liturgie trat, mit einem ähnlichen Wiederholungsrhythmus, der bis zu einem Wiederholungszwang gehen konnte. Daran vermochte auch die subtile theologische Unterscheidung von blutiger und unblutiger Darbringung nichts zu ändern. Die Vereinnahmung durch die staatliche Liturgie schwächte zum vorneherein die kritische Bedeutung

des Kreuzes für die Strukturen der Gesellschaft und gegenüber den Ansprüchen des Staates ab.

Moltmann betreibt aber nicht das billige Geschäft einer negativ auswählenden Kritik der Theologie, sondern bezieht auch hochstehende Ausprägungen des Glaubens und der Frömmigkeit in die Traditionsreihe mit ein, so die *Kreuzesmystik*, die immer wieder Glaubende in die Vereinigung mit dem leidenden Christus und so auf den Weg zur Herrlichkeit geführt hat. Erhellend zeigt eine soziologische Betrachtung der Frömmigkeitsgeschichte, daß vor allem die sozial Niedriggestellten, die Armen und Unfreien, sich zum Gekreuzigten und zum «Schmerzensmann» hingezogen fühlten und in seiner Ohnmacht die Gegenwart Gottes erkannten. So erfuhren die amerikanischen Negersklaven den gekreuzigten Jesus in ihrer eigenen Situation nahe und mit ihnen solidarisch. Bedenklich stimmt an dieser Frömmigkeit, daß sie meist nur die individuelle Not betraf, ohne ihren sozialen und gesellschaftlichen Ursachen und somit den eigentlich Schuldigen nachzufragen. Von der duldenden Annahme bis zur Rechtfertigung des Leidens oder zur Selbstbemitleidung war nur noch ein kleiner Schritt. Demgegenüber gilt es nun Jesu Leiden als letzte Konsequenz aus der befreienden Aktion und Heilsrealisierung Jesu zu verstehen, also gerade nicht als passive und untätige Hinnahme der Unfreiheit.

Die Kreuzesfrömmigkeit brachte auch einen Typus christlicher Lebensgestaltung hervor in der *Kreuzesnachfolge*. Moltmann sieht hier ein Versäumnis in der protestantischen Glaubenspraxis, die in Distanzierung von der Heiligenverehrung die Bedeutung des christlichen Märtyrers verkannte, bis die Verfolgung durch totalitäre Herrschaft diese Gestalt wieder erweckte. Die Nachfolge geht in ihrer anschaulichsten Form auf die Jüngerberufung und die ausgestalteten Nachfolgeworte Jesu zurück. Neu und auch für die Folgezeit unverzichtbar gehören zur Nachfolge Jesu die Bindung an seine Person, die eschatologische Motivation der Gottesherrschaft und die Radikalität des Leidens, das sich der Jünger nicht nur in leiblicher Verfolgung und sozialer Diskriminierung zuzieht, sondern das ihn auch in die Gottverlassenheit Jesu hineinführt. Die Reihe der Nachfolge findet ihre Weiterführung in der Taufsymbolik und -paränetik des Paulus, im Selbstverständnis des für und *mit* Christus leidenden Märtyrers, in der Mortificatio des Mönchtums, in der mittelalterlichen Kreuzesmeditation bei FRANZISKUS und THOMAS A KEMPIS, in der Kreuzestheologie LUTHERS und in den geistlichen Übungen des IGNATIUS VON LOYOLA. BULTMANN verlegt das

Schwergewicht der Nachfolge derart auf die Existenz und die Entscheidung des Nachfolgenden, daß dabei der nicht voll nachvollziehbare und vorausliegende Kreuzesweg Jesu abgeschwächt wird. Demgegenüber ist aber ein exklusives Prius Christi gegenüber aller Nachfolge der Christen nicht einholbar: *bevor* diese mit Christus sich in ihrer Glaubensentscheidung kreuzigen lassen, *ist* Christus schon für sie gekreuzigt. D. SÖLLE sieht die Vorbildlichkeit des Gekreuzigten in der verändernden Liebe und begrenzt die Nachfolge auf den ethischen Nachvollzug. Damit werden aber die Eigenart und die Unwiederholbarkeit des Kreuzes Christi eingeebnet.

b) Ursprüngliche Radikalität des « unreligiösen Kreuzes » (34–44)

Nichtchristen außerhalb der frommen Gewöhnung haben das Kreuz als Skandalum wohl immer besser verspürt: auf dem gekreuzigten Menschen liegt der Fluch Gottes; im römischen Reich war es die peinlichste Strafe; das römische Eselskreuz läßt den Spott verspüren, den die Christen innerhalb einer auf ästhetische Gestalt bedachten heidnischen Religion auf sich zogen. Viel später, nachdem das Christentum seine Koextensivität zur mittelalterlichen Gesellschaft verliert, wird der gleiche Widerspruch bei GOETHE wieder vernehmbar, der das Kreuz als Zier geschmacklos empfindet, bei NIETZSCHE, der darin das Symbol der Dekadenzreligion angreift, und bei MARX, der in der Kreuzesreligion die verschleiernden Blumen an der Kette kritisiert.

Zu seiner ursprünglichen Radikalität befreit, übt nach Moltmann das Kreuz tatsächlich eine *religionskritische Funktion* aus innerhalb der christlichen Religiosität, indem es der angeborenen Sehnsucht des frommen Menschen gerade zuwiderläuft, ihm den Abschied von religiösen Traditionen auferlegt, damit aber auch dem Projektionsverdacht Feuerbachs entgeht [4]. Es gilt, seine Anstößigkeit wieder sichtbar zu machen.

Als solche «kritische Theorie Gottes» muß die *Theologia crucis* wieder aufgegriffen werden: «kritisch» meint hier auch eine Kritik des Gottesbegriffs der Theologie. Die schwerwiegende Aufteilung der ersten christlichen Theologen, die die Ewigkeit und das Sein Gottes der «Theologia» im strengen Sinn zuwiesen und somit von der «Oikonomia», dem geschichtlichen Handeln Gottes in Schöpfung und Erlösung, abtrenn-

[4] Vgl. R. SCHWAGER: Jesus-Nachfolge. Woraus lebt der Glaube? Freiburg–Basel–Wien 1973. Dazu meine Buchbesprechung in: Orientierung 37 (1973) 86–87.

ten, ist zu durchbrechen; der harte Realitätskontakt Gottes zur Geschichte, zur Endlichkeit, zum Leiden und zum Tod ist wieder konsequent herzustellen. Ferner sind die sozialen Konsequenzen konkret zu explizieren, wie dies bei der paradigmatischen Kreuzestheologie des Paulus in 1 Kor geschehen ist, während LUTHER im Bauernkrieg gerade dahinter zurückblieb. Kreuzestheologie bleibt so nicht ein kategoriales Thema neben andern, sondern wird als Vorzeichen vor alle Themen der Theologie gesetzt. Kreuzestheologie darf sich aber ebensowenig wie die Kreuzesverkündigung vom Geschehen selber trennen, sondern bleibt immer an die Person des Gekreuzigten und Auferstandenen gebunden – ein Postulat, das nachher auch kritisch an die Theologie Moltmanns zu stellen ist, wenn bei ihm das Kreuz allzu stark zur symbolischen Figur der Dialektik wird. Das Wort vom Kreuz bringt nicht nur ein abgeschlossenes Geschehen aus der Vergangenheit gegenwärtig zur Sprache, sondern ist die Gegenwärtigkeit des Geschehens selber. Faktum und Deutung gehen nicht ineinander auf, sind aber auch nicht voneinander zu trennen.

3. KREUZESTHEOLOGIE ALS KRITIK DER CHRISTOLOGIE

Mehr als von außen ist die Bewegung und Erneuerung der Christologie von innen ausgegangen, wie umgekehrt ihre Erstarrung mit der Vernachlässigung des Kreuzesgeschehens im Zusammenhang stand. Für die Christologie stellt sich immer neu eine zweifache hermeneutische Aufgabe: die Hermeneutik des Ursprungs durch eine innere Begründung des Bekenntnisses und die Hermeneutik der Gegenwart und Zukunft bezüglich der Folgen und Wirkungen des Christusgeschehens.

a) Die bleibende Fraglichkeit der Person Jesu (78–104)

Die syntaktische Einheit des Christusbekenntnisses vermag die bleibende Spannung zwischen Subjekt und Prädikat nicht zu verdecken. Die für Jesus bereitstehenden Hoheitstitel wurden im Verlauf der Glaubensgeschichte immer neu vom Subjekt Jesu her in Frage gestellt und neu bestimmt. Die größte Krise für diese Titel bedeutet aber der Kreuzestod, und zwar sosehr, daß von einem nie zur Ruhe kommenden Bildersturm vom Kreuz Jesu her gesprochen werden kann. Dies zeigt sich sowohl am Verständnis von Jesu *Gottheit* wie von seiner Menschheit, die beide je den Schwerpunkt der altkirchlichen, resp. der neuzeitlichen

Christologie bilden. Die altkirchliche Christologie ging vom ewigen unwandelbaren Wesen Gottes aus und versuchte in der Inkarnation das Sein Gottes in der Sphäre des zeitlichen und wandelbaren Seienden zu denken, geriet aber am Kreuz in eine Aporie, vor der sie oft in einen christologischen Doketismus zurückwich. Der Idealismus Hegels ordnete den Tod Gottes am Kreuz in eine spekulative Bewegung des absoluten Geistes ein, verfehlte aber mit dieser Selbstoffenbarung Gottes in das ihm entgegengesetzte endliche Sein die Besonderheit des wirklichen Menschen Jesu und seiner Geschichte.

Die Frage nach Jesu *Menschheit* ist von einer andern Heilsvorstellung geleitet: sie strebt nicht mehr über die Endlichkeit hinaus nach einer Teilhabe an Gottes Unendlichkeit, sondern ist um die Verwirklichung und Wahrung der Menschlichkeit besorgt. Jesus wird hier als Urbild der Humanität vor allem mit ethischen oder religiösen Kategorien erfaßt (KANT, SCHLEIERMACHER); der Kreuzestod bedeutet dabei nichts Neues oder Spezifisches, sondern nur eine Steigerung der Vorbildlichkeit seines Lebens. Wiederum stellt er also vor eine Aporie, weil die Individualität Jesu relativiert und eine absolute und universale Geltung unverständlich wird.

Zu diesen Fragestellungen ist in neuerer Zeit die Stellung Jesu im Erwartungshorizont der *Zukunft* hinzugekommen, insofern Jesus das Reich Gottes aus seiner reinen Zukünftigkeit vorweg-vergegenwärtigt, ohne aber seine Ausständigkeit aufzuheben. Die Gegenwärtigkeit oder der Aufstand der Erlösung bildet denn auch einen zentralen Konfliktstoff zwischen Christentum und Judentum; das Perfektum der Versöhnung droht dabei das Futurum der Erlösung zu absorbieren und den Glauben von der Verantwortung zu dispensieren. Am Kreuz ist aber abzulesen, wie diese Vorwegnahme des Reiches verstanden werden muß; von ihm her ist nur eine unabgeschlossene Christologie der Promissio möglich, die in ihm erst ihre gegenwärtige Verbürgung besitzt. Damit dürfte Moltmann die wiederholte Anfrage beantwortet haben, die sich bei seiner «Theologie der Hoffnung» und ihrer einseitigen Zukunftsausrichtung aufdrängte.

b) Das Kreuz Jesu in lebensgeschichtlicher Perspektive (105–146)

Von zwei Richtungen her sucht Moltmann das Kreuz in den Blick zu bekommen: in der historischen Bewegung von Jesu Lebensgeschichte als Weg zum Kreuz hin und im eschatologischen Rückbezug seiner Aufer-

stehung auf das Kreuz. Beide Blickrichtungen wollen aber als theologische Fragestellungen verstanden sein [5].

Das Kreuz Jesu ist im Kontext seiner Reich-Gottes-Verkündigung zu sehen, die ihrerseits von der Person Jesu nicht zu trennen ist. Die Betonung des Ichs Jesu, die kairologische Bedeutung des Jetzt und des Heute, die konkrete Adressierung an die jeweiligen Hörer fügen Person, Wort und Ereignis von Jesu Verkündigung zu einer unteilbaren Einheit zusammen. Dann läßt sich diese Einheit aber auch im Tod und in der Auferstehung nicht auflösen, indem etwa nur der Untergang seiner «Sache» oder die Auferstehung ins Kerygma davon beibehalten würde. Moltmann entflicht die dichten Interpretationen des Kreuzestodes im NT in drei wesentliche Motivationen. Immer kommt es dabei zum Kreuz durch das Zusammentreffen von Jesu Aktion und der Gegenaktion der Juden oder der Heiden; nur ist bei diesen Akteuren auch Gott selber einzubeziehen. Einmal wird Jesus als *Gotteslästerer gegen das Gesetz* gekreuzigt, zu dem er sich durch seine neue Gottesverkündigung und -praxis in Gegensatz gestellt hat. In seiner Sündergemeinschaft und in seiner Identifizierung mit den Ausgestoßenen hat er Gott als den Garanten nicht der Observanz, sondern der freien Gnade offenbar gemacht und das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit als Gnade für die Sünder nahe gebracht. Seine Hinrichtung ist die Manifestation eines konsequenten Widerspruchs.

Dann wohnt der Verkündigung und dem Handeln Jesu untrennbar eine politische Komponente inne, so daß sein Kreuzestod ihn auch als *Aufrührer gegen die politische Gewalt* trifft. Es geht nicht an, die Gottesverkündigung Jesu in eine apolitische rein religiöse Sphäre zurückzunehmen. In den Strukturen des zugleich politischen wie religiösen römischen Imperiums ist jede religiöse Botschaft und Praxis zugleich politisch relevant. Mag die Gleichsetzung Jesu mit den revolutionären und gewaltsamen Zeloten weithin ein Mißverständnis sein, so sind bei allen Unterschieden doch gewisse Gemeinsamkeiten vorhanden: auch bei Jesus impliziert die Gottesherrschaft einen Bruch mit dem Status quo und seinen herrschenden Instanzen. Der Unterschied liegt freilich darin, daß Jesus sich nicht gewaltsam durchsetzen will, daß er auch politische «Kollaborateure» in seine Gemeinschaft aufnimmt, aber weder Rachevisionen hegt noch Rachebefehle erläßt. Auf jeden Fall läßt sich der Kreuzestod Jesu nicht in eine unpolitische religiöse Privatheit abdrängen.

[5] Vgl. auch H. Kessler: Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung. Düsseldorf 1971[2].

Nicht neben, sondern *in* diesen Bezügen trägt sich aber auch die Dramatik des Gottesverhältnisses Jesu zu. Das Todesgeschick Jesu muß auch in seinem Bezug zu Gott als *Gottverlassenheit* interpretiert werden, wie dies der Todesschrei (Mk 15,34) nicht nur theologisch, sondern wohl auch historisch ausdrückt. Jesus hat ja nicht nur seine eigene Person, sondern ebensosehr Gott als «seinen Vater» mit dem Geschick seiner Verkündigung verbunden, so daß jetzt die Krise der Botschaft auch die Krise seines Gottesverhältnisses und Gottes selber wird. Im Tod Jesu ereignet sich somit auch Gottes eigene Geschichte, nachdem er vorher die Geschichte Jesu zu seiner eigenen gemacht hat: Gottes Gottheit steht auf dem Spiel; der Kreuzestod ist ein Geschehen zwischen Gott und Gott. Kreuzestheologie reflektiert also einen theologischen Prozeß. Diese innergöttliche Dialektik wird von Moltmann später noch ausführlicher dargestellt und trinitarisch weitergeführt.

c) *Das Kreuz Jesu in endgeschichtlicher Perspektive* (*147–183*)

Mochte bei Moltmanns «Theologie der Hoffnung» die Auferstehung beinahe ohne das Kreuz zugrundegelegt scheinen, drängt sich hier die Frage auf, ob nun vom Kreuz Jesu in Absehung von seiner Auferstehung gesprochen würde. Diesem Einwand kommt die folgende Überlegung zuvor. Die historische und die eschatologische Betrachtung, also die vom Leben Jesu her auf das Kreuz *zu*gehende und die von Ostern her auf das Kreuz *zurück*gehende Betrachtung sind nicht zu trennen: der Auferstandene ist der Gekreuzigte und umgekehrt. Die neue Zukunft des Auferstandenen ist konkret dem Gekreuzigten zugesprochen, und umgekehrt hat jeder christliche Zukunftsentwurf nicht von einer vergangenheitsvergessenen Auferstehung auszugehen, sondern muß gerade den toten Punkt des Kreuzes einbeziehen. Der christologische Titel «Erstling der Entschlafenen» (1 Kor 15,20) drückt die universale, nicht nur individuelle Bedeutung dieses Geschehens aus. In der Auferweckung des Gekreuzigten ereignet sich vorweg die Realantizipation der neuen Menschheit und Schöpfung. Dadurch, daß diese aber vom Kreuz ihren Ausgang nimmt, bleibt diese Vorwegereignung bei aller Realität doch im Glauben und in der Praxis der Hoffnung verborgen (hier grenzt sich Moltmann von einem nahezu manifesten Realismus Pannenbergs ab). Die Härte des Kreuzestodes wird umgangen und überspielt in allen abschwächenden Auffassungen der Auferweckung, ob diese sich anthropologisch-dualistisch auf dem Geleise der Unsterb-

lichkeitslehre oder apologetisch auf demjenigen der Wiederbelebung oder existential-interpretierend auf demjenigen der «Auferstehung ins Kerygma» bewegen. Gottes Zukunft hat sich mitten in der Geschichte des Todes und an ihm zu bewähren. Die Prolepse der Welt des Lebens vollzieht sich in der Auferstehung Jesu mitten in der Welt des Todes, an ihm aber für alle, als Überwindung jeglichen Todes. In der Auferweckung Jesu wird alles mit-auferweckt, was im Tod Jesu mit-gestorben ist: sank mit der Person Jesu auch seine Verkündigung, seine Realisierung der Gerechtigkeit und seine Befreiung ins Grab, so gilt jetzt auch der Sieg Gottes unteilbar für die Existenz, die Verkündigung und die Praxis Jesu. Was mit dem Tod Jesu in Frage gestellt wurde, wird jetzt in der Auferweckung ins Recht versetzt: die Gnade gegenüber dem Gesetz, die Freiheit gegenüber der Gewalt, die Treue Gottes gegenüber der Verlassenheit. Der materiale Gehalt des Todes und der Auferstehung Jesu ist nicht weniger als die universale Gerechtigkeit in der Leidensgeschichte der Welt. Die in der Auferstehung demonstrierte Herrschaft Gottes über den Tod steht repräsentativ für die universale Herrschaft des Lebens über die noch dem Tod unterworfene Welt. Dadurch, daß diese Herrschaft sich an der tiefsten Stelle, im Tod Jesu, behauptet hat, gelangt durch den Tod das Leben Christi wirklich zu allen Toten, die Gerechtigkeit Gottes zu allen Unterdrückten und die Gegenwart Gottes in die letzte Gottverlassenheit.

Die Folgerungen, die sich daraus für die christliche *Gotteserkenntnis* ergeben, lassen sich hier nur kurz andeuten. Gott definiert sich als der «totenerweckende Gott»; der Akzent seines Handelns verlagert sich von der protologischen Schöpfung auf die eschatologische Vollendung. Gottes Aktion und Gegenwart kann in der Passion und Verlassenheit Jesu geglaubt werden; der Erkenntnisgrund für das sohnschaftliche Verhältnis Jesu zu Gott ist in seinem Tod nicht etwa verschüttet, sondern erst richtig freigelegt. Man mag ermessen, wie durch diese Selbstdefinition des gekreuzigten und totenerweckenden Gottes die Abgrenzung zum Gott der Religion – im Sinn der unendlichen Selbstprojektion des Menschen – gezogen ist.

4. KONSEQUENZEN FÜR DIE SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Moltmann begnügt sich nicht damit, das Kreuzesgeschehen allein neu zu interpretieren, sondern er sieht davon mehrere Themen der systema-

tischen (nachher auch der praktischen) Theologie in einer Weise betroffen, die noch deutlicher expliziert werden muß.

a) Der «gekreuzigte Gott»: jenseits von Theismus und Atheismus (184–214)

Angesichts der Gott-ist-tot-Problematik haben verschiedene Theologen Auswege gesucht, die das Problem auf die einfachste Weise eliminierten: sie klammerten die Gottesfrage aus und beschränkten sich auf den Aspekt des menschlichen Handelns und des mitmenschlichen Dienstes, oder sie reduzierten die Christologie auf einen Jesus ohne thematisches Gottesverhältnis. Demgegenüber sind für Moltmann die Gottesfrage und die Christusfrage nicht voneinander zu trennen. Die Identifikation Gottes mit dem gekreuzigten Jesus zwingt dazu, nach den Folgen für die Gottheit Gottes selber zu fragen. Vor allem zwei Themen der Gotteslehre können nicht unverändert aus dieser Konfrontation hervorgehen: die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes und die Trinitätslehre. Damit reiht sich Moltmann ein in die Reihe einiger namhafter Theologen, die vom Tod Jesu her die Gotteslehre neu entwickelt haben (katholischerseits: RAHNER, BALTHASAR, MÜHLEN, KÜNG; protestantischerseits: SCHLATTER, BARTH, JÜNGEL), doch möchte er dies noch konsequenter durchführen.

Moltmann kritisiert vor allem die sog. «*natürliche Theologie*», weil sie auf dem Erkenntnisweg der Analogia entis vom endlichen Sein zum unendlichen Sein Gottes rückschließt. Sie stützt sich auf die Convenientia und Excellentia Gottes hinsichtlich der Schöpfung, sie erreicht Gott als die Krönung menschlicher Weisheit. Solcher Weisheit wird nun gerade bei Paulus und Luther die Theologia crucis entgegengestellt: Gott wird gerade nicht in positiver Entsprechung und Steigerung, sondern sub contrario erkannt. Der Gott, der als Ergebnis der aufsteigenden rückschließenden Erkenntnis gefunden wird, ist der Gott des Theismus. Er schließt alle positiven Bestimmungen des endlichen Seins ein und schließt alle gegen das Sein gerichteten Bestimmungen (Sterben, Tod) aus. Demgegenüber ist in einer Kreuzestheologie Gottes Gottheit gerade aus dem Tod des Gottessohnes zu erkennen, seine Kraft aus dem Leiden. Gottes Sein wird geglaubt nicht nur dem Tod Jesu gegenüber, sondern auch angesichts des universalen Todes, wo nichts für Gottes Sein, sondern – wenn analogisch gedacht wird – alles für den Tod Gottes spricht. Theologia crucis bekennt aber eine universale Hoffnung: mit «Gott» wird in dieser Konfrontation nicht nur das privilegierte Leben

Gottes, sondern werden auch die neue Schöpfung und die Auferweckung der Toten ausgesagt; innerweltliche und absolute Hoffnung sind unteilbar geworden.

Der «gekreuzigte Gott» ist der Alternative von *Theismus und Atheismus* enthoben. Der metaphysische Atheismus bewegt sich ja in gleichen Denkbahnen wie der metaphysische Theismus, nur kommt er in seinem analogischen Rückschlußverfahren zu einem negativen Ergebnis: aus der Welt des Leidens und des Todes ergibt sich die Nichtexistenz Gottes. Weiter führt allerdings bereits der Protest-Atheismus von CAMUS und HORKHEIMER, die es nicht hinnehmen, daß «der Mörder über sein unschuldiges Opfer triumphiert» (Horkheimer). Dieser protestierende Glaube stellt sich aber der harten Wirklichkeit ehrlicher als ein optimistischer Theismus, der sich seinen positiven Rückschluß nur unter Verdrängung des Negativen in der Welt leisten kann; er weiß aber auch nüchterner um die Fragwürdigkeit und Abgründigkeit des Menschen als ein ebenso optimistischer atheistischer Humanismus, der den Menschen vergöttert. Während aber der Protest-Atheismus die klaffende Spannung offen lassen muß, vermag die Kreuzestheologie Gott im Leiden als den leidenden Gott zu begreifen.

b) Untauglichkeit der Zweinaturenchristologie (214–222)

Die Gottverlassenheit Christi am Kreuz hat die altkirchliche Christologie schon immer vor unlösbare Schwierigkeiten gestellt, so stark ging sie von einem unveränderlichen und «apathischen» nicht-leidensfähigen Gott aus. Aber auch das existenzielle Heilsinteresse des Menschen nach Teilhabe an Gottes Unvergänglichkeit mußte die Gottheit Christi aus der Todeserfahrung herauszuhalten suchen. Unmerklich übertrug man dabei mit der stoischen Leidensunfähigkeit auch die Liebesunfähigkeit auf Gott. Auch die Christologie Kyrills von Alexandrien, die doch stark von der Personeinheit und von einer mystischen Einigung des fleischgewordenen Wortes ausging, vermochte diese Konsequenz nicht durchzuhalten.

Nicht erst die Reformation, sondern auch schon die alte Kirche und die Scholastik wagten sich zwar in der *Idiomenkommunikation* zu paradoxen Formulierungen: «einer aus der Trinität hat gelitten». LUTHER und ZWINGLI schieden sich in der Christologie und in der Abendmahlsfrage gerade an dieser Identifikation Gottes mit dem Tod Jesu. Ohne die Öffnung der binnenchristologischen Zweinaturenlehre auf das

relationale Gottesverhältnis Jesu läßt sich aber die Radikalität seines Todes nicht durchhalten.

c) *Das Kreuz als trinitarische Situation* (*222–243*)

Hier stehen wir wohl vor dem überraschendsten Thema von Moltmanns Buch, nämlich vor dem Versuch, die vielfach obsolete Trinitätslehre zu aktualisieren. Die Trinitätslehre lebt zwar noch fort in liturgischen Formeln, die aber am «latenten Monotheismus» der meisten Christen nichts ändern. In der protestantischen Theologie ist sie als eine Spekulation ohne soteriologische und existenzielle Relevanz vielfach aufgegeben oder resignierend dem innern Geheimnis Gottes zugewiesen; auch SCHLEIERMACHER konnte ihr «nichts fürs Praktische» abgewinnen. Katholische Theologie sah sich zwar durch die stärkere dogmatische Überlieferung noch mehr daran gebunden, beschränkte die Trinität aber weitgehend auf das innergöttliche Geschehen der Hervorgänge und Beziehungen.

Nun gilt es, diese Abschließung wieder aufzubrechen: die innergöttliche Trinität ist die heilsgeschichtliche Trinität, und umgekehrt. RAHNERS Postulat ist aber noch radikaler durchzuführen, als dies bei ihm selber in seiner Inkarnationschristologie und seiner anthropologischen Gnadentheologie geschehen ist. «Heilsgeschichte» ist angesichts des Kreuzestodes Jesu immer noch eine Abstraktion. Trinität trägt sich zu gerade in der gegensätzlichen Erfahrung von *Gottesgemeinschaft und Gottverlassenheit*. Die gegenseitige Identifizierung zwischen Jesus und Gott läßt den Tod nicht außerhalb Gottes selber bleiben, sondern macht ihn zu einem Geschehen innerhalb Gottes selber, zwischen Gott und Gott. Dies ergibt sich auch aus einer Interpretation des vieldeutigen Terminus der «Hingabe», mit dem das NT sowohl die richtende Preisgabe des Sünders an den Zorn Gottes wie die liebende Hingabe des Sohnes durch den gnädigen Gott bezeichnet. Nicht nur terminologisch, sondern auch sachlich-theologisch überlagern sich aber diese gegensätzlichen Bedeutungen, weil Jesus an sich selber den richtenden Zorn erfährt. Noch mehr: über eine bloße Passivität hinaus macht er sich in Freiheit diese Hingabe zu eigen, wie denn dasselbe Verbum auch im reflexiven Sinn von Jesus selber gebraucht wird (Gal 2,20). Die Preisgabe durch Gott den Vater vollzieht sich in Willenseinheit mit der Selbstpreisgabe des Sohnes; erst aus dieser freiheitlichen *Willens*einheit läßt sich dann auch auf eine seinshafte *Wesens*einheit schließen. Das Kreuzesgeschehen ist somit ein trinitarisches Beziehungsgeschehen.

d) Das Kreuz als bleibende Struktur christlicher Hoffnung (243–267)

Bei seiner betonten Rückbeziehung auf das Kreuz und den Tod Jesu verliert Moltmann seinen früheren eschatologischen Horizont nicht aus den Augen, bringt darin aber deutlicher den vorher vermißten christologischen zur Geltung. Nun ist dieser aber nicht nur mit einer undialektischen Auferstehung, sondern zugleich mit seinem Kreuz markiert, so daß sich die Antizipation der Vollendung nicht hergibt für eine Sanktionierung der bestehenden Verhältnisse oder aber eines optimistischen Entwicklungsprozesses. Christliche Hoffnung ist nicht die Religion des gesellschaftlichen, wirtschaftlichen Wachstums.

Christologische Konkretheit behält nicht nur der Ausgangspunkt, sondern auch die realisierte Vollendung der Zukunft wird nie über diese Verhältnisstruktur hinausgelangen. In der Auslegungsgeschichte der «Unterwerfung des Sohnes unter den Vater» (1 Kor 15,28) gibt es eine Tradition, die die Stellung Christi in Menschwerdung und Erlösung innerhalb des Verhältnisses Welt-Gott zeitlich begrenzt und schließlich in eine nicht mehr christologisch vermittelte Unmittelbarkeit übergehen läßt (so CALVIN). Auch eine funktionale Christologie (VAN RULER) gelangt konsequent nach Vollendung des Erlösungsgeschehens zu einer Selbsterübrigung Christi, mindestens in seiner menschlichen und geschichtlichen Konkretheit. Demgegenüber ist aber nicht nur die abstrakte göttliche Natur Christi, sondern die konkrete Person Jesu in diese bleibende Vermittlung einzubeziehen. Auch die politisch interpretierende Stellvertreter-Christologie von D. SÖLLE zieht sich den Vorwurf zu, trotz allem eschatologischen Zukunftspathos letztlich restaurativ und rückwärtsgewandt zu sein: wenn sich die Stellvertretung Christi bei erlangter Identität aller Menschen erübrigt, dann wurde durch ihn keine qualitativ neue Existenz-«stelle» begründet, sondern nur funktional von ihm wiederhergestellt, ohne daß er selber etwas wirklich Neues konstituierte. Das eschatologische Mehr der Vollendung verlangt aber, daß Christus selber bleibend zu dem Reich gehört, das er begründet.

5. KONSEQUENZEN FÜR DIE PRAKTISCHE THEOLOGIE

Die Tradition hat aus dem Kreuzesgeschehen vor allem solche Konsequenzen gezogen, die die verändernde Aktion im individuellen und vor allem gesellschaftlichen Bereich eher einschränkten. Gerade diese Resig-

nation vor den bestehenden Unrechts- und Leidensverhältnissen hat der Kreuzestheologie den Vorwurf der Mitschuld an Unfreiheit und Ungerechtigkeit eingetragen [6]. Eine neue Hermeneutik der Erlösung durch das Kreuz ist notwendig, sowohl im Bereich der einzelnen Person wie vor allem im gesellschaftlichen Kontext; dabei kann nicht an den wissenschaftlichen Erkenntnissen vorbeigesprochen werden, wie sie Psychologie, Gesellschaftswissenschaften, Politologie usw. vermitteln. Moltmann wählt zwei Bereiche aus:

a) Hermeneutik der Befreiung im psychoanalytischen Kontext (268–292)

Die aus der Theologie des «gekreuzigten Gottes» sich ergebende Anthropologie soll im Dialog mit dem Menschenbild der Psychoanalyse von S. FREUD entfaltet werden. Beide Wissenschaften sprechen von Knechtschaft und Befreiung des Menschen: Wie sehen hier konkret eine Konfrontation und eine Kooperation aus? Moltmann sieht eine Analogie zwischen dem Teufelskreis des Menschen, wie ihn die paulinische Theologie von Gesetz und Freiheit einerseits und wie ihn die Psychoanalyse zwischen den *Zwangserfahrungen* und Entlastungsversuchen andererseits feststellt. Die Freiheit vom Gesetz, wie sie durch das Kreuz Jesu eröffnet ist, sollte darum auch als menschliche und seelische Befreiung erfahren werden.

Die hier sich begegnenden Wissenschaften müssen alle auf eine monokausale Erklärung und Überwindung der seelischen Krankheiten des Menschen verzichten; dennoch kommt der *Religionskritik* FREUDS insofern Berechtigung zu, als sie pathologische Formen und Zerrbilder der Gottesvorstellung trifft. Unter der Herrschaft der Idole wird der Mensch unfrei für sich und für andere Menschen; mit neurotischen Ritualen, wozu er auch die Religion mißbrauchen kann, versucht er sich zu befreien. Eine Theologie des «gekreuzigten Gottes» läßt es gar nicht zur Idolbildung des erdrückenden und belastenden Gottes kommen, sondern befreit durch Gottes eigene Ohnmacht und durch sein Leiden den Menschen von der Sucht nach und der Furcht vor Idolen. Gegenüber einem solchen Gott kommt es auch nicht zum Aufstand der Söhne gegen den Vater, also zur religiösen Variation des Oedipuskomplexes, wenn einmal der Tod Jesu nicht mehr als von Gott selbst geforderter Opfer-

[6] Vgl. U. HEDINGER: Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend. Eine Kritik des christlichen Theismus und A-Theismus. Zürich 1972.

tod interpretiert wird. Der «gekreuzigte Gott» ist von diesem Vater- und Gottesbild nicht mehr betroffen.

Berührung und Unterscheidung zugleich stellen sich bei einem andern Thema der Psychoanalyse ein. FREUD hielt es für eine Aufgabe der Reifung, daß der Mensch zunehmend seine Illusionen und Träume der harten Wirklichkeit des Lebens angleiche und zu einer reifen Nüchternheit gelange; nur so sei die Spannung von *Lustprinzip und Realitätsprinzip* auszuhalten und zu überwinden. Der Glaube innerhalb einer Theologie des «gekreuzigten Gottes» stellt sich zwar nicht weniger der negativen Wirklichkeit, gibt deswegen seine Träume aber nicht einfach aus der Hand, hängt auch nicht einer religiösen Wunschwelt nach, sondern wagt es, die Wirklichkeit im Licht der Hoffnung zu sehen. Einerseits teilt er also das Pathos Gottes – im Unterschied zu einer stoischen Apatheia – mit der leidenden Unerfülltheit des sterblichen Lebens, zugleich hat er an Gottes Offenheit für die Zukunft teil. Kreuz und Auferstehung bestimmen so auch die Zukunftseinstellung des Glaubens: ohne der Erde untreu zu werden («Kreuz»), kann er doch der Hoffnung («Auferstehung») treu bleiben. Das Gebet ist jener Vollzug, in dem er zugleich das Leiden Gottes wie seine Möglichkeit in der Geschichte mitmacht.

b) Hermeneutik der Befreiung im politischen Kontext (293–315)

Eine Hermeneutik nur im psychoanalytischen Kontext geriete in den Verdacht der individualistischen Privatisierung; sie muß darum durch eine politische Hermeneutik des gesellschaftlichen Leidens und der Befreiung ergänzt werden.

Hier kommt vor allem der Todesmotivation Jesu im Widerspruch zur politisch-religiösen Ordnung große Bedeutung zu. Was bedeutet für den beinahe religiösen Anspruch der politischen Mächte die Theologie des «gekreuzigten Gottes»? Sie ermöglicht eine kritische Freiheit gegenüber der Gesellschaft, sie schafft Freiräume inmitten der Zwänge und Teufelskreise des sozialen und ökonomischen Lebens. Sie erspart nicht das Leiden an den Situationen der Ausbeutung und der Unfreiheit, macht sie vielmehr erst kritisch als solche Teufelskreise offenbar, befreit aber zur befreienden Aktion. Während die Kirche bisher mehr eine Entlastungsfunktion ausübte, dabei aber in eine gefährliche Koexistenz *neben* der Geschichte und ihren Unheilssituationen geriet oder zur bürgerlichen Religion verharmlost wurde, tritt eine politische Kreuzes-

theologie kritisch und befreiend mitten in diese Situationen. Ausgehend von der Memoria des Todes und der Auferstehung Christi erlangt sie gesellschaftliche Relevanz, ohne ihre Identität zu verlieren. Moltmann führt diese Korrektur an fünf exemplarischen «hoffnungslosen» politisch-sozialen Problemkreisen durch: an der ökonomischen Armut, an Gewalt und Unterdrückung, an rassischer und kultureller Entfremdung, an der industriellen Naturzerstörung und an der damit verflochtenen, darin aber nicht aufgehenden Erfahrung der Sinnlosigkeit und Gottverlassenheit. In diese scheinbar kaum aufzusprengenden und sich selber bestätigenden Regulationssysteme zielt jetzt die Lebensrichtung der Befreiung, jeweils mit der entsprechenden Konkretisierung: Umverteilung wirtschaftlicher Macht, Demokratie statt Unterdrückung, Identitätsgewährung durch Anerkennung des Andern, partnerschaftliches Verhalten zur Umwelt, Sinngebung durch die Anwesenheit Gottes in der Verlassenheit. Moltmann sieht darin, in Ausweitung und Übersetzung des im Kreuz handelnden Gottes, neue Formen der Realpräsenz von Gottes kommender Allgegenwart.

6. MOLTMANNS KREUZESTHEOLOGIE ALS ANFRAGE AN DIE KATHOLISCHE THEOLOGIE [7]

Die geraffte Inhaltsangabe mußte viele Einzelzüge auslassen, sie möchte aber doch gezeigt haben, wie hier ein zentrales Thema christlicher Theologie im Kontext aktueller kirchlicher und gesellschaftlicher Problematik interpretiert wird. Aussagen verschiedenster sprachlicher

[7] Vgl. von den bisher erschienenen Besprechungen des vorliegenden Buches: M. KRÄMER: JÜRGEN MOLTMANN, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. Kreuz Verlag (richtigerweise: Chr. Kaiser Verlag!) München 1972. In: Diakonia. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche 4 (1973) 213–214; W. KASPER: Revolution im Gottesverständnis? Zur Situation des ökumenischen Dialogs nach Jürgen Moltmanns «Der gekreuzigte Gott». In: Theologische Quartalschrift 153 (1973) 8–14; Herder-Korrespondenz. Monatshefte für Gesellschaft und Religion 27 (1973) 104–105; J. M. LOCHMAN/H. DEMBOWSKI: Gottes Sein ist im Leiden. Zur trinitarischen Kreuzestheologie Jürgen Moltmanns. In: Evangelische Kommentare 6 (1973) 421–426; vgl. auch H. KÜNG: Die Religionen als Frage an die Theologie des Kreuzes. In: Evangelische Theologie 33 (1973) 401–423; H.-G. LINK: Gegenwärtige Probleme einer Kreuzestheologie. Ein Bericht. In: Evangelische Theologie 33 (1973) 337–345; außerdem W. KASPER: Krise und Neuanfang der Christologie im Denken Schellings. In: Evangelische Theologie 33 (1973) 366–384; H.-G. GEYER: Rohgedanken über das Problem der Identität Jesu Christi. In: Evangelische Theologie 33 (1973) 385–401; H.-G. LINK: Auf dem Weg zu einer zukünftigen Kreuzestheologie. Bemerkungen zu Heribert Mühlens chri-

und geschichtlicher Herkunft werden in hermeneutischer Annäherung in einen fruchtbaren Zusammenhang gebracht: die biblische Kreuzestheologie, die geschichtsphilosophische Dialektik, die kritische Theorie, die orthopraktische politische Theologie usw. Innerhalb dieser systematischen Leistung sind besonders noch einzelne Anfragen an die katholische Theologie zu verdeutlichen:

– *Ambivalente Analogia entis:* Sie ist als einseitiger Erkenntnisweg erwiesen, weil sie doch leichthin voraussetzt, daß sie im geschöpflichen Bereich von positiven Welterfahrungen ausgehen und sich auf sie stützen kann. Sie versagt aber dort, wo negative Erfahrungen und Situationen zugrundeliegen, wie Leiden, Tod, Unrecht usw. Ferner ist es für katholische Theologie immer notwendig, daß sie an die Gefahr der bloßen Verlängerung und der vergrößernden Projektion weltlicher und menschlicher Qualitäten auf Gott erinnert wird.

– *Geschichtsfremde Unveränderlichkeit Gottes:* Moltmann bestreitet Gottes Transzendenz und Freiheit gegenüber der Geschichte nicht, er sichert sie aber nicht ab unter Zufluchtnahme zu einem mehr stoischen als christlichen Gottesbegriff, sondern läßt Gott handelnd und leidend in die Geschichte eintreten; eine Denkaufgabe, die mit einem starren Transzendenzverständnis allzu leicht erledigt, aber nicht gelöst ist.

– *Doketische Christologie:* Inkarnation und Geschichte Christi dürfen nicht in einer unausdrücklichen Vorentscheidung durch die vorhergenannte Unwandelbarkeit Gottes eingeschränkt und abgeschwächt werden. Gerade in seiner Anwendung auf die Gottheit Christi führt dieser Gottesbegriff zu einer doketischen Entleerung und zu einer monophysitischen Verkürzung seiner geschichtlichen Solidarität und menschlichen Gleichwesentlichkeit. Vielmehr ist gerade von der Konkretheit Christi her der Gottesbegriff neu zu bestimmen und sind alle vorgegebenen Gottesbilder zu kritisieren. Auch innerhalb der Christologie korrigiert Moltmann das binnenchristologische Modell der Zweinaturenlehre durch eine relationale Christologie, die die Person Jesu als ganze im sohnschaftlichen Verhältnis zu Gott dem Vater sieht.

stologischer Programmschrift. In: Evangelische Theologie 33 (1973) 424–431; R. Weth: Über den Schmerz Gottes. Zur Theologie des Schmerzes Gottes von Kazoh Kitamori. In: Evangelische Theologie 33 (1973) 431–436. – Für die Erstellung der bibliographischen Angaben danke ich meinem Assistenten Wolfgang Haas; nützliche Hinweise verdanke ich auch einer umfangreichen Seminararbeit von Mauro Jöhri: «Trinitarische Interpretation des Todes Jesu bei Jürgen Moltmann».

– *Beziehungslose Trinitätslehre:* In seinem neuen Buch hat Moltmann nicht nur offene Fragen über seine Christologie ausdrücklich und eindeutig beantwortet. Er hat es auch unternommen, die Trinitätslehre zu interpretieren und zu konkretisieren. Meist verbleibt diese doch im innergöttlichen Bereich, ohne einen trinitarisch differenzierten Geschichtsbezug; auch Rahner hat sein Postulat kaum weiter als über eine inkarnatorische «Heilsgeschichte» hinausgeführt. Hier wird aber radikal christologisch gedacht; ausgerechnet die verhüllte Situation des Kreuzestodes erweist sich als trinitarische Selbstoffenbarung Gottes. Der eng gezogene Rahmen einer separierten «Heilsgeschichte» wird auch auf die Zukunft hin durchbrochen, wenn der vom Vater und Sohn ausgehende Geist die noch offene Geschichte in die gleiche Gemeinschaft einbringt.

– *Unrealistische Eschatologie:* Auch nachdem katholische Eschatologie sich für die Einheit von innerweltlicher und absoluter Zukunft geöffnet hat, verläuft ihre geschichtliche Dynamik doch oft als eine evolutive, kontinuierliche Kurve. Durch seinen Ausgangspunkt von der Auferstehung des *Gekreuzigten* erhält bei Moltmann auch die weitere Geschichte die Signatur von Leben *und* Tod, Gelingen *und* Scheitern, Gnade *und* Sünde; damit wird er aber der realistischen Geschichtserfahrung mehr gerecht und kann die Verheißung redlicher aufrechterhalten.

– *Versäumte soteriologische Hermeneutik:* Die von Moltmann eingangs genannte zweifache Relevanz- und Identitätskrise spiegelt sich auch in den verschiedenen katholischen Soteriologien: entweder verbleibt die Sprache der Erlösung bei den traditionellen biblizistischen Vokabeln und bewegt sich an den heutigen Unheilserfahrungen und Heilserwartungen des Menschen vorbei oder sie transponiert unkritisch-progressiv die biblischen Begriffe von Knechtschaft und Freiheit in aktuelle gesellschaftliche Konflikte und Aktionen, unter Verlust der spezifisch christlichen Substanz. Der hermeneutische Abstand wird von Moltmann in sorgfältiger Reflexion und Umsetzung überbrückt und zusammengehalten.

7. ANFRAGEN AN MOLTMANNS KREUZESTHEOLOGIE

Wo die christologische und staurologische Mitte des Glaubens von so weiten Horizonten her angegangen wird und wo sie umgekehrt nach so vielen Richtungen hin ausgezogen wird, ist es verständlich, daß die

hermeneutische Konfrontation und Annäherung nicht lückenlos durchgeführt werden konnte: Immerhin sind hier einige kritische Anfragen an Moltmann zu stellen:

– *Diskriminierte Analogia entis:* So notwendig es ist, ein ungebrochenes Aufstiegs- und Rückschlußdenken zu durchbrechen, so behält der Denkweg der Analogia entis – vor allem wenn er sich auf die Schöpfungsbeziehung stützt – seine unverzichtbare Berechtigung. Implizit kann ja auch Moltmanns dialektischer Weg auf diese Voraussetzung nicht verzichten, sonst verlören einerseits der Mangel und die Abwesenheit der positiven Seinsbestimmung ihren negativen Charakter, andererseits entfiele die Dynamik auf eine eschatologische Schließung der noch offenen «Wunde». Dann wird man die Verdächtigung der Analogia entis durch Moltmann auch zurückweisen können durch den Hinweis, daß sie, richtig verstanden, die Grenze zwischen Geschöpf und Schöpfer nicht verwischen will, sondern neben den affirmativen Entsprechungen auch den Denkschritt der via negationis einschließt.

– *Christologie innerhalb einer geschichtsphilosophischen Dialektik:* Auch die neue Situierung von Tod und Auferstehung in den Horizont einer geschichtlichen Dialektik entgeht nicht der Ambivalenz des hermeneutischen Zirkels: Gelangt Moltmann, ausgehend vom einmaligen Geschehen von Tod und Auferstehung Jesu, zu einer Ausweitung und Anwendung der gleichen Gegensätzlichkeit (z. B. von Entfremdung und Identität) in der Geschichte? Oder: Gelangt er, ausgehend von dieser universalen Geschichtsinterpretation, zum konkreten Geschehen von Tod und Auferstehung, das er dann mit denselben Kategorien als das Symbol dieses allgemeinen Geschichts- und Denkgesetzes darstellt? Was ist zuerst: das Allgemeine oder das Besondere, das Immergültige oder das Einmalige? – Die Übereinstimmung in den verwendeten Begriffen hilft zwar zu einem Verständnis des Kreuzesgeschehens innerhalb der Geschichte, sie läßt aber wiederholt undeutlich werden, welche Denkrichtung eigentlich dominiert.

– *Freie oder notwendige Nicht-identität Gottes:* Sowohl in der Gotteslehre wie in der Christologie verhinderte eine apathische Vorstellung von Gottes Unveränderlichkeit seinen Eintritt in die Geschichte. In Moltmanns Theologie wird dieser Schritt zwar entschieden und radikal getan: Gott begibt sich in die Endlichkeit und in den Tod, die Gottver-

lassenheit trägt sich zwischen Gott und Gott zu, und nur durch sie hindurch erreicht der Weg Jesu die eschatologische Gemeinschaft mit Gott. Die Einführung dieser Gegensätzlichkeit wird aber von Moltmann, nicht zuletzt unter dem geschichtsphilosophischen Vorverständnis, zuweilen doch beinahe als notwendige und gesetzmäßige Bewegung Gottes gedacht. Die bleibende Gefahr jeder aposteriorischen Sinndeutung des zunächst sinnsprengenden Kreuzesgeschehens ist nicht ganz vermieden, die Freiheit Gottes zur Geschichte in gleichem Maß aber beeinträchtigt. Die Notwendigkeit der Negation, des Übels, des Leidens, der gesellschaftlichen Mißstände usw. könnte aber ein gefährliches und fatalistisches Alibi liefern und den Menschen von Verantwortung und Solidarisierung dispensieren.

– *Vermeidbare Mißverständnisse der altkirchlichen Christologie:* Die Hellenisierung des Gottesbegriffs auch in der Christologie wird von Moltmann zurecht kritisiert. Doch liegt der Sachverhalt noch komplexer: in der altkirchlichen Christologie koexistieren in einer letztlich nicht verrechneten Spannung statische und dynamische Momente. Die Zweinaturenlehre wird aus dem symmetrischen Gleichgewicht gebracht durch die besonders in Alexandrien betonte Einheit der Person, zumal dort, wo die *Sohn*schaft der annehmenden göttlichen Person die eine Wirklichkeit Christi relational prägt.

Geschichtlich wäre auch richtigzustellen, daß die sprachlichen Probleme und Variationsmöglichkeiten der Idiomenkommunikation nicht erst in der Scholastik, sondern schon in der altkirchlichen Christologie durchexerziert wurden (DS 255). Eher wird man ihr vorwerfen müssen, diese kritischen Ansätze gegenüber den hellenistischen Einflüssen nicht genügend wirksam durchgesetzt zu haben.

– *Lückenhafte praktische Hermeneutik der Befreiung:* Zwar hat Moltmann anläßlich der christologischen Begründung erste Ansätze in Richtung einer praktischen Konsequenz vorbereitet, doch bleiben umgekehrt die christologischen Rückbezüge bei der Darstellung der praktischen Folgerungen merkwürdig knapp. Sowohl beim Dialog mit der psychoanalytischen Therapie wie in der Anwendung auf die exemplarischen «Teufelskreise» der modernen Gesellschaft scheinen die «profanwissenschaftlichen» Aussagen mit der kreuzestheologischen Sprache der Befreiung zuwenig verzahnt.

Moltmann hat mit seinem Buch zwei wesentliche Desiderate er-

füllt, die vorher von der Kritik an ihn erhoben wurden: die politische Theologie verliere an christlicher Substanz und Identität; und: seine Theologie der Zukunft vernachlässige die Diskontinuität des Kreuzes. Beides ist in seinem Buch «Der gekreuzigte Gott» in gründlicher theologischer Analyse und Systematik geleistet; man darf ruhig sagen: besser als es bisher die meisten Hüter der Orthodoxie mit dem bloßen Postulat und der repetierenden Deklamation getan haben.