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: 43 (1996)

Heft: 1-2

Artikel: Befreit von Sünde, Not und Tod! : Wie heute redlich an Erlösung glauben?

Autor: Koch, Kurt

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761245

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

KURT KOCH

Befreit von Sünde, Not und Tod!

Wie heute redlich an Erlösung glauben?

«Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben?» Mit dieser für den Christen alles entscheidenden Frage beginnt der reformatorische «Heidelberger Katechismus», der auf der großen Synode von Dordrecht in Holland im Jahre 1619 von den versammelten Vertretern der reformierten Kirchen als einhellig gebilligtes Bekenntnisbuch anerkannt wurde. Auf diese allererste Frage gab der Katechismus damals als Antwort: «Daß ich mit Leib und Seele im Leben und im Sterben nicht mein, sondern meines getreuen Heilands Jesu Christi eigen bin, der mit seinem teuren Blut für alle meine Sünden vollkömmlich bezahlt und mich aus aller Gewalt des Teufels erlöst hat und also bewahrt, daß ohne den Willen meines Vaters im Himmel kein Haar von meinem Haupt kann fallen, ja auch mir alles zu meiner Seligkeit dienen muß.»[1]

Diese Antwort des Heidelberger Katechismus spricht zwar die Sprache einer vergangenen Zeit, die denn auch den heutigen Menschen kaum mehr unmittelbar anspricht. Trotzdem ist seine Ausgangsfrage äußerst aktuell geblieben. Dies gilt selbst dann, wenn der heutige Mensch diese Frage anders formuliert, beispielsweise so: «Was ist der Sinn meines Lebens?» Dieses Beispiel zeigt, daß jedes Bemühen um ein heutiges redliches Reden über Erlösung verpflichtet ist, nicht nur auf die Antwortformulierungen zu hören, die uns von der Tradition her (an)vertraut sind, sondern ebenso sensibel aufmerksam zu werden für die Fragen, die der heutige Mensch diesbezüglich stellt. Das pastorale Problem, wie die Kirche heute über Erlösung reden kann, setzt deshalb eine feinfühlige Diagnose über das Empfinden des heutigen Menschen hinsichtlich seiner Erlösungsbedürftigkeit voraus. Soll heute nämlich eine verantwortbare und hilfreiche Antwort aus der Sicht des christlichen Glaubens formuliert werden können, gilt es sich zunächst den menschlichen Grundfragen auszusetzen: Wie versteht sich der heutige Mensch selbst? Woran leidet er?

[1] Der Heidelberger Katechismus. Neubearbeitung der Jubiläumsausgabe 1963, Frage 1.

Wodurch ist er versklavt? Und wovon hofft er befreit und erlöst zu werden?

I. Zeitgemäßheit und Ursprungstreue der christlichen Erlösungsbotschaft

Die konkrete Art und Weise, wie diese menschlichen Grundfragen gestellt und beantwortet werden, erweist sich allerdings als geschichtlich bedingt und trägt die Signaturen der jeweiligen Zeit. Dies kann ein auch nur kurzer Blick in die Geschichte verdeutlichen, der aber nicht um seiner selbst willen, sondern nur als erster Schritt zur Bewältigung des Problems heute vollzogen werden soll. In diesem Sinne hat der evangelische Theologe Paul Tillich darauf aufmerksam gemacht[2], wie sehr sich die Formulierungen der Erlösungsbotschaft des christlichen Glaubens veränderten, sobald sie versuchten, auf die jeweilige Erfahrungssituation und Heilsfrage des Menschen einzugehen und eine glaubwürdige und überzeugende Antwort darauf zu geben:

In der *Antike* dürfte der Mensch am meisten unter der Erfahrung seiner eigenen *Sterblichkeit* und Vergänglichkeit gelitten haben. In der Begegnung mit der Wirklichkeit des unendlichen Gottes wurde der Mensch sich erst recht seiner endlichen Menschlichkeit bewußt und nahm die fundamentale Unterschiedenheit zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen, zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpflichen wahr. Von daher richtete sich seine alles entscheidende Existenzfrage darauf, wie das endliche Seiende am unendlichen Sein so Anteilhabe bekommen kann, daß es gegen die Vergänglichkeit alles Irdischen und gegen das eigene Vergehen im Tod Bestand im ewigen Sein Gottes zu gewinnen vermag. Diese Frage stellte der antike Mensch zudem stellvertretend für alles irdische Seiende und somit für den ganzen Kosmos.

Auf diese Existenzfrage nach Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit, die der damalige Mensch im Kontext seiner metaphysisch interpretierten kosmozentrischen Weltschau stellte, hat sich die altkirchliche Theologie sensibel eingelassen, und zwar sowohl christologisch mit der Entfaltung der Zweinaturenlehre als auch soteriologisch mit der Vision der Theopoiesis, der Vergöttlichung des Menschen, wie sie bereits Athanasius exemplarisch artikuliert hat: «Gott wurde Mensch, damit wir Menschen Götter, d. h. des göttlichen Logos teilhaftig werden.»[3] Von diesem Grundsatz her versteht es sich leicht, daß diese soteriologisch zugespitzte Abstiegschristologie der Alten Kirche eine nicht unwesentliche Verschiebung des christlichen Glaubenszentrums von Ostern auf Weihnachten mit sich brachte und daß sie insgesamt zu verstehen und zu würdigen ist als

[2] Vgl. TILLICH, P., Der Mut zum Sein, Hamburg 1965.

[3] ATHANASIUS, De incarnatione, Kapitel 54. Vgl. dazu GILG, A., Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie, München 1955.

äußerst zeitgemäße Artikulation des christlichen Glaubens für den damaligen Menschen und die ihn brennende Existenzfrage nach einer hilfreichen Überwindung seiner eigenen Sterblichkeit.

Wiewohl die Erfahrung der Vergänglichkeit und die Sehnsucht nach dem Leben über den Tod hinaus die Menschen aller Zeiten bewegt haben, stand doch in der westlich-lateinischen Welt des *Mittelalters* im Unterschied zur Alten Kirche nicht mehr so sehr die Frage der Endlichkeit, sondern die Frage der *Schuld* des Menschen im dominierenden Vordergrund des existentiellen Interesses der Menschen und deshalb auch der theologischen Reflexion. Diese Verschiebung dürfte dabei wesentlich zusammenhängen mit dem unterschiedlichen soziokulturellen Kontext des westlichen Christentums, das sich entschieden den praktischen Fragen der konkreten Lebensführung und der politisch-rechtlichen Gestaltung des Gemeinwesens zuwandte. Da es dem Lateiner, durchaus im Unterschied zum Griechen, vor allem um die konkrete Praxis des Lebens ging, rückten die menschlichen Fragen nach Verantwortung, Lohn und Schuld in den Vordergrund des existentiellen Interesses und auch der theologischen Denkbemühung. Für die letztere implizierte diese neue Konstellation vor allem, daß sie maßgeblich von Rechtskategorien bestimmt wurde.

Von daher ist es zu verstehen und zu würdigen, daß die westlichen Erlösungskonzeptionen anknüpften bei der Frage nach der möglichen Heilung des durch die menschliche Schuld eingetretenen Rechtsbruches zwischen den Menschen und Gott und daß dementsprechend unter der Erlösung des Menschen die Wiederherstellung jener rechtlichen Ordnung, die aufgrund der Schuld des Menschen zerbrochen worden ist, durch Gott selbst verstanden wurde. Diese Grundkonzeption des Mittelalters hat vor allem Anselm von Canterbury systematisch und geschichtswirksam ausgearbeitet, und zwar dahingehend, die Erlösung des Menschen bestehe im Kern darin, daß die aus dem Rechtsbruch der Sünde folgende Strafe Gottes vom Menschen durch Jesus Christus abgewendet worden sei, indem er sich selbst als Sühneopfer für die Menschen dem himmlischen Vater angeboten und auf diesem Weg das gestörte Rechtsverhältnis zwischen Gott und den Menschen repariert und die durch die Sünde des Menschen verletzte Ehre Gottes wiederhergestellt habe.[4] In diesem Erfahrungs- und Denkkontext erweist es sich als konsequent, daß das Zentrum des christlichen Glaubens wie seiner theologischen Reflexion ganz auf den Opfertod Jesu Christi und damit auf den Karfreitag orientiert wurde und daß sich die Grundfrage auf die Thematik der Vergebung der Schuld und der Rechtfertigung des Sünders verlagerte. Dies gilt nicht nur für die mittelalterliche Bußfrömmigkeit, sondern auch

[4] Als gelungene Exegese der Satisfaktionslehre Anselms vgl. GRESHAKE, G., Erlösung und Freiheit. Eine Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, in: DERS., Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg i. Br. 1983, 80–104.

und erst recht für die reformatorische Erfahrung, die bei Martin Luther ihren entscheidenden Ausgang genommen hatte von der ihn existentiell quälenden Frage: «Wie kriege ich einen gnädigen Gott?»

Im Unterschied zum Mittelalter und zur Reformationszeit pflegt der aufgeklärte Mensch der *Neuzeit* nicht mehr zu fragen, wie er einen gnädigen Gott «kriegen» kann.[5] Er fragt viel elementarer und radikaler, ob es Gott überhaupt gibt. Und er sehnt sich nicht so sehr, zumindest jedenfalls nicht vordergründig, nach der Vergebung seiner Schuld, sondern vielmehr danach, daß sein persönliches Leben überhaupt *Sinn* hat. Diese neuzeitliche Verschiebung der existentiellen Fragerichtung bedeutet genauerhin, daß sich in der Neuzeit die Erfahrungssituation des Menschen von der Frage der Schuld auf die Frage nach dem Sinn im persönlichen Leben des Menschen und erst von daher nach seiner Schuld verlagert hat.

Demgemäß konzentriert sich das Interesse an Erlösung in der Neuzeit nicht mehr auf die Menschwerdung, aber auch nicht mehr auf den Opfertod Jesu Christi, sondern auf den irdischen, historisch zugänglichen und ganz und gar menschlichen Jesus. Dabei fand man in seinem Leben und in der lebendigen Wirkung seiner Persönlichkeit den wahren und guten Menschen schlechthin, genauerhin das Vorbild der sittlichen Vollkommenheit und das Urbild jener Menschheit, die Gott wohlgefällt. Die genaueren Konsequenzen dieser entscheidenden Wende zur menschlichen Subjektivität in der Neuzeit hat Jürgen Moltmann treffend dahingehend artikuliert, daß Jesus «nicht mehr auf theologischem Hintergrund als der ‹Gott-Mensch› verstanden» wurde, «sondern auf anthropologischem Vordergrund als der ‹Mensch Gottes›. Nicht seine Inkarnation und als ihr physisches Zeichen die Jungfrauengeburt, sondern seine gottentsprechende, menschliche Vollkommenheit und als ihr Zeichen die Sündlosigkeit werden betont. Nicht mehr in der Vergöttlichung von Mensch und Schöpfung liegt das Heil, sondern in der inneren Identität des mit sich entzweiten und sich selbst unkenntlich gewordenen Menschen und in der daraus folgenden Ermöglichung sittlicher Humanität.»[6] Genau auf diese Sinnfrage des einzelnen Menschen versucht die neuzeitliche Erlösungslehre, die eben deshalb im Kern Jesuologie geworden ist, zu antworten.

Dieser – allerdings arg geraffte – Überblick über die Geschichte der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte vermag zu dokumentieren, wie sehr die christliche Theologie stets darum bemüht war, ihre Heilsbotschaft zeitgemäß zum Ausdruck zu bringen und sich deshalb sensibel auf die jeweilige Heilsfrage des Menschen einzulassen. Damit war freilich auch eine permanente Gefahr verbunden. Wenn nämlich das christliche Reden von der Erlösung derart bedingt ist vom Erlösungsin-

[5] Vgl. dazu LOHFF, W./WALTER, Ch. (Hg.), Rechtfertigung im neuzeitlichen Lebenszusammenhang. Studien zur Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre, Gütersloh 1974.

[6] MOLTMANN, J., Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989, 76.

teresse der jeweiligen Zeit, erhebt sich von selbst der vom evangelischen Theologen Wolfhart Pannenberg immer wieder ausgesprochene Verdacht, die christologisch-soteriologischen Konzeptionen der christlichen Tradition könnten auch gelesen werden als «Projektionen der jeweils leitenden Sinndeutungen menschlicher Existenz»[7]. Wäre aber die christliche Erlösungsbotschaft nichts weiter als eine Projektion der unterschiedlichen und wechselnden Heilserwartungen der Menschen, verlöre sie von selbst ihre christliche Authentizität und Glaubwürdigkeit. In dieser Sinnrichtung, wie sie sich beispielsweise in der fundamentalchristologischen Basisformel bei Karl-Heinz Ohlig ausspricht, die Christologie sei eine «Funktion der Soteriologie»[8], kann deshalb die Beantwortung der Frage, wie heute von der Erlösung des Menschen zu sprechen ist, nicht gesucht werden. Denn die christliche Erlösungsbotschaft muß nicht nur zeitgemäß, sondern auch ursprungsgetreu, und dies heißt am Christusglauben orientiert, ausgelegt werden.[9]

Trotzdem gilt es, sich bei der Formulierung der christlichen Erlösungsbotschaft auf die Heilsfrage des heutigen Menschen sensibel einzulassen. Geben sich Kirche und Theologie nämlich keine Rechenschaft über die Zeitgemäßheit – die freilich immer auch Zeitbedingtheit bedeutet – der konkreten Art und Weise, wie sie die Erlösungsbotschaft zu verkünden und zu reflektieren haben, droht die andere Gefahr, daß sie sich anachronistisch auf frühere Antwortversuche fixieren, die damals gewiß adäquate Antworten auf die Heilsfrage der Menschen gewesen sind, die sich heute aber als Antworten auf Fragen herausstellen, die der heutige Mensch so nicht mehr stellt. Dies dürfte beispielsweise weithin der Fall sein bei der nach wie vor dominierenden Bußfrömmigkeit, die Wolfhart Pannenberg in den evangelischen Kirchen mit Recht als anachronistisch kritisiert hat.[10] In der katholischen Kirche der Gegenwart dürfte es sich aber kaum anders verhalten, wie auch und gerade der hohe Stellenwert zeigt, der in der nachkonziliaren Liturgiereform dem Bußakt im Eröffnungsteil der Eucharistiefeier zugewiesen wurde, so daß die große Danksagungsfeier der christlichen Kirche weithin unter dem Vorzeichen der Schuld und der Buße des Menschen steht. Diese nicht unproblematische Entwicklung[11] hat aber zur unabdingbaren Konsequenz, daß der heutige

[7] PANNENBERG, W., «Das christologische Fundament christlicher Anthropologie», in: *Concilium* 9 (1973) 425–434, hier 425.

[8] OHLIG, K.-H., Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, München 1986, 27.

[9] Vgl. zu dieser fundamentalen Spannung genauer KOCH, K., Christliche Identität im Widerstreit heutiger Theologie, Ostfildern 1990.

[10] Vgl. PANNENBERG, W., Christliche Spiritualität. Theologische Aspekte, Göttingen 1986, insbes. 5–25: Protestantische Bußfrömmigkeit.

[11] Daß jedoch auch andere und bessere liturgische Realisierungen möglich sind, zeigt nicht zuletzt der neue Meßritus im Zaire, in dem der Bußakt erst als Antwort auf die Ver-

Christ, der bedrängt ist von der Sinnfrage in seinem persönlichen Leben, im Gottesdienst sogleich mit Glaubensantworten auf Fragen konfrontiert wird, die er zunächst so nicht hat, dafür aber kaum Antworten auf jene Fragen erhält, die ihn wirklich bedrängen. In dieser anachronistischen Fixierung auf traditionelle Konzeptionen dürfte denn auch eine der entscheidenden Wurzeln nicht nur für die gegenwärtige Krise des gottesdienstlichen Lebens liegen, sondern auch für den Glaubwürdigkeitsverlust des christlichen Redens von der Erlösung des Menschen in der gegenwärtigen Lebenssituation.

II. Modernes Grundklima der Angst als Ort der christlichen Erlösungsbotschaft

Die christliche Botschaft von der Erlösung des Menschen erweist sich demgegenüber nur dann als glaubwürdig, wenn sie sowohl ursprungsgetreu als auch zeitgemäß verkündet wird. Wie aber stellt sich die Erlösungssehnsucht des heutigen Menschen dar? Nicht nur erweist sich seit der Französischen Revolution und ihrem Dreigestirn von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit das Stichwort der Freiheit gleichsam als nervöses Zentrum der menschlichen Entwicklungsgeschichte in der Neuzeit, sondern auch und erst recht heute gehört die Freiheit zu jenen Lebensheiligtümern, die der Mensch gerade deshalb unbedingt geschützt haben will, weil er sie als in vielfältiger Weise bedroht erfährt. Kulturdiagnostische Untersuchungen haben jedenfalls das Ergebnis zu Tage gefördert, daß der heutige Mensch einen hohen Anspruch auf Freiheit und Eigenmächtigkeit, Autonomie und Selbstbestimmung für sich reklamiert.[12] «Vive le moi!» – «Es lebe das eigene Ich!»: an dieser Kurzformel könnte man denn auch das dominierende Lebensgefühl des heutigen Menschen am adäquatesten festmachen.

Das eigentliche Kernproblem des heutigen Menschen ist freilich keinesfalls in seinem Freiheitsanspruch und Selbstbestimmungsstreben zu diagnostizieren. Ganz im Gegenteil! Diese gilt es vielmehr mit allen Kräften zu fördern. Deshalb muß auch die christliche Erlösungsbotschaft im Kontext der neuzeitlichen Freiheitssehnsucht des Menschen ausgelegt werden.[13] Auf der anderen Seite darf man sich aber auch keiner Illusion

kündigung des Wortes Gottes folgt. Vgl. BERTSCH, L. (Hg.), Der neue Meßritus im Zaire. Ein Beispiel kontextueller Liturgie, Freiburg i. Br. 1993.

[12] Vgl. ZULEHNER, P.M./DENZ, H./BEHAM, M./FRIESL, Ch., Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen «Religion im Leben der Österreicher 1970–1990» – «Europäische Wertestudie – Österreichteil 1990», Wien 1991. Vgl. neuerdings auch ZULEHNER, P.M./DENZ, H., Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie, Düsseldorf 1993.

[13] Vgl. dazu vor allem PRÖPPER, Th., Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1988.

darüber hingeben, daß diese heute dominierende Lebensbestimmung des Menschen einen ungewöhnlich hohen Preis fordert.

An *erster* Stelle muß die weitgehende Vereinzelung der Menschen in der heutigen Gesellschaft genannt werden, die mit ihrem Freiheitsstreben einhergeht. Der Mensch ist völlig auf sich selbst zurückgeworfen, was sich vor allem in der Vervielfältigung von zwischenmenschlichen Kontakten bei gleichzeitiger Abnahme ihrer Intensität äußert. Immer mehr scheinen die Menschen heute ihr Leben nach jener Maxime zu gestalten, die Fritz Perls, dem Begründer der Gestalttherapie zugeschrieben wird: «Ich tue, was ich tue, und du tust, was du tust. Ich bin nicht auf dieser Welt, um nach deinen Erwartungen zu leben. Und du bist nicht auf dieser Welt, um nach meinen zu leben. Und wenn wir uns zufällig finden – wunderbar. Wenn nicht, kann man auch nichts machen.» In dieser Lebensmaxime, mit der jeder selbst Nähe und Distanz in den zwischenmenschlichen Beziehungen definiert, liegt nicht nur das zentrale Kennzeichen der modernen Stadt;[14] sie bringt vielmehr auch unmißverständlich zum Ausdruck, daß der Anspruch des heutigen Menschen auf freiheitliche Selbstbestimmung keineswegs einhergeht mit einem Zuwachs an zwischenmenschlicher Solidarität, und zwar in dem elementaren Sinn, daß sich Freiheit und Gerechtigkeit verschwistern könnten.

Der heute weitverbreitete Individualismus korreliert vielmehr mit Desolidarisierung, also mit einem katastrophalen Mangel an belastbarer Solidarität. Die moderne Freiheit ist deshalb der großen Gefahr ausgesetzt, unsolidarisch gelebt zu werden. Für die moderne Lebensart des heutigen Menschen ist jedenfalls – mit dem Züricher Paardynamiker Jürg Willi gesprochen – die «unbezogene Selbstverwirklichung» charakteristisch.[15] Und amerikanische Soziologen wie Robert N. Bellah reden sogar von einem «expressiven Individualismus» und «utilitaristischen Individualismus» als den dominierenden Haltungen vornehmlich derjenigen Menschen, die heute zu den jüngeren Generationen gehören.[16]

Das eigentliche Kernproblem des heutigen Menschen ist folglich daran festzumachen, daß sein Freiheitsanspruch im Kontext mangelnder Solidarität aufkommt und nicht selten darin umkommt. Hinzu kommt *zweitens* erschwerend, daß dieser Desolidarisierungsschub maßgeblich gefördert wird durch jene angestrengte Diesseitigkeit, die den heutigen Menschen, dem offensichtlich der religiöse Himmel weithin verschlossen ist, zwingt, den Himmel gleichsam auf Erden zu suchen. Für dieses Bemühen stehen in der heutigen gesellschaftlichen Lebenswelt allerdings nur weni-

[14] Vgl. HÖHN, H.-J., «Religion in der City – oder: Den Glauben zu Markte tragen?!», in: *Lebendige Seelsorge* 43 (1992) 1–6.

[15] WILLI, J., Was hält Paare zusammen? Der Prozeß des Zusammenlebens in psychoökologischer Sicht, Reinbek bei Hamburg 1991.

[16] BELLAH, R.N. u. a., Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft, Köln 1987.

ge Betätigungsfelder zur Verfügung, genauerhin diejenigen des Amusements, der Arbeit und der Liebe. Deshalb droht die große Gefahr, daß die Menschen sich heute zu Tode amüsieren, zu Tode arbeiten und sogar zu Tode lieben, wie prominente Fachexperten des modernen Lebens mit Recht diagnostizieren.[17] Auf jeden Fall werden der heute weitverbreitete unbezogene Individualismus und die damit zusammenhängende Tendenz der Entsolidarisierung am meisten durch diese Diesseitskonzeption des modernen Lebens vorangetrieben.

Dieses moderne und «selbstgemachte Gefängnis in der angestrengten Diesseitigkeit»[18] provoziert beim heutigen Menschen *drittens* größte Schwierigkeiten mit dem Fundamentalgedanken des christlichen Glaubens an seine Erlösung in Jesus Christus. Denn wie soll der heutige Mensch das Glaubensbekenntnis, daß Christus für uns Menschen gestorben und auferstanden ist, ehrlich mitvollziehen können, wenn er es aufgrund der modernen Lebenseinstellung als Verletzung seiner Würde empfindet, durch jemand anderen erlöst worden zu sein? In der geistigen Atmosphäre der heutigen Gesellschaft versteht es sich eher von selbst, daß der Gedanke der Selbsterlösung viele Menschen ungemein fasziniert und wie ein elektrisierendes Stichwort wirkt. Von daher erklärt sich jedenfalls der große Boom an Angeboten und Praktiken zur Selbsterlösung, der in den letzten Jahrzehnten entstanden ist, der einem schillernden Markt von unmöglichen Möglichkeiten gleichkommt und der – mit dem Bonner Philosophen Hans Michael Baumgartner geurteilt – ein «technizistisches Verständnis von Erlösung als Selbstbefreiung des Menschen vom Bösen» verrät.[19]

Als beliebtestes «Produkt» dieses Marktes dürfte sich die in der heutigen Gesellschaft weitverbreitete Hoffnung auf Wiedergeburt darstellen. Denn letztlich steht oder fällt jede Reinkarnationsvorstellung mit der Annahme, daß es dem Menschen selbst anheimgegeben ist, sich durch den Prozeß der Wiedergeburten zu vervollkommnen, sich selbst zu «erlösen» und sich in die Vollendung hinein zu leisten. Diese Überzeugung tritt besonders deutlich zu Tage in der in der heutigen weltanschaulichen Diskussion im Vordergrund stehenden Reinkarnationslehre, wie sie in der Gestalt der Anthroposophie Rudolf Steiners vorliegt. Denn Steiners Sicht von Karma und Reinkarnation ist – entgegen einer weitverbreiteten Einschätzung – gerade nicht deterministisch. Steiner schreibt dem Menschen vielmehr ein Höchstmaß an Selbstgestaltung zwischen Tod und neuer

[17] Vgl. dazu POSTMAN, N., Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie, Frankfurt a. M. 1985; FASSEL, D., Wir arbeiten uns zu Tode. Die vielen Gesichter der Arbeitssucht, München 1991; BECK, U./BECK-GERNSHEIM, E., Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt a. M. 1990.

[18] ZULEHNER, P.M., «Die Lage des Christentums in Europa. Konsequenzen für die neue Evangelisierung», in: *Katechetische Blätter* 118 (1993) 533–556, hier 555.

[19] BAUMGARTNER, H.M. (Hg.), Verführung statt Erleuchtung. Sekten, Scientology, Esoterik, Düsseldorf 1993, 10.

Geburt zu. Denn im sogenannten «Zwischenzustand», den er als «Leben zwischen Tod und neuer Geburt» bezeichnet, erweist sich der Mensch als Gestalter seiner eigenen Zukunft. Genauerhin beschreibt Steiner in seinen «Anthroposophischen Leitsätzen» die Ausprägung des neuen Lebens durch den Menschen selbst im «Geisterreich», genannt «Devachan», so: «In dieser geistigen Verwirklichung (nämlich des Guten und Schlechten in früheren Leben) gestaltet sich der Mensch selber zwischen dem Tod und der neuen Geburt; er wird wesenhaft ein Abbild dessen, was er im Erdenleben getan hat.»[20]

Von dieser unmißverständlichen Aussage her drängt sich das Urteil Reinhard Hummels von selbst auf, daß Steiners Reinkarnationslehre nicht zuletzt die Absicht verfolgt, «den Menschen, freilich in Zusammenarbeit mit den Mächten der geistigen Welt, zum Schöpfer seiner selbst zu machen», was genauerhin bedeutet, «den Schöpfergott der Bibel arbeitslos zu machen und durch den Glauben an einen konsequenten karmischen Kausalzusammenhang zu ersetzen.»[21] Wenn in diesem Sinn der Mensch zum Schöpfer seiner selbst erklärt wird, versteht es sich leicht, daß sich angesichts der heute weitverbreiteten Hoffnung auf Selbsterlösung die christliche Verheißung der Erlösung des Menschen durch Tod und Auferstehung Jesu Christi wie ein Anachronismus ausnehmen muß, der den heutigen Menschen kaum mehr in Bann zu nehmen vermag.

Die beim heutigen Menschen feststellbare Freiheitssehnsucht, die sich aber nicht mit Solidarität verschwistert, produziert *viertens* Angst, genauerhin Angst vor der Zukunft. Diese Konsequenz hängt elementar damit zusammen, daß der Mensch ein durch und durch zeitliches Wesen ist. Er lebt in der Gegenwart, hat aber die Vergangenheit hinter sich und die Zukunft vor sich. Von diesen drei Zeitdimensionen scheint im durchschnittlichen Empfinden des heutigen Menschen die Vergangenheit zu dominieren. Der Mensch erfährt sich vor allem vom Erbe seiner Vergangenheit geprägt: entweder positiv bevorteilt oder aber negativ stigmatisiert. Seine Angst hingegen richtet sich auf die Zukunft. Und seine Gegenwart kommt ihm nicht selten vor wie ein Tunnel, von dem er nicht weiß, ob an seinem Ende eine lichtvolle Zukunft erscheinen oder ob er endlos sein wird, wie der Schweizer Dichter Friedrich Dürrenmatt diese hartnäckige Grunderfahrung des heutigen Menschen mit dem atemberaubenden Gleichnis des Tunnels in seiner gleichnamigen Erzählung treffend artikuliert hat.

> Im Mittelpunkt dieser Erzählung steht jener vierundzwanzigjährige Student, der sich in einen Zug setzt, der ihn wie gewohnt in die nahe gelegene Universitätsstadt bringen soll. Doch diesmal scheint der Tunnel,

[20] Leitsatz 43.

[21] HUMMEL, R., Reinkarnation statt Schöpfungsglaube. Zu Rudolf Steiners und L. Ron Hubbards Entwürfen, in: KOCHANEK, H. (Hg.), Reinkarnation oder Auferstehung. Konsequenzen für das Leben, Freiburg i. Br. 1992, 100–118, hier 107.

> den der Zug jeweils durchqueren muß, seltsamerweise kein Ende nehmen zu wollen. Die übrigen Passagiere im Zug sind ahnungslos; jedenfalls verhalten sie sich zunächst so, als würden sie nichts bemerken. Der Student hingegen begibt sich beunruhigt nach vorne zum Zugführer. Dieser beschwichtigt ihn: «Wir bewegen uns auf Schienen, der Tunnel muß also irgendwohin führen.» Nichts beweist, daß am Tunnel etwas nicht in Ordnung ist – außer natürlich, daß er nicht aufhört. Die Situation ändert sich jedoch sofort, als die beiden, der Student und der Zugführer, feststellen müssen, daß der Zug mit «Sterngeschwindigkeit» ins Erdinnere rast. Der Lokomotivführer ist schon längst abgesprungen; ihm war jeder Rettungsversuch von vornherein als sinnlos erschienen. Hilflos und verzweifelt wendet sich schließlich der Zugführer an den Studenten: «Was sollen wir tun?» Unbarmherzig antwortet der Student: «Nichts.» Der Zug fährt ja schon längst nicht mehr; er «stürzt» geradezu, und jede Gelegenheit, sich noch retten zu können, ist endgültig vertan.

Bei Dürrenmatt fällt zwar das Stichwort «Angst» nicht. Dennoch ist in seiner Erzählung «Der Tunnel» genau dieser hartnäckige Begleiter des menschlichen Lebensweges gemeint, der dem Menschen die Erfahrung aufzwingt, daß er immer mehr den Boden unter seinen Füßen zu verlieren droht, und zwar im buchstäblichen Sinne. Daß sich somit die Urangst des Menschen auf die Zukunft richtet, hat seinen Grund im spezifischen Kennzeichen dieser Zeitdimension, das darin besteht, daß sie zwar *noch nicht* vorhanden ist, aber gerade als noch nicht vorhandene die Gegenwart *jetzt schon* intensiv bestimmt. Denn es ist die Zukunft, die unser Leben jeden Tag am meisten prägt; und diese Gegenwartsmacht der Zukunft ängstigt den Menschen. Dies liegt genauerhin darin begründet, daß der Blick in die Zukunft den Menschen auf seine Freiheit zurückwirft. Denn die Wirklichkeit der Zukunft äußert sich elementar in der menschlichen Freiheit, deren Reich die noch nicht verwirklichten, eben zukünftigen Möglichkeiten sind. Allem Vorhandenen gegenüber gehören deshalb die Wirklichkeit der Zukunft und die Wirklichkeit der menschlichen Freiheit unlösbar zusammen, insofern beide zwar noch nicht vorhanden sind, jedoch das Vorhandene maßgeblich bestimmen.

Die Angst ist folglich die notwendige «Tochter» der menschlichen Freiheit. Und weil Freiheit vom heutigen Menschen sehr groß geschrieben wird, nehmen auch die Ängste in einem enormen Ausmaß zu. Nichts dürfte jedenfalls den heutigen Menschen so sehr auszeichnen wie dies, daß er ein Mensch voller Angst geworden ist. Die Angst gehört zu den Grundstimmungen des heutigen Menschen, und unsere Zeit ist ein Zeitalter der Angst geworden. In früheren Zeiten mochten Menschen das Abenteuer gesucht haben, um – wie der Taugenichts bei Eichendorff – das Fürchten zu lernen. Heute jedoch braucht kein Mensch erst auszuziehen, um das Fürchten zu lernen. Er lernt es vielmehr bitter ernst in seinen

eigenen vier Wänden. Im Leben des heutigen Menschen hat die Angst zahllose Gesichter, und sie glotzt ihm von allen Seiten in die Augen: Die Menschen haben Angst, der Sinn ihres Lebens könnte auf einmal fraglich werden. Sie ängstigen sich, daß eine Freundschaft mißlingen und die Ehe scheitern könnte oder daß sie ihre Arbeit verlieren. Die Menschen haben Angst vor dem Neuen und Unberechenbaren in ihrem Leben, in der Gesellschaft und in der Kirche. Sie haben Angst, sich selbst so anzunehmen, wie sie sind, und Angst, sich einem anderen Menschen ganz anzuvertrauen.

Nicht nur im persönlichen Leben des einzelnen Menschen, sondern auch im gesellschaftlichen Großbereich weist die Angst neue Konturen auf. Während in früheren Jahrzehnten das Stichwort des wissenschaftlich-technischen Fortschritts sofort mit Hoffnung verbunden wurde, erzeugt dieses heute vielmehr Angst. Die Menschen ängstigen sich vor weiteren sogenannten Fortschritten in der Wissenschaft und Technik, sei es in der Genforschung oder in der Atomtechnologie, weil sie die Zukunft wie noch nie zuvor planbar machen. Denn es wird immer unübersehbarer, daß die Menschen bei allem Machtzuwachs die Macht über ihre eigene Macht zu verlieren drohen und dabei die Erfahrung von Goethes Zauberlehrling machen müssen: «Die Geister, die ich rief, werde ich nicht mehr los.»

III. Strudel menschlicher Angst und die christliche Freiheitsbotschaft

Angesichts des facettenreichen Klimas der Angst in der heutigen Welt muß es sich für die christliche Kirche von selbst verstehen, daß sie ihre Erlösungsbotschaft auf diese Angst des heutigen Menschen und auf seine Freiheit als den entscheidenden Wurzelgrund dieser Angst beziehen muß, um von daher eine be-frei-ende Antwort formulieren zu können.[22] Daß es sich bei dieser Aufgabe der Artikulation der christlichen Erlösungsbotschaft im Kontext der Angsterfahrungen des heutigen Menschen nicht nur um eine zeitgemäße, sondern auch ursprungsgetreue Formulierung dieser Botschaft handelt, läßt sich daran ablesen, daß schon Paulus sie in dem auf den ersten Blick unscheinbaren, tiefer gesehen aber inhaltsschweren Satz verdichten kann, Christus habe uns zur Freiheit befreit. Denn damit

[22] Diese Aufgabe konsequent in Angriff genommen zu haben, macht beispielsweise das besondere Verdienst und wohl auch das Geheimnis des Erfolgs der Theologie Eugen Drewermanns aus. Dies gilt trotz aller Probleme, die ihr ansonsten anhaften, deren elementarstes zweifellos in der Gefahr besteht, daß die Wirklichkeit Gottes zu einer tiefenpsychologisch notwendigen Funktion menschlicher Bedürfnisse zu verkommen droht. Einen noch weitergehenden Verdacht äußert MEUSER, B., Gottestherapie. Warum der christliche Glaube gesund macht, Ostfildern 1993, 115: «Man wird bei Drewermann manchmal das Gefühl nicht los, die ‹Angst› müsse zu einem solch riesigen dunklen Popanz hochgeredet werden, damit der Gott der Liebe deckungsgleich auf ihn gespannt werden kann.»

geht Paulus von der Voraussetzung aus, daß der Mensch an seiner Unfreiheit leidet, ja daß sie das tiefste Leiden des Menschen ist.

1. Erlösung als befreite Freiheit

Mit dieser Diagnose trifft sich der Apostel durchaus mit dem Grundempfinden des heutigen Menschen, der sich als unfrei erfährt und in vitaler Sehnsucht nach Befreiung von seiner Unfreiheit lebt. Paulus unterscheidet sich allerdings vom heutigen Menschen vor allem in der detektivischen Suche nach den wahren Wurzeln dieser menschlichen Unfreiheit. Denn der heutige Mensch pflegt diese sehr oft gerade nicht bei sich selbst zu suchen, sondern gleichsam im Außerorts seiner eigenen Existenz: sei es in den sozialen Bedingungen, sei es in den gesellschaftlichen Verhältnissen. Demgemäß ist der moderne Mensch überzeugt, von Haus aus eigentlich frei zu sein, in seiner Freiheit aber von der gesellschaftlichen Umwelt behindert zu werden. Eben deshalb heißt sein entscheidendes Stichwort Emanzipation, d. h. Selbstbefreiung von allen versklavenden und unfrei machenden äußeren Bedingungen, um auf diesem Wege die ursprüngliche und ihm von Haus aus eigene Freiheit zurückgewinnen zu können.

Darin besteht im Kern die moderne Emanzipationsthese, die den typisch liberalen Freiheitsgedanken der europäischen Neuzeit enthält, nicht hingegen denjenigen der christlichen Botschaft. Diese geht nämlich von einem durchaus weniger optimistischen, dafür aber realistischeren Menschenbild aus als demjenigen, das der radikalen Emanzipationsthese zugrunde liegt. Selbstverständlich leugnet auch der christliche Glaube nicht, daß es äußere Verhältnisse und Bedingungen gibt, die die menschliche Freiheit behindern. Aber diese machen in der Sicht des christlichen Glaubens nicht die eigentliche Wurzel der menschlichen Unfreiheit aus. Deshalb versteht der christliche Glaube den Menschen nicht als von Haus aus frei, sondern gerade als unfrei, wiewohl er zur Freiheit bestimmt und berufen ist. Und der Glaube weiß darum, daß der Mensch elementar darauf angewiesen ist, allererst zu seiner Freiheit befreit zu werden, und zwar in der Begegnung mit jener Freiheit, die diesen Namen wirklich verdient, nämlich der absoluten Freiheit Gottes. Genau darin liegt das entscheidende und schöne Angebot des christlichen Glaubens an den Menschen, daß er sich von Gott als dem absoluten Grund der Freiheit von seiner Unfreiheit befreien läßt, um dann allerdings von seiner befreiten Freiheit befreienden Gebrauch zu machen.[23]

Versteht man unter der Erlösung des Menschen seine Befreiung von der Unfreiheit zur Freiheit, gewinnt auch die traditionelle Aussage, der Mensch sei durch Christus von seiner Sünde befreit, neue Aktualität und

[23] Vgl. GRESHAKE, G., Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre, Freiburg i. Br. 1977.

Plausibilität. Die christliche Lehre von der Sünde des Menschen hat jedenfalls unendlich mehr mit der heute weitverbreiteten Daseinsangst des Menschen zu tun, als die weithin moralistisch verzweckte Gestalt dieser Lehre erahnen läßt.[24] Mit Recht hat der Philosoph Martin Heidegger die fundamentale Daseinsangst als Sorge des Menschen um sich selbst beschrieben. In der Tat zeigt sich in der Angst, wie sehr der Mensch in seinem Verhältnis zur Welt fundamental um sich selbst besorgt ist und deshalb im anderen Menschen nur noch den bedrohlichen Gegner zu sehen vermag, gegen den er sich mit allen Kräften absichern muß. Genau diese Sorge des Menschen um sich selbst aber stellt jenes Verhalten dar, das der christliche Glaube seit jeher als Sünde diagnostiziert hat. Denn die Sünde ist das Kreisen des Menschen um sich selbst, gleichsam die furchtbar verengte Bauchnabelperspektive des Menschen, in der sich alles nur noch um ihn dreht. Der Sünder ist, wie ihn der Reformator Martin Luther treffsicher analysiert hat, der «homo incurvatus in seipsum», der in sich selbst verkrümmte Mensch, der in dieser Position nur noch seinen eigenen Bauchnabel zu Gesicht bekommt und diesen für den Angelpunkt der Welt hält. Genau dieses In-sich-selbst-verkrümmt-Sein macht die Sündhaftigkeit des Menschen aus und führt in die Angst, die unter den Menschen ungemein desolidarisierend wirkt.

Der Mensch aber ist von Gott berufen, ein Mensch mit aufrechtem Gang zu sein, der den anderen Menschen und vor allem Gott in die Augen zu sehen vermag und der um Gott kreist und nicht um seinen eigenen Bauchnabel. Deshalb will und kann der christliche Glaube dem Menschen die Gewißheit schenken, daß er von dieser Daseinsangst als Ausdruck der Sünde durch Gott erlöst werden kann. Und der Glaube vollzieht dies dadurch, daß er den Menschen dazu einlädt, sich um sich selbst und sein Heil keine Sorgen zu machen, diese Sorge vielmehr Gott selbst anheimzugeben, dafür sich aber um so mehr Sorgen zu machen um das Glück der andern Menschen. Der christliche Glaube enthält somit die heilsame und zugleich provozierende Einladung an den Menschen, sich von Gott entlasten zu lassen von der quälenden Sorge um sich selbst, sich dafür aber um so mehr belasten zu lassen mit den Sorgen Gottes um den Menschen, wie Jesus selbst dies seinen Jüngern zumutet: «Euch aber muß es zuerst um sein Reich und seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben» (Mt 6,33). Allein in solchem Vertrauen auf Gott vermag der Mensch jene Angst zu überwinden, die das Fieber der menschlichen Sündhaftigkeit ist und die ihren Ausdruck findet in der gequälten Sorge des Menschen um sich selbst.

Das christliche Leben in diesem Grundvertrauen auf Gott kann natürlich nicht bedeuten, daß der glaubende Christ von der Angst überhaupt

[24] Vgl. zum Folgenden PANNENBERG, W., Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, insbes. 77–150: 3. Kapitel: Zentralität und Sünde.

erlöst wäre. Wohl aber ist damit impliziert, daß er erlöst ist von der wohl schlimmsten Form der Angst. Dies ist die Angst vor der Angst. Sie ist ohne jeden Zweifel die gefährlichste Form der Angst, die den Menschen befallen kann. Denn die Angst enthält eine enorme Macht in sich. Sie lähmt den Lebenswillen der Menschen, sie nagt an ihrer Lebenskraft, und sie nutzt ihren Lebensmut ab. Die Angst bedrängt den Menschen derart, daß er immer wieder in der Versuchung steht, auf die vielfältige Bedrängnis der Angst mit der hilflosen Reaktion zu antworten, daß er sie aus seinem Leben und aus der Gesellschaft in vielerlei Weise zu verdrängen sucht: sei es, daß er in die Zerstreuung der Unterhaltung flieht, sei es, daß er in die Oberflächlichkeit der alltäglichen Betriebsamkeit flüchtet, sei es, daß er sich auf Scheinsicherheiten wie den materiellen Reichtum verläßt, oder sei es, daß er Zuflucht sucht beim Alkohol und anderen Drogen oder daß er sogar vor dem Leben in den Tod flieht.

Bei dieser vielfältigen Strategie der Verdrängung der menschlichen Ängste vergißt der Mensch freilich allzu oft, daß Menschen, die ihre Ängste nicht mehr zulassen, sondern sie verdrängen, letztlich auch keine Hoffnung mehr haben können. Denn die Zulassung der Angst ist geradezu die vitalste Voraussetzung für lebensfähige Hoffnung. Deshalb wäre eine Menschheit ohne Angst auch eine Menschheit ohne Hoffnung. Die Angst gehört offensichtlich so sehr zum Menschen, daß man den Menschen abschaffen müßte, wenn man vorgibt, die Angst abschaffen zu können.[25] Der befreiende Trost des christlichen Glaubens besteht aber gerade darin, daß er die Ängste der heutigen Menschen weder beschönigt noch verharmlost, weder verdrängt noch verscheucht. Er läßt sie vielmehr zu, er nennt sie beim Namen und stellt sie nüchtern und realistisch fest – wie Jesus mit seinem berühmten Wort im Johannesevangelium: «In der Welt habt ihr Angst.»

Jesus fügt freilich sofort hinzu: «Doch habt Mut: Ich habe die Welt besiegt» (Joh 16,23). Beides gehört hier untrennbar zusammen: die realistische Feststellung der Ängste der Menschen in der Welt und die Verheißung der Überwindung dieser Ängste im glaubenden Vertrauen. Denn der Trost des Evangeliums bedeutet nicht, daß wir unsere Ängste unterdrücken sollten, sondern daß wir sie gerade ausdrücken dürfen, und zwar vor Gott selbst. Der christliche Glaube stellt nicht die – ohnehin absolut unrealistische – Zumutung, daß wir keine Angst mehr haben sollen. Er mutet vielmehr zu, keine Angst gerade vor unseren Ängsten zu haben und angstfrei mit ihnen umzugehen. Der christlich offenbare Gott erlöst den Menschen somit nicht einfach von seinen Ängsten, aber er schenkt ihm die tragfähige Verheißung, daß er mitten in seinen Ängsten an seiner Seite steht.

[25] Vgl. dazu die sensiblen Bemerkungen von JÜNGEL, E., Mut zur Angst, in: DERS., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München 1980, 362–370.

Befreiung zur Angst und deshalb Erlösung von der Angst: Darin liegt geradezu die Kurzformel für das Not-wendende Erlösungsangebot des christlichen Glaubens an die Menschen heute, die von nur allzu berechtigten Zukunftsängsten geplagt sind. Und diese Botschaft enthält eine Hoffnung, die nicht trügt, sondern trägt. Da nämlich die menschliche Angst der teure Preis der kostbaren Freiheit ist, braucht gerade der heutige freiheitsverliebte Mensch die Erfahrung einer unendlichen und unbedingten Bejahung, um das in ihm schlummernde Urvertrauen bewahren und mitten in den heutigen Zukunftsängsten bewähren zu können. Angst und Vertrauen sind denn auch jene beiden Pole in der Lebensellipse der Menschen, um deren Gleichgewicht zu ringen das nicht enträtselbare Lebensgeheimnis ausmacht und die deshalb auch die entscheidenden Angelpunkte eines heutigen Redens von der Erlösung sein müssen.

2. *Göttliche Erlösung und menschliche Befreiung*

In diesem größeren Zusammenhang versteht es sich von selbst, daß die christliche Kirche bei ihrem Reden von der Erlösung des Menschen verpflichtet ist, auch die strukturell bedingten Behinderungen der menschlichen Freiheit, die Ängste produzieren, mitzubedenken, wie es die christliche Tradition bereits mit der Erbsündenlehre getan hat. Dies trifft vor allem dann zu, wenn man mit Piet Schoonenberg unter der Erbsünde das «Situiert-Sein» des Menschen in seinem sozialen Lebenszusammenhang[26] oder mit Karl Rahner die «Universalität und Unüberholbarkeit der Schuldbestimmtheit der Freiheitssituation in der einen Menschheitsgeschichte» versteht[27]. Von daher ist es in der gegenwärtigen Theologie üblich geworden, das mit dem Erbsündendogma wirklich Gemeinte nicht mehr – wie in der Tradition – mit biologischen Kategorien wie derjenigen der Vererbung, sondern mit Hilfe von sozialontologischen Begriffen wie denjenigen der «sozialen» oder der «strukturellen Sünde» zum Ausdruck zu bringen. Dies gilt vor allem von der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, die die gesellschaftliche Situation der Verarmung, der Unterdrückung und der Abhängigkeit im Lichte des christlichen Glaubens als Abwesenheit der Gnade Gottes und als Widerspruch zu dem in Jesus Christus geschenkten göttlichen Heil beurteilt und damit als «strukturelle Sünde» verurteilt.[28]

Nimmt man diese neue Herausforderung ernst, kann sich das heutige Reden von Erlösung nicht mehr nur auf die existentielle Selbsterfahrung der einzelnen menschlichen Person konzentrieren. Es muß sich vielmehr

[26] SCHOONENBERG, P., Der Mensch der Sünde, in: Mysterium Salutis. Band II, Zürich 1967, 845–941, hier 931.

[27] RAHNER, K., Grundkurs des Glaubens, Freiburg i. Br. 1976, 113.

[28] Vgl. dazu HINKELAMMERT, F.-J., Befreiung, soziale Sünde und subjektive Verantwortlichkeit, in: VENETZ, H.-J./VORGRIMMLER, H. (Hg.), Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen, Freiburg i.Ue.-Münster 1985, 60–76.

auch auf jene äußeren Bedingungen der Gesellschaft einlassen, die die inneren Erfahrungen und Krisen des neuzeitlichen Menschen provoziert haben. Deshalb kann heutiges Reden von Erlösung nicht mehr bloß von der Sinnfrage des einzelnen Menschen ausgehen, sondern es muß sich auch und gerade im Kontext der Frage nach universaler Gerechtigkeit bewähren, wie dies der theologischen Grundüberzeugung von Johann B. Metz entspricht: «Die Wahrheitsfrage und die Gerechtigkeitsfrage sind aufeinander bezogen; verum et bonum convertuntur.» In dieser Erkenntnis liegt es begründet, warum heutiges Reden von Erlösung von der Frage nach universaler Gerechtigkeit und damit nach «wahrheitsfähigen Interessen» umgetrieben sein muß, um darauf als Antwort zu formulieren, daß Interessen nur unter der einen Bedingung wahrheitsfähig sein können, daß sie «universal, beziehungsweise universalisierbar» sind und daß sich das universalste Interesse als dasjenige für Gerechtigkeit für alle Menschen, «für Lebende und Tote, für gegenwärtige und vergangene Leiden» herausstellt.[29]

In diesem Kontext erklären sich auch jene theologischen Neuansätze, die «Emanzipation» als den neuen Namen für das traditionelle Wort «Erlösung» ausgeben und in der Befreiung die geschichtliche Realisierungsgestalt der Erlösung erblicken.[30] Ihr Wahrheitsmoment besteht zwar ohne jeden Zweifel darin, daß die in Jesus Christus vollzogene Erlösung des Menschen nicht von der geschichtlich noch zu vollziehenden Befreiung und Emanzipation der Menschen getrennt werden darf. Auf der anderen Seite aber gilt es, die drohende Gefahr einer totalen Identifikation von Erlösung und Befreiung abzuwehren.[31] Denn in der Sicht des christlichen Glaubens lassen sich göttliche Erlösung und menschliche Befreiung weder voneinander trennen noch miteinander gleichschalten. Sie müssen vielmehr miteinander – sakramental – vermittelt werden, wie dies der Frankfurter Theologe Hans Kessler mit Recht betont: «Befreiungen auf der geschichtlich-anthropologischen und auf der politisch-ökonomischen Ebene wären dann – ähnlich(!) wie ein Sakrament – Realsymbol, also Zeichen, vorbereitendes Werkzeug und proleptisch anbrechende Wirklichkeit der umfassenden, endgültigen Erlösung.»[32]

In dieser sakramentalen Sicht des christlichen Glaubens erweist sich die göttliche Erlösung als der tragende Grund der menschlichen Emanzipation und Befreiung. Denn der sich nach Emanzipation und Befreiung

[29] METZ, J.-B., Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie, in: BAUER, J.-B. (Hg.), Entwürfe der Theologie, Graz 1985, 209–223, hier 213–214.

[30] Zur kritischen Auseinandersetzung vgl. METZ, J.-B., Erlösung und Emanzipation, in: SCHEFFCZYK, L., Erlösung und Emanzipation, Freiburg i. Br. 1973, 120–140.

[31] Vgl. dazu im Sinne einer notwendigen Kritik PANNENBERG, W., «Christianity, Marxism and Liberation Theology», in: *Christian Scholar's Review* XVIII (1989) 215–226.

[32] KESSLER, H., Reduzierte Erlösung? Zum Erlösungsverständnis der Befreiungstheologie, Freiburg i. Br. 1987, 41.

sehnende Mensch bedarf allererst der erlösenden Befreiung zur Emanzipation; und er ist und bleibt darauf angewiesen, auch in seinem emanzipatorischen Handeln immer wieder neu erlöst zu werden. Die geschichtliche Erfahrung bietet jedenfalls genügend Anschauungsunterricht dafür, daß der Mensch seine eigene Befreiung und Emanzipation nicht selbst zu leisten vermag, ohne sich selbst zu überfordern und ohne einer neuen Gesetzlichkeit zu verfallen. Der Mensch bedarf zunächst vielmehr der ihm evangelisch zugesprochenen Erlösung, da nur der tragende Grund der in Jesus Christus geschehenen Erlösung zu gelassenem Engagement wie zu engagierter Gelassenheit im emanzipatorischen Handeln des Menschen zu befreien vermag.

IV. Erlösung durch den Kreuzestod Jesu?

Das Geschenk der sakramentalen Vermittlung von göttlicher Erlösung und menschlicher Befreiung leuchtet in seiner Schönheit dann ein, wenn man die tiefste Facette der menschlichen Daseinsangst wahrnimmt. Der ganzen Tragik des menschlichen Angstgefängnisses wird man nämlich nur ansichtig, wenn man erkennt, daß der radikalste Infekt der menschlichen Daseinsangst in der Angst des Menschen vor seinem eigenen Tod an den Tag tritt, der zugleich das unerbittliche Ende allen befreienden Handelns des Menschen darstellt. Denn hinter jeder Gefährdung des menschlichen Lebens, die sich in der Daseinsangst des Menschen äußert, lauert letztlich die Angst des Menschen vor seinem eigenen Tod, der die Todsicherste Zukunft eines jeden Menschen ist. Und in dieser urmenschlichen Angst vor dem eigenen Tod liegt der tiefste und letzte Grund der Friedlosigkeit des menschlichen Lebens.

Im Blick auf diese tiefliegenden menschlichen Urgründe der beängstigenden Friedlosigkeit in den Katakomben des menschlichen Herzens wird aber auch verstehbar, warum Jesus Christus den ihm verbundenen Menschen gerade dadurch entängstigenden Frieden gebracht hat, daß er in seiner Auferweckung aus dem Tod diesen Tod überwunden hat, der unser Dasein so sehr ängstigt und deshalb friedlos macht, und warum der Friede Gottes, der die Angst zu überwinden vermag, durch Jesu Blut am Kreuz gestiftet worden ist (Kol 1,20). Deshalb liegt der alles entscheidende Beitrag des christlichen Glaubens im Zeitalter der Angst und der Freiheitssehnsucht der Menschen in der Verkündigung von Ostern, in der Verkündigung des Evangeliums von der Auferweckung des Gekreuzigten. Denn diese Botschaft vermag den Menschen von seiner Angst um sich selbst und letztlich von seiner Angst vor dem Tode zu befreien.

1. Der Tod als Erlösung oder als Lebensfragmentierung?

Von dieser Botschaft her fällt zunächst ein erlösendes Licht auf den Tod, das seine Wahrheit aufklärt. Diese besteht darin, daß der Tod das Leben des Menschen abbricht und seine Sinnstruktur fragmentiert. Deshalb können in christlicher Sicht die Vollendung des menschlichen Lebens und seine endgültig-gültige Erlösung unmöglich mit dem Tod des Menschen identisch sein. Es gilt vielmehr, jener Grundüberzeugung zu widersprechen, die seit Martin Heideggers Daseinsanalytik geschichtswirksam geworden ist und die Menschen bis heute offensichtlich fasziniert. Nach Heidegger kann der Mensch allein im «vorlaufenden» Wissen um den eigenen Tod in der Ganzheit seines Daseins existieren. Deshalb deutet er den Tod des Menschen als Vollendung des individuellen Daseins.[33] Die urmenschliche Frage nach der Vollendung des Lebenssinnes und damit nach der Ganzheit des eigenen Seins weist nun nicht mehr über den Tod hinaus. Vielmehr vermag der Mensch gerade in seinem Wissen um den eigenen Tod seine Ganzheit zu finden, und zwar bereits in seinem diesseitigen Leben. Damit aber wird der Tod zum letzten Ent-Wurf des Menschen hochstilisiert. Er ist – in der treffenden Interpretation von Jospeh M. Bochenski – «dem letzten Akkord eines Musikstücks ähnlich, der dem gesamten Stück den Sinn verleiht»[34]. Die letztlich nur als makaber zu bezeichnende Konsequenz, die daraus unfehlbar folgt, liegt darin, daß es der Tod ist, der dem Leben einen Sinn zu geben vermag, ja daß der Tod selbst die Erlösung des menschlichen Lebens ist.

Dieser Grundüberzeugung Heideggers hat kein geringerer als der französische Philosoph Jean-Paul Sartre heftig widersprochen. Wiewohl Sartre von derselben Voraussetzung des vorlaufenden Wissens des Menschen um seinen Tod und dessen Bedeutung für das Selbstverständnis des Daseins ausging, hat er doch energisch betont, daß der Tod – weit davon entfernt, das Dasein des Menschen zu vollenden – das Leben gerade abbricht und ihm «jede Bedeutung» nimmt[35]: «Wenn wir sterben müssen, hat unser Leben keinen Sinn, weil seine Probleme ungelöst bleiben und weil sogar die Bedeutung der Probleme unbestimmt bleibt.»[36] Für Sartre ist deshalb der Tod gerade nicht die Erlösung des Lebens, sondern er beraubt es so sehr jeden Sinnes, daß das Leben überhaupt eine «passion inutile» ist, nämlich sowohl ein nutzloses Leiden als auch eine ebenso nutzlose Leidenschaft.

[33] HEIDEGGER, M., Sein und Zeit (1927), vor allem 235–267: Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode.

[34] BOCHENSKI, J.-M., Über den Sinn des Lebens und über die Philosophie. Aufsätze, Freiburg i. Br., Zürich 1987, 32.

[35] SARTRE, J.-P., Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie (1943, Deutsch 1962) 679.

[36] Ebd. 680.

In theologischer Sicht ist es durchaus aufregend festzustellen, daß die These Sartres – abgesehen freilich von der letztgenannten Konsequenz – den biblischen Vorstellungen des Todes näher steht als die Überzeugung Heideggers. Denn bereits nach alttestamentlicher Auffassung bedeutet der Tod die Trennung des Menschen von Gott als der Quelle des Lebens und allen Lebenssinnes. Deshalb kann der Abbruch dieser Gemeinschaft durch den Tod ebensowenig zugleich die Vollendung des menschlichen Lebens zu seiner Ganzheit sein, wie der Tod nicht verstanden werden kann als jene Tat des Menschen, mit der er selbst sein Leben vollendet. Da der Tod vielmehr der Grundintention des Lebendigen auf seine Ganzheit widerspricht, ist mit dem evangelischen Theologen Wolfhart Pannenberg vielmehr die radikale Frage zu stellen, «ob man angesichts des Todes überhaupt sinnvoll von einer Vollendung individueller Existenz sprechen kann, ob nicht vielmehr der Tod alle Vollendung so radikal zunichte macht, daß Vollendung – wenn überhaupt – nur jenseits des Todes möglich wäre und nur im Lichte solcher jenseitigen Vollendung ihr Abglanz im gegenwärtigen Leben wahrnehmbar werden kann.»[37]

2. *Das Kreuz Jesu als Sühneleistung für den Menschen?*

Wenn die Vollendung des menschlichen Lebens letztlich nur jenseits der Todesgrenze möglich ist, drängt sich nochmals eine einschneidende Korrektur der traditionellen Artikulation der christlichen Erlösungsbotschaft auf, und zwar in mehrfacher Hinsicht.

In der westlichen Tradition der christlichen Kirche ist *erstens* die Frage, wie die Erlösung des Menschen genauerhin zu denken ist, immer entschiedener mit dem Kreuzestod Jesu beantwortet worden, nämlich mit dem Bekenntnis, der Mensch sei durch das vergossene Blut Jesu Christi am Kreuz erlöst worden. Mit dieser Antwort wurde aber der Kreuzestod Jesu Christi, zumindest tendenziell, in sich selbst, isoliert von seiner Lebenspraxis auf der einen und von seiner Auferweckung aus dem Tode auf der anderen Seite betrachtet, was verhängnisvolle Konsequenzen insbesondere für die christliche Spiritualität und im Speziellen für die Interpretation der Kreuzesnachfolge des Christen mit sich gebracht hat.

Überhaupt war das traditionelle und bis heute wirksame Erlösungsverständnis *zweitens* ganz auf die Haftpunkte des Lebens Jesu entweder am Anfang – in seiner Menschwerdung – oder am Ende – in seinem Tod am Kreuz – konzentriert[38], während das entscheidende «Zwischenstück» – der irdische Weg Jesu und sein messianisches Wirken – weithin ausgeblendet wurde, so daß, mit dem jüdischen Theologen Pinchas Lapide ge-

[37] PANNENBERG, W., Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik, in: DERS., Grundfragen systematischer Theologie. Band II, Göttingen 1980, 148–159, hier 155.

[38] Vgl. dazu KESSLER, H., Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972, insbes. 43–60: Die unterschiedliche Struktur der traditionellen Erlösungslehren.

urteilt, «eine 33jährige Jesulogie» auf «eine 3tägige Christologie geschrumpft» wurde.[39] Dabei hat sich die ostkirchliche Erlösungslehre mit ihrem typischen Übergewicht der Menschwerdung vor Kreuz und Auferstehung vor allem am Lebensknotenpunkt des Anfangs – an der Inkarnation – orientiert und damit den Eindruck erwecken können, als falte das Leben Jesu bloß noch die mit der Menschwerdung bereits vollgültig geschehene Erlösung aus. Demgegenüber war die westliche Erlösungslehre ganz auf den Kreuzestod Jesu und damit auf den Haftpunkt am Ende seines Lebens fixiert, so daß der umgekehrte Eindruck entstehen konnte, das Leben Jesu sei nichts anderes als ein zielstrebiger Vor-Lauf auf die in sich selbst sinnvolle Opfertat des Kreuzestodes. Und da dieser Gedanke zudem verknüpft wurde mit der auf der Basis des alttestamentlichen Schriftbeweises gewonnenen Überzeugung von der göttlichen Notwendigkeit des Leidens und Sterbens Jesu, konnte sein Kreuzestod in sich und gleichsam isoliert als Erlösungsgeschehen betrachtet werden.

Weithin ausgeblendet wurde damit aber die lebensgeschichtliche Dramatik des Kreuzestodes Jesu, in der er verstehbar ist als Konsequenz des befreienden Handelns Jesu und seiner verheißungsvollen Verkündigung des Nahegekommenseins des Gottesreiches. Oder, mit dem katholischen Theologen Johannes B. Brantschen gesprochen: «Jesus ist gekreuzigt worden, weil er in seiner leidüberwindenden Praxis Gott als Feind des Leidens und Freund des Lebens vorbehaltlos zum Zuge gebracht hat. Damit hat er sich den Haß jener zugezogen, die Gott brauchen, um andere zu knechten.»[40]

Eng verbunden mit der in der traditionellen Erlösungslehre vollzogenen Ausblendung der Situierung des Kreuzestodes Jesu in seinem Leben war *drittens* auch jene problematische Rede von der durch das Kreuz Jesu geschehenen Erlösung des Menschen, als deren Urheber auch heute noch weithin Anselm von Canterbury gilt. Sie dürfte aber vielmehr zurückgehen auf die reformatorische Uminterpretation der Erlösungslehre Anselms, die die Konsequenz nach sich zog, daß die am Kreuz Jesu Christi erwirkte Genugtuung dahingehend (miß-) verstanden werden konnte, das Lebensopfer Jesu Christi sei notwendig geworden, weil der Mensch aufgrund seiner Sünde Gott die ihm schuldige Ehre weggenommen habe, die der Genugtuung bedürfe. Da aber der endliche Mensch zu einer unendlichen Genugtuung nicht in der Lage ist, habe Gott seinen Sohn gesandt, um stellvertretend für die Menschen durch seinen Kreuzestod die Genugtuung zu bezahlen, um das zerbrochene Verhältnis zwischen Gott und den Menschen wiederherzustellen und Gott die Ehre zurückzugeben.

Diese Vorstellung von der Erlösung des Menschen durch den als Sühne verstandenen Kreuzestod Jesu bereitet dem heutigen Menschen

[39] LAPIDE, P./PANNENBERG, W., Judentum und Christentum. Einheit und Unterschied. Ein Gespräch, München 1981, 32.

[40] BRANTSCHEN, J.-B., Gott ist größer als unser Herz, Freiburg i. Br. 1981, 68.

und selbst dem Christen die größten Schwierigkeiten, weil sie ihm das Bild eines Gottes vermittelt, dessen unnachsichtige Gerechtigkeit ein Menschenopfer, und zwar das Opfer seines eigenen Sohnes, verlangt habe. Diese Erlösungsvorstellung ist deshalb heute der heftigsten Kritik ausgesetzt, am deutlichsten wohl beim Freiburger Psychologen Franz Buggle. Für ihn ist es vor allem die christliche Kreuzeslehre, die den «Namen psychischen Terrors» verdient und deshalb den eigentlichen wie «unheilbaren Skandal gerade des Neuen Testamentes und damit aller sich auf das Neue Testament berufenden christlichen Kirchen und Konfessionen darstellt»[41]. Genauerhin setzt nach Buggle die neutestamentliche Interpretation des Kreuzestodes Jesu als Sühneopfer das alttestamentliche «archaisch-inhumane Gottesbild» voraus, das im Kern impliziert, daß es von Gott her keine Versöhnung geben kann, ohne daß Blut vergossen wird. Deshalb fühlt sich Buggle zum schärfsten Verdikt über die neutestamentliche Erlösungslehre verpflichtet: «Der Kreuzestod Jesu reiht sich nahtlos ein in die altestamentarisch als offenbar selbstverständlich angenommene Vorstellung eines gekränkten, durch menschliche Missetaten beleidigten, zürnenden und strafwilligen Gottes, der durch Opfer und insbesondere das dabei oder auch anläßlich von Strafaktionen geflossene Blut wieder zu versöhnen ist.»[42]

Mit diesem harten Urteil hat Buggle sicher Anhalt an nicht wenigen Erlösungskonzeptionen der Tradition. Trotzdem liegt sein Grundfehler darin, daß er die christliche Rede von der Erlösung mit ihrer falschen Interpretation identifiziert und deshalb derselben fatalen Konsequenz wie diese verfällt, indem er nämlich den göttlichen Vater als Objekt des versöhnenden Gehorsams Jesu betrachtet, statt als Subjekt des Versöhnungshandelns selbst.[43] In der Sicht des Neuen Testamentes aber erscheint das Kreuz Jesu Christi gerade nicht als ein Geschehen im verhängnisvollen und unbarmherzigen Regelkreis des verletzten Rechtes, sondern als äußerster Ausdruck der Radikalität der Liebe Gottes zu den Menschen, wie dies Joseph Ratzinger schon früh richtiggestellt hat: «Nicht der Mensch ist es, der zu Gott geht und ihm eine ausgleichende Gabe bringt, sondern Gott kommt zum Menschen, um ihm zu geben. Aus der Initiative seiner Liebesmacht heraus stellt er das gestörte Recht wieder her, indem er durch sein schöpferisches Erbarmen den ungerechten Menschen gerecht macht, den Toten lebendig. Seine Gerechtigkeit ist

[41] BUGGLE, F., Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann, Reinbek bei Hamburg 1992, 98.

[42] Ebd. 134.

[43] Zur kritischen Auseinandersetzung vgl. KUSCHEL, K.-J., «Ist das Christentum inhuman? Kritische Anmerkungen zu einer Streitschrift», in: *Herder Korrespondenz* 46 (1992) 222–226; SCHWAGER, R., «Erlösung durch das Blut – Inhumanität eines gewalttätigen Gottes? Zu einem Buch von Franz Buggle», in: *Stimmen der Zeit* 118 (1993) 168–176.

Gnade; sie ist aktive Gerechtigkeit, die den verkrümmten Menschen richtet, das heißt zurechtbiegt, richtig macht.»

Genau darin erblickt Ratzinger mit Recht die wahre Revolution, die die christliche Kreuzesbotschaft gegenüber den Sühne- und Erlösungsvorstellungen der außerchristlichen Religionsgeschichte darstellt: «Das Neue Testament sagt nicht, daß die Menschen Gott versöhnen, wie wir es eigentlich erwarten müßten, da ja sie gefehlt haben, nicht Gott. Es sagt vielmehr, daß ‹Gott in Christus die Welt mit sich versöhnt hat› (2 Kor 5,19). Das ist etwas wahrhaft Unerhörtes, Neues – der Ausgangspunkt der christlichen Existenz und die Mitte neutestamentlicher Kreuzestheologie: Gott wartet nicht, bis die Schuldigen kommen und sich versöhnen, er geht ihnen zuerst entgegen und versöhnt sie.»[44]

3. Erlösung als Stell-Vertretung des Sünders

Vom Neuen Testament her ist damit völlig klar, daß der Gott Jesu kein Blut will, daß seine Heilswille aber darin besteht, daß der Gute Hirt selbst dann nicht von seiner liebenswürdigen Suche nach dem Verlorenen abläßt, wenn die bösen Kräfte in den Menschen voll entbrennen und sogar den Guten Hirten selbst treffen. Insofern ist der Kreuzestod Jesu Christi kein Sühneopfer für einen blutrünstigen und rachedurstigen Gott. Er ist vielmehr das konsequente Handeln des grenzenlos liebenden Gottes, der den Menschen selbst bis in die tiefsten Abgründe ihres Lebens hinein nahe sein will. Erst unter diesem christologischen Vorzeichen läßt sich adäquat und sinnvoll zugleich von der durch Jesus am Kreuz vollbrachten Sühne reden, wie dies der katholische Innsbrucker Dogmatiker Raymund Schwager mit Recht betont: Jesu «sühnende Tat war nicht eine Ersatzleistung, damit der himmlische Vater verzeihe, sondern ein Tun an Stelle jener, die die Gottesherrschaft hätten annehmen sollen, sie aber zunächst abgelehnt haben. Jesus benützt gerade die Ablehnung, um unter ihrem ‹Deckmantel› in jenes dunkle Reich vorzudringen, wo die Menschen sich selber richten. Indem er zuließ, daß die Sünder ihr Tun auf ihn abschoben, ließ er sich in ihre dunkle Welt hineinziehen (Todesangst, Gottverlassenheit), um diese von innen her nochmals zum Vater hin zu öffnen.»[45]

Will man somit die Sühnedimension des Kreuzes Jesu verstehen, muß man sich zunächst der entscheidenden Frage stellen, wie sich die Verurteilung Jesu, die zu seinem Kreuzestod geführt hat, zu seiner Lebenspraxis verhält. Dann zeigt sich, daß Jesus in den Mittelpunkt seiner ganzen Verkündigung gerade nicht seine eigene Person gestellt hat, sondern

[44] RATZINGER, J., Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968, 232.

[45] SCHWAGER, R., Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck 1990, 153.

Gott, seinen Vater, und damit die Nähe seiner Herrschaft und seine väterliche Liebe. Doch genau diese Botschaft Jesu mußte auf der anderen Seite unweigerlich auch seine eigene Person mit ins Spiel bringen. Vom Inhalt seiner Botschaft her war es deshalb unvermeidlich, daß seine Person mit dem Heilsbringer identifiziert wurde. Und da sich Jesus nicht nur in voller Übereinstimmung mit Gott wußte, sondern auch als Mittler des Anbruchs der Gottesherrschaft, mußte das Auftreten Jesu, der im Namen Gottes die Nähe seines Reiches ankündigte, Kranke heilte und Sünden vergab, unweigerlich in den Verdacht geraten, daß er sich selbst göttliche Autorität anmaßte und gleichsam an die Stelle Gottes trat.

Von daher lag über dem irdischen Leben Jesu eine tiefe Zweideutigkeit. Und das Ärgernis, das das jüdische Volk an Jesu Verhalten und Botschaft genommen und das schließlich zu seinem Tod geführt hat, ist keineswegs zufällig entstanden, sondern folgte aus jener Zweideutigkeit, in die die Person Jesu durch seine Botschaft und seine Lebenspraxis geraten war. Zugleich versteht es sich aber auch von selbst, daß diese tiefe Zweideutigkeit nur durch Gott selbst beseitigt werden konnte – und beseitigt worden ist durch die Auferweckung des als Gotteslästerer Gekreuzigten. Dadurch nämlich hat sich Gott selbst zur Botschaft und zur Person Jesu, der vorher als Gotteslästerer erschienen war, bekannt. Von Ostern her mußten deshalb die Plätze beim Prozeß Jesu wie vertauscht erscheinen: Nun war nicht nur die Beschuldigung Jesu als Gotteslästerer hinfällig, weil von Gott selbst her beseitigt, sondern nun standen auch und vor allem diejenigen, die Jesus als Gotteslästerer verurteilten, selbst als die eigentlichen Gotteslästerer da.

Nimmt man diesen Platztausch zwischen dem Schuldlosen und den Schuldigen in seiner ganzen Tragweite ernst, wird deutlich, daß Jesus in allererster Linie für seine Richter und an ihrer Stelle gestorben ist, nämlich für das Verbrechen der Gotteslästerung, das seine Richter durch ihr Urteil über Jesus auf sich geladen hatten. Seine Richter aber haben dabei als Repräsentanten ihres Volkes gehandelt, weshalb sich die stellvertretende Sühnekraft des Kreuzestodes Jesu auch auf das ganze jüdische Volk bezog, das in den Augen Gottes sein ein für alle Male erwähltes Volk ist und bleibt. Und da letztlich alle Menschen von jenem fatalen Widerspruch gegen Gott infiziert sind, der in der Verurteilung Jesu durch seine Richter wirksam geworden ist, ist Jesus für die ganze Menschheit und an ihrer Stelle gestorben.

Daß Jesus im buchstäblichen Sinne an Stelle derer starb, die ihn verurteilt hatten, wird allerdings erst sichtbar in der im Ostergeschehen begründeten Sinnumkehrung derjeniger Ereignisse, die zu Jesu Kreuzigung geführt hatten. In diesem Osterlicht konnte bereits Paulus die allgemeinmenschliche Infektion von der Sünde als Grund für die universale Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu für alle Menschen, genauerhin als stellvertretende Sühne, betrachten. Da nämlich alle Menschen an ihrer

Daseinsverfassung der Gotteslästerung leiden, hat Jesus stellvertretend für alle Menschen die Strafe der Gotteslästerung getragen. Insofern folgt die Universalität des durch den Kreuzestod Jesu gewirkten Heils unfehlbar aus der Universalität der menschlichen Sündhaftigkeit selbst.

4. Erlösung vom Tod in der Auferstehung

In diesem österlichen Vorzeichen des als Stellvertretung gedeuteten Kreuzestodes Jesu drängt sich noch eine weitere Korrektur in der traditionellen Interpretation des in Jesus Christus vollzogenen Erlösungsgeschehens auf. Denn nun ist vollends deutlich, daß im Zenit des christlichen Glaubens keineswegs das Kreuz Jesu Christi steht – und schon gar nicht isoliert –, sondern seine Auferweckung aus dem Tode, und daß nur von Ostern her Licht auf sein Kreuz fallen kann. Wird dieser unlösbare Zusammenhang ausgeblendet, kann man verstehen, warum heute viele Menschen und selbst Christen Schwierigkeiten mit der Erlösungsbotschaft des christlichen Glaubens haben und bohrende Anfragen stellen: Wie kann denn der Tod, der das wohl unfreieste Ereignis des Lebens genannt zu werden verdient, und deshalb auch der Tod Jesu Ursprung und Urgrund der Erlösung des Menschen von seiner Unfreiheit sein? Und vor allem: Was nützt dem Menschen, der tod-sicher durch die hohle Gasse des Todes hindurchgehen muß, die Auskunft, daß auch Jesus hat am Kreuz sterben müssen? Wahrscheinlich genauso wenig, wie es einem Menschen, der am Ertrinken ist, hilft, darum zu wissen, daß auch ein anderer schon einmal ertrunken ist.

Diesen auf den ersten Blick ketzerisch anmutenden Fragen hat man sich gerade als Christ zu stellen, will man der tiefsten Wurzel der Erlösung des Menschen ansichtig werden. Dann aber zeigt sich, daß der Tod und das Kreuz Jesu Christi aus sich allein keine erlösende Kraft haben. Erlösende Kraft kann ihnen vielmehr nur dann zukommen, wenn auch und gerade der Tod Jesu nicht das letzte Wort hat, wenn er vielmehr von Ostern her zum zweitletzten Wort hin relativiert worden ist in die Freiheit des ewigen Lebens bei Gott hinein, wenn also das Kreuz Jesu von Gott her selbst durchkreuzt worden ist. Von der Erlösung des Menschen von seiner Unfreiheit und Angst durch das Kreuz Jesu Christi läßt sich folglich erst im Blick auf seine Auferweckung aus dem Tode sprechen, wie dies bereits der gläubigen Sicht des Paulus entspricht. Er hat gegenüber den Korinthern mit aller nur wünschbaren Deutlichkeit Ostern als den radikalen Ernstfall des christlichen Glaubens namhaft gemacht: «Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos» (1Kor 15,13-14).

Mit Ostern steht und fällt der christliche Glaube, und damit auch seine Erlösungsbotschaft. Und daß durch das Kreuz Jesu Christi die Erlösung des Menschen und die Versöhnung der Welt bereits geschehen sind,

ist deshalb, mit dem evangelischen Theologen Wolfhart Pannenberg gesprochen, «nur in der Form der Antizipation von Ostern möglich»[46]. Von daher läßt sich erahnen, welche revolutionäre Sprengkraft das christliche Evangelium von der Auferweckung Jesu Christi aus dem Tode und damit die Osterbotschaft in sich tragen. Wenn es nämlich wahr ist, was der Dichter F.M. Dostojewski in seinem «Tagebuch» formuliert hat, «daß das Dasein des Menschen ohne Glauben an seine Seele und ihre Unsterblichkeit unnatürlich, undenkbar und unerträglich sei»[47], dann haben Christen überhaupt nichts Wichtigeres zu tun, als Ostern zu verkünden. Denn es ist genau die österliche Verheißung der Auferweckung des Gekreuzigten aus dem Tode, die die menschliche Urangst vor dem Tode zu überwinden und damit auch den Menschen von seiner Angst um sich selbst freizumachen vermag, indem sie ihm endgültig-gültige Gemeinschaft mit Jesus Christus in seinem Auferweckungsleben bei Gott in frohmachende Aussicht stellt.

Solches Angst überwindendes Vertrauen auf das neue Leben bei Gott brauchen die Menschen in der heutigen Zeit, die eine Zeit der Angst geworden ist. In dieser Grundstimmung weist unsere Zeit übrigens eine große Nähe zum dritten Jahrhundert auf, das der englische Altertumsforscher Eric Robertson Dodds ein «Zeitalter der Angst» genannt hat, insofern die Angst eines der dieses Jahrhundert beherrschenden Erlebnisse war.[48] Von daher beginnt man zu verstehen, warum gerade in diesem Jahrhundert die Darstellung Jesu Christi als des Guten Hirten aufkam und eine ungemein tröstliche Botschaft enthielt. Denn hier zeigt sich Christus, der Gute Hirte, als Verheißung von Schutz und Bergung. In einer geradezu rührenden Unmittelbarkeit wird dies deutlich in der Inschrift des Beratios, die sich heute im Lateranmuseum in Rom befindet und unter der ein kleines Bild eingeritzt ist. Dieses zeigt auf der linken Seite ein Ungeheuer, das einen Menschen verschlingt und böswillig lacht, während die Beine des noch nicht ganz verschlungenen Opfers zappeln. Auf der anderen Seite ist ein Löwe dargestellt, der brüllend sein Furcht einflößendes Maul aufreißt. In der Mitte aber steht der Gute Hirt mit einem Lamm auf den Schultern, das er sicher durch die Todesgefahren des schmalen Tales trägt, das zwischen dem Ungeheuer und dem Löwen liegt. Der Gute Hirt erscheint hier als derjenige, der das gefährdete Lamm rettet. Wenn man bedenkt, daß unsere Zeit voll ist von Ungeheuern, die die Menschen zu verschlingen drohen, und von Löwen, die ihr Maul aufreißen, könnte auch für die heutigen Menschen das Bild des Guten Hirten in neuer Weise die tröstliche Verheißung des den Menschen aus seinem Tode rettenden und schützenden Gottes höchst aktuell verkünden.

[46] PANNENBERG, W., Systematische Theologie. Band II, Göttingen 1991, 458.

[47] Vgl. dazu die Interpretation des Werkes Dostojewskis bei DREWERMANN, E., Ich steige hinab in die Barke der Sonne. Meditationen zu Tod und Auferstehung, Olten 1989, insbes. 46–73: Eine Dostojewskische Meditation oder: Lazarus komm heraus! (Joh 11,43)

[48] DODDS, E.R., Pagan and Christian in an Age of Anxiety, Cambridge 1965.

5. Österliche Heilshoffnung und menschliche Solidaritätskraft

Von daher erweist sich die christliche Osterbotschaft als der wohl elementarste Beitrag des christlichen Glaubens zur Humanisierung des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen und zur Schalomisierung der ganzen Welt. Sie enthält vor allem die Kraft, die in unserer Gesellschaft weithin entleerten kulturellen Vorratskammern mit tragfähiger und belastbarer Solidaritätsenergie neu zu erfüllen. Dieselben kulturdiagnostischen Untersuchungen, die einen unlösbaren Zusammenhang zwischen der Diesseitsorientierung und dem großen Entsolidarisierungsschub beim heutigen Menschen feststellten, haben jedenfalls umgekehrt das erfreuliche Ergebnis zu Tage bringen können, daß lebensreligiöse Kirchgänger den niedrigsten Individualismusgrad aufweisen und daß die am meisten den unsolidarischen Individualismus hemmende und Solidarität fördernde Kraft in der praktizierten Religion liegt.

Bedenkt man ferner, daß der heute weitverbreitete unbezogene Individualismus, der Ängste produziert, am stärksten durch reine Diesseitigkeit gefördert wird, leuchtet ein, daß in der christlichen Auferstehungshoffnung eine lebendige Quelle sprudelt, aus der verbindliche und verbindende Solidarität zu entspringen vermag und mit der die menschlichen Ängste verarbeitet werden können. Dann aber drängt sich jene Konsequenz geradezu auf, die der Wiener Pastoraltheologe Paul M. Zulehner zieht: «Solidarische Liebe wächst nur aus der Erfahrung zuvorkommender Liebe. In ihrem bergenden Erfahrungsraum kann jene (erbsündliche) Angst gezähmt werden, die uns nötigt, um uns selbst zu kreisen und krampfhaft unser eigenes Leben sichern und seine Chancen mehren zu wollen. So gesehen, mindert die Liebe die Angst vor der Endlichkeit, den Tod, in dessen Umkreis Solidarität nachweislich nur schwer aufkommt und fortbesteht. Solidaritätsquellen zu erschließen bedeutet damit, den Menschen im lebendigen Gott zu verwurzeln und aus dem Gefängnis purer Diesseitigkeit frei zu machen. Solidarität entsteht vor allem im Umkreis der Auferstehungshoffnung.»[49]

Dieser unlösbare Zusammenhang zwischen der Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod, der Solidaritätsförderung und der Verarbeitung der menschlichen Ängste vermag zu verdeutlichen, daß die Hoffnung des christlichen Glaubens, auch und gerade die Hoffnung über den Tod hinaus, dieselbe, wenn auch spiegelverkehrte, Struktur aufweist wie die Angst. Denn sie lebt und zehrt genauso von der Zukunft wie die Angst. Deshalb erweist sich die Hoffnung als die eigentliche Zwillingsschwester der Angst, und deshalb kann es ohne realistische Anerkennung der menschlichen Ängste keine wahre und tragfähige Hoffnung geben. Dies gilt zumal, wenn sich die Hoffnung auf den im christlichen Glauben be-

[49] ZULEHNER, P.M., «Religion und Autoritarismus. Inkulturation des Evangeliums in den Kontext der Freiheitlichkeit», in: *Stimmen der Zeit* 209 (1991) 597–608, hier 604.

kannten Gott richtet. Denn hier ist Gott offenbar als jene Macht der Zukunft, die bei der Vollendung der Schöpfung alles in allem sein wird. Deshalb vermag der christliche Glaube dazu zu ermutigen, die Angst vor der Zukunft zu bändigen. In der Tat: Wer im Glauben darum wissen darf, wem die Stunden und deshalb auch die allerletzte Stunde des menschlichen Lebens und der ganzen Welt gehören wird, wird die allernächste Stunde nicht mehr ohne Hoffnung zu fürchten haben.

Zugleich legt sich damit eine abschließende Korrektur der traditionellen Gestalt der christlichen Erlösungsbotschaft nahe. Diese beschränkte sich nämlich fast ganz auf die Erlösung des Menschen durch Gott; sie faßte aber das menschliche Heil, verstanden als das letzte Woraufhin und Worumwillen des menschlichen Lebens im Hinblick auf sein Glück in Sinnerfüllung und Sinnvollendung zu wenig ins Auge. Tiefer gesehen aber gehören die Erlösung durch Gott und das Heil in Gott, beziehungsweise die Gottgewirktheit der Erlösung und die Gottinnigkeit des Heils, unlösbar zusammen. Deshalb muß sich die Soteriologie mit der Salutologie verbinden und zur Theosoterik weiterentwickeln, wie dies der katholische Tübinger Theologe Max Seckler vorschlägt: «Der Gott der christlichen Theosoterik ist ein Gott der Erlösung und des Heils. Wenn ‹Erlösung› und ‹Heil› zu unterscheiden sind wie Mittel und Zweck oder Weg und Ziel und wenn beide in ihrer Unterschiedenheit radikal an Gott zu binden sind, dann besagt der Begriff ‹Theosoterik›, daß das Heil vermittels des Vorgangs und in den Vorgängen der Erlösung von Gott kommt und durch Gott bewirkt wird, daß seine finale Substanz aber auch allein in Gott liegt. Diese Unterscheidung ist eine notwendige Unterscheidung im Begriff der Theosoterik.»[50]

V. Sakramentale Vorerfahrungen der Erlösung und des Heils

In dieser theosoterischen Perspektive erschließt sich übrigens auch ein verheißungsvoller Weg zur Überwindung des traditionellen Gegensatzes zwischen Selbsterlösung und Erlösung durch Gott. Diese sind nämlich nicht als purer Gegensatz zu begreifen, sondern können im Sinne einer «erlösten Selbsterlösung» miteinander versöhnt werden: «Eine Soteriologie, die es z. B. unterläßt oder gar verbietet, die Anliegen der Autosoterik gebührend zu berücksichtigen, um die Ehre Gottes zu erhöhen, vertritt nicht etwa eine besonders gute, sondern eine falsche Theosoterik.»[51] Denn der umfassende Heilsbegriff der christlichen Theosoterik meint nicht nur eine jenseitige, sondern schon eine in der Geschichte

[50] SECKLER, M., «Theosoterik – eine Option und ihre Dimensionen. Fundamentaltheologische Anfragen und Anstöße zur Soteriologie», in: *Theologische Quartalschrift* 172 (1992) 257–284, hier 268.

[51] Ebd. 283.

wirksame Wirklichkeit; und Gottes Heil will die mitwirkende Praxis derer, die es empfangen, nicht ausschließen, sondern zu ihr einladen.

Von daher gehört es mit zur Aufgabe der Verkündigung der christlichen Erlösungsbotschaft, nach geschichtlichen Vorerfahrungen der Erlösung und des Heils im Leben der christlichen Kirche zu fragen, wie dies bereits Klemens von Alexandrien im dritten Jahrhundert mit einem schönen Bild getan hat.[52] Dabei bediente er sich des alten Mythos von Orpheus und Eurydike, der beinhaltet, daß der liebende Orpheus seine Geliebte durch ihren frühen Tod verloren hat, daß er deshalb, angetrieben von seiner Liebe, in die Unterwelt hinabsteigt, um aus ihr die geliebte Eurydike wieder ins Leben zurückzuführen. Wiewohl er dies mit der Kraft der Musik seiner Leier versucht, muß er doch scheitern, weil er sich nicht an die Regeln hält. Klemens aber erblickt die Erfüllung dieses alten Mythos in Jesus Christus. Denn er ist der eigentliche Orpheus, nämlich der Liebende. Und die geliebte Eurydike ist die Menschheit, die von ihm geliebt wird, die aber in den Bereich des Todes geraten ist. Deshalb steigt Christus – in seiner Menschwerdung – hinab in diesen Bereich, der vom Tod stigmatisiert ist, um kraft des Spiels auf seiner Leier die Menschheit wiederum in den Bereich des Lebens zurückzuführen. Und im Unterschied zu Orpheus scheitert Christus nicht. Denn das Plektron, d. h. das Plättchen, mit dem man die Saiten zum Schwingen bringt, ist für Klemens der Heilige Geist, ohne den die Saiten in der Hand des Spielmanns Christus nicht zum Schwingen kämen. Und die Leier, auf der Christus spielt, ist in den Augen des Alexandriners schließlich die Kirche, auf der das Lied des Lachens, der Auferstehung und der Hoffnung erklingt.

Diese wunderschöne Vision der Kirche als Leier der Erlösung ist geeignet, eine letzte Wegweisung für ein glaubwürdiges Reden von der Erlösung des Menschen heute zu verdeutlichen. Dies kann nämlich nur geschehen, wenn die Kirche selbst sich als jene Leier präsentiert, auf der das Lied des Lachens, der Hoffnung und der Erlösung durch den Spielmann Jesus Christus, unterstützt vom Plektron des Heiligen Geistes, erklingen kann. Dementsprechend kann es nicht genügen, daß die Kirche nur von der Erlösung des Menschen spricht; sie ist vielmehr auch berufen und in die Pflicht genommen, Vorerfahrungen der endgültigen Erlösung zu ermöglichen, und zwar prioritär im gottesdienstlichen Leben der Kirche, zuhöchst in der Feier der Eucharistie.[53] Denn als Gedächtnisfeier von Tod und Auferstehung Jesu Christi ist das gottesdienstliche Leben

[52] Diesen Hinweis verdanke ich ZULEHNER, P.M., «Die Lage des Christentums in Europa. Konsequenzen für die neue Evangelisierung», in: *Katechetische Blätter* 118 (1993) 533–556, 533.

[53] Vgl. KOCH, K., Menschliche und kirchliche Schönheit der Liturgie. Gottesdienst als soteriologisches und ekklesiologisches Ereignis, in: SCHIFFERLE, A. (Hg.), Miteinander. Für die vielfältige Einheit der Kirche. Festschrift für Anton Hänggi, Freiburg i. Br. 1992, 103–121.

der Kirche sowohl die Vergegenwärtigung der Erlösung des Menschen durch Jesus Christus als auch die geschichtliche Vermittlung des künftigen Heiles in der Gegenwart. Auf diesen fundamentalen Stellenwert des Gottesdienstes im Leben der christlichen Kirche hat Wolfhart Pannenberg mit Recht hingewiesen: «Als die das Herrenmahl feiernde Gemeinschaft ist sie Zeichen und Werkzeug der eschatologischen Bestimmung der Menschheit zur Gemeinschaft im Reiche Gottes.» Deshalb ist «die Kirche primär in ihrem gottesdienstlichen Leben das, was ihr Wesen ausmacht, nämlich ‹eschatologische Gemeinde› – vorauslaufende Darstellung der eschatologischen Gemeinschaft der Menschen in der Zukunft der Gottesherrschaft. Der Gottesdienst der Kirche bringt den Grund ihres eigenen Daseins in der Mahlfeier Jesu zur Darstellung.»[54]

Damit erschließt sich auch das Grundwesen der christlichen Liturgie als sakramentaler Vorwegfeier der Erlösung: Wenn die Versöhnung der Menschen mit Gott durch den Kreuzestod Jesu nicht als eine gleichsam von unten nach oben, die einem zürnenden Gott angeboten werden müßte, zu verstehen ist, sondern als eine Bewegung von oben nach unten, nämlich als Ausdruck der Liebesbewegung Gottes zu seiner Schöpfung, dann besteht die christliche Liturgie zunächst im dankenden Empfangen des göttlichen Heils, und dann heißt die wesentliche Form der christlichen Liturgie mit Recht Danksagung: Eucharistia. In diesem Sinn geht es christlicher Liturgie nicht darum, daß menschliche Leistungen vor Gott gebracht würden, sondern vielmehr darum, daß sich der Mensch von Gott beschenken läßt, worauf der Münsteraner Liturgiewissenschaftler Klemens Richter mit Recht insistiert: «Liturgie hat nichts mit einer zu erbringenden Leistung vor Gott zu tun. Es geht zunächst nicht um einen Gott geschuldeten Kult, und schon gar nicht um einen Handel mit Gott, der vom Menschen bestimmte Leistungen fordert, um sie dann zu belohnen.» Im Unterschied zum Mittelalter, in dem die letztere Auffassung angesichts der Sünden- und Gerichtsangst der Menschen eine große Rolle spielte, ist der christliche Gottesdienst zunächst «Feier des Glaubens, in der Gott als Schöpfer und Erlöser absichtslos – also ohne Hintergedanken an einen bestimmten Nutzen – gelobt wird.»[55] Freilich ist dann die christliche Kirche, die das Gedächtnis von Tod und Auferstehung Christi feiert und sein Lebensopfer dankbar empfängt, auch berufen und verpflichtet, sich in seine Hingabebewegung hineinehmen zu lassen, dadurch selbst als lebendige Hostie im Alltag der Welt zu leben und in dieser eucharistisch-österlichen Grundhaltung erlöst(er) zu handeln.

Österlich zu leben, dazu ist die christliche Kirche auch aufgrund der Taufe berufen und verpflichtet. Denn die Taufe, die ihren historischen

[54] PANNENBERG, W., Systematische Theologie. Band III, Göttingen 1993, 323.

[55] RICHTER, K., Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche, in: DERS. (Hg.), Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche, Mainz 1991, 53–74, hier 61.

Ursprung wie systematischen Urgrund in Ostern hat, ist das befreiende Fanal dafür, daß die Vollendung des menschlichen Lebens in Gottes Ewigkeit bereits im irdischen Leben begonnen hat. Die eigentliche Scheidelinie des menschlichen Lebens ist in den Augen des Apostels Paulus nämlich nicht der Tod, den die Menschen noch vor sich haben, sondern die Taufe, in deren Rückenwind die Christen leben dürfen. Die Taufe impliziert eine elementare Vorverlagerung des menschlichen Todes und der Auferweckung, insofern in der Taufe – jedenfalls von Gott her – gar nichts weniger vollzogen worden ist als der Tod und die Neugeburt des Menschen: Wie Jesus selbst in das Bad des Todes getaucht, aus ihm aber an Ostern als der vollendet neue Mensch auferstanden ist, so taucht im Bad der Taufe auch der alte Mensch in das Grab Jesu Christi hinab, um zusammen mit Christus als wahrhaft neuer Mensch aufzuerstehen. Wer die Taufe, die an Tod und Auferweckung Jesu Christi Anteil gibt, empfangen hat, ist deshalb die feierlich ernste Selbstverpflichtung eingegangen, ein Mensch zu werden, der gerade nicht mit allen Wassern gewaschen ist, sondern allein mit dem Wasser des neuen Lebens.

Dazu gehört vor allem, daß der in der Taufe garantierte Ausblick über die eigene Todesgrenze hinaus auf die volle Anteilhabe an der Auferweckung Jesu Christi den Getauften gerade nicht ablenkt von den Aufgaben seiner Gegenwart, sondern ihn einlenkt zum leidenschaftlichen Kampf gegen den Tod für das Leben, gegen die Ausbeutung für mehr Gerechtigkeit, gegen den Krieg für den Frieden und gegen die Zerstörung für die Bewahrung der Schöpfung. Denn der christliche Glaube an die Erlösung durch die Auferstehung führt in den Aufstand gegen alle Mächte des Todes in der heutigen Welt. In diesem Sinne sind Christen, wie Josef Imbach mit Recht betont, «zwar keine Friedensstörer, aber sie betätigen sich ganz massiv als Störenfriede, wo immer die Mächte des Todes am Werk sind – sei das im privaten, im gesellschaftlichen oder im politischen Bereich.»[56] Nicht zuletzt darin hat der Christ als österlich neuer Mensch auch und gerade in der heutigen Welt seinen Erlösungsglauben und seine Auferstehungshoffnung unter lebendigen Tatbeweis zu stellen.

Je erlöster die christliche Kirche aus den sakramentalen Vorerfahrungen der Erlösung und des vollendeten Heils in ihrem Alltag lebt, desto mehr wird der Christ die Erfahrung machen können, «daß ich mit Leib und Seele im Leben und im Sterben nicht mein, sondern meines getreuen Heilandes Jesu Christi eigen bin, der mit seinem teuren Blut für alle meine Sünden vollkömmlich bezahlt und mich aus aller Gewalt des Teufels erlöst hat und also bewahrt.» Damit aber wird abschließend deutlich, daß die eingangs zitierte Antwort des Heidelberger Katechismus auf die

[56] IMBACH, J., Himmelsglaube und Höllenangst. Was wissen wir vom Leben nach dem Tode?, München 1987, 133.

Grundfrage des Menschen nach Erlösung auch heute nichts an Aktualität eingebüßt hat, auch wenn sie in einem Sprachgewand daherkommt, das der heutige Mensch nur mit Schwierigkeiten zu verstehen vermag. Wenn diese traditionelle Antwort aber zeitgemäß ausgelegt wird, wird zugleich sichtbar, daß auch das heutige Reden der Kirche von der Erlösung des Menschen bei aller Zeitgemäßheit immer auch ursprungsgetreu sein muß.