

Kreuz Christi im Spannungsfeld von Kultur und Evangelium

-

Deutungen des Kreuzes im Rahmen der Paradigmenwechseltheorie von Bosch

The Cross of Christ in the Tension between Gospel and Culture

-

Interpretations of the Cross within the context of Bosch's paradigm shift theory

by

CHRISTIANE REITZ

submitted in accordance with the requirements
for the degree of

MASTER OF THEOLOGY

in the subject

MISSIOLOGY

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

Supervisor: PROF TOBIAS FAIX
Joint Supervisor: DR TOBIAS KUENKLER

November 2013

Declaration

I declare, that

The Cross of Christ in the Tension between Gospel and Culture - Interpretations of the Cross within the context of Bosch's paradigm shift theory

is my own work and that all the sources that I have used or quoted, have been indicated and acknowledged by means of complete references.

Signature
(Mrs Ch Reitz)

Date

Summary

In this research study, the correlation between culture and gospel is investigated by examining changes in the interpretation of the cross of Christ from Early Christianity up to present times, using the method of paradigmatic analysis designed by David J. Bosch. Following the concept of the *Missio Dei* within mission theology, this study aims to find a perspective on the event of the cross which is relevant for today's practice. With reference to the topics of cultural context, sin, sacrifice, vicariousness, cross and mission, this study shows that in every paradigm the diverse perspectives of the interpretation of Jesus' death were explicable and helpful within their relevant contexts. It can also be seen that in its objectives, message and practice, mission correlates with the respective motifs prevalent at the time. In conclusion, after determining the proper place of the results within the concept of *Missio Dei* in mission theology, the study examines the relevance of these results for the *Missio Christi*, in order to offer a contribution to the debate and a potential perspective for explaining the significance of Jesus' death in the current German-speaking cultural context.

Key Words

Paradigm shift, cross of Christ, cultural context, *missio Dei*, *missio Christi*, David Bosch, atoning death

Zusammenfassung

In dieser Forschungsarbeit wird die Korrelation von Kultur und Evangelium anhand der Veränderungen der Deutungen des Kreuzes Christi vom Urchristentum bis zur Gegenwart auf der Basis der Paradigmenanalyse, angelehnt an David J. Bosch, untersucht. Das Ziel ist es, auf dem missionstheologischen Hintergrund der Missio Dei eine für die heutige Praxis relevante Sichtweise auf das Kreuzesgeschehen zu finden. Anhand der Themen kultureller Kontext, Sünde, Opfer, Stellvertretung, Kreuz und Mission wird gezeigt, dass in jedem Paradigma die verschiedenen Perspektiven der Deutung des Todes Jesu erklärlich und für den aktuellen Lebenszusammenhang hilfreich waren, und Mission in ihren Zielen, ihrer Botschaft und Praxis in Korrelation zu den jeweils vorrangigen Motiven der Zeit verlaufen ist. Zum Abschluss sind nach einer missionstheologischen Verortung im Konzept der Missio Dei die gewonnenen Ergebnisse für die Missio Christi weitergedacht, um damit einen Diskussionsbeitrag und eine mögliche Perspektive der Vermittlung der Bedeutung des Todes Jesu im gegenwärtigen deutschsprachigen kulturellen Kontext anzubieten.

Schlüsselbegriffe

Paradigmenwechsel, Kreuz Christi, Kultureller Kontext, Missio Dei, Missio Christi, David Bosch, Sühnetod

Inhaltsverzeichnis

Seite

Vorwort	I
---------------	---

TEIL 1: ENTDECKUNGSZUSAMMENHANG

1. Einleitung	1
1.1. Forschungsrelevanz	3
1.2. Forschungsziel und Methode	5
1.3. Forschungsstand	7
2. Missionstheologische Grundlage	10
2.1. Missio Dei	12
2.2. Missio Christi	15
2.2.1. Inkarnation	16
2.2.2. Hingabe	17
2.2.3. Dienst in Wort und Tat	18

TEIL 2: BEGRÜNDUNGSZUSAMMENHANG

3. Methodologische Grundlage	20
3.1. Wissenschaftstheoretische Basis nach Thomas S. Kuhn	20
3.2. Erkenntnistheoretische Überlegungen nach Nicholas T. Wright	25
3.3. Methodologie im Anschluss an David J. Bosch	28
3.4. Arbeitsmethode der Paradigmenanalyse	30
4. Deutungen des Kreuzes in den Paradigmen der Geschichte	33
4.1. Das jüdisch-apokalyptische Paradigma des Urchristentums	35
4.1.1. Kontext und Story	36
4.1.2. Deutung des Kreuzes	40
4.1.2.1. Sünde	42
4.1.2.2. Opfer	44
4.1.2.3. Stellvertretung	46
4.1.2.4. Kreuz	48
4.1.3. Mission	50
4.1.4. Zusammenfassung des Paradigmas des Urchristentums	53
4.2. Das altkirchlich-hellenistische Paradigma des christlichen Altertums	54
4.2.1. Kontext und Story	54
4.2.2. Deutung des Kreuzes	58
4.2.2.1. Sünde	59
4.2.2.2. Opfer	60
4.2.2.3. Stellvertretung	61
4.2.2.4. Kreuz	62
4.2.3. Mission	65
4.2.4. Zusammenfassung des Paradigmas des christlichen Altertums	67
4.3. Das römisch-katholische Paradigma des Mittelalters	68
4.3.1. Kontext und Story	68
4.3.2. Deutung des Kreuzes	70
4.3.2.1. Sünde	71
4.3.2.2. Opfer	71

4.3.2.3. Stellvertretung	73
4.3.2.4. Kreuz	73
4.3.3. Mission	76
4.3.4. Zusammenfassung des Paradigmas des Mittelalters	78
4.4. Das protestantisch-evangelische Paradigma der Reformation	79
4.4.1. Kontext und Story	80
4.4.2. Deutung des Kreuzes	82
4.4.2.1. Sünde	83
4.4.2.2. Opfer	84
4.4.2.3. Stellvertretung	85
4.4.2.4. Kreuz	86
4.4.3. Mission	88
4.4.4. Zusammenfassung des Paradigmas der Reformation	90
4.5. Das vernunft- und fortschrittsorientierte Paradigma der Moderne	91
4.5.1. Kontext und Story	91
4.5.2. Deutung des Kreuzes	97
4.5.2.1. Sünde	97
4.5.2.2. Opfer	100
4.5.2.3. Stellvertretung	100
4.5.2.4. Kreuz	101
4.5.3. Mission	103
4.5.4. Zusammenfassung des Paradigmas der Moderne	106
4.6. Das Paradigma der Gegenwart	107
4.6.1. Kontext und Story	108
4.6.2. Deutung des Kreuzes	116
4.6.2.1. Sünde	116
4.6.2.2. Opfer	118
4.6.2.3. Stellvertretung	120
4.6.2.4. Kreuz	122
4.6.3. Mission	126
4.6.4. Zusammenfassung des Paradigmas der Gegenwart	127
4.7. Resümee der Deutungen des Kreuzes in den Paradigmen der Geschichte ..	127

TEIL 3: VERWENDUNGSZUSAMMENHANG

5. Missionstheologische Einordnung und Weiterführung	135
5.1. Bilanz der Forschungsergebnisse	135
5.2. Verortung im Konzept der Missio Dei	138
5.3. Weiterführung im Konzept der Missio Christi	141
5.3.1. Inkarnation	142
5.3.2. Hingabe	147
5.3.3. Dienst in Wort und Tat	149
5.4. Missionstheologisches Resümee	153
6. Fazit und Ausblick für Gemeinde und Mission	159
Literaturverzeichnis	163

Vorwort

„Kreative Spannung“ ist ein Schlüsselbegriff in dem Werk „Mission im Wandel“ von David Bosch (2012:447), der wie ein roter Faden die dynamische Entwicklung von Mission im Kontext der Geschichte beschreibt und, nach meinem Empfinden, auch die aktuelle missionswissenschaftliche Situation treffend zum Ausdruck bringt. Forscher sind heute nicht nur vielfach mit den Metafragen ihrer Disziplinen beschäftigt, da die Zusammenhänge und Einsichten immer komplexer werden, sondern sie leben auch in der Spannung zwischen dem Anspruch einer Wissenschaftlichkeit, letzte kleine Ausschnitte in begrenzten Gebieten zu bestätigen und dem Bemühen, bei der zunehmenden Flüchtigkeit von Standpunkten, bedeutsame Strukturen zu entdecken. Die Wahl einer Paradigmenanalyse ist hier eine kreative Lösung, da sie nach übergeordneten Mustern und Linien sucht und als ein ‚Denken-in-Modellen‘ fortschreitende Prozesse beschreibt.

Ebenso kann von einer inhaltlichen Spannung in der Missionswissenschaft selbst gesprochen werden. Diese, so ist der Trend, wird zunehmend integrativ und sucht die Forschungszweige der klassisch biblischen, historischen und dogmatischen Fächer mit den Einsichten der Human- und Sozialwissenschaften zu verbinden (Reppenhausen & Guder 2012:638). Die entstehende Komplexität führt in eine Spannung sich zwischen Positionen und unterschiedlichen Perspektiven kreativ entscheiden zu müssen.

Es ist darüber hinaus eine persönliche kreative Spannung, die zu der Wahl des Forschungsthemas – Das Kreuz Christi im Spannungsfeld von Kultur und Evangelium – geführt hat. Aufgewachsen in der Spannung zwischen einer kindlich gläubigen Mutter und einem bekennenden Atheisten als Vater, beruflich in Seelsorge und Lebensberatung konfrontiert mit den spannungsvollen Positionen der Theodizeeproblematik und christlich sozialisiert in verschiedenen Gemeindekontexten, von streng-evangelikal bis gemäßigt-charismatisch, ist es immer mein Bestreben gewesen, zwischen den manchmal fast unversöhnlichen Positionen Brücken zu bauen und kreativ verbindende Antworten zu finden. Von daher ist meine Grundlegung wie auch meine Zielsetzung für das Thema primär von der Praxis her motiviert.

In der kreativen Spannung zwischen einer komplexen Theologie und dem Werden wie ein Kind, zwischen der Unmöglichkeit, den Reichtum der wissenschaftlichen Blickwinkel im Rahmen dieser Masterarbeit verarbeiten zu können und dem Glauben, dass sich wie bei der Speisung der Vielen das Wenige im Weiterreichen vermehrt, möchte ich mit dieser Forschung dem Wirken und Wesen Gottes näher kommen.

TEIL 1: ENTDECKUNGSZUSAMMENHANG

Wie Künstler
müssen auch schöpferische Wissenschaftler gelegentlich in der Lage sein,
in einer aus den Fugen geratenen Welt zu leben.
Thomas S. Kuhn

Die Liebe Jesu Christi, die stärker ist als der Tod,
ist am Ende das Einzige, worauf man sich verlassen kann.
Brennan Manning

1. Einleitung

Das Kreuz Christi, lange Zeit „Sinnbild und Inbegriff des Erlösungsgeschehens“ (Ritter 2003a:9) und Zentrum der biblischen Botschaft, lässt sich heute den Menschen in seiner Bedeutung so schwer vermitteln, wie kaum ein anderer Glaubensstos (Roessler 2001). Das Spannungsfeld zwischen Kultur und Evangelium und die „Sprachnot“ (Ritter 2003a:10), die sich an den fehlenden Zugängen zur religiösen Deutung des Todes Jesu sowohl bei kirchlich Distanzierten als auch kirchenintern zeigen, sind in verschiedenen empirischen Untersuchungen für den deutschen Kontext belegt (Bieler 2000:137/138)¹. Fritz Erich Anhelm (2002:21) bringt es wie folgt auf den Punkt: „Theologie hat es mit einem sich verschärfenden, bis tief in den eigenen Habitus und die Lebensformen der Kirche hineinreichenden Vermittlungsproblem zu tun.“²

Die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu als Sühneopfer, das über Jahrhunderte hinweg in der westlichen Theologie als Grundlage für Glaube und Kirche am stärksten verbreitet und anerkannt war und die Wahrnehmung der biblischen Texte als Evangelium, als ‚Gute Nachricht‘, ‚Frohe Botschaft‘ oder ‚Siegesbotschaft‘, wird immer häufiger problematisiert, und es scheint, als seien diese Glaubensinhalte nicht mehr interessant und ansprechend. Im Zuge des gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses sind den Menschen andere Dinge wichtiger geworden, als dies unter den Bedingungen eines religiös symbolisierten Weltbildes und einer fundierten Ordnung von Staat und Gesellschaft der Fall war. (Gräß 1998:28) Das traditionelle dogmatische System der Theologie scheint den heute gestellten Fragen in vielem nicht mehr gerecht zu werden (Jörns 1997:207) und die „Kir-

¹ Vgl. u.a. die Ergebnisse der Milieustudie zur religiösen und kirchlichen Orientierung in Deutschland von Wippermann & Magelhaes (2005) oder die Studien von Jörns & Großholz (1998) zur Erhebung von Glaube und Lebensbeziehungen.

² In dieser Einleitung werden zunächst verschiedene Blickwinkel und Aussagen angeboten, die hier keinen allgemeinen theologischen Konsens darstellen, sondern verdeutlichen sollen, dass die benannte Problematik sowohl eine missions-theologische Fragestellung ist, als auch, durchaus kontrovers diskutiert, Neutestamentler, Praktische Theologen und Systematiker beschäftigt. Ebenso ist es mir an dieser Stelle wichtig hervorzuheben, dass ich als Missionswissenschaftlerin hier zunächst einen vom Verständnis der Menschen hergeleiteten induktiven Ansatz gegenüber der traditionellen deduktiv, dogmatischen Sicht bevorzuge, um mich der Forschungsfrage anzunähern.

chen haben – bis in die Reihen der eigenen Pfarrerschaft hinein – an Glauben normierender Kraft verloren“ (:219). In diesem Zusammenhang spricht der emeritierte Theologieprofessor für Kirchen- und Dogmengeschichte Matthias Kroeger (2005:9) von einer „Theologieverlegenheit“ bzw. „Theologielosigkeit mitten im Herzen der Kirche“.

Die Praktische Theologin Andrea Bieler (2000:137/138) schreibt: „Dass im Kreuzestod Jesu eine heilschaffende Kraft Gestalt gewinnt, die Versöhnung und Sündenvergebung zwischen Gott und Mensch bewirkt, erscheint [heute vielen Menschen] als abstruser Gedanke“. Die zentralen Lehraussagen über Sünde, Kreuz und Jesu Tod sind „nur noch im Glauben von Minderheiten zu erkennen“ (Jörns 1997:206) und die herkömmliche Auslegung im Christentum von Erlösung als Loskauf durch Christus, als Sühneopfertod ‚für uns‘, trifft heute auf viel Unverständnis.³ „‘Von mir aus musste Jesus nicht gestorben sein‘ ... ist nur eine unter den mancherlei saloppen Formulierungen, die man hören oder lesen kann.“ (Kroeger 2005:125) Es ist zu beobachten, dass die Vorstellung vom so genannten stellvertretenden Opfer Christi heutigen Menschen offenkundig Schwierigkeiten macht (Ritter 2003a:9). Auch die „Erfahrung von Schuld hat sich im Ablauf der Epochen tiefgreifend gewandelt“ (Schlagheck 1996:15). So meinen u.a. die Neutestamentler Jörg Frey und Jens Schröter (2005:11), dass die bloße Wiederholung der biblischen Begriffe wie Opfer, Stellvertretung, Loskauf und dergleichen in dieser Zeit unsachgemäß ist und die Botschaft verdunkelt, da den Menschen die kulturellen Voraussetzungen als Zugang zum Verständnis heute fehlen und sie den Ruf der Befreiung und Erlösung darin deshalb nicht mehr vernehmen können. Von daher erscheint es notwendig, die biblischen Begriffe und ihre traditionellen Zugänge zur Bedeutung des Todes Jesu für den Glauben in den heutigen Kontext zu übersetzen. Denn, so der Schweizer Pfarrer Axel Kurz (2007:47):

„In (vor)modernen Zeiten, in denen das christliche Denken konstitutiver Teil des gesamtgesellschaftlichen Sprachspiels war, konnte diese Analyse relativ unbedenklich von kirchlicher Warte aus erfolgen: Kirche und Welt teilten dieselbe Begrifflichkeit und viele analoge Vorstellungen. Dies ist mit dem fortgeschrittenen Traditionsbruch und der Instabilität in der post-modernen westlichen Kultur nicht mehr möglich.“

In einer Gesellschaft, die zunehmend von Säkularisierung, Pluralisierung, Individualisierung, Segmentierung und Globalisierung gekennzeichnet ist (Polke 2009:31ff), haben sich die Lebensbedingungen grundsätzlich verändert. Die „extreme Steigerung der Komplexität unserer Lebenszusammenhänge“ (Kaufmann 2001:108) und „die Erweiterung der Möglichkeiten führt zu einem Wandel der Lebensauffassungen“ (Schulze 2005:58). Die Soziologen Gerd Nollmann und Hermann Strasser

³ Klaus-Peter Jörns ist in weiten Kreisen der Theologengemeinschaft umstritten, da er sich gegen das Sühneopfer Jesu ausspricht. Dennoch möchte ich seine Untersuchung und Überlegungen als Gedankenanstoß in dieser Einleitung ernst nehmen, da sie, meiner Meinung nach, die Position vieler kirchenkritischer Menschen widerspiegelt. Zur Diskussion mit und über Jörns vgl. z.B. Christoph Schneider-Harpprecht (2009) oder Ruhr-Universität Bochum (2009) „Glaubensstreit um Jesu Tod und Gottes Zorn“.

(2004:10) resümieren, dass die Deutung der Welt als „natürlich oder religiös geordnet“ zusehends durch eine Weltinterpretation ersetzt wird, „die den Menschen auf sich selbst verweist“. Die Menschen haben in den entwickelten Gesellschaften gelernt, „ihr Verhalten als ein Entscheiden und Handeln aufzufassen, das sie sich selbst zurechnen, für das sie selbst verantwortlich sind.“ Die religiöse Aktivität ist damit in den Bereich der Intimsphäre verlagert, mit dem Ergebnis einer privatisierten Religiosität (Fürstenberg 1999:30ff.). Jeder Einzelne muss heute in einer religiös pluralen Welt seinen eigenen Glauben wählen. Der Vielfalt an Optionen für den Einzelnen steht die eine Erlösungserzählung vom Kreuz, als der Weg zum Heil, gegenüber. Von daher ist zu fragen, was dies für die Praxis der christlichen Mission in Deutschland bedeutet? Wie ist auf dieser Basis in der post-traditionalistischen Gesellschaft die biblische Botschaft verständlich zu vermitteln und in welcher Weise ist es möglich, als Kirche missionarisch unter den Menschen tätig zu sein?

1.1. Forschungsrelevanz

Mission ist der Grundsatz und das bestimmende Thema der Kirche, in der Überzeugung, dass Gott in und durch Christus das Heil für die Menschen ist. Doch bereits nach den beiden Weltkriegen war, wie es der Missionswissenschaftler David J. Bosch (2011:17) beschreibt, die „Zeit eindeutiger, einfacher Antworten [] unwiderruflich vorbei“. Er erkannte, dass Mission „irrelevant für den Kontext“ wird, wenn die biblische Botschaft und die Antworten früherer Generationen ohne Modifikation wiederholt und weiter gegeben werden (:17). „Evangelisierung“, so hat es der niederländische frühere Generaloberer der Jesuiten, P.-H. Kolvenbach SJ (1993:232) ausgedrückt, „ist ohne Inkulturation nicht möglich.“ Der Geist und die Botschaft des Evangeliums, niedergelegt und entfaltet in den Jahrhunderten der Glaubensstradition, solle zwar bewahrt und doch in jede Kultur in eine „ihr gemäße Form und Formulierung“ gebracht werden. Es geht darum, in einem „geduldigen Dialog“ (:247) die Botschaft Jesu „in einer Sprache auszudrücken, die es den Adressaten ... ermöglicht, das Evangelium zu verstehen und im Innersten anzunehmen“ (:247). Auf diesem Hintergrund ist die Leitidee dieser Arbeit geeignete Wege zu finden, das Evangelium so zu kommunizieren, dass Menschen es in ihrem jeweils eigenen konkreten Kontext verstehen können.⁴

Der missionstheologische Gedanke, der diese Sichtweise aufgreift, ist der Ansatz der *Missio Dei*. In den letzten vierzig Jahren hat in der Missiologie ein Paradigmenwechsel stattgefunden, der

⁴ Kultur ist inhaltlich eine vielschichtige, mehrdimensionale Erscheinung und als primär öffentlicher Gesamtlebenszusammenhang zu begreifen (vgl. Daiber 1997:155), ein „Ensemble vorfindlicher Gestaltungen“ in die wir „hineingeboren bzw. sozialisiert werden“ (Witte 2001:280). Für den Zusammenhang dieser Arbeit eignet sich meiner Ansicht nach der hermeneutisch, semiotisch orientierte Kulturbegriff, den Heimbrock im Anschluss an Clifford Geertz beschreibt: „Kultur wäre danach ein Zeichen-Code, ein Ensemble von Sinn- und Bedeutungsfiguren, ein kognitives Universum von Informationen. Menschen treten in Kontakt mit der Wirklichkeit nicht unmittelbar, sondern vermittelt über Kultur als Zeichensysteme. Kulturelle Praxis wird entsprechend als kommunikative Praxis beschrieben.“ (Heimbrock 2002:75)

die Veränderung „von einem kirchenzentrierten Ansatz hin zu einem gotteszentrierten Ansatz“ beschreibt (Hirsch 2011:171/172). Es ist eine Bewegung raus aus dem „frommen Ghetto“ der Gemeinde (Bosch), hin zu den Menschen, in den Kontext ihrer Nöte (Faix & Stängle 2009:14) und setzt voraus, die kulturellen Grundmuster und Zugangsmöglichkeiten der Menschen zu berücksichtigen. Der katholische Professor für Moraltheologie und Sozialethik Albert-Peter Rethmann (2012: 232) schreibt: „In dem missionarischen Bemühen der Kirche soll eine Begegnung stattfinden zwischen dem Evangelium und dem wirklichen Leben in seinen vielfältigen Formen.“ Doch was heißt das für Mission und Gemeindepraxis konkret, wenn das Geschehen am Kreuz von Golgatha in seiner vorrangigen Deutung als Jesu stellvertretender Tod ‚für uns‘ als Sühnopfer zur Vergebung der Sünden immer weniger im Lebenskontext der Menschen verstanden wird? Selbst unter Christen ist das, was sie „über Jahrhunderte hinweg als verständlich und berechtigt, ja sogar tröstlich empfunden haben, [] zu einem problematischen Glaubensinhalt geworden.“ (Albrecht 2007:13) Besonders junge Menschen können sich mit der traditionellen Deutung des Kreuzestodes Jesu nicht mehr identifizieren⁵, da sie nicht verstehen, „inwieweit dieses Geschehen für die Menschen heute Bedeutung haben soll“ und sie „erkennen keinen Bezug der Kreuzesgeschehnisse zu ihrem persönlichen Leben“ (Albrecht 2008:11). So begründet z.B. Jörns (1997:219) den Autoritätsverlust der Kirche damit, dass diese über Jahrhunderte hinweg mit sich selbst, „beschäftigt gewesen“ sei und sie dabei den „Zusammenhang aus dem Auge verloren [hat], der zwischen Glaube und Leben besteht, indem sie Heil auch ohne Lebensbezug und Lebenshilfe meinten aussagen zu können.“ Er schreibt:

„Nur wenn der Glaube mit einer erfahrbaren Wirklichkeit korreliert, erweist er sich als glaubwürdig. Genau an diesem Punkt aber, an dem es um den Lebensbezug des Glaubens geht, lassen sich traditionelle christliche Glaubensvorstellungen oft mit wichtigen Erfahrungen aus Geschichte und eigenem Leben nicht mehr verbinden. Mit dem Verlust des Lebensbezuges aber geht zwangsläufig der Verlust der Glaubwürdigkeit einher. (2005:26)

Die These dieser Masterarbeit greift diese Problemstellung auf und untersucht die Korrelation von Kultur und Evangelium über die Jahrhunderte. Sie fragt, wie sich die Deutungen des Kreuzes Christi vom Urchristentum bis zur Gegenwart verändert haben und sucht nach einer Perspektive, die im heutigen Lebenskontext verstanden werden kann.

So lässt sich resümieren, wie es der Systematische Theologe Jürgen Moltmann bereits 1972 (:15) formulierte, dass die Theologie offensichtlich „kein dauerhaftes Fundament mehr im allgemeinen Denken, Fühlen und Handeln der zeitgenössischen Gesellschaft“ findet. Von daher wird es bei einer kulturellen Angleichung des Evangeliums darum gehen, „die biblisch-theologische Tradition so auszulegen, dass sie ihre religiöse Orientierungskraft im gegenwärtigen Bewusstsein von Menschen zu entfalten vermag“ (Ritter 2003a:11). Auf diesem Hintergrund wird es neben der Ausein-

⁵ Vgl. z.B. die Studie von Michaela Albrecht (2007) zum Verständnis des Kreuzes bei Jugendlichen.

andersetzung mit den traditionellen Lehraussagen auch um eine Form der Neuinterpretation der biblischen Texte aus heutiger Perspektive gehen. Nach Bosch (2011:44) gehören „innere Erneuerung der Kirche und missionarische Erweckung [] zusammen“ und „authentische Theologie entwickelt sich [] nur dort, wo die Kirche in einer dialektischen Beziehung sich auf die Welt zu bewegt“. Um mit Menschen heute über Kreuz, Sünde und Opfertod Christi ins Gespräch kommen zu können, ist es wichtig, die Sinnggebung dieser Begriffe zu verstehen und sich mit dem Kontext, in dem sie verwendet wurden, auseinanderzusetzen. Die Theologen Schulz, Hauschildt & Kohler (2008:34) stellen in ihrer Forschung über Glaube und Milieus fest: „Wer das Evangelium nicht in seiner ‚Sprache‘ hören kann, wer nicht sieht, welche Bedeutung es für seine Lebenswirklichkeit hat, wird es vermutlich kaum verstehen“. Deshalb liegt in der Spannung zwischen Kultur und Evangelium die große Herausforderung für Christen heute darin, die traditionsgebundenen Aussagen zum Kreuzestod Christi im Kontext der gegenwärtigen Lebenswirklichkeit elementar und konkret zu vermitteln.

Auf Basis dieser Problemdarstellung möchte ich mit meiner Masterarbeit einen Beitrag leisten, heute verstehbare Zugänge für den Dialog über das Kreuz zu finden. Hierzu ist ein Blick in die Geschichte in Form einer Paradigmenanalyse hilfreich, der die komplexen Zusammenhänge zwischen Evangelium und Kultur, das ineinander Verwobensein von Weltanschauung, Theologie und Praxis veranschaulicht. Diese Perspektive berücksichtigt die Verknüpfung von Lebenswirklichkeit und Auslegung und eröffnet damit den Raum, die Deutungen des Kreuzes der Zeit, in der sie entstanden sind, zuzuordnen und von ihrem Kontext her zu verstehen. Damit wird für die Gegenwart ein Rahmen geboten, die Sinnggebung des Kreuzes von seinem Sinngehalt zu unterscheiden. Die Frage, wie sich die Deutung des Kreuzes in Adaption zum kulturellen Kontext veränderte und wie sich die Glaubenssubstanz des Evangeliums über die Jahrhunderte, zwar in immer neuer Gestalt, aber in ihrem Sinngehalt bewahrt und den Zugang zu den Menschen gefunden hat, ist für die missionarische Praxis relevant, da es das zentrale Anliegen von Mission ist, das Heil in Jesus Christus zu vermitteln. In diesem Zusammenhang ist die soteriologische Bedeutung des Kreuzes zu klären und kreativ nach heute verständlichen Vermittlungsmöglichkeiten zu suchen.

1.2. Forschungsziel und Methode

Ziel dieser Masterarbeit ist es, auf dem missionstheologischen Hintergrund der *Missio Dei* eine für die Praxis relevante Sichtweise auf das Kreuzesgeschehen zu finden. Hierzu werden die Deutungen des Kreuzes Christi und ihre Veränderungen über die Jahrhunderte auf der Basis der Paradigmenanalyse, angelehnt an David J. Bosch, untersucht, um zu prüfen, inwiefern die verschiedenen Perspektiven aufs Kreuz in den unterschiedlichen kulturellen Kontexten erklärlich waren und mit den aktuellen Lebenszusammenhängen korrespondierten. Ziel ist es, den Wandel der Sinnggebungen in

Korrelation zum Kontext zu verstehen und davon abgeleitet, einen Gesprächsbeitrag über die Möglichkeiten der Vermittlung der Bedeutung des Todes Jesu und eine weiterführende Perspektive für die missionarische Praxis für den heutigen deutschsprachigen Raum zu erarbeiten.

Folgende Hypothesen stehen leitend im Fokus:

- Die Deutung des Kreuzes Christi hat sich im Laufe der Kirchengeschichte in den unterschiedlichen kulturellen Kontexten verändert.
- Die Botschaft vom Kreuz trifft auf eine konkrete Lebenswirklichkeit der Menschen.
- Jede Kultur bietet zentrale Themen und Fragen, mit denen die biblische Botschaft korreliert.

Im Mittelpunkt dieser Arbeit steht die Forschungsfrage:

- Wie verändert sich die Deutung des Kreuzes Christi in den kulturellen Kontexten vom Urchristentum bis zur Gegenwart, am Beispiel der Paradigmeneinteilung nach David J. Bosch und welche Schlüsse lassen sich davon für die heutige missionarische Praxis ableiten?

Dieser Zielsetzung wird mit folgenden Teilfragen nachgegangen:

- Welche Themen und Fragen stehen in jedem Paradigma kulturell im Vordergrund?
- Wie wird das Kreuz Christi in jedem Paradigma vorrangig gedeutet?
- Welches Leitmotiv war in jedem Paradigma ausschlaggebend für die missionarische Praxis?
- Welcher Zusammenhang besteht zwischen Kreuz Christi und Mission in jedem Paradigma?

Die Masterarbeit ist im Rahmen der Disziplin der Missiologie angelegt und in drei Hauptteile gegliedert. Arbeitsweise und Inhalt werden im folgenden Überblick kurz skizziert.

Die Forschungsfrage stellt die Korrelation von Kultur und Kreuzesverständnis in den Mittelpunkt und zielt auf die missionarische Praxis. Im Fokus steht der gelebte Glaube im kulturellen Kontext einer sich wandelnden Welt. David J. Bosch hat für diese kontextuelle Fragestellung, die auf die säkularisierte Welt ausgerichtet ist (Bosch 1991:376-378), einen kulturelevanten eigenständigen Ansatz für die Missionswissenschaften in seinem Werk „Transforming Mission“ vorgelegt, mit dem Ziel, eine „Missionstheologie für die westliche Kultur zu entwerfen“ (:489) (ausführlich in Kapitel 3.3.)⁶. Die Blickrichtung, Theorie und Praxis zu verknüpfen, die Bosch in seinen Ansatz präferiert, ist für die vorliegende Arbeit von hoher Relevanz. Auf dieser Basis und im Anschluss an die Überlegungen von Thomas S. Kuhn, der wissenschaftlichen Fortschritt als einen dynamischen,

⁶ Die deutsche Ausgabe ist 2012 unter dem Titel „Mission im Wandel“ erschienen und wird im weiteren Verlauf dieser Forschungsarbeit zugrunde gelegt.

nicht linear festlegbarer Prozess sieht (Kapitel 3.1.) und in Ergänzung der Gedanken zur Erkenntnisgewinnung im Erschließen historischer Ereignisse, angelehnt an N. T. Wright (Kapitel 3.2.), werden in der anschließenden Paradigmenanalyse theologische Positionen und kulturelle Faktoren interdisziplinär aufeinander bezogen.

Die Arbeit wird als ein Forschungsprozess der Integration von Entdecken, Begründen und Verwerten verstanden. Der erste Teil, der Entdeckungszusammenhang (Einleitung und Kapitel 2), führt in das Thema dieser Arbeit ein, stellt das Problem der fehlenden Zugänge zur Deutung des Kreuzes Christi in der heutigen Zeit und die Relevanz für die Missionswissenschaft dar, bündelt die Forschungsfragen und beschreibt den methodischen Rahmen dieser Untersuchung. Zur Positionierung und Eingrenzung der Thematik folgt am Ende der Einleitung der aktuelle Forschungsstand. Anschließend wird die missionstheologische Grundlage dieser Arbeit vorgestellt. Hierbei liegt der Fokus auf dem Ansatz der *Missio Dei* und seiner Weiterführung in die *Missio Christi*, mit der Frage, wie sich die Sendung Gottes in diese Welt mit den Deutungen des Kreuzes Christi verbinden lassen. Der Zusammenhang zwischen Auftrag zur Mission und Vermittlung des Heils in Jesus Christus ist als Basis für die Weiterentwicklung der heutigen missionarischen Praxis zu klären (Kapitel 2). Der Erkenntnisprozess der Forschung beginnt mit dieser theologischen Problem- und Zielentwicklung und hilft systematisch das Kernproblem herauszustellen.

Im zweiten Teil, dem Begründungszusammenhang (Kapitel 3 und 4), wird zunächst die methodologische Basis und Argumentation dieser Arbeit festgelegt, indem die wissenschafts- und erkenntnistheoretische Perspektive inhaltlich begründet und Methodologie und Methode für die Paradigmenanalyse im Einzelnen erläutert werden (Kapitel 3). Anschließend folgt die Untersuchung der Deutungen des Kreuzes in den Paradigmen der Geschichte anhand eines Literaturstudiums, um die Korrelation von Evangelium und Kultur aufzuzeigen (Kapitel 4). Es geht bei der Suche nach Erkenntnissen immer um die Wechselseitigkeit von Theorie und Praxis.

Aus dem heraus erfolgt im abschließenden dritten Teil dieser Forschungsarbeit, dem Verwendungszusammenhang (Kapitel 5 bis 6), eine missionstheologische Einordnung mit weiterführenden Überlegungen im Konzept der *Missio Christi* für den heutigen kulturellen Kontext (Kapitel 5) sowie ein Resümee für Gemeindepraxis und Mission (Kapitel 6). Im Verwendungszusammenhang werden die Ergebnisse abstrahiert und praxisrelevant dargestellt.

1.3. Forschungsstand

Eine gezielte Untersuchung über die Veränderung der Deutung des Kreuzes Christi in den Paradigmen der Geschichte liegt, meines Wissens, im deutschsprachigen Raum nicht vor. Hans Küng hat 1991 in einer ausführlichen Arbeit die Paradigmenwechsel des Christentums dargestellt, die

Bosch in seiner Forschung für die Missionstheologie als Basis genommen und weiter entfaltet hat. Die Paradigmenentwicklung war im Anschluss als Methodologie für die Praktische Theologie interessant (Van der Ven & Ziebertz 1993), da sie für die Praxis eine Korrespondenz zwischen einem Gefüge von Auffassungen, Werten und Techniken unter Einbeziehung sozialer Strukturen beschreibt. Sie wurde im Folgenden der empirischen Forschung zugrundegelegt (Van der Ven 1994, Ziebertz 2003) und für die Missiologie weiterentwickelt (Faix 2007).

Die Problemstellung, dass im heutigen kulturellen Kontext die Botschaft vom Kreuz immer weniger verstanden wird, ist durch einige Studien im Rahmen der Praktischen Theologie gestützt. Zu nennen sind an dieser Stelle die empirischen Analysen von Jörns 1997 und Jörns & Großholz 1998 zu den Themen, was Menschen wirklich glauben. Jörns hat im Anschluss an diese Untersuchungen 2005 einige kritische und sehr kontrovers diskutierte Überlegungen zu Neudefinitionen der überlieferten Glaubensvorstellungen angeboten.⁷ 2005 erschien die Studie über die „Religiöse und kirchliche Orientierung in den Sinus-Milieus“, die die religiöse Kultur und Weltanschauung in Deutschland beschreibt (Wippermann & Magalhaes 2005). Ihr ist die Veränderung bezüglich der Zugangsmöglichkeiten und Ansprechbarkeit von Glaubensfragen und -werten zu entnehmen, fragt aber nicht explizit danach, wie Menschen das Kreuz verstehen. 2006/2007 haben Tobias Ziegler (2006) und Michaela Albrecht (2007) erstmals Untersuchungen mit Jugendlichen zur Christologie und Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu für den religionspädagogischen Kontext vorgelegt.

Mit der für den missionswissenschaftlichen Hintergrund relevanten Frage, wie in einer pluralen säkularisierten Gesellschaft heute eine missionarische Praxis aussehen kann, untersuchte u.a. Martin Reppenhausen 2010 den Zusammenhang von Kultur und Evangelium und Thomas Wabel 2010 die protestantische Ekklesiologie in kulturhermeneutischer Perspektive. Das Thema, wie auch heute über Passion, Sühne und Opfer verständlich geredet werden kann, wurde von Heinzpeter Hempelmann & Michael Herbst 2011 vorgelegt. 2012 ging Hempelmann der Frage nach, wie die Studie der Sinusmilieus den Kirchen helfen kann, die Menschen in den verschiedenen Kontexten zu erreichen. Bei keiner der genannten Untersuchung steht die Korrelation von Kultur und Evangelium mit der geschichtlichen Perspektive der Deutungen des Kreuzes und der Suche nach der Relevanz für die missionarische Praxis dabei im Mittelpunkt. Hierzu leistet diese Arbeit einen Beitrag.

Die Forschungen zu den Kerngebieten der Theologie, Christologie und Soteriologie, sind umfassend und aus unterschiedlichen Perspektiven untersucht und dargestellt (u.a. historisch, dogmatisch, exegetisch, liberal, evangelikal oder feministisch), so dass ich mich bei der gegebenen Fülle in dieser Studie schwerpunktmäßig auf die systematischen Zusammenfassungen zu Sünde, Opfer,

⁷ Vgl. z.B. auch Meinrad Limbeck (2012) „Abschied vom Opfertod. Das Christentum neu entdecken“ oder Josef Imbach (2011) „Ist Gott käuflich? Die Rede vom Opfertod Jesu auf dem Prüfstand“.

Stellvertretung und Kreuz in der Theologischen Realenzyklopädie (TRE) und in Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG) beziehen werde.⁸

Das Thema der *Missio Dei* als Ausgangspunkt der wissenschaftstheoretischen Überlegungen bei Bosch ist nach ihm mehrfach aufgegriffen und weiterentwickelt worden, so z.B. von Saayman & Kritzinger (1994) und Reimer (2009) für die Ekklesiologie, oder von Bevans & Schroeder (2004) für die Missionstheologie. Stan Nussbaum stellt in seinem Werk (2005), an Bosch angelehnt, den direkten Zusammenhang von Kultur, Mission und Ekklesiologie innerhalb der Paradigmenanalyse dar. Diese noch nicht ins Deutsche übersetzte Darstellung bietet aber keine Verknüpfung zur Soteriologie. Daneben haben andere Ansätze, die die *Missio Dei* als Grundlage verarbeiten, an Bedeutung gewonnen, so z.B. der Konvivenzansatz von Theo Sundermeier (1986) oder der Anstoß einer oikumenischen Doxologie von Henning Wrogemann (2009). Hierauf wird am Ende in der missions-theologischen Verortung der Forschungsergebnisse noch näher eingegangen. 2012 und 2013 erschienen die Lehrbücher *Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft* Band 1 und 2 von Wrogemann, in denen es um die hermeneutischen Perspektiven und Missionstheologien der Gegenwart geht und die globale Entwicklung mit ihren kontextuellen Profilen und ökumenischen Herausforderungen darstellt. In Korrespondenz zu diesen Inhalten wird die Aktualität des Forschungsthemas dieser Arbeit sichtbar.

⁸ Der Einfluss und Austausch zwischen Systematischer Theologie und Missionswissenschaft scheint in der Geschichte (Ausnahmen Barth und später Moltmann) tendenziell eher marginal gewesen zu sein (vgl. Wrogemann 1999:280-282).

Denn was kann der Christ in der Gesellschaft anderes tun,
als dem Tun Gottes aufmerksam zu folgen.
Karl Barth

Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.
Jesus Christus

2. Missionstheologische Grundlage

Ziel dieses Kapitels ist die Erarbeitung einer Basis, mit der sich die Forschungsergebnisse dieser Masterarbeit verknüpfen lassen. Hierzu wird nach einer kurzen missionstheologischen Einführung das Konzept der *Missio Dei* vorgestellt (2.1.). Die Frage, die dabei besonders interessiert, ist, wie die Botschaft vom Kreuz und der Auftrag zur Mission zusammenhängen. Hierzu wird die Perspektive der *Missio Christi* eingeführt (2.2.), die als Grundlage für die weitere Untersuchung der Korrelation von Kreuz und Evangelium in den Paradigmen der Geschichte dient.

Die Theologie der Mission befasst sich „mit der Beziehung zwischen Gott und der Welt im Lichte des Evangeliums“ (Bosch 2011:25), reflektiert die Wege, wie die Kirche diese Botschaft verbreiten kann und befragt in einem zirkulären Verhältnis biblische Berichte und kulturellen Kontext unter empirischer und historischer Perspektive nach einem missionarischen Modell (Sundermeier 2002:1331/1332)⁹. Von Beginn an führte Mission in die Auseinandersetzung zwischen kulturellem Umfeld, in das hinein die Botschaft Christi verkündigt wurde, und theologischem Erklärungsbedarf für die sich aus dem Kontext neu ergebenden Fragen. Auf diesem Hintergrund kann Mission, wie es bereits der protestantische Theologe Martin Kähler (1971:190) zu Beginn des letzten Jahrhunderts formulierte, als „die Mutter aller Theologie“ gesehen werden.¹⁰

Mission begründet sich damit, dass Gott selbst in seinem Wesen eine sich mitteilende Liebe und somit missionarisch ist (Bosch 2012:461; Faix 2012:85). In Gottes Selbstoffenbarung ist die Wurzel der Mission belegt (Kähler 1971:131-135)¹¹. „Gott ist ein missionarischer Gott, ein Gott, der Grenzen auf die Welt hin überschreitet. Bereits in der Schöpfung war Gott der Gott der Mission, sein Wort und sein Geist waren die ‚Missionare‘ (Genesis 1,2-3)“ (Bosch 2011:310). Gott ist, so der

⁹ Die Begriffe Missionstheologie und Missionswissenschaft sind in der Literatur nicht in eindeutiger Weise unterscheidbar verwendet (z.B. dazu die Definition von Missionswissenschaft in der theologischen Standardzyklopädie (Sundermeier 2002:1331; Küster 2002:1333-1334). Zur Diskussion über die Korrelation von Theologie und Missionswissenschaft siehe z.B. Faix (2007:28-30).

¹⁰ Bosch (2012:577-585) vertritt ein integrierendes Modell von Theologie und Mission und betont die intrinsische Natur der Missionswissenschaft. Er weist darauf hin, dass die Theologie die Mission in ihre Disziplinen aufnehmen und somit selbst missionarisch werden soll. Diesem Ansatz schließt sich diese Masterarbeit an, da sie die Deutungen des Kreuzes Christi aus missionswissenschaftlicher Perspektive reflektiert und damit auch für die theologische Positionierung Rückschlüsse erlaubt.

¹¹ „Erst bei Kähler, und dann vor allem bei Barth wird [Mission] zum Wesen der Kirche gehörig bzw. als zum Wesen des christlichen Lebens gehörig verstanden.“ (Wrogemann 1997:133) Zur Bedeutung Barths für die Mission vgl. „Mission und Gottes direkte Selbstoffenbarung – Karl Barth“ (:78-104).

katholische Neutestamentler Hubert Frankemölle (2002:1275), die „Mitte der christlichen Mission, aller Verkündigung in Wort und Tat“. Auf Basis dieses theozentrischen Ansatzes ist das bestimmende Thema der Kirche, dass „die Glaubenden hineingenommen werden in den Prozess der Ausbreitung derjenigen Kräfte, die durch das göttliche Heilsgeschehen in diese Welt hineinwirken“ (Wrogemann 2009:47).

Doch das Wie, Inhalt und Wesen der Mission ist in der Spannung „in der Welt, aber nicht von der Welt“ zu sein, und sich „zwischen Heilsgeschichte und Geschichte“ zu bewegen (Bosch 2011:119), nicht einheitlich definiert. Geht es bei Mission um die Proklamation ewiger Erlösung des Einzelnen, auf der Basis des Glaubens an den heilsbringenden Kreuzestod Jesu, oder bezieht sie sich auch auf gesellschaftliche, sozialpolitische Zusammenhänge? Wird der Ruf zur Bekehrung und Gewinnung Neukonvertierter für die Kirche in den Mittelpunkt gestellt, oder ist die Sendung und Kenosis Christi das bestimmende Zentrum der Mission? Basiert der soteriologische Missionsansatz auf der Definition von Heil ausschließlich in der Rettungstat Jesu, oder wird die Möglichkeit eines heilvollen Handelns Gottes auch außerhalb seiner Selbstoffenbarung in Christus gedacht?

Diese missionstheologische Auseinandersetzung um das Verständnis von Heil als Wortverkündigung und Bau des Reiches Gottes als ganzheitlichem Auftrag, wurde besonders in den Jahrzehnten nach der Weltmissionskonferenz in Willingen 1952 sehr kontrovers diskutiert und führte zu einem Paradigmenwechsel von einer ekklesiozentrischen Missionskonzeption hin zu einem gotteszentrierten Ansatz von Mission, der *Missio Dei*. Glaube und Gemeinde sind hierbei an der Mission Gottes orientiert und ganzheitlich auf die Welt, ihre Geschöpfe und das Leben ausgerichtet.¹² Die *Missio Dei* „als Inbegriff göttlichen Handelns eröffnet eine Weltzugewandtheit“ (Grünschloß 2002: 1271) und fragt nach dem kulturellen Kontext und den Möglichkeiten, das Evangelium in diesen hinein zu transformieren (u.a. Reimer 2009:182-204).

Diese Blickrichtung ist für den Begründungszusammenhang dieser Forschungsarbeit wesentlich, da im Fokus die Frage nach der Korrelation von kulturellem Kontext und Deutungen des Kreuzestodes Jesu steht, mit dem Ziel zu untersuchen, inwieweit dieses Geschehen heute für Menschen Wirksamkeit haben kann und wie sie auf der Ebene ihrer kulturellen Prägung mit dem Evangelium anzusprechen sind. Missionstheologisch ist hier von Interesse zu fragen, welche Bedeutung dem Kreuzestod Jesu für Heil und Erlösung in der Missionskonzeption der *Missio Dei* zukommt.

¹² Dies führte zur Spaltung zwischen evangelikaler und ökumenischer Position Anfang der 1970er Jahre (siehe ausführlich im Kapitel zur *Missio Dei* oder bei Wrogemann (2013:119-141)).

2.1. Missio Dei

Nach Ende des 2. Weltkriegs waren die christlichen Kirchen durch die weltpolitische Entwicklung und die stark fortschreitende Entkolonialisierung herausgefordert, das grundsätzliche Verständnis von Mission neu zu definieren. Gegenüber der Tendenz, dass sich die Christenheit in den gesellschaftlichen Umbrüchen des 19. und 20. Jahrhunderts inhaltlich auf den Bereich des Heils als Bekehrung, die den Eintritt in das jenseitige Reich Gottes garantiert, beschränkte, wurde eine sozial-ethische Richtung als Gegenbewegung betont, die Mission auf dem Hintergrund des gegebenen sozialen und kulturellen Umfeldes als holistisch, ganzheitlich, integrales Handeln beschreibt.

Auf der Weltmissionskonferenz in Willingen 1952 prägte der deutsche Missionswissenschaftler Karl Hartenstein den Begriff der Missio Dei, nach der Mission „nicht eine Sache menschlicher Aktivität oder Organisation“, sondern der dreieinige Gott selbst Ursprung, Wesen und Ziel der Mission ist (Hartenstein 1952:62). Diese „trinitätstheologische Neubegründung des Missionsverständnisses“ begreift Gott als Sendenden und Gesandten zugleich, und die Kirche wird in sein weltumspannendes Heilshandeln hineingenommen (Grünschloß 2002:1271).

„Die Sendung des Sohnes zur Versöhnung des Alls durch die Macht des Geistes ist Grund und Ziel der Mission. Aus der ‚Missio Dei‘ allein kommt die ‚Missio ecclesia‘. Damit ist die Mission in den denkbar weitesten Rahmen der Heilsgeschichte und des Heilsplanes Gottes hineingestellt.“ (Hartenstein 1952:62)

Die Folge war eine missionstheologische Kontroverse um die konkrete Gestaltung des Auftrags der Christen in den Gemeinden, insbesondere um die Verhältnisbestimmung von Sozialer Aktion und Evangelisation und ist ebenso Ausgangsbasis der Überlegungen bei Bosch.¹³ Diesen schwierigen Prozess machte u.a. der evangelische Theologe Erhard Berneburg (1997:107-147) anhand seiner Darlegung der unterschiedlichen Positionen um das Verständnis von Heil als Wortverkündigung und Bau des Reiches Gottes als ganzheitlichem Auftrag deutlich (vgl. Wrogemann 2009:302f).

Die eine Seite „akzentuiert die Diskontinuität zwischen Gottes Wirken und unserem Wirken, zwischen Heilsgeschichte und Weltgeschichte, zwischen ewigem und zeitlichem Heil“ (Bosch 2011:262). Die Seelenrettung und garantierte Erlösung des individuell Einzelnen durch „die ‚glaubende Annahme‘ der rettenden Tatsachen über den Tod und die Auferstehung Jesu“ steht hierbei im Mittelpunkt und „findet im Herzen der Menschen statt“ (:266). „Man kümmert [] sich um die Erlösung von der Welt, statt um die Erneuerung der Welt.“ (:263) Im Zentrum dieses heilsgeschichtlichen Ansatzes „steht die Inkarnation und Sendung Jesu Christi, die im Kreuzesgeschehen ihren Höhe- und Wendepunkt findet.“ (z.B. Stängle 2003:24) „Das Evangelium wird hier ... hauptsächlich

¹³ Bosch vertritt den Ansatz, dass Mission, begründet durch die Sendung Jesu als an sich schon missionarisch, eine Aktivität ist, die die konkrete menschliche Realität verändert, aber auch sich selbst immer neu verändern muss, um glaubwürdig zu sein.

als ein ‚Gegenstand des Glaubens‘ verstanden, weniger als eine ‚Lebensweise‘ (Bosch 2011:52) und das Kreuz als Entscheidungspunkt für eine jenseitige Wirklichkeit. Die Gefahr bei diesem Ansatz besteht darin, die traditionellen Deutungen des Evangeliums wie einen Schatz zu bewahren, ohne in der Lage zu sein, die Inhalte in die gegenwärtige Zeit zu transformieren. Die „Dualismen zwischen ewig und zeitlich, Seele und Leib, Individuum und Gemeinschaft, Religion und Kultur, ..., Erlösung und Befreiung, Verkündigung und Präsenz, religiös und säkular, ...“ (:57) haben exklusivistischen Charakter, der den Dialog mit dem kulturellen Kontext erschwert.

Das andere Modell „betont die Kontinuität zwischen Kirche und Welt, Gottes Heil und sozio-politischer Befreiung, Erlösung und Humanisierung“ (Bosch 2011:262). Gottes Verheißung und Interesse gilt allen Völkern und jedem Individuum, und Versöhnung bietet Gott der ganzen Welt, nicht nur der Kirche. Er macht sich der Welt selbst bekannt und gestaltet Geschichte auch außerhalb der Heilsgeschichte (Stängle 2003:24). In diesem Ansatz hat „Erlösung [] mit persönlicher und sozialer Befreiung von allem zu tun, was die Menschen daran hindert, eine Existenz in Gerechtigkeit und Gemeinschaft zu erlangen“ (Bosch 2011:58) und geht soweit, dass das Ziel der Mission in der Humanisierung der Gesellschaft besteht, indem man der Menschheit dient (vgl.:58). Hier steht Leben und Leiden Christi als Identifikationsmöglichkeit für alle Machtlosen und Armen im Mittelpunkt. „Die Inkarnation gilt als idealer Anknüpfungspunkt, um die Relevanz des Glaubens an Jesus in einer leidenden Welt zu demonstrieren.“ (Hardmeier 2009:256; vgl. auch Wrogemann 2009:97f) Moltmann (1972:29) schreibt: „Christliche Identifikation mit dem Gekreuzigten heißt Solidarität mit dem Leiden der Armen und dem Elend der Unterdrückten wie der Unterdrücker.“ Im ökumenisch ausgerichteten Modell wird das Evangelium als Humanisierungskonzept wahrgenommen, und das Kreuz als Orientierungspunkt für eine diesseitige Wirklichkeit. Die kritisch zu sehende Einseitigkeit dieses Ansatzes ist, „dass Bekehrung als eine Entscheidung, die der Mensch vor Gottes Angesicht trifft, über Bord geworfen wird“ (Bosch 2011:279). Da die Wirklichkeit der Sünde jedes Einzelnen und die göttliche Rechtfertigung und Heiligung wenig betont werden, wird das Evangelium tendenziell reduziert (:281) und der Kontrast zwischen Kirche und Welt, ihr Anders-sein in der Welt, wird aufgegeben.

Bosch (2011:63) fasst die Polarisierung dieser Ansätze folgendermaßen zusammen: „Verkündigung steht ‚christlicher Präsenz‘ gegenüber; Jesus der Erlöser steht Jesus dem Menschen für andere gegenüber; Erlösung der Humanisierung; die Erlösung der Seele der Befreiung und Revolution“. Das heilsgeschichtliche und das verheißungsgeschichtliche Modell der *Missio Dei* begründeten über mehrere Jahrzehnte heterogene Positionen (Stängle 2003:24 ff., 49), auf der einen Seite die spirituellen und proklamativen Akzente der Evangelikalen, auf der anderen Seite der umfassende Missionsbegriff in der Ökumene (u.a. Weißenborn 2009:42ff, Reimer 2009:143). „An einem

Ende des Spektrums nimmt sich Kirche selbst als den alleinigen Träger einer Heilsbotschaft wahr Am anderen Ende sieht [sie] sich... als ein Abbild – in Wort und Tat – für das Engagement Gottes in der Welt.“ (Bosch 2012:447) An dieser knappen Gegenüberstellung kann deutlich werden, dass die Gefahr einer jeweils einseitigen, verkürzten Sichtweise besteht, die in ein missionarisches Programm mündet, statt Wesen und Werk Gottes und seinen universalen Heilsplan den Menschen zu offenbaren. In seiner ausführlichen Abhandlung über Mission im Wandel (:432-602) fordert Bosch auf, die Spannung zwischen den Polaritäten, die nicht einseitig aufgelöst werden darf, für Theologie und missionarisches Handeln kreativ zu nutzen (:447).

Auf der Suche nach Annäherung zwischen Ökumenikern und Evangelikalen wurde auf der Missionskonferenz in Wheaton 1983 zunächst der Begriff der Transformation für die Theologie eingeführt, der die Umwandlung eines Zustandes, der im Gegensatz zu Gottes Absichten steht, meint (vgl. Berneburg 1997:187-195).¹⁴ Gerechte Beziehungen sind anzustreben und Völker sollen freigesetzt werden (Bragg 1987:40-46). Auf der Konferenz in Manila 1989 wurde dann „der Transformationsgedanke durch den Inkarnationsgedanken ergänzt“ (Hardmeier 2009:13) und brachte damit die Rückkehr zur Ganzheitlichkeit des Missionsbefehls (Reimer 2009:143). Nicht der Missionsauftrag in Mt 28 stand als Begründung für Mission im Mittelpunkt, sondern die Inkarnation Christi, als Hingabe und Dienst an den Menschen (:13).

Ganzheitliche Mission ist kontextueller Natur¹⁵, das heißt, das „Evangelium kommt immer in einem kulturellen Gewand zu den Menschen. ...ein ‚reines‘ Evangelium, isoliert von jeglicher Kultur, gibt es nicht“ (Bosch 2012:350). Der „christliche Glaube existiert niemals anders als in eine Kultur ‚übersetzt‘“ (:527). Des Weiteren sucht sie die biblische Wahrheit nicht in Abgrenzung von interdisziplinären Denkansätzen zu begreifen, sondern andere Erkenntnisse und theologische Positionen in die eigene Sicht zu integrieren. Sie benutzt das Alte Testament als Denkraum für die Aufgaben der Kirche und Mission, so z.B. den Exodus Israels als Metanarrativ¹⁶ für Erlösung, oder das Erlassjahr als Gottes Modell für Erneuerung (Wright 2006:265ff; Reimer 2009:215-219)¹⁷. Ganzheitlichkeit beschreibt die gleichwertige Beachtung der gesellschaftspolitischen Relevanz des Evangeliums neben der Verkündigung des Heils in Christus.

Resümierend lassen sich einige Gedanken als theologische Basis für Grund, Motiv und Ziel der Mission festhalten: Die *Missio Dei* ist Begründung der Mission nach dem Wesen Gottes, der die

¹⁴ Vgl. dazu auch K. Samuel Vinay & Chris Sugden (1987: 254-265) „The Church in Response to Human Need“.

¹⁵ Die kontextuelle Theologie stellt einen Paradigmenwechsel in der Missionswissenschaft dar. Es wird nicht mehr deduktiv von einem autoritativen Text ausgegangen, sondern induktiv von der vorfindlichen soziokulturellen Situation und religiösen Lebenswelt der Menschen (vgl. Beyerhaus 1996:197-198).

¹⁶ Metanarrativ meint ein zentrales Motiv der Bibel, das das Heilshandeln Gottes in seiner Geschichte mit den Menschen verdeutlicht (Vgl. Faix 2012:68-95). Dieser Begriff ist in seiner theologischen Anwendung nicht unumstritten.

¹⁷ In diesem Zusammenhang sei auf den Einfluss von Marquard verwiesen, der die Wichtigkeit des christlich-jüdischen Dialogs betont und den Weg der Erkenntnis für die Mission vom Judentum zu gewinnen versucht (vgl. Wrogemann 1997:241-267).

Welt liebt, erwählt, versöhnt und erlöst (Reimer 2009:140/141). In seiner Selbstoffenbarung ist die „Liebe Gottes [] immer konkret. Sie drängt auf die Praxis“ (:141), eröffnet, „als Inbegriff göttlichen Handelns [] eine Weltzugewandtheit und ein umfassendes christliches Engagement in Solidarität mit Armen und Entrechteten („Schalomisierung“)¹⁸ und beachtet die „Violdimensionalität der biblischen Sendungsverständnisse“ (Grünschloß 2008: 1271)¹⁸. Gott ist Sendender und Gesandter zugleich, d.h. er begegnet den Menschen im Menschen Jesus Christus. Die Geschichte der Selbstmitteilung Gottes an seine Geschöpfe findet in Jesus ihren Höhepunkt. Er erfüllt in seiner Person Gottes Heilskonzept (Hebr 1,1-4) und ist in seiner Sendung, seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung das missionarische Modell schlechthin (u.a. Reimer 2009:150; Berneburg 1997:232; Wrogemann 1997:318). Gott sandte seinen Sohn und dieser seine Jünger und Jüngerinnen und damit ist Christus Gesandter und Sendender zugleich, ruft in seine Nachfolge (*imitatio Christi*) und stellt mit seinem Leben, Sterben und Auferstehen die Perspektive und das Wesen der *Missio Christi* vor. Mission wird hier christologisch gefasst und ist im Rahmen einer trinitarischen Begründung¹⁹ ein Aspekt der *Missio Dei*.²⁰ Auf dieser Basis ist zu fragen, welche Referenzpunkte sich als missionarisches Modell im Wesen und Werk Jesu finden lassen, die mit den Deutungen seines Todes korrespondieren.

2.2. *Missio Christi*

Die *Missio Dei* mündet in die *Missio Christi*. Wesen und Werk Gottes drückt sich im Wesen und Werk Christi aus. Theo Sundermeier (2002:1241) fasst zusammen: „Gott kommt als der Liebende zum Menschen.“ Mitgefühl ist das Schlüsselkonzept Gottes, der sich als Gott der Gnade den Menschen offenbart (Bosch 2011:75-84). Das Wesen der *Missio Christi* zeigt in Leben, Sterben und Auferstehen dieses Heilskonzept. Die Sendung Jesu beginnt mit seiner Menschwerdung. Er führt in Hingabe ein Leben in Worten und Taten um den Menschen zu dienen und bleibt gehorsam bis zum Tod. Jesus hat den Ruf Gottes angenommen und konsequent gelebt. Die *Missio Christi* schließt das Geschehen am Kreuz mit ein. Jesu Vorbild ist, so der Missionswissenschaftler Johannes Reimer (2009:150), für die Gemeinde „Botschaft“ und „Missionsmodell“ und beschreibt sowohl „eine inhaltliche als auch eine methodische Festlegung“. Im „Christusereignis finden wir ... unser Wissen und Leben, für Theorie und Praxis, für Theologien und Strukturen“ (:152). Die Mission ist aus diesem Blickwinkel christologisch zu begründen und in ihrem Wesen an Jesu Inkarnation, seiner Hin-

¹⁸ Vgl. auch ausführlich z.B. die verschiedenen neutestamentlichen Modelle der Mission bei Bosch (2012:65-210).

¹⁹ Im Rahmen meiner missionstheologischen Verortung gehe ich in Kapitel 5.3. darauf noch näher ein.

²⁰ *Missio Dei*, *Missio Christi* und *Missio Spiritu* (Reimer 2009:129-168). Der *Missio Spiritu* kann hier nicht weiter nachgegangen werden, da das Modell Christi im Zusammenhang des Kreuzesgeschehens im Mittelpunkt steht und nicht eine „theologische Handlungstheorie des Gemeindebaus“ (:139).

gabe und seinem Dienst in Wort und Tat zu erkennen (:152)²¹. Ich möchte im Folgenden hier mein Verständnis von Inkarnation, Hingabe und Dienst in Wort und Tat kurz erläutern, um im Anschluss an die Paradigmenanalyse diese Perspektive der Missio Christi mit den Interpretationen des Kreuzes und dem Auftrag zur Mission in Verbindung zu bringen.

2.2.1. Inkarnation

Inkarnation kommt vom lateinischen Wort ‚carne‘ ‚Fleisch‘ und bedeutet ‚Fleisch- bzw. Menschwerdung‘. Während Kenosis den Teil des Loslassens betont, drückt Inkarnation aus, was Christus hier auf Erden angenommen hat. Er wurde ‚Fleisch‘, d.h. mit Leib und Seele Mensch (1.Tim 3,16; 1.Petr 4,1; 1.Joh 4,2f). Fleisch ist in der Bibel ein theologisch bedeutsames Symbol für das erschaffene und abhängige Leben. Kreatürliche Schwäche und Vergänglichkeit sind seine Merkmale (Parker 2004:614). Die metaphysischen Fragen bezüglich der Inkarnation und die theologische Auseinandersetzung die seit dem 4.Jh. eine große Rolle spielte, werden in dieser Arbeit nicht bedacht, da die neutestamentlichen Autoren an keiner Stelle versuchen, das Geheimnis um die ‚Fleischwerdung‘ Christi zu lösen. Es genügte ihnen, sie als Tatsache, als Teil der großen Taten Gottes zu verkünden. Ihr Interesse kreist um den unmittelbaren Heilsplan Gottes (:614). Die Inkarnation Christi ist keine Abschwächung der Göttlichkeit Jesu, sondern betont den Erwerb des Menschseins und ist der soteriologische Rahmen der Erlösung im Stand der Abhängigkeit und des Gehorsams (Reimer 2009: 154).

Gott wird Mensch und damit Teil der leidenden Menschheit. Er identifiziert sich mit den Armen und Benachteiligten, den Verlierern, Ausgestoßenen und Leidenden. Er wird selbst ein Armer, Benachteiligter, Verlierer, Ausgestoßener und Leidender. Gott kommt mit Leib und Seele in den menschlichen Kontext, in den konkreten sozio-kulturellen Raum des jüdischen Volkes, in ein Beziehungsnetzwerk geprägt von Weltbild und Werten der damaligen Zeit (:49/50). Jesus wird Teil der Botschaft, die er verkündigt. Inkarnation bedeutet Inkulturation.

Die Begegnung mit Jesus lässt in menschlicher Weise die Herrlichkeit Gottes sichtbar und verstehbar werden. „Die Bibel spricht vorwiegend in der Begrifflichkeit persönlicher Beziehungen. Sie verwendet ‚Begegnungsterminologie‘ und behandelt Fragen fast nie abstrakt oder als Aspekte allgemeiner Konzepte.“ (Bosch 2011:86) Ein Medium der Begegnung ist der Dialog. Jesus drückte sich in der Art und Sprache aus, die im damaligen kulturellen Kontext verstanden wurde. Bei seinen verschiedenen Zusammentreffen mit den Menschen ist „die Wahrheit eine Wahrheit als Begegnung“ (:37). Inkarnation bedeutet Begegnung.

²¹ Johannes Reimer beginnt den Lebenszyklus Jesu mit Jesu Hingabe, gefolgt von seiner Inkarnation. Ich habe mich für die umgekehrte Reihenfolge entschieden, da der Aspekt der Lebenshingabe Jesu in meiner Arbeit nach seiner Menschwerdung im Fokus steht und nicht eine präexistente Hingabe und der generelle Gehorsams des Sohnes.

Jesus wurde ‚Fleisch‘, ein abhängiger und sterblicher Mensch, hineingeboren in den sündhaften Zusammenhang menschlichen Lebens (Hebr 4,15), ganz, wie der erste Adam, ein ‚Ebenbild‘ Gottes. Die Ebenbildlichkeit beschreibt das Verhältnis des Menschen zu Gott als sein Gegenüber. Es geht um die „Herrschaft und Verantwortung an Gottes Stelle über diese Erde“ (Wüch 2009:26). Der Mensch soll in Verantwortung nach Gottes Willen (hetero-nom) gottgemäß handeln (:26/27). Jesus war als Mensch Gottes Stellvertreter auf dieser Erde und sein himmlisches Abbild. In der Versuchungsgeschichte (Gen 3) wird berichtet, wie sich die Menschen von ihrem Schöpfer emanzipierten. Sie wurden auto-nom (:27). „Das Ebenbild sollte nicht länger als Gottes Stellvertreter herrschen, sondern in seinem eigenen Namen“ (:27). Im Gegensatz dazu blieb Jesus auch als Mensch ganz in der Heteronomie, ganz im Willen und in der Gemeinschaft Gottes („ohne Sünde“ (Hebr 4,15)). Er wollte nicht von sich aus sein wie Gott und damit war er allein der Gott entsprechende Mensch und das exklusive Ebenbild Gottes (2. Kor 4,4).²² Inkarnation bedeutet Stellvertreterschaft in Heteronomie zum Himmlischen Vater. Diese Haltung brachte Jesus in Konflikt mit der Autonomie der Menschen (Wrogemann 2009:290). Sein Kreuzestod war Höhepunkt der Inkarnation und „vollendet[e] so als Stunde der Verherrlichung den Gehorsam des irdischen Jesu, Gottes Herrlichkeit in der Welt zu offenbaren.“ (Straub 2003:22)

„Die Missio Dei bekommt in der Missio Christi ihre konkrete, inkarnierte Gestalt“ (Brecht 2009:54) und ist, nach Jesu Vorbild, Inkulturation, Begegnung und Stellvertretung Gottes hier auf Erden, bis hin zum Kreuz. Diese Blickrichtung ist für die Untersuchung der Leitmotive der Missionspraxis in den Paradigmen wichtig.

2.2.2. Hingabe

Für die Kondeszendenz Christi ist der Schlüsseltext der sogenannte Christushymnus in Philipper 2,6-11. Göttlichkeit hat in Jesus Knechtsgestalt angenommen. Der vom griechischen Wort kenoo abgeleitete Begriff Kenosis bedeutet leeren, entleeren, zunichtemachen und weist, ohne die dogmatischen Schwierigkeiten der Zweinaturenlehre aufgreifen zu wollen²³, auf das biblische Bild des Menschen Jesus, als Selbsterniedrigung Gottes in die Beschränktheit unseres menschlichen Daseins hinein.²⁴ „Gemeint ist nicht eine Selbstauflösung im Sinne einer totalen Verschmelzung“, sondern ein Freiwerden von der „Ich-Bezogenheit“ (Gutmann 2011:15,17). Statt göttlicher Herrlichkeit teilte Jesus nun unser menschliches Elend und unsere Vergänglichkeit. Oder wie Dietrich Bonhoeffer, Vertreter der bekennenden Kirche, Gottes Selbstbeschränkung zusammenfasst:

²² Silke Petersen (2008:108) zeigt z. B. am Johannesevangelium (Joh 6, 51c-58) eine Einbettung der Wahrnehmung des Abendmahls ... in inkarnationstheologische Perspektiven. Johanneische Ausführungen zum Abendmahl sind „nicht vorrangig an den Tod Jesu gebunden, sondern an seine Inkarnation, seine ‚Fleisch‘werdung.“

²³ Vgl. zur Kenosis und dem Gedanken der Selbstbeschränkung z.B. McGarth (2007:269-270, 363-365).

²⁴ Die Kenosis hat vor allem in der orthodoxen Theologie ihren festen Platz (vgl. Felmy 2011:72-85).

„Gott lässt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns ... Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes; nur der leidende Gott kann helfen.“ (Bonhoeffer 2008:192/193)

Im Leben und Leiden war Jesus „gehorsam bis zum Tod“ (Phil 2,8) und „darum hat Gott ihn hoch erhoben“ (Phil 2,9) und „ihm den Namen verliehen, der über allen Namen ist“ (Phil 2,9). Dem Weg durch Angst, Unsicherheit, Sterben und Tod folgte Auferstehung (1.Ko 15,20; Phil 3,10), Kraft (Heb 7,16; Offb 5,12), Gewissheit (1.Thess 1,5; Hebr 10,19-22) und Gottesgemeinschaft (Kol 3,1; 1.Petr 3,22). Auf das Loslassen aller göttlichen Anrechte und Macht folgte Ehre und Herrlichkeit (2.Petr 1,17). Der bedingungslosen Lebenshingabe für alle folgte die Herrschaft über den Kosmos (Phil 2,10-11). Nach Jesu Vorbild kann Mission nur mit Hingabe, Leiden und Loslassen zu tun haben. Sie ist, so Johannes Reimer (2009:153), „eine kenotische Aktion, die aus dem Gehorsam [gegenüber] dem missionarischen Auftrag [] lebt“. Der Praktische Theologe Hans-Martin Gutmann (2011:20) schreibt: „Ohne die Fähigkeit, sich hinzugeben, ohne die Bereitschaft ..., eigene Interessen für eine Liebe, eine Gemeinschaft, eine Sache aufzugeben, könnte weder Leben entstehen und weitergegeben werden, noch könnte eine Kirche existieren ...“ Das Leben wird gewonnen durch Hingabe. Die Entleerung aller göttlichen Herrlichkeit und Gottgleichheit und freiwilligen Erniedrigung ist charakteristisch für das Menschsein Jesu. Missio Christi ist Lebenshingabe bis in den Tod.

2.2.3. Dienst in Wort und Tat

Diakonia, der helfende Dienst, stand im Zentrum des Lebens Jesu. Er sprach von sich als Diener (Lk 22,27), lebte die Nähe der Gottesherrschaft in der Zuwendung zu den Menschen (z.B. Lk 4,17-21) und brachte ihnen Frieden für Leib (z.B. Mt 8,1-3), Seele (z.B. Joh 4,7-15) und Geist (z.B. Mt 5,1-12). Jesus diente in Wort und Tat. Er verkündigte das Reich Gottes sowohl in seinen Lehren (Mk 4,1-34) als auch in seinem konkreten Tun (z.B. Lk 9,11). Sein Auftrag als ‚Sohn des Menschen‘ war sein Kommen, „um zu dienen und sein Leben zu geben als Lösegeld für viele“ (Mt 20, 28). Jesus verkörperte ganzheitlich Gottes ‚Schalom‘, das „Wohlbehaltensein, das Heilsein, die Unversehrtheit“ (Klement & Maier 2005:1939), und brachte Versöhnung, Rechtfertigung und Frieden mit Gott (Röm 5,1), das ‚Schalom‘ des Neuen Bundes. Jesus erwartete die Haltung des Dienens auch von seinen Jüngern (Joh 13, 13-17) und forderte seine Nachfolger auf, täglich das eigene Kreuz der Selbstverleugnung auf sich zu nehmen, um das Leben zu erhalten (Mk 8,34; Lk 9,23). Das kann als Hinweis verstanden werden, dass der Dienst, den Jesus vorgelebt hat, nicht den kreatürlichen Neigungen des Menschen entspricht, sondern als Kreuzeslast empfunden wird.

Der Apostel Paulus bezeichnet die Diakonie, das gegenseitige Lastentragen, als Erfüllung des Gesetzes Christi (Gal 6,2). Das zeigt, dass der Dienst nicht ein „Anhängsel“ der Verkündigung

ist, sondern ihre Vollendung (Reimer 2009:157). „Gemeinde Gottes ist [] als verkündigende Existenz, als Kommunikationsträger, als Botschafterin an Christi statt zu denken.“ (:140) Die konkrete Tat ist die Darstellung des Wortes“ (:157) Von daher entspricht es nicht der Haltung des Dieners Jesu Christi, seine Botschaft allein als „Glaubenstopos“ zu betrachten. „Glaube ohne Werke ist tot“ (Jak 2,17). Nach Jesu Vorbild ist die „Kirche [] als eschatologische Gemeinschaft berufen, die Zukunft als eine explosive Kraft in die Gegenwart zu bringen“ (Bosch 2011:59) und Mission „findet weder im privaten Innenleben der Einzelperson noch im abgegrenzten Raum der Kirche statt, sondern in der konkreten Welt im Leben der Menschen ... als Einmischung in soziale Prozesse ... und permanente Gesellschaftskritik“. „Damit soll das Messianische als der ursprüngliche Zusammenhang der Mission wieder deutlich gemacht werden.“ (Rütti 1972:188) Der Prozess des Schalom ist ein universaler; er muss auf alle Bereiche des Lebens ausgedehnt werden (:188-189). Der Missions-theologe Wilhelm Richebächer (2002:145) bringt es folgendermaßen auf den Punkt: „Man kann nicht an Christus teilhaben, ohne teilzuhaben an seiner Mission an die Welt. Die gleichen Taten Gottes, aus denen die Kirche ihre Existenz empfängt, sind es auch, die sie zu ihrer Weltmission verpflichten.“ „Die „Gemeinde ist Gottes missionarischer Arm und nicht das Ziel der Heilsökonomie“ (Reimer 2009:141) und das Kreuz nicht das Ziel des Dienstes Jesu, sondern sein Auftrag.

Für die weitere Untersuchung lässt sich resümieren, dass Liebe, Mitgefühl und Gnade das Wesen und Werk Gottes bestimmen. Mission, im Sinne Gottes, wird konkret im Wesen der Missio Christi, in Jesu Inkarnation, seiner Hingabe und seinem Dienst in Wort und Tat. Durch Jesu Leben, Sterben und Auferstehen wird Gottes Werk und Heilskonzept offenbart. Das Kreuz Christi ist Teil dieses Heilsplans.

In der Missionskonzeption der Missio Dei wird, soweit mir bekannt ist, keine eigene Theologie über den Kreuzestod Jesu vorgelegt. Jesus wird ganzheitlich in Sendung, Leben, Tod und Auferstehung als missionarisches Modell gesehen.

Für die folgende Analyse der verschiedenen Deutungen des Kreuzes in den Paradigmen der Geschichte wird die vorgestellte Perspektive der Missio Christi zugrunde gelegt. Sie betont mit Jesu Inkarnation die Aspekte der Inkulturation, Begegnung und Stellvertretung, mit seiner Hingabe das Loslassen aller Macht- und Ehransprüche, und in seinem Dienst in Wort und Tat einen Perspektivwechsel vom ‚Kreuz als Ziel seines Lebens‘, hin zum ‚Kreuz als Auftrag zum Leben‘. Ziel ist es, einen missionstheologischen Blickwinkel auf den Kreuzestod Jesu zu gewinnen.

TEIL 2: BEGRÜNDUNGSZUSAMMENHANG

Es gibt keine Interpretation ohne geistigen Einsatz
und ohne die Freiheit des Geistes.
Aber, auch dies ist zu sagen,
jede Interpretation ist ein Abenteuer und ein Wagnis,
das seine Risiken mit sich führt;
sie kann auch danebengehen.
Josef Blank

Denn unser Wissen ist Stückwerk ...
Paulus

3. Methodologische Grundlage

Für die Analyse der Veränderungen der Deutung des Kreuzes Christi vom Urchristentum bis zur Gegenwart wird in diesem Kapitel zunächst die dieser Masterarbeit zugrunde liegende Wissenschaftstheorie des von Thomas S. Kuhn (1976) vorgestellten Phänomens des „diskontinuierlichen Wandels“ (:25-36, 155-185) und seine Applikationsmöglichkeit hinsichtlich Theologie und Mission besprochen (3.1.). Anschließend werde ich mich mit Hilfe einiger, an N. T. Wright (2011) angelehnten, erkenntnistheoretischen Überlegungen zum Thema „Verstehensprozesse historischer Ereignisse“ (:57-192) positionieren, um eine Leitidee zur Untersuchung der geschichtlichen kulturellen Kontexte vorstellen zu können (3.2.). Als methodologische Basis der Arbeit folgt danach die Darstellung des Konzepts der Paradigmenwechsel bei Hans Küng (1984:37-75) und David J. Bosch (2012:213-223) (3.4.) und abschließend ein Resümee und die Methode meiner weiteren Vorgehensweise.

3.1. Wissenschaftstheoretische Basis nach Thomas S. Kuhn

David J. Bosch hat in seinem großen Werk „Mission im Wandel“ einen kulturelevanten und wissenschaftstheoretischen Ansatz beschrieben, um die Veränderungen von Mission innerhalb der Kirchen- und Missionsgeschichte zu dokumentieren. Er übernahm dabei die Einteilung der sechs großen Paradigmen, die Hans Küng für die Theologie analysierte und führte, wie dieser, den Ansatz der Paradigmenwechseltheorie von Thomas Samuel Kuhn (1922-1996), einem US-amerikanischen Wissenschaftstheoretiker, weiter.

Kuhn (1976) hat in seinem Buch „Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen“ das Konzept einer kumulativ-kontinuierlich verlaufenden Entwicklung innerhalb der Wissenschaftsgeschichte (im Popperschen Sinne, ein ständig andauernder Prozess von Falsifikation, der nicht zum sicheren Besitz der Wahrheit, wohl aber zur fortschreitenden Annäherung an diese führt) kritisiert

und dem gegenüber den Entwurf einer neuen Vorstellung von Wissenschaft erarbeitet, der des „diskontinuierlichen Wandels“ (:15). Seine These lautet, dass sich der wissenschaftliche Fortschritt in revolutionären Prozessen ereignet, indem ein bisher geltendes Erklärungsmodell verworfen und durch ein anderes ersetzt wird.²⁵ Diesen Vorgang bezeichnet er als Paradigmenwechsel. Ein Paradigma ist, nach Kuhn (:186), eine „ganze Konstellation von Meinungen, Werten, Methoden usw., die von Mitgliedern einer gegebenen Gemeinschaft geteilt werden“.

Ausgangspunkt seiner Überlegungen für den Bereich der Naturwissenschaften²⁶ ist die „normalwissenschaftliche Forschung“, die „auf die Verdeutlichung der vom Paradigma bereits vertretenen Phänomene und Theorien ausgerichtet“ ist (:38). Das besagt, dass nur im bereits vorhandenen Rahmen des bestehenden Modells wissenschaftlicher Praxis, gemäß den methodischen und sozialen Entscheidungen der Wissenschaftsgemeinschaft, Fragen innerhalb eines bewährten Paradigmas aufgeworfen und beantwortet werden. Forscher in einem gemeinsamen Paradigma „sind denselben Regeln und Normen für die wissenschaftliche Praxis verbunden. Diese Bindung und die offenbare Übereinstimmung, die sie hervorruft, sind Voraussetzungen ... für die Entstehung und Fortdauer einer bestimmten Forschungstradition.“ (:26) Damit ist die Perspektive für die Erkenntnisgewinnung in gewissem Sinne vorgegeben. Kuhn beschreibt, dass Paradigmata ihren Status im Kreis der Fachleute dadurch erlangen bzw. behalten, dass sie bei der Lösung von Problemen erfolgreicher sind, als die mit ihnen konkurrierenden (:38, 166). Das ist aber nur solange der Fall, bis sich Anomalien häufen und die Unzufriedenheit mit der Theorie steigt und zunehmend Krisen bei den Aufgabenstellungen auftreten. Nach Kuhn stellt sich eine Anomalie „nur vor dem durch das Paradigma gelieferten Hintergrund ein“ (:77) und alle Argumente für ein neues Paradigma beruhen auf dem Vergleich seiner Fähigkeit, Probleme zu lösen (:166). Charakteristisch für alle Entdeckungen, aus denen Wandlungen und neue Phänomene hervorgehen sind die „Aufweichung eines Paradigmas“ und die sich daraus ergebende „Lockerung der Regeln für die normale Forschung“ (:97), das „Bewusstsein einer Anomalie“ (:75), das „Auftauchen einer empirischen und theoretischen Anerkennung“, mit der darauf folgenden „Veränderung von Paradigmakategorien und -verfahren, die oft einem gewissen Widerstand begegnet“ (:75). Den sich vollziehenden Paradigmenwechsel bezeichnet Kuhn als wissenschaftliche Revolution und das Ergebnis als revolutionäre Wissenschaft in Unterscheidung zur Normalwissenschaft (:104-122). Indem Kuhn auf die enge Verbindung zwischen der Entfaltung wissenschaftlicher Theorien und der gesellschaftlich-historischen Entwicklung wissenschaftlicher

²⁵ Kuhn ist mit Popper in Abgrenzung zum Induktionsprinzip einig, grenzt sich aber gegenüber dem von Popper postulierten Einheitsmodell der Wissenschaft ab. Er sieht Wissenschaft komplementär zur Erkenntnisgewinnung in einem dynamischen, nicht linearen Wandel begriffen. (Vgl. dazu auch Faix 2007:55)

²⁶ Kuhn spricht von „science“ = Naturwissenschaft; im Deutschen mit Wissenschaft übersetzt. Er selbst sieht die Übertragbarkeit seines Ansatzes für die Geisteswissenschaft tendenziell skeptisch. Die Begründung der Korrelation zur Theologie folgt weiter unten.

Schulen, Professionen und Institutionen und den Bindungen innerhalb einer Forschungsgemeinschaft verweist, öffnet er seinen Wissenschaftsansatz um anthropologische und soziologische Aspekte. Ein weiterer Gesichtspunkt, den Kuhn betont, ist die mit dieser Veränderung verbundene Wandlung des Weltbildes. „Paradigmenwechsel veranlassen die Wissenschaftler ... die Welt ihres Forschungsbereichs anders zu sehen“; sie haben es geradezu „mit einer anderen Welt zu tun“ (:123), was die Kommunikation zwischen den Forschern unterschiedlicher Paradigmen nahezu verunmöglicht (:161f.).

Diese wissenschaftsgeschichtlichen und wissenschaftstheoretischen Grundgedanken Kuhns sind nun auf ihre Applikationsmöglichkeiten hinsichtlich der Theologie und Mission zu betrachten. Da Bosch sich in seiner theologisch-systematischen Darstellung der historischen Missionsparadigmen weitgehend auf die Argumentation von Hans Küng bezieht, wird im Folgenden in der Regel nur auf Küng verwiesen.²⁷

Der Begriff Paradigma ist, wie Kuhn in seinem Postskriptum selbst schreibt, von ihm nicht in eindeutiger Weise verwendet worden und wird, so meine Beobachtung, in seiner Übertragung sowohl in seiner ursprünglichen Bedeutung zur Beschreibung eines „disziplinären Systems“ (:194)²⁸, als auch in einer verkürzten Art als Übereinstimmung von Theorien unter Fachleuten gebraucht. Der Theologe Hans Küng schlägt in seiner Grundlagenerklärung zum Thema „Paradigmenwechsel in der Theologie“ auf dem internationalen Ökumenischen Symposium 1983 vor, auch von „Interpretationsmodellen, Erklärungsmodellen, Verstehensmodellen“ zu sprechen und meint damit nach Kuhn, „eine ganze Konstellation von Überzeugungen, Werten, Verfahrensweisen usw., die von den Mitgliedern einer Gemeinschaft geteilt werden.“ (Küng 1984:41; Bosch 2012:217)²⁹ Er verwendet die Begriffe Paradigma und Modell austauschbar und unterscheidet für die Theologie analog zur Naturwissenschaft: „Makromodelle für Gesamtlösungen (das alexandrinische, das augustinische, ... das reformatorische Modell), Mesomodelle zur Lösung mittlerer Problembereiche (Schöpfungslehre, Gnadenlehre, ...), Mikromodelle für Detaillösungen (Erbsündenlehre, ...)“ (Küng 1984:43). In der weiteren Debatte unter Theologen³⁰ um die Paradigmenwechseltheorie unterstreicht der nieder-

²⁷ Boschs Position wird im Rahmen seiner Erkenntnistheorie und Methodologie in Kapitel 3.2. und 3.3. noch differenzierter dargestellt.

²⁸ Diesen Ausdruck schlägt Kuhn in seinem Postskriptum vor: „disziplinär“, weil auf den gemeinsamen Besitz der Fachleute einer bestimmten Disziplin hingewiesen wird; „System“, weil es aus verschiedenartigen geordneten Elementen zusammengesetzt ist, die alle genauer angegeben werden müssen.“ (Kuhn:1976:194f.)

²⁹ „Stephen Toulmin, ... bemerkt in seinem grundlegenden Werk dass der Ausdruck ‚Paradigma‘ (welcher mehr bezeichnet als ein ‚Begriffssystem‘) für bestimmte Grundmuster der Erklärung schon von Georg Christoph Lichtenberg, Professor der Naturphilosophie in Göttingen Mitte des 18. Jahrhunderts, eingeführt wurde. Nach dem Niedergang des deutschen Idealismus hatte Lichtenberg großen Einfluss auf Ernst Mach und Ludwig Wittgenstein, die den Ausdruck ‚Paradigma‘ aufgriffen als Schlüssel zum Verständnis dafür, wie philosophische Modelle oder Schablonen als „Gußform“ oder ‚Klammern‘ dienen, um unser Denken in vorgegebene und manchmal auch unpassende Bahnen zu lenken.“ (Küng 1984:41) Weitere Definitionsmöglichkeiten anderer Autoren: (Bosch 2012:218).

³⁰ Ausführlich dazu Bernstein (1981) „Restrukturierung der Gesellschaftstheorie“ Küng (1984) „Theologie wohin?“ und Küng (1986) „Das neue Paradigma von Theologie“.

ländische, römisch-katholische Theologe Edward Schillebeeckx (1986:76) diesen Aspekt und erklärt: „Dieses Denken-in-Modellen ist wichtig, weil es uns befähigt, eine bewusste Unterscheidung zwischen der Substanz des Glaubens und dem Modell, in dem dieser Glaube in Worte gefasst wird, zu machen.“ Als Beispiel dafür nennt er für die christliche Soteriologie „das anselminische, germanisch-feudale ‚Modell einer Rechtsordnung‘“, welches seinen Ursprung in der Strafpraxis der feudalen Gesellschaft jener Zeit hatte. Schillebeeckx meint, dass dieses Modell unzureichend ist und besser nicht von einer „Theorie der Sühne“, sondern von einem ‚Modell der Sühne‘“ gesprochen werden sollte und fasst zusammen, dass auch Theologie in Analogie zu dieser, von Küng vorgelegten, erfahrungsbezogenen Anwendung der Kategorie „Modell“ in Modellen denkt (:76).

Ähnlich wie in der von Kuhn vorgestellten Theorie gibt es auch in der Theologie eine „Normalwissenschaft“ mit ihren Klassikern, bedeutenden Lehrern und Glaubensaussagen, die verbleibende Rätsel innerhalb ihres Paradigmas zu bestätigen und abzusichern sucht („Entwicklung durch Anhäufung“, „kumulatives Wachstum der Erkenntnis“ (Küng 1984:46, 47)) und Anomalien, Neuheiten und der Ablösung des etablierten Verstehensmodells mit Widerstand begegnet (:44-47). Küng beschreibt, dass neue theologische Deutungsmodelle nicht einfach entstehen, „weil einzelne Theologen gern ... neue Modelle konstruieren, sondern weil das traditionelle Deutungsmodell versagt, weil die ‚Rätsellöser‘ der Normaltheologie vor neuem zeitgeschichtlichen Horizont auf neue große Fragen keine befriedigende Antwort wissen“ (:51). Ähnlich wie in der Naturwissenschaft ist auch in der Theologie dann eine wachsende Krise der Anlass für einen einschneidenden Wandel, da vorhandene Erklärungsmodelle und Methoden nicht ausreichen, bzw. in einem neuen Kontext versagen, was die Suche nach neuen Paradigmenkategorien einleitet (:48-52). Wie in der Naturwissenschaft wird auch in der Theologie erst dann ein altes Paradigma abgelöst, wenn ein neues die Rätsel und Fragen im neuen kulturellen Zusammenhang besser zu lösen vermag (:52-54). Küng spricht von einer „neuen Sicht von Mensch, Welt und Gott“, ein „Sehen im Kontext eines anderen Modells“ (:53). Die Vertreter des alten und neuen Modells leben, so Küng, „in verschiedenen Welten, verschiedenen Denk- und Sprachwelten“ (:56). „Manches wird jetzt wahrgenommen, was man früher nicht sah, und möglicherweise wird auch einiges übersehen, was man früher im Blick hatte.“ (:53) Auch wenn Küng hier diese deutliche Verschiedenheit betont, denkt er diesen Ansatz, meines Erachtens, nicht so konsequent wie Kuhn. Konkurrierende Paradigmen sind für Kuhn grundsätzlich inkommensurabel und er unterstreicht die teilweise oder vollständige Unübersetzbarkeit der Begriffe eines Paradigmas in ein neues, die dezidierten Brüche und die rationale Nichtvergleichbarkeit. Als Folge ist nur eine Wahl zwischen konkurrierenden und nicht zu vereinbarenden Lebensweisen möglich (Kuhn:1976:106). Für die Theologie beschreibt Küng hingegen das Nebeneinander verschiedener Paradigmen und die grundlegende Glaubenssubstanz, die in allen Modellen zu finden

ist³¹. Andererseits wird die kuhnsche Beobachtung, dass außerwissenschaftliche Faktoren wie Biografie und Bindung an die wissenschaftliche Gemeinschaft bei der Annahme oder Zurückweisung eines neuen Paradigmas beteiligt sind, für die Theologie von Küng noch verschärft, da, wie er beobachtet, immer die Gefahr besteht, „dass die wissenschaftliche Entscheidung für dieses oder jenes Paradigma zu einer existentiellen Entscheidung für oder gegen die Sache des Glaubens selber gemacht wird“ (Küng 1984:57-58, 66).

Bei jedem Paradigmenwechsel gibt es bei aller Diskontinuität dennoch eine grundlegende Kontinuität, ein, nach Kuhn, „gleiches Paket Daten“, allerdings in ein „neues System gegenseitiger Beziehungen gestellt“ (Kuhn 1976:98). Auch wenn die „Verfechter unterschiedlicher Theorien [] den Mitgliedern verschiedener Sprach- und Kulturgemeinschaften“ ähneln, können bei Anerkennung dieser Parallelität in gewissem Sinne beide Gruppen recht haben. „Auf die Kultur und ihre Entwicklung angewendet ist diese Position relativistisch.“ (:216)³² Hier schließt Küng seine Überlegungen für die Entwicklung der Theologie an, indem er hervorhebt, dass sowohl eine Wahl „zwischen einer absolutistischen und einer relativistischen Sicht“ als auch „zwischen einer totalen Kontinuität und einer totalen Diskontinuität“ vermieden werden müsse (Küng 1984:60). Es geht ihm, für die Theologie gesprochen, nicht um die „Neuerfindung einer Tradition“, sondern vielmehr um die „Neuformulierung der Tradition, freilich im Lichte eines neuen Paradigmas“ (:61). Hier ist nun ein im Wesen deutlicher Unterschied zwischen Naturwissenschaft und Theologie hervorzuheben, geht es doch in der christlichen Theologie bei aller Wissenschaftlichkeit um die „Wahrheit“, Küng formuliert, die „Lebenswahrheit“ (:61). Die christliche Theologie wird wesentlich durch ihre Geschichtlichkeit bestimmt, durch die christliche Botschaft, wie sie in der Schrift bezeugt und von der kirchlichen Gemeinschaft durch die Jahrhunderte überliefert wurde, ihre „zutiefst geschichtliche Wahrheit“ (:62). Sie ist nicht „wie die Naturwissenschaft gegenwarts- und zukunftsbezogen ... auch nicht nur ... traditionsbezogen“, sondern „darüber hinaus in einem ganz spezifischen Sinn ursprungsbezogen“ (:63). Von daher bleibt das „Ur-Zeugnis, die alt- und neutestamentliche Ur-Kun-

³¹ Der katholischer Neutestamentler Josef Blank (1986:35-52) ergänzt diesen Gesichtspunkt im Rahmen der Überlegungen zur theologischen Hermeneutik um einige interessante Aspekte. Am Beispiel paulinischer Hermeneutik kommt er zu dem Schluss: „Jedes Paradigma verfährt selektiv; es hat seine Stärken und Schwächen und bedarf anderer, vielleicht sogar gegensätzlicher Paradigmen, um nicht an der eigenen Achillesferse oder am eigenen blinden Fleck, den jeder hat, zu scheitern.“ und: „An dieser Stelle scheint die Theologie noch lernen zu müssen. Wir stehen wohl noch immer unter der Hypothek der ‚Summa theologiae‘, die als Leitidee ja ‚das Ganze‘ der Theologie in sich vereinigen wollte. Im Zeichen fortschreitender Spezialisierung auf allen theologischen Gebieten ist freilich klar, dass diese Leitidee nicht mehr vertreten werden kann. Aber sie wirkt noch nach, und zwar in zwei Positionen: erstens im kirchlichen Lehramt, das immer noch meint, ‚das Ganz‘ zu haben und steuern zu können; zweitens, wenn Theologen für ihre Theorien einen gewissen ‚Absolutheitsanspruch‘ erheben.“ (:46)

³² Kuhn (1976:217) begegnet in seinem Postskriptum dem Vorwurf, dass seine Position relativistische sei und vergleicht die Entwicklung der Wissenschaft mit einem Stammbaum, einem „nicht umkehrbarer Vorgang“. Er meint, dass spätere wissenschaftliche Theorien zwar besser als frühere geeignet sind, Probleme in den oft ganz unterschiedlichen Umwelten zu lösen, aber sie sind nicht besser in einem ontologischen Sinne, einer „besseren Darstellung ... was die Natur wirklich ist“.

de“ „der Geschichte Israels und Jesu Christi ... nicht nur der historische Anfang des christlichen Glaubens, sie bleibt zugleich dessen ständiger Rückbezugspunkt“ (:63). Die Theologie, die den Anspruch hat, die Wahrheit des christlichen Glaubens durch die Zeiten hindurch in immer wieder neuer Sprachgestalt zu überliefern, kann von diesem Gesichtspunkt her nur fortdauernd nach der Kontinuität der christlichen Botschaft in den Paradigmenwechseln suchen. Diese Position wird auch von Bosch deutlich hervorgehoben (Bosch 2012:219f.). Auf dieser Basis sind mit Küng einige Differenzen gegenüber Kuhn zu betonen: Die theologischen Wissenschaft hat, anders als die Naturwissenschaft, nur eine „sekundäre, abgeleitete Autorität“, die „immer nur normierte Norm (norma normata)“ (Küng 1984:63) sein kann. Anders als in der Naturwissenschaft, die sich nach Kuhn revolutionär in neue Systeme entwickelt, ist der Rückbezug auf das christliche Urzeugnis des Evangeliums selbst häufig Auslöser einer theologischen Krise und eines paradigmatischen Umbruchs (64)³³. Eine Totalablösung eines Paradigmas gibt es in der Theologie nicht, da das Ursprungsgeschehen und Glaubenszeugnis des Evangeliums in der Person Jesu Christi für Theologen – wie auch immer historisch-kritisch hinterfragt – nicht zur Disposition steht. Ein Paradigmenwechsel kann sich in der „Theologie – wenn sie christlich sein und bleiben soll – immer nur aufgrund des Evangeliums und letztlich wegen des Evangeliums, nie aber gegen das Evangelium abspielen!“ (:65) Auf Basis der Erkenntnis, dass die Botschaft des christlichen Glaubens in ihrem Sinngehalt durch die Wechsel der Zeiten hindurch in den unterschiedlichen Verstehenszusammenhängen und Erklärungsmodellen erhalten geblieben ist, möchte ich in meiner Arbeit nach den historischen Anfängen der Deutungen des Kreuzes Christi fragen und nach Kontinuitäten und Diskontinuitäten in ihrer Sinngebung in der Paradigmenentwicklung der Geschichte suchen. Dazu sind zunächst einige erkenntnistheoretische Überlegungen wichtig, wie historische Ereignisse verarbeitet werden können.

3.2. Erkenntnistheoretische Überlegungen nach Nicholas T. Wright

Die Aufgabe eines geschichtlichen Rückblicks über 2000 Jahre Christentum mit der Fragestellung dieser Arbeit, die Deutungen des Kreuzes in Korrelation zur Kultur über diesen Zeitraum darzustellen, bedarf einer Positionierung bezüglich ihres Erkenntnisprozesses innerhalb der historischen

³³ Küng schreibt (1984:64): „Das christliche Urzeugnis – von der Theologie nie voll eingeholt – hat ja immer wieder eine die Theologie beunruhigende und überraschende inspiratorische Kraft entfaltet, ja, in Fällen allzu großer kirchlicher und theologischer Verfestigung sogar eine geradezu revolutionäre Sprengkraft. Dann kamen unter Umständen sogar ältere, vergessene Paradigmata wieder, und Rückblicke wurden zu neuen Durchblicken. Man denke an die Berufung auf des Paulus Römerbrief bei Augustin, Luther und Karl Barth, deren Folge in jedem Fall eine ‚Theologie der Krise‘ war. Man denke auch an die Wiederentdeckung der zukünftig endzeitlichen Reich-Gottes-Verkündigung Jesu durch Johannes Weiß und Albert Schweitzer. Das Evangelium selber also – selbstverständlich immer im Zusammenhang der großen zeitgeschichtlichen-gesellschaftlichen Entwicklung – erscheint hier als direkter Auslöser der theologischen Krise, als Grund der Diskontinuität in der Theologie, als Anstoß zum neuen Paradigma.“

Kontexte.³⁴ Die Grenzen der weiteren Analyse werden deutlich, wenn zunächst berücksichtigt wird, wie viel, und doch nicht genügend historisches Material zur Verfügung steht, um jede Epoche auszuleuchten (Küng 1999:19f, Wright 2011:38). Zum anderen gibt es, und da stimme ich mit Küng (z.B. 1984:39), Bosch (2012:214) und N.T. Wright (2011:36), einem anglikanischen Neutestamentler und Jesu-Leben-Forscher der dritten Phase, überein, keine ‚objektive‘ Forschung, sondern die Perspektive des Paradigmas der Wissenschaftsgemeinschaft beeinflusst jede Erkenntnisgewinnung. Alle drei Autoren positionieren sich hier wie Kuhn: „Wissenschaftler, ... lernen Begriffe, Gesetze und Theorien niemals in abstracto und an sich. Vielmehr begegnet man diesen geistigen Werkzeugen von Anfang an innerhalb eines historisch und pädagogisch vorgegebenen Komplexes ...“ (Kuhn 1976:60) Es wird somit immer eine Auswahl getroffen, „doch nicht willkürlich, sondern nach durchschaubaren, sachbezogenen Regeln“ (Küng 1999:90)³⁵. Die Frage ist, wo diese Kriterien des Verstehens der Geschichte herkommen, bzw. welche Perspektiven von Küng und Bosch im Rahmen ihrer großen Werke eingenommen werden. Beide Autoren sind sich mit Wright einig, dass das Evangelium, das Ur-Zeugnis für die Gegenwart eine immerwährende Relevanz hat. Christen nehmen, in Boschs Worten (2012:220), „den epistemologische[n] Vorrang ihres klassischen Textes, der Schrift, sehr ernst“ und mit Küng (1984:62) ist christliche Theologie „ganz entscheidend denkende Rechenschaft von der Wahrheit des christlichen Glaubens, von dem Glauben also, dem es um die Sache Jesu Christi geht und damit um die Sache Gottes und zugleich die Sache des Menschen.“ Doch „welche Art von Wissen haben wir von historischen Ereignissen“, fragt Wright (2011:60), das doch durch die Jahrhunderte kulturellen Wandels gegangen ist, und wie soll es priorisiert werden? „Die tief greifenden Unterschiede zwischen damals und heute implizieren, dass es nicht genügt, sich direkt auf die Worte der biblischen Autoren zu berufen und dann das, was sie gesagt haben, direkt als Grundlage für unsere Situation zu übernehmen.“ (Bosch 2012:213) Bosch ist es in diesem Zusammenhang wichtig, zwischen Offenbarung und unserem Verständnis der Offenbarung zu unterscheiden (:214)³⁶. Er widerspricht einem reinen Subjektivismus und Relativismus auf der einen und einem Absolutheitsanspruch auf der anderen Seite und betont eine „kreative Spannung“ zwischen einer „letztgültigen Glaubensüberzeugung“ und einer „theologischen Wahrnehmung des

³⁴ Für meine Untersuchung in den Paradigmen ist eine systematische Fragestellung zur Einordnung der historischen Ereignisse erforderlich, um die zentralen Aspekte der kulturellen Entwicklung verstehen zu können. Hier ist, nach meiner Einschätzung, das Modell von Wright besonders geeignet, das er in seinem Werk „Das Neue Testament und das Volk Gottes“ (2011) vorstellt. Wright geht von einem Historiker-Standpunkt aus, nimmt Bezug auf Altes und Neues Testament, jüdische und nicht-kanonische Schriften und begründet die Bedeutung der Weltanschauung für die menschlichen Verstehensprozesse im jüdischen Kontext. Damit bietet er eine zentrale Perspektive und Ausgangsbasis für meine weitere Vorgehensweise.

³⁵ Diese Regeln habe ich bezüglich Küngs Paradigmeneinteilung nicht gefunden. Er (1984:19) spricht von „einem Versuch einer Periodisierung“ durch „Konzentration zugleich auf die grundlegenden Konstanten wie auf die entscheidenden Variablen“ (1999:90), wird aber auf einer Metaebene dabei nicht konkreter.

³⁶ Diesen Punkt hat Wright in seiner Darstellung des kritischen Realismus als erkenntnistheoretischen Rahmen für seine theologische Forschung zum Neuen Testament ausführlich aufgezeigt (Wright 2011:57-64).

Glaubens“ (:220). Bosch schreibt (:220): „Anstatt meine eigene Interpretation als völlig korrekt zu betrachten und alle anderen per Definition als falsch, erkenne ich an, dass unterschiedliche theologische Interpretationen, einschließlich meiner eigenen, unterschiedliche Kontexte, Perspektiven und Vorurteile reflektieren.“ Diese Aussage macht deutlich, dass Erkenntnisse nach Bosch in einem kreativen Prozess der Auseinandersetzung mit biblischer Überlieferung, ihrem kulturellen Ursprung, ihrer Entwicklung bis hin zu christlichen Dogmen und diversen theologischen Richtungen gewonnen werden können. Küng (1984:21) geht es dabei um ein „dialektisches Verständnis der Geschichte von Theologie und Kirche, das immer ... Erkenntnisfortschritt und Versagen, Kontinuität und Diskontinuität mit sich bringt: in einem, relativierende Negation, bewahrende Affirmation und weiterführendes Transzendieren.“ Hier besteht eine Nähe zu Wright³⁷ (2011:49,51), der ebenso wie Küng und Bosch Geschichte und Theologie in einer „kreativen Synthese“ betreiben will.

Im Gegensatz zu den großen Linien die Küng und Bosch in den Paradigmen über die Jahrhunderte für Christentum und Mission aufzeigen, setzt sich Wright mit Kriterien des Verstehens für den Rahmen des Neuen Testaments auseinander und formuliert eine kritisch-realistische Epistemologie³⁸ für die Zeit Jesu und der ersten Christen. Er entwickelt ein Erkenntnismodell, das davon ausgeht, dass Menschen sich mit Hilfe von Storys die Wirklichkeit erschließen. Menschliches Leben gründet und konstruiert sich durch implizite und explizite Storys, die Gemeinschaften sich selbst und einander erzählen und Schlüsselemente in der Konstruktion einer Weltanschauung und grundlegender als ausdrücklich formulierte Überzeugungen sind (Wright 2011:65,66). Storys transportieren einen weltanschaulichen Kern und sie beantworten die fundamentalen Fragen menschlicher Existenz: „wer sind wir, wo sind wir, was läuft falsch, und wie sieht die Lösung aus?“ (:166). Wright schreibt, dass „alle Kulturen [] ein Bewusstsein von Identität, von der Umwelt, von einem Problem mit der Art, wie die Welt ist, und von einem Weg nach vorne, der aus dem Problem herausführen wird [haben]“ (:166) Die Storys als charakteristische Diktion einer Weltanschauung mit ihren Fragen werden, so Wright, in kulturellen Symbolen ausgedrückt, die das Raster bilden, durch das die Welt wahrgenommen wird (:167). Als eine weitere Dimension in diesem Zusammenhang nennt er die Praxis, die Art der Taten, die eine Weltanschauung offenbaren (:167) und damit ein Verständnis der Geschichte erlauben.

³⁷ Wright (2011:42-49) fragt, wie eine historische und theologische Leseweise des Neuen Testaments kombiniert werden kann und beschreibt die Probleme der theologischen Ansätze diesbezüglich ausführlich.

³⁸ Wright (2011:62) grenzt sich in seinem Ansatz vom Positivismus und der Phänomenologie ab und beschreibt dem gegenüber die Position des kritischen Realismus. Er unterscheidet die Realität des zu erkennenden Gegenstandes im Gegensatz zum Beobachter (daher „Realismus“), und betont als Erkenntniszugang den fortwährenden Weg eines Dialogs zwischen dem Beobachter und dem zu erkennenden Gegenstand (daher „kritisch“). „Dieser Weg führt zu kritischer Reflexion über die Produkte unserer Erforschung der ‚Realität‘, so dass unsere Feststellungen über die ‚Realität‘ ihre eigene Vorläufigkeit anerkennen. Mit anderen Worten: Erkenntnis ist, obwohl sie es im Prinzip mit Realitäten zu tun hat, die vom Erkennenden unabhängig sind, niemals selbst unabhängig vom Erkennenden.“

Wright stellt als Erkenntnisrahmen zur Untersuchung eines historischen Kontextes die Interaktion von Storys, Fragen, Symbole und Taten vor (:166-192). Probleme, die sich beim Studium von Literatur, Geschichte und Theologie ergeben, können geklärt werden, so seine grundlegende These seiner relationalen Epistemologie, „wenn man sie im Lichte einer detaillierten Analyse von Weltanschauungen betrachtet, die das Raster bilden, durch das Menschen sowohl als Individuen als auch als soziale Gruppen die gesamte Wirklichkeit wahrnehmen“ (:58). Dieser Ansatz, in der Weise wie Wright es vorschlägt, stützt, meiner Meinung nach, die Möglichkeit, die Wandlung des Weltbildes innerhalb eines Paradigmas anhand der vorrangigen Story dieser Zeit, den elementaren Fragen, ausgedrückt in konkreten Symbolen und Taten wahrzunehmen und anschaulich zu untersuchen.³⁹

Diese Perspektive und die Frage, ob und welche grundlegende Story Gottes in den diversen Storys der Auslegungsgeschichte durch die Paradigmen hindurch erzählt wird, möchte ich für die Darstellung der Korrelation von kulturellem Kontext und Deutung des Kreuzes innerhalb der einzelnen Paradigmen, soweit im Rahmen dieser Arbeit durchführbar, im Blick haben. Ich stimme mit Wright überein, dass jegliche Geschichtsschreibung eine Auswahl bleibt (:38). Informationen werden u.a. durch ein Raster aus Erwartungen, Erinnerungen und Storys interpretiert und die „Linsen meiner Weltanschauung“ haben mit den Gemeinschaften zu tun, in denen ich mich bewege (:63). So werden auch alle Erkenntnisse dieser Masterarbeit in einem kreativen Prozess der Auseinandersetzung mit biblischer Überlieferung, ihrem kulturellen Ursprung und ihrer Weiterentwicklung in der Geschichte gewonnen und in ihrer Vorläufigkeit und Unvollständigkeit ernst genommen.

3.3. Methodologie im Anschluss an David J. Bosch

Die grundlegenden Annahmen der bisherigen Theoriediskussion werden in diesem Kapitel mit der methodologischen Reflexion zur Vorgehensweise von David Bosch in seinem Hauptwerk „Mission im Wandel“ (2012) verbunden, um anschließend die Struktur meiner weiteren Arbeit vorstellen zu können.

Bosch beginnt mit der Problemstellung heutiger Mission, beschreibt ihre grundlegende Krise, auf die es zu reagieren gilt, und definiert in diesem Zusammenhang ihre Grundlage, ihr Ziel und ihr Wesen. Weil Gott ein missionarischer Gott ist, ist sein Volk auch in seinem Wesen ein missionarisches Volk. Bosch sucht den Weg von einer Theologie der Mission hin zu einer missionarischen Theologie und wählt einen ganzheitlichen Ansatz in einer kreativen Spannung zwischen „Kontinuität und Veränderung, Treue zur Vergangenheit und Mut, sich mit der Zukunft zu befassen, Kon-

³⁹ In seinem Werk „Jesus und der Sieg Gottes“ nimmt Wright (2013:177) zur Veränderung der Weltanschauung Bezug zur Paradigmenwechseltheorie von Kuhn.

stanz und Kontingenz, Tradition und Transformation“ (2012:429). Er favorisiert damit ein integratives Verständnis, das viele unterschiedliche Positionen vereint.

Angelehnt an die dialektische Position und Auffassung von Karl Barth, führt Bosch die Gedanken des deutschen Missionswissenschaftlers Hans Werner Gensichen über „Dimension und Intention“ der Mission weiter⁴⁰ und stellt in seinem ersten umfassenden Kapitel die Mehrdimensionalität der Mission im Neuen Testament dar. Bosch spricht hier innerhalb des urchristlich-apokalyptischen Paradigmas von „Modellen“, was zeigt, dass er sprachlich nicht Kuhns Begrifflichkeit aufnimmt, sondern, so kann vermutet werden, dass er mit einem „Denken-in-Modellen“ die bessere Unterscheidung zwischen der „Substanz des Glaubens“ und „dem Modell, in dem dieser Glaube in Worte gefasst wird“⁴¹ hervorzuheben versucht. Bosch unterstreicht damit die Sichtweise Küngs (1984:22), dass in einem Paradigma mehrere Theologien möglich sind. Dieser schreibt: „Von einem ‚Modell‘ oder ‚Paradigma‘ sprechen wir, um das Vorläufige des Entwurfs hervorzuheben, der ja immer nur ... in bestimmten Grenzen gilt, der ... die Wirklichkeit immer nur ... in einer bestimmten Perspektivität und Variabilität, erfasst ...“ (:43/44). Bosch legt mit diesem ersten Teil seiner Reflexion des Neuen Testaments als missionarisches Dokument eine breite Basis des Verstehens von Mission vor, versäumt aber nicht am Ende des Kapitels auf die sich in der frühen Kirche abzeichnenden Mängel und Veränderungen hinzuweisen (2012:57-64).

Im zweiten Hauptteil stellt Bosch die historischen Missionsparadigmen dar und weist, wie Küng es für die Erfassung des christlichen Glaubens in den einzelnen Paradigmen angeboten hat, ein je unterschiedliches Verständnis der christlichen Mission nach. Für Bosch kann die Größe der Aufgabe in der sich schnell wandelnden Welt mit ihrer Herausforderung für Theologie und Mission nur auf dem Hintergrund der Kirchengeschichte eingeschätzt und beantwortet werden (2012:223) und so bietet er mit einer Gründlichkeit, sowohl aus historischer, als auch biblisch-theologischer, philosophischer und praktisch-theologischer Perspektive, ein pluralistisches Bild und eine neue Perspektive für die Missionswissenschaft an. Ähnlich wie Küng (1984:19), der davon überzeugt ist, „dass Paradigmen von Theologie und Kirche ... immer eine Pluralität divergierender Schulen, divergierender Denkrichtungen, ja, divergierender Theologien enthalten“ und der interdisziplinär eine „multidimensionale Sicht des Christentums“ für die Ökumene aufzuzeigen versucht (1999:20), schafft Bosch mit seiner epochalen Geschichtsanalyse die Voraussetzung zur Akzeptanz der unterschiedlichen Blickwinkel der Mission, die er im dritten großen Hauptteil vorstellt. Im Einzelnen sucht er bei der Darstellung der unterschiedlichen Positionen immer nach Gemeinsamkeiten, um da-

⁴⁰ Gensichen (1971) erkennt, dass sich Impulse für die Missionsbegründung um „die Wahrheit des christlichen Glaubens“ zu ordnen haben und aus ihr nicht eine Art Selbstvorgabe, die „Punkt für Punkt durch biblische Rückverweise zu belegen wäre“ aus dem Neuen Testament abzuleiten sind (:80), sondern dass göttlicher und menschlicher Aspekt der Mission in der Welt untrennbar zusammen gehören (:85).

⁴¹ Vgl. dazu Schillebeeckx (1986:76) Kapitel 3.1.

raus Schlussfolgerungen für die Praxis ableiten zu können. Sein Ziel ist die Bündelung der Kräfte für eine multidimensionale Umsetzung der Mission.

Auch wenn Küng und Bosch die Paradigmenanalyse als höchst beschränkt ansehen und als zu allgemein, um alle theologischen Nuancen in der Theologiegeschichte aufzuzeigen (Küng 1999: 93, Bosch 2012:221) gelingt es ihnen doch, die großen historischen Strukturen und Transformationen herauszuarbeiten, zur „Selbsterhellung und Selbstvergewisserung der Lage heutiger Theologie“ auf der einen Seite (Küng 1984:22) und zum konstruktiven Dialog der christlichen Kirche auf der anderen Seite (Bosch 2012:220). Bosch versucht mit seiner Arbeit und im Bewusstsein, dass die Schrift nur „in einer Hülle aus menschlichen Worten“ zu uns kommt, „die alle schon ‚kontextuell‘ (in dem Sinn, dass sie für sehr spezielle Kontexte geschrieben wurden) und zudem für menschliche Interpretationen offen sind“, einen „Orientierungspunkt“ zu geben, den alle Christen teilen können und hofft, dass die Kirche als eine internationale hermeneutische Gemeinschaft zu mehr Einigkeit findet (:220,221), um Mission im Sinne der *Missio Dei* der Welt anzubieten. Mit dem Versuch einer Synthese einer „religionswissenschaftlich-neutralen Beschreibung der Geschichte des Christentums“ und einer „systematisch-theologischen Darstellung der Lehre“ (Küng 1999:20) möchte sowohl Küng als auch Bosch auf ein Gemeinsames der christlichen Botschaft hinweisen, auf den Gott der Bibel, der sich in Jesus Christus mit seiner versöhnenden Botschaft allen Menschen und durch alle Jahrhunderte hindurch bis heute durch Menschen offenbart.

3.4. Arbeitsmethode der Paradigmenanalyse

In diesem Abschnitt möchte ich das bisher dargestellte für meine Arbeit resümieren und abschließend mein weiteres methodisches Vorgehen erläutern. Das Ziel ist, bei der Fülle des zur Verfügung stehenden Materials an Auslegungen, der Vielfalt der theologischen Schulen und unterschiedlichen Perspektiven zum Kreuzes Christi⁴², meine Auswahl für die Paradigmenanalyse nachvollziehbar zu machen. Die oben dargestellten Positionen von Kuhn, Küng, Bosch und Wright, hier nur auf ihre Gemeinsamkeiten hin betrachtet, geben Standpunkt und Blickwinkel für die weitere Aufgabe vor.

Das Forschungsthema dieser Arbeit, wie sich die Deutungen des Kreuzes Christi in den kulturellen Kontexten der Paradigmen vom Urchristentum bis in die Gegenwart verändert haben, ergibt sich aus der Beobachtung, dass sich die Fragen, warum Christus sterben musste und welche Relevanz dieses Ereignis im Lebenszusammenhang für Menschen heute hat, durch traditionelle Erklärungsmodelle nicht mehr annehmbar lösen und beantworten lassen. Es entsteht der Eindruck ei-

⁴² Vgl. z.B. ausführlich für die evangelische Theologie: Korthaus (2007) „Kreuzestheologie. Geschichte und Gehalt eines Programmbegriffs“. Er stellt detailliert die Kreuzestheologien von Kähler, Steffens, Barth, Iwand, Käsemann, Ebeling, Moltmann und Jüngels in ihren theologischen Ansätzen vor und nimmt Bezug auf Paulus und Martin Luther. Oder: Frey & Schröter (2005) „Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Dettwiler & Zumstein (2002) „Kreuzestheologie im Neuen Testament“.

ner Diskontinuität in den unterschiedlichen Denk- und Sprachwelten. Die davon abgeleitete These, dass der kulturelle Wandel den Übergang in ein neues Paradigma ankündigt, führt zu der Frage, wie eine „Neuformulierung der Tradition“ (Küng 1984:61) für das zentrale christliche Thema des Kreuzes in Kontinuität zum Ur-Zeugnis für die missionarische Praxis gewonnen werden kann.

Hierzu wird die Korrelation von Kultur und Evangelium anhand der Entwicklung der verschiedenen Auslegungen des Kreuzes in einer geschichtlichen Übersicht veranschaulicht. Als Leitgedanken und Basis orientiere ich mich an der historisch-theologischen Unterteilung der Makromodelle von Gesellschaft, Religion und Theologie bei Küng (1999:89-906) und den von Bosch vorgestellten Missionsparadigmen (2012:213-602). Diese sind das urchristlich-apokalyptische (1), das altkirchlich-hellenistische (2), das mittelalterlich-römisch-katholische (3), das reformatorisch-protestantische (4), das neuzeitlich-aufklärerische (5) und das zeitgenössisch-ökumenische (6) Paradigma (:213/214). Inhaltlich strukturiert wird die Darstellung jedes Paradigma zunächst durch die Beschreibung des kulturellen Kontextes, mit der Perspektive auf die epochalen Storys mit ihren zentralen Fragen. Die Hypothese, dass innerhalb eines Paradigmas die zu lösenden Probleme für die Erkenntnisgewinnung ausschlaggebend sind, ist hierbei leitend. Anschließend werden die wichtigen Termini Sünde, Opfer und Stellvertretung, die im Bedeutungszusammenhang mit Christi Tod genannt werden, untersucht und auf dieser Basis die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten des Kreuzes für dieses Paradigma resümiert. Der Blick auf die missionarischen Taten, die im Mittelpunkt jeder Zeitspanne stehen, bewahrt die missionstheologische Perspektive.

Die Entscheidung für die Analyse aller sechs Paradigmen ist begründet in der Annahme, dass die ursprüngliche Vielfalt der Verstehensmöglichkeiten des Kreuzestodes Jesu in der Geschichte eine Priorisierung und Engführung erfahren hat. Es kann an der gesamthistorischen Untersuchung deutlich werden, dass einige Aspekte der heutigen traditionellen Deutung in ein Erklärungsmodell einer bestimmten Zeit gehören und im ursprünglichen biblischen Kontext nicht ähnlich stark betont worden sind. Ein weiteres Argument für die Erforschung aller Paradigmen ist die Absicht, die Korrelation zwischen kulturellem Kontext und Evangelium in ihren Veränderungen hinreichend zu beschreiben.

Im Rahmen dieser Arbeit kann bei der vorliegenden Fülle an wissenschaftlichem Material nur versucht werden, die verschiedenen Perspektiven auf das Kreuzesgeschehen anzudeuten und die großen Linien herauszuarbeiten. Die Auswahl wird strukturiert durch die umfangreiche Darstellung der Begriffe in den Werken „Religion in Geschichte und Gegenwart“ (RGG) und der „Theologischen Realenzyklopädie“ (TRE), die in ihren Zusammenfassungen einen systematischen religionsgeschichtlichen und dogmatischen Überblick als Leitfaden anbieten. Diese werden von einzelnen Vertretern und Vertreterinnen des Fachgebiets inhaltlich ergänzt und teilweise um eine multidimen-

sionale, interdisziplinäre Sicht zum Thema erweitert. Damit wird versucht, die „Geschichte in ihren dominanten Strukturen mit ihren prägenden Figuren“ in den Paradigmen darzustellen (Küng 1999: 20). Es kann in der Begrenzung dieser Arbeit nicht darum gehen, einzelne Begriffe und die Aspekte Sünde, Opfer, Stellvertretung und Kreuz in der jeweiligen Tiefe in jedem Paradigma zu diskutieren oder sie aus verschiedenen Blickrichtungen zu werten. Auch werden keine historischen Originalquellen herangezogen. Ziel ist es viel mehr den Paradigmenansatz von Bosch (Küng und Kuhn) aufzunehmen und ihn für die Deutung des Kreuzes (Sünde, Opfer, Stellvertretung) anzuwenden um daran zu zeigen, wie sich ihre Verstehensmöglichkeiten durch die christliche Geschichte und im Anschluss daran die Praxis der Mission verändert haben. Dies geschieht in dem Wissen, dass jedes der einzelnen Themen eine eigene Untersuchung wert wäre. Die Auswahl bleibt in der Hinsicht eine Entscheidung und „Auslegung“, in der nicht alle Teilaspekte und Motive berücksichtigt werden können, ganz im Sinne Gerhard Ebelings, der die „Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“ definiert und meint: „die Kategorie der Auslegung ist geeignet, die theologische Bedeutung der Geschichtlichkeit der Kirche zur Geltung zu bringen. Zur Geschichtlichkeit überhaupt gehört, ... das Beieinander von Beharrung und Veränderung, von Identität und Variabilität“ (Ebeling 1954:81). In dieser Spannung kann der Blick in die Geschichte verdeutlichen, dass der christliche Glaube in Korrelation zur konkreten Kultur geformt ist und dass es um eine Entwicklung einer immer neuen „kulturellen Einfügung der transkulturellen Glaubenssubstanz des Evangeliums“ in den jeweiligen Kontext geht, um die „christliche Identität in kulturellen Umbrüchen oder Veränderungen“ (Schillebeeckx 1986:81). Mit dieser Arbeit möchte ich einen Beitrag in diesem kreativen Prozess von „Sinn-Geben“ (:81) anbieten und, in der Verbundenheit und Treue zum Evangelium, nach einer verständlichen Perspektive auf das Kreuz Christi für den heutigen kulturellen Kontext suchen.

In der folgenden Analyse (Kapitel 4) werden dazu für jedes Paradigma zunächst die Story und der Kontext der Zeit anhand der Fragen „Wer sind wir?“, „Wo sind wir?“, „Was läuft falsch?“ und „Wie sieht die Lösung aus?“ (Wright 2011:166) untersucht, die vorrangige Deutung des Todes Jesu mit Hilfe der Aspekte Sünde, Opfer, Stellvertretung und Kreuz beleuchtet und die Missionspraxis für das jeweilige Paradigma beschrieben. Abschließend lassen sich die Ergebnisse gesammelt darstellen und resümieren.

Der historische Wandel führt in einen kreativen Prozess, die Spannung zwischen Kultur und Evangelium in den Paradigmen zu nutzen und der biblischen Überlieferung in ihrer Kontinuität und Diskontinuität durch die Geschichte zu folgen. Dies wird jetzt im nachstehenden Hauptteil der Forschung umgesetzt.

Wir lauschen dem Geräusch, manchmal dem Echo, von großen und turbulenten Bewegungen
zumindest des menschlichen und vielleicht sogar des göttlichen Geistes;
doch es ist extrem schwierig, ihren Ursprüngen nachzuspüren.
Wir wissen ein wenig über ihre Schicksale,
da wir dieselben Bewegungen in nachfolgenden Jahrhunderten beobachten können;
aber wir können nicht sicher sein, dass sich das Judentum und das Christentum so entwickelten,
wie es ihre frühen Anhänger erwarteten oder beabsichtigten.
N. T. Wright

Jede Epoche hat auch ihre blinden Flecken,
und dies gibt Aufschwung für die ‚vergessenen Wahrheiten‘,
die wieder in einer anderen kulturellen Konjunktur einmal relevant werden können.
Edward Schillebeeckx

4. Deutungen des Kreuzes in den Paradigmen der Geschichte

Es ist, wie es Hans Küng (1999:89) in seinem epochalen Werk ausgedrückt hat, ein „Wahnwitz“ eine Geschichte des Christentums schreiben zu wollen, da die „Komplexität der Details“ die Verarbeitungskapazität überfordert. Die Welten, sei es die eines kleinen orientalischen Volkes zur Zeitenwende, die der Bevölkerung eines feudal geprägten Mittelalters oder die einer aufgeklärten Neuzeit, unterscheiden sich fundamental voneinander (Bosch 2012: 223). Dennoch ermöglicht der Blick in die Vergangenheit eine Analyse „der großen historischen Strukturen und Transformationen“ (Küng 1999:90), um die gegenwärtigen Herausforderungen aus der Geschichtsperspektive zu begreifen und christliche Antworten auf ihr Dilemma und eine Möglichkeiten zur Mission in der Welt finden zu können (Bosch 2012:223).

So wie N. T. Wright (2011:116) bemerkt, existiert Geschichte nicht für sich selbst, sondern weist über sich hinaus. Sie ist eine „Erkenntnis spezieller Art“, da sie nicht nur festhält, „was passiert“ ist, sondern sie beschreibt, als ein „Studium menschlicher Intentionalität“, was Menschen dachten (:150) und zeigt ein komplexes Netzwerk an menschlichen Zielen, Absichten und Motivationen auf (:154). Auf diesem Hintergrund geht es in diesem Kapitel darum, die vorherrschenden Linien in den zu heute grundverschiedenen geschichtlichen Lebensrealitäten anhand der Fragen „Wer sind wir?“, „Wo sind wir?“, „Was läuft falsch?“ und „Wie sieht die Lösung aus?“ (:166), die die fundamentalen Probleme der menschlichen Existenz ansprechen (vgl. Kap. 3.2.), wahrzunehmen, und in Relation dazu, die Bedeutung des Kreuzes Christi zu untersuchen. Es bleibt, wie Bosch (2012:25) betont, eine kontinuierliche Aufgabe zu überprüfen, ob das heutige Verständnis von Jesus, seinem Leben, Sterben und Auferstehen, noch mit dem der ersten Zeugen übereinstimmt und es ist zu fragen, wie diese Botschaft vermittelt werden kann, in Begriffen, die in der damaligen Umwelt sofort verstanden wurden, im jetzigen Kontext tendenziell aber eher verwirren (:24).

Kreuz Christi und damit zusammenhängend Sünde, Opfer und Stellvertretung sind wichtige Termini der Soteriologie, der wissenschaftlichen Darlegung und Begründung des Werkes Jesu in der christlichen Theologie. Das Kreuz, zunächst ganz allgemein ausgedrückt, ist im alltäglichen Zusammenhang „zum Erkennungszeichen für Kirche generell geworden“ (Janssen & Joswig 2000:7) und hat einen symbolischen und metaphorischen Sinn, der „als Metonymie für die Heilsbedeutung des Christuserignisses gebraucht wird und dem Tode Jesu eine Bedeutung verleiht, die über die historischen Umstände der Kreuzigung hinausgeht“ (Vouga 2002:286). Es gilt im christlichen Kontext als „Sinnbild und Inbegriff des Erlösungsgeschehens: Christus ist am Kreuz ‚für uns gestorben‘, und durch sein Opfer sind wir erlöst“ (Ritter 2003a:9). Die Auslegung des Kreuzestodes Jesu als ein Opfer zur Vergebung der Sünde, „galt traditionell in unserem christlichen Kulturraum als magnus consensus der Christenheit“ (:9) und wo „der Kreuzestod soteriologisch gedeutet wird, wird am häufigsten das ‚für uns‘ des Sterbens zur Bedeutungsbestimmung genannt“ (Ziegler 2006:512). Jesus selbst hat keine Deutung seines Todes gegeben (Vouga 2002:292). Eine erste Theologie des Kreuzes formulierte Paulus (vgl. Span 2004:193). Vor allem Martin Luther rückte das Kreuz ins Zentrum der Frömmigkeit (:193). Luther redet von Christus als von demjenigen, „der mich verlorenen und verdammten Menschen erlöst hat, ... nicht mit Gold oder Silber sondern mit seinem heiligen, teuren Blut ...“. (Evangelische Kirche Deutschland 1996-2013. Kleiner Katechismus). Die Theologie vom Kreuz beansprucht, „die einzig rechte, nämlich der Selbstoffenbarung Gottes in ‚Kreuz und Leiden‘ (nach Luther) angemessene, Art und Weise zu sein, von Gott, vom Menschen, und vom Verhältnis beider zueinander zu reden“ (Korthaus 2007:21). Das Kreuz gilt „als Regel und Richtschnur – oder, mit Kählers Worten, als ‚Grund und Maß‘ – der Christologie“ (:26).

Zu beobachten ist jedoch, dass den Worten wie Erlösung und Opfer, wo sie an christlich-religiöse Tradition gebunden sind, heute abnehmende Bedeutung zukommt und der Begriff Sünde im neuzeitlich-säkularen Kontext unverständlich geworden ist (Gräßl 2001:436). Was lange Zeit un widersprochen gültig war, wird seit geraumer Zeit kritisch in Frage gestellt. Aufgrund der zentralen Bedeutung, die dem Kreuzestodes Jesu in wissenschaftlicher Theologie und kirchlicher Praxis zukommt, ist es von daher notwendig, immer wieder neu nach Verstehensmöglichkeiten für den gegenwärtigen Lebenszusammenhang zu suchen, „die vor den urchristlichen Zeugnissen verantwortet sind“ (Frey & Schröter 2005:V) und dabei Kirchentradition und Kontextualisierung des Evangeliums in der Geschichte zu berücksichtigen.

Der Neutestamentler Otto Wilhelm Betz (2004:842) bezeichnet das Kreuz als „das Geheimnis der heilsgeschichtlich wirkenden Weisheit Gottes“. Doch bereits die unterschiedliche Perspektive, „ob das Kreuz als konstitutiv oder als illustrativ gelten müsse“ (Mc Grath 2007:396), also ob es den Heilswillen Gottes veranschaulicht, oder überhaupt erst möglich macht (:397), verweist auf

die Komplexität und Erklärungsschwierigkeiten der Frage, wie das „Werk Christi“ soteriologisch – früher „sühnetheoretisch“ (:399) – verstanden werden kann. Ist Vergebung nur durch ein stellvertretendes Versöhnungsoffer möglich oder kann Gottes Gnade auch ohne ein solches wirken? Ist die vom Heil „trennende“ Sünde durch das „Blut Christi“ aufzuheben? Und was bedeutet die angebotene Versöhnung dann für den konkreten Lebensbezug eines jeden Menschen? Um diesen gegenwärtigen Fragen zu begegnen und eine Perspektive für die missionstheologische Diskussion und zukünftige missionarische Praxis zu finden, möchte ich im Folgenden die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten des Kreuzes in den Paradigmen der Geschichte untersuchen.

Die folgenden Kapitel sind in der Weise gliedert, dass im jeweils ersten Teil Story und Kontext der Zeit anhand der Fragen „Wer sind wir?“, „Wo sind wir?“, „Was läuft falsch?“ und „Wie sieht die Lösung aus?“ (Wright 2011:166) beschrieben werden. Hierzu sind in erster Linie die Ausführungen von Bosch (2012) und Küng (1999) zur Verdeutlichung herangezogen. Im zweiten Teil wird dann die vorrangige Deutung des Todes Jesu mit den Unterkapiteln Sünde, Opfer, Stellvertretung und Kreuz beleuchtet. Diese Ausarbeitung ist geleitet durch die systematische Zusammenfassung der Themen in TRE und RGG und mit der Beschreibung der Entwicklung der christlichen Theologie in der Geschichte der Kirche von Alister McGrath ergänzt. Der dritte Teil stellt die Missionspraxis, in der Hauptsache angelehnt an Bosch (2012), dar. Im vierten Teil werden die zentralen Gesichtspunkte des jeweiligen Paradigmas zusammengefasst. Dabei ist mir nochmals wichtig vorab zu bemerken, dass hier keine Lehre vom Kreuz und der detaillierte Forschungsstand zu Sünde, Opfer, Stellvertretung vorgestellt werden kann, sondern ich möchte, im begrenzten Rahmen dieser Masterarbeit, einige Kernaussagen anbieten, die der weiteren missionstheologischen Diskussion dienen und die Möglichkeiten, zur Vermittlung der Bedeutung des Todes Jesu, erweitern.

4.1. Das jüdisch-apokalyptische Paradigma des Urchristentums

Die Jahrtausende alte Geschichte der bis heute geistig wirksamen Kraft des Christentums hat seine Wurzel im jüdischen Kontext des ersten Jahrhunderts. Ausgehend von den grundlegenden Fragen, „die die menschliche Existenz determinieren: wer sind wir, wo sind wir, was läuft falsch, und wie sieht die Lösung aus“ (Wright 2011:166), interessieren in diesem Kapitel des jüdisch-apokalyptischen Paradigmas⁴³ zunächst das soziale und religiöse Klima der Zeit Jesu und die kulturelle Identität des Volkes Israel (4.1.1.). Für die Kontextdarstellung beziehe ich mich neben Bosch und Küng vor allem auf N.T. Wright, der sehr ausführlich die Weltanschauung des jüdischen Volkes des ersten Jahrhunderts studiert hat und davon ausgehend mit dieser Perspektive Jesu Handeln, Lehre und sein Sterben erforscht. Diese Blickrichtung passt, meiner Meinung nach, sehr gut in den Untersu-

⁴³ Es wird in der Literatur mal als urchristlich-apokalyptisch, mal als jüdisch-apokalyptisch, bezeichnet.

chungszusammenhang dieser Arbeit, um an diesem Beispiel, hier zu Beginn, die Korrelation von Kultur und Deutung des Kreuzes aufzuzeigen.⁴⁴ Auf diesem Hintergrund lassen sich die ersten Auslegungen des Todes Christi nachvollziehbar veranschaulichen, wobei die jüdischen Glaubensüberzeugungen zu Sünde, Opfer und Stellvertretung mit in die Betrachtung einfließen (4.1.2.). Bei der Fülle des zur Verfügung stehenden Materials halte ich es für angebracht, in diesem Kapitel die Interpretationen zur Person und zum Wirken von Paulus auszusparen. Paulus hat zwar als Schlüsselfigur zwischen den Paradigmen weitreichenden Einfluss⁴⁵, doch mit seinen vielen Facetten und dem Auslegungsreichtum seiner Lehre in der Rezeptionsgeschichte wäre der Umfang dieser Arbeit überfordert. Der dritte Teil (4.2.3.) resümiert die Gedanken von Bosch zur Missionsbewegung der ersten Christen nach Jesu Tod. Eine kurze Zusammenfassung der wichtigsten Aspekte für dieses Paradigma folgt am Ende (4.1.4.).

4.1.1. Kontext und Story

Die Jahrhunderte vor und nach der Zeitenwende waren im Vorderen Orient eine Ära großer sozialer, ökonomischer und religiöser Veränderung (Bosch 2012:28) und das Volk Israel wurde in seiner zentralen Lage als Landbrücke mit verschiedenen Interessen, Strömungen und Religionen konfrontiert.⁴⁶ Ab 63. v. Chr. stand Israel unter römischer Besatzung. Diese Zeit war sozialpolitisch gekennzeichnet durch ein ökonomisches Ungleichgewicht und Zunahme der armen Bevölkerung mit einem immer mehr rebellisch explosiven Klima (:29 und Wright 2011:222f.). Durch Steuereintreibungen und die Volkszählung um Christi Geburt wurde das Land der Juden immer weiter zu einer Provinz des römischen Reiches degradiert. Das Volk lebte unter feindseliger Fremdherrschaft und unter immensem Druck, mit wenig Freiheit die eigene Religion auszuüben. Dazu resümiert Bosch (2012:29): „Es ist nur verständlich, dass in so einer Zeit die Erinnerungen an die Vergangenheit wieder auflebten: die Befreiung aus Ägypten, die ruhmreiche Regierung Davids, der Makkabäeraufstand etc.“ Das Umfeld, in das Jesus hineingeboren wurde, war ein Kontext

⁴⁴ Wright wird der neutestamentlichen Forschungsrichtung der sogenannten „Third Quest for the historical Jesus“, zugeordnet, die abweichend von der traditionellen lutherischen Vorstellung von der Rechtfertigung, die Schriften des Paulus vor allem im Blick auf sein Verhältnis zum Judentum interpretiert. Die Kritik an diesem Ansatz richtet sich vor allem auf den von Sanders (1985) angeführten Aspekt des „Bundesnomismus“, der das Halten der Gesetze im antiken Judentum als ein Zeichen für das Im-Bund-Bleiben („staying in“) und eben nicht als das Mittel zum Heil („getting in“) gesehen hat und damit den Interpretationshintergrund der traditionellen protestantischen Vorstellung von der Rechtfertigung des Sünders im Gegensatz zu einer angeblichen jüdisch-pharisäischen Werkgerechtigkeit hinterfragt. Wright hat die Arbeiten von Sanders weiterentwickelt, stellt die Texthermeneutik in den Mittelpunkt und rekuriert weniger religionssoziologische Hypothesen. Mit seiner Aussage (2003) „there are probably almost as many ‘New Perspective’ positions as there are writers espousing it – and [...] I disagree with most of them“ beschreibt Wright seine Position, dass theologisch nicht von einer Einheitlichkeit auszugehen ist, was genau meiner Arbeitshypothese entspricht, die ich verdeutlichen möchte.

⁴⁵ Siehe dazu z.B. Bosch (2012:142-192); Wright (2011:513-520); Zumstein (2002:27-41); Dettwiler (2002:81-105).

⁴⁶ Vgl. zur geschichtlichen Situation um die Zeitenwende z.B. Bock (1998:151-157).

sozio-ökonomischer Ungleichheit und Vielfalt (Wright 2011:221) und bot eine komplexe Fülle an Ausdrucksformen jüdischer Identität und jüdischen Lebens (:219f.).⁴⁷

Das religiöse Klima war in dieser Situation ebenfalls angespannt. Die Frustration bestand nicht nur angesichts der römischen Herrschaft und seines imperialen Systems, sondern sie war eingebettet in den Zusammenhang des jüdischen Monotheismus, den Glauben an die Erwählung und in die Zukunftshoffnung, dass der Bundesherr wieder handeln und „das ‚kommende Zeitalter‘, ha’olam haba‘, zur Welt bringen [wird], welches das ‚gegenwärtige Zeitalter‘, ha’olam hazeh, das Zeitalter von Elend, Unfreiheit, Jammer und Exil, ablösen würde“ (:356). Seit der Makkabäerzeit im zweiten Jahrhundert v. Chr. war diese apokalyptische Erwartung immer stärker geworden (Küng 1999:97)⁴⁸. In diesem Kontext gingen die zentralen Fragen eines Juden des 1. Jahrhunderts, so Wright (2011:363) um Tempel, Land und Tora, um ethnische Identität, Wirtschaft und Gerechtigkeit. „Wenn Israels Gott handeln würde, würden die angestammten Rechte Israels wiederhergestellt und die angestammte Religion wieder praktiziert werden“. Die jüdische Hoffnung richtete sich somit ganz „auf die Befreiung von Unterdrückung, auf die Wiederherstellung des Landes und auf den angemessenen Wiederaufbau des Tempels“ (:381). Der Bundesschluss Gottes mit seinem Volk spiegelte sich nicht annähernd in der aktuellen politischen, sozialen und religiösen Situation Israels wider. Das Lebensgefühl entsprach dem des Exils (:207-212). „Israels Exil ist das Ergebnis seiner eigenen Sünde, seines Götzendienstes und seiner Abtrünnigkeit, ...“ (:348) In dieser Logik war das Exil die Strafe für diese Sünde und Sündenvergebung dann die Rückführung aus dem Exil mit Wiederherstellung der Gerechtigkeit und Herrschaft Gottes (2013:319, 374-426).⁴⁹

In diese Richtung weist ebenso die Opferpraxis Israels.⁵⁰ Beim Thema Opfer geht es nach Wrights Auffassung nicht um Abhilfe für ein beunruhigtes Gewissen einer Einzelperson, sondern es gehört viel tiefer in den Kontext einer sich wiederholenden Bestätigung einer nationalen Hoffnung

⁴⁷ Vgl. zur Debatte über das jüdische Verständnis im ersten Jahrhundert z.B. Guido Baltes (2013).

⁴⁸ Küng (1999:97-98) behandelt das Thema nicht ausführlich, spricht von einer Zukunftserwartung „im Sinne des Adventus: was da von ‚oben‘ von Gott her ankommt“, bleibt aber dann im Weiteren unkonkret. Zur Diskussion über Apokalyptik, ein für diese Arbeit zu weitläufiges Thema, vgl. bei Wright (2011:357-380 und 2013:374-427) und bei Bosch (2012:163-181). Beide Autoren vertreten den Ansatz, dass unter Apokalyptik nicht das ‚Ende der Welt‘ im wörtlichen kosmischen Sinne zu verstehen ist, sondern das „Ende der gegenwärtigen Weltordnung“ (Wright 2011:380). Die konkrete Lebens- und Glaubenspraxis war „viel wichtiger als Fragen von Raum, Zeit und einer wörtlichen Kosmologie“ (:363). Die frühen Christen, so Wright (2013:376), sahen das „Ende“, nachdem sich das Volk Israel gesehnt hatte, bereits als in Christus geschehen und dass die Vollendung „schlicht das letzte Resultat des nun schon in der Vergangenheit liegenden Ereignisses war“.

⁴⁹ Als Beispiel bei Wright (2013:639) dazu: „In ihrem Kontext im ersten Jahrhundert bezeichnet diese Wendung [Mt 26, 28c ‚zur Vergebung der Sünden‘] keine abstrakte Transaktion zwischen Menschen und ihrem Gott, sondern die sehr konkrete Erwartung Israels, die sich darauf bezog, dass die Nation letztendlich aus dem ‚Exil‘ befreit werden würde, in das sie aufgrund ihrer Sünde geraten waren.“ (Ausführlich auch dazu Wright (2011:347-355)).

⁵⁰ Wright (2011:348-355 und 2013:472-475), der eine eindeutige Interpretation des Sinngehalts der Opferhandlungen bei der Quellenlage als schwierig ansieht, fasst vier Opfertypen zusammen: 1. Brandopfer und 2. Friedensopfer, die beide die Gegenwart Gottes bestätigen und feiern und die Beter zur Eingliederung in die Gemeinschaft führen (:472), 3. Sündopfer, zur Vergebung und Reinigung (472/473) und 4. Schuldopfer (in der Bedeutung umstritten), als Wiedergutmachung (:472/473). Seine Überlegungen sind auch hier ganz in der gesamtjüdischen Weltanschauung verortet.

(2011:352). Wright (2013:470/471) geht davon aus, dass bei der Wichtigkeit des Tempels mit seinen drei Bedeutungsaspekten, als Ort der Gegenwart Gottes, als Ort der Opfer zur Vergebung und Reinigung (:471-475) und als politisches Zentrum des Königtums (:475), das Opfersystem so zu verstehen sei, dass es als regelmäßiges Zeichen fungierte, auf die großen Versöhnungstaten der Vergangenheit wie den Exodus und nach vorn auf die große Erlösung, die noch aussteht, zu verweisen (2011:349). Die Opfer veranschaulichten die große Hoffnung auf Wiederherstellung als erwähltes Volk unter der Königsherrschaft Gottes in Gerechtigkeit und Weisheit (:350) Diese zentrale Wichtigkeit für die jüdische Identität wird auch in der tief empfundenen Krise über die Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. sichtbar, kam der Verlust des Tempels doch dem Verlust der Gottesbeziehung, der Möglichkeit zur Versöhnung und Reinigung und der Zerstörung der Hoffnung auf Wiederherstellung der Königsherrschaft gleich (:471). Auch hier veranschaulicht Wright eine Gedankenverbindung zum Exil. Die Beziehung von Opfer und Exil, so argumentiert Wright (2011:351) weiter, ist nicht nur in dem Aspekt, Exil als Bestrafung der Nation für ihre Vergehen (Vielgötterei, Abbruch der Bundes- und Gemeinschaftstreue) zu sehen, sondern auch „als Berufung zu einem gerechten Tragen von Sünde“. Dieser Schritt wird im Gottesknechtslied in Jesaja 52,13-53,12 dargestellt. Der Knecht erfährt im leidvollen Ertragen einer kollektiven Sünde seine Wiederherstellung und die des Zions (Wohnung der Gegenwart Gottes). Damit, so Wright (:351-355), ist das Exil selbst als Opfer zu begreifen und verweist auf den im ersten Jahrhundert verbreiteten Glauben, dass durch das wirkmächtige erlösende Handeln eines Einzelnen oder einer Gruppe, der Rest der Nation aus dem Exil befreit werden könne. Wright (2013:671) hebt in diesem Zusammenhang die Wichtigkeit hervor, den Kontext von Jesaja 40-55 zum Verständnis zu berücksichtigen und begründet den substantiellen Beitrag, den diese Passage für den jüdischen Glauben bietet. Israels Leiden sei Teil der fortdauernden Absicht Gottes, die zu gegebener Zeit zu Ende gehen würde. Der gegenwärtige Zustand hat mit Israels eigener Sünde zu tun, für die entweder Israel oder ein gerechter Repräsentant bereits bestraft wurde oder noch zu bestrafen sei. Dabei ist wichtig, das Leiden Israels nicht nur als einen Zustand zu sehen, aus dem Israel zu der von Gott bestimmten Zeit erlöst werden wird, sondern dass dieses Leiden paradoxerweise ein Teil der Mittel ist, durch die jene Erlösung herbeigeführt werden kann. Bei Jesaja wird der Gottesknecht das wahre Opfer sein; er wird mit der Sünde fertig werden, die zum Exil geführt hat (:475) Der Schwerpunkt des Textes, so Wright (668-671), legt keine Sühnetheologie vor, sondern ist die Prophetie für ein Volk, das immer in der Zeit des zweiten Tempels darum rang, ihrem andauernden und schweren Leiden Sinn zu verleihen. Jesaja hat eine groß angelegte herrliche Hoffnung angeboten, wie Israel getröstet und wiederhergestellt

und aus dem Exil befreien werden würde, mit dem im Zentrum stehenden Gottesknecht, der mit seiner stellvertretenden Tat eine universaler Bedeutung bekommt.⁵¹

Resümierend lässt sich festhalten, dass Israels Story und der Kontext der jüdischen Weltanschauung zurzeit Jesu eine Story von „Schöpfung und Erwählung, vom Exodus und von der Monarchie, vom Exil und der Rückkehr“ war (:277, ausführlich:195-287). Der Glaube an den einen, wahren und lebendigen Gott, der sich seinem Volk in der konkreten Geschichte normativ offenbart und der in Lob, Klage und Bitte angesprochen werden darf, gehört nach Küng (1999:53f.) zu den zentralen Strukturelementen dieses Paradigmas. Sie drücken sich in den Symbolen von Tora, Land und Tempel und der jüdischen Identität aus (Wright 2011:287f.) und münden in einer Praxis von Gottesdienst und Festen, Gelehrsamkeit und praktizierter Tora (:298f.). Auch bei einer im genaueren Hinschauen ersichtlichen, komplexen Fülle an Ausdrucksformen jüdischen Lebens kann, hier in aller Kürze, eine leitende Gesinnung, anhand der vier Fragen, die auf die Weltanschauung verweisen, zusammengefasst werden: 1. Wer sind wir? Israel, das erwählte Volk des Schöpfergottes. 2. Wo sind wir? Im Heiligen Land, mit dem Tempel als Zentrum; paradoxerweise aber in einem Zustand, wie noch immer im Exil unter fremder Herrschaft. 3. Was läuft falsch? Nicht Gott ist Herr und König, sondern falsche Herrscher, Heiden einerseits und kompromissbereite Juden andererseits. 4. Wie sieht die Lösung aus? Gott muss wieder handeln, um die wahre Art der Herrschaft aufzurichten, sein Königtum (:310-311).⁵² Die apokalyptische Hoffnung auf das Handeln des Bundesgottes war allen Juden gemeinsam, das Wie wurde von unterschiedlichen Gruppen verschieden beantwortet (:219-276 und :311) Der Gott Israels würde für und durch sein Volk handeln, „um sein Urteil und seine Gerechtigkeit, seine Weisheit und sein Schalom, in der ganzen Welt neu aufzurichten“, aber bei der Bestimmung der Einzelheiten gab es bei den verschiedenen jüdischen Gruppen Differenzen (:355)⁵³. Das Wie war die offene Frage der Zeit, in die hinein Jesus geboren wurde. Im Kontext dieser jüdischen Identität, seiner Story und Hoffnung, hat Jesus gelebt, gelehrt und gewirkt und wurde er als politischer Rebell von den Römern am Kreuz hingerichtet⁵⁴

⁵¹ Es gab, so Wright (2013:672), „also keine vor-christliche jüdische Version einer (nach unserer heutigen Auffassung so genannten) paulinischen Sühnetheologie.“

⁵² Noch etwas ausführlicher beschreibt Wright (:427) die Gedankenfolge der vielen Storys Israels in folgender Weise: „a. Der Schöpfergott beruft Israel, sein Volk zu sein; b. Israel, gegenwärtig im „Exil“, muss erlöst werden, gerade weil es das Bundesvolk dieses Gottes ist; c. die gegenwärtige Loyalität gegenüber dem Bund ist das Zeichen der zukünftigen Erlösung; d. die Loyalität gegenüber diesem Bund wird in diesem Moment der Krise auf die Probe gestellt; e. was in diesem Moment als Loyalität zählt und was daher diejenigen kennzeichnet, die erlöst/rehabilitiert/zum Leben erweckt werden, ist ... [die Lücke wird dann von den verschiedenen Gruppen je nach ihrem Programm gefüllt].“ Im Zentrum dieser Blickrichtung ist „Israel [] immer noch im Zustand des ‚Exils‘, und diese Tatsache muss zurechtgerückt werden. Die Symbole des Lebens im Bund werden wiederhergestellt, weil der Bund erneuert werden wird: Der Tempel wird wieder aufgebaut, Vollkommenheit eingehalten“ (:357).

⁵³ Vgl. Wright 2011:240-274.

⁵⁴ Über die Ursachen, die zu seinem Tod geführt haben herrscht kein Konsens (Wright 2013:616f.). Die Strafe der Kreuzigung weist auf eine Verurteilung als politischer Verbrecher hin (Taeger 2001:1746). Zu den Umständen seines Todes siehe: Kuhn (1990:713-719).

4.1.2. Deutung des Kreuzes

Mit dem Begriff Deutung soll der Prozess des Erkennens oder Konstruierens einer Bedeutung angezeigt werden, eine Blickrichtung und keine systematische Lehre, und er unterstellt, dass Standpunkt und Weltanschauung der Betrachter und Betrachterinnen selbst einen wesentlichen Anteil bei der getroffenen Aussage haben.⁵⁵ Neben den Quellen aus RGG und TRE beziehe ich mich in diesem Kapitel weitgehend auf den übergreifenden Diskurs bei Jörg Frey und Jens Schröter (2005), der interdisziplinär das zentrale Thema der Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament aus exegetisch-systematischer Perspektive aufgreift und umfassend, anhand alttestamentlicher, früh-jüdischer, griechischer und römischer Texte untersucht. Grundlage ihrer Erarbeitung, so schreiben die Herausgeber (:VI), ist die Überzeugung einer vom Tod Jesu ausgehenden Heilswirkung als zentraler Bestandteil der christlichen Soteriologie, die die Gewissheit der Auferstehung Jesu voraussetzt (so auch bei Wright 2013:746). Die interdisziplinäre Untersuchung zur Kreuzestheologie im Neuen Testament, herausgegeben von Andreas Dettwiler und Jean Zumstein, ergänzt diese Positionierung. Doch zunächst möchte ich den oben vorgestellten Gedankengang von Wright zur Story Israels wieder aufgreifen und für die Bedeutung des Todes Jesu weiter ausführen.

Wright (2013:616, 673) untersucht, ausgehend von der menschlichen Intentionalität der Frage „Warum starb Jesus?“, wie Jesu Vorhersagen bezüglich seines Todes ganz im jüdischen Kontext zu verstehen sind. Er kritisiert, dass „Generationen von Evangelienlesern, auf der Suche nach einer Sühnetheologie oder zumindest Sühnehomiletik“ die eigentliche Story ignoriert haben (:617). Wright (:630f.) begründet, dass Jesus die gesamte Tradition der jüdischen Erwartung und Hoffnung auf sich selbst bezogen hat. Jesus „verstand sich selbst als Messias, als Brennpunkt der großen göttlichen Befreiungstat.“ (:635)⁵⁶ Der Glaube, dass das Schicksal von Märtyrern mit dem Schicksal der ganzen Nation verbunden ist und ihre Leiden sozusagen den Brennpunkt der Leiden der Nation („Exil als Strafe für die Sünden“) abbilden und dieses repräsentative exilische Leiden eines Märtyrers dann eine erlösende Funktion für die Nation hat, nimmt Wright als Grundlage des Selbstverständnisses Jesu war (:663).⁵⁷ Er sieht neben anderen Stellen besonders Jesaja 40-55 als ein Leitthema des gesamten Wirkens Jesu (:678f.), das Gottesknechts-Motiv mit dem stellvertretenden Erleiden des Exils (:685). Diese Grundgedanken verfolgt Wright auch weiter bezüglich der Opferthematik:

⁵⁵ Beispiel: Die soteriologische Frage nach Kennzeichen der Bundeszugehörigkeit des 1. Jahrhunderts (Wright 2011: 426) ist eine andere Blickrichtung als die Suche nach der Erlösung von einer individuellen Schuld. Beide führen zu glaubwürdigen Ergebnissen, die sich ergänzen und ausschließen können.

⁵⁶ Zur Messianität Jesu vgl. Wright (2013:547-615).

⁵⁷ Zu Jesus der Leidende Gottesknecht vgl. auch Oscar Cullmann (1957:50-8). Er verweist u.a. darauf, dass für „semitisches Denken [] die Gleichsetzung von Kollektivität und individuellem Repräsentanten ganz geläufig [ist]“ (:53). Bosch, der bei Cullmann promoviert hat, nimmt in seinem Ansatz die heilsgeschichtliche Perspektive Cullmanns auf.

„Jesus beabsichtigte, dass sein Tod in gewissem Sinne eine Opferfunktion übernehmen sollte. ... Doch sein Opfer würde nicht eines unter vielen sein. Die kontrollierende Metapher, die er für sein entscheidendes Symbol auswählt, war nicht der Versöhnungstag, sondern das Passa: der einmalige Moment der Freiheit in Israels Vergangenheit, der nun in den einmaligen Moment übersetzt werden musste, der Israels Zukunft einläuten würde. In seiner letzten großen symbolischen Handlung [Abendmahl] implizierte Jesus, dass er als Messias eine Wirklichkeit schaffen würde, die den Tempel ersetzen würde. Er sah seinen bevorstehenden Tod daher als einen entscheidenden Teil seiner messianischen Aufgabe an.“ (:686)⁵⁸

Ein weiterer wichtiger Gedanke bei Wright ist die Neuinterpretation einer Schlacht nicht gegen die Fremdherrschaft, sondern gegen den „eigentlichen Feind, den Ankläger“, gegen Satan (:513-532). Somit glaubte Jesus mit seinem Tod eine Schlacht zu schlagen, gegen die Mächte der Dunkelheit, die hinter den sichtbaren Mächten standen (:687f.) und zwar unter der Bedingung der Lebenshingabe: „Wer sein Leben gewinnt, wird es verlieren; wer sein Leben verliert, wird es gewinnen“. Das, was Jesus seinen Jüngern als Herausforderung gestellt hat, ist das Programm, was nun in seinem Tod als die Wahrheit offenbart werden sollte (:688). „Im Zentrum dieser subversiven Weisheit“, so Wright, „stand der Ruf in seine Nachfolge, das Kreuz auf sich zu nehmen und ihm nachzufolgen, seine Mitarbeiter in der Reich-Gottes-Story zu werden, die er inszenierte“ (:642).⁵⁹ Die Symbole, die Israels Leben und Hoffnung ordneten, wurden von Jesus neu entworfen und fokussierten sich jetzt auf ihn selbst (:635). Für die frühe Kirche resümiert Wright (:143), dass der Hauptunterschied im Hintergrund der christlichen und jüdischen Sichtweise darin bestand, dass die frühen Christen glaubten, dass das große befreiende Ereignis, dass Gott selbst erlösend eingreift, in Christus stattgefunden und sich erfüllt hat und nicht noch ausstand. „Die frühen Christen schauten ... auf ein Ereignis zurück, in und durch das, so behaupten sie, Israels Gott genau das [die große Befreiungstat] getan habe.“ (:143) Für die frühen Christen erklärte die Auferstehung, dass Jesus in seiner Aufgabe erfolgreich war (:746) und sie interpretierten „was Jesus am Kreuz erreicht hatte, als den entscheidenden Sieg über das Böse []. Doch sie sahen es noch stärker als den Höhepunkt eines Werdeganges an, in dem die aktive, sich ausstreckende, heilende Liebe zum Markenzeichen und Kennzeichen geworden war“ (:688/699). Die Neudefinitionen des kommenden Reiches Gottes und seine Umsetzung wartete jetzt als Aufgabe auf seine Nachfolger (:746). Im Mittelpunkt bei Wright steht somit für die Deutung des Todes Jesu keine individuelle Sicht einer persönlichen Schuldvergebung, sondern die Befreiung einer Nation. Durch die stellvertretende Lebenshingabe des einen war der Sieg über die Mächte des Bösen errungen und durch die Auferstehung bestätigt worden. Dieses Pro-

⁵⁸ Die Exodusereignisse sind das bestimmende Moment bei der Mahlfeier ... und dass diejenigen, die das Mahl mit ihm aßen, damals mit ihm und auch in der Folgezeit, das Volk des erneuerten Bundes waren, das ‚Vergebung der Sünden‘ empfing, also das Ende des Exils (Wright 2013:640) Diese Befreiung bedeutete etwas ganz Konkretes und musste sich im Alltäglichen zeigen (:655f.).

⁵⁹ Zur Frage des Reiches Gottes vgl. Wright (2013:510-546).

gramm sollte sich entsprechend in der fortgesetzten Lebenshingabe seiner Jünger im konkreten Leben zeigen.

An dieser Stelle möchte ich Wrights Ausführungen mit den exegetisch-systematischen Perspektiven der Schlüsselemente Sünde, Opfer und Stellvertretung und den davon abgeleiteten neutestamentlichen Deutungen des Kreuzes aus den oben erwähnten Quellen ergänzen.

4.1.2.1. Sünde

Stefan Schreiner (2001:372), Fachmann für Judaistik, formuliert in der Theologischen Realenzyklopädie, dass nach rabbinischer Ansicht Sünde stets im Zusammenhang mit dem göttlichen Gebot gesehen und erörtert wird.⁶⁰ Im Hebräischen existieren verschiedene Begriffe, die im Deutschen mit Sünde bzw. sündigen übersetzt werden und ein komplexes Beziehungsgefüge beschreiben. Neben hebr. ra⁶¹ (schlecht sein), dem säkularsten Begriff für Sünde (Knierim 2001:365) ist im Alten Testament am häufigsten der Begriff hebr. chata (entsprechend im gr. hamartia) verwendet, was Verfehlung eines Ziels bedeutet.⁶² Es wird dabei eine Unterscheidung zwischen Resultat eines Tuns und dem Tun selbst vorgenommen, und „disqualifiziert das negative Ergebnis ... als Verfehlung, gleichviel, ob schon das Tun selbst als verwerflich galt oder als gut gemeint.“ (:365). Ein weiterer Bereich der Sünde hebr. pascha (gr. parakoä) meint vor allem einen Bund brechen oder einen Abfall von einem Vertragspartner. Der Alttestamentler Rolf P. Knierim (2001:365) formuliert: „Solches „Wegbrechen“ geschieht normalerweise beabsichtigt und hat insofern die Nebenbedeutung von Rebellion.“⁶³ Im Zusammenhang von Sünde wird auch von „untreu sein“, „gewalttätig handeln“ oder „vom Rechten abweichen“ gesprochen oder, häufig als Schlüsselbegriff, von „Unheil(smacht)“ (:366). Weitere Worte sind awah, krümmen bzw. Schuld, und schagah, abirren, begründet im menschlichen Sein. Es handelt sich bei allen Wortbedeutungen nicht um abstrakte Begriffe, sondern um Ausdrucksformen, die sich im konkreten Beziehungsverhalten zeigen (Burkhardt 2004:1500). Sünde wird immer, bei aller auch sehr unterschiedlicher Gewichtung, im „Gegensatz zu allem Guten“ verstanden (Knierim 2001:367/368).

Im antiken Judentum sind „Sünde und Vergebung ... elementare religiöse Erfahrungen“ (Avemarie 2004:1895) und die „Frage nach dem Ursprung der Sünde wird teils kosmologisch, teils anthropologisch beantwortet“ (:1897). Eine mit der Schöpfung verbundene göttliche Ordnung der

⁶⁰ Stefan Schreiner formuliert in der Theologischen Realenzyklopädie (2001:372), dass trotz „der Vielzahl an Äußerungen zum Thema Sünde in der nachbiblischen, sowohl klassischen rabbinischen als auch späten mittelalterlichen und neuzeitlichen, theologischen und religionsphilosophischen Literatur“ es „an einer ausgearbeiteten Lehre und ebenso an einer eigentlichen allgemeinen Definition des Phänomens Sünde“ fehlt.

⁶¹ Die hebräischen und griechischen Begriffe werden in der gesamten Arbeit in ihrer Lautschrift geschrieben.

⁶² Dabei wird noch keine moralische Bewertung automatisch impliziert (Weißborn 2008:126).

⁶³ Als ein Rechtsbruch und Auflehnung gegenüber Gott beschreibt pascha die bewusste Verweigerung des Gehorsams, die Rebellion gegen seine Autorität und verweist auf eine gestörte Beziehung (Weißborn 2008:126/127).

Welt ist nach alttestamentlichem Verständnis nicht eine persönliche Überzeugung, sondern eine erfahrbare Wirklichkeit, denn es wird erwartet, dass jede Tat eine ihr folgende Wirkung hat.⁶⁴ Man spricht hier von einem Tun-Ergehen-Zusammenhang (oder Sünde-Unheil-Zusammenhang), wobei „alles Ergehen als Lohn oder Strafe auf ein vorgängiges Tun zurückbezogen und dem Walten einer alles verknüpfenden Gerechtigkeit zugeschrieben wird“ (Assmann 1998:9). Vergebung ist nach diesem Verständnis eine nur durch die Gnade Gottes her denkbare „Unterbrechung des Sünde-Unheil-Zusammenhangs, die Heilung, neues Leben und Wiederherstellung der Gottesbeziehung ermöglicht.“ (Grund 2004:1875)⁶⁵ Jede Tat des Einzelnen steht in Relation zum Ergehen der Gemeinschaft (Kittel 2003:59) und jedes Vergehen gegen die göttliche Ordnung ist Verfehlung gegen Gott (Knierim 2001:368). Somit ist Sünde nicht nur individualistisch zu sehen, sondern sie ist immer ein Gemeinschaftsaspekt und im letzten immer Sünde gegen Gott selbst (Ps 51,6).

„Die böse Tat war nur die eine Seite ..., denn mit ihr war nun ein Böses in Lauf gesetzt, das sich früher oder später gegen den Täter oder seine Gemeinschaft wenden musste ... hier wird das engstmögliche Korrespondenzverhältnis von Tat und Ergehen vorausgesetzt; es handelt sich um einen Prozess, der kraft einer allem Bösen ebenso wie allem Guten eigenen Mächtigkeit bis zu einem guten oder zu einem bösen Ende abläuft.“ (von Rad 1992 :277ff.)

Damit geht das Alte Testament weit über eine Vorstellung des bloßen Gesetzesgehorsams hinaus (Weißborn 2008:133) und beschreibt die Relationalität der Sünde und ihre existentielle Wirklichkeit. Stefan Schreiner (2001:372) fasst zusammen, dass Sünde theologisch-ethisch „im ersten Fall ein Akt des Ungehorsams gegenüber Gott, im zweiten Fall ... Abkehr vom rechten Weg, und im dritten Fall das Unterlassen des geforderten Beitrags zur Vervollkommung der Welt bzw. Schöpfung“ bedeutet.⁶⁶ Israels Sünde, als das von Gott erwählte und in die Bundestreue gerufene Volk, besteht in der Verfehlung eines gerechten und heiligen Lebens (Knierim 2001:370) und ist an der Zerstörung der Gemeinschaftstreue durch Perversion des Rechtswesens, der politischen wie ökonomische Repression der sozial Schwachen (v.a. in der vorexil. Prophetie) und an der Sünde der Fremdgötterverehrung (hauptsächlich in der dtr. Literatur) zu erkennen (Grund 2004:1875). In diesem Zusammenhang ist Vergebung somit nicht als eine Segnung einzelner Personen, sondern als

⁶⁴ Entsprechend wird sorgfältig zwischen einer unbewussten Übertretung „aus Versehen“ und einer vorsätzlichen Tat „mit erhobener Hand“ (4. Mose 15,30) unterschieden (Avemarie 2004:1896). Keine Vergebung, sondern Ausschluss aus der Gemeinschaft bei Sünde mit erhobener Hand (Wright 2011:350).

⁶⁵ Wright (2013:317/318) merkt an, dass der Begriff Vergebung sich im Verlauf der Jahrhunderte, wie er im Christentum verwendet wurde, von seiner ursprünglichen Bedeutung wegentwickelt hat und zunehmend „als Geschenk an eine Einzelperson“ verstanden wird. In diesem Sinne sei Vergebung der Sünden aber abstrakt und unhistorisch und nicht, wie Wright aus dem jüdischen Kontext herausarbeitet, „eine andere Art und Weise, ‚Rückkehr aus dem Exil‘ zu sagen (ausführlich dazu z.B. 160f., 247f., 317-325 und 2011:381-384).

⁶⁶ Diese alttestamentliche Vorstellung von Gerechtigkeit als Wirkungszusammenhang in Beziehungen und von Gott, der sich mit den Betroffenen, Armen und Opfern solidarisiert, „wurde in der Rezeptionsgeschichte aber immer wieder überlagert von der anderen Vorstellung, dass er der strafende Richter sei.“ (Assmann 1998:20)

eine Rückführung in den Bund mit dem Schöpfergott und als Erneuerung der konkreten Lebensverhältnisse zu sehen.

Der Aspekt der Sünde, als eine in der Relationalität der existentiellen Wirklichkeit erfahrbare Größe im Tun-Ergehens-Zusammenhang, bestätigt den Sinn des von Wright beschriebenen Gedankens, dass Jesus glaubte, dass sein Leiden und Sterben eine direkte Wirkung auf die Gemeinschaft des Volkes haben wird. So wie die böse Tat Einzelner Auswirkung auf das Kollektiv hat, so ist im Umkehrschluss in dieser Logik, eine Tat eines Einzelnen als Rettung der Vielen möglich.

4.1.2.2. Opfer

Das Alte Testament hat keinen Allgemeinbegriff für Opfer ausgebildet, so Horst Seebaß (1995: 264) in der Theologischen Realenzyklopädie. Die verwendeten Begriffe bezeichnen meist spezielle Arten von Opfer (Beckwith & Betz 2004:1093), so z.B. *minhah*, was Geschenk, Opfer, Abgabe bedeutet, durch die Verehrung, Dank, Freundschaft aber auch Abhängigkeit ausgedrückt werden kann (Klement & Maier 2005:1738) *sābah*, das Schlachtopfer (:1602) oder *misbeah*, den besonders geweihten Ort, an dem der Mensch Gott Opfer darbringt (:1724 und ausführlich Seebaß 1995:259-264). „Opfer waren unter den Völkern der Antike nicht auf Israel beschränkt“ (Beckwith & Betz 2004:1093). In der Zeit vor dem Exil war, soweit bekannt, das Opferwesen nicht durch ausdrückliche Gebote oder Rechtssätze Gottes geregelt (Ausnahme die Erstgeburt)⁶⁷ und eröffnete so die Möglichkeit Riten einzuführen, die mit dem Wesen Gottes unverträglich waren (Seebaß 1995:259).

Über den Sinngehalt des Opferkultes gibt es verschiedene Anschauungen. Vor dem Hintergrund der nomadischen Hirtenkulturen kann das Opfer ein Gemeinschaftsmahl gewesen sein, bei dem Gott die Verantwortung für das vergossene Blut zweier Parteien übernahm, welches sonst nach Vergeltung verlangt hätte (Borgeaud 2003:570, Beckwith & Betz 2004:1093). Zur Zeit der Patriarchen ragen beim Opfern die Motive der Ehrung Gottes und Danksagung für seine Güte hervor (:1095). Im Zusammenhang des Korrespondenzverhältnisses von Tat und Ergehen ging man in der Gemeinschaft davon aus, dass eine Tat, die die gottgegebene Ordnung verletzte, als Störung die ganze Lebenswirklichkeit betraf (Folge: Missernten, Fehlgeburten, Krankheiten, ...). Die Region sah man unter einem Fluch, der nur abgewendet werden konnte, „wenn die Gemeinschaft ein bestimmtes Ritual durchführte, das die Ordnung wiederherstellte, indem es den Fluch auf ein Tier ‚umleitete‘ (vgl. 5. Mose 21,1-9)“ (Weißenborn 2008:128). Das Opfer galt hier der Abwehr dämonischer Schäden (Beckwith & Betz 2004:1095). Es heißt, Gott selbst gab dem Menschen einen Sühneritus (3. Mo 17,11) (:1101) und sein Zweck betont die drei möglichen Bedeutungsrichtungen „bedecken“, „fortwischen“, „durch ein Substitut freikaufen“ (:1100). In dieser Verbindung sind

⁶⁷ Die Erstgeburt von Mensch, Vieh und Früchten war Gott geweiht als Aufbruch neuen Lebens (Seebaß 1995:260).

zwei rituelle Akte der alttestamentlichen Sühneopfervorstellung zu berücksichtigen, der Handaufstimmungsgestus und Blutritus. „Die Handaufstimmung (Lev 1,4 u.a.) symbolisiert ... eine Subjektübertragung bzw. Identifikation des Opferherrn mit dem Opfertier, so dass Sühne nicht als ‚Sündenabladung mit darauffolgender Straftötung des Sündenträgers‘, sondern als ‚stellvertretende Totahingabe‘ zu verstehen ist.“ (Frey 2005:16) Denn, so Gestrich (2001: 353), „das Wesen des kultischen Opfers ist, ... der gewinnbringende Tausch“. Beim Blutritus ist das Faktum der Gabe entscheidend. „Gott [hat] das Leben in sich bergende Blut für den Sühnekult gegeben (...), dann ist das Opfer keine menschliche Vorleistung, um Gott gnädig zu stimmen. Das kultische Sühnegeschehen findet ... allein deshalb statt, weil Gott es ermöglicht hat ...“ (Knöppler 2001:19). „Der Blutritus symbolisiert ... die ‚Lebenshingabe an das Heilige‘.“ (Frey 2005:16; vgl. auch Gese 1977:96/97/104). Aber die „Ansicht, der Tod des Tieres sollte nur das Leben freigeben, das im Blut war, und dass Sühne nur durch Blut erwirkt werden konnte, ist ebenso einseitig wie diejenige, die den Tod als eine Wiedergutmachung durch eine quantitativ entsprechende Strafe bewertet.“ (Beckwith & Betz 2004:1100)

Die alttestamentliche Sühneopfervorstellung ist dem evangelischen Theologen Hartmut Gese zufolge kein „negativer Vorgang einfacher Sündenbeseitigung“ und keine „Wiedergutmachung durch Ersatzleistung“, sondern „Lebensrettung, die der Mensch erstrebt und Gott ermöglicht“. (Gese 1977:104) „Damit wird der biblische Sühnegedanke von dem gemeinsprachlichen Begriff ebenso abgerückt wie vom Horizont der juristischen Satisfaktionslehre der klassischen Dogmatik.“ (Frey 2005:16) In diesem Zusammenhang scheint mir auch die Konnotation des Begriffs qorban, der allgemein mit Darbringung übersetzt wird, erwähnenswert, die die jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber und Franz Rosenzweig gaben. Sie „erkannten [] die Dynamik neu, die in dem Wort qorban steckt, und schufen die Worte ‚Nahung‘, ‚Darnahung‘. Es gehe um Bewegung, um ‚das Verhältnis des Opfernden zu seinem Gott und einen Vorgang zwischen beiden““ (Deeg 2003:117) „Gemeint ist“, so der Religionswissenschaftler Schalom Ben-Chorin (1992:18), „dass der Mensch, insbesondere der Priester, sich durch sein Korban Gott annähert, um so zu einer Kommunikation mit ihm zu gelangen.“ Hier kommt dem Opfer eine Bedeutung zu, die einen Perspektivwechsel weg von der Schwere der Sünde des Menschen hin zu der Möglichkeit einer immer wieder erneuerbaren Gottesbeziehung beschreibt.

Mir scheint, dass der alles verbindende Aspekt im Zusammenhang der Opferthematik die Wiederherstellung der Gemeinschaft ist, der Gemeinschaft mit Gott und der Gemeinschaft untereinander. Dies steht in keiner Weise im Widerspruch zu dem, was Wright schreibt. Jesus will mit

seinem Tun das Volk in die Bundesgemeinschaft zurückführen. Es ist zu betonen, dass die Praxis, Opfer darzubringen, mit Jesu Tod am Kreuz für seine Nachfolger zum Ende gekommen ist.⁶⁸

4.1.2.3. Stellvertretung

Der Alttestamentler Bernd Janowski (2004:1709), der sich sowohl mit theologischen, als auch philosophischen und kulturellen Aspekten der Bewandnis von Stellvertretung auseinandergesetzt hat, beschreibt in der Lexikonreihe Religion in Geschichte und Gegenwart, dass der mit Stellvertretung gemeinte Sachverhalt in unterschiedlichster Weise und in semantischer Vielfalt ausgedrückt wird. Ganz allgemein geht es im Judentum bei einem Stellvertreter um eine Person, die mit amtlicher Funktion und Wirkmächtigkeit von Gott und von der halachischen jüdischen Autorität ausgezeichnet ist (Thoma 2001:138).

Das Phänomen der Stellvertretung als Realisation in den unterschiedlichsten Lebens- und Vorstellungsbereichen des Alten Testaments lässt sich vorwiegend in den Modellen der Repräsentation (Mensch als Bild Gottes), der Interzession (Prophet als Fürbitter) und des Schuldtragens (Sündenbock als Unheilsträger) finden (Janowski 1997:39). Der Mensch, als ‚Ebenbild‘ Gottes geschaffen (Gen 1,26-27; 5,1; 9,6), „repräsentiert ... den unsichtbaren und bildlosen Gott als dessen lebendiges ‚Bild‘ in der Schöpfung“ (Janowski 1997:32). Diese imago Dei besagt, „dass Gott die Menschen gewürdigt hat, seine Bildträger und Stellvertreter zu sein“ (Gestrich 2001:65)⁶⁹, verbunden mit dem Auftrag, Verantwortung für diese Welt zu übernehmen (Janowski 1997:33). In einer doppelten Rückbindung und Ausrichtung charakterisieren der Gottes- und Weltbezug das Wesen des Menschen (Oberforcher 2003:136). Die Stellvertretung kann als „Ersatz“ oder „Vergegenwärtigung“ des Originals verstanden werden, so auch als Beispiel der König, als „Repräsentant“ oder „Mittler“ Gottes (Jer 26,19; Ps 72 u.a.) (Janowski 1997:26/27).

Bei dem Motiv der Interzession, zu finden im Amt des Propheten (z.B. Ex 32,7-14), vermittelt ein Stellvertreter in doppelter Hinsicht. Er vertritt als Fürbitter die Menschen vor Gott und ist Gottes Fürsprecher ermahnend und wegweisend bei ihnen. Ein Interzessor ist jemand, der für andere ‚in die Bresche springt‘, sich einsetzt mit ganzer Hingabe, „ein Mittler, der ... in den ... entstandenen ‚Riß‘ tritt“ (Gestrich 2001:185/186). „Interzession ist nicht eine ‚Genugtuung‘, [die] eine vorhandene Schuld hinlänglich kompensiert Interzession ist vielmehr ein Notschrei, ein kühnes Er-

⁶⁸ „Kein Christ opferte als Christ Tiere. Niemand dachte je daran, die Anbetung des Gottes, der sich jetzt in Jesus von Nazareth zu erkennen gegeben hatte, erfordere das Blut von Kälbern oder Lämmern. ... Obwohl oft genug Sprache aus dem Opferbereich benutzt wurde, ... geht aus unseren frühesten Aufzeichnungen hervor, dass ihre Benutzung in Bezug auf die christliche Religiosität und Ethik vollständig metaphonisch ist.“ (Wright 2011:463)

⁶⁹ Kennzeichnend für Gestrichs umfangreiche Studie zum Thema Stellvertretung, die dem diagnostizierten Nicht-Verstehen begegnen will, ist neben der Zusammenstellung des biblischen Befundes und religionsphilosophischer Überlegungen, eine Betrachtung der systematisch-theologischen Traditionsbildung.

innern Gottes an seine Hilfsmöglichkeiten durch einen, den totbringenden Mächten selbst nicht gewachsenen Menschen.“ (:186)

Beim Modell des Schuldtragens gibt es den Opferritus, bei dem ein Tier als Substitut für die Lebenshingabe an die Stelle des Menschen tritt (Lev 1,1ff) und den Eliminationsritus, bei dem ein Sündenbock als ritueller Unheilsträger (Lev 16,20-22) ausgewählt wird. Im ersteren Fall, erfährt ein Substitut stellvertretend das Schicksal desjenigen, der Gott ein Opfer darbringen will (als Beispiel: in Lev 1ff geht es nicht um ein von Gott gefordertes Opfer). Es findet eine Schicksalsübertragung auf den Stellvertreter statt. Die Ganzhingabe als Dank und Nahung übernimmt stellvertretend das Opfertier (Janowski 1997:34). „Anders als bei den Substitutionsriten geht es bei den Eliminationsriten ... um die räumliche Entfernung des auf das jeweilige Ersatzlebewesen ... übertragenen Unheils“ (:35). Die Schuldenlast wird auf einen Schuldenträger (Sündenbock) rituell durch Handaufstemmen übertragen und dann mit ihm in die Wüste geschickt, und damit sind die Schuldigen entlastet (:35/36; Janowski 2006: 61-67).⁷⁰

In großer Nähe zwischen dem Modell des Schuldtragens und der Stellvertretung des in seinem Amt leidenden Propheten kommt die stellvertretende Lebenshingabe eines Menschen zum Heil anderer (Spieckermann 2001:136). Auf diesen engen Zusammenhang von Fürbitte und Leiden als „Wurzel des Stellvertretergedankens“ hat Bernd Janowski auf Basis der Untersuchungen der beiden Alttestamentler Gerhard von Rad und Walter Zimmerli hingewiesen (Janowski 1997:37-39). Dieser Aspekt eines ‚leidenden Gerechten‘ findet sich besonders im Motiv der Stellvertretung durch den Gottesknecht (Jes 52,13-53,12). Der Alttestamentler Herrmann Spieckermann (2001:137) resümiert in der Theologischen Realenzyklopädie: „Das für andere heilsame Todesgeschick des Knechtes zeigt, dass seine stellvertretende Tat so einmalig ist wie ihre Voraussetzung exzeptionell...“. Sie hat fortschreitende Bedeutung und kommt auch künftig lebenden Menschen zugute, „den Vielen“, die anschließend mit den „vielen Völkern“ in Zusammenhang gebracht werden. „In der Endfassung erfüllt sich ... dass der Knecht Israels zum Licht für die Völker werden wird ...“. Israel ist nun der Knecht, durch den Gott zugleich an Israel und an der Völkerwelt handelt.⁷¹

Diese Zusammenfassung bestätigt den Stellvertretungsgedanken bei Wright, das Jesus sich selbst als dieser Gottesknecht für die Vielen hingibt und damit allen Völkern die Tür zum Eintritt in den Bund mit Gott auftut. Die Modelle der Repräsentation (Mensch als Bild Gottes)⁷² und der Interzession (Prophet als Fürbitter, vgl. Wright 2013:185-240) sind, auf Basis des bisher Dargestellten, nicht in direktem Zusammenhang auf das Kreuzesgeschehen zu beziehen.

⁷⁰ Als Möglichkeit, den Zusammenhang von Opfer, Befreiung und Reinigung nicht christlich sühnetheologisch zu deuten, sondern im Kontext der jüdischen Story siehe z.B. Wright (2013:665-668).

⁷¹ Dass das Motiv der Lebenshingabe mit kollektiver Heilswirkung in der rabbinischen Tradition vorkommt, belegt Friedrich Avemarie (2005:169-211) in „Lebenshingabe und heilschaffender Tod in der rabbinischen Literatur“.

⁷² Kommt bei Wright nicht explizit vor.

4.1.2.4. Kreuz

Im Kontext der jüdisch-apokalyptischen Story ist nach den Neutestamentlern Andreas Dettwiler und Jean Zumstein (2002:3 und 30/31) das Resultat der Interpretationen des Kreuzes aller neutestamentlichen Autoren reich und vielfältig und umfasst verschiedene semantische Felder.⁷³ Zum einen wird der Tod Jesu am Kreuz „als Ort der Versöhnung verstanden, die Gott den Menschen anbietet (2. Kor 5,14-6,2; Röm 5,1-11)“ (:30)⁷⁴. In der Partizipation der Menschen an dem Tode Jesu, wird aus Gnade ein neues Menschsein (Röm 6,4-6; Gal 2,19-21) in Liebe und Gerechtigkeit (2. Kor 5,14f) ermöglicht (Schröter 2005:57), das Angebot einer neuen Identität. Eine andere Betrachtungsweise interpretiert Jesu Tod „als Befreiungsereignis ...: Am Kreuz gelangt der Mensch aus der Sklaverei zur Freiheit“ (Dettwiler & Zumstein 2002:30). Hier wird das Motiv des „Freikaufs aus der Gefangenschaft“ (Schröter 2005:57) akzentuiert, die Rückführung aus dem Exil. Dies impliziert die Lösung von Sünde, Gesetz und Tod (z.B. Röm 7,7ff; Gal 3,23-25; Röm 5,12-21) und die Heilung der Wirklichkeit des sündigen Wesens des Menschen. Als ein weiterer Ansatzpunkt werden die Ganzhingabe und der Tausch, die die alttestamentliche Opfermetaphorik hervorhebt, als Synonymie für Jesu Sterben am Kreuz aufgegriffen. Vor allem im Hebräerbrief wird Jesu Tod zu einem wirksamen und vollkommenem Opfer, „das zu erfüllen vermochte, was die Opfer des Alten Testaments lediglich anzudeuten und nicht zu leisten imstande waren“ (Mc Grath 2007:400). In der „Funktion eines Sühneopfers“ werden die verheerenden Folgen der Sünde getilgt (z.B. Röm 3,25-26) (Dettwiler & Zumstein 2002:30) und in der „Bedeutung einer stellvertretenden Tat: Jesus stirbt anstelle seiner Brüder und Schwestern, damit diese weiterleben können“ (:30) wird das alttestamentliche Motiv des „Lebenseinsatzes für andere zur Abwendung von Unheil oder Gefahr (Röm 5,6-10; 1. Thess 5, 9f.)“ verarbeitet (Schröter 2005:57). Diesem Motiv nahe „wird die Bedeutung des Todes Jesu mit der Rechtfertigungsterminologie entschlüsselt: Gott bleibt seinem Bund treu ... indem er den Menschen trotz seiner Treulosigkeit für gerecht erklärt.“ (Dettwiler, Zumstein 2002:30/31 und Anm. 13) Durch Jesu Gerechtigkeit kam die Rechtfertigung für alle Menschen und eröffnet ihnen das Leben (Röm 5,18f). In Jesu Leiden am Kreuz als Vorbild zum Heil (1 Petr 2,21-25) (Schröter 2005:57) zeigt sich eine Nähe zum alttestamentlichen Modell des Gottesknechts. Der unschuldig leidende Christus wird von Gott rehabilitiert und erhöht. Jörg Frey, Professor für Neutestamentliche Wissenschaft mit Schwerpunkt Antikes Judentum, beschreibt, dass dieses Interpretament, „das die markinische Passionsgeschichte prägt und sehr wahrscheinlich auf

⁷³ Das Kreuz begegnet uns, wie es der Neutestamentler Heinz-Wolfgang Kuhn (1990:719) in der Theologischen Realenzyklopädie zusammenfasst in drei Sachzusammenhängen, „Kreuz Christi und Weisheit“, „Kreuz Christi und Tora“ und „Der gekreuzigte und die neue Existenz der Glaubenden“. Über Einsichten zur paulinischen Rede vom Kreuz vgl. Korthaus (2007: 324f.).

⁷⁴ Ähnlich dem Tempel in Jerusalem (aus den Qumrantexten): „... die Gemeinde übernimmt selbst als ‚Tempel‘ die Sühnefunktion anstelle des verunreinigten Jerusalemer Tempels. Sie gilt als der wahre Tempel, in dem Gott selbst wohnt, ...“ (Knöppler 2001:78).

die vormarkinischen Passionstraditionen zurückgeht“, die älteste Todesdeutung überhaupt sein könnte (Frey 2005:48).

Hier sind nur die wesentlichsten Aspekte zusammenfassend erwähnt⁷⁵. Die „urchristlichen Autoren haben den Anstoß der Offenbarung Gottes in einem Gekreuzigten nicht beseitigt“, sondern „die darin liegende Spannung vielmehr dadurch verarbeitet, dass sie den Tod Jesu auf verschiedene Weise interpretiert und dazu auf zahlreiche Analogien aus dem kulturellen Bestand ihrer Zeit zurückgegriffen haben“ (Schröter 2005:56). „Bemerkenswerterweise ist innerhalb des Neuen Testaments wenig von einem ‚Streit‘ zwischen den einzelnen frühen Deutungen zu erkennen“ (Frey 2005:49). Es ist entscheidend, dass dem Tod Jesu durchgängig eine positive Wirklichkeitsdeutung und Wirkung zugeschrieben (Schröter 2005:57) und es „als ein heilvolles Geschehen gedeutet wird, das der Erlösung dient und ein neues Verhältnis zwischen Gott und den Menschen ermöglicht“ (:60). „Man hat sieben Typen judenchristlicher Christologie unterschieden, die sich ... keineswegs gegenseitig ausschließen“ (Küng 1999:135) und es finden sich bei den frühen Deutungen des Kreuzestodes Jesu im Neuen Testament Abstraktionen und eine Vielzahl von Vorstellungen, die „in unterschiedlicher Weise aufgenommen, weiterentwickelt, kombiniert und in größere Erzähl- oder Interpretationszusammenhänge gestellt“ werden (Frey 2005:49).

Diese kurze Darstellung summiert einige unterschiedliche Blickrichtungen auf das Sterben Jesu in der Zeit nach seinem Tod vor dem Hintergrund des jüdischen Kontextes, kann dabei aber das Kreuzesgeschehen nicht einseitig als eine Wiedergutmachungsleistung für eine persönliche Schuld verorten oder explizit den besonderen Schwerpunkt einer Vergebung zur Rechtfertigung des Sünders hervorheben. Auch eine jenseitige Beschwichtigung von Gottes Zorn findet keine Erwähnung, sondern die Aspekte der Deutungen des Kreuzestodes Jesu sind vielfältig und beziehen sich auf eine diesseitige praktische Lebenserneuerung, die Wiederherstellung von Beziehungen zu Gott und den Menschen und die Möglichkeit der Versöhnung. Deshalb, so Wright (2011:430), gehören die „Lehren von der Rechtfertigung und von der Erlösung [] in die Story, die ... die grundlegende jüdische Weltanschauung charakterisiert“ und ist aus dieser Perspektive her zu füllen. „Jesus, sein Leben und sein Dienst, müssen auf dem Hintergrund dieses konkreten historischen Kontextes gesehen werden. Wenn nicht“, so resümiert Bosch (2012:29), „dann werden wir ihn nicht mal ansatzweise verstehen. Er steht in der Tradition der Propheten. Wie ihnen ... geht es ihm um die Umkehr und Errettung Israels.“⁷⁶ Das nicht zu berücksichtigen würde bedeuten, mit einer ‚fertigen Sicht‘ das Kreuz Christi zu interpretieren und Ergebnisse in die Auslegung der biblischen Zeugnisse hineinzulesen und damit das bestätigen, was der Tübinger Theologe Alfred Schlatter

⁷⁵ Zur neutestamentlichen Kreuzestheologie ausführlich z.B. Andreas Dettwiler & Jean Zumstein (2002) und Jörg Frey & Jens Schröter (2005).

⁷⁶ Vgl. auch bei Bosch (2012:182f.) Paulus und das Judentum und die Funktion des Gesetzes.

(2002:237) schon vor gut einhundert Jahren zum Ausdruck brachte, dass jedes Denken schon ein Wollen in sich trägt und damit dann das „in unserer Wissenschaft erscheint, was ‚wir wollen‘“. ⁷⁷ Es fällt zum Beispiel auf, dass in den Untersuchungen zum Neuen Testament in den oben dargestellten Quellen im Gegensatz zu Wright wenig bis gar nicht von „Exil“ gesprochen wird ⁷⁸ und auch der Aspekt, Kreuz als Sieg über die Mächte, in diesen Quellen nur marginal vorkommt. ⁷⁹ Das jüdische Motiv der Rückführung aus dem Exil in die Gottesnähe und die Wiederherstellung der diesseitigen, gerechten und versöhnten Lebensumstände im sozialen Kontext, die Versöhnung von Beziehungen (Liebe Gott und deinen Nächsten wie dich selbst) und der in Christus angebotene neue Bund (betrifft Land, Identität, Tora und Tempel (vgl. Wright 2013:443-509) eröffnen die vielfältigen Zugänge zum Verständnis des Sterbens Jesu und unterstreicht die positive Wirklichkeitsdeutung von Erlösung und Befreiung als „heilvolles Geschehen“ (Schröter 2005:60).

Um dem weltanschaulichen Kern der Zeit des jüdisch-apokalyptischen Paradigmas als Hintergrund zur Deutung des Kreuzes weiter näher zu kommen, ist, nach der Erkenntnistheorie von Wright, die konkrete Praxis ein weiterer wichtiger Anhaltspunkt. Diese ist im Folgenden zu untersuchen, indem auf die Missionsbewegung geschaut wird mit der Frage, was die ersten Christen mit ihrem Tun zum Ausdruck gebracht haben.

4.1.3. Mission

Die in diesem Kapitel leitende Frage ist, wie nach den Osterereignissen eine Bewegung entstehen konnte, die sich in erstaunlich kurzer Zeit über den damaligen Kulturraum, weit über die Grenzen Israels hinaus, ausgebreitet hat (Wright 2011:458). Was haben die ersten Christen getan, dass ihre Botschaft so überzeugend machte und immer mehr Anhänger fand? David Bosch geht auf diese Frage in seinem Werk „Mission im Wandel“ ausführlich ein und untersucht Missionsmodelle für das frühchristliche Paradigma anhand von Matthäus, Lukas und Paulus. Für ihn ist das Neue Testament im Wesentlichen ein Buch über Mission, mit der Person Jesu im Zentrum (Bosch 2012:19). Die auffälligsten Eigenschaften des Dienstes Jesu sind für Bosch neben seiner Haltung gegenüber dem jüdischen Gesetz und der Berufung der Jünger, vor allem die Verkündigung der Gottesherrschaft (:36f.). Er betont, dass Jesus das Reich Gottes nicht ausschließlich zukünftig, sondern als zukünftig und gegenwärtig verstand (:36), das sich im konkreten sozialen und

⁷⁷ Nach meiner Ansicht ist hier als ein Beispiel John Stott (2009) zu nennen, der eine in sich logische und geschlossene Interpretation des Kreuzesgeschehens anbietet, aber von einem Sündenverständnis her argumentiert, welches die individuelle schlechte Tat, die den Tod verdient, betont (anders als Wright) und damit den Schwerpunkt für den Tod Jesu als Notwendigkeit zur Sündenvergebung charakterisiert.

⁷⁸ Hier ist meine Vermutung, dass die biblischen Autoren schon eine erste Anpassung an einen nicht jüdischen Kontext vorgenommen haben und den Inhalt begrifflich anders vermittelt haben. (Vgl. z.B. Bosch 2012:92).

⁷⁹ Diesen Gedanken greift z.B. John Howard Yoder (1981) in seinem Buch „Die Politik Jesu – Der Weg des Kreuzes“ auf und beschreibt, wie der Sieg Jesu über die Mächte zu einem Kampf gegen konkrete Ungerechtigkeit und unterdrückende Gemeinschaftsformen heute aussehen kann.

politischen Handeln zeigt (:39).⁸⁰ „Im Dienst Jesu wird das Reich Gottes als der Ausdruck von Gottes fürsorglicher Souveränität über alles Lebendige interpretiert“ (:40) und ist sein „umfassender Angriff auf das Böse in all seinen Erscheinungsformen“ (:38). In der antiken Welt wurde das Böse als „etwas sehr Reales und Greifbares erfahren“ (:38) wonach es für Jesus keine „Spannung zwischen der Rettung aus Sünde und der Rettung aus körperlichen Leiden, zwischen dem Geistlichen und dem Sozialen“ gibt (:38).⁸¹ Die Inklusivität seiner Mission (:31) und die konkrete Liebe, die sich den Menschen in ihrer Armut und Zerbrochenheit zuwendet (:42), ist ein entscheidendes Merkmal des Dienstes Jesu.

Bosch (:55) schreibt, dass die frühchristliche Bewegung der ersten Jahrhunderte eine radikal revolutionäre Bewegung war und zwar durch die Art ihres neuen Beziehungsgeflechtes, das in den Gemeinden entstand. Dort kamen ohne Ansehen der Person Menschen aus allen sozialen Kontexten zusammen, feierten und bekannten Christus als ihren Herrn, und unterschieden sich damit deutlich von dem sozialen Gefüge der antiken Welt (vgl. Wright 2011:458-471). Dies rief auf der einen Seite Erstaunen und auch Spott hervor (Bosch 2012:55), aber viele waren von dem, wie die Christen zusammenhielten und in praktizierter Liebe und im Dienst an allen Menschen Hoffnung schenkten, beeindruckt (:56). Es war ein Evangelium der konkreten Tat, ein Dienst an den Unterdrückten, Armen, Hungernden, Kranken und Verfolgten.⁸² Die ersten Christen wurden zu Zeugen der Liebe Gottes im Alltag.

Die Untersuchung der Autoren des Neuen Testaments ergibt, so Bosch (:18, 65), kein einheitliches Missionsverständnis, sondern „eigenständige Unterparadigmen der Interpretation und Erfahrung der Mission der frühen Kirche“. Diese können im Rahmen dieser Arbeit nur in aller Kürze angedeutet werden. Matthäus „stellt die Identität der Gemeinde als eine missionarische Identität dar“ und ist durchdrungen „von einem Gedanken einer Mission unter Juden und Heiden“ (:92). Indem Jesus Immanuel, Gott mit uns, ist, wird die Parusieerwartung zu etwas sehr konkretem, da sich Jesu Inkarnation im aufopfernden Dienst der Jünger in der Welt fortsetzt (:93). Die missionarische Nachfolge besteht in der kreativen Spannung zwischen Jesus als Herr und als „der Eine, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist“ und seiner andauernden Menschwerdung konkret im Handeln seiner Jünger mitten unter uns (:93). Bei Matthäus wird die Orthopraxie betont (senden, gehen, verkünden, heilen) und aus seiner Sicht „finden Christen ihre wahre Identität dann, wenn sie an der Mission beteiligt sind, anderen einen neuen Weg vorleben, eine Neuinterpretation der Wirklichkeit und Gottes kommunizieren und indem sie sich selbst für die

⁸⁰ Vgl. die Ausführungen zum „Reich Gottes“ bei Wright 2013 Kapitel 8 und 10.

⁸¹ „Unter dem Einfluss von Origenes und Augustin wurde die Erwartung des zukünftigen Reiches Gottes entweder auf die geistliche Reise des einzelnen Glaubenden oder auf die Kirche als dem Reich Gottes auf Erden bezogen.“ (Bosch 2012:37)

⁸² Ganz im Sinne Jesu (Lk 4, 14-30); mit ihm beginnt das Reich Gottes, indem er heilt, freisetzt und wiederherstellt.

Befreiung und Errettung anderer verpflichten“ (:96). Im konkreten Dienst in Wort und Tat sind die „Jünger [] dazu aufgerufen, den endgültigen Sieg Jesu über die Kräfte des Bösen zu verkünden, seine dauernde Gegenwart zu bezeugen und die Welt zu der Erkenntnis der Liebe Gottes zu führen.“ (:96).

Bei Lukas sind neben der Betonung der jüdischen Wurzel (:132), einer eigenen Ekklesiologie (:137) und der Zeugnisterminologie (:133) vor allem zwei Blickrichtungen wichtig. Gottes Geist initiiert und leitet die Mission (:131) und durch den Geist war der auferstandene Christus in seiner Gemeinde gegenwärtig (:130). Fehlbaren Menschen werden Aufgaben übertragen, die sie nicht aus eigener Kraft tun können, sondern bei denen sie beständig auf die Kraft des Geistes angewiesen sind (:134). Auch bei Lukas geht es dabei um konkrete Taten. So sind Buße, Vergebung der Sünde und Heil fassbare Lebenserneuerungen (:134) und Erlösung besitzt bei Lukas „sechs Dimensionen“: „ökonomisch, sozial, politisch, physisch, psychologisch und geistlich“, mit einer Betonung der ersten drei (:135). Bei Lukas ist noch ein weiterer Punkt erwähnt, der auf einen Zusammenhang des Sterbens Jesu am Kreuz hinweist. Mission stößt auf Widerstände und Leiden und der Zeuge darf damit rechnen, dass das Leiden seines Herrn auch ihn selbst treffen kann (:140).

Boschs Ausführungen zum Missionsparadigma des Paulus sind zu komplex um hier in ausreichender Form gewürdigt werden zu können. Für Paulus eröffnet der stellvertretende Tod Jesu den Weg zur Versöhnung mit Gott und die Tatsache, dass die Menschen von Gott bedingungslos angenommen sind, ist, nach Bosch, der Eckpfeiler der Missionstheologie bei Paulus (:187). Einzig die kosmische Perspektive des Auftrags zur Mission, weil Gott die ganze Welt mit sich versöhnt hat, möchte ich hier ergänzend erwähnen, bei der es Paulus um die vollbrachte „Lösung“ in Christus geht (:210)⁸³

Das Neue Testament ist ein Zeugnis für einen Wechsel des Missionsverständnisses gegenüber dem Alten Testament (:17), da Mission nun über geografische, religiöse und soziale Grenzen hinaus betrieben wurde (:19).⁸⁴ Doch immer liegt, nach Bosch, der Fokus darauf, dass Gott der Handelnde und Rettende ist. Es sei von daher präziser, von der Bibel als „Bericht über die Taten Gottes“ zu reden, als sie „Wort Gottes“ zu nennen (:19/20). Gott bezieht das Volk durch seine Erwählung in den Dienst an den Ausgegrenzten, Witwen, Armen usw. ein und wird so der konkret Handelnde (:20/21). Nach Jesu Vorbild kam der Anstoß zur Mission mit der Lebenshingabe an die Verlorenen, Armen und Unterdrückten. Bosch (:24) schreibt dazu, wenn wir die Inkarnation ernst nehmen, dann wird das Wort in jedem neuen Kontext Fleisch.“ Die frühen Christen waren davon überzeugt, dass die Story Israels, die sie als wahr erkannt hatten und „die in Jesus ihren Höhepunkt erreicht hatte und die dann in ihrem vom Geist gegebenen neuen Leben und in ihrer vom Geist ge-

⁸³ Ausführlich über die „eschatologische Gemeinschaft“ bei Bosch (2012:142-210).

⁸⁴ Zum Vergleich Mission im Alten und Neuen Testament siehe Bosch (2012:19-22).

schenken Aufgabe mündete“, für die ganze Welt galt (Wright 2011:459, 578). Die Ostererfahrung war für die Mission der ersten Christen in ihrer Selbstdefinition und Identität bestimmend. „Sie interpretierten das Kreuz als Ende der alten Welt und die Auferstehung als das Hereinbrechen der neuen. Die Auferstehung wurde ... als Rechtfertigung Jesu betrachtet“ und seine Erhöhung „ist das Zeichen für den Sieg, den Jesus bereits über das Böse errungen hat“.

Von daher war Mission „die Verkündigung und die Manifestation der alles umfassenden Herrschaft Jesu (Bosch 2012:46), mit dem Ziel der Wiederherstellung einer Gott gewollten Ordnung, ganzheitlichen Heils und konkreter Versöhnung (ökonomisch, sozial, politisch, physisch, psychologisch und geistlich)⁸⁵. Die zentrale Botschaft war, dass Gott handelt und rettet, dass seine Liebe über die zerstörerischen Mächte siegt und die Menschen von Gott bedingungslos angenommen sind. Durch die Hingabe und den Dienst am Nächsten, die sich in Worten und Taten ausdrücken, ist Gottes Reich angebrochen. Gottes Liebe, in den Nachfolgern Jesu immer neu inkarniert, veränderte die Lebenszusammenhänge der Menschen konkret und damit stand die Hoffnung auf Wiederherstellung und Versöhnung im Mittelpunkt der Mission. Dabei, so Bosch, inspirierte Jesus „die frühen christlichen Gemeinschaften dazu, die Überzeugungskraft ihres Lebens und ihres Dienstes inmitten neuer und veränderter geschichtlicher Umstände auf kreative Weise zu erneuern.“ (:24) Die ersten Christen lebten aus der Auferstehungskraft in Liebe, Hingabe und Dienst am Nächsten in Wort und Tat eine Orthopraxie von Gottes Geist initiiert und geleitet. Ihre Praxis drückte aus, dass sie an die Wiederherstellung der Herrschaft Gottes, wie Jesus sie verkündigt, gelebt und durch seinen Tod erreicht hatte, glaubten und dass der Weg in die Beziehung zu Gott, in den neuen Bund, durch Christus frei gemacht war und für alle Völker nun offen stand.

4.1.4. Zusammenfassung des Paradigmas des Urchristentums

Für das jüdisch-apokalyptischen Paradigma lässt sich zusammenfassen, dass der Glaube an den Gott Israels, der für und durch sein Volk handeln, seine Gerechtigkeit, seine Weisheit und sein Schalom, in der ganzen Welt neu aufrichten würde, für den Kontext des Urchristentums bestimmend war. Die im Kreuzestod Christi liegende Spannung deuteten die ersten Interpreten auf vielfältige Weise, indem sie auf zahlreiche Analogien aus dem kulturellen Bestand ihrer Zeit zurückgriffen und alle in ihrer Gesamtheit das heilvolle Geschehen, das der Erlösung dient und ein neues Verhältnis zwischen Gott und den Menschen ermöglicht, ausdrücken. Die Praxis der ersten Christen veranschaulichte, dass sie an die Aufrichtung der Herrschaft Gottes glaubten. Die froh machende Botschaft, dass Gottes Liebe über die zerstörerischen Mächte siegt und damit die Hoffnung auf Veränderung, Wiederherstellung und Versöhnung, wurde konkret im Alltag ausgedrückt, und dass das

⁸⁵ Vgl. Faix (2012:68-95) über biblische Aspekte der Befreiung, Erlösung und Transformation.

Reich Gottes angebrochen war, zeigte sich in der inkarnierten Liebe in den Christen, in ihrer Hingabe und im Dienst am Nächsten.

4.2. Das altkirchlich-hellenistische Paradigma des christlichen Altertums

Mit der Ausbreitung der christlichen Botschaft in die griechisch-römische Welt veränderte sich die urchristlich-jüdische Identität innerhalb eines kurzen Zeitraums in beachtlicher Weise. Die Auseinandersetzung mit den kulturellen Unterschieden und neu aufkommenden Fragen im Kontext einer nicht-jüdisch geprägten Welt, führte zu einem Wandel der Perspektiven, Konstellationen und Vorstellungen des christlichen Glaubens. Darin lassen sich die Umrisse eines neuen, kohärenten Paradigmas erkennen (Bosch 2012:224). Dieses altkirchlich-hellenistische Paradigma der frühen Kirche erstreckt sich bis in die frühmittelalterliche Zeit und wurde durch die Kirchenväter und den Frühkatholizismus geprägt.⁸⁶

Vor dem Hintergrund der Entwicklung des Christentums innerhalb des neuen Kontextes (4.2.1.) werden im Folgenden die Veränderung der Deutung des Kreuzes (4.2.2.) und die Missionsbewegung (4.2.3.) beschrieben und abschließend zusammengefasst (4.2.4.).

4.2.1. Kontext und Story

Im Laufe der ersten Jahrhunderte nach Jesu Tod wurde aus einer zunächst verfolgten Minderheit der ersten Christen (Küng 1999:168), eine sich in Anzahl und Einfluss ausbreitende Bewegung, die sich über den gesamten griechisch-römischen Kulturraum erstreckte, einer bunten Welt von Kulturen, Sekten und Religionen (:149) In dieser pluralen Gesellschaft (Bosch 2012:225) ist nicht von nur einem Kontext und einer einheitlichen Identität zu sprechen, aber anhand der Fragen „wer sind wir, wo sind wir, was läuft falsch, und wie sieht die Lösung aus“ (Wright 2011:166) können einige Merkmale erarbeitet werden, die die Story dieser Zeit charakterisieren.

Auf dem Weg zu einer Weltreligion mit dem Auftrag, Jesus den Erlöser über den jüdischen Kontext hinaus zu verkündigen, wurden die Unterschiede von Juden- und Heidenchristen in ihrer Herkunft, Weltanschauung und Glaubenspraxis im Laufe der Zeit zunehmend zu einem kontroversen Thema. In den Anfängen stand das Christentum „unzweifelhaft dem Judentum näher; später ... in vielerlei Hinsicht, dem griechischen Milieu“ (Bosch 2012:227).

⁸⁶ Ca. 2. bis 5. Jahrhundert n. Chr.. Eine genaue Zeiteinteilung ist für die Paradigmen generell nicht zu definieren, da der Übergang von einem zum nächsten nicht durch real feststehende Ereignisse markiert ist, sondern es jeweils um Verstehensmodelle innerhalb einer Zeitspanne geht, die diese besonders charakterisieren.

Die ursprüngliche Identität, gegründet in der Bundeszugehörigkeit zum Volk Israel, ausgedrückt in Land, Tempel, Tora und Identität⁸⁷, verlor ihre Grundlage und führte in der inhaltlichen Auseinandersetzung zu einem Paradigmenwechsel. Ein Heide sollte Christ werden können, ohne vorher Jude zu werden (Küng 1999:148). Die verschiedenen Vorstellungen über Zugehörigkeit (Land), Tradition (Tempel) und Gesetz (Tora) von Juden- und Heidenchristen zeigen sich in einem neuen Gottesvolksverständnis, Bibelverständnis, und Gesetzesverständnis. „Die Heiden-Christen ... erkannten als entscheidend für die Zugehörigkeit nicht mehr die Abstammung, sondern den Glauben an Jesus Christus“, „lasen das Alte Testament ... ganz in ihrem hellenistisch geprägten Kontext“ (statt der Würdetitel „Davidsohn“ oder „Menschensohn“ der populäre, für Kaiser und Heroen benutzte, Titel „Gottessohn“) und „fühlten sich an das jüdische Zeremonialgesetz überhaupt nicht mehr gebunden: kein Zwang zur Beschneidung und zur rituellen Halacha“ (:150/151). Hier ging es nicht um die Glaubenssubstanz, sondern um die Frage der Identität und Ausgestaltung des Glaubens. Schon im ersten, ganz vom Judentum geprägten Paradigma, ist Jesus von Anfang an Mittelpunkt (:102) und der alles entscheidende Unterschied zu allen anderen Religionen. Doch nun ist nicht länger die Zugehörigkeit zu einem erwählten Bundesvolk für die Gottesbeziehung ausschlaggebend, sondern der Glaube allein (:149). Das Einende der Christen auf der Frage „wer sind wir“, ist der Glaube an Jesus Christus, der als Herr und Erlöser verehrt und angebetet wird. In der neuen Identität der Glaubensgemeinschaft mit Christus im Zentrum „wandelte sich Jesu theozentrische Verkündigung vom Reich Gottes ganz selbstverständlich in die christozentrische Verkündigung von Jesus als dem Christus: das Evangelium Jesu in das Evangelium von Jesus (:102).⁸⁸

Die Frage „wo sind wir“ ist zunächst ganz allgemein zu beantworten: Christen lebten in den verschiedenen Kontexten unter den Völkern im ganzen griechisch-römischen Kulturraum verstreut. Konfrontiert mit heidnischen Philosophien und Religionen, in einer Gesellschaft geprägt von Synkretismus, Relativismus und Fatalismus (Bosch 2012:228, 250), war die grundsätzliche Überlegung, ob das wachsende Christentum nicht wie die römische Staatsreligion alles Religiöse einfach in sich aufnehmen und sich vermischen oder ob es sich deutlich abgrenzen sollte (Küng 1999:173). Es bestanden, so Bosch (2012:227), durchaus viele Parallelen zwischen heidnischen Religionen und Christentum und es wäre einfach gewesen, „das Christentum als die Erfüllung der anderen Religionen zu betrachten“. Zwei Faktoren haben ausschlaggebend dazu beigetragen, dass sich der christliche Glaube nicht im „grenzenlosen Synkretismus“ der Zeit verflüchtigte. Zum einen hatten

⁸⁷ Land, Tempel, Tora und Identität wurde von Jesus neu definiert: Land bezog sich nicht mehr nur auf Israel, der Tempel, als Ort der Opferung und Gottesnähe, wurde überflüssig, Vergebung und Barmherzigkeit wurden zur Mitte der Tora, die neue Identität war die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Jünger und Jüngerinnen (vgl. Wright 2013:428-509, Bosch 2012:185f., Moltmann 1980:175).

⁸⁸ In der Lehre der Eschatologie dieser Zeit galt das Werk Christi als abgeschlossenes Ereignis und als die Erfüllung aller Verheißungen „und nicht mehr länger als die ‚Erstlingsfrucht‘ der Auferstehung aller Glaubenden“ (Bosch 2012: 231/232).

Christen hilfreiche, existentielle Antworten für die Menschen in einem sich allmählich auflösenden heidnischen Reich, dass seine Entwicklungsdynamik verloren hatte, und sie konnten das entstehende Vakuum füllen (:228) und zum anderen entwickelte sich eine neue Tradition gebildeter christlicher Gelehrter (:227), die die Fragen der Apologetik, der vernunftgemäßen Verteidigung und Rechtfertigung des christlichen Glaubens gegenüber seinen Kritikern“ (Mc Grath 2007:26), aufgriffen und damit entscheidend das Christentum veränderten.

Der Einfluss der großen philosophischen Schulen in der griechisch-römischen Welt fordert die junge Kirche heraus, die Substanz des Glaubens in der Auseinandersetzung mit dem hellenistischen Gedankengut zu bewahren (vgl. Küng 1999:170-184). Die Antwort auf die Frage „was läuft falsch“ ist, dass das Christentum in einem „Überlebenskampf“ (Bosch 2012:236), mit neuen Fragen konfrontiert, eine Positionierung finden musste, um sich nicht in den Strömungen der Zeit zu verlieren. Gerade der Kontakt mit der philosophischen Richtung des Platonismus und der Gnosis führte in eine Diskussion über neue Themen, mit der Folge, den Glauben immer mehr zu definieren und als Lehre zu systematisieren (:229-237). Zum Beispiel der „Einfluss des Platonismus auf das christliche Denken zeigte sich vor allem auf zwei Gebieten: in der Beziehung von Ewigkeit und Zeit ... und in der platonischen Unterscheidung zwischen dem Wahren und Offensichtlichen“ mit dem Gedanken, „dass die abstrakte Vorstellung realer ist als die geschichtliche“ (:229). „Der Gott des Alten Testaments und des frühen Christentums wurde mit der allgemeinen Idee von Gott ... identifiziert; Gott wurde als das höchste Sein, als Substanz, als Prinzip, ... betrachtet. Die Ontologie (Gottes Sein) wurde wichtiger als die Geschichte (Gottes Taten).“ (:229) In eine ähnliche Richtung ging die Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus. Der Schlüsselbegriff hier war „Erkenntnis“, „wobei die ursprüngliche Idee von Erkenntnis durch Erfahrung mehr und mehr durch die der rationalen Erkenntnis ersetzt wurde“ (:229). Die „Jetztzeit“ galt als wertlos und der Mensch als „gefangen“ in der Welt (:235). Bosch (:236) schreibt: „Der markanteste Wesenszug des Gnostizismus war sein irreversibler ontologischer Dualismus“, mit einer „endlosen Liste von Gegensätzen“. Das Stoffliche und Zeitliche war böse und Erlösung bedeutet die Befreiung von der stofflichen Welt (:236).

„Während der hebräische Begriff *yasha* ‚retten‘, zuallererst die Bedeutung hat ‚Menschen aus Gefahr und Katastrophen zu retten‘ oder ‚Gefangene zu befreien (das heißt Errettung für die Welt), tendierte der griechische Begriff *soteria* ... eher zu einer Rettung aus der körperlichen Existenz, von der Last einer materiellen Existenz, erleichtert zu werden (mit anderen Worten, Errettung aus dieser Welt). Erlösung wurde ausschließlich dem ‚ewigen Leben‘ zugeordnet. ... Die Wandlung der Schöpfung in die Herrlichkeit Gottes machte dem Gedanken von der individuellen Glückseligkeit und dem unsterblichen himmlischen Zustand des Einzelnen nach seinem Tod Platz.“ (:233)

In dieser existenzgefährdenden Herausforderung war es dringend nötig, „eine adäquate Lehre von Gott“ zu formulieren (:229) um eine undifferenzierte Vermischung mit dieser Religiosität zu ver-

meiden. Die „Lösung“ angesichts des hellenistischen Gedankenguts lag darin, durch klare Maßstäbe und Regularien dieser Flut klärend zu begegnen. Mit der Einführung von Glaubensregeln (anstelle eines Glaubensbekenntnisses anlässlich der Taufe), der Festlegung eines amtlichen Korpus der Heiligen Schrift (Kanon) und der Einführung des Bischofsamtes (mit Machtzuwachs als Lehramt und Verwaltungshoheit über kirchliche Einkünfte), war, so Küng (1999:185-187), das apokalyptisch-judenchristliche Paradigma endgültig abgelöst. In diesem Prozess der Auseinandersetzung und Positionierung hatte vor allem Origenes eine zentrale Bedeutung, da er das „erste Modell einer Wissenschaftlichen Theologie“ schuf, mit dem Ziel, Christentum und Griechentum zu versöhnen (:203)⁸⁹. Die Schwerpunktverlagerung des christlichen Denkens vom Glauben in eine Glaubenslehre (:207) unter seinem Einfluss (Origenes blieb in seiner philosophischen Weltanschauung befangen (:209)) ist durch drei Gesichtspunkte charakterisiert:

„Statt im nach vorne ausgerichteten apokalyptisch-zeitlichen Heilsschema (irdisches Leben – Jesu Leiden, Tod und Auferweckung – Wiederkunft) denkt man jetzt vornehmlich von oben nach unten in einem kosmisch-räumlichen Schema: Präexistenz – Niederkunft – Auffahrt des Gottessohnes und Erlösers. Statt in biblisch-konkreter Redeweise (Jesuslogien, Erzählungen, Hymnen, Taufbekenntnisse) erklärt man sich die Beziehung zu Gott jetzt in seinshaft-ontologischen Begriffen der zeitgenössischen hellenistischen Metaphysik. ... Statt das dynamische Offenbarungswirken Gottes durch seinen Sohn im Geist in der Geschichte dieser Welt weiter zu bedenken, verlagert sich der Schwerpunkt der Reflexion auf eine eher statische Betrachtung Gottes an sich in seiner Ewigkeit und seine innerste, ‚immanente‘ Natur und damit auf die Probleme der Präexistenz von drei göttlichen Gestalten. Das entscheidende theologische Problem ist nicht mehr wie im Neuen Testament: Wie verhält sich Jesus, der Messias, zu Gott?, sondern ... Wie verhalten sich Vater, Sohn und Geist schon vor aller Zeit zueinander?“ (:213)⁹⁰

Dieser Paradigmenwechsel in der Christologie führte dazu, dass man unter Christentum „jetzt immer weniger die existentielle Nachfolge Jesu Christi als vielmehr – in intellektueller Verengung – die Annahme einer geoffenbarten Lehre über Gott und Jesus Christus, Welt und Mensch“ verstand (:171). „Die Botschaft wird zur Lehre, die Lehre zum Dogma und dieses Dogma wird mithilfe von Regeln erklärt ...“ (Van der Aalst bei Bosch 2012:230). Aus der „ursprünglich judenchristlich geprägten ... Erhöhungschristologie (Erhöhung des menschlichen Messias zum Sohn Gottes ...)“ wurde immer mehr „eine oben einsetzende Inkarnationschristologie (Logoschristologie)...“, aus einer

⁸⁹ Vgl. auch bei Küng (1999:203-210) die Verschiebung des Glaubenszentrums unter Origenes. Er entwarf eine systematische hellenistisch begründete Gesamtkonstellation einer Glaubenslehre in die Überzeugungen und Werte der Kultur seiner Zeit hinein, die sich von der jüdisch-apokalyptischen Sicht in einigen Punkten deutlich unterschied und bleibenden Einfluss auf die weitere Entwicklung des Christentums, besonders der Ostkirche, haben sollte.

⁹⁰ Bosch (2012:243/244) merkt an, dass der Paradigmenwechsel in der Theologie unvermeidlich war und auch seine positiven Seiten hatte. „Die Griechen unterstützten die Theologie in der ganzen Welt mit der Aufstellung von Begriffssystemen, die für eine kritischere, systematischere und intellektuell aufrichtigere Annäherung an die Fragen des Glaubens notwendig waren Es wurden gut durchdachte Argumente benötigt, damit die Christen ihren Glauben in einer pluralistischen Welt verstehen konnten.... Dass die Orthodoxie in den nachfolgenden Jahrhunderten zunehmend unflexibler wurde, dazu tendierte, ihr Dogma im Grunde auf eine Stufe mit der biblischen Wahrheit zu stellen, und anfang, sich selbst als den (einzigsten?) ‚Verteidiger des Glaubens‘ zu betrachten, war in der Tat unglücklich.“

„Throngemeinschaft“ Gottes mit dem erhöhten Christus wurde eine präexistente, „ontologisch verstandene Wesensgemeinschaft“ (Küng 1999:214, 224).

Diese kurze Zusammenfassung kann nur auf einige wesentliche Veränderungen des Christentums im Kulturraum der ersten Jahrhunderte hinweisen.⁹¹ Dennoch lässt sich resümierend festhalten, dass der griechisch-römische Kontext des altkirchlich-hellenistischen Paradigmas eine Story der Auseinandersetzung mit einer dualistisch ausgerichteten Weltanschauung war, in der rationale Erkenntnis und Ontologie zunehmend einen höheren Stellenwert bekamen als Erfahrung und Orthopraxie. Die christliche Identität basierte auf dem Glauben an Jesus, dem Christus, Sohn Gottes von Ewigkeit her.⁹² Mit der Zeit wurde aus der Gemeinschaft der Glaubenden die Kirche als Institution mit einer „richtigen apostolischen Lehre“ (Küng 1999:186) (Kanon, Theologie, Dogmen, Sukzession) und damit zum neuen Symbol und leitend für die Praxis. Die Frage ist nun, wie in diesem Kontext Sünde, Opfer und Stellvertretung verstanden und das Sterben Jesu schwerpunktmäßig erklärt wurden.

4.2.2. Deutungen des Kreuzes

Die ersten Auslegungen und Bestimmungen des Geschehens um Jesu Tod basierten auf der religiösen Tradition Israels. In der Hoffnung auf Erneuerung oder Wiederherstellung der Königsherrschaft Gottes und in der Überzeugung, dass Gott selbst das Heil für sein Volk heraufführen würde, wurde ein zwischen Gott und Menschen stehender Repräsentant und Mittler erwartet (z.B. Jes 9,1-6), der Friede, Freiheit und Gerechtigkeit bringt (z.B. Jes 11,1-10; Sach 9, 9-17), umfassende Hilfe schafft (Jes 35 und 61) und Lösung bietet für die Zielverfehlungen im Beziehungsverhalten des Tun-Ergehen-Zusammenhangs innerhalb der Gemeinschaft. Das Resultat der Interpretationen aller neutestamentlichen Autoren ist darauf aufbauend reich und vielfältig (Dettwiler & Zumstein 2002:3, 30/31) und berücksichtigt zahlreiche Analogien aus dem kulturellen Bestand der jüdisch-apokalyptischen Zeit (Schröter 2005:56).⁹³ Die Antwort auf die Frage, warum Jesus sterben musste, die im ersten Paradigma als zentralen Aspekt eine Wiederherstellung aller Lebensverhältnisse unter Gottes Königsherrschaft hervorhebt, ist nun auf dem Hintergrund des altkirchlich-hellenistischen Paradigmas zu suchen. Es interessiert, wie sich das Verständnis von Sünde, Opfer, Stellvertretung und Kreuz in diesem neuen Kontext entwickelt hat und mit welcher Intention es in diesem Zusammenhang weitergegeben wurde.

⁹¹ Vgl. ausführlich bei Küng (1999:145-335).

⁹² In der Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus gelang es der Kirche am historischen Menschsein Jesu und an der leiblichen Auserstehung festzuhalten (Bosch 2012:236).

⁹³ Bosch (2012:227) sieht durchaus in heidnischen Religionen dazu einige Parallelen (z.B. heilstiftende Opfer).

4.2.2.1. Sünde

In der Geschichte des Christentums wurde das Verständnis der Sünde in enger Verbindung zur Gnadenlehre mit den unterschiedlichen Bedeutungsschwerpunkten disputiert (vgl. McGrath 2007:432-441). Am Anfang bedachten die frühen Christen primär die Aufgabe eines neuen Lebens in Christus und weniger die Sünde des alten Menschen (Holze 2004:1881) mit seiner menschlichen Natur im Zusammenhang des freien Willens. „In der Taufe wurde die Herrschaft Christi proklamiert und die Vergebung der Sünde zugesprochen; daraus ergab sich die Verpflichtung zu einem heiligen Leben.“ (:1881) Die Praxis zeigte jedoch, Gebote wurden auch in den Gemeinden weiterhin übertreten. Man fing an, Sünde zu klassifizieren und zu gewichten (Beatrice 2001:390) und zwischen „alltäglichen Sünden, die durch Gebet, Fasten und Almosen gesühnt wurden, und ‚Todsünden‘, die – wie Götzendienst, Ehebruch und Mord – zum Verlust der Gnade führten“, zu unterscheiden (Holze 2004:1881). Die Fragen, was ist der Ursprung der Sünde und wie kann sie überwunden werden, gewannen immer mehr an Gewicht. Alle für das Judentum wichtigen Metaphern für Sünde (Last, Schmutz, Schuld, Schuldbrech) kamen in Parallelen der nichtjüdischen Zeugnisse vor, so der Theologe und Germanist Martin Karrer (2001:378) in der Theologischen Realenzyklopädie, begannen sich aber unter dem Einfluss einer dualistischen Weltsicht neu zu füllen. Heinrich Holze (2004:1881), Professor für Kirchengeschichte, schreibt: „Der Neuplatonismus deutete Sünde als Abwesenheit des Guten, bedingt durch die Verhaftung in der Materie, von der sich die Seele durch Absage an die Sinnenwelt befreien könne“ und „Christliche Gnostiker sahen Sünde als metaphysisches Schicksal: Der Mensch sei in die vom Demiurgen geschaffene Materie eingebunden; ein himmlischer Geistfunke warte auf Erlösung und Rückkehr zum göttlichen Ursprung“. Das Böse ist Teil der schlechten Natur des stofflichen Menschen und das schlechte Verhalten ist „Nötigung durch die böse Natur der Materie“ (Beatrice 2001: 390). So äußerte z.B. Irenäus von Lyon (ca. 130-200 n. Chr.) „dass der Mensch von der Sündengestalt seines Leibes zum Urstand der Gottebenbildlichkeit zurückgebracht werde“ (Holze 2004: 1881). In diesem Sündenverständnis wird das dualistische Gedankengut sichtbar, die Trennung von Leib und Geist, Gut und Böse, mit dem Ziel der Überwindung des Diesseitigen und der ‚Vergöttlichung‘ des Menschen. Es kann jedoch nicht von einem homogenen Sündenverständnis gesprochen werden (Karrer 2001:378). Die alexandrinischen Theologen hielten am Schöpfergott fest und bezeichneten „Sünde als ein absichtliches Abweichen vom Gesetz“ (Holze 2004:1881) Clemens von Alexandrien (ca.150-215 n. Chr.) vertrat die Ansicht, „begangene Sünden aber seien eine Krankheit, die sich in Unwissenheit zeige und durch Buße geheilt werde“ (:1882), einem pädagogischen Prozess gleich. Ganz in seinem Sinne führt Origenes (ca. 185-254 n. Chr.) diesen Gedanken weiter, wie es Hans Küng (1999:205) zusammenfasst:

„Das durch Schuld und Sünde im Menschen verschüttete Bild Gottes wird durch die Vorsehung und Erziehungskunst Gottes selbst in Christus wieder hergestellt. Der Mensch wird so nach einem ganz bestimmten Heilsplan zur Vollendung geführt. In Christus hat ‚die Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen ihren Anfang genommen, damit die menschliche durch die enge Verbindung mit dem Göttlichen selbst göttlich werde‘ ... ist die Menschwerdung Gottes selbst die Voraussetzung der Gottwerdung des Menschen.“

Diese kurze Ausführung verdeutlicht eine tendenzielle Verschiebung in der Einstellung zur Sünde, weg von einem Tun-Ergehens-Zusammenhang im diesseitigen Beziehungsgeschehen hin zu der Sündhaftigkeit Einzelner in Verantwortung gegenüber Gott. Das Ziel ist weniger die Behebung der Sünde im konkreten Kontext (z.B. durch Wiederherstellung gerechter Verhältnisse oder Versöhnung in Beziehungen), sondern eine Richtigstellung und Überwindung „durch die Rückkehr in den ursprünglichen Zustand vergöttlichender Kontemplation“ (Holze 2004:1882). Die Lösung für die Sünde wird in der vom Menschen anzustrebenden Vereinigung mit Christus und in menschlicher Vergöttlichung gesehen. Eine in Jesu Heilstat am Kreuz begründete Erklärung wird hier nicht besonders betont.

4.2.2.2. Opfer

Für die Opferthematik dieser Epoche lässt sich resümieren, dass die Christen zunächst „sämtliche kultischen Opfer der antiken Welt hinter sich [ließen]: Sie kannten keine anderen mehr als nur noch die Gott wohlgefälligen Opfer der Danksagung und des Gebetes“ (Gestrich 2003:585). „Fasten, Almosengeben und die Unterstützung christlicher Propheten und Lehrer usw. wurden zum geistlichen Ersatz für das Opfer und die „Opfersprache wird insbesondere in Bezug auf das Martyrium verwendet“ (Young 1995:273). So wünschte sich z.B. Ignatius von Antiochien (frühes 2. Jh. n. Chr.) „als Opfer für Gott erfunden zu werden, und opferte sich selbst als Lösegeld für andere.“ (:273) „Origenes gab in seiner Ermutigung zum Martyrium zu bedenken, dass, so wie wir durch das kostbare Blut Jesu freigekauft worden sind, ... manche durch das kostbare Blut der Märtyrer losgekauft werden.“ (:273) Unter dem Einfluss griechischer philosophischer Kritik an den gängigen Opferpraktiken finden sich bei den Apologeten und besonders bei Clemens von Alexandrien die Vorstellung, das „einzige würdige Opfer ist ein in Nachahmung und Kontemplation des Göttlichen gelebtes Leben“, Gelassenheit zu erlangen, „sich selbst gereinigt von Sünden darzubringen“ und Gott durch Gebet zu verherrlichen (:273). Gott sei im Geist zu verehren, durch Frömmigkeit und Tugend (:273/274). Dennoch haben im Laufe der Geschichte „Aspekte des vorchristlichen, jüdischen und heidnischen Opferverständnisses Eingang in die Kirche gefunden (Gestrich 2003:585). Auf Basis der Vorstellung, dem Geber des Lebens für die Erlösung eine Gegengabe zu schulden, wurde „das Opfer Christi ganz allgemein als Opfergabe an den Vater verstanden ..., um sein Wohlgefallen zu bewirken oder seinen Zorn zu besänftigen (Young 1995:275). Bei Athanasius (ca. 298-373 n. Chr.) liegt

die Assoziation stärker beim unschuldigen Opfer an unserer statt, da er die Verknüpfung von Lamm Gottes und Passalamme⁹⁴ aufgreift, was in den Sinnzusammenhang der Schlachtung zur Abwehr dämonischer Mächte vor dem Exodus des Volkes aus Ägypten gehörte (Mc Grath 2007:400/401). Auch Origenes neigte dazu, „Opfervorstellungen in den Begrifflichkeiten der Reinigung von Sünden oder der Überwindung des Bösen als der Voraussetzung einer Aussöhnung mit Gott zu interpretieren“ (Young 1995:274) Gott ist versöhnt, „wenn Sünder verwandelt werden, und das priesterliche Handeln Christi bewirke diese Verwandlung. Den göttlichen Gesetzen zufolge geschieht ‚Versöhnung‘ allerdings durch Blut“ (:274). Die Schwierigkeiten, die Opferkategorie in ihrer Heilsbedeutung auszumachen, beruhen in der Auseinandersetzung, ob Gott überhaupt der Opfer bedürfe, um die Menschen anzunehmen (:275). Je nachdem, ob Gott als jenseitiges Seinswesen gedacht wird, dem sich nur in Vollkommenheit genähert werden darf, oder als Mit-Leidend und Mit-Betroffen im konkreten Diesseitigeschehen, dem es um Wiederherstellung und liebevolle Beziehungen geht, fällt die Antwort anders aus. Hat die Hingabe den Nächsten in seinem Lebenszusammenhang zum Ziel, oder geht es um eine Vergöttlichung des Menschen für Gott? Die Interpretationen sind in dieser ersten Epoche nicht einheitlich.⁹⁵ In der Praxis liegt der Schwerpunkt aber darauf, das Opfer im Sinne eines Dank-Opfers und nicht als ein Sündopfer auszumachen (:275-276). Christof Gestrich (2003:586) stellt fest, dass in der Alten Kirche die Aspekte der Erinnerung an Jesu Tod, Danksagung und Opfer mit der Zeit immer mehr zusammenwuchsen. In der Zeit dieses Paradigmas sind somit die Schwerpunkte von Opfer als Nachahmung Jesu, als Gegengabe und in Erinnerung als Dank zusammenzufassen.

4.2.2.3. Stellvertretung

Beim Motiv der Stellvertretung lassen sich zwei Themenschwerpunkte ausmachen. Zum einen wird in der Alten Kirche eine heilbringende Stellvertretung des auferstandenen Gottessohns staurozentrisch, auf der anderen Seite mehr inkarnatorisch verstanden (Gestrich & Hüttenberger 2001:146). Die am Tod Jesu orientierte Stellvertretung, so bei Irenäus und bei Origenes entfaltet, stellt den Gedanken in den Mittelpunkt, der Teufel habe ein Recht auf die Sünder. Anstelle dieser habe er in illegitimer Weise einen sündlosen Menschen, Jesus, mit dem Tode bestraft. Dieser sei so der „Köder“ für den Teufel gewesen, denn durch den unschuldigen Tod des einen ist sein Recht an sämtlichen „Seelen“ erloschen (:147) Jesu Stellvertretungstod erreichte den Loskauf der Seelen aus dem Besitz des Teufels (:146). Nach Athanasius diene Jesu Tod dazu, die Forderung des göttlichen Gesetzes zu erfüllen. Der „Gesetzesfluch“ als Folge des Falles Adams wird an Jesus vollzogen, d.h. der inkarnierte Logos wird zum Fluch gemacht und hebt ihn dadurch auf (:147). Diese Vorstellung wird

⁹⁴ Nur einmal in 1. Kor 5,7 erwähnt!

⁹⁵ Vgl. dazu über das Abendmahlverständnis bei Gestrich (2003:586-587).

im folgenden Paradigma weiterentwickelt. Der in der griechischen Theologie vorherrschende soteriologische Gedanke ist die an der Menschwerdung orientierte Stellvertretung. Dabei führt die Imitation des in Jesus inkarnierten göttlichen Urbildes zur Vergöttlichung der Nachahmenden. Christus geht im Leben, Leiden, Sterben und Auferwecktwerden den Weg der Christen voraus, „nimmt den Platz ein und hält die Stelle offen, wohin die nachfolgenden und nachahmenden Gläubigen erst später gelangen werden“ (:147). Primär ging es inhaltlich um die Erziehung der zu erlösenden Menschen. Christus ist das „Urbild, das in uns nachgebildet werden soll“, oder anders ausgedrückt, geht es um den Austausch zwischen göttlicher Vollkommenheit und menschlichem Mangel mit dem Heilsziel der Vergöttlichung des Menschen (:146). Ganz in diesem Sinne lehrte Athanasius, „dass der Logos eine menschliche Seele annimmt, um in dem von Gott entfremdeten Menschen die Gottebenbildlichkeit und die Unvergänglichkeit wiederherzustellen“ (:147). Im Gegensatz zum jüdisch-urchristlichen Paradigma, in dem an keiner Stelle von einer Vergöttlichung des Menschen gesprochen wird, fällt auf, dass Stellvertretung hier im pädagogisch interpretierten Zusammenhang der Inkarnation eine zu erreichende Gottebenbildlichkeit besonders betont. Das dualistische Weltbild, mit der Trennung von Göttlichkeit und Materie, Vollkommenheit und Verdorbenheit und einer stark getrennten Diesseitig- und Jenseitigkeit wird auch im Zusammenhang des Stellvertretergedankens sichtbar. Jesu Sterben am Kreuz wurde auf diesem Hintergrund als vorbildliches und erlösendes Vorgehen erklärt.

4.2.2.4. Kreuz

Seit Beginn war die Deutung des Kreuzes ein zentrales Thema christlicher Frömmigkeit und ein Zeichen des heilbringenden Todes Jesu (Gal 6,14; 1. Kor 2,2) (Köpf 2001:1747). Das Kreuz als multisemisches Symbol kommt in vielen Kulturen vor, häufig positiv belegt als Versiegelungs- und Schutzzeichen (so z.B. in Israel) (Sundermeier 2001:1744)⁹⁶, und dennoch waren die Christen von Anfang an herausgefordert zu erklären, wie der Tod eines Gekreuzigten Heil und Erlösung bewirken kann. Den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit verlangte das Kreuzesgeschehen von Anfang an nach einer Rechtfertigung. Alte Zeugnisse belegen, dass spätestens seit Tertullian (ca. 160-225 n. Chr.) das Christentum als die Religion des Kreuzes galt (Murry 1990:726). Mit Hilfe verschiedener Begründungsmodelle suchte man das Kreuz als die Offenbarung des gesamten natürlichen wie biblischen Kosmos zu verteidigen (:726). Auf der einen Seite wurde das Kreuz als Abbildung der Grundbeschaffenheit aller Wirklichkeit gesehen und als ein „kosmisches Mysterium“ selbst zu einem „Siegeseichen“ verdichtet (:726). Andererseits wurde das Kreuz als ein biblisches Mysterium hervorgehoben, indem „beispielhafte Vorwegnahmen“ aus dem Alten Testament

⁹⁶ Vgl. ausführlich: Georg Baudler (1997:267-288) „Das Kreuz. Geschichte und Bedeutung“, Kapitel V, 1. Das Kreuz als Kraft und Schutzzeichen im Judentum und im frühen Christentum.

die „religiöse Bedeutung des Kreuzes erklären ... sollten“ (:727). „Die bedeutendste Entsprechung sah man zwischen dem Kreuz und dem Baum des Lebens“ und besonders bei Irenäus entfaltet, zielt sie darauf ab, „das wiederherstellende Wesen des Kreuzes hervorzuheben“ und damit „Gottes gesamtes Wollen“ als „Heilsplan des Kreuzes“ zu veranschaulichen (:727). Diese kosmische Beweisführung „wurde Griechen wie Juden gerecht: Ist das Kreuz ein natürliches Symbol, so ist es keine Torheit mehr für das Denken; ist es biblisch vorweggenommen, so ist es kein Stein des Anstoßes mehr“ (:726). Die Gedanken um das Kreuz als kosmisches und biblisches Mysterium wurden unter dem Einfluss einer gnostischen Christologie weiter entfaltet,⁹⁷ bis hin zu Spekulationen, die auf Basis der biblischen Wurzeln unhaltbar waren. Die „Mythologisierung der Christusgestalt“, die „Aufspaltung des christlichen Erlösers in zwei völlig getrennte Wesenheiten“, „als vorübergehende irdische Erscheinung“ und einem „himmlisch-ewigen Christus“, gegründet in einer antiweltlichen Ablehnung des Körperlichen, führte zu Überlegungen, dass Jesus nur einen „Scheinleib“ hatte und bei der Kreuzigung nicht wirklich anwesend war (Küng 1999:180/181). Dahinter standen die Ideen der griechischen Metaphysik. Entgegen dieser von der Gnosis herrührenden „Auflösung der christlichen Substanz“, bei der Erlösung, Kreuzigung und Auferstehung „weithin als symbolische Vorgänge von kosmischem Ausmaß“ gesehen wurden (Küng 1999:181) und Jesus kein geschichtlich, realer Mensch mehr war, der am Kreuz gelitten hatte, musste kritisch Bezug genommen und Antworten gefunden werden. So betonte z.B. Ignatius die Realität der Passion und den Tod Jesu ausdrücklich, um einen aufkommenden Dokerismus abzuwehren (Kuhn 1990:721)⁹⁸

Die weitere Entwicklung lässt zwei Hauptrichtungen⁹⁹ der Deutung des Kreuzes erkennen, die für das altkirchlich-hellenistische Paradigma markant sind: Unter dem Einfluss der Kreuzesvision des Kaisers Konstantin Anfang des 4. Jahrhunderts setzte sich das Kreuz als Siegeszeichen und Teil der Kaiserideologie durch und wurde als Motiv des sieghaften Kreuzes weiter entfaltet (:727). Immer in Verknüpfung mit der Auferstehung gesehen, brachte Jesu Tod den Sieg über die Mächte des Bösen (Mc Grath 2007:404). Origenes und später auch Gregor der Große vertraten den Gedanken, der „Teufel habe alle Rechte über die gefallene Menschheit erworben“ (:405) und das einzige Mittel sei ein Lösegeld, dass Christus am Kreuz gezahlt habe, um nach seinem Tod in die Hölle hinabzusteigen und die gefangenen Seelen zu befreien und so die Mächte des Bösen und der Unter-

⁹⁷ z.B. bei Murry (1990:727): „Gregor von Nyssa (ca. 335-394 n. Chr.) bringt das patristische Denken zur Reife. Die beiden ursprünglich getrennten Gedankenkreise des kosmischen und des biblischen Mysteriums treffen, mit neu hinzukommenden, philosophischen Momenten verschmolzen, in einer neuen, vom arianischen Streit beeinflussten Sicht zusammen. In der Entfaltung neutestamentlicher Stellen und im unmittelbaren Anschluss an Irenäus zeigt er anhand der Kreuzessymbolik die Wahrheit der Menschwerdung auf. Das Kreuz ist das natürliche Symbol der Gottheit, die das ganze Universum durchwaltet, lenkt und zusammenschließt. Der gekreuzigte Christus ist das Wort Gottes.“

⁹⁸ Zur theologischen Entwicklung und Ausbildung des trinitarischen Dogmas vgl. z.B. Oswald Bayer (1990:777) in der Theologischen Realenzyklopädie oder bei Mc Grath (2007:32-42, 300f. und 337-351.).

⁹⁹ Hier werden die Richtungen genannt, die in besonderer Weise im Kontext dieser Zeit zu verorten sind und in der Folgezeit als Motiv der Deutung des Todes Jesu weiteren Einfluss haben.

drückung zu besiegen (:405 und 406). Die Auffassung Jesu Tod sei der Siegespreis und das Kreuz der Sieg über Sünde, Tod und Satan bekam in der griechischen patristischen Theologie eine immer zentralere Bedeutung und die Metaphorik des Sieges über den Teufel und die widergöttlichen Mächte (vgl. Kühn 2003:170) erwies sich bis weit in die mittelalterliche Vorstellung hinein als ungeheuer anziehend (Mc Grath 2007:406). Zu erkennen ist das in den ersten Illustrationen der Kreuzigung ab dem 5. Jahrhundert, die den Gekreuzigten „von Leiden und Tod unberührt“ darstellen (Köpf 2001: 1748/1750), als einen lebendigen Sieger mit offenen Augen und heldenhaft triumphierendem Gesichtsausdruck (Baudler 1997:316).¹⁰⁰

Eine weitere Deutung, die für diese Epoche hervorzuheben ist, ist das Sterben Jesu am Kreuz als moralisches Beispiel. Z.B. arbeitet Clemens von Alexandrien heraus, „auf welche Weise die Inkarnation Christi und namentlich sein Tod eine kraftvolle Bestätigung der Liebe Gottes zur Menschheit sowie eine Forderung verkörpert, die Menschheit möge eine vergleichbare Liebe zeigen“ (Mc Grath 2007:416). Das Kreuz, als das Zeichen der Liebe Gottes und als Vorbild, in der Nachahmung Christi ein neues sündloses Leben zu leben. Diese Richtung betont das Menschsein Jesu und wurde von Pelagius (ca. 350-420 n. Chr.) Behauptung untermauert, der Mensch verfügt über die Fähigkeit, das Rechte zu tun (:327). Diese Vorstellung, obwohl biblisch begründet, bleibt unvollständig und die Hauptschwierigkeit einer rein exemplarischen Deutung des Kreuzes als Vorbild liegt in dem zugrundeliegenden Sündenverständnis, da es das Ausmaß der menschlichen Sünde auf ein Minimum reduziert und eine von außen notwendige Erlösung auf eine Form der Selbsterlösung und Jesus auf ein leuchtendes Beispiel für eine moralische Persönlichkeit herabsetzt (:327-328, 421). Dennoch ist zu beobachten, dass sich der Gedanke, das Sterben Jesu am Kreuz als eine Tat der Liebe und als Vorbild zu sehen, durch die Geschichte der Theologie zieht und er wird in verschiedenen Kontexten immer wieder als Zugang zum Verständnis des Kreuzes herangezogen.¹⁰¹ So war auch Augustinus von Hippo (354-430 n. Chr.), nach Küng (1999:342f.) der theologische Vater des neuen römisch-katholischen Paradigmas. „einer der vielen patristischen Theologen, die betonen, dass das Motiv der Sendung Christi in dem ‚Beweis der Liebe Gottes zu uns‘ liege.“ (Mc Grath 2007:416).

Diese Zusammenstellung in aller Kürze¹⁰² zeigt, dass sich für das altkirchlich-hellenistische Paradigma zwei Deutungsrichtungen akzentuieren lassen, der Tod Jesu am Kreuz als Sieg über die Mächte des Bösen und als Zeichen der Liebe Gottes in seiner moralisch konnotierten Vorbildfunk-

¹⁰⁰ „Der Darstellungstyp des Gekreuzigten als des lebendigen Siegers, als Sieg des Lebens über den Tod, blieb im Osten bis zum Ausbruch des byzantinischen Bildersturms konkurrenzlos bestehen.“ (Baudler 1997:318)

¹⁰¹ Vgl. bei Mc Grath (2007:416-422) oder die Studie von Michaela Albrecht (2007:113-120) „Für uns gestorben. Die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Christi aus der Sicht Jugendlicher“.

¹⁰² Es sei hier nochmals darauf hingewiesen, dass diese Masterarbeit keine systematische Lehre vom Kreuz, sondern nur Muster und Übereinstimmungen als eine Linie der Korrelation von Kontext und Deutung des Kreuzes anbieten kann.

tion. Die erlösende Wiederherstellung bezog sich nunmehr weniger auf den weltlichen Kontext (ökonomisch, sozial, politisch, physisch, psychologisch und geistlich), als vielmehr auf eine anzustrebende Gottebenbildlichkeit, erreicht durch eine kosmische Wirkung des Kreuzes. Die große Auseinandersetzung in diesem altkirchlich-hellenistischen Paradigma war im Zusammenfluss von jüdischer Geschichte und griechisch-hellenistischem Weltbild eine Affinität aufzuzeigen zwischen einer funktionalen und einer ontologischen Christologie (Mc Grath 2007:327). Bei der Vertiefung in dieses Paradigma wird die ungeheure Spannung der Weltbilder sichtbar und die große Aufgabe, die die junge Kirche zu bewältigen hatte. Die Leistung ist eine Übersetzung des Evangeliums hinein in den Kontext der Zeit, immer in der Gefahr, das Ursprüngliche zu verzerren oder zu verändern und doch, im Bewusstsein des Auftrags, die Botschaft von Christus weiterzugeben, nicht anders möglich, als dieser Aufgabe zu begegnen. Im folgenden Kapitel wird dazu der Frage nachgegangen, wie die missionarische Praxis in dieser Zeitspanne aussah.

4.2.3. Mission

Für die Ausbreitung des Evangeliums in den griechisch-römischen Kulturraum war zunächst das veränderte Verhalten der frühen Christen ganz entscheidend, „die ‚Sprache der Liebe‘... (Harnack), ihre ‚Propaganda der Tat‘ (Holl)“ (Bosch 2012:225). Unterstützt „von charismatischen, heilenden Missionaren, Wundertätern und Wanderpredigern“ (:225) fielen vor allem die positivere Lebenshaltung, der Gemeinschaftssinn und die hohen moralischen Standards der Christen überzeugend auf, die „ganz eindeutig religiösen Einflüssen zugeordnet“ wurden (:226). Unter der Wirkung des philosophischen Weltbildes zeichneten sich in der folgenden Entwicklung ausschlaggebende Veränderungen im missionarischen Verständnis ab. Bosch schreibt: (2012:231): „Die christliche Botschaft befand sich in einem Transformationsprozess, in dem sie von der Ankündigung des unmittelbar bevorstehenden Reiches Gottes zur Proklamation der einzig wahren und universellen Religion der Menschheit wurde.“ Der deutlichste Unterschied zwischen der jüdischen und hellenistischen Christenheit bestand „in ihrer Eschatologie und ihrem Geschichtsverständnis“ (:231). „Die Offenbarung Gottes wurde nicht länger als Gottes Selbstmitteilung durch Ereignisse verstanden, sondern als die Mitteilung von Wahrheiten über das Wesen Gottes in den drei Hypostasen und die eine Person Christi in den zwei Naturen.“ (Bosch 2012:229). „Die ‚niedrige‘ Christologie der ersten jüdischen Christen, die auf den historischen Jesus sehr großen Wert gelegt hatte, machte der Beschäftigung der hellenistischen Christen mit dem erhöhten Christus Platz, der mit dem zeitlosen Logos identifiziert wurde“, was „zu einer radikalen Spiritualisierung des Christusereignisses führte“ (:232). Auf der Grundlage, dass Erlösung der pädagogische Prozess des Menschen, sein „Vorschreiten in das Göttliche“, ist (:252), macht der Gedanke einer Wiederherstellung und „Wandlung

der Schöpfung in die Herrlichkeit Gottes“ dem einer „Glückseligkeit und dem unsterblichen himmlischen Zustand des Einzelnen nach seinem Tod“ Platz (:233). Die Person Christi in seinem ganzheitlichen Dienst in Wort und Tat fand zunehmend weniger Beachtung als die Reflexion über seine Präexistenz und Göttlichkeit. Küng (1999:171) resümiert: „Unter Christentum verstand man immer weniger die existentielle Nachfolge Jesu Christi als vielmehr – in intellektueller Verengung – die Annahme einer geoffenbarten Lehre“, die „den Jesus der Geschichte immer mehr zurückdrängte zugunsten ... eines Kirchendogmas vom ‚menschgewordenen Gott‘“. Hinzu kam, dass „die mobilen Dienste der Apostel, Propheten und Evangelisten langsam in den ortsgebundenen Dienst der Bischöfe (Älteste) und Diakone“ übergangen (Bosch 2012:237). Das Werk des Heiligen Geistes, bei Lukas eingeführt zur Ausrüstung in die missionarische Situation zu gehen, diente im Laufe der Zeit „dem Aufbau der Kirche in Heiligkeit“ und der Reinigung und Erleuchtung ihrer Seelen (:237). Die Vorstellung von der Kirche als geistliche Elite, ausgestattet mit dem Geist der Herrschaft Gottes in ihren Seelen als vorweggenommene Wirklichkeit (Beker zitiert bei Bosch), wurde für einen Teil der Missionsbewegung so bestimmend, dass sowohl die Eschatologie, als auch die Pneumatologie ganz der Ekklesiologie untergeordnet wurden (:237). Auf der Suche nach der „rechten Lehre“ beschreibt z.B. Irenäus die Kirche als Bollwerk gegen Häresie und Cyprian (ca. 200-258 n. Chr.) sah den Weg zum Heil einzig in der Kirchenmitgliedschaft (:237). Die Kirche als „Heilsinstitution“ bekam eine dominierende Stellung und sie „richtete sich in der Welt als ein Institut mit fast ausschließlicher jenseitiger Erlösung ein.“ (:250). Auf diesem Hintergrund wurde Mission in der Folgezeit (zu sehen noch deutlicher im kommenden Paradigma) auf der einen Seite zu einer „christlichen Propaganda“ und hatte nichts mit den anfänglichen missionarischen Idealen gemein (:237/238).¹⁰³ Einzig die im 3./4. Jahrhundert aufblühende mönchische Bewegung wurde Träger einer effizienten Missionspraxis (:238 und 249).¹⁰⁴

Andererseits nimmt Bosch in diesem Werdegang auch eine positive Seite wahr. Die Systematisierung der Theologie mit der Schaffung eines Begriffssystems unterstützte die Ausbreitung des Evangeliums in den gesamten griechisch-römischen Kulturraum und darüber hinaus und lässt auch in der intellektuellen Annäherung an die Fragen des Glaubens ein missionarisches Engagement erkennen (:243). Die Tatsache, dass sich Mission mit der Zeit „durch und durch auf die Kirche zentriert[e]“ (:244) sieht Bosch in der Lehre der Theosis und in der wachsenden Überzeugung begründet, „dass die Kirche das Königreich Gottes auf Erden war und das in der Kirche zu sein dasselbe bedeutete, wie im Königreich zu sein „ (:244). Mission ist „Teil des Wesens der Kirche“ und

¹⁰³ Bosch (2012:239-241) beschreibt hierzu die Mission im nicht-römischen Raum als weitaus stärker involviert als die „Haupt“-Kirche und hebt den missionarischen Eifer der Nestorianer hervor, „die immer wieder den Ruf in die asketische Selbstverleugnung mit dem Ruf verbanden, hinzugehen und zu predigen und zu dienen“.

¹⁰⁴ Zur Bedeutung des Mönchtums in der Alten Kirche vgl. z.B. Alfred Adam (1974:86-93) „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte“.

Ruf in die Gemeinschaft, mit der kollektiven Aufgabe, Gottes Herrlichkeit hier auf Erden abzubilden (:244). Dabei wichtig ist die Verkündigung des Evangeliums durch Doxologie und Liturgie und die Betonung der Einheit des Leibes Christi (:244-246). Die Dynamik ist „Aufstieg hin zum Thron Gottes“ und „Verwandlung der alten Existenz“ und dann „Rückkehr in die Welt“ (so ausgedrückt in der Eucharistie) (:246-248). Gegründet in der Liebe Gottes, „manifestiert ... in der Kenosis, das heißt, in der inneren, freiwilligen Selbstverleugnung“ sollte „diese Liebe auch in seinen Sendboten zum Ausdruck kommen“ (:246). Dabei wird Gottes Liebe mehr als seine Gerechtigkeit hervorgehoben; Gottes liebevoller Erlösungsplan statt die Verurteilung der Sünder (:246). Das Ziel der Mission ist das Leben und die Wiederherstellung des Bildes Gottes in den Menschen (:246).

Mission im altkirchlich-hellenistischen Paradigma ist in der „Lehre und Erfahrung von Kirche“ zu suchen (:244). „Die Kirche als Zeichen, Symbol und Sakrament des Göttlichen“ half den Menschen ihr „Herz zu Gott zu erheben“ (:250). Der Gedanke einer Inkarnation der Liebe Gottes, immer neu in seinen Nachfolgern in ihrem konkreten Umfeld, bekommt unter der hellenistisch geprägten Christologie tendenziell die Richtung eines Aufstiegs weg von der Welt (:251). Die „Verankerung ... in der Liebe Gottes anstatt in seiner Gerechtigkeit“ und diese „missionarische Spiritualität in ihren Kirchen“ waren die „charakteristischen Elemente der byzantinischen und orthodoxen Mission“ (:250). Aber vor allem war es „der einfache Glaube unzähliger gewöhnlicher Glaubenden, der – bis auf den heutigen Tag – der wesentlichen missionarischen Dimension in der Orthodoxie Ausdruck verleiht.“ (:249) Jesu Hingabe und Dienst in Worten und Taten bleibt dabei Vorbild. Der missionarische Text dieser Zeit ist, so Bosch (:278), Joh 3,16. Ziel der Mission war die Wiederherstellung des Bildes Gottes in den Menschen und es galt Gottes Herrlichkeit durch Doxologie, Liturgie und Betonung der Einheit hier auf Erden abzubilden, die zentrale, christozentrische Botschaft war die Lehre über die Offenbarung Gottes als Mitteilung von Wahrheiten und in der Praxis zeigte sich Mission neben der Schaffung eines Begriffssystems und Kirche als geistlicher Elite eine existentielle Nachfolge, verankert in der Liebe Gottes.

4.2.4. Zusammenfassung des Paradigmas des christlichen Altertums

Vor dem griechisch-römischen Kontext war es im Zusammenfluss von jüdischer Geschichte und einer dualistisch ausgerichteten Weltanschauung, in der rationale Erkenntnis und Ontologie zunehmend einen höheren Stellenwert bekamen als Erfahrung und Orthopraxie, die Herausforderung eine Affinität aufzuzeigen zwischen einer funktionalen und einer ontologischen Christologie. Auf der Suche nach Erlösung aus der diesseitigen stofflichen Welt mit dem Ziel einer Gottebenbildlichkeit, bot die Deutung des Kreuzes als Jesu Sieg über die Mächte eine hilfreiche Erklärung. Als in Christus Mensch gewordener Gott war sein Sterben ein Liebesbeweis und in seiner Vorbildlichkeit eine

Möglichkeit durch Nachahmung der Vergöttlichung näher zu kommen. Die intellektuelle Auseinandersetzung im philosophischen Weltbild übersetzte die Heilsbotschaft in neue Begrifflichkeiten. Aus der ‚Rückführung aus dem Exil‘ in die Gottesnähe und der Wiederherstellung der diesseitigen, gerechten und versöhnten Lebensumstände im sozialen Kontext wurde der ‚Sieg über die Mächte des Bösen‘ mit einer anzustrebenden Gottebenbildlichkeit und Hoffnung auf eine jenseitige Vollkommenheit. Gottes Offenbarung in seinen Taten wurde zu einer Lehre über die Offenbarung Gottes als Mitteilung von Wahrheiten. In der Praxis galt es, Gottes Herrlichkeit und Liebe durch Doxologie, Liturgie und Einheit abzubilden.

4.3. Das römisch-katholische Paradigma des Mittelalters

Das neue Paradigma, im Vorausgehenden vorbereitet (Küng 1999:337), entwickelte sich über einen Zeitraum von ca. 600 bis 1500 n. Chr. bis zum Anbruch der Reformation und ist bis heute im zeitgenössischen Katholizismus zu finden (Bosch 2012:252). Nach Küng sind die entscheidenden Faktoren, die zu einem Wandel der Perspektiven, Konstellationen und Vorstellungen des christlichen Glaubens führten, die Teilung des römischen Imperiums in West- und Ostreich, die abendländisch, westlich orientierte Theologie Augustins, die Politik und Machtentfaltung der römischen Päpste (Küng 1999:337) und der Einfluss der neuartigen Frömmigkeit und Kirchlichkeit der germanischen Völker (:386f.). Dieses mittelalterliche Paradigma ist der Rahmen einer veränderten Deutung des Kreuzes und Voraussetzung einer neuen Missionspraxis, wie im Folgenden zu zeigen ist.

4.3.1. Kontext und Story

Das Mittelalter, „eine uns noch heute höchst fremde Epoche“ darf, so Küng (:336), nicht verkürzt als „finstere Zeit“ des Verfalls“ gesehen werden. Der christliche Alltag war vielfältig und bunt und es gab verschiedene Typen des mittelalterlichen Menschen (:502). Im Laufe einer wechselvollen Geschichte verlagerte sich das Schwergewicht des Christentums nach Westen (:408) und der Osten, durch den Bilderstreit geschwächt (:269-275), isolierte sich mehr und mehr vom romanischen Kulturraum¹⁰⁵. Der Kontext des altkirchlich-hellenistischen Paradigmas, mit seiner Story der Konfrontation zwischen jüdischem Glauben und dualistischer Weltanschauung, verschob sich hin zu einer römisch-katholischen neuen Mitte, dem politisch wie kulturell zusammengeschlossenen Abendland, mit einem kirchlichen Machtzentrum in Rom (:408).

Hier möchte ich mich wieder anhand der Fragen „wer sind wir, wo sind wir, was läuft falsch, und wie sieht die Lösung aus“ (Wright 2011:166) der Darstellung des kulturellen Kontextes dieses Paradigmas annähern. In der Zeit der Eroberungen und Durchmischung mit germanischen

¹⁰⁵ Vgl. zur Spaltung zwischen Ost- und Westkirche: Küng (1999:292-307).

Volksgruppen war „nur die katholische Kirche, Erbin der antiken Bildung und Organisation, [] im Westen als Kulturmacht übriggeblieben“ (:408). In einer Symphonie von Staat und Kirche mit klarer Hierarchie entwickelte sich eine Machtinstitution, die die Identität für jeden Christen vorgab. Das Heil, begründet in der Zugehörigkeit zur katholischen, in diesem Zusammenhang als ‚rechtgläubig‘ verstandenen Kirche und in geforderter Unterordnung des Individuums unter den römischen Bischof (Bosch 2012:237, 257) schaffte eine klare Abgrenzung gegenüber allen Nicht-Mitgliedern. Die Frage, „wer sind wir“, wurde an dieser Grenzlinie beantwortet. Als Trägerin des Heils und Hüterin der katholischen Wahrheit, ausgestattet mit Autorität und Heiligkeit, war die Kirche charakteristisch für die christliche Identität des Mittelalters. Sie besaß die Gnadenmittel und jeder irrte, der sie verließ (:256/257, Küng 1999:344). Damit wird auch gleichzeitig die Frage „wo sind wir“ berührt: innerhalb oder außerhalb des Heils, gleichbedeutend mit der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche mit ihrem Ausbreitungsgebiet in West- und Zentraleuropa (:336). Unterstützt durch die theologischen Ausführungen Augustins von Hippo (354-430 n. Chr.)¹⁰⁶ zum Verhältnis von Staat und Kirche (Bosch 2012:253-262) gewann der „Gedanke der Überlegenheit und der Unabhängigkeit der geistigen Macht gegenüber den politischen Autoritäten“ zunehmend an Dynamik, so dass irdische wie geistliche Herrschaft als der Kirche anvertraut galten (:260). „Eine Begleiterscheinung war die Tendenz, die Feinde der Kirche und des Staates gleichzusetzen“ (261). Dies hatte unter anderem, wie noch zu zeigen ist, erhebliche Folgen für das Verständnis der Missionspraxis. In den Mittelpunkt rückte das Problem, wie die Aufgabe einer geistlichen sowie politischen, das heißt auch gesellschaftlichen und sozialen Führung auszusehen hatte. Die kirchliche Bestimmung war in besonderer Weise „menschliche Seelen zu retten, die auf die Zerstörung zurasen“ (:255) und die „Betonung lag [dabei] auf dem verheerenden Wüten der Sünde und der Wiederherstellung der gefallenen Menschheit“ (:252). Die Frage, „was läuft falsch“ konzentrierte sich auf die sündige unerlöste Seele, die in der Diesseitigkeit durch gute (sprich die kirchlich richtigen) Taten den jenseitigen Platz im „Himmel“ beeinflussen kann (:255). Auch wenn Augustinus, so Bosch (:260), „die sichtbare Kirche nicht mit der Civitas Dei, der Herrschaft oder dem Reich Gottes identifiziert“, „verband sich seine Idee des „Gottesstaates“ nahezu vollständig mit der sichtbaren römisch-katholischen Kirche“, was zu einer Überbetonung der päpstlichen und kurialen Selbstwahrnehmung und Autorität führte. Gegenüber den theologischen Interessen der philosophisch gesinnten Griechen, die sich „vor allem auf ... Fragen der Christologie und der Trinitätslehre“, dem „Verhältnis von Vater, Sohn und Geist sowie der Möglichkeit der Menschwerdung Gottes und Gottwerdung des Menschen“ konzentrierten, lag das Hauptinteresse der praktisch orientierten lateinischen Christenheit bei pastoralen

¹⁰⁶ Augustinus von Hippo ist hier ein Beispiel dafür, dass Paradigmen in ihren Übergängen nicht eindeutig zu bestimmen sind. Er lebte in der Zeit des vorherigen Paradigmas, ist aber in der Wirkung seiner Lehre ausschlaggebend für den Wechsel in das mittelalterlich, römisch-katholische.

„Fragen der Bußdisziplin, der christlichen Lebensführung und der Kirchenordnung“ den Problemen von „Schuld, Sühne und Vergebung, Kirchenverfassung, Ämter[n] und Sakramente[n]“ (Küng 1999:341). Die „Lösung“ war, eine umfassende Ordnung aufzurichten mit einer „immer weiter verfeinerten Bußpraxis“ (Bosch 2012:255). In kirchlichen Vorschriften wurden Sünde und Strafe reglementiert und in einem Sühnekatalog entsprechende Wiedergutmachungsleistungen festgelegt (Küng 1999: 421). Unter Papst Gregor VII. (ca. 1025-1085 n. Chr.) dem „Papst, der das römisch-katholische Paradigma des Mittelalters radikal und unwiderruflich in die politische Praxis umgesetzt hat“ (:442) wurde der eingeforderte Gehorsam gegenüber der Kirche (= gegenüber dem Papst) gleichgesetzt mit dem Gehorsam gegenüber Gott (:444).

So kann resümierend für des Christentums als Story dieser Epoche festgehalten werden¹⁰⁷, dass neben der Zentralisierung durch die päpstliche Autorität und der Politisierung einer angestrebten Weltherrschaft, eine Juridisierung durch die Schaffung eines Kirchenrechts, die Klerikalisierung mit der Abwertung aller Laien und eine zunehmende Militarisierung, zur „Erreichung geistlicher Zwecke“ kennzeichnend waren (Küng 1999:454-467). „In dieser Zeit – dem Hochmittelalter – war die Struktur der menschlichen Gesellschaft abschließend und dauerhaft geordnet“ und keiner stellte ein „unveränderliches, gottgegebenes ‚natürliches Gesetz‘“ und die unter einer sanktionierenden Ordnung unveränderbaren unterschiedlichen sozialen Klassen von Leibeigenen und Herren in Frage (Bosch 2012:265). In diesem Kontext wurde eine Deutung des Kreuzes Christi entwickelt, die in der kommenden Zeit eine Zentralstellung für die Theologie bekommen sollte.

4.3.2. Deutungen des Kreuzes

Im altkirchlich-hellenistischen Paradigma der byzantinischen Kirche war „Erlösung ... ein Prozess, in dem die menschliche Natur mithilfe eines ‚pädagogischen‘ Voranschreitens in das Göttliche hineingenommen wurde“ (:252) und der Tod Jesu galt als Sieg über die Mächte des Bösen und als Zeichen der Liebe Gottes in seiner Vorbildfunktion. Im Laufe der Zeit wandelte sich die „Versöhnung des Universums“ in eine individuelle „Erlösung der Seele“ (:255). Ganz entscheidend für diese Entwicklung und für die weitere Entfaltung der westlichen Theologie und Frömmigkeit war Augustinus, der es als „ursprünglich äußerst weltlicher Mann“ verstand, seine „verschiedenartigen Erfahrungen theologisch zu einer kraftvollen Synthese zu verarbeiten“ (Küng 1999:342-356, 361-364)¹⁰⁸. Als Urheber des mittelalterlichen Paradigmas gab er auch zum Verständnis von Sünde, Opfer, Stellvertretung und Kreuz maßgebende Impulse, die im Verlauf der nächsten Jahrhunderte von Theologen aufgegriffen und weiterentwickelt wurden. Im Folgenden wird dieser Verlauf beschrieben.

¹⁰⁷ Vgl. zum römisch-katholischen Paradigma ausführlich bei Küng (1999:336-601).

¹⁰⁸ Zum Einfluss der Biografie Augustins in seine Theologie vgl. z.B. auch Bosch (2012:253f.).

4.3.2.1. Sünde

Im Widerspruch zu Pelagius, der im Anschluss an das Gnadengeschenk der Sündenvergebung die Selbstverantwortlichkeit, den menschlichen Willen und seine Möglichkeit, das Gute zu tun hervorhebt, entwickelte Augustinus die Lehre von der Erbsünde (:347)¹⁰⁹. Nach ihr ist die „Menschheit mit einer sündhaften Veranlagung als Teil der menschlichen Natur geboren“ und die Sünde wird als „Erbkrankheit ... von einer Generation zur anderen weitergegeben“, als „Macht“, die den Menschen und seinen Willen gefangen hält und aus der er sich nicht selbst befreien kann (McGrath 2007:438). Augustinus war der für die Spätantike nicht ungewöhnlichen Überzeugung, dass sich hinter „allem Elend der Welt“ die „eine große Sünde, die sich auf alle Menschen auswirkt“ verbirgt,¹¹⁰ doch verschärfte er sie „durch eine Theologie des ersten Sündenfalls: durch Historisierung, Psychologisierung und vor allem Sexualisierung dieses ‚Ur-Ereignisses‘“ (Küng 1999:347). Der Mensch sei durch Adams Fall zutiefst verdorben, dem ewigen Tod verfallen, von Geburt an. Augustinus verbindet den Gedanken der Übertragung der Erb-Sünde durch den Geschlechtsakt mit der damit für ihn zusammenhängenden „fleischlichen“, d.h. ichsüchtigen Begierde, der Konkupiszenz, der inneren Tendenz des Menschen zum Bösen und zur Sünde (:347f.). In der Folgezeit dominierte ein in der mittelalterlichen Tradition gewachsenes Verständnis einer Tatsündenlehre, die die Kategorien von Gebot und Verbot hervorhebt (Ebeling 1987:357-361), und die „Sünde als im wesentlichen juristischen oder forensischen Begriff – als Schuld“ versteht (Mc Grath 2007:438). Es begann eine akribische Suche, die Einzelsünden, ihre Vergebbarkeit und das dafür angemessene Strafmaß festzulegen (Schenk 2001:395f.) Durch die Lehre Augustins wurde die universale Bedeutung der Sünde, wie sie sich im jüdischen Kontext darstellen ließ und die umfassende Heilsbotschaft Christi zu einer Rettung der menschlichen Seele von seiner Tatschuld verengt (Küng 1999:351).

4.3.2.2. Opfer

Auch für die Opferthematik in dieser Epoche war Augustinus mitentscheidend. Er greift die Gedanken von Irenäus und Origenes auf, Jesu Stellvertretungstod erreiche den Loskauf der Seelen aus dem Besitz des Teufels. Er verband den Aspekt der Selbsthingabe Christi als Lösegeld mit der Opferthematik unter Betonung der Sündhaftigkeit des Menschen: „Indem [Jesus] durch seinen Tod ein einmaliges, ganz wahrhaftiges Opfer für uns darbrachte, hat er alles, was Schuld heißt, um dessentwillen uns die Mächte und Gewalten mit Recht zur Verbüßung unserer Strafe gefesselt hielten, getilgt, ...“ (Augustinus bei Mc Grath 2007:401). „Christus wurde zu einem Opfer für die Sünde ge-

¹⁰⁹ Zum pelagianischen Streit vgl. bei Mc Grath (2007: 435-446).

¹¹⁰ Anselm: „Im Sündenfall habe sich der Mensch gegen die Gerechtigkeit Gottes erhoben und den Gehorsam verweigert. Dafür werde er mit der Urstandsgerechtigkeit ... bestraft.“ Thomas v. Aquin: Sündenfall ist „ein Herausfallen aus der göttlichen Heilsordnung“ Duns Scotus: Sünde betrifft „nicht die Natur, sondern nur den Willen des Menschen, der sich von Gottes Ordnung abwendet und seine Freiheit missbraucht“ (Holze 2004:1884).

macht, indem er sich selbst am Kreuz ... als Ganzopfer darbrachte“ und ein „wahres Opfer ist demnach jedes Werk, welches dazu beiträgt, dass wir in heiliger Gemeinschaft Gott anhängen.“ (:400/401). In der weiteren Entwicklung unter Einfluss der römisch-katholischen Weltanschauung wurde aus dem „Dankopfer (eucharistia)“ immer mehr eine „Opferhandlung“, bei der „Christus als hostia im Gehorsam gegenüber dem Vater um der Menschheit willen als Opfer dargebracht wurde“ (Evans 1995:278). Eine weitere Reduktion des Opferthemas auf eine rein juridisch-juristische Betrachtung auf dem Hintergrund der hochmittelalterlichen Gesellschaftsordnung des damaligen Feudalsystems, findet sich in der Satisfaktionslehre von Anselm von Canterbury (1033-1109). Anselm wendete sich gegen die Vorstellung von Opfer als die eines „Lösegeldes“, dass der Teufel als Anspruch an Gott habe (:279). Nach seiner Auffassung kann es nur Gott selbst sein, dem durch das Kreuzesgeschehen eine Leistung erbracht werden müsse und das Opfer Jesu am Kreuz wirke bei Gott diese Genugtuung für die Sünde (:279)¹¹¹. Auch der Zeitgenosse Anselms Petrus Abaelard (1079-1142 n. Chr.) „war der Meinung, es könne keine Verpflichtung zur Zahlung eines Lösegeldes an den Teufel bestehen“ (:279). Aber er lehnte auch die Vorstellung, dass Christi Tod, immerhin „eine Mordtat, die eigentlich eine erhebliche Sühne verlangen müsste“ zur „Versöhnung zwischen Gott und Mensch oder die Rechtfertigung einer sündigen Menschheit bewirken konnte“, ab (:279). Gillian R. Evans (1995:279), Professorin für mittelalterliche Theologie und Geistesgeschichte, führt dazu aus:

„Es erschien ihm unannehmbar zu unterstellen, Gott verlange als Preis für seine Vergebung die Darbringung des Blutes eines unschuldigen Opfers. Er gab der Ansicht den Vorzug, dass in der Hingabe des Lebens für uns sich erweisend höchste Liebe Christi uns zu einer nicht mehr von Furcht gehemmt und in Sünde verstrickten Gegenliebe befähige und damit frei mache, in einer christlichen Lebensführung Christi Vorbild zu folgen.“

Abaelard wurde aber mit seinem Verständnis der „machtvollen subjektiven Wirkung“ des Todes Jesu von den zeitgenössischen Theologen weitgehend ignoriert (Mc Grath 2007:418).¹¹² Thomas von Aquin (1225-1274 n. Chr.), der sich nach Anselm auch mit dem Problem der Genugtuung auseinandersetzte und „Abaelards Hervorhebung der Bedeutung der von Christus in seinem Sterben am Kreuz bewiesenen Liebe“ integriert (:411), war der Auffassung, „dass beim Leiden und Sterben Christi die das Opfer hervorbringende Liebe von größerer Bedeutung sei, als die Entrichtung einer geschuldeten Leistung oder Strafe“ (Evans 1995:280). Dennoch sah er ein Opfer dadurch definiert, „dass etwas getötet, vergossen oder gegessen wird, und betrachtete von daher die Eucharistie als

¹¹¹ Anselms Verbindung seines Sündenverständnisses mit der Opfer- und Stellvertreterthematik werden zu einer vollständig juristisch konnotierten Deutung des Kreuzes, die weiter unten ausführlich dargestellt wird.

¹¹² Ich vermute, die Deutung Abaelards bot keinen ‚Lösungsweg‘ für die in diesem Paradigma brennende Frage, wie kann die menschliche Seele vor der ewigen jenseitigen Verdammnis gerettet werden. Seine Ansicht der Vorbildfunktion war diesseitig ausgerichtet und passte von daher nicht in den Kontext der Zeit.

wirkliches Opfer“ (:280).¹¹³ Je weiter in diesem Paradigma die Entwicklung in eine juristisch-juristische Vorstellung von Sünde und Strafe fortschritt, „wuchs das Verlangen nach Privatmessen“ mit dem „von einem Priester dargebrachten wirkkraftigen Opfer“ und „die späte mittelalterliche Bußpraxis kam im Verbund mit dem Ablasswesen ... einem verbreiteten seelsorgerlichen Bedürfnis entgegen“, an dem Opfer Christi und seiner Genugtuungsleistung Anteil zu haben (:280).

4.3.2.3. Stellvertretung

Der Wandel in der Auslegungsgeschichte zur Auffassung von Sünde, Sühne und Opfer in seiner rechtlich konnotierten Engführung kann ebenso im Verständnis der Stellvertretung Christi nachgezeichnet werden. Augustinus nutzte den Begriff *locum tenere*, um damit auszudrücken, „wie der Ort der Sünder zum Ort Christi wird“. (Schaede 2004b:1711) womit erst einmal nur gesagt ist, „dass Christus da zu finden ist, wo die Sünder zu finden sind“ und noch nicht, „dass Christus an dieser Stelle die Sünder vertritt“ (Schaede 2004a:244). Der katholische Dogmatiker Karl-Heinz Menke (1997:69) meint, dass Augustinus den „stellvertretenden Kreuzestod [Christi] als Voraussetzung der erlösenden Gnade und nicht als die Gnade selbst“ verstand und dass er „das vertretende von dem vertretenen Subjekt“ trennte.¹¹⁴ In der Erlösungslehre Augustins erfolgt zuerst „das Hintreten Christi ‚an die Stelle‘ des Sünders; und dann erst ist der Sünder fähig zum Hintreten ‚an die Stelle‘ des Sohnes.“ (:69). Hier führte die „unvergleichliche Wirkungsgeschichte“ Augustins „im Mittelalter zu einer Absonderung der Gnadenlehre von der Christologie. Zwar hält die mittelalterliche Theologie an der unbedingten Vermittlung aller Gnade durch Christus fest, versteht diese Gnade aber nicht mehr als Selbstmitteilung Christi.“ (Menke 1997:69)

Eine klarere Ausformulierung des Stellvertretergedankens brachte Anselm von Canterbury. Im Mittelpunkt seiner Soteriologie stand die für die Sünden der Menschheit dem göttlichen Vater zu erbringende Genugtuungsleistung (Satisfaktion), die einen Rechtsbruch heilt und die Strafe bezahlt. Christus starb den Tod, den der Mensch verdient und der die Basis bildet, auf der Gott die Sünde zu vergeben imstande ist (Mc Garth 2007:409). „Christus stellt den Sündern ein Gut zur Verfügung, das sie dann selber satisfaktorisch vor Gott geltend machen können.“ (Schaede 2004b: 1711) Dies greift den alttestamentlichen Sündenbockaspekt auf, verbindet ihn aber einseitig mit dem Gesichtspunkt Strafe, statt wie ursprünglich, die Perspektive der Entlastung und Freisetzung zu betonen.

4.3.2.4. Kreuz

Im Rahmen der geschichtlichen und kulturellen Veränderungen setzte sich im mittelalterlich-römisch-katholischen Paradigma eine jenseits-orientierte Hoffnung durch, „mit der Tendenz, Erlö-

¹¹³ Vgl. zur Eucharistie und der Frage der Realpräsenz bei Mc Grath (2007:522-527).

¹¹⁴ So in der Neuzeit z.B. auch bei den jüdischen Philosophen E. Levinas und M. Buber.

sung als private Angelegenheit aufzufassen und die irdische Welt zu ignorieren“ (Bosch 2012:255). Das Heil wurden im neuen Paradigma zunehmend verkirchlicht (:256f.) und pastorale Fragen der Bußdisziplin und Kirchenordnung rückten in den Mittelpunkt (Küng 1999:341). Nicht mehr die Entwicklung der menschlichen Natur hin zum Göttlichen (Bosch 2012:252) und eine Theologie, die den inkarnatorischen, präexistenten Ursprung Christi akzentuierte, waren bedeutend, sondern vielmehr stand nun eine staurologische Theologie, die den stellvertretenden Tod Jesu für die Sünder unterstrich, im Zentrum (:252).

Hier wurde die logisch strukturierte Lehre von Anselm von Canterbury im 11. Jahrhundert wegweisend, der das Kreuz als Rechtfertigung zur Wiederherstellung der Ehre Gottes und als Akt der Versöhnung zum zentralen Gegenstand der theologischen Reflexion machte (Albrecht 2007:53). Sündigen bedeutete für Anselm nicht nur etwas nicht zu tun, was man zu tun schuldig ist, sondern damit Gott gegenüber die ihm gebührende Ehre zu versagen und sich der Ehrverletzung Gottes schuldig zu machen, so dass dieser nicht einfach Gnade walten lassen kann (Evans 1995:279). Anselm griff den Opfer- und Lösegeldgedanken der Christus-Victor-Vorstellung auf, akzentuierte dabei aber ganz die Gerechtigkeit Gottes. Der Mensch, geschaffen in ursprünglicher Gerechtigkeit zur ewigen Seligkeit, bringt im Zustand der Sünde, als Beleidigung der Ehre Gottes gesehen, den notwendigen Gehorsam nicht auf und durchkreuzt so Gottes Plan. Das Mittel zur Behebung der Situation ist eine Satisfaktionsleistung, die der Mensch aber nicht selbst erbringen kann.¹¹⁵ Jesus als „Gott-Mensch“ hatte „sowohl die Fähigkeit (wie Gott) wie auch die Verpflichtung (wie ein Mensch), die erforderliche Satisfaktion zu leisten“ (Mc Grath 2007:410).¹¹⁶ Dabei ausschlaggebende Bedeutung hat für Anselm, dass „Christus sich im Gehorsam gegenüber dem Vater bereitwillig dem Tod hingegeben hat“ (Evans 1995:279). Die Inkarnation und Sendung Christi in den Tod war, nach Anselm, das Mittel und Ziel, „durch das Christus imstande war, legitimerweise die Strafe für die menschliche Sünde auf sich zu nehmen“ und eine rational durchdachte und weise geplante Handlung Gottes, „die von Anfang an von der Intention zur Versöhnung getragen war“ (Mc Grath 2007: 409, 412; Albrecht 2007:57). Die Genugtuung für alle Schuld, die zu sühnen dem Menschen auf dem Weg zum Heil nicht möglich ist, wird stellvertretend durch den sündlosen Sohn Got-

¹¹⁵ „Die meisten Forscher glauben ..., dass Anselm unmittelbar auf das vorfindliche Bußsystem der Kirche zurückgriff. Von einem Sünder, der nach Buße strebte, wurde verlangt, jede Sünde zu bekennen. Der Priester verlangte, wenn er die Vergebung zusprach, von dem Büßenden, etwas als ‚Satisfaktion‘ zu leisten (z.B. auf eine Wallfahrt zu gehen oder irgendeine Wohltat zu tun) – das heißt, es ging um ein Mittel, öffentlich den Dank für die Vergebung zu zeigen.“ (Mc Grath 2007:411)

¹¹⁶ Demgegenüber wird heute seine Lehre kritisch als verkürzt und unbiblisch angesehen, da nicht Jesus Christus der Urheber der Versöhnung sein kann, sondern nach Altem und Neuem Testament alles rettende Handeln Gott, dem Vater, zugeschrieben wird und somit ist nicht Gott Objekt der versöhnenden Einwirkungen, sondern Subjekt (so Kähler in der Rezension bei Korthaus (2007:42/43)) und die Reduktion auf eine juristisch-juristische Betrachtung würdige nicht die Verstehensfülle des neutestamentlichen Rahmens (Ritter 2003:236).

tes am Kreuz geleistet.¹¹⁷ Anselm wollte, so Küng (1999:480), „den Glauben ohne Zuhilfenahme von Bibel und Autoritäten einsichtig machen“. Das klar hierarchisch gegliederte Gesellschaftssystem mit Gott an der Spitze (Albrecht 2007:53/54), die germanisch-feudale Rechtsordnung und die Herrschaftsverhältnisse seiner Zeit haben ihn in dieser Logik beeinflusst (Mc Grath 2007:410) und dürften für seine Zeitgenossen im juridisch-juristischen Weltbild damals eine „klärende und tröstende Kraft“ gehabt haben (Albrecht 2007:55).¹¹⁸

Thomas von Aquin, der die Vorstellung der Satisfaktion im 13. Jahrhundert aufgegriffen hat, legt im Zusammenhang der Heilsbedeutung des Todes Jesu den Akzent auf den Aspekt seiner Göttlichkeit und seiner damit zusammenhängenden unendlichen Würde und betont, anders als Anselm, der das Menschsein Jesu nur als Mittel gesehen hat, um die Strafe der Sünder auf sich zu nehmen, eine positivere soteriologischen Funktion Christi in Liebe und Leiden (Mc Grath 2007:411-12).

Das Deutungsmodell, den Tod am Kreuz als Akt der Vergebung und Wiederherstellung der Ehre Gottes zu interpretieren, ist vor dem kontextuellen Hintergrund der Zeit sehr verständlich. Eine Genugtuungsleistung durch Gottes Sohn selbst erbracht, zur Errettung der Seelen und Bewahrung vor der ewigen Verdammnis war eine Lösung, für die nicht durch die Sühnepraxis zu leistende Wiedergutmachung bei Gott. Die Kirche definierte „welche Gedanken und Handlungen des Menschen Sünde waren“, sie definierte das Heil, und die Gnade wurde zu einem „kirchlichen Sakrament“ (Bosch 2012:255). „In diesem Prozess neigte die Soteriologie dazu, von der Christologie abgetrennt und der Ekklesiologie untergeordnet zu werden.“ (:255) Da nicht „die Versöhnung des Universums, sondern die Erlösung der Seele“ im Zentrum stand, und die „Hoffnung auf das Königreich Gottes“ nicht diesseitig, sondern „in die Hoffnung auf den ‚Himmel‘ als dem Platz oder Zustand des Lebens“, „mit dem diejenigen, die Gutes getan haben, belohnt werden“ umgewandelt wurde (Bosch 2012:255), sah sich auch die missionarische Praxis in diesem Paradigma in einen veränderten Zusammenhang gestellt.

¹¹⁷ Das wurde auch in den Kreuzesdarstellungen dieser Zeit deutlich. „Neben den weithin fortbestehenden Bildern vom lebendigen Gekreuzigten, der als Sieger über Tod und Sünde mit offenen Augen vor dem Kreuz steht, tauchen nun Bilder auf, die den toten Gekreuzigten zeigen.“ (Baudler 1997:320) „Die Auffassung des Gekreuzigten als ... Triumphator über alle feindlichen Mächte ... tritt in der Frömmigkeit deutlich zurück hinter die Betrachtung des leidenden Christus und seiner Wundmale.“ (Köpf 1990:755) Die Darstellung des lebenden, gekrönt und in ein Herrschaftsgewand gekleideten Christus wird durch „den ‚gotischen‘ Kruzifixus ersetzt“, mit seinen Merkmalen der „geschlossenen oder gebrochenen Augen“ dem „geneigte[n] Haupt mit leidenden Zügen“ und dem „in sich zusammengesunkene[n], gekrümmte[n] Körper“ (:755).

¹¹⁸ Ein in der sozialen Ordnung des Lehnswesens verständliche und den Menschen in der damaligen Zeit durchaus hilfreiche Vorstellung basiert dennoch, wie ich finde, auf einem eher heidnischen Gottesbild, denn es beschreibt einen zornigen, fast unversöhnlichen Gott, der mit einer grausamen Opfergabe besänftigt werden muss. Das Opfer wird zu einer juristisch konnotierten Wiedergutmachungsleistung, die von Gott gefordert, seinen Zorn ausgleicht. Dieses entspricht in keiner Weise den biblischen Gottesvorstellungen von einem gnädigen, mitleiden-den, barmherzigen Gott. Diese Ansicht ist im Mittelalter noch in keiner Weise selbstverständliche und von Anselm oder auch von Thomas von Aquin noch eher ausgeschlossen (hier ist es Christus der leidet). Luther hingegen formuliert in seiner *theologia cruxis* die Leidensfähigkeit Gottes im Mitleiden mit dem Gekreuzigten (vgl. u.a. Mc Grath 2007:256-259, 411-412).

4.3.3. Mission

Bereits im letzten Paradigma hatte sich die Tendenz einer Veränderung in der missionarischen Praxis abgezeichnet, die „über eine bloße Inkulturation und Kontextualisierung hinaus“ ging (:250). Die Kirche orientierte sich in ihrer Entwicklung immer mehr nach innen und neigte dazu, die Rolle des „Stabilisators“ statt die des „Befreiers“ hervorzuheben (:250). „Die Betonung lag eher auf Bewahrung und Restauration als darauf, sich auf eine Reise in das Unbekannte zu begeben“ und die „Schlüsselworte dabei waren ‚Tradition‘, ‚Orthodoxie‘ und ‚die Väter‘“ (:250). Die Kirche als Symbol des Göttlichen, mit der Idee einer stufenweise voranschreitenden Vervollkommnung des Menschen, führte zu einer immer stärker werdenden Jenseitsorientierung. Im weiteren Verlauf der westlichen, römisch-katholischen Geschichte hatten besonders vier Faktoren, nach Bosch, großen Einfluss auf die mittelalterliche Mission: die theologische Auseinandersetzung zwischen Augustinus und Pelagius, die Verkirchlichung des Heils, die enge Verbindung zwischen Kirche und Staat und die monastische Bewegung (:254-278). Augustinus betonte in seiner Widerlegung der positiven Anthropologie des Pelagius, der an die Fähigkeit des Menschen, das Gute tun zu können, glaubte, die Sündhaftigkeit der menschlichen Seele. Nach Pelagius braucht die „Menschheit [] keine Erlösung, sondern nur eine Inspiration“ (:254); hingegen sah Augustinus den sündhaften Zustand des Menschen als so gefährlich an, dass ausschließlich Gott, ohne irgendein menschliches Zutun, ihn ändern kann (:254). Aufgrund seiner Biographie mit der Frage beschäftigt, „Auf welcher Basis findet eine Person das Heil?“ (:254), kam er zu dem Schluss, dass es die „menschliche Seele“ ist, die „verloren“ geht und „darum ... gerettet werden muss“, da sie „auf die Zerstörung“ zurast (:255).¹¹⁹ Daraus folgte inhaltlich für die missionarischen Praxis der Kirche, dass nicht mehr gemeinschaftlich „die Versöhnung des Universums“ im Mittelpunkt stand, sondern die im Einzelnen zu betrachtende „Erlösung der Seele“ (:255).¹²⁰ Die konkrete Gestaltung der Lebenswirklichkeit geriet gegenüber einer deutlichen Jenseitsorientierung zunehmend in den Hintergrund.

Eine weitere deutliche Unterscheidung zum vorherigen Paradigma ist in der Verkirchlichung des Heils zu sehen. Es wurde definiert, dass niemand außerhalb der katholischen Kirche „jemals des Ewigen Lebens habhaft werden kann, sondern im Ewigen Feuer enden wird, das für den Teufel und seinen Anhang geschaffen wurde“.¹²¹ Dies führte zu einer fundamentalen Änderung beim Taufverständnis. Erlösung konnte nur ein getaufter und damit zur Kirche gehörender Mensch bekom-

¹¹⁹ Zum Begriff „Seele“ und ihrer „Unsterblichkeit“ vgl. z.B. Bernhard Lang (2009:43f.) „Jenseitsglaube im Zeitalter der Seele“.

¹²⁰ In diesem Zusammenhang ist auch die mit der Erbsündenlehre Augustins einhergehende Leibfeindlichkeit zu nennen, die die Dualität von Gut und Böse unterstreicht und zur Ablehnung alles Weltlichen führt (Küng 1999: 348-350), ebenso die „Verdinglichung der Gnade“, als „gratia infusa“, als ein „übernatürlicher Kraftstoff“ zur Sündenvergebung (:350-351) und die Lehre der Prädestination, die „die universale Bedeutung Christi neutralisiert und ... individualistisch verengt“ (:351-352).

¹²¹ Zur Entwicklung der Vorstellung einer „Ewige Verdammnis“ vgl. z.B. die Gegenüberstellung von Augustinus und Origenes bei Bernhard Lang (2009:56f.) in dem Kapitel „Die Theologie der Hölle“.

men. Es wurde deshalb zu einer besonderen Aufgabe des Missionars, jeden so schnell wie möglich, zu taufen und der Kirche hinzuzufügen, denn nur so bekam der Mensch das Heil, „selbst dort, wo sich jemand der Taufe widersetzt hatte“ (:258). Die „Durchführung des Taufritus“ wurde wichtiger als die „persönliche Aneignung des Glaubens“ und bekam den „Character indelebilis“ verliehen (:258).

In der sich immer mehr abzeichnenden engen Verbindung zwischen Kirche und Staat sieht Bosch ein weiteres Merkmal für die Praxis der mittelalterlichen Mission. Im Glauben, eine „privilegierte Organisation“ zu sein, wurde die Kirche „ein Bollwerk der Kultur und Zivilisation und extrem einflussreich in öffentlichen Belangen“, und die zunehmend enge Verbindung zwischen Thron und Altar machte die Feinde der Kirche immer zu Feinden des Staates und umgekehrt. Folglich sind alle Menschen außerhalb der Kirche „adversus Christianos“ und damit auch in Auflehnung gegenüber Gott (:260-261). Mission wurde zu einer „Verteidigung der Christenheit“ und seine Ausbreitung als die „vornehmste Pflicht des Herrschers“ angesehen (:264).¹²² Auf dieser Basis ist es zu verstehen, dass „im Verlauf der Zeit verschiedene Methoden des Zwangs eingeführt wurden, um die Konversion in die katholische Kirche zu erleichtern“ (:262). Indem z.B. den Nicht-Getauften Abgaben auferlegt oder ihr Besitz konfisziert wurde und sie tendenziell nicht die gleichen Rechte wie die Christen (sprich Kirchengehörige) hatten, sollten sie zur Umkehr genötigt werden (262-263). Diese „Zwangsmittel“ konnten im Kontext der theologischen Logik der Zeit und, so auch von Augustinus begründet, nicht falsch sein, da es doch darum ging „dem Einzelnen die Möglichkeit zu bieten, der ewigen Verdammnis zu entfliehen“ (:262). Die Kirche verstand sich als „sakralhierarchische Institution“ und als Subjekt der „Vermittlung von Glauben bzw. Glaubenswahrheiten“ (Rütti 1972: 228). Ihre „juridische Autorität“ war „das konstitutive Element für die Legitimität und missionarische Qualität des Reden und Handelns“ und „Mission ereignete sich folgerichtig als ‚Selbstvollzug der Kirche‘“ (:229) Mission war an die Institution Kirche gebunden, „die das Recht besaß, ihre ‚Mission‘ weltlichen Mächten und einer Truppe von ‚Spezialisten‘ ... anzuvertrauen (Bosch 2012: 268) und von der das Mandat ausging, ‚jenen Erlösung zu gewähren, die bestimmte Glaubenslehren akzeptierten“ (:269). Bei aller Ambivalenz aus heutiger Sicht zum ideologischen Herrschaftsanspruch der Kirche entwickelte sich, so Bosch, eine „authentische christliche Kultur“, die in den Augen der damaligen Christen sinnvoll und nachvollziehbar war und die zu einem „Vehikel authentischer Evangelisation“ für ganz Europa und darüber hinaus wurde.

¹²² Zur weiteren Entwicklung der Machtausübung und Militarisierung sowie der Kolonialisierung der Kirche vgl. Bosch (2012:262-270) und Küng (1999:462-465). Bosch (261-262) ist es wichtig in diesem Zusammenhang zu betonen, dass es aus heutiger Perspektive leicht ist, das politische Handeln der Kirche von damals zu verurteilen, doch dass ihre Wahlmöglichkeiten aufgrund der historischen Gegebenheiten begrenzt waren.

Als in diesem Zusammenhang ganz entscheidend sieht Bosch die monastische Bewegung als viertes Element des mittelalterlichen Paradigmas an. Im Anschluss an Niebuhr erklärt er (:271), dass das „Mönchtum [] die Kirche vor Versteinerung und dem Verlust ihrer Vision und ihres revolutionären Charakters [bewahrte]“ und sie an dieser Stelle ihre Unterscheidbarkeit gegenüber politischen Zielen am deutlichsten behielt. Bosch (:257) schreibt, dass die monastischen Gemeinschaften ursprünglich zwar nicht „intentional missionarisch“ gedacht waren, doch ihr „beispielhafter Lebensstil“ (:273) in „Geduld, Beharrlichkeit und Ausdauer“ (:273/274) hinterließ bleibenden Eindruck. Die mönchischen Gemeinschaften genossen durch ihr Verhalten hohes Ansehen (:272) und mit ihrer Wirkung als Orte des Handwerks, der Kultur und Erziehung (:273) waren sie „durch und durch missionarisch“ (:275). Die Klöster galten als „ein sichtbares Zeichen und eine vorläufige Realisierung einer Welt, in der die Liebe Gottes herrschte“ (:271). In Demut verrichteten sie jeden Dienst zur Verherrlichung Gottes, ob wie die keltischen Mönche im Konzept der Pilgerschaft oder mit eschatologischem Akzent, wie das benediktinische Mönchtum (:276-278). Die Nachfolge Christi in der Verkörperung seiner Liebe in Hingabe und dem Dienst in Wort und Tat standen bei der monastischen Bewegung im Mittelpunkt.

Für die Missionspraxis dieses Paradigmas lässt sich zusammenfassen, dass auf der einen Seite die Verkirchlichung des Heils, mit einer klaren Abgrenzung zwischen dazugehörig (gleichbedeutend mit gerettet) und draußen (verloren in ewiger Verdammnis) und der Machtgewinn der Kirche ein Missionsverständnis hervorbrachte, sich vornehmlich „implizit wie explizit auf ... Lk 14,23: „und nötigt sie, hereinzukommen“ zu beziehen (:278). Auf der anderen Seite blieb in der monastischen Nachfolge die Vorbildlichkeit Jesu lebendig und war als missionarische Kraft über die Jahrhunderte wirksam. Immer in der Spannung zwischen einer missverstandenen (z.B. in der „mystischen Versenkung im ... Miterleben des Leidens Jesu“) und einer authentischen Nachfolge („nicht in Imitation Christi, sondern in Korrelation, in Entsprechung zu Christus“) wurde die „christliche Substanz ... trotz aller Überlagerungen, Verschiebungen und Verschüttungen“ bewahrt (Küng 1999:505) und das Evangelium vermittelt und weitergetragen.

4.3.4. Zusammenfassung des Paradigmas des Mittelalters

Im mittelalterlich-römisch-katholischen Paradigma setzte sich im Rahmen der geschichtlichen und kulturellen Veränderungen und den theologischen Gedanken Augustins eine dualistische Sicht der Wirklichkeit durch, mit der Tendenz, „Erlösung als private Angelegenheit aufzufassen und die Welt zu ignorieren“ (Bosch 2012:255)¹²³. In der Theologie und als Folge auch für den Missionsgedanken

¹²³ Hier möchte ich ergänzen, dass der Ausdruck „private Angelegenheit“ von Bosch schon in die Richtung weist, die im nächsten Paradigma unter Luther dann deutlicher betont wird, hier in diesem Zusammenhang aber eher auf die Seelenrettung anspielt, als subjektiv-personal zu verstehen ist.

war dazu der Schlüssel und Höhepunkt in diesem Paradigma die wissenschaftliche Synthese des Thomas von Aquin, der hermeneutisch-methodisch das Erkenntnis- und Gestaltungsprinzip zweier Stufen unterschied, indem er allem irdischen eine übergeordnete, übernatürliche Ebene zuteilte und damit die Theologie neu strukturierte. Er argumentierte auf Basis einer doppelten Ordnung „von Wissen und Sein, das eine natürlich, das andere übernatürlich: Vernunft und Glaube, Natur und Gnade, Staat und Kirche, Philosophie und Theologie“ (:279; Küng 1999:480-488). Die Trennung von „Forschung und Frömmigkeit, von Innerlichkeit und Äußerlichkeit, von Spiritualität und Leiblichkeit, von Seelsorge und Weltsorge“ (:492) wird damit stabilisiert und hat, wie noch zu zeigen sein wird, wirkungsgeschichtlich weitreichende Folgen. Im Gegensatz zum altkirchlich-hellenistischen Paradigma, das Erlösung noch als einen pädagogischen Prozess, als Entwicklung der menschlichen Natur hin zum Göttlichen ansah (Bosch 2012:252) und ganz inkarnatorisch von der Liebe Gottes her verstand (Joh 3,16), wurden Heil und Erlösung im neuen Paradigma verkirchlicht als Rettung der verlorenen Seele definiert und staurozentrisch die Sühne und Genugtuungsleistung zur Versöhnung Gottes hervorgehoben. Für die Mission bedeutete das eine Zielverschiebung von der Wiederherstellung einer Gottebenbildlichkeit des Menschen, die sich im Diesseits in der Nachahmung Christi zeigt, hin zu dem Schwerpunkt, Seelen zur römisch-katholischen Kirche hinzuzugewinnen, mit der Option auf zukünftiges Heil.

4.4. Das protestantisch-evangelische Paradigma der Reformation

Der Paradigmenwechsel von der römisch-katholischen in die protestantisch-evangelische Denkweise im 16. Jahrhundert basierte auf einigen epochalen geschichtlichen Umwandlungsprozessen und ist eng mit der Person Martin Luthers als Initiator verbunden. „Kein Einschnitt war seit der Gregorianischen Reform des elften Jahrhunderts ... in der westlichen Christenheit tiefer und folgenreicher ... als die lutherische Reformation“ (Küng 1999:602). Der Konflikt um die richtige Lehre führte in der Zeit nach Luthers Auftritt zu einer Auseinanderentwicklung der Konfessionen¹²⁴ und veränderte die religiöse Landschaft grundlegend. Auch wenn die christlichen Bekenntnisse innerhalb des Protestantismus voneinander abweichen, lassen sich wesentliche gemeinsame Merkmale und Vorstellungen erkennen, die den Unterschied zum vorherigen Paradigma verdeutlichen und den Glauben, die Deutung des Kreuzes und die Mission bis zum Beginn der Moderne im 17./18. Jahrhundert maßgeblich geformt haben. Im Folgenden wird als Ausgangspunkt dazu wieder zunächst der weltanschauliche Hintergrund dieser Zeit beschrieben.

¹²⁴ Vgl. zu den Ergebnissen der lutherischen Reformation und ihren Folgen ausführlich z.B. Küng (1999:630-690, 702-725).

4.4.1. Kontext und Story

Die Zeit vor der Reformation war geprägt von sozialen Umbrüchen und machtpolitischen Krisen.¹²⁵ In den Städten bildete sich durch Handel und Frühkapitalismus eine Bürgerschicht, was Einfluss auf das hierarchische Bewusstsein und die Lebensstrukturen hatte.¹²⁶ Mit dem Aufkommen der Geldwirtschaft und durch das verbreitete Verlangen nach Bildung veränderte sich der gesellschaftliche Kontext grundlegend (Küng 1999:606/607). Diese Entwicklung möchte ich hier wieder anhand der Fragen „wer sind wir, wo sind wir, was läuft falsch, und wie sieht die Lösung aus“ (Wright 2011:166) als Basis für das Verständnis von Sünde, Opfer, Stellvertretung und Kreuzesdeutung komprimiert vorstellen.

Die seit dem 14. Jahrhundert aus Italien ausstrahlende Bildungsbewegung mit der Wiederbelebung der antiken Gelehrsamkeit und einer erwachenden „Begierde nach Wissen“ (Küng 1999: 485) brachte, im Zusammenhang mit der von Thomas von Aquin vorgelegten theologischen Synthese einer natürlichen und einer übernatürlichen Ebene, eine Wende hin „zum Kreatürlichen und Empirischen“, „zur rationalen Analyse“ und „zur wissenschaftlichen Forschung“ (:485) mit der Folge, einer Aufwertung und Betonung der Eigenständigkeit der menschlichen Vernunft neben dem Glauben (:484/485). In der Wirkungsgeschichte so sicher nicht von Thomas beabsichtigt, führte dieses Konzept zu einer „grundsätzlichen Trennung von Forschung und Frömmigkeit“ (:492), zu einer spannungsreichen Opposition der Ebenen von „Humanum“ (Vernunft, Natur, Naturrecht, Staat, Philosophie) und „Christianum“ (Glaube, Gnade, Christliche Moral, Kirche, Theologie) (:487) und im weiteren Verlauf zu „einer Säkularisierungs- und Emanzipationsbewegung“ auf der natürlichen Ebene (:493).¹²⁷ Die Logik gewann im Vergleich zur Metaphysik zunehmend an Gewicht¹²⁸ und die neue Betrachtung des Menschen als Naturwesen und des Staates als natürliche Körperschaft der Bürger, ließ einen neuen Subjektivismus entstehen (:530). Die Frage „wer sind wir“ kann somit beantwortet werden, dass der Mensch nicht mehr nur ein glaubendes, sondern ebenso ein vernunftbegabtes Wesen ist, das seinen Eigenwert als irdische und historische Persönlichkeit, als ein selbständiges Individuum, auch unabhängig von der Kirche, erkennt (:545). Die Entwicklung in der Naturwissenschaft (:530) und die kulturgeschichtliche Epoche der Renaissance brachten „eine Wende zum Menschen, zur Natur, zur Welt“ (:545) und durch die Aufwertung des „Humanum gegenüber dem eigentlich Christlichen“ (:487) wird die Frage „wo sind wir“ damit zu beantworten sein, dass

¹²⁵ „Das Herrscherhaus Habsburg bestimmte im 15. Und 16. Jh. die politische Szene in Europa.“ Zahlreiche Territorialstaaten waren Kennzeichen für „ein Anwachsen der fürstlichen Macht“ (Sommer & Klahr 2006:123).

¹²⁶ Als Beispiel: „Ein neues Nutzethos und Zweckdenken bestimmte das wirtschaftliche Leben des städtischen Bürgertums. ... Die erhebliche Stellung des Bankhauses Fugger hatte im frühen 16. Jh. wiederholt mit beträchtlichen Summen die politische Lage beeinflusst.“ (Sommer & Klahr 2006:123)

¹²⁷ Die volle Entfaltung dieser Entwicklung mit ihren Konsequenzen wird bestimmend für das kommende Paradigma.

¹²⁸ Der Nominalismus Wilhelm Ockhams (1285–1347), der in Erfurt gefördert wurde, hatte z.B. Einfluss auf Luther (Bosch 2012:281, Küng 1999:609/610).

der Mensch nicht nur in seiner Kirchenzugehörigkeit existiert, sondern auch in der Welt, in der Natur, als Staatsbürger und in seinen Erfahrungen.

Zu dieser grundlegenden Veränderung des menschlichen Bewusstseins von Identität kam die Krise innerhalb der Kirche. Die päpstliche Weltherrschaft verlor gegenüber den autonomen aufstrebenden Nationalstaaten immer mehr an Macht und die Versuche, die eigene Oberhoheit mit theologischen und juristischen Argumenten zu verteidigen, scheiterte an der intellektuellen und kritischen Ausrichtung ihrer Gegner (:529). Hinzu kam, dass die absolutistisch regierende Kurie von innen marode und in ihrer moralischen Glaubwürdigkeit zutiefst erschüttert war. (:529, 606/607) Die Päpste samt ihrer Kurialen regierten den Kirchenstaat wie ein ihnen gehöriges Fürstentum und betrieben skrupellos und intrigant ihre Interessenpolitik (:548). Das Universalprimat des Papstes wurde durch kritische Geister zunehmend hinterfragt und unterwandert (:529/530) und dennoch zeigte sich die Kirche zu keiner Gesinnungsänderung und Kirchenreform bereit (:548). Auf die Frage „was läuft falsch“ ist die Kluft zwischen einer Kirche, die ein Abbild der Königsherrschaft Gottes sein sollte und ihrer konkreten machtpolitischen Realisierung, auffallend korrupt und moralisch unglaubwürdig, festzuhalten. Als ein weiteres Problem dieser Zeit ist ein „erschreckender Aberglaube und Reliquienkult“ im Volk und eine sehr gesetzliche Frömmigkeit (:607) zu beobachten. Die Angst vor dem Tod und vor dem jenseitigen Gericht, verstärkt durch die Pest-Epidemien, war allgegenwärtig und die Suche nach einer Lösung für die Sünde, zur Rettung der Seele vor dem ewigen Tod, damit das vorrangige Thema. Die Menschen dürsteten nach Dingen, die sie ihres jenseitigen Heils versicherten. Hier wurde der Ablasshandel der Kirche zu einem Angebot, sich die „Vergebung der Sünden zu erkaufen“, was den „Gedanken der Vergebung aufgrund der Gnade Gottes ... in jenen des Einkaufens des göttlichen Wohlwollens“ verkehrte (Mc Grath 2007: 79). Die Frage, wie erlangt der Mensch das Heil war, zugespitzt formuliert, zu einer eigenen Leistung und selbst zu erwerbenden Angelegenheit geworden und damit weit entfernt von der biblischen Lehre.

Wie konnte für diese, hier in aller Kürze dargestellten, gesamtgesellschaftliche Krise¹²⁹ bei der gleichzeitigen Unfähigkeit der Kirche, mit ihrer traditionellen Theologie damit fertig zu werden, eine „Lösung“ aussehen? Martin Luther (1483-1546 n. Chr.) gab hierzu „als ein Reformator der Kirche“ (er wollte zum ursprünglich Christlichen zurück und keine Revolution) (Küng 1999:624) ganz entscheidende Impulse. Gegen den absolutistischen Herrschaftsanspruch des Papstes und der Kurie mit all den „tausend Heiligen ... und amtlichen Mittler[n] zwischen Gott und den Menschen“ setzt Luther das „Primat Christi“ („solus Christus“) (:616). Gegen den Gedanken, sich die Versöhnung und das Seelenheil erwirtschaften zu können, setzt er das „Primat der Gnade und des Glaubens“ („sola gratia“ und „sola fide“) (:616). Und gegen all die „im Laufe der Jahrhunderte hinzu ge-

¹²⁹ Vgl. zur Krise und ihren Folgeaktionen ausführlich z.B. bei Küng (1999:528-607).

wachsenen Traditionen, Gesetze und Autoritäten“ stellte er das „Primat der Schrift“ („sola skriptura“) (:616). Im Gegensatz zum mittelalterlichen Paradigma, das bei theologischen Grundbegriffen in der „Tradition der Griechen ... physikalisch-physiologische Kategorien“ gebrauchte, verwendet Luther personale Begriffe (:619). „Sah man dort auf die statische Ordnung, so hier mehr auf die geschichtliche Dynamik. Favorisierte man dort die aristotelische Logik und das Widerspruchsprinzip („damals Sünder, jetzt Gerechter“), so hier die dialektische Denkweise ... („zugleich Sünder und Gerechter“).“ (:619) Um den Fehlentwicklung in dieser Zeit und den Fehlhaltungen der traditionellen Kirche entgegenzutreten stand die Rückkehr zum Evangelium im Mittelpunkt (:618). Luther begründete „eine strenge sprachlich-grammatikalische Schriftauslegung“ (:619) mit dem sich das theologische Gesamtverständnis von Grund auf änderte. Kennzeichen des neuen protestantisch-evangelischen Paradigmas war ein neues Verständnis von Gott, vom Menschen, der Kirche und ihrer Sakramente (:620). In der Story der Reformation wird Gott nahbar, nicht, wie in den vorherigen Paradigmen, zu einem abstrakten Gott „an sich“, sondern zu einem gnädigen Gott konkret „für uns“ (:620). Der Mensch wird Subjekt mit neuem Bewusstsein von Identität in den Gegensätzen von Gesetz – Evangelium, Buchstabe – Geist, Werk – Glaube und Unfreiheit – Freiheit (:620). Der Subjektivismus des Glaubens mit intellektueller Zustimmung auf der Basis einer individuellen Gerechtigkeit wird eingeführt. Die Kirche ist nicht länger ein „bürokratischer Macht- und Finanzapparat, sondern wieder neu als Gemeinschaft und allgemeines Priestertum der Glaubenden“ zu verstehen und die kirchlichen Sakramente sind nicht „mechanisch ‚Gnade‘“ sondern „Verheißungen Christi und Zeichen des vertrauenden Glaubens“ (:620). Diese Merkmale sind die entscheidenden Faktoren, die den Perspektivwechsel in ein neues Paradigma ausmachen und zu einem Wandel im Makrobereich des christlichen Glaubens führten.

4.4.2. Deutungen des Kreuzes

Im römisch-katholischen Paradigma des Mittelalters war Heil und Erlösung verkirchlicht worden. Die Rettung der verlorenen Seelen und die Sühne durch die von Christus erbrachte Genugtuungsleistung zur Wiederherstellung der Ehre Gottes und Vergebung der juridisch-juristisch konnotierten Sünden standen staurozentrisch im Mittelpunkt. Die reformatorische Theologie, lutherischer sowie reformatorischer Prägung, betonte als Basis aller weiteren Überlegungen die „Einsicht in die dem Menschen zuvorkommende, allein im Glauben an Jesus Christus anzueignende Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade zu seinem Heil“ (Axt-Piscalar 2001:400). Dies hatte auf das Verständnis der Aspekte Sünde, Opfer, Stellvertretung und Kreuz entsprechenden Einfluss, wie im Folgenden zu zeigen ist.

4.4.2.1. Sünde

Passend zu der Aussage der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade im Glauben an Jesus Christus, hob die Sündenlehre die Unfähigkeit des Menschen hervor, nichts von sich aus zu seiner Erlösung tun zu können (:400). Luther stellte in Abgrenzung zu seiner theologischen Umwelt mit ihrer Vielfalt an Tatsünden (peccata actualia) heraus, dass Sünde im eigentlichen Sinn (peccatum radikale) Unglaube und Abkehr von der Liebe Gottes ist, Übertretung des ersten Gebotes und damit aller Gebote, „der Relationsabbruch, dessen zweites Gesicht die Selbstliebe und die Selbstrechtfertigung ist“ (Block 2010:19)¹³⁰. „Das Verständnis des Sünder-seins des Menschen wird gegenüber der scholastischen ... Auffassung radikalisiert.“ (Axt-Piscalar 2001:400) Die Erbsündenlehre Augustins wird dahingehend weitergeführt, dass der Mensch „von Natur und unausweichlich böse und von verderblicher Beschaffenheit“ sei, „weil er seinem Wesen nach gegen Gott rebelliere“ (Disputation gegen die scholastische Theologie, These 9, zitiert bei Holze 2004:1885). Die Sünde wird als grundlegend verkehrtes menschliches Sein bestimmt und nicht mehr von den Tatsünden her, sondern strikt vom Verhältnis des Menschen zu Gott (Axt-Piscalar 2001:400). Dem menschlichen Tun liegt das in sich verkehrte Wesen des Menschen zugrunde und so ist er „zum Bösen hingezogen“ (:405).¹³¹ Nach Luther ist der Mensch durch und durch Sünder¹³² und nur durch Gott in Christus selbst, kann sie überwunden werden, und kann der Sünder die Vergebung zur Rechtfertigung aus der Gnade Gottes als Angebot annehmen (McGrath 2007:446-453). Erscheinungsformen der Sünde seien die „auf sich selbst fixierte Selbstbezüglichkeit“ (Axt-Piscalar 2001:402) und, so bei Zwingli, die Eigenliebe und Lüge (Holze 2004: 1885). Der Schwerpunkt des Sündenverständnisses verschob sich tendenziell weg von den einzelnen wiedergutzumachenden Taten hin zu der im Wesen des

¹³⁰ Vgl. z.B. auch Sparr (2008:121). Ausführlich zur Kreuzestheologie, zum Menschenbild und Wirklichkeitsverständnis von Martin Luther siehe bei Hubertus Blaumeiser (1995).

¹³¹ Christine Axt-Piscalar (2001:401,405) schreibt in der Theologischen Realenzyklopädie: In gleicher Weise akzentuiert Calvin den unauflöselichen Zusammenhang zwischen der Erbsünde und den Tatsünden: „Dieses Verkehrtsein ist in uns niemals müßig, sondern bringt ohne Aufhören neue Früchte hervor“. „Denn nicht durch Nachahmung werden wir Sünder, sondern vom Mutterleib an sind wir Sünder, insofern, alle, die wir aus unreinem Samen herkommen, befleckt von der Ansteckung der Sünde, geboren werden“. Heinrich Holze (2004: 1885) notiert in Religion in Geschichte und Gegenwart: „Das Augsburger Bekenntnis handelt von der Erbsünde als ein das Menschsein insgesamt betreffendes Verderbnis, das sich als Mangel an Gottesfurcht und Gottvertrauen zeige. Auch die nach der Taufe verbleibende Konkupiszenz ist wirkliche Sünde ...“. Gegenüber der Erbsündenlehre und der Verderbtheit des Menschen wurde im 17. und 18. Jahrhundert z.B. von Spinoza, den Sozianern und Leibniz kritisiert, dass alles von Gott geschaffene gut sein müsse und eher eine Unvollkommenheit oder Schwächung der Entscheidungsfreiheit die Sünde und Ursache für das Böse sein können (vgl. z.B. Axt-Piscalar 2001:409). In engem Zusammenhang zur Erbsündenlehre wurde über den freien Willen des Menschen disputiert: Die Unfreiheit des Willens resultiere aus der Geschöpflichkeit des Menschen. Nach Adams Fall sei er der Macht des Teufels unterworfen. „Erst durch die Begegnung mit dem Gesetz erkenne sich der Mensch vor Gott als Sünder und werde zur Einsicht geführt, nicht durch eigene Werke die Gnade erzwingen zu können“ (:1885). „Der Wille kann sich nicht von sich aus und nicht durch Übung zum Guten werden.“ (Axt-Piscalar 2001:402)

¹³² Eine Erkenntnis Luthers auf Basis seiner Biographie in der Reflexion der eigenen Unvollkommenheit und dem Anspruch, „einen zornigen Gott mithilfe der Selbstdemütigung und dem unaufhörlichen Erbringen guter Werke besänftigen zu müssen“ (z.B. Bosch 2012:282) und, so ist zu vermuten, auch als eine Antwort auf das moralisch, korrupte Herrschaftssystem der Kirche.

Menschen grundsätzlich angelegten Verdorbenheit und betont das persönliche Verhältnis des Menschen zu Gott in der Spannung, ein Gerechter und zugleich noch Sünder zu sein (simul iustus et peccator).¹³³

4.4.2.2. Opfer

Die theologische Vorstellung der im Opfer begründeten Sühne und Versöhnung bildete im 16. Jh. keinen eigenständigen Diskussionspunkt. In beiden Paradigmen wurde die Auffassung bejaht, „dass der gerechte Zorn eines gerechten Gottes den Tod eines Opfers erfordere“ und dass „es stets das Blut Christi [ist], das reinigt“ (Evans 1995:282). Das Opfer war im mittelalterlichen Paradigma zu einer juristisch konnotierten Wiedergutmachungsleistung geworden, die, von Gott gefordert, seinen Zorn ausgleicht. Diesen Punkt bringt auch Martin Luther zum Ausdruck. „Gott [sei] über die sündige Menschheit erzürnt [] und am Kreuz [vollziehe] Jesu Christi sein Gericht über die Sünde [].“ (Albrecht 2007:57) Ebenso bezeichnete Philipp Melanchthon (1497-1560 n. Chr.) den Kreuzestod Christi als Opfer für alle Sünden, das Gottes Zorn versöhnte (:57). Auch im Heidelberger Katechismus von 1563 geht es um „Gottes Ehre“ (Frage 11) und begründet den Zusammenhang von Gnade und Strafe so: „Gott will zu seinem Recht kommen ... darum müssen wir für unsere Schuld entweder selbst oder durch einen anderen vollkommen bezahlen“ (Frage 12) (Plasger & Freudenberg 2005:156). In der protestantischen Soteriologie ist von zentraler Bedeutung, dass eine Freiheit von der Sünde nicht ohne das versöhnende Opfer am Kreuz möglich ist und sich auf die Selbsthingabe Christi im Zusammenhang seines priesterlichen Amtes gründet (Mc Grath 401/402). Im Unterschied zur römisch-katholischen Ansicht akzentuieren die „reformatorischen Bekenntnisschriften [] immer wieder die Vollständigkeit und Suffizienz des Opfers von Golgatha“ (Evans 1995:282) und wenden sich damit „gegen die Vorstellung, für die Eucharistie sei eine Opferhandlung, eine Darbringung Christi als Opfer, konstitutiv“ (:281).¹³⁴ Die der evangelischen wie katholischen Auffassung entgegenstehende sozianistische Position, „dass Christus zwar zu unserem Besten gestorben sei, doch nicht als stellvertretendes Opfer für unsere Sünden“ (:283) konnte sich nicht durchsetzen.¹³⁵ Die Opferthematik des reformatorischen Paradigmas bleibt weitgehend mit dem vorherigen

¹³³ Zur weiteren Entwicklung des Sündenverständnisses siehe z.B. Mc Grath (2007:447-458); Härle & Preul (2008).

¹³⁴ Gillian R. Evans (1995:280-283) beschreibt die Polarisierung zum Opferverständnis bezüglich der Eucharistie/ des Abendmahls in der Theologischen Realenzyklopädie: „Lutherische Theologen suchten von der spätmittelalterlichen Tendenz loszukommen, Begriffe wie Opfer und Genugtuung für die Sünde, die ihnen im Blick auf das Erlösungswerk Christi im allgemeinen angemessen erschienen, in der Abendmahlslehre zu verwenden. Daher sprachen sie auch dem letzten Mahl Christi, dem Urbild der Eucharistie, keinen Opfercharakter zu.“ Es sei „eine gefährliche Täuschung zu lehren, in der Messe opfere der Priester Christus für die Lebenden und die Toten.“ „In zunehmendem Maße unterschied man zwischen der Darbringung des eigentlichen Opfers und einem Lob- und Dankopfer, das keine Sühne in sich schließe.“

¹³⁵ Die im gesellschaftlichen Kontext besonders hervorgehobene Schwere der Sünde und damit zusammenhängende Wiedergutmachungsleistung und Sühne brauchte, so ist anzunehmen eine ‚stärkere‘ Lösung in Form des geopferten Gottessohnes.

identisch. Wieder ist als Basis ein juristisch-juristisches Rechtsverständnis zugrundegelegt, welches Gottes Interesse und Gerechtigkeit lediglich als strafende versteht (Mc Grath 2007:448ff.), statt sie im relationalen Miteinander, im Ausgleich von Interessen, Verteilung von Gütern und Chancen oder in einer ganzheitlichen, auch staatlichen Rechtschaffenheit (Dikaisyne) zu verorten. „Die „Reduktion ... auf eine rein juristisch-juristische Betrachtung vermag aber der neutestamentlichen Verstehensfülle nicht zu genügen.“ (Ritter 2003b:236)

4.4.2.3. Stellvertretung

Im Mittelpunkt der Soteriologie bei Anselm von Canterbury stand die für die Sünden der Menschheit dem göttlichen Vater zu erbringende Genugtuungsleistung, als zentraler Gedanke der Stellvertretung, der einen Rechtsbruch heilt und die Strafe bezahlt. Christus starb den Tod, den der Mensch verdient, und schafft damit die Grundlage, auf der Gott die Sünde zu vergeben imstande ist (Mc Garth 2007:409). Luther, der auch das Abstraktum Stellvertretung selbst nicht gebrauchte (Janowski 2006:50), dachte und lehrte in eben diesen Bahnen. Das Zentrum seiner Heilsauffassung ist in dem zu suchen,

„was er ‚fröhlichen Wechsel‘ oder ‚Tausch‘ nennen konnte. Kern hierbei ist, dass Christus nicht die Folgen der Sünden trägt, sondern die Sünde selbst: das der Sündlose Sünder wird. Dabei geht es um einen Platzwechsel, bei dem der sündlose Christus ganz real unsere Stelle einnimmt, uns dafür aber seinen Platz beim Vater einräumt“ (Gestrich & Hüttenberger 2001: 148/149).

Das Kreuz wird bei ihm aber nicht „als stellvertretende Darbringung einer ... Ersatzleistung gewertet, die Gott gegen die Menschheitssünde als Verdienst aufrechnet, sondern als das stellvertretende Erleiden der Strafe selbst, mit der der Zorn Gottes die Menschheit treffen müsste“ (Albrecht 2008:34).¹³⁶ Statt einer verdienstvollen Begleichung, so in der Satisfaktionslehre Anselms, entwickelte die altprotestantische Orthodoxie im Anschluss an Luther ein Genugtuungsverständnis, das am Strafleiden Christi orientiert ist. „Christus ... trägt stellvertretend die Strafe, die den Menschen gegolten hat, und so wird er mit den sündigen Menschen überhaupt identisch“ (Gestrich & Hüttenberger 2001:149). Diese Anschauung ist eine, nach Menke (1997:70f), theologisch bedenkliche und überfremdete Anwendung der Stellvertretungskategorie, da das Wirken Christi den vertretenden Sünder nicht beteiligt. Von daher kann Luthers „sola gratia“ als forensische Rechtfertigung, die den Menschen nicht verändert und sein „sola fide“ als intellektueller Glaube, ohne Wirkung auf ein Lebenskonzept, leicht missverstanden werden.¹³⁷

¹³⁶ Vgl. ausführlich zu den Gedanken Luthers über Stellvertretung z.B. auch Stephan Schaeede (2004a:310f.) „Stellvertretung: Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie“.

¹³⁷ Luther hat gegen den Selbstzweck der Werke gepredigt, nicht aber damit christliche Verantwortung in Wort und Tat abgelehnt. Vgl. z.B. Korthaus (2007:350f.) „Zur Lehre Luthers über die Rechtfertigung aus Glauben“, Blaumeiser (1995: 294f.) „Die Werke als Fleischwerdung von Glauben und Liebe“ oder Mc Grath (2007:446-453).

4.4.2.4. Kreuz

Auf der Suche nach einem gerechten Gott, in einem Umfeld, das in besonderer Weise Wert auf die Sühne für jede Tatschuld legte und im neu gewachsenen Bewusstsein einer subjektiven Individualität und der damit zusammenhängenden Erkenntnis der eigenen Begrenztheit, entdeckte Luther die paulinische Rechtfertigungsbotschaft und augustinische Deutung der Inkarnation Christi als einer öffentlichen Demonstration der Größe und Liebe Gottes neu (Küng 1999:620, Bosch 2012:282, McGrath 2007:417) und machte das Sterben Christi am Kreuz zum Mittelpunkt seiner Theologie. Nach Luther beansprucht die Selbstoffenbarung Gottes in „Kreuz und Leiden“ „die einzig rechte“, „angemessene, Art und Weise zu sein, von Gott, vom Menschen, und vom Verhältnis beider zueinander zu reden“ (Korthaus 2007:21). Gegründet auf Röm 1,16-17¹³⁸ versteht Luther Gott „nicht primär als Empfänger der Satisfaktionsleistung, sondern als denjenigen, der im Sühnetod Jesu Christi selbst die Sünde der Welt überwindet“ (Nüssel 2005:79) Christus allein rettet durch seinen Tod am Kreuz. Die Notwendigkeit des Todes Jesu Christi resultiert für ihn in der Tatsache, „dass die Sünde in ihrer Radikalität nicht anders als mit dem Tod bestraft werden kann.“ (:79) So ist der Kreuzestod Christi keine stellvertretende Ersatzleistung, sondern ein stellvertretendes Strafleiden für die Sünde, die die Macht des Todes bricht und das Wesen des liebenden Vaters und seiner Gerechtigkeit damit Ausdruck verleiht (:79).¹³⁹ Es ist allein Gottes Gnade, die dem Menschen in Christus zuteil wird. „Der Akzent verschiebt sich von dem in der Buße nachvollzogenen Kreuz Christi in nobis auf das Kreuz Christi extra nos, in dem Gott seine rettende Gerechtigkeit offenbart hat, die die Macht des in uns bleibenden peccatum radicale zudeckt und dessen Schuld nicht anrechnet.“ (zur Mühlen 1990:762) Nach Luther kann der Glaubende im „Selbstgericht der Buße bzw. der Demut ... das im Kreuz Christi offenbargewordene eschatologische Gericht vorwegnehmen und sich der rettenden Gerechtigkeit Gottes ausliefern“ (:762). Der theologia gloriae, der Erkenntnis von Gottes Herrlichkeit in seinen geschaffenen Werken, metaphysischen und tugendhaften Herrschaftsakten, stellt Luther die theologia crucis gegenüber und betont die „Freude des Kreuzes“ (762/763, Korthaus 2007:350/351). „Durch das Kreuz werden die Werke zerstört“ (:350). Der Mensch muss erkennen, dass seine Werke vor Gott nichtig sind und er selbst „Sünder, der die an sich gute Wirklichkeit auf das Übelste missbraucht“ (:351) und in der „Rückführung auf sich selbst als ein Nichts vor Gott ,Leiden und

¹³⁸ Röm 1,16-17: Das Evangelium „ist eine Kraft Gottes, die selig macht alle, die daran glauben ... Denn darin wird offenbart die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche kommt aus Glauben in Glauben“.

¹³⁹ Die Darstellung der Kreuzesszene im 16. Jahrhundert veränderte sich in die Richtung, dass neben einer „realistisch grausam oder fast leidenslos[n]“ Szenerie eine starke Betonung des Momentanen hervorsteht. „Häufig blickt jetzt auch der Gekreuzigte ... zu dem mit dunklen Wolken verhangenen Himmel auf und artikuliert so schweigend die große Frage des vom Mittelalter zur Neuzeit sich wandelnden Menschen nach dem Warum des Leidens und des Todes ...“ (Baudler 1997:339).

Kreuz‘ und damit eben das Handeln Gottes an ihm anzunehmen in der Lage ist“ (355).¹⁴⁰ Das „Stehen unter dem Kreuz“ ist die „Korrektur des Menschen, die so radikal ist, dass er in ihr auf Nichts reduziert seinen Tod erlebt ... und in „der Hoffnung auf die auch ihn neuschaffende Liebe Gottes Gott als Gott, gegenüber dem er selbst keine Ansprüche geltend zu machen hat, die Ehre gibt“ (:357). Im Vertrauen allein auf Gottes Handeln ist nach Luther nicht „der [] gerecht, der viel bewirkt, sondern der, der ohne Werk viel an Christus glaubt“ (zur Mühlen 1990:763).¹⁴¹

Damit ist ein neuer Schwerpunkt der Kreuzesdeutung benannt. „Der Gekreuzigte deckt die wahre Situation des Menschen auf“ und „zerbricht die Scheinwirklichkeit ... menschlicher Größe“ (Blaumeiser 1995:470). Christus hat „all das unsere auf sich genommen“ (:470) und erleidet am Kreuz die Strafe, die den Menschen treffen müsste und bietet durch diesen „wunderbaren Tausch“ (:360f) auf diese Weise die rettende Gerechtigkeit an, die der Mensch dann in Demut und Glauben annehmen muss. Das Strafleiden Christi ist die Erlösung „extra nos“ und damit die Lösung für die Frage der individuellen Rechtfertigung. „Wie kommt der Mensch zu Gott?“ – so war Luthers Ausgangspunkt und seine Antwort in der *theologia crucis* lässt sich zusammenfassen: „dadurch dass Gott zum Menschen kommt“ indem er ihn „zunichtemacht“ und „gerade so aber in eine neue Existenzweise führt“ (:551).¹⁴² In diesem Paradigma war im Unterschied zum mittelalterlichen die Unmittelbarkeit Gottes im Umgang mit den Menschen, die Luther voraussetzt, ein wesentliches Merkmal (Härle & Preul 2008:66).¹⁴³ Die subjektive Dimension des Heils, die Möglichkeit einer Beziehung zu Gott, auch unabhängig von der Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche und die Rechtfertigung durch Glauben, als einer lebenswichtigen Erfahrung zeigen eine Entwicklung hin zu einer individuellen Gerechtigkeit und sind Unterscheidungsmerkmale zum vorhergehenden Para-

¹⁴⁰ Luther verwendet in diesem Zusammenhang Begriffe wie „Zunichtewerden, Leerwerden, rein auf Gott harren“, was eine Nähe zur Mystik von Johannes Tauler zeigt, betont aber im Gedanken der „völligen Hingabe an Gott, weg von allem eigenen Tun, und im Erwarten des Heils allein von Gott her“ das „göttliche Handeln“ statt einer die „Geburt“ als *unio* mit Gott, wie es Tauler tat (Korthaus 2007:353).

¹⁴¹ Im Rahmen dieser Arbeit kann Luthers Kreuzestheologie nicht annähernd gewürdigt werden. Eine ausführliche Untersuchung seiner *theologia crucis* anhand seines zweiten Psalmenkommentars, z.B. bei Hubertus Blaumeiser (1995), gibt einen Einblick in Luthers Weltbild und Menschenbild und offenbart differenziertere Schlussfolgerungen und Erkenntnisse bezüglich des Paradigmenwechsels zwischen mittelalterlich-scholastischer und reformatorischer Theologie. Kritisch zu sehen ist aber, dass Luther bei den im damaligen Kontext üblichen rechtlichen und forensischen Kategorien verblieb (Mc Grath 2007:424) mit der Folge, dass die „Konzentration auf den Gekreuzigten, seine Wunden und das von ihm vergossene Blut [] den Protestantismus von der Reformation über die Orthodoxie und den Pietismus bis in die Erweckungsbewegungen des 19. Jh. hinein [prägte]“ (Köpf 2001:1751) und, so die systematische Theologin Friederike Nüssel (2005:79), kommt „es nicht zu einem neuen, besser an der Schrift orientierten Deuteansatz“. Die Interpretation, dass Christus „durch sein Sterben, durch sein ‚Blut‘ als Opferlamm uns vom Banne des Zornes Gottes und von der Sünde erlöst, für uns die Strafe erlitten und uns so mit Gott versöhnt, uns das Heil erworben“ habe (Albrecht:2007:58), „ist bis in unsere Zeit im protestantischen Umfeld und darüber hinaus bestimmend geblieben“ (:58).

¹⁴² Dazu ergänzend Karl-Heinz zur Mühlen (1990:763) über Zwingli: „Die Bitterkeit (des Kreuzes) gebar das Leben“ und über Calvin: „Daraus ergibt sich für uns ein herrlicher Trost: ergeht es uns hart und rauh und meinen wir, darin Unglück und Böses zu erleben, so haben wir (in Wirklichkeit) Anteil an Christi Leiden“ (:764).

¹⁴³ Im Gegensatz zur Scholastik hat Luther mit seiner *theologia crucis* eine „existentielle statt spekulative Theologie“, eine „Theologie für das Leben“ angeboten (Blaumeiser 1995:390f.).

digma und damit auch Grundlage für die Praxis des protestantischen Verständnisses von Mission (Bosch 2012:283-285).

4.4.3. Mission

David Bosch (2012:283f.) benennt fünf Merkmale, um die Konturen eines protestantischen Missionsparadigmas von dem römisch-katholischen Paradigma abzuheben, und die sich „bei allen Ausformungen des Protestantismus im 16. Jahrhundert finden“ lassen. Ausgangspunkt der reformatorischen Theologie ist die Lehre von der Rechtfertigung durch Glauben.¹⁴⁴ Gott hat in seiner Gnade die Initiative ergriffen, den Menschen zu retten. Was im Katholizismus „bisher gewohnheitsmäßig geglaubt wurde, wurde nun zu einer äußerst dringenden Überzeugung“, „als lebenswichtige Erfahrung erkannt“ und zu der einen zentralen Wahrheit erhoben (:283/284). Dies konnte zwar auf der einen Seite zu einem Motiv für die missionarische Praxis werden (Verkündigung der Glaubenswahrheit), andererseits aber jegliches Bemühen lähmen, da die Initiative zur Rettung des Einzelnen ausschließlich bei Gott gesehen wurde (:285). Mit diesem ersten Punkt eng verbunden betont der Protestantismus, „dass die Menschen vor allem aus der Perspektive des Sündenfalls zu betrachten seien“, als „verloren“, „durch und durch verderbt“ und „unfähig“ ihre Situation modifizieren zu können (:284). Statt der vielen Sünden wird von der Sünde und ihrer Wesenhaftigkeit im Menschen gesprochen (:284). Für den Missionsgedanken stützt diese Sicht zwar die Souveränität Gottes, führt in der Praxis aber zu einer tendenziell pessimistischen Sicht und passiven Ergebenheit, da „es ja nichts gab, das der Mensch tun konnte, um die Wirklichkeit zu verändern“ (:285). Als weiteres Merkmal nennt Bosch (:284) die „subjektive Dimension des Heils“, die den Einzelnen aus dem Kollektiv herauslöst und die Erlösung zu einer persönlichen Frage werden lässt. Nicht mehr „Gott an sich“, sondern „Gott für mich, für uns“ stärkt zwar den Wert jeder Person (:284), aber schwächt in der Überbetonung das Bewusstsein dafür, „dass ein menschliches Wesen per Definition ein Gemeinschaftswesen ist (:285). Diesen subjektiven Aspekt weitergedacht führt zur Bekräftigung der persönlichen Verantwortung und „Wiederentdeckung des Priestertums aller Glaubenden“ (:284). Jeder Christ war berufen Gott zu dienen und nicht nur „Objekt[] des kirchlichen Amtes“ zu sein (:285). Dennoch trägt dieser Gedanke den „Samen der Spaltung“ in sich, da voneinander abweichend Glaubende „Gottes Willen auch unterschiedlich interpretieren“ und ohne kirchliche Autorität auf verschiedene Weise ausleben (:285). Als fünften Punkt hebt Bosch (:285) die zentrale Stellung der Schrift hervor, die im Protestantismus als Orientierung für alle Glaubens- und Lebensfragen das kirchliche Verständnis veränderte. „Die Sakramente wurden ... reduziert ... und der Predigt untergeordnet“. Auf der einen Seite zu bewerten als Fortschritt, eröffnet dieser Aspekt andererseits „den

¹⁴⁴ Die Wirkungsgeschichte der Lehre und Einstellung Luthers für die Mission wird kontrovers diskutiert. Vgl. z.B. Paul Wetter (1999) „Der Missionsgedanke bei Luther“.

Weg für einen ‚papiernerer Papst‘ mit der Idee, ‚ein Lehrsystem aus allen biblischen Aussagen ableiten‘ zu können (:286). ‚Dies führte schließlich zum Dogma von der Verbalinspiration der Bibel‘ und bleibt seit dem als Apotheose der Schrift eine ständige Gefahr für die evangelische Theologie (:286).

Entgegen der Meinung Gustav Warnecks, dem Vater der Missionswissenschaft, der ein missionarisches Handeln und einen Missionsgedanken mit klarer praktischer Ausrichtung bei den Reformatoren vermisste, betont Bosch den Perspektivwechsel durch Luther, mit wichtigen Prinzipien für die missionarische Aufgabe der Kirche (:286). Als Ausgangspunkt ist anzunehmen, ‚was Gott bereits in Christus getan hatte‘. Gott ‚sieht die Menschen‘ und ‚fördert sein Wort, damit es ‚laufen‘ und ‚wachsen‘ kann, bis zur Morgendämmerung des letzten Tages‘ (:287). Das ‚Evangelium selbst ist, das ‚missioniert‘ und es beteiligt jeden an diesem Geschehen (:287). Die Betonung von Mission liegt nicht im Bemühen der Einzelnen, sondern sie ist Gottes eigenes Werk (:287/288), was nicht gleich Passivität und Gleichgültigkeit gegenüber der Welt bedeutet. ‚Für Luther war der Glaube ein lebendiges ruheloses Wesen, das nicht untätig bleiben konnte.‘ (:288) So resümiert Bosch (:288), dass die Reformatoren im Wesentlichen eine missionarische Theologie vorgelegt haben. Dennoch geschah im Blick auf das missionarische Engagement in den ersten beiden Jahrhunderten dieses Paradigmas sehr wenig. Die Gründe dafür sieht Bosch (:288) darin, dass die Protestanten ‚ihre Aufgabe primär in der Reformation der Kirche ihrer Zeit‘ sahen. Sie waren bis zum Westfälischen Frieden (1648) in einem Überlebenskampf gegenüber der katholischen Kirche verwickelt und hatten zudem ‚keinen unmittelbaren Kontakt zu Menschen, die keine Christen waren‘ (:288). Darüber hinaus mit internen Streitigkeiten beschäftigt, gaben die Reformatoren das Mönchtum, als wichtigen Träger der Mission, auf (:288/289).¹⁴⁵ In der Folgezeit kristallisierten sich drei Missionsrichtungen heraus: die lutherische Orthodoxie (:291-297), mit der Sorge um die rechte Lehre und wenig Raum für Mission¹⁴⁶, dem Pietismus (:297-300), mit der Betonung von Buße, Bekehrung als persönliche Entscheidung, Heiligung und Verbesserung der sozialen Umstände¹⁴⁷ und dem Purita-

¹⁴⁵ Hier beschreibt Bosch die Radikalisierung des Gedankens des allgemeinen Priestertums, den die Wiedertäufer entgegen der allgemeinen protestantischen Strömung vertraten indem sie die ganze Welt als zu missionierendes Heidentum, einschließlich der Katholiken und Protestanten, ansahen und den ‚Missionsbefehl‘ in den Mittelpunkt ihres Dienstes stellten (Bosch2012:289-291).

¹⁴⁶ ‚Während die katholischen Definitionen von Kirche in jener Zeit dazu neigten, das Äußere, das Rechtliche und das Institutionelle zu betonen‘ standen in der lutherischen Beschreibungen die ‚Rechtmäßigkeit von Lehre und Sakrament‘ im Vordergrund, was immer mehr dazu ‚führte ...‘, dass die Unterschiede und nicht die Gemeinsamkeiten des Handelns und Lehrmeinungen akzentuiert wurden (Bosch 2012:292). Die Hervorhebung der Souveränität Gottes mündete in der Ansicht, dass Gott doch bereits in der Natur und durch die Apostel verkündigt sei und das Evangelium so nicht explizit verbreitet werden müsse (:295/296).

¹⁴⁷ Spener, Zinzendorf und Francke sind hier zu nennen, die ein gemeinschaftlich orientiertes umfassendes Verständnis des Reiches Gottes hatten. Kritisch ist zu sehen, dass der Pietismus im Laufe der Zeit den Weg des wahren Glaubens für den Einzelnen an manchen Stellen sehr genau vorschrieb und eng machte und später die Neigung zur Weltflucht annahm (Bosch 2012:297/298)

nismus (:301-306), im Zentrum die Ehre Gottes und die Taten, die der Erwählung Gottes folgen¹⁴⁸. Die zentrale Bibelstelle für Mission sieht Bosch (:282) in Röm 1,16, die Kraft Gottes im Glauben an das Evangelium.

Resümierend lassen sich für die Praxis der Mission im reformatorischen Paradigma im Zusammenhang der kulturellen Einflüsse und theologischen Themen folgende Auswirkungen zusammenfassen: Luthers „sola“ der Erlösung und der Zugewinn an Subjektivität mit neuem Bewusstsein des Menschseins als Gegenüber zu Gott führten in eine Ambivalenz zwischen starker Hervorhebung der Souveränität Gottes, die sich lähmend auf die Mission auswirkte und einer kreativen Spannung auf der anderen Seite, die neben der göttlichen Unabhängigkeit die menschliche Verantwortung sah und umsetzte (:307). Die Akzentuierung der Sünde im Wesen des Menschen, aus der allein Gottes Gnade heraus retten kann und die Steigerung der Wertschätzung für das Individuum förderte die ambivalente Haltung, einerseits „verstockte Sünder auf dem Weg [ins] Verderben“, sich um die eigenen Angelegenheiten kümmern zu lassen, andererseits die Menschen als erlösbar und erlösenswert zu betrachten und die Liebe zu betonen (:296, 307). Die Feststellung „allein der Glaube“ und die Entdeckung eines persönlichen nahbaren Gottes zeigte sich in der Ambivalenz, zum einen die objektive Natur des Glaubens mit wenig Raum für Erfahrbarkeit als Maßstab für Mission anzulegen (protestantische Orthodoxie) auf der anderen Seite die subjektive und erfahrungsmäßige Seite der Religion zu unterstreichen (Pietismus) (:307). „Gegenüber dem ‚Stockwerk-Denken‘ der Scholastik“ geht es in der Theologie, im kulturellen Kontext und in der Mission immer mehr um ein „Konfrontationsdenken“ (Küng 1999:616/617) mit der Folge eines immer deutlicher werdenden Dualismus zwischen allem Heiligen und allem Profanen (so z.B. für den Pietismus beschrieben (vgl. Bosch 2012:300)). Die Intellektualisierung dieser Zeit lassen Hingabe und Dienst der Tat hinter den Dienst des Wortes und einer Rechtgläubigkeit zurücktreten.

4.4.4. Zusammenfassung des Paradigmas der Reformation

Für das evangelisch-protestantische Paradigma der Reformation lässt sich zusammenfassen, dass auf der Basis eines neuen Verständnisses von Gott, Mensch und Kirche die subjektive Dimension des Heils in den Mittelpunkt rückte. Der Mensch wird Subjekt mit neuem Bewusstsein von Identität in den Gegensätzen von Gesetz – Evangelium, Buchstabe – Geist, Werk – Glaube und Unfreiheit – Freiheit. Das Problem der Angst vor dem Gericht und die Sündhaftigkeit jedes Einzelnen in seinem Verhältnis zu Gott gewannen an Bedeutung. Aus der Lehre der Unfähigkeit des Menschen, zur Er-

¹⁴⁸ Die „Zweite Reformation“ akzentuierte den ‚aktiven Christus‘. Calvin legte aufgrund theokratischer Merkmale größeres Gewicht auf die Verantwortung des Glaubenden in der Welt und sah Mission als Erweiterung und Verwirklichung der Königsherrschaft Gottes in der Gesellschaft. Gisbertus Voetius (1588-1676) definiert hier drei Ziele der Mission: die *conversio gentilium*, der *plantatio ecclesiae* und allem übergeordnet die *Gloria et manifestatio gratiae divinae* (Bosch 2012:288,302).

lösung selber etwas beitragen zu können, wurde Jesu Kreuzestod als radikale Aufdeckung des menschlichen sündigen Wesens und stellvertretendes Strafleiden als Erlösung „extra nos“ verstanden. Das Kreuz wird damit zur Lösung einer individuellen Rechtfertigung durch Glauben. In der Beschäftigung mit der „rechten Lehre“ und in Abgrenzung zur römisch-katholischen Kirche gestaltet sich die missionarische Praxis in Ambivalenzen und dualem Konfrontationsdenken und wird je nach konfessionellem Bekenntnis verschieden ausdifferenziert, zum einen als ausschließliche Rettung nur durch Gott in pessimistischer Sicht über Sünder zum anderen als Bekräftigung der persönlichen Verantwortung in subjektiver Erfahrung.

4.5. Das vernunft- und fortschrittsorientierte Paradigma der Moderne

Die Anstöße zu einem neuen Paradigma im 17. Jahrhundert kommen zum ersten Mal in der Geschichte der Christenheit nicht primär aus dem kirchlich-theologischen Kontext, sondern „von außen: aus jener sich rasch ‚verweltlichenden‘, ‚säkularisierenden‘ und so von Bevormundung [durch] Kirche und Theologie sich ‚emanzipierenden‘ Gesellschaft“ (Küng 1999: 770). Begründet in der große Krise des 30-jährigen Krieges (1618-1648), der „den Konfessionalismus ad absurdum führt“ (:749) und dem endgültigen Scheitern „der Wiederaufrichtung der kaiserlich-katholischen Universalmonarchie“, wird das entstandene Vakuum zwischen dem kraftlos gewordenen Protestantismus und dem als Regulativinstanz ausfallenden Papsttum „durch das Zeitalter des Absolutismus (1648-1789)“ gefüllt (:749). „Nach Reformation und Gegenreformation, nach ... endlosen Streitigkeiten und unbeschreiblichen Verwüstungen um Religion und Konfession kam es ... zu einer religiösen Erschöpfung“ und zu einer „wachsenden religiösen Toleranz“ (:776). Das war der Nährboden für die Entstehung einer neuen Gesamtkonstellation in Christentum und Gesellschaft.

4.5.1. Kontext und Story

Die Zeit des 17. Jahrhunderts, gekennzeichnet durch „Bevölkerungsstagnation, Konjunkturrückgang in Landwirtschaft, Handel und Gewerbe“, Aufstände und Bürgerkriege, „verbunden mit einer tiefgreifenden Verunsicherung moralischer Werte und Normen“, lässt eine „anhaltende Strukturkrise von Gesellschaft und Kultur“ erkennen (:749/450). Während die mittelalterliche Kosmologie mehr oder weniger durch die Abfolge: Gott über Kirche über König und Adel über Volk über Tiere, Pflanzen und Dinge strukturiert war (Bosch 2012:309) und jeder den Platz innerhalb dieser göttlich gesetzten Ordnung „in Bezug auf Gott, die Kirche und das Königtum einzuhalten“ hatte (:309), veränderte sich dieses Gefüge durch einschneidende Ereignisse dauerhaft. Die machtvolle Rolle, die die Kirche in den letzten Jahrhunderten in der Gesellschaft innehatte, wurde schrittweise ausgehöhlt. Sie verlor gegenüber den weltlichen Herrschern immer mehr an Einfluss. Im Zeitalter der Re-

volutionen im 18. und 19. Jahrhundert kam hinzu, dass auch die Macht von König und Adel zerstört wurde. Im aufkommenden „Wissenschaftszeitalter wiederum wurde Gott weitestgehend aus der Plausibilitätsstruktur der Gesellschaft entfernt“ (:309). Diese großen Umbrüche setzten einen Prozess der „Entkirchlichung und Entchristlichung“ in Gang (Küng 1999:846), bei dem der christliche Glaube nicht länger die Funktion hat, „dem wissenschaftlichen Denken in irgendeiner Weise als Informationsgeber zu dienen“ und die Gesellschaft zum ersten Mal in der Geschichte in ihrer öffentlichen Philosophie eine atheistisch ausgerichtete Kultur wird (Bosch 2012:315). Alle übernatürlichen Instanzen (Gott, Kirche, Königtum) sind nicht mehr wichtig (:309). Stattdessen wird der Ruf nach Aufklärung und Bildung groß (Küng 1999:780). Die Entdeckung eines überzeugenden neuen Welt-systems in den Naturwissenschaften durch Kopernikus, Galilei, und Newton (:761/762), der erkenntnistheoretische Ansatz des Empirismus von Bacon (Bosch 2012:310) oder die philosophische Neuerung des Rationalismus durch Descartes (:310, Küng 1999:766) weisen darauf hin, dass die „Revolution der Moderne [] in erster Linie eine Revolution des Geistes [war]!“ (:760). In den Mittelpunkt rückte die Erforschung des natürlichen Lebens („subhumaner Bereich“), von dem die Menschheit zunehmend ihre Existenz und ihren Wert ableitete (Bosch:309). „Die res cogitas (die Menschheit und der menschliche Geist) konnten nun die res extensa (die gesamte nichtmenschliche Welt) erforschen.“ (:310) Durch die Trennung von Subjekt und Objekt hörte die Natur auf „Schöpfung“ zu sein und „war nicht länger der Lehrmeister der Menschen, sondern das Objekt ihrer Analyse“ (:310). „Die Betonung lag nicht mehr auf dem Ganzen, sondern auf den Teilen“ und auch der Mensch wurde nicht als ganze Entität begriffen, sondern aus unterschiedlichen Perspektiven untersucht (:310). Ein weiteres Charakteristikum dieser Zeit war die „Eliminierung des Zwecks und die Einführung der direkten Kausalität als Schlüssel für das Verständnis der Wirklichkeit“ (:311). Ursache und Wirkung interessierten mehr statt Sinn und Zweck und so nahm menschliches Planen den Platz des Gottvertrauens ein. (:311/318/319). Hinzu kam die Auffassung, dass alle „wissenschaftliche Erkenntnis sachlich, wertfrei und neutral“, sozusagen als objektive „Tatsache“ gesehen und damit den „Werten“, „Meinungen“ und „Vorstellungen“ gegenübergestellt wurde (:313). Die Religion, „dem Reich der Werte zugeordnet“, wurde so von „der öffentlichen Welt der Fakten“ in den privaten Bereich verschoben (:313). Propagiert wurde ein Modernisierungs- und Fortschrittsglaube, der die Menschen zu „Herren ihres Schicksals“ macht (:312). In der Annahme „alle Probleme sind lösbar“ (:313), glaubte der Mensch sich in der Lage, die Welt nach eigenen Vorstellungen gestalten zu können. Hatte im Mittelalter noch „die Gemeinschaft den Vorrang vor dem Einzelnen“ so betrachtete die Aufklärung nun die Menschen als selbständige, emanzipierte Individuen (:313). War der Gedanke einer Individualität bei Augustinus und Luther zwar schon erkennbar, so aber niemals,

wie jetzt, als von Gott und Kirche unabhängig zu sehen (:314)¹⁴⁹. Als „Schubkraft“ dieser „geistes- und sozialgeschichtlichen Bewegung“ wird bei allem die Autonomie der menschlichen Vernunft hervorgehoben (Descartes: „Cogito, ergo sum“) (Küng 1999:766/773). Für das „römisch-katholische Paradigma war die oberste Autorität ‚Ecclesia sive Papa‘ (Kirche = Papst) und für das reformatorische das ‚Wort Gottes‘. Für das Paradigma der Moderne aber ist die oberste Autorität die ‚Ratio‘, ... ‚Vernunft‘“ (:773). Damit ist der „Ort der ursprünglichen Gewissheit [] von Gott in den Menschen verlagert“ und die Veränderung der Argumentationsstruktur betont: „nicht mehr mittelalterlich oder reformatorisch von der Gottesgewissheit zur Selbstgewissheit, sondern neuzeitlich von der Selbstgewissheit zur Gottesgewissheit“ (Küng 1999:766/773). Bisher hatte der Glaube immer Vorrang vor der Vernunft gehabt, „der Geist stand unter der Wahrheit“, doch im „Zeitalter der Vernunft“ wurde seine Überlegenheit akzentuiert, mit erheblichen Konsequenzen für Theologie und Mission (Bosch 2012:310/316/317).

Hier möchte ich in aller komprimierter Kürze wieder anhand der Fragen „wer sind wir, wo sind wir, was läuft falsch, und wie sieht die Lösung aus“ (Wright 2011:166) die Story des fortschrittsorientierten Paradigmas andeuten¹⁵⁰, um anschließend den Zusammenhang zum Verständnis von Sünde, Opfer, Stellvertretung und Kreuzestod Christi finden zu können. Im reformatorisch-protestantischen Paradigma hatte die Entdeckung des Menschen, sich als ein eigenständiges, vernunftbegabtes Wesen zu verstehen, eingesetzt, doch die großen Revolutionen in Naturwissenschaft und Philosophie (Küng 1999:761f.), der Fortschritte in der Medizin (:845) und das Aufkommen der kritischen Geschichts- und neuen Humanwissenschaften (:846) veränderte das Denken der Menschen nochmals einschneidend. Auf die Frage „wer sind wir“ antwortete der Mensch als autonomes Individuum im Bewusstsein seiner Einmaligkeit „Cogito, ergo sum“. In der Gewissheit seiner intelligenten Existenz vertraut er auf Entwicklungsfähigkeit, Machbarkeit und Fortschritt und seine Vernunft wird von ihm zur „Schiedsrichterin über alle Fragen der Wahrheit“ erhoben (:773). Er ist „Herr seiner selbst“ (Selbstbestimmung) und „Herr der Natur“ (Weltbemächtigung) (:783). Sein neues Denken und Streben nach Freiheit zeigen sich in den Revolutionen in Staat und Gesellschaft (:817f.), der Schaffung von Menschenrechten und Staatsverfassung an Stelle von Glaubensbekenntnis und Kirchenrecht (:830). Statt auf Gott, Papst oder König vertraut er seinen eigenen Erkenntnissen und seiner bindungsfreien Souveränität (:753). Gegenüber „dem Christianum, dem spezifisch Christlichen, betont man jetzt durchgängig das Humanum, das allgemein Menschliche (:774).

In der Zeit nach dem Mittelalter entstanden gleichberechtigte Territorialstaaten (:753). Die Nation gewann gegenüber der Religion immer mehr in der politischen Werteskala die erste Stelle,

¹⁴⁹ Vgl. ausführlich zur Geschichte der Identität und Individualität Heinz Abels (2006).

¹⁵⁰ Es kann im Rahmen dieser Arbeit in nur sehr vereinfachter Weise die Hauptlinie dieses Paradigmas aufgezeigt werden. Vgl. ausführlich bei Küng (1999:742-869) und Bosch (2012:308-322).

was „im Bewusstsein eines Anders- und Besondersein aufgrund von Abstammung, Sprache und Geschichte, Religion und ‚Sendung‘... leicht zur Geringschätzung anderer Nationen“ führte (:755). Die Frage „wo sind wir“ ist in diesem Paradigma an die Zugehörigkeit zu einer Nation gebunden, denn das „moderne Europa ist ein Europa der Nationen“ (:755). Lag bisher das Machtzentrum am Mittelmeer (Paradigma 3) und in Zentraleuropa (Paradigma 4), so verschob es sich in der Zeit der großen Entdeckungen und Eroberungen zur westlichen Randzone der atlantischen Staaten (:750). Ein „weltweiter Kolonialismus mit höchst ambivalenten Konsequenzen“ setzte ein (:751) und die im Kontakt mit fremden Völkern und ihren Lebensweisen „neue expansionistische Weltsicht“ (Bosch 2012:322) führte zu einer den anderen Welten kulturell überlegenen Haltung. So ist neben der Zugehörigkeit zu einer Nation, durchaus auch in Abgrenzung zu einer anderen (Nationalismus), die Antwort auf die Frage „wo sind wir“ naheliegend: wir gehören zu einer weiter entwickelten Zivilisation, die den anderen Kulturen etwas Besseres bieten und bringen kann, als sie selber haben (:342f.). Dieser Gedanke sollte sich, wie noch zu zeigen sein wird, entscheidend auf die Missionspraxis auswirken.

Die Story der Aufklärung ist eine positive, optimistische Aufbruchsstimmung, und die Frage, „was läuft falsch“, ist aus dieser Perspektive die Einschränkung von Entwicklungsmöglichkeiten, die der Mensch in seiner Vernunft durch Religion und Aberglaube oder durch die Autoritäten von Kirche und Adel gegeben sah, so dass die Wissenschaft zunehmend in Opposition zum Glauben gerät (:310). Ein zentrales Bekenntnis der Aufklärung ist „der Glaube an die Menschheit“ und der „radikale[] Anthropozentrismus“ ist das „hervorstechendste Merkmal der modernen Zeit“ (:314). Im Auseinanderdriften von Kultur und Religion ist das zu lösende Problem für die Theologie, einer „für das Christentum bedrohlichen ‚Verweltlichung‘“ entgegenzutreten (Küng 1999:781) und die Fragen zu klären, wie „Gott noch souverän herrschen [kann], wenn sich die Menschen als frei verstehen“, und handelt „Gott noch in einer Welt, in der der Glaube vorherrscht, dass die Menschen die Initiative übernehmen, um alles zu erschaffen, was sie benötigen?“ (Bosch 2012:315). Der Einfluss der vernunft- und fortschrittsorientierten Weltanschauung auf die Theologie ist immens, da die Vernunft den Glauben als Ausgangspunkt weitgehend verdrängte und es immer schwieriger wurde „Gott“ im wissenschaftlichen System einen Raum zuzugestehen. Im Aufblühen der Wissenschaft erlebte sich der Mensch als „reif“, dem „finsternen Mittelalter“ entwachsen und „benötigte Gott nicht länger“ (:313/316). Da die Wissenschaft, „erklärtermaßen a-teleologisch“ ausgerichtet, ganz im Gegensatz zum christlichen Glauben stand, der „zutiefst an der Teleologie interessiert“, als „letztes Ziel unseres Handelns und der Zweck unserer Existenz“ dem Leben eine Bedeutung zuweist, rückte der vom Menschen kontrollier- und vorhersagbare Bereich immer mehr in den Mittelpunkt und drängte Gott als unverfügbar und „überflüssig“ immer mehr in den Hinter-

grund oder machte ihn zu einem „Lückenbüßer-Gott“ (:311/318/321). Die Trennung von Fakten und Werten stellte eine „rein wissenschaftliche Wissenschaft“ einer „rein religiösen Religion“ gegenüber (:320). Die Betonung des Menschen als autonom und emanzipiert förderte eine Haltung, dass jedes Individuum ein eigenständiges Recht und auch die Fähigkeit hat, Gottes offenbaren Willen zu erkennen und seine eigene Entscheidung bezüglich seines Glaubens zu treffen (:321).¹⁵¹ Das selbstbestimmte Individuum mit seiner autonomen Vernunft wird zur höchsten Instanz und Gott in den Bereich des persönlichen, frei wählbaren Glaubens verlegt. Eine autoritative normierte Lehre, einheitlich für alle Menschen gültig, wird von der Erkenntnis und Erklärung des Glaubens durch den je Einzelnen abgelöst.

Wie kann angesichts dieser Trennung von Glaube und Vernunft und dem bisher nie dagewesenen Anthropozentrismus eine „Lösung“ für das Christentum aussehen und was als Antworten der Theologie angesichts dieser grundlegenden Veränderungen angeboten werden? Als eine erste Reaktion auf die revolutionären Umbrüche wurde Religion zu einer „verharrenden Potenz“ (Küng 1999: 763). Den Glauben bewahren und gegenüber dem neuen Denken abgrenzen, war eine Möglichkeit, wie es z.B. der Katholizismus bereits gegenüber der Veränderung der Reformation und noch bis zum II. Vatikanischen Konzil getan hat (Bosch 2012:280), oder so wie die evangelische Orthodoxie, die durch die Betonung der biblischen Unfehlbarkeit versuchte, „die objektive Wahrheit der ‚reinen Lehre‘ zu schützen“ (:318). Die andere Richtung bemühte sich in Korrespondenz mit der neuen Weltsicht einen Platz für Religion und Glaube zu finden. Hier hatte z.B. der Philosoph Immanuel Kant (1724-1804) Einfluss auf die Theologie. Er suchte den Glauben außerhalb der Grenzen der Vernunft, denn, „wissenschaftliche Gottesbeweise sind [für ihn] nicht möglich“, und er „appelliert deshalb in Fragen der Gotteserkenntnis nicht an die ‚theoretische‘, sondern an die ‚praktische Vernunft‘, die sich im Handeln des Menschen manifestiert“, was sich letztlich auf moralisches Handeln und die Bedingung dieser Möglichkeit bezieht (Küng 1999:768).¹⁵² Seine „Unterscheidung zwischen dem ‚Ding-an-sich‘ und seiner Wahrnehmung“ besagt, dass alles an seiner Wirkung zu erkennen ist, so die „Identität Jesu ... aufgrund seiner Wirkung auf uns“ (Mc Grath 2007:326). Hierbei galt für ihn die Vernunft und das menschliche Gewissen als fähig, die Autorität Christi zu beurteilen, denn wo „Jesus bestätigt, was die Vernunft sagt, gilt ihm der Respekt; was bei ihm der Vernunft widerspricht oder über sie hinausgreift, muss abgelehnt werden“ (:226). Kant postuliert „Gott als höchstes sittliches Wesen und Urheber der Welt“ (Küng 1999:769) und einen Glauben, der die

¹⁵¹ Die Freiheit und Eigenständigkeit des Menschen wird „zu einem nahezu unantastbaren Recht“ (Bosch 2012:314), mit der Kehrseite der „Regisseur [des] eigenen Lebens“ sein zu müssen Küng (1999:867), den eigenen Lebenssinn selber zu definieren (:868) und der Gefahr in der Beliebigkeit unterzugehen (:869). Niemals zuvor war der Mensch so häufig Opfer von Angst und Enttäuschung (Bosch 2012:322).

¹⁵² Der „moralische Gottesbeweis“; vgl. dazu z.B. Clayton (1984:756f.).

Souveränität einer rationalistischen Einschätzung alles Religiösen betont¹⁵³. Damit ebnet er einer diesseitsorientierten Erlösungslehre und einem kritischen Umgang mit der Bibel den Weg.

Ein weiterer Versuch der Zusammenführung von Theologie und aufgeklärter Weltanschauung „bestand darin, die Theologie selbst zu einer Wissenschaft zu erklären“ zur „Wissenschaft von Gott“, allen anderen Wissenschaften überlegen (Bosch 2012:317). Doch durch die aufklärerische Subjekt-Objekt Trennung wurde in der Theologie der Aspekt der „historischen Unterschiede“ zwischen Heute und der Zeit der biblischen Aufzeichnung bewusst (Lessing: Ein „garstiger Graben“ trennt uns von der Vergangenheit) (:318). Die Reaktionen darauf reichen vom Verharren bei der „reinen Lehre“ (evangelische Orthodoxie (:291f)), der „Individualisierung des Wortes“ (Pietismus (:297f)¹⁵⁴), „dem Idealismus mit seiner Rationalisierung“ bis zum „Liberalismus, der dazu neigte, das Wort als rein historisch zu relativieren“ (:318). Eine Schlüsselrolle kommt in diesem Zuge der Bibelwissenschaft zu, die die Schrift einer historisch-kritischen Analyse unterzieht (Küng 1999:784-791)¹⁵⁵. Die Vorstellung einer „wörtlichen Inspiration (Verbalinspiration)“ wird weitgehend aufgegeben (:788) zugunsten des immer wieder neu zu verkündenden eines Wortes Gottes „in allen fehlbaren Menschenworten“ (:791).¹⁵⁶ Als ein Theologe ganz im Geist der Moderne und Begründer der Praktischen Theologie gilt der Protestant Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Seine Antwort auf die Trennung von Religion und Vernunft bestand darin, Glauben in den menschlichen Gefühlen und Erfahrung zu verorten (vgl. Meyer-Blanck & Weyel 2008:9; Wenz 2006a:181-192). Nach seiner Auffassung ist das „Eigentümliche der Religion [] ein geheimnisvolles Erleben, [] ein Bewegtwerden von der Welt des Ewigen“, ein „Innewerden des Unendlichen im Endlichen“ (Küng 1999:795/796). Auch wenn er der Selbsterfahrung des Menschen einen hohen Rang einräumt, bietet sein Ansatz keine Subjektivierung und Auflösung der Theologie in der Anthropologie (:802).¹⁵⁷ Weitere Reaktionen auf die moderne Weltanschauung bestanden z.B. „in der Privatisierung der Religion“, was bedeutete, im öffentlichen Leben nur noch einen unwesentlichen Platz einzunehmen, oder, dem gegenüber, der Versuch eine christliche Gesellschaft zu etablieren, oder als letztes der Ansatz, sich die säkulare Gesellschaft zu eigen zu machen (vgl. bei Bosch 2012:317).¹⁵⁸

Dieser Abriss kann nur in aller Kürze das Aufkommen einer Vielzahl an Reaktionen und Lösungsversuchen andeuten, denn die Vielfalt an Positionen und Facetten von Glaubenslehre und

¹⁵³ Vgl. zur Kritik an der Position des aufgeklärten Rationalismus bei Mc Grath (2007:227f.).

¹⁵⁴ Zum Pietismus vgl. z.B. Martin Brecht (1996:606-631).

¹⁵⁵ Hier ist nicht der Rahmen, für und wider der Historisch-Kritischen Bibelwissenschaft zu erläutern. Siehe dazu z.B. Mc Grath (2007:369-385), Hahn (1985:54-71) oder Beutel (2009:212-215).

¹⁵⁶ Vgl. z.B. auch die Gegenüberstellung „Bibelwissenschaft“ und „protestantischer Fundamentalismus“ bei Zimmer (2007:20-130).

¹⁵⁷ Zur weiteren Auseinandersetzung mit Schleiermacher vgl. Küng (1999:791-817) oder Wenz (2006a:176-193).

¹⁵⁸ Zur Theologie der Aufklärung vgl. auch bei Mc Grath (2007:100-108, 222-228, 366-382), oder Beutel (2009).

Glaubenspraxis nahm deutlich zu.¹⁵⁹ Die Tendenz der Theologie im vernunft- und fortschrittsorientierten Paradigma der Moderne kann auf der einen Seite so zusammengefasst werden: „Statt Theorie Praxis! Statt Lehre Leben! Statt Dogma Moral! Der wahre christliche Glaube ist Tat, ist Wirken zum moralischen Nutzen des Menschen und seiner Glückseligkeit!“ (Küng 1999:787) Diesem, ganz diesseits orientierten Ansatz, steht auf der anderen Seite die Vorstellung gegenüber, „Glauben und alles was mit ihm zu tun hat, zu etwas völlig Jenseitigem“ zu erklären (Bosch 2012:320). Auf Basis der Annahme, dass „das Wesen des Glaubens zu einer Welt gehöre, zu der weder die Wissenschaft noch die Geschichte etwas zu sagen hätten“ wird das Reich Gottes somit als ein „rein religiöses, übernatürliches“, von „geistiger und innerlicher Art“ definiert und „kein politisches, nationales, rein irdisches Gebilde“ damit in Zusammenhang gebracht (Ohm 1962:247). In dieser Spannung war Religion zu einem System von Vorstellungen und Praktiken geworden (Bosch 2012:315)¹⁶⁰ und „Erfahrungen, Erkenntnisse, Ideen, die ursprünglich vom christlichen Glauben her gewonnen ... und an ihn gebunden waren, gingen in die Verfügung der menschlichen Vernunft über“ (Küng 1999: 783)¹⁶¹ mit der Folge, dass auch das „traditionelle Vokabular der Kirche“ sich wandelte (Bosch 2012:315).

4.5.2. Deutungen des Kreuzes

In keiner Zeit vor der Aufklärung war die Spannung zwischen kulturellem, weltanschaulichen Kontext und Evangelium, meines Erachtens nach, größer und so umfassend wie in diesem vernunft- und fortschrittsorientierten Paradigma. Der Glaube an Gott wurde zutiefst in Frage gestellt und musste zum ersten Mal überhaupt begründet werden. Bisher war nie angezweifelt worden, dass der Mensch als ein erlösungsbedürftiges Wesen Gottes Eingreifen brauche. Nun war das Vertrauen in die eigenen Begabungen und entwicklungsfähigen Kräfte erwacht und der Weg eines von Gott unabhängigen Lebens erstmalig denkbar. In den Polaritäten dieser neuen Weltsicht sah sich die Theologie herausgefordert, sich zu Sünde, Opfer, Stellvertretung und Sterben Christi zu positionieren.

4.5.2.1. Sünde

Die Sündenverständnisse der vorherigen Paradigmen, die neben dem aufkommenden Neuen weiterhin Einfluss hatten, z.B. in der Erweckungsbewegung und im Neuluthertum (zur Mühlen 1990:767),

¹⁵⁹ Das Spektrum reicht z.B. von der Position des Fideismus (Glaube hat absoluten Vorrang vor der Vernunft, entstanden im 18. Jahrhundert innerhalb des Katholizismus), der Dialektischen Theologie (Theologie „von oben“, lehnt ein menschliches Erkennen können Gottes ab, Richtung innerhalb des Protestantismus), dem Theologischen Rationalismus (vernunftmäßige Deutung der christlichen und jüdischen Religion) bis hin zur Liberalen Theologie (wissenschaftlich-theologisch oder religionsphilosophische Ausrichtung von hoher Inhomogenität).

¹⁶⁰ Ein fundamentaler „Angleichungsprozess“ zwischen dem christlichen Glauben und allen anderen Religionen setzte ein (Bosch 2012:315).

¹⁶¹ Stichwort dazu von Max Weber: „Entzauberung der Welt“

veränderten sich unter dem Druck der anhaltenden Infragestellung des Sündenbegriffs¹⁶² unter anderem in der Neologie und im Rationalismus dahin, „die Radikalität des Sünderseins des je einzelnen, wie es die Erbsündenlehre festzuhalten suchte“ zurückzunehmen (Axt-Piscalar 2001:410), da sie diese Beschreibung von Sünde für pessimistisch und als ethisch bedenklich ansah (Abraham 2004: 1886). „Die Vorstellung, dass Adams Fall dem ganzen Menschengeschlecht als Schuld zugerechnet wird, gilt als unvereinbar mit der Güte und Gerechtigkeit Gottes; ferner als moralisch widersprüchlich, da sittliche Schuld nur vorliegt bei eigenverantwortlichem Handeln.“ (Axt-Piscalar 2001:410). In einer optimistischen Sicht bezüglich der menschlichen Natur als vom Wesen her gut wurde „Sünde ausschließlich unter moralischen Bedingungen wahrgenommen; sie bezog sich auf das Überschreiten oder Verfehlen von Vorschriften“ (Bosch 2012:315). Ausgehend von der Annahme, dass der Mensch in sich selbst „Kräfte zum Guten“ besitze, aufgrund derer er „Tugenden und edle Taten ausüben“ kann, sei seine „Neigung zum Bösen“ durch „eine grundsätzlich religiös-moralische Erziehung“ beherrschbar (Axt-Piscalar 2001:411). Sünde wird, ganz im Sinne des Glaubens an ein vernunftbegabtes Individuum, nicht mehr in einer grundlegenden Verkehrung der menschlichen Natur gesehen, „sondern in dem Übergewicht der Sinnlichkeit über die Vernunft“ (:410). „Dem Christentum, das vorwiegend als Moralreligion verstanden wird, kommt dabei die Aufgabe zu, den Prozess des sittlichen Verfalls zu stoppen und das Menschengeschlecht wieder der Herrschaft des Wahren, Schönen und Guten entgegenzuführen.“ (:411) Damit wird die Rede von der Sünde in letzter Konsequenz im Denken der Aufklärung, auf einen moralischen Tatsündenbegriff reduziert und ist durch eigenständiges Handeln aufgrund von vernunftmäßiger Erkenntnis lösbar.

Dieser Position, die ohne göttliches Eingreifen auskommt, wird vielfach widersprochen. Die reiche Diskussion der verschiedenen Blickrichtungen auf das Thema Sünde macht eine spannungsvolle Korrespondenz zwischen Theologie und neuer Weltansicht deutlich: Sünde in der Spannung zwischen Eigenverantwortung und Grenze der menschlichen Möglichkeiten¹⁶³, Sünde in der Spannung zwischen offenbarungstheologischem und erkenntnistheoretischem Ansatz¹⁶⁴, Sünde in der

¹⁶² Z.B. Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud: Sünde als klerikales Herrschaftsinstrument und Projektion (Martin Abraham (2004:1887).

¹⁶³ Kant nimmt z.B. auf der einen Seite die Sündenproblematik radikal ernst und argumentiert in seiner Lehre vom „radikalen Bösen“ von der menschlichen Natur her, verbindet sie aber auf der anderen Seite mit dem Begriff der Freiheit, dem Kernthema der Aufklärung und setzt die unbedingte Freiheit des Willens voraus, womit Sünde selbstverschuldet und ihre Unterlassung in den Bereich der menschlichen Machbarkeit rückt (Axt-Piscalar 2001:413/414; Abraham 2004:1886).

¹⁶⁴ Als Beispiel Schleiermacher, der betont, dass erst aus einem „Gnadenbewusstsein“ heraus der Blick zurück auf den überwundenen Status als Sünder erfolgen kann (Abraham 2004:1886). Paul Tillich hingegen, existenzphilosophisch geprägt, sieht „Sünde als Situation existentieller Entfremdung des Menschen und der Welt“ (Axt-Piscalar 2001:423, Wenz 2006b:271-284). Ähnlich hier auch der offenbarungstheologische Ansatz von Karl Barth, der besagt, dass der Mensch seine Sünde erkennt, indem er Jesus erkennt (Axt-Piscalar 2001:422). Wobei ich hinzufügen möchte, dass Barth, nach meinem Empfinden, in die Zeit des Überganges vom fünften ins sechste Paradigma einzuordnen ist.

Spannung zwischen der Definition aus Glauben und der durch sittliches Recht¹⁶⁵ und Sünde in der Spannung zwischen der Bestimmung als Tat des Einzelnen, in der Wechselbeziehung des Individuums mit anderen oder in Systemen¹⁶⁶. Damit ist festzuhalten, dass je nach Ansatz ein anderer Betrachtungsschwerpunkt im Fokus steht und die Komplexität des Sündenverständnisses auch je unterschiedliche Facetten auf die Sicht der Bedeutung des Kreuzes eröffnet.

Beispielhaft möchte ich hier den erkenntnistheoretischen Ansatz des dänischen Theologen und Philosophen Soeren Kierkegaard (1813-1855) vorstellen, da seine Erklärungen über Sünde meiner Ansicht nach gut verdeutlichen, wie er versucht, traditionelle Theologie und neue Weltanschauung miteinander in Beziehung zu setzen. Kierkegaard greift das reformatorische, relational orientierte Sündenverständnis auf, wehrt dabei den „Ruf nach Freiheit, nach Identität und Selbstbestimmung“ nicht ab, sondern orientiert diese theologisch (Block 2010:23). Sünde ist bei ihm im Anschluss an Luther ebenfalls keine moralische sondern eine existentielle Kategorie (Gräb-Schmidt 2008:106). Es ist das Ineinander und Widersprüchliche von Freiheit und Gebundenheit in einer dem Menschen gesetzten Relationalität, aus der die Angst als die psychologische Disposition erwächst und in der die Erbsünde ihre suggestive Macht entfalten kann (Kierkegaard 1956:487-492). „Damit ist die Ambivalenz der Freiheits- und Sündenproblematik bei Kierkegaard nicht nur im Willen, sondern im innersten Personkern, in der Frage der Identität, verortet worden.“ (Gräb-Schmidt 2008:97) Die Suche nach Identität lässt sich nicht im autonomen Selbstvollzug erwirken, sondern als Freiheit von Selbst- und Fremdfestlegungen und Akzeptanz der eigenen Grenzen im relationalen Gefüge. Die Systematische Theologin Elisabeth Gräb-Schmidt (2008:100) fasst die „Radikalisierung des Sündenverständnisses“ bei Kierkegaard so zusammen:

„Sünde ist nicht Widerspruch, sondern Ordnung, indem sie die Kontingenz, den Zufall, die Offenheit der Wirklichkeit leugnet, und zwar aus der Angst heraus, das Konzept, die Steuerung des Lebens, nicht in der Hand behalten zu können. Glaube bedeutet demgegenüber: Widersprüchlichkeit des Daseins, Fragilität, Fragmentarisierung annehmen zu können. Genau hier hat die Offenbarung, das geistgewirkte Dritte, ihre erlösende Funktion, die nicht im Widerstreit, sondern in der Akzeptanz der widersprüchlichen Daseinserfahrung liegt.“

Dieses anthropologisch relational verortete Sündenverständnis verlässt das über längere Zeit gängige Paradigma der Sünde als der zu sühnenden Schuld und bietet eine neue erkenntnistheoretische

¹⁶⁵ Auf der einen Seite erschließt sich erst im Glauben die Sünde (Axt-Piscalar 2001:419-421) (z.B. nach Schleiermacher, oder ähnlich Ritschel: das Evangelium von der Vergebung ist der Erkenntnisgrund der menschlichen Sündhaftigkeit) und nach Kant, Schiller, Hegel, Fichte und Schelling liegt in der Erbsündenlehre der positive Sinngehalt, konstitutiv für die Entwicklung von Vernunft und Freiheit zu sein (:412). Auf der anderen Seite dagegen der Glaube an die Entscheidungsfähigkeit zum Guten und Sünde unter der Vorgabe moralischer Vorschriften (:411).

¹⁶⁶ Die Betonung der Sünde des Einzelnen z.B. in der Erweckungstheologie Georg Hamann: „Höllenfahrt der Selbsterkenntnis bahnt uns den Weg“ (Axt-Piscalar 2001:411/412). Nach Joseph Schelling ist jeder Mensch von Eigenheit und Selbstsucht ergriffen (:414). Schleiermacher hingegen berücksichtigt soziokulturelle und familiäre Bedingungen und die „Gesamtat und Gesamtschuld des menschlichen Geschlechtes“ (:420). Die sozial-politische Seite der Sünde (strukturelle Sünde) betont die Befreiungstheologie (:427).

Basis für die Sicht auf das Geschehen am Kreuz. Kierkegaard stellt eine Phänomenologie der Sünde vor (Abraham 2004:1886), die die Polaritäten zwischen Eigenverantwortung und Grenzen des Individuums, zwischen Gott-Bedürftigkeit und Selbst-Ständigkeit nicht aufzuheben versucht und schafft mit seiner Argumentation, im Glauben die Paradoxien des Daseins anzunehmen, das Verbindende zwischen zunächst gegensätzlich scheinenden Positionen.¹⁶⁷

4.5.2.2. Opfer

Die Heilsbedeutung Jesu im Rahmen der Opferthematik wird in der Zeit der Aufklärung zunehmend kritisiert. Opfer, gesehen als „Gewaltakte gegen Menschen und Natur“ (Gestrich 2003:586), passten nicht in ein selbstbestimmtes fortschrittliches Weltbild. Die Vorstellung eines Sühneopfers zur Vergebung einer Erbschuld wurde abgelehnt, da jeder Mensch für sein Tun, verstanden als moralische Schuld, selbst verantwortlich ist. Ebenso wie die Übertragbarkeit von Schuld zurückgewiesen wurde, war im Umkehrschluss auch der Verdienst, erreicht durch die Tat eines Anderen, nicht annehmbar. Die Vorstellung eines Opfers, das Wirkung auf Gott ausübe, indem Christus gestorben sei, um Buße oder Genugtuung für die Sünde zu leisten, verschob sich in der Zeit der Aufklärung subtil hin zu einer metaphorischen Bedeutung, im Sinne einer heroischen oder wertvollen Handlung von Einzelnen. Ohne Bezug zur Transzendenz wurde die Bedeutung von Opfer aufgrund seiner negativen und nicht mehr nachvollziehbaren Assoziationen für viele in der christlichen Lehre und Verkündigung unbrauchbar (Mc Grath 2007:402-404, 413, 418).

4.5.2.3. Stellvertretung

Eine zunächst ähnliche Entwicklung zeigte sich zum Thema Stellvertretung aufgrund „Kants apodiktische[r] Ablehnung des Gedankens, Schuld lasse sich auf einen Stellvertreter übertragen, der sie durch eine Sühneleistung zu neutralisieren fähig sei. Dies würde dem tatsächlich Schuldigen die Eigenverantwortlichkeit geradezu wegnehmen“ (Gestrich & Hüttenberger 2001:149). Das Problem in der Zeit des vernunft- und fortschrittsorientierten Paradigmas war „die Frage nach dem exklusiven und inklusiven Moment der stellvertretenden Sühne“ und wie göttliche und menschliche Stellvertretung zu unterscheiden sind bzw. zusammengehören (:149). Dem exkludierenden Stellvertretungsbegriff wird eine Anschauung gegenüber gestellt, die „das Individuum durch den Mit- oder Nachvollzug in seine Handlungsstruktur inkludieren soll“ (Bendlin 2006:32). Das christlich ver-

¹⁶⁷ Kierkegaards Sündenbegriff bietet, so scheint es mir, eine mögliche Brücke zwischen Paradigma 1 und 6 und damit eine Hilfe zur Vermittlung der biblischen Botschaft in den heutigen Kontext an. Im Rahmen dieser Arbeit kann dieser Hypothese jedoch nicht weiter nachgegangen werden. Kierkegaard steht als ein Beispiel dafür, dass die Übergänge zwischen den Paradigmen nicht eindeutig abzugrenzen sind, da er neben z.B. Schopenhauer und Nietzsche als ein Begründer der Postmoderne-Tradition angesehen werden kann. Einfluss besteht in der Wirkungsgeschichte auf Barth, der wiederum den Ansatz der Missio Dei gefördert hat.

standene Heil liege demnach in der durch Christus erneuerten Gottähnlichkeit des Menschen, nach der zu streben sei und das ein eigenes Mitsühnen des Menschen nicht ausschließt oder erspart. (Gestrich 2001:110). Das Spektrum einer anerkennenden Haltung zum stellvertretenden Charakter des Todes Christi reicht von der orthodoxen Position ganz „im altprotestantischen Sinn als Erbringung einer stellvertretenden Genugtuung“ bis zur Rede von „einer genugtuenden Stellvertretung (im Sinne von Urbild-Abbild-Repräsentation) ... (vgl. Schleiermacher) und es werden Parallelen zur Stellvertretung in Natur, Geschichte und Gesellschaft gezogen (Gestrich & Hüttenberger 2001:149).¹⁶⁸

Es wird an dieser kurzen Darstellung deutlich, dass in der Zeit dieses Paradigmas keine einheitliche Definition des Stellvertretungsbegriffes mehr vorlag, sondern kontroverse Positionen im Anschluss auch auf die Deutung des Kreuzes unterschiedlichen Einfluss haben.

4.5.2.4. Kreuz

Mit Aufkommen der Weltanschauung des neuzeitlich-aufklärerischen Paradigmas wird ein positives Menschenbild, der Glaube an die Vernunft und Machbarkeit, an Fortschritt, Freiheit und Urteilsfähigkeit für jeden Bereich des kulturellen Lebens bestimmend. In diesem Kontext standen die Fragen, wozu musste Jesus sterben und wieso sollte er stellvertretend für etwas sühnen, für das doch jeder selbst verantwortlich sein kann, im Fokus der prüfenden Reflektion zur Deutung des Kreuzes. Eine kritische Einstellung „gegenüber Sühnetheorien, die transzendente Elemente integrierten“ breitete sich aus (Mc Grath 2007:418), und auch das Kreuz als Sieg erschien gemessen an den anspruchsvollen Standards der Aufklärung als „überholt und naiv“ (:406). Eine Erlösung „extra nos“ wird unter den weltanschaulichen Voraussetzungen von „Selbstbestimmung“ und „Weltbemächtigung“ nicht ohne weiteres beibehalten. Wie bereits zu den Themen Sünde, Opfer, Stellvertretung erkennbar, sind auch für das Verständnis des Kreuzes verschiedene Blickrichtungen, je nach Ansatzpunkt, zu differenzieren. In Abgrenzung zum aufklärerischen Gedankengut wird einerseits die herkömmliche Lehre vertreten (z.B. in der Erweckungsbewegung mit Konzentration auf Bibel und reformatorische Bekenntnisschriften), auf der anderen Seite betonen moderne Theologen den Weg einer Christologie, die eher von der Menschlichkeit Jesu und ihrer Relevanz für das Leben eines je Einzelnen ausgeht. In Korrespondenz zwischen neuem Menschenbild und traditioneller Lehre werden Akzente der Kreuzesdeutung verschiedenartig gewichtet, z.B. das Kreuz Christi als

¹⁶⁸ In der weiteren Entwicklung im 20. Jahrhundert, im Übergang zum nächsten Paradigma, wird bei evangelischen Theologen wie Karl Barth, Emil Brunner, Dietrich Bonhoeffer, Oscar Cullmann und Heinrich Vogel Stellvertretung stark gewichtet „als Begriff für das Wunder des Gnadenhandelns Gottes in Christus“, „ein personales Stellvertreten, wie es sonst unter Menschen nicht möglich ist“ (Gestrich & Hüttenberger 2001:150). Cullmann bezeichnet Stellvertretung als „Frucht des göttlichen Erwählungshandelns“ (:150) und für Bonhoeffer, der besonders ethische und ekklesiologische Aspekte betonte, ist die Stellvertretung das „Lebensprinzip“ der Kirche. (Bonhoeffer 1986:92). Dorothee Sölle geht von einer göttlichen und menschlichen Stellvertretung als inkludierende Einheit aus, wobei sich Gott und Mensch gegenseitig vertreten (Gestrich & Hüttenberger 2001:150). In diesen Ansätzen sehe ich wieder den Versuch und die Möglichkeit, das Thema in eine heute verständliche Sprache zu führen.

passiver Gehorsam (Leiden und Sterben), der die Vergebung der Sünden erwirkt und dem aktiven Gehorsam, der zur Rechtfertigung führt und Vorbild für die menschliche Tugend ist (zur Mühlen 1990:766), oder die „Modelle, in denen das Kreuz als höchster Grad der Bewährung des Bewusstseins der Einheit mit Gott in der Anfechtung gedacht und als Ursprungsort des je eigenen, angefochtenen Gottesverständnisses des Christen gefasst ist (Schleiermacher, Ritschel)“ (Slenczka 2001: 1752). Ausgehend vom göttlichen Gesamtleben Jesu vermittelt sich die Erlösung als menschheitserneuernde Befreiung des religiösen Bewusstseins (zur Mühlen 1990:766). „Das Kreuz ist die äußerste Radikalisierung des tätigen und leidenden Gehorsams Christi, in dem urbildhaft und unüberholbar die göttliche Liebe manifestiert worden ist, in welche wiederum das Gottesbewusstsein des Glaubenden versöhnend ... hineingenommen wird.“ (:766)

Die sich entwickelnde Unterschiedlichkeit und Fülle des Verständnisses des Todes Jesu am Kreuz sind im Rahmen dieser Arbeit nur möglich als solche anzudeuten. Im Vergleich der detaillierten Argumentationen lediglich einiger evangelischer Theologen, so bei Korthaus 2007 unter anderem über Kähler, Steffens, Barth, Iwand, Käsemann, ist zu bemerken, dass oftmals der vernunftbegabte Mensch mit seinem Sein in dialektischer Beziehung zur Wirklichkeit Gottes gesehen wird (z.B. Karl Barth, Gerhard Ebeling). Auf der einen Seite erlebt der Mensch eine Aufwertung und wird zu einem Gegenüber Gottes, auf der anderen Seite bleibt der Unterschied Gott – Mensch deutlich betont (z.B. Hans-Joachim Iwand, Ernst Käsemann). Das Kreuz als universale Versöhnung wird individuell zugeeignet im Vollzug der Versöhnung mit Gott und ist der Beginn der Königsherrschaft des Gekreuzigten (Martin Kähler) (Korthaus 2007:51). Das Kreuz wird verstanden als Strafstellvertretung und Quelle der Freude, Sieg über Sünde, Tod und die Manifestation des Bösen (Bernhard Steffens) (:73-75), oder als Realismus Gottes und rechte Perspektive auf die Wirklichkeit (Iwand) (:151-153) und verdeutlicht als Widerspruchsgeschehen, Gottes Ja im Nein des Kreuzes (Ebeling) (:217). An diesen Ausführungen zeigen sich beispielhaft differenzierte Perspektiven zur Kreuzesdeutung.

Die Christologie, die den Geist der Aufklärung nach Mc Grath (2007:418) vielleicht am genauesten zum Ausdruck bringt und auf die Deutung des Todes Jesu in dieser Zeit vorrangigen Einfluss hat, ist eine graduelle, die einen Rang-, aber keinen Wesensunterschied zwischen Christus und den anderen Menschen anerkennt. „Man trifft eine scharfe Unterscheidung zwischen der historischen Person Jesu Christi und den von ihm angeblich verkörperten Prinzipien.“ (:421) Folglich hat das Kreuz keinen transzendentalen Wert an sich, sondern nur eine konkrete Wirkung auf den Menschen durch das Beispiel der Lebenshingabe der Person Jesu Christi, das der Inspiration und Ermutigung dient und, als wichtigstes, die Liebe Gottes damit zum Ausdruck bringt (:418). Das Kreuz als moralisches Beispiel lehrt die Menschen, das Idealbild Jesu in ihnen wachzurufen und ihm zu fol-

gen, so die Auffassung in diesem Kontext (:419/420). Im Glauben an die menschlichen Möglichkeiten und die Güte seiner Natur, bedürfe die Sünde, hier verstanden als „Ignoranz hinsichtlich des wahren Wesens der Dinge“, nur die Korrektur durch ein Ideal (:422). „Diese Deutung der Sünde erschien jedoch angesichts der Gräueltaten des Zweiten Weltkriegs ... als schwach und unangemessen“ (Mc Grath 2007:422), und die Orientierung an Jesu vorbildlicher Hingabe bis zum Tod am Kreuz bezieht dabei in keiner Weise das Versöhnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch oder den Gedanken einer ganzheitlichen Wiederherstellung und Befreiung mit ein.

Die Kreuzesdarstellungen aus dieser Zeit unterstreichen ebenfalls das Verständnis des Todes Jesu als eine moralische Vorbildfunktion. Es wurde damit begonnen, vornehmlich „alle des Aberglaubens verdächtigen Zeichen, so auch die signatio crucis und die Kruzifixe“ abzuschaffen und die Altarbilder mit „vorbildhafte[n] Szenen aus dem Leben Jesu“ auszustatten (zur Mühlen 1990:766).

Die Sinnggebung des Kreuzes im vernunft- und fortschrittorientierten Paradigma zusammengefasst, steht in der Spannung zwischen Tradition, mit Betonung des sündigen Wesens des Menschen, seiner Erlösungsbedürftigkeit und Rechtfertigung durch den Tod Jesu am Kreuz aus Gnade, und dem Verständnis des Kreuzes als Vorbild und Zeichen der Liebe Gottes, auf der Basis eines positiven Menschenbildes, im Glauben an den menschlichen Fortschritt und die Machbarkeit in Vernunft und Autonomie. Eine kohärente Deutung des Kreuzes ist in diesem Paradigma nicht mehr zu benennen. Ob in Korrespondenz oder in Abgrenzung zwischen Bestehendem und Neuem, das geänderte, aufgewertete Menschenbild wird deutlich im Gegensatz zu allen vorherigen Paradigmen: der Mensch meint erkennen zu können (religiöses Bewusstsein), wählt (ob er an Gottes Wirken glaubt oder nicht), er entscheidet sich selbst (für einen Weg mit oder ohne Gott) und trägt die Konsequenzen seines Handelns eigenständig (in der jeweiligen Vorstellung auch über den Tod hinaus). Die Deutung des Kreuzes unter einer persönlichen Bewertung wird zu einer individuellen Sichtweise und unabhängigen Glaubensentscheidung.

4.5.3. Mission

Der Glauben an Vernunft, Wissenschaft und Fortschritt und an die Menschen als emanzipierte autonome Individuen beeinflusste in diesem Paradigma der Moderne auch das missionarische Denken und die Missionspraxis tiefgreifend. Bosch (2012:322) beschreibt, dass „das ganze moderne missionarische Unternehmen in einem erheblichen Umfang ein Kind der Aufklärung“ ist und hebt Leitmotive und Antriebskräfte der Mission, wie sie sich im Protestantismus seit dem 18. Jahrhundert entwickelt haben, hervor.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Zur Mission im Katholizismus bemerkt Bosch (2012:308), dass „die katholische Theologie und die katholische Kirche den Einflüssen effektiver widerstanden haben, als dies im Protestantismus der Fall war“ und sie erst im 20. Jahr-

Ein wesentlicher Aspekt, der das christliche Engagement zur Mission förderte war „die neue, expansionistische Weltsicht“ (:322). Im Zuge der Eroberungen der nichteuropäischen Länder gingen die Kolonialmächte davon aus, dass sie „das göttliche Recht besaßen, die heidnischen Völker zu unterwerfen“ und ihre „Staatskirche“ einzuführen (:323). „Es war schwer zwischen politischen, kulturellen und religiösen Elementen und Aktivitäten zu unterscheiden“ und Kolonialisierung und Christianisierung gingen, eng miteinander verbunden, Hand in Hand (:323). In Korrespondenz mit dem Gedankengut der Aufklärung „geriet die Allianz zwischen Kirche und Staat jedoch zunehmend unter Druck“, was dazu führte, die Idee einer „etablierten Kirche“ in den Bereich einer „sinnvollen Zweckmäßigkeit“ zu verlagern und „säkular“ und „religiös“ immer mehr zu trennen (:323/324). Damit konnte besonders in Europa ein holistischer Ansatz von Mission (Dienst an Seele und Leib) schwer überleben (:325). Der aufkommende Rationalismus lähmte den Willen zur Mission; der Rückzug in einen „geistlichen Kokon“, der die „Welt“ außerhalb des konkreten Dienstes ließ, war eine wesentliche Reaktion darauf (:325)¹⁷⁰. „Die Aufklärung hatte ... den einst so weitgefassten Bereich des kirchlichen Interesses am ganzen Leben und an der Gesellschaft zurechtgestutzt.“ (:331)¹⁷¹ Im Blick auf die außereuropäischen Kolonien hatten das veränderte Menschenbild und der Glaube an Fortschritt und Machbarkeit die Überzeugung einer religiösen und kulturellen Überlegenheit gefördert (:342) und die Idee zur Neugestaltung der Welt nach westlichem Vorbild hervorgebracht (:344). „Die offensichtlichen Nöte der ‚armen Heiden‘ wurde zu einem der stärksten Argumente“ der Mission und „Mitleid und eine herablassende Haltung“ ersetzen „Mitgefühl und Solidarität“ als Leitmotiv (:341). Es bestand in der westlichen Welt kein Zweifel an der Überlegenheit ihres eigenen Glaubens über alle anderen (:342) und Missionare waren ganz selbstverständlich „Propagandisten dieser Kultur“ (:344). „Das Problem war, dass die Befürworter der Mission blind gegenüber ihrem eigenen Ethnozentrismus“ ihre Ideale und Werte mit den Zielen des Christentums verwechselten (:346). Sie gingen von der Überzeugung aus, dass Gott sie zu „Bannerträgern seiner Sache“ aufgrund „ihrer einzigartigen Qualitäten erwählt“ und ihnen damit eine „offenkundige Bestimmung“ verliehen hatte (:351). Die missionarischen Unternehmungen in dieser Zeit waren geprägt durch eine „Mischung aus Vorsehung, Frömmigkeit, Politik und Patriotismus“, was es schwer machte, „das zu sein, wozu sie berufen waren“ (:368).¹⁷²

hundert dann auf zwei Paradigmenwechsel reagieren. Von daher nimmt er in diesem Kapitel in erster Linie auf Ereignisse im Protestantismus Bezug, ausführlich (:308-406).

¹⁷⁰ So im Pietismus. „Francke und Zinzendorf, die großen deutschen Initiatoren der Mission ... waren ... vergessen oder in Verruf geraten“ (Bosch 2012:325).

¹⁷¹ Anders in Amerika, dort wirkten „Kräfte der Erneuerung“ große Erweckungen (Bosch 2012:326f.).

¹⁷² Im Vordergrund des Kolonialismus stand nach Bosch (2012:266-270) die „Pflanzung der Kirche, die „Verkündigung der Herrschaft Christi“ und die „Erleuchtung der Nationen“. Über den negativen Zusammenhang von Imperialismus und Mission (: 342-368).

Die Merkmale der Aufklärung lassen auch in den missionarischen Motiven die für diese Zeit charakteristische Spannung zwischen kulturellem Kontext und Evangelium erkennen. Obwohl eine optimistischere Anthropologie alle menschlichen Wesen zu vernunftbegabten Kreaturen erklärte, sahen sich die Menschen des Westens mit mehr Rationalität als andere ausgestattet und ein Überlegenheitsgefühl bestimmte die Praxis (:403). In der Spannung der Subjekt-Objekt Dichotomie, in der die Bibel und der christliche Glaube zunehmend objektiviert wurden, neigten die unterschiedlichen christlichen Gruppen dazu, einerseits jede Person in der Lage zu sehen, die Bibel ohne die Hilfe anderer zu verstehen, andererseits ihren jeweils eigenen Glauben als „offenkundige Bestimmung“ über die Menschen aus anderen Kulturen zu erheben (:403/404). Die Eliminierung des Zwecks implizierte den Gedanken, dass der missionarische Erfolg logisch und garantiert wäre, wenn die „richtigen“ Mittel eingesetzt und „die Menschen die richtigen Bedingungen dafür schaffen konnten“ (:404). Der Einsatz lag in der Hand der Missionare („Saat“) und in kausaler Beziehung dazu stand die Wirkung („Frucht“) (:404). Sehr deutlich war der Glaube an den Sieg des Fortschritts im missionarischen Kontext zu erkennen. Die Idee, „christliches Wissen“ würde ausreichen, um „das Reich Gottes als Krönung des ständigen Fortschritts“ umzusetzen, und die „eines unmittelbar bevorstehenden diesseitigen globalen Triumph[es] des Christentums“ förderten den Prozess der Mission als „Weltverbesserung“ und „Allheilmittel“ (:319/404). Missionare brachten den „Überfluss an guten Dingen“, „moderne Erziehung, Heilung und Landwirtschaft“ und stellten sie „den unterprivilegierten Menschen der Welt zur Verfügung“ (:345). Dieses Vertrauen in die Lösbarkeit aller Probleme begünstigte die Zunahme „der aus Freiwilligen bestehenden Missionsgesellschaften“ und die „Pflanzung von Kirchen westlichen Zuschnitts in allen Teilen der Welt“ (:404). Die Unterscheidung zwischen Fakten und Werten brachte die Spannung, Mission auf zwei ganz verschiedenen Wegen zu denken. Die einen verteidigten die Positionen der diesseitigen Errungenschaften (nachweisbar, berechenbar), die anderen ließen nur die jenseitige Wirklichkeit als Ziel ihrer missionarischen Aktivität zu, die einen betonten den Dienst des Leibes, die Rettung der Welt und das soziale Engagement, die anderen den Dienst der Seelen, die Errettung aus der Welt und die rein verbale Evangelisation (:368f./374/404)¹⁷³. Die Vorstellung der Aufklärung, dass alle Individuen frei, emanzipiert und autonom sind, „brachte es mit sich, dass explizit oder implizit ... Gott und Mensch als Rivalen betrachtet wurden“ (:405). Wenn es auf der einen Seite das Ziel der Mission ist, Gott allein die Ehre zu geben, wird alles Mitwirken des Menschen und die Hervorhebung seiner Fähigkeiten als Einschränkung der Ehre Gottes aufgefasst (:405). Der Position des Arminianismus stand der Glaube gegenüber, dass Menschen für andere Veränderung bewirken können; der Ohnmacht und Unfähigkeit einen Beitrag zur Erlösung leisten zu können, der Glaube an die Machbarkeit und Möglichkeit,

¹⁷³ Vgl. „Missionstheologische Grundlage“ im zweiten Kapitel.

die „Zukunft der Welt und die Sache Gottes“ mitgestalten zu können (:387/393/394/405). Einem hohen Maß an Freiwilligkeit, selbstlosem Wohlwollen und missionarischem Engagement stand der Missionsbefehl, Verpflichtung und Gesetzesgehorsam entgegen (:355/386/ 402).

Es kann für die Praxis der Mission in der Zeit der Moderne in aller Kürze festgehalten werden, dass Kolonialisierung und Christianisierung sich eng miteinander verbanden und, geprägt durch das neue Menschenbild, eine religiösen und kulturelle Überlegenheit in den Strukturen der Mission zu erkennen war. Bosch (:400/401) fasst die verschiedenartigen und vielfältigen Missionsansätze dieses Paradigmas anhand vier biblischer Leitmotive zusammen: Mission als Hilfe für die in Dunkelheit lebenden Heiden (Apg 16,9: Komm herüber ... und hilf uns!), Mission in der Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi (Mt 24,14: Und es wird gepredigt werden dies Evangelium vom Reich in der ganzen Welt zum Zeugnis für alle Völker, und dann wird das Ende kommen), Mission in der Überzeugung, das Bessere und den Überfluss den Armen bringen zu können (Joh 10,10: Ich bin gekommen damit sie das Leben und volle Genüge haben sollen) und Mission in der Verpflichtung, Heiden zu bekehren (Mt 28,18-20: Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker). Diese Untersuchung der missionarischen Bewegung mit ihren vielen „Verästelungen“ (:406) im kulturellen Kontext der Aufklärung zeigt ein reichhaltiges „Mosaik“ an unterschiedlichen Antriebskräften und diverse Polaritäten der Ziele und Beweggründe zur Mission (:403). Dennoch ist anzuerkennen, so Bosch (:406), dass die „Christen des Westens – mit ihrer zunehmenden Beziehung zu Menschen anderer Kulturen – das Einzige, was ihnen sinnvoll erschien [taten] – sie brachten ihnen das Evangelium, so wie sie es verstanden.“

4.5.4. Zusammenfassung des Paradigmas der Moderne

Im vernunft- und fortschrittsorientierten Paradigma der Moderne steht der Glaube an die Menschheit im Zentrum. Vernunft, Wissenschaft und Fortschritt obliegen der Verfügung der emanzipierten autonomen Individuen und verdrängen Gott als Bestimmung und Ausgangspunkt aller Erkenntnisse aus dem Zentrum. Brachte in den vorherigen Paradigmen die theologische Auseinandersetzung mit dem kulturellen Kontext hilfreiche Erklärungen und Lösungen auf die Fragen der Zeit, geraten Religion und Kultur im aufklärerischen Zusammenhang zunehmend in Opposition und Spannung: Vernunft contra Glauben, Selbstgewissheit contra Gottesgewissheit, Humanum contra Christianum, Freiheit contra Heteronomie, Fortschritt und Machbarkeit contra Fügung und Ergebenheit. Die Autonomie des Menschen entwickelte sich „zu einem nahezu unantastbaren Recht“ und erlaubte jedem, nach eigener Entscheidung und Einschätzung zu denken und zu handeln (Bosch 2012:314). Damit gab es eine immer stärkere Aufsplitterung und Relativierung der Standpunkte. Die Sinngebungen des Kreuzes beschreiben diese Spannung zwischen einer traditionellen und einer mit den

Werten der Aufklärung erkennbar korrespondierenden Position, mit der Deutung als Vorbild und Zeichen der Liebe Gottes begründet im Glauben an ein positives Menschen- und Gottesbild.

4.6. Das Paradigma der Gegenwart

Anders als in den vorherigen Paradigmen der Geschichte, bei denen im Rückblick eine Gesamtkonstellation von Meinungen, Werten und Vorstellungen des christlichen Glaubens analysiert werden konnte, ist für das zeitgenössische Paradigma noch keine „Plausibilitätsstruktur“ eindeutig erkennbar (Bosch 2012:409/422).¹⁷⁴ Die Entwicklung neuer weltanschaulicher Muster mit klar bestimmbar Konturen geschieht über größere Zeiträume (:409) und ist, vom heutigen Standpunkt aus betrachtet, für die Jetztzeit noch nicht abgeschlossen. Die Gegenwart ist als Übergang der „Moderne“ in die „Nach-Moderne“ (Küng 1999:879) zu definieren¹⁷⁵, als Zeit eines Paradigmenwechsels. „Darum denken und arbeiten wir zum größten Teil im Moment unter der Bedingung von zwei Paradigmen“ (Bosch 2012:409), was die Analyse der Frage nach dem Zusammenhang von kulturellem Kontext und Deutung des Kreuzes in diesem Kapitel erschwert.¹⁷⁶ Kennzeichen eines Paradigmenwechsels ist eine „Zeit großer Unsicherheit“ (:409) und das Anwachsen von Anomalien und Unzufriedenheit (Kuhn 1976:77). Die Krise des Alten ist der Beginn des Neuen. Von daher wird hier zunächst auf die veränderte Beurteilung des vernunft- und fortschrittsorientierten Denkens der Moderne eingegangen. Anschließend möchte ich für den heutigen kulturellen Kontext anhand der Leitfragen, „wer sind wir, wo sind wir, was läuft falsch und wie sieht die Lösung aus“ (Wright 2011:166) einige Kernpunkte des Neuen, die mit Hilfe Disziplin übergreifender Gesellschaftsdiagnosen (z.B. der Soziologen Peter Gross 1994 und Heinz Abels 2006) gewonnen werden, anbieten.¹⁷⁷ Da die Gegenwart als Übergang in ein neues Paradigma zu betrachten ist und noch nicht abschließend erfasst werden kann, sehe ich die hauptsächliche Aufgabe in diesem Kapitel darin, den gesellschaftlichen Kontext zu verstehen und

¹⁷⁴ Küng und Bosch nennen es das „ökumenische Paradigma“ der Nach-Moderne bzw. der Mission. Diese Zuschreibung kann auf der einen Seite den Wunsch der Autoren nach Dialog und Zusammenhalt der christlichen Konfessionen ausdrücken (und damit keine an der Wirklichkeit gemessene Zuordnung sein), oder sich auf die Bedeutung von oikumene (gr.) „die ganze bewohnte Welt“ beziehen.

¹⁷⁵ Bosch (2012:409) spricht auch von ‚postmodern‘ in einer heuristischen Weise, als ein „Such-Konzept“ und nicht als „antimodern“ wie es Jürgen Habermas interpretierte.

¹⁷⁶ Es ist hier zu erwähnen, dass sich seit den Veröffentlichungen von Küng und Bosch im Diskurs zur Postmoderne viel bewegt hat. Auf der einen Seite gibt es die Sichtweise, die im Postmodernismus eher eine Kritik an der Moderne erkennt, die zu etwas Neuem führt, während die anderen darin bereits die Grundmuster des Neuen definieren. Diese Kontroverse kann hier nicht näher erläutert werden. Das Ziel in diesem Kapitel ist es, die Themen der Zeit zu benennen und generelle Veränderungen aufzuzeigen.

¹⁷⁷ Soziologische Gegenwartsdiagnosen sind hilfreiche „Lesarten des Heute und Morgen“ (Schimank 2000:17). Die Kultur als Gesamtlebenszusammenhang wird hierbei aus soziologischer Perspektive auf spezifische Merkmale hin untersucht und Zustandsbeschreibungen der gesellschaftlichen Strukturen, ihrer Ursachen und möglichen Folgen (Friedrichs 1998:19) als soziologische Diagnosen formuliert. Der Umfang dieser Arbeit erlaubt es nicht, die verschiedenen Perspektiven im Einzelnen zu diskutieren. Weiterführende Literaturangaben werden ergänzend angeführt und die Aussagen stützen.

darin Motive zu erkennen, die die heutige Lebenswirklichkeit der Menschen bestimmen, um anschließend für den möglichen Zusammenhang zur Deutung des Kreuzes und für Mission davon weiterführende Thesen ableiten zu können.

4.6.1. Kontext und Story

Die Prämisse der Überlegenheit der Vernunft, wie sie im letzten Paradigma postuliert wurde, und die damit verbundene Weltsicht, kam durch die geschichtlichen Ereignisse und einige revolutionäre Erkenntnisse in den Naturwissenschaften zunehmend in eine Krise (Bosch 2012: 410-412)¹⁷⁸. Der erste Weltkrieg erschütterte den Glauben an die menschliche Urteilskraft und besonders ab Mitte des 20. Jahrhunderts kam es zu einer Neubewertung der tragenden Grundannahmen (Küng 1999: 870/871). „Die Selbstsicherheit der Vernunft – Voraussetzung für die Weltbemächtigung – erwies sich als eine Selbsttäuschung.“ (:872/873) Die großen Ideologien des Nationalismus, Liberalismus und Sozialismus konnten den Optimismus der Fortschritts- und Machbarkeitsphilosophie nicht bestätigen (:871f.) und Wissenschaft, Technologie und Industrialisierung, „die modernen Götter des Westens“, verloren immer mehr „ihre Magie“ (Bosch 2012:426). Die Weltanschauung der Aufklärung wird zunehmend in Frage gestellt (:411)¹⁷⁹, da dem wissenschaftlichen Fortschritt nicht in gleicher Weise ein ethischer Fortschritt folgt, der vor dem Missbrauch der Wissenschaften schützt, einer expandierenden weltweiten Ökonomie keine Ressource zur Seite steht, die die Ausbeutung der Natur verhindert, und es trotz einer demokratischen Staatsform keine Moralität gibt, die den diversen Machtinteressen Einzelner oder Machtgruppen entgegenzuwirken im Stande ist (Küng 1999: 871).

In Opposition zum Primat der Vernunft begannen Forscher „die Rolle der Geschichte, des menschlichen Subjektes und der sozialen Gruppe ernster zu nehmen“ (Bosch 2012:411/ 413). Es galt nicht länger allein das Gesetz von Ursache und Wirkung (:418), sondern der Einfluss von Vergangenheit, Biographie und Kontext brachte neue, grundlegende Perspektiverweiterungen. „Man hatte entdeckt, dass es nicht möglich war, die Wirklichkeit zu beobachten, ohne sie dabei gewissermaßen zu verändern.“ (:421) Das Vertrauen in eine Wissenschaft der „reinen Fakten“ wird abgelöst durch die Erkenntnis, dass es immer nur „interpretierte Fakten“ im sozialen und kulturellen Kontext geben kann (:421). Damit wird der Wert subjektiver Erfahrungen und die Bedeutung von Geheimnis, Metapher, Mythos und Analogie wiederentdeckt (:414f.). Nicht die „Priorität des Denkens vor dem Sein“ oder die „Vernunft vor dem Handeln“, nicht eine einzelne, klärbare Wahrheit, sondern verschiedene Blickwinkel in unterschiedlichen Verstehenszusammenhängen, nicht einzig eine „in-

¹⁷⁸ Beispiel: Paradigmenwechsel in der Physik bei Fritjof Capra (1983:77f.).

¹⁷⁹ Vgl. dazu bei Bosch (2012:411) und Küng (1999:871): „Dialektik der Aufklärung“ der Frankfurter Schule (Horkheimer, Adorno).

strumentelle“, sondern ergänzend eine „kommunikative“ Vernunft (Habermas)¹⁸⁰ werden zur neuen wissenschaftlichen Basis der Nachmoderne (:412).¹⁸¹

Im Zuge der Aufwertung alles Individuellen nimmt der Mensch „die gesellschaftliche Ordnung und ihre Institutionen nicht mehr einfach hin, sondern reflektiert ihren Sinn für sich“ (Abels 2006:45). Er wird zum Schöpfer seiner persönlichen Wirklichkeit. Damit verläuft die „Bewegung [] von der einen und einzigen Wahrheit und einer fertig vorgefundenen Welt zum Erzeugungsprozess einer Vielfalt von richtigen und sogar konfligierenden Versionen oder Welten“ (Goodman 1990: 10). Die „Offenheit des modernen Liberalismus“ mit dem „Glaubensbekenntnis“, dass jedes Individuum sein oder ihr Glück verfolgen“ könne (Bosch 2012: 425), führt zu der Vorstellung, jeder habe selbstverantwortlich seinem Leben einen Sinn zu geben. Damit ist die „Frage nach der Wahrheit [] ersetzt durch die Frage, ob es passt!“ (Gross 1994:183)¹⁸² und die „Ethik des ewigen Lebens“, wird ersetzt durch eine „Ethik des besseren Lebens“ (Kurz 2007:55). Die Kehrseite dieser Entwicklung ist, dass das „Erfolgskriterium“ beim „Projekt des schönen Lebens“ im Subjekt selbst liegt (Schulze 2005:52) Eine „letzte Wahrheit“ wird auf diese Weise zur „unerreichbaren Größe transzendiert“ und jede Position und „Auffassung [muss] ihre Gültigkeit dadurch beweisen, dass sie sich konkret bewährt.

Doch solche Bewährung lässt sich nur subjektiv und situativ definieren. Es gibt keine Einigkeit mehr darüber, was es z. B. bedeutet, glücklich, geheilt oder gerettet zu sein“ (Kurz 2007:66). „Die Logiken des Handelns haben sich vervielfältigt.“ (Abels 2006:415) Eine „Vielzahl von Meinungen wird in immer kürzerer Zeit abgelöst durch eine neue Vielzahl von Meinungen“ (Gross 1994:67). Eine „wachsende Heterogenität von Lebensverläufen geht Hand in Hand mit einer zunehmenden Brechung und Stückelung der imaginierten Lebensentwürfe.“ (:59) Durch die „extreme Steigerung der Komplexität unserer Lebenszusammenhänge“ (Kaufmann 2001:108) und der „Vervielfältigung biographischer Möglichkeiten“ (Gross 1994:14/15) wird der Mensch „immer mehr auf sich selbst als wählende Instanz zurückverwiesen“ (Schulze 2005:76). „Aus der Sicht des einzelnen bedeutet diese Komplexitätssteigerung grundsätzlich eine Erweiterung der Wahlmöglichkeiten: Chancen, aber auch Risiken nehmen extrem zu, und niemand kann mehr alle Möglichkeiten wahrnehmen, die sich ihm ... bieten.“ (Kaufmann 2001:108) Damit wachsen ein „Orientierungsbedarf“ und ein „Orientierungsdruck“ (Schulze 2005:76). „Angesichts der multiplen Optionen einerseits und der verblassten Selbstverständlichkeiten andererseits, ... weder mehr wissend, was er eigentlich

¹⁸⁰ „Habermas sieht das Grundproblem der Moderne darin, dass die Totalität des Lebens in Spezialgebiete zerfalle und die Entwicklung der Rationalität sich von der Lebenswelt abgekoppelt habe. Anstelle eines grundsätzlichen Verzichts auf Einigkeit verlangt Habermas nun die Bildung von einheitsstiftenden kommunikativen Brücken zwischen den unterschiedlichen Diskursen, Erkenntnissen, Ethiken und Kunstformen.“ (Kurz 2007:91)

¹⁸¹ Ausführlich bei Bosch (2012:412-424) und Küng (1999:871-874).

¹⁸² Friedrich Fürstenberg (1999:166) meint zu dem Thema, dass private Sinnsuche heute synkretistische Formen annimmt.

will, noch glaubend, was er soll, tut sich ... eine Leere auf, die den Menschen ... immer wieder auf sich selbst ... zurückverweist.“ (Gross 1994:110). Mit dem Problem, wählen zu müssen, klafft eine Lücke „zwischen dem, was ist, und dem, was sein könnte“, zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit (Gross 1994:151). In dem Maße, wie die „Orientierungen zahlreicher werden und alle für sich Sinn machen“ wird es dem Individuum immer schwerer selbst Entscheidungen zu treffen (Abels 2006:185). Bei „falschen Entscheidungen ... hat es die Konsequenzen selbst zu tragen“ und sich die Folgen seines Handelns selbst anzurechnen (:185, vgl. auch Beck 1983:59). Die Kehrseite der Optionsvielfalt ist, keine andere Wahl zu haben, als Entscheidungen treffen zu müssen (Funk 2011:40) und die damit einhergehende „Versagensangst“ (Gross 1994:151). Die „moderne Frage nach der richtigen Wahl mutiert zur Frage nach rechter Handhabung der Wahlfreiheit“ (Kurz 2007:51). „Der moderne Mensch ist zur Freiheit verurteilt, er ist dazu verurteilt, sein Leben selbst zu erfinden“ formulierte bereits der Vordenker Jean Paul Sartre (zitiert bei Kaufmann 2001:110).

Die Maxime der Aufklärung, dass der Mensch frei ist, zu denken und selbstbestimmt zu handeln, wandelt sich zu einem anstrengenden Lebensstil, mit dem „Zwang zur Selbstkontrolle“ und der Herausforderung immer neu eine Antwort auf die Frage ‚Wer bin ich?‘ zu definieren (Abels 2006:98). Denn jedem „Individuum dämmert auch, dass die Entscheidungen, die es trifft, nicht so frei sind, wie es gerne glaubt, sondern strukturell erzwungen werden oder typischen sozialen Mustern folgen, die eine wirkliche Individualität gar nicht zulassen“ (:224). Der Mensch befindet sich somit „in einem Spannungsfeld von umfänglicher Handlungsfreiheit und totaler Abhängigkeit“ (Kurz 2007:58/59). Die Folge sind „(un)bewusste Verweigerungen“ (:51). „Der permanente Entscheidungszwang lässt sich unterlaufen“, indem er ignoriert wird und möglichst vieles in der Schwebe bleibt (:51). „Für das moderne Bewusstsein ist somit nicht die Erfahrung des Bestands, sondern die Veränderlichkeit aller Dinge konstitutiv.“ (Kaufmann 1989:19; vgl. Abels 2006:224) „Daraus resultiert ein Lebensstil der Kurzfristigkeit, verbunden mit einem Wahlverhalten, das auf die klare Begrenzung von Verpflichtungen achtet.“ (Kurz 2007:58/59) Demzufolge ist die Kehrseite der Freiheit die Lebenshaltung, „sich nie ganz und schon gar nicht für die Ewigkeit“ festzulegen (Abels 2006: 242). So bleibt vielfach eine „diffuse Angst“ (:314). Das „Spiel mit dem Stilwechsel“ und die „Unverfügbarkeit“ werden zu Schlüsselbegriffen der Nach-Moderne (Kurz 2007:56/73). Der Zukunftsforscher Matthias Horx (2004:201/202) fasst zusammen:

„Multi-Optionen, Patchwork-Identitäten, Biographie-Puzzles: In dieser Sortenvielfalt des Lebens ist unsere Gesellschaft in den letzten Jahrzehnten mit Siebenmeilenstiefeln vorangekommen. Man kann heute eben nicht mehr nur ‚so‘ leben, sondern auch ‚anders‘ ... Dieser Prozess der *Diversity* ist keineswegs nur ein Oberflächenphänomen, bei dem es um Moden und Stilformen geht. Verankert ist die Entwicklung in den großen, den epochalen Megatrends.“

Die Optionsvielfalt und die, durch die Trennung von Fakten und Werten in der Zeit der Aufklärung, zunehmende „individuelle Perspektive auf Glaube und Lehraussagen der Bibel fordert heute heraus, die persönliche Religiosität selbst zu ‚komponieren‘“ (Zulehner, Hager & Polak 2001:10). Die „religiöse Individualisierung“, so der Theologe und Soziologe Volkhard Krech (2011:19), ist in den letzten zwanzig bis dreißig Jahren zu einem primären Thema der Religionssoziologie geworden. In dem jeder Mensch selbst wählt und „aus den verschiedenen Angeboten religiöser Deutungsmuster individuell kombiniert, kommen religiöse Sinnbildungen erst durch private Entscheidungen zu verbindlicher Geltung“ (:163). Die Fragen des Praktischen Theologen Friedrich Schweitzer (2003:28) „Was bedeutet es, ein christliches Leben in einer Gesellschaft zu leben, die einem beständig suggeriert, dass ein solches Leben nur eine von vielen möglichen Optionen ist?“ und „Worin genau besteht denn die Bedeutung des Evangeliums angesichts der vielen anderen religiösen und nichtreligiösen Überzeugungen, die jetzt zur Verfügung stehen?“ (:29) sind nur einige von vielen, die angesichts der modernen Weltanschauung auf die elementare Verunsicherung bezüglich der christlichen Botschaft verweisen. „Wo es nichts ‚Höheres‘ mehr zu verwirklichen gibt als das eigene Selbst, wird Selbstverwirklichung zum Höchsten.“ (Kurz 2007:166)¹⁸³ So vertritt bereits der Soziologe Thomas Luckmann (1963:65) die These, „eine neue, radikal privatisierte Sozialform der Religion sei im Entstehen begriffen, deren Grundthema die Dramatisierung des subjektiv autonomen Einzelnen auf der Suche nach Selbstverwirklichung und Selbstbestätigung sei.“¹⁸⁴ Hinzu kommt, dass sich der Sinn des Lebens heute neu definiert, wie es der Religionssoziologe Michael Ebertz (2003:154-156) beschreibt: „Sinn ist etwas Episodenhaftes. Nichts ist für die Ewigkeit ...“, ein „diesseitsbezogener Lebensgenuss“. „Während die überkommenen außer- und innerweltlichen Erlösungserzählungen an gesellschaftlicher Plausibilität verlieren, scheint das individuelle diesseitige Leben für immer mehr Menschen zur letzten Erlösungsgelegenheit zu werden.“ (:149) Der Soziologe Peter Gross (1994:81) schreibt pointiert: „Mit dem Verlust der religiösen Rahmenerzählungen haben wir auch die Ewigkeit verloren, die Weltzeit ist geschrumpft auf die individuelle Lebenszeit.“ „Die moderne Rahmenerzählung ist eine reformierte und individualisierte Erlösungs- und Heilsvorstellung: Das Jenseits im Diesseits. (:184)

„Der angesichts solcher Pluralität für den Einzelnen unausweichliche ‚Zwang zur Häresie‘ (P. L. Berger) betrifft also nicht nur die Wahl zwischen konkurrierenden Sinnangeboten, sondern auch die zwischen konkurrierenden Deutungen von Jesus (Christus) auf einem ‚Markt der Möglichkeiten‘. Wie groß dieser Markt und die Freiheit zur Wahl im Einzelfall jeweils ist und welche Deutungen näher oder ferner liegen, hängt jedoch ... von kontextuellen und biographischen Bedingungen ab.“ (Ziegler 2006:6)

¹⁸³ In diesem Sinne hält Franz-Xaver Kaufmann (1989:193) Identität und Selbstverwirklichung auch für „quasi religiöse Metaphern“. Vgl. ebenso bei Hubert Knoblauch (1991:319) „Sakralisierung des Ich“.

¹⁸⁴ Die Folge: Im Persönlichkeitsideal der Innerlichkeit „verwirklicht sich das Individuum nicht in äußeren Werken, sondern in einer Inneren Haltung und in einem inneren Gefühl. Innerlichkeit bedeutet Privatheit und Rückzug aus der Öffentlichkeit.“ (Abels 2006:101)

Für den kulturellen Kontext der Gegenwart lässt sich mit den Soziologen Gerd Nollmann und Hermann Strasser (2004:10) resümieren, dass die Deutung der Welt als „natürlich oder religiös geordnet“ zusehends durch eine Weltinterpretation ersetzt wird, „die den Menschen auf sich selbst verweist“. Die Menschen haben in den entwickelten Gesellschaften gelernt, „ihr Verhalten als ein Entscheiden und Handeln aufzufassen, das sie sich selbst zurechnen, für das sie selbst verantwortlich sind“ (:10). Die religiöse Aktivität ist in den Bereich der Intimsphäre verlagert, mit dem Ergebnis einer privatisierten Religiosität (Fürstenberg 1999:30ff. oder Kumlehn 2000:12). Damit ist es heute für jeden Einzelnen eine „Herausforderung, in einer religiös pluralen Situation für sich selber einen Glauben zu finden und sich anzueignen.“ (Schweitzer 2003:27).

Für die Story im Übergang von der Moderne in die Nach-Moderne lässt sich die Frage „Wer sind wir“ wie folgt komprimieren: Wir sind Individuen auf der Suche nach Sinn und Glück, mit Orientierungsbedarf, Versagensangst und Entscheidungsstress in den Multioptionen dieser Zeit. Ein hoher Wert ist, sich nicht festzulegen.¹⁸⁵ Die Produktion der eigenen persönlichen Identität ist in das Individuum selbst hinein verlegt (Luckmann 1980:138) mit einer „Hinnahme von Fragmentierung“ des Inneren des Menschen und seiner Beziehungen (Sennett 1998:79). „Das Individuum in der modernen Gesellschaft hat viel (irrelevante) Freiheit und wenig beständige innere Form“ (Luckmann 1963:76, vgl. Fürstenberg 1999:14/15).¹⁸⁶

Der Zukunftsglaube unter der Prämisse der Vernunft und des Wissenschaftsfortschritts hatte, so Küng (1999:873-874), „als Selbstzweck praktiziert, ... verheerende Folgen von globalem Ausmaß“. Nicht mehr die Macht der Nationen, sondern die Macht der Wirtschaft mit der „Zerstörung unserer natürlichen Lebensgrundlage“ und eine voranschreitende „soziale Destabilisierung“, prägen die Nach-Moderne.¹⁸⁷ Außerdem kommt „die Gliederung der Gesellschaft nicht mehr durch den äußeren Prozess der Industrialisierung, sondern durch [den] inneren der Individualisierung zustande“, was bedeutet, dass „größere Bewegungen nur situativ und auf Grund von kurzfristigen Interessen“ entstehen und sich „aus den so entstehenden Gruppierungen ... keine stabilen Kollektive mehr bilden [lassen]“ (Kurz 2007:101). Der Soziologe Gerhard Schulze (2005:77) drückt es so aus:

¹⁸⁵ Vgl. zum Thema Multioptionsgesellschaft und Konversion z.B. Wrogemann (2009:203-216).

¹⁸⁶ Zur Debatte um Individualisierung und Multioption, ist hier nochmals anzumerken, dass es eine offene Frage ist, ob diese Themen nicht gerade Zeichen einer totalen Zuspitzung der Moderne sind, die dabei ist sich selbst zu dekonstruieren oder ob darin schon wirklich etwas paradigmatisch Neues liegt. Ich würde zu ersterem tendieren, da diese Aspekte eher eine Krise beschreiben und ein Paradigmenwechsel durch Unsicherheit und Disfunktionalität eingeleitet wird.

¹⁸⁷ Hierzu führt Küng (1999:884-886) weiter an, dass die Kriege der Nationen und Kriege der Ideologien heute zu Kriegen der Zivilisationen/Religionen werden und dass ohne Frieden zwischen den Religionen es keinen Frieden zwischen den Zivilisationen geben wird. Dafür wichtig sei der Dialog zwischen den Religionen, gegenseitiges Verstehen und eine genaue Grundlagenforschung. Küng geht davon aus, dass die Analyse der Veränderungen in den Paradigmen die gemeinsamen Wurzeln erkennen lassen.

„An die Stelle von engen und langfristig bestehenden Verwandtschaftsgruppen, Nachbarschaften und ökonomisch restringierten oder privilegierten Milieus ist kein gesellschaftliches Vakuum getreten. Neue, psychisch schwierigere Formen von Gesellschaft kristallisieren sich heraus: gewählte Beziehungen, regional und temporal punktualisierte Kontakte, revidierbare Koexistenzen, fluktuierende Zeichenkosmen, indirekte Gemeinsamkeiten, wie sie etwa durch ähnlichen Konsum konstituiert werden, durch Zugehörigkeit zum selben Publikum, durch die Erfahrung von Normalität aus der distanzierten Beobachtung der Alltagswelt um uns herum, durch Vorführung von Gesellschaft in den Medien.“

In kürzester Zeit haben sich „Kontakte, Wahlmöglichkeiten, Informationszugänge und Kommunikationsräume ... radikal entgrenzt“ (:XIV). Die Frage „Wo sind wir“ kann hier in aller Kürze so zusammengefasst werden: Wir sind in einer global vernetzten, sozial instabilen Welt, deren natürliche Lebensgrundlage gefährdet ist und in der für immer mehr Menschen das Diesseits zur letzten Erlösungsgelegenheit wird.

Die Frage, „Was läuft falsch“ in den kulturellen Veränderungen des Paradigmenwechsels der Gegenwart, möchte ich für den oben dargestellten Bereich der gesellschaftlichen und religiösen Individualisierung bündeln, da aus dieser Perspektive, wie ich finde, die Korrelation zur Deutung des Kreuzes naheliegt. Neben allem Positiven, was die Aufwertung des Menschen und die Gewichtung seiner „selbstbestimmte[n] Einzigartigkeit“ (Schimank 2002:165) im Zuge der Aufklärung gebracht hat, stellt die Kehrseite der Individualisierung heute eine große Herausforderung dar.

Die Betonung des persönlichen Glücks dominiert einen konsum- und erlebnisorientierten Lebensstil (vgl. Kurz 2007:58/59, 160)¹⁸⁸. Die Ausbeutung der Natur, ungerechte wirtschaftliche Bedingungen und eine zunehmende Kluft zwischen arm und reich mit noch unübersehbaren sozialpolitischen Konsequenzen sind die Folge (Küng 1999:881f.). Mit dieser Haltung wird der Mensch schuldig an der Schöpfung und an den Unterdrückten, Hungernden und Benachteiligten in der Welt.

Liegt das Erfolgskriterium für das eigene Glück im Subjekt selbst und muss sich jede Position in Konkurrenz zu anderen bewähren, ist der Erfolgsdruck hoch. Hinzu kommen der „Gott der Moderne mit seinen strengen Geboten ‚Du sollst immer mehr, immer besser, immer schneller‘ (:873/874), der den Menschen in eine Funktionalität führt und seinen Wert von seiner Produktivität abhängig macht, und der Maßstab fit, jung und schön, der die Attraktivität eines jeden bestimmt. Die hohe Eigenverantwortlichkeit, den gesetzten Normen gerecht zu werden, geht einher mit Versagensangst, Entwertung und Scham (vgl. Gross 1994:151 oder Schlagheck 1996:125/126).

Die Maxime, alles ist richtig, erlaubt und gut, macht eine letzte Wahrheit zur unerreichbaren Größe. Die Folgen sind Orientierungslosigkeit, Sinnentleerung und eine diffuse Angst (vgl. Abels 2006:314, 424).¹⁸⁹

¹⁸⁸ Oder auch bei Weißenborn (2010) „Christsein in der Konsumgesellschaft“.

¹⁸⁹ Oder Funk (2011) „Der entgrenzte Mensch. Warum ein Leben ohne Grenzen nicht frei, sondern abhängig macht.“

Die Kehrseite der Optionsvielfalt ist ein Wahlzwang. Entscheidungsstress und die beständige Unsicherheit, das Bessere wohlmöglich verpasst zu haben, lassen Frustration entstehen. Nichts befriedigt und immer neue Versuche, die innere Leere zu füllen, müssen unternommen werden. Angst (zu kurz zu kommen) Scham (über die eigene Ohnmacht) und Schuldgefühle (das Falsche gewählt zu haben) sind die Folge (vgl. Schulze 2005:65 oder Funk 2011:40, 132).

Die Kehrseite der Freiheit ist der Lebensstil der Kurzfristigkeit. Im Spiel mit den Stilwechseln und durch die Prämisse der Unverfügbarkeit des Individuums entsteht eine hohe Diskontinuität in Beziehungen einerseits und, als Gegenreaktion, eine deutliche Abgrenzung der Lebensarten andererseits. Als Konsequenz ist die Angst, nicht dazuzugehören, verbreitet. Auf Ablehnung folgt Scham und in unversöhnten Beziehungen werden Menschen an ihren Nächsten schuldig (vgl. Abels 2006:124, 365, Bieler 2000:136/137 oder Funk 20011:129).

Die Kehrseite der privatisierten Sozialform von Religion ist ein religiöser Pluralismus mit konkurrierenden Sinnangeboten auf einem ‚Markt der Möglichkeiten‘. Nichts ist mehr maßgebend, richtungsweisend, autoritativ und die Wahl und Gestaltung des eigenen Glaubens gehören in die persönliche Verantwortung, mit den beschriebenen Effekten von Orientierungslosigkeit, Sinnentleerung, Unverfügbarkeit, diffuser Angst und Scham. Glaube wird Ansichtssache. Die individuelle Perspektive auf Lehraussagen der Bibel führt zu immer neuer Zersplitterung und Uneinigkeit unter den diversen christlichen Gruppierungen. Christen bieten damit keine glaubwürdige attraktive Alternative zur Gesellschaft (vgl. Kroeger 2005:13f).

So gibt es im Paradigma der Gegenwart „eine Vielheit heterogener Lebensentwürfe, Handlungsmuster, Sprachspiele, Lebensformen, Wissenschaftskonzeptionen, Wirtschaftssysteme, Sozialmodelle und Glaubensgemeinschaften“ (Küng 1999:879), indem sich das Individuum „als Akteur, Konstrukteur, Jongleur und Inszenator seiner Biographie, seiner Identität, seiner sozialen Netzwerke, Bindungen und Überzeugungen“ (Beck 1993:151) eigenverantwortlich zurechtfinden und neu nach Sinn und Orientierung im Leben fragen muss. Das damit zusammenhängende Problem dieser Zeit sind diffuse Ängste und Scham. Die Schuldthematik tritt demgegenüber tendenziell in den Hintergrund.¹⁹⁰ Die zu lösende Aufgabe ist ganzheitliche Wiederherstellung: gegen sozialpolitische Ungerechtigkeit und Ausbeutung der Natur, gegen Unklarheit und Perspektivlosigkeit in den Multioptionen, gegen Unversöhntheit und Diskontinuität in Beziehungen angesichts des Lebensstils der Kurzfristigkeit und gegen Schuld, Angst und Scham. Soll das Evangelium im kulturellen Kontext der Gegenwart verstanden werden, müssen, meiner Ansicht nach, diese Gegebenheiten mit berück-

¹⁹⁰ Ich stimme mit Andrea Bieler darin überein, dass die Schuld heute zunehmend durch Schamgefühle abgelöst wird. „Im Zeitalter des Narzissmus verschwindet die Frage nach der Vergebung der Sünden und der damit im Zusammenhang stehenden Schuldthematik und wird ersetzt durch die Frage: Bin ich wertvoll und liebenswert?“ (Bieler 2000:133) „Nicht Schuldgefühle, sondern diffuse Ängste und das Leiden an sinnentleerter Existenz prägen sein Erscheinungsbild“ (vgl. Bieler (2000:133-137) oder Christopher Lasch (1995) „Das Zeitalter des Narzissmus“).

sichtigt werden. Der Theologe Matthias Kroeger (2005:13) meint dazu, dass es sich bei „all den religiösen Umbrüchen ... nicht primär um eine Krise und Verschllossenheit der aufbrechenden religiösen Dimension der Menschen“ handle, „welche unvermindert und erneut gesucht, gewollt und ersehnt [ist], deren Erfüllung und Beantwortung aber den Kirchen und ihren etablierten Christentümern ... immer weniger zugetraut wird“.¹⁹¹ Die im fünften Paradigma beschriebene Opposition zwischen Theologie und kulturellem Kontext, Vernunft contra Glauben, Selbstgewissheit contra Gottesgewissheit, Humanum contra Christianum, und die immer stärkere Aufsplitterung und Relativierung der gegensätzlichen Standpunkte zwischen einer traditionellen und einer mit den Werten der Aufklärung korrespondierenden Position, die den Menschen integriert, waren hier wenig hilfreich. Hans Küng (1999:879) pointiert: „Will das Christentum ... überleben, so muss es, statt die Moderne zu verurteilen, ihren humanen Gehalt bejahen ... zugleich die inhumane Engführung und destruktiven Auswirkungen der Moderne bekämpfen ... in eine neue differenzierte pluralistische Synthese hinein“ ohne „modernistische Konzessionen“ und ohne „Ausverkauf der christlichen Substanz“. Das bedeutet, so Bosch (2012: 430), „dass sowohl die zentripetalen wie auch zentrifugalen Kräfte des neu auftauchenden Paradigmas – Vielfalt versus Einheit, Divergenz versus Integration; Pluralismus versus Holismus – immer mit berücksichtigt werden müssen.“ In dieser „kreativen Spannung“ (:430) können hilfreiche Antworten für die Veränderungen die sich mit der Aufklärung ergeben haben, gefunden und der Welt angeboten werden. Es ist hier eine noch offene Frage, wie genau die Lösung für die Nach-Moderne aussehen kann. Mir erscheint es bei der Aufgabe, das Evangelium heute als lebensnahe frohe Botschaft den Menschen vermitteln zu können, sehr wichtig, dass die Christen zu einer glaubwürdig gelebten Einheit und Gemeinschaft finden.¹⁹² Die Vielfalt schließt den Konsens nicht aus (Küng 1999:879) und nur „im Kräftefeld des offensichtlichen Gegenteiligen werden wir damit beginnen können, uns einem Weg des Theologisierens für unsere eigene Zeit auf sinnvolle Weise anzunähern“ (Bosch 2012:430).

¹⁹¹ Vgl. dazu auch Paul M. Zulehner 2008 „GottesSehnsucht – Spirituelle Suche in säkularer Kultur“ und die Studie „Religiöse und kirchliche Orientierung in den Sinus-Milieus® 2005“ von Carsten Wippermann & Isabel Magelhaes.

¹⁹² Damit ist nicht eine Einigkeit in allen Gedanken, dem biblischen Verständnis oder ein „Zusammenfluss übereinstimmender Empfindungen“ gemeint (de Boor 1994a:170), sondern eine Haltung, die die Freiheit und Einmaligkeit jedes einzelnen berücksichtigt und wertschätzt und dabei Gott als letztgültige Wirklichkeit zu begreifen und einzubeziehen versucht. Die Christen sind herausgefordert untereinander „eins“ zu sein, so wie Jesus mit dem Vater „eins“ ist. Daran wird die Welt erkennen können und glauben, dass Jesus der Christus ist. Dieses „eins sein“ zielt auf eine gelebte Einheit der Gemeinden und Nachhaltigkeit der Botschaft Jesu über seinen Tod hinaus (z.B. 1. Kor 12, 4-27; Phil 2, 1-12) und meint kein theoretisches Denken, sondern eine ganzheitlich konkrete Gesinnung, die sich in der Praxis zeigen muss (vgl. de Boor 1994b: 69-70). Die Zustimmung zur eigenen Ergänzungsbedürftigkeit ist für mich eine wichtige Bedingung, um „eins sein“ zu können, da die eigene Position in Relation zum Nächsten definiert wird. Jeder ist nur ein kleiner Teil eines größeren Ganzen. Die Kommunikative Theologie bietet dazu einen Ansatz. Vgl. Matthias Scharer & Jochen Hilberath (2002) „Kommunikative Theologie“ und Forschungskreis Kommunikative Theologie (2007) „Kommunikative Theologie. Selbstvergewisserung unserer Kultur des Theologietreibens“.

4.6.2. Deutung des Kreuzes

Der Vielfalt an Optionen für den Einzelnen, steht nun die eine Erlösungserzählung vom Kreuz, als dem (einzigem) Weg zum Heil, gegenüber. Von daher ist zu fragen, wie kann in der heutigen Gesellschaft die Botschaft vom Kreuz verständlich vermittelt werden? Die zu lösende Aufgabe der Gegenwart ist ganzheitliche Wiederherstellung, soziale Gerechtigkeit, Lebenssinn und Klarheit, Veröhnung und Kontinuität in Beziehungen und die Befreiung von Angst, Scham und Schuld. Welche befreienden Ansätze sind demgemäß im Verständnis von Sünde, Opfer, Stellvertretung und dem Sterben Jesu zu erkennen, und was kann die Botschaft vom Kreuz als Lösung für die Problemstellung im aktuellen kulturellen Kontext hilfreich anbieten?

4.6.2.1. Sünde

Im Paradigma der Aufklärung wurde Sünde ganz am Sinne des Glaubens an ein intelligentes Individuum in letzter Konsequenz auf einen moralischen Tatsündenbegriff reduziert.¹⁹³ Es ist zu beobachten, dass sowohl in den neuzeitlich-säkularen Kontexten, als auch in den kirchlichen Kommunikationszusammenhängen der Gegenwart die theologische Tiefe des Sündenbegriffs in einer allgemein-sprachlichen Rede von Schuld kaum mehr vermittelt wird (Abraham 2004:1887). Hauptgrund für das heutige Nicht- oder Missverstehen von Sünde liegt nach den Untersuchungen von Michaela Albrecht (2007:266) darin, „dass der Begriff Sünde heute in der Regel als moralisch zu verurteilendes Handeln verstanden wird“.¹⁹⁴

Der Begriff Sünde ist, wie Dorothea Sitzler-Osing (2001:360) in der Theologischen Realenzyklopädie erläutert, in seinem engeren theologischen Verständnis von einem allgemeineren religionswissenschaftlich-systematischen Gebrauch zu unterscheiden. Letzterer begreift Sünde „als die negative religiöse Qualifizierung einer menschlichen Verhaltensweise ..., die sich vor allem in Wertigkeitsmustern (Lasterkatalog, Bußregister), Ritualen (Reinigung, Beichte) und normativer Literatur (Lehre, Lehrerzählung, Gesetz) ausdrückt“ und „wird ... zumeist durch ‚Schuld‘ ersetzt oder durch andere Begriffe wie ‚Fehlverhalten‘ ... umschrieben“ (:360). Im theologisch-dogmatischen Rahmen wird Sünde, so die systematische Theologin Christine Axt-Piscalar (2001: 428), als das „verkehrte Verhältnis des Menschen zu Gott“ charakterisiert, „mit dem ein verkehrtes Selbst- und Weltverhältnis einhergeht.“ Die Menschen erkennen Gott nicht als Gott an (Härle & Preul 2008:7) und verschließen sich im Unglauben dagegen, „dass sie Gott ihr Dasein verdanken und er sich ihnen zuwendet“ (Krötke 2004:1868). Walter Mostert (1998:169), ebenfalls systematischer Theologe,

¹⁹³ Zur Schwierigkeit der Begriffsklärungen und der unterschiedlichen Assoziationen vgl. bei Jens Schröter (2005:51-71) „Sühne, Stellvertretung und Opfer – Zur Verwendung analytischer Kategorien zur Deutung des Todes Jesu“.

¹⁹⁴ Im Rahmen der Religionspädagogik untersuchte Michaela Albrecht (2007) empirisch die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi aus der Sicht Jugendlicher.

charakterisiert Sünde im eigentlichen Sinn als „aversio a Deo“, als „Abwendung des Menschen von Gott“ bei gleichzeitiger „Hinwendung zum Eigenbau von Wirklichkeit“. Sünde „prägt den ganzen Menschen als Person in seinem Denken, Fühlen und Wollen. Sie ist ‚Personensünde‘ und wirkt sich als solche auf alles Handeln und Verhalten aus“ (Krötke 2004: 1868). Aus der „Störung der Gottesbeziehung“ folgt das Böse in der Welt und die Unfähigkeit des Menschen, das Gute zu tun (Gräb, 2001:437). Mit der Abwendung von Gott korrespondieren die „Verfehlung und Zerstörung der Beziehungen des Menschen zu sich selbst, zu anderen Menschen und zur Welt“ und diesem zerstörerischen Drang in die Verhältnislosigkeit folgt der Tod (Krötke 2004:1868).¹⁹⁵ Indem Menschen sündigen, geben sie einer Macht der Destruktion ihres Daseins Raum, von der sie sich selbst nicht wieder freizumachen vermögen.“ Sünde ist demnach „eine Modalbestimmung der menschlichen Existenz“ (Härle & Preul 2008:8). Die Aussage, der Mensch ist ein Sünder, beschreibt somit „die grundlegende Verkehrung und Verstrickung unseres Selbstvollzugs, aus der sich der Mensch nicht aus eigener Kraft zu befreien vermag, sondern [er ist] auf das ... versöhnende Handeln Gottes angewiesen“ (Axt-Piscalar 2001:428).

Die traditionelle Vorstellung von der „Ersünde“, welche dem Verständnis von einer „geerbten“ Sünde im modernen Denken der Selbstverantwortlichkeit zuwider ist, verweist in ihrem Kern aber auf „die Universalität der Sünde, ihren Machtcharakter und ihre den ganzen Menschen betreffende Totalität“ (Krötke 2004:1888). Alle Menschen werden „in einen gesellschaftlichen Zusammenhang hinein geboren“ und leben „in einem ‚Reich der Sünde‘ [] (Ritschel)“ (:1888). Diese Universalität der Sünde macht bewusst, dass infolge der Wechselbeziehung des Individuums mit anderen, Sünde in ihrem relationalen Gesamtzusammenhang immer mehr ist als einzelne, moralisch falsche Taten, sondern es ist „das in sich verkehrte Sein im Vollzug“ in Beziehungen „von dem sich der Sünder nicht distanzieren kann“ und „das der einzelne auch nicht frei-willentlich wählt“ (Axt-Piscalar 2001:429).¹⁹⁶

Eine in neuerer Zeit formulierte Definition von Sünde bietet der Praktische Theologe Christian Möller, der u.a. die oben erwähnten Gedanken von Walter Mostert (1998:169-172) aufgreift,

¹⁹⁵ Es heißt, „der Sünde Sold ist der Tod“ (Röm 6,23). Soweit mir bekannt, wird in der theologischen Auslegung darunter weitgehend der physische Tod verstanden und nicht, wie in Genesis 3 beschrieben, ein Beziehungstod. Der systematische Theologe Wolf Krötke deutet zwar hier dieses mögliche Verständnis an, aber den Ausdruck Beziehungstod habe ich nur bei dem Arzt und Therapeuten Dr. Erwin Scharrer gehört. Nach Gen 5,5 starb Adam im Alter von 930 Jahren und nicht, wie von Gott angekündigt, unmittelbar nach dem Genuss der Frucht. Nach meiner Ansicht ist der physische Tod Gnade, denn der Mensch sollte in seinem „gefallenen Zustand“ nicht auch noch „vom Baum des Lebens“ essen (Gen 3, 22-23) und somit in seiner unlösbaren Verstrickung in Scham, Angst und Schuld ewig leben. Adam und Eva „starben“ den Beziehungstod. Aufrichtige, freie, authentische, liebevolle Beziehungen waren nicht mehr möglich. Weglaufen und verstecken (Angst), Nacktheit bedecken müssen (Scham) und Schuldabwehr waren die Folgen.

¹⁹⁶ Hilfe gegen Scham und diffuse Angst die ist Klärung der Verantwortlichkeiten von Opfer und Täter im relationalen Handlungsgeschehen. Schuldverschiebung und –abwehr führen zu immer neuer Beziehungsnot. (Vgl. dazu auch Aspekte zum Sündenkonzept im Dialog zwischen Sünde und Psychologie bei Michael Schlagheck (1996) „Theologie und Psychologie im Dialog über die Schuld“.)

Sünde als „*aversio a Deo*“, als eine „fundamentale Unterlassung und Auslassung der Wirklichkeit Gottes“. Möller (2003:39-54) betont ein *peccatum magnificare*, dass es im Licht der göttlichen Vergebung möglich macht, Sünde nicht klein- oder wegzureden, sondern paradoxerweise sie geradezu großzumachen. „Sündenerkenntnis im Licht der Christuserkenntnis wird zum Transparent der Vergebung Gottes und zum Fenster der Gnade.“ (:49). „Eine solchermaßen sündenbewusste Spiritualität bricht mit einer in sich geschlossenen Leistungshaltung, die den Menschen alles auf sich beziehen und mit sich selbst abmachen lässt.“ (Block 2010:32).¹⁹⁷ Der Systematische Theologe Klaus Schwarzwäller (2000:109) beschreibt die in ihrer Deutung der Sünde wahrnehmbaren Ambivalenzen folgendermaßen: „Unschuldig wie schuldig zugleich in zerstörerische Zusammenhänge verstrickt, dabei ganz ich selbst und doch mir selbst entzogen; Spielball der Mächte und zugleich selbstverantwortlich; gleichgültige, abstrakt-statistische Größe und doch ein schlagendes Herz.“

Diese kurze Zusammenstellung einiger Perspektiven in der aktuellen Debatte zum Thema Sünde zeigt¹⁹⁸, dass der Sünder ob in „trotzige[r] Selbstbehauptung gegenüber Gott“ oder in der „Ohnmachtserfahrung“ der Sünde (Berger 1991:248), im Vollzug des relationalen Beziehungszusammenhangs in Angst, Scham und Tatschuld immer Hilfe von außerhalb seiner selbst braucht. In der Spannung von selbst verantwortlich oder betroffen in Relationalität benötigt der Sünder die Erlösung durch Gott selbst, in Form von Klärung und Zuspruch, Herausforderung und Trost, Versöhnung und Wiedergutmachung.¹⁹⁹ Ein Konsens besteht in der Wahrnehmung von Sünde darin, dass sie als eine die Lebenswirklichkeiten und Beziehungen zerstörerische Größe definiert wird. Auf dieser Basis ist zu fragen, wie Jesu Tod, als „ein Opfer für die Sünde“, mit dem die „Menschheit zu Gott zurückgebracht“ werden soll (Mc Grath 2007:400), gedeutet werden kann.

4.6.2.2. Opfer

Im deutschen Sprachgebrauch bezeichnet das Wort Opfer sowohl die Opfergabe (engl./franz. *victim/victime*) als auch die rituelle Handlung (engl./franz. *sacrifice*²⁰⁰), mit der das Lebewesen oder Objekt dargebracht wird (Borgeaud 2003:570). Im Hebräischen benennt *minha* als ein Oberbegriff die Gabe bzw. das Geschenk, um Verehrung, Dank, Huldigung, Freundschaft oder Abhängigkeit auszudrücken (:259).²⁰¹ Im allgemeinen Verständnis wird heute mit Opfer ein Verlust, das Ab- und Aufgeben oder der Verzicht assoziiert, was den alttestamentlichen Sinn weitgehend verdeckt (See-

¹⁹⁷ Hilfe gegen Versagensangst und den Druck ‚gut‘ sein zu müssen. (Vgl. ausführlich in Christian Möller (2003) „Der heilsame Riss. Impulse reformatorischer Spiritualität“.

¹⁹⁸ Eine ausführlichere Darstellung würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, da das Thema in allen theologischen Zweigen ausführlich diskutiert worden ist. Vgl. z.B. Thomas Knöppel (2001) „Sühne im Neuen Testament“, Elisabeth Gräß-Schmidt (2008) „Sündenerkenntnis als Erschlossenheit des Daseins“, Wilfried Härle & Reiner Preul (2008) „Marburger Jahrbuch Theologie XX. Sünde“.

¹⁹⁹ Hierzu im Kapitel 5.3. einige weiterführende Gedanken.

²⁰⁰ *Sacrifice* drückt aus, etwas Gott/den Göttern zu heiligen (Seebaß 1995:259).

²⁰¹ In dieser Bedeutung ist nicht der ganze Opferkult erfasst (Borgeaud 2003:259).

baß 1995:259). Deshalb ist der Begriff Opfer derzeit „aufgrund seiner negativen Assoziationen für viele im Bereich der christlichen Lehre und Verkündigung praktisch unbrauchbar“ geworden (Mc Grath 2007:404). Dennoch ist zu beobachten, dass obschon „die Opferthematik theologisch und kirchlich tendenziell eher verabschiedet wird, [sie] lebensweltlich, popularkulturell und medial eine eher zunehmende Rolle [spielt]!“ (Ritter 2003b:206). Wirkungsgeschichtlich gesehen avancierte die (Sühne-)Opfertod-Vorstellung zur zentralen, oft einzigen Deutekategorie des Todes Jesu (Ritter 2003b:232) und „prägt aufgrund der großen Strahlkraft der reformatorischen Theologie ... bis heute nachhaltig das Denken der Menschen über das Lebensschicksal Jesu“ (Albrecht 2007:57).

Es ist, so Ingolf Dalferth (1995:286), eine unter Theologen kontrovers diskutierte und massiv kritisierte Zuspitzung des Zeugnisses von Jesu Tod, dass sein Sterben am Kreuz ein Opfer für unsere Sünden sei und Gottes Zorn versöhnt, „weil sie so unterschiedliche Vorstellungskomplexe wie Opfer und (nichtkultische) Sühne, Stellvertretung und Satisfaktion, Strafleiden und gehorsame Selbsthingabe in problematischer Weise zur Deutung des Heilstodes Jesu soteriologisch verquicken.“ Dalferth (:294) merkt an, „dass Jesu Tod faktisch als Opfertod ausgesagt wurde, besagt nicht, dass er auch dogmatisch notwendigerweise so auszusagen wäre.“ Seit der Aufklärung richtet sich die Kritik an dieser Lehre auf die zweifelhafte Verbindung von kultischen, moralischen und juristischen Vorstellungen über das von Gott gewollte Opfer Jesu, das er für uns zu unserer Befreiung vom verdienten Tod erbracht hat, und akzentuiert folgende Aspekte (:287): Die „historische Kritik“ sieht Opfer als „zeitgebundene religiöse Verhaltens- und Vorstellungsformen“, die in einem konkreten Kontext verbindlich, heute aber unverständlich sind (:287). Die „logische Kritik“ verneint, dass Jesu Tod als ein Opfer dogmatisch verantwortet werden kann, denn sie sieht in diesem Verständnis einen „praktischen Selbstwiderspruch“, da Blutschuld nicht mit noch mehr Blut gesühnt werden kann (:287). Damit eng verbunden ist die „moralische Kritik“, die in der Opferhandlung ein prinzipiell inadäquates Verständnis der Gottesbeziehung wahrnimmt, ein rechtlich, ökonomisch ausgerichtetes Tauschverhältnis mit der Zuschreibung von Rechten und Pflichten, was eine bloß äußerliche Religionspraxis fördert (:287). Die „theologische Kritik“ richtet sich zum einen gegen das beim Opfer vorausgesetzte Gottesverständnis, wonach Gott durch die Opfergabe bestochen oder zu einer Änderung seiner Absichten veranlasst werden kann (:288). Der Vorwurf gilt dem Anthropomorphismus der dieser Auffassung von Opfer zugrunde liegt. Diese Position hebt zum anderen die Aspekte hervor, dass sich materielle Opfer nicht mit Gottes übernatürlichem geistigem Wesen vertragen und dass er kein blutrünstiger Tyrann sei, der Opfer als Wiedergutmachungsleistung brauche (:288). Die „sozialgeschichtliche Kritik“ betont den Missbrauch, der mit der Opferkategorie als Forderung nach totaler Opferbereitschaft aufgrund des Opfertodes Christi betrieben worden ist (288/ 289). Die „hermeneutische Kritik“ weist die typologische Argumentation zurück,

dass die alttestamentliche Opferpraxis als Verweis auf Christi Opfer gedeutet werden muss; sie kann es, aber bleibend theologisch gerechtfertigt sei sie deshalb nicht (:289). Die „exegetische Kritik“ nimmt in den opfertheologischen Aussagen des Neuen Testaments über den Tod Jesu nur eine Nebenlinie war, die durchweg die Abgrenzung gegen jede Art eines kultisch-rituellen Opfers voraussetzt und von daher dogmatisch nicht über zu bewerten ist (:289). Der katholische Theologe Georg Baudler (1997:141) bemerkt, dass die „fast ausschließliche Heranziehung der Sühneopferdeutung des Todes Jesu in der Kirchengeschichte ... bewirkt [hat], dass die sehr deutlich ausgeprägte biblische Kritik an dieser Deutungsform und alternative biblische Deutungen des Todes Jesu bisher kaum wahrgenommen und in das theologische Denken integriert wurden“.²⁰²

Diese kurze Darstellung zeigt, dass die Opfertheologie im Zusammenhang mit Jesu Sterben als Deutungskategorie umstritten ist. Es bleibt die Frage, ob Jesu Tod als ein notwendiges, Gott gewolltes, sühnendes Opfer verstanden werden muss, oder ob auch andere Vorstellungen und Zugänge die Heilsbedeutung des Kreuzes Christi im heutigen Kontext leichter veranschaulichen können (vgl. Dalferth 1995:289-290). Der systematische Theologe Wolfgang Schobert stellt der spannungsvollen Problematik der Opfertheologie die Einsicht voran, dass „die traditionellen Interpretationen bis hin zu den biblischen Begriffen, mit denen das Kreuzesgeschehen ausgesagt wird, bestimmte Kontexte voraussetzen, die sich nicht aus sich selbst verstehen“ (Schoberth 2003:88). Es gibt, so Ritter (2003b:232, 237, 238) „nur“ eine Mehrzahl von Bedeutungen“, einen „Entfaltungs- und Verstehensreichtum“, der „ein Schatz für uns ist und uns vor gefährlichen rationalisierenden Vereinseitigungen bewahren kann“. In diesem Sinne ist immer wieder neu nach der Bedeutung des Opfers Jesu ‚für unsere Sünden‘ zu fragen und es gilt die verschiedenen Zugänge aus unterschiedlichen Perspektiven zu entdecken.

4.6.2.3. Stellvertretung

In der gegenwärtigen systematischen Diskussion ist der Begriff Stellvertretung umstritten und die „Positionen reichen von der Bestimmung der Stellvertretung als theologischer Grundkategorie²⁰³ bis zur radikalen Ablehnung²⁰⁴ (Schaede 2004b:1712). Gerade in der Verbindung mit der Vorstellung

²⁰² Eine Perspektive über die traditionelle Deutung hinaus bietet die Mimetische Theorie von René Girard. Girard (2009) spricht im Zuge von Gewalt und Religion von der Unterbrechung der Gewaltspiralen durch die Opferung eines Sündenbocks. Er interpretiert die Passion und den Tod Jesu anthropologisch als endgültige und konsequente Aufklärung des Opfermechanismus. Letztendlich ist für ihn das Opfer Christi Liebe, die bis zum Äußersten geht.

²⁰³ Vgl.: Christof Gestrich (2001) „Christentum und Stellvertretung. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie“, Karl-Heinz Menke (1997) „Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie“ oder Bernd Janowski (1997) und (2006) u.a. „Interdisziplinäres Symposium“.

²⁰⁴ Vgl. z.B. Michaela Albrecht (2007:58): „Es mehren sich in der gegenwärtigen theologischen Forschung die Stimmen, die die Interpretation des Kreuzes als versöhnendes Strafleiden als einen „minder zu betonenden und daher deutlich umzudeutenden [...] Rest aus Luthers katholischer Zeit“ ansehen (CA, Art. 3; s. Lutherisches Kirchenamt (Hg.) 2000, 392).“

einer von Gott gewollten Genugtuung für des Menschen Schuld und Sünde, die den Tod verdient, ist der Gedanke heute für viele nicht nachvollziehbar. Die Kritik richtet sich gegen die Auffassung, die einzige Möglichkeit der Wiederherstellung der zerstörten Gottesbeziehung geschehe durch den unschuldigen Tod Christi an ‚unserer statt‘, wobei sie die Unvertretbarkeit des für sich selbst verantwortlichen Individuums bei der Schuldproblematik unterstellt.

Der ursprünglich in der Rechtssprache beheimatete Begriff Stellvertretung (Winter 2004:1708) bedeutet ein Handeln an Stelle eines anderen oder für einen anderen und wird religionsgeschichtlich als „die Wahrnehmung der Funktion eines Herrschers oder Erlösers durch einen Platzhalter“ zusammengefasst (Gerlitz 2001:133). „Im öffentlichen Bewusstsein gilt Stellvertretung weniger als theologischer, denn als soziologischer (Arbeitswelt) und juristischer Begriff (Rechtsbereich)“ (Janowski 2006:44) und „bezeichnet ... Sachverhalte bzw. Vorgänge wie Repräsentieren, Symbolisieren, Platzhalten, Substituieren, Deputieren, Vikarieren, ... und ... der Interzession, die dem in der Bibel gemeinten Stellvertreten oft besonders nahekommt“ (Gestrich 2001:78). Der metasprachliche Begriff Stellvertretung, „das Produkt einer spezifisch protestantischen theologischen Problemlage“ des 18. Jahrhunderts, so der Historiker Andreas Bendlin (2006:31), hängt in seiner Verwendung von den „definitiven Vorgaben ab“ (Frey 2006:89) und lässt offen, was Jesus genau stellvertretend getan und erlitten hat. Ist sein Sterben am Kreuz im exkludierenden Sinne als Ersatz für den verdienten Tod des Menschen zu verstehen, oder war es ein inkludierendes Opfer, als Partizipation am menschlichen Schicksal? Ist sein Tod ein quantitativer Ausgleich zur Genugtuung (*satisfactio vicaria*), ein personaler Ersatz (*substitutio vicaria*), eine Situationsstellvertretung oder eine Existenzstellvertretung? War Jesu Leiden eine Bezahlung ‚für unsere Schuld‘ oder ein wirkliches Eintreten an ‚unsere Stelle‘? Deshalb lässt sich resümieren, dass es in der systematischen Beschreibung der Stellvertretung besonders schwierig bleibt, die Identifikation Christi mit den Sündern präzise zu bestimmen. „Auf jeden Fall“, so Gestrich (2001:183),

„ist die Bedeutung vorhanden, dass Christus am Kreuz die Sünder insgesamt repräsentiert, weil er sich dort als Inbegriff eines Sünders ‚nehmen‘ lässt. Offenbar ist Christus am Kreuz zugleich Repräsentant und Vikar der Menschen, jedoch so, dass das eine vom anderen unterschieden werden müsste, was aber unter der breiten Decke des Terms ‚Stellvertretung‘ sehr leicht verfehlt wird. Tatsächlich hängt an der Unterscheidung von Repräsentation und Vikariat auch das evangeliumsgemäße Verständnis des Gnadenhandelns Gottes.“

Der Begriff Stellvertretung selbst kommt in der Bibel nicht vor. Dennoch lassen sich eine semantische Vielfalt an Stellvertretungsaussagen finden, die ein biblisches Konzept beschreiben, das den Kontext von Opfer und Sühne weiter verständlich werden lässt. Christi Stellvertretung in der Weise einer „Entlastung“ und „Repräsentation“ (Janowski 1997:30) ist sicher mehr als eine vorbildliche Liebestat (Frey 2005:38) und darf nicht auf den Gedanken verkürzt werden, „Gott könne erst nach

der stellvertretenden Bestrafung seines Sohnes den Menschen gegenüber gnädig sein“, was den vielfältigen Aussagen der Bibel widerspricht (Albrecht 2008:48).

Der Systematische Theologe Christof Gestrich (2001:86) hat in seiner Auseinandersetzung über Christentum und Stellvertretung die, meiner Meinung nach, für den heutigen Kontext interessanten Aspekte der „unterlassenen“ und der „verfälschten“ Stellvertretung herausgearbeitet, „die uns von Gott, von unseren Mitgeschöpfen und von uns selbst trennt“. Er greift die Gedanken Kierkegaards²⁰⁵ auf, beschreibt die Störung in der Beziehung zwischen Individuum und seiner „Stelle“ und resümiert, dass der Mensch, „um ‚mehr‘ aus sich zu machen“²⁰⁶ und sich selbst aufzubauen, andere an eine Stelle für die eigene Existenz bringt²⁰⁷, die allein Gott ausfüllen kann (Gestrich 2001: 366ff). Der Mensch kompensiert seine Begrenztheit, indem er seine Ergänzungsbedürftigkeit auf seine Nächsten projiziert. „Dann zwingt er ‚Ungeeignetes‘, für das Benötigte einzutreten.“ (:168) Es geht dabei „nicht um moralische Schuld, sondern um die Demontage der Schöpfung, der Natur, des Daseins durch die dem menschlichen Gesellschaftsleben immanente Verletzung des Zweiten Gebots (:368). Jesus ist in seiner Verlorenheit am Kreuz ein wirkliches Abbild des Menschen und macht an dieser Stelle unsere Abhängigkeit und Armut deutlich und tritt so „zwischen uns ... und unsere Unversöhntheit mit dem Leben, zwischen uns und unsere sündigen Bilder von uns und anderen“ (:369). Es lässt sich resümiert, dass ein reiches Spektrum von Aspekten der Stellvertretung eine Basis ist, das Motiv in die heutige Zeit übertragen zu können.²⁰⁸

4.6.2.4. Kreuz

Das zum Teil kontroverse Verständnis von Sünde, Opfer und Stellvertretung lässt sich ebenso für die Deutung des Kreuzes im Paradigma der Gegenwart nachzeichnen: auf der einen Seite die Sinngebung des Todes Jesu im Geist der Aufklärung als moralisches Beispiel, auf der anderen Seite in Abgrenzung dazu die traditionelle Lehre der Satisfaktion, auf der einen Seite die Betonung des Kreuzes als Heilstat für die jenseitige Erlösung und das Versöhnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch, auf der anderen Seite eine Christologie, die eher von der Menschlichkeit Jesu und ihrer Relevanz für das menschliche Leben ausgeht und den Gedanken einer ganzheitlichen Wiederherstellung und diesseitigen Befreiung gewichtet.²⁰⁹ Die Kontroverse entwickelt sich, angesichts des heutigen Vermittlungsproblems der traditionellen Aussagen (vornehmlich Paradigma 3 und 4), meiner Ansicht nach, in zwei Richtungen. Zum einen wird die Auffassung, dass Jesu Tod am Kreuz ein

²⁰⁵ Vgl. Kierkegaard (1956) „Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff Angst“.

²⁰⁶ Versuch, die Scham zu bewältigen.

²⁰⁷ Folge sind Schuldabwehr und Schuldverschiebung.

²⁰⁸ Hierzu im Kapitel 5.3. einige weiterführende Gedanken.

²⁰⁹ Vgl. z.B. „Neuorthodoxie“ (McGrath 2007:121f.) und „Evangelikalismus“ (:137f.) einerseits und „Feminismus“ (:126f.) und „Befreiungstheologie“ (:131f.) andererseits.

Sühneopfer für unsere Schuld ist, als die einzige und zentrale Deutung verteidigt. Zum anderen werden die Kritik an der Opfervorstellung und das Unverständnis einer Erlösung als Loskauf ernst genommen und nach verständlichen Erklärungen im heutigen Sprachgebrauch gesucht. Das moderne Denken von Ursache-Wirkung mit einem ‚entweder-oder‘ verändert sich in eine mehrdimensionale Perspektive des ‚sowohl-als-auch‘.

Von Anfang an war der Tod am Kreuz ein Widerspruchsgeschehen (vgl. Korthaus 2007: 217), als „Fluchtod“, eine Widerlegung der in [Jesus] gesetzten Heilserwartungen (Slenczka 2001: 1751), Anstoß und Torheit für die Weisen und Frommen und eine Herausforderung für die Jünger, dieses Ereignis zu verstehen. Ihnen war „die Aufgabe gestellt, den anstößigen Tod in der Gottesferne als Moment dem in der Auferweckungsbotschaft erkennbaren Heilswillen Gottes zu integrieren“ (:1752). Für die Deutung des Kreuzes Christi bietet der heutige Forschungsstand vom Neuen Testament wie auch von der späteren Dogmen- und Theologiegeschichte her ein höchst differenziertes Bild zur Einordnung des Todes Jesu in das christliche Heilsverständnis. So stellt z.B. Gerhard Barth (1992) in seinem Buch neun sich ergänzende Verständnisrichtungen dar, das Kreuz als Tat Gottes, als Leiden des Gerechten, als Prophetengeschick, als stellvertretende Sühne, als Loskauf, als Partizipationsmodell, als Sieg über die Mächte, als Offenbarung der Liebe und in seiner Vorbildfunktion.²¹⁰ Die Fülle der Interpretationen ist im Rahmen dieser Arbeit im Einzelnen nicht zu erfassen. Ob in Hervorhebung der *theologia gloria* oder der *theologia crucis* „verbindet das Kreuz als Instrument den liebenden Gott und den sündigen Menschen“, ermöglicht es dem Gläubenden die „Gnadenwirkungen“ Gottes zu erkennen (Slenczka 2001:1752) und steht dabei die Tat Gottes selbst im Mittelpunkt. Eine *theologia crucis* betrachtet darüber hinaus das „Kreuz Christi als ... Ort der Selbstdefinition Gottes“ (:1752). Gott macht das Leiden des Menschen zum eigenen und nimmt so die *conditio humana* an. Dementsprechend wird menschliches Leiden und Gottverlassenheit als Ort verborgener, nur im Vertrauen zu erfassender, Gottesnähe identifiziert (:1752).²¹¹

Ein Ansatz, der an dieser Sichtweise anknüpft und, meiner Meinung nach, eine Perspektive zum Verständnis des Sterbens Jesu für den heutigen kulturellen Kontext anbietet, ist, hier wieder als ein Beispiel vorgestellt, die Akzentuierung der Relationalität des Kreuzesgeschehens bei Jürgen

²¹⁰ Vgl. die Kreuzestheologie im Neuen Testament bei Dettwiler & Zumstein (2002), die Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament bei Frey & Schröter (2005), die Kreuzestheologien in den Entwürfen der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts (über Kähler, Steffens, Iwand, Barth, Käsemann, Ebeling, Moltmann und Jüngels) bei Korthaus (2007: 25-321), oder Hans-Martin Barth (2001:364-370) in Anlehnung an Gustav Aulén („Kreuz als Ausdruck der Liebe Gottes“ – „der ‚liberale‘ Typus“, das „Kreuzesgeschehen als Akt der Erlösung von den Mächten“ – „der ‚klassische‘ Typus“ und das „Kreuzesgeschehen als Akt der Versöhnung mit Gott“ – „der ‚lateinische‘ Typus“).

²¹¹ Hierzu parallel lassen die Kreuzesdarstellungen in der Kunst der Gegenwart eine Interessentendenz für die Themen der Passion Christi in seinem menschheitlichen Leiden (anthropologisch) und der Illustration des universalen Leids der Welt (kosmologisch) erkennen (Stock 2001:1753/1754).

Moltmann.²¹² Moltmann (1972:232) interpretiert das Kreuz „trinitarisch als Beziehungsgeschehen zwischen Personen“, die „sich in ihrem Verhältnis zueinander konstituieren“. In seiner eigenen „Gottverlassenheit bringt der Gekreuzigte Gott zu den Gottverlassenen. Durch sein Leiden bringt er das Heil zu den Leidenden. Durch seinen Tod bringt er ewiges Leben zu den Sterbenden“ (:49). Damit schließt seine Positionierung der Theologie vom Kreuz nicht nur die soteriologische Konzentration auf das individuelle menschliche Heil ein, sondern fordert eine kritisch-befreiende Theologie in der Nachfolge des Gekreuzigten, eine den Menschen selbst und seine Verhältnisse ändernde Praxis (:30, 33, 43, 99/100; Korthaus 2007:227/228). Bei aller Kritik an Moltmanns Ansatz²¹³ erscheint mir der Gedankengang der Relationalität zwischen Gott-Vater und -Sohn wichtig, denn Jesu Vertrauen in seinen himmlischen Vater überwindet Angst, Scham, Schuldabwehr und alle damit zusammenhängenden Leiden. In dreifacher Richtung stellt der Gekreuzigte damit die Ziele der Welt in Frage: die Gottessuche im Gesetz („Zwang zur Selbstrechtfertigung“), den Willen zur politischen Macht und Weltherrschaft („Zwang zur machtvollen Selbsterhöhung“) und die Gotteserkenntnis in den Werken und Ordnungen des Kosmos („Zwang der illusionären Selbstvergottung“) (Moltmann 1972:71/72).²¹⁴ Nachfolge heißt in Konsequenz dazu, das

„Kreuz in unserer Kultur zu vergegenwärtigen, ... jene erfahrene Befreiung von der Angst um sich selbst zu praktizieren, heißt, sich in dieser Gesellschaft, ihren Idolen und Tabus, ihren Feindbildern und Fetischen nicht mehr anzupassen, sondern im Namen dessen, den Religion, Gesellschaft und Staat einst geopfert haben, sich mit den Opfern der Religion, der Gesellschaft und des Staates heute zu solidarisieren auf die Weise, wie jener Gekreuzigte ihr Bruder und ihr Befreier wurde.“ (Moltmann 1972:43)

Damit ist der von Moltmann eingeschlagene Weg ein Versuch, die Kreuzestheologie systematisch-theologisch für die Gegenwart fruchtbar zu machen (Korthaus 2007:230).²¹⁵

²¹² Nach Moltmann (1972:239) entgeht der Glaube mit der trinitarischen Kreuzestheologie „dem Streit und der Alternative von Theismus und Atheismus: Gott ist nicht nur jenseitig, sondern auch diesseitig, er ist nicht nur Gott, sondern auch Mensch, er ist nicht Herrschaft, Autorität und Gesetz, sondern das Geschehen der leidenden, befreienden Liebe. Umgekehrt ist der Tod des Sohnes nicht der ‚Tod Gottes‘, sondern der Anfang jenes Gottesgeschehens, in welchem aus dem Tod des Sohnes und dem Schmerz des Vaters der lebendig machende Geist der Liebe hervorgeht“.

²¹³ Vgl. z.B. Michael Welker (1979) „Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch „Der gekreuzigte Gott“ oder die Kritik bei Korthaus (2007:217f.).

²¹⁴ „Sieht [der Mensch] Gott in diesem vom Gesetz Verurteilten und glaubt, so wird er vom gesetzlichen Interesse seiner Selbstrechtfertigung frei. Er sucht Gott im Willen zur politischen Macht und nur Weltherrschaft. Sieht er Gott in dem ohnmächtigen und gekreuzigten Christus und glaubt, so wird er von diesem Willen zur Macht und Herrschaft über andere frei. Er sucht, Gott in den Werken und Ordnungen des Kosmos oder dem Gang der Weltgeschichte zu erkennen, um Kraft der Erkenntnis selbst göttlich zu werden. Sieht er Gott im leidenden und sterbenden Christus und glaubt, so wird er von seinem erkenntnisleitenden Interesse an unmittelbarer Selbstvergottung frei.“ (Moltmann 1972:71)

²¹⁵ Wenn auch das Kreuz Christi etwas einseitig bei Moltmann „zum allgemeinen Symbol des Widersprechens gegen wie auch immer verstandene Ungerechtigkeiten oder Leidstrukturen auf der politisch-gesellschaftlichen Ebene“ wird und „der Fundamentalwiderspruch Gottes gegen alle Menschen“ nicht mehr genügend zur Geltung kommt (Korthaus 2007:217), so ist der Ansatz für die gegenwärtige Diskussion des Kreuzesverständnisses, meiner Meinung nach, unverzichtbar. Denn: „Im Teufelskreis der Armut heißt es: ‚Gott ist nicht tot. Er ist Brot‘. ... Im Teufelskreis der Gewalt wird die Gegenwart Gottes als Befreiung zu menschlicher Würde und Verantwortung erfahren. Im Teufelskreis der Entfremdung wird seine Präsenz in der Erfahrung von menschlicher Identität und Anerkennung wahrgenommen. Im Teufelskreis der Naturzerstörung ist Gott gegenwärtig in der Freude am Dasein und im Frieden zwischen Mensch und Natur.“

Es ist, so kann zusammengefasst werden, im heutigen Paradigma eine Vielfalt an Deutungen des Todes Jesu zu erkennen. Die zu lösende Aufgabe im kulturellen Kontext der Gegenwart ist ganzheitliche Wiederherstellung, soziale Gerechtigkeit, Lebenssinn und Klarheit, Versöhnung und Kontinuität in Beziehungen und die Befreiung von Angst, Scham und Schuld. Allein die uns von Gott trennende Schuldthematik in den Mittelpunkt zu stellen würde, meiner Ansicht nach, weder den Nöten und Fragen der Menschen in dieser Zeit, noch dem Evangelium gerecht. Es braucht, wie es sich ja im heutigen Paradigma auch zeigt, eine ergänzende Fülle mit unterschiedlichen Akzentuierungen.

In der Auslegung des Kreuzesgeschehens bleibt die spannungsvolle Frage, inwieweit die Theologie vom Kreuz fundamentales Kriterium oder Korrektiv innerhalb der Theologie ist, ob grundlegend konstitutiv oder Zusatz zur christlichen Identität.²¹⁶ Im Rahmen der Kontroverse, ob Jesu Sterben am Kreuz als Rettungstat den alleinigen Heilsweg begründet, sind aus missionstheologischer Sicht hier der religionspluralistische Ansatz von Paul Knitter (1988) und der lokaltheologische Ansatz von Robert J. Schreiter (1992) hervorzuheben. Knitter wendet sich gegen die Vorstellung, Jesus habe einen Alleinvertretungsanspruch verkündigt. Nicht die Verehrung seiner Person und Absolutheit des Kreuzes stehen für ihn im Zentrum, sondern in seiner Nachfolge Reich Gottes zu bauen (Knitter 1998:91). Schreiter kritisiert in diesem Zusammenhang, dass der „Kern“ der christlichen Botschaft westlich motiviert und interpretiert sei und deshalb nicht einfach in die verschiedenen „Schalen“ von Kultur übersetzt werden kann (Schreiter 1992:31ff).²¹⁷

Es darf nicht darum gehen, in der heutigen Pluralität von Kontexten und Auffassungen relativistisch zu werden, sondern wir müssen, wie es Bosch (2012:425) formuliert, „die Unentbehrlichkeit von Überzeugung und Bindung betonen“, was „die Bereitschaft Position zu beziehen“ miteinschließt. Wir sind als „Teil eines Organismus“ auf „Verbundenheit [und] Interdependenz“ angewiesen und brauchen einander, da nur „gemeinsam [] Rettung und Überleben zu haben [sind]“ (:425). Von daher ist Klarheit innerhalb einer Vielfalt gefragt, die Hervorhebung, dass wir einander ergänzend brauchen und dass wir in den konkreten Lebenssituationen auf die Weisheit und Führung des Heiligen Geistes vertrauen dürfen.

Im Teufelskreis der Sinnlosigkeit und Gottverlassenheit endlich tritt er in der Gestalt des Gekreuzigten entgegen, der Mut zum Sein vermittelt.“ (Moltmann 1972:314/ 315). Weitere Hinweise dazu im 5. Kapitel zur missionstheologischen Verortung

²¹⁶ Der Schweizer Theologe Ulrich Luz (1974:116) hat in seinem Vergleich der paulinischen und markinischen Kreuzestheologie herausgearbeitet, dass Paulus nicht so sehr das Kreuz selbst erklärt, sondern vom Kreuz her die Welt, die Gemeinde und den Menschen interpretiert. Er fragt von daher, „ob das kritisch-polemische Verständnis des Kreuzes zu den grundlegenden Konstituenten christlicher Identität gehört“, oder „ein von den christlichen Kirchen im allgemeinen mit Recht liegengelassener, in einzelnen Fällen aber zur Korrektur gefährlicher Einseitigkeiten nötiger Zusatz zur christlichen Identität“ ist (:139f).

²¹⁷ Vgl. z.B. Bosch(2012) zur Diskussion über Inkulturation und in diesem Zusammenhang über Schreiter (:533-537) und über Dialog mit anderen Religionen, Relativismus und dabei die Position Knitters (:567-577).

4.6.3. Mission

Die Praxis der Mission kam in der Nach-Moderne in eine Krise. „Mission“, so schreibt Bosch (2012:428), „wurde zum Unthema für die Massen und zum Unsinn in intellektuellen, auch klerikalen Kreisen“. Die Kirche hatte ihre privilegierte Stellung verloren und die christliche Mission schien durch die enge Verknüpfung mit dem Kolonialismus „verunreinigt“ und „unwiederbringlich verloren“ (:611; Rütli 1972). Die außereuropäischen Kontinente und früheren Kolonien wurden immer mehr selbst zu weltpolitischen Akteuren und gewannen für die Betrachtung der religiösen Situation zunehmend an Bedeutung (Küng 1999:881). Von vielen Seiten kritisiert, wurde der Ruf zu einer grundlegenden Revision (Bosch 2012:427) und Modifizierung (:428) der Mission immer lauter. Im Bestreben dieser Not begegnen zu können, wurde im Folgenden auf den Weltmissionskonferenzen (beginnend 1910 in Edinburgh) nach einheitlichen Missionsstrategien gesucht. Im Ringen um ein zeitgemäßes Missionsverständnis bezüglich der eigenen Identität im Zeugnis und interreligiösen Dialog standen verschiedene Schwerpunkte jeweils im Zentrum, wie z.B. Mission als soziales Evangelium (Jerusalem 1928), Mission als Dialog (1961 Neu Delhi) oder als Humanisierung (Uppsala 1968).²¹⁸ Nach 1970 wurde vor allem die Frage, was bedeutet „Heil der Welt heute“ diskutiert (Wrogemann 2013:119ff).

Für die missionstheologische Entwicklung von großer Bedeutung war, wie bereits im zweiten Kapitel dargestellt, die Konferenz in Willingen 1952 mit der Erklärung der *Missio Dei* als Grund für Mission. Im Anschluss an diese Perspektive formulierte Bosch (2012:611) ein für die Gegenwart „heute vollkommen neues Erscheinungsbild“ von Mission. Er erläutert in seinem Buch „Mission im Wandel“ „einige Elemente eines sich entfaltenden Modells der Mission“ für die Zeit des Überganges in ein neues Paradigma, in der Vision einer kreativen Spannung von Einheit und Vielfalt, Integration und Divergenz, Holismus und Pluralismus (:431). Unter der Prämisse der „Ganzheit und Unteilbarkeit“ aller Aussagen, in einer „engen Wechselbeziehung“, nicht als „isolierte Komponenten“, bietet Bosch (:432) ein ausführliches Konzept von „Mission in vielerlei Gestalt“. Mission als „Kirche-mit-Anderen“, „als *Missio Dei*“, „als Vermittlung des Heils“, „als Frage nach Gerechtigkeit“, „als Evangelisation“, „als Kontextualisierung“, „als Befreiung“, „als Inkulturation“, „als gemeinsames Zeugnis“, „als Dienst des ganzen Gottesvolkes“, „als Zeugnis gegenüber Menschen anderen Glaubens“, „als Theologie“, „als Handeln in Hoffnung“ (:432-604), ist seine Darstellung von integrativem Charakter ein „ständiges Bemühen ..., unangemessene Dichotomien zu überwinden und zwischen theologischen Positionen zu vermitteln, um die Fülle des Evangeliums zum Ausdruck zu bringen“ (Reppenhausen & Guder 2012:638/639). Bosch sieht in der zunehmenden Globalisierung und im Zusammentreffen der unterschiedlichen Religionen eine Herausfor-

²¹⁸ Vgl. ausführlich dazu die Zusammenstellung der Weltmissionskonferenzen bei Stängle (2003:17-39).

derung zum Dialog und zur eigenen Standortbestimmung. Er meint, es benötige eine „Theologie der Religionen“, die eher von der poiesis als von der theoria hergeleitet ist, Bindung voraussetzt, Demut und Liebe zu den Menschen in den Mittelpunkt stellt und „die von einer kreativen Spannung gekennzeichnet“ sein muss (:569-577).²¹⁹ Die Vielfalt, die Bosch für das neue Missionsparadigma anbietet und die er zu einem Großen und Ganzen zusammenfügen möchte, veranschaulicht, dass es auch für die Praxis der Mission im heutigen kulturellen Kontext eine sich ergänzende Mehrdimensionalität geben muss, wenn „die gute Nachricht von Gottes Liebe, inkarniert in dem Zeugnis einer Gemeinde, zum Heil der Welt“ werden soll (Bosch 2012:613).

Auf einige neuere Entwicklungen zur Mission und auf den Zusammenhang von Deutung des Kreuzes Christi und Mission werde ich im nächsten Kapitel zur missionstheologischen Verortung noch näher eingehen.

4.6.4. Zusammenfassung des Paradigmas der Gegenwart

Im Paradigma der Gegenwart, im Übergang der Moderne in die Nach-Moderne dominieren eine Vielzahl heterogener Lebensentwürfe und Handlungsmuster die Story der Zeit. Der individuelle Mensch im kulturellen Kontext auf der Suche nach Orientierung und unter Erfolgsdruck für das eigene Glück ist mit der Aufgabe konfrontiert, die Probleme der sozialen Ungerechtigkeit, der Ausbeutung der Natur, die Konflikte in Beziehungen und die Not von Angst, Scham und Schuld zu lösen. Ein Lebensstil der Kurzfristigkeit, indem die letzte Wahrheit zur unerreichbaren Größe wird, ist das primäre Kennzeichen. In diesem multipluralen und multioptionalen Kontext können nur in einer „kreativen Spannung“ (Bosch 2012:430) nützliche Antworten gefunden werden. Es braucht eine sich ergänzende Fülle mit unterschiedlichen Akzentuierungen, eine Klarheit in der Vielfalt, Hilfe gegen Angst, Scham und Schuld und Lebenssinn stiftende Erklärungen. Vor dieser Herausforderung steht das Christentum heute. Es hat sich in der Zusammenstellung des Verstehens von Sünde, Opfer, Stellvertretung und Kreuz eine Fülle des Evangeliums gezeigt und in dem Bewusstsein dieser diversen Zugänge und Deutungsmöglichkeiten, ist die christliche Gemeinschaft berufen, in Verbundenheit als ‚ein Leib‘ die frohe Botschaft der ganzheitlichen Wiederherstellung auf vielfältige Weise zum Heil der Welt werden zu lassen und den Menschen ein alternatives Lebenskonzept in der Nachfolge Christi anzubieten.

4.7. Resümee der Deutungen des Kreuzes in den Paradigmen der Geschichte

Im Zentrum der Analyse dieser Masterarbeit – Kreuz Christi im Spannungsfeld zwischen Kultur und Evangelium – steht die Forschungsfrage, wie sich die Deutungen des Kreuzes vom Urchristen-

²¹⁹ Zum Thema Interreligiöser Dialog vgl. auch Wrogemann (2013:322ff).

tum bis zur Gegenwart in Korrelation zum kulturellen Kontext entwickelt haben. Geleitet durch die Paradigmen-einteilung nach Bosch wurde dieser Zielsetzung nachgegangen. In diesem Abschnitt möchte ich die Ergebnisse der geschichtlichen Untersuchung zunächst tabellarisch anhand der Teilfragen „Welche Themen stehen in jedem Paradigma kulturell im Vordergrund?“, „Wie wird das Kreuz Christi in jedem Paradigma vorrangig gedeutet?“ und „Welches Leitmotiv war in jedem Paradigma ausschlaggebend für die missionarische Praxis?“ gesammelt darstellen. Die Zusammenfassung der zentralen Probleme und Lösungsmotive des jeweiligen Kontextes, die dazu in Korrespondenz sich zeigenden vorrangigen Deutungen des Kreuzes und die primären Ziele, Botschaften und Praxen der Mission dienen dazu, anschließend eine Übersicht der Entwicklung von Verknüpfungen, Gemeinsamkeiten und Unterschieden in den Paradigmen vorzunehmen.

Deutung des Kreuzes und missionarische Praxis in den Kontexten der Paradigmen:

	Themen des kulturellen Kontextes	Vorrangige Deutungen des Kreuzes	Leitmotive der Missionspraxis
jüdisch-apokalyptisches Paradigma des Urchristentums	<p>Problem: Zustand wie im Exil</p> <p>Lösung: Gottes Eingreifen; Wiederherstellung seiner Gerechtigkeit, seines Schalom (betrifft Land, Bund, Tora und Tempel)</p>	<p>Kreuz als Hingabe des Einen für die Vielen (stellvertretender Tausch)</p> <p>Kreuz als Befreiungsereignis, Errettung und Rückführung aus dem Exil in die Gottesnähe (in Christus neues Land, neuer Bund/Identität, neue Tora und neuer Tempel)</p> <p>Kreuz als Aufforderung zur Umkehr</p> <p>Kreuz als Ort der Versöhnung</p> <p>Kreuz als Vorbild zum Heil</p>	<p>Ziel: Aufrichtung der Königsherrschaft Gottes, Wiederherstellung, Heil und Versöhnung (ökonomisch, sozial, politisch, physisch, geistlich)</p> <p>Botschaft: Gott handelt und rettet (Offenbarung durch Ereignisse); Gottes Liebe siegt über zerstörerische Mächte</p> <p>Praxis: Leben aus der Auferstehungskraft: inkarnierte Liebe, Hingabe, Dienst am Nächsten; Orthopraxie von Gottes Geist initiiert und geleitet; Gemeinschaftssinn mit hohen moralischen Standards</p>
altkirchlich-hellenistisches Paradigma des christlichen Altertums	<p>Problem: Suche nach Erlösung aus der diesseitigen stofflichen Welt; Überlebenskampf im hellenistischen Gedankengut</p> <p>Lösung: Rettung aus körperlicher Existenz; Erkenntnis als Prozess der Entwicklung zur Gott-ebenbildlichkeit; Definition einer systematisierten Glaubenslehre</p>	<p>Kreuz als Sieg über die Mächte des Bösen (kosmische Wirkung)</p> <p>Kreuz als Zeichen der Liebe Gottes (Vorbildfunktion)</p> <p>Kreuz als Wiederherstellung der Gott-ebenbildlichkeit</p> <p>Kreuz als Lösegeld an Satan</p>	<p>Ziel: Wiederherstellung des Bildes Gottes in den Menschen</p> <p>Botschaft: Annahme einer Lehre (Offenbarung Gottes als Mitteilung von Wahrheiten); Erlösung aus stofflicher Welt; Proklamation der einzig wahren und universellen Religion</p> <p>Praxis: Schaffung eines Begriffssystems; Kirche als geistliche Elite; Doxologie, Liturgie; existentielle Nachfolge verankert in der Liebe Gottes (Joh 3,16)</p>

<p>römisch-katholisches Paradigma des Mittelalters</p>	<p>Problem: die sündige unerlöste Seele, die auf die ewige Verdammnis zusteuert; die zu leistende Wiedergutmachung bei Gott Lösung: Verkirchlichung des Heils (Gnade als Sakrament); Himmel als Belohnung; Sühnekatalog; Bußpraxis, Kirchenordnung</p>	<p>Kreuz als Genugtuungsleistung (für juristisch-juristische Schuld zur Errettung der Seelen und Bewahrung vor der Hölle) Kreuz als Akt der Vergebung (durch Wiederherstellung der Ehre Gottes)</p>	<p>Ziel: Menschen durch Taufe der Kirche (= dem Heil) hinzuzufügen; Verteidigung der Christenheit Botschaft: Errettung der Seelen; Erlösung nur innerhalb der Kirche Praxis: Jenseitsorientierung, die die Lebenswelt ignoriert; monastische Bewegung (Lebensstil in Demut und Dienst, Verkörperung der Liebe Christi); Selbstvollzug der Kirche (Lk 14,23)</p>
<p>protestantisch-evangelisches Paradigma der Reformation</p>	<p>Problem: Kirche marode und unglaubwürdig; Durst nach Vergewisserung des jenseitigen Heils; Angst vor Tod und Gericht; Sündhaftigkeit des Einzelnen bestimmt sein Verhältnis zu Gott (subjektive Dimension des Heils) Lösung: solus Christus, sola gratia, sola fide, sola skriptura ; Gott ist nahbar und persönlich; dialektische Denkweise (simul iustus et peccator)</p>	<p>Kreuz als Aufdeckung des menschlichen Ungehorsams und sündigen Wesens Kreuz als Tausch (Erlösung extra nos) Kreuz als stellvertretendes Strafleiden Kreuz als individuelle Rechtfertigung</p>	<p>Ziel: Reformation der Kirche; missionarische Theologie (Evangelium selbst missionarisch) Botschaft: Gott in seiner Gnade ergreift die Initiative zur Rettung des Menschen; Subjektivismus des Glaubens mit intellektueller Zustimmung auf Basis individueller Gerechtigkeit; Rechtfertigung aus Glauben Praxis: Ambivalenzen: Rettung nur durch Gott – Bekräftigung persönlicher Verantwortung; pessimistische Sicht über Sünder – gelebte Liebe; objektiver Glauben (rechte Lehre) – subjektive Erfahrung (Verbesserung der Umstände); Dualismus von Heiligem und Profanen (Röm 1,16)</p>
<p>vernunft- und fortschrittsorientiertes Paradigma der Moderne</p>	<p>Problem: Gott als Bestimmung und Ausgangspunkt aller Erkenntnisse wird verdrängt; Oppositionen: Humanum – Christianum, Wissenschaft – Glaube, Leben/ Moral/Diesseits – Lehre/ Dogma/Jenseits, optimistische Aufbruchsstimmung – Verharren in Traditionen; Aufsplitterung und Relativierung der Standpunkte Lösung: Theologie wird Wissenschaft; Verortung des Glaubens in menschlichen Gefühlen und Erfahrungen; Privatisierung der Religion; Glauben bewahren und abgrenzen – Korrespondenz mit neuer Weltsicht</p>	<p>Kreuz als Versöhnung für die Sünde (individuelle Rechtfertigung juristischer und moralischer Schuld) Kreuz als Zeichen der Liebe Gottes Kreuz als Vorbildfunktion (zur sittlichen Verbesserung)</p>	<p>Ziel: Rettung der Seelen – Neugestaltung der Welt (nach westlichem Vorbild in Überzeugung religiöser und kultureller Überlegenheit) Botschaft: mit christlichem Wissen lässt sich der Bau des Reiches Gottes als Krönung ständigen Fortschritts umsetzen; Rettung der Welt – Rettung aus der Welt Praxis: Propaganda der Kultur – Rückzug in geistlichen Kokon; Dienst am Leib (soziales Engagement) – Dienst an Seelen (verbale Evangelisation); Hilfe für Heiden (Apg 16,9), in Erwartung der</p>

			Wiederkunft (Mt 24, 14), in Überzeugung, das Bessere zu bringen (Joh 10,10), in Verpflichtung, Hei-den zu bekehren (Mt 28, 18-20)
Paradigma der Gegenwart (in der Spannung des Überganges und Mischung, teilweise noch hypothetisch)	<p>Problem: Selbstsicherheit erweist sich als Selbsttäuschung; Gefährdung der Lebensgrundlage; sozial instabile Welt; Vielzahl heterogener Lebensentwürfe, Logiken und Handlungsmuster; Lebensstil der Kurzfristigkeit (hoher Wert sich nicht festzulegen, Erlösung im Diesseits); Orientierungsdruck, Entscheidungsstress, Versagensangst</p> <p>Zu lösende Aufgabe: ganzheitliche Wiederherstellung; soziale Gerechtigkeit; Lebenssinn, Klarheit und Orientierung; Versöhnung und Kontinuität in Beziehungen; Befreiung von Angst, Scham und Schuld</p>	<p>Kreuz als stellvertretende Versöhnung für die Sünde Kreuz als Zeichen der Liebe Kreuz als Vorbildfunktion Kreuz abgelehnt und unverstanden</p> <p>Mögliche neutestamentliche Zugänge: Kreuz als Gottes Tat Kreuz als stellvertretende Sühne Kreuz als Loskauf Kreuz als Sieg über die Todesmächte Kreuz als Offenbarung der Liebe Gottes Kreuz als Vorbildgedanke Kreuz als moralisches Beispiel Kreuz als das Leiden des Gerechten Kreuz als Prophetengeschick Kreuz als Partizipation an Christi Tod Kreuz als Versöhnung für die Sünde (im Verständnis des Tun-Ergehen-Zusammenhangs von Angst, Scham und Schuld)</p>	<p>Ziel: Ganzheitliche Verkündigung der guten Nachricht; Bau des Reiches Gottes in der Nachfolge Christi Botschaft: ganzheitliche Wiederherstellung (Rettung der Seelen und der Welt) in der Spannung von Einheit und Vielfalt, Integration und Divergenz, Holismus und Pluralismus</p> <p>Praxis (nach Bosch): eine sich ergänzende Mehrdimensionalität; Mission in vielerlei Gestalt: als Kirche-mit-Anderen, als Missio Dei, als Vermittlung des Heils, als Frage nach Gerechtigkeit, als Evangelisation, als Kontextualisierung, als Befreiung, als Inkulturation, als gemeinsames Zeugnis, als Dienst des ganzen Gottesvolkes, als Zeugnis gegenüber Menschen anderen Glaubens, als Theologie, als Handeln in Hoffnung, in Ganzheit und Unteilbarkeit aller Aussagen, in Klarheit innerhalb der Vielfalt, in Weisheit unter der Führung des Heiligen Geistes</p>

Tabelle 1: Zusammenfassung Paradigmenanalyse

In jeder Epoche hatten sich Christen als Nachfolger Jesu mit dem jeweiligen kulturellen Kontext auseinanderzusetzen und sich neu zu positionieren. Die obige Zusammenstellung veranschaulicht, dass die Kultur eines jeden Paradigmas eine konkrete Lebenswirklichkeit anbietet, mit denen die biblische Botschaft korreliert und dass die einzelnen Deutungsaspekte des Kreuzes Christi sich im Laufe der Kirchengeschichte in den unterschiedlichen Situationen den Themen der jeweiligen Zeit angepasst haben (Beleg der Forschungsfrage). Die Botschaft vom Kreuz traf und trifft immer auf zentrale Probleme und Fragen der Menschen. In den unterschiedlichen Kontexten waren verschiedene Perspektiven der Deutung des Kreuzes für den aktuellen Lebenszusammenhang hilfreich und haben eine jeweils eigene Anziehungskraft entfaltet und in den Besonderheiten der kulturellen Situ-

ationen variable Leitthemen als Erklärung hervorgebracht. So war im jüdisch-apokalyptischen Paradigma des Urchristentums das Warten auf die Rettung und Wiederherstellung durch Gott das vorrangige Thema und das Kreuz als ganzheitliches Befreiungsereignis (in Christus neues Land, neuer Bund (Identität), neue Tora und neuer Tempel) eine Antwort darauf. Bei der Analyse fällt für den ersten Paradigmenwechsel in den altkirchlich-hellenistischen Kontext auf, dass die Vorstellung von Erlösung in der konkreten Lebenswirklichkeit sich tendenziell hin zu einer vergeistigten Lehre im dualistischen Weltbild verschoben hat. Der Sieg über die Mächte als Problemlösung aus der stofflichen Welt stand als Deutung des Kreuzes im Mittelpunkt. Wurde Heil von den neutestamentlichen Autoren noch in einem umfassenden, das ganze Leben betreffenden Sinn beschrieben²²⁰, tendierten die Kirchenväter, in Orientierung am Ursprung des Lebens Jesu, zu einem Heil als paidaia (Erziehung, Bildung), einer schrittweisen Erhebung in einen göttlichen Zustand. Im Paradigma des Mittelalters korrespondiert das Verständnis von Jesu Sterben mit dem Thema der Verdorben- und Verlorenheit der sündigen Seelen. Hierbei ist die Engführung der Kreuzesdeutung auf den jenseitigen Aspekt als Genugtuungsleistung juridisch-juristischer Schuld zur Wiederherstellung der Ehre Gottes und Rettung vor der Verdammnis hervorzuheben. Heil ist, in Orientierung vom Ende des Lebens Jesu aus gesehen, die zukünftige Erlösung der Seelen (:462/463/468). Im protestantisch-evangelischen Kontext der Reformation wird auf der Suche nach einer Lösung für die Sünde des Einzelnen das Kreuz als Tausch *exta nos* akzentuiert und die subjektive Dimension des Heils eingeführt. Für die vernunft- und fortschrittsorientierte Moderne ist eine deutliche Opposition zwischen Humanum und Christianum kennzeichnend. In dieser Zeit gewinnt das Kreuz als Vorbild durch den Perspektivwechsel der Aufwertung und Fähigkeiten des Selbst an Gewicht. Die traditionelle Soteriologie gerät unter Druck, denn der autonome, begabte Mensch sieht Heil nicht in totaler Abhängigkeit von Gott in einem zukünftigen Leben. Eine zweifache Reaktion ist die Folge: Heil wird weiter in den traditionellen Begriffen definiert, oder, dem konträr gegenüber, wird die ‚Sache Jesu‘, sein Ideal, in den Mittelpunkt gestellt. Die letztgenannte Position einer alternativen Soteriologie, die den Menschen aktiv beteiligt, orientiert sich am irdischen Leben Jesu. Diese Zweiteilung führte zur Unterscheidung der horizontalen und vertikalen Dimension des Heils (vgl. Bosch (2012:463-464, 468)). Im Paradigma der Gegenwart, in dem das Kreuz vielfach unverstanden und abgelehnt wird, ist es meiner Auffassung nach angebracht, neben der Zweiteilung, Kreuz als stellvertretende Versöhnung für die Sünde (traditionelle Position) und Kreuz als Zeichen der Liebe und Vorbildfunktion (liberale Position), die Vielfalt der Deutungen und die Ganzheitlichkeit des

²²⁰ Z.B. schildert Bosch (2012:462), dass das Heil z.B. bei Lukas in ein „Spektrum menschlicher Lebensumstände“ gehört und eher ein „gegenwärtiges Heil“ meint, während Paulus Heil hier noch unvollständig, im Prozess und in Hoffnung auf das umfassende zukünftige Heil ausgerichtet dargestellt. Dennoch ist auch bei Paulus eine radikale Erneuerung des Lebens, persönlich wie gesellschaftlich, als Konsequenz der Versöhnung mit Gott zu erwarten.

Heils des ersten Paradigmas wieder neu zu unterstreichen, die zu lösenden Themen der Zeit aufzugreifen und die Botschaft vom Kreuz in einem heute verständlichen Zusammenhang zu vermitteln.²²¹

Allen Paradigmen gemeinsam sind, nach meiner Einschätzung, als zentrale Motive des Kreuzes, die Wiederherstellung einer göttlichen Ordnungen, Versöhnung der Beziehungen zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst und die Befreiung und Errettung von allem, was Sünde ist. Diese haben sich zwar in Adaption zum kulturellen Kontext in der unterschiedlichen Betonung ihrer Teilaspekte verändert, aber als Glaubenssubstanz des Evangeliums in ihrer Sinnggebung über die Jahrhunderte erhalten und den Zugang zu den Menschen gefunden.

In jedem Paradigma wird das zentrale Motiv des Todes Jesu in immer neuer Gestalt aufgegriffen und als Lösungsansatz für die Problemstellung der Zeit interpretiert. Ebenso in Korrelation zu den Themen der Geschichte mit ihren vorrangigen Deutungen des Kreuzes verlief die Missionspraxis vom Urchristentum, mit Aufrichtung der Königsherrschaft Gottes konkret im Leben aus der Auferstehungskraft, über die Einseitigkeit der Rettung der Seelen vor der jenseitigen Verdammnis, bis hin zu den entgegengesetzten Positionen von Wortevangelisation und sozial-politischem Dienst. Die Ziele der Mission korrespondierten in den Paradigmen mit dem kulturellen Umfeld und dem vornehmlichen Verständnis des Lebens und Sterbens Jesu. Wurde das Kreuz als Befreiungsergebnis, Errettung und Rückführung in die Gottesnähe begriffen, stand ganzheitliche Wiederherstellung im Mittelpunkt. Wurde das Kreuz als Sieg über die Mächte des Bösen gesehen, war das missionarische Thema die Erlösung aus der stofflichen Welt und Wiederherstellung der Ebenbildlichkeit Gottes. Wurde das Kreuz als Genugtuungsleistung und individuelle Rechtfertigung propagiert, ging es vorrangig um die Rettung der Seelen. Wurde das Kreuz als Vorbildfunktion betrachtet, folgte als Intention zur Mission die Neugestaltung der Welt. Und ist die Botschaft vom Kreuz – wie heute – immer weniger nachvollziehbar, so ist es, meiner Ansicht nach, Aufgabe der Mission, ihre Praxis dementsprechend neu zu definieren.

Die vorliegende Analyse zur Entwicklung des Christentums über die Jahrhunderte hat gezeigt, dass Christen sich immer in ihrem je eigenen Umfeld mit der Bedeutung ihres Glaubens und der Frage der Mission auseinandergesetzt haben, um das Evangelium in den aktuellen gesellschaftlichen Zusammenhang zu bringen und um geeignete Wege zu finden, es so zu kommunizieren, dass es im jeweiligen Kontext verstanden werden kann. Deshalb braucht es heute im Bewusstsein der Kirchen eine neue Verortung zur Deutung des Kreuzes im biblischen Reichtum. Mit Hilfe der sich ergänzenden Motive zum Tod Jesu können die theologischen Vorstellungen und traditionellen christlichen Begriffe in veränderten Bedeutungszusammenhängen, aber in bewährtem Inhalt und

²²¹ Siehe dazu die Überlegungen im Rahmen der *Missio Christi* im folgenden Kapitel.

Motiv immer wieder neu zum Ausdruck gebracht werden und den Menschen auf der Suche nach ganzheitlicher Wiederherstellung, sozialer Gerechtigkeit, Lebenssinn, Klarheit und Orientierung, Versöhnung in Beziehungen und bei der Befreiung von Angst, Scham und Schuld zugänglich gemacht werden. Die große Herausforderung für Christen liegt darin, in der Spannung zwischen traditionsgebundenen Aussagen zum Kreuzestod Christi und heutiger Lebenswirklichkeit die religiöse Orientierungskraft des Evangeliums im gegenwärtigen Bewusstsein der Menschen neu erfahrbar zu machen und elementar zu vermitteln. Dazu ist es, meiner Ansicht nach, von großem Nutzen, die Vielfalt des Evangeliums zu betrachten und ihre Aussagen und Verstehenszugänge nicht als ‚entweder-oder‘ sondern als ‚sowohl-als-auch‘ zu berücksichtigen und die Adaption an den Kontext, wie es der Rückblick in die Geschichte der Paradigmen gezeigt hat, ernst zu nehmen. Das bedeutet keine Verschmelzung mit der Kultur, sondern ist immer ein Angebot der Lösung von außen, als Gottes Tat den Menschen zur Hilfe. In einer Haltung der Demut, im Wissen, dass alles Erkennen Stückwerk und immer ergänzungsbedürftig ist, kann der Reichtum der Deutungen des Todes Jesu mit seinen unterschiedlichen Akzentuierungen für die missionarische Praxis im heutigen kulturellen Kontext relevant und weiterführend nutzbar gemacht werden. Ich denke, es braucht die Weite und ein Zurück zur Mehrdimensionalität der Anfänge, es braucht ein Verstehen, wie und warum eine Deutung des Kreuzes in den Mittelpunkt gerückt und zur Tradition geworden ist, und es braucht Mut, sich dem Transformationsprozess der Frohen Botschaft in die heutige Zeit zu stellen.

Die Forschungsfrage, ob und wie sich die Deutungen des Kreuzes Christi in Korrelation zu den kulturellen Kontexten vom Urchristentum bis zur Gegenwart verändert haben, konnte veranschaulicht und belegt werden.

Als Ergebnis der Paradigmenanalyse ist festzuhalten:

- Die Deutungen des Kreuzes wandelten sich in ihrem Schwerpunkt in den geschichtlichen Paradigmen von einem ganzheitlichen Heils- und Erlösungsverständnis hin zu einer Rettung der Seelen, von einer konkret gelebten Befreiung hin zu einer vergeistigten Erklärung und von einer Rückführung in eine gute Ordnung und neue Identität hin zu einer zukünftigen Dispensation einer juridisch-juristischen Schuld.
- Als zentrale Motive des Kreuzes sind die Wiederherstellung eines göttlichen Plans, Versöhnung der Beziehungen und die Befreiung von Sünde durchgängig erkennbar. Die Definitionen dazu sind im Einzelnen unterschiedlich und variieren zwischen einer diesseitigen Aufrichtung der Königsherrschaft Gottes und einer jenseitigen Vorstellung von Himmelreich, einer aktiven Beteiligung des Menschen und einem passiven Geschehenlassen und einer Vorstellung von

Sünde im Tun-Ergehen-Zusammenhang und der Auffassung von Sünde als einer moralischen Schuld.

- Die verschiedenen Deutungen stehen thematisch in Beziehung zum kulturellen Kontext und sind als Antwort auf die jeweils aktuellen Fragen in der Lebenswirklichkeit der Menschen zu begreifen, als Rückführung aus dem Zustand des Exils, als Befreiung aus der niederen stofflichen Welt, als Rettung vor der Strafe der ewigen Verdammnis, als Klärung auf der Suche nach Heilsgewißheit und als moralisches Vorbild im humanen Fortschritt.
- Die in jedem Paradigma vorrangigen missionarischen Ziele, ihre Botschaft und Praxis stehen ebenso in enger Wechselwirkung zum Kontext ob als Orthopraxie in konkreten Taten und gelebtem Dienst, oder als Orthodoxie im verkündigten Wort und gepredigter Botschaft, ob offensiv als Propaganda von Kultur oder defensiv als Rückzug aus der Welt, ob aktiv in der Bekräftigung der persönlichen Mitverantwortung oder passiv im Glauben, die Rettung liege allein bei Gott.

Die Frage, welche Schlüsse sich aus der Untersuchung der Veränderungen in den geschichtlichen Paradigmen für die heutige missionarische Praxis ableiten lassen, werden im folgenden Kapitel beschrieben.

TEIL 3: VERWENDUNGSZUSAMMENHANG

Letztlich ist jeder Versuch,
die Vergangenheit zu interpretieren,
indirekt auch ein Versuch,
Gegenwart und Zukunft zu verstehen.
David J. Bosch

Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird,
wird er euch in alle Wahrheit leiten.
Denn er wird nicht aus sich selber reden;
sondern was er hören wird, das wird er reden,
und was zukünftig ist, wird er euch verkündigen.
Jesus

5. Missionstheologische Einordnung und Weiterführung

In diesem Kapitel soll versucht werden, das Ergebnis der Paradigmenanalyse in der missionstheologischen Diskussion der letzten Jahre zu verorten und für den Bereich der *Missio Christi* weiterzudenken. Dazu werden zunächst mögliche Schlussfolgerungen und Konsequenzen meiner Forschung vorgestellt und mit einigen Standpunkten der Themen im Ansatz der *Missio Dei* verglichen. Dies kann im Rahmen dieser Arbeit in nur sehr geraffter Weise als Überblick geschehen. Anschließend möchte ich einige weiterführende Überlegungen zur *Missio Christi* anbieten und mit aktuellen Ansätzen der Missionstheologie diskutieren.

5.1. Bilanz der Forschungsergebnisse

Der geschichtliche Rückblick hat gezeigt, dass die einzelnen Deutungsaspekte des Kreuzes Christi sich im Laufe der Kirchengeschichte den Kernthemen der jeweiligen Zeit angepasst und auf verschiedene Weise die zentralen Motive, die Wiederherstellung eines göttlichen Plans, Befreiung und Versöhnung, transportiert haben. Ebenso in Korrelation zu den Themen der Geschichte mit ihren vorrangigen Deutungen des Kreuzes verlief die Missionspraxis.

Als soteriologisches Leitmotiv der christlichen Mission von den Anfängen bis in die Gegenwart, kann das Verlangen, das Heil in Jesus Christus allen Menschen zu vermitteln, zusammengefasst werden. Hier kam es im letzten Jahrhundert in der Verhältnisbestimmung von Evangelisation und sozialer Aktion zu heterogenen Positionen: Die eine Seite, die die Seelenrettung durch die glaubende Annahme der erlösenden Tat Jesu durch den individuell Einzelnen hervorhob und die im Herzen der Menschen stattfindet, sieht im Kreuz den Entscheidungspunkt für eine jenseitige Wirklichkeit: Erlösung von der Welt – vertikale Dimension des Heils. Aber ist es in „einer Welt, in der

die Menschen voneinander abhängig sind und jedes Individuum in einem Netz von zwischenmenschlichen Beziehungen existiert“, noch haltbar, „das Heil auf den Einzelnen und seine und ihre persönliche Beziehung zu Gott zu begrenzen“ (Bosch 2012:466)? Darf die überall wahrnehmbare Not, „Hass, Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Krieg und andere Formen der Gewalt“, alles „Manifestationen des Bösen“ (:466), dabei übersehen werden? Das andere Modell, bei dem Heil mit persönlicher und sozialer Befreiung zu tun hat und das Leben und Leiden Christi als Identifikationsmöglichkeit für alle Machtlosen und Armen herausstellt, sieht im Kreuz den Orientierungspunkt für eine diesseitige Wirklichkeit: Erlösung in der Welt – horizontale Dimension des Heils. Aber besteht hierbei nicht die Gefahr einer, von der einmaligen und unwiederholbaren Rettungstat Jesu am Kreuz unabhängigen, menschlichen Selbsterlösung (:467/469)? Darf der transzendente Charakter des Heils in Christus mit dem Weg von „Umkehr, Glaubensbindung und Erneuerung“ (:469) aufgegeben werden? Das Kreuz berücksichtigt, meiner Auffassung nach, beide Dimensionen: die Wiederherstellung der Gott gewollten Ordnung, im Einzelnen wie in der Welt, im Diesseits wie im Jenseits, in der Seele wie an Leib und Psyche, im Sieg über die Mächte des Himmels wie der Erde, vertikal wie horizontal. Ich denke, als Schlussfolgerung aus der Paradigmenanalyse kann begründet werden, dass beide Positionen an Spannkraft verlieren, wenn nur eine Dimension des Heils betont wird. Die vertikale und horizontale Größe müssen sich ergänzen.

Die Geschichte der Selbstmitteilung Gottes an seine Geschöpfe (vertikale Dimension) findet in Jesus ihren Höhepunkt. Er erfüllt in seiner Person Gottes Heilskonzept und ist in seiner Sendung, seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung das missionarische Modell (horizontale Dimension). Damit kann sich eine Interpretation des Heils nur eines, sich in allen Facetten ergänzenden, christologischen Rahmens bedienen, die den „totus Christus“ berücksichtigt und die „Vermittlung eines ‚umfassenden‘, ‚integralen‘, ‚vollständigen‘ oder ‚universalen‘ Heils ... als Zweck der Mission betrachtet“ (:468). Der Frage der Ganzheitlichkeit von Heil und missionarischer Praxis, der Bosch in seiner Paradigmenanalyse zum Wandel der Mission nachgegangen ist, sucht einen Weg jenseits der Krise jeder gespaltenen Position. Dem entsprechend hat die Untersuchung zu den Deutungen des Kreuzes in dieser Arbeit gezeigt, dass die Vielfalt und unterschiedlichen Akzentuierungen des Verstehens des Todes Jesu sich in ihrer Fülle ergänzen und, für den jeweiligen kulturellen Kontext relevant, die unterschiedlichen Glaubenshaltungen und Perspektiven versöhnen können. Deshalb, so meine Folgerung, muss die Deutung des Kreuzes im gesamten biblischen Reichtum verortet werden.

Das Kreuz steht jedem menschlichen, natürlichen Sein entgegen und ist auf einzigartige Weise das Unterscheidungsmerkmal des christlichen Glaubens (:606). Es ist die Tat Gottes, ein Angebot zur Wiederherstellung, Erlösung, Rettung, Versöhnung und seinem Wesen nach Gnade.

Die mitteilende Liebe und die wiederherstellende Gnade müssen, meiner Ansicht nach, als Hauptintention Gottes wahrgenommen und als Maßgabe bei jeglichem Handeln im Mittelpunkt stehen.

Die von Bosch vorgeschlagene ergänzende Mehrdimensionalität von Mission spricht, meines Erachtens nach, in die Problemlage der Zeit und ist eine Lösung aus der Krise der missionstheologischen Polarisierungen bezüglich eines unterschiedlichen Schrift-, Offenbarungs- und Heilverständnisses im letzten Jahrhundert. Es ist ein hilfreiches weiterführendes Konzept, das durch die Vielfalt der Botschaften vom Kreuz, wie es uns das Neue Testament vorstellt, untermauert werden kann. Der biblische Reichtum bietet Antworten für jeden kulturellen Kontext, so dass die unterschiedlichen Aspekte des Kreuzes auf theologischer Basis auch unterschiedliche Zugänge zur Vermittlung des Heils ermöglichen.²²² In gegenseitiger Annahme und Ergänzung gilt es eine Einheit in der Vielfalt zu gewinnen, um damit ein glaubwürdiges Modell des ganzheitlichen Reiches Gottes dieser Welt vorzuleben. Jede Einseitigkeit und jede Engführung entspricht, meinem Erachten nach, nicht dem Evangelium.

Als Folgerung zu den Forschungsergebnissen ist festzuhalten:

- Das missionarische Verlangen, das Heil in Jesus Christus zu vermitteln, muss sowohl die horizontale als auch die vertikale Dimension des Kreuzes einbeziehen. Das bedeutet auf der einen Seite, im Glauben das Heilshandeln Gottes anzunehmen, sein Tun in Gebet und im Vertrauen zu erwarten und sich selbst seinem Willen zu unterstellen und auf der anderen Seite, den Bezug zur Lebensrealität der Welt, den zwischenmenschlichen Beziehungen und der konkreten Not zu suchen.
- Das Kreuzesgeschehen impliziert immer Antworten auf die Fragen der Zeit und lässt sich in jeden Kontext transportieren. Deshalb ist die Vielfalt der Deutungen im biblischen Reichtum miteinander ergänzend zu versöhnen. Das Kreuz ist sowohl eine stellvertretende Sühne als auch Vorbild und moralisches Beispiel, es ist Loskauf und Versöhnung für die Sünde als auch ein Sieg über die Todesmächte, es ist sowohl das Leiden des Gerechten als auch Offenbarung der Liebe Gottes und es ist in allem Gottes Tat.
- Die mitteilende Liebe und die wiederherstellende Gnade ist als Intention Gottes bei jeglichem Handeln zu berücksichtigen. Sie erlaubt dem Menschen keine exklusivistische Haltung, sondern fordert auf, in Demut in allen Kontexten nach Ausdrucksmöglichkeiten für diese sich offenbarende Liebe und Gnade und nach Möglichkeiten der Versöhnung und Wiederherstellung zu suchen.

²²² An dieser Stelle möchte ich noch einmal darauf hinweisen, dass im Rahmen dieser missionstheologischen Arbeit keine systematisch-theologische Standortbestimmung und Einordnung in die aktuellen Diskussionen zur Deutung des Kreuzes erbracht werden kann.

- Es gilt, in gegenseitiger Annahme und Ergänzung eine Einheit in der Vielfalt zu gewinnen, um ein glaubwürdiges Modell des ganzheitlichen Reiches Gottes dieser Welt vorzuleben.

Es ist von großer Bedeutung für Mission, den kulturellen Kontext ernst zu nehmen und immer neu nach Möglichkeiten zu fragen, wie in die konkrete Lebenswirklichkeit der Menschen hinein Gottes liebevolle Heilsbotschaft in vielfältiger und kreativer Weise vermittelt werden kann. Diese Folgerungen möchte ich im kommenden Abschnitt mit der in Kapitel zwei vorgestellten missionstheologischen Perspektive der *Missio Dei* vergleichen, um daran anschließend einige Gedanken zur *Missio Christi*, dem Modell für Mission heute, anbieten zu können.

5.2. Verortung im Konzept der *Missio Dei*

Zur Positionierung meiner Forschung möchte ich im Folgenden die Entwicklung der zentralen missionstheologischen Themen der *Missio Dei* aufzeigen und sie mit meinen Ergebnissen vergleichen. Wird Mission noch in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts weitestgehend „als eine ‚Pflicht‘ des Christen bzw. der Kirche verstanden“, veränderte sich die Blickrichtung „bei Kähler, und dann vor allem bei Barth“ dahingehend, dass Mission „als zum Wesen der Kirche gehörig“ interpretiert wurde (Wrogemann 1997:133). Im Anschluss an diese Verortung der Mission mit ihrer Betonung der Universalität des Evangeliums (Kähler)²²³ und der Teilnahme an der Selbstoffenbarung Gottes als integraler Bestandteil des christlichen Lebens (Barth)²²⁴ gewann die heilsgeschichtliche Perspektive von Mission als Gottes Wirken durch die Kirche in die Welt hinein an Einfluss. Karl Hartenstein und Walter Freytag folgern hier unter Bezugnahme auf die exegetischen Erkenntnisse von Oscar Cullmann, dass Mission als „eschatologisches Zeichen“ auf Erden zu betreiben sei und die Kirche hineingenommen ist in die Sendung der suchenden Liebe Gottes (Wrogemann 2009:47, 57, 301). Die Grundidee der *Missio Dei*, dass Gott selbst ein missionarischer Gott ist, wurde formuliert. Belegte Barth noch deduktiv diastatisch den Gedanken der Mission als reinen Zeugendienst der geschehenen Versöhnung, entwickelte der Systematische Theologe Jürgen Moltmann einen sendungsgeschichtlichen Ansatz einer teilnehmenden Hermeneutik mit dem Fokus der Neuschöpfung aller Dinge, in der Teilhabe des trinitarischen Geschehens.²²⁵ In dieser ersten Unterscheidung zwischen Mission als ‚bezeugend‘ und ‚teilnehmend‘, folge ich eher Moltmanns Position, da zum einen, nach meiner Einschätzung, Teilnahme das Zeugnis einschließt, zum anderen das ganzheitliche Ja zum Leben hervorzuheben ist. Moltmann versteht unter Neuschöpfung aller Dinge die umfassende gesamte natürliche und gesellschaftliche Welt und, indem er die Teilhabe in den trinitarischen

²²³ Vgl. bei Wrogemann (1997:23-36) „Mission als Evangelisierung – Martin Kähler“.

²²⁴ Vgl. bei Wrogemann (1997:78-104) „Mission und Gottes direkte Selbstoffenbarung – Karl Barth“, oder bei Robert W. Jenson (1993:36-51).

²²⁵ Vgl. bei Wrogemann (1997:196-224) „Dialog als ‚Qualitative Mission‘ – Jürgen Moltmann“.

Zusammenhang stellt²²⁶, betont sein Ansatz damit sowohl die horizontale als auch vertikale Dimension der Mission. Ebenso lässt sich das in der Paradigmenanalyse erschlossene zentrale Motiv des Kreuzesgeschehens, die ganzheitliche Wiederherstellung, darin wiederfinden. Weiterentwickelt wurde diese Richtung z.B. von Dietrich Werner (1993:450f). Der deutsche Missionswissenschaftler Hans Werner Gensichen (1971:53), der ebenfalls von Moltmann beeinflusst, das Evangelium in seinem prophetischen Dienst verändernd wirksam an der Welt und in ihrem gesellschaftlichen Kontext sieht, entwickelte eine „Hermeneutik der Sendung“. Er sucht zwar das Verbindende beider Dimensionen des Heils, schöpft aber, meiner Meinung nach, zu wenig aus den biblischen Zeugnissen (er sieht z.B. keinen Bezug zur Mission im Alten Testament) und möchte ein „hineinreden“ der verschiedenen Disziplinen vermeiden (Gensichen 1971:253). Hierzu sehe ich aber gerade in Bezug auf die Erkenntnisse der Paradigmenanalyse deutlich eine Notwendigkeit, denn für mich zeigt sich Gott in der ganzen Geschichte als schöpferisch Handelnder, und gerade das jüdische und gesamtbiblische Wirklichkeitsverständnis ist, meiner Auffassung nach und wie in meiner Untersuchung verdeutlicht, Basis für ein missionstheologisches Verständnis.²²⁷ Die Deutung des Kreuzes muss im biblischen Reichtum verortet werden, und die Vielfalt an Gedanken und Erkenntnissen der ganzen Forschergemeinschaft ist da zu beachten und zu würdigen.

Eine weitere Problemstellung, die sich hier anschließt, ist die Frage nach der christlichen Identität und ihrer Grenzen. Wird Sendung zur Mission als Teilhabe eher deduktiv verstanden, oder induktiv aus dem Zusammensein gewonnen? Hier kann der Ansatz von Moltmann, der im Gegensatz zu Kähler und Barth, die die christliche Identität ausschließlich in abgrenzenden traditionellen Kategorien definierten, zwar schon als auf Dialog hin geöffnet betrachtet werden, wird aber letztendlich nicht induktiv aus dem Dialog gewonnen (vgl. Wrogemann 1997:282f). Moltmanns Perspektive greift hier, meinem Empfinden nach, zu kurz. Mir ist die Wichtigkeit der Wechselwirkung zwischen Kontext und Botschaft, zwischen Lebenswirklichkeit und Evangelium, das abduktive Schließen aus induktiven Gegebenheiten und deduktiven Gesichtspunkten für Mission hier ausgesprochen bedeutsam, und ich sehe gerade in dieser Bezogenheit wieder eine Möglichkeit, Gottes geistgewirktes, schöpferisches geschichtliches Handeln zu erkennen. In dieser Blickrichtung besteht eine große Nähe zur empirischen Missionstheologie, wie sie Tobias Faix vorstellt (2007).²²⁸

Eine Aufgabe von großer Bedeutung in der *Missio Dei* war die Auseinandersetzung um das Verständnis des Heils. Neben der Polarität zwischen heils- und verheißungsgeschichtlichem Mo-

²²⁶ Dieser Gedanke wird weiter unten zur *Missio Christi* nochmals aufgegriffen.

²²⁷ Vgl. dazu über Marquard bei Wrogemann (1997:241-276). Marquard verortet Mission im christlich-jüdischen Dialog, was ich wichtig finde, denkt aber letztendlich den schöpferischen Aspekt Gottes in der Geschichte nicht kreativ genug weiter.

²²⁸ Tobias Faix (2007) hat im Anschluss an den intradisziplinären Ansatz der empirischen Theologie (Empirisch-theologischen Praxiszyklus (Van der Ven 1994:138-179; Zieberts 2003)) diese Methoden für die Missionswissenschaft weiterentwickelt.

dell, wie im zweiten Kapitel und in obiger Bilanz beschrieben, ist die soteriologische Grundsatzfrage des Absolutheitsanspruchs im Christentum, mit der alleinigen und einzigartigen Rettungstat Christi am Kreuz im Zentrum, für die Mission zu klären. Meiner Ansicht nach eignen sich hier die Überlegungen zu einer bipolaren Soteriologie, die Henning Wrogemann (1997:295-302) im Anschluss an Claus Westermann (1968) formuliert hat, besonders, um die vertikale und horizontale Dimension des Heils zu integrieren. Westermann begründet, dass es Heil ohne Offenbarung in Form von heilvollem Gotteshandeln als Erfahrung gelingenden Lebens nach biblischem Verständnis geben kann (Westermann 1968:20). Wrogemann (1997:287) folgert, als soteriologisch bipolare Differenzierung segnendes und rettendes Handeln Gottes zu unterscheiden. „Heilvolles Gotteswirken bewegt sich zwischen der eher kontinuierlichen Erfahrung des Segens und dem ereignishaften Erleben von Rettung.“ (:296-297) Inmitten menschlicher Begegnung und der Erfahrung gelingenden Lebens, immer in bipolarer Spannung zwischen Segen- und Rettungshandeln Gottes²²⁹, ist Raum für die „Vielschichtigkeit der Beziehung des Gottes Israels und des Vaters Jesu Christi zu den Völkern, wie sie in den biblischen Schriften beschrieben wird“ (:297-298). Heil ist nicht einseitig die in Christus geschehene Erlösung, sondern ist ganzheitlich und umfassend in einem größeren Kontext verortet. Mit dieser Ausrichtung korrespondieren meine Ergebnisse. Die Frage nach der Korrelation des Kreuzesgeschehens mit den Themen und Problemen der Zeit impliziert den Zugang der Begegnung und die Suche nach gelingendem Leben und führt die vertikale und horizontale Größe des Heils ergänzend zusammen.²³⁰

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit kann das bisherige folgendermaßen zusammengefasst werden: Mission im Rahmen der *Missio Dei* und in Korrespondenz mit meinen Forschungsergebnissen ist Teilhabe am Leben der anderen und kein reiner Zeugendienst. Die mitteilende Liebe und die wiederherstellende Gnade sind als Hauptintention Gottes immer Motiv und Ziel von Mission und vom biblischen Reichtum her begründet. Die christliche Identität wird dialektisch, nicht in der Weise der Abgrenzung sondern im Dialog gewonnen. Ein bipolares Konzept ganzheitlichen Heils eröffnet den Raum für zwischenmenschliche Begegnung und die Erfahrung gelingenden Lebens. So ist die *Missio Dei* nach dem Wesen Gottes, der die Welt liebt, erwählt, versöhnt und erlöst, die Begründung der Mission (Reimer 2009:140/141).

²²⁹ Begegnung kann rettend sein im Sinne einer Glaubensentscheidung und segnend in Form von hingebungsvoller Anteilnahme und Dienst, sie kann die diesseitige und jenseitige Perspektive aufnehmen.

²³⁰ Positionen, die diese Ganzheitlichkeit in eine Richtung aufheben sind z.B. der religionspluralistische Ansatz von Knitter (1988): Er betont stark ein Konzept der Vielfalt, vernachlässigt aber die vertikale Dimension des Heils, da er Jesus als alleinigen Erlöser bestreitet (:76), oder der heilsgeschichtliche Ansatz von Beyerhaus (1996): Das heilsgeschichtliche Konzept der Bibel und die Absicht Gottes für Mission stehen bei ihm im Zentrum, aber er arbeitet, meiner Meinung nach zu wenig induktiv die horizontale Dimension heraus (Mission als Instrument (:151), Lösungen bleiben offen).

Als Gottes Selbstoffenbarung ist diese Liebe immer konkret und drängt auf die Praxis. In Jesus Christus wurde der Versöhnungswille Gottes vergegenwärtigt. Es ist von daher von großer Bedeutung, im kulturellen Kontext immer nach Möglichkeiten zu fragen, was es heißt, in der Weise Jesu missionarisch zu sein. Im kommenden Abschnitt werden weiterführende Gedanken dazu angeboten.

5.3. Weiterführung im Konzept der Missio Christi

Christliche Mission ist von Beginn an als Nachfolge Jesu verstanden worden. Gott sandte seinen Sohn und dieser ruft seine Jünger und Jüngerinnen zur Nachahmung auf, am umfassenden Heilshandeln teilzuhaben. Das Wesen Gottes des Vaters wird im Blick auf den Sohn erkannt (Joh. 14,6f.) und, wie es die Bibel bezeugt, durch den Geist verherrlicht (1. Kor 12,3; 1. Joh 4,2) und ins Leben gebracht (2. Kor 3,6 Röm 8,2). Damit ist Gottes Heilshandeln trinitarisch angelegt. Die neutestamentlichen Zeugnisse implizieren diese trinitarische Struktur (Hahn 2002:290).²³¹ Die Frage, die im missionstheologischen Zusammenhang meiner Arbeit dazu interessiert ist, wie das Rettungshandeln in Jesus Christus am Kreuz in Einheit und Unterschiedenheit zum Heilshandeln Gottes für die missionarische Praxis zu beurteilen ist. Für meine Verortung ist mir wichtig, dem Ansatz von Wrogemann (2009) und Reimer (2009) zu folgen, die beide die Trinität in der Linie von Moltmann (vgl. z.B. 1980:194-206) verstehen und weiterdenken. Es wird hierbei nicht eine innere Wesenhaftigkeit dreier Naturen in ihren Substanzen betont, sondern Gott-Vater, Gott-Sohn und Gott-Geist als „Einigkeit“ der Dreieinigkeit“ definiert (Wrogemann 1997:317), die im eigenen Sein und im Sein in Beziehung in der Weise einer „reziproken Interiorität“ zyklisch zu denken sind (Reimer 2009: 133). Dabei wird die plurale Einigkeit nicht in einem univok gedachten Personbegriff nivelliert, sondern jede Person ist einzigartig und erhält ihre Eigenart in der jeweils konkreten Beziehung zu den beiden anderen (Moltmann 1980:204f.). Wenn die Autoren auch nicht in allen Einzelheiten übereinstimmen, so besteht doch eine wesentliche Gemeinsamkeit für das Verständnis von Mission in der Perspektive der Trinität als Perichorese, die auf die Lebenswirklichkeit der Menschen angewendet werden kann. Wrogemann (2009:283) schreibt dazu: „Gott offenbart sich in der Leiblichkeit des Christus Jesus, die bestimmt ist durch das Wirken des Heiligen Geistes an ihm und sich als missionarische Identität ereignet und ausbildet in den Beziehungsgeflechten mit den Menschen.“ Damit erfüllt Jesus die Sendung Gottes in seiner Leiblichkeit in konkreter Weise in Beziehungen durch die Kraft des Geistes. Da sich Gott im Leben und Wirken des Sohnes in geschöpflicher Weise verherr-

²³¹ Es gibt eine hier nicht zu diskutierende Vielzahl von Konzepten zur Trinität, von denen je nach Perspektive unterschiedliche Folgerungen für Mission abgeleitet werden können. Als Beispiel kann hier die Personenlehre von Augustinus genannt werden, mit der Gefahr einer Auflösung hinter Beziehungskategorien und einer einseitigen Konzentration auf eine z.B. christologische Begründung von Gemeinde (Reimer 2009:130, 132).

licht, kann davon abgeleitet werden, dass der leiblich-gemeinschaftlichen Erfahrbarkeit des Heils eine große Bedeutung zukommt (:296). Es ist der Geist der wirkt, „aber der Resonanzboden seines Wirkens ist die Leiblichkeit des Sohnes“ (:284). Deshalb ist zu folgern, dass die „trinitarische Liebes- und Leidensgeschichte Gottes mit den Menschen ... missionarisch als ein Geschehen der wechselseitigen Verherrlichung in den Dimensionen der Leiblichkeit, der gemeinschaftlichen Erfahrbarkeit, der Unterscheidbarkeit im Namen Jesu Christi, als grenzüberschreitende Ausstrahlungen und Atmosphären, als leidenschaftlicher Dienst an den Menschen und als Ruf zur Umkehr und zu einem neuen Leben in Gott“ wirkt (:283). Trinitätstheologisch ist Mission so zu denken, dass der Geist Segen wirkt und Gemeinschaft ermöglicht und in den Beziehungen „das Rettungshandeln Gottes in Jesus Christus vergegenwärtigt und erkennen lehrt“ (1997:317-318).²³² In dieser Weise das Heilshandeln Gottes trinitarisch zu denken und mit der konkreten Lebenswirklichkeit der Menschen zu verknüpfen halte ich für eine wichtige und geeignete Perspektive, Mission auf „Einheit und Ganzheitlichkeit“ (Reimer 2009:130) hin auszurichten.²³³

Nach Reimer (:139f.) folgt aus dieser trinitarischen Blickrichtung die Mission als Auftrag Gottes an die Welt (Missio Dei), in der Weise Jesu Christi (Missio Christi) und in der Praxis des Heiligen Geistes (Missio Spiritu). Im Folgenden möchte den Teilbereich des heilvollen Handelns als Verherrlichung Gottes in Jesu Leiblichkeit als dem Wesen und Modell der Missio Christi anhand der Begriffe Inkarnation, Kenosis und Dienst in Wort und Tat, für den Kontext der Gegenwart zunächst weiterdenken und zum Ende mit einigen aktuellen missionstheologischen Perspektiven vergleichen.

5.3.1. Inkarnation

„Die Missio Dei bekommt in der Missio Christi ihre konkrete, inkarnierte Gestalt“ (Brecht 2009:54) und ist, wie unter Punkt 2.2.1. dargestellt, nach Jesu Vorbild Inkulturation, Begegnung und Stellvertretung Gottes hier auf Erden bis in den Tod. In einer kritischen Stellungnahme zum Thema Inkarnation beschreibt Bosch (2012:605), dass die „Kirche des Westens [] dazu verführt worden [ist], die Evangelien als – um mit Kählers berühmten Satz zu reden – ‚Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung‘ zu lesen“, was zu einer eher unterentwickelten Theologie der Inkarnation führte. Die bürgerliche Kirche des Westens, vornehmlich die protestantische, neige zu Docketismus und

²³² „Obgleich also das Wirken Gottes ‚ad extra individuum est‘ muss es in seiner Differenziertheit ‚ad intra‘ für die Missionsbegründung ernstgenommen werden, um aus der Gotteslehre heraus der Weite des göttlichen Wirkens ansichtig zu werden, die für die missio hominum die Möglichkeit eines Verständnisses von Mission als Hermeneutik des Fremden begründet.“ (Wrogemann 1997:318)

²³³ Diese Verortung konnte im Rahmen dieser Arbeit nur in aller Kürze angedeutet werden. Vgl. weiterführend dazu: Wrogemann (2009: 275-296) und Reimer (2009:130-168). Für die Diskussion zur Korrelation der Trinitätslehre und ihrer Bezüge zur Lebenswirklichkeit der Menschen interessant sind auch die „Entwürfe einer perichoretischen Theologie“ von Ciril Sorc (2004:49-122).

habe „die sozialen und politischen Dimensionen des Evangeliums abgestreift“ und „es vollkommen denaturiert“ und damit an Bedeutung zur Vermittlung des Heils verloren (Bosch 2012:605). Die Befreiungstheologie, die Mission deutlicher vom Menschsein Jesu her begründet, betont demgegenüber, dass „niemand an einem Christus interessiert [sei], der nur die ewige Erlösung anbietet, sondern an einem Christus, der mit den Opfern der Unterdrückung leidet, schwitzt und blutet“ (:605). Besonders auf der Weltmissionskonferenz 1980 in Melbourne wurde die Aufmerksamkeit auf die „ausführliche Einleitung“, auf „den irdischen Jesus“, den Juden aus Nazareth, gerichtet (:605).

Eine Theologie, die im Kreuzestod Jesu vornehmlich die Errettung der Seelen vor der Strafe Gottes und als Weg zur zukünftigen Herrlichkeit sieht, stellt den soteriologischen Rahmen der Inkarnation Christi, den Erwerb des Menschseins im Stand der Abhängigkeit und des Gehorsams gegenüber Gott, in den Hintergrund. Gott wird Mensch und damit Teil der leidenden Menschheit. Inkarnation bedeutet immer Inkulturation. An dieser Stelle möchte ich deshalb einige Gedanken über Sünde, Opfer, Stellvertretung und Kreuzesdeutung aus der vorgenommenen Paradigmenanalyse herausstellen, die nach meinem Empfinden die traditionelle Blickrichtung erweitern und mit den Themen des gegenwärtigen kulturellen Kontextes korrespondieren.

Das alttestamentliche Begreifen von Sünde als einer relationalen und die ganze Existenz betreffenden Wirklichkeit mit dem Schwerpunkt, einen Ausgleich für die Opfer zu schaffen, bekam im Laufe der Zeit einen individuellen Fokus auf einzelne Tatsünden mit der Betonung der zu bestrafenden Täter. Jesu Sterben wurde als Opfer für die Sünde auf den Aspekt von Tatschuld und Gott als den Empfänger der Wiedergutmachung reduziert. Vergebung als Unterbrechung des Sünde-Unheil-Zusammenhangs durch Gottes versöhnende Gnade und Jesu Dienst als Überwindung der Sünde, indem er sie im Auftrag Gottes vergibt, wird nicht mehr im Gemeinschaftsgefüge ganzheitlich betrachtet und berücksichtigt wenig den Aspekt des Werdens und der Sozialisation des Menschen im relationalen Kontext und den damit verbundenen Konflikt der durch Angst, Scham und Schuld geprägten Beziehungen. „Tatsächlich aber ist das von der Sünde verursachte Dilemma viel umfassender.... Es betrübt [] die Beziehungen der Menschen untereinander und damit die Strukturen, in denen sich das menschliche Leben vollzieht.“ (Hardmeier 2009:93/94)²³⁴ Wenn Sünde nicht nur als Tat des Einzelnen, sondern als eine sich im Beziehungsgefüge zeigende Störung betrachtet wird, in der Scham, Angst und Schuldabwehr als Reaktion auf das Bewusstsein des Menschen, nicht zu ‚sein wie Gott‘, menschliches Verhalten prägen, kann Sünde als Leugnung der menschli-

²³⁴ Vgl. zum relational-soteriologischen Verständnis von Scham und Erlösung Werner Strodmeier (2013).

chen Grenzen, als Suche der absoluten Freiheit im Gegensatz zur gesetzten Freiheit²³⁵ und als Abkehr aus der relationalen Bezogenheit als Folge der Scham²³⁶, zusammengefasst werden.²³⁷

Der Mensch, der an sich einen Mangel sieht und die Diskrepanz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit spürt, sucht eine Lösung im Erkennen von Gut und Böse, in der Unter-Scheidung, Abgrenzung und Selbst- und Fremdfestlegungen. Sünde ist hier als Suche nach absoluter Freiheit, in dem Dilemma nicht wirklich zwischen Gut und Böse wählen zu können, und der Ablehnung des Menschseins an sich zu charakterisieren. Die Folge ist eine Selbstüberschätzung und die Ablehnung einer relativen Freiheit innerhalb einer göttlichen Ordnung. Hier hat Jesus ‚Knechtgestalt‘ (Menschsein) angenommen und in seiner Inkarnation den von Gott gesetzten Rahmen von kreatürlicher Schwäche und Vergänglichkeit akzeptiert und ganz „ohne Sünde“ (Hebr 4,15) in Abhängigkeit und Gehorsam im Willen und in der Gemeinschaft mit Gott gelebt. Gestaltet der Mensch in der Weise Jesu sein Leben innerhalb seiner Grenzen und Möglichkeiten, wird er frei von seiner narzisstischen Ausrichtung und Suche (Lösung gegen Angst, Scham und Schuld).

Sünde ist nicht nur ein verkehrtes Streben nach Autonomie und schuldhafter Ungehorsam, sondern erwächst auch aus der Nichtakzeptanz der Erniedrigung und menschlichen Grenze (nicht Gott zu sein) und dem, mit Gefühlen von Scham und Angst korrespondierenden Beziehungstod. Dieses Leiden zu durchbrechen und zu überwinden nimmt Jesus den Tod am Kreuz in Kauf (Gottesknechtmotiv).²³⁸ Jesu Inkarnation als Einlassen auf die dem Menschen gesetzte relative Freiheit, betont die Verkörperung des ‚neuen Adams‘ und damit einen eschatologischen Perspektivwechsel. Ein durch das Sterben am Kreuz erwirktes Heil für eine jenseitige Wirklichkeit muss mit einem Heilsverständnis als einer im Diesseits zu verortenden Ganzheitlichkeit des Menschseins vervollständigt werden.

Für die Praxis der Mission bedeutet das als Konsequenz, Sünde nicht nur als vor und von Gott zu vergebende Untat zu verkündigen, sondern den ganzen Unheilszusammenhang zu berücksichtigen. Der Kreuzesstod Jesu ist nicht nur zur Vergebung der Schuld und Erlösung vor der ewigen Verdammnis geschehen, sondern auch eine Befreiung aus Angst, Scham und Ohnmacht. Wird das alttestamentliche Begreifen von Sünde als einer relationalen und die ganze Existenz betreffen-

²³⁵ Vgl. die Ausführungen zur Ambivalenz der Freiheit bei Kierkegaard in seinen Büchern „Der Begriff Angst“ und „Entweder-Oder“.

²³⁶ Vgl. dazu ausführlich die theologischen Studien zur Scham im interdisziplinären Gespräch von Christina-Maria Bammel (2005) in ihrem Buch „Aufgetane Augen – Aufgedecktes Angesicht“.

²³⁷ Der Mensch reagiert in seiner menschlichen Begrenztheit mit Scham und Angst. Er ‚verlässt‘ die Beziehung, denn Scham senkt den Blick, Angst lässt weglaufen und als Lösungsversuch wird die Tat/Verantwortung verleugnet (Genesis 3). Weglaufen, verstecken und Schuldabwehr sind ein Beziehungstod. Aufrichtige, freie, authentische, liebevolle Beziehungen sind nicht mehr möglich. Sünde ist hier als Abkehr der Bezogenheit zu verstehen mit all ihren negativen Folgen in Wort und Tat. Hier bringt Jesus in seinem Dienst den Menschen ein ganzheitliches Schalom für Leib, Seele und Geist.

²³⁸ „An die Stelle des sich wie ein Gott gebärdenden Sünders tritt der an Gebärden als ein Mensch erscheinende Gott (vgl. Phil 2,7)“ und tauscht mit ihm den Platz (Gestrich 2001:227).

den Wirklichkeit zugrundegelegt und nicht ein moralisch konnotiertes Schuldverständnis, bieten die zu lösenden Themen in der heutigen Zeit verschiedene Zugänge, das Reden über das Kreuz zu ermöglichen.²³⁹

Zum Thema Opfer kann festgehalten werden, dass durch die Engführung dieser Schlüsselkategorie im Mittelalter auf den juridisch-juristischen Aspekt einer Genugtuungs- und Beschwichtigungsleistung an einen sonst strafenden Gott, Jesu Sterben am Kreuz heute in einer Zeit, in der der Stellenwert des einzelnen Individuums, seine Selbstbestimmung und Würde hervorgehoben werden, nicht verstanden, kritisch gesehen und abgelehnt wird. Wird hingegen die alttestamentliche Bedeutungsperspektive von Opfer und die Missio Christi zusammengedacht, so ergeben sich folgende Gesichtspunkte: In der Bedeutung von Opfer als „Nahrung“ (vgl. Kapitel 4.1.2.2.) kommt der Aspekt der ganzen Bezogenheit und Ausrichtung auf Gott zum Ausdruck. Das Entscheidende des Opfers liegt im Gehorsam gegenüber Gott und seiner Ordnung (Korthaus 2007:46). Jesus hat in seinem Menschsein, seiner Inkarnation, diesen Gehorsam gelebt und in dieser engsten Beziehung zu seinem Himmlischen Vater die Einheit mit ihm betont. Auf das Kreuz bezogen bedeutet dieses Verständnis von Opfer: Jesus lebte in ganzer Konsequenz ein Leben nach Gottes Ordnung und sah seinen Auftrag darin, diese vollkommene Gottesnähe zum Ausdruck zu bringen.

Auch zum Thema Stellvertretung liegt eine Engführung in der Frage vor, „ob Schuld übertragbar ist oder nicht, ob sie durch eine fremde Leistung kompensiert oder weggeschafft werden kann“ (Link 1991:153). Die biblischen Motive zur Stellvertretung sind viel umfassender, als ausschließlich die Opfermetaphorik ‚Christus starb für unsere Schuld an unserer Stelle‘ heranzuziehen. Das spezifische Opfer am Kreuz kann von daher nicht nur einseitig als eine Art stellvertretende Ausgleichszahlung gesehen werden, „sondern sein Sinn war und ist es, vielen Menschen die Teilhabe an dem, was in Christus ist (nämlich: shalom Gottes) zu ermöglichen“ (Gestrich 2001:377). In seiner Stellvertretung als Repräsentant ist Jesus den Menschen gegenüber imago Dei in Vollendung und verkörpert in seinem Leben und Sterben in der Weise des guten Hirten die verantwortungsvolle Herrschaft im Sinne Gottes (Königsamt²⁴⁰). Sein Sterben am Kreuz zeigt als Höhepunkt seiner Menschwerdung das Wesen des Menschen in seiner Armut, Ohnmacht und Verlorenheit. Jesus, der auch in dieser ausweglosesten Situation großes Vertrauen in Gottes Güte, Gnade und lebensschaffende Kraft behält, repräsentiert somit den sündlosen Menschen vor Gott. In diesem Sinne ist Jesu Stellvertretung die gelebte Repräsentation des Willens Gottes hier auf Erden und bringt die

²³⁹ In diesem Zusammenhang möchte ich die These für den deutschsprachigen Raum aufstellen, dass sich hier ein Wechsel von einer Schuld- in eine Schamkultur vollzieht. Scham wird als Not viel stärker wahrgenommen als Schuld. Aus diesem Grund sind weiterführende Untersuchungen nötig und Überlegungen zum Aspekt der Scham und ihrer Lösung, die das Kreuzesgeschehen anbietet, meiner Ansicht nach wichtig, um die Menschen mit einer für sie verständlichen Botschaft zu erreichen.

²⁴⁰ Vgl. z.B. Brecht (2009:62-65).

unbedingte Abhängigkeit von Gott im Leben und Sterben zum Ausdruck. Für die *Missio Christi* bedeutet das, dass der Mensch in der Nachfolge Jesu zu einem lebendigen Bild von Gottes Schalom für andere nach göttlichen Vorgaben werden soll (Lösung gegen soziale Ungerechtigkeit, Unklarheit und Orientierungslosigkeit).

Die stellvertretende Lebenshingabe Jesu zeigt, dass Gott „bereit ist, die Sünden der Menschen zu verzeihen“. Auch dann noch, als Menschen seinen Sohn unschuldig töten „bringt ihn [das] nicht von seinem Heilswillen uns gegenüber ab“ (Albrecht 2008:49). Als stellvertretender Sünden-träger verdeutlicht Jesus am Kreuz die bedingungslose Gnade Gottes. Er trägt mit am Schicksal der Menschen, identifiziert sich mit ihnen und bezeugt Gottes Willen zur Wiederherstellung. Der Mensch, der die Möglichkeit dieser Schicksalsübertragung annimmt und sich durch Christus helfen lässt, kann aus der Gnade Gottes Heilung und ganzheitliche Wiederherstellung erfahren (Lösung gegen Schuld, Unheil und Unfreiheit).

Als Mittler und Fürbitter (z.B. Joh 17) in seinem Amt als Prophet, tritt Jesus ‚in den Riss‘, d.h. er übernimmt Verantwortung an den Stellen, an denen der Mensch nicht kann. Dies zeigte sich in seinem Leben (in der Weise wie er Menschen heilte und ihnen ihre Sünden vergab), in seinem Sterben (selbst am Kreuz bittet er seinen Himmlischen Vater um Vergebung für seine Peiniger) und nach seiner Auferstehung (Jesus steht als Fürbitter stellvertretend für uns vor Gott). Durch seinen Tod am Kreuz „zur Erlösung von den Übertretungen“, als „Mittler des neuen Bundes“ bietet er das „verheißene ewige Erbe“ an, „die Sünde aufzuheben“ „zum Heil“ (Hebr 9,15-28). Interzession als Wahrnehmung des allgemeinen Priestertums (vgl. Gestrich 2006:444f.), von Christus vorgelebt im Sinne der *Missio Christi*, gilt als Auftrag an seine Nachfolger ebenso Mittler und Fürbitter zu werden. Hier ist u.a. an heilsame Vergebung und Freisetzung in Beziehungen, an ein füreinander eintreten oder den „Austausch von Lebenskräften ... zum wechselseitigen Nutzen“ (:149) zu denken (Lösung gegen Unversöhntheit).

Sein Sterben am Kreuz zeigt als Höhepunkt seiner Menschwerdung das Wesen des Menschen in Armut, Verlorenheit und Abhängigkeit und drückt die ganze Angewiesenheit auf Gottes Gnade, Vergebung und Versöhnung aus. Durch die Auferweckung zu neuem Leben stellte sich Gott zu Jesus, dem von Menschen verworfenen und verachteten Gottesknecht. „In ihm besiegelt Gott seine Zuwendung zum Menschen inmitten von dessen Schuldzusammenhängen“ (Feldmeier 2003: 29) und schafft eine neue Beziehungsbasis und die Möglichkeit zu einer authentischen menschlichen Existenz (Mc Grath 2007:425) (Lösung gegen Angst, Scham und Schuld).

Jesus erlebte in seinem Sterben am Kreuz Erniedrigung, Verachtung und Spott (Scham) und in seiner Gottverlassenheit²⁴¹ Einsamkeit und Ohnmacht (Angst). Das Kreuz ist der Ort der Begeg-

²⁴¹ Ob reale oder als gefühlte Verlassenheit kann im Rahmen dieser Arbeit nicht diskutiert werden.

nung mit dem ganzen menschlichen Elend und Leiden. In seiner Inkarnation begegnet Jesus den Menschen in ihrer Schuld, ihrer Scham, ihrer Angst und in ihrer Ohnmacht. Er identifiziert sich ganz mit ihnen. In dieser Situation bleibt Jesus ganz abhängig von seinem Himmlischen Vater. Er vertraut und legt sein Leben und Sterben ganz in die Hände Gottes. Indem Jesus heteronom in Gottes Willen und im Vertrauen auf ihn bleibt, vertritt er in einer schöpfungsgemäßen Stellvertreterschaft Gott vor den Menschen. In seinem Leiden (Motiv des Gottesknechts) demonstriert Jesus seine Abhängigkeit als Mensch und seine Angewiesenheit auf Gottes Gnade. Damit vertritt Jesus den Menschen stellvertretend vor Gott. Inkarnation bedeutet Stellvertretung in Heteronomie zum Himmlischen Vater. Jesu Tod am Kreuz war Höhepunkt der Inkarnation und verherrlichte Gott in der Welt, im Gehorsam des Menschen Jesu, abhängig und bedürftig in jeder Hinsicht, und doch in der tiefen Zuversicht, Annahme und Geborgenheit durch Gott zu erfahren.²⁴²

Die Botschaft vom Kreuz im Zusammenhang der Inkarnation Christi unterstreicht, dass Jesus die Not von Schuld, Scham, Angst und Ohnmacht kennt. Für die *Missio Christi* bedeutet das hier im konkreten kulturellen Kontext, als Stellvertreter Gottes heteronom in seinem Willen zu handeln, sich ganz mit der Not der Menschen in ihrem Leid zu identifizieren, sowohl das Problem ihrer Schuld, wie auch ihre Angst, Scham und Ohnmacht ernst zu nehmen und ihnen, im Vertrauen auf Gottes Eingreifen, ganzheitliche Wiederherstellung anzubieten. Ein unterentwickeltes Verständnis von Inkarnation, welches die Kreuzestat als Rettung von Schuld und Erlösung ‚für mich‘ in den Mittelpunkt einer Wortverkündigung stellt, vernachlässigt die in seinem Sterben gebotene, umfassende Begegnung und Fürsorge des Menschen Jesu.

5.3.2. Hingabe

Im Gegensatz zur Inkarnation wird in der Betrachtung von Hingabe der Gesichtspunkt des Loslassens akzentuiert. Die Konzentration der westlichen Kirchen auf die Passion als Jesu Lebenshingabe in den Tod steht in der Gefahr, die *Kenosis* isoliert vom Leben Christi zu denken, die aber mit seiner Geburt begann (Bosch 2012:606). Charakteristisch für das Menschsein Jesu sind die Entleerung aller göttlichen Herrlichkeit und Gottgleichheit und seine freiwillige Erniedrigung in „Knechtsgestalt“ (Phil 2,6-11). Er lebte ein Leben im Auftrag Gottes und ganz ihm zur Verfügung. Auch hierzu wieder die Perspektiverweiterung über das Verständnis von Sünde, Opfer, Stellvertretung und Kreuz im Kontext der gegenwärtig zu lösenden Aufgaben und Probleme.

²⁴² In der Verknüpfung von Kreuz und Inkarnation werden die Motive der Partizipation (als Teilhabe Jesu am Leid der Menschen und als Einbeziehung der Menschen in die Wiederherstellung durch Gott) und das der Stellvertreterschaft (Jesus als Vertreter Gottes vor den Menschen und Vertreter des Menschen vor Gott) aufgegriffen, und in der vertrauensvollen Haltung Jesu am Kreuz wird auf Gottes Tat verwiesen.

Der Mensch, der merkt, er ist nicht wie Gott, akzeptiert seine menschliche Begrenztheit nicht und greift nach ‚Erhöhung‘, Macht und Ehransprüchen (wie Gott sein zu wollen). Diese Sünde der Leugnung der menschlichen Grenze wurde von Jesus nicht begangen, denn es heißt, er gab sich hin, in die Ohnmacht und Erniedrigung bis zum Tode am Kreuz. Hingabe bedeutet hier das Loslassen aller Ansprüche und Freiwerden von jeglicher ‚Ich-Bezogenheit‘ (Gutmann 2011:15,17) und nicht nur der Verlust des Lebens. Jesus stellte sich in Gottes Ordnung und teilte menschliches Elend und Vergänglichkeit, statt göttliche Herrlichkeit und Verehrung anzustreben. Gerade am Kreuz wird das deutlich. Seine Entleerung aller göttlichen Herrlichkeit und Gottgleichheit bis hin zu seiner Erniedrigung am Kreuz zeigen, dass sein Lebensstil der Hingabe radikal anders war, als der des ‚alten Adam‘. Jesus nimmt das Leiden an und überwindet, indem er im Vertrauen auf Gottes Möglichkeiten sein Leben loslässt. Dieses sündlose Vertrauen auf die lebensschaffende Kraft des Himmlischen Vaters und der Glaube an einen Ausweg auch in der ausweglosesten Situation eröffnet eine neue Perspektive (Lösung gegen Unsicherheit, Ohnmacht und Kontrollsucht).

Der Aspekt von Opfer lässt sich in der Hinsicht weiterdenken, dass Gott durch Jesu Totalhingabe für alle Menschen zugänglich wird. Der Weg ist frei, einzutreten in das Allerheiligste, in die Gegenwart Gottes, mit dem Ziel, ihm zu dienen. Jesu brachte sein Leben am Kreuz dar als Totalhingabe und Ehrsgeschenk zur Errettung für viele. Statt menschliche Anerkennung und Macht anzustreben, geht er in die Ohnmacht am Kreuz und überwindet damit die Prinzipien dieser Welt. Ein Mensch in der Nachfolge Christi, der in Hingabe falsche Macht- und Ehransprüche bewältigt (diese opfert), erhält und bewahrt Leben (Lk 17,33) (Lösung gegen Feindschaft und soziale Ungerechtigkeit). Der Mensch, der sein Leben Gott in der Weise der Nahung darbringt, lebt nach göttlicher Ordnung in großer Nähe zu Gott und bleibt selbst in ausweglosen Situationen im Vertrauen auf ihn hin ausgerichtet (Lösung gegen Orientierungslosigkeit).

Die Ganzhingabe Jesu als Stellvertretung ist ein Angebot der Schicksalsübertragung und ein Weg zu den Herzen der Menschen. Das kann bedeuten, „den Schuldigen und Versagenden an der Stelle aufzusuchen, wo es um ihn selbst geht“, „um dort für ihn zu sein und ihm durch Mitleben zu helfen, wo er am Ende ist“ (Breuning 1986:81). Die für den konkreten Lebenszusammenhang wichtige Frage ist, „ob einer da ist, der sich in dieser Situation mit uns identifiziert, der zwischen uns und unsere Vergangenheit tritt“ (Link 1991:153).²⁴³ Jesu Hingabe, Liebesfähigkeit und sein Schicksal am Kreuz sind für ein leidendes Individuum die Basis, sich mit Jesus identifizieren zu können. Das Ziel seiner hingebungsvollen Liebe ist die Aufrichtung und Wiederherstellung der gottgewollten Ordnung und die Erlösung der Vielen (Lösung gegen Angst, Scham und Schuld).

²⁴³ Das Verhalten des Einzelnen verliert dabei nicht an Gewicht, aber „dem Menschen wird die Möglichkeit des Sichvertreten-Lassens als ein letzter Weg zur Rettung geschenkt, wenn er mit seinen eigenen Möglichkeiten am Ende ist“ (Albrecht 2008:47).

Jesu Lebenshingabe und Erniedrigung bis zum Tode am Kreuz kann als Ehr Geschenk und Dank an Gott gesehen werden. Seine Demut und sein Gehorsam, das Loslassen aller Macht und Ehransprüche, das Loslassen aller göttlichen Anrechte seiner Sohnschaft werden in der Ohnmacht und Verlassenheit am Kreuz sichtbar. Diese Selbsterniedrigung besteht gerade im Verzicht auf Herrschaft und dem Wunsch, durch das Lenken der Geschichte wirksam zu sein. „Doch Gott sieht im Verzicht und im Akzeptieren der Niederlage den Sieg.“ (Yoder 1981:212). Jesu Lebensstil der Hingabe, der Verzicht auf seine Rechte und die Ohnmacht entsprechen nicht den allgemein gängigen Werten und so ist das Kreuz Torheit (1.Kor 1,18) und Ärgernis (1.Kor 1,20-25) in den Augen der Menschen. Auf diesem Weg überwand Jesus am Kreuz in Hingabe und Gewissheit seiner Gemeinschaft mit Gott Angst und Scham. In seiner vertrauensvollen Haltung des Loslassens am Kreuz bewältigte er die menschliche Suche nach Anerkennung, Sicherheit und Kontrolle und besiegte die weltlichen Herrschaftsmotive. Damit gewann er das Leben und den Triumph über den Kosmos (Phil 2,10-11) (Lösung gegen Unsicherheit, Feindschaft, soziale Ungerechtigkeit).²⁴⁴

Missio Christi in diesem Sinne ist Hingabe an Gottes Ordnung und das Loslassen aller Macht und Ehransprüche und das Aufgeben falscher Sicherheiten. Nachfolge heißt in Hingabe sowohl sein eigenes Kreuz auf sich zu nehmen als auch, wie Christus, weltliche Ziele, Geborgenheit und Anerkennung loszulassen und den Menschen ein Leben in Freiheit und wiederhergestelltem Gottvertrauen vorzuleben.

5.3.3. Dienst in Wort und Tat

Der helfende Dienst stand im Zentrum des Lebens Jesu. Er verkündigte das Reich Gottes in seiner Lehre und im Tun und brachte den Menschen Frieden für Leib, Seele und Geist. Jesus verkörperte ganzheitlich Gottes ‚Schalom‘. Wort und Tat sind im Hebräischen eng miteinander verbunden. Das „Wort ‚dabar‘ bedeutet sowohl ‚Wort‘ als auch ‚Tat‘“ und „betont das wirkende, bzw. wirkmächtige Wort“ (Zimmer 2007:18). Worte ohne eine verändernde Wirkung werden im jüdischen Kontext nicht als Gottes Wort angesehen (:19). Somit ist der Dienst nicht ein „Anhängsel an die Verkündigung“ (Reimer 2009:157), sondern steht im Mittelpunkt der Missio Christi. Die Rettung der Welt im Sinne des Dienens in Wort und Tat verlagert den Fokus vom ‚Glauben‘ der Botschaft vom Kreuz für ein jenseitiges Heil hin zur ‚Handlung‘ in der diesseitigen Wirklichkeit.²⁴⁵ Wird wieder

²⁴⁴ In der Verbindung von Kreuz und Hingabe werden das Prophetenmotiv (ein Leben Gott zur Verfügung bis in den Tod) das Motive des Loskaufs (von negativen Beweggründen und ihren Folgen befreit) und das des Sieges (erhoben über falsche Bindungen, Macht- und Ehrbedürfnisse) aufgegriffen.

²⁴⁵ Schon Oscar Cullmann (1957:336) begründete dazu: „Weil die ersten Christen in Jesus Christus die Heilsoffenbarung Gottes sehen, kann er für sie diesem Wesen gemäß immer nur in seinem Werk erkannt werden, und zwar vom Zentrum, von dem im Fleisch vollbrachten Werk aus. Darum ist alles bloße Spekulieren über seine Naturen im Lichte des neutestamentlichen Zeugnisses ein Unding. Es gibt nur funktionelle Christologie.“ Er (:60) meint weiter: „... dass Jesus sich während seiner irdischen Laufbahn das Sühnewerk in erster Linie zu leben, nicht zu lehren berufen wusste.

ein ganzheitliches Verständnis von Sünde, Opfer, Stellvertretung und Kreuz für den heutigen Zusammenhang angenommen, ergibt sich für die Praxis diese Perspektive:

Sünde, gesehen als Störung der gottgegebenen Ordnung im Tun-Ergehens-Zusammenhang die ganze Beziehungswirklichkeit betreffend, schließt eine einseitig verstandene Problemdarstellung einer ‚beschädigten‘ jenseitigen Gottesbeziehung als alleinige Not aus, sondern hat die ganze Realität des Lebens im Blick. In der ganzen Welt ist sie sichtbar und zentral in jedem Leben vorhanden und bietet somit in vielerlei Hinsicht missionarische Möglichkeiten, Jesu Beispiel in Wort und Tat zu folgen. So wie er sich den Menschen in ihrer konkreten Not in Wort und Tat zugewendet hat und ihnen Hilfe für Leib, Seele und Geist brachte, ging es bei ihm um eine real greifbare Lösung. So wie Jesus alle Folgen der Sünde verurteilt hat, so hat er auch geholfen sie zu beseitigen. Deshalb liegt im ganzheitlichen Dienst den Menschen in Liebe zugewandt, für seine Nachfolger der missionarische Auftrag und ihre Berufung (Lösung gegen Orientierungslosigkeit, soziale Ungerechtigkeit und leibliche, seelische und geistliche Not).

Das Opfer Jesu begründet den neuen Bund seines Blutes, für die Menschen vergossen (Lk 22,20). Jesus akzentuiert damit einen Weg in eine neue Gottesnähe und bietet seinen Nachfolgern ganzheitliche Freisetzung ins Leben (Blutritus) und die Befähigung, selbst ein lebendiges Opfer nach Röm 12,1, dem Dienst in Wort und Tat, sein zu können. Dieser neue Bund ist der gnädige Ruf in eine neue Identität als Kind Gottes, geliebt, angenommen und wertgeschätzt zu sein durch den Himmlischen Vater (Lösung gegen Angst, Scham und Schuld). Als Konsequenzen für die Praxis kann davon abgeleitet werden, statt das Opfer Jesu am Kreuz ausschließlich als Wiedergutmachungsleistung zu betonen, ist es wichtig, den ganzheitlichen ursprünglichen Deutungsrahmen zu bedenken. Es gilt, als Nachfolger Christi die Aspekte der Gottesnähe und Freisetzung von Angst, Scham und Schuld im Leben zu integrieren und in der Weise Jesu ein Opfer mit anderen und für andere zu verkörpern.²⁴⁶ Das bedeutet als teilnehmend Dienende zu den Menschen zu gehen und sie mit ihren Anliegen ernst zu nehmen. Heilshandeln als Dienst in Wort und Tat verändert die Lebensbedingungen, das Leben wird wieder hergestellt und bewahrt, Menschen in ihrer Identität freigesetzt und ein Weg in ein neues Leben eröffnet (Lösung gegen soziale Ungerechtigkeit, Angst und Scham).

Jesus bringt in seinem Dienst die gelebte Repräsentation des Willens Gottes hier auf Erden zum Ausdruck. Sein Handeln unterstreicht seine Stellvertreterschaft Gottes vor den Menschen als ‚neuer Adam‘, mit der Aufforderung, es ihm gleich zu tun. „Weil es Christus ist, der ‚für uns‘ WIR

Daher hat er zu seinen Lebzeiten nicht nur Sündenvergebung durch den Vater gelehrt, sondern bei seinen Krankenheilungen effektiv Sünden vergeben.“

²⁴⁶ Vgl. dazu auch den holistischen Ansatz der Manifestation der göttlichen Gnade von Willem Saayman & J.J. Kritzing (1994).

(homo peccator) geworden ist, eröffnet dieses ‚für uns‘ auch die Möglichkeit, dass wir ER (iustus Dei) werden.“ (Fuchs 2006: 238). Jesus bringt ein ganzheitliches ‚Schalom‘, Heil und Befreiung zu einem neuen Leben als Kind Gottes (Röm 9,24-26; vgl. auch Gestrich 2001:436). Er tritt ‚in den Riss‘ und übernimmt Verantwortung an den Stellen, an denen der Mensch nicht kann und schafft damit die Grundlage zur Befähigung seiner Nachfolger, „aus der Gnade der Stellvertretung Christi heraus selbst die Stellvertretung für den nicht mehr anwesenden ... [zu übernehmen], damit dieses Geheimnis zeichenhaft in Glaube und Bewusstsein von Menschen für Menschen bleibt“ (Fuchs 2006:262). Als Konsequenzen für die Praxis hat der Nachfolger Jesu ein lebendiges Bild von Gottes Schalom für andere zu werden (Lösung gegen soziale Ungerechtigkeit und Orientierungslosigkeit), die Möglichkeit, die Gnade Gottes und Schicksalsübertragung durch Christus, Heilung und ganzheitliche Wiederherstellung den Menschen anzubieten (Lösung gegen Angst, Scham und Schuld) und zur Freisetzung in Beziehungen beizutragen (Lösung gegen Unversöhntheit).

Der ganzheitliche Dienst Jesu brachte ganzheitliches Heil. Das Kreuz ist Teil dieser Verkörperung des Heils. Sein Auftrag war sein Kommen um zu dienen und als Gottesknecht sein Leben zu geben für viele (Mt 20,28). Jesus erfährt im leidvollen Ertragen einer kollektiven Sünde am Kreuz seine Wiederherstellung. Durch das wirkmächtige erlösende Handeln des Einzelnen wird der Rest der Nation befreit in die Gegenwart Gottes. Dieser Tat kommt eine universale Bedeutung zu. Die entscheidende Metapher für sein Sterben ist hier das Passa, der Moment der Erlösung aus der Knechtschaft (Wright 2013:686), die Wiederherstellung der Freiheit. Diese Blickrichtung des Dienstes Jesu geht auf der einen Seite weit über eine Aufforderung zur Individualbekehrung und auf der anderen Seite ebenso über die Rettung aus physischem Elend hinaus. Das Ziel des stellvertretenden Todes Jesu ist die Befreiung und ganzheitliche Wiederherstellung eines Lebens in der Gegenwart Gottes und offenbart die umfassende göttliche Liebe zu den Menschen. Jesus erwartete die Haltung der Liebe auch von seinen Jüngern und forderte seine Nachfolger auf, täglich das eigene Kreuz auf sich zu nehmen, um das Leben zu erhalten (Mt 10,38-39). Nach seinem Vorbild geht es um die wirkmächtige Verkörperung dieser Liebe. Jesus glaubte an das Gelingen seiner erlösenden Tat am Kreuz für andere. Er glaubte an Gottes Möglichkeiten der Befreiung und Wiederherstellung und an einen Weg zum Segen des Volkes.²⁴⁷ Aus dieser Perspektive bedeutet Mission nach seinem Vorbild die Liebe Gottes konkret zu verkörpern, bis hin zum leidvollen Ertragen kollektiver Sünde. Die Gabe des Lebens dient der Wiederherstellung der Freiheit und ruft in die Gegenwart Gottes. Die ganzheitliche Gestaltung dieses Auftrags geht über die Wortverkündigung hinaus und ist Han-

²⁴⁷ In der Verbindung von Kreuz und Dienst in Wort und Tat werden das Gottesknechtsmotiv (erlösendes Heilshandeln des Einzelnen), das Motiv der Stellvertretung (zur Befreiung der anderen), der Offenbarung der Liebe Gottes (Wiederherstellung der Gegenwart) und der Vorbildgedanke (Auftrag) verarbeitet.

deln und Sein im Glauben an Gottes Liebe und Möglichkeiten (Lösung gegen Gebundenheit, soziale Ungerechtigkeit und Unversöhntheit).

Als Fazit ist festzuhalten, dass die Perspektive auf das Kreuzesgeschehen an der Missio Christi, dem Wesen und Modell der Mission in Inkarnation, Hingabe und Dienst in Wort und Tat orientiert, sowohl die horizontale als auch vertikale Dimensionen des Kreuzes berührt und, im biblischen Reichtum verortet, für die im gegenwärtigen kulturellen Kontext zu lösenden Aufgaben Antworten anbieten kann.

Das Kreuz bleibt umfassend eine Tat Gottes, ist im Leiden des Gerechten eine stellvertretende Sühne, bezeugt eine Lebenshingabe, ganz Gott zur Verfügung, ist Loskauf zur Freiheit, Sieg über die Mächte und ein Partizipationsmodell. Es offenbart die ganzheitliche göttliche Liebe und fordert heraus, dem Vorbild zu folgen. Jede Einseitigkeit und Engführung entspricht nicht den vielfältigen Perspektiven des Evangeliums, die Liebe und Gnade Gottes abzubilden. Das Kreuz als Liebestat, als Opfer, als Sieg über die Mächte, als Vergebung der Schuld, als Versöhnung mit Gott, als Vorbild, Lebensveränderung oder Hilfe in Leiderfahrungen, als Grundlage der Hoffnung, als Torheit, Ärgernis und letztendlich auch Geheimnis, sind verschiedene Bilder, die jeweils bestimmte Aspekte des Kreuzesgeschehens verständlicher machen können, beleuchten aber alle die zentralen Motive des Kreuzes, die Wiederherstellung einer gottgewollten Ordnung, die Versöhnung der Beziehungen mit Gott, dem Nächsten, mit sich selbst und den Feinden und die Befreiung und Errettung von allem, was Sünde ist. Die zu lösenden Themen im Paradigma der Gegenwart, soziale Gerechtigkeit, Befreiung von Angst, Scham und Schuld, Versöhnung und Kontinuität in Beziehungen, Lebenssinn, Klarheit und Orientierung, finden in den unterschiedlichen Aspekten Anknüpfungsmöglichkeiten zum Dialog. Die Botschaft vom Kreuz, als Angebot ganzheitlicher Versöhnung, berührt die Frage „wo sind wir“ (Land) und damit die sozialen, politischen und gerechten Lebensgrundlagen, die Frage „wer sind wir“ (Bund) und damit den Zusammenhang von Identität, Zugehörigkeit, Beziehung, Wertschätzung und Annahme, die Frage „was läuft falsch“ (Tora) und damit die Themen von Ordnung und Orientierung und die Frage „wie sieht die Lösung aus“ (Tempel) und damit den Auftrag zur Wiederherstellung des Lebens nach den Maßstäben Jesu, in Akzeptanz der eigenen begrenzten menschlichen Möglichkeiten, in Hingabe im Vertrauen an den Himmlischen Vater und im Dienst, den Menschen in Liebe zugewandt. Der biblische Reichtum zeigt, dass Jesu Heilshandeln mehr ist als Vergeben einzelner Tatschulden, sondern eine Lösung gegen Angst, Scham und Schuld (Loskauf), mit dem Ziel der Wiederherstellung von versöhnten Beziehungen, zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst (Sieg), einer ganzheitlichen Rettung und Befreiung (Erlösung) und der Aufforderung, es wie Jesus in dieser Welt zu praktizieren (Vorbild). Zu verstehen ist

das Kreuz nur in der Spannung der Sendung Jesu, zwischen Leben und Auferstehung, im Rahmen seiner Inkarnation, Hingabe und seines Dienstes in Wort und Tat.

Der Auftrag, der sich aus dieser Zusammenfassung für die Missionspraxis ableiten lässt, ist, die Aufgabe nach den Verknüpfungsmöglichkeiten von Evangelium und den im gegenwärtigen kulturellen Kontext zu lösenden Themen zu fragen, um das Geschehen am Kreuz in der Sprache der Zeit vermitteln zu können. Das Evangelium des Kreuzes ist als eine ganzheitliche Lösung zur Wiederherstellung des gottgewollten Zustandes in vertikaler wie auch horizontaler Weise im biblischen Reichtum zu verorten und als Heil in vielfältiger Art zu verkündigen. Das Ziel der Mission ist die Wiederherstellung des Lebens und damit die Liebe Gottes in jeder Weise den Menschen gegenüber zum Ausdruck zu bringen, ihnen für ihre Lebenssituationen Lösungen anzubieten und zu Botschaftern an Christi Stelle zu werden. In der Praxis geht es darum, sich wie Christus hin zu den Menschen zu inkarnieren und ihnen in Demut, Teilnahme und Hingabe in Wort und Tat zu dienen.

Diese, im Rahmen der *Missio Christi* gewonnenen Überlegungen, möchte ich abschließend mit einigen aktuellen missionstheologischen Positionen verbinden.

5.4. Missionstheologisches Resümee

Die vorliegende Forschungsarbeit hatte zum Ziel, einen Diskussionsbeitrag für ein kontextuell anschlussfähiges Verständnis des Kreuzesgeschehens zu entfalten. Das Neue meiner Überlegungen besteht in der Verknüpfung der Deutungen des Todes Jesu mit der *Missio Christi* als Inkarnation, Hingabe und Dienst in Wort und Tat. Diese Zusammenführung veranschaulicht die Möglichkeit des Zugangs zur ganzheitlichen Vermittlung des Heils über die kulturellen Themen der Zeit. Die verschiedenen Perspektiven und Auffassungen von Mission, die in den vergangenen Jahren im Rahmen der *Missio Dei* entwickelt worden sind, bieten für die aus der Paradigmenanalyse abgeleiteten Konsequenzen vielfältige Anschlussmöglichkeiten, die jedoch in diesem Abschnitt nur beispielhaft angedeutet werden können. Ich möchte mich in diesem Resümee nicht in Abgrenzung zu anderen positionieren, sondern das Verbindende mit anderen Ansätzen hervorheben, ganz dem Gedanken der Suche nach ‚Einheit in der Vielfalt‘ verbunden.²⁴⁸

Die grundlegende Leitidee der vorliegenden Untersuchung, dass der Kontext immer mit dem Evangelium korreliert, ist speziell für die Deutung des Kreuzes bestätigt worden. Von daher möchte ich die missionstheologische Debatte von Inkulturation und Kontextualisierung hier nicht weiter

²⁴⁸ Meine Hypothese dazu: Die Wissenschaft hat zur Aufsplitterung des „Leibes Christi“ beigetragen, da Positionen in Abgrenzung zueinander definiert worden sind. Mir ist bewusst, dass Grenzen zur Identitätsfindung wichtig sind, doch ich möchte eher eine Unterscheidbarkeit festhalten als eine Gegenüberstellung betonen.

aufgreifen, sondern in ihren Blickrichtungen als wichtig voraussetzen.²⁴⁹ Sie sind im Anschluss z.B. an die Positionen des integralen Ansatzes von Karl Müller (1985)²⁵⁰ oder des lokaltheologischen Ansatzes von Robert J. Schreiter (1992)²⁵¹ gedacht, die beide den kulturellen Zusammenhang von Mission und Theologie berücksichtigen. Bosch (1991) verweist hierzu aber auch auf die Schattenseiten der Kontextualisierung und warnt vor übertriebenem Subjektivismus (:428). Der Kontext darf nicht einzig und allein die theologische Überzeugung bestimmen. Dem ist beizupflichten. Die Spannung zwischen Kontext und Evangelium darf nicht aufgelöst werden. Dennoch ist und bleibt es eine ständige Aufgabe als Konsequenz aus den Forschungsergebnissen für die missionarische Praxis, den gegenwärtigen kulturellen Kontext zu erforschen, um zeitgemäß und relevant Mission in der Nachfolge Christi betreiben zu können. Hier ist die induktive Vorgehensweise der empirisch-theologischen Missionsforschung sehr hilfreich und weiterführend, da auf diesem Weg gezeigt werden kann, was Menschen heute bewegt und anspricht.²⁵²

Das zweite Ergebnis im obigen Fazit, den biblischen Reichtum in seiner Vielfalt für Mission zu berücksichtigen, um das Evangelium als Gute Nachricht und Antwort in die konkreten Lebenssituationen von Menschen bringen zu können, hat in der Position der Ökumene, im Glaube an die große Verheißung des ‚eins Werdens‘, in den letzten Jahren an Beachtung gewonnen (vgl. Wrogemann 2013). Es ist angesichts der Anforderungen, die sich in einer globalen und pluralisierten Gesellschaft in diversen Kontexten als Herausforderung stellen, wichtig, wie Bosch es in seinem Werk angelegt hat, in einem ständigen Bemühen „unangemessene Dichotomien zu überwinden und zwischen theologischen Positionen zu vermitteln“ (Reppenhagen & Guder 2012:639), um die ganze Fülle der Liebe Gottes, facettenreich und Gaben gemäß zum Ausdruck zu bringen. Auf das Verständnis des Kreuzes bezogen wäre es somit falsch, wie es auch Michaela Albrecht (2007:293) ausdrückt, „nur eine Interpretation zu verabsolutieren und sie für wichtiger als das Geschehen selbst zu halten“. Die Bibel bietet keine eindeutige Erklärung für das Geschehen auf Golgatha, sondern verschiedene Bilder und Motive. Diese bleiben, von Weltsicht und Prägung entscheidend beeinflusst, immer „Stückwerk“ (1. Kor 13,9) und ungenau (1. Kor 13,12). Die Spannung zwischen der einen

²⁴⁹ Vgl. hierzu z.B. auch Mc Grath (2007:422) „Kontextualisierung“ und „Empfänger-Orientiertheit“ der christlichen Verkündigung“.

²⁵⁰ Müller (1985), sieht einen religiös-kulturellen Wandel nicht als von außen herbeizuführen an, sondern dieser muss aus der Kultur selbst erwachsen. Aus meiner Sicht ist positiv, dass er die soziale Verantwortung des Menschen mit einbezieht, doch bleibt er für die Praxis auf Dialog beschränkt.

²⁵¹ Schreiter (1992:110) verdeutlicht, dass zum Verstehen des Evangeliums der Hintergrund des Kontextes maßgeblich ist und Ganzheitlichkeit, Identität und gesellschaftlicher Wandel die Schlüsselpositionen einnehmen, weil sie die Hauptaufgaben einer regionalen Theologie im Dienste der Gemeinschaft repräsentieren.

²⁵² Vgl. z.B. Faix (2007). Es wäre hierzu als eine weiterführende Untersuchung zu den Themen dieser Arbeit interessant, z.B. eine Umfrage über den Bedarf und die Akzeptanz von Hilfe bei Angst, Scham und Schuld durchzuführen und mit den Deutungen des Kreuzes zu vergleichen.

Wahrheit und den vielen Perspektiven auf sie ist nicht aufzuheben.²⁵³ Es ist wichtig, nicht ein Verstehen als entscheidend hinzustellen, sondern sich auf den lebendigen Gott selbst einzulassen „der sein Wesen erst im Mit-uns-Sein offenbart“ (:293; Mc Grath 2007:400). Hier ist der trinitarische Erklärungsweg, wie weiter oben beschrieben, eine wichtige Perspektive, der das Mit-Sein Gottes im Heiligen Geist in der Nachfolge Christi deutlich akzentuiert.²⁵⁴ Im Vertrauen auf das Wirken des Geistes hat christliche Mission in den verschiedensten Situationen, Beziehungsgeflechten und kontextuellen Themen und Zusammenhängen die kreative Aufgabe, neue Akzente zu finden und auf vielfältige Weise das Ziel zu verfolgen, die Liebe Gottes zu vermitteln. Mission kann dann je nach Kontext schwerpunktmäßig andere Aspekte in den Vordergrund stellen, z.B. den „der Versöhnung ..., der Heilung, des Dialogs oder des Kampfes für Gerechtigkeit und Befreiung“ (Wrogemann 2013:14).²⁵⁵ Es ist wichtig, die theologischen Gemeinsamkeiten zu suchen und hervorzuheben und dennoch den Wert der Vielfalt in Ergänzung als situationsabhängiges missionarisches Potential zu schätzen.²⁵⁶ Diese Überlegungen korrespondieren z.B. mit dem Konvivenzansatz des Heidelberger Missionswissenschaftlers Theo Sundermeier (1986), der den Bezug der Teilnahme, des Mit-Seins von Kirche mit anderen und Fremden als eine „ökumenische Existenz“ (:51) beschreibt, die einer Praxis Raum gibt, „die von einer gemeinsamen Lebenserfahrung herkommt, die von der Konvivenz bestimmt ist. Konvivenz ist mehr als Dialog, mehr auch als Begegnung“, sondern ist die „gemeinsame Erfahrung ganzheitlichen Lebens“ (:51). Das Modell der Konvivenz weist Nähe zum Inkarnationsgedanken auf, da es hier um die lebenslange konsequente Umsetzung des Evangeliums geht und dabei einen kenotischen Lebensstil der Nachfolge voraussetzt.²⁵⁷

Abschließend komme ich zu der dritten Konsequenz für die Praxis, der ganzheitlichen Wiederherstellung des Lebens als Hauptintention des Kreuzes. Es wurde in dieser Forschung begrün-

²⁵³ Die zeitlos gültige Wahrheit liegt hinter der geschichtlichen gewordenen Wahrheit und hebt die Unverfügbarkeit Gottes hervor. Hilfreiche Gedanken zum Wert dieser Unverfügbarkeit im heutigen kulturellen Kontext vgl. z.B. Axel Kurz (2007:57ff.).

²⁵⁴ Angelehnt an den ökumenischen Theologen Dietrich Werner (1993:453) ist Mission „die dialogische Kommunikation des Evangeliums im Wechselprozess zwischen dem Hören auf die Stimme des Geistes in der seufzenden Kreatur und dem Reden und Handeln in Entsprechung zur Sendung Christi“. Ebenso hat Miroslav Volf (2001) in seinem Buch „Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie“ hierzu weiterführende Gedanken angeboten.

²⁵⁵ Hierzu halte ich es wie Wrogemann (2013:24) für wichtig, missionstheologischen Entwürfen nicht grundsätzlich „eine Absage zu erteilen, denn für verschiedene Kontexte kann es durchaus sinnvoll sein, ein umfassenderes und damit facettenreicheres Bild einer kontextuell relevanten ‚Mission‘ zu zeichnen“.

²⁵⁶ Als Weiterführung dieses Gedankens sei nochmals auf den Ansatz der Kommunikativen Theologie verwiesen (Scharer & Hilberath 2002).

²⁵⁷ Hier in Ergänzung zum Aspekt des Mit-Seins ein Gedanke aus der Perspektive des Kreuzes von Moltmann (1972: 33): „Das Geselligkeitsprinzip des Gekreuzigten aber ist die Gesellung zu den anderen und die Solidarität mit denen, die zu Fremden wurden und zu anderen gemacht worden sind. Ihre Kraft ist nicht die Freundesliebe zum Gleichen und Schönen (philia), sondern die schöpferische Liebe zum anderen, Fremden und Hässlichen (Agape). Ihr Rechtsgrundsatz ist nicht Gleichheit, sondern die Rechtfertigung des anderen (Hegel), das schöpferische Ins-Recht-Setzen der Unge-rechten und das Zuerkennen von Rechten den Rechtlosen. Die Kirche des Gekreuzigten kann sich infolgedessen nicht an das andere, ihr Fremde assimilieren. Sie kann sich auch nicht vor dem Fremden ins soziale Ghetto verschließen, sondern muss um ihrer Identität im Gekreuzigten willen ihn und sich selbst in seiner Nachfolge im anderen und Fremden offenbaren. Anders wird sie weder dem gerecht, auf den sie sich beruft, noch denen, bei denen er sich offenbarte.“

det, dass die Botschaft des Kreuzes eine umfassende Lösung in vertikaler und horizontaler Weise ist. Als Angebot ganzheitlichen Heils und ganzheitlicher Versöhnung berührt sie die Fragen der sozialen, politischen und gerechten Lebensgrundlagen, den Zusammenhang von Identität, Zugehörigkeit, Beziehung, Wertschätzung und Annahme, die Themen von Ordnung, Sinn und Orientierung und damit den ganzheitlichen Auftrag zur Wiederherstellung des Lebens. Es ist, meines Erachtens nach, deutlich geworden, dass Erlösung nicht einseitig als Seelenrettung für ein zukünftiges Heil anzunehmen ist, sondern ebenso die diesseitige Lebenswirklichkeit betreffen muss. Gottes lebensschaffende schöpferische Auferstehungskraft ist in der ganzen Dimension zu berücksichtigen. Hier finde ich die Verknüpfung von Gottes Liebestat und Heil als Weg durch den Tod zum Leben, den Henning Wrogemann (2009:290-292) in seinem Ansatz der oikumenischen Doxologie vorstellt, hilfreich, um die vertikale und horizontale Dimension miteinander zu verbinden. Wieder trinitarisch gedacht, zeigen Kreuz und Auferstehung Gottes mitleidende und mitsterbende Liebe²⁵⁸, offenbaren den Schöpfer- und Erlösergott und verdeutlichen, dass der Mensch nichts zu seinem Heil hinzufügen kann, sondern auf die lebensschaffenden Taten Gottes angewiesen bleibt. Wrogemann schreibt:

„Diese aus dem Geschehen von Kreuz und Auferweckung Jesu Christi gewonnene Offenbarungserkenntnis ist grundlegend ..., denn nur so kann man die Dimension der Leiblichkeit und Erfahrbarkeit des göttlichen Heilswirkens theologisch ernst nehmen, ohne in Gefahr zu geraten, die Geschöpflichkeit einfach nur zu überhöhen.“ (:292)

In einer gegenwärtigen Leiblichkeit und Erfahrbarkeit „als Heil und darin Heilung für die ganze Schöpfung“ wird Gottes Wirken verdeutlicht und verherrlicht seinen Namen (:292). Die Liebe und Gnade Gottes offenbaren sich in der Wiederherstellung des Lebens. Im erfahrbaren Heil wird der Glanz Gottes „transparent“ und gibt dem „Ziel der Verherrlichung Gottes im Lobpreis seiner Geschöpfe“ vielfältigen Raum (:80). Der „ganze belebte Erdkreis (oikumene) soll den Glanz widerspiegeln“ (:72f.). Wrogemanns Perspektive ist trinitarisch, ganzheitlich, weist Parallelen zu meinen obigen Überlegungen zu Inkarnation (bei ihm „Im Namen Christi“, (: 270-275)) und Hingabe (bei ihm Los-lassen, (:260-269)) auf und stellt die vielfältigen Aspekte der Wiederherstellung des Lebens zur Verherrlichung Gottes als letztendliches Ziel in den Mittelpunkt. Damit steht der Ansatz einer oikuminischen Doxologie in großer Nähe zu meinen Forschungsergebnissen.²⁵⁹

Ich möchte, im Wissen um die Unvollständigkeit dieser Positionierung, hier zusammenfassen, dass es „keine Alternative zwischen Evangelisation und Humanisierung“, „zwischen innerer

²⁵⁸ Vgl. dazu auch Moltmann (1972) „Der gekreuzigte Gott“.

²⁵⁹ Erwähnen möchte ich, dass die Ergebnisse meiner Forschung durchaus auch kritisch gesehen werden, so z.B. im Tübinger Aufruf zur Erneuerung eines biblisch-heilsgeschichtlichen Missionsverständnisses (März 2013) auf der Internationalen Konferenz Bekennender Gemeinschaften. Aus „Sorge, dass die evangelikale Missionstheologie beginnt, ihre traditionelle biblisch-heilsgeschichtliche Begründung zu vernachlässigen“ (:1), wird dazu aufgefordert ein geschichtstheologisches, ganzheitliches Verständnis von Mission abzulehnen (:2-21). Hierzu begründet meine Forschung, dass eine einseitige Blickrichtung keine Lösung für die Fragen im heutigen Kontext ist und diese Abgrenzung nicht den biblischen Reichtum widerspiegelt.

Umkehr und der Veränderung der Beziehungen und Verhältnisse“ (Moltmann (1972:26), zwischen der vertikalen Dimension des Glaubens und des Gebetes und der horizontalen Dimension der politischen Veränderung und Nächstenliebe gibt. Die Spannung zwischen Kontext und Evangelium, der einen Wahrheit und den vielen Perspektiven auf sie und einem ‚schon jetzt‘ und ‚noch nicht‘ ist nicht aufzuheben. Als Teile der Gemeinschaft der Glaubenden, als viele Glieder (ein Leib) mit vielen Gaben (ein Geist) (1. Kor 12,1-31), gilt es, im wechselseitigen Respekt die Liebe Gottes zu verkörpern und ganzheitlich die Herrlichkeit Gottes erfahrbar werden zu lassen.

Für den künftigen missionstheologischen Diskurs wäre es, meiner Einschätzung nach, von Nutzen, das Verbindende einer heilsgeschichtlichen und verheißungsgeschichtlichen Perspektive in der Bibel weiter zu suchen und für die Praxis miteinander in Einklang zu bringen. Eine Möglichkeit dazu sehe ich darin, das Thema Schuld, das traditionell zentral mit dem Kreuzesgeschehen verknüpft wird, mit den Themen Scham und Angst zu ergänzen und ihre Lösung durch Christus am Kreuz dabei neu zu bedenken.²⁶⁰ Angst und Scham sind in Genesis 3 ebenso im Zusammenhang des Beziehungstodes zwischen Gott und Mensch und Mensch und Mensch bedeutsam wie die Schuld. Gerade in einer Zeit, in der Scham und Angst die Menschen viel stärker zu beschäftigen scheint als die Schuldfrage, ist es angebracht, empirisch zu untersuchen, wobei genau die Menschen eine Lösung brauchen und was sie konkret für eine Botschaft in ihrem Lebenszusammenhang annehmen können.²⁶¹ Hierzu ist es hilfreich, die Nähe und Auseinandersetzung mit anderen Wissenschaftszweigen herzustellen und integrativ die Forschung der klassisch biblischen, historischen und dogmatischen Fächer und die Einsichten der Human- und Sozialwissenschaften für die Missionspraxis zu nutzen. In dieser Forschungsarbeit war der Dialog mit nicht theologischen Disziplinen wie z.B. der Soziologie nur im Ansatz möglich, hat aber, in der Schau auf den heutigen kulturellen Kontext, hilfreiche Impulse gegeben, die Belange der Menschen wahrzunehmen und in die weiteren Überlegungen zur Mission einzubeziehen. Eine ständige Korrespondenz zwischen einer induktiven Sichtweise und deduktiven Elementen halte ich für unerlässlich.

Zu meiner Vorgehensweise in dieser Arbeit möchte ich reflektieren, dass es, bei dem großen Umfang des Themas, methodisch hilfreich war, den Kontext mit Vorgabe der Fragen zur Story nach N.T. Wrigth einheitlich zu prüfen und anhand dieser Struktur eine Leitidee für jedes Paradigma zu entwickeln. Als sehr lohnend und als noch nicht abgeschlossen betrachte ich die Auseinandersetzung mit dem jüdischen Kontext und den Ursprüngen der christlichen Botschaft, wie sie u.a. von

²⁶⁰ Es ist eine, wie ich finde, interessante Hypothese zu fragen, ob Christus nicht genauso für unsere trennende Scham und trennende Angst starb, wie für die Schuld.

²⁶¹ In meiner langjährigen therapeutischen Praxis konnte ich die Erfahrung machen, dass nur derjenige, der Fragen hat, auch Antworten annimmt und nur derjenige, der sucht und etwas haben will, auch etwas findet. Dies gilt, meiner Meinung nach, sowohl für eine diesseitige wie jenseitige Heilserwartung.

Wright ausführlich angeboten werden. Da sich, wie gezeigt, das Verständnis je nach Ausgangspunkt und Blickrichtung auf das Geschehen ändert, muss eine traditionelle Perspektive, wie ich finde, immer neu mit dem Urzeugnis abgeglichen werden. Zu den Themen Sünde, Opfer, Stellvertretung und Kreuzesdeutung liegt ein unerschöpfliches Material vor, so dass die differenzierten Positionen und vielen Nuancen hier nicht im Einzelnen diskutiert werden konnten.²⁶² Es besteht die Aussicht, einzelne Aspekte in den jeweiligen Paradigmen noch detaillierter auf ihre kontextuelle Korrelation hin zu analysieren. Die Darstellung der Entwicklung der Mission durch die Jahrhunderte ließ sich gut an Boschs epochalem Werk orientieren und der Zusammenhang von Glaube und Praxis anhand der Gegenüberstellung von Kontext, Deutung und Botschaft für jedes Paradigma aufzeigen. So gibt diese Arbeit einen Überblick, zeigt große Linien und bleibt im Detail ausbaufähig.

Abschließend möchte ich im Folgenden meine Gedanken als Fazit und Ausblick für Gemeinde und Mission zusammenfassen.

²⁶² Hier wäre z.B. unter vielen anderen auf die feministisch-theologische Positionierung zur Kreuzestheologie (Valtink (Hg.) 1990) oder auf die moraltheologische Sicht von Schul (Schlagheck (Hg.) 1996) zu verweisen.

„Es ist schwieriger, Vorurteile zu zertrümmern als Atome“,
sagte einmal Albert Einstein. Und ich würde hinzufügen:
Werden sie aber zertrümmert, so geben sie Kräfte frei,
die vielleicht sogar in der Kirche Berge bewegen können.
Hans Küng

Sokrates: „Ich weiß, dass ich nichts weiß.“

Thomas von Aquin: „Es ist alles anders.“

Luther: „Wir sind alle Bettler.“

Thomas von Kempen: „Strebt nicht nach zu viel Wissen,
denn bedenke, du wirst danach beurteilt, ob du es getan hast.“
in Frey & Schröter

6. Fazit und Ausblick für Gemeinde und Mission

Von der Problemstellung dieser Masterarbeit, dass die traditionelle Deutung des Kreuzes heute im deutschsprachigen Kontext immer weniger verstanden wird, wurde der Ausgangsgedanke abgeleitet, Wege zu finden, die es den Menschen ermöglicht, die Botschaft des Evangeliums in ihrer konkreten Lebenswirklichkeit zu begreifen und anzunehmen. Für die lebendige Verkündigung ist die Frage nach der Deutung des Kreuzes im heutigen Kontext zentral und ich denke, wie Bosch (2011: 44), dass authentische Theologie sich nur dort entwickeln kann, „wo die Kirche in einer dialektischen Beziehung sich auf die Welt zu bewegt“. Es ist der Weg der Bewusstseinsweiterung und die Frage, wie der biblische Reichtum, der theologisch zur Verfügung steht, die Menschen erreichen kann. Es ist kein Versuch, etwas Neues zu installieren, denn nicht „das Evangelium ist es, das sich verändert“ (2012:430), sondern es ist die Rückkehr zu den Ursprüngen und der vorhandenen Fülle. Es geht darum, die „paradigmatische Verfestigungen“ (Küng 1999:904) aufzubrechen und aus dieser Perspektive dem Jetzt zu begegnen.

Es konnte gezeigt werden, dass Teilaspekte der Deutungen des Kreuzes Christi im Laufe der Geschichte in den jeweiligen kulturellen Zusammenhängen, in Korrespondenz zu den Motiven und Fragen der Zeit, unterschiedlich favorisiert verkündigt worden sind. Die aktuellen Themen heute, die sozialpolitische Ungerechtigkeit und Ausbeutung der Natur, die Unklarheit und Perspektivlosigkeit in den Multioptionen, die Unversöhnlichkeit und Diskontinuität in Beziehungen angesichts des Lebensstils der Kurzfristigkeit und die Probleme der Angst, Scham und Schuld bieten eine Vielfalt an Ansatzmöglichkeiten, das Geschehen am Kreuz mit der Lebenswirklichkeit konkret zu verknüpfen, wenn der ganze Reichtum der biblischen Botschaft zur Verdeutlichung zugrunde gelegt wird.

Es ist von daher Aufgabe der christlichen Mission, den Kontext der Gegenwart mit der Vielheit heterogener Lebensentwürfe und Handlungsmuster, die Suche nach Sinn und Orientierung und die zu lösende Aufgabe einer ganzheitlichen Wiederherstellung wahrzunehmen und in der Ver-

kündigung der Kreuzesbotschaft zu berücksichtigen. Der Ansatz der Missio Christi ist hierzu eine hilfreiche Möglichkeit. Er bietet nach den Maßstäben Jesu, in Akzeptanz der eigenen begrenzten menschlichen Möglichkeiten, einen Weg aus der Angst, Scham und Schuld, in Hingabe und im Vertrauen an den Himmlischen Vater eine Lösung gegen Unsicherheit, Ohnmacht und Kontrollsucht und im Dienst, den Menschen in Liebe zugewandt, eine Lebensveränderung, soziale Gerechtigkeit, Ausrichtung, Klarheit und Sinn. Der biblische Reichtum zeigt, dass Jesu Heilshandeln mehr ist als Vergeben einzelner Tatschulden, sondern ebenso Befreiung in eine neue Identität, Loskauf und Sieg, Gesundung versöhnter Beziehungen, zu Gott, zum Nächsten, zu sich selbst und zu den Feinden. Es ist ganzheitliche Rettung und Erlösung mit der Aufforderung, Jesu Vorbild zu folgen.

Die Missio Christi führt aus einer Verkürzung der Botschaft vom Kreuz, als Lösung für die individuelle Schuld und Wiedergutmachung, in die Vielfalt und Weite des alt- und neutestamentlichen Deutungspotentials zurück, bezieht sowohl die horizontale als auch die vertikale Dimension des Heils mit ein und kann im Diesseits wie im Jenseits verortet werden. Das Begreifen von Sünde als einer relationalen, die ganze Existenz betreffenden Wirklichkeit, der ursprünglich ganzheitliche Bezugsrahmen von Opfer und die mehrdimensionale Stellvertreterschaft Jesu als ein lebendiges Bild von Gottes umfassendem Schalom bezeugen die Kreuzestat als Ausdruck der Liebe Gottes, die Intention der erlösenden Wiederherstellung der Königsherrschaft und die Konsequenz des Auftrags zur Nachfolge.

Für die missionarische Praxis bedeutet das, sich wie Christus hin zu den Menschen in ihren Kontext zu inkarnieren und ihnen in Demut, Teilnahme und Hingabe zu dienen. In Jesus wird offenbar, dass Gott in diese Welt kommt und in, mit und unter natürlichen Gegebenheiten handelt. Nachfolge drückt sich demgemäß darin aus, den Menschen in ihrem Leid, ihrer Ohnmacht, ihrer Angst, Scham und Schuld, folglich in ihrem ganzen Sünde-Unheil-Zusammenhang ihres Lebens zu begegnen und sich mit ihnen gemeinsam dem Bösen und allem, was das Leben zerstört, entgegenzustellen.

Die Ergebnisse der Forschungsarbeit thetisch zusammengefasst:

- Die Deutungen des Kreuzes verändern sich in ihrem Schwerpunkt in den geschichtlichen Paradigmen und stehen thematisch in Beziehung zum kulturellen Kontext. Sie sind als Antwort auf die jeweils aktuellen Fragen in der Lebenswirklichkeit der Menschen zu begreifen und darüber in jeden Kontext zu transportieren.
- Als zentrale Motive des Kreuzes sind die Wiederherstellung einer gottgewollten Ordnung, Versöhnung der Beziehungen und die Befreiung von Sünde durchgängig erkennbar.

- Das missionarische Verlangen, das Heil in Jesus Christus zu vermitteln, muss sowohl die horizontale als auch die vertikale Dimension des Kreuzes einbeziehen und bei jeglichem Handeln Gottes mitteilende Liebe und die wiederherstellende Gnade als seine Intention in kreativer Weise den Menschen gegenüber zum Ausdruck bringen.
- Die Vielfalt der Deutungen ist im biblischen Reichtum miteinander ergänzend zu versöhnen. Es gilt in gegenseitiger Annahme und Ergänzung eine Einheit in der Vielfalt zu gewinnen, um ein glaubwürdiges Modell des ganzheitlichen Reiches Gottes dieser Welt vorzuleben.

Als Konsequenz und Ausblick für Gemeinde und Mission möchte ich die Frage nach dem Verstehen der Deutung des Kreuzes im heutigen Kontext so zusammenfassen: Der Ursprung des Kreuzes ist die Liebe Gottes. Zu begreifen ist es von seiner Intention her, eine Lösung zur Wiederherstellung der Königsherrschaft Gottes anzubieten. Diese muss in der Nachfolge Christi konkret in der heutigen Lebenswirklichkeit gelebt werden, nicht in Verschmelzung mit der Kultur sondern in Adaption an den Kontext, als Angebot von außen, als Gottes Tat den Menschen zur Hilfe. In der Haltung der Demut ist die Einheit in der Vielfalt zu suchen und der biblische Reichtum für die Gegenwart zurückzugewinnen. Es geht darum, nicht die unverständliche Seite der Deutung zu verneinen, sondern mit den anderen Blickwinkeln zu ergänzen, nicht nur die von Gott trennende Schuld hervorzuheben, sondern auch die trennende Scham und Angst mit zu berücksichtigen, nicht als ‚entweder-oder‘ sondern als ‚sowohl-als-auch‘ im Wissen, dass alles Erkennen Stückwerk und ergänzungsbedürftig ist. Es ist nicht hilfreich, aus Angst vor dem Verlust des Evangeliums, eine lieb gewonnene Position zu verteidigen, sondern im Vertrauen in die transformierende Kraft Gottes immer wieder neu nach heute zu verstehenden Zugängen zu fragen. Nicht in der Festlegung durch Dogmen und Tradition ist das Heil zu suchen, sondern in der vertrauenden Lebendigkeit des Werdens und Wachsens der Beziehung zu Christus. Nicht die Enge einer einzelnen schmalen Wahrheit ist zu absolutieren, sondern sich in der Weite der schöpferischen Fülle zu verorten (vgl. Sacharja 2,5-9).

Ein wichtiger Schlüssel zum Dialog mit Nicht- und Anders-Gläubigen und die Grundlage der christlichen Mission in Kirche und Gemeinden ist es, meiner Ansicht nach, eine Einheit in der Mehrdimensionalität des Evangeliums zu finden. Voraussetzung dazu ist, die eigene Grenze wahrzunehmen und anzuerkennen. Je mehr der Zusammenhang von Theologie, Biografie und kulturellem Kontext als Einfluss auf die eigene ‚subjektive Glaubenswelt‘ bewusst wird, desto eher kann die Überzeugung wachsen, dass andere etwas zu geben haben, was die eigene Perspektive vervollständigt. Das Bild des Leibes, das Paulus als Vergleich für das ‚eins sein‘ heranzieht (1. Kor 12,4-27) finde ich hierzu hilfreich und als eine Brücke zu den Menschen heute geboten. Verschieden und doch ganz ein Leib, aufeinander angewiesen und immer mit betroffen, in jeder Hinsicht gleichwer-

tig und wichtig und ‚ungetrennt‘ und ‚unvermischt‘, ganz im Sinne der Einheit, wie Werner de Boor (1994a:170/171) sie treffend über die Einheit von Vater und Sohn im Heiligen Geist beschreibt: „Sie ist gekennzeichnet durch ihre Freiheit und ihre Vollständigkeit bei klarer und gewollter Erhaltung der Unterschiede. ... Aber gerade in dieser Unterschiedlichkeit lebt die Liebe, die Vater und Sohn miteinander eint.“ Es ist ein Weg um ‚eins‘ zu sein, wie es Jesus vom Himmlischen Vater für seine Jünger und Jüngerinnen erbittet, und auf der die große Verheißung für die Nachhaltigkeit seiner Botschaft liegt. Im „Geist des Nazareners“ (Küng 1999:903) an den „Werten, Maßstäben und Haltungen Jesu orientiert“ (:904) ist die Berufung zur Einheit ein gebotenes Zeugnis der Liebe untereinander, an der die Welt die Liebe Gottes erkennen wird (Joh 13,35; 1. Joh 4,12-13).

Als zentrale Bibelstelle der Mission für das 21. Jahrhundert kann nach meiner Auffassung Eph 4,1-16 leitend sein. Hier hebt Paulus die Einheit im Geist und die Vielfalt der Gaben hervor:

So ermahne ich euch nun, ich, der Gefangene in dem Herrn, dass ihr der Berufung würdig lebt, mit der ihr berufen seid, in aller Demut und Sanftmut, in Geduld. Ertragt einer den andern in Liebe und seid darauf bedacht, zu wahren die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens: ‚ein‘ Leib und ‚ein‘ Geist, wie ihr auch berufen seid zu ‚einer‘ Hoffnung eurer Berufung; ‚ein‘ Herr, ‚ein‘ Glaube, ‚eine‘ Taufe; ‚ein‘ Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen. Einem jeden aber von uns ist die Gnade gegeben nach dem Maß der Gabe Christi. ... Und er hat einige als Apostel eingesetzt, einige als Propheten, einige als Evangelisten, einige als Hirten und Lehrer, damit die Heiligen zugerüstet werden zum Werk des Dienstes. Dadurch soll der Leib Christi erbaut werden, bis wir alle hingelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, ... damit wir nicht mehr unmündig seien und uns von jedem Wind einer Lehre bewegen und umhertreiben lassen Lasst uns aber wahrhaftig sein in der Liebe und wachsen in allen Stücken zu dem hin, der das Haupt ist, Christus, von dem aus der ganze Leib zusammengefügt ist und ein Glied am andern hängt durch alle Gelenke, wodurch jedes Glied das andere unterstützt nach dem Maß seiner Kraft und macht, dass der Leib wächst und sich selbst aufbaut in der Liebe. (Übersetzung: Luther 1984)

In der kreativen Spannung, in der Welt, aber nicht von der Welt zu sein, denken und fühlen wir im kulturellen Kontext und suchen nach Lösungen und Orientierung im Glauben an den sich auch heute noch lebendig offenbarenden Gott. Als Nachfolger Christi sind wir aufgefordert, den Menschen Hilfe und Erlösung im Sinne Jesu konkret in ihrer Lebenswirklichkeit zu verkörpern, in der Hoffnung auf Gottes Rettung und Heil. Den Reichtum der biblischen Botschaft haben wir ins Leben zu bringen in der Liebe Gottes, die mehr ist als Worte und Taten. Gnade, Kraft und Leitung dazu kommen von Gott und die „Geistesgegenwart im Herzen der Glaubenden“ (Küng 1999:905) sorgt dafür, dass das Evangelium verstanden und erfahrbar werden kann in jeder Zeit und Kultur. Mission im Sinne Gottes ist die Aufrichtung der Königsherrschaft, in der Kraft seiner Liebe, in der Weise Jesu Christi und im Vertrauen auf die Führung des Heiligen Geistes.

Literaturverzeichnis

- Abels, Heinz 2006. *Identität: Lehrbuch*. Über die Entstehung des Gedankens, dass der Mensch ein Individuum ist, den nicht leicht zu verwirklichenden Anspruch auf Individualität und die Tatsachen, dass Identität in Zeiten der Individualisierung von der Hand in den Mund lebt. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Abraham, Martin 2004. Sünde, Schuld und Vergebung. VI. Kirchengeschichtlich und dogmatisch. *RGG⁴*, 1886-1887.
- Adam Alfred 1974. Zur Bedeutung des Mönchtums in der Alten Kirche, in Frohness, Heinzgünter (Hg.): *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*. Bd.1: Die Alte Kirche. München: Kaiser. 86-93.
- Albrecht, Michaela 2007. *Für uns gestorben: Die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi aus der Sicht Jugendlicher*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Albrecht, Michaela 2008. *Vom Kreuz reden im Religionsunterricht*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Anhelm, Fritz 2002. Die Kirche und die Milieus der Gesellschaft – Oder: Was kann die Theologie von der Soziologie lernen?, in Vögele, Wolfgang u.a. (Hg.): *Soziale Milieus und Kirche*. Religion und Gesellschaft 11. Würzburg: Ergon. 13-23.
- Arnold, Johannes (Hg.) 2012. *Sind Religionen austauschbar? Philosophisch-theologische Positionen aus christlicher Sicht*. Frankfurter Theologische Studien Bd. 67. Münster: Aschendorff Verlag.
- Assmann, Jan (Hg.) 1998. *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*. München: Wilhelm Fink.
- Avemarie, Friedrich 2004. Sünde, Schuld und Vergebung. X. Judentum. *RGG⁴*, 1895-1897.
- Avemarie, Friedrich 2005. Lebenshingabe und heilschaffender Tod in der rabbinischen Literatur, in Frey & Schröter 2005, 169-211.
- Axt-Piscalar, Christine 2001. Sünde. VII. Reformation und Neuzeit. *TRE* 32, 400-436.
- Baltes, Guido 2013. *Jesus, der Jude, und die Missverständnisse der Christen*. Marburg an der Lahn: Francke.
- Bammel, Christina-Maria 2005. *Aufgetane Augen – Aufgedecktes Angesicht. Theologische Studien zur Scham im interdisziplinären Gespräch*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Barth, Gerhard 1992. *Der Tod Christi im Verständnis des Neuen Testaments*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag der Erziehungswissenschaften.
- Barth, Hans-Martin 2001. *Dogmatik: Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*. Ein Lehrbuch. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

- Baudler, Georg 1997. *Das Kreuz: Geschichte und Bedeutung*. Düsseldorf: Patmos.
- Bayer, Oswald 1990. Kreuz. IX. Dogmatisch. *TRE* 19, 774-779.
- Beatrice, Pier Franco 2001. Sünde. V. Alte Kirche. *TRE* 32, 389-395.
- Beck, Ulrich 1983. Jenseits von Klasse und Stand? Soziale Ungleichheit, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten, in Kreckel, Reinhard (Hg.): *Soziale Ungleichheiten – Soziale Welt*. 2. Sonderband. Göttingen: Schwartz. 35-74.
- Beck, Ulrich 1991. Der Konflikt der zwei Modernen, in Zapf, Wolfgang (Hg.): *Die Modernisierung der modernen Gesellschaft: Verhandlungen des 25. Deutschen Soziologentages in Frankfurt am Main 1990*. Frankfurt am Main: Campus.
- Beckwith, Roger T. & Betz, Otto 2004. Opfer, in Burkhard u.a. (Hg.) 2004, 1092-1102.
- Ben-Chorin, Schalom 1992. *Theologia Judaica II*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bendlin, Andreas 2006. Anstelle der anderen sterben. Zur Bedeutungsvielfalt eines Modells in der griechischen und römischen Religion, in Janowski, Janowski & Lichtenberger 2006, 9-41.
- Berger, Klaus 1991. *Historische Psychologie des Neuen Testaments*. Stuttgarter Bibelstudien. Hg. von Helmut Merklein und Erich Zenger. Stuttgart: Katholisches Bildungswerk.
- Berneburg, Erhard 1997. *Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheologie*. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Bernstein, Richard J. 1981. *Restrukturierung der Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Betz, Otto Wilhelm 2004. Kreuz/Kreuzigung, in Burkhard u.a. (Hg.) 2004, 842-845.
- Beutel, Albrecht 2009. *Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung*. Ein Kompendium. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Beyerhaus, Peter 1996. *Er sandte sein Wort. Theologie der christlichen Mission*. Band 1: Die Bibel in der Mission. Wuppertal: TVG.
- Bieler, Andrea 2000. Ich habe Angst. Die Predigt vom Kreuz im narzisstischen Zeitalter, in Janssen, Claudia & Joswig, Benita (Hg.): *Erinnern und aufstehen – antworten auf Kreuzestheologien*. Mainz: Matthias-Grünewald. 132-149.
- Blank, Josef 1986. Secundum Scripturas. Ursprung und Struktur der theologischen Hermeneutik im Neuen Testament, in Küng, Hans & Tracy, David (Hg.): *Das neue Paradigma der Theologie: Strukturen und Dimensionen*. Zürich: Benziger. 35-52.
- Blaumeiser, Hubertus 1995. *Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit*. Paderborn: Bonifatius.

- Block, Johannes, Eschmann, Holger (Hg.) 2010. *Peccatum magnificare. Zur Wiederentdeckung des evangelischen Sündenverständnisses für die Handlungsfelder der Praktischen Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bock, Sebastian 1998. *Kleine Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur neutestamentlichen Zeit*. Überarbeitete Neuausgabe. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Bonhoeffer, Dietrich 1986. *Sanctorum Communio: Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*. Herausgegeben von Joachim von Soosten. München: Kaiser.
- Bonhoeffer, Dietrich 2008. *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Herausgegeben von Eberhard Bethge. 19. Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Borgeaud, Philippe 2003. Opfer. I. Religionswissenschaftlich. *RGG⁴*, 570-572.
- Bosch, David J. 1991. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Bosch, David J. 2011. *Ganzheitliche Mission: Theologische Perspektiven*. 1980 of the English original Version by Annemie Bosch. Marburg an der Lahn: Francke.
- Bosch, David J. 2012. *Mission im Wandel. Paradigmenwechsel in der Missionstheologie*. Herausgegeben von Martin Reppenhausen. Gießen: Brunnen.
- Bragg, Wayne, G. 1987. From Development to Transformation, in Vinay, Samuel & Sugden, Chris (Hg.): *The Church in Response to Human Need*. Grand Rapids: Regnum & Erdmans. 20-51.
- Brecht, Volker 2009. Christologie als Zentrum biblischer Transformation, in Faix, Reimer & Brecht (Hg.) 2009, 54-73.
- Brecht, Martin 1996. Pietismus. *TRE* 26, 206-631.
- Breuning, Wilhelm 1986. Wie kann man heute von „Sühne“ reden?. *Bibel und Kirche* 41, 76-82.
- Burkhard, Helmut u.a. (Hg.) 2004. *Das große Bibellexikon*. 1. Sonderausgabe. Wuppertal: Brockhaus.
- Capra, Fritjof 1983. *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild*. 6. Auflage. Bern, München, Wien: Scherz.
- Clayton, John 1984. Gottesbeweise. III. Systematisch/Religionsphilosophisch. *TRE* 13, 740-783.
- Christophersen, Alf & Jordan, Stefan 2004. *Lexikon Theologie*. Stuttgart:Phillipp Reclam jun.
- Cullmann, Oscar 1957. *Die Christologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Daiber, Karl-Fritz 1997. *Religion in Kirche und Gesellschaft: Theologische und soziologische Studien zur Präsenz von Religion in der gegenwärtigen Kultur*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer.

- Dalferth, Ingolf U. 1995. Opfer. VI. Dogmatisch. *TRE* 25, 286-293.
- Danz, Christian (Hg.) 2006. *Große Theologen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- De Boor, Werner 1994 a. *Das Evangelium des Johannes 2. Teil*. Wuppertal: Brockhaus Verlag.
- De Boor, Werner 1994b. *Die Briefe des Paulus an die Philipper und an die Kolosser*. Wuppertal: Brockhaus Verlag.
- Deeg, Alexander 2003. Opfer als ‚Nahrung‘. Ein jüdisch-christliches Gespräch zur Spiritualität des Opfers, in Ritter (Hg.) 2003, 113-145.
- Dettwiler, Andreas 2002. Das Verständnis des Kreuzes Jesu im Kolosserbrief, in ders. & Zumstein 2002, 81-105.
- Dettwiler, Andreas & Zumstein, Jean 2002. *Kreuzestheologie im Neuen Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ebeling, Gerhard 1954. *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem: drei Vorlesungen*. Tübingen: Mohr.
- Ebertz, Michael 2003. Erlösung im Diesseits. Selbsterlösung und Fremderlösung, in Ritter (Hg.) 2003, 146-156.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) 1996-2013. Luthers Kleiner Katechismus. Das Zweite Hauptstück. Der Zweite Artikel. Von der Erlösung. Online im Internet: URL: http://www.ekd.de/glauben/bekenntnisse/kleiner_katechismus_2.html [Stand 2013-04-12].
- Evans, Gillian R. 1995. Opfer. V. Mittelalter und Neuzeit. *TRE* 25, 278-286.
- Faix, Tobias 2007. *Gottesvorstellung bei Jugendlichen*. Berlin: LIT.
- Faix, Tobias 2012. Exodus, Jubeljahr, Kreuz und Gemeinde heute, in Faix & Künkler 2012, 68-95.
- Faix, Tobias & Künkler, Tobias (Hg.) 2012. *Die verändernde Kraft des Evangeliums*. Marburg an der Lahn: Francke.
- Faix, Tobias & Stängle, Gabriel 2009. Warum wir über Transformation reden. Gesellschaftstransformation – Eine Einführung, in Faix, Reimer & Brecht (Hg.) 2009, 7-21.
- Faix, Tobias, Reimer, Johannes & Brecht, Volker (Hg.) 2009. *Die Welt verändern. Grundfragen Einer Theologie der Transformation*. Marburg an der Lahn: Francke.
- Feldmeier, Reinhard. 2003. Gottes Torheit? Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, in Ritter (Hg.) 2003, 17-55.
- Felmy, Karl Christian 2011. *Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart*. Berlin: LIT.
- Ford, David F. (Hg.) 1993. *Theologen der Gegenwart*. Eine Einführung in die christliche Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts. Paderborn: Schöningh.

- Forschungskreis Kommunikative Theologie 2007. *Kommunikative Theologie: Selbstvergewisserung unserer Kultur des Theologietreibens*. Berlin: LIT.
- Frankemölle, Hubert 2002. Mission. II. Christentum. *RGG*⁴, 1273-1275.
- Frey, Jörg 2005. Probleme der Deutung des Todes Jesu in der neutestamentlichen Wissenschaft: Streiflichter zur exegetischen Diskussion, in ders. & Schröter 2005, 3-50.
- Frey, Jörg 2006. Die Deutung des Todes Jesu als Stellvertretung. Neutestamentliche Perspektiven, in Janowski, Janowski & Lichtenberger 2006, 87-121.
- Frey, Jörg & Schröter, Jens (Hg.) 2005. *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Freitag, Walter (Hg.): *Mission zwischen Gestern und Morgen. Vom Gestaltwandel der Weltmission der Christenheit im Licht der Konferenz des Internationalen Missionsrats in Willingen*. Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag.
- Friedrichs, Jürgen, Lepsius, M. Rainer & Mayer, K. Ulrich (Hg.) 1998. *Die Diagnosefähigkeit der Soziologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Frohnes, Heinzgünter 1971. *Martin Kähler. Schriften zu Christologie und Mission*. Systematische Theologie. Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert. Band 42. München: Christian Kaiser.
- Frohness, Heinzgünter (Hg.) 1974. *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*. Bd.1: die Alte Kirche. München: Kaiser.
- Fuchs, Ottmar 1994. Gewalt und Passion. Plädoyer für mehr Dramatik in Theologie und Kirche. *rhs* 37/2. 88-93.
- Funk, Rainer 2011. *Der entgrenzte Mensch. Warum ein Leben ohne Grenzen nicht frei, sondern abhängig macht*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Fürstenberg, Friedrich 1999. *Die Zukunft der Sozialreligion*. Konstanz: UVK.
- Gensichen, Hans Werner 1971. *Glaube für die Welt: theologische Aspekte der Mission*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Gerlitz, Peter 2001. Stellvertretung. I. Religionsgeschichtlich. *TRE* 32, 133-135.
- Gese, Hartmut 1977. Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge. *BEvTh* 78. München: Kaiser.
- Gestrich, Christof 2001. *Christentum und Stellvertretung: Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gestrich, Christof 2003. Opfer. III. Religionsphilosophisch. IV. Dogmatisch. V. Ethisch. *RGG*⁴, 583-589.

- Gestrich, Christof 2006. Das ontologische Fundament und das Potential der Stellvertretungskategorie, in Janowski, Janowski & Lichtenberger 2006, 149-176.
- Gestrich, Christof & Hüttenberger, Till 2001. Stellvertretung. V. Kirchengeschichtlich und System-Theologisch. *TRE* 32, 145-153.
- Girard, René 2009. *Das Ende der Gewalt*. Analyse des Menschheitsverhängnisses; Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Goodman, Nelson 1990. *Weisen der Welterzeugung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gräb, Wilhelm 1998. *Lebensgeschichten Lebensentwürfe, Sinndeutungen. Eine Praktische Theologie gelebter Religion*. Gütersloh: Chr. Kaiser.
- Gräb, Wilhelm 2001. Sünde, VIII. Praktische Theologie. *TRE* 32, 436-442.
- Gräb, Wilhelm & Weyel, Birgit 2002. *Praktische Theologie und protestantische Kultur*. Gütersloh: Chr. Kaiser.
- Gräb-Schmidt, Elisabeth 2008. Sündenerkenntnis als Erschlossenheit des Daseins. Zur anthropologischen und philosophischen Deutungsleistung des protestantischen Sündenbegriffs, in Härle & Preul 2008, 75-106.
- Gross, Peter 1994. *Die Multioptionsgesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Grund, Alexandra 2004. Sünde, Schuld und Vergebung. IV. Altes Testament. *RGG⁴*, 1874-1876.
- Grünschloß, Andreas 2002. Missio Dei. *RGG⁴*, 1271-1272.
- Grünschloß, Andreas 2008. Missio Dei. Völlig neu bearbeitete Auflage, Band 5. *RGG⁴*.
- Gutmann, Hans-Martin 2011. *sich einsetzen, sich hingeben, sich nicht hergeben: Protestantische Entwürfe zu umstrittenen Lebenshaltungen*. Berlin: EB-Verlag Dr. Brandt.
- Hahn, Ferdinand 1985: Die historisch-kritische Methode – Voraussetzungen, Aporien und Anwendungsmöglichkeiten, in Riedlinger, Helmut (Hg.): *Die historisch-kritische Methode und die heutige Suche nach einem lebendigen Verständnis der Bibel*. München Zürich: Schnell & Steiner. 54-71.
- Hahn, Ferdinand 2002. *Theologie des Neuen Testaments*. Band II. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Hardmeier, Roland 2009. *Kirche ist Mission*. Schwarzenfeld: Neufeld-Verlag.
- Härle, Wilfried & Preul, Reiner 2008. *Marburger Jahrbuch Theologie XX. Sünde*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Hartenstein, Karl 1952. Theologische Besinnung, in Freytag, Walter (Hg.): *Mission zwischen Gestern und Morgen. Vom Gestaltwandel der Weltmission der Christenheit im Licht der Konferenz des Internationalen Missionsrats in Willingen*. Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag.

- Heimbrock, Hans-Günter 2002. Kultur – Kontext – Lebenswelt. Zum Konzept einer kulturoffenen Praktischen Theologie, in Gräß, Wilhelm & Weyel, Birgit: *Praktische Theologie und protestantische Kultur*. Gütersloh: Chr. Kaiser. 67-81.
- Hempelmann, Heinzpeter 2012. Gott im Milieu: Wie Sinusstudien der Kirche helfen können, Menschen zu erreichen. Gießen: Brunnen-Verlag.
- Hempelmann, Heinzpeter & Herbst, Michael 2011. *Vom gekreuzigten Gott reden: Wie wir Passion, Sühne und Opfer heute verständlich machen können*. Gießen: Brunnen-Verlag.
- Hirsch, Alan 2011. *Vergessene Wege. Die Wiederentdeckung der missionalen Kraft der Kirche*. Schwarzenfeld: Neufeld.
- Holze, Heinrich 2004. Sünde, Schuld und Vergebung. VI. Kirchengeschichtlich und dogmatisch. *RGG⁴*, 1881-1886.
- Horx, Matthias. Die neue Welt der ICHs?: Zur Verteidigung des Individualismus gegen seine Kritiker und Freunde, in Nollmann, Gerd & Strasser, Hermann (Hg.): *Das individualisierte Ich in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus. 198-204.
- Huber, Wolfgang, Ritschl, Dietrich & Sundermeier, Theo 1986. *Ökumenische Existenz heute*. München: Kaiser.
- Imbach, Josef 2011. *Ist Gott käuflich? Die Rede vom Opfertod Jesu auf dem Prüfstand*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Janowski, Bernd 1997. *Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff*. Stuttgarter Bibelstudien 165. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Janowski, Bernd 2004. Stellvertretung. II. Altes Testament. *RGG⁴*, 1708-1709.
- Janowski, Bernd 2006. An die Stelle des anderen treten. Zur biblischen Semantik der Stellvertretung, in Janowski, Janowski & Lichtenberger 2006, 43-68.
- Janowski, Christine, Janowski, Bernd & Lichtenberger, Hans P. (Hg.) 2006 *Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte*. Bd. 1: Interdisziplinäres Symposium. Tübingen 2004. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner.
- Janssen, Claudia & Jowig, Benita (Hg.) 2000. *Erinnern und aufstehen – antworten auf Kreuzestheologien*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Jenson, Robert W. 1993. Karl Barth, in Ford, David F. (Hg.): *Theologen der Gegenwart*. Eine Einführung in die christliche Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts. Paderborn: Schöningh.
- Jörns, Klaus-Peter 1997. *Die neuen Gesichter Gottes: Die Umfrage „Was die Menschen wirklich glauben“ im Überblick*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner.
- Jörns, Klaus-Peter 2005. *Notwendige Abschiede: Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

- Jörns, Klaus-Peter & Großholz, Carsten 1998. *Was die Menschen wirklich glauben. Die soziale Gestalt des Glaubens – Analysen einer Umfrage*. Gütersloh: Kaiser.
- Kähler, Martin 1971. Reden und Aufsätze, in Frohnes, Heinzgünter: *Martin Kähler. Schriften zu Christologie und Mission*. Systematische Theologie. Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert. Band 42. München: Christian Kaiser. 3-428.
- Karrer, Martin 2001. Sünde. IV. Neues Testament. *TRE* 32, 375-389.
- Kaufmann, Franz Xaver 2001. Junge Menschen heute – zur Freiheit verurteilt, in Teufel, Erwin (Hg.): *Von der Risikogesellschaft zur Chancengesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 108-114.
- Kaufmann, Franz-Xaver 1989. Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen: Mohr.
- Kierkegaard, Sören 1956. *Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff Angst*. Herausgeben von Hermann Diem und Walter Rest. Köln und Olten: Jakob Hegner.
- Kittel, Gisela 2003. „Wenn du Sünden bewahrst, Herr, wer wird bestehen?“ (Ps 130,3). Die Realität der Sünde und die Frage der Erlösung im Alten Testament, in Ritter (Hg.) 2003, 56-82.
- Klement, Herbert & Maier, Phillipus 2005. *Elberfelder Studienbibel mit Sprachschlüssel. Altes und Neues Testament*. Revidierte Fassung. 1. Auflage. Wuppertal: Brockhaus.
- Knierim, Rolf P. 2001. Sünde. II. Altes Testament. *TRE* 32, 365-372.
- Knitter, Paul F. 1988. *Ein Gott, viele Religionen: Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*. München: Kösel.
- Knitter, Paul F. 1998. Apologie einer pluralistischen Theologie und Christologie, in Schwandt, Hans-Gerd (Hg.): *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*. Frankfurt am Main: Lembeck. 75-95.
- Knoblauch, Hubert 1991. Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse, in Luckmann, Thomas: *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 7-34.
- Knöppler, Thomas 2001. *Sühne im Neuen Testament. Studien zum urchristlichen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Kolvenbach P.-H. 1993. Living People, Living Gospel. Ansprache beim Internationalen Workshop on Native Ministry, Anishinabe, Kanada, 12.10.1993, in Rethmann, Albert-Peter: Aneignung fremder Götter? Gedanken zur Enkulturation des Christentums, in Arnold 2012, 229-249.
- Köpf, Ulrich 1990. Kreuz. IV. Mittelalter. *TRE* 19, 732-761.
- Köpf, Ulrich 2001. Kreuz/Kreuz Christi. IV. Das Kreuz in der Kirchengeschichte. *RGG⁴*, 1747-1751.

- Korthaus, Michael 2007. *Kreuzestheologie: Geschichte und Gehalt eines Programmbegriffs in der evangelischen Theologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Krech, Volkhard 2011. *Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft*. Bielefeld: transcript.
- Kreckel, Reinhard (Hg.) 1983. *Soziale Ungleichheiten – Soziale Welt*. 2. Sonderband. Göttingen: Schwartz.
- Kroeger, Matthias 2005. *Im religiösen Umbruch der Welt: Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche. Über Grundriss und Bausteine des religiösen Wandels im Herzen der Kirche*. Zweite Auflage. Stuttgart: Kohlhammer.
- Krötke, Wolf 2004. Sünde, Schuld und Vergebung. I. Begrifflichkeit. III. Religionsphilosophisch. VII. Dogmatisch. VIII. *RGG⁴*, 1867-1868, 1871-1873, 1887-1891.
- Kuhn, Thomas S. 1976. *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. 3. mit der 2. identischen Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kuhn, Heinz Wolfgang 1990. Kreuz. II. Neues Testament und frühe Kirche (bis vor Justin). *TRE* 19, 713-725.
- Kühn, Ulrich 2003. *Christologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kumlehn, Martin 2000. *Kirche im Zeitalter der Pluralisierung von Religio: Ein Beitrag zur praktisch-theologischen Kirchentheorie*. Gütersloh: Kaiser.
- Küng, Hans 1984. Paradigmenwechsel in der Theologie. Versuch einer Grundlagenerklärung, in ders. & Tracy, David (Hg.): *Theologie – wohin?: Auf einem Weg zu einem neuen Paradigma*. Zürich, Köln, Gütersloh: Benziger und Gütersloher Verlagshaus. 37-75.
- Küng, Hans 1999. *Das Christentum, Wesen und Geschichte*. München: R. Piper.
- Küng, Hans & Tracy, David (Hg.) 1984. *Theologie – wohin?: Auf einem Weg zu einem neuen Paradigma*. Zürich, Köln, Gütersloh: Benziger und Gütersloher Verlagshaus.
- Küng, Hans & Tracy, David (Hg.) 1986. *Das neue Paradigma der Theologie: Strukturen und Dimensionen*. Zürich, Gütersloh: Benziger und Gütersloher Verlagshaus.
- Kurz, Alex 2007. *Zeitgemäß Kirche denken*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Küster, Volker 2002. Missionswissenschaft. V. Inhalte der Missionswissenschaft. *RGG⁴*, 1332-1334.
- Lang, Bernhard 2009. *Himmel und Hölle. Jenseitsglaube von der Antike bis heute*. München: Beck.
- Lasch, Christopher 1995. *Das Zeitalter des Narzissmus*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Limbeck Meinrad 2012. *Abschied vom Opfertod. Das Christentum neu entdecken*. 3. Auflage. Mainz: Matthias-Grünewald.

- Link, Christian 1991. Für uns gestorben nach der Schrift. *EvErz* 43, 148-169.
- Luckmann, Thomas 1963: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*. Freiburg: Rombach.
- Luckmann, Thomas 1980. *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh.
- Luckmann, Thomas 1991. *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luz, Ulrich 1974. Theologia crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament. *Evangelische Theologie* 34, 116-141.
- McGarth, Alister E. 2007. *Der Weg der christlichen Theologie*. Gießen: Brunnen.
- Menke, Karl-Heinz 1997. Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie. Sammlung Horizonte, Folge 29. Einsiedeln-Freiburg: Johannes-Verlag.
- Meyer-Blanck, Michael & Weyel, Birgit 2008. *Studien und Arbeitsbuch Praktische Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Möller, Christian 2003. *Der heilsame Riss. Impulse reformatorischer Spiritualität*. Stuttgart: Calwer.
- Moltmann, Jürgen 1972. *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als der Grund und Kritik christlicher Theologie*. München: Chr. Kaiser.
- Moltmann, Jürgen 1980. *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*. München: Chr. Kaiser.
- Mostert, Walter, Bühler, Pierre, Ebeling, Gerhard (Hg.) 1998. *Glaube und Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Müller, Karl 1985. *Missionstheologie*. Eine Einführung. Mit Beiträgen von Hans-Werner Gensichen und Horst Rzepkowski. Berlin: Reimer.
- Murry, Sister Charles 1990. Kreuz. III. Alte Kirche. *TRE* 19, 726-732.
- Nollmann, Gerd & Strasser, Hermann (Hg.) 2004. *Das individualisierte Ich in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt, New York: Campus.
- Nussbaum, Stan 2005. *A Reader's Guide to Transforming Mission* (American Society of Missiology). Maryknoll, New York: Orbis.
- Nüssel, Friederike 2005. Die Sühnevorstellung in der klassischen Dogmatik und ihre neuzeitliche Problematisierung, in Frey & Schröter 2005, 73-94.
- Oberforcher, Robert 2003. Biblische Lesarten zur Anthropologie des Ebenbildes, in Vonach, Andreas, Fischer, Georg (Hg.): *Horizonte biblischer Texte. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag*. Freiburg/Schweiz, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 131-168.
- Ohm, Thomas 1962. *Macht zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission*. Freiburg: Erich Wevel.

- Paker, James Innell 2004. Inkarnation, in Burkhardt u.a. (Hg.) 2004, 613-616.
- Petersen Silke 2008: Jesus zum „Kauen“. Das Johannesevangelium, das Abendmahl und die Mysterienkulte, in: Hartenstein & Petersen (Hg.): *Eine gewöhnliche und harmlose Speise? Von den Entwicklungen frühchristlicher Abendmahlstraditionen*. Gütersloh: Gütersloher Verlags-
haus. 105-130.
- Plasger, Georg & Freudenberg, Matthias (Hg.) 2005. *Reformierte Bekenntnisschriften*. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Polke, Christian 2009. *Öffentliche Religion in der Demokratie: Eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates*. Leipzig: Verlagsanstalt.
- Reimer, Johannes 2009. *Die Welt umarmen. Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus*. Marburg an der Lahn: Francke.
- Reppenhagen, Martin (Hg.) 2010. *Kirche zwischen postmoderner Kultur und Evangelium*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Reppenhagen Martin & Guder, Darrell L. 2012. Der andauernde Wandel von Mission. Das lebendige Erbe von David J. Bosch (1991-2011) Ergänzendes Kapitel zur Jubiläumsausgabe, in Bosch, David J.: *Mission im Wandel. Paradigmenwechsel in der Missionstheologie*. Herausgegeben von Martin Reppenhagen. Gießen: Brunnen. 615-642.
- Rethmann, Albert-Peter 2012. Aneignung fremder Götter? Gedanken zur Enkulturation des Christentums, in Arnold 2012, 229-249.
- Richebächer, Wilhelm 2002. Missio Die – Kopernikanische Wende oder Irrweg der Missions-
theologie?. *Zeitschrift für Mission* 28, 2002/3, 143-162.
- Riedlinger, Helmut (Hg.): *Die historisch-kritische Methode und die heutige Suche nach einem lebendigen Verständnis der Bibel*. München Zürich: Schnell & Steiner.
- Ritter, Werner 2003a. Erlösung ohne Opfer?, in ders. (Hg.) 2003, 9-16.
- Ritter, Werner 2003b. Abschied vom Opfermythos?, in ders. (Hg.) 2003, 192-246.
- Ritter, Werner H. (Hg.) 2003. *Erlösung ohne Opfer?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Roessler, Roman 2001. *Die Karfreitagspredigt im Spiegel gegenwärtiger Deutungen des Kreuzes*. Predigtstudien 2001/2, hg. von V. Drehen, W. Engemann (u.a.). Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- Ruhr-Universität Bochum 2009. Glaubensstreit um Jesu Tod und Gottes Zorn. Online im Internet: URL: <http://www.ruhr-uni-bochum.de/imperia/md/content/nt/09.04.az-e.0.007.pdf> [Stand 2013- 08-14].
- Rütli, Ludwig 1972. *Zur Theologie der Mission: Kritische Analysen und neue Orientierungen*. München: Kaiser.
- Saayman, Willem & Kritzing, JNJ. 1994. *On Being Witnesses*. Halfway House: Orion Publishers.

- Sanders, Ed P. 1985. Paulus und das palästinensische Judentum: Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schaede, Stephan 2004a. *Stellvertretung: Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schaede, Stephan 2004b. Stellvertretung. IV. Dogmengeschichte und dogmatisch. V. Ethisch. *RGG⁴*, 1710-1713.
- Scharer, Matthias & Hilberath, B. Jochen 2002. *Kommunikative Theologie: Eine Grundlegung*. Mainz: Matthias-Grünwald.
- Schillebeeckx, Edward 1986. Die Rolle der Geschichte in dem, was das neue Paradigma genannt wird, in Hans Küng & David Tracy (Hg.): *Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen*. Zürich Gütersloh Benziger und Gütersloher Verlagshaus.
- Schimank, Uwe 2000. Soziologische Gegenwartsdiagnosen – Zur Einführung, in ders. & Volkmann (Hg.): *Soziologische Gegenwartsdiagnosen I: Eine Bestandsaufnahme*. Opladen: Leske + Buderich. 9-22.
- Schimank, Uwe 2002. *Das zwiespältige Individuum. Zum Person-Gesellschaft-Arrangement der Moderne*. Opladen: Leske + Budrich.
- Schimank, Uwe & Volkmann, Ute (Hg.) 2000. *Soziologische Gegenwartsdiagnosen I: Eine Bestandsaufnahme*. Opladen: Leske + Budrich.
- Schlagheck, Michael (Hg.) 1996. *Theologie und Psychologie im Dialog über die Schuld*. Paderborn: Bonifatius.
- Schlatter, Adolf 2002. Atheistische Methoden in der Theologie, in ders., *Die Bibel verstehen*, hg. v. W. Neuer, Gießen 2002, 131-148, 137; Erstveröffentlichung in *BzFChTh* 9 (1905), 229-250.
- Schneider-Harpprecht, Christoph 2009. Eine Auseinandersetzung mit Klaus-Peter Jörns. Vom kirchlichen Christentum zur universalen Liebesreligion. Online im Internet: URL: <http://pfarrerverband.medio.de/pfarrerblatt/index.php?a=show&id=2591> [Stand 2013-08-14].
- Schoberth, Wolfgang 2003. „Schlachtopfer gefallen dir nicht“ (Ps 40,7) Der Kreuzestod Jesu: Ein Opfer?, in Ritter (Hg.) 2003, 83-112.
- Schreiner, Stefan 2001. Sünde. III. Judentum. *TRE* 32, 372-375.
- Schreier, Robert J. 1992. *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien*. Salzburg: Anton Pustet.
- Schröter, Jens 2005. Sühne Stellvertretung und Opfer: Zur Verblendung analytischer Kategorien zur Deutung des Todes Jesu, in Frey & Schröter 2005, 51-71.
- Schulz, Claudia, Hauschildt, Eberhard & Kohler, Eike 2008. *Milieus praktisch*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

- Schulze, Gerhard 2005. *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt/New York: Campus.
- Schwandt, Hans-Gerd (Hg.) 1998. *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*. Frankfurt am Main: Lembeck.
- Schwarzwälder, Klaus 2000. *Kreuz und Auferstehung: Ein theologischer Traktat*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Schweitzer, Friedrich 2003. *Postmoderner Lebenszyklus und Religion*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Seebaß, Horst 1995. Opfer. II. Altes Testament. *TRE* 25, 258-267.
- Sennett, Richard 1998. *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*. 7. Aufl. Original: *The Corrosion of Character*. Berlin: Berlin Verlag.
- Sitzler-Osing, Dorothea 2001. Sünde. I. Religionsgeschichtlich. *TRE* 32, 360-364.
- Slenczka, Notger 2001. Kreuz/Kreuz Christi. V. Dogmatisch. *RGG⁴*, 1751-1753.
- Sommer, Wolfgang & Klahr, Detlef 2006. *Kirchengeschichtliches Repetitorium. Zwanzig Grundkapitel der Kirchen-, Dogmen- und Theologiegeschichte*. 4. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sorc, Ciril 2004. *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*. Münster: Lit.
- Sparn, Walter 2004. Kreuz, in Christophersen, Alf & Jordan, Stefan: *Lexikon Theologie*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 191-195.
- Sparn, Walter 2008. Unbegreifliche Sünde. Wie, wem und was kann der dogmatische Begriff der Sünde zu verstehen geben?, in Härle & Preul 2008, 107-143.
- Spieckermann, Herrmann 2001. Stellvertretung. II. Altes Testament. *TRE* 32, 135-137.
- Stängle, Gabriel 2003. *Mission und interreligiöser Dialog. Historische und religionstheologische Perspektiven für den schulischen Kontext*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Stock, Alex 2001. Kreuz/Kreuz Christi. VI. Darstellungen in der modernen Kunst. *RGG⁴*, 1753-1754.
- Stott, John 2009. *Das Kreuz. Zentrum des christlichen Glaubens*. Marburg an der Lahn: Francke.
- Straub, Esther 2003. *Kritische Theologie ohne ein Wort vom Kreuz. Zum Verhältnis von Joh 1-12 und 13-20*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Strodmeyer, Werner 2013. *Scham und Erlösung: das relational-soteriologische Verständnis eines universalen Gefühls in pastoraltherapeutischer Hinsicht*. Paderborn: Schöningh.
- Sundermeier, Theo 1986. Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in Huber, Wolfgang, Ritschl, Dietrich & Sundermeier, Theo: *Ökumenische Existenz heute*. München: Kaiser. 49-100.

- Sundermeier, Theo 2001. Kreuz/Kreuz Christi. I. Das Kreuz in den nichtchristlichen Religionen. *RGG⁴*, 1744-1745.
- Sundermeier, Theo 2002. Missio Dei heute. Zur Identität christlicher Mission. *Theologische Literaturzeitung* 127, 2002/12, 1243-1262.
- Taeger, Jens-Wilhelm 2001. Kreuz/Kreuz Christi. II. Kreuzigung in der Antike. III. Kreuz und Kreuzigung im Neuen Testament. *RGG⁴*, 1745-1747.
- Teufel, Erwin (Hg.) *Von der Risikogesellschaft zur Chancengesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Thoma, Clemens 2001. Stellvertretung. III. Judentum. *TRE* 32, 138-140.
- Tübinger Aufruf zur Erneuerung eines biblisch-heilsgeschichtlichen Missionsverständnisses der Internationale Konferenz Bekennender Gemeinschaften 2013. Weltevangolisierung oder Weltveränderung? Rolf Scheffbuch-Symposium. Online im Internet: URL: http://www.pdfdownload.org/pdf2html/view_online.php?url=http%3A%2F%2Fwww.bibubek-baden.de%2Fpdf%2FTueAufruf-13.pdf [Stand 14.10.2013].
- Valtink, Eveline (Hg.) 1990. *Das Kreuz mit dem Kreuz. Feministisch-theologische Anfragen an die Kreuzestheologie – Ansätze feministischer Christologie*. Hofgeismar: Evangelischen Akademie.
- Van der Ven, Johannes A. 1994. *Entwurf einer empirischen Theologie*. 2. Auflage. Weinheim: Deutscher Studienverlag Kok.
- Van der Ven, Johannes A. & Ziebertz Hans-Georg 1993. *Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie*. Weinheim: Kampen.
- Vinay, K. Samuel & Sugden, Chris (Hg.) 1987. *The Church in Response to Human Need*. Grand Rapids: Regnum & Erdmans.
- Vögele, Wolfgang u.a. (Hg.) 2002. *Soziale Milieus und Kirche*. Religion und Gesellschaft 11. Würzburg: Ergon.
- Volf, Miroslav 2001. *Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Vonach, Andreas, Fischer, Georg (Hg.) 2003. *Horizonte biblischer Texte. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag*. Freiburg/Schweiz, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Von Rad, Gerhard 1982. *Theologie des Alten Testaments Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels*. München: Kaiser.
- Vouga, Francois 2002. Ist die Kreuzestheologie das hermeneutische Zentrum des Neuen Testaments?, in Dettwiler & Zumstein 2002, 333-339.
- Wißenborn, Thomas 2008. *Das Geheimnis der Hoffnung: Einführung in den christlichen Glauben*. Marburg: Francke.

- Weißborn, Thomas 2009. Ansätze zur Gesellschaftstransformation bei Paulus, in Faix, Reimer & Brecht (Hg.) 2009, 42-53.
- Welker, Michael (Hg.) 1979. *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch „Der gekreuzigte Gott“*. München: Christian Kaiser.
- Wenz, Gunther 2006a. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Sinn und Geschmack fürs Unendliche, in Danz (Hg.) 2006, 76-193.
- Wenz, Gunther 2006b. Paul Tillich. Fraglichkeit und Sinnerfüllung, in Danz (Hg.) 2006, 270-285.
- Werner, Dietrich 1993. *Mission für das Leben – Mission im Kontext*. Ökumenische Perspektiven missionarischer Präsenz in der Diskussion des ÖRK 1961 – 1991. Rothenburg: Ernst-Lange-Institut für Ökumenische Studien.
- Wetter, Paul 1999. *Der Missionsgedanke bei Martin Luther*. Missiologica Evangelica 11. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft.
- Winter, Franz 2004. Stellvertretung. I. Religionswissenschaftlich. *RGG*⁴, 1708.
- Wippermann, Carsten & Magelhaes, Isabel 2005. *Milieuhandbuch „Religiöse und kirchliche Orientierung in den Sinus-Milieus® 2005“*. Im Auftrag der München, Heidelberg: Medien-Dienstleistungs GmbH.
- Witte, Markus 2001. *Religionskultur – zur Beziehung von Religion und Kultur in der Gesellschaft: Beiträge des Fachbereichs Evangelische Theologie an der Universität Frankfurt am Main*. Würzburg: Religion & Kultur.
- Wright, Christopher 2006. *The Mission of God. Unlocking the Bible's Grand Narrativ*. Downers Grove: Inter-Varsity Press.
- Wright, Nicholas Tom 2003. New Perspectives on Paul. Online im Internet: URL: http://www.ntwrightpage.com/Wright_New_Perspectives.htm [Stand 2013-04-26].
- Wright, Nicolas Thomas 2011. *Das Neue Testament und das Volk Gottes: Ursprünge des Christentums und die Frage nach Gott*. Bd. 1. Herausgeber: Weißborn & Faix. Marburg: Francke.
- Wright, Nicolas Thomas 2013. *Jesus und der Sieg Gottes: Die Ursprünge des Christentums und die Frage nach Gott*. Bd. 2. Herausgeber: Weißborn & Faix. Marburg: Francke.
- Wrogemann, Henning 1997. *Mission und Religion in der Systematischen Theologie der Gegenwart*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Wrogemann, Henning 2009. *Den Glanz widerspiegeln. Vom Sinn der christlichen Mission, ihren Kraftquellen und Ausdrucksgestalten*. Interkulturelle Impulse für deutsche Kontexte. Frankfurt am Main: Otto Lembeck.
- Wrogemann, Henning 2012. *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven*. Lehrbuch Interkulturelle Theologie /Missionswissenschaft. Band 1. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

- Wrogemann, Henning 2013. *Missionstheologien der Gegenwart: Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen*. Lehrbuch Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft. Band 2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Wünc, Hans-Georg 2009. Zum Auftrag, die Welt zu gestalten, im Alten Testament, in Faix, Reimer & Brecht (Hg.) 2009, 25-33.
- Yoder, John Howard 1981. *Die Politik Jesu – Der Weg des Kreuzes*. Heidelberg: Agape Verlag Maxdorf.
- Young, Frances M. 1995. Opfer. IV. Neues Testament und Alte Kirche. *TRE* 25, 271-278.
- Zapf, Wolfgang (Hg.): *Die Modernisierung der modernen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus.
- Ziebertz, Hans-Georg (Hg.) 2003. *Abduktive Korrelation : religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog*. Münster, u.a.: Lit.
- Ziegler, Tobias 2006. *Jesus als „unnahbarer Übermensch“ oder „bester Freund“?: Elementare Zugänge Jugendlicher zur Christologie als Herausforderung für Religionspädagogik und Theologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Zimmer, Siegfried 2007. *Schadet die Bibelwissenschaft dem Glauben? Klärung eines Konflikts*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Zulehner, Paul M. 2008. *Gottes Sehnsucht. Spirituelle Suche in säkularer Kultur*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Zulehner, Paul M., Hager, Isa & Polak, Regina 2001. *Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970-2000*. Band 1: Wahrnehmen. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Zumstein, Jean 2002. Das Wort vom Kreuz als Mitte der paulinischen Theologie, in Dettwiler & Zumstein 2002, 27-41.
- Zur Mühlen, Karl-Heinz 1990. Kreuz. V. Reformationszeit. VII. 19. Jahrhundert. *TRE* 19, 762-768.