

Das Kreuz Jesu Christi und das Heil der Menschen

Von Dietrich Korsch

1. Der Tod Jesu als unendliche Verstehensaufgabe

1.1. Leben und Tod verstehen

Es stellt ja einen ganz außerordentlichen Sachverhalt dar, dass wir Menschen überhaupt in der Lage sind, unser Leben zu verstehen. Die Voraussetzung dafür ist, dass unser Leben nicht einfach verläuft, so wie ein Fluss sich durch die Landschaft schlängelt, sondern dass es eine innere Struktur aufweist, die es uns erlaubt, auf uns selbst zurückzukommen, obwohl unser Leben als endliches eine eindeutige Sinnrichtung auf den Tod hin aufweist. Die Sinnrichtung auf den Tod hin, der dann allen Sinn zerstört, ist die einzige, die wir aus unserer Selbstbeziehung kennen. Solange wir selbst aktiv leben, verfolgen wir nämlich konstruktive Ziele, entwerfen selbst Sinnhorizonte, auf die hin wir uns im Handeln bewegen. Solche Sinnhorizonte zu haben, mit anderen zu teilen, sich ihnen anzunähern, ihr Erreichen oder Verfehlen zu thematisieren – das macht die Fülle des Lebens aus, die uns umgibt. Dass wir solche Ziele nie nur für uns allein haben, ja gar nicht haben können, verweist auf die Zwischenmenschlichkeit, die das ganze Leben eines jeden Einzelnen durchzieht. Im Zusammenhang solcher Zielprojektionen sind wir auch gar nicht darauf angewiesen, immer nur unser eigenes Leben zu erhalten und zu steigern; wir verfolgen auch Pläne und Perspektiven, in denen der eine für den anderen, die eine für die andere, da sind: Eltern für Kinder, Ehepartner füreinander, Arbeitskollegen untereinander. Und das nicht nur individuell; auch unsere gesamten Sozial- und Solidarsysteme verdanken dieser Verflechtung, die das Leben vor dem Tod durchzieht, ihre Existenz. Darum kann man sagen: Sowohl in unseren Zielprojektionen wie in unserem gegenseitigen Eintreten füreinander macht sich das Leben mit seiner ihm eigenen Sinnrichtung gegen den Tod stark, auf den es doch als leibliches Leben zuläuft.

So sehr aber auch dieser Widerstand gegen den Tod zu bemerken ist und so sehr die Sinnpotentiale in unserem Handeln auch gegen den Tod Front machen – am Ende ist der Tod die Grenze des von uns empfindbaren Sinnes. Das zeigt sich deutlich und schmerzlich da, wo der Tod unvermutet und vorzeitig ins Leben einbricht – wie da alle Sinnkonstruktionen für die Zukunft zerstört werden. Das lässt sich auch, milder, da spüren, wo ein Tod nach langem Leben das Abschiednehmen verlangt. Auch in diesem Fall ist ein Sinnabschnitt mit Hoffen und Bangen, Verwirklichen und Scheitern zu Ende gegangen, und die Zurückbleibenden müssen allein klarkommen und weitergehen. Was dann über den Tod noch hinausreicht, an Erinnerung und Orientierung, das liegt

ganz in den Händen derer, die sich erinnern. Darum können wir auch eine Sinnstiftung über den eigenen Tod hinaus nicht vornehmen. Was von jedem von uns übrig bleibt in der Erinnerung der anderen, entzieht sich unserem Einfluss – und wenn wir ihn noch so entschieden zu behaupten versuchten. Selbst ein Versuch, den eigenen Tod – in Fortsetzung des Daseins füreinander im Leben – anderen zugute kommen zu lassen, wie er in Extremsituationen vorkommt, kann sich seines Erfolges nicht sicher sein. Auch nach dem Tod, den wir für andere zu sterben bereit sind, ist uns ja jede weitere Einflussnahme auf das Geschick derer, für die wir unser Leben hingaben, genommen. Wenn es ein Leben für andere gibt, dann kann es auch ein Sterben für andere geben – ohne Frage. Aber es bleibt notwendigerweise unentschieden, ob diese Absicht, sein Leben für andere einzusetzen, überhaupt Erfolg haben wird oder in welchem Maße diese Absicht verstanden und aufgenommen werden kann. Sicher sein kann man auf alle Fälle, dass ein weiter reichender Sinn, ein Vermächtnis, so es das denn gibt, irgendwann aufgebraucht sein wird. Höchstens könnte man diesen Einsatz des Lebens als Symbol nehmen – von der konkreten Person abgelöst, zu einem Inbegriff und Vorbild möglichen Verhaltens anderer, später lebender Menschen geworden.

Das Leben können wir, in seinen Grenzen, verstehen, und das ist in hohem Maße erfreulich und belebend. Der Tod aber bildet eine von uns selbst nicht zu übersteigende Sinngrenze, die dann möglicherweise auch auf die Versuche zurückwirkt, unser Leben vor dem Tod zu verstehen – ein Gedanke, den der Marburger und spätere Freiburger Philosoph Martin Heidegger zum Ausgangspunkt seines Denkens genommen hat.¹

1.2. Den Tod Jesu verstehen

Diese relativ schlichten Überlegungen weisen bereits auf die Schwierigkeiten hin, die sich auftun, wenn man den Tod Jesu verstehen will. Denn dafür gibt es nur zwei grundsätzliche und zueinander gegensätzliche Möglichkeiten.

Entweder ist der Tod Jesu rein nach dem Muster unseres menschlichen Todes zu verstehen. Dann kann man, im besten Fall, sagen: Jesus hat bis in seinen Tod hinein sein Leben für andere fortgesetzt und durchgehalten. Dass es so, nämlich am Kreuz, zu Tode kam, ist ganz den Zufälligkeiten der Geschichte geschuldet. Das wahre Sinnpotential seines Lebens ist aus seinem Leben vor dem Tod abzuleiten und etwa im Gedanken der Nächsten- oder Feindesliebe zu sehen als Inbegriff der das ganze Leben bestimmenden Lebenshingabe. Allerdings stößt diese Auslegung auch an die Grenzen, die eben erwähnt wurden. Denn entweder muss man sagen, dass sich die Lebenshingabe Jesu für die Seinen irgendwann erschöpft hat – etwa darin, dass er eben allein hingerichtet wurde, während seine Jünger verschont blieben. Oder es ist Jesu Tod als Sinnbild, als Symbol, als Epigramm seines Lebens zu verstehen – etwa als

¹ *Martin Heidegger, Sein und Zeit (1927), Tübingen 192006.*

Vollendung der Liebe und damit als Vorbild für unser Verhalten; dann muss aber diese Wahrheit Jesu in unserem Leben von uns selbst immer wieder neu realisiert werden. Er ist der Anreger und Verkündiger, die Hörer und Täter sind wir selbst.

Die Alternative ist, den Tod Jesu nicht nach dem Mechanismus unseres Todes zu begreifen, sondern ins Verhältnis zu Gott zu setzen. Das ist das, was die Christenheit seit Anfang getan hat, indem sie Jesu Tod als „für uns“ geschehen bezeichnete. Den Tod Jesu ins Verhältnis zu Gott setzen – das ist eine völlig neue und singuläre Aufgabe, für die keine festen Verstehensbedingungen bereitstehen. Solche Bedingungen benötigen wir aber, wenn wir überhaupt etwas verstehen wollen. Diese – wie man sagt: hermeneutischen – Bedingungen können nun nur aus dem Raum unseres endlichen Lebens – vor dem Tod – genommen werden. Darum kann es nicht verwundern, dass im Christentum seit frühester Zeit unterschiedliche Ansätze zum Verstehen des Todes Jesu erprobt wurden – das Neue Testament selbst weist diese Vielfalt bereits auf, und diese Texte sind selbst nur der Niederschlag noch älterer Verstehensversuche. Daher kann es noch viel weniger überraschen, dass alle Versuche, solche endlichen Verstehensvoraussetzungen auf den Tod Jesu anzuwenden, an ihre Grenzen stoßen. Nun darf man aber nicht den Fehler machen, diese Begrenzungen der Deutungskategorien in ihrem offensichtlichen Ungenügen als Indiz dafür zu nehmen, dass man über das Verhältnis des Todes Jesu zu Gott gar nichts sagen kann, sondern sich ganz auf das Leben Jesu und die in ihm erkennbaren Ideale beschränken muss. Damit würde ja die Pointe des Christentums, durch die es sich von allen anderen Religionen unterscheidet, gerade verspielt – nämlich auf ein Leben über den Tod hinaus zu hoffen, weil Jesus „für uns“ gestorben ist. Am richtigen Verständnis des Todes Jesu entscheidet sich also das Wesen des Christentums.

2. Verstehensversuche und ihre Kritik

2.1. Drei Typen des Verstehens

Die Kategorien, die zum Verständnis des Todes Jesu als „für uns“ geschehen helfen sollen, können, hatte ich gesagt, nur unserer Erfahrungswirklichkeit entnommen werden. Es muss sich aber dabei um solche Rahmenbedingungen handeln, die selbst über das Individuum und seine privaten Sinnhorizonte hinausgehen. Im Wesentlichen sind es drei Bereiche, aus denen diese Verstehensvoraussetzungen genommen sind: aus dem Bereich des Opfers, des Strafrechts und des Zivilrechts.

Nimmt man das Opfer nicht als moderne Metapher für eine Weggabe, eventuell um eines höheren Sinnes willen, sondern als Phänomen der Religionsgeschichte, dann gilt: Das Opfer ist eine uralte Praxis sehr harter ritueller Art; auf seine Ursprünge und Formwechsel brauchen wir hier nicht weiter

einzugehen. Der gemeinsame Hintergrund aller Opfervorstellungen ist aber, dass das menschliche Leben mit dem Bestreben seiner Selbsterhaltung – die als solche nicht unproblematisch ist, weil sie sich anderen Lebens dazu bedient, d. h. es vernichtet – ins Verhältnis zu einer Gottheit (oder mehreren Gottheiten) gesetzt wird. Dazu geben die Menschen exemplarisch, in einem Ritus verdichtet, der Gottheit ihren dem Leben geraubten Anteil zurück, wodurch das Gleichgewicht wiederhergestellt wird. Im Alten Testament ist diese auf menschlicher Tätigkeit beruhende Opfervorstellung in dem Sinne modifiziert worden, dass Gott selbst es ist, der den Mechanismus des Opfers bereitstellt; Gott ist danach nicht nur auf der Seite des Himmelswesens, sondern auch auf der Seite der Opfergabe zu finden. Dieser Mechanismus, nach dem Gott selbst die Wiederherstellung der von ihm gewollten Ordnung besorgt, steht hinter den Versuchen des Neuen Testaments, die Opfervorstellung als Verstehensrahmen für den Tod Jesu zu gebrauchen.² Damit wird versucht, ein Beteiligtsein Gottes am Tod Jesu zur Aussage zu bringen; gerade aber in der Einordnung in die allgemeine Logik des Opfers geht die Pointe des Todes Jesu verloren, dass es sich hier nicht um ein besonderes Opfer neben allen anderen handelt, sondern erstmalig und einmalig um ein inneres Betroffensein Gottes selbst, wie es sich in der Auferweckung des Gekreuzigten zeigt; es werden sonst ja keine Opfertiere auferweckt und in Gottes unmittelbare Gemeinschaft versetzt.

Auch die beiden Deutungsbereiche, die dem Rechtssystem entnommen sind, nämlich dem Strafrecht bzw. dem Zivilrecht, wollen überindividuelle, ja unbedingte Aspekte zur Geltung bringen. Bei Straftaten handelt es sich nicht nur einfach um verfehlte Handlungen, die nach einem Gesetz zu be- und verurteilen sind. Sie betreffen auch die Rechtsordnung überhaupt, indem sie, etwa durch Gewaltanwendung, die Rechtssicherheit untergraben und damit über ihren unmittelbaren Wirkungsbereich als Handlungen hinausreichen. Daher, so lautet die alte Vorstellung, besteht die Strafe nicht nur in einer Einschränkung der körperlichen Bewegungsfreiheit oder der finanziellen Verhältnisse; es kommt, gewissermaßen als Überschussmoment, noch eine symbolische Wiederherstellung der verletzten Rechtsordnung in Betracht – die Sühne. Bis in moderne Straftheorien hinein hat diese Vorstellung in Gestalt der Generalprävention überlebt. In jeder Strafe steckt die Warnung: Finger weg von der Rechtsordnung! Man kann sich vorstellen, dass die härteste Strafe, in der zugleich das Übermaß der Bestrafung real wird, die Todesstrafe darstellt. Und man kann hinter dieser maßlosen Strafe, die die Rechtsordnung nur schützt, indem sie ein Rechtssubjekt eliminiert, den „Zorn Gottes“ sehen wollen. Diese

² Sie sind zahlenmäßig gering: Neben der vereinzelt und keineswegs eindeutigen Stelle Röm 3,25 kommt hauptsächlich der Hebräerbrief mit seiner kultischen Vorstellungswelt in Betracht. Vgl. *Gerhard Friedrich*, Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 1985. Merkwürdigerweise ist der religionsgeschichtlich längst überholte Opferbegriff noch im gegenwärtigen Bewusstsein virulent; das spricht für eine Art anthropologischer Verwurzelung der Absicht, Schuld wiedergutmachen zu wollen.

Form eines Sühnedankens auf den Tod Jesu angewandt, besagt: Die Sünde der Menschen ist so schwer und groß, so abgründig zerstörerisch für die Rechtsordnung, dass nur ein Tod sie wieder restituieren kann.³ Der Zorn Gottes verlangt den Tod Jesu. Damit ist auf die Schwere der Sünde der Menschen abgehoben, und insofern legt sich die Anwendung dieser Deutungsform auch nahe. Aber zugleich wird Gott selbst unter das Diktat einer Rechtsordnung gesetzt; er wird zum funktionalen Garanten dieses Systems.

Dasselbe gilt, in schwächerer Form, nun auch für den Gebrauch zivilrechtlicher Vorstellungen. Wer einem anderen etwas schuldet, muss nicht nur wiedergeben, was er schuldig ist, sondern auch eine Art von Ausgleich für den Zeitverzug bis zur Rückgabe leisten. In diesem Zusammenhang kann man den Tod Jesu als die übergroße Gabe verstehen, die Gott gegeben wird, als die Gabe, die alle anderen menschlichen Rückgaben an Wert unendlich übersteigt. Der Vorteil dieser Betrachtungsweise – und das relative Recht derselben – liegt nun darin, dass der Tod Jesu als Tat seines Gehorsams verstanden werden kann, nicht nur als an ihm statuiertes Exempel.⁴ Diese Gabe anzunehmen, benötigt auch die Vorstellung eines zornigen Gottes nicht, der um den Verlust der Rechtsordnung überhaupt bangt, sondern geht eher von Gott als einem zu besänftigenden Schuldner aus. Das ist nun freilich auch wieder die Grenze dieses Modells: eine allzu große Vermenschlichung Gottes.

2.2. Die moderne Kritik dieser Typen

Es lässt sich leicht sehen, ich habe das angedeutet, dass schon diese Kategorienbereiche, an denen sich die Verstehensversuche orientieren, ihre inneren Grenzen besitzen. Diese zeigen sich auch darin, dass an keiner Stelle ausschließlich einer dieser Vorstellungsbereiche – und schon gar nicht in systematischer Stringenz – zur Erklärung herangezogen wurde. Sie haben überdies, alle zusammen, auch eine äußere Grenze, und die macht ihre gegenwärtige Anwendung vollends unmöglich. Diese Grenze ist mit dem modernen humanen Selbstbewusstsein deutlich geworden. Sie besteht in der scheinbaren Objektivität, in der nach den Gesichtspunkten von religiösem Opfer und allgemeiner Rechtsordnung das Verhältnis zwischen Gott, Jesu und uns Menschen beschrieben werden soll. Nicht nur die Figur des Opfers besitzt ihre gedanklichen Schwächen, wenn sie auf Jesus angewandt wird, vielmehr ist schon die Vorstellung, hier sei außerhalb von uns etwas vollzogen worden, das für uns von Relevanz sein soll, unhaltbar. Damit hebt sich die Rede „Jesus

³ Spuren dieses Vorstellungszusammenhangs finden sich im Neuen Testament im paulinischen Gesetzesbegriff, vgl. Röm 1,18–3,20, aber auch bei Martin Luther; vgl. *Oswald Bayer*, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, Tübingen 2007, 177–192.

⁴ Das kann man vorabgebildet finden in der Rede vom Schuldbrief, der ans Kreuz geheftet wurde (Kol 2,14), und unter anderen Bedingungen subtil ausgeführt im klassischen Traktat „*Cur Deus homo*“ des Anselm von Canterbury – einem gegenwärtig fast überall karikierten und missverstandenen Text: Der Opfergedanke kommt bei Anselm überhaupt nicht vor.

ist das Opfer“ in doppelter Weise auf, aus inneren und äußeren Gründen; und das gilt analog auch für die Vorstellung von Vergeltung und Wiedergabe.

Denn das moderne Selbstbewusstsein besteht mit allem Recht auf seiner individuellen moralischen Verantwortung, die von allen objektiven Regeln und Gesetzen zu respektieren ist. Darum wäre eine Leistung, die durch ein anderes Subjekt als mich vollbracht wird, für mich selbst als moralisches Subjekt irrelevant. Jemand kann mir etwa Geld schenken, kann mir damit aber nicht meine Selbstverantwortung abnehmen. Im Gegenteil: Da, wo mir etwa ein quasi objektiver „Ersatz“ meiner Persönlichkeit angeboten würde, wäre ich in höchstem Maße skeptisch. Ein Gottesverhältnis gar, das sich über solche äußerlichen Gabebeziehungen aufbaute, wäre für mein inneres Leben in Selbstverantwortung nicht nur unerheblich, sondern störend und müsste als solches bekämpft werden.

Dieses Modell des humanen Selbstbewusstseins prägt auch das Gottesbild. Der Gott, der unserem inneren Leben etwas bedeuten soll, kann nicht als ein Wesen gedacht werden, dem man mit Opfern Genüge tun kann. Er muss etwas anderes sein als ein Garant der Rechtsordnung, die ja auf positiver Rechtssetzung der Menschen beruht. Er darf erst recht nicht als Geschäftsmann vorgestellt werden, dem man etwas Entgangenes zurückerstattet. Dadurch bekommt die Kritik an der Einseitigkeit der verwendeten Deutungsmodelle einen grundsätzlichen Zug: Sie alle sind noch von einem Objektivismus gezeichnet, der mit dem modernen Bewusstsein einer moralisch verantwortlichen Personalität nicht zu vereinbaren ist. Diese Einsicht macht es nötig, sich auf eine subjektive, das Leben Jesu und sein Gottesverhältnis einschließende Perspektive einzulassen. Oder anders gesagt: Ein Verständnis des Todes Jesu, das diesen in seiner Beziehung zu Gott zu verstehen beansprucht, kann nur dann uns selbst betreffen, wenn sich dabei unser eigenes Verhältnis zu Gott verändert.

3. Jesu Wort von Gott und Jesu Geschichte mit Gott

Die Frage nach dem historischen Jesus ist in der Theologie, und zwar in der Neutestamentlichen Wissenschaft ebenso wie in der Systematischen Theologie, lange diskutiert worden – mit unterschiedlichen Ergebnissen, was die historische Rekonstruktion, ihre Möglichkeit und Trennschärfe zu Zeitgenossen Jesu angeht, mit gegensätzlichen Bewertungen, was die Bedeutung dieser Rekonstruktion für den Glauben betrifft.⁵ Das alles kann hier natürlich nicht erörtert werden. Mir kommt es in unserem Zusammenhang nur auf folgende zwei Momente an: Einmal muss es so etwas wie ein Bild Jesu geben, das vor unserem Auge zu entstehen vermag. Sodann muss das Verhältnis zwischen diesem Bild

⁵ Vgl. Gerd Theißen/Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1997, 447–492; Jens Schröter, *Jesus von Nazaret: Jude aus Galiläa – Retter der Welt*, Leipzig 2012, 14–36.

des irdischen Jesus und seinem Verständnis von der Auferstehung her so gefasst werden, dass sich beide Aspekte nicht schlechterdings ausschließen.

Was die Forderung eines Bildes des irdischen Jesus betrifft, so geht sie darauf zurück, dass sich die Texte des Neuen Testaments auf Jesus als einen historischen Menschen beziehen. Daher dürfen wir nicht erst bei den Deutungen ansetzen, die im Neuen Testament gegeben werden, sondern müssen uns in eine Haltung versetzen können, die es uns zu verstehen erlaubt, wie diese Deutungen im Neuen Testament selbst zustande gekommen sein können. Wir müssen also danach streben, uns den Weg vorstellen zu können, auf dem das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus entsteht.

Orientiert man sich zunächst am Leben und Verhalten Jesu, wie es in der Texten des Neuen Testaments durchscheint, dann scheint Jesus einerseits wie ein Prophet aufgetreten zu sein, der das nahe Weltende verkündigt: „Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium“, heißt die summarische, ganz an den Anfang seiner Verkündigung gestellte zentrale Botschaft (Mk 1, 15; vgl. Mt 4, 17). Auf der anderen Seite kommt es einem so vor, als habe sich Jesus der Rolle eines Weisheitslehrers bedient: „Seht die Lilien an auf dem Felde“ (Mt 6, 28). Diese eigentümliche Verknüpfung unterschiedlicher religiöser Typen und Traditionen macht deutlich, dass sich die Eigenart Jesu nicht von diesen Typen her verstehen lässt. Man bekommt sie nur einigermaßen in den Blick, wenn man die Zeitverhältnisse anschaut, auf die sie zielen.

Mit denen verhält es sich nämlich so, dass das als ausstehend verkündigte Reich Gottes zugleich als schon anwesend zur Geltung gebracht wird. Dieses Ineinander zu entfalten – systematisch und religionsgeschichtlich –, würde viel mehr Raum benötigen als hier gegeben. Wichtig ist aber, dass durch dieses Ineinander die Person Jesu als des Verkündigers eine besondere Stellung bekommt: Jesus wird gewissermaßen zum Eingangstor ins Reich Gottes, und das ist etwas ganz anderes, als wir es bei Johannes dem Täufer finden, der klar auf die Seite der Propheten gehört, die mit Kommendem rechnen. Diese Feststellung können wir rein aus dem Reden Jesu von Gott entnehmen; wir brauchen dabei gar nicht den Versuch zu machen – der auch methodisch scheitern würde –, auf so etwas wie ein frommes Selbstbewusstsein des historischen Jesus zurückschließen zu wollen. Gewiss wird er ein Verständnis von sich selbst gehabt haben, wie alle Menschen. Es ist aber, so wie bei uns anderen auch, ja keineswegs sicher, dass wir darum bereits über das richtige Verständnis von uns selbst verfügen. Und auch nicht, dass wir sein Selbstverständnis teilen müssten, selbst wenn wir es verstehen könnten. Dasselbe wird auch von einer möglichen Vorahnung von Jesu Tod gesagt werden müssen. Als Jesus (zum letzten Mal) nach Jerusalem zog, kann ihm ein harter Konflikt mit den religiösen und politischen Behörden vor Augen gestanden haben, so dass auch ein Tod nicht auszuschließen war; möglicherweise hat er sogar die Konfrontation gesucht. Aber welche Bedeutung und welche Folgen dieser eventuell drohende Tod besitzen könnte, kann kein Mensch aus der

Perspektive seines Lebens sagen – auch Jesus nicht. Sollte er Sinndeutungen seines Sterbens gegeben haben – was wir nicht wissen –, dann wären sie für unser Verständnis seines Todes keinesfalls verbindlich, sondern höchstens als unvermeidlich vorauslaufende Stellungnahme eines Menschen zu seinem Tod vor seinem Tod einzuschätzen.

In dem Moment aber, wo Jesus am Kreuz hingerichtet wird, ist der Gehalt seiner Verkündigung aufs Höchste bedroht, ja muss sie als widerlegt erscheinen. Denn das Reich Gottes hing an seiner Person und der durch sie geschehenden Vergegenwärtigung. Der Tod ist die Sinngrenze – eben auch für das Leben, das so voll von Gottes Gegenwart schien.

Dieser Gedanke der Sinngrenze, die aus dem gelebten Leben heraus nicht überschritten werden kann, gilt nun aber auch für ein jedes Verständnis des Todes Jesu, das gleichwohl artikuliert wird. Darum kann die Frage nach einem Sinn des Todes Jesu auch gar nicht abschließend beantwortet werden; so, wie man eine Antwort auf ein Rätsel gefunden hat, das danach als einfach gelöst verstanden werden kann. Vielmehr ist die Erkenntnis des Sinns des Todes Jesu mit dem je eigenen Lebenssinn derjenigen verbunden, denen diese Erkenntnis zuteil wird. Der Ausgangspunkt dieser Erkenntnis heißt: Auferweckung des gekreuzigten Jesus durch Gott selbst.⁶ Also Anerkennung des Lebens *und* des Todesgeschicks Jesu durch Gott. Jesu Tod gehört, so sagt es die Auferstehung, zu Jesu Leben hinzu – statt einfach dessen Ende zu sein, das aus göttlicher Gnade wieder aufgehoben wird. Im Bild gesagt: Als der Gekreuzigte mit seinen Nägelmalen sitzt Jesus Christus zur Rechten Gottes des Vaters.

Der Gehalt dieser Erkenntnis besteht darin, dass das Reich Gottes durch Jesu Tod nicht widerlegt wird, sondern seine Gestalt verändert. Für die Präsenz des Reiches Gottes in Jesu Verkündigung gilt: Gott kommt den Menschen, die das erleben, unmittelbar nahe, den Kranken, die geheilt werden, ebenso wie den Armen, die seliggesprochen werden. Für das Reich Gottes unter Einschluss von Jesu Tod gilt: Das Reich Gottes kommt allen Menschen zu allen Zeiten in allen Lebenslagen – auch den Gott am deutlichsten widersprechenden – unmittelbar nahe. Also den antiken Menschen in Israel gleich nach Jesu Tod ebenso wie uns im Abstand von fast zweitausend Jahren.

Wie kann man sich diese Transformation vorstellen? Folgendermaßen: Die Hinrichtung Jesu, die – offensichtlich nicht ohne Billigung, vielleicht sogar auf Betreiben der religiösen Autoritäten Israels – von den Römern vorgenommen wurde, wird, wie alles in der Welt, unterschiedliche, möglicherweise schlecht miteinander vereinbare, auf alle Fälle historisch kontingente Gründe haben. Das Resultat dieser Hinrichtung war aber – eben ganz ohne dass die Motive irgendeine inhaltliche Rolle spielten! –, dass die Gegenwart des kommenden Reiches Gottes dementiert wurde. Insofern stellt der Tod Jesu über die historischen Motivlagen hinaus einen aktiven Widerspruch gegen Gott selbst dar. Indem aber nun der Tod Jesu vermöge der Auferweckung von Gott anerkannt

⁶ Zu den Modalitäten dieser Erkenntnis s. a. a. O., 303–323.

wird, wird dieser aktive Widerspruch gegen Gott von Gott selbst überwunden. Man muss das in aller Deutlichkeit sagen: Die Auferweckung Jesu von den Toten gibt zu erkennen, dass sich Gott selbst vom Tod Jesu, der Verweigerung seiner Unmittelbarkeit zu den Menschen, hat betreffen lassen; so gewiss nur Gott selbst als Ursprung der Auferweckung in Betracht kommen kann. Und er hat sich so betreffen lassen, dass derjenige, der nun als zur Rechten Gottes sitzend vorgestellt wird, selbst als göttlichen Wesens erkannt wird. Insofern kann und muss man unterstreichen: Der Tod Jesu ist als Tod des Gottessohnes der Tod Gottes selbst. Gott überwindet in der Auferweckung Jesu seinen eigenen Tod. Das alles kann hier nur in höchst gedrängter Form, in größter Knappheit angedeutet werden. Wenn es ausbuchstabiert wird, kommt man aus sachlichen Gründen auf die Trinitätslehre zu sprechen als die genaueste uns mögliche Rede von Gott.

So viel aber kann auch aus der knappen Skizze deutlich werden: In der Anerkennung des Todes Jesu durch Gott ist gegeben, dass auch die größtmögliche Entfernung von Gott, der tatkräftigste Widerstand gegen Gott, das sündigste Leben im Widerspruch zu Gott von Gott selbst aufgesucht und überwunden wird. Damit wird aber Gott die Grenze des Lebens – die ist nicht mehr der Tod.⁷ Das bedeutet aber: Der Tod Jesu ist die göttliche Einladung, das eigene Leben innerhalb der Sinnngrenze zu führen, die Gott selbst darstellt. Es ist dann für uns an diesem Unterschied zu arbeiten, dass wir unser Leben zunächst als schmerzlich vom Tod begrenzt wissen, dann aber heilvoll begrenzt durch Gott. Die Gegenwart Gottes durchdringt die Grenze des Todes – in unser gegenwärtiges Leben hinein. Das ist, um es mit Luther zu sagen, Leben und Seligkeit. Uns in dieses Leben, in diese Seligkeit zu geleiten, ist der Sinn des Todes Jesu Christi.

Professor Dr. Dietrich Korsch, Wilhelmshöher Allee 173, 34121 Kassel;
E-Mail: korsch@staff.uni-marburg.de

⁷ Das ist die Pointe des Einspruchs Rudolf Bultmanns gegen Martin Heidegger in seinem zu Recht berühmten Entmythologisierungsaufsatz: *Rudolf Bultmann, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in: *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, hg. von *Hans-Werner Bartsch*, Hamburg-Bergstedt ⁵1967, 15–48.