

Den Gekreuzigten bekennen.*

Das Kreuz Jesu und die Praktik des christlichen Gottesglaubens

Von Hans-Gerd Janßen

Das christliche und christologische Grundproblem schlechthin ist die Verbindung der Erfahrungen, die Menschen mit Jesu Leben und (Kreuzes-)Geschick machten, mit dem Gedanken der Selbstoffenbarung Gottes in diesem Geschehen. Ein radikaler Umbruch des Versuchs, Gott zu denken, ist damit verbunden. Denn insofern in dem Menschen Jesus von Nazaret, der die gnädig liebende Nähe Gottes gerade zu den Verlorenen lebte und selbst als Gekreuzigter zu den Verlorenen gerechnet wurde, Gott selbst sich offenbarte, ist die Rede von Gott von nun an unaufhebbar vor die Herausforderung geschichtlichen Leidens gestellt: Der Glaube an die Auferweckung und Gottessohnschaft des Gekreuzigten beinhaltet die Notwendigkeit, das dem Menschen denkbar Höchste, das Universale, schlechthin alles Bestimmende, das er mit dem Namen Gottes belegt, zusammenzubringen mit dem Geschichtlich-Kontingenten, Endlichen, dem Niedrigsten, das der menschlichen Erfahrung begegnet, d.h. „das christliche Denken [hat] den höchsten Gipfel der Theorie mit dem tiefsten Abgrund der Geschichte zu verbinden“¹. Und diese Verbindung darf weder an der Allgemeinheit des Ausgesagten noch an seiner Abgründigkeit Abstriche machen.

Wie geht das? Kann das gehen? Läßt sich angesichts dieser Aufgabe Gott überhaupt noch „denken“? Mir scheint, daß sich mit der christlichen Offenbarungsbehauptung nicht nur der Begriff Gottes, sondern – grundlegender – die Weise seiner Begreifbarkeit, seiner Denk- und Aussagbarkeit wandelt.

1. Die theoretisch uneinholbare Abgründigkeit des Kreuzes

Den wahren Begriff des Göttlichen auszusagen, war Ziel der griechischen „theoria“. Sie war ihrem Selbstverständnis nach Kontemplation: Anschauung des Gottes und der göttlich durchwalteten, daher wohlgeordneten Welt, ‚Schau‘ der Vernunftgegründetheit und daher Vollkommenheit des Kosmos. Als solche ist sie Selbstzweck, frei von jeder Nutzbarkeit, der praktischen, von menschlicher Endlichkeit und Bedürftigkeit bestimmten Welt entgegengesetzt.²

* Erstveröffentlichung in: Vf., Dem Leiden widerstehen. Aufsätze zur Grundlegung einer praktischen Theozie, Münster 1996 (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, Bd. 7), 79-91.

¹ K. Flasch, Art. Gott VI, in: Hist.Wb.Phil. III, 741-748, 747.

² Vgl. J. Ritter, Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles, in: ders., Metaphysik und Politik, Frankfurt/M 1977, 9-32; zu den Implikationen jener Umdeutung des Praxisbegriffs derart, daß auch die Theorie unter sie fällt – und zwar als höchste Form von Praxis – vgl. G. Bien, Art. Praxis, praktisch 2. Aristoteles, in: Hist.Wb.Phil. VII, 1278-1285, bes. 1282f.

Dieses anschauende metaphysische Denken des höchsten Seins als des ewigen Grundes ist gekennzeichnet durch die Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine; sie kennt und erkennt das Konkrete nur als Fall des Universalen, und was sich darunter nicht einordnen läßt, fällt aus dem Rahmen des Denkbaren heraus. D.h. diese Theorie schließt das Nicht-Identische aus, also das besondere Einzelne, das sich nicht auf einen Begriff bringen und so einem anderen einordnen läßt, – d.i. gerade das Geschichtlich-Kontingente, Endliche, Bedürftige, das vielfältige Leiden. Dieses ist das Unwesentliche. Wesentlich ist das Immerseiende und Immerstimmende, eben das als autark und selbstgenügsam gedachte zeit- und geschichtslose Göttliche.

Dessen Selbstgenügsamkeit kommt auch der göttlich durchwalteten Welt zu: „auch ihre Gegenwart [ist] die ewige, der nichts mangelt. Sie ist der vom Wechsel menschlicher Geschichte unberührte Kosmos, der als solcher schon in Ordnung ist und nicht erst vom Menschen in Ordnung gebracht werden muß.“ Eben deshalb hat Theorie „keinen anderen Zweck als sich selbst“ und „läßt sich an der Gegenwart genügen“, und das heißt auch: sie ist „unbekümmert um Zukunft“ und „um die Verwirklichung noch ausstehender Dinge“, ausgerichtet allein auf die Ergründung ursprünglicher „Herkunft“, aus der alles ist.³ Daher ist Theorie als Anschauen des ewig gegenwärtigen Seinsgrundes „die Erfahrung der Selbstgenügsamkeit des Gottes und der göttlich durchwalteten Welt. Es ist die Erfahrung, daß mit dem Gott auch die Welt, als wohlgeordneter Kosmos, schon so ist, wie sie sein soll“⁴: sie ist der Veränderung weder bedürftig noch fähig. Die geschichtliche Realisierung eines essentiell Neuen, das angesichts von Leid und Ungerechtigkeit am faktisch Gegebenen des Gegenwärtigen kein Genügen findet, kommt deshalb nicht in den Blick.

In den Horizont so bestimmten Denkens hinein sagt sich der christliche Glaube aus. Bei aller christlichen Durchdringung dieses Denkens bleibt jedoch das Problem bestehen, wie denn die biblisch bezeugte geschichtsmächtige Freiheit und rettende Gegenwart Gottes in den philosophischen Gottesbegriff zureichend eingetragen werden kann.⁵ Diese Schwierigkeit dokumentiert sich in der Zweiteilung der dogmatischen Gotteslehre in die Traktate „De deo uno“ und „De deo trino“, der es – „von den damaligen Anfängen an bis heute“ – nicht gelang, den metaphysischen Begriff Gottes mit den heilsökonomischen Aus-

³ M. Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970, 341f.

⁴ A.a.O. 343f.

⁵ Vgl. W. Pannenberg, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1967, 296-346.

sagen wirklich zusammenzubringen⁶, also „den höchsten Gipfel der Theorie mit dem tiefsten Abgrund der Geschichte zu verbinden“⁷.

Heißt dies nicht, daß im Gefolge dieser Tradition christliche Theologie – Soteriologie, Christologie, Trinitätslehre – Abstriche gemacht hat an der Abgründigkeit des Kreuzesgeschehens? Dominierte nicht das Interesse am metaphysisch auf den Begriff zu bringenden „Gipfel der Theorie“ immer wieder ihre Aussagen, in denen das abgründtiefe Leiden mehr oder weniger zum Verschwinden gebracht wurde? Wurde nicht das geschichtliche Faktum des Lebens und Todes Jesu seiner Singularität enthoben und als allgemeiner Begriff eingebaut in eine metaphysische Theorie vom Wesen Gottes, wodurch sich das Denken immunisierte gegenüber geschichtlich abgründigen Erfahrungen, indem es diese in die göttliche Geschichte je schon einzuordnen wußte und ihnen allein den Nachvollzug dieses ewigen, im vorhinein wißbaren Geschehens zumutete?

Was aber ist mit jenen trinitätstheologischen Überlegungen, die gerade das Kreuz und mit ihm das menschliche Leiden in die Gottesaussage eintragen? Lösen sie nicht eben dadurch die Forderung einer Verbindung des höchsten Gipfels der Theorie mit dem tiefsten Abgrund der Geschichte ein? Machen sie nicht die Universalität des rettend-erlösenden Handelns Gottes in Jesus Christus gerade auch für das abgründige Leiden geltend, indem sie alles Leiden der Geschichte in die „Geschichte Gottes“⁸ einholen?

Mir allerdings scheint – trotz aller grundlegenden Wandlungen gegenüber dem griechischen Theorieverständnis – auch noch in diesen trinitätstheologischen „Aufhebungen“ des Leidens in Gott bei Moltmann und von Balthasar jenes Interesse an einem theoretisch-anschauenden, nach der begründenden Herkunft des faktisch gegebenen (auch leidvollen) Seins fragenden Begriff Gottes derart dominierend, daß mit dem abgründigen Leid etwas geschieht, das man nicht mit ihm machen kann: eben es „aufheben“, es mit Gott begrifflich versöhnen. Denn was sonst wird getan, wenn man meint, „ein Geschehen in Gott [setzen zu müssen], das nicht nur die Möglichkeit und das Geschehenlassen aller Schmerzen der Welt, sondern darüber hinaus die Teilnahme Gottes daran – bis zum wirksam stellvertretenden Übernehmen der Gottlosigkeit – *rechtfertigt*“⁹?

⁶ H. Vorgrimler, *Theologische Gotteslehre*, Düsseldorf 1985, 86f.

⁷ K. Flasch, a.a.O.: „Der von Eriugena aufgestellten Forderung, das christliche Denken habe den höchsten Gipfel der Theorie mit dem tiefsten Abgrund der Geschichte zu verbinden, kam das scholastische Denken in der Regel nur äußerlich nach, indem es eine metaphysische Erörterung der göttlichen Wesenheit durch eine Betrachtung der Heilsökonomie ergänzte.“

⁸ J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972, 233.

⁹ H. U. von Balthasar, *Theodramatik III. Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 302. – Hervorhebung von mir.

Gegen derartige Versuche scheint mir folgendes zu stehen: Gerade das, was sich vernünftiger Begreifbarkeit entzieht, was nicht auf einen allgemeinen Begriff gebracht und so als ein von allen Geachtetes, allgemein als gut und schön Anerkanntes und daher für den Menschen Akzeptables vorgestellt werden kann, – gerade das wird zum Mittelpunkt des Offenbarungsgeschehens: das abgrundtiefe Leiden des Kreuzes. Gerade die Abgründigkeit dieses Leidens macht, daß der Schrei des Gekreuzigten nicht durch das Bekenntnis seiner Auferweckung übertönt werden kann – auch wenn es „die ewige Versuchung christlichen Glaubens und christlicher Theologie [ist], sich zu beeilen, den Auferstandenen zu preisen, ohne in das Grauen des Kreuzes einzudringen“¹⁰. Und wird das Grauen nicht eben auch dann übertönt, wenn man es zum Angelpunkt des trinitarischen Seins Gottes macht, das alle Schmerzen der Welt zu (er)tragen vermöchte?

Dieses Grauen des Kreuzes auch theologisch ernstnehmen, heißt zunächst einmal, Jesu Tod nicht sogleich als Wille und Tat Gottes zu verstehen, d.h. den Schmerz seines Scheiterns, seinen Schrei nach Gott auch festzuhalten. „Was mich [...] verwundert“ – so formuliert das Hermann Häring –, „ist dies, wie wenig wir Christen es bei Jesu Tod ausgehalten, gegen den Tod Jesu protestiert, wie wenig wir uns dafür Ijobs Stimme gegen alle seine Theologenfreunde geliehen haben. Gott hat ihn uns gegeben. Wie konnte er ihn unter diesen Umständen wieder nehmen? Nach den Maßstäben welcher Gerechtigkeit konnte Gott ihn, den wir seinen Sohn nennen, als von Gott Verfluchten sterben lassen? Mußte und muß dagegen nicht Protest aufkommen? Sind wir nicht eher trotz seines Todes erlöst? [...] Auch Jesus ist, von Gott gerettet, einem Schicksal entronnen, das nicht hätte eintreten dürfen.“¹¹ Nicht von einer theologisch zu ergründende Notwendigkeit des Kreuzesgeschehens, sondern von seiner Kontingenz ist soteriologisch auszugehen.¹²

Wenn so schon bei der theologischen Rede vom Kreuz *Jesu* Vorsicht geboten ist, dann erst recht bei der Übertragung dieser Rede auf andere. Das hat – im Anschluß und zur Erinnerung an Ignacio Ellacuría – José Ignacio González Faus mit der Unterscheidung zwischen einer Rede vom Kreuz und einer vom Gekreuzigten deutlich gemacht, um dadurch die Erfahrungen eines „gekreuzigten Volkes“ vor einer theologischen, seine Leiden rechtfertigenden Vereinnahmung zu schützen: „Die Rede vom Gekreuzigten schließt immer auch den Hinweis auf den ein, der kreuzigt. Es sind dies geschichtliche Größen: politische, ökonomische und religiöse Mächte [...]. Im Unterschied dazu ist die Rede über das ‚Kreuz‘ viel abstrakter und weniger auf Konflikte bezogen. Jede Art von Mißgeschick und Unbill kann so bezeichnet werden. ‚Das Kreuz, das mich getroffen hat‘, oder ‚Das Kreuz,

¹⁰ J. Sobrino, Der Glaube an den Sohn Gottes aus der Sicht eines gekreuzigten Volkes, in: Concilium 18 (1982) 171-176, 172.

¹¹ H. Häring, Ijob in unserer Zeit, in: Th. Schneider/L. Ullrich (Hg.), Vorsehung und Handeln Gottes, Freiburg/Basel/Wien 1988 (QD 115), 168-191, 186.

¹² Vgl. Th. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, München ³1991, 64f, 97f.

das mir der Herr geschickt hat': so spricht man von einer Krankheit, von einem Erdbeben, ja auch von einer mißlungenen Börsentransaktion. Auf diese Weise kann man einen Pilatus und einen Kajafas aus ihrer Verantwortung am Schicksal des Gekreuzigten entlassen, denn was haben die beiden mit natürlichen Schicksalsschlägen zu tun.“ Konkret wird die Rede vom Kreuz *Jesu* erst dann, wenn die geschichtlichen Umstände seines Lebens, die Feindschaften und Mächte, die seiner Verkündigung entgegenstanden, mitbedacht werden. Angesichts der Mächte und leidbringenden Strukturen, die sich dem Kommen des Reiches Gottes verweigern, sprach Jesus „nicht vom ‚Kreuz‘“, das man auf sich zu nehmen habe, „sondern von der ‚Sklavenherrschaft Satans‘ (vgl. Lk 13,16)“, der er sich entgegenstellte und die ihn ans Kreuz brachte. „Hier findet man den ausschlaggebenden Kontext der ‚Rede vom Kreuz‘: der Gekreuzigte und jene, die ihn kreuzigen. Das Kreuz besteht nicht darin, Leiden und Unbill des Lebens zu ertragen, sondern ‚die Sünden der Welt auf sich zu nehmen‘.“¹³

2. Die Behauptung der rettenden Wirklichkeit Gottes in christlicher Praktik

Von diesem Konkretum des Lebens und Todes Jesu wird nun aber – aufgrund der Ostererfahrung der Jünger – gesagt, es sei das Universale, Normative, die Welt in ihrem Sein Verändernde: das die Erlösung aus Sünde, Unrecht und Leid endgültig und unwiderprüflich anfangen lassende Geschehen. Durch das Auferweckungshandeln Gottes erscheint dann auch das Kreuz Jesu in einem neuen Licht: In ihm – allerdings „*nur in ihm!*“ – wird es „zum Zeichen von Gottes unbeirrbarem Heilswillen“¹⁴, der noch durch die Verwerfung seines Boten seitens der Menschen hindurch am Kommen seines Reiches festhält. Und es war Jesu Pro-Existenz, seine unbedingte Solidarität mit den Geknechteten, die auch sein Gehen in den Tod als Lebenshingabe für die Menschen verständlich werden läßt.¹⁵ Von solchem „Leiden, das aus dem Kampf gegen das Leiden erwächst“¹⁶, läßt sich nicht sagen, es sei sinnloses Leiden. Freilich bleibt festzuhalten, daß Gottes in Jesu Pro-Existenz erscheinende Liebe nicht auf diesen Kreuzestod selbst *angewiesen* war, auch wenn sich in ihm „Ernstfall und geschichtliche Vollendung der Offenbarung der Liebe“ manifestiert.¹⁷

Bleibt aber nicht eben deshalb doch der Schmerz gerade über diesen grausamen Fluchtod am Kreuz bestehen (auch für Jesus selbst, der nicht mit *diesem* Tod rechnen kann-

¹³ J. I. González Faus, Dankesschuld an Ignacio Ellacuría, in: Orientierung 54 (1990) 217-220, 219f.

¹⁴ H. Kessler, Christologie, in: Th. Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik I, Düsseldorf 1992, 241-442, 412.

¹⁵ Vgl. H. Schürmann, Gottes Reich – Jesu Geschick, Freiburg/Basel/Wien 1983.

¹⁶ L. Boff, Das Leiden, das aus dem Kampf gegen das Leiden erwächst, in: Concilium 12 (1976) 547-553.

¹⁷ Th. Pröpper, a.a.O. 100.

te¹⁸)? Bleibt deshalb nicht im Tod Jesu ein unauflösbarer „Rest“, der es verbietet, Gottes Offenbarwerden in anschauernder Theorie „restlos“ repräsentieren zu können? Erscheint nicht jede metaphysische Anschauung Gottes, die den Widerspruch zwischen Jesu Schrei der Gottverlassenheit und der von Jesus als rettend verkündigten Nähe des „Vaters“ begreifend zu versöhnen sucht, als eine idealistische, jenen „Rest“ nur scheinbar, nämlich nicht real, sondern nur im Denken auflösende Spekulation, die vor dem „tiefsten Abgrund“ des Todes Jesu zurückschreckt? Und erscheint sie als solche nicht erst recht dann, wenn man die weitergehende, fortdauernde Leidensgeschichte, ihre Abgründigkeit mitbedenkt? Was ist mit den vielen, dem einen Gekreuzigten folgenden Gekreuzigten, besonders dann, wenn ihrem Leiden kein Sinn – auch nicht der der aktiven Proexistenz – zukommt und zukommen kann, weil es über sie nur mehr als Vernichtung um der Vernichtung willen gekommen ist? Wie läßt sich denn das Leiden Christi als erlösend-rettend auch für dieses Leiden behaupten? Geht das noch „begreifend“ in einer metaphysischen Theorie, die den Widerspruch von Gott und Leiden begrifflich auflöst, indem sie Gott als den im Schmerz des Kreuzes, der Selbstweggabe dennoch immer schon versöhnten, weil in dreifaltiger Selbstmitteilung den Schmerz aufhebend-umgreifenden Gott versteht? Kann angesichts des Gekreuzigten und der Gekreuzigten Theorie als begreifend-versöhnendes Anschauen Gottes, als ‚Schau‘ der Vernunftgegründetheit von Welt und Geschichte oder auch nur als rechtfertigende Einsicht in das göttliche „Geschehenlassen aller Schmerzen der Welt“¹⁹ noch der Ort der Rede von Gott sein, der Rahmen für die Denk- und Aussagbarkeit Gottes? Oder läßt sich seine Rettungsmacht als real und wirkmächtig nur noch behaupten in einer – Jesus nachfolgenden, seiner praktischen Behauptung der rettenden Nähe Gottes sich anschließenden – *Praxis* universaler Solidarität²⁰, die eben nicht immer schon zu sagen weiß, wie jener Widerspruch aufzulösen ist?

Neben Kierkegaard, der den christlichen Glauben nicht als ein in begreifender Theorie präsentierbares „Resultat“ verstand, sondern als zu gehenden „Weg“²¹, war es Nietzsche, der an den Praxischarakter dieses Glaubens erinnerte: „Das Christentum ist eine *Praxis*, keine Glaubenslehre. Es sagt uns wie wir handeln, nicht was wir glauben sollen.“²²

¹⁸ Vgl. H. Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, Düsseldorf 1987, 105f.

¹⁹ Vgl. Anm. 9.

²⁰ Zur Formulierung „im Handeln behaupten“ vgl. H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie, Frankfurt/M 1978, 326ff (bes. Anm. 18); des weiteren E. Arens, Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie, Freiburg/Basel/Wien 1992 (QD 139).

²¹ Vgl. Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Erster Teil. Gesammelte Werke, hrsg. von E. Hirsch u.a., 16.Abt., Gütersloh 1982, 70.

²² Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre. Werke in drei Bänden, hrsg. von K. Schlechta, Bd.3, Darmstadt 1982, 640.

Besser noch, weil einem verkürzten aktionistischen Verständnis solcher Praxis widerstehend, spricht er von der „*Praktik*“, die dieser Glaube ist: Er weiß sich als Aufhebung des „Distanz-Verhältnis[ses] zwischen Gott und Mensch“ und *diese* „Seligkeit“ ist ihm „die *einzig*e Realität – der Rest ist Zeichen, um von ihr zu reden... Die *Folge* eines solchen Zustands projiziert sich in eine neue *Praktik*, die eigentlich evangelische Praktik. Nicht ein ‚Glaube‘ unterscheidet den Christen: der Christ handelt, er unterscheidet sich durch ein *andres* Handeln“: „bloß die christliche *Praktik*, ein Leben so wie der, der am Kreuz starb, es *lebte*, ist christlich ...“²³

Diese Einsicht scheint mir theologisch unabdingbar angesichts des Kreuzesschreis Jesu, angesichts der fortdauernden Leidensgeschichte der Welt: Nicht eine im Denken „*restlos*“ präsentierbare Versöhnung von Kreuz und Leiden mit Gott (auch wenn sie eine Praxis zu beschreiben sucht, in der sich das theoretisch Gewußte in das geschichtliche Leben hinein konkretisiert), sondern die *unausdenkbare*, doch im praktischen Vollzug zu realisierende Behauptung der Rettungsmacht Gottes (zu der freilich eine – nun allerdings nicht mehr metaphysisch-versöhnende – Theorie gehört, in der sich diese Praxis selbst reflektiert und in interpretierende „Zeichen“ hinein auslegt²⁴) bezeugt den in Jesu Leben und Geschick sich mitteilenden Gott. Denn daß Gott wirklich der Retter ist, wird nicht dadurch bewahrheitet, daß man ihn als solchen begreift und das so Begriffene wie ein Netz über alles Geschehende wirft, sondern dadurch, daß er rettet und seine Rettung erfahren wird; seine Allgemeinheit muß im Einzelnen erscheinen, denn die zu erweisende Allgemeinheit der rettenden Wirklichkeit Gottes hat zum Ort ihrer Bewährung eben das abgründige Leiden. Allein die Praxis universal-solidarischen Handelns, die auch noch den Weg in den Abgrund des Leidens mitzugehen gewillt ist und dort die Rettungsmacht Gottes nicht im metaphysischen Begriff behauptet, sondern in Klage und Anklage festhält und einfordert, kann dieser Forderung gerecht werden.²⁵ Die Denk- und Aussagbarkeit Gottes ist an diese nie restlos in anschauende metaphysische Theorie aufhebbare, darum immer auch pathisch verfaßte Praxis gebunden.²⁶ „Daß Gott jeden Menschen annimmt und liebt, ist

²³ Der Antichrist. Werke, Bd. 2, 1195, 1200.

²⁴ Wozu freilich auch eine – ihrer Grenzen bewußte – Trinitätstheologie gehört: vgl. J. Werbicks Entwurf zur Trinitätslehre in: Th. Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik II, Düsseldorf 1992, 481-576.

²⁵ Vgl. H.-G. Janßen, Leidenserfahrung und theologische Reflexion. Zur Relevanz seelsorglicher Begleitung vom Leid Betroffener für theologische Theoriebildung, in: ders., Dem Leiden widerstehen, a.a.O., 27-52.

²⁶ Um mögliche Mißverständnisse aus dem Weg zu räumen, ist zu betonen: Solche *Praxis-theorie* ist kein Plädoyer für reflexionsloses Handeln, sie ist ja selbst theoretische Reflexion. Aber als Theorie der Praxis ist sie auf diese als das ihr Vorausgehende angewiesen: ohne die Wirklichkeit solcher Praxis, also ohne die Erfahrung, daß es Menschen gegeben hat und gibt, die tatsächlich in unbedingter Solidarität gehandelt haben und handeln, könnte es solche Theorie gar nicht geben. In

eine Wahrheit, die – auch wenn der Mensch für sie ansprechbar sein muß – sich durch menschliche Vernunft weder ableiten noch sicherstellen läßt. Denn Liebe, da sie frei ist, kann wahr nur sein, indem sie geschieht, und Gottes Liebe Wahrheit für die Menschen nur werden, indem sie in unsere Wirklichkeit eintritt und weiterhin durch Menschen mitgeteilt wird. Daß ihr Anfang in Jesus erinnert und ihrer in Jesu Auferweckung erwiesenen Treue vertraut werden darf, begründet die christliche Rede von Erlösung und zugleich die Praxis, die sie relevant und glaubwürdig machen kann.²⁷

Nur in solchem Handeln, das als Nachfolge Jesu die Wirklichkeit des rettenden Gottes – selbst noch in der Klage, die ihr Vermissten artikuliert – anfänglich aufleuchten läßt, ohne sie im Wissen je besitzen zu können, wird das theoretisch Allgemeine: daß Gott „wesensmäßig“ der Retter ist, einsichtig. Der „Gipfel der Theorie“ findet daher seine Verbindung mit dem „Abgrund der Geschichte“ erst in solcher universal-solidarischen Praxis, und das christlich zu Denkende und Auszusagende sind die „Zeichen“ dieser von Gott in Israel und durch Jesus Christus initiierten Praxis, durch die diese sich auf ihrem Weg in der „Spur“ Gottes zu halten sucht. Die im „Gipfel der Theorie“ eingeforderte Allgemeinheit der Rettung aus abgrundtiefem Leiden löst diese Praxis ein nicht durch eine gedachte Universalität, sondern durch die Parteilichkeit für die, die unter der allgemein realisierten gesellschaftlichen Praxis zu leiden haben: für die Bedürftigen. Insofern ist die „Option für die Armen“ theologisch unabdingbar.²⁸

Es ist das Gott allein mögliche Rettungshandeln der Auferweckung²⁹, das Jesus, den Menschen kreuzigten, als den Christus Gottes bestätigt; von daher wird der Gekreuzigte zum „Wesenswort“ Gottes selbst, das er „spricht“ – gegen die verurteilenden, ans Kreuz bringenden Worte der Menschen. Als das Gegen-Wort Gottes wider die todbringenden Worte der Menschen wird der auferweckte Gekreuzigte bezeugt in einem Handeln, das in

solcher Theorie wird diese Praxis sich ihres in ihr selbst enthaltenen theoretischen Gehalts inne: in ihr formuliert sie ihre Voraussetzungen, Implikationen, Aporien, Paradoxien. Sie ist daher in sich selbst schon reflektierte Praxis (so sehr diese Reflexion zunächst auch unausgesprochen bleiben mag), die sich in der Theorie zur Aussage bringt, ohne von ihr je ein- und überholt, also aufgehoben werden zu können, weil diese Praxis eben einen kognitiven Überschuß gegenüber der Theorie besitzt, den diese nicht einzuholen vermag. – Alles andere wäre Hantieren oder Machen, Technik, jedenfalls nicht solidarische Praxis, die sich des unbedingten Werts menschlicher Subjekte bewußt und darum auch bereit ist, angesichts abgrundtiefen Leidens den Weg in Finsternis und Abgrund mitzugehen, also auch da noch anwesend zu sein, wo sich eben nichts mehr ‚machen‘ läßt: solidarische Praxis ist immer auch – und das unterscheidet sie von allem blinden Aktionismus – pathisch bestimmte Praxis.

²⁷ Th. Pröpfer, a.a.O. 122.

²⁸ Vgl. P. Rottländer, Option für die Armen, in: E. Schillebeeckx (Hg.), *Mystik und Politik* (FS J.B.Metz), Mainz 1988, 72-88.

²⁹ Vgl. H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, a.a.O. 296ff.

Wort und Tat Leben eröffnet und so Gottes Wort „spricht“. Freilich bleibt solches Handeln fragmentarisch, kann das Gegen-Wort Gottes nicht vollendet, nicht restlos aussagen angesichts der fortdauernden Leidensgeschichte der Welt. Daher ist es selbst pathisch verfaßt, tritt ein in die Kreuzesnachfolge in der Hoffnung auf Gottes rettendes Handeln, in dem Gott sein Gegen-Wort endgültig-erfahrbar sprechen und sich als Gott der Lebenden zeigen wird.

Denn: „Wenn die Toten nicht auferweckt werden, ist auch der Christus nicht auferweckt worden“ (1 Kor 15,16). Die Rede von der Auferweckung des Gekreuzigten hat eschatologischen Charakter, d.h. weist voraus auf das rettende Handeln Gottes an den Toten, den vielen Gekreuzigten der Geschichte. Dieses rettende Handeln steht noch aus, Erlösung ist nicht vollendet: aufgrund ihrer Unvollendetheit steht auch der Glaube an die Auferweckung des Christus auf dem Spiel. Der Glaube glaubt ihre Realität, aber er kann sie nur im Modus des hoffenden Bekenntnisses aussagen, nicht im Modus anschauender Theorie: „In der Hoffnung ist unsere Rettung schon vollendet – aber nur in der Hoffnung. Wenn wir schon hätten, worauf wir warten, brauchten wir nicht mehr zu hoffen. Wer hofft denn auf etwas, das schon da ist? Also hoffen wir auf das, was wir noch nicht sehen, und warten geduldig darauf.“ (Röm 8,24f)

Durch die Erfahrung der vielfältigen Kreuze weiß der Glaube sich daher in Frage gestellt. Dieser Fraglichkeit entgeht er nicht durch den Aufweis, daß in der Auferweckung Jesu alle Kreuze der Welt bereits ihre Erlösung gefunden haben, vielmehr wird erst das kommende Handeln Gottes die Auferweckungshandlung an diesem Einen bestätigen und allgemein offenbar machen. Das Bekenntnis zur Auferweckung des Gekreuzigten, das hoffend auf das rettende Handeln Gottes vorausgreift, läßt sich deshalb nur aussagen im praktischen Widerstand gegen die Kreuze der Welt. Denn „der christliche Glaube an Jesus Christus und an seine Bedeutung für jedermann [verpflichtet dazu], die Rede vom Gekreuzigten auf alle Gekreuzigten dieser Erde auszudehnen (vgl. Mt 25,31ff.). Damit sind wir gleichzeitig verpflichtet, die Frage nach jenen Mächten zu stellen, die heute Menschen ans Kreuz schlagen.“³⁰ Das Kreuz des Auferweckten verweist auf diese Kreuze, von denen wir nicht theoretisch-anschauend, sondern nur hoffend-bekennend, darum im praktischen Vollzug sagen können, daß sie nicht das letzte Wort sein werden.

3. Eingedenken als grundlegende theologische Kategorie

Wird das Kreuz als Metapher für die „Kreuze der Welt“ verstanden, unterliegt es der oben beschriebenen Gefahr der Mißdeutung. Denn die Aussageform der Metapher erscheint selbst noch als subjektlos-objektiv, solange sie nicht an die Form des Zeugnisses zurückgebunden wird: Es sind die Zeugen, die ihr Bekenntnis in Metaphern aussagen und

³⁰ J. I. González Faus, a.a.O. 219.

so Realität subjektgebunden deuten. Soll aber die Metapher die Realität nicht verschlingen (indem sie die Kreuze schon so von dem auferweckten Gekreuzigten her denkt, daß ihre Negativität bereits als aufgehoben und überwunden erscheint), muß die Metapher gebunden bleiben am Dialog letztlich mit den Gekreuzigten selbst, d.h. an der unverstellten Wahrnehmung der Leidensgeschichte und ihrer Negativität.

Daher ist mit Metz gegen die Vorherrschaft griechischen Denkens in der abendländischen Geistesgeschichte – gerade um der Aussagbarkeit Gottes willen – das „originär[e] Geist- und Denkangebot“ der israelitisch-biblischen Traditionen geltend zu machen, nämlich „Denken als Andenken, als geschichtliches Eingedenken“, das gegen das Vergessen und Verdrängen des Vergangenen geschehene Befreiung ebenso erinnert wie die untergegangenen Opfer der Geschichte und ihre uneingelösten Hoffnungen, ihr unerfüllter Anspruch auf Rettung.³¹

Solches Eingedenken hält – indem es die Diskontinuitäten, Brüche und Untergänge der Geschichte und eben auch jenen theologisch unauflösbaren „Rest“ im Kreuzestod Jesu erinnert – das Ungenügen am Gegenwärtigen fest und damit die Zukunft der Welt als unvollendete, noch nicht ins Ziel gekommene offen. Anders als das griechische Denken ist das jüdische Eingedenken, das sich der Wirklichkeit Gottes in geschichtlichen Zusammenhängen vergewissert, daher bekümmert um Zukunft und um die Verwirklichung noch ausstehender Dinge. Während das griechische Denken dem Sein nur *nach*-denkt, weil es ihm als das wohlgeordnete gilt, das schon so ist, wie es sein soll, denkt das jüdische Eingedenken das Sein – *voraus*: als das noch ausstehende Kommen Gottes, das erst herausbringt, was es mit Welt und Mensch und der geschehenen Geschichte auf sich hat, was sie wirklich sind. Die Vernunft, die im Eingedenken tätig ist, bemißt und orientiert sich nicht an einer zu ergründenden Zweckmäßigkeit und Sinnhaftigkeit der Weltordnung, der sich die Vernunft als dem objekthaften Anderen ihrer selbst nachahmend anzugleichen hätte, vielmehr bemißt und orientiert sie sich an der Erfahrung des subjekthaften Anderen, auf den es sich einzulassen, dem es zu entsprechen gilt.³² Ihrem Denken, das dem Gegebenen nicht einfach bloß als ein Wohlgeordnetes, das keiner Veränderung mehr bedarf, nachdenkt, inhärieren insofern Verantwortung für den Anderen und ein Leiden am Leiden des Anderen. Deshalb entspringt das Interesse an der Erkenntnis Gottes und der Welt³³ primär nicht – wie im griechischen Denken – dem bewundernden Staunen angesichts einer ferti-

³¹ J. B. Metz, Anamnetische Vernunft, in: A. Honneth u.a.(Hg.), *Zwischenbetrachtungen*. Im Prozeß der Aufklärung (FS J. Habermas), Frankfurt/M 1989, 733-738, 734. – Vgl. zum folgenden auch: ders., Kampf um jüdische Traditionen in der christlichen Gottesrede, in: *Kirche und Israel* 2 (1987) 14-23.

³² Vgl. J. B. Metz, *Theologie angesichts des fremden Anderen*, in: *Orientierung* 56 (1992) 4-6.

³³ Vgl. zum folgenden: J. Sobrino, *Theologisches Erkennen in der europäischen und der lateinamerikanischen Theologie*, in: K. Rahner u.a. (Hg.), *Befreiende Theologie*, Stuttgart u.a. 1977, 123-143, hier: 136-143.

gen, wohlgeordneten Welt, sondern dem Widerfahrnis des Leidens, das Gott widerspricht und dem Gott widerspricht. Und deshalb ist schließlich ihre grundlegende Weise der Gotteserkenntnis nicht erstlich die der natürlichen Theologie, die nach Gott fragt im Ausgang von dem Positiven in der Welt, sondern – im Ausgang vom Negativen – die Frage der Theodizee, wie denn die Rede von Gott mit dem realen Leiden zu vereinbaren sei: wohl wissend, daß diese Frage nicht theoretisch eingelöst, sondern nur in solidarischer, pathischer Praxis festgehalten werden kann.