

Theologie des Kreuzes aus evangelischer Perspektive in ökumenischer Absicht

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2018. "Theologie des Kreuzes aus evangelischer Perspektive in ökumenischer Absicht." Evangelische Theologie 78 (6): 436–48.
<https://doi.org/10.14315/evth-2018-780606>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under the conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:
<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Theologie des Kreuzes aus evangelischer Perspektive in ökumenischer Absicht

Bernd Oberdorfer¹

Abstract

In September 2017, the feast of the Exaltation of the Holy Cross in Trier was celebrated ecumenically. It is within this context that this contribution discusses central traits of Luther's theology of the cross based on the 1518 Heidelberg Disputation and the 1519 Sermon on Preparing to Die (Sermon von der Bereitung zum Sterben). It then identifies important consequences of Luther's focus on the cross in Christology, his understanding of the Lord's Supper, and in ethics, and draws reception-historical lines to modern Lutheranism. At the end, considerations as to the ecumenical relevance of the theology of the cross are presented.

»[92.]Fort deshalb mit all den Propheten, die dem Volk Christi sagen: ›Friede, Friede‹, und ist kein Friede (Jer. 6, 14). [93.] Heil all den Propheten, die dem Volk Christi sagen: ›Kreuz, Kreuz‹, auch wenn vom Kreuz nichts zu spüren ist. [94.] Man muß die Christen ermahnen, daß sie Christus, ihrem Haupt, durch Leiden, Tode und Höllen nachzufolgen trachten [95.] und so mehr darauf vertrauen, durch viel Trübsal in den Himmel einzugehen, als durch die Sicherheit eines Scheinfriedens.«

Auch für Luthers 95 Thesen gilt, dass man bis zum Ende durchhalten muss, um die eigentliche Pointe zu verstehen. Die eingangs zitierten Thesen 92–95² offenbaren nämlich den theologischen Kern von Luthers Ablasskritik. Es ging ihm nicht um Details eines untergeordneten Rituals im weiteren Kontext des Bußakaments, sondern es ging ihm um eine darin sich artikulierende Fehlsteuerung der christlichen Glaubensorientierung überhaupt. Wenn die Kirche Ablassbriefe offeriert – so Luthers zentrales Argument –, lenkt sie die Gläubigen ab von der entbehrungsreichen Christusnachfolge und suggeriert, man könne durch moderate Zahlungen auf wohlfeilem Wege die »Sicherheit« erlangen, »in den Himmel einzugehen«, statt sich allein auf Christus zu verlassen und mit ihm »durch Leiden, Tode und Höllen« zu gehen. Luther vergleicht die Kirche hier mit jenen von Jeremia angegriffenen Propheten, die dem Volk in Jerusalem und Juda »Frieden, Frieden« verkündigen, obwohl die Lage katastrophal ist und keine Hoffnung auf eine Rettung besteht, die am Eingeständnis von Schuld und dem schmachvollen Weg von Niederlage und Deportation vorbei führt. M.a.W.: Der »Friede« mit Gott, den die Ablassprediger versprechen – »Wenn der Taler im

1. Vortrag auf dem Studienhalbtag zum Thema »Kreuz« während der Mitgliederversammlung der ACK Deutschland, 13. September 2017, in Trier.
2. *M. Luther*, Disputatio pro declaracione virtutis indulgentiarum, in: WA 1, 233–238, hier: 238. Deutsche Übersetzung nach: *M. Luther*, Disputation zur Erläuterung der Kraft des Ablasses [95 Thesen], in: ders., Ausgewählte Schriften, hg. von K. Bornkamm und G. Ebeling, Frankfurt 1982, 26–37, hier: 36f.

Kasten klingt, die Seele aus dem Fegefeuer springt« –, ist ein bloßer »Scheinfriede«.

Schon in jenem Text also, der im Nachhinein als der Auslöser der Reformation erscheint (und 2017 als solcher gefeiert wurde), klingt das zentrale Motiv des Kreuzes an. In der Tat gilt neben der »Rechtfertigung allein aus Glauben« die »Kreuzestheologie« als entscheidender ›Identity marker‹ zumindest der lutherischen Gestalt reformatorischen Christentums. Und was sich in den 95 Thesen schon andeutet: Beides gehört aufs Engste zusammen. Die lutherische Profilierung der Rechtfertigungslehre lässt sich ohne die spezifische Fokussierung auf den Kreuzestod Christi nicht verstehen, und umgekehrt hat die lutherische »Kreuzestheologie« ihren genuinen »Sitz im Leben« in der Deutung der Rechtfertigungserfahrung. Dies kann dann auch erklären, warum die »Kreuzestheologie« kontroverse theologische Brisanz entwickelte, obwohl sich doch im Blick auf die heilsentscheidende Bedeutung des Kreuzestodes Jesu alle einig waren und bis heute sind.

Luther selbst hat diese Brisanz sehr früh erkannt, ja mehr noch: erzeugt. In der Heidelberger Disputation, die ihn 1518 endgültig zum theologischen Star machte, prägte er die scharfe terminologische Unterscheidung zwischen der *theologia crucis* und einer *theologia gloriae*, die er mit der mittelalterlichen Theologie der Scholastik und des römischen Lehramts identifizierte und mit an die Wurzel gehender Polemik bekämpfte. Wegen seiner grundlegenden Bedeutung will ich mich diesem Text im ersten Teil meines Vortrags ausführlich zuwenden. Zweitens will ich Luthers facettenreiche Entfaltung der Heilsbedeutung des Kreuzes anhand seines »Sermons von der Bereitung zum Sterben« aus dem Jahr 1519 darstellen. In einem dritten Schritt will ich exemplarische Linien ausziehen auf die Konsequenzen der kreuzestheologischen Konzentration für das dogmatische Selbstverständnis des Luthertums: von der Christologie über die Abendmahlstheologie bis hin zur Ethik. In den Blick nehmen will ich daraufhin viertens auch theologgeschichtliche Fernwirkungen. Fünftens schließlich will ich nach gemeinsamen ökumenischen Perspektiven in der Kreuzestheologie fragen.

I. Theologia crucis gegen Theologia gloriae: Die Heidelberger Disputation von 1518

Im April 1518 war Luther schon ein bekannter Mann. Seine scharfe Kritik an der Ablasspraxis hatte große Zustimmung gefunden, wurde aber auch heftig angegriffen. Deshalb war es ein Statement, dass Johann von Staupitz, der Generalvikar der deutschen Ordensprovinz der Augustiner-Eremiten, seinen Wittenberger Lehrstuhlnachfolger Luther beauftragte, auf dem Ordenskonvent in Heidelberg die Fachdiskussion mit einer Thesenreihe einzuleiten.³

Auf die Ablassfrage geht Luther dabei mit keinem Wort ein. Er nutzt die Gelegenheit stattdessen zu sehr grundsätzlichen Überlegungen im Blick auf die Frage, worauf der Christenmensch seine »Hoffnung« setzen soll, »um geeignet zu werden, die Gnade Christi zu erlangen« (Th. 18).

3. M. Luther, *Disputatio Heidelbergae habita* (1518), in: StA 1, 190–218. Neudeutsche Übersetzung der theologischen Thesen samt »probationes« (StA 1, 200–212; WA 1,355–365) in: Luther Deutsch. Die Werke Luthers in Auswahl, hg. von K. Aland, Bd. 1, Göttingen 1983, 379–394. Ich zitiere nach dieser Übersetzung (Thesen kursiv, probationes recte), greife aber zur Kontrolle der teilweise recht freien Übersetzung auf den Originaltext zurück.

Schon in den ersten beiden Thesen macht er klar, dass menschliche Eigenaktivität dafür nicht in Betracht kommt. Weder vermag das »*Gesetz Gottes (...) den Menschen (...) zur Gerechtigkeit zu bringen*« (Th. 1), noch gar sind dazu »*menschliche Werke*« imstande, »*die mit Hilfe natürlicher Vernunft sozusagen >beständig< wiederholt werden*« (Th. 2). Damit greift er zum einen den paulinischen Gedanken auf, dass die Tora in christlicher Perspektive nur die Aufgabe habe, den Menschen die Illusion zu rauben, sie könnten Gottes Willen aus eigenen Kräften erfüllen, und sie so auf Christus verweist, im Glauben an den allein Gerechtigkeit zu finden sei. Zum anderen distanziert er sich von der auf Aristoteles zurückgehenden Vorstellung, der Mensch könne sich durch beständige Übung einen Tugend-Habitus aneignen, der die Verwirklichung des Sittlich-Guten zumindest begünstige. Implizit attackiert er damit die scholastische Beschreibung der Heilsvermittlung, die unter betonter Priorität der Gnade dem Menschen gleichwohl eine handelnde Rolle bei der subjektiv-lebensgeschichtlichen Aneignung des geschenkten Heils zuschreibt. In scharfen Wendungen identifiziert er selbst subtilste Versuche, beispielsweise durch die Unterscheidung von lässlichen und Tod-Sünden relative Unterschiede in der Erlösungsbedürftigkeit einzuführen. Besonders warnt er vor dem schönen Schein der guten Werke, weil sie eine falsche Sicherheit der Heilswürdigkeit suggerieren.⁴ Die pointierte Gegenthese lautet (Th. 4): »*Wenn auch Gottes Werke immer mißgestaltet aussehen und übel erscheinen, sind sie dennoch den Tod überdauernde Verdienste (merita immortalia).*«

Für diesen eigentümlichen Gedanken – warum sollten Gottes Werke »immer mißgestaltet aussehen«?! – beruft Luther sich⁵ u.a. auf das vierte der sog. »Gottesknechtslieder« im Jesajabuch, wo es heißt: »Er [sc. der Knecht Gottes] hat keine Gestalt noch Hoheit« (Jes 53,2). Luther liest diesen Satz, der üblicherweise christologisch gedeutet wird, hier anthropologisch: Er steht für Gottes »fremdes Werk« (*opus alienum*), mit dem er uns »demütigt und erschreckt (...) durch das Gesetz und den Anblick unserer Sünden, so daß wir sowohl vor den Menschen wie vor uns selbst als ein Nichts erscheinen, als Toren und Böse« – und dies auch sind. Diese Demütigung, in der der Mensch sich »mißfällt (...) in allen seinen Werken« und an sich »nur Mißgestalt« erkennt, ist die Voraussetzung für Gottes »(eigentliches) Werk«: Gott »demütigt uns vor uns selbst, nimmt uns die Hoffnung auf uns selber, damit er uns erhöhe in seiner Barmherzigkeit«. Wenn uns alles Vertrauen in uns selbst genommen ist, dann »(ruht) unser Leben (...) in der Verborgenheit Gottes (d.h. im nackten Vertrauen auf seine Barmherzigkeit)⁶«. M.a.W.: Was wir an uns sehen, ist nur unsere Gottferne, unsere Erlösungsunwürdigkeit, unsere armselige Sündenverstrickung, aus der wir aus eigener Kraft nicht frei kommen können (und Luther verstärkt dies noch durch Ausführungen zum völligen Verlust der Willensfreiheit⁷); die Erlösung hingegen ist verborgen in Gott, sie kann nur erhofft werden.

Bündig fasst Luther diesen Gedankengang in These 18 noch einmal zusammen: »*Es steht fest, dass ein Mensch alle Hoffnung auf sich selbst aufgeben muß, um geeignet*

4. Vgl. Th. 3: »*Wenn auch menschliche Werke schön aussehen und gut erscheinen mögen, so gilt dennoch, daß sie Todsünden sind.*« In Th. 5 unterscheidet Luther die Todsünden von Verbrechen: Verbrechen (so in der Erläuterung der These) seien »Taten, die man auch vor Menschen unter Anklage stellen kann, wie z.B. Ehebruch, Diebstahl, Mord, Verleumdung usw.«. »Todsünden hingegen sind nach außen gut erscheinende Taten, die innerlich jedoch aus böser Wurzel kommen und Früchte eines bösen Baumes sind«. Er beruft sich dafür auf Augustinus.
5. Die folgenden Zitate dieses Absatzes sind alle aus der propositio zu Th. 4.
6. »uiuimus in abscondito Dei <id est, in nuda fiducia misericordiae eius>« (Th. 4, prop.; StA 1, 201).
7. Vgl. bes. Th. 13–15.

zu sein, die Gnade Christi zu erlangen.«⁸ Unvermittelt setzt daraufhin ein neuer Gedankengang ein, der auf den ersten Blick nichts mit dem Vorangehenden zu tun hat. Es geht jetzt um Gotteserkenntnis. These 19 lautet: »Der ist nicht wert, ein Theologe zu heißen, der Gottes ›unsichtbares Wesen durch das Geschaffene erkennt und erblickt‹ (Röm. 1,20).« Dies ist umso merkwürdiger, als hier Paulus zitiert wird, der in Röm 1 ausdrücklich schreibt: »Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird seit der Schöpfung der Welt ersehen aus seinen Werken«. Luther dreht Paulus hier geradezu um, genauer: er liest Paulus in sündentheologischem Horizont: An sich kann der Mensch den Schöpfer aus dessen Werken erkennen; aber unter den Bedingungen der Sünde ist das unmöglich geworden, und wer es trotzdem versucht, verfehlt Gott zwangsläufig, weil er von seiner eigenen radikalen Erlösungsbedürftigkeit abstrahiert und daher Gottes erlösende Selbstoffenbarung, genauer: Gottes *Selbstdefinition als Erlöser* übersieht; eine solche abstrakte Gotteserkenntnis – so Luther – »macht weder würdig noch klug«.

Unter den Bedingungen der Sünde gilt stattdessen (wie Luther in These 20 fortfährt): »nur der [ist wert, ein Theologe zu heißen], der Gottes sichtbares und (den Menschen) zugewandtes Wesen durch Leiden und Kreuz erblickt und erkennt«. Wenn Gottes »Kraft, Gottheit, Weisheit, Gerechtigkeit, Güte etc.« (Th. 19) aufgrund der Sünde unsichtbar (bzw. unsichtbar geworden) sind, dann kann Gottes zugewandtes und sichtbares und also zugängliches Wesen nur im »Gegenteil des Unsichtbaren« (hier wie im Folgenden: Th. 20), nämlich in seiner »Menschheit, Schwachheit, Torheit« bestehen. »Weil (...) die Menschen« – so Luther weiter – »die Erkenntbarkeit Gottes aus seinen Werken missbrauchen, wollte Gott wiederum im Leiden erkannt sein und die Weisheit vom Unsichtbaren durch die vom Sichtbaren verwerfen, damit die, die den in seinen Werken offenbaren Gott nicht verehrten, (nun) den in Leiden verborgenen [Gott] verehrten«. Es gilt, Gott »in der Niedrigkeit und Schande des Kreuzes« zu erkennen statt in seiner dem Sünder entzogenen »Herrlichkeit und Majestät«. Mit einem schönen biblischen Beispiel (aus Joh 14) illustriert Luther den Unterschied zwischen der »theologia gloriae« und der »theologia crucis«: »Als Philippus nach Art der Theologie des Ruhmes (theologia gloriae) sagte: ›Zeige uns den Vater‹ (V. 8), holte Christus alsbald den Höhenflug der Gedanken, die Gott anderswo suchen wollten, zurück und wendete ihn auf sich zurück mit den Worten: ›Philippus, wer mich sieht, sieht auch meinen Vater‹ (V. 9)«. Luther folgert daraus bündig: »Also liegt in Christus dem Gekreuzigten die wahre Theologie und Erkenntnis Gottes.«

»Der Theologe, der Gottes unverborgene Herrlichkeit sucht« (wörtlich: der Theologe der Herrlichkeit, *theologus gloriae*)⁹, verfehlt die Erkenntnis Christi, die Erkenntnis Gottes in Christus, verkennt »den in Leiden verborgenen Gott« (*Deum absconditum in passionibus*). Das führt zu einer illusionären Weltsicht. Die »Feinde des Kreuzes Christi« (vgl. Phil 3,18) ziehen »die Werke den Leiden, die Herrlichkeit dem Kreuze, die Macht der Schwachheit, die Weisheit der Torheit und überhaupt das Gute dem Übel« vor.

Was sollte aber ausgerechnet daran falsch sein, das Gute dem Übel vorzuziehen?! Genauer betrachtet, diagnostiziert Luther eine »Umwertung der Werte«: Die Theo-

8. Nur nebenbei weise ich darauf hin, dass die Formulierung »geeignet (...), die Gnade Christi zu erlangen« so verstanden werden kann, als müsste zuerst die Eignung zum Gnadenempfang erworben worden sein, ehe die Gnade wirklich kommen könne. Dies könnte im Sinn einer Voraussetzung, ja Vorleistung gedeutet werden und entspräche dann nicht Luthers reformatorischem Ansatz.
9. Alle Zitate der beiden folgenden Absätze: Th. 21.

logen der Herrlichkeit »nennen (...) das Gut des Kreuzes ein Übel und das Übel des Werkes ein Gut«. Die »Freunde des Kreuzes« hingegen nennen das Kreuz gut »und die Werke böse, denn durch das Kreuz werden die Werke zerstört und (wird) Adam gekreuzigt«. »Unmöglich« sei es, »nicht durch seine Werke aufgeblasen zu werden, wenn man nicht zuvor durch Leiden und Übel vollkommen arm und leer geworden ist, bis man weiß, daß man selbst nichts ist und daß die Werke nicht einem selbst, sondern Gott entstammen«.

Das letzte Zitat ist ein Hinweis darauf, dass es Luther nicht darum geht, den Menschen als handelndes Wesen zu kompromittieren. Er propagiert keinen Quietismus des Handlungsverzichts. Wir können nicht nicht handeln. Es geht ihm aber um die Zuschreibung der Handlungen. Durch den Glauben, so Luther, ist »Christus in uns, ja eins mit uns«, und wir haben teil daran, dass er »gerecht« ist und »alle Gebote Gottes (erfüllt)« (Th. 26). Deshalb »köönnte man Christi Tun als das eigentlich wirkende und unseres als das bewirkte bezeichnen und sagen, dass Gott das Bewirkte so um des Tun des Wirkenden willen gefällt« (Th. 27). Weil also »Christus durch den Glauben in uns wohnt, bewegt er uns durch diesen lebendigen Glauben an seine Werke zu Werken« (Th. 27). Hier spricht Luther sogar davon, dass wir durch die Betrachtung der Werke Christi motiviert werden, »sie ihm nachzutun« (*mouemur ad imitationem eorum*), und greift damit die mystische Tradition der *imitatio Christi* auf. Die menschlichen Werke sind mithin durch das wirkmächtige Beispiel Christi angestoßen, ja realisiert, und Gott erkennt in ihnen gleichsam Christi Gebotserfüllung wieder. Eben deshalb sind sie nichts Eigenes, mit dem wir Gott gegenüberreten könnten.

Diesen letzten Gedanken verwendet Luther, um den Unterschied zwischen menschlicher und göttlicher Liebe – und allgemeiner: zwischen menschlichen und göttlichen Akzeptanzstandards – zu verdeutlichen. Menschliche Liebe, so Luther in These 28, »entsteht an ihrem Gegenstand«, d.h., sie benötigt ein als liebenswert wahrgenommenes Gegenüber, an dem sie sich entzündet. Die »Liebe Gottes« hingegen »findet ihren Gegenstand nicht vor, sondern schafft ihn sich erst«. Sie liebt »Sündige, Böse, Törichte und Schwache (...), um sie zu Gerechten, Guten, Klugen und Starken zu machen«. Luther pointiert: »(D)e Sünder sind deshalb schön, weil sie geliebt werden, sie werden nicht deshalb geliebt, weil sie schön sind.« Diese kreative, die Sünder suchende und transformierende Liebe Gottes verankert Luther im Kreuzesgeschehen: »Das aber ist die am Kreuz geborene Liebe des Kreuzes (*amor crucis ex cruce natus*)«, schreibt er, »die sich nicht dorthin wendet, wo sie Gutes findet, um es für ihre eigene Zwecke zu gebrauchen, sondern dorthin, wo sie den Bösen und Armen Gutes bringen kann.« Indem Gott sich mit dem am Kreuz leidenden, vom Gesetz verfluchten, als Gotteslästerer und Pseudo-Messias hingerichteten Christus identifiziert (in dem doppelten Sinn, dass er sich zu ihm bekennt und an ihm erkannt werden will), verwirklicht und offenbart er seine Liebe, die gerade das sucht, was aus sich selbst schlechterdings nichts Liebenswertes und Anerkennenswertes hat.

Kreuz versus Herrlichkeit: Das steht bei Luther also für den strikten Gegensatz zwischen dem radikalen Sich-Verlassen auf den sich auf die Sünder einlassenden Gott und dem Vertrauen auf die eigenen Werke als Garanten oder Indikatoren der Herrlichkeit. **Kreuz versus Herrlichkeit:** Das steht auch für den spezifischen Modus der Gegenwart Gottes in der Welt und für den Ort seiner Erkennbarkeit. Bei diesem Aspekt möchte ich nochmals das zentrale Moment hervorheben: Wenn Luther von der Sichtbarkeit Gottes spricht, meint er gerade nicht die Erhabenheit von Gottes Werken etwa in der Schöpfung, sondern er meint die schockierende Niedrigkeit

und Erbärmlichkeit des Gekreuzigten. Hier und nur hier ist die Herrlichkeit Gottes zu suchen – und hier ist sie zugleich zutiefst verborgen. Das Paradox, dass Gottes Herrlichkeit nur im Kreuzesleiden zugänglich ist, in dem sie zugleich verborgen ist, da das Kreuzesleiden doch das Gegenteil der göttlichen Herrlichkeit ist – dieses Paradox verweist uns auf den *Glauben*: Dass am Kreuz die Herrlichkeit verborgen anwesend ist, kann nicht aufgezeigt, sondern nur geglaubt werden. Der Ohnmacht des Kreuzes korrespondiert die Ohnmacht des Glaubens, der sich dessen, worauf er vertraut, eben nicht bemächtigen kann.

Warum aber ist das Kreuz ein Heilsereignis? Warum hilft es uns, dass Christus am Kreuz gestorben ist? Diese Frage möchte ich an einem von Luthers populärsten frühen Texten, dem »Sermon von der Bereitung zum Sterben« von 1519, entfalten.¹⁰

II. »Gnadenbild« wider »Sünde, Tod und Hölle«: Das Kreuz in Luthers »Sermon von der Bereitung zum Sterben«

Der »Weg des Sterbens« führt, so Luther, durch eine »enge Pforte«, einen »schmalen(n) Steig zum Leben«; er ist »wohl sehr eng, (...) aber nicht lang« (3./16). Luther vergleicht ihn mit der Geburt: »Und es geht hier zu, wie wenn ein Kind aus der kleinen Wohnung in seiner Mutter Leib mit Gefahr und Ängsten geboren wird in diesen weiten Himmel und Erde, das ist unsere Welt; ebenso geht der Mensch durch die enge Pforte des Todes aus diesem Leben.« (ebd.) Wie bei der Geburt »muß man sich auch im Sterben auf die Angst gefaßt machen und wissen, daß danach ein großer Raum und Freude sein wird« (3./17). Genau dem Umgang mit dieser Angst dient die »Bereitung zum Sterben«.

Luther nennt drei angstmachende »Gegenkräfte«, die ein getrostes Sterben verhindern: »das erschreckende Bild des Todes, (...) das grauenhafte, mannigfaltige Bild der Sünde« sowie »das unerträgliche und unausweichliche Bild der Hölle und ewiger Verdammnis« (6./18). Hier sei der Teufel am Werk, indem er unseren Blick auf diese Bilder lenke und das Vertrauen in Gottes neues Leben schaffendes, Sünden vergebendes und die Hölle überwindendes Wirken zerstöre. Alles kommt nun darauf an, »daß man von diesen drei Bildern keins ins Haus lade noch den Teufel über die Tür male« (9./20). Denn »wo das geschieht, ist der Mensch verloren, Gottes ganz vergessen« (ebd.). Aus eigenen Kräften vermag der Mensch aber nicht, den Blick von diesen anfechtenden Bildern abzuwenden. Dazu bedarf es eines starken Gegenbildes, das den Blick auf sich lenken kann.¹¹

Eben dies leistet nach Luther nun das Kreuz. Am Kreuz hat Christus »uns sich selbst bereitet als ein dreifältiges Bild, unserm Glauben vor Augen zu halten wider die drei Bilder, mit denen der böse Geist und unsere Natur uns anfechten, um uns aus dem Glauben zu reißen« (13./24): »Er ist [erstens] das lebendige und unsterbliche Bild wider den Tod, den er erlitten und doch mit seiner Auferstehung von den Toten

10. M. Luther, Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519), in: WA 2, 685–697. Neudeutsche Fassung in: M. Luther, Ausgewählte Schriften, hg. von K. Bornkamm und G. Ebeling, Bd. 2, Frankfurt 1982, 16–34. Ich zitiere nach dieser Ausgabe (Abschnitt/Seite).
11. »Du mußt den Tod in dem Leben, die Sünde in der Gnade, die Hölle im Himmel ansehen und dich von dem Ansehen oder Blick nicht lassen wegtreiben, wenn dir's gleich alle Engel, alle Kreatur, ja, wenn dir's auch scheint, Gott selbst anders vor Augen halten, was sie doch nicht tun, aber der böse Geist macht einen solchen Schein.« (9./21)

überwunden hat in seinem Leben. Er ist [zweitens] das Bild der Gnade Gottes wider die Sünde, die er auf sich genommen und durch seinen unüberwindlichen Gehorsam überwunden hat. Er ist [drittens] das himmlische Bild: Er, der verlassen ist von Gott als ein Verdamter und durch seine allermächtigste Liebe die Hölle überwunden hat, bezeugt, daß er der liebste Sohn sei und daß uns allen dies zu eigen gegeben, wie wir es glauben.« (13./24f.).

Das Kreuz Christi zeigt uns also ein »dreifältiges Bild« der Überwindung dessen, wovor wir uns ängstigen: Christus erleidet (wie wir) den Tod, bleibt aber nicht im Tod, sondern geht ein in ein neues Leben (und bildet damit vor, was uns verheißen ist). Indem er sich als Gotteslästerer töten lässt, nimmt er stellvertretend unsere Sünde auf sich und zieht sie damit von uns ab; darin ist er ein »Bild der Gnade Gottes«, der uns nicht festlegt auf unsere Sünde, sondern gnädig davon befreit. Christus erträgt schließlich sogar den höllischen Fluch der Gottverlassenheit und bleibt darin doch als der »liebste Sohn« dem Vater treu; dass er so »die Hölle überwunden hat«, behält er aber nicht für sich, sondern gibt es an uns weiter.

Christus hat aber nicht nur das überwunden, wovor wir Angst haben. Er hat »zu größerem Trost (...) auch selbst die Anfechtung erlitten und überwunden«, die für uns das Bild von Tod, Sünde und Hölle bedeutet (14./25). Er ist – am Kreuz – »ebenso angefochten worden mit des Todes, der Sünde, der Hölle Bild wie wir« (ebd.). Die Juden hätten ihm auf Golgatha erstens »(d)eis Todes Bild« vor Augen gestellt, indem sie ihm die Unausweichlichkeit seines Sterbens vorhielten (»er hat andere gesund gemacht, er helfe sich nun selbst«); zweitens »(d)eir Sünde Bild«, indem sie seine Gottessohnschaft anzweifelten (»Ist er Gottes Sohn, so steige er herab«) und ihn damit als »des Teufels Sohn« brandmarkten, »sein mit Leib und Seele«; drittens schließlich »(d)eir Hölle Bild«, indem sie Gottes ausbleibendes Eingreifen (»Er vertraut Gott, laß sehen, ob der ihn erlöse«) als Anzeichen für Jesu Verworfensein lasen, »als sprächen sie: Er gehört in die Hölle« (alle Zitate ebd.). Christus aber habe der Anfechtung standgehalten, indem er »zu all den Worten und greulichen Bildern still schweigt, nicht mit ihnen ficht, tut, als höre oder sehe er sie nicht«, und stattdessen »allein auf den liebsten Willen seines Vaters acht hat(), so ganz und gar, daß er seines Todes, seiner Sünde, seiner Hölle, die auf ihn getrieben wurde, vergißt und für sie bittet, für ihren Tod, Sünde und Hölle« (14./26). Christus hat also nicht nur unsere Anfechtung geteilt; er gibt uns am Kreuz auch ein Vorbild, wie wir sie besiegen können: indem wir konsequent vermeiden, uns auf sie einzulassen.

Auch das gelingt dem Menschen nicht aus eigenen Kräften. Nachdrücklich und ausführlich rät Luther daher zum Gebrauch der Sakramente, in denen uns Christi Bild konkret und persönlich zugeeignet wird.¹² Unbefangen verweist er auch auf den Trost, dass Christus und die Heiligen uns durch die enge Pforte bereits vorangegangen sind, wir also nicht allein sind auf diesem Weg. Die Kirche mit ihren sakralen Vollzügen erscheint so als Gemeinschaft, die den Einzelnen dabei stützt, das Bild des Gekreuzigten in seinen tröstenden Dimensionen lebendig zu erhalten.

Mit diesen zwei Textexegesen ist Luthers Kreuzestheologie in ihren Grundzügen umrissen. Inwiefern kann man sagen, dass damit auch der Kern lutherischer Theologie erfasst ist? Das will ich im Folgenden an einigen wenigen Beispielen erläutern.

12. Vgl. dazu und zum Folgenden 15.–20./26.–34.

III. Das Kreuz als Signatur lutherischer Theologie

Mit seiner *theologia crucis* beharrt Luther auf dem methodischen Grundsatz, dass rechte Gotteserkenntnis nur im Medium der Kreuzesanschauung möglich ist, wo die Anwesenheit Gottes aber »unter dem Gegenteil verborgen« ist und daher nur geglaubt werden kann. *Gotteserkenntnis, Kreuz und Glaube gehören also zusammen: Gotteserkenntnis ist am Kreuz formierte Glaubenserkenntnis.* Diese Einsicht ist in vieler Hinsicht leitend geworden für die Gestaltungsbildung lutherischer Theologie im 16. Jahrhundert; ihre prägenden Spuren sind aber auch in den spezifischen Akzentsetzungen der theologischen Wirkungsgeschichte der Wittenberger Reformation erkennbar. Beides will ich in den folgenden Abschnitten skizzenhaft und exemplarisch entfalten.

1. Christologie

In der klassischen Christologie erweist sich die kreuzestheologische Grundierung darin, dass das Luthertum im Zwei-Naturen-Dogma die strikte und unverbrüchliche *Einheit* von göttlicher und menschlicher Natur in Christus betont. Von Christus kann man nicht sprechen unter Absehung von seinem Menschsein, und das heißt dann wesentlich: von seinem menschlichen Geschick. Das klingt selbstverständlich. Aber obwohl die Schweizer Reformatoren, namentlich Zwingli und Calvin, den Grundsatz der Einheit der Naturen teilten, betonten sie stärker die im Dogma von Chalcedon ebenfalls festgehaltene *bleibende Unterschiedenheit* der Naturen: Gottheit und Menschheit sind eben in Christus nicht nur »ungetrennt und ungeschieden«, sondern auch »unvermischt und unverwandelt«. Für Zwinglis theologisches Denken ist generell die scharfe Unterscheidung von Gott und Welt, Gotteswort und Menschenwort, Geist und »Fleisch« grundlegend, die sich dann auch im Verständnis der gott-menschlichen Person Christi niederschlägt. Luther konnte darin nur eine Geringschätzung der Inkarnation erkennen, während Zwingli Luther umgekehrt eine ungebührliche Einschmelzung des Menschlichen ins Göttliche vorwarf. Wohlgemerkt: Genau betrachtet, handelt es sich um unterschiedliche Akzentsetzungen innerhalb des allseits anerkannten Rahmens des chalcedonensischen Dogmas von der »einen Person in zwei Naturen«, die zugleich »wahrhaft Gott« und »wahrhaft Mensch« ist. Dieser Unterschied führte aber zu einer jeweils anderen ›Temperierung‹ der Frömmigkeit und des theologischen Denkens, mit Konsequenzen, die lange Zeit als kirchentrennend empfunden wurden.

2. Abendmahl

Dies konkretisierte sich namentlich im Abendmahl. Hier insistierte Luther bekanntlich auf der wahrhaften und substanzienlen Gegenwart Christi auch und gerade in seiner vollen menschlichen Dimension, also »in Leib und Blut«, weil er die radikale Selbstbindung Gottes an das irdische Geschick seines Sohnes nicht gefährden wollte. Das Argument der Schweizer, der im Himmel zur Rechten des Vaters sitzende Christus könnte aufgrund der Begrenztheit seiner menschlichen Natur nicht gleichzeitig im Abendmahl gegenwärtig sein, ließ Luther nicht gelten, da es in seinen Augen die göttliche und die menschliche Natur Christi auseinanderriss. Selbst Calvins vermit-

telnde Position, die Christi *geistliche* Präsenz im Abendmahlsgeschehen hervorhob, blieb zwar innerhalb des Rahmens, den Melanchthon 1540 in seiner modifizierten Fassung der Confessio Augustana – der sog. »Variata« – als Kompromisslinie gesetzt hatte, konnte die Lutheraner längerfristig aber nicht zufriedenstellen.

Luther war die Leib und Blut einschließende »Realpräsenz« Christi im Abendmahl so wichtig, dass er dafür die theologische Theorie der »Ubiquitätslehre« entwickelte. Sie sucht, kurz gesagt, die Möglichkeit abzubilden, dass die menschliche Natur des zur Rechten des Vaters sitzenden Christus zugleich »überall« und also auch in den Abendmahlselementen sein kann. Zentral ist dabei der Gedanke, dass die menschliche Natur Christi durch ihre Vereinigung mit der göttlichen Natur an deren Eigenschaften teilhat, zu denen eben auch die Allgegenwart zählt.¹³ Adolf von Harnack hat vor gut hundert Jahren diese Überlegungen als »entsetzliche() Speculationen« kritisiert, als deren »traurige Folge (...) das Luthertum (...) auf fast 200 Jahre ins Mittelalter zurückgestossen« worden sei.¹⁴ Darüber kann man trefflich streiten.¹⁵ Für unseren Zusammenhang genügt aber die Feststellung, dass für Luther die Bindung aller Christuserkenntnis und Christuserfahrung an seine irdische Existenz offensichtlich so zentral war, dass er sie mit höchstem argumentativem Aufwand verteidigte – und dass er in dieser Frage zu keinerlei Kompromiss willens (und wohl auch nicht fähig) war. Zweifellos offenbart sich hier ein Widerschein der *theologia crucis*; seine innerreformatorischen Gegner titulierte er als »Schwärmer« – in der Terminologie der Heidelberger Disputation hätte er sie auch als »Theologen der Herrlichkeit« bezeichnen können.¹⁶

3. Ethos

Auch im Ethos hat sich das kreuzestheologische Narrativ als prägend erwiesen. Schon in den 95 Thesen hatte Luther, wie anfangs gezeigt, gefordert, man müsse »die Christen ermahnen, daß sie Christus, ihrem Haupt, durch Leiden, Tode und Höllen nachzufolgen trachten« (Th. 94) und »darauf vertrauen« lernen, »durch viel Trübsal in den Himmel einzugehen« (Th. 95). Hier klingt eine Beschreibung der christlichen Existenz an, die Luther in vielfältigen Variationen immer wieder neu durchgespielt hat. Dabei kann er durchaus, wie wir in der Heidelberger Disputation gesehen haben, unbefangen den Gedanken der *imitatio Christi* aufgreifen. Das Leiden Christi dient gewissermaßen als Erläuterungsgrund für die »Trübsal« im Leben der Christenmen-

13. Interessanterweise wurde der umgekehrte Gedanke, dass die göttliche Natur an den Eigenschaften der menschlichen partizipieren und also etwa leidensfähig sein könne, im 16. Jahrhundert noch abgelehnt, obwohl er zweifellos im Gefälle der lutherischen Argumentation lag. Dies änderte sich erst im 19. Jahrhundert, als der Denkzwang, Gott als reine Aktivität zu konzipieren, sich lockerte. Seitdem wird im Luthertum auch ein »genus tapeinoticum« der Idiomenkommunikation vertreten, um die Radikalität der Kondensenz Gottes, seines Eingehens in die irdische Realität, pointiert zur Darstellung zu bringen.
14. A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, Tübingen 1990 (Nachdruck der 4., neu durchgearbeiteten und vermehrten Aufl. Tübingen 1909), 875.
15. Vgl. dazu meinen Beitrag: »Entsetzliche Speculationen?« Überlegungen zur Argumentationslogik in Luthers Abendmahlsslehre, in: EvTh 74, 2014, 413–422.
16. Ob er damit die Intention der Schweizer wirklich traf, kann mit Gründen bezweifelt werden; immerhin stellte die Leuenberger Konkordie 1973 kirchenoffiziell fest, dass beide Positionen als miteinander vereinbar (oder jedenfalls sich nicht kirchentrennend unterscheidend) gelten können.

schen: Dass Christus den Weg »durch Leiden, Tode und Höllen« nahm, macht auch die Entbehrungen im christlichen Leben transparent hin auf Gott. In diesem Licht verlieren sie ihren von Gott trennenden Charakter, und dass Christus sie teilt, ist als Ausdruck der göttlichen Solidarität per se tröstend.

Aber diese – nennen wir es: nüchtern-illusionslose – Sicht auf die irdische Existenz ist nicht alles, was über die ethosbildende Bedeutung der Kreuzestheologie zu sagen ist. Das Kreuz ist ja auch ein Bild dessen, was Christus für uns, an unserer Stelle getragen hat, damit wir es *nicht* mehr tragen müssen. In diesem Sinne *ent-lasst* das Kreuz. Emphatisch konnte Luther das »Wort vom Kreuz« als Frei-Spruch, als Befreiung charakterisieren, besonders schön in der bekannten Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« aus dem Jahr 1520.¹⁷ Am Kreuz hat Christus die existenziell-metaphysische Last auf sich genommen, die die sündige Menschheit aufgehäuft hat, und uns dadurch davon befreit. Indem er so das beseitigt hat, was uns von Gott trennt, vermittelt er uns zugleich die Teilhabe am göttlichen Heil. Unter Rückgriff auf das mystische Bild von der Hochzeit der bräutlichen Seele mit Gott schreibt Luther drastisch, dass »der reiche, edle, fromme Bräutigam Christus das arme, verachtete, böse Hürlein zur Ehe nimmt und sie von allem Übel entledigt, ziert mit allen Gütern«¹⁸ – mithin eine Gütergemeinschaft begründet, in der er die Schulden der Braut übernimmt und tilgt und sie umgekehrt an seinem unermesslichen Reichtum teilhaben lässt. Die Braut – so könnte man, im Bild bleibend, sagen – hat ausgesorgt für den Rest ihrer irdischen und himmlischen Tage. Sie muss sich buchstäblich um nichts mehr sorgen.

Genau hierin identifiziert Luther nun das genuin christliche Motiv für ein am Wohl der Nächsten orientiertes Handeln; Weil Christus uns (am Kreuz!) mit allem versorgt hat, was für unser zeitliches und ewiges Heil vonnöten ist, sind wir befreit von der Sorge um uns selbst und der damit verbundenen Gier, die alles an sich zieht und für sich instrumentalisiert, und können uns daher frei, ungezwungen, dankbar, freudig und im Wort Sinn selbstlos um das Wohl unserer Nächsten kümmern, uns für sie einsetzen. Theologisch präzise, aber wirkungsgeschichtlich nicht unproblematisch beschreibt Luther dies als paradoxe Einheit von Freiheit und Knechtschaft: Weil wir durch Christus »freie Herren« sind, können wir zugleich »dienstbare Knechte« unserer Mitmenschen sein.¹⁹ In der Bildsprache des Kreuzes gesagt: Weil Christus das große Kreuz für uns getragen hat, können wir unsere kleinen Kreuze leicht schultern.

17. M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), WA 7, 20–38 (deutsche Fassung); StA 2, 263–309 (deutsch und lateinisch parallel); die deutsche Fassung neudeutsch in: M. Luther, Ausgewählte Schriften, hg. von K. Bornkamm und G. Ebeling, Bd. 1, Frankfurt 1982, 239–263. – Vgl. dazu jetzt auch meinen Beitrag: »Freiheit von ...«. Kleine theologische Apologie des Individualismus – im Horizont von Luthers Freiheitsschrift, in: Th. Söding/B. Oberdorfer (Hg.), Kontroverse Freiheit. Die Impulse der Ökumene, QD 284, Freiburg i.Br. 2017, 219–236.

18. Bornkamm/Ebeling 1, a.a.O., 246.

19. Zum – wirkungsgeschichtlich relevanten – Problem, dass bei der »Freiheit zum Dienst« die Freiheit gleichsam in den Dienst hinein absorbiert zu werden droht, so dass am Ende nur frei ist, wer dient, und umgekehrt wer den Dienst in Frage stellt, als selbstüchtig – und insofern unfrei! – erscheint, vgl. meinen oben (Anm. 17) genannten Beitrag.

IV. Gebrochenheitsbewusstsein: Wirkungsgeschichtliche Spuren der Kreuzestheologie

Über diese exemplarisch benannten charakteristischen Motive lutherischer Theologie hinaus will ich noch einige wenige wirkungsgeschichtliche, konfessionskulturelle Linien ziehen, die man möglicherweise mit dem kreuzestheologischen Fokus der lutherischen Reformation in Verbindung sehen kann. Hervorheben möchte ich dabei eine doppelte Skepsis.

Spuren hinterlassen – man könnte auch sagen: stilbildend gewirkt – hat Luthers kreuzestheologisch profilierte Polemik gegen die *theologia gloriae* in einer grundsätzlichen protestantischen Skepsis gegen eine vom Offenbarungszeugnis abstrahierte, allgemein zugängliche Gotteserkenntnis, m.a.W.: gegen eine natürliche Theologie. Genauer betrachtet, schließt dies schon einen Vorbehalt gegen innertheologische, dogmatische Theoriebildung ein, die beispielsweise das trinitarische Gottesverständnis oder die Lehre von der gott-menschlichen Personeneinheit Jesu Christi spekulativ abbekoppeln vom im Glauben ergriffenen Rechtfertigungsgeschehen. Für diesen Vorbehalt stehen beispielhaft Melanchthons berühmte und viel zitierte Formeln, dass wir »die Geheimnisse der Trinität besser anbeten als erforschen« sollten²⁰ und dass »Christus erkennen seine Werke erkennen«²¹ heiße. Darin artikuliert sich kein grundsätzlicher Anti-Rationalismus (obwohl Luthers mindestens ebenso berühmte Formel von der »Hure Vernunft« das nahe zu legen scheint²²). Das wäre auch wenig plausibel in einer Reformbewegung, die so emphatisch den Zusammenhang von Glauben und Verstehen betont hat. Gemeint ist vielmehr die strikte Fokussierung des (durchaus vernunft- und methodengeleiteten) theologischen Verstehens auf das von Gott uns zugewandte Bild des uns zugute Mensch gewordenen, gestorbenen und auferstandenen Gottessohnes. Problematisiert wird damit jede Gotteserkenntnis sei es theologischer, sei es philosophischer Art, die an diesem Bild vorbeigeht, die Gott also unabhängig von dieser seiner »Verborgenheit unter dem Gegenteil« erkennen zu können meint.

Dieser antispekulative, die Wege und Grenzen des Erkennens kritisch auslotende Zug hat sich in der neuzeitlichen Theologiegeschichte immer wieder neu Geltung verschafft.²³ So dürfte es kein Zufall sein, dass Immanuel Kants die Bedingungen der Möglichkeit gesicherter Erkenntnis kritisch erforschende Philosophie im Protestantismus eine so durchschlagende Wirkung hatte, dass man ihn sogar als den »Philosophen des Protestantismus« schlechthin bezeichnet hat. Der weit ins 20. Jahrhundert höchst einflussreiche Theologe Albrecht Ritschl hat daran anknüpfend religiöse Aussagen von Tatsachenbehauptungen unterschieden und ihnen den spezifischen Status von »Werturteilen« zugeschrieben. Auf dieser Linie hat dann auf seine Weise auch Karl

- 20. »Mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus«. Ph. Melanchthon, *Loci communes* (1521), lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. und übersetzt von H.-G. Pöhlmann, Gütersloh 1997, 18.
- 21. »hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere«. A.a.O., 22.
- 22. Vgl. zum Thema: Th. Kaufmann, Die Ehre der Hure. Zum vernünftigen Gottesgedanken in der Reformation, in: J. Lauster/B. Oberdorfer (Hg.), Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke, Tübingen 2009, 61–91.
- 23. Vgl. zu diesem Thema auch meinen Beitrag: Religiöse Wissensgenerierung. Strukturbedingungen theologischer Rationalität im reformatorischen Christentum: Ein Beitrag zur europäischen Kulturgeschichte, in: M. Häberlein/S. Paulus/G. Weber (Hg.), Geschichte(n) des Wissens. FS Wolfgang E. J. Weber, Augsburg 2015, 59–70.

Barth weitergedacht. Natürlich waren das nicht alles »Kreuzestheologen« im engeren Sinn – Barth etwa machte sich gern lustig über die »schwermütige Theologie der norddeutschen Tiefebene«²⁴ und meinte damit vorwiegend die seines Erachtens allzu sehr auf das menschliche Existenzelend (mithin: auf »Tod, Sünde und Hölle« und die Angst davor) fixierten Lutheraner. Aber sie waren auf die eine oder andere Weise doch den methodologischen Implikationen der *theologia crucis* verpflichtet und wollten jedenfalls keineswegs »Theologen der Herrlichkeit« sein.

Eine ganz anders gelagerte Skepsis in der konfessionskulturellen Tradition des Luthertums lässt sich ebenfalls als atmosphärische Fernwirkung der kreuzestheologischen Konzentration deuten: die Skepsis nämlich gegen ein religiös begründetes Über-springen der irdischen Wirklichkeit in ihrer Vorläufigkeit und Gebrochenheit. Diese Skepsis lag schon Luthers brachialem Verdikt gegen den religiös konnotierten Aufstand der Bauern gegen ihre als ungerecht wahrgenommenen Obrigkeitkeiten zugrunde; er konnte darin nur den ebenso verwerflichen wie illusionären Versuch erkennen, das Reich Gottes mit eigenen Mitteln zu vollenden. Das Etikett »Schwärmer« hängte er generell allen an, bei denen er einen solchen Versuch diagnostizierte, das Eschaton vorweg zu nehmen, statt sich in der Vorläufigkeit und Gebrochenheit der irdischen Wirklichkeit zu orientieren, die noch unter der Signatur des Kreuzes steht; das betraf etwa auch sein Urteil über die Täufer. In dieser Skepsis mag die tendenziell politisch konservative Haltung begründet sein, die das Luthertum in seiner Geschichte doch häufig gekennzeichnet hat. Wenn innerweltliche Veränderungsprogramme pauschal mit dem Verdacht eigenmächtiger Herbeiführung des Gottesreichs belegt sind, erscheint die pflichtgetreue Einfügung in das Bestehende leicht als die einzige angemessene christliche Haltung; das ist die Kehrseite des zu Recht vielgerühmten lutherischen »Berufsethos«. Zwingend ist dies indes nicht. Die Loyalität zur konkreten irdischen Lebenswirklichkeit nötigt nicht dazu, die bestehenden Verhältnisse einfach hinzunehmen, sondern kann sich auch in der Gestalt gesellschaftlicher Reformen realisieren, die das Zusammenleben relativ verbessern, ohne den umfassenden Anspruch der Beseitigung aller gesellschaftlichen Widersprüche oder gar der Überwindung aller existenzieller Not zu erheben. Wenn ich es recht sehe, ist das jedenfalls der Modus, den das lutherische Ethos der konkreten Weltverbundenheit und Weltverantwortung in der Gegenwart weithin angenommen hat. Und dass die historischen »Schwärmer«-Verdikte in vieler Hinsicht der Revision bedürfen und keineswegs unbesehen weitertradiert werden können, ist im Übrigen auch unter Lutheranern unumstritten.

V. Ökumenische Perspektiven

Für Luther war die *theologia crucis* von kontroverstheologischer Brisanz: Die *theologia gloriae*, von der er sich distanzierte, identifizierte er in der römischen Kirche, und »Schwärmer« in diesem Sinne waren ihm auch seine innerprotestantischen Gegner. Wie sieht das heute aus? Es steht mir nicht an, dem in der ACK vertretenen multilateralen ökumenischen Erfahrungsschatz und Expertenwissen vorzugreifen. Es scheint mir aber, dass die Theologie des Kreuzes, wie ich sie anhand zentraler Einsichten Luthers entfaltet habe, keine strikt konfessionellen Grenzen mehr markiert. Das heißt

24. Z.B. K. Barth, Offene Briefe 1945–1968, Gesamtausgabe, Bd. 15, hg. von D. Koch, Zürich 1984, 327f.

nicht, dass sie schlicht allgemeine Anerkennung gefunden hätte. Womöglich fallen aus der Perspektive anderer konfessioneller Traditionen neben den kaum bezweifelbaren Stärken auch die polarisierenden Zuspitzungen, ausbalancierungsbedürftigen Einseitigkeiten oder problematischen Konsequenzen dieser Art von Kreuzestheologie sogar noch deutlicher auf als mir selbst als Lutheraner. Aber die Diskussion darüber folgt nicht mehr zwingend den konfessionellen Unterscheidungslinien. Man kann Luthers Deutung des Kreuzesgeschehens, so hoffe ich, inspirierend finden, ohne Lutheraner zu sein. Und man kann auch als Lutheraner – um nur ein Beispiel zu nennen – Anstoß nehmen an der kreuzestheologisch motivierten einseitigen Orientierung des Deutehorizonts für die christliche Lebensführung an »Tod, Sünde und Hölle« und fragen, wie das im Glauben zugesprochene neue Leben im Licht der Auferstehung Christi bereits jetzt sichtbare Gestalt gewinnt (ohne dass dadurch die Bedeutung des Kreuzes geschmälert oder relativiert werden müsste). M.a.W.: Die lutherische Kreuzestheologie kann bereichernd, inspirierend, gelegentlich gewiss auch irritierend beitragen zur allen Christenmenschen und allen Konfessionen je neu aufgegebenen, nie abgeschlossenen Reflexion über die Bedeutung des Kreuzes Jesu. Sie ist kein exklusiver Besitz des Luthertums, sondern Teil des gemeinsamen christlichen Erbes. Sie bringt einen eigenen Ton in die Interpretationsgemeinschaft der christlichen Ökumene, ist aber kein Solitär, der quer stünde zu allen anderen konfessionellen Auslegungstraditionen. Sie ist erkennbar lutherisch – und doch offen für die konfessionsübergreifende Verständigung.

Angesichts dessen – und damit komme ich zum Schluss – ist der Idee eine tiefere Weisheit nicht abzusprechen, das Kreuzerhöhungs-Fest im Jahr des Reformationsjubiläums ökumenisch zu begehen. Ich muss gestehen, dass ich von diesem Fest bis vor kurzem nicht die geringste Ahnung hatte. Beim Recherchieren lernte ich nun, dass dieses Fest nicht nur bei den Orthodoxen und Katholiken, sondern auch bei den Anglikanern und sogar in etlichen außerdeutschen lutherischen Kirchen in hohen Ehren steht. Es ist also bereits ein ökumenisch verbreitetes Fest. Natürlich sind dessen Ursprung und Anlass – die Rückführung der dem von Kaiserin Helena (wieder-)gefundenen Kreuz Christi entnommenen, von den Persern konfiszierten und von Kaiser Herakleios zurückgewonnenen Kreuzesreliquie in die Jerusalemer Grabeskirche im Jahr 630 – für reliquienabstinenten Lutheraner nicht per se ein Grund zum Feiern. Die theologische Ausdeutung indessen, wie sie sich in den vorgeschlagenen biblischen Lesungen niederschlägt, ist über jeden Zweifel erhaben. Der alttestamentliche Text aus Num 21 berichtet von der ehernen Schlangenfigur, die Mose während einer tödlichen Giftschlangenplage auf Gottes Geheiß an einer langen Stange aufrichtet, und »wer gebissen ist und sie ansieht« (Num 21,8), bleibt am Leben. Es geht also um eine lebensrettende Blickwendung: Statt gebannt auf die todbringende Schlange zu starren, gegen die sie keine Chance haben, sollen die betroffenen Israeliten den Blick auf das von Gott eigens dafür gestiftete Abbild der Schlange richten und finden dadurch Rettung aus der Gefahr. Genau so hatte Luther im »Sermon von der Bereitung zum Sterben« die heilsame Abkehr der Blickrichtung weg von Todes-, Sünden- und Höllenangst hin auf das Bild des Gekreuzigten beschrieben. Es bedarf kaum der Erwähnung, dass als Evangelium für das Kreuzerhebungsfest Joh 3 ausgewählt ist, wo Jesus die heilsame Wirkung seines eigenen Geschicks in der ehernen Schlange vorabgebildet sieht: »Wie Mose in der Wüste die Schlange erhöht hat, so muss der Menschensohn erhöht werden, damit alle, die an ihn glauben, das ewige Leben haben.« (Joh 3,15) Wer sich mit Luthers Kreuzestheologie verbunden weiß, kann da gut mitfeiern.