

Der Tod Jesu – Manifestation der göttlichen Heilsmacht, nicht Grund des menschlichen Heils.

Staurologische Perspektiven¹

von Wolfgang Pfüller

Die Heilsbedeutung des Todes Jesu war von Anfang des Christentums an eine zentrale Frage, die keineswegs einheitlich beantwortet wurde und die sich auf der Grundlage des biblischen und frühchristlichen Zeugnisses je neu für die christliche Theologie stellt. Der evangelische Theologe Wolfgang Pfüller beleuchtet diese Thematik aus der historischen, ethischen und soteriologischen Perspektive und bezieht außerdem den gegenwärtigen Kontext des interreligiösen Gesprächs mit in seine Überlegungen ein.

Die Frage nach der Heilsbedeutung des Todes Jesu ist im Laufe der Geschichte überaus vielfältig beantwortet worden. Bei aller Vielfalt, besonders auch der verwendeten Metaphern, lassen sich jedoch die *religiösen* Antworten² grundsätzlich auf drei Positionen zurückführen: 1) Eine Heilsbedeutung des Todes Jesu wird bestritten. 2) Der Tod Jesu erhält keine besondere, hervorragende Heilsbedeutung, sondern wird zusammen mit dem Wirken Jesu als heilsam betrachtet. 3) Der Tod Jesu erhält (ggf. zusammen mit Jesu Wirken) zentrale, entscheidende Heilsbedeutung, wird genauer gesagt als heilsnotwendig betrachtet.

Die folgenden Überlegungen wollen diese Positionen einer kritischen Prüfung unterziehen. Dies soll nicht so geschehen, dass etwa exemplarische Versionen dieser Positionen diskutiert werden. Vielmehr soll im Zusammenhang einer Unterscheidung verschiedener Perspektiven auf den Tod Jesu herausgearbeitet werden, welche Position in welcher Weise am besten begründet ist. Allerdings wird sich zeigen, dass die Differenzierung der Perspektiven durch deren Integration ergänzt werden muss. Das wird bereits bei den Ausführungen zu den verschiedenen Perspektiven immer wieder in den Blick kommen, muss aber im Anschluss daran noch eigens und d.h. genauer dargelegt werden.

Damit ist der Gang der Erörterung vorgezeichnet. Nachdem zuerst die historische, die ethische und die soteriologische Perspektive als die hauptsächlichen staurologischen Perspektiven in ihrer Eigenart reflektiert werden, wird die Integration dieser Perspektiven

¹ Der Aufsatz ist Gottfried Schille gewidmet.

² Ich gebrauche die Formulierung »*religiöse* Antworten« mit Bedacht, und zwar in zwei Hinsichten. Zum einen möchte ich damit irreligiöse Antworten aus den folgenden Überlegungen ausschließen, wobei ich mir wohl bewusst bin, wie schwierig eine präzise Unterscheidung zwischen »religiös« und »irreligiös« ist (vgl. dazu W. Pfüller 1999, bes. 176 ff). Zum anderen möchte ich damit nichtchristliche religiöse Antworten ausdrücklich in die Betrachtung einschließen. Die Frage nach der Heilsbedeutung des Todes Jesu war bereits seit ihren Anfängen durch die Auseinandersetzung mit der und Anknüpfung an die jüdische Tradition keine innerchristliche Angelegenheit. Spätestens mit dem Heraufkommen des Islam aber liegt sozusagen eine kanonische Antwort einer bedeutenden Religion auf diese Frage vor.

möglichst präzise angegeben. Alles in allem wird sich der Tod Jesu unter genau angebbaren historischen und ethischen Bedingungen (im Zusammenhang mit seinem Wirken) als herausragende bzw. herausragendste Manifestation der göttlichen Heilsmacht darstellen, eine Auffassung, die der eingangs kurz bezeichneten Position 2 zuzurechnen ist.

1 Differenzierung der staurologischen Sichtweisen

1.1 Die historische Perspektive

Mit dem Tod Jesu verbinden sich viele historische Fragen. Man kann sie in mehrere Bereiche ordnen: Fragen zum Prozess Jesu, Fragen zu den Hauptverantwortlichen für den Tod Jesu, Fragen nach dem Verhalten seiner Anhängerinnen und Anhänger angesichts seines Todes, Fragen nach Jesu eigenem Verhalten und ggf. Verständnis angesichts seines Todes. Gut möglich, dass die damit angedeuteten Bereiche unvollständig sind. Das ist hier indes weniger von Belang. Entscheidend ist, welche historischen Fragen für die Frage nach der Heilsbedeutung des Todes Jesu oder kurz gesagt: soteriologisch konstitutiv sind.

Diese Frage impliziert die Behauptung, dass die Heilsbedeutung des Todes Jesu von bestimmten historischen Fragen abhängt. Dies ist in der Tat so, was schlagend durch die vom Koran besonders aufschlussreich vertretene These belegt wird, Jesus sei gar nicht am Kreuz gestorben. Nun wird im Koran keineswegs in bekannter doketischer Manier das volle, leibliche Menschsein Jesu bestritten. Umso merkwürdiger ist jene These. Eine verbreitete Erklärung dieser Merkwürdigkeit besagt, der Koran wolle den tödlichen Triumph der Feinde über einen Propheten nicht zugestehen und leugne deshalb die Hinrichtung des Propheten Jesus am Kreuz. H. Zirker (1996, bes. 154 ff) bestreitet diese Erklärung; sie wird s. E. durch einen genaueren Blick in den Koran und über ihn hinaus auf die auf ihm aufbauende muslimische Frömmigkeit und Theologie widerlegt. Zirker hält demgegenüber zwei andere Erklärungen für aufschlussreich: Zum einen die Auseinandersetzung Mohammeds mit seinen jüdischen Gegnern. Ihnen will er mitteilen, dass sie weder damals zu Zeiten Jesu noch heute zu seinen Zeiten über einen Gesandten Gottes zu triumphieren vermögen. Zum anderen die Auseinandersetzung mit seinen christlichen Gegnern. Ihnen gegenüber soll offensichtlich die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu bestritten werden.

Genau dies ist für den jetzigen Gedankengang von Belang. Denn es besagt ohne Zweifel, dass die historische Frage nach dem Faktum des Kreuzestodes soteriologisch konstitutiv ist. Soviel also ist klar: Wäre Jesus nicht den Tod am Kreuz gestorben, verlöre die Frage nach dessen Heilsbedeutung jegliche Basis. Nun gehört die Hinrichtung am Kreuz freilich zu den gesichertsten Tatsachen des Lebens Jesu. Insofern muss man sich mit ihrer Bestreitung nicht weiter aufhalten. Immerhin konnte an diesem Extremfall am eindrucklichsten demonstriert werden, inwiefern die Frage nach der Heilsbedeutung des Todes Jesu tatsächlich zumindest von *einer* historischen Frage in Bezug auf Jesu Tod abhängt. Wenn ich nun die oben versuchsweise genannten Bereiche historischer Fragen zum Tod Jesu wieder aufgreife, so um der Frage willen, welche historischen Fragen etwa

darüber hinaus soteriologisch konstitutiv sind. Diese Frage ist freilich jetzt nur sehr ungefähr zu beantworten. Denn ihre Beantwortung hängt natürlich nicht zuletzt davon ab, wie die soteriologische Perspektive genauer entwickelt wird. Dennoch sind beim jetzigen Stand einige Vermutungen nicht nur möglich, sondern auch hilfreich. Letzteres weil sie zu einem besseren Verständnis der Bedeutung der historischen Perspektive verhelfen; ersteres weil auf eine ungefähre Vorstellung über die soteriologische Perspektive zurückgegriffen werden kann.

Fragen zum Prozess Jesu dürften soteriologisch kaum konstitutiv sein. Ob es einen rechtsgültigen Prozess gegen Jesus vor dem Sanhedrin überhaupt gegeben hat; wie weit er sich ggf. rekonstruieren lässt; wie die Verhandlung vor Pilatus verlief; wie das Urteil des Pilatus zustande kam usw.: Das alles sind gewiss historisch umso interessantere Fragen, je schwerer sie aufzuklären sind. Ich sehe gleichwohl nicht, inwiefern sie soteriologisch konstitutiv sein sollen. Auch wenn Jesus überhaupt nicht rechtskräftig verurteilt worden wäre, oder umgekehrt das Opfer eines Justizirrtums geworden wäre, würde dies die Heilsbedeutung seines Todes nicht schmälern, geschweige aufheben. Desgleichen verhält es sich mit den Fragen zu den Hauptverantwortlichen für die Hinrichtung Jesu sowie den Fragen nach dem Verhalten seiner Anhängerinnen und Anhänger angesichts seines Todes. Wer immer die Hauptverantwortlichen im wahrscheinlichen Zusammenspiel zwischen jüdischem Establishment und römischer Besatzungsmacht waren, und was immer ihre nur noch undeutlich aufklärbaren Motive für Jesu Hinrichtung gewesen sein mögen³; wie immer sich die Anhängerinnen und Anhänger Jesu im Einzelnen verhalten haben mögen und was sie dabei jeweils bewogen haben mag: Das alles beeinträchtigt die Heilsbedeutung des Todes Jesu nicht, weil und solange es Jesu eigenes Verhalten und Verständnis angesichts seines Todes nicht beeinträchtigt.

An dieser Stelle nun sehe ich in der Tat die soteriologisch konstitutiven historischen Fragen zum Tod Jesu. Ich greife zwei Fragen heraus. Nehmen wir erstens an, das Ziel des Wirkens Jesu wäre die Umwälzung der damaligen politischen Verhältnisse im römisch besetzten Palästina gewesen, wobei wir die Frage, ob und wie weit Jesus hierzu mit physischer Gewalt vorgehen wollte, unberücksichtigt lassen können. Und nehmen wir zweitens an, Jesus wäre aufgrund des Scheiterns dieses Vorhabens oder aus anderen Gründen am Kreuz in seinem Vertrauen auf Gott zusammengebrochen, will sagen verzweifelt. Könnte man daraufhin seinem Tod noch Heilsbedeutung zumessen? Wäre dieser Tod dann mehr als das vielleicht tragische Scheitern eines politischen Umstürzlers, der dazu noch an seinem Gott irre wurde? Ich denke, vor allem in ihrer Verbindung erhalten die beiden angesprochenen Fragen erhebliches soteriologisches Gewicht. Aber auch je für sich sind sie gewichtig genug. Welche Heilsbedeutung soll der u.a. aufgrund unrealistischer Vorstellungen erfolgte Tod eines gescheiterten politischen Umstürzlers haben, auch wenn seine Ziele zugestandenermaßen edel waren? Kann man dem Tod Jesu Heilsbedeutung beimessen, wenn Jesus gerade angesichts dieses Todes verzweifelte,

³ Diese Fragen sind freilich im christlich-jüdischen Dialog angesichts eklatanter Fehlschlüsse und damit einhergehender, geradezu unglaublicher Verbrechen von christlicher Seite an den Jüdinnen und Juden im Blick auf die dringend zu wünschende Annäherung beider Seiten eminent wichtig. Vgl. nur Lapide 1987.

wenn er mit anderen Worten keine Möglichkeit sah, seinen Tod im Vertrauen auf Gott anzunehmen?⁴

Es wäre verfrüht, diese Fragen jetzt schon, d.h. vor der genaueren Erörterung der soteriologischen Perspektive beantworten zu wollen. Es muss für jetzt genügen, sie möglichst scharf zu stellen, damit zumindest ihre soteriologische Relevanz zu ahnen ist.

1.2 Die ethische Perspektive

Natürlich ist die ethische Perspektive auf den Tod Jesu schon von daher unterschiedlich beschaffen, dass unterschiedliche ethische Konzepte die Beurteilung leiten. So stellt sich etwa vom ethischen Konzept F. Nietzsches im »Antichrist« her die Beurteilung des Todes Jesu ersichtlich anders dar als vom existenzphilosophischen Ansatz K. Jaspers' in den »maßgebenden Menschen« unter den »großen Philosophen«. Dies kann aber nicht Gegenstand der Untersuchung sein. Vorausgesetzt wird hier vielmehr eine Ethik auf der Basis der Agape im Sinne der Liebe zu Gott und den Menschen. Diese Voraussetzung ist zwar reichlich vage, dürfte aber für die Erörterung der ethischen Perspektive auf den Tod Jesu hinreichen. Denn auch dieser Erörterung geht es vor allem um die Frage, welche ethischen Beurteilungen im Blick auf Jesu Tod soteriologisch konstitutiv sind.

Zur Beantwortung dieser Frage empfiehlt es sich, die ethische Perspektive zu differenzieren. Danach unterliegen a) die Täter und b) das Opfer einer ethischen Beurteilung.

a) Manches oder sogar vieles spricht dafür, dass die Hinrichtung Jesu maßgeblich von Seiten des sadduzäisch-priesterlichen Establishments betrieben wurde. Sein religiös-politisches Kalkül (vgl. Joh 11,47–50; Mk 11,15–18; 14,57 f) stieß auf allzu offene Ohren bei der römischen Besatzungsmacht, und die Kollaboration beider Seiten bewährte sich erneut bei der Beseitigung eines für gemeingefährlich gehaltenen Unruhestifters. Man mag auch noch allgemeiner, aber dafür weniger greifbar die strukturelle Gewalttätigkeit des römischen Patriarchats für die Hinrichtung Jesu verantwortlich machen, wobei unter Patriarchat eine Gesellschaftsstruktur verstanden wird, »in der Sexismus, Rassismus, Naturausbeutung, Militarismus und ökonomische Ausbeutung sich gegenseitig unterstützen« (Schottroff 1991, 21 f; vgl. auch Moltmann-Wendel 1990, 555 f). Wie immer man hier im Einzelnen votieren mag, man wird jedenfalls die Hinrichtung Jesu im Blick auf die Täter ethisch negativ beurteilen; und zwar als mörderisches Verbrechen, diene es nun der Aufrechterhaltung von Gesetz und Ordnung oder schlimmer noch patriarchalen Unterdrückungsmechanismen. Und die ethisch negative Beurteilung wird

⁴ Diese Frage ist klar von der viel traktierten Frage zu unterscheiden, ob und inwiefern Jesus seinem Tod Heilsbedeutung beigemessen hat. Allerdings stehen beide Fragen in angebbarem Zusammenhang. Sicher nämlich wäre es Jesus leichter gefallen, seinen Tod im Vertrauen auf Gott anzunehmen, hätte er ihn als Heilstod verstanden. Ebenso sicher hätte ihn freilich dieses Verständnis nicht unter allen Umständen vor der Verzweiflung bewahrt. Wie dem auch sei: Die Frage danach, ob und inwiefern Jesus seinem bevorstehenden Tod Heilsbedeutung zugemessen hat, scheint mir soteriologisch nicht konstitutiv zu sein. Wichtiger als die Frage, ob und wie sich Jesus mit seinem bevorstehenden Tod sozusagen soteriologisch reflektierend befasst hat, scheint mir die Frage, ob er diesen Tod wie immer verstanden oder auch unverstanden im Vertrauen auf Gott annehmen konnte. Auch diese Behauptung kann hier noch nicht ausreichend begründet werden; ich verweise hierzu auf die Überlegungen in 1.3.

sich noch verstärken, wenn man die Todesstrafe im Allgemeinen für ethisch hochproblematisch hält. Die Tötung Jesu wird dann umso mehr als Tötung aus »niederen Beweggründen«, d.h. als Mord (vgl. Eibach 1988, 87) erscheinen. Mord aber ist ethisch ausnahmslos als verwerflich zu beurteilen.

Das bedeutet schließlich für unsere leitende Frage: Die ethische Perspektive auf die Täter ist nicht nur soteriologisch nicht konstitutiv, sie ist im Gegenteil destruktiv. Was hier vorliegt, darf folglich unter keinen Umständen als göttliches Heilshandeln interpretiert werden.

b) Ich sagte bereits, dass es weniger wichtig ist, ob und inwiefern Jesus seinen Tod als Heilstod verstanden, als vielmehr ob er ihn im Vertrauen auf Gott bestanden hat. Ich denke, hieran entscheidet sich auch die ethische Beurteilung des Verhaltens Jesu als des Opfers der Hinrichtung am Kreuz. Jesus muss seinen Tod durchaus nicht als stellvertretende, heilbringende Hingabe für die vielen verstanden haben. Er muss ihn aber im Vertrauen auf Gott angenommen haben, damit sein Verhalten angesichts seines Todes ethisch als positiv beurteilt werden kann. Denn wie immer dann sein *Verständnis* des eigenen Todes beschaffen gewesen sein mag: Hat er ihn im Vertrauen auf Gott trotz aller Ängste und Verlassenheitsgefühle (Mk 14, 32 ff u. 15, 34) auf sich genommen, so darf das Verhalten Jesu *faktisch* als Hingabe des eigenen Lebens um des für ihn höchsten Wertes, des Reiches Gottes willen beurteilt werden. Jesu Todesleiden wäre dann im Sinne von V. Fabella als aktives Leiden zu verstehen, ein Leiden, dem Jesus sich nicht passiv unterwirft, sondern das er aktiv auf sich nimmt zugunsten der Nächsten, des Reiches Gottes, eines erfüllteren Lebens (Fabella 1993, 216; vgl. Strahm 1997, 97).

Nun ist auch die Beurteilung des Verhaltens Jesu als Hingabe des eigenen Lebens von feministischen Theologinnen ethisch als negativ qualifiziert worden. Sowohl R. Strobel wie auch E. Schüssler Fiorenza kritisieren den Gedanken der freiwilligen Selbsthingabe bzw. Selbstaufopferung Jesu. Strobel sieht die angeblich freie Entscheidung Jesu letztlich doch fremdbestimmt, nämlich durch Gott den Vater, an den sich der Sohn für die Menschen hingibt. Denn zwar wird die freie Entscheidung Jesu hervorgehoben. Zugleich aber wird immer betont, »daß Jesus nicht *seinem*, sondern den Weg Gottes gegangen ist. Und damit bleibt das Ganze in einem *hierarchischen* Verhältnis zwischen Gott dem Vater und Gott dem Sohn stecken: zwar nicht mehr Opfer und Gehorsam, aber Einwilligung und Hingabe an den Weg und Willen Gottes. Die *Fremdbestimmung* bleibt in diesem Deutungsmuster vollkommen erhalten – auch wenn ... die Einwilligung in die Fremdbestimmung aus freien Stücken geschieht.«⁵ Schüssler Fiorenza wiederum hält die Idee der am Kreuz sich selbst aufopfernden Liebe im Blick auf Frauen gar für noch verhängnisvoller als die des Gehorsams, »weil sie mit der kulturell 'femininen' Forderung nach selbst-loser Liebe für das Wohl der Familie Hand in Hand geht. Auf diese Weise macht sie die Ausbeutung aller Frauen im Namen von Liebe und Selbstaufopferung psychologisch akzeptabel und autorisiert sie religiös« (Schüssler Fiorenza 1997, 159).

Strobels Einwand mag die vermeintlich das Innere der trinitarisch gedachten göttlichen Wirklichkeit offenbarenden Reflexionen des Trinitätstheologen treffen: die hier

⁵ Strobel 1991, 46 f. Strobel bezieht sich mit ihrer Kritik speziell auf J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, München 1989.

vorgetragene Reflexionen trifft er nicht. Denn in ihnen geht es nicht um die Einwilligung in einen feststehenden und als solchen bekannten göttlichen Willen. In ihnen geht es um eine moralische Entscheidung unter den gewöhnlichen menschlichen Bedingungen der Unsicherheit – der göttliche Wille ist eben nicht als feststehender gegeben und bekannt.⁶ Jesus nimmt dennoch Leiden und Tod aktiv auf sich um des höheren, für ihn höchsten Wertes, des Reiches Gottes willen. Und in diesem Sinne kann man sehr wohl sagen: Er gibt sein Leben an Gott und für die Menschen hin. Sicher, und darin gebe ich Schüssler Fiorenza Recht, hat der Gedanke der Selbsthingabe bzw. Selbstaufopferung gerade für Frauen, aber keineswegs nur für sie⁷, verhängnisvolle Konsequenzen gehabt und hat sie weiterhin. Das aber liegt offensichtlich daran, dass sie sich für Werte aufzuopfern gehalten wurden, die solche Aufopferung durchaus nicht verdienen – etwa die von Schüssler Fiorenza angeführte Familie, was meistens auf das Wohlergehen des Vaters der Familie hinauslief. Demgegenüber bleibt es dabei, dass die Hingabe des eigenen Lebens um eines höheren Wertes willen, das Martyrium, nicht nur eine ethisch berechtigte Entscheidung, sondern darüber hinaus eine moralisch höchst bewundernswerte Handlung ist.

Ich meine, die Beurteilung des Todes Jesu als Hingabe seines Lebens an Gott und für die Menschen ist für die Heilsbedeutung des Todes Jesu nicht nur relevant, sondern konstitutiv. D.h., dürfte der Tod Jesu nicht in dieser Weise ethisch positiv beurteilt werden, könnte seine Heilsbedeutung nicht ausgesagt werden. Nun ist klar, dass eine ethisch negative Beurteilung der Heilsbedeutung des Todes Jesu widerspräche. Immerhin könnte man sich eine andere ethisch positive Beurteilung vorstellen, und diese soll hier auch keineswegs ausgeschlossen werden. Ich behaupte also nicht, man *könne* die Heilsbedeutung des Todes Jesu *nur* im Sinne der Hingabe seines Lebens aussagen. Ich behaupte nur, man *müsse* sie *auch so* aussagen. Auch diese Behauptung kann jetzt noch nicht hinreichend begründet werden, wofür ich auf 1.3 verweise.

1.3 Die soteriologische Perspektive

Alle bisherigen Überlegungen laufen auf die soteriologische Reflexion des Todes Jesu zu. Das kann auch gar nicht anders sein, denn die soteriologische ist die eigentlich theologische Perspektive auf den Tod Jesu. Dabei scheinen mir zwei Fragen vordringlich: a) Ist der Tod Jesu als heilsnotwendig zu begreifen? b) Wie ist die Heilsbedeutung des Todes Jesu zu begreifen, wenn dieser Tod nicht heilsnotwendig ist?

a) »Warum muß sich Jesu Selbsthingabe ausgerechnet über einen Kreuzestod vollziehen? Ich sehe mich außerstande, diese Frage zu beantworten. Ich halte sie auch für unsachgemäß. Jesus ... ist nun einmal den Kreuzestod gestorben. Das ist der Ausgangspunkt – nicht irgendwelche Spekulationen darüber, was aus welchen Gründen hätte sein können.« (Barth 1994, 35) Diese Auffassung H.-M. Barths ist nicht nur von wohlthuender Bescheidenheit gekennzeichnet; sie erscheint auch plausibel. Dennoch

⁶ So darf man die Gethsemane-Geschichte doch wohl auch lesen. Danach geht es nicht um den Konflikt zwischen dem menschlichen Wunsch und dem göttlichen Willen, sondern um die Suche nach dem göttlichen Willen, anders gesagt nach der richtigen Entscheidung angesichts des drohenden gewaltsamen Todes.

⁷ Man braucht nur daran zu erinnern, wie viele Männer für das »Vaterland« ihr Leben »geopfert« haben.

übergeht sie allzu schnell das traditionsreiche, schwerwiegende Problem der Heilsnotwendigkeit des Todes Jesu. Denn bei der Frage nach dem Muss des Kreuzestodes Jesu geht es ja nicht primär um »irgendwelche Spekulationen darüber, was aus welchen Gründen hätte sein können«. Vielmehr geht es vom göttlichen »Muss« der neutestamentlichen Evangelien über Anselm von Canterburys Frage, warum Gott Mensch wurde (und am Kreuz starb), bis hin zu den vielfachen Aussagen über die versöhnende, erlösende, rettende u.ä. Wirkung des Todes Jesu letztlich immer um dessen Heilsnotwendigkeit.

Nun ist die Behauptung der Heilsnotwendigkeit des Todes Jesu offensichtlich schwer zu begründen. Sie wird denn auch häufig nur mit Einschränkungen vertreten. Folgende Einschränkungen werden vorgenommen: 1. Jesu Tod ist nicht isoliert von, sondern nur zusammen mit seinem Leben, genauer seinem Wirken in Verkündigung und Praxis, heilsnotwendig. 2. Jesu Leben und Tod sind nicht isoliert von, sondern nur zusammen mit der Gemeinschaft seiner VorgängerInnen und NachfolgerInnen heilsnotwendig. 3. Jesu Leben und Tod sind heilsnotwendig nur »für uns«, nicht für die Angehörigen anderer Religionen.

1. Diese These dürfte mittlerweile weitgehend akzeptiert sein. So spricht D. Wiederkehr mit Blick auf die deutschsprachige Theologie von ca. 1975–1985 von einer »Überwindung und Öffnung der isolierten Kreuzessoteriologie« (Wiederkehr 1986, 168 ff). Und T. Pröpper hält die vor allem in der westkirchlichen Tradition zu findende soteriologische Isolierung des Kreuzestodes Jesu geradezu für verhängnisvoll (Pröpper 1985, 38–43). Sein wichtigstes Argument gegen diese Isolierung lautet, kurz gesagt: Nicht der Tod Jesu erlöst die Menschen, sondern seine Liebe, weil und sofern sie göttliche Liebe ist. In dieser Liebe lebte er, und in dieser Liebe scheute er den Tod am Kreuz nicht und erwies sie somit als *Gottes* Liebe.

2. Gegen diese Isolierung der Liebe Gottes in *Jesus* erhebt sich massiver Protest von Seiten feministischer Theologinnen. L. Schottroff fasst die Kritik so zusammen: Die Isolierung Christi, der angeblich allein das von Gott Geforderte leisten kann, »macht das Martyrium der vielen Frauen und Männer, die Kreuzigungen in Geschichte und Gegenwart, unsichtbar und verhindert eine eigenständige und selbstbewußte Nachfolge Christi« (Schottroff 1991, 19; vgl. dies. 1996, 115 f). Allgemeiner noch wendet sich D. Strahm gegen eine soteriologische Isolierung Jesu (Strahm 1991, bes. 110–14; vgl. auch Grey 1993). Die Evangelien zeigen i.E. Jesus nicht als isolierten, unabhängigen, exklusiven Erlöser, sondern als Teil einer inklusiven und solidarischen Erlösungsgemeinschaft. In dieser »heilenden und ganzmachenden Gemeinschaft« ist die göttliche Macht inkarniert, nicht im isolierten Individuum Jesus von Nazaret. Dann »entfällt meiner Meinung nach auch das Problem der exklusiven und einmaligen Inkarnation in diesem einen Menschen Jesus von Nazareth, das für Jüdinnen und Juden und auch für Frauen bis heute ein grundlegendes Problem darstellt. Denn als messianische Gemeinschaft ist die Jesus-Bewegung Teil einer messianischen Tradition, die schon vor Jesus begonnen hat und nach ihm weitergeht« (Strahm 1991, 112).

Inkarniert sich die göttliche Macht aber in dieser messianischen Erlösungsgemeinschaft, so erscheint Gott nicht mehr als vom Menschen abgesondert oder ihm gar entgegengesetzt. Vielmehr muss Gott als schöpferische, transpersonale »Macht-in-

Beziehung« begriffen werden. »Diese transpersonale, göttliche Macht unserer Beziehungsfähigkeit existiert nicht unabhängig von uns, sondern inkarniert sich, wird konkret in und durch unser leibhaftes Handeln, in unseren gerechten und heilenden Beziehungen, wird erfahrbar als jene tiefste Lebenskraft, die uns selbst und einander in der Tiefe unseres Seins fühlen und zueinander in Beziehung treten läßt« (Strahm 1991, 114).

3. Besonders im interreligiösen Dialog, zumindest sofern er als offener und nicht vereinnahmend geführt wird, wird die Eigenständigkeit der Heilsvorstellungen und Heils-erfahrungen anderer religiöser Traditionen unverkennbar. Mit welchem Recht soll man dann aber Jesus als heilsnotwendig für die Angehörigen dieser Traditionen behaupten? Mit welchem Recht soll man ihnen die Berufung auf ihre eigenen Heilbringer bzw. grundlegenden Heilsereignisse streitig machen? Muss man sie nicht vielmehr akzeptieren? Wenn dem jedoch so ist, dann legt es sich nahe, Jesus nur als »unseren« Retter zu begreifen. Sein Leben und Tod sind demnach nur für »uns« als Angehörige der christlichen Tradition heilsnotwendig, nicht aber für die Angehörigen der anderen religiösen Traditionen. »We believe and confess that Jesus has brought us total salvation; others, however, are making similar claims about their own mediators with the same Ultimate Source of life's meaning whom we call God« (Fabella 1993, 218; vgl. auch Knitter 1988, 1996 u. 1997).

Die Auffassung, wonach die Heilsbedeutung des Todes Jesu nicht von der seines Lebens, genauer Wirkens, getrennt werden darf, ist einsichtig. Das zeigen nicht zuletzt die obigen Überlegungen in 1.1 und 1.2. Freilich rede ich mit Bedacht von Heilsbedeutung, nicht von Heilsnotwendigkeit. Diese nämlich scheint mir in keiner Weise stichhaltig begründbar. *Zunächst* sind die eigenständigen Heilswirklichkeiten und -wirksamkeiten anderer religiöser Traditionen kaum von der Hand zu weisen, auch wenn man sie deshalb nicht alle für gleichwertig oder auch nur für uningeschränkt wertvoll halten wird (vgl. Flasche 1993; Hoheisel/Klimkeit 1995; Schmidt-Leukel 1997, bes. 65–235). Wenn man aber andere religiöse Traditionen als eigenständige, d.h. nicht inklusivistisch vereinnahmte Heilswege anerkennt – und daran führt m.E. kein Weg vorbei –, dann kann man Jesus nicht mehr als heilskonstitutiv (heilsnotwendig), sondern nur noch als heilsrepräsentativ verstehen (vgl. Ogden 1992, 79–103, bes. 84 ff). Die Ursache des Heils liegt dann allein in der ursprünglichen und immer währenden göttlichen Liebe. Kein zeitliches und historisches Ereignis, auch nicht das Christuseignis, kann dann Heilsursache im Sinne einer notwendigen Möglichkeitsbedingung sein. »On the contrary, any event, including the Christ event, can be at most a consequence of the salvation, the sole necessary condition of the possibility of which is God's essential being as all-embracing love« (Ogden 1992, 92).

Diese allumfassende göttliche Liebe ist größer als jegliche menschliche, unvollkommene Realisierung dieser Liebe, was natürlich auch für die Liebe Jesu gilt. Demzufolge aber gilt *sodann*: Keine menschliche Manifestation der göttlichen Heilsmacht darf mit dieser identifiziert werden. Dies ist selbstredend auch im Blick auf die von feministischen Theologinnen befürwortete messianische Erlösungsgemeinschaft zu sagen (vgl. zur Kritik Frettlöh 1996, 111), abgesehen davon, dass dieser Gedanke zudem die Heilsbedeutung Jesu allzu sehr nivelliert. Dabei dürfen die Heilsvorstellungen nicht

unzulässig verengt werden. Heil besteht nicht nur »in unseren gerechten und heilenden Beziehungen«, ungeachtet dessen, dass wir selbst gerechte Beziehungen untereinander nicht zu realisieren vermögen. Heil besteht auch in der Überwindung menschlicher Endlichkeit, ja hat streng genommen kosmische Dimensionen. Berücksichtigt man dies, dann ist es mindestens ebenso fragwürdig, von einer messianischen *Erlösungs-*gemeinschaft zu sprechen, wie von Jesus als *Erlöser*.

Gewiss, dürfte man Jesus, wie es in der christlichen Tradition immer wieder mehr oder weniger differenziert geschehen ist, mit der göttlichen Heilsmacht identifizieren, dann wären sein Leben und Tod genau so heilsnotwendig wie die göttliche Heilsmacht selbst. Ist hingegen diese Identifikation unzulässig, dann sind die göttlichen Heilsmöglichkeiten nicht an Jesus bzw. an seinen Kreuzestod gebunden (vgl. zur Kritik Hick 1993, bes. 112–33). *Schließlich* sollte man berücksichtigen, dass die Frage nach der Heilsnotwendigkeit des Kreuzestodes Jesu die historische Frage nach der Notwendigkeit dieses Todes impliziert (vgl. dazu Pfüller 2001). D.h. will man die Heilsnotwendigkeit des Kreuzestodes Jesu nachweisen, muss man die Notwendigkeit dieses Todes auch historisch nachweisen. Da dies aber offensichtlich infolge prinzipieller Grenzen historischer Nachweisbarkeit unmöglich ist, ist auch von hier aus die Behauptung der Heilsnotwendigkeit des Todes Jesu zumindest stark in Zweifel zu ziehen.

Fazit: Die Behauptung der Heilsnotwendigkeit des (Lebens und) Todes Jesu ist mit Rücksicht auf die eigenständigen Heilswege anderer religiöser Traditionen, auf die Souveränität der göttlichen Heilsmacht und auf die Unmöglichkeit eines historischen Nachweises nicht aufrecht zu erhalten. Dies besagt natürlich nicht, dem Tod Jesu jegliche Heilsbedeutung abzusprechen. Der Frage, wie diese Heilsbedeutung auszusagen ist, wenden wir uns jetzt zu.

b) Die Heilsbedeutung des Todes Jesu wurde in der christlichen Tradition weithin mit den Ausdrücken »Erlösung« und »Versöhnung« bezeichnet; dazu traten zeitweise Ausdrücke wie »Genugtuung« und »Gnade« (Seils 1985, 623). Dabei kann man die mit diesen Ausdrücken bezeichneten Heilsvorstellungen schwerpunktmäßig verschiedenen Phasen der Theologie- und Dogmengeschichte zuordnen. Und man kann »Erlösung« stärker mit Befreiung von den bzw. Überwindung der Mächte des Verderbens, besonders des Todes, und »Versöhnung« stärker mit der Überwindung von Schuld und Entfremdung (Sünde) in Zusammenhang bringen. Das alles ist hier nicht weiter von Belang. Wichtig ist, dass der Ausdruck »Heil« wegen seines umfassenden und fundamentalen Charakters gegenüber den anderen Ausdrücken den Vorzug verdient (vgl. Seils 1985, 623; Flasche 1993; Pröpper 1985, 27 mit Anm. 23; Pfüller 1999). So kann Heil sowohl Erlösung von Tod und Vergänglichkeit wie Versöhnung durch Überwinden von Schuld und Entfremdung bezeichnen. Und es scheint eine fundamentale Vorstellung geradezu aller religiösen Traditionen zu sein. »Heil ist die zentrale Vorstellung aller Religionen. Es ist das Ziel, das die Gläubigen aller Religionen für sich oder für die Gemeinschaft zu erreichen suchen« (Flasche 1993, 66). Aus diesen Gründen ist es angemessen, von der *Heilsbedeutung* des Todes Jesu zu sprechen.

Diese Heilsbedeutung aber besteht nun darin, dass der Tod Jesu zusammen mit Jesu Wirken als herausragende Manifestation der göttlichen Heilsmacht begriffen wird. »Manifestationen« verstehe ich als Offenbar- oder Erfahrbar-werden der transzendenten,

göttlichen Wirklichkeit durch den Menschen zugängliche Gegebenheiten der raumzeitlichen Wirklichkeit, etwa einzelne Menschen oder Menschengruppen, geschichtliche oder natürliche Ereignisse. Dabei sind Manifestationen, mit P. Tillich zu reden, »*wirksame* Äußerungen, nicht nur Mitteilungen. Es ereignet sich etwas in einer Manifestation, etwas, das Wirkungen und Folgen hat« (Tillich 1958, 188).

Herausragend ist die Manifestation in Jesu Wirken und Tod nicht nur schlicht wegen ihrer herausragenden Wirkungsgeschichte, obwohl deren Bedeutung nicht unterschätzt werden sollte. Herausragend ist sie mehr noch durch die kaum überbietbare Stimmigkeit von Botschaft, Praxis und Tod Jesu. Darf man Jesu Botschaft und Praxis als Realisierung grenzenloser und hingebungsvoller Liebe im radikalen Vertrauen auf Gott und sein ankommendes Reich verstehen (vgl. Pfüller 1998a, 339 ff = ders. 1998, 192 ff), so stellt sein Sterben in der Tat »die äußerste Bewährung seiner vertrauenden Offenheit gegenüber Gott und seines Daseins für die Menschen dar« (Kessler 1971, 337). Dies gilt freilich nur unter zwei Voraussetzungen, die bereits unter Punkt 1.1 und 1.2 erwähnt wurden und an dieser Stelle ihre soteriologische Begründung finden:

Voraussetzung 1: Nur wenn Jesus seinen entsetzlichen Tod am Kreuz im Vertrauen auf Gott annehmen konnte, d.h. nicht verzweifelte, stimmt dieser Tod mit der Zielrichtung seiner Botschaft und Praxis überein. Andernfalls würde sein Vertrauen seine Radikalität einbüßen.

Voraussetzung 2: Nur wenn der Tod Jesu ethisch als Hingabe seines Lebens um Gottes und seines ankommenden Reiches (und damit natürlich auch um des Heils der Menschen) willen beurteilt werden darf, stimmt dieser Tod mit der Zielrichtung von Botschaft und Praxis Jesu überein. Andernfalls würde die hingebungsvolle Liebe an entscheidender Stelle einen Bruch erleiden. Hätte Jesus also etwa vornehmlich politische, umstürzlerische Ziele, gar mit gewalttätigen Mitteln verfolgt und wäre aufgrund dessen hingerichtet worden, würde die Stimmigkeit von Botschaft, Praxis und Tod Jesu so nicht mehr gegeben sein.

Wenn ich von der kaum überbietbaren Stimmigkeit von Botschaft, Praxis und Tod Jesu sprach, so wollte ich damit keiner Idealisierung der Person und Wirksamkeit Jesu das Wort reden. Wie angesichts seines Menschseins nicht anders zu erwarten, war die Realisierung der grenzenlosen und hingebungsvollen Liebe im radikalen Vertrauen auf Gott und sein ankommendes Reich auch bei Jesus unvollkommen, mit Mängeln behaftet. Wer anderes behauptet, nimmt weder anthropologische Einsichten in die menschliche Begrenztheit und Fallibilität noch theologische Einsichten in die alleinige göttliche Vollkommenheit noch auch die einigermaßen zuverlässigen Ergebnisse der historischen Forschung hinsichtlich der Wirksamkeit Jesu ernst (Vgl. Pfüller 2000). Dennoch, an der kaum überbietbaren Stimmigkeit von Botschaft, Praxis und Tod Jesu ändern diese Unvollkommenheiten nichts, und so darf sein Tod zusammen mit seinem Wirken m.E. mit Recht als herausragende Manifestation der göttlichen Heilsmacht verstanden werden.

Dieser Einschätzung können in bemerkenswerter Weise auch Vertreter anderer religiöser Traditionen folgen. So sieht zwar das Judentum nach Sch. Ben-Chorin auf dem Hintergrund von Jes 53 Jesus nur als einen Knecht Gottes unter vielen, und jede Behauptung der Einzigkeit Jesu erschiene ihm als Verrat an den anderen Märtyrern. Gleichwohl wird Jesus zumindest für Ben-Chorin zum Symbol des leidenden

Gottesknechtes schlechthin, zum Symbol Israels: »Ist nicht Jesus von Nazareth ... der Jude, in dem jüdisches Volksschicksal sich zur Einzelgestalt verdichtet ...? Wird er nicht zum Symbol Israels, das aus tiefster Erniedrigung und Gottverlassenheit immer wieder aufstieg?« (Ben-Chorin 1975, 31; vgl. dazu Waldenfels 1983, bes. 38).

Auch im Neuhinduismus kann Jesu Tod als herausragende Manifestation der göttlichen Heilsmacht bzw. als Sinnbild heilschaffender Selbsthingabe gewürdigt werden. So sieht Swami Akhilananda im freiwilligen Tod Christi »ein Sinnbild der Liebe und Vergebung Gottes. Es war die Manifestation spiritueller Macht, die das Böse überwindet. Es ist eine prächtige Veranschaulichung dessen, wie der Weg der Gewaltlosigkeit durch Geduld, Liebe und Leiden die Gewalttätigkeit des menschlichen Herzens überwinden kann« (Samartha 1970, 76; vgl. dazu Waldenfels 1983, 41 f). Und Mahatma Gandhi bemerkte unter dem tiefen Eindruck eines Bildes des gekreuzigten Christus, das er im Vatikan sah: »Ich erkannte dort sofort: wie einzelne Personen, so können auch ganze Völker nur durch den Todeskampf des Kreuzes und auf keinem anderen Wege geschaffen werden. Freude kommt nicht dadurch, daß man Anderen Leid bringt, sondern dadurch, daß man selber freiwillig Leiden erträgt« (zit. bei Samartha 1970, 100). Schließlich erkennt S. Radhakrishnan im Kreuzestod Jesu »das große Sinnbild des erlösenden Handelns Gottes«. »Das Kreuz ist für den Hindu nicht eine Beleidigung oder ein Stein des Anstoßes, sondern es ist das große Sinnbild des erlösenden Handelns Gottes. Es zeigt, wie die Liebe im Selbstopfer wurzelt« (zit. bei Samartha 1970, 120).

Diese gewichtigen Stimmen von Angehörigen anderer bedeutender religiöser Traditionen zeigen nicht nur, dass das »Wort vom Kreuz« keineswegs für alle »Juden« ein »Ärgernis« und für alle »Griechen« eine »Torheit« ist, auch wenn sie »Juden« oder »Griechen« bleiben, sich also nicht dem christlichen Glauben anschließen (vgl. 1 Kor 1,22–24). Sie zeigen vor allem, dass die Einschätzung des Todes Jesu als herausragende Manifestation der göttlichen Heilsmacht unzureichend ist. Und zwar ist sie dies insofern, als sie keine Unterscheidung des Todes Jesu vom Märtyrertod anderer religiöser Heroen zu erlauben scheint. Denn sind nicht beispielsweise der Tod Gandhis oder der grauenvolle Martertod Rabbi Akibas ebenfalls als herausragende Manifestationen der göttlichen Heilsmacht zu bezeichnen? Und könnte man dann nicht sogar etwa die Leiden asiatischer Frauen mit dem Leiden Jesu auf eine Stufe stellen? Wie Jesus für andere litt, so auch sie? Wie Jesu Leiden heil- und lebensschaffend war, so auch das Ihre? (Kyung 1993, 224) Wird mit anderen Worten der Kreuzestod Jesu auf diese Weise nicht bis zur Unkenntlichkeit nivelliert bzw. – um mit I.U. Dalferth zu reden – historisch verharmlost, indem das Kreuz »neben Sokrates' Schierlingsbecher und Cäsars Ermordung, das Töten in Kriegen, Morden in Konzentrationslagern und Erschlagen von Asylbewerbern« tritt (Dalferth 1994, 48)?

Diese Fragen sind *zum einen* insofern zu bejahen, als fraglos nicht *nur* der Tod Jesu als herausragende Manifestation der göttlichen Heilsmacht zu begreifen ist, wenngleich »das Töten in Kriegen, Morden in Konzentrationslagern und Erschlagen von Asylbewerbern« keineswegs umstandlos hier einzuordnen sind. Es gibt folglich keinen Weg zurück in der Weise, dass man Jesu Tod zum Zweck klarer Unterscheidung als heilsnotwendig bezeichnet, während der vergleichbare Märtyrertod anderer bestenfalls als heilsam gelten darf. Oder dass man Jesu Tod als wie immer genauer spezifizierten

göttlichen Tod bezeichnet, während der anderer als bloß menschlicher Tod betrachtet wird. Insoweit ist die Nivellierung der Heilsbedeutung des Todes Jesu m.E. unvermeidlich.

Zum anderen jedoch sind die oben gestellten Fragen zu verneinen. Und dies insofern, als der Tod Jesu seine Spezifik erst im Zusammenhang seines Wirkens vor seinem Tod sowie seiner Wirkungsgeschichte über diesen Tod hinaus erhält.⁸ Hier ist dann eine »komparative Argumentation«⁹ erforderlich; freilich nicht so, dass man Jesus als vollkommene, unüberbietbare Verwirklichung dessen behauptet, was andere vergleichbare Manifestationen der göttlichen Heilsmacht nur unvollkommen verwirklicht haben. Aber so, dass man Jesus als *vollkommenere* Verwirklichung im Vergleich zu diesen Manifestationen behauptet. Somit könnte Jesu Tod im Zusammenhang mit seiner Wirksamkeit und Wirkungsgeschichte bestenfalls als die *bislang herausragendste Manifestation der göttlichen Heilsmacht* bezeichnet werden. Eine solche komparative Argumentation kann hier nicht geleistet werden. (Vgl. Pfüller 1992, 151 ff = Pfüller 1998, 133 ff) Dass sie in jedem Fall auf abschbare Zeit umstritten bleiben wird, versteht sich beinahe von selbst. Zumindes ist es alles anderes als ungewöhnlich. Selbst in der als Muster einer »exakten Wissenschaft« geltenden Physik sind schwierige, etwa kosmologische oder kosmogonische Fragen mehr oder weniger heftig umstritten, ganz zu schweigen von den weniger exakten Wissenschaften. Dennoch dürfte deshalb kaum jemand die komparative Argumentation für aussichtslos halten.

⁸ Ich rede hier bewusst nicht von der Auferstehung Jesu, obwohl sie oft als Argument für die Einzigartigkeit Jesu und damit auch seines Todes angeführt und wohl noch öfter als Bestätigung seines vorösterlichen, quasi göttlichen Anspruchs wie der Heilsbedeutung seines Todes und mithin wiederum seiner Einzigartigkeit verstanden wird. Denn beide Argumente sind nicht stichhaltig. 1. Das Geschehen, was als Auferstehung Jesu bezeichnet wird, ist durchaus nicht einzigartig. Vgl. dazu Pfüller 1999a, bes. 257 ff (auch in Pfüller 1998, 161 - 175, bes. 170 ff). 2. Wie immer der vorösterliche Anspruch Jesu beschaffen gewesen sein mag: seine Auferstehung besagt nicht einfach nur die Bestätigung dieses Anspruchs. Das mag sie zwar faktisch für viele der ersten ChristInnen gewesen sein, theologisch ist sie das nicht. Denn die Metapher der Auferstehung steht m.E. für den Gedanken des endgültigen, vollendeten Heils der Menschen als Individuen. Dem gem äß ist sie am besten als »Aufhebung« des vorläufigen, unvollendeten menschlichen Lebens oder als »Versammlung, Verewigung und Offenbarung gelebten Lebens« (Jüngel 1971, 153) zu begreifen. »Aufhebung« im spezifischen, von Hegel her geläufigen Sinn besagt aber nicht nur Bewahrung und Erhöhung, mit anderen Worten Versammlung und Verewigung des Bewahrenswerten, sondern auch Negierung des nicht Bewahrenswerten. Das bedeutet im Blick auf die Auferstehung Jesu, dass sein vorösterlicher Anspruch nicht schlicht bestätigt wird, sondern etwaige verfehlte Ansprüche und Erwartungen (beispielsweise seine Naherwartung und der damit verbundene Anspruch, der letzte Prophet o.ä. zu sein) negiert werden. Fazit: Das Geschehen der Auferstehung kann nicht als Argument für ausnahmslose Bestätigung verwendet werden. Was bewahrenswert ist und mithin Bestätigung verdient, muss anderweitig begründet werden.

⁹ Werbick 1990, 134, sieht die Schwäche dieser Argumentation darin, dass sie 1. die vergleichbaren Größen abwertet und 2. die »Universalität der in und durch Jesus Christus geschehenen Erlösung« nicht auszusagen vermag. Dazu ist zu sagen: 1. Die vergleichbaren Größen werden noch stärker, nämlich qualitativ abgewertet, wenn sie als bloß vorläufige, menschliche Manifestationen der göttlichen Heilsmacht im Gegenüber zu Jesus als endgültiger, vollkommener, göttlicher Manifestation beurteilt werden (vgl. bei Werbick, 203). Zudem ist das Ergebnis der komparativen Argumentation ja nicht von vornherein ausgemacht. 2. Die Frage ist, ob jener Universalitätsanspruch überhaupt berechtigt ist. Diese Frage kann hier allerdings nicht weiter verfolgt werden.

2 Integration der Perspektiven, Resümee und Ausblick

Ich habe in diesem Aufsatz zunächst versucht, verschiedene Perspektiven zu unterscheiden, um die Frage nach der Heilsbedeutung des Todes Jesu möglichst stichhaltig begründet beantworten zu können. Da es um die Frage nach der Heilsbedeutung des Todes Jesu ging, ist selbstverständlich schon von daher die soteriologische Perspektive den beiden anderen Perspektiven übergeordnet. Das ist sie freilich auch von ihrem eigenen Charakter her. Denn sie ist die umfassende Perspektive, die sowohl relevante bzw. konstitutive historische wie ethische Einsichten integrieren muss. Dabei habe ich mich bei den knappen historischen und ethischen Überlegungen auf soteriologisch *konstitutive* Fragen beschränkt. Damit sind Fragen gemeint, die auf jeden Fall in die soteriologische Perspektive integriert werden müssen, für diese Perspektive notwendig sind. Denn von ihnen hängt die Stimmigkeit der Aussagen über die Heilsbedeutung des Todes Jesu ab. Klar dürfte sein, dass die entsprechenden historischen Fragen fundamental sind, da von ihrer Beantwortung auch die Einschätzung der ethischen Fragen abhängt. Und klar dürfte einmal mehr sein, dass sich die Christologie nicht nur mit historischen Fragen befassen muss, sondern dass ihre Aussagen von bestimmten historischen Fragen abhängig sind. Das gilt jedenfalls für eine Christologie, die eine komparative Argumentation sowie die damit gegebene Relativierung der Heilsbedeutung Jesu für unumgänglich hält (vgl. Pfüller 1998a).

Eine solche Argumentation kann den Tod Jesu mit guten Gründen als herausragende Manifestation der göttlichen Heilsmacht betrachten. Denn Jesu hingebungsvolle Liebe im Vertrauen auf Gott und sein ankommendes Reich erreicht mit seinem Tod ihren Höhepunkt. Dies kann man freilich nur im Blick auf die Grundkoordinaten von Botschaft und Praxis Jesu so sagen, und man kann es auch nur dann sagen, wenn Jesus seinen Tod im Vertrauen auf Gott annehmen konnte sowie sein Tod als Hingabe seines Lebens um des Reiches Gottes willen beurteilt werden darf. Ob Jesu Wirken und Tod darüber hinaus mit guten Gründen als bislang herausragendste Manifestation der göttlichen Heilsmacht behauptet werden darf, ist m.E. eine offene Frage. Es scheint mir allerdings die spannendste und zugleich wichtigste Frage der Christologie überhaupt zu sein.

Sind mit den vorgetragenen Reflexionen zur Heilsbedeutung des Wirkens und des Todes Jesu die Grundlinien einer stichhaltig begründbaren Lehre vom »Heilswerk Jesu Christi« gezeichnet? Ich denke schon. Dabei beurteile ich den Ausdruck »Heilswerk« von einer derjenigen I.U. Dalferths entgegengesetzten Sicht aus kritisch. Für Dalferth ist der Gedanke des *Heilswerks* Christi »ganz unzureichend«. Denn Christus bewirkt nicht das Heil, er *ist* das Heil in Person. »Nicht in einem Werk, das er getan hat, sondern in seiner Person und Geschichte liegt unser Heil« (Dalferth 1994, 306). Allerdings stimme ich Dalferth insoweit zu, dass die Heilsbedeutung Jesu nicht in einem von seiner Person und Geschichte getrennten besonderen Werk zu finden ist. Vielmehr liegt diese Heilsbedeutung in Jesu Botschaft, Praxis und Tod, d.h. in seiner uns zugänglichen Geschichte, in der seine Person sich entfaltet hat. Der Gegensatz zu Dalferth besteht darin, dass für die vorgetragenen Überlegungen der Person und Geschichte Jesu keine Heilsnotwendigkeit zukommt. Jesus *ist* demzufolge nicht das Heil, er *repräsentiert* bzw.

manifestiert vielmehr die göttliche Heilmacht in herausragender, ja möglicherweise sogar herausragendster Weise.

Literatur

- Barth, Hans-Martin* (1994): Stellvertretendes Opfer?. In: US 49, 29–36.
- Ben-Chorin, Schalom* (1975): Passion Israels – Passion Jesu. In: Ders., Dialogische Theologie, Trier, 27–36.
- Dalferth Ingolf U.* (1994): Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen.
- Eibach, U.* (1988): Sterbehilfe – Tötung auf Verlangen?, Wuppertal.
- Fabella, V.* (1993): Christology from Asian Woman's Persepctive. In: Asian Faces of Jesus, ed. by R.S. Sugirtharajah, Maryknoll N.Y., 211–222.
- Flasche, R.* (1993): Heil. In: HrwG III, 66–74.
- Frettlöh, M.* (1996): Wider die Halbierung des Wortes vom Kreuz. Feministisch-theologische Kritik und Revision der Kreuzestheologie kritisch ins Bild gesetzt. In: GlLern 11, 107–112.
- Grey, M.* (²1993): Jesus – Einsamer Held oder Offenbarung beziehungshafter Macht?. In: D. Strahm/R. Strobel (Hgg.), Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht, Luzern, 148–171.
- Hick, John* (1993): The Metaphor of God Incarnate, London.
- Hoheisel, Karl/Klinkeit Hans-Joachim* (Hgg.) 1995: Heil und Heilung in den Religionen, Wiesbaden.
- Jüngel, Eberhard* (1971): Tod, Stuttgart.
- Kessler, Hans* (1971; ²1971): Die theologische Bedeutung des Todes Jesu, Düsseldorf.
- Knitter, Paul F.* (1988): Ein Gott – viele Religionen, München.
- Knitter, Paul F.* (1996): Jesus and the Other Names, Oxford.
- Knitter, Paul F.* (1997): Horizonte der Befreiung, Frankfurt/M. Paderborn.
- Kyang C.H.* (1993): Who is Jesus for Asian Women?. In: Asian Faces of Jesus, a.a.O., 223–246.
- Lanczkowski, Günther* (1985): Heil und Erlösung I. In: TRF 14, 605 f.
- Lapide, Pinchas* (1987): Wer war schuld an Jesu Tod?, Gütersloh.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth* (1990): Zur Kreuzestheologie heute. In: livTh 50, 546–557.
- Ogden, Schubert M.* (1992): Is There Only One True Religion or Are There Many?, Dallas.
- Pfüller, Wolfgang* (1992): Plädoyer für eine »nach-klassische« Christologie. In: FZPhTh 39, 130–154.
- Pfüller, Wolfgang* (1998): Theologie als Theiologie. Annäherungen an eine religiöse Theorie in christlicher Perspektive, Frankfurt/M.
- Pfüller, Wolfgang* (1998a): Überlegungen zum Stellenwert der historischen Frage nach Jesus für die Christologie. In: ThZ 54, 325–344.
- Pfüller, Wolfgang* (1999): Heil-werden im Ganzen. Eine Studie zum Begriff des Religiösen, Frankfurt/M.
- Pfüller, Wolfgang* (1999a): Sucht den Lebenden bei den Toten! Die Auferstehung Jesu – ein theologisches, kein historisches Problem. In: FZPhTh 46, 247–262

- Pfüller, Wolfgang* (2000): »... uns in allem ähnlich, die Sünde ausgenommen«? Die Behauptung der Sündlosigkeit und das Menschsein Jesu. In: ThZ 56, 215-232.
- Pfüller, Wolfgang* (2001): Staurologische Ungereimtheiten, Defizite und Desiderate. In: Ders., Die Bedeutung Jesu im interreligiösen Horizont, Münster, 105-125.
- Pröpper, Thomas* (1985): Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München.
- Rahner, Karl* (1977): Grundkurs des Glaubens, Freiburg u.a.
- Samartha, Stanley* (1970): Hindus vor dem universalen Christus, Stuttgart.
- Schmidt-Leukel, Perry* (1997): Theologie der Religionen, Neuried.
- Schottruff, Luise* (²1991): Kreuzigungen. Feministisch-theologische Kritik und Re-Vision christlicher Kreuzestheologie. In: Das Kreuz mit dem Kreuz, hg. v. E. Valtink, Hofgeismar, 8-25.
- Schottruff, Luise* (1996): Kreuz, Opfer und Auferstehung Christi. In: Ihr aber, für wen haltet ihr mich?, hg. v. R. Jost u. E. Valtink, Gütersloh, 102-123.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth* (1997): Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet, Gütersloh.
- Seils, Martin* (1985): Heil und Erlösung IV. In: TRE 14, 622-637.
- Strahm, Doris* (1991): Christus der Erlöser und die Erlösung der Frauen. In: Das Kreuz mit dem Kreuz, a.a.O., 94-116.
- Strahm, Doris* (1997): Vom Rand zur Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika, Luzern.
- Strobel Regula* (1991): Dahingegeben für unsere Schuld. In: Das Kreuz mit dem Kreuz, a.a.O., 29-51.
- Tillich Paul* (1958; ²1958): Systematische Theologie II, Stuttgart.
- Waldenfels, Hans* (1983): Der Gekreuzigte und die Weltreligionen, Zürich u.a.
- Werbick, Jürgen* (1990): Soteriologie, Düsseldorf.
- Wiederkehr, Dietrich* (1986): Heilsgeschehen im Licht von Heilserfahrung. In: Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie, hg. v. I. Ullrich, Düsseldorf, 167-192.
- Zirker, Hans* (1996): »Aber sie haben ihn nicht getötet und nicht gekreuzigt«. Zum Widerspruch des islamischen Glaubens gegen die Hinrichtung Jesu. In: Gllern 11, 150-159.

Abstract IV: Wolfgang Pfüller, The Death of Jesus – Manifestation of God's redeeming power, not foundation of human salvation. Staurological perspectives

The significance of the Death of Jesus for salvation has been a central question since the very beginning of Christianity which has by no means been answered uniformly and is repeatedly put up to Christian theology on the foundation of both biblical and early Christian testimony. The Protestant Theologian Wolfgang Pfüller examines this topic at an historical, ethical and soteriological angle. Furthermore he integrates the present context of the interreligious dialogue in his discussion.