

JAN-HEINER TÜCK · FREIBURG

RELIGIONSKULTURELLE GRENZÜBERSCHREITUNG?

*Navid Kermani und das Kreuz: Nachtrag zu einer Kontroverse*¹

«Das Leiden am Kreuz kann kein leichtes sein,
sonst hat es nichts zu bedeuten.»

*Elias Canetti*²

In den letzten Wochen ist über das Kreuz in der medialen Öffentlichkeit wie lange nicht mehr gestritten worden.³ Anlass dazu bot das Kommunikationsdesaster um die Vergabe des Hessischen Kulturpreises. Der designierte Preisträger Navid Kermani, ein islamischer Intellektueller und respektabler Schriftsteller⁴ (der nach dem Verzicht des türkischen Wissenschaftshistorikers Fuat Sezgin nachnominiert worden war), hatte in einem Beitrag für die *Neue Zürcher Zeitung* mit unverblümter Deutlichkeit formuliert: «Kreuzen gegenüber bin ich prinzipiell negativ eingestellt. [...] Für mich formuliere ich die Ablehnung der Kreuzestheologie drastischer: Gotteslästerung und Idolatrie.» Auch wenn diese Äußerungen am Beginn einer Bildbetrachtung stehen, die den Verfasser nach eigenem Bekunden «an den Rand der Konversion»⁵ führt, haben sie die designierten Mitpreisträger, Karl Kardinal Lehmann und Peter Steinacker, den vormaligen Präsidenten der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau, so stark irritiert, dass sie erklärt haben, den Preis «wegen so fundamentaler und unversöhnlicher Angriffe auf das Kreuz als zentrales Symbol des christlichen Glaubens bei gleichzeitiger Vergabe an Navid Kermani» nicht annehmen zu wollen. Die Erklärung der beiden Kirchenvertreter hat dazu geführt, dass Kermani der Preis wieder aberkannt wurde, ohne dass ihm dies von offizieller Seite mitgeteilt worden wäre. Entscheidung und Kommunikationspanne gehen allerdings auf das Konto der Jury des Hessischen Kulturpreises, auch wenn offen bleiben muss, welche Gespräche hinter den Kulissen geführt worden sind.⁶ Wohl durch die Proteste der deutschsprachigen Presse veranlasst, scheint das Gremium die peinliche Panne gerade noch rechtzeitig eingesehen zu haben, denn die für Sommer vorgesehene Preisverleihung wurde auf den Herbst verschoben, um «den vier als Preisträger vorgesehenen Persönlichkeiten» –

JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, derzeit Lehrstuhlvertreter für Dogmatik an der theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg; Schriftleiter dieser Zeitschrift.

die Gelegenheit zu einem nichtöffentlichen klärenden Gespräch zu geben (offen ist, ob die Aberkennung des Preises damit widerrufen ist – oder ob Kermani, was absurd wäre, noch einem Prüfverfahren im Blick auf seine religionspolitische «correctness» unterzogen werden soll). Die zunächst verpasste Chance eines kontroversen Religionsdialogs kann, so bleibt zu hoffen, nun doch noch nachgeholt werden.

In den öffentlichen Reaktionen wurde das Unverständnis, das die beiden Kirchenvertreter den Aussagen ihres muslimischen Mitpreisträgers entgegenbrachten, mit anschwellendem Unverständnis bedacht: Von fehlender Toleranz, vom Scheitern des abrahamitischen Religionsdialogs, von einem «rhetorischen Kreuzzug gegen Kermani»⁷, gar von einer «Episkopal-intrige» war die Rede – und Friedrich Wilhelm Graf scheute sich nicht, den beiden «Kirchenfunktionären» mangelnde Lesefähigkeit und «Denkfaulheit» zu bescheinigen.⁸ Wie dem auch sei: Im Folgenden möchte ich die Wirren um den Hessischen Kulturpreis nicht weiter kommentieren, sondern das Augenmerk auf die theologische Frage nach der Bedeutung des Kreuzes lenken. In einem ersten Schritt werde ich daher Kermanis Essay «Warum hast du uns verlassen?» einer Relecture unterziehen. Dabei soll deutlich werden, was in den Stellungnahmen der Feuilletons nahezu ausnahmslos übersehen worden ist: dass Kermanis Text neben der schroffen Absage an das Kreuz vor allem eine inhaltliche Verzeichnung der christlichen Erlösungsbotschaft vornimmt, die weiteren Klärungs- und Verständigungsbedarf anzeigt. In einem zweiten Schritt möchte ich dann versuchen, die Rückfragen Kermanis als produktiven Anstoß aufzunehmen und eine kreuzestheologische Skizze als Deutungsangebot vorzulegen. Denn einen Vorzug haben Kermanis umstrittene Überlegungen allemal: Sie weisen darauf hin, dass im Glauben an die rettende und versöhnende Kraft des Kreuzes eine Provokation liegt, von der bereits Paulus gesprochen hat: «Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit. Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Gottes Kraft und Gottes Weisheit» (1 Kor 1,22 ff.).

I.

Es ist ein Gebot der Hermeneutik, Aussagen nicht aus dem Kontext zu reißen, sondern im Zusammenhang zu lesen und im Gesamtduktus eines Gedankengangs zu würdigen. Daher kann es nicht angehen, die anstößigen Aussagen Kermanis als Empörungstimulator zu missbrauchen oder als Beweis für unausräumbare Grunddifferenzen zwischen Christentum und Islam heranzuziehen. Sie bilden vielmehr den Ausgangspunkt einer subjektiv gehaltenen Denkbewegung, die unter dem Titel *Warum hast du uns verlassen?*

in der N.Z.Z. vom 14. März 2009 erschienen ist. Kermani setzt sich hier mit Guido Renis (1575–1642) «Kreuzigung» auseinander – einem Bild, das in der Tat ungewöhnlich ist, weil es den Gekreuzigten ohne Seitenwunde und ohne jede Spur des Leidens zeigt. Kermani hebt auf diese Besonderheit ab und deutet sie als «Aufruhr [...], welcher der Verklärung des Schmerzes widerspricht». Es ist gerade diese Abweichung, der sein Augenmerk gilt. Anders als ausladende Illustrationen von Marter und Qual in der christlichen Ikonographie bietet der Barockkünstler Reni eine Darstellung des Kreuzes, welche die Passion zum Verschwinden bringt. Diese Pointe des Bildes ist es, die Kermani zu einer konfessorischen Passage veranlasst, die ich hier ungekürzt wiedergebe, weil sie die inkriminierten Äußerungen enthält: «Kreuzen gegenüber bin ich prinzipiell negativ eingestellt. Nicht, dass ich die Menschen, die zum Kreuz beten, weniger respektiere als andere betende Menschen. Es ist kein Vorwurf. Es ist eine Absage. Gerade weil ich ernst nehme, was es darstellt, lehne ich das Kreuz rundherum ab. Nebenbei finde ich die Hypostasierung des Schmerzes barbarisch, körperfeindlich, ein Undank gegenüber der Schöpfung, über die wir uns freuen, die wir genießen sollen, auf dass wir den Schöpfer erkennen. Ich kann im Herzen verstehen, warum Judentum und Islam die Kreuzigung ablehnen. Sie tun es ja höflich, viel zu höflich, wie mir manchmal erscheint, wenn ich Christen die Trinität erklären höre und die Wiederauferstehung und dass Jesus für unsere Sünden gestorben sei. Der Koran sagt, dass ein anderer gekreuzigt worden sei. Jesus sei entkommen. Für mich formuliere ich die Ablehnung der Kreuzestheologie drastischer: Gotteslästerung und Idolatrie.»

Dass ein islamischer Intellektueller dem Kreuz gegenüber negativ eingestellt ist, verwundert nicht, der Koran selbst tilgt den Skandal des Kreuzes und lässt – möglicherweise in kreativer Fortschreibung der Episode von Simon von Cyrene⁹ – einen anderen an Jesu Stelle sterben (vgl. Sure 4,157f.¹⁰). Auch ist es das gute Recht eines gläubigen Muslim, seine ablehnende Einstellung gegenüber dem Kreuz öffentlich zu artikulieren, zumal im Langzeitgedächtnis islamisch geprägter Kulturen das Trauma der mittelalterlichen «Kreuzzüge» nach wie vor präsent und abrufbar ist. In westlichen Demokratien besteht das Recht auf freie Religionsausübung und Meinungsäußerung. Weiter ist zu würdigen, dass er zu seiner Absage an das Kreuz kommt, weil er dessen Anstößigkeit nicht bagatellisiert oder kleinredet, sondern ernst nimmt. Er registriert, was viele Christen nicht (mehr) wahrnehmen (wollen) oder verschämt herunterspielen: das Skandalon, das im Zentrum des christlichen Glaubens steht. Das Vokabular allerdings, das Kermani bemüht, um seine persönliche Absage an das Kreuz zu orchestrieren, ist ostentativ. Sicherlich sind der Verdacht des Körperfeindlichen und die Kritik an einer problematischen Verklärung von Opfer und Gewalt auch im binnenchristlichen Diskurs über das Kreuz zu finden. Aber als islamischer

Intellektueller mit westlichem Bildungshintergrund braucht Kermani nicht darüber aufgeklärt zu werden, dass sein Wort von der «Gotteslästerung» und «Idolatrie» an die Adresse derer, die an die rettende und versöhnende Kraft des Kreuzes glauben, von kaum zu überbietender Schärfe ist. «Gotteslästerung» – will Kermani wirklich sagen, dass Christen, die die radikale Transzendenz und Erhabenheit des Allmächtigen mit der schmachvollen Ohnmacht des Gekreuzigten in Verbindung bringen, einen Akt der Blasphemie begehen? «Idolatrie» – soll das heißen, dass Christen, die Kreuzesdarstellungen verehren und die Person des auferweckten Gekreuzigten anbeten, Götzendienst treiben, indem sie ein sichtbares Idol an die Stelle des unsichtbaren Gottes setzen?¹¹ Sicher, Polemik gegen Bildvergötzung und Ikonoklasmus hat es auch im Christentum gegeben. Allerdings hat bereits das Zweite Konzil von Nikaia 787 gegenüber den Bilderstürmern im byzantinischen Reich die Bilderverehrung theologisch gerechtfertigt und eine auch heute noch hilfreiche Unterscheidung zwischen Verehrung (*proskynesis*) und Anbetung (*latreia*) eingeführt. Bilder können verehrt werden, weil sie die «Erinnerung an die Urbilder» anregen und die «Sehnsucht nach ihnen» bestärken (vgl. DH 601). Anbetung aber gebührt nur der göttlichen Natur, die jede bildliche Objektivation transzendiert.¹² Als Schriftsteller, der seine Worte mit Bedacht zu setzen pflegt, dürfte Kermani die provokative Schroffheit des Idolatrievorwurfs wohl kalkuliert haben. Eine nachträgliche Kommentierung seines Essays hat er jedenfalls abgelehnt, sein Text stehe für sich. Ist ihm dabei entgangen, dass die Rede von der «barbarischen Hypostasierung des Leidens», von «Gotteslästerung» und «Idolatrie» für Christen, die ihren Glauben nicht auf ein Weltethos herunterzubuchstabieren bereit sind, etwas Verstörendes hat?

Freilich: Das Echo auf christlicher Seite ist gespalten. Da gibt es die einen, die sich als professionelle Religionsdeuter verstehen und die aufgeklärte Empfehlung ausgeben, Christen sollten zu ihrem Glauben historisierend auf Distanz gehen können und Kermani als tastenden Grenzgänger zwischen den Religionskulturen würdigen, immerhin gehe er nach der anfänglichen Schmähung des Kreuzes dialektisch zu einer kühnen Huldigung über. Haben aber theologische Apologeten Kermanis wie Friedrich Wilhelm Graf, der in der historischen Selbstrelativierung der Theologie ein Heilmittel gegen ihre Betriebsblindheit sieht,^{12a} noch einen hinreichenden Sinn dafür, dass Christen die Erlösungsbotschaft, die Paulus unlösbar mit dem Kreuzestod Jesu verbindet, nicht zur Disposition stellen können, ohne ihren Glauben abzuschwächen, wenn nicht gar aufzugeben?

Es gibt auch die anderen Stimmen, die durch Kermanis Äußerungen die Grenzen des interreligiösen Takts überschritten sehen und die nötige Achtung vor dem Selbstverständnis der Christen vermissen. So notiert der Gießener Rechtshistoriker Heinhard Steiger: «Der Vorwurf der Gottes-

lästerung ist in allen drei abrahamitischen Religionen der schwerste religiöse Vorwurf überhaupt. Dieser Vorwurf trifft also Christen ins Herz, die ihren Glauben vom Zentrum her zu leben versuchen [...]. Denn die Kreuzestheologie ist, wie Kermani ganz genau weiß und auch meint, nicht irgendeine Lehre irgendwelcher Theologen in ihrem Privatstübchen. Sie bildet in der Einheit mit der Lehre von der Auferstehung den Kern der christlichen Erlösungsbotschaft und damit die Grundlage unseres Glaubens und unserer Hoffnung. Sie gründet auf der Botschaft der Evangelien und weiterer Texte des Neuen Testaments und ist allen christlichen Kirchen gemeinsam. Der Vorwurf der Gotteslästerung und Idolatrie trifft also den christlichen Glauben in seinen Grundlagen, ja in seinem ganzen Sinn. Er streitet den Christen persönlich, die dieses in ihrem Glauben annehmen, die Gottesbezogenheit und [...] die Möglichkeit der Gottesverbundenheit von seinem Fundament her ab. Er stellt die Christen geradezu in Gegnerschaft zu Gott. Damit spricht der Vorwurf der Gotteslästerung den Christen auch die Fähigkeit dem Grund nach ab, im interreligiösen Gespräch der drei abrahamitischen Religionen als Partner teilzunehmen. Denn mit einem Gotteslästerer ist keine Gemeinschaft möglich.»¹³ Auch wenn hier unerwähnt bleibt, dass Kermani sich mit nahezu derselben Härte gegen die «pornographische» Verklärung des Martyriums in der Schia wendet, und im Blick auf die christliche Tradition vermerkt werden müsste, dass auch Christen gegen Christen immer wieder Idolatrievorwürfe erhoben haben, so sollte der Grundsatz der reziproken Anerkennung, der für die Diskurstheorie leitend ist, auch für den interreligiösen Dialog gelten.¹⁴ Wie Muslime ganz selbstverständlich erwarten dürfen, dass Christen ihre religiösen Überzeugungen achten und nicht in die mittelalterliche Ketzerpolemik gegen die «Ismaeliten»¹⁵ zurückfallen, so dürfen umgekehrt auch Christen von Muslimen voraussetzen, dass ihr Glaube an Jesus Christus, den auferweckten Gekreuzigten, respektiert und im öffentlichen Religionsdiskurs mit entsprechender Sensibilität behandelt wird. Zu fragen wäre daher, ob Kermanis drastische Absage an das Kreuz nicht hinter diesen Grundsatz zurückfällt und eine religionskulturelle Entgleisung darstellt, welche die Verständigung zwischen den Religionen nicht gerade erleichtert. Dabei stimme ich Kermani entschieden zu, dass der Dialog zwischen den Religionen nicht auf den Austausch von Höflichkeiten reduziert werden kann. Sinnvoll ist er erst dann, wenn mit den Gemeinsamkeiten auch die Differenzen klar beim Namen genannt werden. Das ist gegenüber allen religionskulturellen Zähmungsversuchen festzuhalten, die aus strategischen Gründen die Wahrheitsfrage suspendieren. Ein Dialog zwischen den Religionen aber droht zu enden, bevor er begonnen hat, wenn einer dem anderen gegenüber Blasphemievorwürfe erhebt. Die Vorbehalte, die Kardinal Lehmann und Peter Steinacker gegen Kermanis drastische Rhetorik angemeldet haben, zeigen

dies; und es ist befremdlich, mit welcher Häme ihre Entscheidung von rechter wie von linker Seite – um diese stumpf gewordenen ideenpolitischen Schablonen noch einmal zu verwenden – kommentiert worden ist. (Lorenz Jäger¹⁶ glaubte die beiden Kirchenvertreter in auftrumpfender Unverfrorenheit als Vertreter einer «neuen Sanftheitsreligion» hinstellen zu müssen, welche den Erlösungsglauben auf das Motiv der Solidarität Jesu mit den Leidenden halbiert; der Schriftsteller Martin Mosebach, der sich als scharfer Kritiker der Liturgiereform einen Namen gemacht hat¹⁷, sprang seinem Kollegen Kermani bei, der ihm seiner Zeit bei der Verleihung des Büchnerpreises die Laudatio gehalten hatte, und nutzte die Gelegenheit, den Bischof von Mainz öffentlich anzuprangern. Von den Freundlichkeiten Grafs und Assheuers war einleitend bereits die Rede.)

Uwe Justus Wenzel allerdings rief zurecht in Erinnerung, dass Kermani vom literarischen Genus her keinen Katechismus, geschweige denn einen theologischen Traktat über die Verständigung der Religionen, sondern einen Essay vorgelegt hat, dessen literarische Form andere Auslegungsregeln verlangt.¹⁸ Weil aber das Sujet des Essays – eine Kreuzesdarstellung – den Kern des christlichen Glaubens berührt, hätte man sich eine sensiblere Diktion des Interpreten durchaus gewünscht. Bei Kermani selbst aber kommt es am Ende zu einer merkwürdigen Übereinstimmung zwischen dem Barock-Künstler des 17. Jahrhunderts, der die Spuren des Leidens zum Verschwinden bringt, und dem Koran, der die anstößige Passionsgeschichte retuschiert, die im Neuen Testament in vierfacher Variation überliefert wird und auch durch römische und jüdische Quellen historisch bezeugt ist. Ein Christus, der nur zum Schein gelitten hat, passt zum Gottesbild des Islam, der die Erhabenheit, Allmacht und radikale Weltjenseitigkeit Allahs betont. So scheint mir die Volte, die Kermani an den «Rand der Konversion» führt, nicht wirklich überraschend: «Und nun saß ich vor dem Altarbild Guido Renis in der Kirche San Lorenzo in Lucina und fand den Anblick so beeindruckend, so voller Segen, dass ich am liebsten nicht mehr aufgestanden wäre. Erstmals dachte ich: Ich – nicht nur: man –, ich könnte an ein Kreuz glauben.» Für einen gläubigen Muslim mag diese Einfühlung in das Kreuz ein Wagnis an der Schwelle zur Ketzerei sein. Allerdings glauben Christen nicht an *das* Kreuz, an das beinahe zu glauben Kermani bekennt. Seine Einfühlung gilt einem das Leid hinter sich lassenden Christus, der mit dem Gekreuzigten des christlichen Glaubens nicht zu verwechseln ist.¹⁹ Die Rede von der Beinahe-Konversion verstellt diese Differenz. Für die neutestamentlichen Erscheinungsberichte ist es kennzeichnend, dass die Identität des Auferstandenen für die Jünger gerade an den Wundmalen ablesbar ist. Die Spuren der Passion, die sich im Leib des Gekreuzigten manifestieren, werden nicht annulliert, sondern verwandelt in die vollendete Existenz hineingenommen. Kermani aber schreibt über Renis Bild: «Sein Jesus hat

keine Wunden, keine Abzeichen der Striemen und Hiebe, ist schlank, aber nicht abgemagert. Selbst wo seine Hände und Füße ans Kreuz genagelt sind, fließt kein Blut [...].» Reni selbst dürfte hingegen in barocker Manier nichts anderes unternommen haben als schon romanische Kreuzesdarstellungen, die den Gekreuzigten als Sieger mit einer Krone darstellen. «Im Tod hat er den Tod besiegt» – heißt es in der Osterpräfatation. Renis Bild lässt sich als ikonographischer Kommentar dazu deuten, denn er versucht zu zeigen, dass Christus nicht nur passives Gewaltobjekt, sondern gerade auch in der Passion Subjekt des Geschehens bleibt. Anders als Kermani nahelegt, ist für eine christliche Deutung des Kreuzes entscheidend, dass Jesus Christus die *conditio humana* bis ins Äußerste geteilt hat und den Leidenden der Geschichte gleichgeworden ist, mehr noch: dass er – wie es im *Agnus Dei* heißt – die Sünden der Welt getragen hat (vgl. Joh 1, 29). Er hat dies jedoch nicht getan, um Gott zu entlasten, wie Kermani sagt, sondern um die Menschen von der Last ihrer Sünden zu befreien (vgl. 1 Joh 2,2). Das ist nun in der Tat ein schwieriger Gedanke, den Kermani streift und zugleich, wie mir scheint, verzeichnet, wenn er anmerkt: «Jesus leidet nicht, wie es die christliche Ideologie will, um Gott zu entlasten, Jesus klagt an: Nicht, warum hast du mich, nein, warum hast du uns verlassen?»²⁰ Nicht für sich selbst, sondern advokativ für die geschundene Menschheit schreit Jesus nach Gott, der uns, so scheint es, verlassen hat. Der Jesus Renis wird für Kermani zum Repräsentanten der sterblichen Menschheit, die an Gott leidet, weil sie seine rettende Präsenz vermisst. Er schreibt: «Dieser Jesus ist nicht Sohn Gottes und nicht einmal sein Gesandter. Gerade weil sein Schmerz kein körperlicher ist, nicht Folge denkbar schlimmster, also ungewöhnlicher, unmenschlicher Folterungen, stirbt dieser Jesus stellvertretend für die Menschen, für alle Menschen, ist er jeder Toter, jederzeit, an jedem Ort.» Das ist eine bemerkenswerte Interpretation, welche die soteriologische Kategorie der Stellvertretung aufnimmt, aber zugleich umdeutet. Das Exzeptionelle des Leidens und Sterbens wird bewusst zurückgenommen, um Jesus zum Repräsentanten einer Menschheit zu machen, die – allen biopolitischen Auferstehungsphantasien zum Trotz – unter dem Neigungswinkel der Sterblichkeit lebt. Jesus, der sterbliche Mensch *par excellence*, der ohne Hoffnung auf die Auferstehung in den Tod geht. Nichts sonst.

II.

Was aber sagt die «christliche Ideologie» (um die Frage zu übergehen, welche Deutungshoheit ein Sprecher beansprucht, der die christliche Deutung der Passion Jesu als «Ideologie» denunziert)? Sagt sie wirklich, dass Jesus leiden musste, um Gott zu entlasten? Hat *Gott* eine Schuld auf sich geladen, als er eine Welt schuf, die von unschuldigem Leid und bitterem Schmerz durchzogen ist? Musste *er* von dieser Schuld befreit werden – und kann man in

kühner Verkehrung der klassischen Soteriologie von Paulus über Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin und Martin Luther bis hin zu Karl Barth und Hans Urs von Balthasar sagen, dass der Gekreuzigte Sühne für die Sünden *Gottes* geleistet hat? Solche Gedanken mögen als «fromme Ketzereien» im postmodernen Diskurs begegnen, wenn agnostische Philosophen wie Slavoj Žižek sich dem Christentum annähern²¹; sie mögen in forcierten Theologien der Anklage Gottes eine Rolle spielen, welche die Frage, wie der sündige Mensch vor Gott bestehen kann, in die Rückfrage verkehren, wie sich der Schöpfer angesichts der Risse in seiner Schöpfung vor dem Menschen rechtfertigen könne, und dabei den Grenzgedanken riskieren, dass Christus für die Schuld Gottes gestorben sei. Aber Kermani, der für die Theodizeefrage ein waches Organ hat und sich mit dem Motiv des leidenden Gottes andernorts auseinandergesetzt hat²², möchte eine leichtfertige Entlastung Gottes von der Anklage, die im Namen des himmelschreienden Unrechtes gegen ihn vorgebracht wird, anscheinend abweisen. Die Entdramatisierung der Theodizeefrage durch die kreuzestheologisch begründete Rede von einem Mitleiden Gottes scheint ihm ideologisch – und es gibt im Spektrum der christlichen Gegenwartstheologie ebenfalls Stimmen, die wie Johann Baptist Metz eine Mystik des «Leidens an Gott» gegen eine vermeintliche Theologie des «Leidens in Gott» ausspielen, weil sie im Motiv des solidarischen Mitleidens Gottes eine Abschwächungsstrategie am Werk sehen, die der Abgründigkeit und Negativität menschlicher Erfahrungen nicht gerecht wird.²³ Signifikant für diese theodizee-empfindliche Theologie der Rückfrage an Gott ist, dass sie den Schrei der Gottverlassenheit und das Verstummen des Karsamstags herausstellt, ohne die soteriologische Bedeutung des Kreuzes weiter zu bedenken.²⁴

Das Kreuz ist unleugbar ein hochambivalentes Symbol und hat in der Geschichte des Christentums kontroverse Deutungen erfahren. Auch haben problematische Interpretationen in Theologie und Kirche eine enorme Rezeptionsgeschichte aufzuweisen wie diejenige, Gott selbst habe das blutige Opfer seines Sohnes gefordert, um in seinem Zorn gegen die Sünder besänftigt zu werden. Eine solche Deutung, die auf der Linie religionsgeschichtlicher Opfervorstellungen liegt, ist in der Tat schriftwidrig und droht, aus Gott einen «Kannibalen im Himmel» (Ernst Bloch) oder ein «blutrünstiges Ungeheuer» (Richard Dawkins) zu machen. Im Neuen Testament wird demgegenüber die Inversion des Opfergedankens bezeugt: Nicht der Mensch bringt Gott Gaben und Opfer dar, um ihn zu versöhnen; Gott selbst ist es, der die Gabe der Versöhnung in der Dahingabe seines Sohnes gewährt. Auf diese Theozentrik der Erlösungsinitiative wird geradezu leitmotivisch abgehoben: «Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat.» (Joh 3,16). Oder: «Ist Gott für uns, wer ist

dann gegen uns? *Er* hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?» (Röm 8, 31f.) Anders als Ideologie, die die Wahrheit verfehlt, indem sie Scheinwahrheiten an ihre Stelle setzt, versucht christliche Theologie in nachträglicher Reflexion zu ergründen, was ihr von den biblischen Zeugnissen her vor- und aufgegeben ist. Vom Gedanken, dass Gott selbst es ist, der grundlos und frei in seinem Sohn die Gabe der Versöhnung anbietet, wird sie daher ausgehen müssen. Doch wie kann sie das Kreuz als Erweis der bis ins Äußerste gehenden Liebe Gottes verständlich machen?

Um die Bedeutung des Kreuzes in den Blick zu bekommen, ist es wichtig, dieses zum einen vor dem Hintergrund des Lebens Jesu, zum anderen aber auch im Licht der österlichen Auferstehungsbotschaft zu betrachten. Leben, Tod und Auferweckung sind ein Ereignis- und Sinnzusammenhang.²⁵ Hebt man – wie die Vorbildchristologie der Aufklärung – allein auf das Leben Jesu ab, ohne die soteriologische Bedeutung des Todes und der Auferstehung zu würdigen, wird Jesus leicht auf ein moralisches Exempel der Vergangenheit verkürzt. Es bleibt undeutlich, dass der auferweckte Gekreuzigte auch in der fortlaufenden Geschichte seine Gegenwart gewährt und den Gläubigen in Wort und Sakrament, aber auch im notleidenden Nächsten gleichzeitig wird. Umgekehrt übergeht die einseitige Betonung des Kreuzes – wie sie etwa in Anselms Werk *Cur Deus homo* begegnet –, dass das Sterben Jesu nur auf der Linie seiner Verkündigung des Reiches Gottes und seines Einsatzes für andere zu verstehen ist. Eine Theologie der Auferstehung schließlich, die den Verlassenheitsschrei am Kreuz vergisst und das Leben Jesu zu einer Marginalie herabstuft, verwandelt den Christusglauben in einen triumphalistischen Siegermythos.

Im Zentrum des *Lebens* Jesu aber steht die Botschaft von der nahe gekommenen Gottesherrschaft. In seinen Gleichnissen – allen voran der Parabel vom barmherzigen Vater (vgl. Lk 15) – bringt er die zuvorkommende Vergebungsbereitschaft Gottes ins Wort. Was er verkündet, wird durch Zeichenhandlungen konkret: Jesus heilt Kranke, treibt Dämonen aus, hält Mahlgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern. Sein Wirken steht unter dem Vorzeichen des Seins für andere (*Proexistenz*), er ist die Gottesherrschaft in Person (*autobasileia*). Aber nicht nur im Leben, auch im Sterben bezeugt Jesus die zuvorkommende Vergebungsbereitschaft Gottes, wenn er für seine Peiniger betet und die Feindesliebe verwirklicht (vgl. Lk 23,34). Er bewährt im *Tod*, wofür er gelebt und was er verkündet hat. Die Hinrichtung am Kreuz – für die Juden Fluch (Dtn 21,23), für die Römer Schande (*mors turpissima*), für die Griechen Torheit (1 Kor 1,22) – hätte Jesu Botschaft vom Anbruch der Gottesherrschaft erschüttert und ihn selbst als gescheiterten Messiasprätendenten hingestellt, wenn Gott seinen getöteten Zeugen nicht aus dem Tod errettet und so sein Leben unlösbar mit seinem Sterben

verbunden hätte. Durch die *Auferweckung* des Gekreuzigten wird rückwirkend offenbar, dass Jesus *von Anfang an* der eschatologische Gottesbote ist und sich in seinem Leben und Sterben Gott selbst ausgesagt hat. Diese Selbstaussage Gottes sinkt nicht in die Vergangenheit ab; sie wird in der fortlaufenden Geschichte gegenwärtig gehalten durch den Heiligen Geist, der an das Geschick Jesu erinnert und die Gläubigen in seine Wahrheit einführt.

Es ist für die systematische Theologie und die pastorale Verkündigung nicht leicht, gerade die Botschaft vom Kreuz in spätmoderne Verstehenshorizonte zu übersetzen. Im Sinne einer stufenweisen Annäherung lässt sich zunächst sagen, dass Jesus das Gewaltopfer eines religionspolitischen Konfliktes geworden ist. Obwohl er es gekonnt hätte, ist er dem Tod nicht ausgewichen, sondern hat seine Botschaft vom nahegekommenen Reich Gottes bis zuletzt durchgehalten. Aber mit diesem Hinweis ist die theologische Dimension der Passion noch kaum berührt. Weiter führt der Gedanke, dass Jesus die Feindesliebe in der Bergpredigt nicht nur als hypermoralischen Imperativ eingefordert, sondern selbst eingelöst hat, als er sterbend für seine Henker gebetet hat: «Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun» (Lk 23, 34). Durch seine Bereitschaft zu sterben hat Jesus die Spirale von Gewalt und Gegengewalt durchbrochen, sein Kreuz kann daher als das Manifest einer «gewaltigen Gewaltlosigkeit» (Gotthard Fuchs) gedeutet werden. Jesus ist also nicht nur passives Objekt einer brutalen Hinrichtung, wie sie in der Geschichte der Menschheit unzählige Male vorkommt, sondern zugleich aktives Subjekt, weil er sein Leiden in bruchloser Entsprechung zum Willen des Vaters auf sich genommen hat. Vom unfreiwilligen Opfer – *victima* – unterscheidet sich die Passion Jesu dadurch, dass in ihr zugleich die freiwillige Übernahme des Leidens – *sacrificium* – geschieht. Hinter der Passion aber steht für die Augen des Glaubens die Willens- und Handlungsgemeinschaft des Sohnes mit dem Vater, wie das dramatische Ringen im Garten Getsemani zeigt.

Der Gekreuzigte aber ist in seinem Leiden mit den Leidenden, den Opfern von Gewalt solidarisch geworden. Diese Solidarität zeigt, dass Gott dem Leid der Geschichte gegenüber nicht apathisch bleibt – ein Gedanke, der für untröstlich Leidende durchaus tröstlich sein kann. Darüber hinaus ist aus christlicher Sicht der sterbende Jesus nicht nur der Repräsentant der *sterblichen* Menschen. Er ist vor allem auch der Repräsentant der *erlösungsbedürftigen* Menschen bei Gott, indem er, wie die Schrift sagt, den Verlorenen nachgeht, um ihnen am Ort der Gottesferne nahe zu sein. Die innere Achse der vielfältigen soteriologischen Aussagen des Neuen Testaments, welche das Kreuzesgeschehen tastend umkreisen, liegt im «pro nobis», also der Tatsache, dass Jesus für uns gestorben ist. Es ist schwer vorstellbar, dass einer für alle gestorben sein soll, um ihnen ein neues Leben zu ermöglichen.

Aber die Pointe des Kreuzesgeschehens liegt darin, dass Jesus stellvertretend die innere Gottesverlassenheit des Sünders erleidet und so am Ort des definitiven Kommunikationsabbruchs neue Kommunikation mit Gott ermöglicht. Die sittliche Unvertretbarkeit der Person des Sünders aber wird nicht unterlaufen, weil die stellvertretende Übernahme der Sünde durch Christus den Sünder nicht ersetzt. Vielmehr bedarf sie der ausdrücklichen Anerkennung durch den Vertretenen. Gott erschafft den Menschen ohne ihn, aber er will ihn nicht erlösen ohne ihn, hat Augustinus einmal notiert. Die Frage aber, wie *einer* für die Sünden *aller* sterben könne, berührt das Persongeheimnis Jesu Christi, das wohl nur aus der Binnenperspektive des Glaubens erschwinglich ist. Denn nur wenn der Gekreuzigte nicht allein Mensch unter Menschen, sondern zugleich der mit dem ewigen Wort des Vaters geeinte Sohn gewesen ist, kann sein Sterben die rettende und versöhnende Kraft gehabt haben, die ihm die Kirche von Anfang an zuerkannt hat.²⁶

Navid Kermanis literarische Annäherung an das Bild des nahezu unverwundeten Christus hat den Finger auf eine Wunde im binnenchristlichen Diskurs über das Kreuz gelegt. Christen selbst sind sich über die theologische Bedeutung von Kreuz und Auferstehung keineswegs einig; es gibt eine Pluralität von Interpretationen, um die auch heute gerungen wird. In jedem Fall enthält die in manchem anstößige Bildbetrachtung Kermanis mit ihren gewollten oder ungewollten Verzeichnungen den Anstoß, das Mysterium von Kreuz und Auferstehung neu zu bedenken und dabei nach einer Sprache zu suchen, die erkennbar werden lässt, dass es sich nicht um eine müßige Schreibtischangelegenheit handelt, sondern um eine Glaubenswahrheit, für die es zu leben und mit der es zu sterben lohnt.

ANMERKUNGEN

¹ Bei dem folgenden Beitrag handelt es sich um den leicht überarbeiteten Exkurs zur Kermani-Kontroverse, den ich im Rahmen der Christologie-Vorlesung am 12. Juni 2009 an der Theologischen Fakultät Freiburg vorgetragen habe.

² E. CANETTI, *Die Fliegenpein. Aufzeichnungen*, München 1992, 38.

³ Zuletzt wurde der Kruzifix-Beschluss des Bundesverfassungsgerichts vom 16. Mai 1995 in der Öffentlichkeit breit und kontrovers diskutiert. Vgl. dazu H. MAIER (Hg.), *Das Kreuz im Widerspruch* (QD 162), Freiburg 1996.

⁴ Vgl. zuletzt seinen Roman: *Kurzmitteilung*, Zürich 2007. Für den Religionsdialog wichtig sind seine beiden Bände: *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 2000, und: *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2008.

⁵ Vgl. N. KERMANI, *Keine Mail von Dieter Beine*, in: F.A.Z. vom 16. Mai 2009.

⁶ Ob der in Auszügen bekannt gewordenen Brief Kardinal Lehmanns an den Ministerpräsidenten des Landes Hessen, Roland Koch (vgl. *Ein gebildeter Mann. Gesagt, getan. Kardinal Lehmanns*

Brief an Roland Koch, in: F.A.Z. vom 16. Mai 2009) wenig glückliche oder sogar «diffamierende» Passagen enthält, muss hier nicht diskutiert werden. Die Stelle, an der Lehmann die Frage aufwirft, ob das Werk des 1967 geborenen Kermani schon ein «Lebenswerk» sei, das die Auszeichnung des Hessischen Kulturpreises verdiene, hat bei nicht wenigen Kommentatoren Anstoß erregt. In der Tat droht Lehmann hier gegenüber seinem Mitpreisträger – ob beabsichtigt oder nicht – die Rolle des Juroren einzunehmen, was als Kompetenzüberschreitung eingestuft werden kann.

⁷ TH. ASSHEUER, *Ein Gotteslästerer?*, in: DIE ZEIT vom 20. Mai 2009, der nicht davor zurückschreckt, von «klerikaler Erpressung» zu sprechen. Dem steht die Aussage Kardinal Lehmanns entgegen: «Mit keinem Wort habe ich den Ausschluss von Navid Kermani vom Preis auch nur insinuiert, geschweige denn erwartet oder angemahnt.» DERS., *Liberal wollte ich immer sein*, in: F.A.Z. vom 20. Mai 2009.

⁸ F. W. GRAF, *Kant hat dasselbe wie Kermani gelehrt*, in: F.A.Z. vom 21. Mai 2009. In einem bemerkenswerten Essay hat Graf einmal geschrieben: „Gut ist Religion, wenn sie Wissensarroganz verhindert und selbstbewusst freie Demut einübt.“ – Ist es hochmütig, den Verfasser an dieses Wort zu erinnern? – Vgl. F. W. GRAF, *Lob der Unterscheidungen*, in: U. J. WENZEL (Hg.), *Was ist gute Religion? Zwanzig Antworten*, München 2007, 11–15, hier 14.

⁹ Im Kontext der doketischen Christologie findet sich bereits das Motiv, dass Simon von Cyrene stellvertretend für Jesus am Kreuz gestorben ist. «Diese Scheinkreuzigung vollzieht sich als Überlistung der Mächte und Gewalten, der Nous tauscht seine äußere Erscheinung mit derjenigen des Simon von Cyrene; so leidet Simon von Cyrene statt des Sohnes.» So W.A. LÖHR, *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts* (WUNT 83), Tübingen 1996, 269, der zum Beleg auf 2LogSeth (NHC VII, 2, 56, 5ff.) verweist.

¹⁰ Allerdings gibt es neben der Ersatztheorie, die von der Mehrheit der Koran-Ausleger vertreten wird, auch eine gnostisierende Interpretation von Sure 4,157f., die davon ausgeht, dass Jesus nur zum Schein gelitten habe. Erstere liegt der paraphrasierenden Übersetzung R. Parets zugrunde: «Vielmehr erschien ihnen (ein anderer) ähnlich (so dass sie ihn mit Jesus verwechselten und töteten); letztere wird von F. Rückert favorisiert, der die Stelle folgendermaßen wiedergibt: «Es täuschte sie ein Scheinbild nur.» Vgl. dazu J. GNILKA, *Die Nazarener und der Koran. Eine Spurensuche*, Freiburg 2007, 114–116. Im Koran begegnet darüber hinaus die Vorstellung, dass Gott Jesus in den Himmel entrückt habe. In Sure 3,55 spricht er zu Jesus: «Ich werde dich abberufen und zu mir erheben und dich von den Ungläubigen reinigen.» Hier dürfte das Modell der Entrückung im Hintergrund stehen, das in der Bibel von Henoch (vgl. Gen 5,23f.) und Elija (vgl. 2 Kön 2,9–12) bezeugt ist.

¹¹ Nur en passant sei festgehalten, dass Gianni Vattimo, der Verfechter einer schwachen Ontologie, die sich vom Motiv der *kenosis* inspirieren lässt, die idolkritische Dimension des Christusblaubens hervorhebt, wenn er von sich sagt, «dass mich Jesus Christus glücklicherweise vom Glauben an die Idole, die Gottheiten, die naturgegebenen Gesetze befreit hat». Vgl. R. GIRARD – G. VATTIMO, *Christentum und Relativismus*, Freiburg-Basel-Wien 2008, 51.

¹² Wenn Friedrich Wilhelm Graf sich mit herablassendem Befremden über die katholische Kreuzesverehrung am Karfreitag äußert und meint, Kardinal Lehmann einen Mangel an theologischer Bildung attestieren zu müssen, dann droht dieser Vorwurf wie ein Bumerang auf ihn selbst zurückzufallen, weil die Unterscheidung zwischen *Kreuz* und *Gekreuzigtem*, die er gegenüber Lehmann geltend macht, bereits im Hintergrund der Entscheidung von Nikaia II steht, wenn das Konzil zwischen Bildern als Objekten kultischer *Verehrung* und Gott bzw. Christus als alleinigem Adressaten der *Anbetung* differenziert. Im Kontext der reformatorischen Bildkritik hat das Trienter Konzil diese Unterscheidung noch einmal bestätigt (vgl. DH 1823). Natürlich benötigt Graf keine Nachhilfe in Fragen des Bilderstreits, den er in seinem jüngsten Buch von der alttestamentlichen Götzenbildpolemik über die altkirchlichen Kontroversen zwischen Ikonoklasten und Ikonodoulen bis in die bilderstürmerischen Anwendungen vor allem des Schweizer Flügels der Reformation noch einmal kundig nachgezeichnet hat. Vgl. F. W. GRAF, *Missbrauchte Götter. Zum Menschbilderstreit in der Moderne*, München 2009, 102–132. Nicht verwunderlich ist, dass ein protestantischer Theologe innere Vorbehalte gegenüber der katholischen Bilder- und Kreuzesverehrung hat; befremdlich aber ist, dass Graf die für das Selbstverständnis katholischer Frömmigkeitspraxis zentrale

Unterscheidung zwischen Verehrung und Anbetung wider besseres Wissen kassiert, um den Ritus der Kreuzesverehrung am Karfreitag in die Nähe von Idolatrie rücken zu können.

^{12a} So notiert F.W. GRAF: «Theologen sind in aller Regel nicht zur Radikalität konsequenter (Selbst-)historisierung bereit, weil einen das Historisieren, wenn man es denn ernst nimmt, mit der nicht hintergehbaren Relativität des eigenen «Sehepunktes» konfrontiert. Sie haben deshalb nur wenig in entsprechende Forschung investiert und operieren fortwährend mit Begriffen, deren Historizität sie ausblenden. Sie kultivieren die Blindheit gegenüber dem eigenen Tun» (F.W. GRAF, *Missbrauchte Götter*, 68). So wichtig die Schärfung des historischen Auges ist, um die Pluralität und auch Widersprüchlichkeit konkurrierender Deutungen in der Geschichte des Christentums wahrzunehmen, – nicht minder wichtig ist die hermeneutische Aneignung und Übersetzung der tradierten Glaubensgehalte in die Verstehenshorizonte der Gegenwart. Eine Theologie, die sich auf die kultur- und geschichtswissenschaftliche Beobachterperspektive beschränken wollte, droht aber umgekehrt ihre Teilnehmerperspektive aus dem Blick zu verlieren und damit ihre Rückbezogenheit auf den kirchlichen Selbstverständigungsdiskurs zu neutralisieren. Symptomatisch für dieses Neutralisierungsgefälle erscheint mir, dass Graf jüngst die Neigung zu einer «identifikatorischen Hermeneutik» in der Theologie der Gegenwart problematisiert hat (vgl. F. W. GRAF, *Einleitung*, in: DERS. – K. WIEGANDT (Hg.), *Die Anfänge des Christentums*, Frankfurt/M. 2009, 11–22, hier 22) – eine Problematisierung, die ihrerseits zu problematisieren wäre.

¹³ H. STEIGER, *Mal drastisch so dahinformuliert?* (Leserbrief), in: F.A.Z. vom 6. Juni 2009.

¹⁴ Vgl. E. ARENS, *Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionstheologie*, Freiburg 2007.

¹⁵ Bereits JOHANNES VON DAMASKUS (ca. 650–754), der erste christliche Theologe, der sich mit dem Islam kritisch auseinandersetzt, spricht in seinem Buch «Über die Häresien» vom Islam als der «Religion der Ismaeliten». Bemerkenswert ist, dass er den Islam unter die christlichen Häresien fasst und ihm eine Nähe zum Arianismus attestiert. Neben einer scharfen Kritik an der «Vielweiberei» Muhammads finden sich hier erstmals polemische Stereotypen, die eine jahrhundertelange Wirkungsgeschichte in der christlichen Auseinandersetzung mit dem Islam haben sollten: Muhammad, der Pseudoprophet; der Islam, Vorläufer des Antichrist etc. Vgl. JOHANNES VON DAMASKUS, *haer.* 100 (SC 383, ed. R. Le Coz) 228–250. – Während noch Dantes *Divina comedia* Muhammad einen Platz in der Hölle zuweist (vgl. Gesang XXVIII, V. 30f.), so haben sich wenig später Gelehrte wie Raimundus Lullus und Nikolaus Cusanus um eine vorurteilsfreie Auseinandersetzung mit dem Islam bemüht, allerdings nur wenige Nachfolger gefunden. Kirchenamtlich hat erst das II. Vatikanum ein neues Kapitel im Verhältnis zum Islam aufgeschlagen. In *Nostra Aetate*, Art. 3 heißt es: «Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft. Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen. Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt. Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten.» Vgl. dazu den Kommentar von R. SIEBENROCK, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. von P. Hünermann u. B.J. Hilberath, Freiburg-Basel-Wien 2005, Bd. 3, 658–661.

¹⁶ L. JÄGER, *Das Kreuz im Krähwinkel*, in: F.A.Z. vom 14. Mai 2009. Ausgewogener ist die Glosse *Kermani und das Kreuz*, die Jäger am 19. Mai 2009 in der F.A.Z. publiziert hat. Hier macht er zurecht darauf aufmerksam, dass die Debatte nicht nur den «Widerstreit zweier Sprachen» offenlegt, sondern auch die Frage aufwirft, wie das Kreuz theologisch zu deuten sei, ob als «Sühnopfer» oder als «bloßes Symbol der Solidarität Gottes».

¹⁷ Vgl. M. MOSEBACH, *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*, München 2007.

¹⁸ Vgl. U.J. WENZEL, *Bewährungsproben. Der Streit um den Hessischen Kulturpreis offenbart religionspolitische Bruchlinien*, in: N.Z.Z. vom 20. Mai 2009.

¹⁹ Insofern würde ich Graf's Aussage, dass Kermani «einfühlsam den inneren Sinn christlicher Frömmigkeit zu erschließen sucht», nicht vorbehaltlos unterschreiben wollen. Vgl. DERS., *Kant hat dasselbe wie Kermani gelehrt*, in: F.A.Z. vom 21. Mai 2009.

²⁰ Die Rede von der «christlichen Ideologie» im Blick auf die Passion Jesu dürfte sich für einen gläubigen Muslim aus der Sure 4,157f. des Koran ergeben, dort wird der Tod Jesu entschieden bestritten. Im Blick auf Juden, die meinen, Jesus gekreuzigt zu haben, wird polemisch notiert: «Sie haben ihn aber nicht getötet, und sie haben ihn nicht gekreuzigt [...]. Sie wissen über ihn nichts, sondern vermuten nur. Und sie haben ihn mit Gewissheit nicht getötet.»

²¹ Vgl. S. ZIZEK, *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*, Frankfurt/M. 2003, 16: «Im Christentum stirbt Gott für sich selbst.» Vgl. auch den Grenzgedanken einer «Selbstdekonstruktion Gottes» bei J. DERRIDA, *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt/M. 2003, 213.

²² Vgl. N. KERMANI, *Der Schrecken Gottes*, bes. 127–130.

²³ Vgl. J.B. METZ, *Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie*, in: W. OELMÜLLER (Hg.), *Wovon man nicht schweigen kann. Neuere Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1992, 125–137; K.J. KUSCHEL, *Ist Gott verantwortlich für das Böse? Überlegungen zur einer Theologie der Anklage*, in: G. FUCHS (Hg.), *Angesichts des Leids an Gott glauben*, Frankfurt 1995, 227–261. – Vgl. kritisch dazu J.-H. TÜCK, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz*, Paderborn ²2001.

²⁴ KERMANI selbst referiert: «Und es ist dem Neuen Testament vorbehalten, das Leiden Gottes in den Mittelpunkt zu rücken, ein Leiden allerdings für den Menschen, nicht an den Menschen. *Die Antwort auf Hiob* werde am Kreuz gegeben, hat C.G. Jung in dem gleichnamigen Buch die Kreuzigung auf die Theodizee bezogen» (*Der Schrecken Gottes*, 128).

²⁵ Vgl. Th. PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft*, Freiburg 2001, 47. Vgl. auch J.-H. TÜCK, *Jesus Christus – Gottes Heil für uns. Eine dogmatische Skizze*, in: G. HOTZE u.a., *Jesus begegnen* (Theologische Module, hg. von M. Böhnke u. Th. Söding), Freiburg 2009, 119–176, bes. 171ff.

²⁶ Vgl. zum Hintergrund des hier nur flüchtig skizzierten die maßgebliche Studie von K.-H. MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie* (Sammlung Horizonte, N.F. 29), Freiburg ²1995.