
Stefan Alkier | Christfried Böttrich (Hrsg.)
unter Mitarbeit von Michael Rydryck

NEUTESTAMENTLICHE
WISSENSCHAFT IN
GESELLSCHAFTLICHER
VERANTWORTUNG

STUDIEN IM ANSCHLUSS AN ECKART REINMUTH



NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT IN
GESELLSCHAFTLICHER VERANTWORTUNG

NEUTESTAMENTLICHE
WISSENSCHAFT IN
GESELLSCHAFTLICHER
VERANTWORTUNG

STUDIEN IM ANSCHLUSS AN ECKART REINMUTH

Herausgegeben von Stefan Alkier und Christfried Böttrich
unter Mitarbeit von Michael Rydryck



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig
Satz: Michael Rydryck, Frankfurt
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-04830-4
www.eva-leipzig.de

VORWORT

Eckart Reinmuth lädt zum Umdenken ein. Mit seiner Paulusinterpretation zeigt er, wie man »Gott neu denken« kann, mit seinem hermeneutischen Konzept der »Jesus-Christus-Geschichte« versucht er, das Dilemma zwischen historischer und theologischer Hermeneutik zu überwinden, mit seiner Idee, die Performanz neutestamentlicher Texte zu untersuchen, erschließt er ein neues, noch weitgehend unbetretenes Forschungsfeld. Seine diskurstheoretischen Reflexionen nehmen nicht nur die Setzungen und Voraussetzungen der ältesten Schriften des sich formierenden Christentums in den Blick, sondern geraten auch immer wieder zu ideologiekritischen Beleuchtungen der Diskurse seines eigenen Faches wie der Theologie insgesamt und weit darüber hinaus. Seine Entdeckung der Kategorie des »Politischen« eröffnet neue Wege einer gesellschaftlich verantworteten Neutestamentlichen Wissenschaft jenseits einseitiger Vereinfachungen und gut klingender, aber nicht belastbarer Parolen. Eckart Reinmuth denkt im Wortsinn radikal; er greift die Probleme an ihren Wurzeln an und hat dabei keine Scheu, den *common sense* in Frage zu stellen – stets mit guten Argumenten und immer jenseits aller Rechthaberei.

Wer sich von den Argumenten, Einsichten und Konzepten Eckart Reinmuths angeregt weiß, wird die Frage nach der gesellschaftlichen und politischen Verstrickung exegetischer wie theologischer Interpretationen nicht mehr los. Eckart Reinmuth ermutigt aber gleichermaßen dazu, die Energie des Faches Neues Testament nicht ausschließlich in historische Fragen zu investieren, sondern die Potentiale der biblischen Schriften für die Gestaltung eines von der Jesus-Christus-Geschichte getragenen individuellen und gesellschaftlichen Lebens zu erforschen und in die Gegenwartsdiskurse kritisch und verantwortungsvoll einzubringen: »Wenn die theologische Interpretation neutestamentlicher Texte sich an der gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Welterschließung ihrer Zeit beteiligt, setzt das die Klärung darüber voraus, ob und wie diese Arbeit gesellschaftliche Problemstellungen als ihren genuinen Kontext erkennt, wie sie an ihnen teilnimmt und ihre engagierte Aufmerksamkeit im öffentlichen Diskurs artikuliert.« Dieses Statement im Vorwort seiner Aufsatzsammlung »Neues Testament, Theologie und Gesellschaft« ist ihm

Selbstverpflichtung und Aufforderung an die Zunft der Bibelwissenschaftler zugleich. Dieser Aufforderung sind wir mit dem vorliegenden Band gerne nachgekommen.

Eckart Reinmuth hat stets eigene Wege beschritten. Schon früh emanzipierte er sich von seinen theologischen Lehrern und suchte in der exegetischen Arbeit nach dem, was Theologie als Reflexion des Glaubens in ihrem gesellschaftlichen Kontext relevant und kommunikationsfähig macht. Die beiden Qualifikationsarbeiten lassen dieses Profil bereits in aller Deutlichkeit erkennen. In seiner Dissertation von 1985 widmet sich Eckart Reinmuth der paulinischen Paränese im Blick auf die bleibende Gültigkeit der Tora. Darin wird vor allem der weite Horizont hellenistisch-jüdischer Literatur ausgeleuchtet, der die unmittelbare Matrix frühchristlicher Theologie darstellt. Von diesem Ansatz aus entwickelt Eckart Reinmuth die Einsicht, dass »die inhaltliche Konstanz des Gesetzes Ausdruck der Identität des einen Gottes« ist – eine Einsicht, in der bereits die Erfahrungen des noch jungen christlich-jüdischen Gesprächs verinnerlicht sind. Auf dem Gebiet der jüdischen Literatur bewegt sich auch die Habilitationsschrift von 1994, in die inzwischen ein erhebliches Maß an Lehrerfahrung und neuen methodischen Interessen eingeflossen ist. Mit seiner Bearbeitung des »Liber Antiquitatum Biblicarum« bahnt Eckart Reinmuth vor allem einen erzählanalytischen Zugang zum Neuen Testament – namentlich zur Interpretation der Erzählstrukturen im lukanischen Doppelwerk. Fortan bestimmt das Stichwort der »Narrativität« einen großen Teil seiner weiteren Arbeiten und nimmt das Gespräch mit Linguistik und Literaturwissenschaft entschlossen in Angriff.

Die verschiedenen Beiträge der Festschrift greifen Ideen und Konzepte auf, die Eckart Reinmuth zum Teil monographisch und zum größeren Teil in Aufsatzlänge vorgelegt hat. Mit der kritischen Diskussion einiger seiner Einsichten und Positionen wollen wir ihm auf akademische Weise den Dank aussprechen, der ihm aufgrund seines ertragreichen Engagements für das Fach Neues Testament, für die Evangelische Theologie und für den gesellschaftlichen Diskurs insgesamt gebührt. Dass wir dabei nur einen Bruchteil seiner Entwürfe diskutieren können, zeigt ein Blick in sein Literaturverzeichnis, das im Anhang zu finden ist. Hier liegt genügend Stoff für weitere Bände bereit. Wir hoffen aber, eine repräsentative und gehaltvolle Auswahl getroffen zu haben.

Der hier vorgelegte Sammelband erscheint im Kontext des vom LOEWE-Programm des Hessischen Ministeriums für Wissenschaft und Kunst geförderten Forschungsschwerpunkts »Religiöse Positionierung: Modalitäten und Konstellationen in jüdischen, christlichen und islamischen Kontexten« an der Goethe-Universität Frankfurt und der Justus-Liebig-Universität Gießen. Die Theologische Fakultät der Universität Rostock, der Evangelisch-Lutherische Kirchenkreis Mecklenburg sowie die Deutsche Forschungsgemeinschaft haben

sich in großzügiger Weise an der Deckung der Druckkosten beteiligt – herzlichen Dank! Weiterhin gilt unser Dank den Frankfurter Studierenden Valerie Jandisek, Andreas Pflock und Alena Schulz für die Hilfe bei der Erstellung des Druckmanuskriptes sowie Clara Helmer für die Vorbereitung des Registers. Der Evangelischen Verlagsanstalt sind wir zu Dank verpflichtet für die stets kompetente, freundliche und langmütige Begleitung des Publikationsprozesses.

Die große Wertschätzung, die Eckart Reinmuth als Exeget, Theologe und Kulturwissenschaftler genießt, wurde uns Herausgebern schon daran deutlich, wie spontan und herzlich die Autorinnen und Autoren dieses Bandes unsere Einladung zur Mitarbeit mit einem »Gerne Ja« beantwortet haben. Ihnen gilt nun unsererseits Dank für ihre substantiellen Beiträge in kritischer Auseinandersetzung mit Ideen und Themen des Schaffens von Eckart Reinmuth, der am 20. Januar 2017 seine Abschiedsvorlesung zum Thema »Sola Scriptura« in seiner unnachahmlichen und so liebenswürdigen Bescheidenheit mit dem Untertitel versehen hat »Eine neutestamentliche Anmerkung«.

Eckart Reinmuth ist Rostocker Kind. Hier wurde er am 27. Mai 1951 geboren – zu einer Zeit und unter Umständen, die eine spätere Tätigkeit an der Universität der alten Hansestadt noch nicht unbedingt erwarten ließen. 1969 absolvierte er das Abitur und entschied sich für das Studium der Theologie. Seine Studienjahre verbrachte er in Greifswald, wo er 1974 schließlich auch das Diplomexamen ablegte. In dieser Zeit wurden vor allem die Erfahrungen in der Evangelischen Studentengemeinde prägend, die unter den politischen Bedingungen der DDR Freiräume für unabhängiges Denken bot. Von 1974 bis 1981 wechselte Eckart Reinmuth als Forschungsstudent, Vikar und wissenschaftlicher Assistent an die Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Hier wurde Traugott Holtz, bei dem er schon in Greifswald als studentische Hilfskraft gearbeitet hatte, zu seinem maßgeblichen theologischen Mentor. 1978 legte er das 2. Theologische Examen ab. 1981 erfolgte die Promotion im Fach Neues Testament zu dem Thema »Geist und Gesetz. Studien zu Voraussetzungen und Inhalt der paulinischen Paränese«. 1985 erschien diese Studie in gekürzter Form in der Reihe der »Theologischen Arbeiten« bei der Evangelischen Verlagsanstalt Berlin. Das Angebot einer Habilitation lehnte Eckart Reinmuth indessen ab. Als deutlich verlockender erschien ihm die Herausforderung, der Kraft und dem Gegenwartsbezug biblischer Texte in der Gemeindewirklichkeit nachzuspüren. Die Tätigkeit als Gemeindepastor in Bützow (Mecklenburg) von 1981 bis 1986 hielt in dieser Hinsicht vielfältige und vielschichtige Erfahrungen bereit – und erwies sich als eine insgesamt glückliche, erfüllte Zeit.

Deshalb folgte Eckart Reinmuth im Jahre 1986 auch dem Ruf auf eine Dozentur für Neues Testament am Katechetischen Oberseminar Naumburg (seit 1990 Kirchliche Hochschule) anfangs nur zögerlich – dann aber mit um so größerem Engagement und in dem Bestreben, die im Pfarramt entstandenen Fra-

gen von neuem zu reflektieren und in das Gespräch der akademischen Theologie einzubringen. Dem Umzug nach Naumburg folgten sechs intensive und produktive Jahre, in die auch die Ereignisse des Jahres 1989 fielen. Während der turbulenten Umbruchszeiten zwischen 1992 und 1993 bestimmte Eckart Reinmuth die Geschicke seiner Kirchlichen Hochschule nun auch in der Funktion des Rektors maßgeblich mit. 1992 hatte er sich bereits an der Theologischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena habilitiert – mit einer Arbeit über »Pseudo-Philo und Lukas. Studien zum Liber Antiquitatum Biblicarum und seiner Bedeutung für die Interpretation des lukanischen Doppelwerks«, die zwei Jahre später in Tübingen im Druck erschien. Nach der Schließung der Kirchlichen Hochschule Naumburg lehrte Eckart Reinmuth von 1993 bis 1995 am Institut für Evangelische Theologie der Pädagogischen Hochschule Erfurt-Mühlhausen. 1995 erhielt er einen Ruf auf die Professur für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock, wo er nun seit über zwanzig Jahren für eine engagierte und gesprächsoffene Exegese des Neuen Testaments im Kontext der *universitas litterarum* steht. Und nicht nur das: In Zusammenarbeit mit seinem Freund Karl Scharnweber hat Eckart Reinmuth auch als Musiker und Verfasser von Texten weit über Rostock hinaus gewirkt. Auch diese Facette seiner Kompetenzen haben wir in dem vorliegenden Band zu berücksichtigen versucht.

Mit ihren vier Kindern führten Eckart und Christine Reinmuth stets ein gastliches Haus. Kollegen und Studierende waren hier gern gesehen – bei Oberseminaren oder Diskussionsabenden im privaten Studierzimmer oder bei festlichen Anlässen im familiären Kreis. Hier war Theologie immer konkret und lebensnah, hier war sie im Zusammenspiel von akademischer Forschung und kirchlicher Wirklichkeit beheimatet, hier war sie relevant und existenziell – auch während der langen, schweren Krankheit der Tochter Eva Henrike und ihrem viel zu frühen Tod.

Der Phase des wohlverdienten Ruhestandes kann Eckart Reinmuth mit Gelassenheit entgegensehen. Einer seiner thematischen Schwerpunkte gilt schon seit langem der Frage von Anerkennungsdiskursen im Blick auf das Alter. Diese Diskurse schließen die Selbstwahrnehmung ein, wenn es darum geht, die Jahre jenseits beruflicher Verpflichtungen um ihrer selbst willen zu würdigen. Dass ihm dabei auch als Emeritus die Anerkennung und Wertschätzung von Seiten seiner Kolleginnen und Kollegen erhalten bleiben, dass sein Rat und seine reiche exegetische wie menschliche Erfahrung auch weiterhin gesucht werden, dass er mit seinen Ideen und Anregungen die wissenschaftlichen Diskurse der Zeit auch weiterhin bereichern wird – das steht für alle, die ihn kennen, außer Frage. Denn (Prov 27,19): »Wie sich im Wasser das Angesicht spiegelt, so ein Mensch im Herzen des andern.«

Stefan Alkier, Christfried Böttrich und Michael Rydryck
Bochum, Greifswald und Frankfurt am Main, im Januar 2017

INHALT

KONZEPTE	13
DAS KREUZ IST KEINE METAPHER.....	15
Hermeneutische, politische und theologische Verpflichtungen der Jesus-Christus-Geschichte <i>Stefan Alkier</i>	
ZWISCHEN ARISTOTELISCHER UND »RADIKALER« ETHIK.....	35
Eine Skizze mit Blick auf Hannah Arendt, Emmanuel Levinas und Paul Ricœur <i>Burkhard Liebsch</i>	
CHRISTUS, DAS EBENBILD DES UNSICHTBAREN GOTTES (KOL 1,15).....	61
Überlegungen zum Konzept des Politischen als Kategorie neutestamentlicher Wissenschaft <i>Lukas Bormann</i>	
POLITISCHE ASPEKTE EINER INTERKULTURELLEN HERMENEUTIK	85
<i>Werner Kahl</i>	
AGONALE ODER AGONISTISCHE DEMOKRATIE?.....	103
Hannah Arendt und Chantal Mouffe zur Konfliktfähigkeit liberaldemokratischer Ordnungen <i>Grit Straßenberger</i>	
GRENZLÄUFE	121
Der »Diskurs« und die neutestamentliche Wissenschaft <i>Christian Strecker</i>	

UNEINS SEIN	151
Mediologische Einfälle narrativer Identität in den Evangelien <i>Kristina Dronsch</i>	
NARRATIVE VISIBILISIERUNG UND WIRKLICHKEITSKONSTITUTION IN BIBLISCHEN TEXTWELTEN	167
Performanz als neutestamentlicher und religionspädagogischer Grundbegriff <i>Martina Kumlehn</i>	
NEUTESTAMENTLICHE PSEUDEPIGRAPHIE UND FIKTIONALITÄT	185
Eine Diskussion mit Eckart Reinmuth <i>Tobias Nicklas</i>	
ÖFFENTLICHKEIT RISKIEREN – THEOLOGIE AUSSPIELEN.....	205
Eine kurze Geschichte akademischer Inszenierungen des Evangeliums in der Hansestadt Rostock <i>Thomas Klie</i>	
INTERPRETATIONEN.....	219
RÖMER 13,1-7 ALS LOBREDE AUF DIE VERFOLGER	221
<i>Manuel Vogel</i>	
DER MEHRWERT DER NACHFOLGE	253
Ökonomische Alternativik im Markusevangelium <i>Walther Bindemann</i>	
DIE DEKAPOLIS IM MARKUSEVANGELIUM	279
<i>Klaus-Michael Bull</i>	
... SO WIRD EUCH NICHT AUFGETAN?	295
Eine Annäherung an ein unmögliches Gleichnis <i>Michael Schneider</i>	

VERGEBUNG ALS LEBENSBEDINGUNG	315
Aspekte lukanischer Anthropologie	
<i>Christfried Böttrich</i>	
WIDERSACHER	335
Anthropologische Skizzen zu einer lukanischen Erzählfigur	
<i>Michael Rydryck</i>	
VON MONSTERN UND MÄNNERN.....	353
Eine Auseinandersetzung mit E. Reinmuths »Parodien der Macht«	
<i>Michael Karl-Heinz Sommer</i>	
AUSSERKANONISCHE SCHRIFTEN IM ANTIKEN CHRISTENTUM.....	377
Das Beispiel syrischer Menander	
<i>Karl-Wilhelm Niebuhr</i>	
ETHOS INKLUSIVER TISCHGEMEINSCHAFT IN JOSEPH UND ASENETH	403
<i>Angela Standhartinger</i>	
ECKART REINMUTH – EINE BIBLIOGRAPHIE	421
REGISTER	433
VERZEICHNIS DER AUTORINNEN UND AUTOREN.....	441

KONZEPTE

DAS KREUZ IST KEINE METAPHER

Hermeneutische, politische und theologische Verpflichtungen der Jesus-Christus-Geschichte¹

Stefan Alkier

*»Die himmlische Würde des Menschen haben wir heute zu verkünden.
Zu Weihnachten – und im Alltag der Welt. Mitten im Leben.
Gegen jeden finsternen Unsinn.«*

(Aus dem Weihnachtsgruß 2016 des Evangelischen Kirchenkreises Dortmund)

1. JESUS SCHWITZTE VOR ANGST

Jesus, ein Mensch aus Galiläa, der vor gut 2000 Jahren lebte, starb zur Amtszeit des Römers Pontius Pilatus (26-36 n. Chr.) in Judäa vor den Toren Jerusalems den Foltertod am Kreuz. Er wird entsetzlich gelitten haben – wie jeder andere auch, der so endete. Die im Neuen Testament gesammelten Evangelien erzählen, dass Jesus mit seiner Verurteilung und Hinrichtung rechnete. So erinnert das Markusevangelium, dass er in Erwartung dessen von Schrecken und Unruhe erfasst wurde, seine engsten Vertrauten um Beistand bat und Gott anflehte, dieses Schicksal nicht erleiden zu müssen (vgl. Mk 14,33-36a). Matthäus verstärkt diese Szene und lässt Jesus in Gethsemane mehrfach Gott darum bitten, verschont zu bleiben (vgl. Mt 26,36-44). Nach Lukas schwitzte Jesus vor Angst »und sein Schweiß war wie Blut« (Lk 22,44).

Selbst im Johannesevangelium, das Jesus dezidiert aus der Perspektive seiner Erhöhung darstellt, hat die Angst Jesu ein intertextuelles Echo gefunden. Es bestreitet zwar die in den synoptischen Evangelien formulierte an Gott gerichtete Bitte Jesu, vor der zu befürchtenden Hinrichtung verschont zu bleiben, konstatiert aber die bedrückende Situation Jesu vor seiner Gefangennahme: »Jetzt ist mein Leben erschüttert – und was sollte ich sagen: Vater, rette mich

¹ Schriftliche Ausarbeitung meines Vortrags anlässlich der akademischen Feier der Theologischen Fakultät Rostock zu Ehren von Eckart Reinmuths 65. Geburtstag im Mai 2016.

aus dieser Stunde?»² (Joh 12,27). Während also Joh 12,27a als Aussagesatz aufzufassen ist, der die Erschütterung des Menschen Jesus von Nazareth erinnert angesichts seines bevorstehenden Leidens, formuliert Joh 12,27b die Bitte aus den synoptischen Evangelien als rhetorische Frage an die Jünger und legt damit den Grund für die Aussage in Joh 16,33b: »In der Welt habt Ihr Angst, aber siehe, ich habe die Welt überwunden.« Auch das Johannesevangelium bewahrt die Erinnerung an die Angst Jesu. Es stellt sie aber aus der Perspektive der durch das Zusammenspiel von Kreuzigung und Auferweckung gewirkten Erhöhung Jesu im Modus ihrer Überwindung dar.

Nur dann, wenn Jesus gar nicht mehr als Mensch wahrgenommen, sondern durch eine mythische Figur ohne Fleisch und Blut ersetzt wird, kann ihm auch keine Angst mehr zugeschrieben werden. Aber noch im Modus ihrer Bestreitung bleibt Jesu Angst lesbar, weil wohl die Erinnerung daran so wirksam war, dass sie nicht einfach übergangen werden konnte. Die Johannesakten benötigen daher einigen narrativen und diskursiven Aufwand, um ihren le(i)blös abstrakten »Jesus« aus der menschlichen Sphäre von Angst und Schmerzempfindlichkeit herauszureißen – und erinnern gerade damit wohl eher ungewollt an das konkrete, unverdrängbare Leiden des Menschen Jesus von Nazareth:

»Als ich ihn [Jesus] nun leiden sah, hielt ich sein Leiden nicht aus, sondern floh auf den Ölberg und weinte über das Geschehene. Und als er am Freitag zur sechsten Tagesstunde (am Kreuz) aufgehängt wurde, trat Finsternis auf der ganzen Erde ein. Und es stand mein Herr mitten in der Höhle, erleuchtete mich und sagte: ›Johannes, für die Menge unten in Jerusalem werde ich gekreuzigt und mit Lanzen und Rohren gestoßen und mit Essig und Galle getränkt. Mit dir aber rede ich, und was ich rede, höre! Ich habe es dir eingegeben, auf diesen Berg zu gehen, damit du hörst, was ein Jünger vom Meister lernen muß und ein Mensch von Gott.«

»Und da er das gesagt hatte, zeigte er mir ein zu fester Form gewordenes Lichtkreuz, und um das Kreuz herum eine große Menge, die nicht nur eine Form hatte; und in ihm war eine Form und eine gleichartige Erscheinung. Den Herrn selbst aber sah ich oben über dem Kreuz, und er hatte keine Gestalt, sondern nur eine Stimme, doch nicht die uns gewohnte Stimme, sondern eine liebliche und gütige und wahrhaft Gott (gehörige), die sprach zu mir: ›Johannes, einer muß von mir dieses hören; denn eines bedarf ich, der hören soll. Das Lichtkreuz wird von mir bald Logos genannt, bald Vernunft, bald Christus, bald Tür, bald Weg, bald Brot, bald Same, bald Auferstehung, bald Sohn, bald Vater, bald Geist, bald Leben, bald Wahrheit, bald

² Meine Übersetzung. Die Übersetzung dieser Passage ist exegetisch umstritten. Allerdings können die Satzzeichen, die Nestle Aland einfügen, kein Argument sein, sind sie doch selbst Ausdruck ihrer Interpretation, wie treffend festgestellt hat THYEN, Johannes-evangelium, 562ff. Philologisch muss es vor allem um die Interpretation von *kai* gehen. Ich fasse es als ein folgerndes *kai* auf, wobei die Folge aber negiert wird. Deshalb setze ich einen Bindestrich, um das Fragezeichen allein auf den Satzteil zu beziehen, der mit *kai* beginnt. Mit dieser Interpretation wird auch der Konjunktiv nach *kai ti* angemessen berücksichtigt.

Glaube, bald Gnade; so (heißt es) für Menschen.« »Was es aber wirklich ist, an und für sich betrachtet und im Blick auf euch genannt -: Es ist Begrenzung aller Dinge und feste Erhebung des aus Unbegründetem Gefestigten und Gleichmaß der Weisheit; während sich die Weisheit aber im Gleichmaß befindet, gibt es Rechte und Linke, Mächte, Gewalten, Herrschaften [und] Dämonen, Wirkkräfte, Drohungen, Zorneswallungen, Verleumdungen, Satan und die untere Wurzel, aus der [die] Natur des Werdenden hervorgegangen ist.« Dieses Kreuz also, welches durch den Logos das All gefestigt und das aus dem Werden und vom Unteren (Herkommende) abgegrenzt, dann aber in alles sich ergossen (?) hat, ist nicht das hölzerne Kreuz, das du sehen wirst, wenn du von hier hinuntergehst. Auch bin ich nicht der am Kreuz, (ich) den du jetzt nicht siehst, sondern (dessen) Stimme Du nur hörst. Was ich nicht bin, dafür bin ich gehalten worden, der ich nicht bin, was ich für die vielen bin; vielmehr ist, was sie von mir sagen werden, niedrig und meiner nicht würdig.«³

Wird das hölzerne Kreuz nicht mehr als das, was es war, wahrgenommen und somit aus der Jesus-Christus-Geschichte verdrängt, so verkommt nicht nur dieses Kreuz, sondern christlicher Glaube als solcher zu einem intellektuellen Metapherngewitter, das vielleicht noch Kirche und kunstbeflissene Bildungsbürger zu interessieren vermag, mit der historischen Erdung dieser Geschichte inmitten der Geschichte der Opfer menschlicher Gewalt und Grausamkeit aber nichts mehr zu tun hat. Hat nicht längst der historistische Relativismus zu einer alltagsfernen⁴ und politisch desinteressierten Theologie geführt, die den Johannesakten näher steht als den synoptischen Evangelien?

³ Johannesakten 97-99, in: SCHNEEMELCHER, 168ff.

⁴ HEIMBROCK, Das Kreuz, 165, zeigt demgegenüber eindrücklich auf, wie präsent das Kreuz als Zeichen auch im gegenwärtigen Alltag ist, und fordert zu Recht gerade wegen der Diffusität der damit verbundenen symbolischen Deutungen die Kompetenz der Gestaltung des Kreuzes in Wort und Bild für die theologische Praxis. Diese setzt aber voraus, dass durch die Kenntnis der Jesus-Christus-Geschichte berücksichtigt wird, dass das Kreuz zunächst kein Zeichen war: »Am Anfang stand so unbestreitbar das Kreuz, aber eben nicht seine künstlerische Ausgestaltung oder fromme Betrachtung in meditativer Versenkung. Am Anfang stand die Passion als ein kaum spektakuläres Ereignis, der Galgen des Jesu von Nazareth.« Theologisch sachgemäße Gestaltung des Kreuzes bzw. des Wortes vom Kreuz hat von dieser Vorgängigkeit des Kreuzestodes des Galiläers Jesus auszugehen und die Erinnerung daran zu bewahren. Die vielfältigen Deutungen des Todes Jesu von ihren Anfängen an bis in die Gegenwart und Zukunft hinein sind dieser Hinrichtung gegenüber nachträglich und unhintergebar vielfältig. Nicht eine ihrer Deutungen kann der Ausgangspunkt einer theologisch sachgemäßen Kreuzestheologie sein, sondern das hölzerne Kreuz, an dem Jesus starb, selbst. Zu erinnern ist daher gerade in protestantischer Perspektive an Martin Luthers *dictum*: »Crux probat omnia«, WA 5,179,31. Die Deutungen des Todes Jesu werden dadurch keineswegs irrelevant, aber sie bleiben in ihrer unhintergebaren Vielfalt das, was sie sind: Deutungen. Die Deutungen müssen sich daran messen lassen, ob sie das ihnen vorgängige Ereignis der Kreuzigung Jesu zur Sprache bringen, wie es etwa die synoptischen Evangelien in ihren Darstellungen angemessen gestalten, oder ob sie es auflösen wie etwa die Johannesakten oder verabschieden wie in unserer Zeit JÖRNS, Notwendige Abschiede. Vgl. zu Jörns

2. DAS HÖLZERNE KREUZ

Das hölzerne Kreuz ist der historische Haftpunkt christlichen Glaubens, der ihn davor bewahrt, zu einem intellektuellen Gedankenspiel zu verblasen. Vor der historischen Realität dieser Hinrichtung, dem erlittenen Tod des Menschen Jesus, haben alle mythischen, symbolischen, konstruktivistischen Verflüchtigungen zu schweigen. Weil Jesu Kreuz keine abstrakte Metapher war, verpflichtet es seine Deutungen in hermeneutischer, theologischer und politischer Hinsicht auf Bestimmtheit: Jede Hermeneutik, die die historische Referenz des Kreuzes Jesu nicht voll und ganz anzuerkennen ermöglicht, macht sich der Verhöhnung des Opfers menschlicher Gewalt schuldig. Jede Theologie, die ihren Ausgangspunkt nicht im historischen Ereignis der Kreuzigung Jesu findet, verklebt Augen und Ohren für die Wahrnehmung des ethischen und politischen Imperativs der Jesus-Christus-Geschichte, nämlich umzudenken und aus der Perspektive der Opfer das Weltgeschehen und den eigenen Alltag⁵ zu bewerten und zu gestalten.

Der gekreuzigte Jesus war einer von Vielen. Die von menschlicher Gewalt verursachte Angst und Erschütterung Jesu, die die neutestamentlichen Evangelien erinnern und die Johannesakten verdrängen möchten, reiht sich ein in die unzähligen Ängste und Erschütterungen der vor, mit und nach Jesus Gekreuzigten. Weder das hölzerne Kreuz noch der hingerichtete Galiläer Jesus waren Metaphern.

Die Kreuzesstrafe haben nicht erst die Römer erfunden. Alle Regionen und Kulturen, die für die neutestamentlichen Texte relevant sind, kannten die Kreuzigung als besonders grausame Form der Todesstrafe. Griechen, Juden, Römer und vor ihnen bereits Phönizier, Assyrer, Lyder, Perser, Inder, Skythen, Taurer und Kelten töteten in verschiedenen Varianten insbesondere politische Straftäter und Mörder auf diese langsame und qualvolle Art und Weise.⁶ In aller Regel ging ihr die Folter voraus, so dass die Gekreuzigten nicht erst durch das Annageln von Armen und Beinen, sondern schon durch die Schläge und Peitschenhiebe der Folterknechte blutüberströmt am Kreuz hingen. Allein in den Geschichtswerken des Herodot⁷ und des Josephus finden sich viele Belege für diese grauenhafte Tötungsart.

ALKIER, Die politische Botschaft des Abendmahls, 101ff. Vgl. zur gleichermaßen ertragreichen wie komplexen exegetischen Diskussion FREY/SCHRÖTER, Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament.

⁵ »Der Kandidat muß verstanden und selbst eingesehen haben, dass und inwiefern das Wort vom Kreuz auch die heutige Lebenswirklichkeit der Menschen ganz umfaßt und betrifft.« (Eilert Herms zu theologischer Kompetenz; zitiert in BOUILLON, Kompetenzorientierung für den evangelischen Pfarrberuf, 134).

⁶ Vgl. dazu die zahlreichen Belege bei HENGEL, *Mors Turpissima Crucis*, 125-184. Vgl. auch KUHN, Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit, 648-793, hier: 719-723; COOK, *Crucifixion in the Mediterranean World*.

⁷ HERODOT, *Historien*, 2 Bde., Griechisch-Deutsch, hg. v. Josef Feix, Regensburg, 7. Aufl. 2006.

Josephus erzählt in erschütternder Weise, wie der jüdische König und Hohepriester Alexander Jannai (103-76 v. Chr.), der sich innenpolitisch auf die Sadduzäer stützte, aber immer stärker in einen Konflikt mit den Pharisäern und ihren Sympathisanten geriet, der in einen sechsjährigen, blutigen Bürgerkrieg führte, 800 Pharisäer in Jerusalem kreuzigen ließ. Die Pharisäer hatten ihm das Recht des Hohenpriestertums abgesprochen, was er ihnen nun grausam heimzahlte:

»Es steigerte sich nun infolge maßloser Wut seine Rohheit zu widergöttlichem Frevel: er ließ von den Gefangenen 800 mitten in der Stadt ans Kreuz binden und vor deren Augen ihre Frauen und Kinder abschlachten; er sah dabei während eines Trinkgelages mit seinen Kebsweibern zu. Das Volk ergriff solch ein Entsetzen, dass von den Gegnern in der folgenden Nacht 8000 aus ganz Judäa entflohen, für die ein Ende des Flüchtlingsdaseins erst bei Alexanders Tod eintrat.« (Flav.Jos.Bell 1,97f)⁸

Josephus berichtet ebenso, dass nach dem Tod von Herodes dem Großen im Jahr 4 v. Chr. eine »unübersehbare Menge« »aus Galiläa, Idumäa, Jericho und Peräa jenseits des Jordans« nach Judäa strömte und zusammen mit jüdischen Aufständischen die römischen Truppen belagerte. (Flav.Jos.Bell 2,43f) Nachdem der römische Feldherr Varus deren Truppen besiegt hatte, ließ er die Geflohenen aufspüren und etwa 2000 von ihnen kreuzigen. (vgl. Flav.Jos.Bell 2,75).

Zur Zeit der Geburt Jesu waren also in Judäa Massenkreuzigungen als härteste Strafen politischer Gegner schon durch die jüdischen Hasmonäer und danach durch die römische Besatzungsmacht im kollektiven Gedächtnis präsent. Und Jesu Kreuzigung zur Amtszeit des Pontius Pilatus (26-36 n.Chr.) war keineswegs die letzte Kreuzigung.

Geht man davon aus, dass die neutestamentlichen Evangelien nicht vor dem ersten jüdisch-römischen Krieg (66-70 n. Chr.) abgefasst wurden, dürfte ihren Verfassern die Massenkreuzigungen unter der Herrschaft des späteren Kaisers Titus vor den Toren Jerusalems (vgl. Flav.Jos.Bell 5,449-451) und wohl auch die Berichte der Kreuzigungen von Christusanhängern durch Nero in Rom bekannt gewesen sein (vgl. Tacitus, Ann 15,44,4).

Jesus war einer von vielen Gekreuzigten, und wenn spektakuläre Massenkreuzigungen auch keine alltäglichen Erfahrungen waren, so wurden sie doch von den vielen Kreuzigungen Einzelner oder kleiner Gruppen wach gehalten. Sie führten in schrecklicher Weise vor Augen, wozu menschliche Grausamkeit auch noch im Namen von Recht und Ordnung fähig ist. Die Kreuzesstrafe tötete nicht nur ihre Opfer, sie entehrte und schändete sie und nicht selten wurden die Familien der Gekreuzigten in das Unheil eingeschlossen, sei es, dass sie selbst getötet wurden, sei es, dass sie enteignet wurden, sei es, dass sie als Angehörige eines schandvoll Hingerichteten selbst in Schande fielen.

⁸ Ich zitiere folgende Ausgabe: FLAVIUS JOSEPHUS, De Bello Judaico - Der jüdische Krieg, Griechisch und Deutsch, hg. u. m. e. Einleitung sowie mit Anm. vers. v. Otto Michel u. Otto Bauernfeind, Darmstadt, 3. Aufl. 1982.

3. NARRATIVE ABBREVIATUREN DER JESUS-CHRISTUS- GESCHICHTE IN DEN PAULINISCHEN BRIEFEN

Nur wenn man sich vor Augen hält, dass das hölzerne Kreuz keine Metapher, sondern konstitutiver Bestandteil einer schrecklichen Tötungsmaschinerie war, wird der Zusammenhang von Röm 1,9-17 verstehbar und zwar als Selbstempfehlung des Paulus, der den angeschriebenen Römern seinen Mut und seine Entschlossenheit zur imperiumsweiten Verkündigung vorstellt. In diese Selbstempfehlung, die dem Anliegen des Schreibens entspricht, die Adressaten als Unterstützer seiner geplanten Spanienmission zu gewinnen, bindet Paulus theologisch wie rhetorisch geschickt zugleich die *propositio* in Röm 1,16f als Leitaussage des ganzen Schreibens ein.⁹ Paulus gibt sich den Adressaten somit als eifriger Diener am Evangelium des Sohnes Gottes zu verstehen und ruft dafür Gott selbst als Zeugen an (vgl. Röm 1,9). Als so bestimmter Diener habe er längst vorgehabt, zu den nun angeschriebenen Römern zu reisen, sie zu stärken und dadurch – wie bei den anderen Völkern – »Frucht« zu schaffen, woran er aber gehindert worden sei (vgl. Röm 1,10-13). Er fährt dann folgendermaßen fort:

»Sowohl Griechen als auch Nicht-Griechen, sowohl Weisen als auch Unvernünftigen bin ich ein Schuldner – so (ist es) denn der mir eigentümliche Eifer, auch euch – denen in Rom – gute Nachricht mitzuteilen; denn nicht schäme ich mich der guten Nachricht: eine Kraft Gottes nämlich ist sie zur Rettung jedem, der glaubt, dem Juden zuerst und auch dem Griechen. Gerechtigkeit Gottes nämlich wird in ihr aufgedeckt, aus Glauben hin zu Glauben. Wie geschrieben steht: »der Gerechte aber – aus Glauben wird er leben« (Röm 1,14-17; Übers. Alkier)¹⁰

Mit dem Habakukzitat in Vers 17 beansprucht Paulus im Rahmen seiner Selbstempfehlung nicht zuletzt für sich selbst, ein Gerechter zu sein und zwar einer aus Glauben. Der Glaube an die gute Nachricht – das Evangelium – hat das bewirkt. Man kann dieser Argumentation zufolge an Paulus selbst, dem einstigen Verfolger und jetzigen Multiplikator des Evangeliums (vgl. Gal 1,10-24),¹¹ beispielhaft ablesen, dass diese gute Nachricht bzgl. des Sohnes Gottes eine Realität verändernde Kraft Gottes ist, die dazu imstande ist, vor dem kommenden Zorn Gottes (vgl. Röm 1,18) zu retten, weil in dieser guten Nachricht die Gerechtigkeit Gottes offensichtlich wird, wenn ihr Vertrauen geschenkt wird, d.h. wenn ihr geglaubt wird. Der voraussetzungslose Glaube ist also der Modus, in dem die rettende göttliche Kraft des Evangeliums von der Auferweckung des Gekreuzigten im je Einzelnen wunderbar wirksam wird. Er ist insofern voraussetzungslos, als er keine Voreinstellungen benötigt, um im Glaubenden wirksam zu werden. So wie Paulus aufgrund der ihm zuteil gewordenen

⁹ Vgl. dazu auch ALKIER, Der Römerbrief, 511-526.

¹⁰ Ich danke meinem Frankfurter Kollegen Thomas Paulsen für die philologische Prüfung dieser Übersetzung.

¹¹ Vgl. dazu ALKIER, Wunder und Wirklichkeit, 131-137.

Offenbarung (Apokalypsis) des auferweckten Gekreuzigten vom Verfolger zum Diener des Evangeliums wurde, ohne dass er sich auf diesen Identitätswechsel hätte vorbereiten müssen (vgl. Gal 1,10-24), so wirkt die Kraft Gottes in jedem, der vom Evangelium des auferweckten Gekreuzigten in das Vertrauen auf Gottes Macht und Barmherzigkeit hineingezogen wird. Der »Jude« hat lediglich ein zeitliches »zuerst« vor dem »Hellenen«, aber kein qualitatives. Das Evangelium kann in jedem Menschen wirksam werden und so Glauben erzeugen.

Dieser vom Evangelium gewirkte Glaube ist Paulus zufolge keine autopoietische Leistung des Glaubenden,¹² sondern kreatives Wirksamwerden der dem Glauben zeitlich und sachlich vorausgehenden guten Nachricht. Es ist die Überzeugungskraft des dem jeweiligen Glaubenden vorfindlichen Evangeliums, die den Glaubenden zum Glaubenden macht und ihn so neu schafft (vgl. Gal 6,15) als jemanden, der sich in den Grenzen seiner Geschöpflichkeit ganz und gar von Gott geschaffen, neu geschaffen und behütet weiß, indem er Gott die Ehre gibt, und zwar dem Gott, der sich im Evangelium als barmherziger Schöpfer und Neuschöpfer zeigt. Er gibt Gott mit dem Glauben an das Evangelium Jesu Christi die Ehre, weil er damit Gott zutraut, den am Kreuz Hingerichteten wider jegliches Erwarten und entgegen jeder menschlichen Möglichkeit vom Tod in das göttliche Leben hinein auferweckt zu haben.

Es handelt sich bei diesem Evangelium nämlich nicht um irgendeine gute Nachricht, sondern um die konkrete gute Nachricht vom Sohn Gottes (Röm 1,9), der qua natürlicher Zeugung und Empfängnis dem Haus Davids zugehört und damit im Rahmen jüdischer Überzeugungen die irdische Voraussetzung erfüllt, um Christus, Messias, Gesalbter Gottes sein zu können, der aber durch die Kraft des Geistes Gottes seit seiner Auferweckung zum Sohn Gottes eingesetzt wurde (vgl. Röm 1,4). Paulus kennt keine Jungfrauengeburt. Die Eltern Jesu spielen für ihn als solche keine Rolle. Das Evangelium *ist* für Paulus die gute Nachricht von der Auferweckung des gekreuzigten Davididen Jesus.¹³ Das Vertrauen darauf stellt den Glaubenden in die richtige Position gegenüber Gott, dem barmherzigen Schöpfer und Neuschöpfer, für dessen Macht auch der Tod keine Grenze darstellt, und macht ihn dadurch gerecht. Es stellt ihn damit zugleich in die Solidargemeinschaft der Geschöpfe Gottes, deren Wohl ihm am Herzen liegt, weil sie alle gleichermaßen Geschöpfe des barmherzigen und gerechten Gottes sind, wie er, wie sie selbst. Auch Gottes Gerechtigkeit ist kein abstrakter Gerechtigkeitsbegriff, sondern zielt auf die Richtigkeit der Beziehungen zwischen Schöpfer und Geschöpf einerseits und daraus resultierend zwischen Geschöpf und Mitgeschöpf andererseits, also eine politisch relevante Alltagswirksamkeit der Solidarität der Geschöpfe Gottes.

¹² Vgl. dazu meine Kritik an WOLTER, Paulus: ALKIER, Konstruktionen des Glaubens, 81ff.

¹³ Vgl. dazu ALKIER, Realität der Auferweckung (amerik. Ausg.: The Reality of the Resurrection. The New Testament Witness, transl. Leroy A. Huizenga, Foreword by Richard B. Hays, BUP 2013); ALKIER, Evangelisch-Katholisch-Orthodox, 54-75.

In seinem 1995 veröffentlichten, für die Paulusexegese hermeneutisch wie theologisch grundlegenden Aufsatz »Narratio und argumentatio – zur Auslegung der Jesus-Christus-Geschichte«, zeigt Eckart Reinmuth auf, dass die Paulusbriefe durch ihre »narrativen Abbrüviaturen« erkennen lassen, wie sehr die paulinische Theologie in der Jesus-Christus-Geschichte fundiert ist. Die Erzählung steht dabei nicht in Konkurrenz oder gar im Widerspruch zu den diskursiven Strukturen der paulinischen Briefe. Die Erzählungen selbst werden in ihnen vielmehr argumentativ genutzt, was Reinmuth anhand einiger Beispiele aus dem 1Kor überzeugend aufzeigt.¹⁴

Richard B. Hays hatte wenige Jahre zuvor der Narrativität des Galaterbriefes seine Aufmerksamkeit gewidmet. Er verabschiedete in seiner 1987 publizierten Dissertation »The Faith of Jesus Christ«¹⁵ den dogmatisch bestimmten Interpretationsrahmen der Rechtfertigungslehre zugunsten einer Analyse des narrativ angelegten Sprach- und Denkraumens der Paulusbriefe. Diesen Ansatz baute Ian Scott in seiner 2006 erschienenen Dissertation weiter aus zu der These, das ganze Denken des Paulus folge einer narrativ formatierten Epistemologie.¹⁶ Im Anschluss an Hays u. a. vertritt Scott die These, das theologische Wissen des Paulus sei durch eine große, kohärente Erzählung strukturiert, die von der Schöpfung der Welt bis hin zur Neuschöpfung am Ende der Zeiten reiche. Den hermeneutischen Angelpunkt dieser Geschichte bilde die Erzählung von Kreuz und Auferweckung Jesu Christi. Diese große Geschichte stelle für Paulus den hermeneutischen Rahmen zur Deutung der Welt, zur Deutung der Geschichte, und jedes einzelnen Ereignisses in Geschichte, Gegenwart und Zukunft zur Verfügung. Die paulinische Rationalität sei also nicht die der griechischen Logik, sondern eine hermeneutisch-narrative Rationalität, deren Kriterium die Kohärenz der großen Erzählung darstelle.

Aber warum kommt Paulus überhaupt auf die Idee, dass man sich des Evangeliums schämen könne? Warum sollte sich Paulus dieser Auferweckungsgeschichte, die das Evangelium erzählt, schämen? Die Antwort lautet: weil zu ihr die Geschichte des am Kreuz hingerichteten Davididen unwiderruflich dazugehört und damit eine schändliche Geschichte erzählt werden muss.

»Paulus erinnert auf diese Weise daran, dass Jesus und seine Kreuzigung von den Zeitgenossen wie viele andere Kreuzigungen wahrgenommen wurden. Hier hing ein Verbrecher, dem offensichtlich recht geschehen war; hier hing ein Opfer der römischen Besatzungsmaschinerie, die mit tödlicher Sicherheit jede Störung beseitigte, Symbol der Abschreckung und Bestrafung.«¹⁷

Und wenn Paulus in aller Öffentlichkeit dieser Hinrichtung gedenkt und behauptet, dieser Gekreuzigte sei der Sohn Gottes, und das auch noch in Rom, dem Sitz des mächtigen göttlichen Kaisers von Rom, liefert er sich nicht nur

¹⁴ Vgl. REINMUTH, *Narratio und argumentatio*, 3-27, hier:22.

¹⁵ Vgl. HAYS, *The Faith of Jesus Christ* (1st Ed. 1987).

¹⁶ Vgl. SCOTT, *Implicit Epistemology*. Vgl. dazu meine Rezension in *ThLZ* 132 (9/2007), 945f.

¹⁷ REINMUTH, *Paulus*, 85.

der Gefahr aus, als jemand verhöhnt zu werden, der eine lächerliche, eine geschmacklose Geschichte erzählt (vgl. 1Kor 1,18-25). Er könnte sogar als Komplize dieses Hingerichteten selbst verhaftet werden. Paulus kennt diese Gefahr und lässt sich dennoch nicht von ihr abhalten, die gute Nachricht von der Auferweckung des schändlich am Kreuz Hingerichteten in Rom zu erzählen, denn er schämt sich dieser guten Nachricht nicht. Diesen Zusammenhang zeigt Röm 1,15 als Begründung von Vers 14 auf.

Darin besteht nach Eckart Reinmuth aber gerade auch der Zusammenhang der Jesus-Christus-Geschichte, die das erdrückende Gewicht des Kreuzes mit der wundervollen himmlischen Wende der Auferweckung des Gekreuzigten unaufhebbar ineinander webt. Reinmuth gibt mit dem hermeneutischen Konzept der Jesus-Christus-Geschichte zu verstehen, dass in der Perspektive der neutestamentlichen Schriften vom Menschen Jesus deshalb die Rede ist, weil er als der Christus Gottes geglaubt wurde. In der Darstellung des Neuen Testaments sind mit Blick auf Jesus Christus folglich historische, narrative, rhetorische und theologische Betrachtungsebenen untrennbar miteinander verwoben.

Die Jesus-Christus-Geschichte ist kein Mythos, weil ihre Erzählung vom Lebensweg und der Hinrichtung eines konkreten Menschen zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort situiert ist. Sie geht aber auch nicht in empirisch-historischer Faktizität auf, weil aus der Perspektive der Überzeugung von der Auferweckung des Gekreuzigten der Wirklichkeitsbereich des Faktischen durch Gottes Handeln durchkreuzt wird.¹⁸ Das hölzerne Kreuz – als historisch verankerte Partonymie der Jesus-Christus-Geschichte begriffen – lässt zwar die Terminologie der Auferweckung als Metapher erscheinen, nicht aber die Sache, die nur metaphorisch zum Ausdruck gebracht werden kann. Es ist der verdichtenden Kraft der Partonymie des Kreuzes zu verdanken, dass die Metapher der Auferweckung nicht als bloße Idee, als konstruktivistische Selbstinterpretation des Glaubenden, als psychologische Kompensation eines unüberwindlichen Verlustes, sondern in aller Gebrochenheit menschlicher Auffassungsgabe als Gottes reale Machttat aufscheint.

Die Partonymie nämlich wählt einen Teil aus demselben semantischen Setting aus, dem sie selbst zugehört und verdichtet dieses: das Zeichen »Kreuz« verdichtet den semantischen Zusammenhang der Hinrichtungsart »Kreuzigung«, der es selbst unabdingbar zugehört. Die Metapher dagegen überträgt ein Zeichen von einem semantischen Setting in ein anderes, ihm fremdes Setting: »Auferweckung« gehört dem Bereich des Regenerierens durch den zeitlich begrenzten Schlaf zu. Die Begrenzung des Schlafes wird durch die Metapher der

¹⁸ REINMUTH, Neutestamentliche Historik, 7f.: »Keine theologische Disziplin kann sich von ihrem spezifisch theologischen Arbeitsauftrag dispensieren lassen. Denn die Theologie als wissenschaftliche Reflexion christlichen Glaubens hat eine Aufgabenstellung, die sich nicht in – im weitesten Sinne – historischen oder religionswissenschaftlichen Perspektiven erschöpft. Im Dialog mit der Historik ist der Theologie vielmehr aufgegeben, auch im Blick auf die geschichtliche Dimension der Wirklichkeit die Frage nach Gott aufrecht zu erhalten und zu verantworten.«

Auferweckung auf den als unbegrenzt erfahrenen Tod übertragen. Da kein Mensch, der von »Auferweckung« spricht oder schreibt oder in irgendeinem anderen Medium »Auferweckung« darzustellen versucht, eine leibhaftige Erfahrung davon hat, was die Entgrenzung des eigenen Todes durch Gottes Macht der »Auferweckung« real bewirkt, kann diese Metapher ihre Referenz nur ungefähr und bestenfalls annäherungsweise zur Darstellung bringen, ohne ein empirisch überprüfbares Kriterium an der Hand zu haben. Wer diese Textur aus der Paronymie des Kreuzes und der Metapher der Auferweckung zu einer Seite hin aufhebt, verpasst die friktionale Pointe der Jesus-Christus-Geschichte, die nur als solche neu zu denken, umzudenken lehrt und sich damit in die angemessene, Gott dem Schöpfer und den eigenen Grenzen der Geschöpflichkeit gerecht werdende Positionierung bringen lässt. Die Metapher der Auferweckung erhält durch die Paronymie des Kreuzes ihre erfahrungsgesättigte Erdung, die Paronymie des Kreuzes verliert durch die Metapher der Auferweckung ihre lähmende Ohnmacht.¹⁹ Sie verliert damit aber nicht ihre doppelte Anstößigkeit als Geschichte eines am Kreuz schändlich Hingerichteten und als Neuverortung Gottes, der fortan ohne das Kreuz Jesu nicht mehr bibeltheologisch angemessen gedacht werden kann.

4. HERMENEUTISCHE VERPFLICHTUNGEN ANGESICHTS DES HÖLZERNEN KREUZES

Die hermeneutische Verpflichtung angesichts des hölzernen Kreuzes besteht Paulus zufolge darin, das Evangelium von der Paronymie des Kreuzes her zu verstehen. Unter allen Umständen ist es zu vermeiden, das »Kreuz« zu entleeren:

»Nicht nämlich hat mich Christus gesendet zu taufen, sondern gute Nachricht zu verkünden, nicht in der Weisheit des Wortes, damit nicht entleert wird das Kreuz Christi. Das Wort, das des Kreuzes nämlich, ist Torheit den Verlorenen, den Geretteten aber – uns – ist es eine Kraft Gottes.« (1Kor 1,17f., Übersetzung Alkier)

Das Wort vom Kreuz kann nur als Evangelium wirksam werden, wenn die Paronymie des Kreuzes nicht übergangen wird. Nur dann, wenn das Kreuz Jesu Christi als Marterpfahl seines Todes erinnert wird, wird das Wort vom Kreuz aus der Perspektive menschlicher Sinnkonstruktionen in seiner ganzen aufdringlichen Absurdität als »Torheit« offensichtlich. Aus der Perspektive der menschliche Möglichkeiten übersteigenden Wunderkraft Gottes aber wird es als gute Nachricht, als Evangelium von der Überwindung nicht nur der Macht menschlicher Gewalttaten, sondern des Todes überhaupt verstehbar.

¹⁹ DALFERTH, Der auferweckte Gekreuzigte, 44: »Das Kreuz als solches ist und macht stumm. Erst wenn es durch das Wort des Evangeliums im Kontext des Lebens Gottes ausgelegt wird, beginnt es zu sprechen.«

Damit ergibt sich zugleich eine Neuverortung Gottes. Er lässt sich am Kreuz Jesu finden. Nicht die Pracht des von Herodes entworfenen und finanzierten und zu Lebzeiten des Paulus noch intakten Jerusalemer Tempelareals²⁰ ist der Raum, der einzunehmen ist, um Gott angemessen in seiner Macht und Größe wahrnehmen zu können. Vielmehr ist es der Ort des im Evangelium vor Augen gemalten realen Kreuzes, an dem Jesu schmerzverzerrter Leichnam hing, wo Gott sich nun zu erkennen gibt.²¹ Gott hat keinen Helden, wie es einst Saul oder David waren, erwählt, um mit militärischer Gewalt das Reich Israel wieder zu errichten. Er hat sich vielmehr mit dem am Kreuz hingerichteten Galiläer Jesus identifiziert und diesen militärisch ohnmächtigen und rechtlich entmachteten Davididen als seinen Sohn in sein eigenes göttliches Leben hinein neu erschaffen. Dieser auferweckte Gekreuzigte ist nun für alle Zeiten sein Gesalbter, sein Christus.

Die hermeneutische Aufgabe jeder Christologie besteht seitdem darin, die Erinnerung der Erniedrigung des von Gott Erhöhten zu bewahren und ihre Perspektive auf Gott und die Welt zu reflektieren. Das Kreuz war kein Durchgangsort für die Erhöhung zum Gottessohn. Der Auferweckte bleibt der schändlich Gekreuzigte, der geschundene, misshandelte Mensch Jesus.

Das Mahl des Herrn erinnert mit seinen narrativen Abkürzungen daran, dass Jesus nicht nur von einem bösen Außen, sei es die römische Besatzungsmacht oder die jüdische Führungsschicht, Gewalt erfahren hat, sondern er von seinem innersten Kreis verraten worden ist:

»Denn ich habe von dem Herrn empfangen, was ich euch weitergegeben habe: Der Herr Jesus, in der Nacht, da er verraten ward, nahm er das Brot, dankte und brach's und sprach: Das ist mein Leib für euch; das tut zu meinem Gedächtnis. Desgleichen nahm er auch den Kelch nach dem Mahl und sprach: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut; das tut, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis. Denn sooft ihr von diesem Brot esst und von dem Kelch trinkt, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis er kommt.« (1Kor 11,23-26).

Paulus kennzeichnet sein Wissen um diese Szene als Offenbarungswissen. Keine menschliche Überlieferung, sondern direkte Kommunikation des kraft der Auferweckung zum Kyrios erhöhten Jesus Christus mit Paulus hat ihn das wissen lassen. Paulus hat den Korinthern dieses Wissen weitergegeben und ihnen damit aufgetragen, das Herrenmahl in Korinth möglichst häufig zu feiern. Die Einverleibung von Brot und Wein wird als mimetischer Akt in Szene gesetzt, der die Passion Jesu und damit auch die Schuld seiner Jünger (nach)erleben lässt und damit den »Tod des Herrn« kommuniziert. Dieser Tod soll solange erinnert werden, bis der, der ihn gestorben ist, nun aber lebt und zugleich abwesend ist, wieder kommt.

²⁰ Vgl. FASSBECK, Unermesslicher Aufwand, 222-249. Vgl. auch: ALKIER/KESSLER/RYDRYCK, Wirtschaft und Geld, 102-109.

²¹ Vgl. DALFERTH, Der auferweckte Gekreuzigte, 45.

Dass dieser mimetische Akt mit seinen narrativen Abbrüchungen argumentative Funktion im Zusammenhang von 1Kor 11 übernimmt, hat Eckart Reinmuth in seinem bereits oben zitierten Aufsatz deutlich herausgearbeitet.²² Die Ernsthaftigkeit der Verkündigung des Todes des Herrn und die Erinnerung daran, dass an seiner Passion eben nicht nur ein feindliches Außen in Gestalt der römischen Besatzungsmacht und der Jerusalemer Führungsschicht, sondern auch der innerste Kern seiner Anhängerschaft beteiligt war, verpflichtet die am Herrenmahl Teilnehmenden darauf, sich bei diesem Mahl angemessen, würdig zu verhalten. Es verpflichtet aber auch darauf, die je eigenen Verstrickungen in die Verfehlungen des gemeinschaftlichen geschöpflichen Lebens nicht zu verdrängen. Aus der Perspektive der Jesus Christus-Geschichte, wie sie im Abendmahl dargestellt und erinnert wird, lässt sich die Welt nicht in ein Reich des Guten und eines des Bösen aufteilen, das zudem noch das Innen als gut und das Außen als böse deklariert. Zu aller notwendigen kritischen Auseinandersetzung mit politischen, wirtschaftlichen, kulturellen oder religiösen Konzepten und Gegnern gehört unabdingbar die Selbstkritik zur Haltung eines vom Evangelium Jesu Christi veranlassten kritischen Glaubens.

Das Wachhalten der Erinnerung an den Foltertod Jesu verbietet dabei jeden Konstruktivismus, der die reale Vorgängigkeit des Leidens vor seiner jeweiligen Interpretation nicht voll und ganz zur Geltung kommen lässt. Das Kreuz Jesu ist keine interpretative Konstruktion, sondern bittere Realität, vor der jegliches Spiel der Interpretationen erst einmal innehalten muss, um ihre darauf folgende notwendige Arbeit mit Demut und Respekt vor dem Leid der Anderen leisten zu können. Damit ist zwar längst noch nicht alles gesagt, aber gegenüber der zu interpretierenden Jesus-Christus-Geschichte ein objektiv angemessener Anfang gemacht, von dem aus die politische Verpflichtung durch die Erinnerung an den Tod Jesu und seine Umstände in den Blick geraten kann.

5. VON DER PARTONYMIE ZUR METONYMIE: POLITISCHE VERPFLICHTUNGEN ANGESICHTS DES HÖLZERNEN KREUZES

Die politische Verpflichtung der Jesus-Christus-Geschichte besteht darin, umzudenken und aus der Perspektive der Opfer das Weltgeschehen, die politischen, wirtschaftlichen, religiösen und kulturellen Diskurse und nicht zuletzt

²² REINMUTH, *Narratio und argumentatio*, 21: »Ich setze mit einem Hinweis auf die Abendmahlsparadosis 1 Kor 11,23b-25 ein. Es handelt sich um ein narratives Textstück, das Paulus in seinem jetzigen Kontext in argumentativer Funktion verwendet. Der ursprüngliche Kontext, den es als sein Teil repräsentiert, ist nicht eine abstrakte Geschichte des >historischen Jesus<, sondern die des Jesus Christus, wie Paulus sie kennt und verkündet – die Jesus-Christus-Geschichte also, die die Geschichte des irdischen Jesus ebenso umgreift wie Präexistenz und künftige Parusie.«

den regionalen und privaten Alltag wahrzunehmen und zu bewerten und auf allen Ebenen mit den jeweils zur Verfügung stehenden Möglichkeiten zu einem gemeinschaftsorientierten Leben beizutragen.²³

Im Rahmen der Jesus-Christus-Geschichte, wie sie in den neutestamentlichen Schriften vorgegeben ist, handelt es sich bei dem Kreuz, an dem Jesus hingerichtet wurde, um eine Paronymie, die einen konstitutiven Teil aus dem Passionsgeschehen herausgreift und damit Jesu Passion als Ganze bezeichnet. Das Kreuz als Paronymie der Jesus-Christus-Geschichte darf in keiner Hinsicht verharmlost werden.²⁴

Diese Paronymie wird dann zur Metonymie, wenn ausgehend von der hermeneutischen Verpflichtung des Kreuzes begriffen wird, dass damit nicht nur der gekreuzigte Jesus und auch nicht nur alle anderen Gekreuzigten als Opfer menschlicher Gewalt in den Blick geraten, sondern dieses Kreuz ein Licht auf alle Opfer menschlicher Gewalt wirft, gleich welcher Leidens- oder Todesart sie erlagen. Man verweist dann »mit dem Namen« (genau d. h. »Metonymie«) des Kreuzes auf jegliche menschliche Gewalt, die die Geschöpfe Gottes zu Opfern macht.²⁵

Ist die Berücksichtigung der Paronymie des Kreuzes eine philologische Notwendigkeit der sachgemäßen Exegese neutestamentlicher Schriften, so ist der Schritt von der Paronymie zur Metonymie des Kreuzes nicht mehr rein philologisch zu begründen. Vielmehr geht es hier um eine interpretierende exegetisch-theologische Denkleistung, die von der Beobachtung motiviert wird, dass Paulus an vielen Stellen hervorhebt, dass das Wort vom Kreuz, das Evangelium Jesu Christi, nicht in der Referenz auf den Einzelfall einer Hinrichtung und den Spezialfall einer Auferweckung aufgeht, sondern Konsequenzen und Wirkungen universalen und sogar kosmologischen Ausmaßes hat. So formuliert er etwa in 1Kor 15,20: »Nun aber ist Christus auferweckt worden aus den Toten als Erstling der Entschlafenen.« Die darauf folgende Adam-Christus-Typologie führt diesen Gedanken dann weiter aus.

In anderer Weise zeigt der Schluss von Röm 4 auf, dass es Paulus nicht allein um ein einmaliges, in sich abgeschlossenes Ereignis geht. Nachdem Pau-

²³ REINMUTH, Hermeneutik des Neuen Testaments, 76: »Es ist gerade die Kontextualität der Offenbarung, die den Kontext der Lebenspraxis fordert.«

²⁴ DALFERTH, Der auferweckte Gekreuzigte, 48-51, analysiert »vier verbreitete Verharmlosungstendenzen im kirchlichen Umgang mit der Kreuzesbotschaft«, die aber m. E. ebenso in der Universitätstheologie markante Rollen spielen und zwar mit unterschiedlichen Schwerpunkten in den verschiedenen Fächern. Dalferth resümiert ebd., 51: »Es gehört zur Sorgfaltspflicht der Theologie, den genannten vier Verharmlosungen des Wortes vom Kreuz nach Kräften entgegenzuwirken. Nicht nur Historie, mehr als Moral, nicht bloß religiöses Grundsymbol, kein Königsweg zu postmortaler Existenz – das ist das vierfache Caveat, das christliches Denken und Reden vom Kreuz stets zu berücksichtigen hat.« Vgl. auch die Fortführung des Zitats, in dem Dalferth dann positiv formuliert, was in der Interpretation der Kreuzestheologie zu berücksichtigen ist.

²⁵ Vgl. REINMUTH, Gott und das Böse, 255-272, insbes. 260ff.

lus die Wundergeschichte der Entstehung Isaaks im Zusammenhang seiner Explikation des Glaubens Abrahams als Vorbild des vertrauenden Glaubens auf Gottes unbegrenzte Schöpfermacht dargelegt hat, schreibt er:

»Darum wurde es ihm auch ›zur Gerechtigkeit gerechnet‹ [...] Nicht nur um seinetwillen steht aber geschrieben: ›Es wurde ihm zugerechnet‹, sondern auch um unsertwillen, denen es zugerechnet werden soll, die wir glauben an den, der unsern Herrn Jesus auferweckt hat von den Toten, welcher ist um unser Sünden willen dahingegeben und um unsrer Rechtfertigung willen auferweckt.« (Röm 4,22-25; Lutherbibel Rev. 2017)

Wen die Kraft des Evangeliums zum Glauben bringt, den stellt dieser Glaube in die Geschichte, die das Evangelium erzählt, hinein. Die Versetzung in die Jesus-Christus-Geschichte lässt dann sogar Jesu Tod zum eigenen Tod werden:

»Oder wißt ihr nicht, dass alle, die wir auf Christus Jesus getauft sind, die sind in seinen Tod getauft? So sind wir ja mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, auf dass, wie Christus auferweckt ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in einem neuen Leben wandeln. Denn wenn wir mit ihm zusammengewachsen sind, ihm gleich geworden in seinen Tod, so werden wir ihm auch in der Auferstehung gleich sein.« (Röm 6,3-5; Lutherbibel Rev. 2017).

In der Taufe wird der Tod Jesu zur je eigenen Sache. Die Identifikation mit dem Hingerichteten bewirkt eine neue Identität der Glaubenden. Sie sind nun selbst am eigenen Leib von diesem schändlichen Tod betroffen. Sie erfahren identifizatorisch die Wucht menschlicher Gewalt und können sich daher nicht mehr heraushalten aus der Gewaltgeschichte, die Jesus und sie selbst ans Kreuz geschlagen hat. Sie nehmen mit Jesus die Position des Opfers menschlicher Gewalt ein.

Sie begreifen aber selbstkritisch auch, dass sie Anteil haben an der Gewaltgeschichte, die Jesus zum Opfer machte. Es ist die universale Sündengeschichte, die Paulus in Röm 1,18-3,20 erzählt, die Geschichte von der Verfehlung des geschöpflichen Lebens, das sich selbst an die Stelle Gottes setzt und weder ihm noch irgendjemand anderem meint Rechenschaft geben zu müssen. Die Gewaltgeschichte, die Jesus ans Kreuz gebracht hat, ist die Sündengeschichte von der Verfehlung des gemeinschaftlichen Lebens der Geschöpfe aufgrund des Ausbleibens ihrer Dankbarkeit und Ehrerbietung gegenüber ihrem Schöpfer. Paulus zufolge sind in diese gewaltvolle Sündengeschichte alle als Täter verstrickt.

Aus der Perspektive des Kreuzes Jesu werden alle Ideologien, Wirtschaftsordnungen, Regelungen, Slogans, die andere – oder auch sich selbst – zum Opfer werden lassen, als sündhaft erkannt. Und das führt zu ganz konkreten politischen Fragen: Mit wem und worauf lasse ich mich ein? Mit einer AfD, deren Bundesvorsitzende Petry den Einsatz von Schusswaffen gegen Flüchtlinge an den deutschen Außengrenzen fordert²⁶ und deren Berliner Vorsitzende Storch

²⁶ Vgl. Süddeutsche Zeitung vom 6.2.2016.