

Auf Seiten der Leidenden

Gethsemani, Golgotha und die Hoffnung auf Gerechtigkeit

Jan-Heiner Tück, Wien

Nun zeigt Gott gerade in der Gestalt des Leidenden,
der die Gottverlassenheit mitträgt, sein eigenes Gesicht.
Benedikt XVI.

Christi Gesicht würde, glaube ich, selbst einen Atheisten bekehren.
Julien Green, Tagebuch vom 23. Juni 1966

Gethsemani und Golgotha sind Orte, an denen sich die Passionsgeschichte verdichtet. Zeugnisse aus der Kunst und Literatur, die das Leiden der Opfer des 20. Jahrhunderts im Gedächtnis halten wollen, lassen eine besondere Aufmerksamkeit für die mit diesen Orten verknüpften Erinnerungen erkennen. Auch im Kontext einer nicht mehr kirchlich gebundenen, sondern tief gebrochenen und erneut suchenden Religiosität begegnet Sympathie für Christus, den Leidenden. Er wird zum Spiegel der Geschlagenen, zum Repräsentanten für die unschuldigen Opfer der Geschichte. Sein Verlassenheitsschrei steht für die Gottesverdunklung der Epoche, für die Verzweiflung all der Verstummen, die in ihrem Leiden scheinbar vergeblich nach Gott geschrien haben.¹ So notiert George Steiner: „Wir wissen von jenem Karfreitag, der der Christenheit als der des Kreuzes gilt. Doch der Nichtchrist, der Atheist weiß von ihm ebenso. Das heißt, dass er von der Ungerechtigkeit weiß, von dem unendlichen Leiden, vom Verfall, dem brutalen Rätsel des Endens, aus denen in so breitem Maße nicht nur die historischen Dimensionen der *Conditio humana* bestehen, sondern auch das alltägliche Gewebe unseres Lebens. Wir wissen unauslöschlich vom Schmerz, vom Versagen der Liebe, von der Einsamkeit, welche unsere Geschichte und unser privates Geschick sind.“²

Mit dem Ort *Gethsemani* ist die Erinnerung verbunden, dass Jesus die Situation des Menschen bis ins Äußerste geteilt hat. Hier erfährt er seelische Erschütterung, Einsamkeit, Todesangst. Das Ölberggebet Christi legt zugleich die Innenseite seines Leidens frei, das dramatische Ringen mit dem Willen des Vaters. Jesus ist kein willenloses Exekutivorgan, er vollstreckt nicht automatisch das, was der Vater schon immer vorgesehen hat. Er bittet darum, das Äußerste – der Kelch des Leidens – möge ihm erspart bleiben, aber er legt den eigenen Willen in den Willen des Vaters und hält die Gebetsgemeinschaft „bis ans Ende“ (Joh 13,1) durch.

¹ Vgl. nur die Gedichte von Paul CELAN, *Tenebrae*, in: DERS., *Gedichte*, Bd. 1, Frankfurt/M. ¹⁰1991, 161; Hilde DOMIN, *Ecce homo*, in: DIES., *Gesammelte Gedichte*, ²1987, 345 sowie das Gethsemani-Gedicht von Rose AUSLÄNDER, *Regenwörter* (hg. von Helmut Braun), Stuttgart 1994, 17: „Im Ölgarten schläft / der Schutzengel / tagtäglich / nachts // Hinter der Blutgrenze / blühen begrabene / Namen.“

² George STEINER, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, München-Wien 1990, 301f.

Mit dem Ort *Golgotha* ist die Erinnerung an die brutale Hinrichtung verbunden. Hier wird Jesus ans Kreuz genagelt, hier wird er verspottet, hier stirbt er den grausamen Tod, den die Römer als *mors turpissima* und die Juden als Fluchtod (vgl. Dtn 21,23) bezeichnen. Jesus löst im Fleisch ein, was er verkündet und gelebt hat, was er beim letzten Abendmahl in Zeichen und Worten vorweggenommen und was er im Drama von Gethsemani innerlich errungen hat. Er stirbt für Gott und die Menschen.

Die Erinnerung an die Orte Gethsemani und Golgotha wäre wohl längst verblasst, wenn die Geschichte Jesu mit dem Tod am Kreuz ein Ende gefunden hätte. Aber die scheinbare Tragödie des ohnmächtigen Scheiterns erfährt eine Wendung, die alles in neues Licht taucht. Mit der Auferstehung Jesu wird der Erfahrungshorizont der Geschichte aufgesprengt und auf eine bis dahin nicht bekannte Dimension hin geöffnet. Die Erscheinungen des Auferstandenen, welche die Trauer der Jünger in österliche Freude verwandeln, zeigen, dass der Erhöhte nicht mehr an die Koordinaten von Raum und Zeit gebunden. Er kommt und geht, gewährt seine Präsenz und entzieht sich wieder. Dennoch wird in den Erscheinungsberichten nicht ausgelöscht, was in der Passion geschehen ist. Der Auferstandene *ist* der Gekreuzigte. Seine Wundmale bleiben in die verklärte Leiblichkeit eingezeichnet. Die Geschichte ist nicht verdrängt und vergessen, sondern verwandelt hineingenommen in das Leben, das keinen Tod mehr kennt. Dadurch wird die Hoffnung freigesetzt, dass alle Vergangenheit eine Zukunft vor sich hat, dass die Sehnsucht nach Gerechtigkeit am Ende nicht ins Leere läuft und die Täter nicht dauerhaft über ihre Opfer triumphieren werden. Eine solche Sehnsucht kennen auch Agnostiker, die glauben nicht mehr glauben zu können: „Wir wissen auch vom Sonntag. Für den Christen bedeutet dieser Tag eine Ahnung, sowohl voller Gewissheit wie Gefährdung, sowohl evident wie jenseits des Verstehens, von Auferstehung, von einer Gerechtigkeit und einer Liebe, die den Tod überwunden haben. Wenn wir Nichtchristen oder Ungläubige sind, wissen wir von jenem Sonntag in analogen Begriffen. Wir fassen ihn als Tag der Befreiung von Unmenschlichkeit und Sklaverei auf. Wir hoffen auf Lösungen, seien sie therapeutisch oder politisch, seien sie gesellschaftlich oder messianisch. Die Züge jenes Sonntags tragen den Namen der Hoffnung (es gibt kein Wort, das sich weniger dekonstruieren ließe).“³

Passion und Auferstehung Jesu stehen im Zentrum des zweiten Bandes des Jesus-Buches Joseph Ratzingers. Die Ereignisse, die mit den Orten Gethsemani und Golgotha verbunden sind, werden ausführlich kommentiert. In einem ersten Schritt werde ich daher Ratzingers Exegese der Ölberg-

³ STEINER, *Von realer Gegenwart*, 302. Vgl. auch Gianni VATTIMO, *Glauben – Philosophieren*. Aus dem Italienischen von Christiane Schultz, Stuttgart 1997, 102f.: „Ist die Religion nicht auch und vor allem Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, nach einer Gerechtigkeit, die in dieser Welt selten Wirklichkeit wird und die daher in der Ewigkeit wiederhergestellt werden muss?“

szenen untersuchen, welche die eigentliche Bedeutung der Agonie Christi in der freiwilligen Übernahme des Leidens sieht. Diesem Leiden wird universale Relevanz zugesprochen, da es stellvertretend die „Sünde der Welt“ hinwegträgt. Dass der leidende, von seinen Jüngern verlassene und in Todesangst ringende Jesus zugleich mit den Verlassenen und Leidenden der Geschichte solidarisch geworden ist, wird nur angedeutet. So kann der Eindruck entstehen, dass die andere Seite der Soteriologie, die Nähe Jesu zu den Opfern von Unrecht und Gewalt, nicht hinreichend thematisiert wird. Die Passagen über das Leiden und Sterben auf Golgatha, die in einem zweiten Schritt erörtert werden, zeigen allerdings, dass Joseph Ratzinger dieses Motiv keineswegs übergeht. Zwar sieht er – wie Hans Urs von Balthasar – im Geheimnis der Stellvertretung das eigentliche Zentrum der Sendung Jesu, betont aber auch dessen Verbundenheit mit den Geschlagenen und Entrechteten. Durch die Auferstehung wird der scheinbar gescheiterte Gottesbote dann in ein neues Leben hineingenommen – einen Vorgang, den der Papst in einer kühnen Analogie als „Mutationssprung“ (II, 268, 299) kennzeichnet. Die Auferstehung ist ebenfalls ein Ereignis von universaler Bedeutung, da Jesus als „Erster der Entschlafenen“ eine neue Art von Zukunft eröffnet. An seinem Geschick ist ablesbar, was die Hoffnung des Glaubens für alle erwartet, wie Joseph Ratzinger im Ausblick seines Jesus-Buches noch andeutet. In seiner Enzyklika *Spe salvi* hat er die eschatologischen Linien der Christologie deutlicher ausgezogen und geltend gemacht, dass der auferweckte Gekreuzigte das Fundament der Hoffnung ist. Wenn Jesus Christus, der Retter und Anwalt der Menschen, am Ende zugleich der Richter ist, der die Wahrheit der Geschichte aufdecken wird, dann hängen Christologie und Eschatologie eng zusammen. In einem dritten Schritt soll daher die Hoffnung auf Gerechtigkeit, für die auch religiös unmusikalische Denker wie Max Horkheimer, Theodor W. Adorno und Jürgen Habermas ein waches Sensorium haben, näher zur Darstellung gelangen.

1. Gethsemani – die Agonie Jesu und die stellvertretende Übernahme der Sünde

Der „Konstruktionspunkt“ des päpstlichen Jesus-Buches ist die Willens- und Gebetsgemeinschaft Jesu mit dem Vater (I, 12, 29, 31 u. ö.). Demnach versteht sich Jesus nicht aus sich selbst, sondern durchgängig von Gott seinem Vater her. „Als Sohn tut er nichts von sich aus, sondern handelt ganz vom Vater her und auf ihn hin.“ (II, 24) Diese „Patrozentrik“ kennzeichnet das Leben und Wirken Jesu. Die Erzählung vom nächtlichen Gebet auf dem Ölberg, die im Neuen Testament mehrfach überliefert wird, gestattet nun einen Innenblick in diese Gebets- und Willensgemeinschaft Jesu mit dem Vater. Neben den Erzählungen der Synoptiker (Mt 26,36–46; Mk 14,32–42; Lk 22,39–46) findet sich im Johannes-Evangelium eine kurze Notiz (vgl. Joh 12,27f), aber auch der Hebräerbrief hält fest: „Als er auf Erden lebte, hat er mit lautem Schreien und unter Tränen Gebete und Bitten vor den gebracht, der ihn aus dem Tod retten konnte, und er ist erhört und aus seiner Angst befreit wor-

den. Obwohl er der Sohn war, hat er aus Leiden den Gehorsam gelernt; zur Vollendung gelangt ist er für alle, die ihm gehorchen, der Urheber des ewigen Heils geworden“ (Hebr 5,7–9).⁴ Joseph Ratzinger versucht, sich im „Zusammenhören dieser Texte“⁵ dem „Geheimnis der Stunde Jesu“ zu nähern (II, 173), wobei das Wort „Geheimnis“ im Sinne einer modernen Theologie der Mysterien des Lebens Jesu gelesen werden kann (vgl. II, 12f).

In der Dramaturgie der Ereignisse folgt die Stunde im Garten Gethsemani dem letzten Abendmahl, bei dem Jesus seine Sendung in den beiden Zeichenhandlungen zusammengefasst hat. Im Gethsemani-Kapitel geht es nun um das innere Drama der Erlösung. Schon auf dem Weg zum Ölberg hat Jesus drei Prophezeiungen ausgesprochen. Joseph Ratzinger, der das biblische Zeugnis als Ausdrucksgestalt des lebendigen Gedächtnisses der Kirche interpretiert, liest die überlieferten Worte Jesu so, als ob dieser sie wirklich gesprochen hätte. Er nimmt den Realitätsgehalt der Worte ernst und verschiebt ihn nicht auf die theologische Kreativität der nachösterlichen Gemeinde.⁶ Demnach greift Jesus zunächst ein Wort des Propheten Sacharja auf, der vom geschlagenen Hirten gesprochen hatte (Sach 13, 7; Mt 26, 31), und gibt „dieser dunkel bleibenden Vision, die in eine unbekannte Zukunft hin ausgreift, konkrete Gestalt“ (II, 170). Im Sinne einer Selbstidentifikation mit dem geschlagenen Hirten nimmt Jesus „das Unrecht auf sich, die zerstörerische Last der Schuld. Er lässt sich schlagen. Er tritt auf die Seite der Geschlagenen der Geschichte“ (ebd.). Doch das dunkle Wort vom Zerschlagen des Hirten und vom Zerstreuen der Herde wird sogleich ergänzt durch ein Hoffnungswort: „Nach meiner Auferstehung werde ich euch nach Galiläa vorausgehen“ (Mk 14, 28). Der Hirte, der sein Leben gibt, ist der Anführer zum Leben, der die Zerstreuten neu sammeln wird. Aktualisierend notiert Ratzinger: „Zum guten Hirten gehört beides: die Lebenshingabe und das Vorausgehen. Ja, die Lebenshingabe ist das Vorausgehen. Gerade durch sie führt er uns. Gerade durch sie öffnet er die Tür in die Weite der Wirklichkeit“ (II, 171). Die dritte Ankündigung ist die Voraussage der dreimaligen Verleugnung durch Petrus. Der Wortführer der Zwölf, der das Bekenntnis ausgesprochen hatte, dass Jesus der Messias, der Sohn des lebendigen Gott ist (vgl. Mt 16,16), kann und will die Ankündigung von Kreuz und Leid nicht akzeptieren, so überhört er auch die Ankündigung der Auferstehung. Er möchte den Erfolg ohne das Kreuz. Wiederum im Sinne einer spirituellen Aktualisierung schreibt Ratzinger: „Wer könnte leugnen, dass sein Verhal-

⁴ Vgl. Knut BACKHAUS, *Der Hebräerbrief*, Regensburg 2009, 206–211. Backhaus sieht hier nicht eine einzelne Episode aus dem Leben Jesu, den Gebetskampf in Gethsemani, nachgezeichnet, sondern vielmehr „in der konzentrierten Form eines christlichen Gedächtnisbildes das menschliche Leben Jesu als ganzes“ zur Darstellung gebracht (207).

⁵ Vgl. zum hermeneutischen Ansatz des Papstes den Beitrag von Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER in diesem Band.

⁶ Vgl. dazu Rudolf PESCH, „*Der Jesus der Evangelien ist auch der einzig wirkliche historische Jesus*“. *Anmerkungen zum Konstruktionspunkt des Jesus-Buches*, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Annäherungen an Jesus von Nazareth. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern 2008, 31–56.

ten die ständige Versuchung der Christen, ja auch der Kirche spiegelt: ohne Kreuz zum Erfolg zu kommen?“ (II, 172)

Im Garten Gethsemani selbst ist das Verhalten der Jünger signifikant. Jesus nimmt Petrus, Jakobus und Johannes mit, die nach dem Bericht der Synoptiker bereits Zeugen der Verklärung geworden sind. Der Vorausblick der Herrlichkeit, der ihnen auf dem Berg Tabor gegeben wurde, soll ihnen helfen, in der Stunde des Leidens zu wachen und zu beten (vgl. I, 353–365).⁷ Aber die Macht der Müdigkeit ist stärker, sie verstehen das Drama der Stunde nicht, in der Jesus mit dem Willen des Vaters ringt. Die schlafende Jüngerschaft, die im entscheidenden Augenblick versagt und nicht auf der Seite ihres Herrn steht, ist ein Bild für die Situation von Nachfolge überhaupt. Ratzinger vermerkt, dass gerade die Müdigkeit eine Einbruchsstelle des Bösen sein kann. Sie äußert sich als Apathie, als mangelnde Bereitschaft, sich vom Leid der anderen betreffen zu lassen. Sie ist eine „Abstumpfung der Seele, die sich nicht aufregen lässt durch die Macht des Bösen in der Welt, durch all das Unrecht und all das Leid, das die Erde verwüstet. Sie ist eine Stumpfheit, die all dies lieber nicht wahrnehmen möchte, die sich beruhigt, dass alles schon nicht so schlimm sei, um in der Selbstzufriedenheit des eigenen gesättigten Daseins fortfahren zu können“ (II, 174).⁸

Nach diesem Appell zur Wachsamkeit und zum Anteil nehmenden Gebet entfernt sich Jesus und beginnt zu beten, „dass die Stunde, wenn möglich, an ihm vorübergehe“ (Mk 14,35). Man könnte meinen, dass hier vor der Einwilligung in den Willen des Vaters zunächst ein Aufbäumen Jesu angedeutet wird und so eine in der Theologie kaum je ausgelotete Alternative zur Passion für einen Augenblick zumindest aufblitzt, dass nämlich der Kelch an Jesus hätte vorübergehen und das Werk der Erlösung auch auf andere Weise hätte verwirklicht werden können. Ein aufmerksamer Leser der Passionsgeschichte wie Hans Blumenberg hat in diesem Sinn notiert: „Jesus denkt das Undenkbare, und indem er sich dem Willen des Vaters unterwirft, schließt er nicht aus, dass der Kelch von ihm gehen könnte. Ihm dies abzusprechen, weil er doch alles so sicher gewusst habe, hieße, den ganzen Ansturm des Niederfalls vor dem Vater zur bloßen erbaulichen Phrase zu machen.“⁹ Die Vorstellung, dass Jesus gleichsam automatisch den Willen des Vaters vollstreckt habe, lehnt auch Ratzinger entschieden ab; eine Leugnung des menschlichen Willens Jesu würde dem Drama der Menschwerdung die Spitze abbrechen; allerdings kann in seiner Deutung die Gefahr gar nicht erst

⁷ Ratzinger merkt im ersten Band bereits über Petrus, Jakobus und Johannes an: „Wir werden den drei wieder begegnen auf dem Ölberg (Mk 14,33) in der letzten Angst Jesu als dem Gegenbild zur Verklärung, beides doch untrennbar zueinander gehörend. Hier ist der Bezug zu Ex 24 nicht zu übersehen, wo Mose in seinem Aufstieg Aaron, Nadab und Abihu [...] mitnimmt“ (I, 356). Dort begegnet auch der Hinweis auf die verschiedenen Berge und deren Wichtigkeit in der Lebens- und Leidensgeschichte Jesu: zunächst der Berg der großen Verkündigung, dann der Berg des Gebets, der Berg der Angst, der Berg des Kreuzes und schließlich der Berg der Auferstehung.

⁸ An dieser Stelle gibt es gewisse Berührungspunkte zum Anliegen der neuen politischen Theologie. Vgl. Johann Baptist METZ, „Wachen, aufwachen, die Augen öffnen ...“, in: DERS., *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*, hg. von Johann Reikerstorfer, Freiburg 2011, 47–53.

⁹ Hans BLUMENBERG, *Matthäuspassion*, Frankfurt/M. 1991, 195.

aufkommen, dass Jesus sich dem Heilswillen des Vaters widersetzt, weil der *Naturwille* des Menschen Jesus, der sich in Gethsemani spontan gegen das Ungeheuerliche und Zerstörerische des Geschehens sträubt, sich durchgängig vom *Sohneswillen* bestimmen lässt. Der Sohnswille aber gibt sich ganz in den Willen des Vaters hinein. Ein potentieller Widerstreit zwischen menschlichem und göttlichem Willen in Christus, ja ein schizophrener Konflikt in der Person Jesu, wird dadurch ausgeschlossen.¹⁰ Zwar teilt Jesus mit den Menschen das natürliche Willensvermögen, aber sein Willensvollzug ist doch ganz anders und ohne Sünde, da er sich durchgängig vom Willen des göttlichen Logos bestimmen lässt. Damit aber kann es zum Aufbäumen des Sohnes gegen den Willen des Vaters nicht kommen – ein Vorgang, der nur unter der letztlich blasphemischen Prämisse möglich wäre, dass der Erlöser selbst zum Sünder hätte werden können. Ein Erlöser, der seine Freiheit missbrauchen und gegen Gott aufbegehren würde, würde sündigen und könnte die Sünder nicht erlösen. Er wäre am Ende selbst erlösungsbedürftig. Das Gebet im Garten Gethsemani sieht das Drama der Erlösung denn auch nicht in der eigenmächtigen Abweichung, sondern in der totalen Selbstübereignung Jesu an den Willen des Vaters: „Abba, Vater, alles ist dir möglich. Nimm diesen Kelch von mir! Aber nicht, was ich will, sondern was du willst“ (Mk 14,36).

In diesem Gebet, in dem das aramäische Wort „Abba“ das innige Gottesverhältnis Jesu anzeigt, begegnet die „Urerfahrung der Angst“ (II, 175), die radikale Erschütterung angesichts der Macht des Todes. Über die kreatürliche Todesangst hinaus ist es nach Ratzinger vor allem das Grauen vor der Sünde, das Jesus erschauern lässt. Nach Lukas vergießt er in der Agonie blutige Schweißtropfen (Lk 22, 44). Bei Johannes (12, 27) begegnet zur Kennzeichnung der inneren Verfassung Jesu dasselbe Wort, das sowohl seine tiefe Erschütterung über den Tod des Lazarus (Joh 11,33) als auch die innere Erregung bei der Ankündigung des Verrats durch Judas (13,21) zum Ausdruck bringt. Der Sohn, der in ungebrochener Gemeinschaft mit Gott, seinem Vater, gelebt hat, erleidet den Zustand der sündigen Opposition und der radikalen Gottesferne. Ratzinger malt dieses innere Drama in geradezu expressionistischen Farben aus: „Gerade weil er der Sohn ist, sieht er mit letzter Deutlichkeit die ganze schmutzige Flut des Bösen, all die Macht der Lüge und des Hochmuts, all die Raffinesse und Schrecklichkeit des Bösen, das sich die Maske des Lebens umhängt und immerfort der Zerstörung des Seins, der Schändung und Vernichtung des Lebens dient.“ (II, 176)

Diese Akkumulation des Bösen wird Jesus in dem ihm zgedachten „Kelch“ trinken müssen. Die biblische Rede vom „Kelch“, die erstaunlicherweise nicht auf ihre alttestamentlichen Hintergründe ausgelotet wird¹¹, zeigt an, dass Jesu Leiden über die *physische* Tortur hinaus, die mit der brutalen

¹⁰ Vgl. zu Joseph Ratzingers Rezeption des Maximus Confessor und seiner Kritik am Monotheletismus: Jan-Heiner TÜCK, *Gethsemani – das Drama des menschlichen Willens Jesu*, in: Thomas SÖDING (Hg.), *Tod und Auferstehung Jesu. Theologische Antworten auf das Buch des Papstes*, Freiburg 2011, 143–159.

¹¹ Vgl. dazu Hans Urs VON BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. 3: Die Handlung, Einsiedeln 1980, 315–327, hier 322; „Kann man ernstlich von einer Entladung des Zornes Gottes über den am Ölberg Ringenden, dann Gekreuzigten spre-

Hinrichtungsart der Kreuzigung verbunden ist, aber auch über die *psychischen* Qualen hinaus, die mit Einsamkeit, Verleugnung und Verrat verbunden sind, eine *theologische* Tiefendimension aufweist: „Die Angst Jesu ist etwas viel Radikaleres als die Angst, die jeden Menschen angesichts des Todes überfällt: Sie ist der Zusammenstoß zwischen Licht und Finsternis, zwischen Leben und Tod selber – das *eigentliche Entscheidungsdrama der menschlichen Geschichte*“ (II, 176).¹² Dieses Drama, an dem der, der ohne Sünde ist, an die Stelle der Sünder tritt¹³, hat Auswirkungen, die in die Gegenwart hineinreichen. In mystagogischer Absicht schreibt Ratzinger (II, 177): „Auch meine Sünde war in jenem erschreckenden Kelch mit gegenwärtig: ‚Jene Tropfen Blut habe ich für dich vergossen‘, hört Pascal den am Ölberg ringenden Herrn ihm sagen (vgl. *Pensées*, VII 553).“

Offen bleibt allerdings, wie die Schuldgeschichten aller Menschen aller Zeiten in das Drama von Gethesani hineingenommen werden, wie der Akt der Stellvertretung näher zu denken ist, in welchem der Eine, der ohne Sünde ist, an die Stelle der vielen Sünder tritt. Die trinitätstheologischen Voraussetzungen für die stellvertretende Übernahme von Sünde und Schuld, die Hans Urs von Balthasar in seiner *Theodramatik* näher entfaltet hat¹⁴, werden vom Papst nicht weiter bedacht, was mit dem literarischen Genus seines Buches zusammenhängen dürfte, das keine dogmatische Christologie, sondern eine biblisch fundierte Theologie der Mysterien des Lebens Jesu zu sein beansprucht (vgl. II, 12). Auch könnte der Eindruck einer sündentheologischen Engführung des Erlösungsglaubens aufkommen, wenn die soteriologische Pointe der Gethsemani-Szene allein in der freiwilligen Übernahme von Sünde und Schuld aller Menschen gesehen wird. Gerade die abgründige Klage der ungerecht Leidenden, ihre Rückfrage nach dem Warum der Abwesenheit Gottes in Situationen von Bedrängnis und Not scheinen im Kontext des Gethsemani-Kapitels allenfalls angedeutet zu werden. Dabei ist Jesu Passionsgeschichte auch die Geschichte eines Opfers von Unrecht und Gewalt. Es

chen? Man muss es, eben weil Jesus schon in seinem Leben der Offenbarer des ganzen Pathos Gottes – seiner Liebe wie seiner Empörung über die Verhöhnung seiner Liebe – gewesen war und nun die letzten Folgen seiner mehr-als-prophetischen Vermittlung zu tragen hat, „so dass, was dort wegen Israel, wegen uns gelitten worden ist, *für* Israel, *für* uns gelitten worden ist: der Zorn Gottes, den wir verdient haben“ (Karl Barth).“

¹² Vgl. auch die Notiz zum Kreuzesruf Jesu: „In diesem letzten Gebet Jesu erscheint, ähnlich wie in der Ölbergsszene, als der tiefste Kern seiner Passion nicht irgendein physischer Schmerz, sondern die radikale Einsamkeit, die vollständige Verlassenheit.“ Joseph RATZINGER, *Einführung ins Christentum*, Neuausgabe München 2000, 280.

¹³ Das Motiv des stellvertretenden Leidens steht auch im Mittelpunkt der Soteriologie Hans Urs von Balthasars, der über das Leiden im Garten Gethsemani ausführt: „Alles, was der Alte und Neue Bund an Angst kennt, ist hier beisammen und ins Unendliche überboten, weil die Person, die in dieser Menschennatur sich ängstigt, der unendliche Gott selber ist. Es ist einmal das *Leiden des unendlich Reinen, unendlich Gerechten* (der zugleich Gott ist) vor allem, was Gott verabscheut und was erst für den Reinen (der zugleich Gott ist) seine ganze Grässlichkeit offenbart; es ist ferner das *stellvertretende Leiden dieses Reinen für alle Unreinen*, das heißt das Erleiden jener Angst, die jeder Sünder von Rechts wegen vor dem Gericht und in der Verwerfung Gottes durchzumachen hätte; es ist endlich und im tiefsten die *Angst, die Gott (in Menschengestalt) um seine Welt leidet*, die ihm verlorenzugehen droht, ja im Augenblick eine gänzlich verlorene Welt ist“ (*Der Christ und die Angst*, Einsiedeln 1953, 37f). Vgl. auch die Aussage: „Nur der Sohn weiß erschöpfend, was es heißt vom Vater verlassen zu sein, weil er allein weiß, wer der Vater und was die Nähe und Liebe des Vaters ist.“ (38)

¹⁴ Vgl. Hans Urs VON BALTHASAR., *Theodramatik*, Bd. 3: Die Handlung, Einsiedeln 1980, 297–305.

wäre allerdings falsch, hier eine Leerstelle im soteriologischen Diskurs des Papstes ausmachen zu wollen, wie später noch deutlich werden wird.

2. Golgotha – der Schrei nach Gott und die Solidarität mit den Leidenden

Im Zentrum der soteriologischen Deutung des Todes Jesu steht zweifelsohne das Motiv der Stellvertretung. Schon beim letzten Abendmahl hat der von seinen Jüngern scheidende Jesus die Sinnrichtung seines Sterbens auf der Linie des vierten Gottesknechtslieds (Jes 53) zeichenhaft vorweggenommen. Der brutale Akt der Hinrichtung, der mit der Kreuzigung erfolgt, wird hier durch die Todesprophetie Jesu in einen Akt der freiwilligen Hingabe, ja der stellvertretenden Sühne für die Vielen, verwandelt. Ratzinger kennt sehr wohl den Einwand Peter Fiedlers¹⁵, eine sühnetheologische Deutung des Todes könne nicht auf Jesus selbst zurückgehen. Dieser habe die *bedingungslose Vergebungsbereitschaft* Gottes ins Zentrum seiner Botschaft gerückt; es sei daher unmöglich, dass er das Heil am Ende doch an die *Bedingung eines Sühnetodes* geknüpft habe. Ratzinger löst den vermeintlichen Widerspruch so auf, dass er eine innere Entwicklung im Denken Jesu ansetzt. Dessen Verkündigung vom Anbruch der Gottesherrschaft sei vom damaligen Israel mehrheitlich abgelehnt worden. Diese Ablehnung habe Jesus zur Kenntnis genommen und sein Geschick zunächst auf der Linie der Gottesboten der vorangegangenen Heilsgeschichte gedeutet (vgl. Mt 23, 37f.; Lk 13, 34f.). Um angesichts seines bevorstehenden Todes die Botschaft vom nahegekommenen Heil dennoch aufrechterhalten zu können, habe Jesus auf das Lied vom leidenden Gottesknecht als kongeniales Interpretament seines Geschicks zurückgegriffen (vgl. Jes 53). Dieser Rückgriff sei aus der Einsicht erfolgt, dass nach der Ablehnung des Heilsangebots nur der Weg der stellvertretenden Sühne übrigbleibe, um das drohende Unheil von Israel abzuwenden und den vielen den Zugang zum Heil doch noch zu ermöglichen. Schon in den Gleichnissen und der Reich-Gottes-Botschaft finden sich Spuren, die auf die Notwendigkeit des Todes und der Auferstehung hinweisen. Von den Selbstverteilungsgesten des Abendmahls und der österlichen Bestätigung des Gekreuzigten her könne man, so Ratzinger, sagen, „dass gerade das *Kreuz die äußerste Radikalisierung der bedingungslosen Liebe Gottes* ist, in der er gegen alle Verneinung von Seiten der Menschen sich selber gibt, das Nein der Menschen auf sich nimmt und so in sein Ja hineinzieht“ (II, 143). Als Gottesknecht, der die Schuld der Welt hinweg trägt, wird Jesus selbst zum „neuen Tempel“, zum „Ort der lebendigen Gegenwart Gottes“ (II, 54f), ja zur Sühnestätte des Volkes (vgl. Röm 3, 25f.).¹⁶

Die Motive der Stellvertretung und der Sühne bereiten heute allerdings, wie Ratzinger selbst vermerkt (II, 55), nicht wenigen Gläubigen beträchtliche Verständnisprobleme. Die sittliche

¹⁵ Vgl. Peter FIEDLER, *Sünde und Vergebung im Christentum*, in: Conc(D) 10 (1974) 568–571.

¹⁶ An anderer Stelle heißt es: „Der Auferstandene ist der neue Tempel, der wirkliche Berührungsort zwischen Gott und Mensch.“ (II, 56)

Unvertretbarkeit des Subjekts, die durch die Moralphilosophie Kants betont wird, scheint dem Motiv des stellvertretenden Sterbens zu widersprechen. Der Gedanke, dass Schuld das „Allerpersönlichste“ und damit „keine transmissible Verbindlichkeit“¹⁷ ist, scheint zu den unhintergehbaren Standards des modernen Subjekt Denkens zu gehören.¹⁸ Die Frage steht damit im Raum, ob das autonome Subjekt auf seinen moralischen Hypotheken sitzen bleibt, ob es am Ende, wenn jede Form von Fremderlösung ausgeschlossen wird, als Gefangener seiner eigenen Schuld zu betrachten ist. Joseph Ratzinger warnt davor, das „Geheimnis der Sühne“ einem „besserwisserischen Rationalismus“ zu opfern (II, 264) und schwierig erscheinende Aussagen der Schrift nach modernen Vorstellungen „umzumontieren“ (II, 139), er empfiehlt im Gegenzug, „unsere Vorstellungen nach *seinem* Wort reinigen und vertiefen zu lassen“ (ebd.). Die Schrift bezeuge, dass das Dunkel der Sünde und die für unsere Augen übergroße Helligkeit Gottes sich im Mysterium des Kreuzes treffen. Schon in der Religionsgeschichte begegne der Gedanke der Stellvertretung in vielfältigen Formen. Um das Unheil vom König, vom Volk, vom eigenen Leben abzuwenden, übertrage man die Schuld auf einen Stellvertreter, um das Böse zu sühnen und die Gerechtigkeit wiederherzustellen. Allerdings bleibe der Mechanismus der Übertragung in Gestalt von Tier- oder Menschenopfern letztlich unzureichend, weil äußerlich: „Was da zur Stellvertretung angeboten wird, ist doch nur Ersatz für das Eigene und kann gar nicht die Stelle dessen einnehmen, der so erlöst werden soll. Ersatz ist nicht Stellvertretung, und doch schaut alle Geschichte aus nach dem, der wirklich für uns eintreten kann, der wirklich uns in sich aufzunehmen vermag und uns so ins Heil bringt“ (II, 196).

Die Unterscheidung zwischen Ersatz und Stellvertretung ist für die Erläuterung des biblischen Begriffs in der Tat zentral. Anders als magische Ersatzhandlungen, durch die der Sünder seine Schuldenlast durch ein äußerlich bleibendes Äquivalent abzuwälzen versucht, geht es im biblischen Akt der Stellvertretung um einen freien, personalen Vorgang des Einstehens für andere. Bereits Abraham, der mit Gott um das Geschick Sodoms ringt, wirft sich selbst, seine Gottesfreundschaft, in die Waagschale, um die Bewohner der Stadt zu retten (vgl. Gen 18, 20–33). „Der Gerechte fühlt sich solidarisch mit den Sündern und sucht gleichsam ihr fehlendes Gewicht durch sein eigenes zu ersetzen, sie also vor Gott zu vertreten.“¹⁹ Der freiwillige Selbsteinsatz für die anderen bestimmt auch Mose, der Gott anbietet, stellvertretend aus dem Buch des Lebens gestrichen zu werden (Ex 32, 32; Ps 106, 23), damit das bundesbrüchige Israel gerettet werde. Diese Grundstruktur kennzeichnet

¹⁷ Immanuel KANT, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 95. Vgl. dazu Jan-Heiner TÜCK, *Beispiel, Vorbild, Lehrer? Zu Kants moralphilosophischer Transformation der Christologie*, in: Markus SCHULZE (Hg.), *Christus – Gottes schöpferisches Wort* (FS Christoph Schönborn), Freiburg-Basel-Wien 2010, 599–619.

¹⁸ Vgl. auch die Einschätzung von George STEINER, *Warum Denken traurig macht. Zehn (mögliche) Gründe*, Frankfurt/M. 2006, 23f. „Kein anderer Mensch kann meine Gedanken an meiner Statt denken. Dies ist der entscheidende Grund, die ontologische Crux dafür, dass kein andere Mann, keine andere Frau im wörtlichen Sinne ‚für mich‘ sterben kann. Niemand anderes kann meinen Tod auf sich nehmen. Ich kann mit dem anderen, aber niemals für ihn sterben.“

¹⁹ Joseph RATZINGER, Art. *Stellvertretung*, in: Heinrich FRIES (Hg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 4, München 1962, 127–137, hier 128.

auch das Vierte Lied vom Gottesknecht, auf das Jesus beim letzten Abendmahl – nach der Deutung Joseph Ratzingers – selbst zurückgegriffen hat, um sein bevorstehendes Leiden zu deuten. Daran kann die nachösterliche Theologie anknüpfen, wenn sie sagt, dass Jesus Christus, der Erlöser, in seinem Leiden und Sterben an die Stelle der sündigen Gottesferne, des Kommunikationsabbruchs tritt, um den Sündern am Ort der Verlorenheit eine neue Kommunikationsmöglichkeit zu eröffnen. Der Vorgang der Stellvertretung ist kein Heilsautomatismus, der die Freiheit der Betroffenen übergehen würde, vielmehr muss der vertretene Sünder frei einstimmen, durch Christus vertreten zu werden.

In der Diskussion um den christlichen Erlösungsglauben begegnet darüber hinaus immer wieder der religionskritische Verdacht, der christliche Gott sei ein „Kannibale im Himmel“ (Ernst Bloch), wenn er das blutige Opfer des Sohnes fordere, um seinen Zorn über die Sünde der Menschen zu besänftigen. Dieser Vorstellung, die einer verbreiteten Karikatur der Satisfaktionslehre Anselm von Canterburys entspricht, hält Ratzinger zwei Argumente entgegen: (1) Zunächst hebt er hervor, dass es zwischen dem Willen des Vaters und dem Willen des Sohnes keine Differenz gibt. Jesus trinkt den Kelch des Leidens *freiwillig*. Gerade die ungebrochene Gebets- und Willensgemeinschaft zwischen Jesus und seinem himmlischen Vater, die im Garten Gethsemani deutlich wird, lässt eine Opposition zwischen einem vermeintlich grausam opfernden Vater und dem wider Willen geopfer-ten Sohn gar nicht erst zu. Nietzsches Rede von einem „ehrsüchtigen Orientalen im Himmel“²⁰, der sich am blutigen Opfer seines Sohnes ergötzt, geht daher an der Sache ebenso vorbei wie manche feministische Kritik an der Kreuzestheologie als einer subtilen Form von Sadomasochismus. (2) Darüber hinaus weist Joseph Ratzinger darauf hin, dass sich am Kreuz Jesu eine revolutionäre Umkehrung der Opferlogik vollzieht. Es ist nicht der Mensch, der Gott etwas darbringt, um von seinen Sünden erlöst zu werden. Weder verlangt Gott etwas noch braucht er etwas. Vielmehr bietet er selbst die Gabe der Versöhnung im Gekreuzigten an. Diese Inversion der Opferlogik ist entscheidend (vgl. II, 256). Nicht Gott braucht die Versöhnung, sondern der Mensch, aber Gott bietet sie umsonst in seinem Sohn an. Daher steht die Liebe und nicht irgendein Vergeltungsdrang²¹ hinter der Sendung Jesu, die bis in das Äußerste des Todes hineinreicht (vgl. Joh 3,16).

Dennoch stellt sich die Frage: Warum überhaupt das Kreuz? Hätte Gott nicht auch auf anderem Weg das Werk der Erlösung verwirklichen können? Wäre nicht ein Dekret der göttlichen Barmher-

²⁰ Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, III, 135.

²¹ An dieser Stelle sei notiert, dass der Papst der wohl brisantesten Stelle im Neuen Testament, in der Matthäus das „ganze Volk“ rufen lässt: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“ (Mt 27, 25), eine beachtenswerte Deutung gibt, die der fatalen Wirkungsgeschichte dieses *locus classicus* des kirchlichen Antijudaismus den Wind aus den Segeln nimmt. Jesu Blut spreche eine andere Sprache als das Blut Abels. „Es ruft nicht nach Rache und nach Strafe, sondern es ist Versöhnung. Es wird nicht *gegen* jemanden, sondern *für* viele, ja für alle vergossen“ (II, 211). Diese Absage an jede Form von Antijudaismus ist bereits als Stärke des Buches gewürdigt worden. Vgl. den Beitrag von Jacob NEUSNER in diesem Band.

zigkeit ausreichend gewesen, durch das er die moralischen Hypotheken von Sünde und Schuld hätte annullieren können? Gegenüber dieser Rückfrage, mit der sich bereits Anselm von Canterbury befasst hat²², insistiert Ratzinger darauf, dass das Unrecht der Geschichte nicht so stehen bleiben darf: „Gott kann den Ungehorsam der Menschen, all das Böse der Geschichte nicht einfach ignorieren, nicht als belanglos und bedeutungslos behandeln. Eine solche Art von ‚Barmherzigkeit‘, von ‚bedingungsloser Vergebung‘, wäre jene ‚billige Gnade‘, gegen die sich Dietrich Bonhoeffer vor dem Abgrund des Bösen in seiner Zeit mit Recht gewandt hat“ (II, 153). Gott bliebe unter dem Niveau der menschlichen Freiheitsgeschichte, wenn er für alle unterschiedslos eine Generalabsolution verfügen würde. Das Leid der Opfer muss anerkannt und gewürdigt, das Unrecht der Täter beim Namen genannt und aufgearbeitet werden. Gerade in dieser Aufarbeitung und Würdigung zeigt sich „die wahre Barmherzigkeit“, die Gott in der Gestalt des leidenden Gottesknechtes ins Werk setzt. Im geschundenen Antlitz Christi wird den Henkern und Mitläufern der Geschichte ein Spiegel ihres Unrechts vorgehalten, dem sie nicht entfliehen können. „Vor der Gestalt des leidenden Herrn endet die Banalisierung des Bösen.“²³ Aber der Blick des Richters ist nicht gnadenlos, er reduziert den Täter nicht auf die Summe seiner Untaten, sondern tritt an seine Seite, damit er sich selbst gegen seine Taten stellen und den schmerzhaften Weg der Umkehr und Reue beschreiten kann. Zugleich tritt Gott im Gekreuzigten „an die Seite der Geschlagenen der Geschichte“ (II, 170; 238), um den Entwürdigten nahe zu sein.

Auch wenn das Jesus-Buch auf der Linie der neutestamentlichen Zeugnisse im freiwilligen Opfertod Jesu den soteriologischen Glutkern des Christentums sieht, finden sich doch vereinzelte Hinweise, welche die Nähe des Gekreuzigten zur geschundenen und geschlagenen Kreatur zum Ausdruck bringen. So wird im Kapitel über den Prozess Jesu (II, 190–224) die Szene interpretiert, in der der geißelte Jesus vor Pilatus geführt wird und der römische Prokurator das Wort spricht: *Ecce homo*: „In Jesus erscheint der Mensch überhaupt. In ihm erscheint die Not aller Geschlagenen, Zerschundenen, in seiner Not spiegelt sich die Unmenschlichkeit menschlicher Macht, die den Machtlosen so niedertritt. In ihm spiegelt sich, was wir Sünde nennen: wie der Mensch wird, wenn er sich von Gott abwendet und die Weltherrschaft selbst in die Hände nimmt. Aber auch das andere gilt: Seine innerste Würde kann Jesus nicht genommen werden. Der verborgene Gott bleibt in ihm gegenwärtig. Auch der geschlagene und erniedrigte Mensch bleibt Bild Gottes. Seit Jesus sich schlagen ließ, sind gerade die Verwundeten und Geschlagenen Bild des Gottes, der für uns leiden wollte. So ist Jesus mitten in seiner Passion Bild der Hoffnung. Gott steht auf Seiten der Leidenden.“ (II, 223)

²² Vgl. ANSELM VON CANTERBURY, *Cur Deus homo? Warum Gott Mensch geworden*, München⁵1993, I, 12.

²³ JOSEPH RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Der Kreuzweg unseres Herrn. Meditationen*, Freiburg 2005, 43.

Das Leiden Jesu hat *universale* Bedeutung. Im Gekreuzigten zeigt sich die Not aller Leidenden, zeigt sich, dass Gott auf der Seite der Geschlagenen steht. Ratzinger bestätigt damit das, was die Christologie der Befreiung eine tiefe „Affinität“ Gottes zu den Erniedrigten und Beleidigten nennt. „Gott und sein Christus sind in unserer Welt gegenwärtig und zwar nicht an jedem beliebigen Ort, sondern dort, wo sie gesagt haben, dass sie sein würden: In den Armen und Opfern dieser Welt.“²⁴ Die zertretene Würde der Entwürdigten ist letztlich unzerstörbar, weil der verborgene Gott selbst in ihnen Wohnung genommen hat. Sie sind und bleiben Bild Gottes in dieser Welt, auch wenn sie zu antlitzlosen Nummern degradiert werden. Zugleich ist das Leiden Christi aber auch Spiegel der Sünde. Sich dem Antlitz des geschundenen Jesus auszusetzen heißt für die Täter, dass die lügnerischen Vertuschungen ein Ende haben und ihre Taten ans Licht kommen.

Neben der *Ecce homo*-Szene nimmt Joseph Ratzinger auch den Verlassenheitsschrei auf Golgotha (Mt 27,46; Mk 15,34; vgl. Ps 22) zum Anlass, die Solidarität des leidenden Jesus, der selbst ein Opfer von Unrecht und Gewalt geworden ist, mit den Geschlagenen der Geschichte zu betonen.²⁵ Er nimmt, wie er sagt, „die ganze Drangsal nicht nur Israels, sondern aller an der Verborgenheit Gottes leidenden Menschen dieser Welt in sich hinein. *Er trägt den Notschrei der Welt, die von der Abwesenheit Gottes gepeinigt ist, vor das Herz Gottes selbst hin.* Er identifiziert sich mit dem leidenden Israel, mit der unter dem Gottesdunkel leidenden Menschheit, nimmt ihr Schreien, ihre Not, ihre ganze Hilflosigkeit in sich hinein und verwandelt sie damit zugleich“ (II, 238). Der Schrei der bedrängten Kreatur wird in den Verlassenheitsschrei Jesu hineingenommen, der Geschlagene identifiziert sich mit den Geschlagenen, so vertritt er in der Passion auch die ungezählten Passionsgeschichten der Welt vor Gott.

Allerdings bleibt auch hier offen, wie die Passionsgeschichten aller Menschen aller Zeiten in das Drama der Passion von Golgotha hineingenommen werden, wie der Akt der Solidarität näher zu denken ist, in welchem der *eine* unschuldig Leidende das Leid der anderen verwandelnd in sich aufnimmt und vor Gott trägt. Das Anliegen, die universale Bedeutung der Passion Jesu auf der Linie der theologischen Tradition auszusagen, ist deutlich, allerdings bleibt unklar, wie die Daten der abgründigen Leidensgeschichte auf das Datum von Golgotha zu beziehen sind.

²⁴ Vgl. Jon SOBRINO, *Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer*, Ostfildern 2008, 35. Sobrino versucht die sündentheologische Ausrichtung der Christologie aufzubrechen und die „Beziehung zwischen Gott und den Armen“ ins Zentrum zu rücken: „Auf diese Weise wird christlicher Glaube reicher und kann die Aufgabe besser erfüllen, die Gekreuzigten der Geschichte von ihren Kreuzen herunterzunehmen“ (ebd., 35).

²⁵ Neben Jes 53 ist Ps 22 ein Schlüsseltext für die Deutung der Passionsgeschichte. „Ps 22 ist der Notschrei des leidenden Israel zum scheinbar schweigenden Gott. [...] Die ganze Not des Leidenden vor dem scheinbar abwesenden Gott wird da hörbar. Hier reicht einfaches Rufen oder Bitten nicht mehr aus. In der äußersten Not wird das Gebet notwendigerweise zum Schrei.“ (II, 228) Der Psalm bleibt allerdings nicht bei dem Notschrei stehen, er wendet sich zu einem Bekenntnis des Vertrauens, am Schluss wird sogar die Erhörung des Leidenden feierlich zum Ausdruck gebracht. „Deine Treue preise ich in großer Gemeinde“ (Ps 22,26). Der Schrei verhallt nicht ungehört, die Rettung des Leidenden ist die Antwort, die Auferstehung des Gekreuzigten wird in der großen Gemeinde – der werdenden Kirche – gefeiert.

Ein Gedanke Hans Urs von Balthasars kann hier weiterhelfen, der die universale Solidarität Christi mit den Leidenden ebenfalls betont, aber zugleich auf die theologischen Voraussetzungen einer solchen Solidarität abhebt. Balthasar schreibt, dass „im innersten Punkt allen Leidens [...] einer steht, der aus reiner Liebe zu Gott und der Welt sich ins Unerträgliche hat verfügen lassen. *Aus Liebe zu Gott*: weil das Nein des freien Menschen Gott gegenüber am Ursprung des Leids steht, und Gott im Zentrum des Leids die Liebe zu ihm erblicken soll; *aus Liebe zur Welt*, weil dieser Leidende in der Solidarität mit allen Leidenden dem Schrecken der Einsamkeit die Spitze und die Giftzähne ausbricht: keiner kann mehr sagen, er sei im Sinnlosen verlassen: einer ist mit ihm zusammen, der im noch Sinnloseren noch verlassener ist.“²⁶ Balthasar weist darauf hin, dass eine solche Solidarität nur Sinn hat, wenn sie nicht nur eine Gebärde von Mensch zu Mensch ist. Denn menschliches Mitleid kommt an Grenzen. Es „muss wirklich die Gebärde Gottes auf den Menschen zu sein. Und in Jesus Christus, dem Gekreuzigten, spricht Gott dem Menschen sein letztes, verstummtes Wort zu. So eindringlich, weil es so stumm ist. Reden würde längst nicht mehr nützen. Beteuerungen, Tränen des Mitleids sind der Situation nicht gewachsen. Die einzig noch tragende Sprache ist die des Seins. Des Mitseins: Im nicht mehr Sagbaren. Im Unerträglichen. In jener Einsamkeit, die das äußerste Leiden schafft, und wo auch die Worte, die mit ‚Mit-, begonnen, zerbrechen.“²⁷ Das Mitsein Christi mit den Leidenden und Sterbenden bis in die Abgründe des Äußersten setzt voraus, dass hier nicht nur ein Mensch unter Menschen, sondern letztlich Gott selbst handelt. Gerade Gottes Handeln auf Golgotha aber vermag auch Licht in die finstersten Finsternisse zu bringen. So hat Joseph Ratzinger im Blick auf das „Golgotha des 20. Jahrhunderts“ den kühnen Gedanken ausgesprochen: „Es wird heute oft gefragt, wie man nach Auschwitz noch von Gott reden und noch Theologie treiben könne. Ich würde sagen, das Kreuz fasst im voraus den Schrecken von Auschwitz zusammen. Gott ist gekreuzigt und sagt uns, dieser scheinbar so schwache Gott ist der unbegreiflich vergebende und in seiner scheinbaren Abwesenheit stärkere Gott.“²⁸ Die Frage, wie man nach Auschwitz noch von Gott reden kann, provoziert in der Tat die Gegenfrage, wie man nach Auschwitz *nicht* an Gott glauben kann. Der Abschied von Gott im Namen des himmelschrei-

²⁶ Hans Urs von BALTHASAR, *Der Mensch und das Ewige Leben*, in: IKaZ 20 (1991) 3–19, hier 8.

²⁷ Ebd. 9. Vgl. auch den eindrücklichen Passus: „Man hat es nie gewagt [...] der Tatsache ins Auge zu sehen, dass jener Logos, in dem alles im Himmel und auf Erden zusammengefasst seine Wahrheit besitzt, selber ins Dunkel, in die Angst, ins Nichtmehrerfüllen und –wissen, ins Ausweglose, ins Entgleiten, in die Abwesenheit des alle Wahrheit tragenden Verhältnisses zum Vater gerät, und damit in eine Verborgenheit, die das ganze Gegenteil der Wahrheits-Entbergung des Seins ist. Man müsste dann auch das Schweigen Jesu in der Passion als ein Verstummen, als ein Nichtmehraussagen und –antworten des Wortes Gottes verstehen [...] Der Vater hat sich entzogen [...] Das Ende der Frage ist der große Schrei. Er ist das Wort, das kein Wort mehr ist, das deshalb auch nicht mehr als Wort verstanden und ausgelegt werden kann. Er ist das Ungeheure, das noch übrigbleibt, nach dem alles Gemäßigte, Geheure, dem Menschengehör Angepasste verklungen ist. In Wahrheit müsste man das, was in diesem Schrei nunmehr nackt hervorbricht, in jedem bekleideten Wort mithören.“ Hans Urs von BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln² 1990, 302f.

²⁸ Joseph RATZINGER, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende*. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart 1996, 28.

enden Unrechts hinterlässt, so verständlich er nach den barbarischen Exzessen des 20. Jahrhunderts sein mag, eine verzweifelte Leere, weil die Hoffnung auf Gerechtigkeit ohne Gott nicht aufrechterhalten werden kann. Jürgen Habermas hat diese mit der Säkularisierung des Glaubens aufgebrochene Leere offen notiert: „Als sich Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelte, ging etwas verloren. Denn mit dem Wunsch nach Verzeihung verbindet sich immer noch der unsentimentale Wunsch, das anderen zugefügte Leid ungeschehen zu machen. Erst recht beunruhigt uns die Irreversibilität *vergangenen* Leidens – jenes Unrecht an den unschuldig Misshandelten, Entwürdigten und Ermordeten, das über jedes Maß menschenmöglicher Wiedergutmachung hinausgeht. Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere.“²⁹ Ratzingers Aussage, dass der Schrecken von Auschwitz im Kreuz im Voraus zusammengefasst wird, wäre nun problematisch, wenn sie die einmalige Würde der Opfer christologisch überspielen und ihr Leiden relativieren wollte. Aber Golgotha wird hier als Ereignis gedacht, in dem das Leid der Welt gewissermaßen vorweg erlitten wurde. Das ist nur möglich, wenn Jesus Christus, der Gekreuzigte, sich mit allen Opfern der Geschichte identifiziert, so dass ihr Leiden auf verborgene Weise in das messianische Leiden hineingenommen wird. Ein abgründiger Gedanke. In der Tat wird auf Golgotha Gottes totaler Verzicht auf weltliche Durchsetzungsmittel offenbar.³⁰ Am Kreuz zeigt sich die Ohnmachtsgestalt einer Liebe, die bis ins Äußerste geht. „Nur durch den tatsächlich restlosen Verlust jeder äußeren Macht, durch die radikale Entblößung des Kreuzes wurde das Neue Wirklichkeit. Erst im Glauben an den Gekreuzigten, den jeder irdischen Macht Beraubten und so Erhöhten, erscheint auch die neue Gemeinschaft, die neue Weise von Gottes Herrschen in der Welt.“ (II,194)

3. *Hoffnung auf Gerechtigkeit*

Im Durchgang durch Kreuz und Auferstehung stiftet der Erhöhte den neuen Kult, der die alten Opfer überflüssig macht. Er selbst wird zum neuen Tempel, die Gläubigen zu den lebendigen Bausteinen, wie im Jesus-Buch immer wieder hervorgehoben wird.³¹ Das Sakrament des Brotbrechens

²⁹ Jürgen HABERMAS, *Glauben und Wissen*. Friedenspreisrede 2001, in: DERS., *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980–2001*, Frankfurt/M. 2003, 258.

³⁰ Nur durch Verweis auf das Motiv der Kenosis, der radikalen Entäußerung in die Situation des Leidens, kann wohl auf die apodiktische Warnung Adornos eingegangen werden: „Kein von Hohem getöntes Wort, auch kein theologisches, hat unverwandelt nach Auschwitz ein Recht“ (*Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1966, 358).

³¹ Vgl. nur einige Stellen, in denen vom neuen, durch Christus inaugurierten Kult die Rede ist: II, 16: „Hingabe am Kreuz, das die alten Opfer ablöst“; II, 36: „Das Kreuz und die Auferstehung legitimieren ihn als denjenigen, der den rechten Kult herstellt. [...] Die Zeit dieses Tempels ist vorbei. Ein neuer Kult kommt in einem nicht von Menschen gebauten Tempel. Dieser Tempel ist sein Leib – der Auferstandene, der die Völker sammelt und im Sakrament seines Leibes und Blutes eint. Er selbst ist der neue Tempel der Menschheit. Die Kreuzigung ist zugleich das Abbrechen des Alten Tempels.“; II, 42: „eine weltgeschichtliche Wende von unabsehbarer Bedeutung“; II, 51: „Jesus hat den Tempel als Eigentum des Vaters geliebt (Lk 2,49) und gern in ihm gelehrt. Er hat ihn als Haus des Gebets für alle Völker verteidigt und ihn dafür zu bereiten versucht. Aber er wusste auch, dass die Zeit dieses Tempels vorbei war und dass Neues kommen würde, das mit seinem Tod und seiner Auferstehung zusammenhing.“ Vgl. auch II, 52f. und 54 (über die

kann überall gefeiert werden, es ist nicht gebunden an einen bestimmten Ort wie den Tempel in Jerusalem. Neben dieser Universalisierung geht es fortan im Sinne des logosgemäßen Gottesdienstes darum, sich von der Gabe der Liebe beschenken zu lassen und die Lebenshaltung Jesu, des Gekreuzigten und Auferstandenen, zu übernehmen. Der christliche Gottesdienst hängt an der Gegenwart, die der Erhöhte im Wort, aber auch und vor allem in den Zeichen von Brot und Wein gewährt.

Die Parusie Jesu Christi zum Gericht ist demgegenüber nicht mehr Gegenstand des Jesus-Buches, das die Mysterien des Lebens Jesu bis zur Auferstehung nachzeichnet. Allerdings wird in einem Epilog zur Himmelfahrt jene Schwelle angesprochen, an welcher der Erhöhte die Seinen verlässt und ein für alle Mal in die Wirklichkeit des himmlischen Vaters geht. Er, der Lebende, wird fortan (*in propria specie*) abwesend sein, um auf neue Weise (*in specie sacramenti*) anwesend sein zu können. Er geht, um anders und intensiver zu kommen. Diese Verschränkung von Gehen und Kommen ist kennzeichnend für die verborgene Präsenz im Wort des Evangeliums, das verkündet wird, in den Sakramenten, die in seinem Namen gereicht werden, aber auch im notleidenden Anderen, mit dem er sich identifiziert hat. Nach der ersten Ankunft im Fleisch gibt es eine zweite Ankunft im Sakrament, die solange andauert, als die Geschichte weitergeht.

Erst mit der dritten Ankunft in Herrlichkeit ereignet sich die Parusie Christi, die mit der Gerichtserwartung zusammenfällt. Sie wird im Jesus-Buch nicht mehr thematisiert, allerdings angedeutet: „Er, der Fleisch angenommen hat und nun immerfort Mensch bleibt, der für immer in Gott den Raum des Menschseins eröffnet hat, ruft die ganze Welt ins Offene Gottes hinein, damit am Ende Gott alles in allem werde und der Sohn die ganz in ihm gesammelte Welt dem Vater übergeben kann. Darin ist die Hoffnungsgewissheit eingeschlossen, dass Gott alle Tränen abtrocknen wird, dass nichts Sinnloses stehenbleibt, dass alles Unrecht aufgearbeitet und das Recht hergestellt wird. Der Sieg der Liebe wird das letzte Wort der Weltgeschichte sein“ (II 312f)³². Jesus Christus, der in seinem Leiden und Sterben an die Seite der Geschlagenen der Geschichte getreten ist und die Schuld der Welt hingetragen hat, er ist es, der ausnahmslos allen den Zugang zu Gott eröffnet hat.

Was im Jesus-Buch nur flüchtig angedeutet wird – die christologische Zentrierung der Eschatologie³³ –, das hat Benedikt XVI. in seiner Enzyklika *Spe salvi* (2007) näher ausgeführt: „Der Glaube

Lehre des Paulus): „Dass im Kreuz Jesu Christi alle Opfer erfüllt sind, dass in ihm geschehen ist, was die Intention aller Opfer gewesen war – Entsühnung –, und dass so Jesus selbst an die Stelle des Tempels getreten, selber der neue Tempel ist – das steht, im Gegenteil, im Zentrum seiner Lehre.“ Vgl. II, 56, 62, 77, 168 und öfter.

³² Vgl. Hans Urs VON BALTHASAR, *Der Mensch und das ewige Leben*, in: IKaZ 20 (1991) 3–9, hier 7: „Die ganze Welt ist in Christus zu Gott hin geöffnet worden.“

³³ Im Kapitel II über die eschatologische Rede heißt es: „Die alten apokalyptischen Worte erhalten eine personalistische Mitte: In ihr Zentrum rückt die Person Jesu selbst, die die gelebte Gegenwart und die geheimnisvolle Zukunft ineinander verknüpft. Das eigentliche ‚Ereignis‘ ist die Person, in der im Vergehen der Zeit wirklich Gegenwart bleibt. In dieser Person ist das Künftige jetzt da. Die Zukunft wird uns letztlich in keine andere Situation stellen, als sie im Begegnen mit Jesus schon gegeben ist“ (II, 66).

an Christus hat nie nur nach rückwärts und nie nur nach oben, sondern immer auch nach vorn, auf die Stunde der Gerechtigkeit hingeblickt, die der Herr wiederholt angekündigt hatte. Dieser Blick nach vorn hat dem Christentum seine Gegenwartskraft gegeben. In der Gestaltung der christlichen Kirchenbauten, die die geschichtliche und kosmische Weite des Christus-Glaubens sichtbar machen wollten, wurde es üblich, an der Ostseite den königlich wiederkommenden Herrn – das Bild der Hoffnung – darzustellen, an der Westseite aber das Weltgericht als Bild der Verantwortung unseres Lebens, das die Gläubigen gerade auf ihrem Weg in den Alltag hinaus anblickte und begleitete.³⁴ Das Christentum ist nicht einfach eine Religion der Weltflucht und Jenseitsvertröstung, weil die Hoffnung, die es erfüllt, eine Dynamik der Geschichtsgestaltung und Verantwortung freisetzt. Allerdings hat die christliche Ikonographie seit dem Mittelalter das Gerichtsmotiv oft mit dunklen Farben gemalt und eine eschatologische Drohkulisse aufgerichtet, welche die freudige Erwartung der Wiederkunft Christi in lähmender Gerichtsangst erstickt hat. Die Sorge um das eigene Seelenheil – der Heilsindividualismus – verdrängte tendenziell die Sorge um das Geschick der anderen und hat die soziale Gestalt der Hoffnung verblassen lassen. Gegen eine Unterdrückung des gläubigen Menschen durch die Pastoralmacht des Klerus³⁵ und gegen Strategien einer Jenseitsvertröstung, die von einer Verbesserung der menschlichen Verhältnisse im Diesseits im Sinne der Nachfolge ablenken, hat die Religionskritik der Neuzeit, die mit den Namen Feuerbach und Marx verbunden ist, aufbegehrt.

Das philosophische Denken der Neuzeit, das die Kategorien des Fortschritts und der Freiheit ins Zentrum rückt, hat zugleich eine folgenreiche Verschiebung des Gerichtsmotivs eingeleitet: Nicht der sündige Mensch sollte sich weiter vor dem Forum des richtenden Gottes verantworten, vielmehr müsse umgekehrt Gott angesichts des Leidens in der Welt vor das Tribunal der Vernunft gestellt werden. Hinter der Theodizeefrage, wie Gott angesichts des Unrechts in der Welt gerechtfertigt werden könne, steht letztlich ein gesteigerter Moralismus, ein Diskurs der Empörung, der in Büchners Diktum klassisch zum Ausdruck kommt: „Das Leid ist der Fels des Atheismus.“ *Spe salvi* notiert dazu: „Eine Welt, in der ein solches Ausmaß an Ungerechtigkeit, an Leid der Unschuldigen und an Zynismus der Macht besteht, kann nicht Werk eines guten Gottes sein. Der Gott, der diese Welt zu verantworten hätte, wäre kein Gerechter und schon gar nicht ein guter Gott. Um der

³⁴ BENEDIKT XVI., *Auf Hoffnung hin gerettet. Die Enzyklika „Spe Salvi“*, Freiburg 2007, 80 (Art. 41). Vgl. dazu die Aufzeichnung von Peter Handke: „Vor ihm, in der Apsis das Fresko, unversehrt, in Form einer Mandel, aus der heraus, die dunklen Augen auf den Ankömmling gerichtet, der Weltenrichter ihn segnete, oder verdamnte, oder bloß so befragte.“ Peter HANDKE, *Die morawische Nacht*, Frankfurt/M. 2008, 258.

³⁵ Es dürfte nicht zu bestreiten sein, dass die Sündenangst mitunter geschürt wurde, um die Pastoralmacht zu festigen. Bei Nietzsche heißt es dazu: „[...] der Priester *lebt* von den Sünden, er hat nötig, dass gesündigt wird ... Oberster Satz: ‚Gott vergibt dem, der Buße tut‘ – auf deutsch: *der sich dem Priester unterwirft*.“ Friedrich NIETZSCHE, *Der Antichrist*, 26, in: DERS., *Werke* (ed. Schlechta), Bd. II, Darmstadt 1997, 1188.

Moral willen muss man diesen Gott bestreiten.³⁶ Auch im Jesus-Buch wird konzediert: „Gott lässt dem Bösem und den Bösen ein großes – nach unserem Gefühl übergroßes – Maß an Freiheit; dennoch entgleitet die Geschichte seinen Händen nicht.“ (II, 47) Für den Protest gegen Gott im Namen des unschuldigen Leidens äußert Benedikt also durchaus Verständnis, während er den Versuch des modernen Menschen, die vakant gewordene Stelle Gottes als Richter und Retter nun selbst zu besetzen, scharf ablehnt. Er sieht darin eine Anmaßung, eine Selbstermächtigung, aus der „die größten Grausamkeiten und Zerstörungen des Rechts folgten“³⁷. Die Versuche, das Reich Gottes ohne Gott zu installieren, müssen nach Auschwitz und den marxistischen Diktaturen als gescheiterte geschichtspolitische Experimente gelten. Zugleich benennt der Papst die Aporien politischer Utopien: „Eine Welt, die sich selbst Gerechtigkeit schaffen muss, ist eine Welt ohne Hoffnung. Niemand und nichts antwortet auf das Leiden der Jahrhunderte. Niemand und nichts bürgt dafür, dass nicht weiter der Zynismus der Macht, unter welchen ideologischen Verbrämungen auch immer, die Welt beherrscht.“³⁸

Kaum zufällig ist das philosophische Denken, das auf das Scheitern der politischen Utopien sensibel reagiert, von einem melancholischen Grundton geprägt. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno – Denker, die die Aufklärung über ihre eigenen Grenzen aufklären³⁹ – haben „Atheismus und Theismus gleichermaßen kritisiert. Horkheimer hat radikal bestritten, dass irgendein immanenter Ersatz für Gott gefunden werden könne, zugleich freilich auch das Bild des guten und gerechten Gottes abgelehnt.“⁴⁰ In einem späten Interview hat er dennoch auf der Linie des alttestamentlichen Bilderverbots von einer „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ gesprochen und der Hoffnung Ausdruck verliehen, dass die Täter nicht auf Dauer über ihre Opfer triumphieren mögen.⁴¹ Die Hoffnung auf Gerechtigkeit sei letztlich eitel ohne Gott. Auch Theodor W. Adorno hat in seiner Negativen Dialektik eine Philosophie des Nichtidentischen entwickelt, die sich einem begrifflich identifizierenden Herrschaftsdenken widersetzt und vom Motiv des Bilderverbots inspiriert ist, allerdings scheint in seinem Denken – vor allem in seinen Schriften zur Ästhetik – immer wieder die Semantik der Gerechtigkeit und der Versöhnung auf. Die Kunst sei Statthalter des Nichtidentischen, in ihr

³⁶ BENEDIKT XVI., *Spe salvi*, 81 (Art. 42).

³⁷ BENEDIKT XVI., *Spe salvi*, 81 (Art. 42).

³⁸ BENEDIKT XVI., *Spe salvi*, 81f (Art. 42).

³⁹ Vgl. Theodor W. ADORNO – Max HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1970.

⁴⁰ BENEDIKT XVI., *Spe salvi*, 82 (Art. 42).

⁴¹ Vgl. Max HORKHEIMER: „Theologie ist – ich drücke mich bewußt vorsichtig aus – die Hoffnung, daß es bei diesem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleibe, daß das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge.“ Diese Hoffnung – heißt es wenig später – sei „Ausdruck einer Sehnsucht, daß der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge“ (*Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior, Hamburg 1970, 61f.). Die dialektische Haltung zur Gottesthematik zeigt sich auch in folgender Äußerung: „Sie [die Kritische Theorie] weiß, dass es keinen Gott gibt, und doch glaubt sie an ihn“ (*Gesammelte Schriften*, Bd. 14, Frankfurt/M., 508).

könne sich dialektisch der flüchtige Vorschein von Versöhnung ereignen.⁴² In seinen Meditationen zur Metaphysik nach Auschwitz notiert Adorno, wirkliche Gerechtigkeit verlange eine Welt, „in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich Vergangene widerrufen wäre.“⁴³ Der Fluchtpunkt des historischen Materialismus wäre seine eigene Aufhebung: die „Auferstehung des Fleisches“ – ein Gedanke, der dem „Idealismus, dem Reich des Denkens, ganz fremd“⁴⁴ sei.

Benedikt XVI. attestiert den Denkern der Frankfurter Schule, dass die strenge Bildlosigkeit, die zum ersten Gebot gehört (vgl. Ex 20,4), auch eine bleibende Lektion für das christliche Nachdenken über Gott enthält. Gott darf nicht mit menschlichen, allzu menschlichen Vorstellungen identifiziert werden, die negative Theologie bildet ein Korrektiv gegen Versuche, den Namen Gottes zu instrumentalisieren und zu missbrauchen. Ihr Anliegen ist im Grundsatz des 4. Lateran-Konzils (1215) aufbewahrt, dem zufolge zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf keine noch so große Ähnlichkeit (*tanta similitudo*) ausgesagt werden kann, ohne dass zwischen ihnen eine noch größere Unähnlichkeit (*maior dissimilitudo*) zu notieren bliebe (vgl. DH 806). Benedikt würdigt das Wahrheitsmoment der negativen Theologie, weist aber eine Übersteigerung der Bildlosigkeit zurück. Auch das Motiv der Bildlosigkeit kann sich ja zu einem Idol verfestigen, wenn prinzipiell ausgeschlossen wird, dass der unerkennbare, bildlose Gott sich selbst in einem Bild zu erkennen gibt. Die antidogmatische Skepsis gerinnt selbst zum Dogma, wo die Unbestimmbarkeit Gottes zur letzten Bestimmung erklärt und damit auch die Möglichkeit einer freien, unverfügbaren Selbstbestimmung Gottes ausgeschlossen wird. Eine solche Forcierung negativer Theologie untergräbt letztlich den Gedanken der Selbstoffenbarung Gottes, den *Spe salvi* in den folgenden Satz fasst: „Gott hat sich selbst ein Bild gegeben: im menschengewordenen Christus. In ihm, dem Gekreuzigten ist die Verneinung falscher Gottesbilder bis zum Äußersten gesteigert. Nun zeigt Gott gerade in der Gestalt des Leidenden, der die Gottverlassenheit des Menschen mitträgt, sein eigenes Gesicht. Dieser unschuldig Leidende ist zur Hoffnungsgewissheit geworden.“⁴⁵ Was Adorno als utopischen Fluchtpunkt des Materialismus anvisiert hat – die Auferstehung des Fleisches –, das ist für Gläubige mit der Errettung des Gekreuzigten aus dem Tod bereits Wirklichkeit geworden. Es gibt die Aufrichtung der Gerechtigkeit, den Widerruf des vergangenen Leidens – das ist die Semantik der Hoffnung, die dem Glauben an das Jüngste Gericht eingeschrieben ist. Benedikt XVI. hält dafür, dass „die Frage

⁴² Vgl. Theodor W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/M. 1970, 55: „Durch unversöhnliche Absage an den Schein von Versöhnung hält sie diese fest inmitten des Unversöhnten, richtiges Bewusstsein einer Epoche, darin die reale Möglichkeit von Utopie [...] auf einer äußersten Spitze mit der Möglichkeit der totalen Katastrophe sich vereint.“

⁴³ Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1966, 393.

⁴⁴ Ebd. 205. Vgl. aber auch: „Kunst ist der Schein dessen, woran der Tod nicht heranreicht. Dass keine Kunst dauere, ist ein so abstrakter Spruch wie der von der Vergänglichkeit alles Irdischen, Gehalt empfinde er nur metaphysisch, im Verhältnis zur Idee der Auferstehung.“ ADORNO, *Ästhetische Theorie*, 48.

⁴⁵ BENEDIKT XVI., *Spe salvi*, 83 (Art. 43).

der Gerechtigkeit das eigentliche, jedenfalls das stärkste Argument für den Glauben an das ewige Leben ist“⁴⁶. Er lehnt es damit ab, Auferstehung von der Frage nach der Rettung des *eigenen* Lebens her verständlich zu machen und kritisiert die Engführung der christlichen Hoffnung auf einen Heilsindividualismus.⁴⁷ Dem religionskritischen Verdacht, der christliche Auferstehungsglaube könne als eschatologisch verlängertes Selbsterhaltungsprinzip dechiffriert werden, ist damit der Wind aus den Segeln genommen.

Die Gerechtigkeit aber wird aufgerichtet im Gericht. Und da die Wahrheit, die den Menschen richtet, selbst aufgebrochen ist, ihn zu retten, ist das Gericht ein Ort des Schreckens, sondern der Hoffnung. Denn es „ist nicht einfach Gott, der Unendliche, der Unbekannte, der Ewige, der da richtet. Er hat vielmehr einem das Gericht übergeben, der als Mensch *unser Bruder* ist. Nicht ein Fremder richtet uns, sondern der, den wir im Glauben kennen. Nicht als der ganz andere wird der Richter uns entgegentreten, sondern als einer der Unsrigen, der das Menschsein von innen kennt und erlitten hat.“⁴⁸ Der Richter ist demnach nicht gesichtslos und unbekannt. Er ist der Retter, der nichts unversucht gelassen hat, den Verlorenen nachzugehen und auf der Seite der Geschlagenen zu stehen. Daher ist das Gericht kein Schreckbild, sondern ein „Bild der Hoffnung“, in dem Gerechtigkeit und Gnade zusammenlaufen. Der Triumph einer Gerechtigkeit ohne Gnade⁴⁹ wäre am Ende ebenso verhängnisvoll wie der Triumph einer Gnade ohne Gerechtigkeit. Eine billige Begnadigung aller Täter würde die Empörung der Opfer über das erlittene Unrecht übergehen und ihren Schrei nach Gerechtigkeit ungehört verhallen lassen. Daher betont Benedikt, dass die „Gnade die Gerechtigkeit nicht auslöscht. Sie macht das Unrecht nicht zu Recht. Sie ist nicht ein Schwamm, der alles wegwischt, so dass am Ende dann eben doch alles gleich gültig wird, was einer auf Erden getan hat. Gegen eine solche Art von Himmel und von Gnade hat zum Beispiel Dostojewski in seinen *Brüdern Karamasow* mit Recht Protest eingelegt.“⁵⁰ Es gibt den Prozess der Reinigung und Heilung, durch den und in dem die moralischen Hypotheken aufgearbeitet werden.

An dieser Stelle ist nun interessant, dass der Papst die christologische Konzentration der Eschata im Anschluss an Hans Urs von Balthasar⁵¹ (ohne ihn zu erwähnen) in seine Enzyklika einschreibt: Mit

⁴⁶ BENEDIKT XVI., *Spe salvi*, 84 (Art. 43).

⁴⁷ Dies ist bereits die Stoßrichtung von Henri DE LUBAC, *Glauben aus der Liebe. „Catholicisme“* (1943). Übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln ³1992.

⁴⁸ Joseph RATZINGER, *Einführung ins Christentum*, 272.

⁴⁹ Vgl. dazu VATTIMO, *Glauben – Philosophieren*, 103: „Wird aber Gott jemals das *nicht* ungerecht nennen können, was ungerecht ist; wird er auf seine Richterfunktion verzichten können? [...] Wenn wir aber erwarten, dass Gott dabei sich darauf beschränkt, genau wie ein menschlicher Gerichtshof, nur zusätzlich begabt mir vollkommener Ausgeglichenheit und Unfehlbarkeit, Gericht zu halten, wie steht es dann mit seinem Versprechen, Sünden zu vergeben?“

⁵⁰ BENEDIKT XVI., *Spe salvi*, 85 (Art. 44).

⁵¹ Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Umriss der Eschatologie*, in: DERS., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 282: „Gott ist das Letzte Ding des Geschöpfes. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer [...]. Er ist es aber so, wie er der Welt zugewendet ist, nämlich in seinem

dem Tod wird die Lebensentscheidung eines Menschen endgültig, er steht da vor Christus, dem Richter und Retter. Es gibt nun unterschiedliche Ausformungen, die diese Lebensentscheidung annehmen kann. Die klassische Eschatologie hat diese Ausformungen durch eine Topographie des Jenseits zu umschreiben versucht und Himmel, Purgatorium und Hölle als räumliche Orte vorgestellt. Diese Lehre von den eschatologischen Orten wird von Ratzinger transponiert in eine Eschatologie, welche die personale Nähe zu Gott und seinem Christus als Maßstab ansetzt. Schon vor Jahren schrieb er in seiner Eschatologie: Es wird „immer klarer, dass alle diese Bilder [von Himmel, Purgatorium und Hölle] letztlich keine Orte beschreiben, sondern Christus *umschreiben*, der das wahre Licht und das wahre Leben, der Lebensbaum ist. Auf diese Weise werden die Bilder aus mehr oder weniger kosmologischen Vorstellungen zu christo-theologischen Aussagen, sie verlieren an Gewicht und gewinnen an Tiefe.“⁵² Neben der Hölle als einer „Zone der unberührbaren Einsamkeit und der verweigerten Liebe“⁵³ wäre der Himmel als bleibende Gottesgemeinschaft und Christusverbundenheit zu kennzeichnen. Dabei ist festzuhalten, dass es zwischen Himmel und Hölle als den beiden äußersten Möglichkeiten des Menschen eine Differenz gibt, weil sich die Hölle der Mensch letztlich nur selbst geben kann, wenn er nämlich das Angebot der vergebenden Liebe Gottes ausschlägt und bei sich bleiben will. Die unbedingte Achtung des Schöpfers vor der Freiheit seines Geschöpfes schließt den Ernstfall mit ein, dass sich ein Mensch unwiderruflich dem Heil widersetzt. Hölle ist daher Folge des menschlichen Selbstgerichts und „Ausdruck der Verschließung ins bloß Eigene.“⁵⁴

Anders das Purgatorium, das als therapeutischer Prozess des In-die-Wahrheit-Kommens im Angesicht Christi, des Erlöser-Richters, zu verstehen ist. Hier muss sich die Grundentscheidung für das Gute, die durch Kompromisse mit dem Bösen überlagert ist, allererst durchsetzen. Damit dies geschieht, indem der vollendungsbedürftige Mensch durch das Feuer der Läuterung hindurchgeht. Dieses Feuer ist nun nicht im Sinne einer „Physik der letzten Dinge“ als jenseitige Stätte der Qual zu begreifen. Im Anschluss an einige neueren Theologen vertritt Benedikt XVI. die Meinung, dass „das verbrennende und zugleich rettende Feuer Christus ist, der Richter und Retter. Die Begegnung mit ihm ist der entscheidende Akt des Gerichts. Vor seinem Anblick schmilzt alle Unwahrheit.“⁵⁵ Ein schmerzhafter Verwandlungsprozess, der sich irdischen Zeitmaßen entzieht, macht den Menschen ewigkeitsfähig. Die Enzyklika *Spe salvi* verzichtet darauf, die intersubjektive Dimension des Gerichts auszubuchstabieren. Wenn Christus alles Leiden der Welt in sich hineingenommen hat,

Sohn Jesus Christus, der die Offenbarkeit Gottes und damit der Inbegriff der ‚Letzten Dinge‘ ist.“ Zum Hintergrund vgl. DERS., *Eschatologie in unserer Zeit*, Freiburg 2005.

⁵² Joseph RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Regensburg 2007, 110.

⁵³ Joseph RATZINGER, *Einführung ins Christentum*, 294.

⁵⁴ *Einführung ins Christentum*, 295. Vgl. *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, 172ff.

⁵⁵ BENEDIKT XVI., *Spe salvi*, 90 (Art. 47). Vgl. zu diesem Motiv Daniela ENGELHARD, *Im Angesicht des Erlöser-Richters. Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens*, Mainz 1999.

wenn er alle Schuld der Welt getragen hat, dann bedeutet die Begegnung mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen, dem Richter und Retter, dass man in ihm und durch ihm auch allen anderen begegnet, mit denen man im Laufe seines Lebens zu tun hatte. Gerade wenn man die paulinische Metapher vom Leib Christi und seinen Gliedern aufnimmt, dann ist klar, dass die Konfrontation mit dem Haupt auch die Relation zu den übrigen Gliedern einschließt. Die intersubjektive Dimension von Versöhnung, welche darauf abhebt, dass der Täter auch mit seinem Opfer noch ins Reine kommen muss, wird immerhin indirekt angesprochen, wenn es heißt: „Die Missetäter sitzen am Ende nicht neben den Opfern in gleicher Weise an der Tische des ewigen Hochzeitsmahls, als ob nichts gewesen wäre.“⁵⁶

Epilog

Gethsemani und Golgotha sind Orte, an denen nach Joseph Ratzinger letztlich das Drama der Menschheitsgeschichte ausgetragen wird. Die Passion Jesu steht in untergründiger Verbindung mit den Passionsgeschichten der Menschen, er identifiziert sich mit den Geschlagenen der Geschichte und nimmt deren Leiden in sein messianisches Leiden mit hinein. In Gethsemani erleidet Jesus in Entsprechung zum Willen des Vaters zugleich die Gottesverdunklung der Sünder. Der Kommunikationsabbruch mit Gott wird vom Sohn Gottes selbst übernommen, er nimmt den ganzen Widerstand gegen Gottes Willen in sich auf und verwandelt ihn in Übereinstimmung, darin besteht die Agonie Jesu, deren Abgründigkeit mit kreatürlicher Todesangst nicht zu fassen ist und die nach einem Wort Pascals „bis ans Ende der Welt“ andauert. „Gott leidet und stirbt – das Böse ist für ihn nicht das Unwirkliche; für ihn, der Liebe ist, ist der Hass kein Nichts. Er überwindet das Böse nicht in der Dialektik der universalen Vernunft, die alle Verneinungen in Bejahungen umsetzen kann; er überwindet es nicht in einem spekulativen, sondern in einem ganz realen Karfreitag.“⁵⁷ Der Schrei auf Golgotha trägt das Leid der Welt, wie Ratzinger schreibt, vor das Herz Gottes. Zugleich sucht der Unschuldige den Ort der Gottverlassenheit auf, um die Verlorenen zu retten. In diesem Selbsteinsatz Gottes in der Geschichte Jesu Christi, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, liegt die Hoffnung auf Gerechtigkeit begründet, dass die Täter nicht auf Dauer über ihre Opfer triumphieren, aber auch die Täter nicht auf ihre Taten fixiert werden, sondern Vergebung möglich ist. Die sich auftürmende Schuldgeschichte, aber auch die verstummten Schreie der Toten werden nicht verdrängt oder vergessen. Sie kommen vor das Gericht Gottes, in dem sich Gerechtigkeit und Gnade verschränken, weil Christus, der Richter, vor dessen Angesicht die Wahrheit rückhaltlos aufgerichtet wird, zugleich der Retter ist, der den Sünder in den Abgrund der Sünde begleitet hat. „Der gekreuzigte Gerechte ist so der dem Menschen hingehaltene Spiegel, in dem er unbeschönigt sich

⁵⁶ BENEDIKT XVI., *Spe salvi*, 85f. (Art. 44).

⁵⁷ *Eschatologie*, 173.

selber sieht. Aber das Kreuz offenbart nicht nur den Menschen, es offenbart auch Gott: So ist Gott, dass er bis in diesen Abgrund hinein sich mit dem Menschen identifiziert und dass er richtet, indem er rettet.⁵⁸

⁵⁸ RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, 276.