

Das Gottespostulat unbedingter Solidarität und seine Erfüllung durch Christus

Von Karl-Heinz Menke

Das Gottespostulat unbedingter Solidarität

Warum Solidarität gemeinhin als »neuzeitliche Idee« gilt, läßt sich vielleicht am besten durch eine Gegenüberstellung der Antworten von Thomas und Kant auf die Theodizeefrage erklären. Der Aquinate versöhnt die Realität des Bösen mit der Güte Gottes, indem er von der Zulassung von Übeln zur Herbeiführung eines um so größeren Gutes spricht.¹ Kant dagegen verlegt das unbedingte (jegliches *malum* ausschließende) Gute von einem transzendenten Gott in den Menschen selbst. Als Beispiel für seine Auffassung konstruiert er den Fall, daß ein Fürst einen seiner Diener unter Androhung der Todesstrafe zu einem falschen Zeugnis verleiten will, um einen Rivalen, der objektiv im Recht ist, auszuschalten. Dann bleibt zwar abzuwarten, ob der Diener trotz des ihm drohenden Galgens *tatsächlich* die Wahrheit bezeugt. Doch *daß* es ihm *möglich* ist, das falsche Zeugnis trotz der angedrohten Todesstrafe zu verweigern, ist *unbedingt* wahr. Denn »darum, weil er sich bewußt ist, daß er es soll, [...] erkennt er in sich die Freiheit«², auch zu *können*, was er *soll*. Dieses Sollen und Können ist *unbedingt*, weil nicht abhängig von irgendeiner empirischen oder theoretischen Bedingung: nicht einmal von der Drohung mit dem Galgen, erst recht nicht von Motiven wie Geld und Karriere, von der Abwägung des eigenen Vorteils oder einer bestimmten Situation, auch nicht von einer göttlichen Belohnung oder Bestrafung; nein, das sittliche Subjekt ist nach Kant autonom auf Grund seiner Freiheit, das Gute um des Guten willen – also »unbedingt«! – zu tun.

Hansjürgen Verweyen hat wiederholt auf die strukturellen Ähnlichkeiten zwischen Kants Phänomenologie eines »unbedingten Sollens« und Helmut Peukerts »Idee unbedingter Solidarität« verwiesen.³ Wenn letzterer bei der Anerkennung des Anderen statt bei der Autonomie des einzelnen Subjekts ansetzen

1 Vgl. STh I, qq. 2.19.48f.

2 Kritik der praktischen Vernunft, A 54.

3 Vgl. H. Verweyen, Kants Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens, in: ThPh 62 (1987), S. 580-587; Ders., Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie. Düsseldorf 1991, S. 138-148, S. 174-179.

will⁴, übersieht er, daß das von Kant beschriebene Phänomen unbedingten Solens unbedingte Solidarität impliziert. Ein Blick auf das erwähnte Beispiel aus der *Kritik der praktischen Vernunft* genügt, um schon bei Kant die Idee einer Solidarität nachzuweisen, die Peukert im Anschluß an die Kommunikationstheorie von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel den Sinn nennt, der durch unbedingte Anerkennung jedes einzelnen durch jeden anderen (universale Kommunikationsgemeinschaft) zu realisieren ist. Auch Peukerts Hinweis⁵ auf die von Benjamin, Adorno oder Horkheimer apostrophierten Opfer unbedingter Solidarität wird schon von Kant reflektiert. Denn er schildert ausführlich die Diskrepanz zwischen dem Festhalten des einzelnen sittlichen Subjekts an der ihm aufgegebenen Verpflichtung und der nicht seltenen Erfahrung, gerade so »den Kürzeren zu ziehen«. Kant bemerkt wörtlich: »Betrug, Gewalttätigkeit und Neid werden immer um ihn [den Gutwilligen] im Schwange stehen, ob er gleich selbst redlich, friedfertig und wohlwollend ist; und die Rechtschaffenen, die er außer sich noch antrifft, werden, unangesehen aller ihrer Würdigkeit glücklich zu sein, dennoch durch die Natur, die darauf nicht achtet, allen Übeln des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes, gleich den übrigen Tieren der Erde, unterworfen sein [...]«. ⁶ Aus diesem Dilemma folgert Kant, daß die Bereitschaft des einzelnen Menschen, die ihm immer schon evidente sittliche Verpflichtung zu befolgen, nur dann nicht geschwächt oder auf Dauer zerstört wird, wenn das sittliche Subjekt im Realisieren einer dem Sittengesetz entsprechenden Welt die Möglichkeit einer endgültigen Harmonie zwischen dem moralischen Gesetz und dem Gesamt der Wirklichkeit antizipiert bzw. postuliert. Die im unbedingten Praktizieren des sittlich Guten postulierte Harmonie nennt Kant den »moralischen Welturheber« bzw. »Gott«. ⁷ Aber

4 Vgl. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Frankfurt ²1988, S. 343, Anm. I3.

5 »Als das äußerste Denkbare, als die Grenzidee, die im kommunikativen Handeln selbst impliziert ist, erwies sich die unbegrenzte, universale Kommunikationsgemeinschaft, die im geschichtlichen Handeln solidarisch Freiheit realisiert. Die genauere Analyse dieser normativen Implikationen führte jedoch auf eine Erfahrung, an der die Frage entsteht, ob kommunikatives Handeln nicht in einem verzweifelten Selbstwiderspruch und in Absurdität endet und ob eine Theorie dieses Handelns nicht in sich widersprüchlich wird. Es ist die faktische Erfahrung, daß Menschen, die solidarisch zu handeln versucht haben, denen man also eigene Lebensmöglichkeiten verdankt, vernichtet werden. Die ganze Schärfe dieser Erfahrung wird erst deutlich, wenn man sie in ihrer geschichtlichen Dimension untersucht. Die normativen Implikationen einer Theorie kommunikativen Handelns für die Identität von Subjekten werden aporetisch, wo man die historische Konstitution der einen, solidarischen Menschheit zu denken versucht« (ebd., S. 311).

6 *Kritik der Urteilskraft*, B 427f.

7 Will jemand »die Achtung, welche das sittliche Gesetz ihm unmittelbar zum Gehorchen einflößt, nicht durch die Nichtigkeit des einzigen ihrer hohen Anforderung angemessenen idealischen Endzwecks schwächen (welches ohne einen der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch nicht geschehen kann): so muß er, welches er auch gar wohl tun kann, indem es an sich wenigstens nicht widersprechend ist, in praktischer Absicht, d. i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgegebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines *moralischen Welturhebers*, d. i. Gottes, annehmen« (ebd., B 428f.).

dieser Gott ist nichts außerhalb der Entschiedenheit der praktischen Vernunft für ein unbedingt Gesolltes. Das Kantsche Postulat eines moralischen Welturhebers unterscheidet sich von Peukerts Postulat eines Gottes, der die unschuldigen Opfer der Geschichte gleichsam »im nachhinein« rettet, durch seinen prinzipiellen Verzicht auf jedwedes Wissen über Gott bzw. über die endgültige Harmonie zwischen dem, was sein soll, und dem, was tatsächlich war oder ist. Der von Kant postulierte Gott ist nicht der allmächtige Alleskönner, der nach Ablauf einer von den Opfern unschuldiger Menschen gesäumten Geschichte nachträglich alles wieder ins Lot bringt. Nein, dieser Gott ist kein transzendenter Garant, sondern die Befähigung zum Festhalten an der unbedingten Solidarität mit dem Nächsten gegen alle Widerstände und selbst gegen das Dunkel des Todes. Verweyen⁸ nennt Kants These, daß unbedingter Sinn nicht außerhalb der praktischen Realisierung dieses Sinns wider alle Sinnlosigkeit liegen kann, die einzig angemessene philosophische Antwort auf das Problem der Theodizee und illustriert diese Auffassung am Beispiel eines Arztes, der angesichts eines furchtbaren Sterbens nicht an einen allmächtigen Gott glauben will, aber dem Leiden seines Patienten auch da nicht ausweicht, wo er nichts mehr für ihn tun kann, als den Schrei nach Sinn bis in das letzte Dunkel auszuhalten. Diese unbedingte Solidarität ist die praktisch vollzogene Behauptung von Sinn wider alle Sinnlosigkeit; und dieser Sinn unterscheidet sich von dem, was man in der aristotelischen Metaphysik »Gott« nennt, weil er nicht außerhalb, sondern in der unbedingt praktizierten Solidarität als solcher liegt.

Solidarität als geschichtlich realisierte Verbundenheit mit Gott

Ob man wie Kant das Gottespostulat als immanentes Implikat unbedingter Solidarität oder wie Peukert als transzendente Bedingung der Möglichkeit universaler Kommunikation bezeichnet, deutlich wird in beiden Ansätzen, daß die Forderung nach dem Festhalten von Sinn gegen alle Sinnlosigkeit sich nicht selbst begründen kann. Gewiß, diese Begründung darf nicht auf einen Gott rekurrieren, der eine Geschichte in Gang setzt, die sich selbst *ad absurdum* führt, um anschließend die Opfer dieser Geschichte für ihre Leiden zu entschädigen. Denn einmal abgesehen von dem Problem, welchen Sinn eine absurde Geschichte der von Gott geschaffenen Welt haben soll, stellt sich die Frage, ob es überhaupt etwas geben kann, was die Qualen eines von satanischer Brutalität gequälten Menschen aufwiegt.

Doch so neu vor diesem Hintergrund der Ersatz eines transzendenten (das Böse zulassenden) Gottes durch die Idee unbedingter Solidarität scheint, so alt ist die Kunde von einem Gott, der nicht im Sprung des einzelnen aus dieser

8 Vgl. H. Verweyen, a.a.O., S. 142-144.

Welt, sondern im Gegenteil nur in der Geschichte, nur im Tun des sittlich Guten, nur in der Solidarität mit dem Nächsten, zu finden ist. Denn im Alten Testament ist das Medium der Verbundenheit des einzelnen Menschen mit Gott die Volksgemeinschaft. Das heißt: Der Israelit findet seinen Gott nicht im Sprung aus Welt und Geschichte, sondern in der Solidarität mit seinem Volk. Zwar wurde die gewöhnlich mit »Bund« übersetzte hebräische Vokabel »berit« erst relativ spät (innerhalb der deuteronomistischen Interpretation des Noach-, Abraham- und Levi-Bundes) zu einem theologischen Hauptbegriff. Aber die Idee »Bund« ist so alt wie der Jahwe-Glaube.⁹ Denn nur *indem* der Israelit mit seinem Nächsten in Familie, Sippe, Stamm und Volk solidarisch ist, ist er im Bund mit Jahwe. Anders gesagt: Jeder Israelit ist ein Gedanke bzw. Auftrag Jahwes. Aber die Identität des einzelnen ist nur *in* der geschichtlich realisierten Solidarität mit dem Nächsten – und keinesfalls unabhängig davon! – seine Verbundenheit mit Jahwe.¹⁰ Nicht nur Priester, Könige und Propheten, sondern jeder einzelne Israelit ist von Jahwe an eine bestimmte Stelle gerufen, an der er durch sein Für-Sein zum Segen oder durch Untreue zum Unheil nicht nur für sich selbst, sondern auch für alle wird, die auf seine Solidarität angewiesen sind. Darin liegt der Kern des alttestamentlichen Bundesgedankens, daß Jahwe sein Heil in der Geschichte abhängig macht vom Handeln seines Volkes Israel, und zwar so, daß jeder einzelne Israelit auf je einmalige Weise mehr oder weniger Verantwortung für das Ganze des Bundes trägt. Die neuere Exegese bezeichnet mit dem Ausdruck »Tun-Ergehen-Zusammenhang« die Beobachtung, daß Jahwe Israel nie als Objekt behandelt, daß von einem unmittelbaren Strafen, Vergelten, Belohnen oder Versöhnen keine Rede sein kann, daß Gottes Handeln vielmehr immer ein bundesgemäßes Handeln ist – auch gegenüber dem Sünder; denn dessen Strafe bzw. Buße erscheint zumindest in den Sühneriten des nachexilischen Tempelkultes als das von Jahwe dem Pönitenten gewährte Mittel, Subjekt des Versöhnungsvorgangs zu werden.¹¹ Jahwes Verzeihen besteht also nicht in einer Aufhebung der Vergangenheit des Sünders, nicht darin, daß er ersetzt, was dieser für seinen Nächsten hätte tun müssen,

9 Vgl. N. Füglistler, Strukturen der alttestamentlichen Ekklesiologie, in: MySal IV/1, Einsiedeln 1972, S. 59-63; C. Levin, Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt (FRLANT 137). Göttingen 1985, S. 11-13.

10 E.P. Sanders (Paulus und das palästinensische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen [StUNT 17], aus dem Amerik. übers. v. J. Wehnert. Göttingen 1985, S. 70) nennt die Verschränkung von Volk und Einzelperson in der Bundesbeziehung »Bundesnomismus« und erklärt diesen Begriff mit der »Vorstellung, daß der Platz eines jeden Menschen im Plane Gottes durch den Bund begründet wird und daß der Bund als geziemende Antwort des Menschen dessen Befolgung der Gebote verlangt«.

11 Vgl. A. Schenker, Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament (BiBe 15). Freiburg/Schweiz 1981, bes. S. 81-119; B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55). Neukirchen-Vluyn 1982, S. 103-276.

sondern im Gewähren einer Zukunft, die der Pönitent selbst realisieren muß, indem er gegen den Widerstand des von ihm verursachten Unheils an seine (ihm von Jahwe im Bund mit Israel zuge dachte) Stelle der Solidarität zurückkehrt. So gesehen, ist Heil identisch mit der Solidarität des einzelnen und Unheil nichts anderes als die Verweigerung dieser Solidarität. Der Gedanke, daß Jahwe das durch verweiger te Solidarität entstandene Unheil nach dem Tode durch Bestrafung der Bösen und Belohnung der Guten ausgleicht, liegt dem Alten Testament zunächst ebenso fern wie die Möglichkeit, daß einer die Schuld eines anderen auf sich nimmt. Zugespitzt könnte man sagen, daß das AT wie Kant denkt: Solange die Würde, die Freiheit und Personalität des einzelnen Menschen gewahrt werden sollen, darf ihm niemand seine Verantwortung (sein je einmaliges Für-Sein für die anderen) abnehmen. Nicht weil Gott durch den Sünder beleidigt wird, sondern weil Jahwe auch den Sünder nicht als Objekt, sondern als Subjekt will, muß der selbst seine Schuld durch Verbüßung einer adäquaten Strafe sühnen.

Unbedingte Solidarität als Stellvertretung

Bis in die Makkabäerzeit gilt in Israel als ausgeschlossen, daß eine Person auf dem Felde von Sünde und Sühne »an die Stelle« einer anderen Person treten kann. Wenn Abraham in Gen 18 sich bei Jahwe fürbittend für die Städte Sodom und Gomorra einsetzt, realisiert er sein besonderes bzw. einmaliges Für-Sein, übernimmt aber deshalb nicht die Sünde bzw. Sündenfolge der Bewohner, für die er bittet. Auch wenn Mose in Ex 32,30-32 seine Bitte um Vergebung für die Anbeter des Goldenen Kalbes mit dem Hinweis verbindet, daß er im Falle der Nichterhör ung das Schicksal seines Volkes teilen wolle, tritt er nicht an die Stelle der Sünder, mit denen er sich solidarisch erklärt. Dasselbe gilt für den Priester, der am Versöhnungstag im Namen des ganzen Volkes bittet; er realisiert nur die ihm übertragene Aufgabe, nimmt aber niemandem die Sühne seiner Sünden ab. Wenn man die hellenistisch beeinflussten Spätschriften und das von seinem historischen Kontext her unerklärliche Gottesknechtlied (Jes 52,13-53,12) ausklammert, ist das gesamte AT von der Auffassung beherrscht, daß das Glück des Menschen in der unbedingten Treue zu seiner je einmaligen Verantwortung für den Nächsten, also in seiner unbedingten Solidarität, liegt und daß die Verweigerung dieser Solidarität vom Sünder selbst zu sühnen ist.¹²

¹² Eines der Grundmotive der klassischen griechischen Literatur, der stellvertretende Opfertod, findet sich im jüdischen Schrifttum erst unter hellenistischem Einfluß. Ausdrücklich heißt es in Ex 32,33 oder Deut 24,16, daß niemand für die Schuld eines anderen sterben soll. Auch ein Prophet, der in der Realisierung seiner Sendung einen gewaltsamen Tod findet, stirbt alttestamentlich gesehen nicht »an Stelle« derer, die ihn ermorden. Dazu N. Brox, Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie (StANT 5). München 1961, S. 132-173; O.H.

Mit dieser Auffassung verbunden ist allerdings auch die Erfahrung, daß der Sünder nicht nur Unheil auf sich selbst, sondern auch auf die zieht, denen er seine Solidarität verweigert. Damit aber erhebt sich die Frage nach dem Sinn des unschuldig leidenden und sterbenden Gerechten. Die ungeheure Brisanz dieses Problems wird deutlich, wenn man die von Raymund Schwager verfaßte und von René Girard inspirierte Analyse des alle Teile des AT durchziehenden Sündenbockmechanismus studiert.¹³ Da zeigt sich, daß der Sünder nicht nur sein Für-Sein für die anderen (seine Solidarität) verweigert, sondern auch seine Schuld auf Unschuldige abwälzt und so einen Teufelskreis der Aggression provoziert, der schließlich zur Vereinigung der zunächst gegeneinander gerichteten Beschuldigungen auf einen einzigen Unschuldigen, den Sündenbock, führt. Was aber geschieht mit diesem unschuldigen Opfer der Geschichte? Wird es durch ein unmittelbares (transgeschichtliches) Eingreifen Jahwes gerettet? Oder handelt Gott auch jetzt noch bundesgemäß, also nicht ohne das Tun dessen, den er errettet?

Die Antwort liegt nach R. Schwager in jenem Gottesknechtlied (Jes 52,13-53,12), in dem Jahwe den unschuldig Geschlagenen befähigt, die Beschuldigungen bzw. Aggressionen der Sünder *freiwillig* auf sich zu nehmen und so den Teufelskreis von Gewalt und Gegengewalt zu durchbrechen.¹⁴ Denn wo einer, den die Schuldigen zum Sündenbock stempeln, sich durch seine Gewaltlosigkeit als das Gegenteil des Sünders erweist, entlarvt er die ihn anklagenden »Gerechten« nicht nur als die wirklich Schuldigen, sondern entmachtet auch die Macht der Sünde. Denn er nimmt keine Rache, sondern übt eine Solidarität, die bis zum letzten geht, bis zur Vergeltung des Bösen mit dem Guten, bis zum freiwilligen Tragen der ihm fälschlich aufgeladenen Schuld. Die unbedingte Solidarität des »Ebed Jahwe« dreht den Spieß nicht um; er vernichtet nicht die, die ihn vernichten wollten; er ersetzt sie nicht, sondern er vertritt sie. Seine unbedingte Solidarität ist Stellvertretung; denn Stellvertretung ist das Gegenteil von Ersatz.¹⁵ Wo jemand ersetzt wird, ist er tot; wo jemand vertreten wird, kann er an seine Stelle zurückkehren. Also ist die Stellvertretung des Gottesknechtes keine Entmündigung bzw. Ersetzung derer, für die er sich opfert, sondern im Gegenteil Bedingung der Möglichkeit, daß diese ohne Lüge (ohne Abwälzung der eigenen Schuld auf Unschuldige, ohne Selbstrechtferti-

Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum (WMANT 23). Neukirchen-Vluyn 1967.

13 Vgl. R. Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. München 1978, S. 54-142.

14 Vgl. ebd., S. 134-142.

15 Zur Unterscheidung zwischen »eigentlicher« und »uneigentlicher« Stellvertretung und zur Geschichte dieses Begriffs vgl. K.-H. Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie. Einsiedeln/Freiburg 1991, S. 17-90.

gung) ihre je einmalige Stelle im Bund mit Jahwe (ihr je einmaliges Für-Sein für andere) realisieren können.

Stellvertretung, die im Tod nicht untergeht

Ganz unabhängig davon, ob und wie weit sich Jesus als Erfüllung des leidenden Gottesknechtes gewußt hat, erhebt sich im Blick auf die unbedingte Solidarität des »Ebed Jahwe« das Postulat eines Stellvertreters, der die von ihm Vertretenen weder ersetzt noch in der Realisierung seiner Stellvertretung selbst untergeht. Gefragt ist nach einer Brücke über den von Lessing beschriebenen Graben zwischen der Bedingtheit alles Geschichtlichen und der Unbedingtheit einer Solidarität, die stärker ist als der Tod. Anders ausgedrückt: Wenn Gott den Sünder nicht entmündigen, ersetzen oder vernichten, sondern zu sich selbst befreien will, kann er nur *mit* ihm – also *innerhalb* der Geschichte – handeln. Wenn aber dieses innergeschichtliche Handeln Gottes stärker sein soll als alle geschichtlichen Widerstände des Sünders, also stärker auch als dessen kreuzigender Haß, dann kann dieses Handeln kein bedingtes sein.

Die einzige Brücke über den Graben zwischen Geschichtlichkeit und Unbedingtheit ist jenes reale Eintreten des Unbedingten in das Bedingte, das wir theologisch die Inkarnation des *logos* nennen. Nicht nur Jesu Anspruch, die Vergebungs- und Versöhnungsbereitschaft Gottes zu *sein* und sein daraus erwachsener Konflikt mit der jüdischen Sühneinstitution »Tempel«¹⁶, sondern ebenso die synoptischen Aussagen über das »Gekommen«- und »Ausgegangen-sein« Jesu und der johanneische Begriff »εντολή« drücken aus, daß Gott uns in Jesus nicht nur einen Weg zum Heil *gezeigt* hat, sondern daß er selbst sich in diesem Christus den Bedingungen der Geschichte unterworfen hat und also *realiter* »an die Stelle« des Sünders getreten ist.¹⁷ Von daher besteht das Einzigartige der Stellvertretung Christi nicht in einer quantitativen Überbietung der stellvertretenden Akte des Ebed Jahwe, sondern in seinem »Abba-Verhältnis« zu Gott. Er ist ganz und gar eins mit Gott und zugleich ganz und gar (realiter) dort, wo der Mensch bzw. der Sünder ist. Er, von dem Balthasar in seiner Geschichtstheologie schreibt¹⁸, daß er als »Erschlossenheit Gottes« unsere »Zugänglichkeit zu Gott« ist, gelangt an die Stelle, wo die Endlichkeit den Menschen schier erdrückt, an die Stelle der »Scheol« bzw. »Hölle«, an die

16 Vgl. J. Blank, *Weißt du, was Versöhnung heißt? Der Kreuztod Jesu als Sühne und Versöhnung*, in: *Sühne und Versöhnung* (ThzZ 1), hrsg. v. J. Blank u. J. Werbick. Düsseldorf 1986, bes. S. 65-70.

17 Vgl. dazu das Resümee der exegetischen Diskussion bei R. Schwager, *Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre* (ITS 29). Innsbruck 1990, S. 124-148.

18 Vgl. H.U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte. Ein Grundriß*. Einsiedeln ⁶1979, S. 31.

Stelle ohne Zukunft und Ausweg. Indem er, der als Selbstmitteilung des trinitarischen Gottes »in persona« Logos, Wort, Beziehung ist, an die Stelle verweigerter Beziehung und verabsolutierter Endlichkeit tritt, geschieht *inmitten* der Geschichte etwas Endgültiges: nämlich der Sieg der Liebe bzw. unbedingten Solidarität (Stellvertretung) über die »Mächte der Finsternis«. ¹⁹ Wo äußerlich gesehen der Sündenbockmechanismus bzw. der kreuzigende Haß des Schuldigen auf den Unschuldigen triumphiert, da siegt in Wirklichkeit die Liebe des Gekreuzigten. Das wird nicht erst im nachhinein (am Ostermorgen) offenbar, sondern schon in allen Gesten der unbedingten Selbsthingabe, die dem Sterben Jesu Christi vorausgehen, ganz besonders in den Gebegesten des letzten Abendmahles. In Lk 22,19 und in 1 Kor 11,24 ist das sogenannte »Brotwort« mit dem Zusatz versehen: »für euch« bzw. »für euch hingegeben«; und im entsprechenden »Becherwort« wird die dargereichte Gabe als »der neue Bund in meinem Blute« bezeichnet. Auch das Becherwort in Mk 14,24 und Mt 26,28 spricht von der Erneuerung des Sinaibundes im Blute Christi; es deutet den bevorstehenden Kreuzestod als das Opfer, das alle Sühneriten des Alten Bundes aufhebt und deshalb von universaler Bedeutung »für die Vielen« (Mk 14,24; Mt 26,28; vgl. Jes 53,12) ist. ²⁰

Wenn dies der Grundgedanke des alten und des neuen Bundes ist, daß Gott die Würde (Freiheit) des Menschen als Subjekt wahrt, indem er sich ihm nur *innergeschichtlich* offenbart, dann bedeutet die Selbsthingabe (Stellvertretung) Christi am Kreuz die *innergeschichtliche* Epiphanie *absoluter* Liebe, d.h. einer Solidarität, die stärker ist als alles Endliche (Geschichtliche), stärker sogar als das Kreuz und die scheinbare Verabsolutierung der Endlichkeit, der Tod.

Das Geben als Modus des Empfangens unbedingter Solidarität

Die gekreuzigte Liebe ist stärker als der Tod; aber sie zwingt selbst denjenigen nicht, der sie kreuzigt. Wenn ich mich in die Situation eines der Soldaten versetze, die Christus einen Nagel durch die Hände getrieben haben, und wenn ich mir vorstelle, daß ich ihm dabei in die Augen gesehen hätte, dann hätte mich dieser alles durchschauende, aber auch »durchliebende« Blick wahrscheinlich zum Einhalten *veranlaßt*, mir aber den Hammer nicht aus der Hand *gezwungen*. Die Epiphanie des Absoluten in der Geschichte (das Christuserignis) ist nicht Ersatz, sondern Stellvertretung, weil der Erlöser die Schuld

¹⁹ Dazu K.-H. Menke, a.a.O., S. 291-296.

²⁰ Vgl. J. Blank, a.a.O. S. 79-84; H. Merklein, Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen, in: Ders., Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43). Tübingen 1987, S. 157-180; P. Stuhlmacher, Jesus von Nazareth – Christus des Glaubens. Stuttgart 1988, S. 73-78.

des Sünders nicht einfach tilgt, sondern ihn befähigt, Geber dessen zu werden, was er empfängt. Seitdem inmitten der Endlichkeit von Welt und Geschichte eine Liebe erschienen ist, die im Tod nicht untergeht, ist jeder, der sich von dieser Liebe ergreifen läßt, seinerseits zu unbedingter (die Angst um das eigene Ich loslassender) Solidarität (Stellvertretung) befähigt. Deshalb definiert Norbert Hoffmann die stellvertretende Sühne des Erlösers nicht als den Schuldner entmündigende Ersatzleistung, sondern als Befähigung des Sünders zum selbsttätigen »Umleiden« seiner Sünde in Sohnschaft.²¹

Die den Tod besiegende Liebe Gottes (Christus) bleibt geschichtlich präsent nicht nur in der Gemeinschaft derer, die von Christi Stellvertretung ergriffen den Erlöser sakramental vergegenwärtigen, sondern nach Jesu eigenen Worten im Antlitz *jedes* Nächsten. Hier ist an das von H. Verweyen geschilderte Beispiel des Arztes zu erinnern, der dem Blick seines nach Sinn schreienden Patienten auch dann nicht ausweicht, wenn ihm keine andere Möglichkeit mehr als die des solidarischen Mitgehens in das Dunkel des Todes bleibt. Oder ich denke an den Brief einer Mutter, die nach der Geburt ihres mongoloiden Kindes in einem ersten Aufschrei weglaufen und das Neugeborene von sich stoßen wollte. Aber dann, so schreibt sie, »habe ich in einem Akt schrecklicher Selbstüberwindung das furchtbar entstellte Gesichtchen geküßt«; und sie fügt hinzu: »Nie wieder bin ich so froh gewesen wie in diesem Augenblick.« – Ist es vermessend, hinter dieser Freude die Erfahrung zu vermuten, daß unbedingte Solidarität schon hier und jetzt und nicht erst in einem jenseitigen Himmel Sieg über Kreuz und Tod ist?

Der Frage, wie die Erfahrung des Unbedingten im Bedingten denkbar ist, stellt sich besonders der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas. Er erklärt das Sein-für-den-Anderen als das Ende aller Versuche, die Zeit für sich selbst festhalten zu wollen; oder – positiv ausgedrückt – als Beginn einer Beziehung zu dem, worüber ich selbst nicht verfügen kann. Was ich aber selbst nicht »machen« oder »herstellen« kann, ist »das Unbedingte« bzw. der Sinn von allem. Von mir aus betrachtet ist der Tod Vernichtung meines ganzen Könnens, in der Dimension der Anderheit aber das mich unbedingt Angehende (Ansprechende). Von mir aus betrachtet ist der Andere mein Bild von ihm, in der Dimension der Anderheit aber geradezu die Zerstörung dieses Bildes. Denn das Antlitz des Du ist »die Weise des Anderen, sich darzustellen, indem er die Idee des Anderen in mir überschreitet.«²² Im Antlitz des Du erwache ich »zu mir

21 Wie sich Gott in der Trinität nicht dadurch »als Vater ›durchsetzt‹ [...], daß er die zweite Person in ihrer Eigenart unterdrückt, sondern dadurch, daß er sie das sohnschaftliche Andere seiner selbst sein läßt, so setzt sich Gott am Kreuz als der Vergebende durch nicht dadurch, daß er mit seiner Vergebungsmacht den Sünder überwältigt, sondern dadurch, daß seine Vergebung im Sünder (ihrem Stellvertreter) die korrelative Entsprechung ihrer selbst, die Sühne, erzeugt.« (N. Hoffmann, Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne. Einsiedeln 1982, S. 68).

22 E. Levinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, übers. u. hrsg. v. W.N. Krewani. Freiburg/München 1987, S. 63.

selbst als zu jenem, der von dem in Frage gestellt und angegangen wird, was sich schlechthin außerhalb seiner selbst findet.«²³ Dieses Phänomen nennt Levinas »Verantwortung« und beschreibt es mit dem anschaulichen Ausdruck »être otage pour autrui – Geisel für den Anderen sein.«²⁴ Denn »wer Geisel für den Anderen ist, bürgt mit seinem Leben dafür, daß es mit dem Leben des Anderen gut ausgehe. Und nur dadurch, daß es mit dem Leben des Anderen gut ausgeht, wird er selber frei.«²⁵ Stephan Strasser übersetzt den Terminus »être otage pour autrui« mit dem deutschen Substantiv »Stellvertretung«²⁶, weil Levinas mit »Geisel für den Anderen sein« das Gegenteil von »Ersatz für den Anderen sein« meint; der Andere soll ja nicht ersetzt, sondern gerettet werden. Der Sinn unbedingter Solidarität bzw. »das Unbedingte« ist nach Levinas weder ein transzendenter Gott noch das moralische Gesetz in mir selbst (Kant), noch mein alles Bedingte überspringendes Vorausgreifen auf den eigenen Tod (Heidegger)²⁷, sondern die »Verantwortung« als solche.²⁸ Der jüdische Philosoph lehnt es ab, den Anspruch des Anderen als solchen nochmals zu begründen. Er stellt einfach fest, daß jeder, der die »Vorladung« vor das Antlitz des

23 B. Casper, Denken im Angesicht des Anderen. Zur Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas, in: Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 13), hrsg. v. H.H. Henrix, Aachen 1984, S. 24.

24 Vgl. E. Levinas, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, übers. u. hrsg. v. W.N. Krewani. Freiburg/München 1983, S. 295-330; Ders., Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, übers. v. T. Wiemer, eingel. v. B. Casper. Freiburg/München 1985, S. 103-105, S. 116-120; Ders., Humanismus des anderen Menschen, übers. u. hrsg. v. L. Wenzler. Hamburg 1989, S. 82f.

25 B. Casper, a.a.O., S. 26.

26 Vgl. S. Strasser, Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie. Den Haag 1978, bes. S. 310f.

27 Klaas Huizing (Das Sein und Der andere. Levinas' Auseinandersetzung mit Heidegger [AMP 254]. Frankfurt 1988, S. 184-199) stellt der Heideggerschen »Gelassenheit« die Levinassche »Stellvertretung« gegenüber und nennt seinen Vergleich »Unversöhnliche Lebensdeutungen«.

28 Man muß Verantwortung nicht wie Levinas als Stellvertretung definieren. Aber daß zur Verantwortung Unbedingtheit gehört, ist das Ergebnis einer philosophischen Diskussion, die von der Gleichsetzung der Verantwortung mit der Selbstverantwortung (Kant, Hartmann) über den von Heidegger inspirierten Versuch Wilhelm Weischedels (Vermittlung von Verantwortlichkeit und Selbstversicherung) und die einschlägigen Arbeiten von Alfred Schüler, Roman Ingarden und Georg Picht bis zu der von Emmanuel Levinas, Hans Jonas, Robert Spaemann u.a. entfaltenen These führt, daß nicht das Subjekt die Verantwortung, sondern die Verantwortung das Subjekt konstituiert. Vgl. N. Hartmann, Ethik. Berlin³1949, S. 727; A. Schüler, Verantwortung. Vom Sein und Ethos der Person. München 1948, S. 22-28; R. Ingarden, Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente. Stuttgart 1970, S. 35-51; G. Picht, Der Begriff Verantwortung, in: Ders., Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien. Stuttgart 1969, S. 318-342; W. Weischedel, Versuch über das Wesen der Verantwortung. Heppenheim 1933 (3. stark veränd. Aufl. Frankfurt 1972); H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt 1984, bes. S. 153-242; R. Spaemann, Wer hat wofür Verantwortung? Zum Streit um deontologische oder teleologische Ethik, in: HK 36 (1982), S. 345-350; R.-P. Koschut, Strukturen der Verantwortung. Eine kritische Auseinandersetzung mit Theorien über den Begriff der Verantwortung unter besonderer Berücksichtigung des Spannungsfeldes zwischen der ethisch-personalen und der kollektiv-sozialen Dimension menschlichen Handelns (EHS XXIII/373). Frankfurt 1989, bes. S. 71-81, S. 117-162, S. 189-197, S. 383-396.

Anderen mit seinem sterblichen Leben (hier und jetzt) annimmt, »fruchtbar« ist. Jeder Versuch, die Grundbefindlichkeit des Verantwortlichseins für den Anderen philosophisch, psychologisch, soziologisch oder sonstwie kausalanalytisch zu erklären, würde den Anderen unter die eigene »ratio« zwingen. Nur *indem* ich Verantwortung übernehme, weiß ich, daß es hier um die erste Verpflichtung und das letzte Sinnhafte geht. Denn nicht mein Ich gibt dem Anderen Sinn, sondern umgekehrt: Im Anderen begegnet mir Sinn. In der Konkretion des »Augen-Blicks« (des Angeblicktwerdens durch das Antlitz des Anderen) begegnet mir das Unbedingte. Levinas spricht vom »Einfallen« Gottes in die Verantwortung für den Anderen.²⁹ Gemeint ist nicht ein »Gott an sich«, sondern »das, was mich unbedingt angeht«: der Andere. Die Passivität, in der ich verantwortlich gemacht, zur Geisel genommen und also »Stellvertreter« werde, »bedeutet [...] nicht nur [...] Entfremdung, [...] Verfolgt- und Besessenwerden durch den Anderen. Die Passivität des Subjekts bedeutet zugleich, daß es in seiner Verantwortung [...] *unersetzbar* ist. Niemand kann an meiner Stelle antworten. Deshalb bin ich in meiner Verantwortung »einzig«. Ich erhalte gerade in der Aufhebung meiner Identität als des autonomen Subjekts eine neue Identität, die Identität dessen, der unentrinnbar verantwortlich ist.«³⁰ Die Durchkreuzung bzw. »Diachronie« meiner »Synchronie« – d.h. alles dessen, worüber ich verfüge – durch das Antlitz des Anderen ist nicht nur ein »Durchbrechen« meiner Ich-zentrierten Welt, sondern auch das »Ein-Fallen« des Unbedingten in das Bedingte und deshalb »die Stelle« meiner Eigentlichkeit. »Denn worauf ich mich verlasse, wenn ich mich in die Verantwortung für den Anderen hinein verlasse im diachronischen Zerbrechenlassen meiner Zeit, das ist ja keineswegs der Andere in seiner faktischen Zeitlichkeit als einer solchen. Sondern es ist [...] die Zukunft, die über alle machbare Zukunft hinausgeht als das, was mich unbedingt angeht.«³¹

Nicht im Modus der Autonomie, sondern im Modus der Stellvertretung (des Geisel-für-den-Anderen-Seins) wird die Welt des Bedingten gesprengt durch das Unbedingte. Theologisch gewendet heißt dies: Wo immer ich mich vom Anderen »ver-ant-wortlich« bzw. zur Geisel machen lasse, geschieht Gnade bzw. Selbstmitteilung Gottes in Christus, weil Christus, wie oben ausgeführt, im Modus des »Sich-vom-Sünder-zur-Geisel-machen-Lassens« (im Modus einer den Vertretenen zum Mit-Stellvertreten befähigenden Stellvertretung) das

29 »Was *unmittelbar* einen Sinn hat, bevor er ihm verlichen wird, genau das ist der Nächste. Aber was auf diese Weise einen Sinn hat, kann nur als Anderer sein, als *derjenige*, der einen Sinn hat, bevor man ihn ihm gibt.« (E. Levinas, *Die Spur des Anderen*, a.a.O., S. 281). – Vgl. Ders., *Wenn Gott ins Denken einfällt*, a.a.O., S. 13-21.

30 L. Wenzler, *Zeichen und Antlitz. Ontologische Destruktion und ethische Einsetzung des Subjekts nach Emmanuel Levinas*, in: *WiG I* (1988), S. 148f.

31 B. Casper, *Illéité*. Zu einem Schlüsselbegriff im Werk von Emmanuel Levinas, in: *PhJb* 91 (1984), S. 280.

reale »Ein-fallen« des Unbedingten in das Bedingte (in Welt und Geschichte) ist.

Wenn man den Inhalt des Gnadenbegriffs weder verdiesseitigen (Selbsterlösung im Sinne einer politischen Utopie) noch verjenseitigen (Fremderlösung im Sinne einer Rettung jenseits von Welt und Geschichte) will, muß man das Eintreten des Unbedingten in unsere Endlichkeit im Modus der Stellvertretung denken. Denn Stellvertretung impliziert als das Gegenteil jeder Art von Ersetzung eine direkte Proportionalität zwischen der Einheit und der Unterschiedenheit eines vertretenden und eines vertretenen Subjekts. Wie das Abbild in dem Maße »es selbst« wird, als es zur »Stelle« des Urbildes wird, so wird der von Christus vertretene Sünder in dem Maße »er selbst«, als er zur »Stelle« des Erlösers wird. Deshalb kann niemand Gnade (die Selbstmitteilung des Unbedingten im Bedingten = Christus) empfangen, ohne sich in diese Gabe aktiv inkludieren zu lassen. Wer sich auf Grund des Christuseignisses unbedingt anerkannt weiß, ohne sich von seinem Nächsten im Levinasschen Sinn zur Geisel (zum Stellvertreter) machen zu lassen, pervertiert die Gnade (die Befähigung zum unbedingten Für-Sein) in Für-sich-Sein (Sünde). Er wird zum Gnostiker, weil er vor der Fleischwerdung Gottes wegläuft, weil er das Unbedingte nicht *in* der Geschichte, nicht in unbedingter Solidarität, nicht im Antlitz des Anderen, sondern in seinen eigenen Ideen und Projektionen sucht.

Gnade als zu unbedingter Solidarität befähigende Stellvertretung

Wir können die bisherige Argumentation in der These zusammenfassen, daß unbedingte Solidarität das nicht ersetzende Hintreten an die Stelle ihres Gegenteils, an die Stelle des kreuzigenden Hasses, impliziert und daß solche Solidarität unmöglich ist ohne die Gewißheit, auch im Tod nicht unterzugehen. Anders ausgedrückt: Unbedingte Solidarität ist immer die Erfahrung von zur Stellvertretung befähigender Stellvertretung. Aber – und das ist für die Vermittlung der christlichen Gnadenlehre mit der neuzeitlichen Solidaritätsidee entscheidend – das Empfangen und das Geben von Stellvertretung sind nicht zwei verschiedene bzw. zeitlich getrennte Erfahrungen oder Akte, sondern ein und dasselbe Geschehen.

Diesen Aspekt unseres Themas hat wohl niemand so klar beleuchtet wie Dietrich Bonhoeffer, der sich mit seiner Formel »Christus als Gemeinde existierend« ebenso gegen eine heilsindividualistische wie gegen eine ethizistische Verkürzung der reformatorischen Rechtfertigungslehre wendet.³² Die Selbst-

32 J. von Soosten (Die Sozialität der Kirche. Theologie und Theorie der Kirche in Dietrich Bonhoeffers »Sanctorum Communio« [Öffentliche Theologie 2]. München 1992, bes. S. 125-130) verteidigt Bonhoeffers Rechtfertigungslehre sowohl gegen den Heilsindividualismus der altprotestantischen Orthodoxie wie gegen die ethizistische These der liberalen Theologie (bes. A. Ritschls),

mitteilung des Absoluten in der Geschichte wird nach Bonhoeffer geschichtlich erfahrbar in einer Person, die gar nicht als »einzelne«, sondern nur als »ganz beim Du seiendes Ich«, als »Stelle« des Anderen, als Stellvertretung gedacht werden kann. Denn Christus – so Bonhoeffer in seiner Habilitationsschrift mit dem Titel »Akt und Sein« – *handelt* so »für uns«, daß er mit diesem Handeln identisch *ist*.³³ Der Erlöser, der Stellvertretung *ist*, »ist nicht ein Christus an sich und außerdem noch in der Gemeinde«.³⁴ Denn wo Stellvertretung ist, ist kein »einzelner«, sondern da ist Beziehung. Wo Christus zur »Stelle« des Menschen wird, da ist der Sünder nicht mehr »für sich« (Adam), sondern außerhalb von Adam, außerhalb seiner eigenen »Leistungen« oder »Verdienste«, nämlich im Anderen, im Du, in der Gemeinde.³⁵ Wo Christus ist, da geschieht nicht nur Stellvertretung des Erlösers, sondern auch Stellvertretung der Erlösten. Oder anders ausgedrückt: Wo immer ein Mensch sich von Christus ergreifen läßt, da wird er selbst solidarisch mit dem Du seines Nächsten. Denn das »extra nos« des Anderen ist der geschichtliche Modus des »extra nos« der Gnade (der Selbstmitteilung Gottes durch Christus im Heiligen Geist).³⁶

Was diese theologische These konkret bedeutet, mag ein Beispiel erklären, das Christof Gestrich in seiner ausgezeichneten Studie über die Überwindung des Bösen durch Stellvertretung erzählt.³⁷ Er verweist auf ein von Claude Lanzmann³⁸ aufgezeichnetes Filminterview mit einem tschechischen Juden, der Auschwitz überlebte, weil ihn eine in den Tod gehende Frau zur Hoffnung

daß der einzelne Sünder die Frucht der Stellvertretung des Erlösers nur durch die inklusive Stellvertretung der mit Christus in Gemeinschaft stehenden Gläubigen erfährt. Auch nach Bonhoeffer – so von Soosten – ist das sittliche Tun der Gerechtfertigten bzw. der Gemeinde nicht hingefügt. »Allerdings – und damit ist der Unterschied zwischen der Stellvertretungschristologie Bonhoeffers und der Ritschls markiert – ist der inklusive Sinn des Stellvertretungshandelns Christi in der Theologie Bonhoeffers *unumkehrbar* in der Exklusivität Christi *extra nos* begründet« (ebd., S. 126). – Dazu auch C. Gestrich, Unterscheidung zwischen göttlicher und menschlicher Stellvertretung. Zur Präzisierung des Verständnisses des »wunderbaren Tausches« und der »Sündenvergebung«, in: US 46 (1991), S. 234-237.

33 Vgl. D. Bonhoeffer, Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie (Werke 2), hrsg. v. H.-R. Reuter. München 1988, S. 77-81, S. 94-96. – Dazu E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis. München 1971, S. 92-96; G.L. Müller, Für andere da. Christus – Kirche – Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt (KKTS 44). Paderborn 1980, S. 209-217.

34 Ders., Christologie. Vorlesung im Sommersemester 1933, in: Gesammelte Schriften, Bd. III, hrsg. v. E. Bethge. München 1960, S. 182.

35 Vgl. Ders., Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (Werke I), hrsg. v. J. von Soosten. München 1986, S. 69-76; Ders., Akt und Sein, a.a.O., S. 135-148; Ders., Das Wesen der Kirche. Vorlesung im Sommersemester 1932, in: Gesammelte Werke, Bd. V, hrsg. v. E. Bethge, München 1972, S. 241-243.

36 Dazu G. Zsche, Extra nos. Untersuchung zu dem umstrittenen Begriff des Übernatürlichen bei evangelischen Theologen der Gegenwart (KKTS 26). Paderborn 1970, S. 200-214.

37 Vgl. C. Gestrich, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung. Tübingen 1989, S. 186-193.

38 Vgl. C. Lanzmann, Shoah, aus dem Franz. übers. v. N. Börsen u. A. Kamp. Düsseldorf 1986, S. 217-220.

wider alle Hoffnungslosigkeit befähigt hat. Filip Müller – so der Name des Überlebenden – erzählt in diesem Interview, wie er – von den Nazis zur Aufsicht und Mithilfe bei der Vernichtung seiner Mithäftlinge gezwungen – eine Gruppe von Landsleuten in den Auskleideraum der Vernichtungsanstalt führen mußte, wie diese dann die tschechische Nationalhymne anstimmten, wie angesichts dieser gegen die Übermacht des Bösen gesungenen Ohnmacht alle Hoffnung in ihm zusammenbrach, wie er sich entschloß, mit seinen Landsleuten in die Gaskammer zu gehen, wie aber auf dem Weg dahin eine Frau aus der Heimat ihn erkannte und anflehte, um ihret- und ihrer Brüder und Schwestern willen zu überleben, um einmal an sie und alle anderen Opfer zu erinnern.

Das Antlitz dieser Frau war für Filip Müller inmitten einer scheinbar alles erdrückenden Sinnlosigkeit die Erfahrung unbedingter Solidarität³⁹ und damit das Empfangen einer zu ebensolcher Solidarität befähigenden Stellvertretung. Wer wider alle Hoffnungslosigkeit hoffen kann oder wider alles Böse solidarisch bleibt, muß den Grund unbedingter Hoffnung und Solidarität nicht reflex erkannt haben. Aber weil Christus im Modus unbedingter Solidarität bzw. Stellvertretung der reale »Eintritt« des Unbedingten in die Kontingenz von Welt und Geschichte ist, gehört im Lichte der biblischen Offenbarung alles, was irgendwo irgendwen zu unbedingter Solidarität befähigt, zur geschichtlichen Vermittlung der Selbstmitteilung des gekreuzigten Stellvertreters.

39 »Daß die Wirklichkeit ein Sinn-Gefüge sei, daran klammerte sich jene Frau – im Unterschied zu Müller – noch immer: Ein späterer Berichterstatter könnte das jetzt geschehene Unrecht vor aller Welt bekannt machen. Dadurch würde sich nicht die absolute Sinnlosigkeit wie Finsternis über diese Morde breiten. Recht und Unrecht, Mensch und Unmensch würden doch wieder in gerechtem Gericht auseinandertreten. Die Frau starb. Aber sie hat das absolut Böse – die Denunzierung des Humanen als Dreck – nicht realisiert« (Gestrich, a.a.O., S. 192).