

MATTHIAS REMENYI · KARLSRUHE

ENDE GUT – ALLES GUT?

*Hoffnung auf Versöhnung in Gottes eschatologischer Zukunft*¹

1. Praxisrelevanz und Sprachform eschatologischer Aussagen

Christliche Versöhnungshoffnung steht immer im Licht der mit der Heilsverheißung mitgegebenen Heilungszusage Gottes, im Licht seines Versprechens also, auch unsere zerrütteten Beziehungen schließlich heil werden zu lassen. Damit ist zugleich die Problematik des Opfer-Täter-Verhältnisses in den denkbar weitesten, weil universalen Horizont gerückt und die eschatologische Frage nach einer nicht mehr zerstörbaren, einer letzten Versöhnung zwischen Opfern und Tätern in der Zukunft Gottes, in seinem uns nahegekommenen Reich gestellt.

Die Bearbeitung des Themas sieht sich jedoch mit einer zweifachen Herausforderung konfrontiert: Zum einen ist die Frage der Versöhnung – auch und gerade in der eschatologischen Perspektive – eine durch und durch praktische Frage. Denn über Versöhnung nur zu debattieren, ohne das konkrete Geschehen in den Blick zu nehmen, ja ohne selbst die Hand zur Versöhnung zu reichen, hieße die Frage entleeren und das Thema verfehlen. Deshalb will der Versuch, an dieser Stelle Rechenschaft abzulegen über die Hoffnung, die in mir ist (1 Petr 3,15) zu einer Reflexion des eigenen Hoffnungs- und Zukunftskonzeptes herausfordern. Hinter der Frage nach dem je persönlichen Begriff der von Gott verheißenen Zukunft steht die Überzeugung, dass in solchem Nachdenken ein zwar nur mittelbarer, aber eminent bedeutsamer Praxisbezug enthalten ist: Die Überzeugung nämlich, dass die Hoffnungen und Sehnsüchte auf morgen das Handeln heute nicht unberührt lassen. Das individuelle Konzept einer noch ausstehenden absoluten oder vollendeten Zukunft prägt konkrete Lebensentscheidungen und die Art der Beziehungsgestaltung in der Gegenwart. Bleibt zweitens zu fragen, wie diese Hoffnungen und Sehnsüchte am besten

MATTHIAS REMENYI, geboren 1971. Studium der Theologie und Pädagogik in Freiburg i.Br. 1999-2001 Bildungsreferent in der kirchlichen Jugendarbeit der Erzdiözese Freiburg. Seit Februar 2001 Arbeit an einer Promotion über die eschatologische Theologie Jürgen Moltmanns. Verheiratet, lebt z.Zt. in Karlsruhe.

zu formulieren sind. Die Suche nach einer dem Thema angemessenen Sprachform tangiert das weite Feld der eschatologischen Hermeneutik. Wie können angemessene Aussagen getroffen werden über Inhalte, die sich nicht nur jenseits des empirischen Zugriffs befinden, sondern auch noch jenseits dessen grundsätzlichen Möglichkeitsbedingungen, nämlich jenseits dreidimensionaler Räumlichkeit und linearer Zeitlichkeit? Hier nur einigermaßen fundiert antworten zu wollen, würde Bücher füllen. Einige Schlagworte müssen genügen. Die Tatsache, dass das Geheimnis Gottes und seiner dem Menschen zugesagten Zukunft alles Begreifen sprengt, entbindet nicht von der Notwendigkeit, nach Worten für das Unsagbare zu suchen. Denn wir haben bereits eine solche Idee von diesem Zukünftigen, Unsagbaren, wie unbewusst oder verdrängt sie auch immer sei, und sie berührt und treibt uns ja schon lange. Wer diese Dynamik leugnet und sich einer denkerischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen entzieht, setzt das uns prägende Zukunftskonzept und mithin den Gottesbegriff selbst der ideologischen Beliebigkeit aus.² Allerdings hat sich eschatologisches Denken der prinzipiellen Unabgeschlossenheit und Unangemessenheit des eigenen Tuns ehrlich zu stellen.³ Das bedeutet, dass eschatologische Aussagen niemals im Modus theoretischen Wissens, sondern immer im Modus der Hoffnung zu formulieren sind.⁴

Ein Weiteres kommt noch hinzu. Über Versöhnung zu sprechen bedeutet immer auch, über Demütigungen und Verletzungen zu sprechen, die jedes Maß alltäglicher Lebenserfahrung sprengen. Denn das Reden von Opfern und Tätern, von Schuld und Leid und Versöhnung ist immer ein Reden angesichts des Ungeheuerlichen in der deutschen Geschichte, für das der Name ‚Auschwitz‘ steht. Damit ist eine Sprachform gefordert, die um diese Schwierigkeit weiß und ihr Rechnung trägt.

2. Zum Diskussionsstand eschatologischer Hoffnung auf Allversöhnung

Das klassische katholische eschatologische Konzept ist gut bekannt: Nach dem Tod des Einzelnen erfolgt sofort das individuelle Gericht über die vom Leib getrennte Seele. Dort kommt es zwischen dem göttlichen Richter und der individuellen Seele zur endgültigen Entscheidung über das jenseitige Heil oder Unheil der betreffenden Person. Je nach Ergebnis geht es dann für die leibfreie Seele entweder direkt in den Himmel, direkt in die Hölle oder zum Zwecke der Läuterung, Strafe und Buße ins Fegefeuer. Währenddessen läuft das irdische Welttheater mit seinen großen und kleinen Dramen und Komödien weiter. Mit der Wiederkunft Christi am Ende der Zeit öffnen sich dann die Gräber, die Toten werden auferweckt, die Seelen der Verstorbenen wieder mit ihren – dann verklärten – Leibern vereinigt. Dieser letzte Tag ist zugleich der Dies Irae, der Tag des Zorns. Denn mit

der universalen leiblichen Auferstehung aller Menschen ist das ebenso universale und allgemeine Weltgericht verbunden. Die gerade leiblich Auferstandenen treten vor den Richterstuhl Christi und empfangen je nach irdischem Verhalten den gerechten Lohn oder die gerechte Strafe. Danach gibt es dann für den Einzelnen nur noch Himmel oder Hölle: Die Gutes getan haben, werden in das ewige Leben, die Böses getan haben, in das ewige Feuer eingehen.

Natürlich ist dieses in wenigen, allzu groben Strichen gezeichnete Denkmodell keineswegs so glatt und harmonisch gewachsen, wie es hier scheinen mag. Dahinter stehen Jahrhunderte lang andauernde Richtungskämpfe und vielfache Modifizierungen aufgrund sich stetig wandelnder kultureller und weltanschaulicher Denkhorizonte. So gab und gibt es zu allen Zeiten zum Teil erbitterte Auseinandersetzungen um einzelne Interpretamente dieses Konzeptes. Erinnerung sei nur an die Kontroverse um das Fegefeuer in der Reformationszeit oder an das unlängst im katholischen Bereich diskutierte Konzept der Auferstehung im Tod. Trotz der jeweiligen Differenzen kommen die unterschiedlichen Varianten aber in einem zentralen Punkt mit dem Grundmodell überein: Sie alle kennen einen – zumindest potentiellen, theoretisch denkbaren – doppelten Gerichtsausgang zu ewigem Heil oder Unheil. Mit Christine Janowski sind folglich alle diese Spielarten unter das übergreifende Paradigma eines eschatologischen Dualismus zu subsumieren.⁵ Dieses Modell ist konfessionsübergreifend das bis heute dominante theologische Paradigma geblieben. Wäre die Theologiegeschichte mit diesem Kapitel zu Ende geschrieben, hätte sich die Opfer-Täter-Problematik erübrigt: Denn in einem Konzept, das für die Täter die ewige Höllenpein vorsieht, ist die Frage nach einer endgültigen und nicht mehr korrumpierbaren Versöhnung von Opfern und Tätern obsolet geworden.

Parallel dazu gab es aber immer schon ein zweites eschatologisches Grundkonzept, das zwar auf verschiedenen Synoden und Konzilen als Häresie verdammt wurde, das aber doch unterschwellig immer präsent war und für nicht geringe Unruhe gesorgt hat. Gemeint ist das eschatologische Modell einer *Apokatastasis panton*. Wörtlich übersetzt bedeutet dieser griechische Ausdruck ‚Wiederherstellung‘ bzw. ‚Wiederbringung aller Dinge‘. Ausgedrückt wird damit die eschatologische Lehre einer letzten und universalen Allerlösung oder Allversöhnung der Menschen untereinander, der Menschen mit Gott sowie der gesamten Schöpfung mit ihrem Schöpfer. So ist die Apokatastasis im Laufe der Theologiegeschichte zum «terminus technicus für den Gedanken einer endzeitlich endgültigen Versöhnung aller Wesen in einer zur Vollendung gelangten Schöpfung»⁶ geworden.

Als Urvater dieses Denkansatzes wird Origenes angesehen (+253/54).⁷ Der für seine Eschatologie entscheidende Gedanke ist das paulinische ‚Gott alles und in allem‘, das sich in der großartigen Vision des Paulus über das

Ende der Geschichte in 1 Kor 15,20-28 findet und das für Origenes «die vollkommene Wiederbringung der ganzen Schöpfung ... die Rettung und Wiederherstellung der Verlorenen»⁸ bedeutet. Die faktische Ambivalenz dieser Lehre liegt nicht so sehr in der Hoffnung auf Rettung aller Menschen, sondern in den philosophischen und weltanschaulichen Voraussetzungen und Hintergründen. Denn hinter der Hoffnung auf Wiederbringung aller Dinge steht oftmals der archaische Mythos einer ewigen Wiederkehr des Gleichen (M. Eliade). Diese «Urhäresie»⁹ hat nun in der Tat völlig unannehmbare Konsequenzen für christliches Denken, ist sie doch nicht nur schöpfungs- und geschichtsnihilistisch, sondern höhlt zugleich die einmalige Heilsbedeutung von Menschwerdung, Tod und Auferstehung Christi aus und eröffnet so die zumindest theoretische Möglichkeit eines zweiten Sündenfalls. Was immer die eigentlichen Gründe gewesen sein mögen, die dazu geführt haben, am Ende stand doch die Anathematisierung der Apokatastasis durch die Synode von Konstantinopel im Jahre 543.¹⁰ Die geschichtliche Tragik des ganzen Geschehens ist darin zu sehen, dass mit dem «Bad» einer – theoretische Gewissheit beanspruchenden – mythologischen und gnostischen Philosophie auch das «Kind» der Hoffnung auf die eschatologische Erlösung aller Menschen ausgeschüttet wurde.

Die diversen Lehrverurteilungen hatten zur Folge, dass etwa ab dem 6. Jahrhundert auch nur die Hoffnung auf Allerlösung immer in der Gefahr der Häresie stand. Stattdessen wurde das verbreitete eschatologische Paradigma mit Himmelssehnsucht und Höllenangst nahezu unangefochten – um es einmal soziologisch-profan auszudrücken – über anderthalb Jahrtausende vorherrschend auf dem religiösen Basar der Sinnangebote und Kontingenzbewältigungsstrategien. Wesentlichen Anteil an seiner Verbreitung hat der nordafrikanische Bischof und Kirchenvater Augustinus (354-430). Für ihn ist die Tatsache, dass der Himmel nur für wenige Auserwählte offen ist, der überwiegenden Mehrzahl der Menschheit jedoch als *massa damnata* die ewige Hölle droht, notwendige Voraussetzung für den sittlichen Entscheidungsernst des Christseins. Wohl nicht zuletzt aufgrund der augustininischen Autorität nimmt die nachfolgende Tradition die Lehre vom doppelten Ausgang des Gerichtes fast unisono auf. Anfechtungen gegen diese zweifache Gewissheit gibt es dagegen v.a. von Seiten der christlichen Mystik, der Schwärmer, humanistischer Aufklärungstheologie, des württembergischen Pietismus sowie im 19. Jahrhundert dann bei Schleiermacher.¹¹ Im 20. Jahrhundert ist es auf evangelischer Seite Karl Barth und katholischerseits Hans Urs von Balthasar, die der Theologie zu einer Neuorientierung in Richtung universaler Versöhnungshoffnung verholfen haben.

Gegenwärtig versucht eine breite Strömung innerhalb der theologischen Zunft, diese Neuaufbrüche weiterzuführen. Mit guten inhaltlichen Gründen kommt es dabei zu dem Phänomen, das Christine Janowski treffend als den

«dritten Weg»¹² zwischen der Lehre auf Allversöhnung einerseits und dem strengen eschatologischen Dualismus andererseits bezeichnet. Formal behält man oftmals den eschatologischen Dual bei, relativiert ihn aber zugunsten einer inhaltlich unbeschränkten Hoffnung auf Allversöhnung und Alllösung hin. Auf eine Formel gebracht, lautet dieser dritte Weg: «Hoffnung ja – Lehre nein». Am weitesten geht hierbei wohl der Freiburger Fundamentaltheologe Hansjürgen Verweyen mit seiner bestechenden These: «Wer mit der Möglichkeit auch nur eines auf ewig Verlorenen außer seiner selbst rechnet, der kann nicht vorbehaltlos lieben.»¹³

Eines der wertvollsten Ergebnisse dieses vorsichtigen Paradigmenwechsels ist, dass mit der definitiven Absage an das entstellte Bild eines gnadenlos rächenden Gottes auch die für viele traumatisierende Verknüpfung von Sündenfixierung und Höllenangst gekappt wurde. Keine Theologie, die ihren Namen verdient, darf dahinter jemals wieder zurück. Eine Wiederbelebung von eschatologischen Drohgebärden, pastoraler Kontrollmacht und unterschwelligem Angstphantasien ist um jeden Preis zu verhindern.

Für die brisante Frage nach einer möglichen Versöhnung zwischen Opfern und Tätern bringt das jedoch die Gefahr mit sich, allzu schnell einer harmonisierenden Tendenz zu erliegen. Die soziale Dimension von Versöhnung und die damit verbundene Zumutung für Opfer und Täter gleichermaßen gerät aus dem Blick. Das Ergebnis ist eine Verkürzung der Soteriologie auf einen Heilsindividualismus, der eine eschatologische Versöhnung oftmals an den konkret betroffenen Subjekten und ihren Beziehungsgeflechten vorbei propagiert. Droht angesichts dieses Befundes die neue eschatologische Harmonie nicht in das andere Extrem einer allzu billigen eschatologischen Versöhnung zu überborden? Werden bei solchen Konzepten nicht die Opfer vergessen und ein zweites Mal entrechtet? Es ist das Verdienst vor allem von Johann Baptist Metz und seinen Schülern, diese Fragen in neuer Schärfe gestellt zu haben. Immer und immer wieder fordert Metz in seinen Beiträgen, dass die Theologie nach Auschwitz ihren Blick radikal neu auf die Seite der Opfer zu lenken habe.¹⁴

Die Debatte ging vor etwa zwei Jahren in eine neue Phase. Ausgelöst wurde das durch Beiträge jüngerer Theologinnen und Theologen, die mit Vehemenz eine Neubestimmung des Verhältnisses von Opfern und Tätern fordern. Sie tun dies im Bewusstsein, der dritten Generation seit der Shoah anzugehören. Die über Metz hinausgehende, sich neu stellende Aufgabe lautet für sie: «Von Gott reden im Land der Täter» – so der Titel eines unlängst erschienenen Sammelbandes dieser Gruppe.¹⁵ Es geht ihnen um ein radikales Ernstnehmen der Differenz zwischen der Täter- und Opferperspektive; ein Ernstnehmen, das die Negativität des Zeugnisses der Opfer, d.h. deren Absage an eine allzu billige Versöhnungsbotschaft, respektiert. Gerade mit jenen Überlebenden der Shoah, die wie Elie Wiesel oder Simon

Wiesenthal auf der Unvergebarkeit der unermesslichen Schuld, die auf den Mördern lastet, insistieren,¹⁶ fragen diese Theologinnen und Theologen: Gibt es nicht Unrecht, das zu verzeihen schlechterdings nicht möglich ist? Ist es nicht eine skandalöse Ignoranz gegenüber dem Leid der Opfer von Auschwitz, auch nur die Hoffnung auf Erlösung der Täter zu postulieren? Diese Anfragen sind als Prüfstein einer Hoffnung auf Versöhnung zwischen Opfern und Tätern ernst zu nehmen. Für das weitere Vorgehen bedeutet das, dass eschatologische Versöhnungskonzepte daraufhin befragt werden müssen, ob sie diesen Einwänden gegenüber standhalten können. Daneben dürfte jetzt schon klar sein, dass Versöhnung, soll sie nicht durch Amnesie und Amnestie vergangener Verbrechen erkauf und so zugleich verunmöglicht werden, als ein Freiheitsgeschehen gedacht werden muss, das Opfer und Täter gleichermaßen als freie Subjekte würdigt. Das näher auszuführen, ist Gegenstand des nächsten Abschnittes.

3. *Versöhnung als Freiheitsgeschehen*

Die Frage, ob es nicht ein Maß an Unrecht gibt, das zu vergeben einem sittlichen Subjekt aus moralischen Gründen schlechterdings untersagt ist, ist bei näherem Hinsehen nicht ganz so neu, wie es gerade den Anschein gehabt haben mag.¹⁷ Es gibt in der Literaturgeschichte ein klassisches Beispiel zu diesem Thema, an dem Generationen von Theologen sich mit wechselndem Erfolg abzuarbeiten versuchten. Die Rede ist von Dostojewskijs Roman *«Die Brüder Karamasow»* (1874). An der Existenz Gottes zu zweifeln, käme Iwan, dem an Gott verzweifelnden, ältesten der Brüder Karamasow, nicht in den Sinn. Er ist seinem jüngeren Bruder, dem Mönch Aljoscha gegenüber auch bereit zuzugestehen, dass Gott in seinem zukünftigen eschatologischen Reich alle Tränen abwischen wird.

Allerdings hält er es aus moralischen Gründen für nicht vertretbar, auf diese eschatologische Harmonie zu hoffen, weil die Tränen auch nur eines einzigen unschuldigen Kindes ein zu teurer Preis für jegliche Form himmlischer Versöhnung wären. Nichts kann vergangenes Leid ungeschehen machen, und alles Verzeihen, aber auch alles Sühnen, alle Rache und Strafe für den Täter kommt zu spät – so Iwans Argument. Er selbst wolle ja verzeihen und umarmen. Doch darf man denn – und das ist die zentrale Problematik für Iwan Karamasow – darf man denn überhaupt verzeihen? Darf – so das Beispiel, das er wählt – die Mutter des von Hunden zu Tode gehetzten Kindes dem Gutsherren verzeihen, der aus reiner Mordlust die Hatz befahl? Iwans Antwort lässt keinen Zweifel zu: «Sie darf sich nicht unterstellen, ihm zu verzeihen. Wenn sie will, mag sie verzeihen, soweit es sie selbst angeht; sie mag dem Peiniger ihr maßloses Mutterleid verzeihen: aber die Leiden ihres zerfleischten Kindes zu verzeihen, hat sie kein Recht; sie

darf es nicht wagen, dem Peiniger zu verzeihen, auch wenn das Kind selber ihm verziehe!»¹⁸

Magnus Striet, dem ich hier inhaltlich folge, interpretiert die Stelle wie folgt: «Eine Harmonie, ohne dass die Opfer den Tätern vergäben, kann es für Iwan nicht geben. Und man wird Iwan in diesem Punkt ohne Wenn und Aber zustimmen müssen: Ohne dass die Opfer vorab ihren Folterern und Mördern verzeihen, dürfte auch Gott nicht versöhnen.»¹⁹ Sollen die Opfer nicht ein zweites mal ihrer Würde beraubt und erneut zu Opfern gemacht werden, darf auch Gott selbst den Tätern nicht ohne die vorgängige Zustimmung der Opfer Vergebung schenken. Die Sprengkraft der These liegt auf der Hand: Das Gelingen des eschatologischen Reiches Gottes ist von der Vergebungsbitten der Täter und der Bereitschaft der Opfer zur Versöhnung abhängig.

Doch damit nicht genug. Iwan lehnt nicht nur die stellvertretende Vergebung durch Dritte ab, sondern verweigert sich aus moralischen Gründen *jedweder* eschatologischen Vergebung – auch durch die Opfer selbst – weil sie gegenüber dem unendlichen Leid der Geschichte immer schon zu spät käme. Hätte Iwan Recht mit seiner These eines absoluten Vergebungsverbotes aus moralischen Gründen, so wäre denkerisch auch nur die Möglichkeit einer künftigen Harmonie ad acta zu legen. Um also die moralische Legitimität einer Hoffnung auf Allversöhnung aufrechterhalten zu können, muss Iwans Argument widerlegt und gezeigt werden, dass Vergebung die größere Möglichkeit der Freiheit und Versöhnung als ein Freiheitsgeschehen überhaupt denkbar ist.

Zur Klärung dieser Frage ist es nötig, auf die Ergebnisse einer transzendentalen Analytik der Freiheit zurückzugreifen.²⁰ Diese begreift die formal unbedingte Freiheit als das begründende Moment allen menschlichen Handelns. Ohne diesen formalen Freiheitsbegriff können spezifisch menschliche Vollzüge, also z.B. ein unabhängiges Sich-Entscheiden für eine von zwei faktischen Möglichkeiten – nicht sinnvoll gedacht werden. Der Mensch kommt gar nicht umhin, die Faktizität seines Seins als formal unbedingte Freiheit – in welcher konkreten Form auch immer – zu übernehmen. Sobald er als Mensch zu handeln beginnt, bejaht er im praktischen Tun diese Freiheit und verhält sich zu ihr, indem er sie mit konkreten Gehalten füllt. Fraglich ist nun, nach welchem Kriterium diese formale Freiheit sich zu vollziehen hat. Was also ist die inhaltliche Norm, nach der sie sich verwirklichen soll? Die Antwort liegt auf der Hand: Der Autonomie sittlicher Freiheit kann nur ein Inhalt angemessen sein, der seinerseits formal unbestimmt und frei ist. Deshalb kann nur eine andere Freiheit die angemessene Erfüllung von Freiheit sein. Das Kriterium, nach dem sich menschliche Freiheit inhaltlich zu vollziehen hätte, wäre also zu bestimmen als der Entschluss zur unbedingten Anerkennung anderer Freiheit.

Die willentliche Nichterfüllung dieser Norm durch das freie Subjekt ist konsequenterweise als Schuld zu bezeichnen. Das Phänomen der Schuld wäre also in freiheitsanalytischer Terminologie inhaltlich zu bestimmen als «die Verweigerung der Anerkennung der anderen Freiheit um ihrer selbst willen».²¹ Dagegen setzt Vergebung die Fähigkeit voraus, zwischen dem Subjekt der Handlung, dem Täter, und der bösen Tat als solcher zu differenzieren. Der Satz: «Ich vergebe dir eine Tat» meint so gerade nicht ein Ignorieren oder Vergessen der Tat, sondern die Zusage, den Täter nicht auf seine einmal geschehene Tat ein für allemal zu fixieren. Vergebung bedeutet ein freisetzendes Entbinden des Täters von den Folgen seiner Handlung und gewährt so der schuldig gewordenen Freiheit die Möglichkeit eines neuen Beginns.

Wenn aber der wertvollste Inhalt von Freiheit der unbedingte Entschluss zu anderer Freiheit ist und die zentrale Norm ethischen Handelns in der unbedingten Anerkennung anderer Freiheit liegt, dann folgt daraus für das Problem einer Legitimität von Versöhnung, dass «in ethischer Hinsicht Vergebung die größere Möglichkeit der Freiheit darstellt. Jemanden in seiner Schuld zu fixieren, muss auf der Linie dieser Reflexion seinerseits als Schuld in dem Sinn qualifiziert werden, dass sich die Freiheit selbst verfehlt»²² – so die harte These Striets. Natürlich betont auch er, dass das Opfer niemals unter den Zwang zur Versöhnung gesetzt werden dürfe und jegliches Bestehen auf Vergebung seinerseits wiederum als Schuld qualifiziert werden müsse. Aber trotz aller Einschränkung hält er an seiner zentralen These fest, «dass entgegen Iwan Karamasows Insistenz auf der Unversöhnbarkeit des Leids Vergebung die größere Möglichkeit, ja moralische Pflicht des Menschen ist, und der Glaube zu Recht auf einen Gott setzt, der diese Versöhnung stiftet.»²³

So bestechend diese These beim ersten Hinsehen erscheint, so abgründig ihre Konsequenzen, wenn der Blick sich von Romanfiguren ab- und unserer realen Geschichte zuwendet. Spätestens hier wird fraglich, ob Vergebung in den Kategorien der Moral und Pflicht (Kategorischer Imperativ, I. Kant) tatsächlich angemessen zur Sprache gebracht werden kann. Gerade weil Striet so überzeugend zeigen kann, dass Vergebung (gegen Iwan!) die je größere Möglichkeit der Freiheit darstellt, kann sie schwerlich zur moralischen Pflicht erklärt werden. Denn als ungeschuldete Möglichkeit sprengt sie den Zirkel der unter dem Sollensanspruch stehenden und also geschuldeten wechselseitigen Anerkennung von Freiheit. Vergebung ist eine trans-moralische Größe, die nicht im Feld der Gerechtigkeit, sondern in dem der Barmherzigkeit anzusiedeln ist.²⁴ Striet selbst scheint hier ein leises Unbehagen zu spüren. Mit Nachdruck betont er deshalb die für die Vernunft schlechterdings «nicht aufhebbare Differenz von Begriff und Wirklichkeit. Denn ob die Ermordeten von Auschwitz angesichts der Unfassbarkeit des

ihnen Zugefügten wirklich noch einmal in der Lage sein werden, zu vergeben, entzieht sich menschlichem Wissen.»²⁵ Nur die strikte Achtung dieser Differenz bewahrt die philosophische Reflexion vor der Anmaßung gegenüber den Opfern der Geschichte.

Ob man also die philosophische Basisprämisse Striets, dass nämlich der «Geltungsgrund moralischen Sollens [...] auch die frei gewährte Vergebung umfasst»²⁶, mitvollziehen mag oder ob nicht doch in der Bereitschaft zur Vergebung eben deshalb die höchste Möglichkeit der Freiheit zu sehen ist, weil sie sich im liebenden Überstieg gerade nicht auf eine ethische Kategorie reduzieren lässt, sei dahingestellt. In jedem Fall gilt es, mit Magnus Striet entschieden daran festzuhalten: Einen Zwang zur Vergebung seitens der Opfer darf es nicht geben! Denn wenn es stimmt, dass Gott uns als freie Wesen mit Verstand und Willen, nach seinem Abbild und ihm zum Gleichnis geschaffen und gewollt hat; wenn es des Weiteren stimmt, dass Gott sich als derjenige geoffenbart hat, der aus der Sklaverei in die Freiheit der Kinder Gottes führt und dies in seinem unkündbaren Bund mit uns bekräftigt; – dann wird dieser Gott unsere uns von ihm geschenkte Freiheit auch achten. Er wird also auch die eschatologische Vollendung seines Reiches nicht an unserer Freiheit vorbei realisieren wollen, sondern nur im Bund mit ihr.

Damit stehen wir aber vor einem ganz entscheidenden Problem: Was passiert, wenn die Opfer sich einer Versöhnung verweigern? Was, wenn die Täter sich gänzlich verhärten, sich in ihrer Schuld abkapseln und ihrerseits die ausgestreckte Hand zur Vergebung ausschlagen? Hieße es nicht die Menschen einander gnadenlos ausliefern, wenn die Entscheidung über ewiges Heil oder Unheil in die Hände endlicher, fehlbarer und immer auch schuldbeladener Menschen gelegt würde? Ein Ausbleiben der Vollendung des Gottesreiches aufgrund menschlicher Verweigerung wäre doch nur ein letzter Triumph der Sünde, eine Verewigung des Leides und der Schuld! Und schließlich: Was wäre das für ein Gott, dessen ewiges Reich scheitern würde, wenn auch nur ein Mensch sich endgültig verweigern würde? Hätte Gott nicht um seines heiligen Namens sowie um der Gebete all der anderen Menschen willen nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, trotzdem das universale Heil zu wirken? Ist also die Hoffnung auf die unüberwindbare Vergabungsmacht Gottes nicht doch die Gott und Mensch gleichermaßen angemessenere eschatologische Hoffnung?

Die christliche Tradition hat deshalb immer entschieden daran festgehalten, dass die Möglichkeiten Gottes größer sind als die des Menschen. Sie sah und sieht im stellvertretenden Opfer- und Sühnetod Jesu Christi jenes Datum, das Versöhnung trotz Menschenschuld und eschatologisches Heil trotz Sündenmacht möglich werden lässt. In einem nächsten Schritt ist also zu fragen, wie eine Versöhnung in und durch Christus denkbar ist, welche die Freiheit aller Betroffenen ausdrücklich zu wahren weiß.

4. *Christus als die Versöhnung in Person?*

Der oben begonnene Dialog zwischen Iwan Karamasow und seinem Bruder Aljoscha findet folgende Fortsetzung: Auf die Frage Iwans, ob es denn in der ganzen Welt ein Wesen gebe, das verzeihen könne und ein Recht dazu hätte, antwortet der Mönch: Ja, es gibt solch ein Wesen, das allem und jedem verzeihen kann, denn es selbst hat sein unschuldiges Blut hingegeben für alle und alles. Ihn also, Ihn habe Iwan in seiner Rechnung vergessen. Der allerdings reagiert auf diesen christologischen Verweis nicht ohne treffende Ironie: «Ah, das ist der ‹Einzig Sündlose› und sein Blut! Nein, ich habe ihn nicht vergessen und mich im Gegenteil die ganze Zeit gewundert, dass du ihn so lange nicht genannt hast, denn gewöhnlich führen alle deinesgleichen vor allem Ihn ins Treffen.»²⁷

Jesus Christus – ein Lückenfüller für ausbleibende Gerechtigkeit, ein schlechter Trost für erlittenes Leid? In einem Punkt hat Iwan Karamasow Recht: In der Tat führen die ‹Aljoschas› unserer Kirche seit nunmehr bald 2000 Jahren vor allem Ihn ins Feld, wenn es um die Frage nach Möglichkeiten einer letzten und universalen Versöhnung geht. Und sie tun es mit Recht. Die Frage, die sich jedoch stellt, lautet: Lässt sich eine Versöhnung in Christus denken, die nicht an der Freiheit der Menschen vorbeigeht, sondern sie als freie Subjekte im Versöhnungsgeschehen wahrnimmt und einbezieht? Um das Problem nochmals zuzuspitzen: Kann eine Heilsbedeutsamkeit von Kreuz und Tod Jesu Christi behauptet werden, die Opfern und Tätern zwar nicht auf gleiche Weise, aber doch gleichermaßen gerecht zu werden vermag?

Traditionelle Aussagen deuten die Frage nach der soteriologischen Relevanz des Kreuzes mit Hilfe von Begriffen wie ‹Opfer›, ‹Sühne› oder ‹Hingabe›, durch die der Tod Jesu Christi Heil schafft. Damit bewegen sie sich ganz im Rahmen der Botschaft der neutestamentlichen Texte, die durchgängig dem Tod Jesu eine heilsmittlerische Funktion zueignen. Ob hingegen Jesus selbst seinem Tod sühnende Funktion zugemessen hat, ist in der Forschung umstritten.²⁸ Auf jeden Fall ist mit der ältesten fassbaren Formulierung des christlichen Glaubens in 1 Kor 15,3: «Christus ist für unsere Sünden gestorben gemäß der Schrift» spätestens kurz nach Jesu Tod die heilsmittlerische Deutung seines Kreuzestodes exegetisch nachweisbar. Ihre bis in die Moderne hinein maßgeblich gebliebene Deutung erhält die Lehre von der erlösenden Wirkung des Kreuzestodes Jesu dann Ende des 11. Jahrhunderts durch die sog. Satisfaktionstheorie des Anselm von Canterbury (1033/34–1109), der die Art der Erlösung durch Christi Tod als stellvertretende Genugtuung (*satisfactio*) bestimmt.²⁹ Weil durch die Sünde des Menschen nicht nur Gott die geschuldete Anerkennung verweigert, sondern zugleich die Ordnung der ganzen Welt aus den Fugen gebracht wurde,

leistet stellvertretend für die Menschheit der Gottessohn durch seinen freiwilligen Tod am Kreuz die sühnende Genugtuung und gleicht so die gestörte Ordnung wieder aus. Obwohl die durch Friedrich Nietzsche³⁰ klassisch formulierte Kritik, in der Satisfaktionstheorie fordere ein rachsüchtiger Gott zur eigenen Besänftigung ein unschuldiges Menschenopfer, nachweislich auf einem vulgären Zerrbild der eigentlichen Intention Anselms beruht, ist der Begriff der sühnenden Genugtuung dem neuzeitlichen Bewusstsein dennoch nicht mehr vermittelbar. Denn an die Stelle des mittelalterlichen Weltbildes tritt das moderne Subjektdenken. So verwirft Immanuel Kant 1793 die Idee der stellvertretenden Sühne Christi nicht nur aus moralischen, sondern – stärker noch – aus subjekttheoretischen Gründen: Die Sünde könne als die allerpersönlichste Schuld des Menschen «nicht von einem anderen getilgt werden; denn sie ist keine transmissibele Verbindlichkeit, die etwa, wie eine Geldschuld [...] auf einen anderen übertragen werden kann.»³¹

Die moderne katholische Theologie reagiert unterschiedlich auf diese Situation. Zum Teil kommt es zu einer Absage an die als veraltet angesehenen Deutemuster Opfer und Sühne. Statt dessen werden als neue Kategorien insbesondere die Begriffe Solidarität und Stellvertretung vorgeschlagen.³² Zum Teil glaubt man, auch den Begriff der Stellvertretung ganz aufgeben und ihn durch die Vorstellung unbedingter Solidarität ersetzen zu können. Andere wiederum protestieren heftig dagegen und setzen sich für eine Rehabilitation des Stellvertretungsbegriffs als Schlüsselkategorie christlicher Soteriologie ein.³³

Auf Basis dieses Befundes soll im Folgenden der Begriff der Stellvertretung als soteriologische Kategorie beibehalten und vom Gedanken der größtmöglichen Solidarität Gottes mit den Menschen her inhaltlich näher bestimmt werden. Denn bei der Beurteilung der Heilsbedeutsamkeit des Todes Jesu ist die Mitte zu wahren zwischen der sog. Solidaritäts- und der Substitutionschristologie. Erstere scheint unangemessen, weil sie zu wenig sagt und das Wesentliche des Heilshandelns Christi nicht zur Sprache bringt. Seine Proexistenz gerade für die Sünder und Verlorenen ist mehr als nur Solidarität. Jesus ist nicht nur ethisches Vorbild oder mitleidender Bruder, er ist der Retter, der Heiland. Die reine Substitutionschristologie sagt jedoch zu viel und löst die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen auf. Denn Stellvertretung meint eben nicht Ersatz des verantwortlichen Subjektes, sondern ein Eintreten an unserer Stelle durch Gott selbst in seinem Sohn; ein Eintreten aber, das eigentlich ein uns unterfassendes, uns tragendes Dazutreten Christi ist, weil es unsere eigene aktive Versöhnung mit Gott, Welt und Mitmensch nicht überflüssig macht, sondern erst wirksam ermöglicht. Durch sein stellvertretendes Sterben teilt Christus mit dem sündig gewordenen Menschen den Ort der ausgewogenen Gottverlassenheit und Todesverfallenheit. Er tritt ein in den Machtbereich der Sünde

und ist in dieser freien Selbsthingabe das – wenn man so will – «Realsymbol für Gottes unbedingte Versöhnungsbereitschaft, das unsere eigene Fähigkeit zur Versöhnung nicht vertritt, aber freizusetzen vermag.»³⁴

Der 1988 verstorbene Basler Kardinal Hans Urs von Balthasar hat versucht, diesen Gedanken mit Hilfe des Motivs vom *descensus Christi ad inferos* näher zu erläutern. Das Bild vom Abstieg des toten Christus in die Unterwelt entstammt in seiner spezifisch christlichen Form den beiden inhaltlich dunklen, spät entstandenen Stellen 1 Petr 3,18–20 und 1 Petr 4,6, in denen die Rede ist von einem Hingehen des toten Christus zu den Geistern im Gefängnis, um ihnen zu predigen und so auch den Toten das Evangelium zu verkünden. Balthasar nutzt dieses Motiv, um Gottes unbedingte Solidarität auch mit dem sich selbst abkapselnden Sünder auszudrücken: «Aber es gibt, am Karsamstag, den Abstieg des toten Jesus zur Hölle, das heißt [...] seine Solidarisierung in der Nicht-Zeit mit den von Gott weg Verlorenen. Für diese ist ihre Wahl – mit der sie ihr Ich anstelle des Gottes der selbstlosen Liebe gewählt haben – endgültig. In diese Endgültigkeit (des Todes) steigt der tote Sohn ab, keineswegs mehr handelnd, sondern vom Kreuz her jeder Macht und eigenen Initiative entblößt, [...] unfähig zu jeder aktiven Solidarisierung, erst recht zu jeder «Predigt» an die Toten. Er ist (aus einer letzten Liebe aber) tot mit ihnen zusammen. Und eben damit stört er die vom Sünder angestrebte absolute Einsamkeit: der Sünder, der von Gott weg «verdammte» sein will, findet in seiner Einsamkeit Gott wieder, aber Gott in der absoluten Ohnmacht der Liebe, der sich unabsehbar in der Nicht-Zeit mit dem sich Verdammenden solidarisiert.»³⁵

Bietet dieser Gedanke aber nicht eine Möglichkeit, die soteriologische Relevanz des Todes Christi so zu denken, dass sie an der Freiheit des Menschen nicht vorbeigeht, sondern sie achtet und respektiert? Jedem Menschen, der sich Gott oder einem anderen Menschen gegenüber abschließend verweigert und sich so in die Ohnmacht und Einsamkeit der Selbstabkapselung begibt, begegnet Gott im toten Christus als dem noch Ohnmächtigeren und Einsameren. Das wäre ein Heilsangebot, in dem Gott die Freiheit des Geschöpfes nicht durch die Allmacht seines Willens erdrückt und vergewaltigt, sondern in der Bewegung einer Solidarisierung von innen her nochmals einholt und unterfasst. Um noch einmal Balthasar direkt zu zitieren: «[...] wer die vollkommene Verlassenheit für sich wählen und damit seine Absolutheit Gott gegenüber beweisen wollte, träfe vor sich auf die Gestalt eines, der absoluter verlassen ist als er selbst. Man kann sich deshalb «überlegen, ob es Gott nicht freisteht, dem von ihm abgewendeten Sünder in der Ohnmachtsgestalt des gekreuzigten, von Gott verlassenen Bruders zu begegnen, und zwar so, dass es dem Abgewendeten klar wird: dieser (wie ich) von Gott Verlassene ist es um meinetwillen. Man wird hier von keiner Vergewaltigung mehr sprechen können, wenn Gott demjenigen,

der die vollkommene Einsamkeit des Nur-für-sich-Seins (vielleicht muss man sagen:) gewählt zu haben meint, in seine Einsamkeit hinein als der noch Einsamere erscheint.»³⁶ Und – so möchte man hinzufügen – in Gestalt dieser solidarischen Einsamkeit das Gnadenangebot Gottes auch am Ort auswegloser Gottesferne offen hält, ja Gottes Entgegenkommen in Person selbst ist und um freie Zustimmung zu Gottes zuvorkommender Liebe wirbt. Wäre damit nicht ein Begriff von Stellvertretung gefunden, der auch dem kantischen Einwand der Unvertretbarkeit des Subjektes gerecht zu werden vermag: Nicht dass Christus für uns übernimmt, was eigentlich wir selbst zu tun hätten, sondern dass er uns ermöglicht, was wir tun sollen und nun endlich – bestärkt und ermächtigt durch sein stützendes Entgegenkommen – auch selber tun können?³⁷

Der Versuch, mit Hilfe des Bildes vom karsamstäglichen *descensus Christi ad inferos* auch eine in Christus grundgelegte Versöhnung zwischen Opfern und Tätern zu denken, sieht sich jedoch einer vielstimmigen Kritik ausgesetzt: Liegt hierin nicht eine posthume Vereinnahmung der Opfer für ein glattes christologisches Versöhnungskonzept? Müsste man nicht – gerade um der Würde der Opfer willen – auf jegliches Konzept einer Aussöhnung überhaupt verzichten und statt dessen die offene Frage als solche aushalten? Und schließlich: Wird hier nicht mit Hilfe christologischer Kategorien jegliche Differenz zwischen Täter und Opfer eingeebnet?³⁸ Diese Fragen bleiben als Stachel im Fleisch jeglicher Soteriologie bestehen. Die Warnung vor einer Einebnung der kategorischen Differenz von Tätern und Opfern in einem christologischen Versöhnungskonzept führt allerdings zum Gedanken des Gerichts als jener eschatologischen Instanz, in der Gottes Barmherzigkeit und seine Gerechtigkeit aufs Engste miteinander verflochten sind.

5. *Versöhnung im Gericht*

Wenn sich Opfer und Täter aufgrund der stellvertretenden Solidarität Christi in das Bemühen um Versöhnung involvieren lassen, kommt es zu dem, was mit der klassischen eschatologischen Terminologie als das Gericht zu bezeichnen wäre – allerdings nicht im Sinne einer Strafjustiz, sondern im Sinne eines intersubjektiven Rechtfertigungsgeschehens. Denn auch im Gericht gilt, dass Gott die Freiheit des Menschen achtet. Die Ermutigung des Paulus an seine Mitchristen in Galatien: «Zur Freiheit hat uns Christus befreit!» (Gal 5,1) gilt auch noch am Jüngsten Tag. Der theologische Reflexionsbegriff des Gerichts ist also nicht als eine letzte Urteilsverkündung zu verstehen, sondern als ein unvorstellbar dialogischer Prozess, der höchste Aktivität auf Seiten aller Beteiligten erfordert.³⁹

Thomas Pröpper hat Recht mit seiner These: «Keine Versöhnung ohne Gerechtigkeit, keine Gerechtigkeit ohne Gericht, kein Gericht ohne den

brennenden Schmerz der uns einholenden Wahrheit.»⁴⁰ Das gilt natürlich besonders im Blick auf die Täter. In der eschatologischen Begegnung des Täters mit Christus wird ein Freiheitsraum eröffnet, der ihn mit der unverkürzten Wahrheit über sich selbst konfrontiert. Denn in Christus wird er zugleich dem Bild seines Opfers gegenübergestellt, mit dem sich Christus vorbehaltlos identifiziert und dessen Bruder er ist. Mehr noch: Das Opfer selbst könnte – so es das will – in Freiheit neben Christus treten und den Täter zur Rechenschaft auffordern. Er wird beiden ins Angesicht blicken und darin die Spuren und die Narben seiner eigenen Untaten erkennen müssen. Das bedeutet einen Perspektivenwechsel, wie er radikaler nicht gedacht werden kann. Die Vergötzung des eigenen Ich hätte in der Begegnung mit Christus als dem einzig Gottgleichen ein Ende und würde als Idolatrie entlarvt. Die Entmenschlichung des Opfers zum bloßen Objekt um der Verabsolutierung des eigenen Identitätskonstruktes willen würde als Wahn offenbar. Das Opfer wäre nicht länger reduziert auf eine in den Oberarm tätowierte Nummer, sondern erhielte Name, Stimme und Gesicht. Der Blick in die offenen Augen des anderen Menschen ließe den Täter sich selbst erkennen; sich selbst aber nicht mehr im falschen Glanz der eigenen Selbstbespiegelung, sondern im hellen Licht des Anderen. Die Verdrängungs- und Selbstentschuldigungsmechanismen würden zerbrechen, die Wahrheit über das Leben als Ganzes offen zutagetreten.

Wie die Täter damit umgehen, weiß niemand zu sagen. Die Anerkennung der Wahrheit über sich selbst ist nötig, um die Selbstdistanzierung von der eigenen Schuldgeschichte zu vollziehen, die den Schrei nach Vergebung überhaupt erst möglich macht. Ob sie sich wirklich auf diesen Prozess einlassen, muss offen bleiben. Es darf aber mit Balthasar gefragt werden, ob die Solidarisierung Christi mit der tiefen Verlorenheit auch der Täter diese nicht bestärkt, sich gegen sich selbst zu stellen und die Wahrheit über sich selbst anzunehmen: «Als Täter von Christus, dem *Retter*, unbedingt angenommen, können sie mit Christus, dem *Richter*, das Gericht über sich und ihre Untaten anerkennen.»⁴¹

Die These Präppers gilt aber auch für die Opfer. Denn auch für sie bedeutet die Konfrontation mit der eigenen Leidensgeschichte und der unwiederbringlich zerstörten Lebenszeit eine Belastung, deren Schmerz kein Außenstehender zu ahnen vermag. Ob ein Mensch, dem solches zugefügt wurde, dennoch in der Lage sein wird, der Person, die diese Wunden geschlagen hat, ein zweites Mal gegenüberzutreten, kann von niemand ermessen werden. Aber auch die Opfer sind ja in der schrecklichen Vergangenheit gefangen, solange sie dieser nicht frei gegenüberzutreten können. Solange der verletzte Mensch nicht die Kraft hat, die eigene gebrochene Biographie anzunehmen, so lange können auch die Narben nicht verheilen und schwelen als offene Wunden weiter. Nicht relativierend und schon gar

nicht vereinnahmend, sondern nur aus der Perspektive des Glaubens an den Gott, der sich in Christus vorbehaltlos als Gott für die Menschen geoffenbart hat, darf vielleicht der Gedanke gewagt werden, was aus Christi Solidarität mit den Opfern an Neuem erwachsen kann: Indem Christus den Leidensweg der Opfer mitgeht bis in die äußerste Ohnmacht des Todes hinein, kennt und anerkennt er zugleich die Wunden und Demütigungen, die ihnen auf diesem Weg zugefügt wurden. So besteht für die Opfer die Chance, die Scham über das Vergangene zu lindern und zur ureigenen Würde und einem neuen Verhältnis zu sich selbst befreit zu werden. Nur durch eine solche Integration geschichtlicher Verletzungen in die erlöste Identität scheint eine eschatologische Vollendung denkbar, die das Vergangene nicht verdrängt und die Würde der betreffenden Person wahrt.

Die Frage also, ob das Opfer fähig sein wird, aufgrund der Erfahrung von Christi Solidarität die Kraft zu neuer Selbstachtung zu gewinnen, darf niemals wissend, sondern nur hoffend, bittend und betend bejaht werden. Das gilt jedoch um ein Vielfaches mehr noch für den nächsten Schritt; für die Frage nämlich, ob das Opfer nicht nur Christi Identifikation mit dem eigenen Leid anzuerkennen bereit ist, sondern ob es darüber hinaus in die sich dem Täter zuwendende Bewegung Christi mit einzuschwenken vermag. So wäre vielleicht die aberwitzige Hoffnung, dass die Opfer im «Mitvollzug der versöhnenden Liebe Christi» – trotz und nach allem – «im Täter den vergebungsbedürftigen Nächsten sehen lernen», mit Jan-Heiner Tück wie folgt zu explizieren: «Indem die Opfer sich mit Christus identifizieren, treten sie ein in dessen Verhältnis zum Täter. Christus aber sieht im Täter – trotz seiner Untaten – den Nächsten und sucht ihm einen Weg der Versöhnung zu eröffnen.»⁴² Und vielleicht kann durch eine solche Überlegung ja in der Tat die Frage, «ob das Opfer durch die Begegnung mit Christus in eine versöhnte Beziehung zu seinem Täter gelangen kann,» zumindest «als Denkmöglichkeit offengehalten werden».⁴³

Wie vorsichtig und tastend solche und ähnliche Denkversuche auch immer formuliert sein mögen – die Forderung nach einer hierfür angemessenen theologischen Sprachform wird wohl schwerlich jemals ganz eingelöst werden können. Doch die Alternative wäre entweder ein theologisches Verstummen oder ein Ausweichen in andere – etwa narrative – Sprachspiele. Beides liegt weder im Interesse der Theologie, noch nützt es den Opfern. Denn Verstummen gibt Vergangenes dem Vergessen preis, und der Verzicht auf systematische Distanz steht seinerseits in der Gefahr der Vereinnahmung fremden Leides. Von zentraler Bedeutung ist, dass es bei diesem ganzen Versuch nicht und in keiner Weise um eine Parallelisierung der Passion Christi und der Leidensgeschichte der Opfer geht. Und noch viel weniger geht es um die Frage, ob das freiwillig angenommene Leid Christi leichter wiege als das unfreiwillig erlittene der unzähligen Opfer der

Geschichte.⁴⁴ Nicht jedes Leid, wohl aber jeder leidende Mensch hat seine Würde, und die ist einzigartig, unvergleichlich und nicht verrechenbar. Es geht hier einzig und allein um die Frage, ob Christi unendliche Liebe den Opfern die Kraft schenken mag, in das Verzeihen einzustimmen. Sich auszumalen, wie das geschehen könnte, mag vielleicht als unzulässige Spekulation gerügt werden. Aber die Hoffnung darauf, dass das auf unvordenkliche Weise möglich ist – diese Hoffnung sollten wir nicht zuschanden kommen lassen.

In diesem Sinne wird das Gerichtszenario vorstellbar als intensiver, dynamischer Dialog, mehr noch: als ein unvorstellbar konfliktreiches Streitgespräch nicht nur zwischen Gott und Mensch, sondern ebenso zwischen den Menschen untereinander, dessen Ergebnis durch kein theologisches Lehrsystem vorweggenommen werden darf. Eine universale eschatologische Versöhnung und Vollendung ohne dieses Gericht an, mit und zu Gunsten aller Beteiligten ist nicht zu haben. Denn eine Allerlösung ohne Gericht wäre nur um den Preis des Vergessens und Verdrängens zu erkaufen – Gott müsste hierzu nicht nur seinem eigenen Ratschluss widersprechen, sondern auch die Freiheit der Täter wie die Würde der Opfer achtlos beiseite schieben. Um mit dem Tübinger Pastoraltheologen Ottmar Fuchs zu sprechen: «Der Schlüsselbegriff des Gerichtes formuliert die Notwendigkeit, dass es zwischen alter und neuer Welt einen Vorgang gibt, in dem das Neue nicht beginnen kann, wenn das Alte nicht ernst genommen und in Gerechtigkeit zu Ende geführt wurde.»⁴⁵

Dieser Prozess ist denkbar als ein Rechtfertigungsgeschehen, in dem Gott und Mensch sich gegenseitig anfragen und anklagen würden. Beides würde im Gericht seinen Ort finden: Die Theodizee als Anfrage des Menschen an Gottes Verantwortung und die Anthropodizee als Rückfrage Gottes an den Menschen. Vielleicht würden ja die Menschen das Tribunal der Widersprüche eröffnen, indem sie Gott für die Übel, die er entweder geschaffen oder doch zugelassen hat (beides schenkt sich im Letzten nichts!) zur Rechenschaft zögen. Sowohl Täter wie auch Opfer hätten Anlass, Gott ihren Zorn und ihre Klage kundzutun: Die Opfer würden Gott mit der Frage konfrontieren, warum sie so unendlich und sinnlos leiden mussten. Aber auch die Täter hätten Grund zur Frage, warum sie so abgrundtief böse werden konnten, warum in ihnen etwas aufgebrochen ist, das durch fehlgeschlagene Sozialisation und freien Willen allein nicht zu erklären ist. Dann aber würde die Theodizee notwendig in Anthropodizee umschlagen, und vor Gott würden wir selbst zu Gefragten: Warum, o Mensch, das Unrecht und die Sünde?⁴⁶ Ottmar Fuchs ist vorbehaltlos zuzustimmen: Es muss in der Tat eine wahrhaft göttliche Versöhnungsmacht sein, die in der Lage sein wird, diesen eschatologischen Beziehungsaufprall zu einem guten Ende zu führen; zu einem Ende, bei dem eine Welt aufscheint, in der das

Leid der Opfer sowie die Schuld und der Reueschmerz der Täter «nicht vergessen, aber Vergangenheit ist.»⁴⁷

6. *Nochmals: Allversöhnung denkbar?*

Was aber passiert, wenn der Täter oder das Opfer auf das letzte und äußerste Versöhnungsangebot Christi nicht eingehen will oder nicht eingehen kann? Mit obigem Versuch zur Dramatik des Gerichtsgeschehens ist die letzte, die alles entscheidende Frage immer noch nicht abschließend geklärt: Hängt die Versöhnung im Reich Gottes wirklich im Letzten ab von der «Empathiefähigkeit oder Empathieverweigerung»⁴⁸ einzelner Menschen? Was also wird Gott unternehmen, falls sich tatsächlich eine endliche Freiheit seinem Gnadenangebot trotz Christi solidarischer Stellvertretung verschließen sollte?

Wichtig sind bei dieser Frage vor allem zwei Dinge: Gott wäre nicht Gott, wenn er nicht die unbedingte Versöhnung und Erlösung aller wollte. Die Hoffnung auf Allerlösung und Allversöhnung ist folglich eine Konsequenz des Glaubens an die Selbstoffenbarung Gottes als in Freiheit Liebendem und darf als «reale Hoffnung»⁴⁹ vor dem Forum der autonomen Vernunft aufrechterhalten werden. Zweitens aber wird sich Gott kaum einer anderen Möglichkeit bedienen, diese durchzusetzen, als um die Versöhnung aller zu werben. Denn wenn die These wirklich ernst genommen wird, dass Gott die Vollendung seines eschatologischen Reiches nicht gegen, sondern nur im Bund mit menschlicher Freiheit realisieren will, dann scheiden alle fremdbestimmten Rettungsversuche «von oben» von vorneherein aus. Dann scheidet aber auch jede Form einer theoretischen Gewissheit der Apokatastasis aus. Nicht etwa weil Gottes universaler Heilswille ungewiss oder Gott in seiner Entschiedenheit für uns wankelmütig wäre, sondern eben weil das Gericht ein Freiheits- und Beziehungsgeschehen zumindest zwischen Zweien ist, dessen dramatisches Ende nicht vorweggenommen werden kann.

Was Gott bleibt, um angesichts der Unausdenklichkeit dieser Situation doch Heil zu schaffen, ist – Er selbst; er selbst aber in seiner ganzen Liebesmacht. Und gerade weil diese Liebe sich in der Geschichte als ohnmächtige, kenotische und bis in die Passivität des Todes hinein auf unser Ja wartende und um unsere Zustimmung flehende Liebe⁵⁰ geoffenbart hat, darf ihr zugestraft werden, solches auch im Gericht zu wirken. Nur die Ohnmachtsgestalt der Liebe hat die Möglichkeit, in der Begegnung mit anderer Freiheit freilassende Distanz zur Entscheidung und bergende Nähe zugleich zu gewähren. Diese zum Warten bereite und dennoch Heimat schenkende Liebe Gottes aber wird ein Leuchten und Strahlen entwickeln, das so anziehend und verlockend ist, dass darüber hinaus in der Tat Größeres nicht gedacht werden kann. Solchermaßen wäre die Hoffnung auf Erlösung aller mit dem Gedanken der persuasiven Liebesmacht Gottes zu verbinden. Gott

ist ein Überredungs- und ein Überzeugungskünstler. Aber nicht im Sinne eines clownesken oder listenreichen Beschwätzens, sondern im Sinne des liebenden Werbens des göttlichen Bräutigams, der nicht bereit ist, seine ungetreue Braut Israel dem Verderben preiszugeben: «Darum will ich selbst sie verlocken. Ich will sie in die Wüste hinausführen und sie umwerben. Dann gebe ich ihr dort ihre Weinberge wieder, und das Achor-Tal mache ich für sie zum Tor der Hoffnung. Sie wird mir dorthin bereitwillig folgen wie in den Tagen ihrer Jugend, wie damals, als sie aus Ägypten heraufzog» (Hos 2,16f).⁵¹ Nur auf diese Weise, nur als um unsere Zustimmung werbende, unseren Starrsinn lockende und – wenn es denn sein muss – unendlich lange wartende Geduld ist eine Liebesmacht Gottes denkbar, die Allerlösung und Allversöhnung zu schaffen weiß, ohne an der geschöpflichen Freiheit vorbei zu gehen.

ANMERKUNGEN

¹ Überarbeitete Fassung eines Vortrages vor der Konferenz der Katholischen Seelsorge bei den Justizvollzugsanstalten in der Bundesrepublik Deutschland (Bundestagung der katholischen Gefängnisseelsorgerinnen und -seelsorger) in Schmochtitz, Bautzen am 09. Oktober 2002.

² Vgl. O. FUCHS, *Neue Wege einer eschatologischen Pastoral*, 263: «Wer gar keine Semantik bezüglich des Mysteriums [...] mehr sucht, zerstört die Suche als solche und kategorisiert Gott als ein feststehendes Nichts [...]. Wer Gott zum totalen Geheimnis macht, macht ihn endgültig zur total menschenverfügbaren Kategorie.» In: ThQ 179 (1999) 260-288.

³ Hier wäre der Ort, die Aussagen des Vierten Laterankonzils über das Analogieprinzip auch im Rahmen einer eschatologischen Hermeneutik fruchtbar zu machen. Denn die ontologische Feststellung einer je größeren Unähnlichkeit des Geschöpfes zum Schöpfer (vgl. DH 806) bedingt natürlich auch eine je größere Unähnlichkeit in eschatologischen Aussagen des Geschöpfes über die nahe gekommene Zukunft seines Schöpfers und dessen Reich. Aus der ontologischen folgt also eine semantische bzw. hermeneutische Differenz. Vgl. O. FUCHS, *Dass Gott zur Rechenschaft gezogen werde – weil er sich weder gerecht noch barmherzig zeigt?*, 12. In: R. SCORALICK (Hrsg.), *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes*. Stuttgart 2000, 11-32.

⁴ Vgl. J.-H. TÜCK, *Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch angesichts der Shoah*, 372. In: ThGl 89 (1999) 364-381 sowie ders., *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz*. Paderborn ²2001, 254. Ebenso H. HOPING, J.-H. TÜCK, «Für uns gestorben». Die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu und die Hoffnung auf universale Versöhnung, 89. In: E. CHRISTEN, W. KIRCHSCHLÄGER (Hrsg.), *Erlöst durch Jesus Christus. Soteriologie im Kontext*. Freiburg/Schweiz 2000, 71-107.

⁵ J.C. JANOWSKI, *Eschatologischer Dualismus? Erwägungen zum «doppelten Ausgang» des jüngsten Gerichts*. In: JBTh 9 (1994) 175-218. Vgl. auch dies., *Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie*. Neukirchen-Vluyn 2000.

⁶ W. BREUNING, *Apokatastasis*. In: LThK 1 (³1993) 821-824, hier 821. Zum Folgenden vgl. W. BREUNING, *Zur Lehre von der Apokatastasis*. In: IKaZ 10 (1981) 19-31.

⁷ Die kontrovers diskutierte Frage, ob Origenes tatsächlich die Apokatastasis als eine theoretische Gewissheit beanspruchende Lehre vertritt, ob Origenes also gewissermaßen der erste Origenist ist, bleibt davon unberührt. Zur Eschatologie des Origenes vgl. B. DALEY, *Patristische Eschatologie*.

In: Handbuch der Dogmengeschichte Band 4, Faszikel 7a (Eschatologie in der Schrift und Patristik). Freiburg 1986, 84–248, hier 122–134.

⁸ Origenes, Von den Prinzipien III, 5,7. In: H. GÖRGEMANN, H. KARPP (Hrsg.), Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien. Darmstadt ³1992, 639. Zitat auch bei W. BREUNING, Lehre (Anm. 6), 21.

⁹ So im Anschluss an H.J. Weber und J. Ratzinger J.C. JANOWSKI, Dualismus (Anm. 5), 195.

¹⁰ DH 411. Die Aussagen gehen zurück auf ein Edikt des Kaisers Justinian an den Patriarch Menas von Konstantinopel und werden dann auf der Synode von Konstantinopel 543 als kirchliche Lehre angenommen und proklamiert.

¹¹ Zum historischen Abriss vgl. W. BREUNING, Lehre (Anm. 6), 25–31.

¹² J.C. JANOWSKI, Dualismus (Anm. 7), 183 sowie dies., Allerlösung (Anm. 5), 5 u.ö. In inhaltlicher Diskussion dort 578ff.

¹³ H. VERWEYEN, Hölle – ewig?, 7. In: E. LADE (Hrsg.), Christliches ABC. Heute und Morgen. Handbuch für Lebensfragen und kirchliche Erwachsenenbildung. Band 4. Bad Homburg 1987, 5–15. Wortgleich bereits zuvor in H. VERWEYEN, Christologische Brennpunkte. Essen ²1985, 120. H. HOPING und J.H. TÜCK, «Für uns gestorben» (Anm. 4), 90 schließen sich dieser These an.

¹⁴ Vgl. z.B. J.B. METZ, Theodizee-empfindliche Gottesrede. In: ders. (Hrsg.), «Landschaft aus Schreien». Zur Dramatik der Theodizeefrage. Mainz 1995, 81–102, bes. 82.

¹⁵ K. VON KELLENBACH, B. KRONDORFER, N. RECK (Hrsg.), Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah. Darmstadt 2001. Vgl. hierzu die Besprechung von H. MEESMANN, Von Gott reden im Land der Täter. Wie kann man nach Auschwitz noch Christ sein? Die dritte Generation der Theologen stellt sich bohrenden Fragen. In: Publik Forum Nr. 12 vom 28.06.2002, 32–35.

¹⁶ Literaturbelege bei J.H. TÜCK, Versöhnung (Anm. 4), 373.

¹⁷ Zum Folgenden vgl. M. STRIET, Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage. In: H. WAGNER (Hrsg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem. Freiburg 1998, 48–89, hier 58f.

¹⁸ F.M. DOSTOJEWSKIJ, Die Brüder Karamasow, München ¹³1995, 331.

¹⁹ M. STRIET (Anm. 17), 58.

²⁰ Zum Folgenden vgl. ebd., 66–71. Dort auch vielfache weiterführende Literaturverweise auf H. Krings, T. Pröpfer und H.M. Baumgartner.

²¹ So D. ANSORGE in seinem bemerkenswerten Aufsatz: Vergebung auf Kosten der Opfer? Umrisse einer Theologie der Versöhnung. In: SaThZ 6 (2002) 36–58, hier 41.

²² M. STRIET (Anm. 17), 69.

²³ Ebd., 71. Zu ähnlichen Ergebnissen kommt auch D. ANSORGE (Anm. 21), 39–41. Unter Rekurs auf die Deutung des sittlichen Imperatives durch J.G. Fichte sieht Ansoerge die Grundlage ethischen Handelns in einem Verhältnis der freien Anerkennung zweier Subjekte gegeben. Das sittliche Individuum erkennt die ihm begegnende Person als freies und autonomes Subjekt an und bestimmt sich selbst dazu, sich von dieser fremden Freiheit in Anspruch nehmen zu lassen. Solchermaßen liegt auch für Ansoerge der konkrete Vollzug von Freiheit in der Anerkennung anderer Freiheit und «Schuld» dann in der Verweigerung dieser Anerkennung.

²⁴ Dem widerspricht auch die freiheitsanalytische Bestimmung von Schuld als der Verweigerung der unbedingten Anerkennung anderer Freiheit nicht. Denn Anerkennung anderer Freiheit kann auch bedeuten, den sich abkapselnden Täter in seiner Schuld zu belassen und so dessen eigene Freiheitsentscheidung zu akzeptieren.

²⁵ M. STRIET (Anm. 17), 74.

²⁶ Ebd., 69.

²⁷ F.M. DOSTOJEWSKIJ (Anm. 18), 332.

²⁸ A. Vögtle, L. Oberlinner und P. Fiedler vertreten die Position, dass eine heilsmittlerische und sühnetheologische Deutung seines Todes durch Jesus selbst im Widerspruch zu seiner Botschaft vom nahenden Reich Gottes und der damit verbundenen bedingungslosen, gnädigen Zuwendung Gottes stünde. Vgl. hierzu den instruktiven Artikel von G. HÄFNER, Nach dem Tod Jesu fragen. Brennpunkte der Diskussion aus neutestamentlicher Sicht, 151–159. In: G. HÄFNER, H. SCHMID (Hrsg.), Wie heute vom Tod Jesu sprechen? Neutestamentliche, systematisch-theologische und li-

turgiewissenschaftliche Perspektiven (Tagungsbericht der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg). Freiburg 2002, 139-190. Allerdings steht eine Reihe namhafter Systematiker und Exegeten dieser Auffassung skeptisch gegenüber (so u.a. H. Merklein, H. Schürmann, R. Pesch, J. Gnilka und P. Stuhlmacher). Vgl. im selben Tagungsband diese Skepsis teilend H. HOPING, Wie heute vom Tod Jesu sprechen? Der Opfertod Jesu als Mitte des christlichen Glaubens, 81-101, hier 87f.

²⁹ Zur Anselm-Interpretation vgl. H. VERWEYEN, Die Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bei Anselm von Canterbury. In: *IKaZ* 14 (1985) 52ff; G. GÄDE, Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterburys. Würzburg 1989. Kurze Darstellungen finden sich bei L. ULLRICH, Satisfaktionstheorie. In: W. BEINERT (Hrsg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Freiburg ³1991, 452-455; W. KASPER, *Jesus der Christus*. Mainz ¹²1998, 260-263; P. HÜNERMANN, *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*. Münster 1994, 197-203.

³⁰ F. NIETZSCHE, *Der Antichrist*, Nr. 41 (Werke Bd. 2, hrsg. von K. SCHLECHTA). Darmstadt 1997, 1023. Vgl. H. HOPING, J.-H. TÜCK, «Für uns gestorben» (Anm. 4), 74.76. Dort auch die Belege bei F. Nietzsche.

³¹ I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 94f. Mit einer Einleitung von H. Noack, hrsg. von K. VORLÄNDER. Hamburg ⁸1978, hier S. 77.

³² Vgl. H. SCHMID, Kontexte heutigen Sprechens vom Tod Jesu, 17f. In: G. HÄFNER, H. SCHMID (Anm. 28), 9-22.

³³ Einen guten Überblick bietet H. HOPING, Stellvertretung. Zum Gebrauch einer theologischen Kategorie. In: *ZKTh* 118 (1996) 345-360, hier 346f.

³⁴ Vgl. H. HOPING, Stellvertretung (Anm. 33), 356 sowie H. HOPING, J.-H. TÜCK, «Für uns gestorben» (Anm. 4), 82f.

³⁵ H.U. v. BALTHASAR, Über Stellvertretung, 408. In: ders., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*. Einsiedeln 1974, 401-409.

³⁶ Ders., *Theodramatik IV. Das Endspiel*. Einsiedeln 1983, 284. Eingeschlossenes Zitat ebenfalls von ders., *Eschatologie im Umriss*, 443f. In: ders., *Pneuma und Institution* (Anm. 35), 410-455.

³⁷ Vgl. die identische Bestimmung von Stellvertretung durch T. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie. München ³1991, 67.

³⁸ Fragen, die v.a. Johann Reikerstorfer an das Versöhnungskonzept Tücks stellt. Vgl. J. REIKERSTORFER, Über die «Klage» in der Christologie, bes. 269f. 282f. In: *JBTh* 16 (2001) 269-287. Die Tatsache, dass sich J.-H. TÜCK, *Christologie* (Anm. 6), 221f diese Fragen ausdrücklich selbst stellt und sie es letztlich sind, die ihn dazu bewegen, seine Thesen zu einer Aussöhnung von Opfern und Tätern gerade im Gericht zu lokalisieren, sieht Reikerstorfer zwar auch; sie vermag ihn aber nicht zu überzeugen. Vgl. seine Besprechung von Tücks Arbeit in: *ThRv* 96 (2000) 54.

³⁹ Die nähere Entfaltung dieses Gedankens erfolgt im Folgenden in enger Anlehnung an Überlegungen Jan-Heiner Tücks. J.-H. TÜCK, *Christologie* (Anm. 4), 250-262. 300-302, sowie ders., *Versöhnung* (Anm. 4), 374-381.

⁴⁰ T. PRÖPPER, *Frage und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee*, 274. In: ders., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*. Freiburg 2001, 266-275.

⁴¹ J.-H. TÜCK, *Christologie* (Anm. 4), 254. Wortgleich ders., *Versöhnung* (Anm. 4), 375.

⁴² Alle Zitate von ders., *Versöhnung* (Anm. 6), 380. Fast wortgleich in: ders., *Christologie* (Anm. 4), 261. Hier spricht Tück vom Täter nicht als Nächstem, sondern stärker noch als Bruder.

⁴³ Ebd., 250.

⁴⁴ Vgl. S.K. PINNOCK, *Die Theologie der zweiten Generation nach Auschwitz. Eine kritische Analyse*, 107. In: K.V. KELLENBACH u.a. (Anm. 15), 95-109.

⁴⁵ O. FUCHS, *Rechenschaft* (Anm. 3), 28. Der Gedanke, das Gerichtsszenario als dialogisches Begegnungsgeschehen zu fassen, stammt ursprünglich von Balthasar. Fuchs greift ihn auf und versucht ihn in seinen verschiedenen Beiträgen fruchtbar zu machen für eine erneuerte Pastoral.

⁴⁶ Den Umschlag von Theodizee in Anthropodizee formuliert m.W. zum ersten Mal in dieser Form T. PRÖPPER, *Erlösungsglaube* (Anm. 37), 179: «Vor ihm aber werden *wir* die Gefragten: ob wir, jenseits der Alternative von unmündiger Abhängigkeit und revoltierender Empörung, unsere Freiheit und ihren Preis übernehmen und in Gottes Tun einstimmen wollen.»

⁴⁷ Vgl. zum Gedanken des Doppelgerichtes aus Theodizee und Anthropodizee O. FUCHS, Rechenschaft (Anm. 3), 21ff sowie ders., Unerhörte Klage über den Tod hinaus! Überlegungen zur Eschatologie der Klage, 351–357. In: JBTh 16 (2001) 347–379. 351f in Auseinandersetzung mit obiger Aussage Pröppers, 357 das von mir angeführte Zitat.

⁴⁸ Vgl. O. FUCHS, Rechenschaft (Anm. 3), 14.

⁴⁹ M. STRIET (Anm. 17), 76.80.

⁵⁰ Erinnerung sei an das grandiose Wort Simone Weils: «Die Zeit ist das Warten Gottes, der um unsre Liebe bittet.» In: S. WEIL, Zeugnis für das Gute. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen. München 1990, 209.

⁵¹ Auch H. VERWEYEN, Hölle (Anm. 13), 12, führt Hos 2,16f an, um Gottes allumfassende Liebe angesichts sich verweigernder menschlicher Freiheit zu illustrieren. An anderer Stelle entwickelt Verweyen einen Begriff von Gottes Wesen als «vorbehaltloses Wartenkönnen». Vgl. H. VERWEYEN, Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten. Regensburg 1997, 50.