



KARL-HEINZ MENKE · BONN

DAS KREUZ ALS MITTE DER GESCHICHTE

oder: Was Christus für alle Menschen aller Zeiten getan hat¹

Es ist kein Zufall, dass Theologen, die – wie Karl Barth – die Versöhnung des Menschen mit Gott als ausschließlich von ihm gewirkt erklären, das Wort Sühne meiden. Denn von Sühne kann man sinnvollerweise nur unter der Voraussetzung sprechen, dass der Schöpfer die Sünde und deren Folgen nicht ohne den Sünder, sondern nur mit ihm besiegen kann.

1. Nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum²

Wäre Sünde nur ein vertikales Nein zu Gott, dann könnte Gott allein – «sola gratia» – für die Umkehrung des Nein in ein Ja sorgen. Aber Sünde geschieht in Raum und Zeit; sie ist niemals nur Relation zu Gott, sondern stets auch Relation zu anderen Menschen und deshalb eine Wirklichkeit in Raum und Zeit; eine objektive (geschichtliche) Wirklichkeit. Der Mensch kann im Unterschied zu Gott nichts erschaffen – von einer Ausnahme abgesehen: Er kann die Wirklichkeit erschaffen, die Gott nicht will; eine Wirklichkeit, die – anthropomorph gesprochen – von Gott gehasst wird, nämlich die Sünde. Man muss nicht gleich an die geradezu monströsen Vergehen einzelner Menschen wie Adolf Hitler, Idi Amin oder Pol Pot denken; es genügt, sich die Folgen der Verleumdung zum Beispiel eines unschuldigen Menschen auszumalen; oder die Folgen einer aus Eifersucht und Neid erfolgten Lüge, um zu erkennen: Sünde schafft Wirklichkeit, die Gott nicht will und die dennoch so real ist wie ein Geschöpf Gottes auch. Und jede vermeidbare Schuld ist Sünde, ist gegen den Schöpfer gerichtete Wirklichkeit. Der Mensch schafft im Unterschied zu den positiven Fakten der Schöpfung Gottes negative Fakten, wo immer er etwas schuldig bleibt, – keineswegs nur dann, wenn er den Nächsten beleidigt, belügt, schädigt

KARL-HEINZ MENKE, geb. 1950, Prof. für Dogmatik und Theologische Propädeutik an der Universität Bonn, seit 2014 Mitglied der Internationalen Theologenkommission.



oder tötet, sondern auch dann, wenn er ihm nicht gerecht wird aus Gleichgültigkeit, Lieblosigkeit oder Bequemlichkeit.

Wenn er ehrlich ist, erklärt sich jeder Mensch – ob gläubig oder nicht – schuldig, sobald er bewusst und willentlich (in Freiheit) gegen die ‹autonome› Verpflichtung seines Ich auf die Anerkennung des Nicht-Ich handelt. Aber die Selbstverfehlung (Schuld) des Menschen ist nicht erst dann ein Handeln gegen Gottes Willen (Sünde), wenn der Schuldige überzeugt ist, nicht nur gegen sein Gewissen, sondern auch gegen den Willen bzw. die Liebe Gottes gehandelt zu haben. Denn vom Schöpfer her gesehen ist das, was Kant als transzendente Autonomie oder als kategorischen Imperativ der praktischen Vernunft beschreibt, *geschenkte* Autonomie. Also ist der Inhalt dessen, was Kant als das unbedingte Sollen des transzendentalen Ich beschreibt³, identisch mit dem, was die Heilige Schrift den Willen des Schöpfers nennt.⁴ Anders gesagt: Wenn der Mensch Gottes Willen erfüllt, entspricht er seinem innersten Selbst; und wenn er seinem innersten Selbst entspricht, erfüllt er Gottes Willen. Selbstverfehlung ist nicht nur Schuld, sondern auch Sünde.⁵ Natürlich kann man darüber streiten, unter welchen Voraussetzungen ein Mensch die eigene Schuld vorbehaltlos bekennen kann; ob solche Ehrlichkeit schon aus Angst vor dem Zorn Gottes oder erst im Glauben an die in Christus offenbar gewordene Liebe möglich ist. Aber die Behauptung, dass erst sündigen könne, wer glaubt, oder gar, dass man nur in dem Maße sündigen könne, in dem man gegen den eigenen Glauben handelt, ist absurd.⁶ Sie hat zur Konsequenz, dass die Henker von Auschwitz möglicherweise gegen das Sollen ihrer eigenen Vernunft gehandelt, aber – weil ungläubig – nicht gesündigt haben.⁷ Wer gegen die dem eigenen Ich eingestiftete Hinordnung auf das Nicht-Ich handelt, handelt auch gegen Gottes Willen – unabhängig davon, ob er den kategorischen Imperativ seiner Vernunft ausdrücklich mit dem göttlichen Willen identifiziert oder nicht.

Gewiss, der Gehorsam gegenüber dem unbedingten Sollen der theoretischen und der praktischen Vernunft ist ebenso geschichtlich situiert wie der Gehorsam gegenüber dem göttlichen Willen. Er kann gefördert oder bis zur Taubheit behindert werden. Aber nie ist das ‹Ich› bloßes Epiphänomen der Verhältnisse, die es immer schon vorfindet.

Das Ungeheuerliche an der Wirklichkeit, die der Sünder durch seine Sünde schafft, ist dies, dass Gott sie zwar vergeben, aber nicht ungeschehen machen oder annihilieren kann⁸ – es sei denn, er würde die Freiheit revozieren, die er seiner Schöpfung immer schon ermöglicht. Wenn Gott das, was meine Sünde anrichtet – z. B. das Leiden des Verleumdeten, z. B. den Hass der betrogenen Ehefrau, z. B. die psychische Krankheit im Gefolge verweigerter Liebe – annihilieren würde, dann wäre die besagte Freiheit bzw. Verantwortung des Sünders nur ein Schein. Denn das, was der Einzelne tut oder unterlässt, hätte keinerlei Relevanz.

Der theologische Versuch, den Menschen von der Verantwortung für seine Schuld bzw. Sünde zu entlasten, ist so alt wie der Marcionismus. In fast allen Gnostizismen ist die Schöpfung ein Vorgang, der eigentlich nicht sein sollte. Im Marcionismus ist Gott zerrissen zwischen der Erschaffung einer Welt, die fortlaufend Böses gebiert, und der Erlösung, die die Sünde der Schöpfung sühnt. Es scheint mir kein Zufall, dass diese Scheinlösung der Theodizeefrage wieder Hochkonjunktur hat. Denn in einer Welt, in der das Wort «Sünde» aus dem gängigen Wortschatz verschwindet oder in Schlagertexten für den Genuss von zuviel Schokolade verwandt wird; in einer Kirche, in der die Beichtstühle verwaist sind; und in einer Gesellschaft, in der alle immer nur Opfer von Veranlagung, Milieu, Erziehung und Umwelt sind, ist zumindest der einzelne Mensch kaum oder gar nicht verantwortlich für das Unheil der Welt und auch nicht für seine Selbstverfehlung. In der Attitüde des Opfers stellt er die Frage, warum diese Welt so ist, wie sie ist; warum es sie überhaupt gibt oder nicht zumindest eine bessere Ausgabe der Schöpfung.

Der Tübinger Pastoraltheologe Ottmar Fuchs spricht vom «zerrissenen Gott»⁹ – zerrissen zwischen dem, was er als Schöpfer zu verantworten hat; und dem, was er im Geschehen der Inkarnation und im Ereignis von Kreuz und Auferweckung ist: nämlich «der andere Gott», der sich selbst den Bedingungen der eigenen Schöpfung unterwirft, damit die Leidenden wider alle Sinnlosigkeit an Sinn glauben können. Magnus Striet, der sich die Fuchs-These bereits durch einen Vortrag in der Münchener Akademie¹⁰ angeeignet hat, bemerkt in seinem Vorwort zu Fuchs' «zerrissenem Gott»: «Und da ist sie dann wieder, die bange Frage, ob Gott dies alles hat wollen dürfen. Denn dass diese Welt nicht schmerzfrei sein würde, war klar. Und musste Gott nicht auch erahnen, dass der Mensch seine Freiheit missbrauchen würde? Zumal deren Bedingungen alles andere als ein zuverlässig glückliches Leben versprochen? Fuchs erinnert daran, wie Gott vermisst wird – entsetzlich vermisst wird, sich ausschweigt. Vielleicht ist gerade deshalb der Gedanke, dass Gott durch seine Menschwerdung sein Schöpfungswerk gesühnt hat, so aufregend. Nicht geht es bei dieser Sühne um die Sünde des Menschen, jedenfalls nicht vordergründig. Und erst recht musste das Leben Jesu nicht am Kreuz enden. Nein, Gott wird Mensch – um als dieser Mensch um die Zustimmung des Menschen zu seinem Schöpfungswerk zu werben.»¹¹

Was Fuchs und Striet verbindet, ist die Überzeugung, der allmächtige Gott hätte auch eine andere als die faktische Welt schaffen können. Gott kann zwar die Eigenkausalität bzw. Freiheit, welche die Signatur des faktisch ins Dasein gerufenen Kosmos ist, nicht revozieren, ohne seine Schöpfung zu annihilieren. Aber er hätte voraussehen können, welche Konsequenzen eine Evolution mit sich bringt, die verunglücken kann, und welche Abgründe die Perversion der dem Menschen gegebenen Freiheit impliziert.

Deshalb, so meinen Fuchs und Striet unisono, sollte man endlich aufhören, den Grund für alles Unheil in der Sünde des Menschen zu suchen, und stattdessen die gegen Gott gerichtete Klage Hiobs verstärken.¹²

In einem Punkt zumindest unterscheiden sich die Positionen von Fuchs und Striet: Während Striet Gott Antworten zutraut, die der Mensch gegenwärtig schmerzlich vermisst, betont Fuchs: Der Schöpfer kann «uns nicht mit einer Sinnantwort kommen, dass alles einen notwendigen Sinn gehabt habe. Was soll das nur für ein Sinn sein, dem so viel an Leid zu opfern war? Was soll das für eine Notwendigkeit sein, die die Not nicht gewendet hat? Nein, mit einer solchen Sinnantwort, mit der er selbst «aus dem Schneider» wäre und auch relativ unbeteiligt sein könnte (weil ja alles einen Sinn hätte), kann Gott bei den leidenden Menschen keine Glaubwürdigkeit erringen. Im Gericht wird Gott gewissermaßen um das Vertrauen aller Menschen kämpfen müssen.»¹³

Wenn man Fuchs nach seiner eigenen Antwort auf die Vereinbarkeit der Fakten des Leids mit dem Gott der Heiligen Schrift fragt, erhält man die Antwort: Sofern man glauben kann, dass der Schöpfer so Mensch werden konnte, dass er, ohne aufzuhören Gott zu sein, selbst die Folgen verunglückter Evolution und pervertierter Freiheit durchlitten hat, ist er glaubwürdig; dann erklärt er zwar nicht, warum das ganze Leid Sinn hat oder hatte; aber er ist glaubwürdig.¹⁴

Einmal abgesehen davon, ob ein vom Leid erdrückter Mensch glauben kann, dass der inkarnierte Gott wie er selbst leidet, – was nutzt ihm dieser Glaube? Was nutzt es ihm, dass der Urheber aller Wirklichkeit genauso wie er unter dieser Wirklichkeit leidet? Und warum ist ein Gott glaubwürdig, der den Leidenden statt einer Antwort auf die Sinnfrage sein Mit-Leiden anbietet?

Striet ist erheblich konsequenter als sein Gewährsmann Fuchs. Denn aus seiner Sicht ist der Mensch gewordene Gott nicht schon deshalb glaubwürdig, weil er sich selbst den Unbilden seiner von Unglück und Sünde entstellten Schöpfung unterwirft, sondern erst unter der Voraussetzung, dass die Auferweckung des Gekreuzigten Möglichkeiten des Allmächtigen in Aussicht stellt, die Hoffnung wider alle Hoffnungslosigkeit ermöglichen. Striet weiß auch nicht, warum der von ihm als Inbegriff unendlicher Möglichkeiten gedachte Schöpfer nicht jetzt schon den Schrei nach Sinn beantwortet¹⁵; er kann verstehen, dass dieses Nichtwissen besonders die Denkenden unter den Gläubigen zur Leugnung Gottes führt¹⁶; er selbst aber glaubt aufgrund von Ostern, dass Gott ungeahnte Möglichkeiten hat, sein Nicht-Eingreifen und das Sosein seiner faktischen Schöpfung zu rechtfertigen.¹⁷

Auf der einen Seite betont Striet, dass es keine doppelte Logik – eine für den ganz anderen Schöpfer und eine für seine mit Bewusstsein ausgestatteten Geschöpfe – geben darf; dass also jede Flucht in die angeblich dunklen Seiten Gottes unzulässig ist.¹⁸ Andererseits traut er dem Gott, dem er alle

Möglichkeiten des Eingreifens in seine Schöpfung zuspricht, Gründe für das faktische Nichteingreifen zu, deren Logik kein hiesiger Mensch auch nur erahnen kann. Das ist dann allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz doppelte Theologie: eine für die gegenwärtige Logik des Menschen und eine ganz andere für das Eschaton.

Während Striet Gott als dem Inbegriff unendlicher Möglichkeiten zutraut, die Frage nach dem Warum und Wie aller Schöpfung und Geschichte beantworten zu können, betont Ottmar Fuchs, dass eine nachträglich gegebene Antwort immer zu spät kommt. Denn – so meint er mit Dostojewskijs Iwan Karamasow¹⁹ – Gott kann einer Mutter, der ein SS-Schergen in Auschwitz ihren Säugling entrissen und gegen eine Wand geschlagen hat, nicht im Nachhinein erklären, das Ganze habe diesen oder jenen Sinn gehabt.

Striet will nicht das Gegenteil behaupten, denkt die Freiheit des allmächtigen Gottes aber doch so, dass er hätte eingreifen können und – soll er moralisch nicht diskreditiert sein – aus gutem Grunde nicht eingegriffen hat. Doch: Wenn man so pointiert wie Striet die Flucht in einen «dunklen Gott» oder in eine doppelte Logik (Gottes Logik als das ganz Andere gegenüber der menschlichen Logik) verbietet, darf man dann selbst seine Hoffnung auf Möglichkeiten Gottes setzen, die alles jetzt Denkbare sprengen?

Nein, Gott der Vater hat keine anderen Möglichkeiten als der personal mit dem innertrinitarischen Sohn identische Mensch Jesus. Andernfalls wäre dieser Mensch nicht die Offenbarkeit Gottes selbst, sondern bestenfalls Instrument oder Medium Gottes. Folglich darf man von der Allmacht Gottes nicht anders denken und reden als von der Ohnmacht des Gekreuzigten. Das mag vordergründig paradox klingen, weil Menschen einen vorgefassten Begriff von Allmacht auf Gott projizieren, nämlich den unendlicher Möglichkeit. Aber am Kreuz hat der Vater selbst expliziert, was seine Allmacht ist: Sie ist identisch mit der Liebe, die sich lieber geißeln, mit Dornen krönen und kreuzigen lässt als irgendetwas zu erzwingen. Von eben dieser gekreuzigten Liebe, der man auf Golgotha zuruft: «Hilf dir doch selbst und steig herab vom Kreuz!» (Mk 15, 30); von eben dieser Liebe bekennt der Osterglaube, dass sie stärker war als der kreuzigende Hass ihrer Henker; und dass sie allem gegenteiligen Anschein zum Trotz kein Unglück und keine Sünde verhindern, wohl aber jeden Abgrund unterfassen kann.

Das Alte Testament erzählt immer wieder davon, dass der Beter JHWH gleichsam «hinein lassen» kann in jeden Winkel des eigenen Lebens.²⁰ Und das Neue Testament identifiziert Gott mit dem Gekreuzigten. Was es konkret bedeuten kann, ihn, den Gekreuzigten, «hinein zu lassen» in das eigene Leid, ist mir in der Begegnung mit einem jungen Paar aufgegangen, das ich als junger Vikar getraut hatte und dessen erstes Kind geistig und körperlich schwerstbehindert auf die Welt kam. Die junge Mutter war nach der Entbindung so geschockt, dass sie, sobald die Schwester mit dem Neuge-

borenen in ihr Zimmer trat, hysterisch zu schreien anfang. Sie konnte den Anblick des Kindes nicht ertragen. Ich habe ihr bei meinem ersten Besuch wortlos ein Kreuz auf den Nachttisch gelegt. Später erzählte sie, dass sie dieses Kreuz an sich gedrückt habe; und dann habe sie ihr Kind zum ersten Mal ansehen können und es dann mit einer Geste, die sie nie mehr vergessen könne, an sich gedrückt. Und sie sagte wörtlich: «So froh wie in diesem Augenblick bin ich niemals zuvor gewesen. Jetzt kann ich mein Kind lieben.» – Es gibt Verwandlung, ja Verklärung durch die gekreuzigte Liebe. Gewiss, sie muss uns geschenkt werden, damit wir sie geben können; aber wenn sie uns geschenkt wird, ist sie stärker als jedes Leid. Christusförmige Liebe kann jedes Unglück und die Folgen jeder Sünde – der eigenen wie der fremden – tragen, ja sogar verwandeln.

Das vermeidbare Leid, das die Sünde anrichtet, wiegt ungleich schwerer als das weithin unvermeidbare Unglück von Krankheit und Schicksal. Ungeachtet der Tatsache, dass Sünder bis zu einem gewissen Grad auch Opfer der Sünde anderer sind, ist es die grundsätzlich vermeidbare Sünde – nicht das unvermeidliche Schicksal oder Unglück! –, die Familien und Ehen zerstört, Elendsviertel und Slums entstehen lässt, Schlachtlinien des Hasses, Kriege und Konzentrationslager.

Es geht bei dem Drama zwischen Bethlehem und Golgotha nicht um die Glaubwürdigkeit eines angesichts der realen Schöpfung moralisch in Zweifel geratenen Schöpfers, sondern um die zerstörerische Macht der Sünde. Es gibt kaum eine Auskunft des Neuen Testaments, die sich so klar und umfassend belegen lässt.²¹ Die Erklärung des Kreuzestodes als Sühne für die Sünde der Menschen ist kein zeitbedingtes Interpretament. Zeitbedingt ist die Einkleidung dieses Faktums in die Kategorien des nachexilischen Tempelkultes oder in die Kategorien der frühmittelalterlichen Satisfaktionstheorie. Aber die These, dass der trinitarische Gott da, wo er sich – das Ereignis der Inkarnation vorausgesetzt – dem Sünder bzw. der Sünde aussetzt, sein Wesen (gewaltlose, nichts erzwingende, aber möglicherweise doch alles transformierende, kurzum: trinitarische Liebe) auf nicht mehr überbietbare Weise offenbart, ist kein situativ bedingtes Interpretament.²²

Die in den neunziger Jahren zwischen Hans Kessler und Hansjürgen Verweyen ausgetragene Kontroverse war nicht nur von der Frage bestimmt, ob Jesus erst aufgrund der Ostererscheinungen oder schon zuvor – und besonders im Blick auf den Gekreuzigten (Mk 15, 39) – als der Christus erkennbar war.²³ Es ging zumindest auch um das viel grundsätzlichere Problem, ob dem göttlichen Vater andere Möglichkeiten als Jesus, und zwar dem Gekreuzigten, zugesprochen werden müssen. Kessler und Striet beantworteten diese Frage mit einem uneingeschränkten «Ja». Verweyen dagegen fragt: Wenn Gott der Vater andere Möglichkeiten als die in Christus offenbaren hatte, warum hat er dann zugeschaut, als der Sohn geißelt, mit Dornen gekrönt und ge-

kreuzigt wurde? Wenn Gott der Vater noch andere Möglichkeiten als die des Golgotha-Geschehens hat, dann ist die Geschichte Jesu eine unter anderen Versöhnungserzählungen der Religionsgeschichte. Es hängt, wie Verweyen betont, alles an der Untrennbarkeit Jesu vom Vater; ob Jesus bloßes Mittel und Werkzeug des Vaters oder *dessen* Selbstoffenbarung war; ob er nur etwas mitteilen wollte (Glaubwürdigkeit des Schöpfers; Hoffnung wider alle Hoffnungslosigkeit), was er auch anders hätte mitteilen können; oder ob er die den Sünder von JHWH trennende Macht der Sünde (seit dem Babylonischen Exil «Sheol» genannt) für alle Menschen aller Zeiten faktisch (unabhängig davon, ob jemand das glauben kann oder nicht) entmachtet hat.

Israel war überzeugt, dass der physische Tod – ursprünglich das Geschenk des Übergangs vom irdischen Dasein in ein Leben bei Gott – durch die Sünde pervertiert worden ist in die Trennung von JHWH. Das Alte Testament kennt zwar Gerechte wie Henoch (Sir 44, 16) und Elija (2 Kön 2, 1–18), die den Tod der Trennung von Gott nicht erleiden mussten; aber jeder Mensch, der sein irdisches Leben als Sünder beendet, erfährt den physischen Tod als «Sheol», als Bindung an das Gefängnis seiner Sünde und also – metaphorisch gesprochen – als Bindung an den «Ort», an dem Gott nicht ist. Mit einem rachsüchtigen oder vergeltungssüchtigen Gott hat der Nexus zwischen physischem Tod und «Sheol» nichts zu tun; er ist Ausdruck der Überzeugung, dass Gott nicht in personaler Gemeinschaft (Himmel) mit der Wirklichkeit gedacht werden kann, die der Sünder schafft und von der er sich selbst nicht trennen kann.

2. Keine Versöhnung ohne Sühne

JHWH steht dem Verhängnis der Sünde nicht gleichgültig gegenüber; im Gegenteil. Die nachexilischen Sühneriten des Jerusalemer Tempel-Kultes mit der Institution des jährlich begangenen Versöhnungstages sind Ausdruck der unbedingten Versöhnungswilligkeit JHWHs.²⁴ Aber sie sind auch Ausdruck der Tatsache, dass Gott die Sünde als eine vom Menschen geschaffene Wirklichkeit zwar vergeben, aber nicht ungeschehen machen (annihilieren) kann – es sei denn, er würde seine mit Freiheit begabte Schöpfung revozieren. Deshalb schenkt er dem Sünder die Möglichkeit der Sühne seiner Sünden. Nicht irgendeine äußere Wiedergutmachung bewirkt die Sühne, sondern nur das, was die Riten des in Lev 16 geschilderten Versöhnungstages symbolisieren: die Trennung der oben als Gefängnis veranschaulichten Folge der Sünde vom Sünder und die Transformierung der Sünder in Söhne.

Der Deckel der Bundeslade (kapporet) war im nachexilischen Tempel Symbol der Anwesenheit JHWHs; und das Blut der Sündopfer war Zeichen der Hingabe und Umkehr der Sünder. Wenn der Hohepriester am

Versöhnungstag das Blut von Tieren an die Kapporet sprengte, war dieser Vorgang das Realsymbol der Versöhnung des Sünders mit JHWH. Was nutzen – so warnen die Propheten Israels – alle Brand- und Schlachtopfer und Riten, wenn der Sünder selbst nicht vollzieht, was da symbolisch veranschaulicht wird. Sühne konfrontiert den Sünder mit dem Gegenteil der eigenen Sünde, mit der Liebe Gottes. Der Sühnende sieht die Wahrheit seiner selbst im grellen Licht des Gegenteils aller Sünde, im Lichte der Heiligkeit Gottes. Und diese Wahrheit ist schmerzlich. Aber nur dieses Leiden des Nicht-mehr-Sünders (des zu Gott Umgekehrten) an der selbstverschuldeten Wirklichkeit kann die Sünde in Sohnschaft verwandeln.²⁵

Das Alte Testament spricht in nachexilischer Zeit von dem jährlichen Versöhnungstag (Lev 16) und von dem Gottesknecht (Jes 53, 5f.11f), der – seinerseits ohne Sünde – den ihn treffenden Hass der Sünder mit dem freiwilligen Leid seiner Liebe beantwortet.²⁶ Aber zugleich spricht das Alte Testament von dem Überhand- und Universalwerden der Sünde.

Indem der Gottesknecht des Propheten Deuterocesaja Hass und Gewalt mit dem Gegenteil, mit der Feindesliebe beantwortet, trägt er die Folgen, die eigentlich die Verursacher selber tragen müssten, und ermöglicht ihnen so, von diesen Folgen nicht festgehalten zu werden wie Gefangene von ihrem Gefängnis. In der Gestalt des Gottesknechtes bricht sich die Erfahrung Bahn: Wer die zerstörende Gewalt der Sünde des Anderen nicht nur erträgt, sondern mit deren Gegenteil, mit Liebe, beantwortet, kann der Sünde die Eigenschaft nehmen, Gefängnis des Sünders zu sein. Allerdings ist auch die Liebe des deuterocesajanischen Gottesknechtes kein Automatismus. Liebe, und mag sie bis zur letzten Konsequenz der Feindesliebe gehen, zwingt den Sünder nicht zur Sühne; sie ermöglicht das Ausziehen aus dem besagten Gefängnis; aber sie zwingt nicht dazu.

3. Das «Ein-für-alle-Mal» des Golgotha-Ereignisses

Die Überbietung des deuterocesajanischen Gottesknechtes durch Jesus Christus erklärt sich im Blick auf das christologische Zentraldogma von der hypostatischen Union. Jesus Christus *ist* die Liebe Gottes selbst. Anders gesagt: Da, wo der Sünder die einzige Wirklichkeit erschafft, die Gott nicht will, lebt Christus als wahrer Mensch – «in allem uns gleich außer der Sünde» (Hebr 4, 15) – dieselbe Beziehung zum göttlichen Vater, die der innertrinitarische Sohn ist.

Der Hebräerbrief bringt diesen nur trinitätstheologisch erklärbaren Sachverhalt soteriologisch durch einen Vergleich zum Ausdruck: durch den Vergleich nämlich zwischen den Sühneriten des nachexilischen Tempelkultes mit dem Golgotha-Geschehen. Der Autor dieser neutestamentlichen

Spätschrift leugnet an keiner Stelle, dass die Israel geschenkte Tora und der nachexilische Tempelkult von JHWH gestiftete Mittel des Heils sind. Aber faktisch erreichen sie nicht, was sie erreichen sollen. Am Versöhnungstag trug der Hohepriester das Blut von Opfertieren als Symbol der Hingabe der Israeliten an die Stelle, wo die *kapporet*, das Realsymbol der Gegenwart JHWHs, stand. Aber – so der Vergleich des Hebräerbriefes (Hebr 9, 1–15) – was innerhalb des Tempelkultes nur symbolisch dargestellt wird, das ist in Christus Wirklichkeit. Christus ist nicht nur symbolische, sondern wirkliche Anwesenheit Gottes; und sein am Kreuz stellvertretend für alle Sünder vergossenes Blut gelangt nicht nur symbolisch, sondern wirklich zu JHWH (zum Vater). Wie der Hohepriester am Versöhnungstag durch den Vorhang des Tempels mit dem Opferblut von Böcken und Stieren zu der Stelle tritt, wo das Symbol der Anwesenheit Gottes (die *kapporet*) steht, so trägt Jesus Christus sein vom kreuzigenden Hass der Sünder vergossenes Blut durch den Vorhang seines Menschseins hindurch zum Vater; und dies nicht nur im Sinne eines jährlich wiederholten Symbols, sondern wirklich «ein für alle Mal» (Hebr 9, 26; 10, 10). Seit der Erhöhung des Gekreuzigten zum Vater ist der physische Tod nicht mehr das Tor in die Sheol (Trennung von Gott), sondern Tor des Zugangs zum Vater. Wer im Abendmahl das Blut Christi empfängt, empfängt ungleich mehr als die Israeliten, die von Mose am Sinai mit dem Blut von Tieren besprengt wurden (Ex 24, 8). Denn jenes Blut war Symbol für die Hingabe der Besprengten an den Willen Gottes, an die von JHWH gestiftete Tora. Wer hingegen das Blut und den Leib Christi empfängt, gehört wirklich zu dem Leib und dem Blut, das der Gekreuzigte in der Stunde seines Todes durch den zerbrechenden Vorhang seines irdischen Daseins hindurch zum Vater trägt. Joseph Ratzinger kommentiert den Vergleich des Hebräerbriefes zwischen Mose-Bund und Christus-Bund²⁷, zwischen dem nachexilischen Versöhnungstag und dem Geschehen von Golgotha mit den Worten: «Wenn Jesus, den Kelch darreichend, zu den Jüngern sagt: «Das ist mein Blut des Bundes» [Mk 14, 24; Mt 26, 27f], dann sind die Sinaiworte [Ex 24, 8: «*Da nahm Mose das Blut, besprengte damit das Volk und sagte: Das ist das Blut des Bundes, den der Herr auf Grund all dieser Worte mit euch geschlossen hat.*»] zu einem ungeheuren Realismus gesteigert, und zugleich erschließt sich eine vorher nicht abzusehende Tiefe. [...] Denn die sakramentale Blutsgemeinschaft, die nun Möglichkeit wird, verbindet die Empfänger mit diesem leibhaftigen Menschen Jesus und so zugleich mit seinem göttlichen Geheimnis».²⁸

Man erfasst das Geschehen von Golgotha erst, wenn man das vom Hebräerbrief wiederholt unterstrichene «Ein-für-alle-Mal» dieses Geschehens versteht. Hans Urs von Balthasar hat dieses «Ein-für-alle-Mal-Ereignis» die Mitte des Dramas der Weltgeschichte zwischen Gott und der Menschheit genannt. Seine ganze Theologie gipfelt, wie er selbst betont, in einer be-

stimmten Passage seiner «Theologie der drei Tage», nämlich in folgender: «Wenn ohne den Sohn niemand den Vater sehen kann (Joh 1, 18), niemand zum Vater kommen kann (Joh 14, 6), der Vater für keinen offenbar sein kann (Mt 11, 27), dann wird, wenn der Sohn, das Wort des Vaters, tot ist, niemand Gott sehen, von ihm hören, zu ihm gelangen. Und es gibt diesen Tag, wo der Sohn tot und damit Gott unzugänglich ist. Ja, um dieses Tages willen ist [...] Gott Mensch geworden.»²⁹

Der physische Tod gehört zur Schöpfung; er war ursprünglich vom Schöpfer gewollt als Übergang vom irdischen Leben in die Gemeinschaft mit ihm. Aber der physische Tod ist durch die Sünde pervertiert worden vom Tor in die Gemeinschaft mit Gott in das Tor der «Sheol», der Trennung von allem, was man im Deutschen mit dem Wort «Sinn», im Griechischen mit dem Wort «Logos» bezeichnet. Was es eigentlich bedeutet, dass der Mensch, der personal identisch war mit dem göttlichen Logos, aus Liebe dahin gegangen ist, wo Gott nicht ist, das wird in Theologie und Verkündigung viel zu wenig bedacht.³⁰ Deshalb kann man die Bedeutung von Balthasars Karsamstagstheologie gar nicht überschätzen. In seiner Theologie ist der Tag, wo der Sohn tot ist, das wichtigste Ereignis der Menschheitsgeschichte. Denn mit dem physischen Tod des Geschöpfes, das aufgrund der hypostatischen Union auch im Tot-sein mit Gott verbunden ist, ist Gott buchstäblich eingetreten in das Gefängnis, das den Sünder festgehalten und so von Gott getrennt hat. Seitdem, so formuliert Hans Urs von Balthasar, hat die «Sheol» einen Ausweg. Man kann auch sagen: Das Gefängnis (die geschichtliche Wirklichkeit, die der Sünder gegen den Willen des Schöpfers geschaffen hat), in das die Sünde den Sünder eingesperrt hat, ist kein Gefängnis mehr. Keine Sünde – und mag sie so abgründig sein wie die der Henker von Auschwitz – hat nach Christi Tod noch die Macht, den Sünder von Gott zu trennen – es sei denn, dieser weigert sich, die ihm vom Sohn ermöglichte Brücke zum Vater zu beschreiten. Man kann, wenn man will, unterscheiden zwischen der «Sheol», die es seit dem Ereignis von Golgotha nicht mehr gibt, und den vielen (revidierbaren³¹) Höllen derer, die die ihnen hingehaltene Hand des Erlösers noch nicht ergreifen können oder noch nicht ergreifen wollen.

Der trinitarische Gott bleibt der Bundes-Gott. Der Erlöser, der – so formuliert es Paulus in 2 Kor 5, 21f – an die Stelle tritt, wo der Sünder von seiner Sünde gefangen ist, öffnet den Weg zum Vater; aber er geht diesen Weg nicht *statt* des Sünders. Stellvertretung ist das Gegenteil von Ersatz. Allerdings auch unendlich viel mehr als bloße Offenbarung von Vergebungsbereitschaft oder bloße Solidarität. Das Ereignis von Golgotha hat für alle Menschen aller Zeiten die Sünde ihrer von Gott trennenden Macht (ihres «Sheol»-Charakters) beraubt. Aber dieses Ereignis ist kein Handeln des Erlösers an den Erlösten ohne die Erlösten, sondern mit diesen. Die

schmerzhaftes Umkehren der Sünde in Sohnschaft – sprich: ‚Sühne‘ – bleibt ihnen nicht erspart. Wir dürfen hoffen, dass Christus einmal alles in allen und in allem sein wird. Denn Gottes Liebe wartet³² unendlich lange auf das Umkehren auch des verhärtetsten Neinsagers unter seinen Brüdern und Schwestern. Aber Hoffnung ist kein Wissen. Die Hoffnung auf universale Versöhnung ist klar zu unterscheiden von jeder Apokatastasis-Lehre.³³

Man kann als Grundregel formulieren: Wo immer eine Theologie im Blick auf das Kreuz Jesu von Solidarität *statt* Stellvertretung spricht³⁴, geht es nicht mehr um die Versöhnung der Sünder; diese – so erklärt man – ist längst erfolgt, weil Gott ohne Bedingung vergibt. Es geht stattdessen um das Hintragen der frohen Botschaft von der unbedingten Liebe Gottes in diese Welt, – dahin, wo Menschen als unschuldige Opfer oder aufgrund ihrer eigenen Schuld an Versöhnung nicht glauben. So gesehen ist das Golgotha-Geschehen im Sinne zum Beispiel von Ottmar Fuchs und Magnus Striet das Werben Gottes um Hoffnung wider alle Hoffnungslosigkeit.

Eine besondere Variante der Reduktion des Kreuzesgeschehens auf ein Zeichen der Glaubwürdigkeit des Schöpfers ist die kultursoziologische Theorie von René Girard³⁵: Nachdem die Henker von Golgotha sich selbst durch ihre Lüge zu Unschuldigen und den gänzlich Unschuldigen zum einzig Schuldigen (Sündenbock) erklärt haben, entlarvt das unschuldige Opfer (der Gekreuzigte) diesen satanischen Mechanismus als Lüge: Denn der Gekreuzigte erweist sich durch seine Feindesliebe (Lk 23, 34: «Vater, vergib ihnen; den sie wissen nicht, was sie tun!») als das Gegenteil der Sünde und demaskiert so seine Ankläger als Lügner; zugleich verzichtet er seinerseits auf die Anklage der Schuldigen und ermöglicht so seinen Henkern den Verzicht auf die Fortsetzung des Sündenbockmechanismus.

Die Reduktion des Kreuzes auf ein bloßes Entlarven oder Offenbarmachen nimmt dem Drama zwischen Bethlehem und Golgotha den Ereignischarakter.³⁶ Wenn das Kreuz nur eine mögliche Gestalt der Offenbarung des göttlichen Vergebungswillens ist, dann ist es austauschbar; dann ist es nicht, wie Balthasar formuliert, das Ereignis, um dessentwillen Gott Mensch geworden ist. Wenn das Drama zwischen Bethlehem und Golgotha nicht notwendig gewesen wäre, um den Sünder aus seiner selbst gewirkten Gefangenschaft zu befreien, dann könnte man im Sinne der Pluralistischen Religionstheologie das Golgotha-Geschehen als eines unter anderen Fakten relativieren, die in der Religionsgeschichte als Versöhnung mit Gott interpretiert wurden.

Biblisch gesehen bildet die gesamte Menschheitsgeschichte eine vom Logos getragene Einheit, einen Sinnzusammenhang, in dem das Geschehen von Golgotha der Wendepunkt ist, der für alle Menschen aller Zeiten vor Christus und nach Christus ein für alle Mal eine Veränderung bewirkt hat, ohne welche die Menschheit verloren wäre. Schon Justin der Märtyrer

hat seinen platonisch gebildeten Gesprächspartnern das in alle vier Himmelsrichtungen weisende Kreuz des Erlösers als den Realitätsgehalt der im Dialog «Timaios» beschriebenen «Weltseele» erklärt. Seine Ausführungen über die kosmische Dimension des Kreuzes sind wahrscheinlich ebenso von Philo von Alexandrien wie von der jüdischen Tempeltheologie beeinflusst. Für Philo ist der Tempel Sitz der kosmoserhaltenden Kraft des Logos³⁷; für die Rabbinen der Ort der «shekinah», der Kraft und Herrlichkeit JHWHs. Die Zerstörung des Tempels bestätigt aus Justins Sicht, dass der «Ort» der *Shekinah* bzw. der *Tora* bzw. des *Logos* nicht mehr der Tempel, sondern das Kreuz Christi ist.³⁸ Kurzum: Die apologetisch motivierten Spekulationen des Justin dokumentieren schon im zweiten Jahrhundert eine Theologie des Kreuzes, welche die gesamte Menschheitsgeschichte (einschließlich der Religionsgeschichte) als Einheit und das Golgotha-Geschehen als jeden Menschen grundlegend betreffendes Ereignis betrachtet.

Wäre das Christusergebnis nur die graduell intensivere Offenbarung bzw. Verheißung von Sinn wider alle Sinnlosigkeit, darf man – die Kongruenz von göttlicher und menschlicher Logik vorausgesetzt – fragen: Warum hat Gott nicht den einfacheren und zudem unblutigen Weg der *Inspiration* gewählt? Warum das Drama der *Inkarnation* zwischen Bethlehem und Golgotha?

Die Antwort auf diese Frage liegt in der oben erklärten Tatsache, dass die Sünde eine objektive geschichtliche Größe ist, die auch von Gott nur um den Preis der geschöpflichen Freiheit ungeschehen gemacht werden könnte; die also, wenn überhaupt, dann nur innergeschichtlich bekämpft und besiegt werden kann. Der in das Bild des «Sheol-Abstiegs» gekleidete Vorgang geschieht da, wo die Sünde ist, also im Raum der Geschichte. Das Christusergebnis ist ein geschichtliches Ereignis. Auch die Auferstehung Jesu kann daher nicht als schlechthin transgeschichtlich bezeichnet werden. Balthasar spricht von einem «die Geschichte übersteigenden Ereignis *innerhalb* der Geschichte».³⁹ Und Papst Benedikt nennt die Auferstehung «ein Ereignis in der Geschichte, das doch den Raum der Geschichte sprengt und über sie hinausreicht».⁴⁰

Weil die den Sünder von Gott trennende Macht der Sünde eine innergeschichtliche Wirklichkeit ist und also – unter Wahrung der geschaffenen Freiheit und ihrer Konsequenzen – nur innergeschichtlich besiegt werden kann, *musste* der Ewige *als er selbst* eintreten in die Zeit (Inkarnation). Gott begegnet dem Sünder nicht mittels oder im Medium Jesu, sondern *als* dieser Mensch. Er überwältigt den Sünder auch da nicht, wo er ihn von dem Gefesseltsein an seine Sünde (Sheol) befreit. Er hält sich ihm hin. Dieses innergeschichtliche Sichhinhalten ist das Phänomen des Leibes Christi: zunächst des historischen, dann des verklärten und des eucharistischen Leibes. Dieser Leib ist auch am Karsamstag die reale Anwesenheit des vom gött-

lichen Vater untrennbaren Sohnes. Und dieser Leib ist auch nach Ostern die reale Anwesenheit Gottes in Zeit und Raum, in Welt und Geschichte. Denn der verklärte bzw. eucharistische Leib des Auferstandenen ist nur ein anderer Zustand desselben Leibes, der von Maria geboren, der gekreuzigt und begraben wurde. *Wie* genau die *Kontinuität* zwischen irdischem und verklärtem Leib, zwischen der Geschichte Jesu vor dem Osterereignis und der Vollendung des Gekreuzigten nach dem Osterereignis zu verstehen ist, bleibt dem Denken der Theologie überlassen. Aber *dass* es diese Kontinuität gibt, ist von kaum überschätzbarer Bedeutung für den Glauben an den *Bundes*charakter des Versöhnungs- und Vollendungsgeschehens.

Wäre Jesus qua Mensch im Vorgang des Ostergeschehens nur Medium oder Demonstrationsobjekt des versöhnungswilligen Gottes und nicht auch der mit ihm gemeinsam Handelnde, dann wäre die Versöhnung ein transgeschichtliches Dekret, das uns durch Jesus mitgeteilt bzw. offenbart wurde. Nein, dieses Geschehen ist ein *Bundeshandeln*. Weil Jesus – wahrer Mensch, in allem (DH 553–559) uns gleich außer der Sünde (Hebr 4, 15) – freiwillig⁴¹ »Ja« sagt zum Willen des Vaters, ist er unendlich viel mehr als ein Medium der Offenbarung, nämlich neuer Anknüpfungspunkt der Liebe des Vaters in der von ihm mit Freiheit begabten und durch die Sünde pervertierten Schöpfung. Wer sich, obwohl Sünder, mit dem Gekreuzigten vereinen lässt, kann sich aus dem selbstgebastelten Gefängnis seiner Sünde herausziehen lassen in die letztendliche Gemeinschaft mit Gott. Die Verbundenheit des Sünders mit dem gekreuzigten Erlöser ist zuerst und zunächst ein reines Geschenk; aber deshalb nichts Punktuelleres, nicht Fertiges oder Abgeschlossenes, sondern der Beginn eines Weges, der erst in der vollendeten Gemeinschaft mit dem zum Vater Erhöhten sein Ziel erreicht.

Die Auferstehung bzw. Erhöhung des in die »Sheol« Gesenkten zum Vater ist die Voraussetzung für den heilsuniversalistischen Charakter des geschichtlichen Christusereignisses. Denn »das Wesen Mensch, an dem wir alle Anteil haben, [ist] auf eine unerhörte und neue Art eingetreten ins Innere Gottes. Es bedeutet, dass der Mensch in Gott Raum findet auf immer. Der Himmel ist nicht ein Ort über den Sternen, er ist etwas viel Kühneres und Größeres: das Platzhaben des Menschen in Gott, das in der Durchdringung von Menschheit und Gottheit im gekreuzigten und erhöhten Menschen Jesus seinen Grund hat. Christus, der Mensch, der in Gott ist, ewig eins mit Gott, ist zugleich das immerwährende Offenstehen Gottes für den Menschen. Er selbst ist so das, was wir »Himmel« heißen, denn der Himmel ist kein Raum, sondern eine Person, die Person dessen, in dem Gott und Mensch für immer trennungslos eins sind. Und wir gehen in dem Maß auf den Himmel zu, ja, in den Himmel ein, in dem wir zugehen auf Jesus Christus und eintreten in ihn.«⁴²

Wie das Christusereignis das reale Eintreten Gottes selbst bzw. des Ewigen in die Zeit ist, so ist die Erhöhung des Erlösers das reale Eintreten der Zeit in

die Ewigkeit. Wer mit ihm Gemeinschaft hat, kann seine Zeit in die Ewigkeit tragen.⁴³ Kurzum: *Christus verbindet in seiner Person endliches und ewiges Sein, Zeit und Ewigkeit; deshalb ist er unendlich viel mehr als Wegweiser und Offenbarer.*

Besonders bedenkenswert erscheinen mir in diesem Zusammenhang die Reflexionen Béla Weissmahrs SJ (1929–2005) über den Zusammenhang des Dogmas von der hypostatischen Union mit der ntl. Bezeugung des leeren Grabes. Der Münchener Philosoph vertritt die These, dass man nur dann von einem realen Eintritt Gottes in die Geschichte und von einer realen Aufnahme des Geschöpfes Jesus in die innerste Wirklichkeit Gottes sprechen kann, wenn das Prinzip des Endlichen (die Materie) nicht aus der Vollendung des zum Vater Erhöhten ausgeklammert wird. Weissmahr betont, dass wir nur deshalb von Materie sprechen können, weil wir wissen, was ‹Geist› ist. Geist ist das Phänomen des Bei-sich-Seins, im Idealfall das Phänomen des Selbst-Bewusstseins, das Wissen eines endlichen Seienden um seine Endlichkeit und also die Selbsttranszendenz auf das Nichtendliche (Absolute). Materie ist der Gegenbegriff zu Geist. Sie ist «das ‹Nicht-Bei-sich-Seiende›, das für Transzendenz überhaupt Verschlussene».⁴⁴ Allerdings gibt es nirgendwo die Materie als solche. Die konkrete Materie ist immer durch einen gewissen Grad des Bei-sich-seins gekennzeichnet. Ein ‹total von sich Verfremdetsein› bzw. ein totaler Mangel an Selbststand und Selbstidentität ist undenkbar. Ein Seiendes, das in gar keiner Weise bei sich wäre, wäre schlicht und ergreifend nichts. Zusammenfassend formuliert Weissmahr: «Materialität als solche ist das Prinzip des Nichtseins im Seienden. Geist ist also im Grunde identisch mit Sein, das eben im Maße seiner Endlichkeit materiell ist. Reine Materialität wäre die vollständige Seinslosigkeit. Das konkrete Materielle verhält sich demnach zum Geist niemals kontradiktorisch, sondern nur mehr oder weniger konträr, da es immer schon irgendwie geistig ist.»⁴⁵ Der Grad des Bei-sich-seins entscheidet über die Hierarchie des Seienden. Je mehr ein Geschöpf bei sich ist, desto mehr faltet es das Viele, aus dem es besteht ein in eine Einheit, die, wenn sie sich ihrer selbst bewusst ist, ‹Ich› und ‹Du› sagen kann. Geist im eigentlichen Sinn gibt es folglich erst dort, wo man von *personalisierter* Materie sprechen kann.⁴⁶ Was personalisierte Materie ist, kann man an Menschen beobachten, die die Kirche heiliggesprochen hat. Es gibt eine Durchdringung des Körpers durch die Person eines Menschen, die das Phänomen unbedingter Lauterkeit zur Anschauung bringt. Und es gibt Materie, die für immer zur Identität eines Menschen gehört. Diese Materie wird nicht mehr von der sie formenden Person getrennt (nicht mehr ausgetauscht); deshalb ist ganz und gar durchpersonalisierte Materie so wenig empirisch wahrnehmbar wie die Geistseele bzw. Person, von der sie geformt wird. Allerdings wird Materie nie selbst geistig; sie bleibt das Prinzip der Endlichkeit.⁴⁷ Ratzinger bemerkt deshalb: «Wenn es das Wesen der Seele ist, ‹forma› zu sein, dann ist ihre Zuordnung auf Materie hin unaufhebbar [...] man müsste sie selber auflösen, um ihr dies zu nehmen.»⁴⁸

Das trifft auch auf Jesus zu, der als der zum Vater erhöhte Erlöser wahres Geschöpf und also endlich bleibt.

Christus ist der Beginn des Eintretens der Geschichte in die Ewigkeit. Der Grad der Gemeinschaft jedes Einzelnen mit ihm entscheidet über das Fortschreiten der Vollendung. Und intensivere Gemeinschaft mit Christus bedeutet zugleich intensivere Inklusion in seine gekreuzigte Liebe zu den Brüdern und Schwestern, die sich der ausgestreckten Hand des Inkarnierten immer noch verweigern.

4. Das Bundes-Handeln des Gekreuzigten

Der trinitarische Gott erzwingt nichts; er hat dem Menschen wirkliche Freiheit geschenkt; deshalb lässt er sich von den Konsequenzen seines Geschenkes wirklich betreffen, und zwar so unbedingt, dass das Drama der Weltgeschichte offen bleibt. Zwar hat Christus den Nexus zwischen dem physischen Tod und dem Tod der Trennung von Gott (Sheol) für alle Menschen aller Zeiten und also ein für alle Mal aufgehoben, damit aber den Ausgang der Geschichte nicht vorweggenommen oder vorausbestimmt. Denn er ist nicht nur der Sieger über die Sheol, sondern auch der Weg zum Vater; letzteres aber nur für jeden, der freiwillig «Ja» sagt zu ihm. Die Hölle der Ablehnung des Christusgeschenkes bleibt möglich. Wir dürfen zwar hoffen, dass alle Höllen verschwinden. Aber wir können uns dessen nicht sicher sein. Zwar wäre das Verbleiben auch nur eines einzigen Menschen im Zustand der Verweigerung (in seiner Hölle) eine ungeheure Tragödie nicht nur für den Verweigerer, sondern auch für die *Communio Sanctorum* und besonders für Gott selbst. Doch erzwingen kann die in Christus offenbare Liebe Gottes nichts, nicht einmal das Ja-Wort eines einzigen Menschen.

Die gekreuzigte Liebe ist bedingungslos. Aber: Kann ein Mensch vollkommene Gemeinschaft mit dem trinitarischen Gott leben, wenn er unversöhnt ist mit auch nur einem einzigen Mitmenschen? Wer z. B. als Henker von Auschwitz sein Menschsein bis in die Wurzeln deformiert hat, dessen Glaube an Christi bedingungslose Liebe wäre ein desinkarnierter und billiger Glaube ohne den mühsamen Weg der Versöhnung mit den Brüdern und Schwestern, ohne Umkehrung der Sünde in Sohnschaft (Sühne des Purgatorium). Und jeder Psychologe wird bestätigen, dass die Annahme von Vergebung fast so schwierig ist wie das Schenken von Vergebung. Jeder weiß aus seiner eigenen Lebensgeschichte, dass er, wenn er tief gekränkt oder gedemütigt worden ist, solange ein Opfer bleibt, als er dem, der ihn verletzt hat, nicht vergeben *kann* – oft auch dann noch nicht, wenn der Täter wirklich bereut und kniefällig um Vergebung bittet. Gottes unbedingte Liebe unterscheidet den Täter von seiner Tat und schenkt ihm die Gnade,

zu einem Mit-Liebenden werden zu können. Und Gottes unbedingte Liebe will die Opfer befähigen, sich mit Christi gekreuzigter Liebe zu verbünden. Erzwingen aber kann er weder das Eine noch das Andere. Denn seine Allmacht ist keine andere Macht als die Macht der gekreuzigten Liebe.

Der Begriff «Purgatorium» bezeichnet nicht die Möglichkeit, nach dem Tod das gelebte Leben korrigieren oder gar revidieren zu können. Überhaupt verbietet sich die Elongatur zeitlicher Kategorien über den Tod hinaus. Es geht vielmehr um das Verhältnis des Einzelnen und seiner endgültig beendeten Lebensgeschichte zu Jesus Christus. Deshalb bemerkt Hans Urs von Balthasar: Christus *ist* als von mir bejahter mein Himmel; er *ist* als von mir ersehnter mein Purgatorium; er *ist* als von mir verweigerter die Hölle.⁴⁹ Christus ist das nichts erzwingende Warten der gekreuzigten Liebe, die das Ja oder Nein jedes *einzelnen* Menschen so unbedingt respektiert, dass seine Hoffnung auf universale Versöhnung kein prädestinierendes Wissen ist.

Die im Protestantismus weit verbreitete These, der physische Tod sei so etwas wie eine neue Schöpfung, nämlich die Ersetzung des alten Adam durch den neuen Adam, wirft die Frage nach der Verantwortung des Bundespartners auf. Wenn der Glaube an die Rechtfertigung allein aus Gnade verbunden wird mit der Prädestination aller zum Heil, dann wird der Unterschied zwischen Tätern und Opfern vergleichgültigt.⁵⁰ Dazu bemerkt Papst Benedikt in seiner Enzyklika «Spe salvi»: «Die Gnade löscht die Gerechtigkeit nicht aus. Sie macht das Unrecht nicht zu Recht. Sie ist nicht ein Schwamm, der alles wegwischt, so dass am Ende dann eben doch alles gleich gültig wird, was einer auf Erden getan hat. Gegen eine solche Art von Himmel und von Gnade hat zum Beispiel Dostojewski in seinen *Brüdern Karamasow* mit Recht Protest eingelegt. Die Missetäter sitzen am Ende nicht neben den Opfern in gleicher Weise an der Tafel des ewigen Hochzeitsmahls, als ob nichts gewesen wäre. [...] Jesus hat uns zur Warnung im Gleichnis vom reichen Prasser und dem armen Lazarus (*Lk* 16, 19–31) das Bild einer [...] zerstörten Seele gezeigt, die selbst einen unüberbrückbaren Graben zwischen sich und dem Armen geschaffen hat: den Graben der Verslossenheit in den materiellen Genuss hinein, den Graben der Vergessenheit des anderen, der Unfähigkeit zu lieben, die nun zum brennenden und nicht mehr zu heilenden Durst wird. Dabei müssen wir festhalten, dass Jesus in diesem Gleichnis nicht von dem endgültigen Geschick nach dem Weltgericht handelt, sondern eine Vorstellung aufnimmt, die sich unter anderem im frühen Judentum findet und einen Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung meint, in dem das endgültige Urteil noch aussteht. Diese frühjüdische Vorstellung vom Zwischenzustand schließt die Auffassung ein, dass die Seelen nicht einfach nur in einer vorläufigen Verwahrung weilen, sondern schon Strafe erfahren, wie es das Gleichnis vom reichen Prasser zeigt, oder aber auch schon vorläufige Formen der Seligkeit emp-

fangen. Und endlich fehlt nicht der Gedanke, dass es in diesem Zustand auch Reinigungen und Heilungen geben kann, die die Seele reif machen für die Gemeinschaft mit Gott. Die frühe Kirche hat solche Vorstellungen aufgenommen, aus denen sich dann in der Kirche des Westens allmählich die Lehre vom Purgatorium gebildet hat.»⁵¹

Der trinitarische Gott wartet auf das freie Ja jedes Einzelnen; und sein Warten ist nicht passiv; es trägt die Signatur des Kreuzes. Die exklusive Stellvertretung des für alle Menschen in die ›Sheol‹ Herabgestiegenen bedingt die inklusive Stellvertretung der so von ihm Beschenkten. Balthasar spricht von der «Kirche aus dem Kreuz»⁵² und von der «mit Christus gekreuzigten Kirche».⁵³ Er will damit sagen: Keiner kann das Geschenk der gekreuzigten Liebe privatistisch für sich selbst empfangen; Christusgemeinschaft gibt es nur im Modus der Inklusion in sein Für-Leiden. Dabei geht es nicht um eine oberflächliche Solidarität oder um psychologische Empathie⁵⁴, sondern um die biblisch durchgängig bezeugte Tatsache, dass Christus jedes einzelnen Christen bedürfen will, um auch die Verhärtetsten seiner Brüder und Schwestern zu retten. Die trinitarische, in der Kenosis des Karfreitags und Karsamstags offenbare Liebe degradiert ihre Adressaten nicht zu bloßen Empfängern. Paulus beschreibt seine eigene Sendung mit den Worten: «Ich erstatte ergänzend für den Leib Christi, die Kirche, an meinem Fleische, was von den Bedrängnissen Christi noch aussteht» (Kol 1, 24). Dieses Wort darf nicht additiv verstanden werden. Denn die inklusive Stellvertretung der Christen setzt die exklusive Stellvertretung des Hingangs Jesu an das Kreuz und zu den Toten als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeiten voraus. Aber unter dieser Voraussetzung gilt dann auch, dass der Christ durch, mit und in Christus Berge versetzen und Höllen aufbrechen kann.

Das Kreuz ist und bleibt in jedweder Form das von Gott eigentlich nicht Gewollte. Aber genauso wahr ist, dass die Liebe, die in Christus bis in die Verlorenheit der ›Sheol‹ herabgestiegen ist, das Antlitz des Kreuzes trägt. Wer diese Liebe glaubt, erfährt den Tod nicht mehr als Trennung von Gott, sondern als Zugang zum Vater; erfährt aber auch, dass dem Christen auf Grund seiner Inklusion in die Stellvertretung des Erlösers «ein härteres Kreuz» auferlegt wird als dem sogenannten «natürlichen Menschen».⁵⁵ Es gibt kein Christsein ohne das Tragen der Last des Anderen.

Nicht zufällig ist das Kreuzzeichen das Erkennungszeichen der Christen. Ganz bewusst stellen Christen Kreuze nicht nur in Kirchen, sondern auch an Wege und auf Gipfel und Häuser. Denn das Kreuz ist seit Ostern das Erkennungszeichen des Gottes, der nichts erzwingt und gerade so die Verneinung seiner selbst besiegt. Wer sich mit dem Kreuzzeichen bezeichnet, bekennt damit, dass Gott sich lieber kreuzigen lässt als irgendetwas mit Gewalt zu erzwingen; bekennt aber auch, dass die gekreuzigte Liebe jedes Kreuz verklären und jede Hölle aufbrechen kann. Wer sich mit dem Kreuz-

zeichen bezeichnet, glaubt, dass die ‹Sheol› schon aufgehoben ist; weiß aber auch, dass der gekreuzigte und auferstandene Christus seiner bedürfen will, um seine Liebe zu denen zu tragen, die sich noch immer einschließen in den Panzer ihrer Sünde.

ANMERKUNGEN

¹ Es handelt sich bei den folgenden Ausführungen um den zweiten der beiden Vorträge, die der Verfasser im August 2014 vor dem Schülerkreis von Papst Benedikt in Castel Gandolfo gehalten hat. Der erste Vortrag mit dem Titel *Der wahre Dornbusch, oder: Das Kreuz als Offenbarkeit des trinitarischen Gottes* ist im letzten Heft dieser Zeitschrift erschienen: IKaZ 43 (2014) 519–536.

² ANSELM VON CANTERBURY, *Cur Deus homo. Warum Gott Mensch geworden ist*, lat.-deutsch hg. v. Franz Seraph SCHMITT, Darmstadt ³1970, § 21.

³ In § 6 der ‹Kritik der praktischen Vernunft› (Akad.-Ausg. V,30) schreibt Immanuel KANT: ‹Setzet, dass jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgiebt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich: ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdann nicht seine Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange rathen, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm unter Androhung derselben unverzügerten Todesstrafe zumuthete, ein falsches Zeugniß wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte. Ob er es thun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; dass es ihm aber möglich sei, muss er ohne Bedenken einräumen. Er urtheilt also, dass er etwas kann, darum weil er sich bewusst ist, dass er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.› – Indem jeder Mensch, ob gebildet oder ungebildet, immer schon weiß, was er unter allen Umständen tun soll, erfährt er das Unbedingte als den transzendentalen Horizont seiner Freiheit. Gemeint ist ja nicht die Freiheit, zwischen zwei äußerlich motivierenden Möglichkeiten wählen zu können (Wahlfreiheit), sondern das Apriori des Sollens, das jeden Menschen auffordert, unter allen Umständen (unbedingt) das Gute zu tun (transzendente Freiheit). Die Unbedingtheit des sittlichen Sollens ist keine von außen (von einem belohnenden oder bestrafenden Gott) auferlegte. Die dem Menschen evidente unbedingte Verpflichtung zu sittlichem Handeln fordert aber nicht nur eine dem Sittengesetz entsprechende Gesinnung, sondern auch den ernststen Willen, die Welt nach diesem Gesetz zu gestalten. Damit ergibt sich aber ein unausweichliches Dilemma: Entweder man hält eine letzte Harmonie von unbedingter sittlicher Verpflichtung und Weltordnung für prinzipiell unmöglich. Oder aber man glaubt an die Möglichkeit einer letzten Übereinkunft zwischen der zum Guten entschiedenen Freiheit und dem Naturverlauf. Deshalb postuliert Kant die Identität des dem Ich als Ich wesentlich eignenden Sollens mit dem Willen Gottes. – Dazu: Hans-Jürgen VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg ³2000, 101–109.

⁴ ‹Wird das ganze Ausmaß des menschlichen Verfallenseins an die Sünde erst in Christus offenbar, so sind es andererseits doch davon unabhängige Instanzen, die schon von sich her die Menschen schuldig sprechen: das Gesetz, das seine Übertreter anklagt (Röm 3, 19; 5, 13), und das Gewissen (Röm 2, 15) bzw. die Vernunft (Röm 1, 20; vgl. 7, 23), durch welche die Heiden mit dem Anspruch des Schöpfers konfrontiert werden.› (Michael THEOBALD, *Sünde. 2. Neues Testament*, in: LThK IX [Freiburg 2000] 1120–1123; 1122).

⁵ Von daher kann ich nicht nachvollziehen, dass Magnus STRIET seinem Wiener Kollegen Jan-Heiner Tück die Identifikation dessen, was Kant Schuld, mit dem, was die Bibel Sünde nennt, als unzulässig vorhält. Denn Tück leugnet nirgendwo die Legitimität von Kants Unterscheidung

zwischen autonomer und heteronomer Instanz der Ethik, sondern nur die Richtigkeit der These, der Mensch könne erst sündigen, wenn er auf bestimmte Weise an Gott glaube. STRIET schreibt: «Das Argumentationsmuster von Tück, das eine Unterscheidung von moralischer Schuld und Sünde nicht kennt, ist insofern ein vorneuzeitliches, als es weder eine moralische Vernunftautonomie kennt noch die Grenzen endlicher Vernunft bezogen auf die Frage der Wirklichkeit eines freien Gottes akzeptiert.» (*In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne*, Freiburg 2014, 159f).

⁶ Aktualismus (Identifizierung von Akt und Sein) führt notwendig zu dem Kierkegaard-Paradoxon: Wer glaubt, kann nicht sündigen, weil der Glaube – als *fides qua*, nicht als *fides quae* verstanden – das Gegenteil der Sünde ist; und der Ungläubige kann nicht sündigen, wenn der Glaube an Gott Voraussetzung der Identität von Selbstverfehlung (Schuld) und Sünde ist.

⁷ Hier liegt das m. E. tief Problematische der These: «Erst wenn Gott in bestimmter Weise geglaubt wird, als ein Gott, dem getraut werden darf, als der Gott, der aus der Unverfügbarkeit seiner Freiheit heraus den Menschen erwählt hat, wird die Sünde möglich.» STRIET, *Gottesschleife* (s. Anm. 5), 159.

⁸ Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING hat in seiner 1809 verfassten Abhandlung *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (Ausgewählte Werke. Schriften von 1806–1813, Darmstadt [WBG-Nachdruck] 1990, 275–360) jede neuplatonisch oder spinozistisch gefärbte Beantwortung der Frage nach dem Ursprung des Bösen abgewiesen. «Es macht gerade die Pointe der schellingschen Konzeption aus, dass das Böse, ohne dass Güte, Allmacht und Verstehbarkeit Gottes in irgendeiner Weise geschmälert werden müssten, hier nicht im Sinne der «privatio boni»-Lehre als ein Seinsmangel gedacht wird, sondern dass er aus der Fülle eines Seienden, nämlich aus dem Geist des Menschen, entspringt und somit weniger Anzeichen eines mangelhaften Vernunftgebrauchs ist als vielmehr gerade die «zur Geistigkeit erhobene Selbstheit» als äußerste und zugleich verheerendste Möglichkeit menschlicher Freiheit bezeichnet.» (Philipp HÖFELE, *Vergebung für die Täter? Überlegungen zur intersubjektiven Dimension des eschatologischen Gerichts*, in: ThPh 85 [2010] 242–260; 250f).

⁹ Ottmar FUCHS, *Der zerrissene Gott. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt*, Ostfildern 2014.

¹⁰ Vgl. Magnus STRIET, *Erlösung durch den Opfertod Jesu?*, in: DERS. – Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Erlösung auf Golgotha? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, Freiburg 2012, 11–31

¹¹ Magnus STRIET, *Vorwort*, in: FUCHS, *Der zerrissene Gott* (s. Anm. 9), 9–12; 10f.

¹² «Nicht die Theologie des Hiobbuches wurde ausgebaut, sondern eine auf die Sünde der Menschheit fixierte Theologie. [...] Wenn man deshalb von Erschöpfungstendenzen in der Moderne reden will, so wird man auch fragen müssen, ob diese nicht von einem bestimmten Christentum mit provoziert waren. Der alte Gott starb, weil dieser Gott den Menschen an den Pranger seiner Sündhaftigkeit stellte, dieser Gott aber keinerlei Sensibilität für das unschuldige Leiden aufbrachte.» STRIET, *Gottesschleife* (s. Anm. 5), 61.

¹³ FUCHS, *Der zerrissene Gott* (s. Anm. 9), 189.

¹⁴ Magnus STRIET begründet seine Abweisung der biblisch reich belegbaren These vom Sühnetod Christi um unserer Sünden willen mit – wie er selber meint – Argumenten, die den Versuch, die traditionelle Formel im gegenwärtigen Diskurs der Theologie zu bewahren, scheitern lassen. Er bemerkt: «Die von mir beanspruchten Gründe konzentrieren sich darauf, dass Gott um das Risiko seiner Schöpfung gewusst haben muss, so dass ich schließe, dass er als der offenbar gewordene unbedingt treue Gott bereits im Anfang entschieden war, Mensch zu werden, sich in allem uns gleich zu machen und das mit dem Menschen zu teilen, was Menschsein bedingt und ausmacht: die Freude, die Lust am Leben, aber eben auch das Unterworfenensein unter die Logik der Tödlichkeit des Lebens. Was er dem Menschen, auf den er in seinem Schöpfungswillen gehofft hatte, zumutete, wollte er auch sich zumuten. Und er wollte sich vor allem offenbar machen. Damit Menschen bereits jetzt von ihm her zu leben beginnen können, sich in ihrer Lust am Leben nicht zermürben lassen von der Abgründigkeit, die dem Leben eingeschrieben ist.» STRIET, *Gottesschleife* (s. Anm. 5), 155f.

¹⁵ «Wer Gott als den glaubt, der der Geschichte mächtig ist, der also eingreifen könnte in seiner Allmacht, wird ihn auch mit den Realitäten dieser Welt belasten müssen.» (Ebd., 39).

¹⁶ «Widerlegt nicht [...] das Faktum, dass es überhaupt Schmerzen gibt, die Existenz eines all-

mächtigen Gottes? Eines Gottes, der nicht nur allmächtig, sondern auch gütig sein soll? War es da nicht nur redlich, schließlich ganz auf Gott zu verzichten? Ist es nicht redlicher, sich den Glauben an Gott überhaupt zu verbieten? Kommt dieser Gott nicht immer bereits zu spät, weil bereits gelitten wurde? Eine abschließende Antwort auf diese Frage ist nicht zu erwarten.» (Ebd., 141f).

¹⁷ «[...] solange Gott als eine Macht gedacht wird, die der Geschichte mächtig ist, ist Nicht-Handeln als Handeln zu interpretieren, bleibt das Alte Testament im Recht, wenn es Gott angeht, ihn anklagt. Vielleicht hat Gott Gründe nicht einzugreifen. Hat er sie nicht, so ist er moralisch diskreditiert. Aber selbst wenn er sie hat, so ist dieser Gott ein Gott, der nur allzu leicht im Abgrund der menschlichen Verzweiflung zu versinken droht.» (Ebd., 161f).

¹⁸ «Im Übrigen halte ich gegen Tücks Mutmaßung auch weiterhin daran fest, dass eine Theodizee absurd wäre, die mit dunklen Seiten in Gott rechnet. Gerade deshalb arbeite ich ja konsequent den Gedanken aus, dass Gott im Schöpfungsentschluss sich dazu bestimmt hat, gemäß seinem Wesen dem nun anderen seiner selbst, der Welt und insbesondere den Menschen treu bleiben zu wollen. Aber das bedeutet nicht, dass er nicht auch um das Risiko seiner Schöpfung gewusst hat, des Brutalitätspotenzials von Freiheit – und dass diese von Anfang an dem Tod ausgeliefert war.» (Ebd., 161).

¹⁹ In Dostojewskijs Roman «Die Brüder Karamasow» stellt Iwan seinem frommen Bruder Aljoscha die rhetorische Frage: «Sage mir geradeheraus, ich fordere dich dazu auf, antworte: stell dir vor, du selbst errichtetest das Gebäude des Menschenschicksals mit dem Endziel, die Menschen zu beglücken, ihnen endlich Frieden und Ruhe zu geben, aber du müsstest dazu unbedingt und unvermeidlich nur ein einziges winziges Geschöpf zu Tode quälen [...] und auf seine ungerächten Tränen dieses Gebäude gründen – wärest du unter dieser Bedingung bereit, der Architekt zu sein?» (Fjodor M. DOSTOJEWSKIJ, *Die Brüder Karamasow*, aus dem Russ. übers. v. Hans RUOFF u. Richard HOFFMANN, München ¹²1993, 331).

²⁰ Dazu: Peter KUHN, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* (StANT 17), München 1968, bes. 23–44.

²¹ «Im Rahmen der sogenannten Sterbens- und Dahingabeformel gehörte der Sühne-Gedanke schon bald zum Allgemeingut des christlichen Bekenntnisses (gestorben «für bzw. wegen unserer Sünden»: 1 Kor 15, 2 [15, 11]; Gal 1, 4; Röm 4, 25, bzw. «für uns» o. ä.: 1 Thess 5, 10; Gal 2, 20; 1 Kor 8, 11; 2 Kor 5, 15; Röm 5, 6.8; 8, 23; 14, 15; vgl. 1 Petr 2, 21; 3, 18). [...] Paulus übernahm die Sühne-Vorstellung der traditionellen Formeln, spitzte sie aber in der Weise zu, dass Christus nicht nur an der Stelle des homo peccator, sondern als dessen Repräsentant gestorben ist (Gal 3, 13; 2 Kor 5, 14f.21; Röm 8, 3f). [...] Der Hebräerbrief erhebt die kulttypologische Sicht des Todes Jesu zum theologischen Konzept: Jesus ist der Hohepriester (2, 17; 3, 1; 4, 14f u. ö.), dessen Aufgabe es ist, «die Sünden des Volkes zu sühnen» (2, 17). Sein Tod ist der Vollzug des eschatologischen Versöhnungstages, an dem er mit seinem eigenen Blut in das himmlische Heiligtum eingeht, um ein für allemal Erlösung zu bewirken (9, 11–28; 10, 10–14.18; vgl. 13, 11f).» (Helmut MERKLEIN, *Sühne. 2. Neues Testament*, in: LThK [Freiburg 2000] 1099–1101; 1100f).

²² Magnus STRIET relativiert das Kreuz mit der gegen Hansjürgen VERWEYEN gerichteten Frage: «Warum soll durch die Schmach des Kreuzes hindurch die Liebe Gottes offenbar geworden sein? Meint Verweyen mit Gewissheit ausschließen zu können, dass der Hingerichtete doch nur einer derjenigen war, die deshalb, weil sie für die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit eintraten, ihr Leben ließen? Aber selbst wenn man so weit geht, Jesus als den Sohn Gottes zu glauben, so leuchtet mir nicht ein, warum Verweyen meint, die soteriologische Bedeutung des Kreuzestodes dann doch wieder auf die Sünde konzentrieren zu müssen.» STRIET, *Gottesschleife* (s. Anm. 5), 165.

²³ Vgl. dazu Karl-Heinz MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg ³2012, 50–56 (dort Literatur zum Verlauf der Debatte: Anm. 29).

²⁴ Dazu: Bernd JANOWSKI, *Das Leben für andere hingeben. Alttestamentliche Voraussetzungen für die Deutung des Todes Jesu*, in: Volker HAMPEL – Rudolf WETH (Hg.), *Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung*, Neukirchen-Vluyn 2010, 55–72.

²⁵ «Nicht jeder, der Sündenübel trägt, sühnt. Dies trifft erst dann zu, wenn er das Übel, sofern es Sünde und mithin Gottesferne bedeutet, als Leid trägt: Das spezifische «Tragen» alttestamentlicher

Sühnethologie ist qualifiziert durch die Liebe. Derjenige, der Sünde so – d. h. als Leid – zu tragen vermag, dass dies ihre Nichtung bedeutet, ist – man beachte die Dialektik! – jener, der nicht mehr Sünder ist, der von seinem verkehrten Weg sich abgewandt, vor JHWH sich «gedemütigt» und gebeugt hat. An Sünde als Abkehr von JHWH leiden kann einzig der von Sünde Bekehrte [...]. Nach alttestamentlicher Vorstellung erleidet der Sühnende, eben weil er ein Liebender ist, nicht nur ein der Sünde Äußeres, Hinzukommendes (Strafe, Folgen), sondern den Sachverhalt «Sünde» selbst, die Sünde in ihrem Kern, das Getrenntsein von JHWH.» (Norbert HOFFMANN, *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne* [Kriterien 61], Einsiedeln 1982, 24f).

²⁶ Dazu vgl. die äußerst lesenswerten Ausführungen von Marius REISER, *Drei Präfigurationen Jesu: Jesajas Gottesknecht, Platons Gerechter und der Gottessohn im Buch der Weisheit*, in: DERS., *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik* (WUNT 217), Tübingen 2007, 331–353; 342–345.

²⁷ Paulus bezeichnet in 2 Kor 3, 6 den Mose-Bund als alten Bund und den Christus-Bund als neuen Bund. Lukas und Paulus lassen Jesus die Worte sprechen: «Das ist der neue Bund in meinem Blute.» (Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25). Und der Hebräerbrief spricht gar von einer veralteten und überlebten Seite des Mose-Bundes (Hebr 8, 3), von etwas «Erstem», das Jesus Christus aufgehoben hat, um etwas «Zweites» in Kraft zu setzen (Hebr 10, 9). Aber – so erklärt Joseph RATZINGER (*Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, Bad Tölz ⁴2005, bes. 47–72) – man würde diese Gegenüberstellung völlig missverstehen, wollte man daraus die Substitution des Mose-Bundes durch den Christus-Bund ableiten. Denn die alle Völker einbeziehende Universalität des mit dem Namen Abrahams versehenen Bundes charakterisiert zuerst den Mose-Bund und dann den Christus-Bund als Mittel und Werkzeuge zur Realisierung ein und derselben Verheißung. So gesehen wird der Mose-Bund durch den Christus-Bund nicht ersetzt, sondern so ergänzt, dass er doch noch sein Ziel erreichen kann. Weil diese Ergänzung auch eine Überbietung ist, spricht der Hebräerbrief in seinen Vergleichen von überholten Komponenten des Mose-Bundes. Das aber ist etwas ganz anderes als Substitution. Die Tora bleibt authentische bzw. kanonisierte Interpretation desselben Willens Gottes, den der Johannesprolog als präexistenten Logos beschreibt. Deshalb sind die Juden, die Jesus nicht als den Christus bekennen, zumindest dann in Gemeinschaft mit Christus, dem Fleisch gewordenen Logos, wenn sie dem Mose-Bund durch die Befolgung der Tora treu sind. Durch das Christusereignis wird die Tora zu einem Weg in die Gemeinschaft mit dem Einen, der von sich sagen durfte: «Niemand kommt zum Vater außer durch mich.» (Joh 14, 6).

²⁸ Ebd., 62.

²⁹ Hans Urs von BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. III/2, hg. v. Johannes FEINER u. Magnus LÖHRER, Einsiedeln 1969, 133–319; 159.

³⁰ Die Osterlieder sprechen von dem Sieger, der durch seinen physischen Tod den Tod der «Sheol» besiegt hat. Dabei ist, so betont Balthasar, zu beachten: Dieser Sieg geschieht nicht im Modus des Kampfes oder des Triumphes, auch nicht im Bild der Osterikone des Ostens; denn der dem Vater gehorsame Sohn ist am Karsamstag nicht der Herabsteigende, während die, zu denen er herabsteigt, die «Sheol»-Gefangenen sind. Selbst da, wo der erste Petrusbrief vom Hingang des Erlösers in das Gefängnis der vormals Ungehorsamen (1 Petr 3, 18–20) und von der Frohen Botschaft des Erlösers an die Toten spricht (1 Petr 4, 6), wird das passive Mitsein des Gekreuzigten mit den vom Tod Gefangenen vorausgesetzt, bevor der Auferweckte im Bild des universalen Verkündigers zum Herrn der ganzen Schöpfung (Kol 1, 23) proklamiert werden kann. Am Karsamstag ist Christus selbst Toter unter den «Sheol»-Toten. BALTHASAR spricht vom nackten Gehorsam des am Kreuz Sterbenden. Sein Eintritt in die «Sheol» erfolgt nicht in der doketischen Weise einer nur gespielten oder scheinbaren Übernahme des Todes. (*Mysterium Paschale* [s. Anm. 29], 247).

³¹ Dazu: Wilhelm MAAS, *Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi* (SlgHor NF 14), Einsiedeln 1979, bes. 244–256; Susanne HEGNER, *Sperare contra spem. Die Hölle als Gnadengeschenk Gottes bei Hans Urs von Balthasar* (BDS 51), Würzburg 2012, bes. 265–377.

³² Dazu: Matthias MÜLLER, *Christliche Theologie im Angesicht des Judentums. Bausteine einer Phänomenologie des Wartens*, Stuttgart 2009, bes. 267–313.

³³ Dazu: Hans Urs von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1986, 24–58.69–78.102–108; Hansjürgen Verweyen, *Was ist die Hölle? Fragen in der Spur Hans Urs von Balthasars*, in: *IKaZ* 37 (2008) 254–270.

³⁴ Hans Urs von Balthasar (*Theodramatik*, Bd. III, Einsiedeln 1980, 247–262) nennt als Beispiele einer Reduktion des Kreuzesgeschehens auf den Solidaritätsgedanken Juan Alfaro, Hans Kessler, Hans Küng, Christian Duquoc, Edward Schillebeeckx, Jean Moingt und – mit besonderem Nachdruck (ebd. 253–262) Karl Rahner.

³⁵ Vgl. René Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, übers. v. Elisabet Mainberger-Ruh, Zürich 1987, bes. 402–456; DERS., *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhältnisses*, übers. v. August Berz, Freiburg 1983, bes. 14–52; DERS., *Der Sündenbock*, übers. v. Elisabet Mainberger-Ruh, Zürich 1988, bes. 148–163. – Dazu vgl. die Kontroverse zwischen dem Girard theologisch rezipierenden Systematiker Raymund Schwager und dem Exegeten Schenker: Adrian Schenker, *Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament* (BiBe 15), Freiburg – Schweiz 1981, bes. 121–144; Raymund Schwager, *Versöhnung und Sühne. Zur gleichnamigen Studie von Adrian Schenker*, in: *ThPh* 58 (1983) 217–225; Adrian Schenker, *Sühne statt Strafe und Strafe statt Sühne! Zum biblischen Sühnebegriff*, in: Josef Blank – Jürgen Werbick (Hg.), *Sühne und Versöhnung* (ThzZ 1), Düsseldorf 1986, 10–20.

³⁶ Thomas Pröpper (*Theologische Anthropologie*, Freiburg 2011, 700f) will den Ereignischarakter des Golgotha-Geschehens ausdrücklich festhalten, ohne deshalb die Ausführungen Hans Urs von Balthasars über die Aufhebung der ‚Sheol‘ zu affirmieren.

³⁷ Vgl. dazu die aufschlussreichen Analysen von Stefan Heid, *Kreuz – Jerusalem – Kosmos. Aspekte frühchristlicher Stauologie* (JAC.E 31), Münster 2001, bes. 32–44.

³⁸ Vgl. ebd., 44.

³⁹ Balthasar, *Mysterium Paschale* (s. Anm. 29), 288.

⁴⁰ Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*, Bd. II. *Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg 2011, 299

⁴¹ Vgl. Joseph Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln 1984, 34f.

⁴² Joseph Ratzinger, *Christi Himmelfahrt*, in: DERS., *Dogma und Verkündigung*, München – Freiburg 1973, 361–366; 363.

⁴³ Joseph Ratzinger unterscheidet mit Augustinus die Memoria-Zeit von der irdischen Bios-Zeit und der göttlichen Ewigkeit. Die Memoria-Zeit ist «von der Beziehung des Menschen auf die körperliche Welt geprägt, aber nicht gänzlich an sie gebunden und auch nicht gänzlich in sie auflösbar [...]. Das bedeutet dann, dass sich beim Heraustreten des Menschen aus der Welt des Bios die Memoria-Zeit von der physikalischen Zeit löst und dann als reine Memoria-Zeit bleibt, aber nicht zu ‚Ewigkeit‘ wird. [...] Der Mensch, der stirbt, tritt selbst aus der Geschichte heraus – sie ist für ihn (vorläufig!) abgeschlossen; aber er verliert nicht die Beziehung auf die Geschichte, weil das Netz der menschlichen Relationalität zu seinem Wesen selber gehört.» (*Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, in: DERS., *Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung* [Gesammelte Schriften 10], Freiburg 2012, 31–276; 189f).

⁴⁴ Béla Weissmahr, *Kann Gott die Auferstehung Jesu durch innerweltliche Kräfte bewirkt haben?*, in: *ZKTh* 100 (1978) 441–469; 458.

⁴⁵ Ebd., 459.

⁴⁶ «Wenn der Geist als das eigentlich Subsistente die konkrete Materie (die von sich aus immer schon Ansätze der geistigen Seinsweise enthält, ohne jedoch das Ineinandersein von Verschiedenem formal verwirklicht zu haben) dermaßen in Besitz nimmt, dass dadurch die für sie charakteristische Entfremdung (das Auseinanderliegen von Verschiedenem bzw. [...] das Nebeneinander-Auftreten von Innerlich-keinen-Bezug-Habendem [...]) überwunden wird, entsteht das, was man personalisierte Materie oder pneumatischen Leib nennen kann.» (Ebd., 461).

⁴⁷ Weil die ganz und gar personalisierte Materie nicht reiner Geist ist, ist sie nie welt- und geschichtslos. Nur wenn man das beachtet, kann man erklären, was die Ostererscheinungen sind. Weissmahr bemerkt: «Da die Auferstehungsleiblichkeit sinnlich nicht wahrnehmbar ist, müssen

die Erscheinungen des Auferstandenen als eine ‹Transposition› dessen, was er selber ‹an sich› ist, in unsere Wahrnehmungswelt hinein aufgefasst werden. Die verklärte Menschheit wird nur von jenen gesehen, denen er sich zu erkennen geben will, d. h. sie bemächtigt sich gleichsam der Wahrnehmungsfähigkeit, der psychischen Kräfte der Jünger, indem er ihnen erscheint.» (Ebd., 467).

⁴⁸ RATZINGER, *Eschatologie* (s. Anm. 43), 185.

⁴⁹ «Gott ist das ‹Letzte Ding› des Geschöpfes. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer. Er ist Der, woran das Endliche stirbt und wodurch es zu Ihm, in Ihm aufersteht. Er ist es aber so, wie er der Welt zugewendet ist, nämlich in seinem Sohn *Jesus Christus*, der die Offenbarkeit Gottes und damit der Inbegriff der ‹Letzten Dinge› ist.» (Hans Urs von BALTHASAR, *Umriss der Eschatologie*, in: DERS., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie*, Bd. I, Freiburg ³1990, 276–300; 282).

⁵⁰ Vgl. dazu die Kontroverse: Karl-Heinz MENKE, *Rechtfertigung: Gottes Handeln an uns ohne uns? Jüdisch perspektivierte Anfragen an einen binnenchristlichen Konsens*, in: *Cath(M)* 63 (2009) 58–72; Bernd OBERDORFER, «Ohne uns»? *Rhapsodische Anmerkungen zu Karl-Heinz Menkes Frontalangriff auf die lutherische Rechtfertigungslehre*, in: *Cath(M)* 63 (2009) 73–80; Karl-Heinz MENKE, *Argumente statt Verdikte. Eine kurze Replik auf Oberdorfers ‹rhapsodische Anmerkungen›*, in: *Cath(M)* 63 (2009) 138–142. – Vgl. dazu die in ökumenischer Absicht verfasste Analyse von Christiane SCHUBERT, *mere passive? Inszenierung eines Gesprächs über Gnade und Freiheit zwischen Eberhard Jüngel und Thomas Pröpfer* (*Ratio Fidei* 55), Regensburg 2014, bes. 13–34.228–279.

⁵¹ BENEDIKT XVI., *Auf Hoffnung hin gerettet. Die Enzyklika Spe Salvi. Ökumenisch kommentiert von Bischof Wolfgang Huber, Metropolit Augustinos Labardakis, Karl Kardinal Lehmann*, Freiburg 2007, §§ 44f. Die Passage über das Gericht als Lernort der Hoffnung, die das Purgatorium als Begegnung mit Christus, dem Richter und Retter beschreibt, ist von Wolfgang Huber positiv rezipiert worden (vgl. ebd. 114f). Vgl. RATZINGER, *Eschatologie* (s. Anm. 43), 174–185. Kein Geringerer als Wolfhart PANNENBERG (*Systematische Theologie*, Bd. III, Göttingen 1992, 664–666) hat im Blick auf Ratzingers Reformulierung der klassischen Fegfeuerlehre angemerkt, dass durch die Konzentration auf das Motiv der reinigenden Christusbegegnung «der Anlass für den reformatorischen Widerspruch» (666) entfalle. Jan-Heiner Tück, dem ich den Hinweis auf dieses «ökumenische Ereignis» verdanke, widmet sich seit Jahren der hier berührten Thematik; insbesondere dem Problem der Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit. Vgl. dazu seine Abhandlung: *In die Wahrheit kommen. Das Gericht Jesu Christi – Annäherungen an ein eschatologisches Motiv*, in: Thomas HERKERT – Matthias REMENYI (Hg.), *Neues von den letzten Dingen*, Darmstadt 2009, 99–122. Einen instruktiven Überblick über alle Aspekte der Debatte über die Untrennbarkeit der horizontalen von der vertikalen Versöhnung bietet: Philipp HÖFELE, *Vergebung für die Täter? Überlegungen zur intersubjektiven Dimension des eschatologischen Gerichts*, in: *ThPh* 85 (2010) 242–260.

⁵² BALTHASAR, *Mysterium Paschale* (s. Anm. 29), 219.

⁵³ Ebd., 221.

⁵⁴ «Sünde besteht in der Schuld, die sie anrichtet, nicht nur in ‹Schuldgefühlen›, von denen heute fast nur noch die Rede ist. Gewiss: *Schuldgefühle* lassen sich durch Einsicht beseitigen und durch Worte warmer Zuwendung überwinden – angerichtete *Schuld* hingegen kann nur *mitgetragen* werden. Und aus partnerschaftlicher Erfahrung weiß man, wieviel stellvertretendes Auf-sich-Nehmen dessen, was der Partner einem angetan hat, zu gemeinsamer Schuldbewältigung oft nötig ist. Von daher mag sich ein Verständnis dafür gewinnen lassen, wie unendlich groß das Gewicht stellvertretenden Auf-sich-Nemens ist, das Gottes Liebe sich zugemutet hat, um die Sünde als reale Abkehr der gesamten Menschheit von ihm zu überwinden und die Verderbnis des Lebens der Sünder aufzuheben und zu heilen.» (Ulrich WILCKENS, *Das Kreuz Christi, die Mitte des Glaubens aller Christen*, in: Volker HAMPEL – Rudolf WETH [Hg.], *Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung*, Neukirchen-Vluyn 2010, 17–32; 29).

⁵⁵ BALTHASAR, *Mysterium Paschale* (s. Anm. 29), 318.