

Vortrag II:

DAS KREUZ ALS MITTE DER GESCHICHTE oder: WAS CHRISTUS FÜR ALLE MENSCHEN ALLER ZEITEN GETAN HAT

Es ist kein Zufall, dass Karl Barth, Rudolf Bultmann und Christian Danz, aber auch die katholischen Theologen Peter Knauer, Hans-Joachim Höhn und Klaus von Stosch das Wort ‚Sühne‘ meiden. Ganz im Gegensatz zu protestantischen Theologen wie Peter Stuhlmacher, Martin Hengel und Bernd Janowski, oder katholischen Theologen wie Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac und Joseph Ratzinger. Denn von Sühne kann man sinnvollerweise nur unter der Voraussetzung sprechen, dass der Schöpfer sich selbst dazu bestimmt hat, sich so von dem mit Bewusstsein und freiem Willen ausgestatteten Geschöpf bestimmen zu lassen, dass er die Sünde nicht im Vorhinein verhindern oder im Nachhinein annullieren kann.

1. „Nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum.“¹

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. Der Mensch schafft Fakten, wo immer er etwas schuldig bleibt, – keineswegs nur dann, wenn er den Nächsten beleidigt, belügt, schädigt oder tötet, sondern auch dann, wenn er ihm nicht gerecht wird aus Gleichgültigkeit, Lieblosigkeit oder Bequemlichkeit. Denn der Schöpfer hat seinen Willen, seine Tora, so in das

¹ Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo*. Warum Gott Mensch geworden ist, lat.-deutsch hg. v. Franz Seraph Schmitt, Darmstadt ³1970, § 21..

transzendente Bewusstsein (theologisch: Gewissen) jedes Menschen gepflanzt, dass man mit Kant von einem unbedingten Sollen der theoretischen und praktischen Vernunft sprechen kann². Das Hören dieses unbedingten Sollens kann gefördert oder bis zur Taubheit behindert werden. Aber weil jedes ‚Ich‘, das um sich selber weiß, zugleich weiß, dass es dem Nicht-Ich gerecht werden soll, bedarf es nicht der Identifikation dieses Sollens mit dem Willen Gottes, um sündigen zu können. Wer gegen das ihm immer schon eingestiftete Sollen handelt, handelt auch gegen Gottes Willen – selbst dann, wenn er nicht an Gott glaubt. Gemessen am Grad seiner faktischen Selbstbestimmung ist jeder Mensch verantwortlich für das, was er denkt, unterlässt, sagt oder tut.

Das Ungeheuerliche an der Wirklichkeit, die der Sünder durch seine Sünde schafft, ist, dass Gott sie nicht beseitigen kann³ – es sei denn, er würde die Freiheit revozieren, die er seiner Schöpfung 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.

Die schon von Marcion bevorzugte Anklage des Schöpfers statt des Sünders hat neuerdings Hochkonjunktur⁴. Der Schöpfer – so lautet die entsprechende

² „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).

³ 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).

⁴ Ottmar Fuchs (Der zerrissene Gott. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt, Mainz 2014) und Magnus Striet ((In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne, Freiburg 2014) gehen von der nominalistischen Annahme aus, Gott könne sich entschließen, lieb zu sein oder nicht, diese oder eine andere oder gar keine Schöpfung zu

Begründung - muss doch gewusst haben, worauf er sich mit einer so fragilen Schöpfung einlässt. Warum die Jahrmilliarden der Evolution bis zur Hervorbringung des Menschen aus einer mit Behinderungen und Versuchungen gespickten Erde. Ottmar Fuchs bemerkt in seinem jüngst erschienenen Bestseller: Dieser 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.“⁵

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, dann ist er glaubwürdig; dann kann er zwar auch nicht erklären, warum das ganze Leid Sinn hat oder hatte; aber er ist glaubwürdig⁶.

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

schaffen. Deshalb erklären sie ihn auch für die Folgen verunglückter Naturprozesse und pervertierter Freiheit verantwortlich. Gleichzeitig sprechen sie von dem glaubwürdigen Gott, der in Christus sichtbar wird, der sich freiwillig selbst den Folgen verunglückter Natur und pervertierter Freiheit aussetzt. Auf der einen Seite der böse Schöpfer; auf der anderen der gute Erlöser Marcion lässt grüßen.

⁵ Fuchs, Der zerrissene Gott, 189.

⁶ Magnus Striet begründet seine Abweisung der biblisch reich belegbaren These vom Sühnetod Christi um unserer Sünden willen mit Argumenten, die den Versuch, die traditionelle Formel im gegenwärtigen Diskurs der Theologie zu bewähren, 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 Unterworfenheit 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.“ (In der Gottesschleife, 155f).

Wenn ich die neueste Publikation von Magnus Striet richtig verstanden habe, denkt er die Allmacht Gottes so radikal nominalistisch, dass diese gleichbedeutend ist mit der Unendlichkeit von Möglichkeit. Gottes Allmacht ist dann nicht identisch mit der gekreuzigten Liebe; nein, sie hat dann noch ganz andere Möglichkeiten als diese. Striet wörtlich: „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.“⁷ Das heißt doch: Gott könnte aus Striets Sicht, wenn er wollte, verhindern, dass die mit Freiheit aufgeladene Evolution in Gestalt von Naturkatastrophen und Krankheiten verunglückt oder auf der Ebene des mit freiem Willen und Bewusstsein ausgestatteten Geschöpfes sündigt. Was für ein Zyniker, der, statt einzugreifen, selber leidet!

Während Striet Gott als dem Inbegriff unendlicher Möglichkeiten zutraut, dass er uns noch eine andere Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Leids als die in Christus geoffenbarte geben wird, betont Ottmar Fuchs, dass eine nachträglich gegebene Antwort immer zu spät kommt. Und in der Tat: 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 gehabt⁸.

Nein, nachgeschoben werden kann die Sinnantwort Gottes nicht. Und sie wird ja auch nicht nachgeschoben. Sie ist identisch mit dem Geschehen zwischen Bethlehem und Golgatha – dies allerdings nur unter der Voraussetzung, dass man über das Verhältnis von Sünde und Leid anders denkt als Fuchs und Striet⁹.

⁷ Striet, In der Gottessschleife, 39.

⁸ In Dostojewskis 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).

⁹ „Von daher ist der Tod Jesu Christi [...] Sühne Gottes selbst für diese Schöpfung, weil es in ihr so viel Böses und so viel Leid gibt, und weil er letztlich für alles verantwortlich ist.“ (Ebd. 191). – Magnus Striet, der sich die Fuchs-These bereits in einem Vortrag in der Münchener Akademie (Erlösung durch den Opfertod Jesu?, in: Erlösung auf Golgotha? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen, hg. v. Magnus Striet und Jan-Heiner Tück, Freiburg 2012, 11-31) angeeignet hat, bemerkt in seinem Vorwort (Anm. 48, 9-12) zu dem Buch von Fuchs: „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

Eine Schöpfung, die mit Eigenkausalität aufgeladen ist und sich also selbst entfalten kann, ist ohne Erdbeben, Flutkatastrophen, Vulkanausbrüche und Krankheiten nicht denkbar. Denn in einer Welt, in der nicht alles notwendig ist, gibt es nicht nur im positiven, sondern auch im negativen Sinn Unerwartetes. Zugegeben: Die Frage, ob die Bilanz des Leidens eine Schöpfung rechtfertigt, in der es auf den vormenschlichen Ebenen der Evolution verunglückte Eigenkausalität und auf der Ebene des mit Bewusstsein und freiem Willen ausgestatteten Geschöpfes die Sünde und deren Opfer gibt, lässt sich nicht beantworten. Die Folgelasten – die Leiden in der Welt - sind extrem ungleich verteilt. Und diese Ungleichheit lässt sich nicht verhindern oder wenigstens reduzieren, weil sich Zahl, Ort und Zeit von Unglücken und Sünden nicht steuern (gerecht verteilen) lassen – auch von Gott nicht.

Gott bleibt allerdings nicht außen vor. Das Alte Testament erzählt fast auf jeder Seite davon, dass der Gläubige JHWH gleichsam „hinein lassen“ kann in jeden Winkel des eigenen Lebens¹⁰. 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 Neugeborenen in ihr Zimmer trat, hysterisch zu schreien anfang. Sie konnte den Ablick 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

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.“ (10f).

¹⁰ Dazu: Peter Kuhn, Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen (StANT 17), München 1968, bes. 23-44.

Unglück und die Folgen der Sünde – der eigenen wie der fremden – tragen, ja sogar verwandeln.

Das vermeidbare Leid, das die Sünde anrichtet, wiegt ungleich schwerer als das unvermeidbare Unglück von Krankheit und Schicksal¹¹. 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 Golgatha 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 lässt¹².

¹¹ Die gängig gewordene Verharmlosung der Sünde wird von Magnus Striet durch ein neues Argument erweitert. Sünde ist – so führt er aus - gemessen an der Leidgeschichte der Schöpfung eine sehr spät auftauchende Möglichkeit bestimmter, nämlich an den Gott Jesu glaubender Menschen; und daher ungeeignet, das Nicht-sein-Sollende der Schöpfung zu erklären. Striet schreibt: 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, das heißt einen Bund mit dem Menschen geschlossen hat, wird die Sünde möglich. Menschheitsgeschichtlich wird die Sünde, so gedacht, erst spät möglich“ (In der Gottesschleife, 159). - Michael Theobald (vgl. Anm. 46) erklärt den biblischen Befund als dem widersprechend. Und wenn man mit Kant und Fichte die Transzendentalität der menschlichen Freiheit als ein *unbedingtes* Sollen erklärt, zu dessen Befolgung oder Nichtbefolgung das einzelne ‚Ich‘ sich entschließen kann, dann ist Sünde überall möglich, wo transzendente Freiheit das ihr eingeschriebene Sollen bewusst oder unbewusst, radikal in einem Akt oder durch fortschreitende Selbstverfehlung verneint. Zudem ist die von Michael Schulz (Theodramatisches Urereignis: die Sünde Adams und die Wandlung des Menschen zum Schlechteren, in: Unheilvolles Erbe? Zur Theologie der Erbsünde [QD 231], hg. v. Helmut Hoping u. Michael Schulz, Freiburg 2009, 192-232) neu begründete These durchaus diskussionswürdig, eine auf die Hervorbringung des Menschen (bzw. eines mit Bewusstsein und freiem Willen begabten Geschöpfes) angelegte Evolution wird erst durch das Faktum der ersten Sünde zu einer Bühne des Nicht-sein-Sollenden.

¹² „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).

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 als Sünder stirbt, erfährt den physischen Tod als „Sheol“, als Bindung an das Gefängnis seiner Sünde und also 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 der Inbegriff der Heiligkeit und Vollkommenheit nicht in engster Gemeinschaft (Himmel) mit dem Gegenteil seiner selbst, mit dem an seine Sünde gebundenen Sünder, gedacht werden 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. 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 Umkehrung der Sünder.

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 verwandeln¹³.

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 beantwortet¹⁴. Aber zugleich spricht das Alte Testament von dem Überhand- und Universalwerden der Sünde.

¹³ „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 Sühnetheologie 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).

¹⁴ „Das Leiden des Gottesknechtes kam seinen Mitmenschen zugute: ‚Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm, durch seine Striemen sind wir genesen‘ (53,5) [...] Ein stellvertretendes Leiden und Sterben begegnet im ganzen Alten Testament nur hier. [...] Israel kann [...] nicht stellvertretend für Israel leiden und sterben [...]. Daher liegt es näher, an eine Einzelperson zu denken. Diese Einzelperson kann durchaus als Repräsentant des gesamten Volkes gedacht sein und in dieser Eigenschaft für es leiden und sterben. [...] Wenn man den Gottesknecht als Symbolgestalt begreift, die der Prophet möglicherweise mit Zügen einer realen Person ausgestattet hat, aber durchaus nicht als Chiffre dieser bestimmten Person verstanden wissen wollte, dann legt sich keine Identifikation näher als die mit Christus. Ja, es ist fast ein Wunder, wie sich im Bezug auf ihn eins zum andern fügt, bis fast alle Elemente des Textes in seiner Gestalt zur Einheit kommen. Das Aufwachsen ‚wie ein Wurzeltrieb aus trockenem Boden‘ (53,2) kann man auf die Herkunft Jesu aus einfachen Verhältnissen beziehen oder auf die Geburt aus Maria, die unberührt von einem Mann ‚keinen hochzeitlichen Regen empfangen hatte‘. Das ‚und tat seinen Mund nicht auf‘ (53,7) erfüllt sich dann im Schweigen Jesu vor Pilatus (Mt 27,14; Mk 15,5) und Herodes Antipas (Lk 23,9); das ‚er ließ sich unter die Frevler rechnen‘ (53,12) in der Kreuzigung zwischen Banditen (Mk 15,27); das Eintreten für die Frevler (53,12) in dem ‚Vater, vergib ihnen ...‘ (Lk 23,34). Selbst das rätselhafte ‚bei einem Reichen war er im Tod‘ (53,9) erhält dann unversehens einen Sinn: Der Reiche war Josef von Arimathäa, in dessen Gruft Jesus beigesetzt wurde (Mt 27,60). Ist es also verwunderlich, dass man sein Leiden aufgrund dieses Prophetentextes als notwendiges, in Gottes Plan und Absicht liegendes Leiden begriff, so dass alle Stellen im Neuen Testament, die davon reden, dass er leiden musste [Mt 26,54; Mk 8,31; 9,12; Lk 24,26], als Verweise auf Jes 53 zu verstehen sind, und ebenso alle, die von einem stellvertretenden Tod [Röm 4,25; 1 Kor 15,3; 2 Kor 5,21; 1 Petr 2,24; 3,18; Hebr 9,28; vgl. Mk 10,45] reden? Muss es verwundern, dass man das widerstandslose, stille Leiden des unschuldig Hingerichteten hier wiederfand? Kam es von ungefähr, dass man unserem Gedicht das Bild vom ‚Lamm Gottes‘ entnahm, das die ‚Sünde der Welt wegnimmt‘ [Joh 1,29.36], und des Lammes [Offb 5,6.9.12], das ‚wie geschlachtet dasteht‘ [...] Auch das Motiv der ‚notwendigen‘ Erhöhung am Kreuz [Joh 3,14; 12,34], das im Johannesevangelium eine so wichtige Rolle spielt, entstammt unserem Text [...]. Schließlich war unserem Text auch ein Hinweis auf die Auferstehung unschwer zu entnehmen, da der Lebensweg des Gottesknechtes nicht im Tod endet [Röm 4,25; 1 Kor 15,4]. Seine ‚Nachkommen‘ (Jes 53,10) sind dann die Christen.“ (Marius Reiser, Drei Präfigurationen Jesu: Jesajas Gottesknecht,

Indem der Gottesknecht des Propheten Deuterjesaja 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 deuterjesajanischen 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 deuterjesajanischen 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

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).

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 allemal“ (Hebr 9,26; 10,10). Seit der Erhöhung des Gekreuzigten zum Vater ist der physische Tod nicht mehr das Tor in die Scheol (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-Bund¹⁵, 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

¹⁵ 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 2005, 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).

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 Geheimnis¹⁶.

Man erfasst das Geschehen von Golgotha erst, wenn man das vom Hebräerbrief wiederholt unterstrichene „Ein-für-allemal“ dieses Geschehens versteht. Hans Urs von Balthasar hat dieses „Ein-für-allemal-Ereignis“ die Mitte des Dramas der Weltgeschichte zwischen Gott und der Menschheit genannt. Seine ganze Theologie gipfelt, wie er selbst betont, in einer bestimmten 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.“¹⁷

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 Sohn, aus Liebe dahin gegangen ist, wo Gott nicht ist, das wird in Theologie und Verkündigung viel zu wenig bedacht¹⁸. Deshalb kann man die Bedeutung von Balthasars Karsamstagstheologie gar nicht überschätzen. In seiner Theologie ist der

¹⁶ Ratzinger, Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund, 62.

¹⁷ Hans Urs von Balthasar, *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. III/2, hg. v. Johannes Feiner u. Magnus Löhrer, Einsiedeln 1969, 133-319; 159.

¹⁸ Die Osterlieder sprechen von dem Sieg, der durch seinen physischen Tod den Tod der Sheol besiegt hat. Dabei ist, so betont von Balthasar, zu beachten: Dieser Sieg geschieht nicht im Modus des Kampfes oder des Triumphes, auch nicht im Bild der Osterkone des Ostens; denn der dem Vater gehorsame Sohn ist am Karsamstag nicht der Herabsteiger, 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 (*Mysterium Paschale*, 247) 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.

Tag, wo der Sohn tot ist, das wichtigste Ereignis der Menschheitsgeschichte. Denn mit dem physischen Tod des Geschöpfes, das auf Grund 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, jemand 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 (revidierbaren¹⁹) 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 schmerzhafteste Umkehrung 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 wartet²⁰ 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-Lehre²¹.

¹⁹ 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.

²⁰ Dazu: Matthias Müller, Christliche Theologie im Angesicht des Judentums. Bausteine einer Phänomenologie des Wartens, Stuttgart 2009, bes. 267-313.

²¹ Dazu: Balthasar, Was dürfen wir hoffen?, Einsiedeln 1986, 24-58.69-78.102-108; Hansjürgen Verwey, Was ist die Hölle? Fragen in der Spur Hans Urs von Balthasars, in: IkaZ 37 (2008) 254-270..

Man kann als Grundregel formulieren: Wo immer eine Theologie im Blick auf das Kreuz Jesu von Solidarität *statt* Stellvertretung spricht²², 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 auf Grund ihrer eigenen Schuld an Versöhnung nicht glauben. So gesehen ist das Golgotha-Geschehen das Werben Gottes um Hoffnung wider alle Hoffnungslosigkeit.

Eine besondere Variante der Reduktion des Kreuzesgeschehens auf seinen Offenbarungscharakter ist die kultursoziologische Theorie von René Girard²³: 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 Offenbarmachen nimmt dem Drama zwischen Bethlehem und Golgotha den Ereignischarakter²⁴. Wenn das Kreuz

²² 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.

²³ Vgl. René Girard, Das Heilige und die Gewalt, übers. v. Elisabeth Mainberger-Ruh, Zürich 1987, bes. 402-456; Ders. Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses, übers. v. August Berz, Freiburg 1983, bes. 14-52; Drs., Der Sündenbock, übers. v. Elisabeth Mainberger-Ruh, Zürich 1988, bes. 148-163. - Dazu vgl. die Kontroverse zwischen dem Girard theologisch rezipierenden Systematiker Raymund Schwager und dem Exegeten Adrian Schenker: 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; Schwager, Versöhnung und Sühne. Zur gleichnamigen Studie von Adrian Schenker, in: ThPh 58 (1983) 217-225; Schenker, Sühne statt Strafe und Strafe statt Sühne! Zum biblischen Sühnebegriff, in: Josef Blank / Jürgen Werbick (Hgg.), Sühne und Versöhnung (ThzZ 1), Düsseldorf 1986, 10-20.

²⁴ Thomas Pröpper will den Ereignischarakter des Golgotha-Geschehens ausdrücklich festhalten, ohne deshalb die Ausführungen Hans Urs von Balthasars über die Aufhebung der Sheol zu wiederholen. Er bemerkt: „Von der *Macht* der Sünde allerdings kann es Befreiung durch Andere und dabei auch stellvertretende Übernahme der *Schuldfolgen* geben. Oft ist dieses sogar der einzige Weg der Befreiung: dass nämlich ein Mensch, um für andere einen Neuanfang möglich zu machen, in ihre Schuldsituation eintritt, deren Auswirkung an sich selber erträgt und so, am Ort der Schuldigen selber, das reale Verhängnis durchbricht und

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 Golgatha-Geschehen als eines unter anderen Fakten relativieren, die in der Religionsgeschichte als Versöhnung mit Gott interpretiert wurden.

Es ist kaum oder selten verstanden worden, worum es eigentlich in jener Kontroverse um das Verhältnis von Kreuz und Auferstehung ging, die in den neunziger Jahren vor allem zwischen Hans Kessler und Hansjürgen Verweyen ausgetragen worden ist²⁵. Es ging nämlich nicht, wie oft vermutet wird, um die Frage,

den Schuldgefangenen eine neue Möglichkeit zu leben eröffnet. Allerdings kommt auch solche Befreiung erst an ihr Ziel, wenn der Befreite die neue Möglichkeit für sich selbst auch ergreift. Und eben in dieser doppelten Weise, als Vergebung der Schuld und als Befreiung aus der Macht ihrer Folgen, ist ja auch *Gottes Gnade* der Sünde der Menschen begegnet, sichtbar und geschichtlich unwiderruflich in Leben, Tod und Auferweckung Jesu. Er, der Sündlose, ist für uns zur Sünde geworden und hat ihren Fluch auf sich geladen, formuliert *Paulus* (Röm 8,3; 2 Kor 5,21; Gal 3.13). Doch heißt dies gerade nicht, dass Jesus selbst im formellen Sinne zum Sünder geworden und die wirklichen Sünder als verantwortliche Subjekte entlassen worden wären; es heißt nur, aber dies mit tödlichem Ernst, dass er Gottes Vergebungswillen, eben seine Liebe zu den Sündern, bis ins Äußerste, d. h. auch noch im Erleiden des Widerspruchs der Sünde, realisierte und so ihre Entschiedenheit auf geschichtlich endgültige Weise offenbar machte: als bleibendes, offengehaltenes Angebot fortan für jeden, der sie nur annehmen will (in welcher Situation auch immer), und als wirksame Ermächtigung gleichsam für die von der Sündenmacht Gefangenen und Verblendeten, im Angesicht solcher Liebe ihr verfehltes Menschsein zu erkennen, aber nun aus *ihr* sich selbst zu bestimmen und so als neue Menschen sich zu konstituieren. In diesem Sinn also war Jesu Tod die Sühne der menschlichen Sünde: nicht als Genugtuungsakt, den Gottes verletzte Ehre als Preis für sein Erbarmen und als Bedingung für seine Gnade verlangte, sondern als Erscheinungsgestalt seiner Gnade selbst, die eben dadurch, dass Jesus die tödliche Macht und äußersten Folgen der Sünde an sich selber bis an das Ende durchlebte, bei den Gottfernen *ankam* und für immer offenbar machte, dass von ihr – soweit es an Gott liegt – nichts mehr zu trennen braucht. Ein Gott dagegen, der fremde Schuld anrechnen würde, sei es den Späteren die Schuld Adams oder dem stellvertretenden Erlöser die Schuld aller Anderen, er wäre nicht akzeptabel – inakzeptabel jedenfalls für ein Bewusstsein, das die unbedingte Evidenz des Ethischen und die Unvertretbarkeit verantwortlicher Freiheit erst einmal erfasst hat. Denn ein solcher Gott wäre nicht nur nicht gnädig, er wäre nicht einmal moralisch.“ (Theologische Anthropologie, Freiburg 2011, 700f).

²⁵ Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Düsseldorf 1985; Verweyen, Rezension zu Hans Kessler (s.o.), in: ZKTh 108 (1986) 71-74; Kessler, Irdischer Jesus, Kreuzestod und Osterglaube. Zu Rezensionen von A. Schmied und H. Verweyen, in: ThG 32 (1989) 219-229; Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991, 441-465; ders., "Auferstehung": ein Wort verstellt die Sache, in: Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann, hg. v. Verweyen, Freiburg 1995 (= QD 155), 105-144; Kessler, Erörterung der neuesten Kontroversen und aktuellen

ob Jesus erst auf Grund der Ostererscheinungen oder schon *vor* seinem Tod oder gar *in* seinem Sterben als der Christus erkennbar war. Es ging vielmehr um die Frage, ob der göttliche Vater noch andere Möglichkeiten zur Errettung der Sünder als die des Gekreuzigten hatte. Kessler beantwortet 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 gekreuzigt wurde? Wenn Gott der Vater noch andere Möglichkeiten als die des Golgatha-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 nicht nur Jesus, sondern mit Jesus auch der Vater in die Sheol gelangt ist; ob Jesus den Sündern nur etwas mitgeteilt hat, was er auch anders hätte mitteilen können; oder ob er als das erste Geschöpf, das den Weg aus der Sheol zum Vater gegangen ist, gleichsam „in persona“ die Gemeinschaft aller Gläubigen mit dem Vater ist²⁶.

Es ist kein Zufall, dass Klaus von Stosch sich für die Christologie seiner „Komparativen Theologie“ auf Kessler beruft²⁷. Er will gar nicht bezweifeln, dass Gott in den Jesus-Fakten alles gesagt hat, was er zu sagen hat; aber das heißt aus seiner Sicht nicht, dass Gott nicht auch in anderen als den biblisch bezeugten Fakten alles gesagt hat, was er zu sagen hat. Kurzum: Wenn das Jesus-Geschehen nur Mittel und Werkzeug der Offenbarung Gottes ist; wenn – trinitätstheologisch gesprochen –

Fragen, in: Ders., Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi (s.o.). Neuausgabe mit ausführlicher Erörterung der aktuellen Fragen, Würzburg 1995, 419-504; bes. 442-463; Verweyen, Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten, Regensburg 1997; Kessler, Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Würzburg 2000.

²⁶ „Was also heißt Christi Himmelfahrt? Es bedeutet den Glauben daran, dass das Wesen Mensch, an dem wir alle Anteil haben, auf eine unerhörte und neue Art eingetreten ist 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.“ (Ratzinger, Christi Himmelfahrt, in: Ders., Dogma und Verkündigung, München / Freiburg 1973, 361-366; 363).

²⁷ Vgl. Klaus von Stosch, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Paderborn 2012, 291.

der Vater andere Möglichkeiten als die im Drama zwischen Bethlehem und Golgatha mitgeteilten hat; dann ist das Christusereignis ein Offenbarungsmedium unter anderen; jedenfalls nicht der einzige Punkt der Geschichte, in dem Gott für alle Menschen aller Zeiten den Tod von einem Tor in die Sheol in das Tor zum Vater verwandelt hat.

Biblich gesehen bildet die gesamte Menschheitsgeschichte eine, wie oben erläutert, vom Logos getragene Einheit, einen Sinnzusammenhang, in dem das Geschehen von Golgotha der Wendepunkt ist, der für alle Menschen aller Zeiter vor Christus und nach Christus ein für alle Mal etwas bewirkt hat, ohne das 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 Logos²⁸; 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

²⁸ „Ausgangspunkt ist die Überzeugung, dass der jüdische Tempel als ganzer den Kosmos darstelle. Philo hält Jerusalem [...] für den Mittelpunkt der Welt, wenn er einerseits den Logos im Tempel thronen lässt und andererseits sagt, der Logos dehne sich von der Mitte der Welt bis zu den Enden und von den äußersten Spitzen bis zur Mitte zurück. Genau in der Mitte des Tempelbezirks befindet sich das Allerheiligste; es repräsentiert den Himmel, und in ihm waltet der Hohepriester. Das hat seine Wurzeln im Buch Jesus Sirach, das die den Himmel umkreisende Weisheit im Tempel thronen und den Kult ausüben lässt (Sir 24,5.10). Entsprechend thront nach Philo der Logos zwischen den Cherubim und übt seine den Kosmos erschaffende und regierende Kraft aus. Die Cherubim symbolisieren diese beiden Kräfte, durch die die Grenzen des Himmels und des ganzen Kosmos geschützt und gefestigt werden, so dass das Schöpfungswerk nicht auseinanderfällt. Entsprechend gibt es zwei hölzerne Tragegestangen an der Lade. Sie versinnbildlichen die beiden Logoi, die Säulen, die die intelligible und die sichtbare Welt stützen. Ferner bezeichnet der mittlere, von einem Ende zum anderen durchlaufende Balken (aus Holz!) des Tabernakels (Ex 26,28) das unlösliche, alles umfassende Himmelsband, mit dem der Logos die auseinanderstrebenden Weltelemente zusammenhält.“ (Stefan Heid, Kreuz – Jerusalem – Kosmos. Aspekte frühchristlicher Staurologie [JAC.E 31], Münster 2001, 32). – „Für Philo und Josephus symbolisiert der Vorhang [vor dem Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels] die vier Weltelemente, so dass sein Zerreißen eine Zerstörung der Welt signalisieren muss. Und auch die Evangelien verlegen nicht nur in der prophetischen Chiffre des zerrissenen Tempelvorhangs die Tempelzerstörung in den Augenblick der Kreuzigung Jesu (Mt 27,51; Mk 15,38; Lk 25,45), sondern sehen das Geschehen auch in einem kosmischen Kontext: Matthäus durch seinen Hinweis auf das Erdbeben und das Zerbersten des Felsens, Lukas durch seinen Hinweis auf die Sonnenverfinsterung.“ (Ebd. 43f).

Christi ist²⁹. Kurzum: Die apologetisch motivierten Spekulationen des Justin dokumentieren schon im zweiten Jahrhundert eine Theologie des Kreuzes, welche die gesamte Menschheitsgeschichte (einschließlich der Religionsgeschichte³⁰) als Einheit und das Golgotha-Geschehen als jeden Menschen grundlegend betreffendes Ereignis betrachtet.

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

²⁹ Mit dem Golgothageschehen verlässt „die *Shekinah* [...] den Tempel. In der Folge wird das verlassene Haus im jüdischen Krieg vernichtet werden. Zwei Fragen stellen sich: Wohin geht die Gottheit und was geschieht mit dem Kosmos? Zunächst wird die *Shekinah* unter den Flügeln des Kreuzes wohnen. Damit löst das Kreuz die Cherubim ab, die im Allerheiligsten den Thronszitz Gottes bilden (Ez 10,18; 11,22). Mit der Zerstörung des Tempels verlässt die Gottheit ihren bisherigen Thronszitz und lässt sich gleichsam auf dem Cherubim-Kreuz nieder. Schließlich wird auch mit der Gottheit deren ordnende Schöpferkraft auf das Kreuz hinüberwandern. Die Welt wird tatsächlich dem Untergang geweiht sein und in der Wasserflut versinken. Aus ihr rettet allein die Arche [...] des Kreuzes. Sie ist aber zugleich die *arca*, die Bundeslade, die unter den Flügeln der Cherubim im Tempel stand., nunmehr aber durch das Kreuz substituiert wird. Auch damit kommt die kosmische Dimension ins Spiel: Jene in der Lade geborgene Tora, die zugleich der Natur ihre Gesetze gibt, ist nun in der Lade des Kreuzes gelagert.“ (Ebd. 44).

³⁰ Wenn man den Unterschied zwischen Aszendenz- und Deszendenzreligiosität beachtet, behalten alle aszendenten Suchbewegungen ebenso ihren Wert wie alle philosophischen Systeme der Geistesgeschichte – auch post Christum natum. Wo der Mensch sucht, findet die Christusverkündigung Anknüpfungspunkte. Das Judentum bleibt ohnehin die Wurzel des Christentums. Weil die Befolgung der Tora post Christum natum Bejahung des Logos ist, der in Jesus Fleisch angenommen hat, ist die Tora durch das Christusereignis aufgewertet zu einem Sakrament. Ähnliches lässt sich vom Islam nicht sagen. Im Islam ist die Offenbarkeit Gottes keine Person und kein Ereignis, sondern ein Buch. Die Konsequenzen der Identifizierung von geschriebenen Sätzen mit dem Willen Gottes sind erheblich. Interreligiöser Dialog darf sich nicht in der Benennung von Gemeinsamkeiten unter Ausklammerung der Divergenzen erschöpfen, sondern muss auch den Mut haben, sich wechselseitig Fragen zu stellen. Eine der Fragen, die das Christentum an den Islam stellen muss, lautet: Ungeachtet der Tatsache, dass Christen ausgerechnet im Zeichen der gewaltlosen Liebe (des Kreuzes) Kreuzzüge veranstaltet haben, muss doch die Frage erlaubt sein: Ist es gleichermaßen absurd, wenn Muslime mit Berufung auf den Koran Gewalt ausüben?

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 Hölle³¹. 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.

³¹ Vgl. Balthasar, Umriss der Eschatologie, in: Ders., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie*, Bd. I, Freiburg ³1990, 276-300, hier: 282.

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 vergleichgültigt³². 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 empfangen. 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,

³² 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.

aus denen sich dann in der Kirche des Westens allmählich die Lehre vom Purgatorium gebildet hat.“³³.

Der trinitarische Gott wartet auf das freie Ja jedes Einzelnen; und sein Warten ist nicht passiv; es trägt die Signatur des Kreuzes. Deshalb hat Balthasar seine Kreuzestheologie durch Gestalten veranschaulicht, die seine radikale Hoffnung auf das Leer-Lieben jeder Hölle teilen. In Dostojewskis Romanen bedeutet das Wort „Hölle“ nicht die Verlorenheit eines *anderen* Gliedes Christi, sondern die den Heiligen abverlangte Teilnahme am Abstieg des Erlösers in die Verweigerung der Verzweifelten³⁴. Ähnlich radikal wendet sich Léon Bloy gegen „die blöde Moral“ eines Klerus, der auf gesicherten Pfründen den Opfern eines erbarmungslosen Kapitalismus Gottvertrauen predigt, statt sich selbst allen voran in die Armut zu werfen. Als Sekretär des 1855 konvertierten Dichters Jules Barbey d’Aureville findet er zum Glauben an die Gemeinschaft der Heiligen, an den unsichtbaren Zusammenhang zwischen Erlösung und Leiden, zwischen dem Leiden Christi und dem unschuldigen Leiden unzähliger Heiliger, zwischen der Schuld des Einen und der gekreuzigten Liebe des Anderen. Charles Péguy, dem Balthasar die m. E. schönste Darstellung seines „Fächers der laikalen Stile“ des Christseins gewidmet hat³⁵, tritt als junger Mensch aus der Kirche aus, weil er die Lehre von einem Himmel der Glücklichen, der über der Hölle der Unglücklichen errichtet ist, für einen bourgeoisen Aberwitz hält. Er wird Kommunist, weil er nicht glücklich sein will, solange auch nur einer seiner Brüder oder Schwestern unglücklich ist. Aber je mehr

³³ Benedikt XVI., Auf Hoffnung hin gerettet. Die Enzyklika Spe Salvi. Ökumenisch kommentiert von Bischof Wolfgang Huber, Metropolit Augoustinos 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. 114 f). Vgl. Joseph Ratzinger, Eschatologie. Tod und ewiges Leben, Regensburg 2007, 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 (Hgg.), 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.

³⁴ Vgl. Balthasar, Die Gottesfrage des heutigen Menschen, Wien / München 1956, 186.

³⁵ Vgl. Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. II/2. Fächer der Stile. Laikale Stile, Einsiedeln ³1984, 769-880.

er erkennt, dass eine verordnete Gerechtigkeit die Liebe zerstört, desto tiefer erkennt er das Wesen der christlichen Hoffnung als Stellvertretung; erkennt er eine Hoffnung, die den Anderen niemals aufgibt, weil sie nie „mit ihm fertig“ ist³⁶.

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“³⁷ und von der „mit Christus gekreuzigten Kirche“³⁸. 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, um psychologische Anempfindung oder bloße Nachahmung, sondern um die biblisch durchgängig bezeugte Tatsache, dass Christus jedes einzelnen Christen bedürfen will, um auch die Verhätetsten 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.

³⁶ Als Sozialist schreibt Péguy ein erstes Werk mit dem Titel „Jeanne d'Arc“; nach seiner Rückkehr in die katholische Kirche ein zweites mit dem Titel „Mystère de Jeanne d'Arc“. Balthasar bemerkt dazu: „Die sozialistische Jeanne erträgt es nicht, dass ihre Brüder ‚verlorengehen‘, ‚sich verdammen‘; sie kann ihre irdische Aktion nur antreten, wenn sie sich zuvor für sie hingeweiht hat bis zur Kommunion mit ihrer Verlorenheit. Diese wird ihr, als Preis für die vollbrachte Aktion, am Ende zuteil, da sie, aus der kirchlichen Kommunion der Heiligen ausgestoßen und den Flammen der Hölle in der Nacht der Seele, in der Überzeugung von ihrer eigenen Verlorenheit, überliefert, den Tod für die Brüder stirbt. Die christliche Jeanne des ‚Mystère‘ wird nur in ihrem ersten Entschluss gezeigt, im Entschluss, sich christlich mit dem Verlorengehen ihrer Brüder nicht abzufinden. Sie weiß im Gebet, dass sie gegen Gott revoltiert. Aber ohne diese Revolte, sagt sie, wird selbst ihre Messe, ihre Kommunion, ‚wurmstichig und hohl‘. Kein Hinweis auf ‚Ergebung in den Willen Gottes‘ [...] kann sie stillen. Nur eine letzte Gewissheit rettet sie aus dieser furchtbaren Not: die Gewissheit, in ihrer Revolte gegen die Verlorenheit unversehens auf eine innerste Stelle im Herzen Gottes gestoßen zu sein. Auch Gott ist nicht neutral. Auch Gott ‚findet sich nicht ab‘ mit dem Unbegreiflichen, Unerträglichen, Unmöglichen.“ (Balthasar, Die Gottesfrage des heutigen Menschen, Wien / München 1956, 198f).

³⁷ Balthasar, *Mysterium Paschale*, 219.

³⁸ Ebd. 221.

Balthasar unterstreicht die Unterschiedlichkeit der Gestalten inklusiver Stellvertretung. Da ist „die Verheißung an Petrus, mitgekreuzigt zu werden (Joh 21,19); oder „die Johannes und Maria gegebene Gnade, unter dem Kreuz zu stehen“; oder bei Paulus „die Predigt mit der ganzen Existenz“³⁹. Und relativ selten, aber alle Jahrhunderte des Christentums begleitend, gibt es auch Sendungen, die teilhaben lassen an der Erfahrung des Karsamstags. „Die große Therese kann gelegentlich solche Höllenqualen streifen, Johannes vom Kreuz beschreibt sie ausführlich. Die kleine Therese spricht von einem unterirdischen Gang, in dem sie, ohne zu wissen, wohin sie geht und wie lange sie dort auszuharren habe, dahin schreitet.“⁴⁰. Adrienne von Speyr „war Konvertitin, Ärztin, geistig kerngesund, aber von einem tollkühnen Mut beseelt, für Gott und sein Werk in der Welt alles, was sie besaß und was man aus ihr herausholen konnte, hinzugeben. Und Gott hat sie in einem furchtbaren Ernst wörtlich verstanden. Sie wurde eingeweiht in alle leiblichen und seelischen Schmerzen des Kreuzes, in die letzteren vor allem, die so schrecklich sind, dass man gern die äußersten körperlichen Schmerzen ertrüge, wenn einem nur die unerträgliche Gottverlassenheit genommen würde. Dieser Frau wurden immer wieder die Nöte der Kirche und der Welt gezeigt, abständige, laue Priester, unzureichende, verlogene Beichten, Verdunkelungen des Glaubens Unzähliger, und dieser Anblick entflammte sie so sehr, dass sie sich bedingungslos zu allem anbot, was erfordert wäre, um zu helfen. Dann wurde sie in den geistigen Abgrund gestürzt, in das ‚Loch‘, wie sie es nannte, oft tage- und nächte-, oft auch wochenlang.“⁴¹ Im Herbst 1946 empfing Adrienne die Sterbesakramente; aber der ihr als gewiss vorausgesagte Tod trat nicht ein; stattdessen fühlte sie sich an der Grenze des Lebens aufgefordert, fortan nicht mehr in der eigenen, sondern in einer fremden Sendung zu leben. Was damit gemeint ist, schildern die von Balthasar herausgegebenen „Erfahrungsprotokolle“ mit dem Titel „Auftragshöllen“. Sie sieht die Sünder und die Sünden, für die sie stellvertretend leidet. Der theologische Kern ihrer Erfahrungen liegt im Geheimnis der Gemeinschaft der Heiligen. Adrienne von Speyr weiß, dass ihr etwas gezeigt wird, was andere nicht sehen; aber die Stellvertretung selbst ist für sie etwas im wahrsten Sinne des Wortes Alltägliches, ist für sie Wesen und Mitte jeder kirchlichen Sendung, ist die jedem Menschen auf seine Weise

³⁹ Ebd. 222.

⁴⁰ Ebd. 181.

⁴¹ Balthasar, Stellvertretung: Schlüsselwort christlichen Lebens., hg. vom Informationszentrum „Berufe der Kirche“, Freiburg 1976, 3f.

gegebene Möglichkeit, „den Herrn im eigenen Leib zu empfangen, ihm unsern Leib als Leib anzubieten, in unserem Leib das Leibsein des Sohnes [...] fortzuführen“⁴².

Man würde diese Einblicke in das Geheimnis der inklusiven Stellvertretung völlig missverstehen, wollte man daraus eine masochistische Verherrlichung des Leidens ableiten. 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“⁴³. 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 Kreuzzeichen 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.

⁴² Barbara. Albrecht, Eine Theologie des Katholischen. Einführung in das Werk Adrienne von Speyrs, Bd. I. Durchblick in Texten, Einsiedeln 1972, 232.

⁴³ Balthasar, Mysterium Paschale, 318.