

OTTMAR FUCHS

Deus semper maior: auch im Gericht

Von der Pastoralmacht zur Pastoralgnade

Allzuoft wurde das göttliche Gericht als Instrument der Kontrolle verstanden, der Mensch vor Gott als gläserner Mensch gesehen. Unser Autor, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Bamberg, kritisiert die erschreckenden Zerrbilder. Die Logik der „noch reicheren Gnade“ ermöglicht es, das göttliche Gericht als Gegenstand der Hoffnung zu glauben. (Redaktion)

Als ich vor ziemlich genau zwanzig Jahren das Buch von Tilmann Moser „Gottesvergiftung“ las, war ich entsetzt darüber, in welcher bedrückenden Weise Moser unter anderem die Verse aus Psalm 139 interpretiert hat: „Herr, du erforschest mich und erkennst mich. Ich sitze oder stehe, so weißt du es; du verstehst meine Gedanken von ferne.“ Ich verdanke es wohl bestimmten Menschen im Raum der Kirche, daß ich bis dahin noch nie auf den Gedanken gekommen war, daß solche Verse, gerade auf dem Hintergrund der auf sie zusteuernenden Geborgenheitssehnüchte, voll von Drohung und Unentrinnbarkeit sein können: Da gibt es einen, der verfolgt mich Tag und Nacht, der durchschaut und kontrolliert mich, der weiß meine geheimsten Sünden, dem bin ich auf Gedeih und Verderb ausgeliefert: „Wenn man

einmal Angst hat vor dir, ist Theologie eine Art Spiel vom Hasen und vom Igel...“¹ Einige Seiten weiter schreibt Moser, daß er die dadurch ausgelöste Selbstunterwerfung unter die erbarungslose Mächtigkeit Gottes auch auf die übertragen hat, die nicht nur in kirchlichen Institutionen das Sagen haben: „und ich wußte lange keine Gegenwehr, wenn ich unbemerkt auf manche Institutionen Teile deiner Macht übertragen habe. Dann dachte ich, ich kann nicht glücklich sein, wenn mich Menschen an leitender Stelle in diesen Institutionen ablehnen, und es überfiel mich etwas von jenem alten Gefühl der Verworfenheit.“²

Die tiefsitzende Verletzung der Angst geht weit in die Kindheit Mosers zurück: „Es war mir als Kind so selbstverständlich, daß die Welt, die jetzige und die spätere, aus Geretteten und aus Verdammten bestand; das Fürchterliche war nur, daß ich, wie es auf manchen Bildern zu sehen ist, immer über dem Abgrund der Verdammnis hing, und niemals wußte, wie lange der schmale Steg noch halten würde, der mich trug.“³ Später, nach seiner Auflehnung, wird er diese Form des zukünftigen Gerichtes eine „sadistische Art zu drohen und zu erpressen“⁴ nennen.

Mosers Erfahrungen stehen für viele, die ähnlicher Art sind, auch für viele

¹ T. Moser, *Gottesvergiftung*, Frankfurt/Main 1976, 41. Ich hatte bislang solche Verse eher mit Gottes liebender Nähe als mit seiner kalten Kontrollmacht verbunden.

² Ebd. 44–45.

³ Ebd. 19.

⁴ Ebd. 96.

Menschen, die aus genau diesem Grund der Kirche den Rücken kehren, weil sie sich nicht mehr mit der religiösen Angst kürassieren lassen wollen.⁵ Die Strategie der „Culpabilisation“ und der entsprechenden Sanktionskontrollen (insbesondere mit jenseitigen Strafen) ist am Zerbrechen. Und dieser Prozeß hat auch nicht einfach hin seit ein paar Jahrzehnten aufgehört, in denen innerhalb der Pastoral und der Predigten weitgehend gar nicht mehr von Höllenstrafen die Rede ist. Durchaus zu Recht wehren sich viele unserer Seelsorger und Seelsorgerinnen gegen den Vorwurf, sie würden eine Drohbotschaft verkünden. Demgegenüber scheint es so, als hätten die angesprochenen kollektiven Ängste ein von der Realerfahrung der Kirche unabhängiges Eigenleben bekommen, das sich gierig aus allen möglichen Anregungen und Informationen von Produkten der Publizistik, der Medien- und Unterhaltungsindustrie speist. Das alles wird um so mehr auch auf die gegenwärtige Kirche übertragen, als es doch immer wieder öffentliche Bestätigungen gibt, daß die Hölle zum christlichen Glauben gehöre, sei es von einigen Amtsträgern, sei es von bestimmten Kreisen und apokalyptischen Bewegungen, sei es durch entsprechende Zitate aus dem Weltkatechismus oder auch aus dem „hoffnungsüberschreitenden“(!) Buch des Papstes.⁶

1. *Pastorale Macht*

Moser analysiert von seiner Erfahrung schon relativ deutlich, was Michel Foucault die „Pastoralmacht“ nennt.⁷ In diesem „Pastorat“ ist die pastorale Versorgung immer auch ein Kontrollvorgang. Im „subtilen Ineinander von Versorgung und Kontrolle“ kumulieren gerade in der pastoralen Rolle zwei Machtstrategien,⁸ einmal die individualisierende Macht (zugunsten des persönlichen Heils der Gläubigen), zum anderen aber die kollektive Macht, indem die Amtsträger zugleich Leiter einer sozialen Größe sind, des Ordens, der Pfarrgemeinde, der Diözese usw. Beides kommt einander „zugute“ und verstärkt sich gegenseitig bis hin zur Unentrinnbarkeit, auch zur Unentrinnbarkeit der Hirten selber, denn auch ihr eigenes Seelenheil hängt davon ab, daß sie diese Doppelmacht „richtig“ einsetzen. Die Seelsorge wird auf diese Weise zum Vehikel der (wie Foucault formuliert) „kapillaren Macht“, die alles bis ins äußerste kontrolliert. Solche Erfahrung entspricht genau jenem Gottesbild, das Moser erleben mußte. Die Höllendrohung funktioniert in diesem Gesamtsystem als eine bis in die äußerste, auch jenseitige Unentrinnbarkeit hinein wirksame pastorale Macht.

Man darf dabei nicht vergessen, daß diese Version der pastoralen Macht durchaus ein Fortschritt gegenüber

⁵ Vergleiche dazu die mentalitätshistorischen Untersuchungen bei J. Delumeau, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Abendland*. (2 Bände), Reinbek 1985; *ders.*, *Stirbt das Christentum?*, Olten/Freiburg 1978.

⁶ Vgl. Johannes Paul II., *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, Hamburg 1994, 204–213.

⁷ Vgl. dazu N. Mette „Bei Euch aber soll es nicht so sein“ (Mk 10,43). Das verdrängte Thema „Macht in der Kirche“, in: *Bibel und Liturgie* 67 (1994) 3, 113–119; H. Steinkamp, *Der Hoffnungsschimmer. Solidarische und verbindliche Gemeindepraxis*, in: O. Fuchs u.a., *Das Neue wächst. Radikale Veränderungen in der Kirche*, München 1995, 96–114, 102ff.

⁸ Vgl. Steinkamp, ebd. 102.

jener Machttechnologie war, die analog zum feudalen oder zentralistischen System lediglich die herrschaftliche Repräsentanz des Souveräns gegenüber den Menschen durchexerzierte, ohne besondere Notiz von den Menschen selber zu nehmen. Diese pastorale Macht kümmert sich um das Individuum und um sein Heil, allerdings im Systemzusammenhang von Gehorsam und Lohn beziehungsweise Ungehorsam und Strafe, welche beide in die letzte Alternative Himmel oder Hölle münden, in welcher der Richter idealtypischerweise das ratifiziert, was seine hiesigen Exekutoren „binden oder lösen“.⁹ Foucault schreibt: „Die christliche Pastoral... hat die einzigartige... Idee entwickelt, daß jedes Individuum unabhängig von seinem Alter, von seiner Stellung sein ganzes Leben hindurch und bis ins Detail seiner Aktionen hinein regiert werden müsse: daß es sich zu seinem Heil lenken lassen müsse und zwar von jemandem, mit dem es in einem umfassenden und zugleich peniblen Gehorsamsverhältnis verbunden sei. ... Man darf nicht vergessen, daß es die Gewissensführung war, die man jahrhundertlang ... in der römischen Kirche *ars artium* nannte: es war die Kunst, die Menschen zu regieren.“¹⁰

2. Im Sprechakt der Hoffnung

Im Anschluß an Hans Urs von Balthasar, der sich auf Origines beruft, sind christliche Bilder über das Gericht

beziehungsweise Himmel und Hölle *tastende* und *versuchsweise* Aussagen.¹¹ Wenn es schon in kein Menschenherz gedrungen ist, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben, dann ist es um so mehr noch in kein Menschenherz gedrungen, was Gott denen bereitet hat, die ihn, in welcher Form auch immer, nicht geliebt haben.¹² Dabei geht es nicht nur um die prinzipielle Analogiequalität jeglicher menschlichen Aussage über Gott, auch nicht nur um den noch schärferen Horizont negativer Theologie, wonach alles, was wir von Gott uns vorstellen und denken, ihm immer unähnlicher ist als ähnlich. Deren Qualität potenziert sich noch einmal hinsichtlich aller Suchbewegungen, die auf die „letzten Dinge“ gerichtet sind. Selbst im Glauben können wir hier nicht mehr etwas *wissen*, sondern „nur“ unseren Hoffnungen Ausdruck geben: „die letzten Dinge sind und bleiben verhüllt, man kann keine neutralen Theorien darüber bauen.“¹³

Indem wir offene Hoffnungen formulieren, beziehen wir nichtsdestoweniger eine „Haltung“ gegenüber diesem Thema.¹⁴ Das Wort Haltung zieht nun unsere ganze Existenz in diese Thematik hinein, mit all dem, was man heute biographische und existentielle „Ganzheitlichkeit“ nennt. Derart sind auch meine Aussagen ermöglicht, aber gleichzeitig gründlich begrenzt. Doch ist es nicht eine gesteigerte Hoffnung, wenn zunehmend die Gläubigen, darunter auch die Hauptamtlichen und nicht zuletzt die Theologen und Theo-

⁹ Vgl. dazu Mette, ebd. 118ff.

¹⁰ M. Foucault, Was ist Kritik?, Berlin 1992, 9f.

¹¹ Vgl. H. U. von Balthasar, Apokatastasis, in: Trierer Theologische Zeitschrift 97 (1988) 3, 169–182, 172 und 175.

¹² Vgl. ebd. 177, mit Berufung auf Origenes.

¹³ Ebd. 189.

¹⁴ Vgl. ebd. 174.

loginnen mit solchen immer wieder anders entworfenen affektiven und kognitiven Begründungen die gleiche Hoffnung ausdrücken: nicht im Sinne einer gesteigerten Objektivierung dieser Aussagen durch ihre Quantität, sondern auf dem Hintergrund der Ermutigung, sich gegenseitig nicht nur im Glauben, sondern auch in der Hoffnung zu stärken (vgl. Lk 22,32). Im Ausdruck solcher Hoffnungen tauschen wir dann nicht nur Argumente, sondern auch Bilder aus. Ich stimme dem systematischen Theologen J. Niewiadomski völlig zu, wenn er bemerkt, daß sich nicht nur die praktische Theologie, sondern auch die systematische Theologie um diese und um neue Bilder zu bemühen hat.¹⁵ Denn auch Bilder haben ihre Logik, und die mythischen Vorstellungen, die dahinter auftauchen, haben nicht nur eine emotionale Tiefe, sondern gerade auf dieser Basis eine um so eindrucksvollere kognitive Strukturierungskraft.¹⁶ Nicht nur die Personen, sondern auch die Argumentationen und die ausgewählten Bilder befinden sich ihrerseits noch einmal in ganz bestimmten geschichtlichen und kulturellen Kontexten, aus denen heraus sie wirksam sind und auf die sie wieder zurückwirken. Dabei gibt es nicht selten un-

gleichzeitige Kontexte, so daß sich Bilder aus einem Kontext in bezug auf einen anderen zur gleichen Zeit durchaus kritisch auswirken können.¹⁷ Jedenfalls eröffnet sich auch im Zusammenhang dieses Themas ein diachroner innergeschichtlicher Dialog zwischen diesbezüglichen Theologien und unseren gegenwärtigen Versuchen. Im Folgenden wird deutlich: Alle Vorstellungen sind geschichtlich kontingent und können sich niemals, auch wenn sie sich auf Gott beziehen, selbst absolut setzen; im Gegenteil, je mehr sie sich auf Gott beziehen, desto weniger können sie sich selbst divinisieren.¹⁸ Zusätzlich ist nicht zu vergessen, daß alle Versionen gleichermaßen unter dem Verdikt der analogen und negativen Theologie stehen und auch als solche noch einmal so ambivalent sind, daß man mit ihnen nicht (genauso wenig wie mit unseren eigenen Konzepten) undialektisch umgehen kann. Wenn es diesbezüglich in der Geschichte des Glaubens und der Theologie so etwas wie einen Fortschritt gibt, dann wohl immer nur in die Richtung des Satzes, daß Gott, seine Liebe, seine Barmherzigkeit und seine Gerechtigkeit immer größer sind, als wir es uns jemals vorstellen können.

¹⁵ Vgl. J. Niewiadomski, Hoffnung im Gericht. Soteriologische Impulse für eine dogmatische Eschatologie, in: ZKTh 114 (1992) 113–125, 124, Anm. 33.

¹⁶ Daß sich gerade im Bezug auf die Bildvorstellungen manche Ausführungen aus meinem Aufsatz – Gerechtigkeit im Gericht. Ein Versuch. Zum 90. Geburtsjahr von Hans Urs von Balthasar, in: Anzeiger für die Seelsorge 104 (1995) 11, 554–561 – teilweise mit entsprechenden Ansätzen treffen, die auch Niewiadomski in seinem Beitrag gebracht hatte, obgleich die gedanklichen Begründungen jeweils unterschiedlich sind, bestätigt um so mehr, wie vielleicht gerade über diese epistemologische Ebene eine neue Begegnungsmöglichkeit zwischen diesen beiden Wissenschaften aufscheint. Wie das so ist in unserer mangelnden Interdisziplinarität, ist mein Beitrag ohne die Kenntnis des Beitrags von Niewiadomski entstanden.

¹⁷ Zu diesem Verhältnis von Kontext und theologischen Konzepten in der Väterzeit, vgl. Balthasar, Apokatastasis.

¹⁸ Auch Niewiadomski spricht nicht einfach von einer Ablösung all dieser Bilder, sondern bringt folgende Formulierung: „So genügt es für die Eschatologie nicht, das alte apokalyptische Bild zu depotenzieren, es für zeitbedingt zu erklären oder es gar zu verdrängen; dieses Bild muß durch soteriologische Impulse gereinigt werden.“, ebd. 125.

3. *Das Fest der Martern*

Wie sehr die Höllenvorstellungen im Laufe der Epochen mit den jeweiligen realisierten beziehungsweise erwünschten Strafvollzügen zusammenhängen und deren Projektionen darstellen, kann während der Lektüre des Buches „Überwachen und Strafen“ von M. Foucault permanent assoziiert werden. Am Beispiel der Geburt des Gefängnisses entwickelt der Autor eine „Mikrophysik der Macht“: „Die Bestrafungstechniken – ob sie sich im Ritual der Martern des Körpers bemächtigen oder sich an die Seele wenden – sind in die Geschichte dieses politischen Körpers einzuordnen. Die Strafpraktiken sind weniger als eine Folge von Rechtstheorien zu betrachten denn als ein Kapitel der politischen Anatomie.“¹⁹ Der politische Körper wird dabei verstanden „als Gesamtheit der materiellen Elemente und Techniken, welche als Waffen, Schaltstationen, Verbindungswege und Stützpunkte den Macht- und Wissensbeziehungen dienen, welche die menschlichen Körper besetzen und unterwerfen, indem sie aus ihnen Wissensobjekte machen“.²⁰

So gab es bis ins 18. Jahrhundert den politischen Körper des Königs (als des dem Volkskörper gegenüberstehenden Souveräns), dessen Gegenpol der Körper des Verurteilten darstellt. „In der düstersten Region des Politischen

bildet der Verurteilte die Gegengestalt des Königs.“²¹ Dem vielfältigen Ritual der feudalen Repräsentanz, der „repräsentativen Öffentlichkeit“, in der sich die Hoheit und Würde des Herrschenden gegenüber dem Volk manifestieren,²² entspricht das öffentliche Ritual der Hinrichtung, in dem sich der Souverän als mächtig erweist und die Mißachtung seines „Wissens“ rächt. Später, am Anfang des 19. Jahrhunderts, wird man aufgrund der gewandelten politischen Körper (insbesondere nach der französischen Revolution) erkennen, daß solche Martern am Körper, in denen der Souverän minutiös mit Gewalt seine eigene Autorität wiederherstellt, nicht mehr „zeitgemäß“ sind. Noch schärfer wird man sehen, daß solche Grausamkeit und ihre Zurschaustellung den Souverän und seine Ausführenden selbst nicht besser erscheinen lassen als diejenigen, die sie hinrichten. Denn sie tun genau das, was sie bestrafen: sie quälen und sie töten.²³

Zu der Zeit, als die Martern ein Fest des Sieges des Souveräns über den Verbrecher waren, verfuhr man nicht etwa rechtlos mit den Delinquenten. Alle Stufen der Marter vor dem Geständnis wie auch alle Stufen der Todesmarter waren genau in ihren Bedingungen und Ausführungen vorgeschrieben. Im Zusammenhang damit entwickelt sich ein ganz bestimmtes Körperwissen von Schmerzzufügung

¹⁹ M. Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/Main 1976, 40.

²⁰ Ebd. 40; dementsprechend kann der Autor formulieren: Es ist wohl anzunehmen, „daß die Macht Wissen hervorbringt (und nicht bloß fördert, anwendet, ausnutzt); daß Macht und Wissen einander unmittelbar einschließen; daß es keine Machtbeziehung gibt, ohne daß sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert, und kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert“, ebd. 39.

²¹ Ebd. 41.

²² Vgl. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchung zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied/Berlin 5/1971.

²³ Vgl. Foucault, ebd. 16.

und (vor der Bewußtlosigkeit oder dem Tod) kalkulierbaren Schmerzreaktionen. Denn die Kunst der Marter lag darin, „das Leben im Schmerz festzuhalten, indem sie den Tod in ‚tausend Tode‘ unterteilt... Die Marter beruht auf einer quantifizierenden Kunst des Schmerzes.“²⁴ Bezeichnenderweise nimmt Foucault hier ein Zitat Rossis auf: „Dantes Dichtung als Gesetz“.²⁵ Da finden wir nun direkt beim Namen genannt, was oben angedeutet wurde, nämlich, die Verbindung von Strafvorstellung und Hölleneinsicht. Das Inferno in der Hölle entspricht dem Inferno in der Folter. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Bemerkung des Autors: die Strafliturgie „muß brandmarkend sein: durch die Marke, die sie am Körper hinterläßt, ... muß sie ihr Opfer der Schande ausliefern; auch wenn sie das Verbrechen tilgen soll, so versöhnt sie doch nicht(!), sie gräbt... am Körper des Verurteilten Zeichen ein, die nicht verlöschen dürfen.“²⁶ Dementsprechend gibt es auch in der Hölle keine Chance auf Versöhnung, trotz aller überdimensionalen Leiden.

Auch von den zur Schau gestellten Marterzeichen des triumphierenden Souveräns und seiner Justiz fallen entsprechende Projektionen auf den Souverän Gott. Er stellt gegenüber den Todsündern seine eigene Souveränität wieder her. So rächt oder vergilt er den

Angriff auf seine Herrschaft und auf seine Wahrheit.²⁷ Am Körper des Gequälten in der Hölle regeneriert sich dann nicht zuletzt auch der politische Körper der Kirche. Die Ausmalungen der Gerichtszene und darin des Höllenteils in mittelalterlichen Kirchen sind ein buchstäblich erschreckender (das war die Absicht) Reflex dieser Strafmythologie.

4. Vom Schmerz zur Dressur

Mit der Veränderung des politischen Körpers in der französischen Revolution verändert sich schlagartig die Hinrichtungsstrategie. Seit März 1792 wird die Guillotine vorgeschrieben. Was vorher stunden- und tagelanger körperlicher Schmerz war, wird nun auf einen Augenblick reduziert. Der Henker ist nicht mehr Marterspezialist, sondern Mechaniker. Im neuen politischen Körper Republik geht es nicht mehr um Rache, sondern um den Schutz der Freiheit und um die schnelle und effektive Aussonderung derer, welche die Volkssolidarität zerstören.²⁸ Seitdem gibt es immer wieder neue Stufungen, in denen die Strafstrenge gemildert wird.²⁹ Für Foucault geschieht damit aber nicht eine Intensitätsminderung, sondern eine Verlagerung vom Körper auf die Seele, auf das Herz, das Denken, den Willen und die Anlagen.³⁰

²⁴ Ebd. 46. Vgl. dazu die Ausführungen von V. Long, *Hell*, 57, in: *Homiletic and pastoral review* 88 (1987) 10, 55–60, wo der Autor (1987!) in bezug auf die „Hölle“ von der Verdammung zum ständigen Verbranntwerden „zu Tode ohne jemals den Tod erreichen zu können“ und von der Unerträglichkeit eines solch ständig brennenden Feuers spricht.

²⁵ Foucault, ebd. 46.

²⁶ Ebd. 47.

²⁷ Vgl. ebd. 56.

²⁸ Vgl. ebd. 21–22.

²⁹ Zur Milde der Strafen und ihrer Begründungen im Zusammenhang des gesellschaftlichen Kontextes vgl. ebd. 133ff.

³⁰ Vgl. ebd. 25ff.

Indem die Seele (die man bessern, heilen, normalisieren usw. will) auf die Bühne der Justiz tritt, kommt ein ganz neuer Komplex des Wissens zum Zug, der immer flächendeckender ausufert und den Strafvollzug über den eigentlichen Vollzug hinaus derart „demokratisiert“, daß entsprechende Unterwerfungsstrukturen wie „tausend kleine Züchtigungstheater“³¹ auch in den Armen- und Krankenhäusern, in den psychiatrischen Anstalten und Fabriken, in den Schulen und Besserungsanstalten durchbrechen. „Selbst wenn sie (die Strafsysteme, O.F.) auf gewaltsame oder blutige Züchtigungen verzichten, selbst wenn sie die ‚milden‘ Methoden der Einsperrung oder Besserung verwenden, geht es doch immer um den Körper – um den Körper und seine Kräfte, um deren Nützlichkeit und Gelehrigkeit, um deren Anordnung und Unterwerfung.“³² Das Gefängnis bildet diesbezüglich nur die Spitze des Eisbergs. Letztlich geht es „um jene ganze Technologie der Macht über den Körper, die von der Technologie der Seele – derjenigen der Erzieher, Psychologen und Psychiater – weder maskiert noch kompensiert werden kann, da sie ja nur eines ihrer Instrumente ist.“³³

Müßte man hier nicht auch die Pastoren anführen? Hier jedenfalls wäre die kontextuelle Anknüpfung dessen, was Foucault später „Pastoralmacht“

nennt: Die Ergreifung der Seele und Kontrolle des sozialen Gefüges. Hier wäre dann auch die Epoche anzudeuten, wo die heftigen Ausmalungen der Höllenmartern bedeutend abstrakter als vorher³⁴ den ewigen Todesdrohungen weichen. Die Feuerqualen werden auch entsprechend umgedeutet in die Qualen der Seele, die aus dem ewigen Getrenntsein von Gott her kommen.

In verblüffender Korrespondenz zu dem, was T. Moser als unentrinnbare Durchsichtigkeit erlebt hat, beschreibt Foucault die „Ökonomie der Sichtbarkeit“, wie sie zum Beispiel im „Prüfungsapparat“ der Spitäler nicht nur die Patienten überwacht, sondern auch zu einer dementsprechenden „epistemologische(n) Enthemmung der Medizin am Ende des 18. Jahrhunderts“ führt.³⁵ Doch gelten ähnliche Strukturen für andere öffentliche Institutionen, etwa für die Schule und das Wissen der Pädagogik.³⁶ In seinem Abschnitt „Panoptismus“ beschreibt Foucault die Architektur von Gefängnissen, Fabriken und Schulen, die einen „permanenten Sichtbarkeitszustand“ gewährleistet.³⁷

Diese wenigen Andeutungen lassen schon erahnen, wie sehr die kirchlichen Pastoralvorstellungen, wenn nicht als Produkt der Gesellschaft, so doch in dichter Korrespondenz dazu

³¹ Ebd. 145.

³² Ebd. 36; vgl. auch 140: „Jetzt ist er (der Verurteilte, O.F.) eher ein gesellschaftliches Eigentum, Gegenstand einer kollektiven und nutzbringenden Aneignung“; vgl. auch 291 und 395ff.

³³ Ebd. 43.

³⁴ Vgl. die diesbezügliche Bemerkung bei Foucault: Die Guillotine soll das Leben auslöschen, indem sie dies so abstrakt tut, wie das Gesetz selber es ist. Das Gesetz soll sich so weniger an einem schmerzempfindlichen Körper als einem juristischen Subjekt vollstrecken: Vgl. ebd. 21–22.

³⁵ Ebd. 239.

³⁶ Vgl. ebd. 241f.

³⁷ Vgl. ebd. 251ff, 257–259, 267.

zu sehen sind. Allerdings, wenn man so will, mit jeweils totalitäreren Ansprüchen: Die individuelle Seelsorgeüberwachung bezieht sich nicht nur auf gesellschaftliche Institutionen, sondern auch auf den privatesten Bereich (zum Beispiel in der Beichte). Die Ambivalenz des alles sehenden Gottes kann sich von daher leicht mit einer (panoptischen) Pastoral verbinden, jedenfalls in den Bereichen, in denen sie noch ausreichende Ordnungsmacht hat. Dabei darf man auch nicht die Übertragung übersehen, die von der unermeßlichen Autorität Gottes auf die Autorität derer fällt, die in seinem Namen handeln. Die Milieubesetzungen und -verteidigungen der Kirche insbesondere im 19. Jahrhundert „von der Wiege bis zur Bahre“ können neben ihren bekömmlichen Auswirkungen auch aus dieser Perspektive gesehen werden. Schließlich hängt über allem noch das Damoklesschwert einer nicht nur diesseitigen, sondern bis in die Endgültigkeit des Jenseits hineinreichenden Sanktionswelt. Diese wiederum wirkt auf den gesellschaftlichen Bereich zurück. Foucault markiert selbst diesen Zusammenhang zwischen dem gläsernen Menschen vor Gott und der Gesellschaft: „Jede Strafinstitution, die das Gefängnis ersetzen soll, gipfelt doch in der Zelle, auf deren Mauern in schwarzen Lettern geschrieben steht: ‚Gott sieht Dich‘“³⁸

5. *Gesteigerte Orte des Auswurfs*

Noch etwas anderes geschieht durch diesen gesellschaftlichen Strafmythos: nämlich eine Teilung der Bevölkerung in zwei Völker.³⁹ So gibt es auf der einen Seite die Bestraften, Vorbestraften und Bestrafbaren, auf der anderen Seite jene, die diesbezüglich nicht auffallen, sondern „normal“ sind und gut produzieren und funktionieren. Ähnliches ist zum Beispiel auch auf die Krankenhäuser, Behinderteneinrichtungen, psychiatrische Anstalten und Sonderschulen übertragbar. Diese Einrichtungen sind jeweils nur die institutionellen Spitzenrealisierungen der entsprechenden in der Volksmentalität und im sozialen Verhalten des Alltags befindlichen Zweiteilung in jene, die zu „uns“ gehören, und in solche, die „dem Volk“ fremd sind.⁴⁰ Die entsprechenden Apparate selbst sind dann auf eine individuelle Normalisierung der Delinquenten aus, produzieren aber strukturell permanent die Spaltung der beiden Kollektive. Da ein Aspekt der Normalisierung die Arbeitsfähigkeit ist, ersetzt die Arbeit die Moral.⁴¹

Immerhin, und das unterscheidet dieses System noch einmal von der Hölle: es „verstößt den Unanpaßbaren nicht in eine vage Hölle“⁴² Im Sinne ihrer Disziplinierungstechnik und Normierungsmacht bilden die Sonderinstitutionen eine „Relaisstation“ der Überwachung, die letztlich haushälterisch

³⁸ Ebd. 379.

³⁹ Vgl. ebd. 324.

⁴⁰ Vgl. ebd. 370, 373ff.

⁴¹ Vgl. ebd. 296, 300f, 310, 347 (wo von den Prinzipien der Arbeit als Pflicht, der Besserungsstrafe, der technischen Kontrolle und der Ausschlussinstitutionen die Rede ist), 356 (der Delinquent wird als „pathologisiertes Subjekt“ produziert und auch als solches das Objekt erweiterter Wissensforschung), 368 (mit der entsprechenden Spiegelung im publizistischen Kontext).

⁴² Ebd. 387.

mit den Betroffenen umgeht und sie von der Unnützlichkeits in die Nützlichkeit befördern will.⁴³ Die endzeitliche Hölle der Kirchen erscheint demgegenüber chaotisch und beinhaltet überhaupt keine Zweckbestimmung mehr.⁴⁴ Auch hier steigert und potenziert sie die kontextuellen Vorbedingungen ins Unermeßliche. Wenn Foucault schreiben kann: „Und es (das Kerkernetz, O.F.) will auch den nicht verlieren, den es disqualifiziert hat“⁴⁵, dann gilt dieser Satz gerade nicht mehr für die endzeitliche Hölle.

Vielmehr nahm diese in erschreckendem Maße damals schon eine soziale Situation vorweg, die wir heute mit den Millionen von Ausgestoßenen vor uns haben: nämlich Menschen, die weder für die Arbeit noch für den Konsum gebraucht werden, also marktwirtschaftlich völlig „überflüssig“ sind und der höllischen Wertlosigkeit eines nicht nur in den sogenannten Dritte-Welt-Ländern explosiv anwachsenden Bevölkerungsteils zufallen, der je nach Ressourcen mehr durch therapeutische Sozialmacht oder durch Polizeimacht stillgehalten beziehungsweise mit Gewalt ausgegrenzt und in immer häufiger werdenden Aktionen auch getötet wird. Der letzte Marktwert der Straßenkinder in lateinamerikanischen Ländern besteht dann nur noch in ihrem nackten Körper mit seinen Organen. Sind wir auf dem Weg in eine neue körperbezogene und körperquälende brutalisierte Strafmythologie, in der die kapitalistische Nutzlosigkeit von Menschen an deren eigenen

Körpern durchexerziert wird? Selbstverständlich werden unsere Vorstellungen vom Gericht immer kontextuell sein. Wir haben keinen archimedischen Punkt außerhalb der Geschichte. Die Frage ist nur, *in welche Richtung die jeweilige Überbietung* erfahrbarer Umwelt innerhalb der theologischen Vorstellungen geht und mit welcher stabilisierenden oder kritischen Kraft sie auf die Lebenskontexte trifft. Folgende theologische Optionen oder Kriterien möchte ich diesbezüglich anbieten:

6. Radikalisierung und Überbietung

Es gibt innerhalb des christlichen Evangeliums eine Überbietungsstruktur, die Gott zutraut, daß er immer größer ist als unsere eigenen Vorstellungen von Gericht, Liebe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Es ist das „Übergewicht der Gnade über die Sünde“⁴⁶. Paul Ricoeur hat in einer eindrucksvollen Weise dieses „Übergewicht“ der Gnade in seiner Analyse des Verhältnisses von philosophischem und juridischem Strafmythos zur Rechtfertigungstheologie herausgestellt, in der das Figurativ der Strafe (mit seinen Bestandteilen Gericht, Urteil, Verurteilung, Sühne, Freispruch) zwar weiterhin grundlegend ist, aber im *Beziehungsgefüge des Bundes Gottes* mit den Menschen innerhalb dieser *lebendigen* Kommunikation dejuridiert wird. All diese Begriffe werden nicht abgeschwächt, sondern gewin-

⁴³ Vgl. ebd. 381ff, 391, 393.

⁴⁴ In die religiöse Hölle folgt dem Verfolgten kein „Gesetz“ mehr nach, wie dies für das Gefängnis im 19. Jahrhundert gedacht wurde: vgl. ebd. 317.

⁴⁵ Ebd. 387.

⁴⁶ Balthasar, ebd. 174. Ich setze hier übrigens die Ausführungen voraus, die ich in Erinnerung zum 90. Geburtsjahr von Hans Urs von Balthasar publiziert habe: Gerechtigkeit im Gericht.

nen in dieser Beziehung auch eine neue Radikalität der Durchführung und Qualität der Erfahrung, insofern sie niemals aus dieser Beziehung herausfallen. „Nach Paulus' Auffassung muß man zuerst bis zum Äußersten der Verurteilung vordringen, um danach den äußersten Punkt des Erbarmens erreichen zu können...“⁴⁷.

Wenn man so will: die gesellschaftlich-kontextuellen Figurative und Grunderfahrungen bleiben notwendig für die Ausformulierung je gegenwärtiger Verkündigung und Theologie. Doch gewinnen sie in der christlichen Gottesbeziehung eine ganz bestimmte Überbietung und Potenzierung: Das Gericht wird bis zum äußersten stattfinden, aber im Gesamthorizont der Gnade; die Schmerzerfahrung der TäterInnen wird bis zum äußersten gehen, aber nicht aus entfremdender Verurteilung, sondern als Erfahrung einer Liebe, die am anderen in tiefer Reue entdeckt, was ihm zugefügt wurde; so gibt es die Sühne bis zum äußersten, aber nur im Kontext des unendlichen Erbarmens Gottes. Sein Zorn wird die SünderInnen um der Opfer willen treffen, das „Tor des Schreckens“ vor diesem Zorn kann nicht abgebaut werden. Doch geschieht auch das innerhalb des soteriologischen Bundes mit denen, die sich versündigen.⁴⁸ „Immer noch handelt es sich um die Gerechtigkeit, aber um jene, die das Leben spendet...“⁴⁹. Es ist die Logik der „noch reicheren Gnade“,

der Unterbrechung der Äquivalenz von Sünde und Strafe. Und die Vorstellung eines Urteils, das die Gerechten von den Ungerechten abtrennt, indem die einen in die Hölle und die anderen ins Paradies geschickt werden: Ist dies nicht bereits überwunden, insofern sie eine Nicht-Dialektik darstellt und ihr diese Logik der Überfülle fremd ist? Ricoeur zitiert den Psalm 30: „Denn nur einen Augenblick währet sein Zürnen, doch seine Güte ein Leben lang“.⁵⁰

Genau dies ist die „absurde Logik ... der ‚Überfülle‘“⁵¹, in der die Strenge Gottes nicht verneint wird, in der die Gottesfurcht weiterhin ein notwendiger Bestandteil im Bund mit ihm ist.⁵² Wo aber die christliche Überbietung nicht dabei stehenbleibt oder diese Strenge gar mittels eigener unmenschlicher Projektionen verkleinert und moralisch oder juridisch kontaminiert, sondern wo das „semper maior“ Gottes und die Gabe seines diesbezüglichen Bundes in die Fülle der endgültigen Versöhnung münden darf. Denn alle Sünde ist eine trennende Verletzung des Bundes mit dem Gott, der das Lebens- und Überlebensrecht aller, besonders derer will, denen dieses Recht durch Not, Unterdrückung und Vernichtung entzogen wird. Aber genau dieser Bund ist unendlich und kann es in Ewigkeit nicht zulassen, daß neues völlig sinnloses Leiden produziert wird, das nicht innerhalb dieses Bundes selbst wieder in die Dialektik

⁴⁷ P. Ricoeur, *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974, 261. Es handelt sich demnach eigentlich nicht um eine „Zivilisierung Gottes“: vgl. M. N. Ebertz, *Die Zivilisierung Gottes und die Deinstitutionalisierung der ‚Gnadenanstalt‘*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 33 (1993) 92–125.

⁴⁸ Vgl. Ricoeur, ebd. 257f, 260.

⁴⁹ Ebd. 262.

⁵⁰ Ebd. 265.

⁵¹ Vgl. ebd. 262f.

⁵² Vgl. ebd. 236; vgl. dazu auch Balthasar, ebd. 181.

der Versöhnung Gottes hineingeriete, nämlich als sinnvolles Sühneleiden angesichts der Opfer und des Gottes, der auf ihrer Seite steht. Erst in diesem vom Bund herkommenden „Sinnüberschuß“ kann der Bannkreis der Hölle, diesseits wie jenseits, durchbrochen werden.⁵³ Denn wenn „die Strafe der Sünde die Sünde selbst als Strafe, nämlich die Trennung, ist“⁵⁴, dann hängt alles an der Bundes- und Versöhnungskraft Gottes: diese aber ist so unendlich wie Gott selbst.

Auch die Freiheit des Menschen gewinnt im Augenblick der unmittelbaren Begegnung in und mit der unendlichen Versöhnung Gottes, die aus seiner unbedingten und unbegrenzten Akzeptanz auf die Menschen zuströmt, eine qualitative Überbietung der Freiheit gegenüber, welche die Menschen im Diesseits haben. Die Möglichkeit, sich in dieser Freiheit Gott gegenüber zu verweigern, darf „nie als existential-ontologisch gleichmächtige Möglichkeit der Freiheit neben der des Ja zu Gott aufgefaßt werden...“⁵⁵.

Insgesamt gilt: Ohne der Einbildung zu erliegen, übergeschichtlich und überzeitlich die gläserne Wahrheit zu verkünden, ist mit den kontextuell vorgegebenen Figurativen aus der Logik des Glaubens und aus der darin aufgehobenen Logik der Überfülle der Gnade heraus umzugehen.⁵⁶ Der Logik

der Äquivalenzen (zwischen diesseitigen und jenseitigen Vorstellungen) steht dann die Vorstellung unendlicher „Verschwendung“ an Versöhnung Gottes gegenüber.⁵⁷ Ansonsten „gelingt es nie, von der bloßen Verurteilung zum Erbarmen hinüberzukommen“; und man findet „nie den Zugang zum Gesichtspunkt des kommenden Reiches.“⁵⁸ Aus dieser Glaubensperspektive heraus lassen sich dann – wenn auch noch so klein erscheinende – Ansätze im Lebenskontext wieder ganz anders sehen, aufnehmen und verstärken. Das Noch-Nicht sucht sich sein Doch-Schon, etwa in den schwierigen Versuchen, in denen Täter nicht nur weggesperrt werden, sondern wo im Strafvollzug mit aller Vorsicht Begegnung zwischen Tätern und Opfern in Bewegung gebracht wird, um ein Verhältnis aufzubauen, wobei dem Täter in einer viel intensiveren Form als nur in der Strafe aufgeht, wie zerstörerisch er war und wie er künftig wiedergutmachen kann.⁵⁹ Ich erinnere an Johannes Paul II. Er hat den Attentäter, der ihn schwer verletzt hat, mehrmals im römischen Gefängnis besucht und in intensiven Gesprächen Vergebung zugesprochen und Versöhnung in Gang gesetzt. Solche Erfahrungen gälte es für die projektive Vorstellung des letzten Gerichtes zu aktivieren und auszubauen.

⁵³ Vgl. ebd. 251 und 257.

⁵⁴ Ebd. 258.

⁵⁵ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg i. B. 1976, 109.

⁵⁶ Vgl. Ricoeur, ebd. 261–262.

⁵⁷ Vgl. zu diesem Stichwort R. Ochs, Verschwendung. Die Theologie im Gespräch mit Georges Bataille, Frankfurt a. M. 1995.

⁵⁸ Ricoeur, ebd. 283.

⁵⁹ Vgl. den in Österreich und Deutschland möglichen außergerichtlichen Tausch. Vgl. auch: Perspektiven der Diversion in Österreich. Interdisziplinäre Tagung vom 21.–29.4.1994 in Innsbruck (Schriftenreihe des Bundesministeriums für Justiz 70). Wien 1995.

7. Die Kehre im Kreuz

Was ist der tiefste Grund unserer Hoffnung? R. Schwager hat in einer eindrücklichen Konzeption deutlich machen können, daß die erste Sendung Jesu, nämlich das Reich Gottes in die Geschichte zu bringen, gründlich gescheitert ist. Indem er mit seinem Reden und Handeln gezeigt hat, daß die Gottesherrschaft nicht unter dem Gesetz der Vergeltungsherrschaft steht, hat er zugleich die massivsten Kräfte dieser Vergeltungsherrschaft gegen sich provoziert. In diesem Drama sind die Personen Rollenträger gegensätzlicher Herrschaftsbereiche.⁶⁰ Unter Vergeltungsherrschaft versteht Schwager jenen Teufelskreis der Selbstbehauptung und Selbstsicherung durch Beschuldigung, Ausgrenzung und Gewalt, der als in sich selbst rotierender fataler Mechanismus gesehen wird, dem die Menschen nicht aus sich heraus enttrinnen können, letztlich auch nicht die Jünger Jesu selbst, die ihn am Ende im Stich lassen. Auf die Erfahrung zunehmender Ablehnung reagiert Jesus mit den Gerichtsworten⁶¹, in denen er die unentrinnbaren Folgen dieser Ablehnung deutlich macht. Hier bereits, nicht erst im Jenseits, stellt sich in der heilsgeschichtlichen Dramatik die Frage, „wie die Güte seines (Jesu, O.F.) Vaters die menschlichen Herzen erreichen kann, nachdem es sich definitiv gezeigt hatte, welcher Gegensatz zu den Mächten der Welt bestand und wie sehr die Menschen ihnen verfallen

waren. Die überraschende Antwort Jesu zeichnet sich darin ab, daß er sich den dunklen Mächten (Lüge, Gewalt, diabolische Selbstsicherung) selber auslieferte und sich von ihnen treffen ließ“.⁶²

Das Selbstgericht, das sich die Menschen in ihrer Selbsttäuschung, in ihren falschen Urteilen, im Abschieben des Bösen auf andere zugefügt haben, „wurde zum Gericht über ihn“, und zwar mit einer ganz besonderen Wirkung, nämlich „um durch die Teilhabe an ihrem Los ihnen von Innen her nochmals einen Ausweg aus ihrem Teufelskreis und damit einen neuen Heilsweg zu eröffnen. Er hat das lügenerische Urteil und den gewalttätigen Angriff nicht mit gleicher Münze vergolten, sondern das gesteigerte Böse von seiner Seite her umgedreht und als verdoppelte Liebe zurückgegeben“.⁶³ Er dringt in das dunkle Reich des Bösen ein (am Karsamstag sogar in die Tiefe der Hölle), wo die Menschen sich selber richten beziehungsweise gerichtet sind. So ist seine sühnende Tat „ein Tun anstelle jener, die die Gottesherrschaft hätten annehmen sollen, sie aber zunächst abgelehnt haben“.⁶⁴

Mit dem Kreuz gibt es damit sozusagen noch einmal einen zweiten Zugang des Reiches Gottes auf die Menschen zu, dieses Mal aber in aller Klarheit und Unverhülltheit auf die Menschen als SünderInnen und Feinde Gottes zu, „um ihnen so aus der Welt der Verstockung und der Gottferne heraus nochmals eine Umkehr zu er-

⁶⁰ Vgl. R. Schwager, *Jesu im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1990, 142ff.

⁶¹ Vgl. ebd. 121 und 144.

⁶² Ebd. 146.

⁶³ Ebd. 153.

⁶⁴ Ebd. 153.

möglichen“.⁶⁵ Darin bricht auch in diesem Konzept die Überbietung des „semper maior“ durch, nämlich insofern „die Gabe der Gottesherrschaft in der Situation der Ablehnung nur dank einer Feindesliebe möglich war, die auf die gewaltsame Ablehnung mit einer noch größeren Hingabe antwortete“.⁶⁶ Jesus tritt ins Innerste der Vergeltungsherrschaft ein, um sie von ihrer äußersten Erfahrung her zu „unterwandern“⁶⁷, an diesem Punkt zu kippen und auf die größere Liebe Gottes seinen schärfsten Feinden gegenüber hin zu öffnen.⁶⁸

Dieses Gericht, das im Kreuz Jesu geschieht, hat selbstverständlich eschatologische Qualität in dem Sinn, daß es selbst die Grundstruktur aller Gottesgerichte in sich trägt, auch des letzten. Wer dagegen die Vergeltungsherrschaft in das letzte Gericht Gottes hineinprojiziert, hat letztlich die Osterbotschaft nicht verstanden, die dem Kreuz in dieser Weise seine Bedeutung gibt. Denn das „österliche Urteil des Vaters ... offenbart anstatt der Vergeltung noch einmal ein neues Element der Vergebung für jene, die das bedingungslose Vergebungsangebot Gottes abgelehnt und sich deshalb auch radikal dem Selbstgericht ausgeliefert und den Sohn verworfen haben“.⁶⁹

In der Geschichte der Menschen hat sich deswegen nicht viel verändert. Die „Dramatik des Gerichts“ bleibt bestehen und wird in das letzte Gericht hineinmünden.⁷⁰ Was aber im Kreuz

geschehen ist, darf uns im Glauben „an die im Kreuzesgeschehen stattgefundenen Umprägung des Gerichts stärken“.⁷¹ Die Konfrontation mit unseren Geschichten und unserer Geschichte wird uns dabei in keine Weise erspart. Sie wird vielmehr bis auf das Äußerste getrieben und an diesem äußersten Punkt, das ist nun unsere Hoffnung, von der dazu noch einmal äußersten Liebe Gottes „unterlaufen“ oder überholt. In der schmerzvollsten Erfahrung des Gotteszornes leuchtet an ihrem Grund seine unermessliche Gnade auf. Denn diese Gnade war und ist es ja, die die Menschen nicht angenommen und weitergegeben haben, die den Zorn Gottes entfacht hat und zugleich nicht zulassen kann, daß jemand endgültig aus dieser Gnade herausfällt. Denn letzteres wäre der Einbruch der Vergeltungsherrschaft in die künftige Gottesherrschaft und damit ihre Vernichtung.

8. Schluß

Eine solche Hoffnung, wie sie angedeutet wurde, mag uns dann auch hier die Kraft verleihen, in den Kontexten von Beschuldigung, Vergeltung und Gewalt uns und andere zur Gerechtigkeit und „zur vergebenden Liebe (zu) motivieren“.⁷² Nicht weil wir dafür eine Belohnung bekommen, sondern weil wir die „Belohnung“ längst umsonst bekommen haben. Dem entspricht eine Pastoral, die auch selbst

⁶⁵ Ebd. 154.

⁶⁶ Ebd. 148.

⁶⁷ Ebd. 148.

⁶⁸ Zur rechtfertigungstheologischen Fassung dieser Einsicht vgl. ebd. 204–217.

⁶⁹ Niewiadomski, ebd. 123.

⁷⁰ Vgl. Schwager, ebd. 244; vgl. auch Niewiadomski, ebd. 124.

⁷¹ Ebd. 125.

⁷² Ebd. 124.

der Strafmacht entsagt und sich selbst in die Dynamik des „semper maior“ Gottes hineinziehen läßt: zu einer Pastoral der Gnade, die deswegen nicht billig ist, weil sie in ihrer „Billigkeit“ im Kreuz Jesu teuer erstanden wurde.

Wenn die Pastoral den Menschen diese Hoffnung nicht gönnt und wenn sie von daher mehr sanktioniert als schenkt,⁷³ verfinstert sie nicht nur Ostern, sondern auch Gott selbst.

Diese bruchstückhaften Gedanken seien mit einem Gedicht wohl besser zum Ausdruck gebracht, das Werner Kallen geschrieben hat:

„Gericht“

*die augen
werden uns
aufgehen*

himmelsweit

*brennen werden die wunden
brennen wird unsere liebe*

*schatten erhellen
die erinnerung*

*wir wagen
unser wahres gesicht*

*in bergende hände
werden wir
fallen*

erdtief

ins offene erbarmen.⁷⁴

⁷³ Vgl. O. Fuchs, Nicht pastoraler Kompromiß, sondern kompromißlose Pastoral!, in: T. Schneider (Hg.), *Geschieden – Wiederverheiratet – Abgewiesen? Antworten der Theologie*, Freiburg i.B. 1995, 322–341.

⁷⁴ W. Kallen, Visionen, in: *Bibel im Jahr 1995* (hg. vom Katholischen Bibelwerk), Stuttgart 1994, 137.