

Magnus Striet

Zwischen Hölle und ewiger Melancholie

Nachdenken über die Idee der Allversöhnung

♦ Wer es wagt, den harten Fragen rund um das unbeschreibliche Leid und die Aporien, in die sich Opfer und Täter miteinander in der Menschheitsgeschichte verstrickt haben, nicht nur nicht auszuweichen, sondern sie mit einem unbedingt liebenden Gott zusammenzudenken, muss Hölle als *denk-möglich* zulassen. Nichtsdestotrotz würde der Glaube an diesen Gott, so der Autor, Fundamentaltheologe in Freiburg i. Br., hoffen *dürfen*, dass die Opfer ihren Peinigern vergeben können. (Redaktion)

Grenzt es nicht an Obszönität, überhaupt auch nur die Frage zu stellen, ob am Ende der Zeiten alle Menschen gerettet werden können? Verbietet sich diese Frage nicht angesichts des Grauens in der Geschichte und der unendlich vielen zu Tode Geschundenen? Sollte man nicht aufhören, ausgerechnet auch noch auf die Verbrecher der Menschheitsgeschichte Gedanken zu verschwenden?

Was Menschen einander im Verlauf der Geschichte angetan haben, mit welcher Brutalität sie gefoltert und gemordet haben, ist unsäglich. Sie haben es aus Sadismus getan, oder aber weil ihnen ein Menschenleben schlicht gleichgültig war, und auch meinten sie sich teils sogar im Recht, wenn sie töteten – oder aber, sie sind nur einfach mitgelaufen und haben sich an den Vernichtungsmaschinen beteiligt. Opportunismus kann sehr aktiv sein. Und auf der anderen Seite wurden Menschen vernichtet. Wie „lästige Insekten“ wurden sie vernichtet. So hat der Überlebende von Auschwitz Primo Levi es erinnert.¹ Es

mag nicht immer eindeutig sein, wer Täter ist und wer nicht, und Opfer von Gewalt sind teils auch Täter geworden,² aber selbst wenn dies so ist, so darf dies nicht über die grundlegende Differenz von Opfern und Tätern hinwegtäuschen. Es gibt Situationen von Gewalt, in denen zugefügte Gewalt die Folge erlittener Gewalt ist. Wie groß in diesen Situationen der eigene Handlungsspielraum ist, ist schwer abzuschätzen. Moralische Urteile aus einer Schreibtischposition heraus zu treffen, ist immer heikel – und kann auch wiederum obszön sein. Aber so schwierig Situationen auch zu bewerten sein mögen, über eines kann dies nicht hinwegtäuschen: Es gibt Täter, und es gibt Opfer. Und es gibt unschuldige Opfer. Die Trennlinie zwischen Opfern und Tätern mag sich manchmal verwischen, aber: Es gibt sie. Wer über die Schergen von Auschwitz so redet wie über die, welche an der Rampe aussortiert wurden, um sofort im Gas vernichtet zu werden, weiß nicht, was er redet. Ich lasse die Frage, ob Auschwitz einen singulären Zi-

¹ Primo Levi, So war Auschwitz. Zeugnisse 1945–1986. Übersetzt aus dem Italienischen von Barbara Kleiner, München 2017, 143.

² Vgl. Aleksandar Tišma, Kapo. Roman. Übersetzt aus dem Serbischen von Barbara Antkowiak, München 1997.

vilisationsbruch darstellt, offen. Er war ein Bruch mit allem, was menschheitsgeschichtlich an moralisch-ethischen Standards errungen wurde. Menschen wurden dort auf zu vernichtende Nummern reduziert.

I.

Christlich-theologisch ist diese angemahnte Unterscheidung alles andere als selbstverständlich. So erschreckend dies klingt, aber: Dass es unschuldige Opfer geben könnte, kommt in der historisch aufgebauten Gedankenlogik des Christentums nicht vor.

Fragt man nach dem Konstruktionsprinzip christlicher Theologie, so ist der Grund dafür klar benennbar. Er liegt in einem Konzept von Sünde begründet, das schließlich immer dominanter wurde. Ob dies bereits in neutestamentlicher Zeit mit dieser Dominanz so war, wie es dann über Jahrhunderte der Fall sein sollte, kann nicht diskutiert werden. Erinnert man zumal die synoptische Evangelientradition, so ist zu beobachten, dass der dort auftretende Jesus Schuld und Praktiken der sozialen Ungerechtigkeit, die für ihn immer auch Vergehen vor Gott und damit Sünde sind, angreift. Aber gleichzeitig ist auch zu beobachten, wie er eine hohe Ambiguitätsaufmerksamkeit pflegt. Nicht auf den konkreten Menschen zu schauen, die Undurchsichtigkeiten zu respektieren, die das Leben mit sich bringt, verfällt ebenfalls seiner harschen Kritik. Der ethische Monotheismus Israels, von dem Jesus keinen Deut abweicht, verlangt dem Menschen zwar Entschiedenheit ab, aber: Diesen zu

leben kann nicht bedeuten, die Komplexität menschlicher Lebenssituationen aus dem Blick verlieren zu dürfen.

Mit der allmählichen Abspaltung des Christentums vom Judentum und mit dessen Eindringen in die antike Welt wird sich dies radikal ändern. Die Differenz zwischen Tätern und Opfern wird nun zugunsten einer ausnahmslos von allen geteilten Gemeinsamkeit unbedeutend, denn: Ausnahmslos alle sind vor Gott Sünder. Es war Augustinus, der mit seiner Erfindung der Erbsünde nun enorm wirkmächtig werden sollte. In der Folge standen die, die Böses taten, zunächst einmal unter Verdacht, Sünder zu sein und nun ewige Höllenstrafen erleiden zu müssen. Aber sicher konnten sich auch die nicht sein, denen von außen betrachtet übel mitgespielt wurde. Denn auch sie waren vor Gott zunächst einmal Sünder. Unschuldige vor Gott gab es in dieser Vorstellungswelt nicht. Nicht einmal die Kinder waren unschuldig. Augustinus war sich da sehr sicher.³

Wie stark diese Vorstellungswelt das Bewusstsein von Menschen bestimmt und sie gedemütigt, ja im modernen theoretischen Begriffsvokabular krankgemacht hat, ist aus heutiger Sicht kaum noch vorstellbar. Nicht das Sterben hat massiv verängstigt, sondern die Frage danach, was postmortal kommen würde. Dass Gott allen Menschen zugewandt sei, er allen eine Zukunft nach dem Tod schaffen könnte, die keine Tränen mehr kennt, kam nur noch Randgruppen des Christentums in den Sinn. Aber darf man dies überhaupt hoffen? Vergeht sich eine solche Hoffnung, die nicht mehr davon ausgeht, dass ein Großteil der Menschheit wegen der Sünde

³ Vgl. das 20. Buch in *Aurelius Augustinus*, Vom Gottesstaat (De civitate dei). Aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme. Eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen, München 1997, hier Bd. 2, bes. 585 f.

Adams ewige Höllenstrafen erleiden wird, nicht an den Geschundenen der Geschichte? Müssen nicht zumindest die größten Menschheitsverbrecher vom Himmel ausgeschlossen bleiben? Die, die Menschen ins Gas schickten? Und was ist mit denen, die Kinder für ihre sexuellen Gelüste missbrauchten und so deren Leben zerstörten?

Ja, sie vergeht sich dann an diesen, wenn sie als diese Hoffnung die Geschichte und damit den Unterschied zwischen Tätern und Opfern bedeutungslos werden lässt. Jede eschatologische Vorstellungswelt, und diese sind immer begriffliche Welten, weil Menschen nicht anders als in Begriffen denken und vorstellen können, die sich mit dem Rücken zur Geschichte konzipiert, muss sich den Vorwurf gefallen lassen, die Differenz zwischen Opfern und Tätern aufzuheben. Ob es dann der zu sich selbst kommende Hegelsche Weltgeist ist, der in dem Moment den historischen Karfreitag hinter sich lässt, wenn in der Instanz endlicher Vernunft erst einmal spekulativ begriffen ist, dass Endliches und Unendliches eins sind, oder aber die Vorstellung – bei christlich-frommen Gemütern ist diese sozialisationsbedingt gewohnheitsmäßig bis heute abrufbar –, dass aufgrund der adamitischen Schuld ausnahmslos alle Sünder und nichts als Sünder sind, ist dann beinahe schon beiläufig. Der Zynismus kennt unterschiedliche Gesichter. Theologisch anerkennen zu können, dass es unschuldig Leid gibt, setzt voraus, das Erbsündenkonstrukt des Augustinus aufzugeben. Historisch ist nachvollziehbar, warum er zu ihm kam. Um keinen Preis wollte er den freien Schöpfergott mit der Existenz des Übels belasten. Es heute noch zu vertreten, läuft jedoch dar-

auf hinaus, nicht nur dem Zynismus, sondern auch noch dem intellektuellen Bankrott zu huldigen. Sünde in ihrer Dimension als ethisches Versagen ist entweder Schuld, d. h. geschieht aus Freiheit, oder aber sie ist ein neurotisches Hirngespinnst.

Aber so zu insistieren, macht die Frage, ob am Ende der Zeiten alle Menschen gerettet werden, so abgründig. Dass diese Möglichkeit nur dann eine reale Aussicht hat, wenn überhaupt der freie, allmächtige und d. h. den Tod töten könnende Gott existiert und er dann noch von dem Willen bestimmt ist, keinen Menschen aufzugeben, ihn der Gottferne und damit ausschließlich sich selbst und seiner geschichtlich gewordenen Identität, die ausnahmslos die einer Nicht-Identität⁴ ist, zu überlassen, ist als Erstes klarzustellen. Ob dieser Gott, der diese Möglichkeit eröffnen kann, tatsächlich existiert, weiß ich nicht – und was heißt, ich weiß es nicht: Nicht dass ich es nicht gern wüsste, aber bisher hat sich bei mir auch noch kein Philosoph gemeldet, der behauptet hätte, ‚ich weiß es‘ – und hier sind die Beweise. Der Glaube an den freien, allmächtigen Gott bleibt daher ein Vermutungsglaube – mehr ist er nicht. Dass es freilich das Höchste des Menschen als Freiheitswesen, das sich als selbstbestimmt und deshalb gründegeleitet, sprich vernünftig will, ist, auf diesen Gott zu setzen – es deshalb den Gott will, der alle Allmacht hat, weil es sich einfach nicht abfinden will mit dem, was geschehen ist, lasse ich mir auch nicht ausreden. Doch zwingt dies dazu, den Gedanken dieses Gottes, der dem Tod seine Allmacht entgegentrotzt, so zu denken, dass die Unbedingtheit seiner Menschenzuwendung nicht doch wieder zynisch wird.

⁴ Vgl. *Theodor W. Adorno*, Gesammelte Schriften. Band 6: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Frankfurt a. Main 1970.

Kennt der kommende Gott kein Auschwitz, nicht die stalinistischen Verbrechensorte, den Armeniergenozid, das ethnische Morden in Ruanda, die massenhafte sexualisierte Gewalt und und und –, dann darf dieser Gott kein Gott für den Menschen sein. Jedenfalls wäre er dann bedeutungslos, wenn sich religiöse Bedürfnisse aus prekären Reflexionen einer sich moralisch bestimmenden Vernunft herauszuschälen, die das moralisch Böse und damit auch die grundlegende Differenz zwischen Opfern und Tätern kennt.

II.

Sollte dieser den Tod überwindende und theologisch ja gesetzte Gott aber existieren, so ist zu fragen, was dies eschatologisch bedeutet. Formal betrachtet ist Eschatologie die Extrapolation des jetzt wirkenden Glaubens in eine ausstehende Zukunft. Das bedeutet aber, dass die begriffliche Selbsterfassung des Glaubens auch eschatologisch durchgetragen werden muss. Exakt dann drängen sich die bereits angedeuteten abgründigen Fragen auf. Dass der von Jesus verkündigte und gelebte Gott kein anderer Gott war, als der lange vor ihm praktizierte Gott eines ethischen Monotheismus, ist historisch unzweideutig. Im jüdisch-christlichen Dialog notwendig offen bleiben muss die Frage, ob und wenn ja wie Jesus den Messiaserwartungen Israels entsprach.⁵ Hier wird der Dissens bleiben. Allerdings könnte und sollte sich die christliche Theologie aus moralphilosophischen, aber auch aus christologischen Gründen endlich aus satisfaktionstheoretischen Vorstellungen lösen. Gott darf nicht

abhängig davon gewesen sein, vorab ein Sühneopfer zu bekommen, um sich versöhnen zu können. Eine solche Vorstellung unterläuft die freien Möglichkeiten Gottes. Ist aber Gott der, der will, dass Menschen ein Herz aus Fleisch (Ez 36,26) haben, weil er selbst ein solches besitzt, und den auch nicht die Sünde des Volkes dazu führt, seine Bundeswilligkeit aufzugeben, d.h., ist Gott ein Gott unbedingter und universaler Liebe, dann umfasst sie auch noch die, die zu Tätern wurden. Aber kann diese Vorstellung denen zugemutet werden, die unter diesen gelitten haben? Denen, die vernichtet wurden? Denen, deren Biografie durch Missbrauch zerstört wurde? Denen ein Wirtschaftssystem, das es einem ökonomischen Narzismus erlaubt, sich auszutoben, keine Chance ließ?

Wer die Rede von Gottes Liebe nicht verharmlost, ihr – weil sie den realen Menschen meint – unterstellt, im Gericht auch das radikal Böse im Menschen und seine Folgen aufzudecken, wird sich immer noch die Frage stellen müssen, was mit den Zukurzgekommenen, Ausgegrenzten und Gemordeten der Geschichte ist. Darf Gott den Tätern, wenn sie denn überhaupt bereuen, vergeben, ohne jene einzubeziehen und ihre Zustimmung zu erfragen? Zu erbitten?

Ob Gott schließlich alle retten wird, ist eine Frage, die bereits in der antiken Welt verhandelt wurde. Augustinus war sich sicher, dass Gott nur einigen wenigen seine Gnade erweisen, die allermeisten Menschen aber ewigen Sündenstrafen aussetzen würde. Er hat damit die westliche Welt zutiefst neurotisiert, in Höllenängste versetzt. Origenes bot in seiner Vorstellung von einer Apokatastasis die Alternative auf.

⁵ Vgl. jetzt dazu *Walter Homolka / Magnus Striet, Christologie auf dem Prüfstand. Jesus der Jude – Christus der Erlöser*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2019.

Am Ende der Zeiten würde alles wiedergebracht sein. Unter Druck geraten ist diese Vorstellung, weil man Gott einen solchen, unendlichen Liebeswillen nicht zu unterstellen vermochte, vor allem aber, weil man als Konsequenz ethische Laxheit vermutete. Die Alternative ist bis heute interessant, aber: Sie kann höchstens als das historische Alternativparadigma angesetzt werden, in der Frage, ob selbst die schlimmsten Täter der Menschheitsgeschichte noch auf eine eschatologische Rettung hoffen dürfen. Dabei liegt der Kern des Problems in der Frage begründet, ob Gott ihnen vergeben kann und will, ohne die Gedeimigten und Opfer einzubeziehen. Darauf zu verweisen, dass der christlich als der Sohn Gottes bekannte Jesus doch auch grausam hingerichtet worden sei, hilft hier nicht weiter. Wieso sollte Gott deshalb die unzähligen anderen Opfer übergehen dürfen? Jesus hat grauenhaft gelitten. Aber das haben Unzählige andere auch. Argumentiert man, sein Leiden sei doch deshalb nochmals unermesslich größer gewesen als das Leiden anderer, die zu Tode gefoltert wurden, weil er in seinem Leiden die Sünde aller auf sich geladen habe, so fällt man ins Satisfaktionsdenken zurück. Und erst recht kann nicht gesagt werden, alle Menschen seien doch mit Schuld belastet, wenn auch sehr ungleich. Dies Argument zerschellt schon an dem Faktum, dass definitiv auch Unschuldige, Säuglinge und Kinder ermordet wurden.

Schmerz, Leid – ja erlittene Folter und Todesqual, sie sind und dürfen nie verglichen werden. Es gibt hier keinen Vergleichspunkt, weil das Erlittene je individuell ist. Selbst wenn Gott als er selbst in der Person des Sohnes unendliche Qualen

erlitten haben sollte, weil der Jude aus Nazareth tatsächlich nicht nur Mensch war (und in Klammern: das markiert das Zentrum des christlichen Glaubens), dann darf dieses Leiden nicht abgewogen werden gegen das Leiden unzähliger anderer.

Kaum jemand hat so ehrfürchtig vom Menschen geredet wie ausgerechnet Franz Kafka, der so abgründig ausweglos gedacht und geschrieben hat. Dass nichts vergleichbar ist, ja nicht einmal verglichen werden darf, weil jeder Schmerz zutiefst ‚intim‘ ist, in die Faser und die Psyche des nur um sich selbst wissen könnenden Individuums schneidet, sich dort festmacht, hat er noch vor den Katastrophen des 20. Jahrhunderts eindringlich in einem Brief an Oskar Pollak beschrieben: „Verlassen sind wir doch wie verirrte Kinder im Walde. Wenn Du vor mir stehst und mich ansiehst, was weißt Du von den Schmerzen, die in mir sind und was weiß ich von den Deinen. Und wenn ich mich vor Dir niederwerfen würde und weinen und erzählen, was wüßtest Du von mir mehr als von der Hölle, wenn Dir jemand erzählt, sie ist heiß und fürchterlich. Schon darum sollten wir Menschen vor einander so ehrfürchtig, so nachdenklich, so liebend stehn wie vor dem Eingang zur Hölle.“⁶ Eindringlicher kann man die unhintergehbare Instanz des Individuums nicht beschwören.

Soteriologische Ambitionen, die sich, um sich nicht zu stark auf Opferperspektiven einlassen zu müssen, auf das unendlich größere Leiden Jesu festlegen, sollten sich durch Kafka irritieren lassen. Ein Schmerz ist einer zu viel. Im Übrigen auch der, den Jesus, für seinen Gott streitend – und dann grauenhaft für diesen leidend, hat ertragen müssen. Niemand kann ihn

⁶ Franz Kafka, Briefe 1902–1924 (= Gesammelte Werke. Hg. von Max Brod), Frankfurt a. Main 1975 (1958), 19.

nachempfinden. Und auch keine Theologie darf ihn verstehen, weil sie ihn nicht verstehen kann.

III.

Die Rede von Gericht, Fegefeuer und Hölle ist auf einem Religionsfeld, das Gott seine zornigen Züge genommen hat, eher unüblich geworden. Was geblieben ist, ist die – wenn dann zumeist nicht ausbuchstabierte – Rede vom Himmel. Aber gerade dann, wenn man sich aus der Theologie Augustins löst, ist nicht auf sie zu verzichten. Warum? Zu beobachten, bezogen auf die letzten Jahrzehnte, ist nicht nur, wie christlich immer stärker ein Gottesbild bestimmend wurde, das die Unbedingtheit seiner Liebe in seinem Zentrum hat, sondern auch, wie anthropologisch zunehmend das Freiheits-thema Gewicht bekam. Verwundern kann dies nicht. Theologisches Denken nimmt Anteil am Selbstverständnis einer Zeit, und auch wenn es immer noch Verächter von Freiheit in der Theologie gibt: Sich selbst bestimmen zu können und zu dürfen, ist zum Kern des menschlichen Selbstverständnisses geworden. Wenn dies so ist, kann dies theologisch nicht belanglos sein – was bedeutet: Die Möglichkeit der Hölle, d. h. von radikaler Gottferne und Unerlöstheit, muss gedacht werden können. Denn wenn es theologisch-eschatologisch dar-

um geht, radikal menschliche Freiheit vor Gott denken zu wollen, dann muss auch die Möglichkeit mitgedacht werden, dass ein Mensch sein Nein zu ihm von Angesicht zu Angesicht aufrechterhält. Ob dies realistisch ist, ist eine andere Frage.

Aber der bisher angemahnte fundamentale Unterschied zwischen Tätern und Opfern zeigt nun seine Anthropodramatik. Gott will für sich gewinnen, unbedingt. Das kann christlich-theologisch daraus abgeleitet werden, dass er mit seiner eigenen Menschwerdung keine Möglichkeit und kein Risiko gescheut hat, um erfahrbar zu machen, wie er Gott für den Menschen sein will. Aber: Will sich auch der Mensch auf Gott einlassen? Werden die Täter zu ihrer Schuldgeschichte stehen können? Werden sie es aushalten, mit dem konfrontiert zu werden, was sie angerichtet haben? Können sie die Blicke derer, die sie übersehen und verachtet haben, die sie gedemütigt und gefoltert, gemordet haben, aushalten? Vor allem aber bleibt fraglich, was mit den Opfern sein wird. Wollen und können sie Vergebung gewähren? Gott selbst kann nicht an die Stelle der Opfer treten, will er ihre Freiheit nicht übergehen. Kann er sie so bitten, dass sie es aus sich heraus können?

Als ich zum ersten Mal über diese Frage öffentlich nachdachte,⁷ handelte ich mir den Vorwurf ein, ich würde die Möglichkeit des Himmels davon abhängig machen, dass die Opfer vergeben können. Ausgerechnet die, die gelitten haben, würden nun moralisch unter Druck gesetzt werden. Das ist nicht ganz falsch, aber richtig ist es auch nicht. Zu verzeihen kann nie zu einer moralischen Pflicht erklärt werden. Der Verzeihensakt ist eine der höchsten

Weiterführende Literatur:

Magnus Striet, In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2015.

⁷ Magnus Striet, Streitfall Apokatastasis. Dogmatische Anmerkungen mit einem ökumenischen Seitenblick, in: Theologische Quartalschrift 184 (2004), 185–201.

Möglichkeiten der Freiheit, aber er als dieser Akt ist – grundlos. Er stellt keine einem Menschen abzuverlangende Pflicht dar. Niemand hat auch die Pflicht, einen anderen Menschen zu lieben. Ich kann mich zu einem anderen Menschen in unbedingter Weise bestimmen. Aber als Pflichterfüllung verlangt werden kann Liebe nicht. Und so ist es auch mit der Verzeihung. Sie kann gewährt werden, in Freiheit – aber: Auch wenn sie als eine der höchsten Möglichkeiten von menschlicher Freiheit beschrieben werden kann, so ist sie doch auch nicht so als eine Pflicht zu beschreiben, dass ich mich ihr nicht verweigern könnte. Sie ist eine Möglichkeit, mehr nicht. Als Pflicht abverlangt werden kann sie als diese Möglichkeit nicht.

Abgründig ist diese Nicht-Notwendigkeit aus einem ganz anderen Grund. Psychologisch immer wieder beschrieben ist, dass es Negativfixierungen von Opfern auf ihre Täter aufgrund erlittener Gewalt und damit einhergehende Traumatisierungen gibt. Sind diese eschatologisch irrelevant? Nochmals: Niemand weiß selbstverständlich, was sich eschatologisch ereignen wird. Solange es aber niemand weiß, gilt nur das, was gegenwärtig begrifflich extrapolierbar ist. Und es gibt ein starkes, sachbezogenes Argument, das, was jetzt beschreibbar ist, in dieser eschatologischen Extrapolation, die ja nichts Anderes darstellt als das, was im Glauben erhofft wird, auszublenken. Geht es im eschatologischen Prozess um die geschichtlich gewordene Identität eines Menschen, die immer auch die einer Nicht-Identität ist, anders ausgedrückt: geht es in dem Prozess, der Gericht genannt wird, um den tatsächlichen Menschen, so können diese Negativfixierungen nicht einfach ausgeblendet werden. Oder um es anders zu sagen: Wenn der Himmel nichts mehr mit dieser Realität zu tun hat,

ist er Verrat an der Geschichte, Ideologie. Dann aber stellt sich die bedrückende Frage, wie ein Himmel vorstellbar sein soll, in dem Opfer nicht mehr negativfixiert bezogen auf die existieren, die sie missbraucht, gefoltert oder gar vernichtet haben? Besteht das himmlische Glück der Opfer der Geschichte darin, dass die Täter ewigen Strafen zugeführt werden? Dass die Hölle für sie eine Hölle auf immer sein wird?

Melancholie ist ein hoch ambivalentes Phänomen. Sie ist nie davor gefeit, nur Ausdruck eines ethisch desinteressierten Zeitgeistes, so betrachtet ein Dekadenphänomen zu sein. Aber es gibt auch eine Melancholie, Traurigkeit angesichts des Geschehenen – einer Geschichte, in der „unablässig“ „Trümmer auf Trümmer angehäuft“ (Walter Benjamin) werden. Eine solche Melancholie weiß von keinem versöhnenden Begriff, und sie kennt auch keinen Glauben, der mehr als zu hoffen vermöchte. Aber sie verweigert sich, sich mit dem, was geschehen ist, abzufinden.

Sich nicht abfinden zu wollen mit dem, was geschehen ist – zugleich aber zu hoffen, dass es in dem Zustand, der Himmel genannt wird, keine Negativfixierungen mehr gibt, heißt auf eine Möglichkeit zu hoffen, die angesichts des Geschehenen und dessen, was bis heute geschieht sich Gott nennt. Nicht vorstellbar, wie es ihm gelingen können soll ... –, hofft der Glaube dennoch, dass die Opfer denen vergeben können, die sie so gequält haben. Kann dies sein? Wenn es alttestamentlich heißt, dass es Gott „reute“, „dass er die Menschen gemacht hatte auf Erden“, ihn es „in seinem Herzen“ (Gen 6,6) bekümmert habe –, ist dann auch so zu lesen: Dass Gott schon einige Kapitel nach seinem Schöpfungswerk in die tiefe Sorge verfällt, wie er sein Werk zu Ende führen können soll? Eines scheint mit klar zu sein: Hätten die Opfer der Ge-

schichte kein Mitspracherecht, so wäre dies der Zynismus pur. Deshalb kann der Glaube auch nur hoffen, dass Gottes Liebesmacht so eindringlich ist, dass er diese dazu bewegt, das unmöglich Scheinende doch zu vermögen: zu vergeben. Dass dies auf der Seite der Täter voraussetzt, Reue zu zeigen und die von ihnen Gequälten um Vergebung zu bitten, ist so selbstverständlich, dass es nicht betont werden muss.

Epilog

Wird in diesen Überlegungen zu viel ‚ge-wusst‘? Nutzlos eschatologisch spekuliert? Ich plädiere entschieden auf ein Nein.

Ich kann verstehen, dass ohnehin schon religiös melancholisch gewordene Menschen aufgrund der sich hier aufbauenden Abgründe lieber distanziert bleiben. Nicht oder nicht mehr glauben zu können, dass ein Gott existiert, der menschenzugewandt ist, hat gute Gründe für sich. Nur wer das Schweigen Gottes geflissentlich überhört, sich nicht um unschuldiges Leiden schert, kann sich ungebrochen seiner Gottfreude widmen. Dass das Schweigen Gottes auch die Kehrseite seiner Nicht-Existenz sein könnte, kommt dann nicht mehr in den Sinn.

Rechne ich aber, immer wieder irritiert und zweifelnd, weil sich Gott ver-

schweigt, mit seiner Existenz – ja mehr noch: glaube ich daran, dass Gott im auf-erweckenden Handeln Jesu auch das Versprechen mit gesetzt hat, keinen Menschen im Tod zu lassen, dann treffen die hier verhandelten Fragen auf das Zentrum des Glaubens selbst. Glaube ist nicht unschuldig, und Theologie erst recht: Ist letztere es doch, die dem Glauben nachdenkt und der so die Aufgabe zufällt, eine kritische Korrektivfunktion einzunehmen, wo es ihr mit Gründen angezeigt zu sein scheint. In der Eschatologie aber kommt es zur Entscheidung, was theologisch gedacht und geglaubt wird. Einen theologiefreien Glauben gibt es nicht. Was es leider zuhauf gibt, ist ein gedankenloser Glaube.

Deshalb ist es kein theologisch-intellektuelles Glasperlenspiel, über solche Fragen nachzudenken. Die eschatologischen Vorstellungswelten entscheiden über das, was jetzt geglaubt wird. Dass diese Fragen selbst verschwiegen werden im Raum der Kirchen, sie auch theologisch eher ein Randdasein fristen, könnte ein Indiz dafür sein, dass nur wenig realisiert ist, wie – um dieses Wort ein letztes Mal zu benutzen – abgründig dieser Glaube ist.

Der Autor: *Magnus Striet, Jahrgang 1964, seit 2004 Professor für Fundamentaltheologie und Philosophische Anthropologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.*