

Michel Deneken

## Gott im Innersten der Hölle

Von der Theodizee zum Wort  
vom Kreuz

«Auschwitz ist geschehen . . . und berührt uns alle.»<sup>1</sup> Diese grausame Einsicht hat eine Reihe von Überzeugungen gründlich in Frage gestellt. Und dennoch: Trotz all dem Furchtbaren hat die Erfahrung der Schoah nicht zum Atheismus geführt. Und wirft man einen Blick auf die ausgemergelten Gesichter der Gefangenen des «Archipel Gulag» (Solchenizyn) — auch hier sind Hoffnung und Glaube nicht vernichtet worden. Dennoch ist ein Ereignis wie die Schoah für die Theologen und Theologinnen eine Herausforderung, die Schrift und die Tradition mit neuer Schärfe und Unnachgiebigkeit zu befragen, die Tragödie der Menschen vor Augen, deren Geschichte doch größtenteils eine Leidensgeschichte ist. Das Antlitz des Gekreuzigten erscheint dann, ebenso wie das Antlitz des Nächsten unserer Tage, im Licht einer rätselhaften Pädagogik Gottes. Er ist nicht mehr der «liebe Gott», und man kann sich nicht mehr damit abfinden, daß er fern ist; in Nacht und Dunkelheit leuchtet das Antlitz des leidenden Gottes, Jesus Christus. Auch das philosophische Problem der Theodizee ist mehr als zerkratzt durch den Stacheldraht der Konzentrationslager. Die philosophische Reflexion erweist sich als unzureichend, wenn es gilt, das entfesselte Böse und den anwesenden Gott gleichzeitig zu denken. Es ist die Aufgabe des Theologen und der Theologin, in ihrer jeweiligen Zeit dem unerbittlichen *fides quaerens intellectum* Rede und Antwort zu stehen. Angesichts der grausamen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts mit seinen Weltkriegen, Völker- und Brudermorden, ist diese Aufgabe furchtbar.

In einem ersten Schritt werden wir versuchen, die Notwendigkeit aufzuzeigen, das formale

Schema der Theodizeefrage zu verlassen, um die Kraft der Sprache des Kreuzes von neuem zu entdecken. In einem zweiten Schritt werden wir zu verstehen versuchen, was der Begriff des Leidens Gottes meint, und schließlich wollen wir einige theologische Wege aufzeigen, die ihren Ausgang bei einer Christologie der Pro-existenz nehmen und Perspektiven für unsere heutige Zeit eröffnen können.

### *I. Die Theodizee wird durch das Wort vom Kreuz überwunden*

1. Wie soll man angesichts des Grauens noch «Gott» sagen? Zunächst drängt sich eine Feststellung auf: Wenn die Welt, allen voran die Juden, sich dem Atheismus zugeneigt hätte, wäre einer schlecht verstandenen Theodizee schnell der Prozeß gemacht worden. Tatsächlich hat Auschwitz jedoch nicht das Ende der Theologie besiegelt, sondern eine Radikalisierung ihrer Fragestellung bewirkt; man hat — wie Jürgen Moltmann bemerkt — in den Konzentrationslagern nicht aufgehört, das «Shemah Israel» («Höre Israel», vgl. Dtn 6) und das «Vater unser» zu sprechen. Deshalb bleibt die Frage bestehen. Selbst wenn das Andenken der Opfer im Schweigen versinkt, ist die Theologie aufgefordert, zu sprechen. Ihre Aufgabe mag genauso verrückt erscheinen wie die des Propheten Ezechiel, der von den Knochen sprach, die wieder mit Fleisch umgeben würden. Die Theologie ist dazu angehalten, genau auf jene Punkte zu achten, an denen die brutale Wirklichkeit von Auschwitz den theologischen Diskurs zu einer Umkehr herausfordert. Wenn wir durch Auschwitz nicht zu Atheisten wurden, dann deshalb, weil wir auf die Frage zu antworten verstanden, wie sie die Moderne auf ihre Weise neu formuliert hat: nicht mehr «wer», sondern «wo» ist Gott (E. Jünger)! Die Gott-ist-tot-Theologien haben sich überlebt durch die ungeheure Tragweite dessen, was Auschwitz in der Menschheitsgeschichte ausgelöst hat. Gott ist in Auschwitz nicht gestorben: Diese Behauptung ist keine Blasphemie, sondern sie stützt sich auf den lebendigen Glauben des jüdisch-christlichen Volkes. Gott ist kein Relikt, das den Schrecken überlebt hätte; er ist sehr wohl lebendig, im Judentum und im Christentum bekennt man sich heute zu ihm und verehrt ihn. Die Frage stellt sich deshalb anders: Nicht Gott ist

es, der mit Auschwitz auf dem Prüfstand steht, sondern vielmehr eine bestimmte Art von Theodizee.

2. Das Leibnizsche Unternehmen einer Theodizee ist für die Philosophie- und Theologiegeschichte vor und nach ihm der Prüfstein für alle Versuche, die Erfahrung des Übels und die Behauptung der Existenz Gottes zusammen zu denken. Der Begriff der Gerechtigkeit Gottes stellt für Leibniz die Frage nach dem Sinn der Welt selbst. Das Mißverständnis, das hier deutlich wird, ist jenes zwischen dem Begriff der Gerechtigkeit Gottes, wie ihn die Philosophie versteht, einerseits, und wie ihn Paulus definiert, andererseits. In der Philosophie von Leibniz ist Gott die Summe aller Möglichkeiten, und der Abstand zwischen Mensch und Gott ist der Abstand zwischen dem Möglichen und dem Wirklichen. Deshalb ist die Theodizeefrage gleichzeitig die Frage nach dem Menschen. In Auschwitz wurde der Mensch als Mensch verleugnet. Das heißt, daß die Theodizee nie von der Anthropodizee zu trennen ist. Den tragischen Beweis dafür liefert das Unterfangen der Nazis, die jüdisch-christliche Religion von der Erde hinwegzufegen. Wer, wenn nicht Gott, kann den Menschen vor der Negation durch den Menschen selbst schützen? Die Bibel hat für metaphysische Spekulationen wenig übrig. Gott ist der, der sich offenbart und dessen Gegenwart man erfährt. Die Theologie muß sich deshalb in die Dynamik der Offenbarung und des Wortes hineinbegeben, um die Fragen der heutigen Menschen zu erhellen. Nicht Gott ist es, der angesichts von Auschwitz gerechtfertigt werden müßte, sondern der Mensch ist es, der eine neue Zuflucht sucht, unfähig, von seiner Selbsttranszendenz her die nötigen Bollwerke gegen seine eigene Barbarei zu errichten. Die klassische Theodizee setzt von seiten des Menschen die bewußte Kenntnis dessen voraus, was Gerechtigkeit und Güte heißt, und sie zeugt auch von einem Zukunfts- und Fortschrittsglauben — lauter Begriffe, die im 20. Jahrhundert in sich zusammengebrochen sind: Der Mensch kann sich selbst vernichten, der Fortschritt taugt nichts mehr als Ideologie. Angesichts von totalitären Systemen und Konzentrationslagern könnte die Theodizee als ein folgenloses Gedankenspiel anmuten.

3. Mit einer Formulierung von Kardinal J. Suenens kann man sagen, daß die Theologie

nach Auschwitz nicht nur eines *Aggiornamento* (sich dem Heute, dem heutigen *Tag*, stellen), bedarf, sondern sie muß den Menschen, die vom Strudel der Gewalt erfaßt wurden und wie Ijob ihr «Warum» zum Himmel emporschreien, helfen, ein *Anottamento* zu leben, das heißt den Mut zu haben, sich der *Nacht* zu stellen, die scheinbare Gottesfinsternis (M. Buber) auszuhalten. Damit wäre das Feld der klassischen Theodizeefrage endgültig verlassen. Angesichts der Grauen, die das 20. Jahrhundert hervorgebracht hat, ist es mehr denn je die Frage Ijobs, die zur treibenden Kraft theologischen Nachdenkens wird. Die Menschen von heute müssen also «mit Christus in einer Welt (leben), die von der Finsternis Gottes umgeben ist ... ihre Frömmigkeit wird eine Frömmigkeit der kontemplativen Kenose sein, die im Leiden die Prüfung der Finsternis Gottes, die auf der Welt liegt, auf sich nimmt und siegreich daraus hervorgeht»<sup>2</sup>. Mit einem Mal wird das spezifisch Christliche deutlich: Angesichts des Todes des Unschuldigen erscheint die Gestalt des leidenden Christus. Dieser Jesus von Nazaret, den wir als Christus und Herren bekennen, der leidende Gottesknecht und gekreuzigte Messias, führt den Gottesgedanken selbst in die Krise. Die christliche Verkündigung hat ihren Platz genau im Zentrum des Dramas des unschuldig Leidenden, der Sohn Gottes ist. Um einen Gedanken aufzugreifen, der Dietrich Bonhoeffer sehr wichtig war: Karl Barth sagte, daß es Gott in der Inkarnation auf sich genommen habe, zu verlieren, damit der Mensch gewinne<sup>3</sup>. Indem Gott sich in die Schöpfung hineinbegibt, setzt er sich aus, identifiziert sich mit dem Gekreuzigten. Auschwitz stellt eine Bestätigung jener Krise des Gottesbegriffes dar, die an dem Tag begonnen hat, an dem Abraham seine Stimme vernahm, welche die ganze Geschichte hindurch die Menschen unäufhörlich dazu einlädt, Gott auf andere Weise zu sehen.

4. Das Wort vom Kreuz, wie es Paulus herausgestellt hat, ist der Ausdruck des tiefsten Geheimnisses der Inkarnation. «Das geschmähte und vielbeschimpfte Geheimnis des Kreuzes» nennt es Justin<sup>4</sup>. Das Wort vom Kreuz erscheint hier als die originär christliche Weise, von der Begegnung zwischen Mensch und Gott zu sprechen, die nicht in den Mythos, sondern in die Mensch-Werdung einmündet. Das «harte Wort» vom und über das Kreuz wiegt schwer. Es

gibt dennoch die Gefahr, zu sehr auf dem Wort vom Kreuz zu insistieren, und sowohl auf protestantischer wie auf katholischer Seite hat eine bestimmte Art von Kenosis-Theologie manchmal zu einer Verherrlichung des Leidens geführt und Ostern auf eine Art Wiedergutmachung des von den Menschen an Jesus verübten Unrechts reduziert. Dieser Gefahr sind Theologen unterlegen, die eine Scheu davor hatten, zu schnell vom Kreuz zur Auferstehung überzugehen. Diese Theologen haben gespürt, daß Ereignisse wie Auschwitz sie dazu herausfordern, bei diesem Tod zu verweilen, um die Welt mit den Augen Gottes selbst zu sehen. Dennoch ist die christliche Hoffnung eine genauso radikale Tatsache, und sie kann ein ebensolches Ärgernis (Skandalon) sein wie das Kreuz selbst. Auch die Auferstehung ist ein Geheimnis der Torheit und des Ärgernisses. Das österliche Licht ist aus dem Blickfeld der Menschheit nicht verschwunden. Die johanneische Theologie sieht das Kreuz als ein Ereignis, in dem Erniedrigung und Erhöhung, Verfinsterung und Offenbarung dialektisch miteinander verschränkt sind. Das Modell des leidenden Gottesknechtes, so, wie man es auf Jesus angewandt hat, versöhnt die kollektive und die individuelle Interpretation dieser Gestalt des ebed-Jahwe miteinander. Im Wort vom Kreuz zeigt sich Gott als die Liebe, die allem entsagt, was nicht Liebe ist. Im Ereignis des Kreuzes offenbart sich Gott als der «sich dem Geschehen aussetzende, weil er sich auf das Nichts einläßt»<sup>5</sup>. Jesus nimmt den Platz eines «Nullpunkt(es) der Vermittlung (ein), nichts als Durchgangsstelle für Gott zu den Menschen, und er bleibt auf diese Weise durch die Zeit hindurch der Hinübergang»<sup>6</sup>. Wie können die Christen angesichts des Schreckens der Welt weiterhin ihre Theologie betreiben? Sie müssen davon ausgehen, daß, wenn sie Christus als die Wahrheit über Gott und den Menschen bekennen, dies eine erniedrigte Wahrheit ist<sup>7</sup>. *Theologia crucis* und *theologia gloriae* schließen einander nicht mehr aus, sie sind vielmehr in der Menschwerdung Gottes endgültig miteinander verschränkt.

## II. Das Leiden Gottes

I. «... gleichzeitig zu behaupten, daß Gott in sich selbst unveränderlich ist und dem anderen gegenüber veränderlich, befriedigt den menschlichen Geist nicht. Gott ist keine Sphinx und

der Mensch keiner, der «Rätsel zu lösen hätte». In sich selbst undurchdringlich, lichtet sich das Geheimnis. Es muß also möglich sein, wenn nicht zu verstehen, so doch wenigstens zu erahnen... daß in Gott das Werden die vollkommene Weise des Seins ist, die Bewegung die vollkommene Weise der Unbeweglichkeit, die Veränderung die vollkommene Weise der Unveränderlichkeit.»<sup>8</sup> F. Varillon berührt hier den gordischen Knoten der Theodizeefrage: Wir behaupten, daß Gott leidet, denn er kann vom menschlichen Elend nicht unberührt bleiben. Dann aber muß er empfänglich sein für das Fühlen. Doch stellt das nicht seine Vollkommenheit in Frage? Das ist mehr als eine scholastische Frage. In dieser Schwierigkeit laufen alle Fragen, die uns heute bewegen, zusammen. Ist es nur eine analoge Aussage, zu behaupten, daß Gott leidet? Die Reflexionen, die in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten im Vordergrund standen, haben sich sehr schnell auf die Trinität konzentriert, auf die Beziehung der drei göttlichen Personen zueinander und auf ihre Natur. Der Patripassianismus war eine ernstzunehmende Versuchung. Noetos von Smyrna anerkannte nur eine göttliche Person; also war es der Vater, der als Mensch geboren wurde und gelitten hat. Diese Häresie war bald verschwunden, weil sie leugnete, daß Christus von gleicher göttlicher Natur sei wie der Vater. Dagegen dauerten die Streitigkeiten um den Theopaschismus mehr als sechs Jahrhunderte an. Sie machen die Schwierigkeit deutlich, der sich die Kirchenväter zu stellen hatten, wenn es darum ging, Tod und Auferstehung des Sohnes mit der Unveränderlichkeit Gottes zusammenzudenken. Während der ersten Jahrhunderte wurde dieser Begriff je nach theologischem Gespür unterschiedlich aufgefaßt. Im vierten Jahrhundert erreichte die Debatte ihren Höhepunkt. Im Zentrum der Debatten steht die Formel «unus de trinitate passus est» (Einer aus der Dreifaltigkeit hat gelitten). Die skythischen Mönche wollten diese Formel, so, wie sie sie empfangen hatten, übernehmen. Fulgentius von Ruspe hat sie im Namen des afrikanischen Episkopates in veränderter Form unterstützt. Ihre Aufnahme in den Codex Iustinianus im Jahr 529 verlieh ihr einen Stellenwert, der durch einen an Konstantinopel gehenden Glaubenserlaß durch Papst Johannes II. im Jahr 533 bestätigt wurde. Doch die Schwierigkeit bleibt bestehen.

2. Heute gesteht man gerne zu, daß die Problematik des Leidens Gottes durch die Begrifflichkeit der griechischen Philosophie, die die Kirchenväter übernommen haben, belastet ist. So erhebt man den Vorwurf, daß man den durch und durch hellenistischen Begriff der *apatheia*, der die Seinsweise des griechischen *theós* bezeichnet, auf den lebendigen und in der Welt handelnden biblischen Gott angewandt hat, und ihn so zu einem Wesen ohne Beziehung, ohne Pathos und ohne Emotion gemacht hat. Dieses Urteil ist jedoch differenzierter zu betrachten. Halten wir zunächst fest, daß der Gott der Bibel — und damit der Gott Jesu — ein lebendiger, handelnder, erschaffender und rettender Gott ist. Dieser Gott wird von seiner Kreatur oft auf die Probe gestellt. Sehr oft hat er über sein halsstarriges Volk zu klagen, das taub für seinen Ruf ist und sich schwer zur Umkehr bewegen läßt. So heißt es zum Beispiel in Psalm 78,41: «Immer wieder stellten sie ihn auf die Probe, sie reizten den heiligen Gott Israels.» Oder bei Jeremia 31,20: «Ist mir denn Efraim ein so teurer Sohn oder mein Lieblingskind? Denn sooft ich ihm auch Vorwürfe mache, muß ich doch immer wieder an ihn denken. Ja, für ihn schlägt mein Herz, ich muß mich seiner erbarmen — Wort des Herrn.» Gott leidet um seines Kindes willen. Auch Jesus leidet: Er weint vor dem Grab seines Freundes Lazarus, er weint über Jerusalem, über das Volk, das das Kommen seines Gottes nicht erkannt hat, er weint im Garten Gethsemane, als er sich anschickt, den Willen des Vaters zu erfüllen. Hätten also die Kirchenväter diese zahlreichen Hinweise der Schrift auf die leidende Liebe Gottes, auf sein Leiden für die Welt, preisgegeben? Man kann sich hier dem Urteil von Hans Urs von Balthasar anschließen, der mit Recht bemerkt, daß eine genauere Beschäftigung mit der Patristik zeige, wie sehr sich die Kirchenväter vom griechischen Begriff der *apatheia* distanziert hätten und wie sehr sie bestrebt waren, die authentische biblische Offenbarung des Gottes Jesu Christi zu bewahren<sup>9</sup>. Ignatius von Antiochien schreibt: «Erwarte den, der über allen Wechselfällen des Schicksals steht, unsichtbar, der sich für uns sichtbar gemacht hat; unfassbar, nicht dem Leid unterworfen, der sich für uns leidensfähig gemacht hat, der für uns auf jede Weise gelitten hat»<sup>10</sup>. (ton *apathè*, ton *di'hemās patheōn*). Meliton von Sardes verwendet das Ge-

gensatzpaar *thnetos-athanatos*<sup>11</sup>. Wenn die griechischen Kirchenväter also von der göttlichen *apatheia* sprechen, dann tun sie das paradoxerweise gerade deshalb, um zu betonen, daß der Sohn wirklich ins Fleisch kam und dem Fleische nach gestorben ist, und nicht, um irgendeine Fühllosigkeit Gottes dem menschlichen Geschick gegenüber zu behaupten. Immer mehr wird es der Begriff des göttlichen *páthos*, mit Hilfe dessen man versucht, die Art und Weise zu bezeichnen, auf die Gott leidet, und schließlich faßt man das Paradox in die eine Formel vom Leiden des Leidlosen.

3. In der Formel «Unus ex trinitate passus est» ist eine mögliche Antwort enthalten. Dennoch ist es schwierig, mit dieser Formel angemessen umzugehen. Sehr schnell kann sie dazu verleiten, das Leiden dem Fleisch zuzuschreiben und die Leidfreiheit der göttlichen Natur. Die Idiomkommunikation (Austauschbarkeit der Aussagen über die göttliche bzw. menschliche Natur Christi, Anm. d. Übers.) meint die Annahme des menschlichen Leidens durch den Logos. Keine Formel ist vollkommen, und diese Weise, vom Leiden des Sohnes zu sprechen, ist nicht frei von Mißverständlichkeiten. Doch wenn die Kirche daran festhält, daß Jesus wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich ist, dann drückt sie damit aus, daß es eben nicht nur der Mensch Jesus war, der gelitten hat, sondern auch die göttliche Natur. Die Frage muß deshalb von einer anderen Seite her gestellt werden: Kommt nicht jeder der drei göttlichen Personen eine je spezifische Weise des Leidens zu? Das Leid des Vaters, der sieht, wie sein Volk ungehorsam wird und sich von ihm abwendet, der sieht, wie sein Sohn den Henkern ausgeliefert wird; das Leid des Sohnes, der in der Nacht des Todes den Willen des Vaters und seinen geheimnisvollen Heilswillen für die Menschen nur erahnt; das Leid des Geistes, der in den Geburtswehen eines neuen Menschen und einer neuen Welt liegt? Kann man sich denn allen Ernstes vorstellen, daß einer aus der Dreifaltigkeit auf irgendeine Art «delegiert» wurde, um die Welt auf sich zu nehmen, ohne daß der Vater und der Geist auf die spezifische Weise ihrer Subsistenz dabei engagiert gewesen wären? Der auferstandene Jesus, den wir als Christus und Herrn bekennen, bleibt Mensch. Seine Wundmale sind das sichtbare Zeichen seines Menschseins, wie es die österliche Begegnung mit Thomas zeigt. Die

Dreifaltigkeit ist eine Gemeinschaft der Liebe, die den Elan jeder Liebe lebt, deren letzte Quelle sie ist. Es ist die Sehnsucht, sich selbst mitzuteilen, die *caritas capax verbi* (E. Jünger)<sup>12</sup>. Jede Liebeserfahrung ist notwendigerweise mit Leid verbunden. Origenes hat dafür den Ausdruck «*caritas est passio*» geprägt<sup>13</sup>. Gott Leidenschaften zuzuerkennen, wurde als unvereinbar mit seiner Vollkommenheit und seiner Unveränderlichkeit empfunden. Auch Thomas von Aquin läßt angesichts von Anthropomorphismen Vorsicht walten und betont, daß es sich nicht um eine Gott unangemessene Schwäche handeln könne: «Barmherzigkeit ist Gott in höchstem Grade zuzusprechen. Freilich nur der Wirkung nach, nicht einer leidenschaftlichen Gemütsbewegung nach . . . Über eines anderen Erbärmde zu trauern kommt Gott mithin nicht zu, wohl aber kommt ihm in höchstem Maße zu, die Erbärmde eines andern zu beheben . . .»<sup>14</sup> Der Anthropomorphismus — außerhalb des Rahmens der biblischen Sprache, wo er die leidenschaftliche Gegenwart Gottes in der Welt ausdrückt — scheint den Theologen Angst zu machen. Sie sehen darin die Gefahr, daß die Macht Gottes abgewertet wird oder daß man in mythologische Sprache verfällt. Angesichts des entfesselten Bösen in Auschwitz oder im Archipel Gulag ist allerdings die andere Gefahr nicht weniger groß, Wege einzuschlagen, die sich als nicht tragfähig erweisen, denn der tatsächliche Tod von Völkern ist weder «analog» noch «mythologisch». Das Blut Abels schreit immer noch zum Himmel

4. Die zeitgenössischen Antwortversuche wie etwa von J. Moltmann, K. Kitamori, J. Galot, D. Sölle, R. Hall, F. Varillon und G. Koch gehen alle von derselben Prämisse aus: Das, was in diesem Jahrhundert geschehen ist, stellt unsere Art und Weise, von Gott zu sprechen, ernsthaft in Frage, und es ist an der Zeit, der Rede vom Leiden Gottes den gebührenden Platz einzuräumen. Gott kann nicht länger als fühllos verstanden werden, denn für das heutige Bewußtsein wäre das jener Gott, den man — falls er existiert — mit Stendhal als böseartig bezeichnen müßte. Hier steht man vor einem furchtbaren Problem: Inwiefern ist Gott verantwortlich für die Monstrosität des Unmenschlichen, wenn sich der Bruder gegen den Bruder erhebt? Anders gesagt: Es kann mit Sicherheit nicht darum gehen, der Frage auszuweichen, wie man angesichts der

Schlachtbank der Geschichte von Gott als Schöpfer und Erlöser, vom barmherzigen Gott sprechen kann. Doch andererseits ist nicht Gott, sondern vielmehr der Mensch vor die Anklagebank zu stellen. Die Gott-ist-tot-Theologien sind hier lückenhaft. Sie versuchen, das Sich-Einlassen Jesu auf den menschlichen Tod radikal zu denken, doch dabei opfern sie den Vater und den Geist. Wenn man behauptet, Gott ist tot, dann kann das nur den Tod des Sohnes als Gott und Mensch meinen, doch das ist auf geheimnisvolle Weise ein Tod in Gott (E. Jünger). Nochmals: Gott ist nicht in Auschwitz gestorben. Er war auf geheimnisvolle Weise in Auschwitz anwesend und er bleibt anwesend, so wie das Geheimnis der Liebe auf mutige Weise bleibt: «Wenn Gott liebt, dann wird er dort aushalten, in einer Lage, in der er verwundbar ist. Natürlich kann er sich nur von sich selbst her engagieren, und nicht als Folge einer Schwäche, die ihm anhaftet. Auf diese Weise ist er Gott»<sup>15</sup>. In Krisenzeiten taucht immer wieder eine bestimmte bildhafte Vorstellung auf, um für die jeweiligen Menschen Gott zum Ausdruck zu bringen. In Zeiten der Pest war es die Pietà, die, ausgehend von der Erfahrung von Müttern mit ihren toten Kindern im Arm, etwas erahnen ließ vom Drama, das Maria mit ihrem Sohn durchlebte, der solidarisch das Menschsein auf sich genommen hatte. Im 20. Jahrhundert sind es die Christusbilder von Rouault mit ihrem intensiven und zugleich melancholischen Blick, die eine Erhabenheit über das Leid ausdrücken, die gerade keine Gleichgültigkeit ist, doch sehr wohl Zorn und Urteil von sich weisen. Von daher kann man mit Walter Kasper sagen: «Die Gottesfrage, wenn sie konkret angesichts des Bösen und des Leidens gestellt wird, ist darum nur christologisch und staurologisch als *theologia crucis* zu beantworten»<sup>16</sup>.

4. Die Aussage, daß Christus und das Kreuz die endgültige Offenbarung der Liebe Gottes sind — jenes Geheimnis *id quo majus cogitari nequit* —, bedeutet, daß Gott sich selbst begrenzt hat, daß er sich den Bedingungen des Menschseins unterworfen hat. Das ist der Sinn der doppelten Kenose: der Selbsterniedrigung in der Menschwerdung und der Selbsterniedrigung am Kreuz, wobei die zweite die Radikalisierung der ersten darstellt. Wenn Gott als Mensch erscheint, dann so, daß er die Bedingungen des Menschseins teilt, bis hin zur Konsequenz des

Todes, in dem er sich offenbart. Während der Mensch seine Freiheit dazu gebraucht, um sich an seinem Bruder, seiner Schwester und an Gott zu vergehen, gebraucht Gott seine Freiheit dazu, um ganz in das Menschsein einzugehen und sich selbst Grenzen zu setzen. Angesichts von Auschwitz hat auch das Judentum versucht, neu über diese Selbstbegrenzung Gottes nachzudenken. So etwa versucht der jüdische Philosoph Hans Jonas auf diese Weise der großen Herausforderung Auschwitz zu begegnen. Er weist alle allzu bequemen Lösungsversuche von sich und versucht eine Analyse des Begriffs Theodizee<sup>17</sup>. Ihm zufolge beinhaltet «das Verhältnis Gottes zur Welt vom Augenblick der Schöpfung an, und gewiß von der Schöpfung des Menschen an, ein Leiden seitens Gottes»<sup>18</sup>. Mit dem Akt der Schöpfung selbst hat er es auf sich genommen, zu leiden. Beim Nachdenken über die «Weltlichkeit» Gottes berührt Jonas die Frage der Allmacht Gottes. Man muß also die «Idee eines Gottes (annehmen), der für eine Zeit — die Zeit des fortgehenden Weltprozesses — sich jeder Macht der Einmischung in den physischen Verlauf der Welt Dinge begeben hat; der dem Aufprall des weltlichen Geschehens auf sein eigenes Sein antwortet nicht «mit starker Hand und ausgestrecktem Arm», wie wir Juden alljährlich im Gedenken an den Auszug aus Ägypten rezitieren, sondern mit dem eindringlich-stummen Werben seines unerfüllten Ziel»<sup>19</sup>. Gott beschränkt sich also aus freiem Willen, um in Sym-pathie mit der Welt anwesend sein zu können. «... nachdem er sich ganz in die werdende Welt hineingab, hat Gott nichts mehr zu geben. Jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben.»<sup>20</sup> Diese Selbstbeschränkung Gottes spiegelt sich auch in der rabbinischen Literatur wider. S. Shapiro verweist auf eine Frage, die der babylonische Talmud Joma (68b-69b) stellt: Warum hat Daniel das Wort «stark» weggelassen, als er angesichts der Zerstörung des Tempels nach der Dauerhaftigkeit des Bundes fragte (Dan 9,4ff)? Genauso hat Jeremia das Wort «furchtbar» weggelassen (Jer 32,17ff), als er im Gebet zu Gott sprach. Bei Mose werden hingegen vier grundlegende Merkmale Gottes erwähnt: groß, stark, furchtbar und unbestechlich (Dtn 10,17). Rabbi Eleazar gibt folgende Antwort: «(Daniel und Jeremia) wußten, daß der Heilige, gepriesen sei er, auf der Wahrheit beharrt. Deshalb hätten sie ihm keine falschen

Dinge zugeschrieben.» Eines dieser Attribute wegzulassen erscheint hier nicht als blasphemisch, sondern zeigt, daß der Glaubende von der Wahrheit so Zeugnis ablegen muß, wie er sie in seiner Generation erfährt, indem er sich einer göttlichen Pädagogik bewußt ist<sup>21</sup>. In dieser Perspektive kann die christliche Antwort folgendermaßen lauten: In seinem Sohn offenbart Gott seine Selbstbeschränkung und seinen Verzicht um der Liebe zum Menschen willen darauf, in das innerweltliche Geschehen einzugreifen.

### *III. Die Pro-Existenz des Sohnes: der geoffenbarte Gott*

1. Die zeitgenössische Theologie tut sich schwer mit der Aussage des Glaubensbekenntnisses vom Höllenabstieg Christi. Wenn wir jedoch an der Vorstellung von einem auf geheimnisvolle Weise anwesenden Gott festhalten, dann muß er auch in der Hölle von Auschwitz und im Völkermord von Kambodscha da sein. Die Religionsgeschichte bezeugt die Vorstellung von Gottheiten, die zur Hölle abgestiegen sind; das Christentum geht darüber insofern hinaus, als es behauptet, daß der Gott, der zur Hölle absteigt, selbst den Tod erlitten hat<sup>22</sup>. Der Höllenabstieg ist das Paradox der Solidarität und Selbstmitteilung Gottes; die Selbstmitteilung wird hier gerade zum schweigsamen, unsichtbaren Verweilen in den Tiefen der Erde, und die Solidarität wird ausgeweitet auf alle Toten seit Adam. Dieser Abstieg ist der stärkste Ausdruck der Kenose, der Selbsterniedrigung Gottes. Es war Hans Urs von Balthasar, der versucht hat, diese Thematik am konsequentesten durchzudenken. Der Karsamstag ist der Augenblick, an dem die Menschen mit der Leere konfrontiert sind. Diese Leere ist der Tag, «an dem der Sohn tot ist und an dem folglich Gott unzugänglich ist»<sup>23</sup>. «Die Liturgie der Kirche stellt alle Jünger und Jüngerinnen des Gekreuzigten vor diese Leere. Vom Karfreitag an bis zum Ende des Karsamstags müssen wir ausharren vor dem dunklen Schweigen Gottes ... diese Leere des Ortes und der Zeit kann nur «von weitem» betrachtet werden (Lk 22,54), im Glauben, von denen, die sich betrachtend auf den Karfreitag einlassen, bevor sie ihren Blick der aufgehenden Sonne des ersten Tages zuwenden.»<sup>24</sup> Gott ist also mit der Menschheit solidarisch bis zum «Bei-den-To-

ten-Sein» des Sohnes. Die östliche Theologie hat diesem Höllenabstieg immer schon erlösende Wirkung zugeschrieben. Gott ist hier gestorben, doch gleichzeitig reißt er die Menschheit aus dem ewigen Tod heraus, in der Dynamik der Auferstehung, indem er Adam die Hand reicht. Die Nazis hatten auf den Koppelschlössern ihrer Uniformgürtel stehen: «Gott mit uns». Sie wußten nicht, daß Gott-mit-uns, also Immanuel, nur Gott in Auschwitz heißen kann.

2. Der Begriff der Pro-Existenz (Sein-für-andere) wurde geprägt, um die ganze Dynamik auszudrücken, die im *pro nobis* liegt. Jesus ist für uns gestorben, das heißt auch zu unseren Gunsten, zu unserem Wohl. Eine Analyse der *en hyper*-Formeln des Neuen Testaments macht deutlich, daß die Lebenshaltung Jesu die nachösterliche Gemeinde stark geprägt hat. Die Haltung Jesu, das Sein-für-andere, erreicht in seinem Tod den Höhepunkt seiner ganzen Lebensmächtigkeit, die sich darin verbirgt. Das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern ist der Topos der Pro-Existenz. Diese Grundhaltung Jesu entspricht der Haltung Gottes, der nicht sich selbst lebt, sondern immer in Bewegung auf den anderen hin. Das Für-die-anderen-Sein macht das tiefste Wesen Jesu aus<sup>25</sup>. Der Mensch, der von den Massentragödien des 20. Jahrhunderts geprägt ist, ist auf der Suche nach diesem Christus-für-die-anderen und entdeckt ihn in Jesus, der auf die anderen hin und auf den ganz Anderen hin ausgerichtet war<sup>26</sup>. Jesus legt sein Gottsein ab, und gerade das macht seine Größe aus. X. Tilliette hat Recht, wenn er darauf besteht, daß die Theologie der Kenose, für die wir heute empfänglich geworden sind, emotionsbeladen ist<sup>27</sup>. Die Erfahrung des Todes ist nie vollständig in eine Theorie einzufangen. Der Begriff der Pro-Existenz hingegen bezieht diese Kenose dadurch mit ein, daß der Tod als die menschliche Erfahrung verstanden wird, die den endgültigen Sinn der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus begründet. Für einige bedeutet das, daß nach dem Holocaust das Kreuz den vollen Sinn der Inkarnation zum Ausdruck bringt. Um den Aporien zu entgehen, die der Schock des Holocaust aufzudecken vermochte, täte eine christologische Soteriologie gut daran, der Pro-Existenz Jesu, der solidarisch mit dem Leid der Menschen ist, jenen zentralen Stellenwert einzuräumen, der ihr zukommt. Eine Theologie der Pro-Existenz setzt voraus, daß man sich ent-

schieden und mit Nachdruck einer ernsthaften Reflexion der Andersheit — etwa im Sinne von E. Levinas — zuwendet. Jesus, der Mensch für die anderen, ist das Gegenteil der Verneinung des anderen. Der dem Vater gehorsame Jesus (gehorsam sein = hören) ist der sym-pathische, der mitleidende Gott.

3. Aber gibt es angesichts des Schreckens noch Raum für die Hoffnung? Der Schrei Jesu am Kreuz ist nicht im leeren Raum verhallt. Über die Erfahrung des Todes und des Aufenthaltes bei den Toten hinaus hat Gott Jesus auferweckt, als Antwort auf sein Ja zur Sheol. Der Mensch, der von den Griechen als der *pantos poros*, als derjenige, der in allen Situationen Auswege findet, definiert wurde, ist *a-poros*, ratlos, angesichts des Todes. Allein Christus bahnt den Weg. Der Schrei Jesu am Kreuz ist der Schrei der ganzen Menschheit zu Gott. Die christliche Hoffnung hat ihren Ort unter dem Kreuz. Sie will im Schrei des Gekreuzigten den Schrei der Hoffnung erkennen, die alles auf Gott setzt. Viele Juden und Christen sind in Auschwitz, oder auch im Archipel Gulag, mit dieser Hoffnung gestorben. Erinnerung sei nur an Maximilian Kolbe. L. Caza macht darauf aufmerksam, daß der Schrei Jesu am Kreuz auf paradoxe Weise übereinkommt mit dem Stöhnen der ganzen Schöpfung, von dem Röm 8 spricht<sup>29</sup>. So klassische soteriologische Themen wie die Sühne oder Stellvertretung bekommen eine noch stärkere Aktualität angesichts der Schrecken unseres Jahrhunderts. Pilatus liefert Jesus der Rachsucht der Volksmenge aus und präsentiert den Menschen: *Ecce homo*: Siehe da, der Mensch Jesus, siehe da, die gefährdete Menschheit, auf die sich Gott einläßt. Der Schöpfer ist in diese Präsentation Jesu vor der Volksmenge mit einbezogen, denn der Mensch ist Gottes Ebenbild und Gleichnis. Und der Geist hält das Gedächtnis wach an jenen Augenblick, an dem Gott beleidigt wurde, damit die Kleinen und Unterdrückten ihre Hoffnung nicht verlieren. «Ihr werdet sein wie Gott», lautet das Versprechen des Versuchers an Adam und Eva: Das ist auch das Wahngelbilde der Ideologen des 20. Jahrhunderts. «Seht, welch ein Mensch»: Gott wird eins mit dem, was geschieht, schwach und zertreten. Allein hier liegt das anstößige Wort vom Kreuz und bleibt die Verheißung für alle Verdammten dieser Erde bestehen: «Heute noch wirst du bei mir sein».

<sup>1</sup> M. Knutsen, Der Holocaust in Theologie und Philosophie, in: CONCILIUM 5 (1984) 418.

<sup>2</sup> H. Schürmann, Comment Jésus a-t-il vécu sa mort? (Paris 1977) 181 (dt. jetzt in: Gottes Reich — Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Lichte seiner Basilea-Verkündigung, Freiburg 1983).

<sup>3</sup> K. Barth, Kirchliche Dogmatik II/2 (Zürich 1957) 134-187.

<sup>4</sup> O. Bardenhewer/Th. Schermann/K. Weymann (Hg.), Des heiligen Philosophen und Martyrers Justinus Dialog mit dem Juden Tryphon (Kempten-München 1917) 213.

<sup>5</sup> E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus (Tübingen 1977) 297.

<sup>6</sup> P.J. Labarriere, Le Christ avenir (Paris 1983) 146.

<sup>7</sup> AaO. 29.

<sup>8</sup> F. Varillon, La souffrance de Dieu (Paris 1975) 60.

<sup>9</sup> H.U. v. Balthasar, Das Endspiel (Theodramatik, Bd. 4) (Einsiedeln 1983) 191-222.

<sup>10</sup> Ignatius von Antiochien, Brief an Polycarp, III, 2.

<sup>11</sup> Meliton von Sardes, Vom Passa. Die älteste christliche Osterpredigt (übersetzt, eingeleitet und kommentiert von J. Blank) (Freiburg 1963) 101-131.

<sup>12</sup> E. Jüngel, aaO. 408.

<sup>13</sup> Origenes, Homelie zu Ezechiel, VI, 6.

<sup>14</sup> Thomas von Aquin, Summa theologiae, I q 21, a 3 (zitiert nach: Die deutsche Thomasausgabe, Bd. 2, hrsg. v. kath. Akademikerverband, übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Salzburg 1934, 206)

<sup>15</sup> J.P. Jossua, Le Dieu de la foi chrétienne (Paris 1989) 88.

<sup>16</sup> W. Kasper, Der Gott Jesu Christi (Mainz 1982) 205.

<sup>17</sup> O. Hofius (Hg.), Reflexionen finsterner Zeit. Zwei Vorträge von Fritz Stern und Hans Jonas (Tübingen 1984); H. Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme (Frankfurt/M. 1987).

<sup>18</sup> H. Jonas, aaO. 25f.

<sup>19</sup> AaO. 42.

<sup>20</sup> AaO. 47.

<sup>21</sup> S. Shapiro, Vom Hören auf das Zeugnis totaler Verneinung, in: CONCILIUM 5 (1984) 368f.

<sup>22</sup> W. Maas, «Abgestiegen zur Hölle». Aspekte eines vergessenen Glaubensartikels, in: Internationale katholische Zeitschrift Communio 10 (1981) 1-18, bes. 11.

<sup>23</sup> H.U. von Balthasar, Le mystère pascal (Paris 1972), 47.

<sup>24</sup> J.M. Lustiger, Ce vide des lieux et du temps ne peut qu' être regardé de loin, avec foi, in: Supplement de la Documentation Catholique, Nr. 1991 (1. 1. 1989) 29.

<sup>25</sup> W. Kasper, Jesus der Christus (Welt der Theologie) (Mainz <sup>11</sup>1992) 142.

<sup>26</sup> H. Schürmann, aaO. 166.

<sup>27</sup> X. Tilliette, L'extinction du Christ: théologie de la kénose, in: Les quatre fleuves, IV, 1975, 48.

<sup>28</sup> J. Pawlikowski, Der Holocaust und eine Christologie für unsere Zeit, in: CONCILIUM 5 (1984) 399-405.

<sup>29</sup> L. Caza, Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? comme Bonne Nouvelle de Jésus Christ, Fils de Dieu, comme Bonne Nouvelle de Dieu pour la multitude (Montréal-Paris 1989) 516.

Aus dem Französischen übers. von Dr. Bruno Kern M. A.

## MICHEL DENEKEN

Geboren 1957 in Straßburg; Studien der Germanistik, Philosophie und Theologie; Priester der Diözese Straßburg; Dozent für Soteriologie an der kath.-theol. Fakultät der Universität Straßburg; arbeitet an einem Forschungsprojekt zur Geschichte des Begriffs der Kirche als Heilssakrament. Veröffentlichungen: Le salut par la croix dans la théologie catholique contemporaine (Paris 1986); Une Eglise locale face au nazisme: l'Eglise d'Alsace, 1940-1945 (Straßburg 1988); Anschrift: 137, route du Polygone, F-67100 Strasbourg, Frankreich.