

10. Erscheinen des Absoluten trotz sich verweigernder Freiheit?

10.1. Problemstellung

Es ist Sache der Freiheit, das unbedingte Sein Bild werden zu lassen (Kap. 8.3). Ein unbedingtes Sein, das erscheinen *will* - und das kündigt jedes unbedingte Sollen an -, *wird* aber auch unweigerlich erscheinen, eben weil es unbedingtes Sein ist. Damit erhebt sich jedoch ein äußerst schwieriges Problem, das wir auf einer früheren Reflexionsstufe bereits einmal berührt haben, jetzt aber in einer vertieften Sicht angehen müssen.

Wir fragten in Kap. 8.1 mit Rückgriff auf eine Stelle aus Paul Claudels 'Der seidene Schuh', ob ein wirklich konsequenter Egoist nicht 'das einzige schwarze Schaf spielen' und, als Schmarotzer von der Uneigennützigkeit aller anderen profitierend, die ganze Weltordnung unendlich lange an ihrer Vollendung hindern könnte. In jenem Zusammenhang genügte die Beobachtung, daß der Egoist dabei selbst nicht auf seine Kosten käme. Erst jetzt, nach Einführung des Begriffs des Sollens, können wir die ganze Wucht des von Claudel angedeuteten Dilemmas nachvollziehen. Camilo, auf eine einsame Insel verbannt, feiert ja nicht etwa nur seinen heimlichen Triumph über den Rest der Erdenbürger. Er hat Muße, darüber nachzusinnen, wie er durch seine bis ins letzte gehende Verweigerung wirklich die gesamte Weltordnung aus den Angeln heben kann: Gott selbst vermag er an der Durchführung seines Schöpfungsplans zu hindern, indem er die einzig von ihm, Camilo, ausfüllbare Stelle im Gesamtbilde Gottes leerstehen läßt. Der Sisyphos Camus' trotz Göttern, die ein ihrer selbst unwürdiges Spiel mit den Menschen treiben. Claudels Camilo kennt aus dem Beichtunterricht den Grund für wirkliche Reue: "[...] weil ich dich, den unendlich guten Gott, dadurch beleidigt habe"¹. Eben dies will er, aber ohne Reue: dem Sollen trotzen, das nur aus dem unendlich Guten an den Menschen ergehen kann.

"Die Kraft, welche die Milch im Töpfchen der armen Frau empor schwellen und übergehen macht, ist es auch, die die Lava in dem

1 Aus einem Gebet zur Vorbereitung auf die Beichte, Nr. 310, in: Gebet- und Gesangbuch für das Erzbistum Köln, Köln 1949, 582.

feuerspeienden Berge empor treibt, und auf den Flächen der Berge hinab gleiten läßt", sagt Adalbert Stifter in seiner Vorrede zu 'Bunte Steine'². Die Last des Widerstandes, den menschliche Freiheit der göttlichen Weltordnung entgegenzubringen vermag, kann man auch an einem weniger prometheischen Gestus als dem des Camilo deutlich machen, ja vielleicht noch präzisieren. In Buch I, Kap. 21, des 'Cur deus homo' fragt Anselm von Canterbury seinen Gesprächspartner, den Mönch Boso, 'quanti ponderis sit peccatum' - 'von welchem Gewicht die Sünde sei'. Der Dialog führt zu dem Ergebnis, daß ein einziger Seitenblick, der im Angesichte Gottes gegen dessen Willen gerichtet wäre, durch die gesamte Schöpfung nicht aufgewogen werden könnte. Ob Camilo in einer 'perennierenden Unendlichkeit' des Trotzes sich Gott total verweigert oder Boso einen einzigen Seitenblick vom Willen Gottes weg tut, macht im Prinzip gleichviel: Hier wie dort bleibt eine Stelle in der menschlichen Freiheit leer, einer Freiheit, die in der Evidenz des Sollens erfahren hat, daß sie restlos Gott gehört. An dieser Stelle kommt kein wahres Bild des unbedingten Seins zustande. Nichts in aller Welt kann diesen leer gebliebenen Platz der $\delta\acute{o}\xi\alpha\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ im Universum ausfüllen. Alle Anstrengungen zur 'Wiedergutmachung' kommen zu spät, weil alles, was Freiheit zu leisten vermag, ohnehin Gott geschuldet ist. Philosophisch ausgedrückt: die Verwirklichung letztgültigen Sinns scheint unmöglich, wenn auch nur ein einziges Vernunftwesen dem Unbedingten nicht, wie es soll, Raum gibt, und sei es nur für einen winzigen Augenblick³.

Die Antwort Anselms von Canterbury auf dieses Dilemma ist bekannt: Nur Gott selbst könnte als Mensch die dunkel bleibende Stelle im Bild des unbedingten Seins hell machen, indem er durch jenen Menschen ein Tun von Freiheit an diese Stelle setzte, das von der Freiheit nicht schon von vornherein gefordert ist: den frei übernommenen Tod eines, der nichts schuldig geblieben ist; denn der Tod gehört nicht zum *Wesen* endlicher Vernunft, er ist lediglich Folge *schuldig* gewordener Freiheit. Behält man den in Kap. 8 entfaltenen Begriff eines letztgültigen Sinns im Blick, dann wird deutlich, daß die zumeist vorgebrachte Kritik an der 'Anselmschen Satisfaktionslehre' zu kurz greift. Es geht hier letztlich nicht um unbewältigte Elemente einer feudalen Vergangenheit, sondern wirklich um eine Einsicht reiner Vernunft. Selbst H. U. von Balthasar, der, unbeeindruckt

2 Adalbert Stifter, Werke und Briefe, histor.-krit. Gesamtausgabe, hrsg. v. A. Doppler u. W. Frühwald, Bd. 2,2: Bunte Steine - Buchfassungen, hrsg. v. H. Bergner, Stuttgart 1982, 10.

3 Zum Ausfall dieser Frage bei J. G. Fichte vgl. meine Einleitung zu J. G. Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben, LIII (Literatur!).

von den gegen Anselm flutenden Wellen der neueren Theologie, dessen Kerngedanken immer verteidigt hat, vermerkt innerhalb seiner wohl reifsten Darstellung der Erlösungstat Christi allerdings kritisch die Bedenken, die Anselms Lösung angesichts einer umfassenderen Sicht des Heilsgeschehens im Neuen Testament und in der Patristik aufwirft⁴. Wir können hier nicht die gesamte, vielschichtige Problematik der Anselmschen Theorie und ihre kontroverse Diskussion⁵ angehen, sondern müssen versuchen, allein jenen Kerngedanken richtig zu erfassen. Als ein erster Schritt dazu könnte dienen, die verschiedenen Ebenen voneinander abzuheben, auf denen sich das Phänomen von Schuld darstellt.

10.2. Drei Ebenen von Gemeinheit

(1) Wechselseitiger Austausch von Gemeinheiten

Im Anklang an die geläufige Formulierung 'wechselseitiger Austausch von Freundlichkeiten' kann man mit nicht weniger Recht wohl auch von einem wechselseitigen Austausch von Gemeinheiten sprechen. Beides hängt eng zusammen - man braucht nur an das vor der Fernsehkamera aufgesetzte Lächeln von Prominenten zu denken. Es handelt sich um die allgemeine Erfahrung, daß trotz der Goldenen Regel: 'Was du nicht willst, daß man dir tu', das füg auch keinem anderen zu' dennoch ständig das Gegenteil davon geschieht. Auf dieser Ebene kommt zum Austrag, was man theologisch 'Erbsünde' nennt: das unentwirrbare Knäuel von Schuld und ihrer Wirkungsgeschichte, in das wir immer schon verstrickt sind, kaum daß wir selbst zu handeln anheben.

Ein beträchtlicher Teil unserer heutigen Sprachprobleme im Umfeld von Schuld und Sünde dürfte damit zusammenhängen, daß man in der kirchlichen Tradition mit dieser Ebene von Schuld, die sich der Erfahrung am meisten aufdrängt, nie so recht umzugehen gelernt hat. Nachdem es heute schwerfällt, beim Fall Adams als dem ganz zu unterst versteckten 'Fadenanfang' des Sündenknäuels haltzumachen, und man sich anstelle der listigen Schlange leichter eine unübersehbare Kette von tierischen Vorfahren vorzustellen vermag, die uns ihre Verhaltensmuster weitergereicht [weiter-

4 Vgl. H. U. von Balthasar, *Theodramatik* Bd. III, bes. 235-241, 459ff.

5 Aus der weitverzweigten Forschung sei je eine Stimme 'pro' und 'contra' herausgehoben: K. Kienzler, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, bes. Kap. 5.2; Th. Pröpper, *Erlösungsglaube. Umfassende Überblicke über die Literatur bei H. Steindl, Genugtuung. Biblisches Versöhnungsdanken - eine Quelle für Anselms Satisfaktionstheorie?* Freiburg (Schweiz) 1989; G. Gäde, *Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, Würzburg 1989.

gereicht] haben, trauen wir mehr und mehr die eigentliche Kompetenz im Umgang mit Schuld eher den Humanwissenschaften als der Theologie zu. Genauer: Während sich eine frühere Theologie und kirchliche Bußpraxis stärker mit der Frage nach den *Ursprüngen* bösen Tuns beschäftigte, hier aber angesichts der Komplexität der Genese von Schuld (und Schuldgefühlen) viel Terrain an die Humanwissenschaften abtreten mußte, besinnt sich die heutige Theologie darauf, daß ihr Spezifikum gegenüber den Möglichkeiten anderer Disziplinen eher in der Kraft christlicher *Hoffnung* beruht. Sie sieht ihren eigentlichen Beitrag zur Bewältigung von Schuld heute mehr im Schritt nach vorn, den die Einzelwissenschaften nie aus eigener Kompetenz zu weisen vermögen. Dies schlägt sich besonders deutlich in der Katechese und Bußvorbereitung nieder, wo wesentliche Stichworte etwa lauten: 'einander vergeben', 'den ersten Schritt tun'. Die zentrale Frage ist hier, wie bei und trotz der letztlich unentwirrbaren Verwicklung von Menschen in wechselseitige Gemeinheit Konfliktbewältigung und Friedensarbeit möglich sind - 'Zielfelder', die in der traditionellen Bußvorbereitung weitgehend zu kurz kamen.

Was in diesem Zusammenhang aber kaum verständlich gemacht werden kann, ist das Festhalten an Begriffen wie 'Sünde' oder gar 'Sühne'.

(2) Einbahn-Gemeinheiten

Als eine ganz andere Ebene innerhalb des Phänomens Schuld müssen wohl solche Gemeinheiten herausgehoben werden, die ich an einem anderen verübe, der mir nichts getan hat und auch nicht zu tun gedenkt. Diese Ebene liegt unserer Erfahrung ferner, weil wir, sobald wir so etwas tun, im allgemeinen schnellstens dafür sorgen, daß wir uns nicht mehr daran erinnern oder eine solche 'Einbahn-Gemeinheit' in einer Schublade der allgemeinen Kartothek wechselseitiger Gemeinheiten unterzubringen suchen. Zu dieser zweiten Ebene gehört das von Kant beschriebene Beispiel, das wir in Kap. 4.4 zitierten: Bringe ich, um dem mir drohenden Galgen zu entgehen, lieber einen Unschuldigen durch meine Lüge zu Tode?

Wer ein Sollen in dem von Kant beschriebenen Sinn nicht zu erkennen vermag, mit dem wird man auch nicht über Sünde im strengen Sinn (und wohl auch nicht über Gott im eigentlichen Sinn) reden können. Man kommt zwar nicht alle Tage in die Situation, daß man einem 'falschen Zeugnis wider einen ehrlichen Mann' nur durch den eigenen Tod entgehen kann. Aber zum einen wissen wir, daß tagtäglich irgendwo in der Welt Menschen noch immer in solche Situationen gebracht werden. Und zum anderen bringt dieses Wissen die gesamte Art und Weise, wie wir uns täglich verhalten, in eine ganz neue Perspektive. Ist das Handeln auf dieser

zweiten Ebene wesentlich anders zu qualifizieren als das auf der Ebene allgemeiner Gemeinheit, dann schlägt das Wissen um die Möglichkeit eines solchen unbedingten Sollens, das auch an uns ergehen kann, ständig in die Beurteilung unseres alltäglichen Handelns hinein. Unseren 'normalen' Umgang mit der Wahrheit etwa dürfen wir dann nicht mehr allein unter der Perspektive ansehen, wie angemessen er im Hinblick auf eine Situation erscheint, in der eine relativ breite Toleranzschwelle jedem zuerkannt wird, bevor man ihn als einen Lügner bezeichnen würde. Wir haben unser Tun vielmehr auch daraufhin zu bemessen, ob wir uns mit unserem Normalverhalten nicht etwa in eine Grundhaltung hineinmanövrieren, die uns im Ernstfall nicht mehr die Kraft läßt zu tun, was unbedingt von uns gefordert ist.

(3) Niedertracht

Bereits auf der Ebene von Schuld, der das von Kant beschriebene Beispiel möglicher Verweigerung von Freiheit zugehört, stellt sich die von Anselm thematisierte Frage nach einer Wiedergutmachung, die der sündige Mensch nicht zu leisten vermag. Wenn er seine Tat nicht herunterspielt, wird er die ganze Ausweglosigkeit einer schuldig gewordenen Autonomie ohne Erlösung erfahren⁶.

Doch es gibt innerhalb der 'Einbahn-Gemeinheiten' noch eine besondere Form, nämlich die Gemeinheit solchen gegenüber, die uns nicht bloß 'nichts getan', vielmehr gerade nur Gutes getan haben.

Gutes geschieht in vielerlei Form. Am deutlichsten kommt es uns von Menschen zu, denen wir nicht nur 'Zuwendung' verdanken (hier bleibt der andere im Prinzip noch immer bei sich selbst), sondern die sich so sehr von sich selbst für andere losgerissen haben, daß ihr ganzes Sein Anruf an uns wird, uns ebenso loszulassen.

Was geschieht, wenn ich einen solchen Anruf, mich aus dem 'Natürlichen' und Vertrauten zu größerer Freiheit zu erheben, zwar höre, ihm aber nicht Folge leisten will? Es entsteht ein Widerspruch, den ich nicht ertragen kann. Er muß aus der Welt geschafft werden. Dafür gibt es viele Möglichkeiten, subtile und weniger subtile. Solange der Ruf auf den persönlichen Kontakt beschränkt bleibt, kann ich die Botschaft dadurch desavouieren, daß ich eine wirklich erfahrene Hingabe auf die Ebene von Jovialität herunterspiele oder sie tiefenpsychologisch bzw. entwicklungstheoretisch [entwicklungs-

6 Für diesen Tatbestand hat der Agnostiker A. Camus ein besseres Gespür bewiesen als Kant und die Denker des Deutschen Idealismus. Sein Roman 'Der Fall' ist der aufrichtige Versuch darzustellen, was eine absurde Ethik nicht leisten kann. Camus ist sich dabei ganz offensichtlich des Unterschieds der Thematik 'Sühne' in diesem Zusammenhang gegenüber der Fragestellung in seinem Drama 'Die Gerechten' bewußt.

theoretisch] auf ihre 'eigentlichen Gründe' analysiere. Ich führe das gute Tun des anderen so auf Motive zurück, die in den Verhaltenskontext passen, den zu verlassen ich nicht bereit bin.

Erging der Ruf aber in aller Öffentlichkeit, so wird sich aus dem Widerspruch zwischen dem Ruf zu größerer Freiheit und dem Eigensinn immer wieder ereignen, was Platon in seiner 'Politeia' als notwendiges Schicksal des Gerechten herausgestellt hat. Im Staat muß man nur gerecht *scheinen*, um bei Göttern und Menschen in gutem Ruf zu stehen. Von dem wirklich Gerechten aber gilt: er wird "gefesselt, gezeißelt, gefoltert, geblendet werden an beiden Augen [...], und zuletzt, nachdem er alles mögliche Übel erduldet, wird er noch aufgeknüpft werden und dann einsehen, daß man nicht muß gerecht sein, sondern scheinen wollen" ⁷.

Diese Stelle wurde von Christen aller Zeiten als prophetisch empfunden. Sie hat darüber hinaus geradezu apriorischen Charakter. Diesen gilt es hier herauszuarbeiten, damit das, was in Kap. 2 theologisch als '*traditio*' eingeführt wurde, philosophisch nachvollzogen werden kann. Dafür ist vor allem wichtig, den Unterschied zwischen einem *Widerstand* und einem *Widerspruch* festzuhalten.

Widerstand begegnet in dem Zusammenhang, der in Kap. 8.3 als eine erste Ebene von Freiheitserfahrung beschrieben wurde: wo menschliches Wollen durch Gegenstände oder menschliches Handeln behindert wird, das noch nicht als Handeln von Freiheit gegen Freiheit begriffen ist. Erst wenn sich Freiheit als Freiheit in ihrem grundsätzlich unbeschränkten Ausgriff erfaßt hat, kann ihr *Widerspruch* begegnen. *Widerspruch* im eigentlichen Sinn (d. h. über die Äußerung einer anderen Meinung im Bereich der bloß theoretischen Vernunft hinaus) erfährt man überall dort, wo Anerkennung verweigert wird: An dem Ort, wo das Ich von seiner ursprünglichen Konstituierung her andere Freiheit als Wort oder Bild seiner selbst erwartet, trifft es auf ein 'Gegenwort' - entworfen von einer anderen Freiheit, die in einem ebenso unbeschränkten Ausgriff auf Welt steht.

In seiner schärfsten Form wird Widerspruch aber von dem erfahren, der den oben beschriebenen Ruf zum Guten als solchen erkennt, ihn jedoch abweist. Hier begegnet Freiheit einer anderen Freiheit in allernächster Nähe, nämlich in einem Akt von Anerkennung, der ihr eigenes Wesen ganz zu Wort kommen läßt. Dieses Wort will sie, in ihrem eigenmächtigen Gegenentwurf zu wirklicher Freiheit, aber nicht wahrhaben. Hier muß also die äußerste Kraft aufgeboten werden, um einen Widerspruch, der so tief in die eigene Existenz hineinragt, zu beseitigen.

⁷ Politeia, Buch II, 361e - 362a, in: Platon, Werke in acht Bänden, gr.-dtsh., hrsg. v. G. Eigler; dt. Übersetzung von F. Schleiermacher, Bd. 4, Darmstadt 1971, 107.

Ist der Ruf in der Öffentlichkeit ergangen, dann tritt nahezu unvermeidbar ein, was Platon über das Schicksal des Gerechten schreibt.

Nun hat man jedoch - mit Sokrates und anderen Propheten - im Laufe der Zeit seine üblen Erfahrungen gemacht. Die bloße Liquidation des Gerechten führt oft genug zum totalen Mißerfolg. Mag man auch den Rest des Rufenden ohne Mühe beseitigen, ein Mund, der mit glühender Kohle berührt wurde (vgl. Jes 6,6f), läßt sich nicht so schnell totschiessen. Durch Schaden klug geworden, hat man die Methoden verfeinert. O'Brien, der Vertreter der öffentlichen Liquidierer in George Orwells Roman '1984', macht seinem Opfer klar, daß die Toten auf keinen Fall mehr zu Märtyrern werden dürfen. Die widerspenstigen Propheten müssen darum vor ihrer Exekution zunächst einmal bekehrt werden: "Wir vernichten den Ketzer nicht, weil er uns Widerstand leistet: solange er uns Widerstand leistet, vernichten wir ihn nie. Wir bekehren ihn, wir ergründen sein Innerstes, wir formen ihn um. Wir brennen ihm alles Böse und jede Illusion aus; wir bringen ihn auf unsere Seite, nicht dem Anschein nach, sondern aufrichtig, mit Herz und Seele. Wir machen ihn zu einem von uns, bevor wir ihn töten" ⁸.

Wo dies nicht gelingt, muß man wenigstens im letzten Augenblick, wenn der unbequeme Rufer am Galgen nach seinem Gott schreit, die Chance nutzen, um ihm das Wort im Munde herumzudrehen. "Siehe, er ruft den Elija.[...] Laßt, wir wollen doch sehen, ob Elija kommt, ihn herabzunehmen" (Mk 15,35f). Sollte das ein einfacher Hörfehler gewesen sein⁹? Nein, hier gilt es, den Propheten mit letzter Konsequenz mundtot zu machen: Siehe, auch er ruft am Ende einen Helfer herbei, Elija, der, ohne sterben zu müssen, in den Himmel auffuhr (vgl. 2 Kön 2,11). Wir haben ihm den Beelzebul jetzt gründlich ausgetrieben. Das verlorene Schaf kehrt zurück zur Herde, zum natürlichen Dasein, das nur sich selbst die Ehre gibt (vgl. Joh 5,41.44; 7,18; 8,50.54; 12,43)!

Man kann die Findigkeit des Menschen im Ersinnen von immer raffinierteren Foltermethoden kaum zureichend mit Sadismus, mit einer Verirrung der Libido erklären. Stärker noch ist der unbedingte Drang der Freiheit, dem der Ruf des Gerechten so sehr in die Quere kommt. Ihm den ganz anderen Geist auszutreiben, ihn dazu zu bringen - oder wenigstens den Anschein zu wecken -, daß er so aussieht wie man selbst, ein Spielball natürlicher Triebe: das ist das höchste Fest der Vernunft, die sich dem

8 G. Orwell, 1984; in der Übersetzung von M. Walter, Frankfurt a. M. 1983, 235.

9 Zur Exegese der Stelle s. unten Kap. 17.3.

Bild unbedingten Seins verschließt und doch nicht anders kann, als im anderen unbedingt das Bild des eigenen Wesens anschauen zu wollen.

Was geschieht, wenn der unerträgliche Widerspruch zum eigenen Lebensentwurf endlich beiseite geschafft ist? Die Gemeinheit auf dieser dritten Phänomenebene ist ungleich schlimmer als auf der zuvor skizzierten; sie ist die pure Niedertracht. Umso deutlicher ist die Unmöglichkeit, aus eigener Kraft die Niedertracht wiedergutzumachen. Der Weg in eine noch tiefere Finsternis der Verstockung oder, sobald nur Reue dämmert, in eine noch grellere Verzweiflung als die Ausweglosigkeit aus sonstiger Gemeinheit scheint die unmittelbare Folge.

10.3. Traditio als Ermöglichung letztgültigen Sinns

Ausgerechnet auf der Ebene der größten Niedertracht gibt es nun aber eine umstürzende Erfahrung, der Anselm nicht genügend Rechnung getragen hat. Wo immer wirkliche Reue angesichts dessen hervorbricht, daß ich Liebe beiseite zu schaffen suchte, daß ich einen Ruf zu der einzig angemessenen Selbstverwirklichung des Menschen ausschlug, kommt es gerade nicht zur Verzweiflung über das eigene Tun. Ich weiß vielmehr, daß der 'Vater des verlorenen Sohns' bereits unterwegs ist. Ich weiß dies kraft, oder besser: je nach dem Maß der Entschiedenheit des anderen zu mir als einem des Guten fähigen Wesen. Ein Entschiedensein des anderen, das radikal ist, läßt niemals Raum für meine Verzweiflung, selbst nicht bei größter Niedertracht auf meiner Seite. Ich weiß, der andere kann unendlich lange auf meine einzig adäquate Antwort warten und unendlich oft verzeihen. Vor dieser seiner Entschiedenheit fällt all meine Niedertracht ins Nichts zurück und alle Last der Sühne von mir ab.

Dies gilt auch, wenn der Widerspruch mit äußerster Konsequenz beiseite geschafft, d. h., der mich Anrufende getötet wurde. Lasse ich mich erst danach von seinem Ruf aufbrechen, so weiß ich, daß dieser Ruf aus einer Kraft erging, die stärker ist als der Tod. Der Gedanke liegt zwar nahe, daß die absolute, von mir geschmähte Vernunft - theologisch: 'Gott-Vater' - nach der Liquidation des Gerechten nun erst recht mit mir ins Gericht geht und keine Instanz zu meiner Rettung mehr bleibt. Der einzige, der dem absolut gerechten Richter hätte in die Arme fallen können, ist jetzt ja nicht mehr da. Dieser Gedanke läßt sich aber nicht mit der Evidenz von Anerkennung vereinbaren, die sich mir in dem unbedingten Bejahtsein durch den anderen zugleich mit der Evidenz unbedingten Sollens vermittelt. Der ermordete Gerechte wäre auch im Tode noch stärker als der zürnende Gott; er selbst, nicht jener Richter, wäre das,

'worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann'. Um Gott zu bleiben, muß der Richter den Gerechten schon hingehen lassen, muß hervortreten als der, der gerecht bleibt, auch wenn er, ja gerade wenn er ausgerechnet den Tod des Gerechten, und nicht den des Sünders, als die vollkommene Genugtuung für alle Sünde annimmt.

Der Anschein des Gerechtigkeitsrigorismus, den die Argumentation in Anselms 'Cur deus homo' erweckt - trotz der ausdrücklichen Intention, Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit als gleichwertig zu denken -, dürfte damit zusammenhängen, daß Anselm zunächst vom Gedanken der Gerechtigkeit¹⁰ Gottes ausgeht und dann erst nach einer möglichen Harmonie mit der göttlichen Barmherzigkeit fragt. Das ist, vom *Begriff* des Sollens her gesehen, richtig und einzig adäquat. Eine Barmherzigkeit, die über eine auch noch so minimale Verletzung des heiligen Willens Gottes einfach hinwegsähe, wäre (im Sinne Kants) 'pathologisch', d. h. vom Gefühl, nicht von der Vernunft bestimmt.

Anselm läßt aber unbeachtet, daß - wie in Kap. 9.2 gezeigt - die Wahrheit des Sollens *geschichtlich* nur in dem Maße bewußt wird, wie jemand seine Existenz daransetzt, daß in einem anderen Vernunftwesen das Bild des unbedingten Seins hervortritt. Wo dies radikal geschieht, führt Reue auch über die schlimmste aller Sünden, nämlich die Beseitigung des zum wahren Geist Rufenden (die bereits damit anhebt, daß man ihm den Beelzebul zuschreibt: vgl. Mk 3,22-29), nicht in die Verzweiflung, sondern in die Gewißheit von Verzeihung. Nicht begrifflich zwar, aber in der Ordnung geschichtlichen Erkennens ist die Evidenz von Gottes Barmherzigkeit gleich-ursprünglich mit der von seiner Gerechtigkeit.

Dieser Sachverhalt wird leicht durch eine sprachliche Entwicklung verdeckt. Das lateinische Wort 'miseri-cordia' - und seine Verdeutschung 'Er(b)-armen/(B)arm-herzigkeit'¹¹ - läßt leider nur wenig vom ursprünglichen Sinn des hebräischen Wortes für Erbarmen, 'r^echamîm', zum Vorschein kommen. Im Vergleich mit der 'Grundhaltung einer Mutter dem gegenüber, was aus ihrem Schoß ('rächäm') hervorging', nimmt sich die Haltung dessen, der ein 'Herz für den Elenden' hat, ein wenig wie von oben herab aus¹². In der Übersetzungsgeschichte des Alten Testaments kam auf diese Weise eine weitere zentrale Möglichkeit abhanden, Gottes Wesen nicht ausschließlich durch die patriarchalische Brille

10 Hier ist allerdings im Blick zu behalten, daß Anselms Begriff der Gerechtigkeit - 'rectitudo voluntatis servata propter seipsam' - als Tun autonomer Freiheit entwickelt ist. Vgl. die in Anselm v. Canterbury, 'Wahrheit und Freiheit', übersetzten Dialoge, bes. 58-64 (De veritate, Cap. XII, in: Opera omnia, Vol. I, 191-196). Schon von daher ist die Auffassung, Anselms Sicht der göttlichen Gerechtigkeit sei wesentlich von feudalen Vorstellungen geleitet, als irrig abzuweisen.

11 Vgl. F. Kluge, Etymologisches Wörterbuch, 183.

12 Vgl. die Entwicklung von ἐλεημοσύνη (ursprünglich: 'Mitleid') zu 'Almosen' (F. Kluge, Etymologisches Wörterbuch, 21).

zu lesen, die der jüdisch-christlichen Tradition aufgesetzt ist. (Dadurch, daß man im Laufe der Theologiegeschichte Maria die Funktion der entscheidenden Fürsprecherin vor dem Throne des zürnenden Vatergottes - und schließlich ihres Sohnes! - zuerkannte, wurde das Übel an der Wurzel der Gottesvorstellung nicht behoben, sondern eher noch weiter festgeschrieben.)

Bei dieser Sicht der Dinge besteht nun allerdings die Gefahr, im Gegenzug doch wieder Abstriche an der unbedingten Verantwortlichkeit der Freiheit vorzunehmen und Barmherzigkeit mit Nachsicht zu verwechseln. So rückhaltlos eine Freiheit, die dem unbedingten Sollen gehorsam ist, auch die Umkehr und Heilung des Niederträchtigen will und so sehr sie aufgrund der reinen Evidenz des Sollens auch wirklich auf die Rettung aller hoffen darf (denn was das unbedingte Sein will, das *wird* auch sein): *vergeben* kann die endliche Vernunft nicht. Sie mag alles verzeihen, was ihr angetan wird. Aber nicht ihr geschieht ja primär Niedertracht und Schmach. Sie selbst ist ja zum bloßen 'Durch', zum reinen Medium des Unbedingten geworden. Der Widerspruch geht mitten durch sie hindurch gegen den heiligen Willen Gottes selbst, der im Sollen ans Licht kommt. Vor dem Blick des Propheten zählt nicht der eigene geschundene Leib, sondern einzig die leere Stelle in der sich verweigernden Freiheit, ein Ort, wo das Unbedingte erscheinen soll, wo ihm aber nicht Raum gewährt wird.

Hier nun, im Herzen dessen, der ohne Zögern verzeiht und radikal vergeben möchte, das Vergeben aber nicht in seiner Macht hat, bricht die Frage Anselms in aller Schärfe auf. Sie erhebt sich als ein Widerspruch im unbedingten Sein selbst: das Unbedingte soll ohne Abstriche erscheinen, kann es jedoch nicht, weil in der vom Sollen aufgerufenen, sich aber verweigernden Freiheit eine Stelle leer bleibt¹³. Der Gerechte kann diesen Widerspruch nicht von sich abschieben - etwa mit der Auskunft, er habe das Seinige ja getan und der Rest sei nun nicht mehr seine Sache. Eine Freiheit, die ganz in den reinen Willen Gottes aufgegangen ist, erfährt allen Widerspruch gegen diesen heiligen Willen als Riß in ihrem eigenen Innern. Die Niedertracht *ist* ihre eigene Sache. Die Wunden, die die anderen am Leib des Gerechten sehen, sind nichts gegen die Zerrissenheit seiner Seele, die weiß, daß Gott 'alles in allem' werden will (vgl. 1 Kor 15,28).

Aus dieser Zerrissenheit entspringt nun mit philosophischer Konsequenz die Frage nach einer stellvertretenden Genugtuung: Der Gerechte, der weiß, daß die restlose Erfüllung des Sollens Sache der Freiheit ist, aber sieht, daß an einer bestimmten Stelle eine vom Sollen getroffene

13 Vgl. H. U. v. Balthasar, Theodramatik Bd. IV, bes. 463f.

Freiheit leer bleibt, will alles darangeben, daß diese Stelle aus Freiheit aufgefüllt wird. Aber was kann Freiheit darangeben, das sie nicht ohnehin schon dem heiligen Willen schuldet? Die Antwort Anselms: nur der Tod des nicht schuldig Gewordenen geht über das Maß des Geschuldeten hinaus und kann daher aus Freiheit zur Genugtuung dargeboten werden.

Doch muß hier nicht noch genauer nachgefragt werden¹⁴? Den Tod der *anderen* hinzunehmen, weigert sich der Gerechte. *Einsehen*, warum der Tod der anderen sein *soll*, kann er nicht. Was im Horizont seiner endlichen Vernunft deutlich wird, ist nur, daß in allen Menschen das Bild Gottes ans Licht kommen soll. Demgegenüber erscheint der Tod als Widersacher, wenn auch nicht als der äußerste. Eine weitergehende Belehrung über den Sinn des Todes anderer kann er vielleicht theologisch vernehmen, nicht aber philosophisch begreifen.

Doch der eigene Tod des Gerechten? Zählt das eigene, biologische Leben überhaupt noch in seinen Augen? Hat er in dem Augenblick, wo er das An-sich-Sein der Dinge und sein eigenes Für-sich-Sein als bloße Möglichkeitsbedingungen für das Bild-Werden des Unbedingten erkannte, hat er in jener Evidenz des Sollens dieses Leben prinzipiell nicht bereits hingegeben als selbstverständlichen Teil dessen, was jeder Mensch aufzugeben bereit sein soll¹⁵?

Es gibt aber ein Sterben, das mit Sicherheit nicht zum Sollen der Freiheit überhaupt gehört und das dennoch dem Sterben aller analog genug ist, um stellvertretende Gabe sein zu können. Weil alle Niedertracht der Welt es nicht ersinnen kann, ist es nur sehr schwer, es philosophisch, 'remoto Christo', auf den Begriff zu bringen¹⁶.

In jedem Tod vergeht dem Menschen nicht nur seine Welt, sondern ebenso sein Selbst - und das wiegt schwerer, je intensiver Freiheit zum Bewußtsein gelangt. Auch die apodiktischste Gewißheit des 'Ich denke/Ich bin' währt nur, solange ich denke - und wie lange ist das gewährt? Es gibt nur einen Weg zur unbedingten Gewißheit, daß das 'Ich' nicht vergeht, nämlich es aufgehen zu lassen ins Bild des unbedingten Seins. Vom Unbedingten selbst in Anspruch genommen, kann das Ich nicht mehr ins Nichts zurückfallen¹⁷.

14 Vgl. H. U. von Balthasar, Theodramatik Bd. III, bes. 239, 465.

15 Vgl. die Formulierung in Uwe Johnsons Nachruf auf Hannah Arendt (F.A.Z. vom 8. Dez. 1975, S. 19): Sie war "einverstanden mit ihrem Tod, wie jeder von uns einverstanden sein soll mit dem eigenen und den des anderen hinzunehmen sich weigert".

16 Zum folgenden vgl. bes. H. U. von Balthasar, Theodramatik Bd. III, 454ff.

17 Auch Platons 'Unsterblichkeitslehre' hat ihre eigentliche Evidenz in seiner Lehre vom Guten. Vgl. H. Verweyen, Zum gegenwärtigen Diskussionsstand der Eschatologie, in: Seele, hrsg. v. W. Breuning, Freiburg 1986, 15-30, bes. 21f.

In der bedingungslosen Darangabe des Ichs an das Erscheinen des Unbedingten geht eine Gewißheit von Sein auf, die sonst nirgendwo zum Leuchten kommt. Der Gerechte lebt ganz aus diesem Licht, das keine Macht der Welt, auch nicht der Tod, zu verdunkeln vermag; denn das Leben, das der Tod ängstigt, ist im radikalen Gehorsam gegen den heiligen Willen bereits ohne Rest zur Disposition gestellt. Aber auch kein Gott kann dieses Licht rauben. Es ist ja gerade seine unwiderrufliche Gabe an die Freiheit, die ihre Berufung annimmt.

Dieses Licht fehlt nun allerdings völlig an dem für Gott leergebliebenen Ort sich verweigernder Freiheit. Hier herrscht die totale Finsternis, was das wahre Erscheinen von Sein angeht.

Von daher bietet sich nun, wie mir scheint, die Möglichkeit, den Kerngedanken Anselms einen Schritt weiterzudenken. Könnte dem Gerechten, der wirklich alles, was sein ist, für das Erscheinen Gottes zur Verfügung stellt, nicht auch noch jene ihm allein gegebene Helligkeit genommen werden, in dem Augenblick, wo er dieses Lichtes für kein weiteres Tun mehr bedarf, weil sein Lebensweg vollendet ist? Wenn ihm dieses Licht genommen und an den Ort der Finsternis gebracht würde: könnte dadurch nicht das Bild Gottes an allen Orten menschlicher Freiheit zum Strahlen kommen?

Nur so ließe sich jedenfalls das schlimmste Unrecht der Weltgeschichte - daß ausgerechnet demjenigen, der von sich behaupten konnte, ohne Sünde zu sein, im Sterben das Licht der Gottesnähe entrissen wurde - der autonomen Vernunft ein Stück begreiflicher machen. Diese von dem sich im Sollen offenbarenden Willen Gottes her völlig unverständlich scheinende Verfinsternung ließe sich nur dann als von Gott zugelassen und sogar verfügt verstehen (*'traditio 2'*), wenn sie als 'wunderbarer Tausch'¹⁸ begriffen würde, in dem das Licht des Gerechten an den Ort der Finsternis der Sünde gelangte. Dies so zu verstehen hieße zugleich, den Schrei der Gottverlassenheit des Gerechten als den Augenblick zu begreifen, in dem der definitive Anbruch letztgültigen Sinns trotz sich verweigernder Freiheit offenbar wird: als Gottes letztes Wort, in dem sein eigenes Wesen voll erscheint. Von diesem vollendeten Bild Gottes her müßten dann alle anderen Gottesbilder einer strengen Kritik unterzogen werden. Im Blick auf die Vollendbarkeit menschlicher Freiheit aber wäre zu sagen, daß, wenn es Sünde gibt, kein Mensch der Vollendung fähig ist, bevor er sich an jenen äußersten Ort der Verlassenheit des Gerechten hat

18 Vgl. die wichtige theologiegeschichtliche Untersuchung von R. Schwager, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986.

Seite 280:

führen lassen¹⁹. Sonst bliebe Sühne (wie Kant fürchtete) ein heteronom imputiertes Geschehen und würde nicht zu einem Akt, in dem der zum Knecht gewordene Freie sich selbst befreien läßt.

19 Vgl. die Aussagen H. U. von Balthasars über das 'purgatorium', dazu H. Verweyen, Zum gegenwärtigen Diskussionsstand der Eschatologie, 26-30.