

Sühne für Gottes Zumutungen?

Zu einer neueren Diskussion um den Opfertod Jesu¹

Matthias Zeindler

Abstract

In some recent publications, the Catholic theologians Magnus Striet and Ottmar Fuchs have proposed a new interpretation of the cross of Jesus: On the cross, God's son atones for God's own guilt, namely the negative sides of his creation. After an outline of the positions, the article demonstrates the merits of Striet's and Fuchs's treatment of some difficult questions of the doctrines of God and creation as well as eschatology, but some critical questions concerning their concepts of sin, omnipotence, and judgment are in order. This renders their interpretation of the cross deficient especially as regards the theology of the cross itself.

I. Auch Gott bedarf der Sühne: Magnus Striet und Ottmar Fuchs

Die Theologie des Kreuzes und besonders die Deutung des Kreuzestodes Jesu als Sühnetod hat es seit längerer Zeit schwer. Publikumswirksam apostrophierte in den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts die katholische Theologin Uta Ranke-Heinemann das Kreuz als Ausdruck »christlicher Henkerstheologie«.² Viel Staub wirbelte der Philosoph Herbert Schnädelbach auf, als er im Jahre 2000 in einem Artikel in der »Zeit« unter dem Titel »Der Fluch des Christentums« über die »sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion« schrieb und zu diesen Geburtsfehlern auch den Gedanken des stellvertretenden Todes Jesu am Kreuz zählte. Die Rechtfertigung,

1. Vortrag am Studententag »Stellvertretendes Sühnopfer – Auslauf- oder Zukunftsmodell?«, 25. April 2015, Universität Bern. Die Vortragsform ist beibehalten.
2. U. Ranke-Heinemann, Bitte um einen sanften Gott, in: Der Spiegel 42, 1988, H. 46, 262–266: 264.

so beklagte er, werde hier als »blutiger Rechtshandel« gedacht,³ was nicht nur zu wahren Blutorgien in den künstlerischen Darstellungen des Kreuzes geführt, sondern auch »der mentalen Vorbereitung auf die Grausamkeiten im Namen Christi gedient« habe.⁴ Die Gewaltförmigkeit des zentralen Heilsereignisses, so Schnädelbach, gibt dem Christentum das Grundmuster seiner eigenen Gewalttätigkeit vor. Für Klaus-Peter Jörns gehört das Verständnis der Hinrichtung Jesu als Sühnopfer zu den »Notwendigen Abschieden« auf dem »Weg zu einem glaubwürdigen Christentum«.⁵ Aber auch ernsthafte theologische Debatten um die Interpretation des Kreuzes sehen die Sühnopfertheologie auf der »Anklagebank«.⁶ Als Orientierungshilfe in diesem Streit publizierte die EKD in der Passionszeit 2015 die Schrift »Für uns gestorben. Die Bedeutung von Leiden und Sterben Jesu Christi«.⁷

Umso mehr muss eine Deutung des Kreuzes interessieren, in der die Sühnevorstellung keineswegs in Frage gestellt, sondern in einer neuen Wendung dezidiert ins theologische Gespräch eingebracht wird. Es handelt sich um die Interpretation von Jesu Kreuzestod als Sühne nicht für die menschliche Sünde, sondern für Gottes Zumutungen an seine Schöpfung, eine These, die am pointiertesten vom emeritierten Tübinger Praktischen Theologen Ottmar Fuchs sowie vom Freiburger Fundamentaltheologen Magnus Striet vertreten wird. Die von Fuchs und Striet vorgetragene Deutung des Todes Jesu hat – wen wundert es – eine animierte Diskussion ausgelöst,⁸ in welcher die Vertreter der These auch schon mit dem Erzketzer Marcion in eine Reihe gestellt worden sind.⁹ Soweit ich sehe, handelt es sich bisher um eine vorrangig innerkatholische Diskussion.¹⁰

Worum also geht es? Wie gesagt, die These, die es vorzustellen gilt, lautet: Gott sühnt im Kreuz Jesu nicht nur für das Tun der Menschen, sondern für sein eigenes Handeln in und an der Schöpfung. Auf welche Fragen versucht diese These Antworten zu formulieren und wie wird sie begründet?

Ich orientiere mich zuerst an Magnus Striets Beitrag »Erlösung durch den Opfertod Jesu?«¹¹ Der Text stammt aus einem Sammelband, in dessen Vorwort die Streitfrage folgendermaßen exponiert wird: Sollte »Gott, der Vater, mit dem blutigen Tod

3. H. Schnädelbach, Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion. Eine kulturelle Bilanz, in: Ders., Religion in der modernen Welt. Vorträge – Abhandlungen – Streitschriften, Frankfurt a. M. 2009, 153–173: 156.

4. A. a. O., 158.

5. K.-P. Jörns, Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum, Gütersloh 2004, 286–341.

6. B. Acklin Zimmermann/F. Annen (Hg.), Versöhnt durch den Opfertod Christi? Die christliche Sühnopfertheologie auf der Anklagebank, Zürich 2009.

7. Für uns gestorben. Die Bedeutung von Leiden und Sterben Jesu Christi. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2015.

8. Vgl. in M. Striet/J.-H. Tüeck, Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen, Freiburg/Basel/Wien 2012 die Beiträge von Jan-Heiner Tüeck (33–58) und Karl-Heinz Menke (101–125).

9. K.-H. Menke, Das Kreuz als Mitte der Geschichte, oder: Was Christus für alle Menschen aller Zeiten getan hat, Ms. Vortrag Ratzinger-Schülerkreis, Rom 2014, 4.

10. Für die ökumenischen Konturen der aktuellen Diskussion um die Deutung des Kreuzes Jesu vgl. Das Kreuz mit dem Kreuz. Kreuzestheologie im ökumenischen Diskurs, in: ÖR 64, 2015, 147–243.

11. M. Striet, Erlösung durch den Opfertod Jesu?, in: Ders./Tüeck, Erlösung, 11–31. Seitenzahlen im Text. Vgl. auch ders., In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne, Freiburg/Basel/Wien 2014, 155–168; dort auch die Auseinandersetzung des Autors mit Kritik.

des Sohnes auf Golgota nicht möglicherweise seine eigene Schuld gesühnt« haben?¹² Und die Verfasser präzisieren: »Hat Gott, der Schöpfer, den Menschen nicht eine Schöpfung zugemutet, die von Ressourcenknappheit, Rivalität und unglücklichen Kontingenzen durchzogen ist?«¹³

Das Anselm'sche Satisfaktionsmodell wird von Striet nun explizit auf Gott selbst angewendet: »Gott leistet in der Menschwerdung die Satisfaktion für seine eigene Schöpfungstat, indem er sich als Sohn das zumutete, was er allen Menschen zumutet« (23).

Der Grund für diese göttliche Sühne in eigener Sache ist die Beschaffenheit der Schöpfung, bei der der Schöpfer, indem er das freie Wesen Mensch erschuf, die Möglichkeit von Bösem und Leid mitgeschaffen hat. Gott der Schöpfer, so Striet, muss »um das Risiko seiner Schöpfung gewusst haben«¹⁴ und trägt damit die Erstverantwortung für Böses und Leid in dieser Schöpfung. Nun ist aber Gott in seinem Schöpfungshandeln nicht ein dunkler Übeltäter, sondern der Gott der Liebe, und weil er Gott der Liebe ist, will er den Menschen auch nicht seiner Verstrickung in den Zusammenhang von Gewalt und Leiden überlassen. Er kann dieser Verstrickung freilich nicht in einer Weise begegnen, bei der er die menschliche Freiheit revozieren würde. Was er aber kann und auch tut, ist, sich vorbehaltlos auf die Bedingungen des Menschseins einzulassen: »Was er dem Menschen, auf den er in seinem Schöpfungswillen gehofft hatte, zumutete, wollte er auch sich zumuten.«¹⁵

Und warum wollte er dies? Bei Magnus Striet steht der Gedanke der *Offenbarung* im Vordergrund: Indem Gott sich ganz auf die menschlichen Grenzen und Schmerzen einlässt, bestätigt er sich voll und ganz als Gott der Liebe. Wo der Lauf der Welt die Frage aufreißt, ob Gott denn wirklich ein liebender Gott ist, erhält diese Frage an Jesu Kreuz ihre eindeutige Antwort: Mit der Menschwerdung und deren letzter Konsequenz, dem Kreuz, leistet Gott die größtmögliche Solidarität mit dem Menschen und begründet so das gewisse Vertrauen darauf, dass diese Solidarität unverbrüchlich bleibt bis zur eschatologischen Vollendung des Geschaffenen.

Hat das Kreuz Jesu bei Striet seinen Verheißungscharakter primär in seiner Offenbarungsqualität, ergibt sich diese bei Ottmar Fuchs stärker aus dessen *Sühne*qualität. Bei ihm begegnen wir der hier interessierenden Position in einer im Vergleich mit Magnus Striet deutlich zugespitzteren, seelsorgerlich angefochteneren und theologisch verwegeneren Form.¹⁶ Fuchs setzt in seinem Aufsatz mit der Feststellung ein, das Böse sei »hinsichtlich der Freiheit nicht alternativlos« (49). Damit will er sagen, dass Christinnen und Christen auf ein Reich Gottes warten, in dem es zwar Freiheit, aber kein Böses gibt. Und die Frage liegt auf der Hand: »Warum hat er [Gott] diese Welt nicht von vornherein erschaffen?« (ebd.) Gleichzeitig bestreitet Fuchs das klassische Argument der *free will defense* in der Theodizeediskussion, dass das Leiden der Preis für die Freiheit sei. Auch bestreitet er jede Sinnhaftigkeit des Leidens, wenn er schreibt: »Kein Schmerz ist den Himmel wert. Alles ist zu teuer erkaufte und erlit-

12. Vorwort, in: Striet/Tück, Erlösung, 7–9: 8.

13. A. a. O., 9.

14. Striet, Gottesschleife, 155.

15. A. a. O., 156.

16. Ich orientiere mich am Beitrag »Sühnt Gott für den ›Staub des Todes‹?«, zuerst publiziert in: Striet/Tück, Erlösung, 147–178. Der Aufsatz wird hier zitiert nach dem Wiederabdruck in: O. Fuchs, Der zerrissene Gott. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt, Ostfildern 2014, 45–80. Seitenzahlen im Text.

ten. Hier ist kein Einverständnis möglich, sondern nur das ›Empört Euch‹, der Aufstand gegen Gott« (beide 50).

Ausgangspunkt der Empörung »ist das menschliche Entsetzen über das, was Gott zufügt oder zulässt« (53). Fuchs weist auf die Bibel und darin besonders auf die Psalmen hin, die Gott wiederholt als Urheber von Leid nennen. Grund der menschlichen Empörung, so Ottmar Fuchs, ist die Möglichkeit der Alternative: »Gott könnte das alles verhindert haben« (ebd.). Diese Spannung artikuliert sich in der biblischen Sprachform der Klage. Die Klage ist »der Protest auf der Seite derer, die die Gottverlassenheit erfahren haben, gegen den Gott, der *letztlich* für diese Verlassenheit verantwortlich ist« (54, Hervorhebung dort). Geklagt hat auch Jesus am Kreuz. Nimmt man die Klage des Gottessohnes am Kreuz trinitätstheologisch ernst, dann ist dieses Kreuz nicht weniger als ein »Gericht gegen Gott« (ebd.). Es ist zwar Solidarität mit den Leidenden und Rettung für die Täter und als solches Sühne für die Menschen – in all dem aber auch »Sühne für die Schattenseiten der Schöpfung« (ebd.).

Gottes tiefe Solidarität mit seiner Schöpfung ändert mithin für Ottmar Fuchs nichts daran, dass Gott ein auch dunkler Gott bleibt. »Gott ist nicht nur der ganz andere, sondern der ganz unheilvolle Gott. Dunkel ist nicht nur sein Geheimnis, rabenschwarz dunkel ist auch sein Motiv, diese Welt dem Grauen des Bösen und der Zerstörung auszusetzen« (61).

Am Kreuz trägt Jesus deshalb auch »das Leid der Menschen an einem Gott, *der nicht hilft, der nicht heilt*« (62 f.; Hervorhebung dort). Fuchs steigert die Spannung zwischen Gott und Gott bis fast zum Zerreißen. Er spricht von Gottes »Tatenlosigkeit« (71), davon, dass dieser »nichts Rettendes tut«, obwohl er es »von seiner Allmacht her tun könnte, wodurch er ›indirekt‹ als ›Täter‹ erscheint« (72). Und so sühnt der Menschensohn am Kreuz »stellvertretend für des Schöpfers Rettungsverweigerung und Eschatologieverzögerung« (ebd.). Oder, in einem nochmaligen Crescendo: »Christus sühnt für den anderen als lieb erfahrbaren Gott, für diesen ›Vater‹, den Demiurgen, der selbst grausam, herzlos, ja satanisch erscheint« (73).

Nun geht es Ottmar Fuchs aber keineswegs – wie etwa Marcion – darum, Gott gegen Gott zu stellen. Im Gegenteil, er will in Gott Macht und Ohnmacht um jeden Preis zusammenhalten, und zwar um der Hoffnung willen. Gott angesichts des Leidens nicht bloß als mitleidenden, sondern ohne Abstriche auch als allmächtigen Gott zu denken, ist nötig »als Bedingung dafür, dass es mit der Ohnmacht Gottes in der Welt einmal ein Ende haben wird« (75). Bei einem bloß leidenden Gottes bliebe nämlich nichts zu hoffen übrig, andererseits »wäre die Allmacht Gott-Vaters ohne die Leidempfindlichkeit des Menschensohns nur eiskalte Sphärenmusik« (76).

II. Gott nicht schonen: dreimal »Sic«

Soweit eine knappe Skizze der Deutung von Jesu Kreuz, wie sie Magnus Striet und Ottmar Fuchs vorgetragen haben. Besonders in der Version von Fuchs dürfte dieser kreuzestheologische Vorstoß niemanden kühl lassen, noch vor der Frage nach Konsens und/oder Dissens. Sowohl das menschliche Leid als auch Gott sind hier in einer Weise ernst genommen – auch spürbar existentiell ernst genommen –, die jeder Kreuzestheologie ein Niveau vorgibt, das sie nicht unterschreiten sollte. In einem zweiten Schritt versuche ich nun noch einige Bemerkungen interpretierender Art. Dabei be-

ginne ich mit dem Konsens, danach werde ich an einigen Stellen auch Dissens anmelden.

1. Gott nicht davonkommen lassen

In einem Aufsatz unter dem Titel »Was meine ich eigentlich, wenn ich Gott sage?« berichtet Fulbert Steffensky davon, wie er am Morgen, da er diesen Text schreibt, in der Zeitung gelesen habe, dass »irgendwo hier in der Nähe ein Kind ermordet wurde«. Und schließt dann direkt an: »Nein, ich lasse Gott nicht davonkommen. Er soll für das ungelebte Leben und den schrecklichen Tod des Kindes stehen.«¹⁷ Ein paar Zeilen weiter unten lesen wir: »Ich ärgere mich über eine theologisch-bürgerliche Abgefundenheit und Bescheidenheit, die nur sagt, was zu sagen ist. Die Armen dieser Erde können sich so viel Bescheidenheit nicht erlauben.«¹⁸

Steffensky benennt hier eine der großen Versuchungen kirchlicher und theologischer Gottesrede: Gott »davonkommen« zu lassen, aus was für Gründen auch immer. Ihn also so zu denken, dass er vom Erschreckenden, das auf dieser Welt – in der Nachbarschaft und fernab – geschieht, nicht wirklich betroffen oder gar belastet wird. Ein Gott-Denken, das keine offenen Fragen zulässt, mindestens nicht solche an Gott. Ein Gott-Denken, das Gott um jeden Preis nur einen fraglos guten, fraglos liebenden, fraglos lebensfördernden Gott sein lässt. Oder eine Theologie, die das Denken Gottes schon im Ansatz nur noch Deutungsaktivität im Dienst der Lebensbewältigung sein lässt und Gott damit zur bloß orientierenden, unterstützenden oder therapeutischen Instanz funktionalisiert.

Genau dieses Schonen Gottes wollen die hier vorgestellten Autoren vermeiden. Sie tun es sowohl im Namen der fragenden Menschen als auch im Namen des gefragten Gottes. Denn beiden, so ihre These, wird nicht gerecht, wer das Fragen vorschnell abbricht. Auf Seiten des Menschen wird ausgerechnet an die Adresse des allmächtigen Gottes das Stellen der wirklich drängenden Fragen sistiert, damit aber unweigerlich das Vertrauen auf diesen Gott unterminiert. Und auf Seiten Gottes wird mit der Schonung implizit das Signal gesendet, dass dieser Gott solcher Schonung bedarf und damit doch nicht derart vertrauenswürdig ist, wie behauptet wird. Gegen diese zweiseitige Schonung führen beide Autoren das biblische Phänomen der Klage ins Feld. Die Klage, in welcher aus der Erfahrung ausbleibender Hilfe Gottes ebendieser Gott auf seine Verheißung von Hilfe behaftet wird.¹⁹

2. Erlösungsbedürftigkeit der Schöpfung

Eine Theologie aus dem Geist der Klage – und darum handelt es sich bei Striet und Fuchs – ist eine Theologie aus der Differenz zwischen Erfahrung und Verheißung. Sie ist eine Theologie, die sich hartnäckig weigert, sich mit dem Gegebenen abzufinden und sich voreilig mit ihm zu versöhnen.

17. F. Steffensky, Was meine ich eigentlich, wenn ich Gott sage?, in: J. Ebach et al. (Hg.), Gretchenfrage: Von Gott reden – aber wie? Bd. I, Jabboq 2, Gütersloh 2002, 24–35: 29.

18. Ebd.

19. Zur Theologie der Klage: Klage, Jahrbuch für Biblische Theologie 16, Neukirchen-Vluyn 2001; Eva Harasta (Hg.), Mit Gott klagen. Eine theologische Diskussion, Neukirchen-Vluyn 2008.

Beide Autoren sprechen von einer ersten oder letzten Verantwortung Gottes für das Leiden in der Schöpfung; darüber wird noch nachzudenken sein. Sie machen aber mit ihrer Überlegung auf eine Frage aufmerksam, die in jeder eschatologisch orientierten Schöpfungslehre auftauchen muss. Von der eschatologischen Vollendung ist festzuhalten, dass das Kommen des Reichs Gottes mehr sein wird als eine *restitutio ad integrum*, eine Wiederherstellung des sündenfreien Urzustandes. Das Geschaffene wird zwar auch als Reich Gottes Schöpfung bleiben, nun aber in der Gestalt einer *neuen* Schöpfung, in welcher – um biblische Bilder aufzunehmen – Löwe und Lamm beieinander liegen oder Gott unverborgen bei den Seinen wohnen wird. Striet und Fuchs rufen immer wieder die Tatsache auf, dass das Geschaffene *als* Geschaffenes unvollkommen und schon damit ein Ort der Entbehrung und der Not ist, anders gesagt: dass diese Schöpfung defizient und damit erlösungsbedürftig ist. Und angesichts einer erlösungsbedürftigen, einer eschatologisch überbietbaren Schöpfung stellt sich in der Tat die Frage nach den *Gründen* Gottes für diese Situation. Wenn die Kreatur der eschatologischen Vollendung bedürftig, gerade deshalb aber zwar nicht die einzige, aber doch *eine* Ursache für Leiden ist, dann lässt sich die Frage nicht unterdrücken, warum diese Schöpfung nicht von Beginn an in einem Zustand erschaffen worden ist, in welchem sie keiner Erlösung bedarf und in welchem deshalb keine Möglichkeit besteht, dass Menschen einander jenes Grauenhafte antun, das wir hier nicht näher beschreiben müssen. So biblisch geboten und sachlich notwendig eine eschatologische Grundierung der Theologie ist – auch die Eschatologie birgt ihre Abgründe. Es gehört zu den Verdiensten von Striet und Fuchs, darauf aufmerksam zu machen.

3. Parusieverzögerung als Theodizeefrage

Gesühnt wird in Jesu Kreuz neben der Beschaffenheit der Schöpfung das Ausbleiben der eschatologischen Errettung, das, was terminologisch als Parusieverzögerung bezeichnet wird. Angesichts der täglichen Not bedeutet das Ausbleiben der eschatologischen Rettung konkret die Möglichkeit für immer neue Tage, an denen Menschen oftmals unerträgliches Leid angetan wird. Wenn also die Rettung verheißen ist, welche zureichenden Gründe kann es geben, dass sie noch immer nicht eingetroffen ist? Was – nachdem Auschwitz geschehen konnte – soll noch geschehen, damit das Maß erreicht ist, wo das Reich kommen *muss*?

Striet und Fuchs stellen die traditionelle Theodizeefrage nach der Güte Gottes angesichts des irdischen Leids in einer biblisch transformierten Gestalt als Frage nach dem Ausbleiben der verheißenen Rettung. Auch hier kann man von einem Theodizeedenken aus dem Geist der Klage sprechen. Nicht auf dem Hintergrund eines abstrakten Allmachtsgedankens wird die Frage formuliert, sondern ausgehend vom biblischen Insistieren darauf, dass das Verheißene sich endlich realisiere. Wenn mit dem Kommen des Reichs der Kampf Gottes gegen das Leid entschieden wird, dann besteht die Anfechtung für den christlichen Glauben in der Frage, warum dieses Reich nicht kommt. Und die christliche Gestalt der Theodizeefrage ist der leidenschaftliche Ruf »Maranatha!«

Die zwei Autoren gehen freilich über die biblisch motivierte Umformulierung der Theodizeeproblematik hinaus. Sie geben auf die Frage insofern eine Antwort, als sie die Parusieverzögerung Gott als Schuld zurechnen, was dann für die Deutung des

Kreuzes impliziert: Mit seinem Tod am Kreuz sühnt der Gottes- und Menschensohn die sich verzögernde Realisierung des Verheißenen. Welche Gründe immer für diese Verzögerung verantwortlich sind, die beiden hier vorgestellten Theologen verweigern ihre Zustimmung dazu, dass diese Gründe für das durch sie entstandene Leid ausreichend sein könnten. Indem Jesus dafür sühnt, anerkennt Gott selbst, dass die Gründe nicht ausreichend sein können. Eine Theodizee ohne Sühne Gottes, so Fuchs und Striet, gibt es deshalb nicht.

III. Von Gott mehr erwarten: dreimal »Non«

Mit den letzten Bemerkungen bin ich wieder dort angelangt, wo mir angesichts der Verwegenheit von Magnus Striet und vor allem Ottmar Fuchs fast der Atem stockt. Ich hoffe, es ist deutlich geworden, an welchen Stellen ich gerne mit den beiden Kollegen mitgehe. In einem letzten Teil möchte ich noch einige Stellen markieren, an denen ich nicht mehr mitgehen zu können meine. Diese Stellen umschreibe ich, da ich mich dabei nicht weniger in schwieriges Gelände begeben, lediglich in der Form von Fragen.

1. Gott als Urheber der Sünde?

Ich muss gestehen, dass ich bei der Lektüre der hier referierten Texte an einem Punkt zunehmend ungeduldig, um nicht zu sagen ärgerlich geworden bin. Wie gesagt, Fulbert Steffensky spricht mir aus dem Herzen, wenn er Gott nicht zu leicht »davonkommen« lassen will – und trotzdem wurde jenes Kind, von dem die Zeitung schreibt, nicht von Gott umgebracht, sondern von seinem Mörder. Striet und Fuchs betonen wiederholt, dass es nicht ausreiche, dem Menschen alle Schuld am irdischen Elend zuzuschreiben, und nennen als Gegenbeispiele Naturkatastrophen. Ungeduldig und ärgerlich bin ich bei der Lektüre zunehmend geworden, weil daraus die argumentative Folgerung gezogen wird, nun fast ausschließlich noch von der Verantwortung Gottes für das Leid auf der Welt zu sprechen. Auch wenn nie bestritten wird, dass es sich dabei bloß um eine Mitverantwortung – eben eine Erst- oder Letztverantwortung – handelt: Zunehmend verschwinden jene Kriegsherren und Folterknechte, jene Diktatoren und ihre windigen Adlaten, aber auch jene kleinen Mitmacher und kleinen Egoisten aus dem Blickfeld, die als Verantwortliche für das Elend dieser Welt auch theologisch klar und zuerst benannt werden müssen. So monströs Auschwitz war, es war keine Naturkatastrophe, sondern das sauber geplante und mit größter Präzision exekutierte Tötungswerk einer gottlosen Räuberbande. Bevor man vor einer allfälligen göttlichen Erst- oder Letztverantwortung erschrickt, muss man tief erschrecken vor den Möglichkeiten menschlicher Bösartigkeit. Dies klarzustellen, ist noch keine Entschuldigung Gottes. Man sollte bloß auch die Menschen nicht davonkommen lassen.

Hier bin ich bei meiner ersten Frage, einer *sündentheologischen*: Wird mit der Rede von Gott als Erst- oder Letztverantwortlichem für das Böse nicht eine sündentheologische Grenze überschritten, die *nicht* zu überschreiten zu den Grundeinsichten einer Theologie der Sünde gehört – nämlich die »hamartiologische Aporie«

(Gunther Wenz)²⁰, dass der Ursprung der Sünde unbegreiflich ist? Die Sünde zu begreifen heißt, ihre Unbegreiflichkeit zu begreifen. Karl Barth hatte gute Gründe, wenn er die Sünde als »unmögliche Möglichkeit« bezeichnet hat, um so zum Ausdruck zu bringen, dass diese zwar unleugbar eine Wirklichkeit und damit auch eine Möglichkeit ist, aber keine von Gott vorgesehene und dem Menschen eingeräumte Möglichkeit – ansonsten würde Gott selbst zur Ursache für die Sünde.²¹ Kommen Striet und Fuchs nicht bedrohlich nahe an eine Auflösung der hamartiologischen Aporie heran, wenn sie Gott als Schöpfer zumindest zum Urheber der *Möglichkeit* von Sünde und Bösem machen? Dass Gott als Urheber von Sünde und Bösem sühnebedürftig wird, ist dann natürlich folgerichtig.

2. Allmacht Gottes – konsequent kreuzestheologisch

Eine der hamartiologischen analoge und mit ihr zusammenhängende Anfrage drängt sich mir zweitens als Anfrage an die bei Striet und Fuchs wirksame *Gotteslehre* auf. Meine Frage an die beiden Kollegen lautet: Ist ihre Konzeption des allmächtigen Handelns Gottes ausreichend kreuzestheologisch gedacht?

Ich rufe nochmals einige der Wörter in Erinnerung, die in den hier zur Diskussion stehenden Texten häufig auftauchen. Magnus Striet spricht auffällig oft davon, dass Gott den Menschen die Schöpfung in ihrer defizienten Form »zumutet«. Die Vorstellung der Zumutung evoziert bei ihm – wenig erstaunlich – die Frage, warum Gott denn nicht eine andere Schöpfung geschaffen habe, in der die Kreaturen weniger zu leiden haben. Gottes Macht so auszudrücken, setzt voraus, dass Gott immer auch anders hätte entscheiden und handeln können. Wem man zum Vorwurf machen kann, dass er jemandem etwas zugemutet hat, der hätte auch anders gekonnt, ansonsten ist der Vorwurf nicht gerechtfertigt. Bei Ottmar Fuchs tauchen ähnliche Formulierungen auf, allerdings stärker vorsehungstheologisch und eschatologisch konturiert: Gott hat in seiner Allwissenheit um die kommende Leidgeschichte gewusst und sie trotzdem »zugelassen« (74). Gott hat den Menschen abgrundtiefes Leiden »auferlegt« (75). Gott verweigert die endgültige Rettung, verzögert das Kommen der eschatologischen Vollendung und schafft damit Raum für neue Not. Auch diese Sprache unterstellt, dass Gott anders könnte, dass er es in der Hand gehabt hätte, die Schöpfung anders zu schaffen oder aber ihr eher ein Ende zu machen.

Ich begeben mich auf ein weites Feld, wenn ich frage: Wird hier nicht mit einer nach wie vor sehr traditionellen Vorstellung von göttlicher Allmacht und göttlicher Allwissenheit operiert? Wird Gott nicht zu selbstverständlich als ein frei disponierender und verfügender Gott gedacht? Müsste nicht auch die Allmacht Gottes bedeutend stärker von Jesu Kreuz her entworfen werden? Ottmar Fuchs sagt völlig mit Recht, dass es eine theologische Scheinlösung ist, Gott allein noch als Leidenden, Schwachen zu konzipieren, weil auf einen solchen Gott nicht mehr gehofft werden kann.²²

20. G. Wenz, *Sünde. Hamartiologische Fallstudien*, Studium Systematische Theologie 8, Göttingen 2013, 294.

21. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik III/3*, 403 und passim.

22. Dazu auch die bekannte Interview-Äußerung von Karl Rahner: »Um – einmal primitiv gesagt – aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott – um es einmal grob zu sagen – genauso dreckig geht« (P. Imhof/Hubert Biallowons [Hg.], *Karl Rahner im Gespräch*, Bd. 1: 1964–1977, München 1982, 246).

Bloß: Ist die Rückkehr zum traditionellen Allmachtsdenken die einzige Alternative? Müssen wir nicht über ein Verständnis von Gottes Allmacht nachdenken, das seinen Ausgangspunkt bei der Tatsache nimmt, dass Gott in seiner zentralen, alles entscheidenden Geschichtstat – dem Kreuz Jesu – auf seine Macht gerade verzichtet hat?

Eine Allmachtskonzeption, die auf Golgota ihren Ausgang nimmt, könnte so umrissen werden: Im Kreuz Jesu bestimmt Gott auch abschließend die Gestalt seines Handelns an der Schöpfung. Er verhält sich demnach zur Welt nicht als verfügender Despot, sondern im Modus der Hingabe, der Kondeszendenz, des Suchens, des geduldigen Wartens und schließlich der selbstgewählten Niederlage. Genau damit aber, so zeigt die Auferstehung, führt er die Welt zum Heil. Denken wir Gottes Allmacht in dieser Richtung, kann ein machtvolleres Schöpfungs- und Vorsehungshandeln Gottes nicht der Machtlosigkeit des Gottessohnes am Kreuz gegenübergestellt werden. Geht man davon aus, dass der in Jesus handelnde Gott kein anderer als der Schöpfergott ist, dann hat auch Gottes Wirken in Schöpfung und Vorsehung die Signatur des Leidens Jesu am Kreuz.²³

3. Das Gericht: Erneuerung auch des Gewesenen

Zu den vielen Stärken in Ottmar Fuchs' Denken gehört die tragende Rolle, die das Jüngste Gericht darin spielt. Das Gericht ist – stark verkürzt – der Ort, an dem Gottes Liebe sich in ihrer verändernden Kraft vollzieht, wo Beziehungen ins Licht von Gottes Wahrheit gestellt und durch sie umgestaltet werden. Bezogen auf unsere Thematik ist das Gericht der Ort, wo Gott sich seiner Verantwortung für die Geschichte und der Nachfrage und Anklage der Menschen stellt. Dabei ist bei Fuchs durchaus offen, auf welcher Seite Recht und wo Unrecht sich finden werden: »Gott bereut selbst seine bisherige Schöpfung, sühnt für sie, trifft sich also im Gericht auch selbst.«²⁴ Erst durch das Gericht wird die Schöpfungsgemeinschaft in jene Gemeinschaft der Liebe verwandelt, die das Reich Gottes bewohnen kann.

An dieser Stelle möchte ich meine dritte Frage stellen, eine *eschatologische*: Denkt Ottmar Fuchs das Jüngste Gericht nicht zu einseitig als bilanzierendes und trotz allem zu wenig als neuschaffendes Geschehen? Wie gesagt, dass dem Gericht auch bei Fuchs zutiefst transformierende Kraft eignet, ist unbestritten – die Gerichteten werden durch das Gericht Andere, Erneuerte, Reich-Gottes-Fähige. Was dabei allerdings vorausgesetzt bleibt, ist die Abgeschlossenheit und Endgültigkeit des Vergangenen. Das geschehene Leiden bleibt ein für allemal geschehen. Es kann betrauert und beklagt werden, die Täter – der göttliche Täter eingeschlossen – werden dafür zur Rechenschaft gezogen, all das ändert nichts an der Unwiderruflichkeit des zugefügten und erlittenen Leids. Für diesen Gedanken gibt es gute theologische Gründe, zuallererst kreuzestheologische: Der von Jesus am Kreuz erlittene Schmerz wird durch die Auferstehung nicht ausradiert, sondern erhält erst recht ewige Gültigkeit. Jesus Christus bleibt in alle Ewigkeit der auferweckte *Gekreuzigte*.

23. Für diese Einsichten nach wie vor grundlegend: E. Jüngel, Die Autorität des bittenden Christus. Eine These zur Eigenart des Wortes Gottes. Erwägungen zum Problem der Infallibilität in der Theologie, in: Ders.: Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, München 1972, 179–188.

24. Fuchs, Der zerrissene Gott, 188.

Aber ebenso gilt: Durch die Auferweckung des getöteten Jesus nimmt Gott den zerstörenden Mächten in der Schöpfung ihre zerstörende Kraft. Diese Kraft – das halte ich nun für entscheidend – muss umfassend gedacht werden, bezogen auf die gesamte Schöpfung und alle Zeiten. Wenn Kreuz und Auferstehung die Sünde entmachten, dann tun sie dies endgültig und umfassend. Wenn in Christus eine neue Schöpfung erschaffen wird, dann ist davon nichts ausgenommen, weder räumlich noch zeitlich. Eschatologisch gesprochen heißt dies: Wenn ein neuer Himmel und eine neue Erde kommen, dann wird alles noch einmal durch die Kraft von Gottes Liebe umgestaltet. Auch das Vergangene. »Siehe, ich mache alles neu!« (Apk 21,5) heißt: wirklich alles.

Das Jüngste Gericht ist der Ort, wo sich diese Umgestaltung vollzieht. Wo Gottes Gerechtigkeit zu ihrem umfassenden Recht kommt. Nun wissen wir, dass in der Bibel die Gerechtigkeit keine feststellende (*iustitia distributiva*), sondern eine schöpferische Gerechtigkeit (*iustitia iustificans*) ist.²⁵ Es ist eine Gerechtigkeit, die nicht bloß registriert, was ist, sondern was ist in ihrem Sinne erneuert. Gottes Gerechtigkeit *macht* gerecht. Das Jüngste Gericht ist demnach der Ort, wo Gott seinem Recht endgültig und umfassend Geltung verschafft, indem er alle und alles zurechtbringt. Damit alle ihn schließlich als den gerechten Gott erkennen und loben können. In den Worten von Jürgen Moltmann: »Die seine Gerechtigkeit so erfahren, sie seien Opfer oder Täter der Sünde oder beides zugleich, bekennen seine Gerechtigkeit [...], indem sie Gott Recht geben.«²⁶

Gottes Gerechtigkeit macht gerecht, das heißt anders ausgedrückt: Der Sünde wird ihre Macht genommen, endgültig, ein für allemal. Endgültig und ein für allemal ist der Sünde aber erst dann die Macht genommen, wenn ihr auch ihre Macht in der Vergangenheit genommen wird. Das meint Karl Barth, wenn er von der Sünde schreibt, sie werde »in der ewigen Herrlichkeit vor uns auch als Vergangenheit nicht mehr sein«.²⁷ Gottes Gerechtigkeit, Gottes Friede, Gottes Liebe wären nicht allmächtig, würde sich ihre Macht nicht auch auf das erstrecken, was einmal war. Würden sie nicht auch das Vergangene nochmals transformieren können. Es wäre sonst die Zeit ein anderer Gott. Dagegen nochmals Barth: »Es gibt keine mit Gott rivalisierende, Gott gewissermaßen Bedingungen stellende Zeit an sich. Es gibt keinen Gott Chronos.«²⁸

Weil Gottes Liebe einmal auch das vergangene Leid berühren und verändern wird, nur deshalb – und erst dann – »wird er jede Träne von ihren Augen« abwischen und wird »kein Leid, kein Geschrei und keine Mühsal« mehr sein (Apk 21,4). Wenn dem aber so ist, dann könnte das Jüngste Gericht der Ort sein, wo sich Gottes Gerechtigkeit, Friede und Liebe erst in ihrer unbegreiflichen Tiefe und Weite erweisen.²⁹ Dann aber würde sich zeigen, dass es kein Leid und kein Geschrei gibt, für das Gott durch Jesu Kreuz zur Verantwortung gezogen werden muss. Weil Gott, indem er seinen Sohn hingegeben und auferweckt hat, wirklich genug getan hat.

25. Vgl. J. Moltmann, In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie, München 1991, 77.

26. J. Moltmann, Die Rechtfertigung Gottes, in: J. Weth (Hg.), Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne, Neukirchen-Vluyn 2001, 120–141: 140.

27. K. Barth, Kirchliche Dogmatik II/1, 731.

28. K. Barth, Kirchliche Dogmatik III/2, 547.

29. Vgl. M. Zeindler, Gott der Richter. Zu einem unverzichtbaren Aspekt christlichen Glaubens, Zürich 2005, bes. 85–92.