

Dirk Ansorge
Gericht, Gewalt und Gnade
Dimensionen messianischer Gerechtigkeit

Für Gott ist der Jüngste Tag kein Freudentag. Es zerreißt ihn geradezu angesichts der Aufgabe, über die Menschheit zu richten. So jedenfalls legt der große jüdische Philosoph Emanuel Levinas Jeremia 30,6f. aus: „Warum sehe ich alle Männer mit ihren Händen auf den Hüften wie eine, die gebiert? Jedes Gesicht ist verstört und leichenblass. Denn groß ist jener Tag, keiner ist ihm gleich.“ Levinas dazu: „Alle Männer bezeichnet denjenigen, dem alle Männlichkeit ist. Gott stemmt am Ende der Zeiten die Hände auf die Hüften, als wollte er gebären. Warum stemmt er die Hände auf die Hüften? Weil er im messianischen Augenblick die Bösen den Guten opfern muss. Weil auch in der gerechtesten Tat noch eine Gewalt ist, die leiden macht. Auch wenn die Tat vernünftig ist, wenn die Tat gerecht ist, enthält sie Gewalt“.¹

Die „Bösen“, so Levinas, die Übeltäter und Verbrecher – sie sind um der Gerechtigkeit willen den Guten zu opfern. Ihre Verurteilung aber kann Gott nicht froh machen. Die Vollstreckung seines Urteils über die Folterknechte und Henker aller Zeiten erfüllt Gott nicht mit Genugtuung. Denn auch sie, die Bösen, sind seine Geschöpfe; auch sie sind dazu bestimmt, in das messianische Reich einzutreten. Sollte also Gott ihnen am Ende doch verzeihen? Sollte er ihnen ihre Schuld vergeben, um ihnen Anteil zu geben an seiner Herrschaft?

Levinas beendet seine Auslegung der Prophetie des Jeremia jedoch nicht mit dem Hinweis darauf, dass Gott unter seiner Aufgabe leidet, vollkommene Gerechtigkeit walten zu lassen. Er erinnert vielmehr an die rabbinische Deutung von Jer 30,6: „Diejenigen, deren Gesicht leichenblass ist, sind die Bewohner des Himmels und der Erde“. Und warum sind die Gesichter der Engel wie der Menschen leichenblass? „Sie fürchten, Gott könne sich anders besinnen und auf Strafen verzichten“.

Gottes möglicher Verzicht auf Strafe widerstreitet sowohl der sittlichen Vernunft als auch dem Empfinden der Opfer. Der sittlichen Vernunft deshalb, weil diese die Bestrafung des Unrechts und die Belohnung der Gerechtigkeit for-

1 Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum (*Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme*, 1972), Frankfurt a. M. 1992, 83. – Beide Ausgaben sind leider nicht textidentisch.

dert; und dem Empfinden der Menschen, sind sie doch zuerst die „Opfer des Bösen, diejenigen, die in ihrem Fleisch den furchtbaren Preis der verziehenen Ungerechtigkeit spüren, die Gefahr der gnädigen Vergebung des Verbrechens“. Menschliches Leiden scheint eine unmittelbar einleuchtende und zugleich gebietende moralische Autorität zu begründen, die selbst der Messias zu achten hat. So treffen sich die sittliche Vernunft und das humane Empfinden in der Furcht, „Gott könne auf seine gerechte Gerechtigkeit verzichten“.

Es ist diese nicht aufzulösende Spannung zwischen dem sittlich Gebotenen und seinem Heil, die Gott zögern lässt, seine gerechte Gerechtigkeit sofort und ohne jeden Verzug wirksam werden zu lassen. Das „messianische Dilemma“ wird auf die Ebene der zeitlichen Dauer verschoben, ohne dadurch jedoch aufgelöst zu sein. Mit Jean-François Lyotard kann man es als einen „Widerstreit“ (différend) zweier heterogener Diskursarten deuten: dem Heilsdiskurs und dem Gerechtigkeitsdiskurs.² Es gibt kein beide Diskursarten überspannendes Kriterium, das den Konflikt zwischen ihnen entscheiden könnte.

Das von Levinas im Blick auf die messianische Zeit formulierte Dilemma muss auch christliche Theologie herausfordern. Denn auch sie steht vor der Herausforderung, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes im Blick auf das jüngste Gericht in ihrer Kohärenz zu begreifen, will sie die Einheit des Gottesgedankens wahren. Walter Kasper hat hierzu jüngst dafür plädiert, die Barmherzigkeit Gottes als kreative und schöpferische Gestalt seiner Gerechtigkeit zu begreifen.³ Was aber wäre unter dem Begriff einer „kreativen Gerechtigkeit“ näherhin zu verstehen?

Hierzu sollen im Folgenden einige Hinweise gegeben werden. Ausgangspunkt ist eine Skizze, wie in der Geschichte christlicher Theologie die spannungsvolle Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes angesichts menschlicher Schuld begrifflich gefasst wurde (I). Im Anschluss daran wird das Gespräch mit der jüdischen Tradition gesucht, insofern diese durch eine bemerkenswerte Aufmerksamkeit für fremdes Leiden gekennzeichnet ist (II). Wahrnehmung und Deutung des Leidens in christlicher Perspektive sind Gegenstand des dritten Abschnitts (III). Von daher ergibt sich das Postulat einer Gerechtigkeit Gottes, die sowohl durch Leidempfindlichkeit als auch durch Universalität gekennzeichnet ist (IV). Das spannungsvolle Verhältnis zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes wiederum findet seinen Widerhall in philosophischen Reflexionen zum Verhältnis von Recht und Gesetz, Gerechtigkeit und Gewalt (V). Deren Diskussion verfolgt eine dogmenhermeneutische Zielsetzung: gleichsam ex negativo näm-

2 Vgl. *Jean-François Lyotard*, *Der Widerstreit (Le Différend)*, 1983, dt. München 1989.

3 Vgl. *Walter Kasper*, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg–Basel–Wien 2012, 61 u. a.

lich wird es möglich, aus den Aporien endlicher Freiheit heraus einen formalen Begriff von Gnade und Barmherzigkeit zu gewinnen (VI). Von ihm her deuten sich Konturen dessen ab, welche Hoffnungen sich mit der Verwirklichung der vollkommenen Gerechtigkeit Gottes im Horizont des „Jüngsten Gerichts“ verknüpfen dürfen.

I. Zur Dramatik von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes

Christliche Theologie hat das von Levinas so eindrucksvoll geschilderte Dilemma nur selten überhaupt wahrgenommen, geschweige denn bedacht. Das Gerichts-Szenario in Mt 25,31–46 lieferte über Jahrhunderte hinweg den Hintergrund nicht nur für theologische Spekulationen über den Jüngsten Tag, sondern auch für teils drastische Darstellungen der damit verbundenen „Großen Scheidung“ (C. S. Lewis⁴). Zwar wird in der christlichen Kunst der Weltenrichter nicht selten zusammen mit Schwert und Lilie dargestellt – das Schwert als Zeichen seiner Gerechtigkeit, die Lilie als Zeichen seiner Barmherzigkeit.⁵ Faktisch aber gewann die Vorstellung einer strafenden Gerechtigkeit Gottes (*iustitia vindicativa*) Gottes die Oberhand in christlicher Theologie und Frömmigkeit. Mindestens die „Todsünder“ sind demnach beim Weltgericht unweigerlich der ewigen Verdammnis verfallen, und ihre Verwerfung ist als Ausdruck göttlicher Gerechtigkeit zu preisen.⁶ In seiner vollkommenen Gerechtigkeit zögert Gott mit seinem Richterspruch nicht. Und er verspürt auch keinerlei Bedenken, die Bösen in alle Ewigkeit zu verdammen.

Damit aber ist die von Levinas mit Blick auf die jüdische Messias-Erwartung skizzierte Spannung in doppelter Weise aufgehoben: weder müssen die Opfer fürchten, dass Gott ihren Peinigern gegenüber Barmherzigkeit walten lässt, noch ist der sittlichen Vernunft zugemutet, jene Barmherzigkeit zu ertragen,

- 4 Vgl. C. S. Lewis, *Die Große Scheidung* (The Great divorce, 1945), dt. Einsiedeln 1955.
- 5 Aus der der umfangreichen Literatur hierzu seien exemplarisch genannt: *Beat Brenk*, Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends. Studien zur Geschichte des Weltgerichtsbildes, Wien 1966; *Ders.*, Art. „Weltgericht“, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Bd. 4, Freiburg u. a. 1972, Sp. 513–523; *Yves Christe*, Das Jüngste Gericht, Darmstadt 2001; *Martin Zlatohlávec/Christian Rättsch/Claudia Müller-Ebeling*, Das Jüngste Gericht. Fresken, Bilder und Gemälde, Düsseldorf u. a. 2001.
- 6 Dieser Gedanke findet sich bereits bei *Tertullian*, *De spectaculis* (CpChL 1,252f; deutsch von K. W. Weber, Reclams Universal-Bibliothek 8477, 83–87). Dem nordafrikanischen Theologen zufolge bestärkt die Anschauung jener Qualen, welche die Verworfenen in der Hölle erleiden müssen, das Bewusstsein der Gerechten von der göttlichen Gerechtigkeit. „Das große Schauspiel des ewigen Strafvollzuges wurde in der christlichen Literatur und in der Predigt zu einem beliebten Topos“: *Gottfried Bachl*, *Eschatologie*, Bd. 1 (Texte zur Theologie), Graz u. a. 1999, 127.

von der Immanuel Kant im Blick auf das Begnadigungsrecht eines Herrschers sagt, letztendlich sei es Unrecht: „Das Begnadigungsrecht [...] für den Verbrecher, entweder der Milderung oder gänzlichen Erlassung der Strafe, ist wohl unter allen Rechten des Souveräns das schlüpfrigste, um den Glanz seiner Hoheit zu beweisen und dadurch doch im hohen Grade unrecht zu thun“.⁷

Die verbreitete Deutung von Mt 25 in christlicher Theologie und Frömmigkeit steht zweifellos im ausdrücklichen Gegensatz zu Jesu Appell, dem Bruder „siebenundsiebzig Mal“ zu vergeben (Mt 18,21f; vgl. Lk 17,4). Freilich: betont Jesus in zahlreichen Gleichnissen und in seinem eigenen Verhalten Gottes unermessliche Bereitschaft zur Vergebung, so ist damit der Ernst der Nachfolge keineswegs bestritten. Wo Menschen der Einladung in das Reich Gottes nicht folgen, haben sie die Konsequenzen ihrer Verweigerung zu tragen. Die von Jesus verkündete Barmherzigkeit Gottes ist nicht harmlos; sie fordert die Entschiedenheit des Glaubens und der Nachfolge, ohne die sie im Einzelnen und in der Welt nicht wirksam werden kann.

Ausgehend von der Überzeugung, dass Jesus von Nazareth „für uns“ (Röm 5,8; 1 Thess 5,10) bzw. „für unsere Sünden“ (1 Kor 15,3; 1 Joh 2,2; 4,10) gestorben ist, haben Christen von Anfang an auf Gottes unbedingte Vergebungsbereitschaft gesetzt. Diese hat ihnen auch und gerade als Sündern den Weg zu Gott eröffnet: „Gott jedoch zeigt seine Liebe zu uns gerade dadurch, dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren“ (Röm 5,8). In der gemeinsamen Feier von Taufe und Eucharistie haben sie jenes heilsame Geschehen der Selbsthingabe Jesu für sich selbst Wirklichkeit werden sehen. Mit Recht betrachtet das letzte Konzil die Eucharistie als „Quelle und Höhepunkt“ des ganzen christlichen Lebens (LG 11; vgl. SC 10). Denn „sooft das Kreuzesopfer, in dem Christus, unser Osterlamm, dahingegeben wurde (1 Kor 5,7), auf dem Altar gefeiert wird, vollzieht sich das Werk unserer Erlösung“ (LG 3).

Aus dem Glauben daran, dass durch Christi Tod und Auferstehung allen Menschen die Gemeinschaft mit Gott eröffnet ist, folgt keinerlei sittlicher Relativismus. Das in den frühen Gemeinden gelebte Ethos bezeugt genau das Gegenteil. Dabei konnte der namentlich an der Bußpraxis der Alten Kirche ablesbare vielfach rigorese Umgang mit Schuld und Sünde nicht von der Überzeugung ablenken, dass Gott ein barmherziger Vater ist. Im Hintergrund von Lk 15,7 („Ich sage euch: So wird man sich auch im Himmel mehr freuen über einen Sünder, der umkehrt, als über neunundneunzig Gerechte, die keiner Um-

7 *Immanuel Kant*, *Metaphysik der Sitten*, Rechtslehre, B 236 (Akad.-Ausg. VI 337). – Weil Recht wie Moral kategorische Geltung und somit Universalität beanspruchen, lässt Kant das Begnadigungsrecht als Erweis der Erhabenheit eines Herrschers nicht gelten. Die Strenge seines Urteils hingegen ist Ausweis seiner unbestechlichen Gerechtigkeit.

kehr bedürfen“) wird dabei die Heilsprophetie Ezechiels erkennbar: „Ich habe kein Gefallen am Tod des Ungerechten, sondern daran, dass ein Ungerechter sich abkehrt von seinem Weg und am Leben bleibt“ (Ez 33,11; vgl. 18,23.32). Die ethische Paränese der Kirchenväter ist durch eine innere Spannung charakterisiert, die im Glauben daran wurzelt, dass der Gott und Vater Jesu Christi gerecht und barmherzig zugleich ist.

Es ist diese Spannung zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, aus der nach Auffassung von Levinas das Zögern des Messias hervorgeht, sein Richteramt auszuüben – und zwar aus dem skizzierten zweifachen Grund. Gerade dann, wenn man auf der Linie neuzeitlichen Denkens die Unvertretbarkeit des sittlichen Subjekts betont, wird man dem Messias – oder auch Gott – kaum zugestehen können, den Henkern und Missetätern aller Zeiten gleichsam über die Köpfe der Opfer hinweg vergeben zu dürfen. Vielmehr wird es – und zwar aus nicht nur philosophisch, sondern auch theologisch gut zu vertretenden Gründen⁸ – darauf ankommen, die Opfer auch im Vollzug der Jüngsten Gerichts als unvertretbare Instanzen zur Geltung zu bringen. Die Opfer werden schon deshalb in das Geschehen der Vergebung mit einstimmen können müssen, weil sie zuerst es sind, die gelitten haben.⁹

Diese Problemkonstellation geht aus der in Neuzeit und Aufklärung gewachsenen Überzeugung von der Unhintergebarkeit und Letztinstanzlichkeit humaner Subjektivität hervor. Sie ist erst in den letzten Jahren als theologische Herausforderung wahrgenommen und diskutiert worden.¹⁰ Denn bis dahin waren Frömmigkeit und Theologie von der Überzeugung geprägt, dass Christus durch sein stellvertretendes Sühneleiden und durch seinen ungeschuldeten Tod am Kreuz das Recht erworben habe, stellvertretend für alle Menschen Schuld zu vergeben.

Dass Christi Barmherzigkeit möglicherweise den Opfern neuerlich Gewalt anzutun imstande ist, wurde nicht gesehen. Denn unbeachtet blieb, dass auch Barmherzigkeit eine Form der Gewalt sein kann – eine Form der Gewalt gegenüber den Opfern nämlich, wenn sie in das Vergebungsgeschehen nicht auf irgendeine Weise mit einbezogen werden. Und zwar eine Form der Gewalt sowohl dann be-

8 Zur theologischen Rechtfertigung des neuzeitlichen „Freiheitsparadigmas“ vgl. u. a. *Thomas Pröpper*, *Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik* (1998), in: Ders., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg–Basel–Wien 2001, 5–22.

9 Vgl. hierzu u. a. *Dirk Ansorge*, *Vergabung auf Kosten der Opfer? Umriss einer Theologie der Versöhnung*, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 6 (2002) 36–58; ferner zahlreiche jüngere Beiträge zur Thematik von Jan-Heiner Tück, Magnus Striet, Ottmar Fuchs u. v. a. m.

10 Vgl. hierzu wegweisend etwa die in dem von *Georg Essen* und *Magnus Striet* herausgegebenen Sammelband *Kant und die Theologie* (Darmstadt 2005) versammelten Beiträge.

reits, wenn Gott den Tätern vergibt, ohne zuvor um die Zustimmung ihrer Opfer geworben zu haben, als auch dann bereits, wenn die Opfer mit dem Willen Gottes konfrontiert werden, sie möchten in sein Vergebungshandeln einstimmen.

Christliche Theologie schien lange auf diesem Auge blind. Von jüdischer Seite hingegen, welcher der Gedanke stellvertretender Vergebung grundsätzlich fremd ist,¹¹ wurde die Problematik – vor allem auch im Blick auf die im Rahmen der Shoah Verfolgten und Ermordeten – vielfach diskutiert. Für die Opfer der Shoah stellvertretend vergeben auch nur zu wollen, wurde und wird von vielen als blanker Zynismus zurückgewiesen.¹²

Die Frage nach dem Stellenwert der Opfer im Versöhnungsgeschehen kann hier freilich nicht weiter verfolgt werden. Stattdessen wenden wir uns wieder der von Walter Kasper angestoßenen Frage zu, was unter „Barmherzigkeit Gottes“ zu verstehen ist, wenn diese als eine kreative und schöpferische Gestalt seiner Gerechtigkeit aufgefasst wird.

II. Gerechtigkeit und Leidempfindlichkeit Gottes in rabbinischer Überlieferung

Im Unterschied zum antiken Ideal der Gerechtigkeit bezeugen die biblischen Überlieferungen einen Gott, der es keineswegs allen Menschen unterschiedslos Recht machen will. Das aristotelische Gerechtigkeitsideal scheint dem Handeln des in der Bibel bezeugten Gottes fremd. Stattdessen bekundet sich Gott als ein Gott der Benachteiligten und Unterdrückten. Paradigmatisch hierfür steht die Befreiung Israels aus dem „Sklavenhaus Ägypten“. Die Erinnerung an den Exodus im jährlich gefeierten Pessah-Mahl ist für das Judentum identitätsstiftend.¹³

11 Vgl. Mischna Yoma VIII 9: „Sünden des Menschen gegen Gott sühnt der Versöhnungstag, Sünden des Menschen gegen seinen Nächsten sühnt der Versöhnungstag nicht eher, als bis man seinen Nächsten besänftigt hat“ (Babyl. Talmud, Traktat Mischna Yoma VIII 8,9; Übers. L. Goldschmidt III, 251).

12 Vgl. u. a. von *Simon Wiesenthal*, *Die Sonnenblume. Von Schuld und Vergebung*, Hamburg 1970; zu den theologischen Implikationen aus jüdischer Sicht: *David R. Blumenthal*, *Facing the Abusing God. A theology of Protest*, Westminster 1993; aus christlicher Perspektive *Manfred Deselaers*, „Und Sie hatten nie Gewissensbisse?“ Die Biographie von Rudolf Höß, Kommandant von Auschwitz, und die Frage nach seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen, Leipzig 1997, bes. 393–403.

13 Vgl. *Jan Assmann*, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, bes. 212–228 (zum Deuteronomium und zur Festkultur Israels).

Identitätsstiftend für Israel sind ferner die Verheißungen an Abraham, Isaak und Jakob, der Bundesschluss am Sinai und der hieraus resultierende Erwählungsgedanke. Auch deshalb richten sich die mit der Erwartung eines Endes der Geschichte verbundenen Vorstellungen vorrangig darauf, dass Israel Gerechtigkeit widerfährt. Dem gegenüber fehlt zwar nicht die Vorstellung einer universalen Gerechtigkeit, die auch für die „Völker“ gilt; sie ist aber den Erwartungen für Israel nachgeordnet.

In Vergangenheit und Gegenwart hat der Erwählungsgedanke vielfältige Missverständnisse provoziert – mit teils blutigen Konsequenzen für das jüdische Volk. Übersehen wurde dabei, dass sich mit dem Bewusstsein der Erwählung Israels nicht die Vorstellung verbindet, dass der Bund Gottes mit seinem Volk zu Lasten jener geht, die ihm nicht angehören. Nach biblischer Überzeugung ist Gott der Schöpfer aller Menschen. Im Noah-Bund stehen alle Menschen in einer Bundesbeziehung zu ihm. Und deshalb ist dem Gott Israels am Heil aller Menschen gelegen.

„Erwählung“ bedeutet also weder Exklusion noch Exklusivität; Erwählung begründet vielmehr eine Art „sakramentaler Existenz“. In Israel wird der Weg zum Heil, der grundsätzlich allen Völkern offen steht, in einer besonderen geschichtlichen Gestalt anschaulich. Gottes universaler Heilswille wird an Israel in einer außerordentlichen Weise wirksam, so dass es zum „Zeichen für die Völker“ (Jes 11,10) werden kann.

Die Möglichkeit einer grenzenlosen Hinwendung zum Gott Israels ist im Motiv der „Völkerwallfahrt“ vorgeprägt (vgl. Jes 2,2–5; Micha 4,1–5). In der Tora ist das Gebot, den Volksgenossen zu lieben, dahingehend ausgeweitet, dass auch der Fremdling, der in der Nachbarschaft wohnt, nicht anders zu behandeln ist als jeder Volksgenosse (vgl. Lev 19,34; Ex 12,49; Ez 47,22). Dies gilt ausdrücklich auch für die Ägypter, aus deren Sklaverei sich das Volk befreit weiß (Dtn 23,8). Nicht nur Israel, sondern allen Menschen steht jederzeit die Möglichkeit offen, sich vom Bösen abzuwenden und Gott zuzuwenden.¹⁴

Dabei zeigt sich: so sehr der biblische Gott ein Gott der Benachteiligten und Unterdrückten ist, so wenig vergisst er das Leid derjenigen, gegen deren Widerstand er sein Heilshandeln durchsetzen muss. Selbst in Bezug auf die Feinde Israels bleibt Gott ein empathischer, ein leidempfindlicher Gott. Dass etwa die

14 Dort, wo in Einzelfällen von der gottgewirkten „Verstockung“ einzelner Menschen die Rede ist (vgl. Ex 7ff; 1 Kön 22; Jes 6), ist dies offenbarungstheologisch gerechtfertigt: das Heilshandeln Gottes in der Geschichte wird umso deutlicher dort, wo es sich gegen menschlichen Widerstand manifestiert. Zumindest bis zum Auftreten der augustinischen Gnaden- und Prädestinationslehre hat das frühe Christentum den Verstockungsgedanken jedenfalls nicht als grundlegend für sein Heils- und Gottesverständnis aufgefasst.

Befreiung Israels aus Ägypten Leiden verursacht und Opfer fordert,¹⁵ nimmt Gott keineswegs klaglos oder gar freudig hin.

Besonders in der rabbinischen Überlieferung wird dies deutlich akzentuiert: einem bekannten Midrasch zu Ex 14,20 zufolge verbietet Gott seinen Engeln, angesichts der Rettung Israels ein Loblied anzustimmen (bSanh 39b). Gott argumentiert: auch die Ägypter sind Gottes Geschöpfe, das „Werk meiner Hände“.¹⁶ Gott freut sich nicht über den Fall der Frevler, weil die Menschen auch dann, wenn sie Böses tun, ihm wertvoll bleiben.

Ähnlich legt ein inhaltlich verwandter Midrasch 2 Chr 20,21 aus, wo von dem Untergang der Ammoniter, der Moabiter und der Bewohner des Seir-Gebirges die Rede ist, die gegen den König von Juda zu Felde gezogen waren (bMeg 10b). Die Tatsache, dass im Dank- und Siegeslied der Judäer die in den Psalmen häufige Charakterisierung Gottes als „gut“ (vgl. Ps 106,1; 107,1; 118,1; 136,1) ausgelassen ist, wird vom Autor dieses Midrasch so gedeutet, dass Gott, obwohl er doch der Urheber des Sieges ist, sich nicht über die Niederlage der Feinde Israels freut. Seine Begründung: Gottes Erbarmen ist größer als seine Gerechtigkeit und sein Zorn; denn höher noch als die Gerechtigkeit Gottes steht der unendliche Wert eines jeden Menschenlebens.

Dem entspricht, dass die Interpretation von Ex 14,20 im Midrasch bSanh 39b im Anschluss an einen Vers der Mischna geboten wird, in dem von dem unendlichen Wert des menschlichen Lebens die Rede: „Daher (muss) jeder einzelne (sprechen: Meinetwegen ist die Welt erschaffen worden)“ (bSanh 37a). In der Mischna geht es an dieser Stelle um die Problematik von Todesurteilen. Die Zeugen bei Kapitalverbrechen werden von den Richtern an die Heiligkeit und Einmaligkeit jedes einzelnen menschlichen Lebens erinnert. „Wer an der Hinrichtung eines unschuldig Verurteilten beteiligt ist, an dem bleiben dessen Blut und das Blut all seiner ungeborenen Nachkommen haften, bis ans Ende der Welt“ (ebd.). Diese Warnung gilt auch für die „Frevler“ – und zwar selbst dann, wenn Sie ihrer Untaten überführt sind. Denn auch sie sind Menschen und somit Geschöpfe Gottes, deren Leben unendlich wertvoll ist.¹⁷

15 Die Rettung Israels aus dem „Sklavenhaus Ägypten“ fordert einen hohen Preis. Denn nicht nur die Soldaten des Pharao, die Israel nach der Durchquerung des Roten Meeres tot am Strand liegen sah (Ex 14,30), sind zu beklagen, sondern auch die Erstgeborenen von Mensch und Vieh in Ägypten (vgl. Ex 12,29).

16 „In dieser Stunde (der Vernichtung der Ägypter im Schilfmeer) baten die Dienstengel, vor dem Heiligen, gepriesen sei er, ein Lied singen zu dürfen. Da sprach der Heilige, gepriesen sei er, zu ihnen: Das Werk meiner Hände ertrinkt im Meer, und ihr wollt ein Lied vor mir singen?“ (bSanh 39b). – Vgl. *Peter Kuhn*, Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung (Talmud und Midrasch), Leiden 1978, 302–307.

17 Vgl. jSanh 23ab: „Nur für diesen Zweck wurde der Mensch erschaffen: zu lehren: Wer eine einzige Seele zerstört, zerstört die ganze Welt. Und wer eine einzige Seele

Der zitierte Midrasch ist kein singulärer Text. In seiner Untersuchung über „Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung“ nennt Peter Kuhn eine Reihe weiterer Midraschim, in denen davon die Rede ist, dass Gott über den Tod eines jeden Menschen trauert. So heißt es etwa in einem Midrasch zu den Klageliedern (Echa Rabbati): „An drei Stellen baten die Dienstengel, ein Lied vor dem Heiligen, gepriesen sei er, singen zu dürfen, doch er ließ sie nicht (singen). Und das sind sie (die drei Stellen): beim Geschlecht der Sintflut, bei (der Vernichtung der Ägypter im) Meer und bei der Zerstörung des Hauses des Heiligtums (d. h. bei der Zerstörung des Zweiten Tempels durch die Römer)“.¹⁸ In einem anderen Midrasch ist davon die Rede, dass Gott auch über die Zerstreuung der Menschen nach dem Turmbau zu Babel (Gen 11) trauert – obwohl sie sich doch über ihn erheben wollten und Gott selbst die Sprachverwirrung verursacht hat.¹⁹ Und auch die gerechte Strafe über die Einwohner von Sodom (Gen 19) lässt Gott nicht unberührt.

Nicht zuletzt der von Levinas interpretierte Vers Jer 30,6 ist in der rabbinischen Tradition wiederholt ausgelegt worden. In der Regel werden dabei unter den „Bewohnern des Himmels und der Erde“ nicht die sittliche Vernunft und das moralische Empfinden, sondern die Engel und die Menschen verstanden. Deren Erschrecken entzündet sich an der Vorstellung, Gott könne in seiner übergroßen Liebe zu den Menschen die Bösen verschonen. Damit aber bliebe das Gericht über die Völker aus, und mit dessen Ausbleiben wiederum verzögere sich das Heil für Israel. Doch die Rabbinen äußern wiederum Verständnis: auch die Völker sind „das Werk seiner Hände“. Deshalb bleiben sie selbst im Gericht von der Liebe Gottes umschlossen.²⁰

rettet, rettet die ganze Welt ... Deshalb kann der Mensch sagen: Die Welt wurde um meinwillen erschaffen.“

- 18 Midrasch Echa Rabbati, Proömium 24 (Ed. S. Buber, Wilna 1899), zit. nach *Kuhn*, Gottes Trauer und Klage, 61. – Zur Sintflut vgl. auch den Kommentar des Rabbiners *Benno Jacob*: „Beim Geschlecht der Sintflut hatte sie [sc. die Gnade] keinen Raum mehr. Das Strafgericht ist voll gerechtfertigt ... und unausbleiblich. Ebendies aber schmerzt den Gott der Gnade, und der Untergang seiner Geschöpfe erfüllt ihn mit Trauer ... So ist Gott, da er den von ihm geschaffenen Menschen notgedrungen aufgegeben hat, betrübt in der Hinwendung zu seinem Herzen, weil es, anders als das Herz ... der Bösewichter, Pläne des Guten und des Heils gehabt hatte. Im Sinn seines Herzens voll Liebe, betrauert er die Welt“ (Das erste Buch der Tora. Genesis, Berlin 1934, 181).
- 19 Vgl. *Peshikta Rabbathi* (Friedmann 166b; zitiert bei *Kuhn*, Gottes Trauer und Klage, 64).
- 20 „Die obere Familie (der Engel) und die untere Familie (der Menschen), zu der Stunde, da der Heilige, gepriesen sei er, spricht: Diese (die Guten bzw. Israel) sind das Werk meiner Hände, und jene (die Bösen bzw. die Völker der Welt) sind das Werk meiner Hände. Wie soll ich da jene wegen dieser vertilgen?“ (bSanh 98b; zit. nach *Kuhn* 342).

Peter Kuhn identifiziert in seiner Untersuchung über das Motiv der Trauer und Klage Gottes zahlreiche Akzentverschiebungen zwischen dem Corpus biblischer Texte und der rabbinischen Literatur. Für unseren Zusammenhang bedeutsam ist Kuhns Beobachtung, dass dort, wo in den biblischen Texten vom Gericht Gottes die Rede ist, die Rabbinen von Gottes Trauer und Klage sprechen.²¹ Pointiert – und damit zugleich missverständlich – gesagt: der richtende Gottes Israels wird zum empathischen Gott des Judentums. Tatsächlich handelt es sich dabei lediglich um eine Akzentverschiebung. Über die Gründe hierfür lässt sich nur spekulieren. Womöglich haben die neuerlichen Erfahrungen politischer Machtlosigkeit nach den beiden Jüdischen Kriegen und das Trauma der Zerstörung des Jerusalemer Tempels dazu beigetragen, dem Motiv der Trauer Gottes und seiner Klage in den Diskussionen der Rabbinen größeres Gewicht zu verleihen.

In jedem Fall ändert sich das jeweilige Zeitempfinden: verbindet sich mit der Vorstellung von einem Gericht Gottes über die Völker die Vorstellung von einem kommenden, ja herandrängenden „Tag des Herrn“, so erscheint die Geschichte, wenn sie als Zeit der Klage und Trauer Gottes verstanden ist, vorrangig als eine gedehnte Zeit.²² Der Anbruch der messianischen Zeit wird nicht mehr mit apokalyptischer Hochspannung erwartet. Vielmehr wird die Geschichte selbst zum Ort der Gegenwart Gottes. Indem es die Schrift studiert und die Tora befolgt, vergegenwärtigt Israel seinen Gott in der Zeit. Die Geschichte wird als von den Menschen zu gestaltender Anweg auf jenen Einbruch des Messianischen hin gedeutet, mit dem sich die Hoffnung auf die endgültige Erlösung Israels und die endgültige Umgestaltung der Weltordnung durch Gott selbst (vgl. Jes 35,1–10) verbindet.

Die zitierten Texte aus Talmud und Mischna sind aus Diskussionen hervorgegangen, die zwischen unterschiedlichen rabbinischen Schulen geführt wurden. Sie sind nicht unumstritten und stehen insofern nicht für das rabbinische Judentum als Ganzes. Dennoch signalisieren sie etwas, was mit Johann-Baptist Metz zutreffend die „Leidempfindlichkeit“ des Gottes Israels genannt werden darf.²³ Metz bezieht sich dabei besonders auf die Exodus-Tradition,²⁴ aber

21 Vgl. *Kuhn*, Gottes Trauer und Klage, 483.

22 Die Rabbinen unterscheiden zwischen dem kommenden Zeitalter (*olam habba / ho aion mellon*), der kommenden Zeit, die auf das Ende der Welt folgen wird, und dem gegenwärtigen Zeitalter (*olam hazzech / ho aion touto*), der chronologischen Zeit. – Vgl. die Überlegungen von *Giorgio Agamben*, *Die Zeit die bleibt*. Ein Kommentar zum Römerbrief (2000), Frankfurt a. M. 2006, 76f, der beiden Zeiten eine dritte, die „messianische Zeit“, gegenüber stellt.

23 Vgl. zusammenfassend *Johann Baptist Metz*, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg–Basel–Wien 2006, u. a.

24 Vgl. bes. Ex 3,7. 9: „Und der Herr sprach: Ich habe das Elend meines Volks in Ägypten gesehen, und ihr Schreien über ihre Antreiber habe ich gehört, ich kenne seine

auch auf die Theologie der Klagepsalmen und die prophetische Kritik an Herrschaft und Kult. Zahlreiche Texte in der hebräischen Bibel bezeugen die „Anteilnahme“, das „Mitgefühl“ (*compassio*) des Gottes Israels am Leiden seines Volkes, aber auch an den Leiden der Einzelnen. Dabei verharrt Gottes Anteilnahme nicht in passiver Hinnahme, sondern wendet sich zum befreienden und rettenden Engagement für die Notleidenden und Unterdrückten.

Während Gerechtigkeit normalerweise von der fundamentalen Gleichheit aller Rechtssubjekte ausgeht, gründet eine Gerechtigkeit, die aus dem Mitgefühl erwächst, in der Asymmetrie zwischen Leidenden und Nicht-Leidenden. Diese Asymmetrie legitimiert, ja fordert die Parteilichkeit dessen, der sich um Gerechtigkeit bemüht.²⁵ „Mitgefühl ist“, so die Ethikerin Hille Haker, „eine Funktion, eine spezifische Dimension der Gerechtigkeit selbst, es ist, so kann man vielleicht sagen, das ‚Andere der Gerechtigkeit‘, das in der Gerechtigkeit selbst aufscheint“.²⁶

Dieses „Andere der Gerechtigkeit“, das als „Anderes“ gleichwohl die Gerechtigkeit nicht aufhebt, sondern in ihr selbst „aufscheint“ und sie so in einer bestimmten Weise qualifiziert, kennzeichnet den Gott Israels und Jesu in besonderem Maße. Im kritischen Gegenzug zu der These des Ägyptologen Jan Assmann, wonach monotheistische Religionen dazu neigen, absolute Wahrheitsansprüche zu erheben und diese gewaltsam durchzusetzen, ist deshalb an die biblische Tradition eines Gottes zu erinnern, der sich auf die Seite der Unterdrückten und Verfolgten stellt. Das Alte Testament beinhaltet eine radikale Mythenkritik, die jeder Instrumentalisierung des Monotheismus im Sinne einer sich auf Gewalt stützenden Herrschaftsstabilisierung entgegensteht. Seinen höchsten Ausdruck findet diese Kritik im alttestamentlichen Bilderverbot.²⁷

Die hier anzutreffende Perspektive der Leidempfindlichkeit wird in vielen rabbinischen Texten deutlich artikuliert. Auch dann, wenn Gott einen guten Grund hat, seine „rettende Gerechtigkeit“ wirksam werden zu lassen,²⁸ verliert

Schmerzen ... Sieh, das Schreien der Israeliten ist zu mir gedrungen, und ich habe auch gesehen, wie die Ägypter sie quälen.“

25 Vgl. Ulrich Engel, Heil-von-Gott-her und menschliche Unheilserfahrungen. Theologie als *intellectus amoris* zwischen *compassio* und Gerechtigkeit, in: Christian Bauer / Stephan van Erp (Hg.), Heil in Differenz. Dominikanische Beiträge zu einer kontextuellen Theologie in Europa (Kultur und Religion in Europa 2), Münster 2004, 149–160, bes. 155–160. – Die Forderung, Theologie als *intellectus amoris* zu konzipieren, bezieht sich auf den lateinamerikanischen Befreiungstheologen *Jon Sobrino* (Hinweise a. a. O.).

26 Hille Haker, „Compassion“ als Weltprogramm des Christentums?, in: *Concilium* (D) 37 (2001) 436–450, hier 446.

27 Vgl. hierzu auch das Jahrbuch Politische Theologie, Bd. 4: Bilderverbot, hg. v. Jürgen Manemann, Münster 2002.

28 Vgl. Bernd Janowski, Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 1999.

er damit nach Auffassung vieler Rabbinen nicht das Leiden jener aus dem Blick, die unter dem Vollzug seiner Gerechtigkeit leiden müssen – und zwar selbst dann, wenn sie nicht auf der Seite der Opfer stehen, sondern auf der Seite der Unterdrückter.

III. Gerechtigkeit und Leidempfindlichkeit Gottes in christlicher Perspektive

Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments galt auch Jesu Aufmerksamkeit in besonderer Weise fremdem Leid. Hierfür stehen die Krankenheilungen und sein kompromissloses Eintreten für gesellschaftlich marginalisierte Menschen. Nicht zufällig wurde deshalb für die frühen Christen in der Nachfolge Jesu die *caritas* zu einer zentralen Tugend, die in der antiken Welt von Nichtchristen teils mit Befremden, teil mit Bewunderung wahrgenommen wurde. Vertreter der „Neuen Politischen Theologie“²⁹ wie Johann Baptist Metz oder Johann Reikerstorfer haben deshalb gegenüber der traditionellen Orientierung christlicher Theologie an den Kategorien „Schuld“, „Vergebung“ und „Erlösung“ darauf insistiert, die Autorität des Leidens als Fundamentalprinzip theologischer Reflexion zur Geltung zu bringen.³⁰

Während jede Theologie, für die Kategorien wie Schuld und Versöhnung leitend sind, dazu neigt, Leiden in Kauf zu nehmen – sei es im Sinne einer „gerechten Strafe“, sei es als „Lösepreis“ für die Sünder –, wird in der Perspektive der Neuen Politischen Theologie jedwedes Leiden als dem Willen Gottes prinzipiell zuwiderlaufend betrachtet. Leiden soll in Gottes Schöpfung nicht sein – und deshalb auch nicht in der Form von Vergeltung, Strafe oder Sühne. Folgerichtig verbindet sich mit der messianischen Zeit in erster Linie die Überwindung des Leidens – und erst dann die Vergebung von Schuld.

Tatsächlich deutet sich im letzten Buch des Neuen Testaments die Vision einer Schöpfung an, in der alles Leiden überwunden und deshalb „jede Träne

29 Vgl. *Johann Baptist Metz*, *Zum Begriff der Neuen Politischen Theologie*. 1967–1997, Mainz 1997.

30 Vgl. *Johann Baptist Metz*, *Memoria passionis*. Nicht minder hat sich der Metz-Schüler und Wiener Fundamentaltheologe *Johann Reikerstorfer* wiederholt darum bemüht, die Bedeutung des Leidens theologisch zur Geltung zu bringen. Vgl. nun seine Thesen zur anamnetischen Christologie, in: Kurt Appel / Johann Baptist Metz / Jan-Heiner Tück (Hg.), *dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie* (FS Johann Reikerstorfer), Wien 2012, 15–28, sowie die hierauf Bezug nehmenden Beiträge in dieser Festschrift. Auch Reikerstorfer spricht von der „rettenden – und nicht bloß ausgleichenden – Gerechtigkeit“ Gottes (a. a. O., 19). Sie muss freilich in eine „universale Gerechtigkeitsoption“ einmünden, „die – wenn überhaupt – nur Gott selbst heraufführen kann“ (23).

abgewischt“ sein wird.³¹ Die von Jesaja (25,8; vgl. 65,19) angekündigte Überwindung von Leiden und Tod ist demnach nicht schon für die Geschichtszeit zu erwarten, wohl aber für das kommende Gottesreich. Allerdings: auch der Aufgestandene trägt noch die Malzeichen seiner Leidensgeschichte an sich und wird von Thomas im Abendmahlssaal gerade daran als der Gekreuzigte identifiziert (Joh 20,24–29; vgl. Lk 24,39f). So wird in den neutestamentlichen Schriften eine eschatologische Perspektive deutlich, in der das Leiden überwunden, nicht aber vergessen ist.

Heißt dies aber nun, dass die vollendete Gerechtigkeit Gottes, deren Verwirklichung sich mit der Wiederkunft Christi verbindet, ohne Leiden wirksam werden können?

Im Neuen Testament findet sich eine Reihe von Texten, in denen von einer endgültigen Verdammnis der Sünder die Rede ist, ohne dass das Los der Verdammten dabei irgendwie problematisiert würde.³² Ähnlich der frühjüdischen Apokalyptik, aber auch entsprechend der antiken Rechtspraxis wird hier Gottes Gerechtigkeit als eine strafende und exkludierende Gerechtigkeit aufgefasst. Besonders gilt dies für das Endzeitszenario, das die Offenbarung des Johannes zeichnet.

Zweifellos wird man in solchen Texten nicht zuletzt den Reflex von Erfahrungen der frühen Christen erkennen dürfen, die sich im Römischen Reich als verfolgte religiöse Minorität vorfanden. Auch wenn sie sich zunächst allein an Israel richtete, war Jesu Botschaft vom nahenden Gottesreich weniger exkludierend formuliert. Ihre Eigentümlichkeit war es ja gerade, die Menschen vor aller Leistung und trotz aller Schuld zur Gemeinschaft mit Gott zu laden. Ihre Grenze findet diese Einladung allein in der – allerdings durchaus realen – Möglichkeit der Selbstausschließung.³³

- 31 Offb 7,17; vgl. 21,4: „Und abwischen wird er jede Träne von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, und kein Leid, kein Geschrei und keine Mühsal wird mehr sein; denn was zuerst war, ist vergangen.“
- 32 Dies gilt besonders für das Matthäus-Evangelium (vgl. Mt 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30), vereinzelt aber auch für Lukas (u. a. Lk 13,28), der ansonsten Gottes Barmherzigkeit betont. Einschlägig für Matthäus sind auch die sogenannten „Weherufe“ Jesu gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer (Mt 23,13–36) und gegen die Städte Galiläas (Mt 11,20–24). Bei der sogenannten „Tempelreinigung“ (Mt 21,12–17; Joh 2,15f) geht Jesus drastisch gegen jene vor, die durch ihre Lehre oder durch ihr Verhalten seinem Verständnis der anbrechenden Gottesherrschaft entgegen treten. Zu den historischen Hintergründen vgl. *Egon Spiegel*, War Jesus gewalttätig? Bemerkungen zur Tempelreinigung, in: *Theologie und Glaube* 75 (1985) 239–247.
- 33 Anders als bei Johannes dem Täufer wird man im Blick auf den historischen Jesus von der Androhung eines göttlichen Strafgerichts über die Sünder kaum sprechen dürfen. Auch unterscheidet sich Jesu Verkündigung erkennbar von der frühjüdischen Apokalyptik und der dualistischen Geschichtsdeutung maßgeblicher Texte aus Qumran: *Gerd Theissen / Annette März*, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göt-

Insofern kann man das in den biblischen Texten des Alten wie des Neuen Testaments bezeugte Eintreten Gottes für die Benachteiligten nicht als eine unbedingte Parteinahme deuten. Zwar deutet etwa das Wort Marias aus dem Magnifikat „Mächtige hat er vom Thron gestürzt und Niedrige erhöht“ (Lk 1,52) eine solche unbedingte Parteinahme an. Doch schließt Gottes Wirken in der Welt nach biblischem Zeugnis die Möglichkeit nicht aus, dass sich auch „Mächtige“ zu Gott hin bekehren. Gottes Heilswille ist und bleibt allumfassend (vgl. 1 Tim 2,4). In dieselbe Richtung weist auch Jesu Gebot der Feindesliebe (Mt 5,44; Lk 6,27,35; vgl. Röm 12,14).

Deshalb ist Johann Reikerstorfer zuzustimmen, wenn er im Blick auf 1 Kor 15 daran erinnert, dass die Hoffnung auf die Auferweckung der Toten eine „universale Gerechtigkeitsoption“ beinhaltet. „Diese Vision privilegiert nicht einfachhin den Status der ‚Opfer‘ in quasi eschatologischer Endgültigkeit. Indem nämlich die christologisch verschärfte Theodizeefrage das Freund-Feind-Schema aufbricht und sich in ihrer Gottesperspektive endgültige Schuldzuweisungen oder Verurteilungen (Mt 7,1–2) versagt, wird auch die Erfahrung des unentschuldig Bösen in eine transmoralische Dimension gerückt und ein befreiender Umgang mit Schuld und Sünde möglich, der der ‚Macht‘ oder ‚Übermacht‘ des Bösen in einer neuen ‚Kultur des Lebens‘ zu widerstehen sucht.“³⁴ Genauso aber erst ist auch unter den Lebenden ein Raum für Umkehr, Vergebung und Versöhnung eröffnet, der letztendlich niemanden ausschließt.

In der frühen Kirche wird die Vergebungsbereitschaft auch gegenüber den jeweiligen Verfolgern als Kennzeichen christlichen Glaubens hervorgehoben. Der – freilich nur unsicher überlieferte – Halbvers Lk 23,34a („Und Jesus sprach: Vater, vergib ihnen! Denn sie wissen nicht, was sie tun“) hat eine bedeutende Wirkungsgeschichte entfaltet. Das sich hierin manifestierende Bemühen, auch im Vollzug des Bösen noch ein entschuldigbares Handeln zu identifizieren, widerspricht einem dualistischen Freund-Feind-Denken. Von zahlreichen frühchristlichen Märtyrern ist überliefert, dass sie – ähnlich wie Jesus und Stephanus (vgl. Lk 23,34; Apg 7,60) – im Angesicht ihres Todes für ihre Peiniger und Henker gebetet haben. Unabhängig vom historischen oder legendarischen Charakter solcher Überlieferungen bezeugen sie in jedem Fall das hohe Ideal der Feindesliebe in der Alten Kirche.

Der aus der jüdischen wie christlichen Tradition hervorgehende Impuls, aus dem Gedächtnis eigenen oder fremden Leidens heraus exkludierende und somit gewaltträchtige Differenzen zu überwinden, ist unverkennbar. Vor diesem Hintergrund zeichnet sich ein spezifischer Begriff von Gerechtigkeit ab, der

tingen 1996, 228–231. Zum Verhältnis zwischen Jesus und Johannes dem Täufer vgl. ebd., 184–198, bes. 194f.

34 *Johann Reikerstorfer*, Thesen zu einer anamnetischen Christologie, a. a. O., 23.

über die Aporien einer rein philosophischen Konzeption hinaus weist. Diesem Hinweis ist im Folgenden nachzuspüren.

IV. Die Aporetik von Recht, Gerechtigkeit und Gewalt

Hierzu können Seitenblicke in den zeitgenössischen Gerechtigkeitsdiskurs weiter helfen. Besonders das komplexe Verhältnis von Recht, Gerechtigkeit und Gewalt bedarf einer vertieften Aufmerksamkeit.

In einen viel beachteten Vortrag vor der Cardozo-School of Law hat der französische Philosoph Jacques Derrida im Jahr 1989 das Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit bedacht. Im Sinne seines dekonstruktivistischen Ansatzes zielten Derridas Überlegungen gerade nicht auf eine präzise Verhältnisbestimmung von Recht und Gerechtigkeit. Vielmehr ging es ihm darum, die Randunschärfen und die prinzipielle Ungesicherheit von Werten, Normen und Vorschriften zu verdeutlichen, die dem Gerechtigkeitsdiskurs zugrunde liegen. Die Geltung von Recht und Gerechtigkeit wird keineswegs bestritten; zugleich aber betont Derrida, dass ihr wechselseitiges Verhältnis stets an kontingente und historische Faktoren geknüpft ist. Deshalb ist dieses Verhältnis in komplexen Interaktionen je neu auszuhandeln.³⁵

Das solche Verhandlungen leitende Ethos muss nach Derrida das Bestreben sein, dem jeweils Einzelnen gerecht zu werden. Der Einzelne, das humane Subjekt, wird von Derrida also keineswegs verabschiedet, wie manche Kritiker vermuten; vielmehr wird es in einem emphatischen Sinne zur Geltung gebracht.

Hierzu freilich müssen die Konstitutionsbedingungen von Recht und Gesetz und die bestimmenden Faktoren ihrer Praxis aufgedeckt werden. Derrida kritisiert solche Institutionen und Theorien, die seiner Option für die Unhintergebarkeit des Einzelnen nur unzureichend Rechnung tragen. Nicht eine abstrakte Gerechtigkeit des Ausgleichs, sondern die jeweilige Angemessenheit für das Singuläre, für den Einzelnen ist das die Reflexion über das Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit in Gang haltende Motiv. Derridas vielzitierte

35 Jacques Derrida, Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“, Frankfurt a. M. 1991, 46: „Alles wäre viel einfacher, wenn der Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Recht ein wahrer Unterschied wäre, ein Gegensatz, dessen Wirken sich logisch regeln und beherrschen ließe. Das Recht enthält aber den Anspruch einer Ausübung, die im Namen der Gerechtigkeit geschieht; die Gerechtigkeit wiederum erfordert, da sie in einem Recht sich einrichtet, das ‚enforced‘ werden muss“. – Zur theologie- und philosophiegeschichtlichen Einordnung vgl.: Dirk Ansorge, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologie- und philosophiegeschichtlicher Perspektive, Freiburg–Basel–Wien 2009.

These, die Dekonstruktion sei die Gerechtigkeit, wurzelt in genau dieser Überzeugung.³⁶

Aus theologischem Blickwinkel sind Derridas Analysen des Verhältnisses zwischen der Idee der Gerechtigkeit und der Praxis der Rechtsprechung weniger von Interesse als der Hinweis darauf, dass das Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit wesentlich ein spannungsvolles Verhältnis ist. Die der Beziehung zwischen Recht und Gerechtigkeit immanente Dynamik provoziert je neue und prinzipiell niemals endgültige Verhältnisbestimmungen. Sie sind immer konfliktgeladen und werden nicht selten gewaltsam ausgetragen.³⁷

Derridas Überlegungen präsentieren sich als Auslegung eines Textes von Walter Benjamin aus dem Jahr 1921.³⁸ Benjamin hatte darin eine „Kritik der Gewalt“ vorgelegt. Dazu wies er die traditionelle Unterscheidung von Recht setzender und Recht erhaltender Gewalt als unzureichend zurück. Beide Formen von Gewalt erreichen noch nicht den Begriff einer reinen Gewalt; denn beide setzen noch die Instrumentalisierung der Gewalt im Sinne des Staates oder des Rechts voraus. Indem sie die Existenz des Staates legitimieren oder die Praxis des Rechts aufrechterhalten, erweisen sie sich als Formen „mythischer Gewalt“. Diese ist nach Benjamin dadurch gekennzeichnet, dass sie blutige Opfer fordere, um die Geltung des Rechts zu begründen oder zu wahren.

Im Unterschied zur mythischen Gewalt lässt sich die „reine“ – oder auch „göttliche“ – Gewalt gerade nicht durch den Staat oder das Recht instrumentalisieren. Sie ist „unblutig“, so Benjamin; sie fordert nicht Sühne, sondern ermöglicht sie vielmehr. „Göttlich“ ist diese Gewalt, weil sie nicht auf Staatszwecke bezogen ist, sondern auf die Gerechtigkeit selbst, das Ideal der Gerechtigkeit. Deren Begriff ist transzendent; er ist jenseits allen positiven Rechts zu verorten. Die reine Gewalt ist kein Mittel zu irgendwelchen Zwecken; sie waltet vielmehr „schicksalhaft“.³⁹

36 Gesetzeskraft, 30: „Wenn es so etwas gibt wie die Gerechtigkeit als solche, eine Gerechtigkeit außerhalb und jenseits des Rechts, so lässt sie sich nicht dekonstruieren. Ebenso wenig wie die Dekonstruktion selbst, wenn es so etwas gibt. Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit.“

37 Vgl. einführend hierzu den kompakten Überblick von *Christoph Menke*, *Recht und Gewalt*, Berlin 2011.

38 *Walter Benjamin*, *Zur Kritik der Gewalt* (1921). Im Folgenden wird zitiert aus: Ders., *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1965, 29–65.

39 *Benjamin*, *Zur Kritik der Gewalt*, 42f. Vgl. auch ebd., 65: „Von neuem stehen der reinen göttlichen Gewalt alle ewigen Formen frei, die der Mythos mit dem Recht bastardierte. Sie vermag im wahren Kriege genauso zu erscheinen wie im Gottesgericht der Menge am Verbrecher. Verwerflich aber ist alle mythische Gewalt, die rechtsetzende, welche die schaltende genannt werden darf. Verwerflich auch die rechtserhaltende, die verwaltete Gewalt, die ihr dient. Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heißen.“

Wie kann eine solche Form der Gewalt von Willkür unterschieden werden? Offenbar nur so, dass die Gewalt durch Gerechtigkeit bestimmt ist. Derrida erinnert hierzu an Überlegungen von Blaise Pascal zum Verhältnis von Macht und Gerechtigkeit. Pascal hatte nämlich gefordert, einerseits das Recht mit Macht auszustatten, um ihm Wirkung zu verleihen, andererseits aber die Macht durch das Recht zu zügeln.⁴⁰

Eine bloß positivistische Begründung des Rechts, wie sie etwa Hobbes vorschlägt, kann den Missbrauch von Macht nicht verhindern, weil sie weder begründen kann, warum Gesetzen überhaupt Folge zu leisten ist, noch welchen Prinzipien und Kriterien Gesetze zu genügen haben, um als gerecht gelten zu dürfen. Letztendlich reduziert sich der Rechtspositivismus auf die Macht der Gewohnheit. Darin aber erweist er sich als irrational.⁴¹ Denn die Forderung, Gesetze zu befolgen, eben weil sie Gesetze sind, oder weil es Gewohnheit ist, Gesetzen zu gehorchen (*pacta sunt servanda*), ist begründungslogisch zirkulär. Sie reicht nicht hin, Gesetze als „gerecht“ zu kennzeichnen und ihren Verpflichtungs-Charakter zu begründen.

Was aber dann? Erkennbar wird in jedem Fall die Notwendigkeit, eine Sphäre vollkommener Gerechtigkeit zu denken, auch wenn diese ihrem Inhalt nach unbestimmt bleiben muss. Mit Plato gesprochen: es ist die Idee der Gerechtigkeit, welche die Praxis der unweigerlich mit Gewalt verbundenen Rechtsprechung bestimmen muss. Die Idee der Gerechtigkeit, das Ideal vollkommener Gerechtigkeit begründet jenseits von Recht und Gesetz deren Geltung, ohne selbst jemals Gegenstand der Erkenntnis werden zu können. Auch deshalb ist das Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit niemals eindeutig zu fixieren und in seiner Praxis spannungsvoll.

Die mehr oder weniger latente Gewaltförmigkeit jeder Rechtspraxis wurzelt nach Derrida darin, dass jede Rechtsprechung zwar den Anspruch erhebt, dem Singulären zu entsprechen – ihm „gerecht zu werden“ – dass aber die Ansprüche des Singulären prinzipiell nicht zur Deckung zu bringen sind.

40 „Kraft (Gewalt) ohne Gerechtigkeit ist tyrannisch, Gerechtigkeit ohne Kraft (Gewalt) wird nicht anerkannt, weil es immer Bösewichte gibt; Kraft (Gewalt) ohne Gerechtigkeit wird angeklagt ... Also muss man dafür sorgen, dass das, was Recht ist, mächtig, und das, was mächtig ist, gerecht ist“: *Pensées*, Fragment 298 (Brunschvicg) / 103 (Lafuma). Deutsche Übersetzung nach *Derrida*, *Gesetzeskraft*, 23.

41 Derrida verweist hier über Pascal hinweg auf Montaigne: „Weil sie übernommen wird, bestimmt die Gewohnheit gänzlich die Gerechtigkeit: das ist der mystische Grund ihrer Autorität (ihrer Anerkennung und ihres Ansehens). Wer sie auf ihr Prinzip zurückführt, zerstört sie“ (*Gesetzeskraft*, 24). Pascal zitiert *Montaigne*, *Essais III*, ch. XIII, 1049 („De l'expérience“), in seinen *Pensées*, *Fragm.* 294 (Br) / 60 (La) – freilich ohne namentliche Nennung (in der Suhrkamp-Edition heißt es irrtümlich „Nummer 293“).

Baruch de Spinoza hat diesen Konflikt auf das Bestreben eines jeden Seienden zurückgeführt, auf seine je individuelle Weise zu existieren (*conatus in suo esse perseverandi*).⁴² Die jeweiligen Ansprüche unterschiedlicher Seiender tragen den Keim von Konflikten in sich. Allein dadurch, dass ein Seiendes existiert, schränkt es den möglichen Existenzraum anderer Seiender ein. Das bedeutet nicht, dass die wechselseitigen Beziehungen zwischen ihnen ausschließlich durch Konflikt und Gewalt charakterisiert sind, wohl aber, dass Konflikt und Gewalt nicht prinzipiell ausgeschlossen sind.

Emanuel Levinas sieht im *conatus essendi* den Grund für alle zwischenmenschlichen Konflikte.⁴³ Die Existenz alles Seienden ist nach Levinas immer schon ein Sein „auf Kosten anderer“. Das so charakterisierte Sein kann zwar dadurch übernommen werden, dass das Ich „Verantwortung“ für den Anderen übernimmt, indem es sich von ihm her sittlich beanspruchen, im letzten sich in einem Akt der „Stellvertretung“ (substitution) ganz vom Anderen her bestimmen lässt – laut Levinas so zur „Geisel“ des Anderen wird –, doch könnte das Spannungsverhältnis, das zwischen dem Seinsakt des Selbst und dem Anspruch des Anderen besteht, nur dann ausgeräumt werden, wenn das Selbst darauf verzichtete, überhaupt zu sein. Hier zeigt sich nach Levinas die prinzipielle Unmöglichkeit eines gerechten Ausgleichs zwischen endlichen Subjekten.

Gewiss kann man die Charakterisierung der sozialen Beziehungen, die Levinas vornimmt, als „übertreibend“ (hyperbolisch) deuten.⁴⁴ Im Sinne des von ihm favorisierten Programms der Dekonstruktion hat Derrida dem gegenüber auf der Verantwortung der Einzelnen bestanden, die sozialen Beziehungen einigermaßen erträglich zu gestalten. Insofern ist Derridas Begriff von „Verantwortung“ ein anderer als der von Levinas. Doch auch Derrida betont die Unmöglichkeit des gerechten Ausgleichs: „Die Gerechtigkeit ist eine Erfahrung des Unmöglichen.“⁴⁵ Gerechtigkeit geschieht, aber immer nur im Aufblitzen des Unmöglichen: „Die aporetischen Erfahrungen sind ebenso unwahrscheinliche wie notwendige Erfahrungen der Gerechtigkeit, das heißt jener Augenbli-

42 Vgl. *Baruch de Spinoza*, *Ethica* III, prop. VI: „Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur“.

43 Levinas stellt seinem Hauptwerk *Jenseits des Seins* ein Zitat von Pascal voran: „... ‚Das ist mein Platz an der Sonne‘. Damit beginnt und darin spiegelt sich die widerrechtliche Inbesitznahme der ganzen Erde“; *Jenseits des Seins* oder anders als Sein geschieht, Freiburg u. a. 1998, 8; vgl. *Pascal*, *Pensées*, *Fragm.* 295 (Br) / 64 (La). – Vgl. *Markus Hundek*, „*Conatus essendi*“ und „inkarniertes Subjekt“. Ein inszenierter Dialog zwischen Baruch de *Spinoza* und Emmanuel Levinas, in: Josef Wohlmuth (Hg.), *Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn u. a. 1999, 121–141.

44 So etwa *Paul Ricœur*, *Das Selbst als ein Anderer* (*Soi-même comme un autre*, 1990), München 1996, 405.

45 *Gesetzeskraft*, 33.

cke, da die Entscheidung zwischen dem Gerechten und dem Ungerechten von keiner Regel verbürgt und abgesichert wird.⁴⁶

Gerechtigkeit lässt sich nicht verrechnen; sie bleibt ein „Übermäßiges“, dessen Grund nicht in einer universalen Vernunft zu suchen ist, sondern nur als Ereignis begegnet. Derrida – darin freilich nur terminologisch Montaigne aufgreifend – nennt diese Erfahrung „mystisch“: „Die Forderung nach unendlicher Gerechtigkeit, die unendliche Forderung nach Gerechtigkeit, die die von mir erwähnte Gestalt einer ‚Mystik‘ annehmen kann, verpflichtet bereits die/zur Dekonstruktion.“⁴⁷ „Mystisch“ ist die sich im Ereignis anmeldende „unendliche Forderung nach Gerechtigkeit“ deshalb, weil sie keiner eigentlichen Begründung fähig ist, sondern aus der im Letzten unbegründeten Autorität der Gerechtigkeit selbst und aus der Evidenz ihres absoluten Geltungsanspruchs hervorgeht: Gerechtigkeit soll sein – und dies nicht etwa aus utilitaristischen Erwägungen heraus,⁴⁸ sondern wesentlich deshalb, weil anders der Besonderheit des jeweils Singulären nicht entsprochen werden kann.⁴⁹ Was „das Gerechte“ dabei jeweils im Einzelfall ist, kann dabei nach Derrida apriori ebenso wenig gewusst werden wie es möglich ist, einen Konsens über das jeweils Gerechte konfliktfrei herbeizuführen.

Wenn jegliche Manifestation der vollkommenen Gerechtigkeit unter den endlichen Bedingungen der Geschichte unvermeidlich konfliktgeladen und gewaltträchtig ist, und wenn davon – wegen der Endlichkeit der Welt und der Schuld der Menschen – auch die mit dem Kommen des Messias verbundene Praxis der Gerechtigkeit nicht ausgenommen ist, dann deutet sich hier eine auch theologisch bedeutsame Dimension von Derridas Überlegungen an. Denn für die Ausgangsfrage nach der Verwirklichung der vollkommenen Gerechtigkeit Gottes im Gericht ist mit solchen Überlegungen immerhin die Einsicht gewonnen, dass sie aus prinzipiellen Erwägungen niemals konfliktfrei zu denken ist. Auch in der gerechtesten Tat, so Levinas, ist noch eine Gewalt, die leiden macht. „Auch wenn die Tat vernünftig ist, wenn die Tat gerecht ist, enthält sie Gewalt“ (a. a. O.).

Weil aber nicht nur in der gerechten Tat, sondern in jeder Tat Gewalt ist, lässt sich diesem Dilemma auch nicht mit dem Hinweis auf Gottes Barmherzigkeit begegnen. Gottes Gerechtigkeit und seine Barmherzigkeit bleiben in Bezug auf seine Geschöpfe in ihren Wirkungen ambivalent.

46 Gesetzeskraft, 34.

47 Gesetzeskraft, 40.

48 Vgl. *David Hume, An Enquiry concerning the principles of morals* (1751), III 13–15 (ed. Tom L. Beauchamp, Oxford 1998, 16f).

49 Wie auch das reine Gute nach Kant nicht um eines Anderen willen Geltung beansprucht, sondern allein um seiner selbst willen.

V. Gerechtigkeit, Freiheit und Gnade

Aber – spricht die Sprache des Evangeliums hier nicht doch eine andere Sprache? Muss man nicht, wie Walter Kasper angeregt hat, Gottes Barmherzigkeit als eine solche Form der Gerechtigkeit begreifen, die schöpferisch neue und ungeahnte Wege der Versöhnung der Menschen untereinander und mit Gott zu beschreiten ermöglicht? Hierzu einige Hinweise, die es erleichtern können, eine Option des christlichen Glaubens nicht bloß als eine unvermittelte Behauptung, sondern als die Erfüllung eines Postulats zu begreifen, das die humane Vernunft selbst erhebt, ja erheben muss, wenn sie über sich selbst nachdenkt.⁵⁰

Wenn angesichts von Unrecht und Gewalt Versöhnung Wirklichkeit werden soll, dann muss Umkehr möglich sein. Umkehr wiederum setzt Freiheit voraus. Kein Urteilsspruch verändert die Wirklichkeit, wenn er nicht von demjenigen, den er trifft, in Freiheit als gerecht akzeptiert ist. Andernfalls würde der Täter die im Urteil sich manifestierende Gerechtigkeit kaum anders denn als neues Unrecht empfinden. Hegel hat deshalb mit Recht betont, dass jedes Strafrecht voraussetzt, dass auch der Täter noch als Rechtssubjekt anerkannt wird.⁵¹ Insofern setzt jede Rechtspraxis, in der sich der Anspruch einer vollkommenen Gerechtigkeit anmeldet, menschliche Freiheit voraus.

Theologisch gwendet: weder Täter noch Opfer sind einfach passive Empfänger der göttlichen Gerechtigkeit. Das Opfer muss den Urteilsspruch Gottes als für sich selbst annehmbar und als dem ihm zugefügten Leid angemessen frei akzeptieren können. Entsprechendes gilt für den Täter: auch er wird die Gerechtigkeit Gottes nur dann als solche erfassen, wenn er dem gegen ihn gefällten Urteil frei zustimmt.

Aber wie kann das geschehen? Wie kann sich ein Übeltäter zu seiner Untat als Untat bekennen? Wie kann er sich von dem Bösen, das er verübt hat, distanzieren und so den Richterspruch als gerecht akzeptieren?

Immanuel Kant hat in seiner Religionsphilosophie die Frage gestellt, wie sich eine zum Bösen entschiedene Freiheit zum Guten hinwenden kann. Wie ist Umkehr als „Revolution der Denkungsart“ möglich? Wie kann die ursprüngliche Neubestimmung der Freiheit gelingen, wo ihr doch der „Hang zum Bösen“ entgegenwirkt, die Grundentscheidung humaner Freiheit zum

50 Eben hierin besteht die Aufgabe einer jeden fundamentalen Theologie, insofern sie die auf Offenbarung gründenden Überzeugungen des Glaubens mit der humanen Vernunft vermitteln will, ohne damit einem rationalistischen Vernunftglauben das Wort zu reden.

51 Vgl. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), § 199.

Bösen? „Wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen?“⁵² Aus eigenem Wollen vermag der zum Bösen entschiedene Mensch das nicht. Deshalb postuliert Kant eine Instanz im Gegenüber zum Menschen, welche die zum Bösen entschiedene Freiheit des Menschen wieder in die Ursprünglichkeit ihres Wollens einzusetzen imstande ist. Diese Instanz nennt Kant „Gott“, die Wiedereinsetzung der Freiheit „Gnade“.⁵³

Diese Gnade darf nicht zu einem Kalkül der praktischen Vernunft werden; die Umkehr muss vielmehr eine Tat der eigenen Freiheit bleiben. Deshalb ist der Beistand der Gnade für Kant immer bloß hypothetisch.⁵⁴ Andererseits ist der Mensch auf die gnädige Wiederherstellung seiner Freiheit angewiesen, will er in seinem sittlichen Bemühen nicht grundsätzlich scheitern. Denn nur so lässt sich die Geltung des Grundsatzes, dass Sollen das Können voraussetzt, aufrecht erhalten.

Der Mensch muss, will er nicht in Verzweiflung fallen, darauf vertrauen können, dass seine ursprüngliche Freiheit doch noch irgendwie dazu befähigt wird, sich zum Guten zu entschließen.⁵⁵ Genau dieses Vertrauen ist nach Kant der „Glaube“. Als „Vernunftglaube“ ist er kein „Kirchenglaube“, sondern ein Postulat der praktischen Vernunft. Er schöpft seine Überzeugungskraft aus der moralischen Gesinnung, indem er auf die Bedingungen verweist, welche gegeben sein müssen, damit Sittlichkeit überhaupt gedacht werden kann.⁵⁶

Wie aber gelangt der Mensch zu einem solchen philosophisch begründeten Glauben? Ist das gläubige Vertrauen auf die gnadenhafte Wiederherstellung der ursprünglichen Freiheit nicht selbst schon wieder eine Bestimmung des freien Willens zum Guten?

52 *Immanuel Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, B 49 (Akad.-Ausg. VI,45).

53 Vgl. zum Ganzen *Hans Blumenberg*, Kant und die Frage nach dem „gnädigen Gott“, in: *Studium Generale* 7 (1954) 554–570.

54 Vgl. Kants Schlussanmerkung zum ersten Teil der Religionsschrift in der zweiten Auflage, worin der hypothetische Charakter der Beihilfe unterstrichen wird, da weder theoretisch noch praktisch zu ihren Gunsten argumentiert werden kann.

55 Zur Fortentwicklung dieses Gedankens vgl. *Søren Kierkegaard*, Die Krankheit zum Tode (1849). – Dazu *Michael Bongardt*, Der Widerstand der Freiheit: eine transzendentaldialogische Aneignung der Angstanalysen Kierkegaards (Frankfurter theologische Studien 49), Frankfurt a. M. 1995.

56 Zum reinen praktischen Vernunftglauben bei Kant vgl. u. a. aus der Kritik der praktischen Vernunft: „Es ist Pflicht, das höchste Gut nach unserem größten Vermögen wirklich zu machen; daher muß es doch auch möglich sein; mithin ist es für jedes vernünftige Wesen in der Welt auch unvermeidlich, dasjenige vorauszusetzen, was zu dessen objectiver Möglichkeit nothwendig ist. Die Voraussetzung ist so nothwendig als das moralische Gesetz, in Beziehung auf welches sie auch nur gültig ist“ (A 259f; Akad.-Ausg. VI 146 Anm.).

Die Fragen signalisieren eine Aporie, die ins Zentrum der Verhältnisbestimmung von menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade zielt: zwar gelangt Kant zu dem philosophisch begründeten Postulat einer Gnade, welche die ursprüngliche Neubestimmung der Freiheit zum Guten ermöglicht, ja ermöglichen muss, um die Geltung des kategorischen Imperativs zu wahren. Doch die Weise ihres Wirkens lässt sich begrifflich nicht erhellen.

Nicht zufällig wechselt Kant an genau dieser Stelle von der Ebene transzendentaler Reflexion auf die Ebene der Narrativität. Wohl wissend, dass sittliche Subjektivität unvertretbar ist, und dass deshalb auch im Bereich von Schuld und Vergebung kein stellvertretendes Handeln möglich ist,⁵⁷ setzt Kant auf die verwandelnde Kraft sittlicher Vorbildhaftigkeit. In „Christus“, so Kant, steht jedem Menschen vorbildlich vor Augen, dass es eben möglich ist, sittlich vollkommen zu handeln. Christus, der „Sohn Gottes“, ist „die Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit“.⁵⁸ Christus steht jedem sittlichen Subjekt als Vorbild und Beispiel moralischer Vollkommenheit vor Augen, das zur Nachfolge einlädt.

Zwar bedarf die Vernunft eines Vorbildes nicht, um dessen Sachgehalt zu erfahren; denn die „Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen [...] liegt als ein solches schon in unserer Vernunft“.⁵⁹ Doch wird erst die Anschauung seiner Realisierung in der Geschichte Menschen dazu anstiften, im eigenen sittlichen Bemühen die Macht des Bösen zu überwinden. Wie in jedem geschichtlich Konkreten, so ist auch im Faktum des historischen Jesus und im Zeugnis von seinem Wirken ein Überschuss über die ihm zugrunde liegende Idee gegeben. Dieser Überschuss des historisch Konkreten erst scheint auf eine begrifflich nicht weiter zu erhellende Weise imstande zu sein, die ebenso notwendige wie frei zu vollziehende „Revolution der Denkungsart“ im Menschen anzustoßen.

Auf diese Weise wird die im kategorischen Imperativ beschlossenen Tendenz zur Universalisierung des Sittlichen umgekehrt. Denn jedes sittliche Vorbild ist als solches immer singular; es ist gerade nicht die universale und universalisierbare Maxime, die Handlungen rational begründet, sondern das

57 „Diese ursprüngliche, oder überhaupt vor jedem Guten, was er immer tun mag, vorhergehende Schuld ... kann ... nicht von einem anderen getilgt werden; denn sie ist keine transmissible Verbindlichkeit, die etwa, wie eine Geldschuld (bei der es dem Gläubiger einerlei ist, ob der Schuldner selbst oder ein anderer für ihn bezahlt), auf einen anderen übertragen werden kann, sondern die allerpersönlichste, nämlich eine Sündenschuld, die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige, er mag auch noch so großmütig sein, sie für jenen übernehmen zu wollen, tragen kann“ (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, B 94; Akad.-Ausg. VI 72).

58 RGV, B 73; Akad.-Ausg. VI 60.

59 RGV, B 77; Akad.-Ausg. VI 62.

sittliche Vorbild, das als handlungsleitend auch für eigenes Tun anerkannt wird. Wo sittliche Vorbilder zur Nachfolge einladen, ist immer auch die Freiheit des Nachfolgenden gefordert. Diese realisiert sich aber nie in abstrakter Allgemeinheit, sondern stets in geschichtlicher Konkretheit.

Dass freilich die von außen her angestoßene und zugleich in Freiheit vollzogene „Revolution der Denkungsart“ auch die Distanzierung von der eigenen Untat beinhaltet – die gleichwohl doch immer die je eigene bleibt – das macht den inneren Schmerz der Umkehr aus. Der Schmerz beginnt bereits mit der reuevollen Einsicht in die unvertretbare Verantwortung des Täters für sein Tun; sie umfasst die Akzeptanz der Sühne, die für das Böse zu leisten ist; und sie beinhaltet die schmerzhafteste Einsicht, dass trotz aller Sühne das Böse und die Folgen des Bösen nicht aus Welt und Geschichte zu tilgen sind.⁶⁰ Man könnte diese Formen des Schmerzes – nun aber nicht des äußerlich als Strafe zugefügten, sondern des innerlich als Reue empfundenen – mit einigem Recht als die Gewalt der Gerechtigkeit deuten.

Auf diese Weise wird jedenfalls so etwas wie eine schöpferische Form der Gerechtigkeit erkennbar: eine Gerechtigkeit nämlich, die nicht in universalisierender und egalisierender Weise über das Tun der Menschen urteilt, es in ein abstraktes Ideal des Ausgleichs, der Sühne und der Strafe einordnet, sondern eine Gerechtigkeit, die bestrebt ist, der Besonderheit eines jeden einzelnen Menschen zu entsprechen – und sei sie noch so sehr von Leid und Schuld geprägt.⁶¹ Und eine Gerechtigkeit, die im Modus des Vorbilds und der Nachfolge imstande ist, das sittlich Gute als handlungsleitende Maxime im Menschen zur Geltung zu bringen.

Zugleich wird in dieser Perspektive der Zeitindex der göttlichen Gerechtigkeit sichtbar. Wenn es nämlich stimmt, dass Gott den Menschen nicht ohne den Menschen erlösen will,⁶² der Mensch aber ein Wesen ist, dessen Freiheit sich in Zeit und Geschichte vollzieht, dann wird vielleicht nachvollziehbar, warum Gott zögert, seine gerechte Gerechtigkeit sofort und ohne jeden Verzug wirksam werden zu lassen. Gottes Zögern ist Vollzugsgestalt seiner Geduld, in der er auf den Menschen „hofft“ und seine Umkehr herbei sehnt.⁶³

60 Vgl. Jürgen Werbick, *Schulderfahung und Bußsakrament*, Mainz 1985; Lorenz Wachinger, *Gespräche über Schuld. Die Sprache der Versöhnungssuchen*, Mainz 1988.

61 Vgl. hierzu u.a. Thomas Pröpper, *Das Faktum der Sünde und die Konstitution menschlicher Identität. Ein Beitrag zur kritischen Aneignung der Anthropologie Wolfhart Pannenberg* (1990), in: Ders., *Evangelium und freie Vernunft*, 153–179; ferner: Ders., *Theologische Anthropologie*, Freiburg–Basel–Wien 2011, 2. Teilband, bes. 680–692, 1158–1166 u. ö.

62 Vgl. Augustinus: „Sine voluntate tua non erit in te iustitia Dei ... Esse potest iustitia Dei sine voluntate tua, sed in te esse non potest praeter voluntatem tuam ... Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat te sine te“ (Sermo 169, 11, 13; PL 38,922f).

63 Vgl. Thomas Pröpper, *Gott hat auf uns gehofft. Theologische Folgen des Freiheits-*

Nicht dort, wo Macht als zwingend und als äußere Gewalt erscheint, sondern vielmehr dort, wo Macht als werbender und einladender Appell an die Freiheit erscheint, sich neu zum Guten zu bestimmen – oder, mit Levinas: sich in unendlicher Passivität zum Guten bestimmen zu lassen – dort können Umkehr, Vergebung und Versöhnung Wirklichkeit werden. Und dann kann Gerechtigkeit in einer solchen Gestalt Wirklichkeit werden, dass sie nicht zur Quelle neuen Leidens und neuen Unrechts wird.⁶⁴

Mehr noch: nur wo der Messias selbst eine geschichtliche Gestalt jener „Macht in Ohnmacht“ ist, wo jener „Christus“, den Kant als die reale Gestalt der in der Geschichte verwirklichten vollendeten Sittlichkeit und so als sittliches Vorbild begreift, in der Gestalt des ohnmächtig Gekreuzigten gegenwärtig ist, dort ist die Gerechtigkeit Gottes nicht Utopie, sondern reale Möglichkeit.⁶⁵ Solche Gerechtigkeit mag dann, weil sie in ihrer kenotischen Form die Gestalt einer zuvorkommenden Liebe ist, auch „kreativ“ genannt werden: kreativ nämlich in dem Sinne, dass sie imstande ist, auch eine zum Bösen entschiedenen Freiheit zur Neubestimmung ihrer selbst zu bewegen.

Eine solche „kreative Gerechtigkeit“ kann dann wohl auch „Barmherzigkeit“ oder auch „Gnade“ genannt werden; denn sie stößt etwas an, was endliche Freiheit aus sich selbst zu vollbringen nicht imstande ist und doch zugleich nur als Tat der Freiheit Geltung beanspruchen kann: die Abwendung des Menschen vom Bösen und die Hinwendung zum Guten und Gerechten.

Klar ist jedenfalls, dass eine solche Barmherzigkeit nicht harmlos ist – für die Täter nicht, denen sie den Schmerz der frei vollzogenen Umkehr abverlangt, für die Opfer nicht, denen sie nicht nur zumutet, Zeugen dieser Umkehr zu sein, sondern die Umkehr selbst noch einmal zu bejahen, um so Versöhnung möglich zu machen.

paradigmas, in: Ders., *Evangelium und freie Vernunft*, 300–321; *Magnus Striet*, *Das Versprechen der Gnade. Rechenschaft über die eschatologische Hoffnung*, in: Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Freiburg–Basel–Wien 2011, Bd. 2, 1490–1520, bes. 1516–1520.

64 Der Salzburger Dogmatiker Hans-Joachim Sander hat wiederholt auf die „Macht der Ohnmacht“ hingewiesen, die auch politisch von höchster Brisanz, ja von revolutionärer Kraft sei. Mahatma Ghandi oder Nelson Mandela sind hierfür wohl nur die bekanntesten Beispiele: *Hans-Joachim Sander*, *Macht im Zeichen der Opfer. Die Gottesspur der Menschenrechte*, in: Thomas Eggenesperger u. a. (Hg.), *Menschenrechte. Gesellschaftliche und theologische Reflexionen in europäischer Perspektive*, Münster 2004, 75–101. Vgl. auch *Sander*, *Macht in der Ohnmacht* (QD 178), Freiburg u. a. 1999.

65 Vgl. *Christian Bauer*, *Macht und Gnade. Versuch einer Klärung der Begriffe angesichts von Ohnmacht und Gnadenlosigkeit heute*, in: Rainer Bucher / Rainer Krockauer (Hg.), *Macht und Gnade. Untersuchungen zu einem konstitutiven Spannungsfeld der Pastoral* (Werkstatt Theologie 4), Münster 2005, 45–60.

Dass dies alles ohne Schmerz und Zumutung nicht zu verwirklichen ist, das freilich wird der wohl unvermeidliche Preis einer von Gott gewollten und von ihm ins Sein gerufenen endlichen Schöpfung sein. In ihr gibt es mit der endlichen Freiheit nicht nur die Möglichkeit, dass diese Freiheit das Gute verfehlt, sondern auch, dass sie sich dem Guten aus freiem Willen verschließt. Aber es gibt auch die Möglichkeit, dass sich endliche Freiheit dem Guten öffnet – und sich damit letztendlich für jenes Unbedingte und Absolute öffnet, das allein der formalen Unbedingt auch endlicher Freiheit seinem Gehalt nach entspricht: der unbedingten Liebe des dreifaltigen Gottes.

Das Zögern des Messias, seine vollendete Gerechtigkeit zu verwirklichen, ist deshalb womöglich weniger in seiner Furcht vor der immanenten Gewalt seines Richterspruchs als vielmehr darin begründet, dass jener Gott, der als „Einheit in der Liebe“ zugleich und zutiefst „Freiheit in der Liebe“ ist (Walter Kasper) nicht aufhört, auf die Umkehr der Menschen zu warten.