

Gottes Gerechtigkeit

Ein christlich-philosophischer Gedankengang

Von Jörg Splett

1970 hat Max Horkheimer im Gespräch mit Helmut Gumnior erklärt, „hinter allem echten menschlichen Tun“ stehe die Theologie. Theologie war ihm freilich „auf keinen Fall“, wie es das Wort sagt, „Wissenschaft vom Göttlichen oder gar ... die Wissenschaft von Gott“; sie bedeutete ihm jedoch das Bewußtsein davon, daß die Welt hier nicht das letzte sei. „Theologie ist – ich drücke mich bewußt vorsichtig aus – die Hoffnung, daß es bei diesem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleibe, daß das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge. – H.G.: Theologie als Ausdruck einer Hoffnung? – M. Horkheimer: Ich möchte lieber sagen: Ausdruck einer Sehnsucht, einer Sehnsucht danach, daß der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge.“¹

Noch im Modus der Religionskritik (auf die jetzt nicht eingegangen sei) erscheint hier der Begriff göttlicher (bzw. „theologischer“) Gerechtigkeit als ein Gedanke an der Grenze irdischer, und das heißt (denn was will man über Schicksal und Naturlauf sagen?): menschlicher Gerechtigkeit. – In ihm spricht menschliches Erwarten sich bei näherem Zusehen in einem doppelten Sinn aus, gemäß den beiden Weisen, in denen das Unrecht auftritt, „durch das die Welt gekennzeichnet ist“: einmal als Ungerechtigkeit der „Mörder“, das meint jede Unterdrückung und Übervorteilung der Schwächeren; dann aber auch als jenes „Unrecht“, das selbst der Gewalttätigste dem anderen antut, insofern er ihm niemals wirklich „gerecht werden“ kann.

Zum einen geht es also um die Genugtuung für begangenes wie erlittenes Unrecht; zum anderen darum, daß dem Menschen überhaupt genug getan werde. Beidem gilt menschliche Sehnsucht – im Wissen, daß beides das Menschenmögliche übersteigt. So wird verständlich, daß unter den kritischen Religionstheorien auch die These auftaucht, die Götter seien geradezu aus dem Gerechtigkeits- und Vergeltungsbedürfnis wie aus der Erfüllungssehnsucht des Menschen entstanden. Im Vordergrund steht bei anderem Themawort freilich der „juristische“ Aspekt.

1. Zur Religionsgeschichte

Reiches Material hat Raffaele Pettazzoni über den allwissenden Gott zusammengetragen², wobei die Allwissenheit (in einer gewissen Spannung zum Wortsinn) „ursprünglich einen speziellen, genauen und klar umrissenen Gegenstand“ hat (25). Im Unterschied zur magischen Allwissenheit mantischer Vorhersage und schöpferischer Vorsorge ist die göttliche Allwissenheit, die Pettazzoni phänomenologisch erhebt, eine solche des Beobachtens, Überwachens und Beurteilens (13). Ihr Gegenstand ist „das Betragen der Menschen“ (25).

¹ M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior (Hamburg: Furche²1971) 60–62.

² Der allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee (Frankfurt–Hamburg: Fischer 1960).

„Die Vorstellung von einem allsehenden und allwissenden höchsten Himmelswesen, welches die menschlichen Handlungen durch gutes oder schlechtes Wetter belohnt oder bestraft, ist . . . unter verschiedenen Formen den alten Völkern der indoeuropäischen Sprache gemeinsam eigen und findet sich ebenso, mit dem gleichen durchsichtigen Zusammenhang zwischen Gottesgestalt und Himmelsnatur bei zahlreichen Völkern Nord-Eurasiens, von den Ugro-Finnen und Ural-Altäischen Stämmen im allgemeinen bis zu den Sibiriern und Turko-Mongolen“ (38). Nicht anders steht es „bei allen Negervölkern Afrikas“ (49) und bei den Eingeborenen Amerikas, von den Eskimos im Norden bis zu den Yaghan im Feuerland Archipel.

In Ägypten wird beim Totengericht das Herz des Verstorbenen vor Osiris gewogen. Die entsprechenden Bilder aus Totenbuchhandschriften sind inzwischen auch weiteren Kreisen bekannt, etwa jenes aus dem Papyrus Ani (British Museum 10.470), wo links der Verstorbene mit seiner Frau gespannt auf die Waage blickt. In der Mitte waltet der schakalsköpfige Anubis als Wägemeister; in der einen Waagschale liegt das Herz, in der anderen eine Straußenfeder, das Symbol- und Hieroglyphenzeichen für Maat = Wahrheit-Gerechtigkeit. Rechts notiert Thot mit dem Ibiskopf, der Gott der Schreibkunst und Wissenschaft, das Ergebnis. Hinter ihm lauert, mit dem Rumpf eines Löwen, dem Hinterteil eines Nilpferdes und Krokodilskopf, der „Höllenhund“ und „Totenfresser“ darauf, daß das Herz für schlecht befunden und ihm vorgeworfen werde.

„In den chinesischen taoistischen und japanischen buddhistischen Tempeln hängen Bilder, in denen die Höllenstrafen für die verschiedenen Sünden mit großer Eindringlichkeit dargestellt sind“ (Friedrich Heiler)³.

Allerdings erfolgt dieser Ausgleich nicht immer im Jenseits. Gleichsam naturgesetzlich wirkt im „Geburtenkreislauf“ (bhava-cakra, kyklos tes geneoseos) die Karma-Konsequenz. Doch geht es uns jetzt nicht um die unterschiedlichen Antwortversuche auf die Frage nach einer das Einzelleben übergreifenden Gerechtigkeit des Weltlaufs überhaupt, sondern um die Gerechtigkeit Gottes.

Und näherhin wollen wir uns nach diesen ersten orientierenden Schlaglichtern auf die biblisch-christliche Tradition konzentrieren.

2. Zum Alten Testament

Hier werden wir belehrt, daß die hebräischen Worte sedek, sedakah durch die Übersetzung dikaiosyne, iustitia, Gerechtigkeit „nur unvollkommen wiedergegeben“ werden. Es geht um die Rechtheit eines Gemeinschaftsverhältnisses. „Die ‚Gerechtigkeit Gottes‘ ist in diesem Zusammenhang also vor allem das mächtige und siegreiche Eintreten Gottes für sein Volk.“⁴ (Doch wird nicht bestritten, daß Bestrafung des Bösen und Belohnung des Guten auch zum „ältesten Glauben“ Israels gehört – 716). Gott gibt in dieser seiner Gerechtigkeit dem Volk das „Richter“-Recht (mišpat), um ihm ein geordnetes Gedeihen zu ermöglichen, und er sorgt für das Recht der Benachteiligten in „ausgleichender Rechtshilfe“⁵. „Überall ist Gerechtigkeit eine Heilsgabe Gottes; von einer strafenden Gerechtigkeit kann man nirgendwo sprechen. Wo Gott nicht in Gerechtigkeit waltet, herrscht sein Zorn“ (ebd.).

Das ist ein wenig juristisches Verständnis von Gerechtigkeit. Immerhin kann der philosophierende Nichtfachmann (dem es zudem mehr um die Sache als um das

³ Erscheinungsformen und Wesen der Religion (Stuttgart: Kohlhammer 1961) 522.

⁴ LThK² 4, 715 (O. Kuss); vgl. J. Guillet, Leitgedanken der Bibel (Luzern: Räber 1954) 34 ff.

⁵ RGG³ 2, 1404 (F. Horst).

Wort geht) darauf verweisen, daß zugleich die „in ihrem Recht Behinderten und Verkürzten“ Gott in seinem „rechtsmächtigen“ Richteramt als ihren Helfer anrufen (ebd.). Die Gerechtigkeit, die ihnen dann zuteil wird, müßte doch ein Urteil gegen ihre Unterdrücker sein (auch und gerade wenn „Richter“ wie Gideon oder Jephthe eine weitere Amtsmacht besitzen als ein heutiger Vertreter der Judikative). Anders gesagt: Gottes Zorn ist nicht Willkür, sondern „heilig“: gerecht⁶.

Diese Gerechtigkeit ist allerdings nicht bloß reaktiv, sondern erstlich, wie Matthias Josef Scheeben es genannt hat, „architektonisch“. „Damit ist nämlich ausgedrückt, daß sie ihren objektiven Maßstab, ähnlich wie die Kunstgerechtigkeit des menschlichen Künstlers, nicht in einem Rechte ihres Gegenstandes, welches Befriedigung heischt, besitzt, sondern in der Übereinstimmung einer bestimmten Handlungsweise Gottes mit der den Regeln seiner Weisheit entsprechenden Schönheit und Vollkommenheit seiner Werke im Einzelnen wie im Ganzen.“ Das gilt auch bezüglich der Personwürde (vor der menschliche Kunstgerechtigkeit Halt machen muß), die sich ja gerade diesem Schaffen verdankt⁷.

Darum gehören in der Tat Gerechtigkeit und Güte Gottes zusammen. Scheeben verweist auf Weish. 11, 20: „Alles hast du nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet“, und zitiert Tertullian, der gegen Markions gnostische Unterscheidung zwischen einem gerechten und einem guten Gott die Sentenz prägt: „Omnia ut bonitas concepit, ita iustitia distinxit.“⁸ – Biblisch könnte man auch von „königlicher“ Gerechtigkeit sprechen (ist doch dort „von Gerechtigkeit häufig im Zusammenhang mit dem Königtum die Rede“⁹).

Zusammenfassend: „Der Begriff geht eben weit über den forensischen Bereich hinaus... Nicht erst bei den Propheten ist daher die Gerechtigkeit Jahwes ein Synonym für das von Jahwe gewährte Heil, und zwar auch dem Einzelnen gegenüber“ (ebd.).

3. Ijob?

Gerade vor diesem Hintergrund erhebt sich nun aber, in der Bibel selbst, die Frage Ijobs. – Zwar darf man es nach den inzwischen geführten Diskussionen nicht mehr im Sinn von Rechtsnormen verstehen, will man „sagen, daß das Recht die Grundlage der Gottesanschauung im AT bildet, soweit sie theologisch ausgeprägt ist“¹⁰; doch gilt nach wie vor, daß hier nicht bloß das Recht, sondern die Gottesanschauung im ganzen entscheidend *ethisch* bestimmt ist, die Weltordnung als Gerechtigkeit aufgefaßt wird.

Wird jedoch die Weltordnung ethisch bestimmt, muß dann nicht der Leidende schuldig gesprochen werden? Muß er nicht „selbst schuld“ sein, damit alles seine Ordnung behält? – Aber nicht jeder, der leidet, hat sein Los selber gewählt, nicht jeder, der stumpfe Zähne bekommt, hat selbst saure Trauben gegessen¹¹. – „Da

⁶ Vgl. RGG 6, 1930 (W. Eichrodt), wonach die mitunter rätselhafte Zornerfahrung „zugleich umschlossen ist von der Erfahrung des göttlichen Bundeswillens in Gerechtigkeit und Liebe“ und die biblischen Aussagen über den göttlichen Zorn sich stärker seiner „rationalen Begründung in der Sünde“ zuwenden.

⁷ M. J. Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik, Zweites Buch, Gotteslehre oder die Theologie im engeren Sinne (Ges. Schr. IV) (Freiburg: Herder² 1943 [M. Schmaus]) 256.

⁸ A. a. O. 257; C. Marc. II, 12 (bei Scheeben steht „concepti“).

⁹ SM 2, 261–267 (K. Berger), 263.

¹⁰ ThW 2, 176 (G. Quell). So nach freundlicher Belehrung durch meinen Kollegen Fritzleo Lentzen-Deis; vgl. bes. H. H. Schmid, Gerechtigkeit als Weltordnung (Tübingen: Mohr 1968) und, auch im Vorgriff auf später, P. Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht² 1966).

¹¹ Gegen Platon (Politeia X 617 e) und gegen Ezechiel (18) mit Jeremia (31, 29 f.).

nirgends die ‚Ethisierung‘ der Gottheit so weit getrieben wurde wie in Israel, konnte nirgends die *Krise* dieser Weltanschauung so radikal sein wie hier“ (Paul Ricœur)¹².

Ijob appelliert gegen die zerstörende Zornmacht Gottes (19, 11) an seine Recht schaffende Gerechtigkeit (16, 19–21). Doch nicht bloß in juristischen, auch in rein ethischen Kategorien ist hier keine Lösung mehr möglich. – Seine Freunde werden von Jahwe verurteilt, weil sie aus dem Leiden Ijobs seine Schuld gefolgert haben; aber auch Ijob widerruft, was er „im Unverstand geredet“ hat (42, 3.6); denn er ist vom selben Maßstab der Vergeltung ausgegangen.

Gleichwohl bestätigt der Herr ihm, recht geredet zu haben (42, 7 f.). Recht war offenbar, daß er die zerreißen den Gegensätzlichkeiten festgehalten hat: die eigene Schuldlosigkeit, Gottes unfassliche Macht und Gottes Heiligkeit. Das heißt, er hat sich mit keiner Erklärung zufriedengegeben – gar nicht genannt jene moderne Möglichkeit, Gottes Existenz zu bestreiten, weil er, wenn es ihn gäbe, so etwas nicht zulassen könnte. Odo Marquard hat solchen Freispruch Gottes „wegen Ohnmacht mit dem Grenzfall des Nichtseins“ wiederholt einen „Atheismus ad maiorem Dei gloriam“ genannt (und auf die Konsequenz anschließender hiesiger Sündenbocksuche aufmerksam gemacht)¹³.

In seinem Protest hat Ijob an Gott als dem Adressaten dieses Protestes festgehalten. „Man darf nie aus den Augen verlieren, daß Ijobs Klage, selbst wenn sie die Grundlage jeder dialogischen Beziehung zwischen Gott und Mensch zu zerstören scheint, sich immer auf dem Feld der Anrufung bewegt“ (Ricœur 364). Gott aber wäre nicht Gott, wenn er ungerecht wäre; gegen ihn beruft Ijob sich darum auf ihn selbst.

Und wenn Jahwe in seiner Epiphanie die Wunder seiner Schöpfung aufführt, dann handelt es sich keineswegs, wie Carl Gustav Jung in seiner besonders persönlichen Hiob-Schrift deutet, um die amoralische Demonstration brutaler Übermacht¹⁴. Hier soll nicht eine *quaestio iuris* durch erschlagende Fakten zugedeckt und dem fragenden Menschen der Mund gestopft werden. In diesen Wesen tut sich vielmehr eine neue Tiefe der Welt auf: „Ordnung, die undurchdringlich, Maß, das unermesslich, Schönheit, die schrecklich ist“ (Ricœur 365). Und in dieser Epiphanie erscheint – ähnlich wie im Satori über einem Zen-Koan die nicht irr-, sondern überrationale Wahrheit des Ganzen – Jahwe selbst.

Ijob, der von seinem Gott nur gehört hatte, hat ihn nun gesehen: als den überethisch Heiligen. – Er schmilzt dahin (42, 6), nicht weil eine unbewusste Naturmacht ihn gebrochen hätte, sondern überwältigt von der Göttlichkeit seines Gottes; und statt daß er verstummte, findet er sich – jenseits der Worte – ins Schweigen unmittelbarer Gegenwart eingelassen. Seither ist der Grund seines Gottesverhältnisses (1, 6: „Dient er dir ohne Grund?“) in der Tat kein anderer als Gott selbst. Der

¹² Symbolik des Bösen (Freiburg–München: Alber 1971) 361.

¹³ Identität. Schwundtelos und Mini-Essenz – Bemerkungen zur Genealogie einer aktuellen Diskussion, in: O. Marquard, K. Stierle (Hrsg.), Identität (München: Fink 1979) 347–369, 355; ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (Frankfurt: Suhrkamp 1973) 65, 70.

„Wo es übel steht, sind nicht die Menschen es gewesen, sondern die anderen Menschen; auf der Suche nach dem ‚anderen Täter‘ entdeckt die Geschichtsphilosophie, indem sie von Gott nicht mehr spricht und vom Menschen ahnungsvoll zu schweigen beginnt, als entscheidende Figur den Gegner.“ Beitrag zur Philosophie der Geschichte des Abschieds von der Philosophie der Geschichte, in: R. Koselleck, W.-D. Stempel (Hrsg.), Geschichte – Ereignis und Erzählung (München: Fink 1973) 241 bis 250, 244.

¹⁴ Antwort auf Hiob (1952), in: Ges. Werke XI: Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion (Zürich–Stuttgart: Rascher 1963) 385 ff., 413.

mag nun geben, nehmen, wiedergeben (2, 10; 42, 10): in all dem gibt er *sich* und wird in allem als er selbst empfangen¹⁵.

Damit hat das Problem des Leids eine Antwort erhalten, auf die schon zwischenmenschliche Erfahrungen hindeuten können (wer wollte ein Person-Verhältnis letztlich nach seiner Lust-Schmerz-Bilanz oder auch nach dem Leid-Freude-Verhältnis bewerten!) und für die man aus der ganzen Denk- und Religionsgeschichte Stimmen anführen kann, denen allein Erbärmlichkeit (weil sie sich selber quält?) masochistische Tendenzen unterstellen dürfte.

Gerechtigkeit, Rechtfertigung und Wiedergutmachen sind dieserart nicht etwa abgetan (die Rahmenerzählung läßt sich nicht einfach streichen), doch im Hegel-Sinne „aufgehoben“: außer Kraft gesetzt und aufbewahrt in einem (Horkheimers Eingangsvotum wird uns bis zum Schluß begleiten), weil auf eine höhere Stufe gehoben.

Gerechtigkeit ist nämlich Aristoteles zufolge „eine Tugend, durch die jeglicher das Seinige erhält“, nach Ulpian: „constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuendi“¹⁶. Hat nun der Mensch ein Recht auf das Erscheinen Gottes? (Entsprechend vorbereitend anthropologisch gefragt: Hat er ein Recht darauf, daß jemand ihn sympathisch finde, gar ihn liebe?) Man sieht, hinter der Frage des Leids erhebt sich zum Thema „Gerechtigkeit Gottes“ die Frage der Gnade.

4. Zum Neuen Testament

Wenn hier zunächst der biblische Befund vervollständigt werden soll, dann ist der entscheidende Autor Paulus. „In der Mehrzahl der Fälle will Paulus... mit dem Begriff ‚Gerechtigkeit Gottes‘ das Heilshandeln bezeichnen; Gerechtigkeit Gottes ist mithin im Resultat nichts anderes als Gottes Güte, Gnade, Barmherzigkeit, Liebe“ (Kuss, LThK 4, 716); „eine von Gott eröffnete kosmische Sphäre einer Macht, in der die Gerechten einbegriffen sind. Diese Sphäre ist etwa mit dem Pneuma vergleichbar und bedeutet: Bereich des von Gott gewährten Heiles“ (Berger, SM 2, 264).

Gottes Gerechtigkeit ist „auch für Paulus die im Endgericht den Sünder strafende“ (Horst, RGG 2, 1406); dieses Gericht ist aber „grundsätzlich schon im Kreuzestod Jesu“ ergangen (1407). Wer im Geschenk des Glaubens in dieses Geschehen hineingenommen ist, für den ist „Christus selbst unsere Gerechtigkeit geworden“ (ebd.).

Mit Augustinus gesagt (im Bezug auf Röm 13, 10): „Die Gerechtigkeit Gottes, von der hier die Rede ist, ist nicht jene, durch die Gott gerecht ist, sondern jene, die er dem Menschen verleiht, damit der Mensch durch Gott gerecht sei.“¹⁷ Eben darin aber zeigt sich Gott selbst und die Sieghaftigkeit seines rechtmäßigen Schöpferturns: „Das eigentliche Werk der *δικαιοσύνη θεοῦ* ist die Auferweckung von den Toten“ (Stuhlmacher [Anm. 10] 239). Gottes Gerechtigkeit „ist Gottes ständig waltende Schöpfertreue als Gottes befreiendes Recht“ (240).

Daß durch dieses Machthandeln aber der „neue Mensch“ *gerecht* wird, haben wir wiederum in der doppelten Hinsicht zu lesen, die sich eingangs für unser Thema herausgestellt hat: einmal wird in der Rechtfertigung der Sünder gerecht gemacht; sodann aber wird der Mensch zum „rechten“ Partner, zum „Freund“ (Joh 15, 15) und „Bruder“ (Röm 8, 29) des Sohnes Gottes erhoben¹⁸.

¹⁵ Vgl. J. Splett, Gotteserfahrung im Denken (Freiburg-München: Alber 1978) Kap. 9; Der Mensch ist Person (Frankfurt: Knecht 1978) 196–202.

¹⁶ Rhet I 9 1366 b 9 f.; Frgm 10; vgl. HWP 3, 329 ff. (R. Hauser).

¹⁷ In Ev. Joh 26, 1.

¹⁸ Siehe die fundamentale Bestimmung der *caritas* als *amicitia* bei Thomas v. A., STH II-II q 23 a 1 (die Basis seiner Problemlösungen in q 25). Vgl. A. Ilien,

Beides entspricht nicht etwa einem Recht des Menschen, dessen Zuteilung sein Gott ihm schuldete. Es entspringt andererseits auch nicht einem Wesens-Drang und Nicht-anders-Können Gottes; es wird vielmehr als die freie Tat seines heiligen Ratschlusses bekannt und gefeiert.

Eben um diesen Gnaden-Charakter zu wahren, hat man zwischen dem, was Gott ist, und dem, was er tut, zu unterscheiden. Daß sich das frühe Christentum hier in Begegnung mit dem griechischen Denken philosophisch artikuliert, stellt mitnichten eine bedauerliche Entfremdung dar, sondern ergibt sich aus dem Offenbarungsglauben als solchem.

5. Schrift und Philosophie

Das gilt zunächst im Blick auf die Welt als freie Schöpfung statt als „ewige Natur“. – In der priesterlichen Lehre von Gen 1 war die Heilsgeschichte „der eigentliche Standort dieser Theologie“. Schöpfung sah sie „in der Funktion, das Geschichts- und Heilshandeln Jahwes zu eröffnen“ (Gerhard v. Rad)¹⁹. In der Weisheitsliteratur aber „ist es Israel zugemutet worden, der Schöpfung in ihrer ganzen unmythologischen Welthaftigkeit standzuhalten“ (ebd.). Israel kommt jetzt „zu ganz universalen Aussagen über die Welt und ihr Schöpfungsgeheimnis“, ohne daß man sie „einfach als ‚Spekulation‘ abzutun“ berechtigt wäre (465).

„Die Schöpfungsmetaphysik steht dem Offenbarungsglauben nicht einfach entgegen oder auch nur gegenüber: sie ist von ihm aufgenommen, und ihr rational sich selbst verantwortender Eigenraum wird durch eben diese Aufnahme freigegeben und freigehalten“ (Walter Kern)²⁰.

Was aber hier für die Schöpfungsmetaphysik im Verhältnis zum heilsgeschichtlichen Kerygma zutrifft, ist nicht minder von der metaphysischen Theologie zu sagen: denn „die Offenbarung mag noch so quer zu allem Vermutbaren liegen, noch so wenig nach Ergänzung eines fehlenden Stückes aussehen, sie muß dennoch vollendend in die Differenzen eingehen: Gotteswort muß sich in Seinswort einschreiben, Seinswort in die Wesensworte, die unter seienden Wesen als verständliche ausgetauscht werden“ (Hans Urs von Balthasar)²¹.

Gottes Selbstoffenbarung in seinem Handeln wäre nicht recht aufgefaßt, wenn sie nicht zu Einsichten und Worten über den in seinem Handeln offenbar Gewordenen führte. Freilich sind auch diese Aussagen über sein Sein und Wesen „als Aussagen in das Mysterium des unbegreiflichen Gottes hinein zu lesen“ (Löhner: MySal 2, 295), nicht anders als die Geschichtsbekenntnisse.

Es geht also in beide Richtungen, nicht bloß an die Adresse der Metaphysiker, sondern auch an die der Bibeltheologen, was Markus Löhner (mit Berufung auf Karl Rahner) in der Einleitung zu dem hier aufgegriffenen Kapitel betont: „für das rechte Verständnis der Offenbarungsaussagen über Gott“ sei „die Unterscheidung zwischen allgemeinen Eigenschaften und frei personalen Verhaltensweisen einer Person von grundlegender Bedeutung“ (a. a. O. 224).

Im Blick auf unser Thema ist demnach die dogmatisch-metaphysische These zu bedenken, Gott sei absolut gerecht. Verdeutlicht werden kann sie besonders aus ihrer Spannung zu der These von Gottes Barmherzigkeit. – Der Gang des Gedankens wird uns dann aus innerer Notwendigkeit von der Frage der Eigenschaften Gottes zu der seines Verhaltens uns gegenüber führen.

Wesen und Funktion der Liebe im Denken des Thomas von Aquin (Freiburg: Herder 1975) bes. 205 ff.

¹⁹ Theologie des Alten Testaments I (München: Kaiser ⁵1966) 464.

²⁰ Die Schöpfung als Voraus-Setzung des Bundes im AT, in: MySal 2, 441–454, 454.

²¹ Herrlichkeit 3/1, 961, zitiert von M. Löhner, Dogmatische Bemerkungen zur Frage der Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes, in: MySal 2, 291–315, 292.

6. Gott ist gerecht

Unvermeidlich sind hier dem Leser einige scholastische Subtilitäten zuzumuten. Dabei wollen wir uns der Einfachheit halber an das „Lehrbuch für Anfänger“ des „allgemeinen Lehrers“, also an die *Summa theologica* des Aquinaten halten.

Von Gott zu reden – und zwar auch gerade mit denen, die nicht an ihn (zu glauben) glauben, – verlangt, daß man wisse, wovon man redet. Man muß also zumindest ein Stück weit sagen können, was man mit dem Wort „Gott“ meint, was Gott ist, oder vielmehr, wie Thomas gleich zu Anfang präzisiert: was er nicht ist (STh I q 2 Einl.; q 3 Einl.). – Gott nun als reine Wirklichkeit, Grund seiner selbst und Ursache alles anderen ist letztlich nur eins nicht: unvollkommen. Darum sind alle Aussagen über Gott zu verneinen, die ihm irgendeinen Mangel zusprechen: ungerecht kann er nicht sein. – Aber ist er deswegen schon gerecht?

Außer physischen und moralischen Mängeln gibt es auch positive Qualitäten, die ihrerseits Reflex einer Unvollkommenheit sind. So kann beispielsweise tapfer nur jemand sein, der Verletzungen zu fürchten hat. Auch solche Aussagen muß ein gemäßes Reden von Gott also vermeiden. – Infolgedessen kann im Sinn der „Tauschgerechtigkeit“, des Willens dazu, dem Gegenüber den geschuldeten Ausgleich zu leisten, Gott nicht gerecht genannt werden, da er niemandem etwas schuldet; schuldet doch alles sich ihm. – Ebenso wenig im Sinn von Selbstmäßigung (Gott hat keineswegs, wie besonders eine deutsche Tradition von Böhme über Schelling bis zu C. G. Jung vertritt, den eigenen Schatten niederzuringen).

Gerecht aber heißt Gott als Gründer und Garant der Weltordnung (I q 21 a 1 – oben hieß es: in „architektonischer“ bzw. „königlicher“ Gerechtigkeit), und dies auch nicht, weil er irgendeinem Weltgesetz folgte; denn dieses rechte Gesetz ist er selbst. Gott wird vielmehr in seinem Schöpfertum zuerst seiner eigenen Göttlichkeit gerecht, dies in der wesensgerechten Ordnung und Zuweisung der geschöpflichen Wirklichkeiten (a 1 ad 2), seiner Weisheit gemäß (a 2).

Gott wird also in „analoger“ Redeweise gerecht genannt, d. h. in einem Sprechen, das menschliche Prädikate erst einem Läuterungsprozeß unterwirft, ehe es sie auf Gott anwendet. Dieser Prozeß hat drei Stufen, oder besser, er geht auf drei einander ergänzenden „Wegen“ (viae) voran. In der „via affirmationis“ wird eine Vollkommenheitsaussage auf Gott angewandt (Gott ist gerecht); in der „via negationis“ wird alle Unvollkommenheit und Begrenztheit dieser Aussage „gestrichen“ (Gott ist nicht bloß nicht ungerecht, er ist auch nicht gerecht im Sinn der Selbstüberwindung oder der Pflichterfüllung); in der „via eminentiae“ schließlich wird auch die gereinigt positive Aussage nochmals überhöht, im Blick darauf, daß „zwischen Schöpfer und Geschöpf keine Ähnlichkeit ausgesagt werden kann, ohne daß zwischen ihnen eine größere Unähnlichkeit festzuhalten wäre“.²²

Schritt eins und zwei dürften deutlich geworden sein. Was für unser Thema Schritt drei besagt, wird die Erörterung der Barmherzigkeit zeigen, die Thomas beziehungsweise in dieselbe *Quaestio 21* hineinnimmt (als Art. 3 und 4).

Er stellt sich dem Einwand, daß Barmherzigkeit eine Erweichung (*relaxatio*) der Gerechtigkeit bedeute, und gewinnt die Basis seiner Antwort darin, daß er klar macht, wie die schöpferische Seinsteilgabe Gottes unter verschiedenen Aspekten zu betrachten ist: Für sich genommen offenbart sie Gottes Güte, durch ihre Ordnung seine Gerechtigkeit, durch ihre Nutzlosigkeit für ihn selbst läßt sie seine Freigebigkeit (*liberalitas*) kundwerden; darin schließlich, daß das Geschöpf solche Begabung

²² IV. Laterankonzil (1215) (DS 806). Vgl. hierzu *J. Splett – L. B. Puntel, Analogia entis: SM 1, 123 ff.* Dieser Satz steht im Zentrum des Denkens von Erich Przywara (hier übrigens in der früheren pointierten Fassung: „... tanta similitudo...“); siehe bes. *Analogia entis* (1932) (Einsiedeln: Johannes 1962).

und Erfüllung als Beseitigung eines Mangels erfährt, widerfährt ihm Barmherzigkeit. Darin aber handelt Gott nicht gegen seine Gerechtigkeit, sondern erfüllt sie.

Darum weigert sich Thomas, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit auf verschiedene „Werke“ Gottes zu verteilen (a 4). – Gott wirkt stets gemäß der Ordnung seiner Weisheit, also immer gerecht. Das Werk seiner Gerechtigkeit „setzt aber stets das Werk seiner Barmherzigkeit voraus und gründet in ihm“, weil das Schöpfungs-geschehen als solches (die Behebung des „Mangels“ schlechthin, der Ruf aus dem Nicht-Sein) sich völlig ungeschuldet ereignet.

Die Unterscheidung von Werken der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit (vgl. etwa das bekannte Wort Gertruds von le Fort: „Gerechtigkeit ist nur in der Hölle; im Himmel ist Gnade...“²³) darf also nur besagen, die jeweilige Eigenschaft erscheine hier und dort verschieden deutlich. Wie in der endgültigen Verwerfung noch Barmherzigkeit am Werk sei, so in der Rechtfertigung des Sünders die Gerechtigkeit Gottes (in Ansehung der – von ihm selbst ihm eingefloßten – Liebe; vgl. I-II q 5 a 7: Seligkeit als Lohn [praemium] der Tugend).

Gerade der letzte Satz dürfte für den heutigen Leser nicht leicht zugänglich sein. Wir wollen darum in zwei weiteren Schritten (oder einem Doppel-Schritt) diese knappe Auskunft des Aquinaten unter anderer Rücksicht entfalten, um das „eminente“ Verständnis von Gottes Gerechtigkeit noch deutlicher werden zu lassen. – Der Versuch soll bei dem Gedanken einsetzen, daß aus dem Begriff der Gerechtigkeit, wenn er auf Gott angewandt wird, jegliche Pflicht, wie sie die menschliche Gerechtigkeit bestimmt, wegedacht werden muß.

7. Gott ist nicht zur Strafe verpflichtet

1. Menschliche Gerechtigkeit bezieht sich auf ein Recht (des anderen), das sie zu wahren gewillt ist. Rechte aber hat nur, wen es gibt. Gott gegenüber gibt es jedoch nichts und niemanden – es sei denn, von seinen Gnaden. Ist das Geistgeschöpf, die Person, freilich geschaffen, „durch einen Akt, der ihre Würde vorwegnimmt und eben damit begründet, nämlich durch Anruf“ (R. Guardini)²⁴, dann hat es dank diesem Akt ein abgeleitetes Recht.

Romano Guardini, wie das moderne Denken sonst, geht diesen Sachverhalt unter dem Stichwort „Würde“ an; Thomas von Aquin hat ihn, wie eben anklang, auch unter dem heute eher mißliebigen biblischen Stichwort vom „Lohn“ angesprochen (siehe dazu Anm. 30); dies aber eher vorläufig, nämlich entweder im Horizont von Strafe (z. B. ScG III c. 141) oder in dem der Gnade, die die Ordnung menschlichen Wirkens nicht auslöscht (so STh I-II q 5). Zu letzterem erhält später, im Abschnitt 8. 2, Henri de Lubac das Wort. Hier ist zunächst mit Josef Pieper in seinem Traktat „Über die Gerechtigkeit“²⁵, auf Buch III, Kap. 112 der Summa contra Gentiles hinzuweisen. Dort legt Thomas dar, daß Gottes Vorsehung den Geistgeschöpfen um ihretwillen gelte, wobei er Weish 12, 18 in der Übersetzung der Vulgata anführt: „cum magna reverentia disponis nos“ (eigentlich: mit viel Schonung – μετὰ πολλῆς φειδοῦς).

Gleichwohl ist diese Schuldigkeit, wie sich gezeigt hat, gemäßer als „Schuldigkeit“ Gottes sich selbst und seiner Heiligkeit gegenüber zu lesen. Diesen ersten Schritt auf der „via eminentiae“ haben wir bereits getan. Jetzt geht es darum, daß auch im Selbstverhältnis Gottes strengen Sinnes nicht von Schuldigkeit gesprochen werden

²³ Die Fortsetzung lautet: „... und auf Erden ist das Kreuz.“ Aphorismen (München: Ehrenwirth 1962) 68 (Papst Paschalis sagt es zum jungen Petrus Pier Leonis. Der Papst aus dem Ghetto [München: Ehrenwirth 1948] 152).

²⁴ Welt und Person (Würzburg: Werkbund 1940) 114.

²⁵ München: Kösel 1953, 24.

kann; daß also nicht bloß die Dimension des Rechts (der Rechte) jemandem gegenüber überschritten werden muß (vgl. oben: ich habe kein Recht darauf, geliebt zu werden), sondern auch die der Pflicht (der der Mensch untersteht). – Diese Thematik ist in der Tradition unter zwei Stichworten behandelt worden: als Frage nach der Verpflichtung Gottes zur Strafe wie nach seiner Verpflichtung zur Gnade.

2. Der erste Teil unseres Doppelschritts fragt danach, wieweit Gott durch seine Gerechtigkeit zur Strafe der Ungerechten verbunden sei. – Man könnte Horkheimers Votum in diese Richtung hin interpretieren wollen; sicher ist ein großer Teil der religiösen Texte so zu lesen, auch in der biblisch-christlichen Tradition: von den Fluchpsalmen des Alten Testaments bis zu dem ungeduldigen Ruf der Seelen der Martyrer im letzten Buch des Neuen Testaments: „Wie lange zögerst du noch, Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger, Gericht zu halten und unser Blut an den Bewohnern der Erde zu rächen?“ (Offb 6, 10).

Eine besonders eindrucksvolle Gestalt hat dieses Verlangen in der „Empörung“ Iwan Karamasoffs gefunden: „Ich will mit meinen Augen sehen, wie das Reh arglos neben dem Löwen ruht, und wie der Ermordete aufersteht und seinen Mörder umarmt... Auf diesem Wunsch beruhen alle Religionen der Erde, und ich bin gläubig. Aber da sind nun die [zu Tode gequälten] Kinder... Ich will nicht, daß die Mutter den Peiniger ihres Sohnes umarme! Wie darf sie es wagen, ihm zu vergeben? Wenn sie will, dann mag sie für sich vergeben – mag sie ihm ihr unermeßliches Mutterleid und ihren Schmerz verzeihen; aber die Leiden ihres von Hunden zerrissenen Kindes darf sie nicht verzeihen, dazu hat sie kein Recht, auch dann nicht, wenn ihr Kind selbst dem Peiniger verziehe!“²⁶

Aljoscha antwortet mit dem Hinweis auf Jesus, der ob seines Leidens das Recht zur Vergebung für alle und alles erworben habe. – Eben sein Opfer aber ist offenbar in Rechts-Kategorien zu denken; jedenfalls ist es so gedacht worden, von der Loskauf-Vorstellung bis zur Satisfaktionstheorie des Anselm von Canterbury²⁷.

Anselm geht davon aus, daß durch die Sünde die Ehre des Unendlichen verletzt worden ist; solcher Affront bemißt sich nach dem Rang des Betroffenen, bedarf also einer nicht minder unendlichen Wiedergutmachung. Zu dieser aber ist das endliche Geschöpf aus sich nicht fähig. In diese Ausweglosigkeit hinein ereignen sich nun Menschwerdung und Kreuzestod.

„Seine an den *ordo* gebundene Gerechtigkeit zwingt Gott ja zur Forderung einer adäquaten Genugtuung; Jesu Tod bedeutet deren Erbringung. Auf diese Weise wird die Befriedigung der ordnenden Gerechtigkeit Gottes durch eine äquivalente, äußerlich-sachhafte *satisfactio* und die dadurch erreichte Wiederherstellung zum Hauptzweck des Erlösungshandelns“, schreibt Hans Kessler²⁸. Und Joseph Ratzinger spricht von einem „perfekt logisierte[n] göttlich-menschliche[n] Rechtssystem, das Anselm aufgerichtet hat“, welches „die Perspektiven verzerrt und mit seiner ehernen Logik das Gottesbild in ein unheimliches Licht tauchen kann.“²⁹

Aber man kann Anselms Lehre auch anders sehen, wie besonders Gisbert Greshake gezeigt hat. In Wirklichkeit geht es nämlich bei Anselm weniger um Gottes Ehre und Gerechtigkeit als um die des Menschen. „Anselm begründet die Notwendigkeit von Satisfaktion damit, daß die Menschheit nur dann ihre Würde zurückerhält,

²⁶ F. M. Dostojewski, Die Brüder Karamasoff (Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft [Piper-Ausg. (Rahsin)], 1979) 937, 399.

²⁷ Dafür, daß dies freilich nur eine vieler Perspektiven war, sei auf den Überblick von G. Greshake verwiesen: Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologieggeschichte, in: L. Scheffczyk (Hrsg.), Erlösung und Emanzipation (Freiburg: Herder 1973) 69–101.

²⁸ Die theologische Bedeutung des Todes Jesu (Düsseldorf: Patmos 1970) 161.

²⁹ Einführung in das Christentum (München: Kösel 1968 u. ö.) 189.

wenn sie selbst durch Gehorsam und Hingabe das Böse besiegt und damit Gott die Ehre wiedergibt, und zwar nicht – wie häufig falsch interpretiert wird – die Ehre, die Gott für sich verlangt, sondern jene Ehre, welche den universalen ordo des Rechts und des Friedens zwischen Gott und Mensch begründet und die somit auch Ehre, Würde und Frieden des Menschen bedeutet“ (87)³⁰.

Darum ist nicht nur die Ermöglichung der Genugtuung durch die Menschwerdung Gottes eine höchste Offenbarung seiner Barmherzigkeit³¹, sondern Barmherzigkeit und Gerechtigkeit werden überhaupt in Gott eines, wie Anselm im „Proslogion“ meditiert: Du rettetest die Gerechten, „indem Du das Gute, das Du gegeben, (an)erkenntst (cognoscendo)“; die Sünder, „indem Du das Böse, das Du hassest, verzeihst (ignoscendo).“ „Denn wenn Du barmherzig bist, weil Du höchst gut bist, und höchst gut nur bist, weil Du höchst gerecht bist, so bist Du in Wahrheit barmherzig, weil Du höchst gerecht bist“ (c. 9).

In der Prägnanz des Aquinaten: „Hätte Gott den Menschen ohne Genugtuung von der Sünde befreien wollen, hätte er nicht gegen die Gerechtigkeit gehandelt“ (Sth III q 46 a 2 ad 3). – Ihr wird nämlich dadurch Genüge getan, daß das Böse böse genannt wird, daß mithin keineswegs „alles entschuldigt, wer alles begreift“. Aber statt es zu bestrafen, *verzeiht* Gott das nicht zu Entschuldigende. – Er tut dem Leidenden genug, „wischt alle Tränen ab“, „macht alles neu“ (Offb 21, 4 f.); und er verleiht dem Menschen, seinerseits genutzutun, indem er ihn aus dem Tod seiner Schuld zu einer „neuen Schöpfung“ erweckt (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15).

Damit aber stehen wir vor dem zweiten Teil des angesagten Doppel-Schritts: Wenn Anselm recht hat, *muß* Gott dann nicht Barmherzigkeit walten lassen?

8. Gott ist nicht zur Gnade verpflichtet

Frage und Überschrift klingen zunächst paradox (auch wenn das in einer Zeit, da Reformen ein Recht auf Begnadigtwerden durchsetzen wollen, vielleicht nicht mehr von jedem bemerkt wird): Gnade ist gerade das, worauf der andere kein Recht hat. – Aber vielleicht schuldet die begnadende Instanz sie sich selbst?

1. Sigmund Freud hat mit Beifall das Wort des sterbenden Heinrich Heine zitiert, als „der freundliche Priester ihn auf Gottes Gnade verwies“: „Bien sûr, qu'il me pardonnera, c'est son métier.“³²

³⁰ Ausführlicher: *Greshake*, Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, in: ThQ 153 (1973) 323–345. Dieselbe Perspektive gilt auch für die Rede vom „Lohn“ bzgl. jener menschlichen Wirklichkeiten, „qui merita dicuntur“ (Sth I–II p 5 a 7). Auch hier ist dieser ordo gemeint, der ein Doppeltes besagt: einmal Ehre und Würde des Menschen (er ist Bundespartner und Freund – siehe oben Anm. 18 –, dem Gott gegeben hat, auch seinerseits etwas tun und geben zu können, weil er *ist*: nicht „nichts“ ist, sondern „jemand“), sodann das Angewiesensein des Menschen auf die Anerkennung dieser Ehre, auf Würdigung seiner Würde (sein Tun ist mitnichten „eigener Lohn“, sondern bedarf der Annahme und rechtfertigender Antwort: er *ist*, doch ist er nur *für* jemanden). – Gemäßter als die Rede vom Lohn sagen dies freilich Bilder wie Einladung, gemeinsames Fest-Mahl oder, noch konzentrierter: Zukehr („Aufgang“) des Angesichts. Hier wird der Mensch im Doppelsinne „angesehen“: Ansehnlichkeit und Ansehen gewinnt er daraus, daß sein Gott ihn „angeschaut hat“ (1 Sam 1, 11 – Lk 1, 48).

³¹ Cur Deus Homo? II, 20: „Denn was könnte barmherziger gedacht werden, als wenn Gott Vater dem Sünder, der zu ewigen Peinen verurteilt ist und nicht hat, wodurch er sich daraus befreien könnte, spricht: nimm meinen Eingeborenen und gib ihn für dich; und der Sohn: nimm mich und erlöse dich? So sprechen sie gleichsam, wenn sie uns zum christlichen Glauben rufen und ziehen.“

³² Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten, Ges. Werke IV, (London 1940; Frankfurt: Fischer 31961) 126.

Aber es läßt sich auch weniger blasphemisch, im Blick auf den Sinn der Weltgeschichte im ganzen und den Kreuzestod des Gottessohnes im besonderen, formulieren: daß Gottes Weg mit der Welt doch zum Ziel führen müsse³³. In der Neuzeit verschärft sich eine solche Option durch Absage an Texte etwa bei Thomas von Aquin, wonach es zur Seligkeit der Seligen gehöre, die Qualen der Verdammten zu erkennen³⁴.

Was immer es mit solchen Theologoumena auf sich haben mag: für unsere Frage ist die rechte Fragestellung entscheidend. Sie lautet nicht eigentlich: Wie soll ich als Geretteter selig sein können, wenn ein anderer es nicht ist? sondern: Wollte ich mich trotzend verweigern (und ist mir diese Möglichkeit so fremd?), sollte dann ich es in der Hand haben, damit die Seligkeit Gottes und der Seligen, den Sinn der Welt und ihrer Geschichte verkürzen, stören, also eigentlich: zerstören zu können?

Soviel Macht besitzt das Nein keineswegs. Mit Franz von Baader gesagt, es ist „der Charakter des Bösen, daß es immer mit Energie anfängt und mit Schwäche aufhört. – Das Böse als Bruchteil depotenziert sich stets durch seine Potenzierung, wie das in den Zahlenbrüchen der Fall ist.“³⁵

Die Freiheit der Gnade ist zu wahren. Darin zeigt sich über die innere Unsinnigkeit und „Kleinheit“ des Bösen hinaus noch einmal seine Nichtigkeit. – Gottes Gerechtigkeit wie sein Erbarmen seien in der Belohnung der Guten wie in der Rechtfertigung der Sünder am Werk, hat es geheißt; beide zeigen sich auch in dem Respekt, den er dem freien Nein des Geschöpfes erweist, ohne darauf mit dessen Auslöschung zu reagieren.

Wenn seine Gerechtigkeit darin erscheint, „daß jeder ungeordnete Geist sich selbst seine Strafe bedeutet“³⁶, so ist es Gottes Gnade, die das Geschöpf im Sein erhält, und seine Gnade verleiht ihm die Kraft, mit der es sich in seinem endgültigen Nein versteift.

2. Doch mit diesen Gedanken stehen wir noch im Bannkreis des ersten Halbschritts. Gnade als Begnadigung des Sünders ist schon ein Sonderfall gegenüber der fundamentalen Bestimmung, in deren Dienst auch die Vergebung steht, nämlich der Berufung des Geschöpfes über das ihm natürlich Zustehende hinaus in das innergöttliche Leben.

Es wird Zeit, auf den zweiten Teil der ganz zu Anfang formulierten Doppelfrage einzugehen: über die Rechtfertigung des Ungerechten hinaus oder ihr zuvor geht es darum, ob dem Menschen überhaupt genuggetan werden könne, da er ein Wesen ist, dem „Genug . . . nicht genug“ ist³⁷.

Das Problem formuliert Augustins unsterbliches Bekenntnis: „Zu Dir hast du uns geschaffen, und ruhelos ist unser Herz, bis es ausruht in Dir“ (Conf. I 1). – „Von Natur“ ist der Mensch auf ein Ziel hin gerichtet, das seine Natur prinzipiell übersteigt. Kein Wunder, daß man sich bemüht hat, diese einzigartige Situation in etwa zu entschärfen. Entweder indem man aus dem Naturverlangen einen natürlichen Anspruch, also letztlich eine natürliche Erreichbarkeit des Zieles folgerte (oder zumindest einen Anspruch auf dessen Gewähr) – oder indem man das Naturverlangen zu einem bloßen Wünschen verdünnte.

³³ Vgl. LThK 1, 708–712: „Apokatastasis“ (F. Mussner, J. Loosen). Zu diesem Textabschnitt überhaupt: *J. Splett*, Konturen der Freiheit (Frankfurt: Knecht 1974) Kap. 4 u. 5, bes. 139–153.

³⁴ STh, Suppl. qu 94 (vgl. Sentenzenkommentar 4, d 50, q 2, a 4).

³⁵ Erläuterungen zur Lehre der Freiheit, Nr. 49 (WW [Neudruck Aalen: Scientia 1963] VIII 192).

³⁶ Augustinus, Conf. I 12.19.

³⁷ C. F. Meyer, Fülle, in: Sämtliche Werke in einem Band (München–Zürich: Droemer [Knaur Klassiker] o. J.) 737.

Es ist vor allem Henri de Lubac gewesen, der diese Situation des Menschen in ihrem paradoxen Glanz neu deutlich gemacht hat. Sein großes Werk „Mystère du Surnaturel“ (1965) hat in Hans Urs von Balthasars Übersetzung den Titel *Die Freiheit der Gnade* erhalten (I: Das Erbe Augustins, II: Das Paradox des Menschen).

„Die ganze (im weitesten Sinn verstandene) Tradition, von Irenäus über Augustin zu Thomas und Bonaventura, hält über alle Schuldifferenzen hinweg zwei Behauptungen aufrecht, die nicht antagonistisch, sondern solidarisch sind: 1. der Mensch kann nur durch die Schau Gottes leben – und 2. diese Schau Gottes ist schlechthin von Seinem Wohlgefallen abhängig. Darf man die eine dieser Behauptungen aufgeben, wenn auch nur in der Absicht, die andere besser festzuhalten?“³⁸

„Gott ist nicht, wie es manche Ausdrücke platonischer Tradition . . . vermuten lassen können, die Großmut des Seins, das sich hingießt“ (310). „Wir können auch nicht mit Simone Weil sagen: ‚Gott liebt, . . . so wie ein Smaragd grün ist‘“ (311). R. Guardini: „Gott ist absolut frei. Es wird uns aber geoffenbart, daß Er liebt, wahrhaft und wirklich liebt“ (303)³⁹.

Damit ist wieder der Punkt erreicht, wo das Denken von den Eigenschaften Gottes zum Bedenken seines Verhaltens übergehen muß – und damit die philosophische Reflexion zum Hören auf die Botschaft. So tief und ungemein wichtig an sich die Differenz zwischen einem metaphysischen Reden von Gott ist, das Wesensausagen über ihn wagt, und der nominalistischen These, man könne alles und nichts von ihm sagen, so daß man überhaupt nicht wisse, was man von seiner Allmacht zu gewärtigen habe: dieser Unterschied wird mehr oder minder bedeutungslos, sobald man nicht über die Aussichten des „Menschen als solchen“ vor Gott nachdenkt, sondern über die mögliche Zukunft des *schuldig* gewordenen Menschen, des Sünders⁴⁰.

„Sagt man nämlich philosophisch, Gott sei sowohl seine Gerechtigkeit (hier im mehr griechisch-philosophischen als im biblischen Sinn verstanden) wie seine Güte, und seine Gerechtigkeit sei notwendig mit seiner Güte realidentisch, weil beide von Gott in unendlicher Weise ausgesagt werden müssen [wenn wir sie auch ‚cum fundamento in re‘ unterscheiden, da wir sonst überhaupt nichts von Gott sagen wür-

³⁸ Das Paradox des Menschen (Einsiedeln: Johannes 1971) 241.

³⁹ Freiheit – Gnade – Schicksal (München: Kösel 1946) 279 f.

⁴⁰ Demgemäß wäre Hans Blumenbergs „Legitimierung“ der Neuzeit aus dem spätmittelalterlichen Nominalismus zu ergänzen und zu vertiefen (bezeichnenderweise orientiert er sich an der naturphilosophischen Perspektive: Die Legitimität der Neuzeit [Frankfurt: Suhrkamp 1966 u. ö.]). Weniger als Weltwissen steht hier das „Heilswissen“ zur Frage. (So denkt auch Augustinus in den von Blumenberg S. 305 Anm. 188 genannten Texten kaum an den Brunnensturz des Astronomen Thales, sondern an den Sturz des sich erhebenden Königs von Tyrus [Ez 28, 12 ff.], den die Tradition dann angelologisch interpretiert hat.)

In dieser Richtung nun akzentuiert *Horst Eberhard Richter*, *Der Gotteskomplex* (Hamburg: Rowohlt 1979). Er sucht die Neuzeit unter der psychologischen Kategorie „Flucht aus narzistischer Ohnmacht in die narzistische Omnipotenz“ (23) zu verstehen; wobei im Licht des bisher zu Bund und Würde Bedachten zunächst die Rede von der „narzistischen Ohnmacht“ des gläubigen Menschen zu differenzieren wäre. Die Hauptfrage hat freilich ungeachtet vieler sehr bedenkenswerter Hinweise der psychologistischen Attitüde zu gelten, wonach Gottesglaube offenbar nur „infantile Idealisierung“ sein kann, Kants Ethik als zwangsneurotischer Egoismus „entlarvt“ wird (45–47) und in der Abwehr jeder „Vertikal“-Ausrichtung überhaupt weder die Rede von Schuld noch die von Vergebung ernsthaft Gültigkeit haben können. – Wie gültig und ernst kann so aber die Hoffnung auf eine Zukunft solidarischen Miteinanders aus dem „Sympathieprinzip“ sein? Woher könnte der Mensch, zwar auf „Omnipotenz“ verzichtend, gleichwohl selbst sich aus seiner Unmenschlichkeit zum (ge)rechten Leben befreien?

den], dann bleibt vor diesem unendlichen Horizont des göttlichen Seins doch gerade die für den Menschen religiös entscheidende Frage offen, wie sich denn nun dieser unendliche Gott zu ihm als Sünder konkret verhalte. Eine Antwort auf diese Frage kann von keiner philosophischen Betrachtung Gottes her gegeben werden. Sie wird aber von Gott selber in seinem Offenbarungszeugnis gegeben, das besagt, daß das letzte entscheidende Wort Gottes zum Menschen nicht das Wort des Zornes, der durchaus Gottes Heiligkeit entspricht, sondern das Wort unbegreiflicher Liebe in Jesus Christus ist“ (M. Löhner, *MySal* 2, 224).

9. Der Gott unserer Hoffnung

Philosophisch ist immerhin über die Alternativik der menschlichen Situation angesichts dieser Botschaft nachzudenken. – Wir sind von Horkheimers Beschwörung der Sehnsucht nach Gerechtigkeit ausgegangen. Horkheimer selbst war so sorgsam, auf Nachfrage hin das Wort „Hoffnung“ abzuweisen; denn wie sollte von Hoffnung die Rede sein können, wenn Theologie nicht die Kunde von einem lebendigen Herrn endgültiger Gerechtigkeit bedeuten darf? – Wie aber, dies die bedrängende weitere Frage, sieht nun eine Hoffnung aus, die einen solchen Herrn bekennt?

Wer hier auf Gerechtigkeit hofft, ist ja niemals nur schuldfreies Opfer, sondern selber ungerecht. Der Sieg des Rechts, den der Mensch hier erhofft, ist also wesentlich ein Sieg über ihn selbst. Damit wird offenbar, was es zutiefst mit dem „tremendum“ (Rudolf Otto) in Gottes Heiligkeit auf sich hat, und wie wenig es von Tabu oder Mana her zu verstehen ist, wenn in den Schriften des Alten Bundes der Ruf nach dem Antlitz Jahwes die Entschlossenheit zum Tode einbegreift.

Hier ist sozusagen der Grenzübergang von Moral zur Religion angesprochen. Man kann ihn durchaus mit dem Scheler-Wort markieren: „Das ‚Opfer für das Heilige‘ [das Selbstopfer!] – das ist die Moral der Religion selbst, aber auch die Religion der Moral selbst.“⁴¹

Aber damit ist erst die Grenze markiert, nicht schon die religiöse Dimension in sich selber bestimmt. So sehr nämlich die Hoffnung alle Ethik übersteigt, indem sie den Hoffenden selbst opfern will, so wird sie selbst und ihr Opfer doch erst dann in Wahrheit religiös, wenn sie die Annahme und die Verwandlung ihres Opfers erhofft.

War das *mysterium fascinans*, das *summum bonum*, darum *tremendum*, weil seine Herrlichkeit das Gericht über den Menschen bedeutet, dann ist dieses *tremendum* nochmals *fascinans* (wenn dieser Ausdruck beibehalten werden soll), insofern der Mensch im Ja zu diesem Urteil doch von ihm die *Auferstehung* aus dem erhofften Tode erhofft. Also insofern er das Gericht als ein solches erwartet, das ihn nicht nur verurteilt und hinrichtet, sondern durch all das hindurch ihn gerecht macht und aufrichtend neuschafft.

„Wider alle Hoffnung“ (Röm 4, 18) erhebt sich der Ruf dieses Hoffens in den Riten und Gebeten der Religionen, und man muß fragen, ob die Hoffnung auf das Gericht und sein tödliches Urteil in ungeheucheltem Ernst nicht erst aus diesem Hoffen möglich werde, ob also der Ruf nach dem Richter (der schon in der ethischen Dimension sich nicht abweisen läßt⁴²) nicht eigentlich, statt eigener Ent-

⁴¹ Vom Ewigen im Menschen (WW 5) (Bern – München: Francke 1954) 166. Ich übernehme diese Gedankenfolge aus: J. Splett, Die Rede vom Heiligen (Freiburg – München: Alber 1971) 332 ff.

⁴² Bezüglich der Absage eines N. Hartmann, etwa: Ethik (Berlin: de Gruyter 1962) 352 ff., 740 ff., siehe die Auseinandersetzung H. M. Baumgartners: Die Unbedingtheit des Sittlichen (München: Kösel 1962); allgemeiner: H. Kuhn, Begegnung mit dem Sein (Tübingen: Mohr 1954).

schluß – gar aus sublimem Stolz der Selbsterstörung –, schon Antwort sei auf die Anfrage, ja das Gebot der *Gnade*.

Nochmals, ein letztes Mal: all das muß nicht so sein; es ist darum nicht abzuleiten, weder aus dem Menschen und seinem Hoffen, noch aus Gott und seinem heiligen Wesen. Aber schon nach dem Zeugnis religiöser Erfahrung im allgemeinen, vollends nach der biblisch-christlichen Botschaft will Gott *solcherart* als „der da sein, als der er da ist“ (Ex 3, 14). Seine Gerechtigkeit zeigt er als Gnade, und seine Herrlichkeit, für die der Mensch ihm dankt, als dessen Leben. Die Ordnung von Gottes Gerechtigkeit erscheint tatsächlich als Erlösungsordnung; seine „Architektur“ errichtet das Heil⁴³. Und so erweist er sich als „wunderbar in seinen Heiligen“ (Ps 67, 36 [Vulg]): „Gloria Dei vivens homo. Vita autem hominis visio Dei“⁴⁴.

⁴³ Darum ist uns zwar Sicherheit bezüglich der „Apokatastasis“, der „Wiederherstellung“ der ganzen Schöpfung zur Glückseligkeit aller, verwehrt (vgl. oben Anm. 32); aber Hoffnung bezüglich des Heils aller ist uns nicht bloß erlaubt, sondern sogar (da wir den anderen lieben sollen wie uns selbst) geboten. Zum Verständnis der Gerichtstexte in der Schrift siehe: *K. Rahner*, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: *Schriften zur Theologie IV* (Einsiedeln – Zürich: Benziger 1967) 401 ff.; *H. U. v. Balthasar*, *Glaubhaft ist nur Liebe* (Einsiedeln: Johannes 1966) 59 ff.

⁴⁴ *Irenäus von Lyon*, *Adv. Haeres. IV 20, 7*. – Ist so aber Gerechtigkeit nicht ganz in Liebe aufgegangen? Darauf antworte ich, historisch gewendet: daß die johanneischen Schriften den noch biblisch bestimmten Sprachgebrauch des Paulus verlassen, finde ich richtig (sedakah ist eben nicht dikaiosyne). Systematisch: einerseits *erfüllt* Gerechtigkeit sich tatsächlich in der Liebe, der „forma virtutum“; andererseits heißt jene spezifische Form der Liebe, in der sie unter distributiver Perspektive erscheint, füglich Gerechtigkeit. Hier geht es um das „suum cuique“: jedem kommt das Seine zu, freilich nicht als solches, das ihm zusteht, sondern als ihm „Zukömmliches“ frei gewährt. (In der Liebe „als solcher“ aber steht nicht das suum cuique im Blick, auch nicht in solch analoger Bedeutung, sondern die *communio communicationis*, die Gemeinsamkeit im Sich-einander-Mit-teilen der Freunde.)