

Die Hoffnung wachhalten

Versuch über die Enzyklika *Spe salvi*

Matthias Remenyi, Berlin / Jan-Heiner Tück, Wien

Hoffnung, es gibt kein Wort, das sich weniger dekonstruieren ließe.
George Steiner¹

1. Zur Situation: Erschöpfung und Wiederkehr des Utopischen

Die weltgeschichtliche Situation, in der Benedikt XVI. im Herbst 2007 seine Enzyklika über die Hoffnung veröffentlicht hat, ist einigermaßen ambivalent. Auf der einen Seite gibt es eine ideologische Ernüchterung und utopische Erschöpfung. Das Ende der Geschichte, das mit dem Zusammenbruch des Ostblocks prognostiziert wurde, ist zwar nicht eingetreten.² Aber es scheint, als hätten die Gesellschaften des Westens weithin gelernt, ohne große Hoffnungen auszukommen und gleichzeitig mit vielfältigen und vielgestaltigen Phänomenen einer säkularen Apokalyptik zu leben. Es ist ja nicht nur, wie Joachim Fest im Jahr 1991 resümierte, das Ende des utopischen Zeitalters festzustellen.³ Vielmehr scheint es, als reihe sich seither Katastrophe an Katastrophe. Die kriegerischen Konflikte haben nicht abgenommen, sondern flammen nicht nur im Nahen Osten immer wieder aufs Neue auf. Mit dem islamistischen Terror haben neue Akteure die Bühne der Geschichte betreten, die ausgerechnet im Namen Gottes der westlichen Zivilisation den Kampf angesagt haben.⁴ Und während der dro-

¹ George STEINER, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, München – Wien 1992, 302.

² Vgl. FRANCIS FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, New York 1992 (zuletzt wieder aufgelegt im Jahr 2012). Deutsch erschienen unter dem Titel: *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München 1992.

³ Joachim FEST, *Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters*, Berlin 1991.

⁴ Schon die Enzyklika *Deus Caritas est* (2005) reagiert auf diese Situation, wenn es heißt: „In einer Welt, in der mit dem Namen Gottes bisweilen die Rache oder

hende ökologische Kollaps von interessierten Lobbygruppen kleingedredet wird, bricht etwa zeitgleich mit Erscheinen der päpstlichen Enzyklika die globale Wirtschafts- und Finanzkrise mit brachialer Gewalt durch.

Zugleich kehrt das Utopische gerade mit ungeahnter Dynamik zurück.⁵ Dabei ist nicht nur an den arabischen Frühling zu denken, der Tausende aus dem Mut der Verzweiflung heraus in Kairo, Tripolis und Tunis auf die Straßen trieb, der Restaurationsbemühungen folgen ließ, die ihrerseits schon wieder brüchig werden, und dessen weiterer Gang noch gar nicht absehbar ist. Vielmehr lässt sich eine Wiederkehr des Utopischen in den elektronischen Kommunikationsforen konstatieren, die nur schwer auf einen Nenner zu bringen ist. Internetseiten wie *utopia.de*, *betterplace.org*, *get-lab.de*, *futurzwei.org* oder Bewegungen wie das sog. Urban gardening und das sog. Containern haben allerdings – so unterschiedlich sie im Einzelnen auch sein mögen – eines gemeinsam: Sie suchen nicht länger nach großen, weltumspannenden Visionen und idealen Gesellschaftsmodellen, sondern konzentrieren sich auf einzelne Themenfelder und Projekte, um etwa ein umweltverträgliches Alltagsleben zu erleichtern, Mobilität ressourcenschonend zu nutzen oder das soziale Miteinander vor Ort zu gestalten. Es geht um bisweilen kleinschrittige, aber immer kreative und inspirierende Veränderungsprozesse im Raum des Möglichen, die das Heute zukunftsfähig halten sollen. Sie lassen sich unter dem Schlagwort von Mini- oder Mikro-Utopien subsumieren.⁶ Mit einiger Berechtigung wird man sagen können, dass sie in ihrem fast spielerischen Changieren zwischen Desillusionierung und Mobilisierung entschei-

gar die Pflicht zu Hass und Gewalt verbunden wird, ist dies [dass Gott die Liebe ist] eine Botschaft von hoher Aktualität und von ganz praktischer Bedeutung“ (Nr. 1).

⁵ Es ist gewiss kein Zufall, dass gerade jetzt Titel zu Geschichte und Theorie der Utopie wieder Konjunktur haben. Vgl. Thomas SCHÖLDERLE, *Geschichte der Utopie. Eine Einführung*, Köln 2012; Nicola BARDOLA (Hg.), *Utopien. Ein Lesebuch*. Frankfurt/M 2012; Gregory CLAEYS, *Ideale Welten. Die Geschichte der Utopie*, Darmstadt 2011; Richard SAAGE, *Utopische Horizonte. Zwischen historischer Entwicklung und aktuellem Geltungsanspruch*, Berlin 2010; Julian NIDA-RÜMELIN; Klaus KUFELD (Hg.), *Die Gegenwart der Utopie. Zeitkritik und Denkwende*. Freiburg 2011.

⁶ Vgl. John WOOD, *Design for Micro-Utopias. Making the Unthinkable Possible*, Farnham-London (Ashgate) 2007. Vgl. auch die im Netz kursierenden Begleitkommentare zur Ausstellung „Utopia matters“, die im Frühjahr 2010 in Berlin große Aufmerksamkeit auf sich zog.

dende Hoffnungsfigurationen einer nachindustriellen Spät- und Postmoderne innerhalb der westlichen Hemisphäre darstellen.

Natürlich wird man die im Herbst 2007 erschienene Enzyklika⁷ über die christliche Hoffnung nicht einfach als ein frühes Glied in die Kette dieser Entwicklungen einreihen können. Zu klar distanziert sich Benedikt XVI. vom Utopiebegriff, zu unterschiedlich sind auch die Akzentsetzungen im Lichte des Glaubens. Und doch könnte es sein, dass hier und da Überschneidungen aufscheinen, die man auf den ersten Blick nicht für möglich halten würde.

2. Die Hoffnungszyklika – Thema und Anlage

Spe salvi ist mehr als nur ein Traktat über Eschatologie, mehr auch als eine bloß tugendethische Abhandlung. Die Enzyklika ist ein Plädoyer für die ganze, die unverkürzte Hoffnung: „Wir brauchen die kleineren oder größeren Hoffnungen, die uns Tag um Tag auf dem Weg halten. Aber sie reichen nicht aus ohne die große Hoffnung, die alles andere überschreiten muss. Diese große Hoffnung kann nur Gott sein, der das Ganze umfasst und der uns geben und schenken kann, was wir allein nicht vermögen“ (Nr. 31). Dieser großen Hoffnung – der Hoffnung aus Glauben und im Glauben – geht es gerade nicht um ein Zurück zu den autoritären, stets ideologieverdächtigen Totalutopien des 20. Jahrhunderts. Im Gegenteil: Insofern sich die christliche Hoffnung auf Gott als den letzten Grund allen Seins richtet, entwickelt sie eine Distanzierungskraft gegenüber der Absolutsetzung von allem nur Vorläufigen, Zweitwichtigsten, Relativen. So entfaltet sie ein ideologiekritisches Potential gegenüber jenen innergeschichtlichen Utopien, die den Menschen ihrerseits unter dem Versprechen einer besseren Zukunft verzwecken oder vereinnahmen. Zugleich ist es die Hoffnung, die angesichts der Endlichkeit unseres Mühens und des letztlich Ungenügens unseres Tuns dennoch Handlungsenergien freizusetzen vermag: „Nur die große Hoffnungsgewissheit, dass trotz allen Scheiterns mein eigenes Leben und die Geschichte im Ganzen in einer unzerstörbaren Macht der Liebe geborgen ist und von ihr her,

⁷ BENEDIKT XVI., *Auf Hoffnung hin gerettet. Die Enzyklika „Spe salvi“*. Vollständige Ausgabe. Ökumenisch kommentiert von Bischof Wolfgang Huber, Metropolitan Augoustinos Labardakis und Karl Kardinal Lehmann, Freiburg 2008. Zitiert wird im Folgenden nach der textinternen Nummerierung.

für sie Sinn und Bedeutung hat, kann [...] Mut zum Wirken und zum Weitergehen schenken“ (Nr. 35).

Der Text der Enzyklika gliedert sich in sieben Hauptabschnitte, die von einer kurzen Einleitung und einem mariologischen Schlusswort gerahmt werden. Der inhaltliche Bogen ist dabei weit gespannt. Den Anfang macht eine Betrachtung des Zu- und Ineinanders von Glaube und Hoffnung: „Glaube ist Hoffnung“ – so lautet die zentrale These, die nicht nur das erste Kapitel überschreibt, sondern die im Folgenden (Nr. 2–9) anhand einer Vielzahl von Zeugnissen aus Schrift und altkirchlicher Tradition erläutert wird. Diese Überlegungen münden ein in eine Betrachtung der Hoffnung auf ein Ewiges Leben nach dem Tod bei Gott (Nr. 10–12), womit zugleich die *differentia specifica* der christlichen Hoffnung gegenüber allen kleinen und großen innerweltlichen Utopien markiert ist. Erhebliche Energien verwendet das Schreiben sodann auf den Nachweis, dass diese Hoffnung des Glaubens gerade nicht individualistisch und in einer Weise jenseitsorientiert ist, die das Hier und Heute vergäße (Nr. 13–15). Mit stupender Gelehrsamkeit schreitet Benedikt XVI. das Tableau jener säkularen Eschatologien ab, die unter den leitenden Kategorien der Vernunft und Freiheit die christliche Hoffnung in einen innergeschichtlichen Fortschrittsoptimismus transformiert haben. Es folgt ein weiteres Kapitel, das sich der wahren Gestalt der christlichen Hoffnung widmet und das zugleich ein erstes, zusammenfassendes Fazit des bisherigen Weges bietet (Nr. 24–31): „Gott ist das Fundament der Hoffnung – nicht irgendein Gott, sondern der Gott, der ein menschliches Angesicht hat und der uns geliebt hat bis ans Ende“ (Nr. 31). Das siebte und letzte Kapitel der Enzyklika ist das umfänglichste und versucht „Lern- und Übungsorte der Hoffnung“ auszumachen. Benedikt XVI. identifiziert drei solcher Hoffnungsschulen: das Gebet (Nr. 32–34), das Tun und Leiden des Christen (Nr. 35–40) und die Botschaft vom eschatologischen Gericht, die in ihrem Zugleich von Gerechtigkeit und Gnade eindrucksvoll als ein Wort der Hoffnung durchbuchstabiert wird (Nr. 41–48).

Es findet sich kaum ein Kommentar, der nicht darauf hinweist, wie kunstvoll die Enzyklika meditative und reflexive Elemente miteinander verfigt.⁸ Schriftbetrachtung, Vätertheologie (hier an erster Stelle

⁸ Vgl. nur Karl LEHMANN, *Eine große Ermutigung im Zeichen der christlichen Hoffnung*, in: BENEDIKT XVI., *Auf Hoffnung hin gerettet* (s. Anm. 7), 135–142, hier 139.

Augustinus), Zeugnisse des Glaubens- und Geisteslebens, weite theologie- und ideengeschichtliche Exkurse und systematisch-theologische Argumentationen bilden ein imponierendes Ganzes. Dabei ist das päpstliche Lehrschreiben, das erst allmählich in der akademischen Theologie rezipiert wird,⁹ durch und durch als ein Text des Theologen Joseph Ratzinger erkennbar. Dies lässt sich literarkritisch eindeutig nachweisen,¹⁰ wie es auch im Text selbst angezeigt ist. Mehrfach spricht der Autor dezidiert in der ersten Person (vgl. Nr. 40, Nr. 43). Grundmotive der Theologie Ratzingers, hier besonders das Verhältnis von Glaube und Vernunft, kommen ebenso zur Sprache wie zentrale Elemente seiner Eschatologie, die als Hintergrundfolie durchgängig präsent ist, zumal sie sich nicht als isolierter Traktat am Ende der Dogmatik, sondern als Ferment und leitende Dimension allen Theologietreibens versteht.¹¹ Dies berührt zwar das Problem, dass die professorale Argumentation des Theologen Ratzinger hier den Status

⁹ Noch 2010 bezeichnet Rudolf VORDERHOLZER *Spe salvi* als eine „zu Unrecht fast vergessene Enzyklika“ und beklagt, sie habe „weit weniger Beachtung gefunden“ als die Antrittsenzyklika *Deus caritas est*. Vgl. DERS., „*Spe salvi*“ – eine zu Unrecht fast vergessene Enzyklika, in: Josef KREIML (Hg.), *Christliche Antworten auf die Fragen der Gegenwart. Grundlinien der Theologie Papst Benedikts XVI.*, Regensburg 2010, 186–211, hier 186. Inzwischen ist freilich ein Sammelband mit Beiträgen vornehmlich jüngerer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler erschienen, der sich ganz der Hoffnungszyklika widmet und von ihr ausgehend Konturen einer Kultur der Hoffnung für die heutige Zeit ausloten will. Vgl. Clemens SEDMAK – Helmut GAISBAUER – Marina TEIXEIRA (Hg.), *Eine Kultur der Hoffnung bauen. Papst Benedikt XVI. und die Idee guter Zukunft*, Regensburg 2013.

¹⁰ VORDERHOLZER, „*Spe salvi*“ – eine zu Unrecht fast vergessene Enzyklika (Anm. 9), 195 f. weist auf einen Artikel von Joseph RATZINGER aus dem Jahr 1984 hin, der sich in der Retrospektive fast als eine Art Vorstudie zu *Spe salvi*, bes. zu Nr. 2–9, aber auch zu Nr. 32–34 liest. Vgl. DERS., *Über die Hoffnung. Ihre spirituellen Grundlagen aus der Sicht franziskanischer Theologie*, in: IKaZ 13 (1984) 293–305, jetzt in: DERS., *Gesammelte Schriften*, Bd. 10: *Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung*, Freiburg 2012, 412–428.

¹¹ In seiner kenntnisreichen Studie zur Eschatologie Ratzingers weist Thomas MARSCHLER, *Perspektiven der Eschatologie bei Joseph Ratzinger*, in: Peter HOFMANN (Hg.), *Joseph Ratzinger. Ein theologisches Profil*, Paderborn 2008, 161–191, hier 162 f., darauf hin, dass das Eschatologische in der Theologie Ratzingers „sich als Grundkategorie zu erkennen“ gibt, die die christliche Heilslehre „durchgängig“ und „in all ihren Zeitdimensionen“ prägt.

eines lehramtlichen Dokumentes erhält,¹² hilft aber bei der hermeneutischen Einordnung der dezidiert eschatologischen Passagen, deren theologischer Gehalt nun mit Hilfe von Schlüsselbegriffen Ratzingers wie dialogische Unsterblichkeit oder Memoria-Zeit besser ausgeleuchtet werden kann.

Umgekehrt bietet die Enzyklika Benedikts XVI. erhellende Einsichten in nachfolgende pontifikale Reizthemen: Man lese nur einmal die Bemerkungen zur Weltgestaltung und Weltverantwortung der Christen (vgl. Nr. 15) sowie die Aufforderung zu einer aktiven, tätigen Hoffnung, die die Welt für Gott offenhält (vgl. Nr. 34 und Nr. 35), vor dem Hintergrund der Freiburger Rede von 2011 und der sich daran anschließenden Debatte um den Begriff der Entweltlichung.¹³ Oder man studiere die Passagen über die gemeinschaftliche Dimension des Heils und die die ganze Menschheitsfamilie umfassende Wirklichkeit der Erlösung (vgl. Nr. 14) sowie das leidenschaftliche Plädoyer für die Universalität des göttlichen Heilswillens und die niemanden ausschließende Reichweite des Kreuzestodes Christi (vgl. Nr. 28, Nr. 30) auf der Folie der momentan wieder akuten Diskussion um das *pro multis* im Kelchwort.¹⁴

¹² Augoustinos LABARDAKIS, Metropolit der griechisch-orthodoxen Kirche in Deutschland, schreibt in seinem Kommentar zur Enzyklika, er habe sie „als einen Text gelesen, der in dieser Spannung zwischen gesamtkirchlicher Lehre und persönlicher theologischer Stellungnahme steht“. Vgl. DERS., *Orthodoxe Randnotizen zu einem päpstlichen Text*, in: BENEDIKT XVI., *Auf Hoffnung hin gerettet* (s. Anm. 7), 117–133, hier 118.

¹³ Vgl. Jürgen ERBACHER (Hg.), *Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes*, Freiburg 2012.

¹⁴ Im Augenblick ist noch nicht öffentlich geworden, wie die deutschen Bischöfe im Zuge der Überarbeitung des Messbuchs mit dem entsprechenden Schreiben Benedikts XVI. vom 14. April 2012 umgehen werden. Vgl. zur Diskussion: Matthias REMENYI, *Viele, die für alle stehen. Zum „pro multis“-Entscheid Papst Benedikts XVI.*, in: ThPQ 161 (2013) 175–183; Jan-Heiner TÜCK, *Für viele und für alle. Marginalien zur „pro multis“-Entscheidung des Papstes*, in: IKaZ 41 (2012) 348–356. *Spe salvi* nun kommentiert 1 Tim 2,6 mit den Worten: „Das Mitsein mit Jesus Christus nimmt uns in sein ‚Für alle‘ hinein, macht es zu unserer Seinsweise“ und 2 Kor 5,15 mit der Feststellung: „Christus ist für alle gestorben. Für ihn leben heißt, an seinem ‚Sein für‘ sich beteiligen lassen“ (Nr. 28). Wie auch immer man zum Übersetzungsentscheid Benedikts stehen mag – es gibt für beide Varianten gute und gewichtige Gründe –, man wird ihm auf keinen Fall eine Tendenz zum Heilspartikularismus vorwerfen können. Vielmehr spielt das sakramentale Denken, das sein gesamtes Werk durchzieht, auch in diesem Punkt eine entscheidende Rolle.

Gleichwohl bietet die Enzyklika keinen lehramtlichen Aufriss der eschatologischen Theoriebildung. Das Dokument unterscheidet sich in Sprachduktus und Argumentationsziel erheblich vom Schreiben der Glaubenskongregation zu einigen Fragen der Eschatologie vom 17. Mai 1979, das mit lehramtlicher Autorität zentrale eschatologische Sachgehalte in Erinnerung bringen will.¹⁵ Von der systematischen Anlage des Textes und auch von der Gewichtung der einzelnen Textteile her geht es in *Spe salvi* um eine Anleitung zum Christsein unter den ambivalenten Bedingungen der späten Moderne mit ihrer Gleichzeitigkeit von illusionsloser Utopieresistenz und dem beständigen Aufbrechen neuer Hoffnungsfigurationen. Es geht um die Kraft zur Weltgestaltung, die sich aus einer Hoffnung speist, die über diese Welt hinausragt. Es geht um ein Leben aus jenem Glauben, der sich ausstreckt nach dem, was vor ihm liegt, um gerade so das Heute recht zu bestehen (vgl. Phil 3,7–14). Und vor diesem Hintergrund geht es schließlich auch um einige materiale Einzelgehalte der klassischen Eschatologie. Dies soll im Folgenden anhand einiger zentraler Themenfelder näher gezeigt werden.

3. Hoffnung als Glaube – und ihre christologische Mitte

Das zweite Kapitel der Enzyklika zeichnet das Ineinander von Hoffnung und Glaube im Neuen Testament und in der frühen Kirche nach. Von besonderer Wichtigkeit ist Benedikt XVI. dabei die Bestimmung des Glaubens in Hebr 11,1. Die deutsche Einheitsübersetzung schließt sich hier weitgehend der Lesart Martin Luthers an und übersetzt den Vers wie folgt: „Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht.“¹⁶ Für Benedikt ist diese Übersetzung zwar nicht falsch, aber doch zu subjektiv gefärbt. Unter Bezugnahme nicht nur auf Thomas von Aquin, sondern – öku-

¹⁵ Vgl. Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an alle Bischöfe „*Recentiores episcoporum synodi*“ zu einigen Fragen der Eschatologie vom 17. Mai 1979: AAS 71 (1979) 940–942; DH 4650–4659; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 11, Bonn 1979.

¹⁶ In der revidierten Fassung der Lutherbibel von 1984 steht zu lesen: „Es ist aber der Glaube eine feste Zuversicht auf das, was man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht.“

menisch nicht ohne Brisanz – ausdrücklich auch auf neuere evangelische Exegese¹⁷ zur Stelle will er die beiden fraglichen Prädikatsnomina des Satzes im Sinne einer objektiven Realität verstanden wissen: Das griechische Wort *hypóstasis*, von den Vätern mit *substantia* übersetzt, sei nicht eine bloß subjektive Einstellung (Luther: „feste Zuversicht“; Einheitsübersetzung: „Feststehen“), sondern eine im objektiven Sinn in den Glaubenden anwesende Wirklichkeit von Gott her. Und auch das griechische *elenchos* – lat. *argumentum* – habe nicht die subjektive Bedeutung einer je persönlichen Überzeugung (Luther: „Nichtzweifeln“; Einheitsübersetzung: „Überzeugtsein“), sondern trage die objektive Wertigkeit eines sicheren Beweises (vgl. Nr. 7).¹⁸

Warum dieser ausführliche und für eine Enzyklika eher ungewöhnliche Exkurs in die exegetischen Feinheiten zu Hebr 11,1 (und

¹⁷ Benedikt XVI. zitiert H. KÖSTER, Art. *hypóstasis*, in: ThWNT VIII (1969) 571–588, hier 585, der mit Blick auf Luthers Übersetzung, die den Glauben als ein persönliches, subjektives Überzeugtsein auffasse, betont: „Es kann aber jetzt nicht mehr zweifelhaft sein, dass diese klassisch gewordene protestantische Auslegung unhaltbar ist.“ Wolfgang Huber, seiner Zeit Ratspräsident der EKD, zeichnet diese Kritik Benedikts im Grundzug zustimmend nach, ergänzt den Verweis auf Köster sogar noch um eine weitere, in die gleiche Richtung gehende protestantische Stimme (Erich GRÄSSER, *An die Hebräer* [EKK XVII/3], Neukirchen-Vluyn 1997, 98), und schließt mit den Worten: „Doch auch wenn dies im Blick auf eine moderne Gegenüberstellung zwischen ‚Objektivem‘ und ‚Subjektivem‘ zutrifft, bleibt die Aneignung des Glaubens und der Hoffnung durch die Person dessen, der glaubt und hofft, ein unverzichtbares Moment, gerade von der Theologie des Paulus her.“ Vgl. Wolfgang HUBER, „Wir sind zwar gerettet, doch auf Hoffnung“. Zur Enzyklika *Spe salvi* von Papst Benedikt XVI., in: BENEDIKT XVI., *Auf Hoffnung hin gerettet* (s. Anm. 7), 103–115, hier 107.

¹⁸ Aktuelle Kommentare bestätigen diese von Benedikt XVI. vertretene Auslegung. Knut BACKHAUS, *Der Hebräerbrief* (RNT), Regensburg 2009, 376, spricht vom „tragfähige[n] Realismus des Glaubens“ und übersetzt Hebr 11,1 wie folgt: „Glaube nun ist tragende Wirklichkeit von dem, was man erhofft, ein Zutagetreten der Tatsachen, die man nicht sieht“ (ebd.). Im Kommentar zum Vers verweist Backhaus darauf, wie hier objektives und subjektives Moment oszillieren, betont aber doch: „Der Glaube ist im Kern Verwirklichung der Ewigkeit im Glaubenden durch dessen naturgemäß personale und daher subjektive Teilhabe an Gott. Die Wendung streicht nahezu überzeichnend das vom Menschen selbst unabhängige, unerschütterliche, objektiv fassbare Moment des Heils heraus“ (ebd., 383). Schließlich heißt es: „Der Glaube [...] gründet nicht im Menschen, sondern der Mensch gründet im Glauben. Der Glaube ist keine Ahnung des Heils, sondern dessen Ankommen in der Mitte der Glaubenden“ (ebd., 383 f.).

Ähnliches schließt sich mit Blick auf Hebr 10,34 in Nr. 8 unmittelbar an)? Soll hier mit einer überkommenen Substanzmetaphysik einer Verdinglichung des Glaubens das Wort geredet werden? Mitnichten! Vielmehr geht es *Spe salvi* um den Umstand, dass der Hoffnung des Glaubens eine performative Kraft eignet, die in das Hier und Heute der jeweiligen Gegenwart hineinragt und den Menschen gewissermaßen von innen her verwandelt. Glaube ist Hoffnung nicht im Sinne eines bloßen Fürwahrhaltens von kontingent-futurischen Sätzen wie: Eine Auferstehung der Toten wird stattfinden, es wird ein jüngstes Gericht geben etc. Sondern es gilt umgekehrt, dass diese von Gott im Glauben geschenkte Hoffnung auf eine eschatologische Rettung und Aufrichtung allen Lebens dieses Leben hier und jetzt schon zu transformieren beginnt und auf diese Weise für die tätige Weltzuwendung und Nächstenliebe zu stimulieren vermag.

So erklärt sich die die ganze Enzyklika überschreibende, einleitende Bezugnahme auf Röm 8,24: *Spe salvi facti sumus* – auf Hoffnung hin sind wir gerettet (Nr. 1). Das *extra nos* des Heils ist nicht etwas, das ganz und gar noch ausständig wäre, sondern es ist dem Glaubenden schon als gegenwärtige Wirklichkeit nahe – eben: wir sind gerettet; dies freilich nicht in der Weise einer Sicherheit, die wir wie einen verrechenbaren Besitz vor uns hertragen könnten, wohl aber in der festen Gewissheit des Glaubens, dass Gott dem Versprechen seiner Schöpfung gegenüber treu bleibt – eben: auf Hoffnung hin. Benedikt XVI. bringt diese eigentümliche Verschränkung von Gegenwart und Zukunft, von Schon und Noch-nicht im Glaubensakt prägnant auf den Punkt: Der Glaube „zieht Zukunft in Gegenwart hinein, so dass sie nicht mehr das reine Noch-nicht ist. Dass es diese Zukunft gibt, ändert die Gegenwart; die Gegenwart wird vom Zukünftigen berührt, und so überschreitet sich Kommendes in Jetziges und Jetziges in Kommendes hinein“ (Nr. 7).

Der Begriff der Verheißung ist in der Lage, dieses performative, weil wirklichkeitsverändernde Moment der christlichen Hoffnung zu bezeichnen. Denn unbeschadet aller Konkretheit gerade der alttestamentlichen Verheißungsgeschichten verspricht Gott in seinen Verheißungen im Letzten nicht irgendeinen zukünftigen, jetzt aber noch unwirklichen Sachgegenstand, sondern er verspricht darin sich selbst. So lässt sich vielleicht die Offenbarung des Gottesnamens am Horeb als die innere Klammer aller alttestamentlichen Verheißungsaussagen lesen: Ich werde da sein, als der ich da sein werde (vgl. Ex 3,14). Das Sich-selbst-Versprechen Gottes kann aber gar nicht anders denn per-

formativ gedacht werden.¹⁹ Insofern trägt die Verheißung in der Tat etwas wirklichkeitsverändernd Neues in die jeweilige Gegenwart ihrer Empfänger ein; nicht nur, weil sie einen Erwartungshorizont aufreißt, der tätig antizipiert werden kann, sondern vielmehr, weil Gott sich im Verheißungsakt selbst schenkt und so den Glaubenden Anteil gewährt an seiner Gegenwart. Das also ist die „Substanz“ – *substantia; hypóstasis* – des Hoffnungsglaubens, von der in *Spe salvi* die Rede ist, dass nämlich „das Kommende, die Verheißung Christi, nicht nur Erwartung, sondern wirkliche Gegenwart ist“ (Nr. 8).

Was hier in Rede steht, ist nichts Geringeres als jenes adventliche Zeitkonzept, das in seiner spezifischen Differenz von *futurum* und *adventus* die ganze Reich-Gottes-Botschaft Jesu von Nazareth durchdringt und das sich auch in dem unlösbaren Ineinander von Präsentischem und Futurischem der einzelnen Vaterunser-Bitten niederschlägt: „Dein Reich komme ... wie auch wir vergeben.“ Einerseits wird das Reich Gottes von Jesus als eine noch ausständige, zukünftige Größe verkündet (vgl. Mt 6,10; Lk 6,20–23; Mk 14,25). Andererseits ist es in seiner Person nicht nur nahe gekommen (vgl. Mk 1,15), sondern bereits „mitten unter euch“ (Lk 17,21; vgl. Lk 11,20). Bei aller Offenheit für Kommendes trägt die Reich-Gottes-Hoffnung deshalb ein für sie konstitutiv perfektisches bzw. präsentisches Moment in sich. Diese Differenz zwischen Schon und Noch-nicht, zwischen Endgültigkeit und Vollendung,²⁰ die durch den Begriff des eschatologischen Vorbehalts (Erik Peterson)²¹ bezeichnet wird, ist nun nicht in einem bloß quantitativ-chronologischen Sinn misszuverstehen. Es handelt sich vielmehr um zwei unterschiedlich perspektivierte Ganzaussagen über unsere geschichtliche Wirklichkeit. Mit Christi Auferstehung ist die Macht des Todes ein für allemal und endgültig gebrochen. Und doch harret die ganze Schöpfung sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes (vgl. Röm 8,18 ff.), auf dass der Tod nicht mehr sei und alle Tränen abgewischt werden. Auch die Wachstumsgleichnisse sind in dieser Hinsicht nicht in einem teleo-

¹⁹ Vgl. Franz GRUBER, *Der Diskurs der Hoffnung. Zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: Edmund ARENS (Hg.), *Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs* (QD 234), Freiburg 2010, 19–45 sowie die Replik darauf von Matthias REMENYI, *Hermeneutik der Hoffnung. Replik auf Franz Gruber*, ebd., 58–77, bes. 72f.

²⁰ Vgl. Thomas PRÖPPER, *Theologische Anthropologie II*, Freiburg 2011, 1312.

²¹ Vgl. Kurt ANGLET, *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*, Paderborn 2001.

logischen Sinn zu deuten, sondern sie bringen die Wirklichkeit des Gottesreiches sozusagen *sub contrario*, also angesichts eines ihr gegenüber augenscheinlich kontrafaktischen Weltzustands zur Sprache.

Damit wird deutlich, dass dieses adventliche Zeitkonzept zutiefst christologisch bestimmt ist. Es ist kein Zufall, dass die Christologie nicht nur der zentrale Konstruktionspunkt der Eschatologie Joseph Ratzingers von 1977 ist²² und in ähnlicher Weise Jahrzehnte später im zweiten Band seines Jesus-Buches wieder auftaucht,²³ sondern dass sie auch *Spe salvi* wie ein roter Faden durchzieht. Einige besonders markante Beispiele seien in loser Folge aufgeführt: Gott hat „uns in Christus sein Gesicht gezeigt und sein Herz aufgetan“ (Nr. 4); „Gott hat sich in Christus gezeigt [...], und so erhält das Warten auf Gott eine neue Gewissheit. Es ist Warten auf Kommendes von einer schon geschenkten Gegenwart her. Es ist Warten in der Gegenwart Christi“ (Nr. 9); Glaube ist „Mitsein mit Christus“ (Nr. 12); „Jesus Christus hat uns ‚erlöst‘. Durch ihn sind wir Gottes gewiss geworden“ (Nr. 26);²⁴ die „Beziehung zu Gott läuft über die Gemeinschaft mit Jesus“ (Nr. 28); das Fundament unserer Hoffnung ist der „Gott, der ein menschliches Angesicht hat“ (Nr. 31) – u. v. m.

Natürlich wird diese christologische Dimensionierung dann noch-

²² Vgl. nochmals MARSCHLER, Perspektiven der Eschatologie bei Joseph Ratzinger (s. Anm. 11), 168: Ratzinger „entfaltet ein grundsätzlich heilsgeschichtlich orientiertes und christologisch zentriertes Verständnis endzeitlicher Vollendung“. Marschler zitiert hier ebd., 168, nicht nur das von Ratzinger gern gebrauchte, von Origenes herstammende Wort von Christus als der *autobasileia*, sondern er bringt auch das Kernzitat aus Joseph RATZINGER, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Regensburg (61990) 2007, 62 f., jetzt in: DERS., *Gesammelte Schriften* Bd. 10: *Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung*, Freiburg 2012, 90: „Die Antwort auf die Frage des Reiches ist der Sohn. In ihm ist auch die unschließbare Diastase von Schon und Noch-nicht geschlossen: In ihm sind Tod und Leben, Vernichtung und Sein zusammengehalten. Das Kreuz ist die Klammer, die die Diastase schließt.“

²³ Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth II. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg 2011, 66: „Die alten apokalyptischen Worte erhalten eine personalistische Mitte: In ihr Zentrum rückt die Person Jesu selbst, die die gelebte Gegenwart und die geheimnisvolle Zukunft ineinander verknüpft. Das eigentliche ‚Ereignis‘ ist die Person, in der im Vergehen der Zeit wirklich Gegenwart bleibt. In dieser Person ist das Künftige jetzt da.“

²⁴ VODERHOLZER, „*Spe salvi*“ – eine zu Unrecht fast vergessene Enzyklika (s. Anm. 9), 204 spricht im Zusammenhang mit diesem Abschnitt der Enzyklika (Nr. 26) sogar von einer „kleine[n] Christologie“.

mals bedeutsam gesteigert im Schlussteil des siebten Kapitels, der vom eschatologischen Gericht handelt. Aber sie ist von grundlegender Relevanz für das gesamte Dokument, weil sie die innere Verschränkung von Glaube und Hoffnung allererst ermöglicht. Denn durch das Christusereignis und dessen diachrone Präsenz im Geist hat die christliche Hoffnung einen Anhalt im Vergangenen und Gegenwärtigen. Deshalb ist sie keine *spes vagans*, die als ein leeres Existential den Menschen hierhin und dorthin – und oft genug auch in die Irre – treibt, sondern sie ist eine inhaltlich gefüllte und erfahrungsgesättigte, dabei stets verheißungsoffene Hoffnung. Mit einem Wort: Die eschatologisch offene Zukunftshoffnung der Christen gründet im christologischen Perfektum. Das unterscheidet sie von jeder innergeschichtlichen Utopie, und gerade deshalb ist sie performativ.

4. Vernunft und Fortschritt – oder die wechselseitige Lernbereitschaft von Christentum und Moderne

Es ist ein geläufiger Topos, Benedikt XVI. ein gebrochenes Verhältnis zum Denken der Moderne zu attestieren. Immer wieder wird in diesem Zusammenhang sein Wort von der „Diktatur des Relativismus“ angeführt, das er in jener denkwürdigen Predigt zu Beginn des Konklaves im April 2005 prägte, aus dem er dann als Papst hervorgehen sollte.²⁵ Und auch *Spe salvi* bietet ausreichend Stoff, um diesbezügliche Vermutungen als nicht unberechtigt zu erweisen. Der Mittelteil der Enzyklika, der von den Transformationsprozessen der christlichen Hoffnung in den Fortschrittsglauben der Neuzeit handelt, spart nicht an Kritik gegenüber diesen Entwicklungen und den damit verbundenen Ambivalenzen. Gerade die beiden Kernmotive der neuzeitlichen Aufklärung, der Rekurs auf die wissenschaftliche, auf technischen Fortschritt abzielende Vernunft und das Streben nach individuellen

²⁵ Joseph RATZINGER, Predigt in der Heiligen Messe *Pro Eligendo Romano Pontifice*, in: *Der Anfang. Papst Benedikt XVI. – Joseph Ratzinger. Predigten und Ansprachen April/Mai 2005* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 168), Bonn 2005, 12–16, hier 14. Es verwundert nach dem gerade Erarbeiteten nicht, dass der auf diese Zeitdiagnose unmittelbar folgende Gegenentwurf des damaligen Dekans des Kardinalskollegiums christologisch grundiert ist: „Wir hingegen haben ein anderes Maß: den Sohn Gottes, den wahren Menschen. Er ist das Maß des wahren Humanismus.“

Freiheitsrechten, werden durchaus kritisch reflektiert. Eine ideengeschichtliche Skizze, die sich von Francis Bacon über Immanuel Kant und die Französische Revolution bis hin zum Marxismus-Leninismus des 19. und 20. Jahrhunderts erstreckt, mündet ein in den Vorwurf, die säkularen Eschatologien einer immanent-geschichtlichen Vollendung des Menschen hätten vergessen, dass „der Mensch immer ein Mensch bleibt [...], dass die Freiheit immer auch Freiheit zum Bösen bleibt“ (Nr. 21). So gebe es gewiss eine stetig fortschreitende Kenntnis in Techniken der Naturbeherrschung. Aber im Feld der Moral sei eine derartige linear anwachsende Fortschrittsgeschichte undenkbar, weil jeder Mensch neu unvertretbar lernen müsse, das Gute zu tun und das Böse zu lassen: „Freiheit bedingt, dass in den grundlegenden Entscheidungen jeder Mensch, jede Generation ein neuer Anfang ist. [...] Die Freiheit muss immer neu für das Gute gewonnen werden“ (Nr. 24). Und mit Blick auf eine allzu wissenschaftsgläubige Rationalität wird vermerkt: „Die Wissenschaft kann vieles zur Vermenschlichung der Welt und der Menschheit beitragen. Sie kann den Menschen und die Welt aber auch zerstören, wenn sie nicht von Kräften geordnet wird, die außerhalb ihrer selbst liegen“ (Nr. 25).

Freilich sollte, wer hier im Namen der Freiheit und der aufgeklärten Vernunft Protest einlegen will, drei Aspekte beachten: Zunächst einmal geht es Benedikt XVI. in keiner Weise um eine Verabschiedung dieser beiden neuzeitlichen Grundprinzipien. Die Kritik an einer einseitigen Freiheitsemphase will nicht die *Freiheit* als solche diskreditieren, sondern die ideologische Gefährdung einer einseitigen Beanspruchung aufdecken. Es steht also im Dienst eines unverkürzten Freiheitsbegriffs, wenn *Spe salvi* daran erinnert, dass Freiheit sich nicht in der Implementierung entsprechender institutioneller Strukturen erschöpft, sondern als die Freiheit zum Guten wie zum Bösen je neu errungen, d. h. personal affirmiert und mit Gehalt gefüllt werden muss. Dass Benedikt XVI. hierzu ausgerechnet auf die unableitbare Selbstursprünglichkeit der Freiheit rekurriert (vgl. Nr. 24), ist durchaus bemerkenswert. Was nun die *Vernunft* als das andere neuzeitliche Grundprinzip anbelangt, so tritt Benedikt XVI. für eine Selbstbegrenzung der Vernunft im Gespräch mit dem Christentum ein. Das Ringen um eine Synthese von Vernunft und Glaube ist nicht nur ein Grundanliegen der Theologie Joseph Ratzingers und beständiges Thema des Pontifikats Benedikts XVI.,²⁶ sondern auch ein gewichtiger

²⁶ Zu erinnern ist nur an das eigentliche Anliegen der Regensburger Vorlesung

Punkt in *Spe salvi*: „Vernunft und Glaube brauchen sich gegenseitig, um ihr wahres Wesen und ihre Sendung zu erfüllen“ (Nr. 23). So wie der Glaube an den *lógos* Gottes nicht unvernünftig ist und daher der Vernunft bedarf, um nicht in fideistische Sondergruppensemantiken abzugleiten, so braucht auf der anderen Seite die Vernunft den Glauben, um die großen Fragen nach dem Woher und Wohin des Lebens nicht aus dem Blick zu verlieren. Freilich ist Denken für den Theologenpapst kein im strengen Sinn autonomes Geschäft der menschlichen *ratio*, sondern ein „Denken im Gedachtwerden“. ²⁷ Daher rührt mit Blick auf das neuzeitliche Vernunftprojekt die päpstliche Kritik am Ausschluss des Gottesgedankens aus dem Radius der szientistischen Vernunft. Daher rührt aber auch die eher schwach ausgeprägte methodische Trennung zwischen Philosophie und Theologie im Werk Joseph Ratzingers. ²⁸

Zweitens wäre zu beachten, dass die Anfragen der neuzeitlichen Geistesgeschichte und der aus ihr erwachsenden Sozialutopien an manche Einseitigkeit der christlichen Eschatologie nicht nur zugestanden, sondern ausdrücklich aufgegriffen und fruchtbar gemacht werden. Hier zeigt sich die Lernbereitschaft des Christentums im Dialog mit der Neuzeit und ihren Einsprüchen, die sich vor allem gegen den Heilsindividualismus und die Jenseitsvertröstung richten (vgl. Nr. 22). Gerade die biblische Gerichtsparänese wurde im Laufe der Geschichte oft genug in eine pastorale Drohkulisse zum Zwecke der Stabilisierung klerikaler Kontrollmacht pervertiert. Der unbestreitbare Hang der traditionellen Eschatologie zu einer gewissen Individualisierung – der Fixierung auf die Sorge um das eigene Seelenheil – und damit verbunden zur Jenseitsvertröstung ist auch ein Resultat dieses Missbrauchs eschatologischer Bilder durch die Religion selbst. Hierin liegt das berechnete Wahrheitsmoment neuzeitlicher Reli-

vom September 2006, das allerdings aufgrund des islamkritischen Zitats und den daraus resultierenden vielfältigen Turbulenzen kaum angemessen wahrgenommen wurde. Vgl. BENEDIKT XVI., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury und Karl Kardinal Lehmann, Freiburg 2006. Vgl. dazu auch die Beiträge von Rémi BRAGUE und Johannes HOFF in diesem Band.

²⁷ So die treffende Charakterisierung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie bei Joseph Ratzinger durch Hansjürgen VERWEYEN, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt 2007, 105.

²⁸ Vgl. ebd., 107.

gionskritik, wie *Spe salvi* einräumt. Selbstkritisch wird zugestanden, dass „das neuzeitliche Christentum sich [...] in der Entwicklung der Gestaltung der Welt weitgehend auf das Individuum und sein Heil zurückgezogen hatte. Es hat damit den Radius seiner Hoffnung verengt und die Größe seines Auftrags nicht genügend erkannt“ (Nr. 25). Ähnlich die den Schlussteil der Enzyklika einleitende Diagnose zur traditionellen Eschatologie: In der Entwicklung der Ikonographie des Jüngsten Gerichts sei „immer stärker das Drohende und Unheimliche des Gerichts hervorgetreten“ (Nr. 41), insgesamt sei der christliche Glaube zunehmend „individualisiert und [...] vor allem auf das eigene Seelenheil ausgerichtet“ worden (Nr. 42). Der Versuch, hier gegenzusteuern und gegen jeden weltflüchtigen Heilsindividualismus die gemeinschaftlich-soziale und die weltzugewandte Dimension der christlichen Hoffnung stark zu machen, prägt durchgehend die ganze Enzyklika; nicht nur die dezidiert eschatologischen Passagen zum Schluss, die diese Individualisierungstendenz mit Hilfe des Gerechtigkeitsmotivs aufsprengen, sondern bereits die einleitenden, eher theologiegeschichtlich ausgerichteten Teile.²⁹

Der dritte Aspekt, auf den hinzuweisen wäre, betrifft die Bezeugungsinstanzen, die Benedikt XVI. in *Spe salvi* heranzieht, um seine Kritik an einem einseitigen Fortschrittsoptimismus zu grundieren. Denn hier spricht er nicht einfach von außen oder unter Rückgriff auf die Autorität seines Amtes, vielmehr ruft er gerade jene Stimmen auf, die aus der Dynamik einer entfesselten Moderne selbst heraus die Aufklärung über die Grenzen der Aufklärung vorangetrieben haben. Wie bereits die erste Enzyklika *Deus Caritas est* den abendländischen Diskurs über Eros und Agape aufgenommen und dazu Stimmen von Plato über Descartes bis zu Nietzsche einbezogen hat, so wird die Ambivalenz der neuzeitlichen Fortschrittsgeschichte in *Spe salvi* unter Rückgriff auf Adornos und Horkheimers Studie *Dialektik der Aufklärung* angesprochen, aus der das Wort stammt, der Fortschritt sei einer „von der Steinschleuder zur Megabombe“ (Nr. 22).

²⁹ Die Überwindung des Heilsindividualismus war das Ziel der viel rezipierten Studie von Henri DE LUBAC, *Glauben aus der Liebe. „Catholicisme“* (1943). Übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln ³1992. *Spe salvi* Nr. 13f. beruft sich ausdrücklich auf de Lubac und zitiert aus der Einleitung zu *Catholicisme*.

5. Theodizee, negative Theologie und das „Bild des unsichtbaren Gottes“³⁰

Das philosophische Denken der Neuzeit, das die Kategorien des Fortschritts und der Freiheit ins Zentrum rückt, hat in manchen Strömungen auch eine folgenreiche Verschiebung des Gerichtsmotivs eingeleitet: Nicht der Mensch solle sich weiter vor dem Forum des richtenden Gottes verantworten, vielmehr müsse umgekehrt Gott angesichts des Leidens in der Welt vor das Tribunal der Vernunft gestellt werden. Hinter der Theodizeefrage, wie Gott angesichts des Unrechts in der Welt gerechtfertigt werden könne, steht die abgründige Frage des Leidens, die mit dem Erdbeben von Lissabon 1755 verschärft aufbricht und in Büchners Diktum eine klassische Zuspitzung findet: „Das Leid ist der Fels des Atheismus.“ *Spe salvi* notiert dazu: „Eine Welt, in der ein solches Ausmaß an Ungerechtigkeit, an Leid der Unschuldigen und an Zynismus der Macht besteht, kann nicht Werk eines guten Gottes sein. Der Gott, der diese Welt zu verantworten hätte, wäre kein gerechter und schon gar nicht ein guter Gott. Um der Moral willen muss man diesen Gott bestreiten“ (Nr. 42). Auch im Jesus-Buch des Papstes wird konzедiert: „Gott lässt dem Bösen und den Bösen ein großes – nach unserem Gefühl übergroßes – Maß an Freiheit; dennoch entgleitet die Geschichte seinen Händen nicht.“³¹ Für den Protest gegen Gott im Namen des unschuldigen Leidens äußert Benedikt Verständnis, ja er nimmt sogar zustimmend das Wort Romano Guardinis auf, er wisse sehr wohl, dass er im Gericht von Gott befragt werde, aber er wolle auch umgekehrt Gott im Gericht mit seinen Rückfragen konfrontieren. Die Theodizeefrage, die im philosophischen und theologischen Diskurs nicht befriedigend gelöst werden kann, darf für Benedikt XVI. allerdings nicht zu einer Inversion des Gerichtsmotivs führen, so dass nicht mehr der Mensch durch Gott gerichtet, sondern umgekehrt Gott durch den Menschen auf die Anklagebank gesetzt und verurteilt werde. „Wir können in das Geheimnis Gottes nicht hineinblicken – wir sehen nur Fragmente und ergreifen uns, wenn wir uns zum Richter über Gott oder die Ge-

³⁰ Die folgenden beiden Abschnitte sind in enger Anlehnung an folgenden Aufsatz formuliert: Jan-Heiner TÜCK, *Auf Seiten der Leidenden. Gethsemani, Golgatha und die Hoffnung auf Gerechtigkeit*, in: DERS. (Hg.), *Passion aus Liebe. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern 2011, 234–261, hier 252–260.

³¹ Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth II* (s. Anm. 23), 47.

schichte machen wollen.³² Außerdem dürfe nicht vergessen werden, dass im kenotischen Selbsteinsatz Gottes bereits Ansatzpunkte für eine eschatologische Selbstrechtfertigung Gottes liegen.³³ Auf den Hinweis, dass alle Antworten der Verteidiger Gottes angesichts der abgründigen Leidensgeschichte zu kurz griffen und Gott sich schon selbst verteidigen müsse, antwortet Ratzinger: „Er hat dies einmal getan, als der Auferstandene seine Wundmale gezeigt hat.“³⁴

Die Proklamation des Todes Gottes aber und den Versuch des Menschen, die vakant gewordene Stelle Gottes als Richter und Retter selbst zu besetzen, lehnt Benedikt scharf ab. Er sieht darin eine Anmaßung, eine Selbstermächtigung, aus der „die größten Grausamkeiten und Zerstörungen des Rechts folgten“ (Art. 42). Die Versuche, das Reich Gottes ohne Gott zu installieren, müssen nach Auschwitz und den marxistischen Diktaturen als gescheiterte geschichtspolitische Experimente gelten. Zugleich benennt der Papst die Aporien politischer Utopien, welche die Vollendung der Geschichte in der Geschichte bewerkstelligen wollen: „Eine Welt, die sich selbst Gerechtigkeit schaffen muss, ist eine Welt ohne Hoffnung. Niemand und nichts antwortet auf das Leiden der Jahrhunderte. Niemand und nichts bürgt dafür, dass nicht weiter der Zynismus der Macht, unter welchen ideologischen Verbrämungen auch immer, die Welt beherrscht“ (Art. 42).

³² BENEDIKT XVI., *Wo war Gott? Die Rede in Auschwitz*, Freiburg 2006, 13. Dazu: Jan-Heiner Tück, „Warum hast du geschwiegen?“ *Der deutsche Papst in Auschwitz*, in: *IKaZ* 35 (2006) 615–622.

³³ Gott bleibt nicht unter dem Niveau der menschlichen Leidensgeschichte, auf Golgotha sucht er in seinem Sohne die *conditio humana* bis in das abgründige Leiden und Sterben hinein auf, was Folgen für das Gottesverständnis hat, da die Attribute der Apathie und Allmacht nun mit dem Leiden und der Ohnmacht des Gekreuzigten zusammengedacht werden müssen. *Spe salvi* (Art. 39) verweist auf das Wort von Bernhard von Clairvaux: „*Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis* – Gott kann nicht leiden, aber er kann mitleiden. Der Mensch ist Gott so viel wert, dass er selbst Mensch wurde, um mit den Menschen mit-leiden zu können, ganz real in Fleisch und Blut, wie es uns in der Passionsgeschichte Jesu gezeigt wird. Von da aus ist in alles menschliche Leiden ein Mitleidender, Mittragender hineingetreten.“

³⁴ So unter Rückgriff auf ein Wort von Hans Urs von Balthasar: Joseph RATZINGER, *Damit Gott alles in allem sei und alles Leid ein Ende habe*, in: Norbert KUTSCHKI – Jürgen HOEBEN (Hg.), *Kleines Credo für Verunsicherte*, Freiburg 1993, 121–140, hier 138. Weiter heißt es im Duktus einer christologischen Theodizee: „Der Herr wird im Gericht seine Wunden zeigen und wir werden verstehen.“

Kaum zufällig ist das philosophische Denken, das auf das Scheitern der politischen Utopien sensibel reagiert, von einem melancholischen Grundton geprägt. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno – Denker, die die Aufklärung über ihre eigenen Grenzen aufklären³⁵ – haben „Atheismus und Theismus gleichermaßen kritisiert. Horkheimer hat radikal bestritten, dass irgendein immanenter Ersatz für Gott gefunden werden könne, zugleich freilich auch das Bild des guten und gerechten Gottes abgelehnt“ (Art. 42). In einem späten Interview hat er dennoch auf der Linie des alttestamentlichen Bilderverbots von einer „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ gesprochen und der Hoffnung Ausdruck verliehen, dass die Täter nicht auf Dauer über ihre Opfer triumphieren mögen.³⁶ Die Hoffnung auf Gerechtigkeit sei letztlich eitel ohne Gott.³⁷ Auch Theodor W. Adorno hat in seiner Negativen Dialektik eine Philosophie des Nichtidentischen entwickelt, die sich einem begrifflich identifizierenden Herrschaftsdenken widersetzt und vom Motiv des Bilderverbots inspiriert ist. Und auch in seinem Denken – vor allem in seinen Schriften zur Ästhetik – scheint immer wieder die Semantik der Gerechtigkeit, aber auch der Versöhnung auf. Die Kunst sei Statthalter des Nichtidentischen, in ihr könne sich dialektisch der flüchtige Vorschein von Versöhnung ereignen.³⁸ In seinen

³⁵ Vgl. Theodor W. ADORNO – Max HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1970.

³⁶ Vgl. Max HORKHEIMER: „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.“ Diese Hoffnung – heißt es wenig später – sei „Ausdruck einer Sehnsucht, dass der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge“ (*Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior, Hamburg 1970, 61 f.). Die dialektische Haltung zur Gottesthematik zeigt sich auch in folgender Äußerung: „Sie [die Kritische Theorie] weiß, dass es keinen Gott gibt, und doch glaubt sie an ihn“ (*Gesammelte Schriften*, Bd. 14, Frankfurt/M., 508).

³⁷ Vgl. die Artikulation des Vermissens auch bei Jürgen HABERMAS, *Glauben und Wissen*. Friedenspreisrede 2001, in: DERS., *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980–2001*, Frankfurt/M. 2003, 258: „Erst recht beunruhigt uns die Irreversibilität vergangenen Leidens – jenes Unrecht an den unschuldig Misshandelten, Entwürdigten und Ermordeten, das über jedes Maß menschenmöglicher Wiedergutmachung hinausgeht. Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere.“

³⁸ Vgl. Theodor W. ADORNO, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/M. 1970, 55: „Durch unversöhnliche Absage an den Schein von Versöhnung hält sie diese fest inmitten des Unversöhnnten, richtiges Bewusstsein einer Epoche, darin die reale

Meditationen zur Metaphysik nach Auschwitz notiert Adorno, wirkliche Gerechtigkeit verlange eine Welt, „in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich Vergangene wider-rufen wäre“.³⁹ Der Fluchtpunkt des historischen Materialismus wäre seine eigene Aufhebung: die „Auferstehung des Fleisches“ – ein Gedanke, der dem „Idealismus, dem Reich des Denkens, ganz fremd“⁴⁰ sei.

Benedikt XVI. attestiert den Denkern der Frankfurter Schule, dass die strenge Bildlosigkeit, die zum ersten Gebot gehört (vgl. Ex 20,4), auch eine bleibende Lektion für das christliche Nachdenken über Gott enthält. Gott darf nicht mit menschlichen, allzu menschlichen Vorstellungen identifiziert werden, die negative Theologie bildet ein Korrektiv gegen Versuche, den Namen Gottes zu instrumentalisieren und zu missbrauchen. Ihr Anliegen ist im Grundsatz des 4. Lateran-Konzils (1215) aufbewahrt, dem zufolge zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf keine noch so große Ähnlichkeit (*tanta similitudo*) ausgesagt werden kann, ohne dass zwischen ihnen eine noch größere Unähnlichkeit (*maior dissimilitudo*) zu notieren bliebe (vgl. DH 806). Benedikt würdigt das Wahrheitsmoment der negativen Theologie, weist aber eine Übersteigerung der Bildlosigkeit zurück. Auch das Motiv der Bildlosigkeit kann sich ja zu einem Idol verfestigen, wenn prinzipiell ausgeschlossen wird, dass der unerkennbare, bildlose Gott sich selbst in einem Bild zu erkennen gibt. Die antidogmatische Skepsis gerinnt selbst zum Dogma, wo die Unbestimmbarkeit Gottes zur letzten Bestimmung erklärt und damit auch die Möglichkeit einer freien, unverfügbaren Selbstbestimmung Gottes ausgeschlossen wird. Eine solche Forcierung negativer Theologie, die heute auch von philosophischer Seite problematisiert wird,⁴¹ untergräbt letztlich den Gedan-

Möglichkeit von Utopie [...] auf einer äußersten Spitze mit der Möglichkeit der totalen Katastrophe sich vereint.“

³⁹ Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1966, 393.

⁴⁰ Ebd., 205. Vgl. aber auch: „Kunst ist der Schein dessen, woran der Tod nicht heranreicht. Dass keine Kunst dauere, ist ein so abstrakter Spruch wie der von der Vergänglichkeit alles Irdischen, Gehalt empfinde er nur metaphysisch, im Verhältnis zur Idee der Auferstehung.“ ADORNO, *Ästhetische Theorie* (s. Anm. 38), 48.

⁴¹ Vgl. Gianni VATTIMO, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?* Aus dem Italienischen von Martin Pfeiffer, München – Wien 2004, 69: „Vom Standpunkt unseres jüdisch-christlichen Erbes scheint mir außerdem, dass die Theologien des ganz Anderen den Glauben an das Dogma der Fleischwerdung nicht genügend ernstnehmen, auch wenn sie sich als christlich bekennen.“

ken der Selbstoffenbarung Gottes, den *Spe salvi* in den folgenden Satz fasst: „Gott hat sich selbst ein Bild gegeben: im menschengewordenen Christus. In ihm, dem Gekreuzigten ist die Verneinung falscher Gottesbilder bis zum Äußersten gesteigert. Nun zeigt Gott gerade in der Gestalt des Leidenden, der die Gottverlassenheit des Menschen mitträgt, sein eigenes Gesicht. Dieser unschuldig Leidende ist zur Hoffnungsgewissheit geworden“ (Art. 43).

Was Adorno als utopischen Fluchtpunkt des Materialismus anvisiert hat – die Auferstehung des Fleisches –, das ist für Gläubige mit der Errettung des Gekreuzigten aus dem Tod bereits Wirklichkeit geworden. Es gibt die Aufrichtung der Gerechtigkeit, den Widerruf des vergangenen Leidens – das ist die Semantik der Hoffnung, die dem Glauben an das jüngste Gericht eingeschrieben ist. Benedikt XVI. hält dafür, dass „die Frage der Gerechtigkeit das eigentliche, jedenfalls das stärkste Argument für den Glauben an das ewige Leben ist“ (Art. 43). Er lehnt es damit ab, Auferstehung von der Frage nach der Rettung des *eigenen* Lebens her verständlich zu machen und kritisiert die Engführung der christlichen Hoffnung auf einen Heilsindividualismus. Dem religionskritischen Verdacht, der christliche Auferstehungsglaube könne als eschatologisch verlängertes Selbsterhaltungsprinzip dechiffriert werden, ist damit der Wind aus den Segeln genommen.

6. Jesus Christus, der Retter und Richter, und die Eschata: Himmel – Hölle – Purgatorium

Die Gerechtigkeit aber wird aufgerichtet im Gericht. Und da die Wahrheit, die den Menschen richtet, selbst aufgebrochen ist, ihn zu retten,⁴² ist das Gericht kein Ort des Schreckens, sondern der Hoffnung. Denn es „ist nicht einfach Gott, der Unendliche, der Unbekannte, der Ewige, der da richtet. Er hat vielmehr einem das Gericht übergeben, der als Mensch *unser Bruder* ist. Nicht ein Fremder richtet uns, sondern der, den wir im Glauben kennen. Nicht als der ganz andere wird der Richter uns entgegentreten, sondern als einer der Unsrigen, der das Menschsein von innen kennt und erlitten hat.“⁴³ Der Richter

⁴² Vgl. Joseph RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Eschatologie* (s. Anm. 22), 165 (= JRGS 10, 209).

⁴³ Joseph RATZINGER, *Einführung ins Christentum*, Neuauflage München 2000, 272.

ist demnach nicht gesichtslos und unbekannt. Er ist der Retter, der nichts unversucht gelassen hat, den Verlorenen nachzugehen und auf der Seite der Geschlagenen zu stehen. Daher ist das Gericht kein Schreckbild, sondern ein „Bild der Hoffnung“, in dem Gerechtigkeit und Gnade zusammenlaufen. Der Triumph einer Gerechtigkeit ohne Gnade⁴⁴ wäre am Ende ebenso verhängnisvoll wie der Triumph einer Gnade ohne Gerechtigkeit. Eine billige Begnadigung aller Täter würde die Empörung der Opfer über das erlittene Unrecht übergehen und ihren Schrei nach Gerechtigkeit ungehört verhallen lassen. Daher betont Benedikt, dass die „Gnade die Gerechtigkeit nicht auslöscht. Sie macht das Unrecht nicht zu Recht. Sie ist nicht ein Schwamm, der alles wegwischt, so dass am Ende dann eben doch alles gleich gültig wird, was einer auf Erden getan hat. Gegen eine solche Art von Himmel und von Gnade hat zum Beispiel Dostojewski in seinen *Brüdern Karamasow* mit Recht Protest eingelegt“ (Nr. 44). Das Unrecht muss beim Namen genannt werden, ohne dass der Täter auf seine Tat reduziert wird, weil ihm der Spielraum der Vergebung offengehalten wird. „Gott kann sehr wohl Richter sein und dennoch vergeben“, schreibt Gianni Vattimo und fügt hinzu: „[...] allenfalls ist dies das Mysterium, mit dem wir fertig werden müssen, das uns jedoch viel weniger unverständlich wird, wenn wir auf der anderen Seite anerkennen, dass wir selbst der Vergebung bedürfen.“⁴⁵

An dieser Stelle ist nun interessant, dass der Papst die christologische Konzentration der Eschata im Anschluss an Hans Urs von Balthasar⁴⁶ (ohne ihn zu erwähnen) in seine Enzyklika einschreibt: Mit dem Tod wird die Lebensentscheidung eines Menschen endgültig, er

⁴⁴ Vgl. dazu Gianni VATTIMO, *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1996, 103: „Wird aber Gott jemals das *nicht* ungerecht nennen können, was ungerecht ist; wird er auf seine Richterfunktion verzichten können? [...] Wenn wir aber erwarten, dass Gott dabei sich darauf beschränkt, genau wie ein menschlicher Gerichtshof, nur zusätzlich begabt mit vollkommener Ausgeglichenheit und Unfehlbarkeit, Gericht zu halten, wie steht es dann mit seinem Versprechen, Sünden zu vergeben?“

⁴⁵ VATTIMO, *Glauben – Philosophieren* (s. Anm. 44), 103.

⁴⁶ Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Umriss der Eschatologie*, in: DERS., *Verbum Caro*. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 282: „Gott ist das Letzte Ding des Geschöpfes. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer [...]. Er ist es aber so, wie er der Welt zugewendet ist, nämlich in seinem Sohn Jesus Christus, der die Offenbarkeit Gottes und damit der Inbegriff der ‚Letzten Dinge‘ ist.“ Zum Hintergrund vgl. DERS., *Eschatologie in unserer Zeit*, Freiburg 2005.

steht da vor Christus, dem Richter und Retter. Es gibt unterschiedliche Ausformungen, die diese Lebensentscheidung annehmen kann. Die klassische Eschatologie hat diese Ausformungen durch eine Topographie des Jenseits zu umschreiben versucht und Himmel, Purgatorium und Hölle als räumliche Orte vorgestellt. Diese Lehre von den eschatologischen Orten wird von Ratzinger transponiert in eine Eschatologie, welche die personale Nähe zu Gott und seinem Christus als Maßstab ansetzt. Schon vor Jahren schrieb er in seiner Eschatologie: Es wird „immer klarer, dass alle diese Bilder [von Himmel, Purgatorium und Hölle] letztlich keine Orte beschreiben, sondern Christus umschreiben, der das wahre Licht und das wahre Leben, der Lebensbaum ist. Auf diese Weise werden die Bilder aus mehr oder weniger kosmologischen Vorstellungen zu christo-theologischen Aussagen, sie verlieren an Gewicht und gewinnen an Tiefe.“⁴⁷ Neben der Hölle als einer „Zone der unberührbaren Einsamkeit und der verweigerten Liebe“⁴⁸ wäre der *Himmel* als bleibende Gottesgemeinschaft und Christusverbundenheit zu kennzeichnen. Dabei ist festzuhalten, dass es zwischen Himmel und Hölle als den beiden äußersten Möglichkeiten des Menschen eine Differenz gibt, weil sich die Hölle der Mensch letztlich nur selbst geben kann, wenn er nämlich das Angebot der vergebenden Liebe Gottes ausschlägt und bei sich bleiben will. Die unbedingte Achtung des Schöpfers vor der Freiheit seines Geschöpfes schließt den Ernstfall mit ein, dass sich – zumindest potentiell – ein Mensch unwiderruflich dem Heil widersetzen kann. Hölle ist daher Folge des menschlichen Selbstgerichts und „Ausdruck der Verschließung ins bloß Eigene“.⁴⁹

Anders das *Purgatorium*, das als therapeutischer Prozess des In-die-Wahrheit-Kommens im Angesicht Christi, des Erlöser-Richters, zu verstehen ist. Hier muss sich die Grundentscheidung für das Gute, die sich in einer Biographie durchhält, aber durch Kompromisse mit dem Bösen überlagert ist, allererst durchsetzen. Der vollendungsbedürftige Mensch muss durch das Feuer der Läuterung hindurchgehen, um die Vollendung zu finden. Dieses Feuer ist nun nicht im

⁴⁷ RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Eschatologie* (s. Anm. 22), 110 (= JRGS 10, 145).

⁴⁸ RATZINGER, *Einführung ins Christentum* (s. Anm. 43), 294.

⁴⁹ RATZINGER, *Einführung ins Christentum* (s. Anm. 43), 295. Vgl. DERS., *Eschatologie* (s. Anm. 22), 172 ff. (= JRGS 10, 217 ff.).

Sinne einer „Physik der letzten Dinge“ als jenseitige Stätte der Qual zu begreifen. Im Anschluss an einige neuere Theologen vertritt Benedikt XVI. vielmehr die These, dass „das verbrennende und zugleich rettende Feuer Christus ist, der Richter und Retter. Die Begegnung mit ihm ist der entscheidende Akt des Gerichts. Vor seinem Anblick schmilzt alle Unwahrheit“ (Nr. 48).⁵⁰ Ein schmerzhafter Verwandlungsprozess, der sich irdischen Zeitmaßen entzieht, macht den Menschen ewigkeitsfähig. *Spe salvi* verzichtet darauf, die intersubjektive Dimension des Gerichts auszubuchstabieren. Wenn Christus alles Leiden der Welt in sich hineingenommen hat, wenn er alle Schuld der Welt getragen hat, dann bedeutet die Begegnung mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen, dem Richter und Retter, dass man in ihm und durch ihn auch allen anderen begegnet, mit denen man im Laufe seines Lebens zu tun hatte. Gerade wenn man die biblische Metapher vom Leib Christi und seinen Gliedern aufnimmt, dann ist klar, dass die Konfrontation mit dem Haupt auch die Relation zu den übrigen Gliedern einschließt. In diesem Sinne heißt es in Ratzingers *Eschatologie*: „Dass auch die Heiligen ‚richten‘ [...], das heißt, dass die Begegnung mit Christus eine Begegnung mit seinem ganzen Leib, mit meiner Schuld gegen die leidenden Glieder dieses Leibes und mit seiner aus Christus quellenden verzeihenden Liebe ist.“⁵¹ Die intersubjektive Dimension von Versöhnung, welche darauf abhebt, dass der Täter auch mit seinem Opfer noch ins Reine kommen muss, wird allerdings in *Spe salvi* lediglich angedeutet, wenn es heißt: „Die Missetäter sitzen am Ende nicht neben den Opfern in gleicher Weise an der Tafel des ewigen Hochzeitsmahls, als ob nichts gewesen wäre“ (Nr. 44).⁵²

⁵⁰ Vgl. zu diesem Motiv Daniela ENGELHARD, *Im Angesicht des Erlöser-Richters. Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens*, Mainz 1999.

⁵¹ RATZINGER, *Eschatologie* (s. Anm. 22), 184 (= JRGS 10, 232).

⁵² Vgl. zur Frage nach einer eschatologischen Vergebung zwischen Tätern und Opfern: Dirk ANSORGE, *Vergebung auf Kosten der Opfer? Umriss einer Theologie der Versöhnung*, in: SaThZ 6 (2002) 36–58; Matthias REMENYI, *Ende gut – alles gut? Hoffnung auf Versöhnung in Gottes eschatologischer Zukunft*, in: IKaZ 32 (2003) 492–512; Jan-Heiner TÜCK, *Inkarnierte Feindesliebe. Der Messias Israels und die Hoffnung auf Versöhnung*, in: Helmut HOPING – DERS. (Hg.), *Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah* (QD 214), Freiburg – Basel – Wien 2005, 216–258; Phillip HÖPELE, *Vergebung für die Täter? Überlegungen zur intersubjektiven Dimension des eschatologischen Gerichts*, in: ThPh 85 (2010) 242–260.

7. Epilog

Die Enzyklika *Spe salvi* hat mit der Hoffnung ein Grundwort des christlichen Glaubens neu ins Gespräch gebracht. Die menschliche Freiheitsgeschichte wird auf die Begegnung mit dem rettenden und richtenden Gott zulaufen. Nichts ist gleichgültig, alles wird noch einmal befragt und ins Lot gebracht werden. Das ist keine Bedrohung, sondern eine Hoffnung, über die Größeres hinaus nicht gedacht werden kann, da der Richter der menschlichen Freiheitsgeschichte zugleich der Retter ist. Mit der Erinnerung an diese Hoffnung des Glaubens steht die Enzyklika quer zur Ernüchterung des utopischen Denkens und setzt sich ab von apokalyptischen Krisenszenarien in der Gegenwartskultur. Zugleich weist sie über die kleinen pragmatischen Zukunftsentwürfe hinaus, indem sie an die eschatologische Bestimmung des Menschen und seiner Geschichte erinnert.

Dies geschieht in einem werbenden Sprachstil und im durchaus selbstkritischen Gespräch mit der Neuzeit. Die Kritik, das Christentum habe die Perspektive der Hoffnung auf einen Heilsindividualismus verkürzt, wird nicht zurückgewiesen, sondern produktiv aufgenommen, indem auf die soziale Dimension des christlichen Glaubens verwiesen wird. Die intersubjektive Verflechtung der Freiheitsgeschichten untereinander fordert das wechselseitige Eintreten füreinander. Der von Feuerbach und Marx vorgetragene Verdacht der Jenseitsvertröstung hingegen wird zum Anlass einer selbstkritischen Besinnung genommen, das praktisch Weltverändernde, ja die performative Kraft der Hoffnung neu zu entdecken.

Eschatologisch bedeutsam ist schließlich die Tatsache, dass *Spe salvi* die klassische Topographie des Jenseits, die Himmel, Hölle und Purgatorium als jenseitige Orte begriffen hat, christologisch transformiert. Die Nähe oder Ferne zu Gott und seinem Christus ist es, die den eschatologischen Heils- oder Unheilszustand des Menschen anzeigt. Der semantische Gehalt der Begriffe Himmel, Hölle und Purgatorium wird so personal-relational neu bestimmt. Das Purgatorium etwa wird in diesem Rahmen nicht mehr als jenseitige Strafstätte, sondern als therapeutischer Prozess verstanden, in dem eine vollendungsbedürftige Freiheitsgeschichte in den Zustand der Vollendung überführt wird. Die Frage, ob am Ende alle Menschen gerettet werden, ob das Heil eine universale Reichweite haben wird, bleibt offen, wird von *Spe salvi* aber auch nicht negativ beantwortet. Vielmehr hat die

Enzyklika daran erinnert, dass „zur großen Hoffnung das ‚Für alle‘ gehört“, weil der Mensch am Ende „nicht gegen die anderen und nicht ohne sie glücklich werden kann“ (Art. 30).