

Benedikt XVI.
Joseph Ratzinger

Die Freiheit befreien

Glaube und Politik
im dritten Jahrtausend

Mit einem Vorwort
von Papst Franziskus

Mit einem bisher
unveröffentlichten Text
von Benedikt XVI.

Herausgegeben von
Pierluca Azzaro und
Carlos Granados

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

Für die Texte von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.

© Libreria Editrice Vaticana

Für den Text von Papst Franziskus

© Libreria Editrice Vaticana

Für das Gespräch Joseph Ratzinger und Paolo Flores d'Arcais

© 2006, 2009 Verlag Klaus Wagenbach, Berlin

Für die Deutsche Ausgabe:

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2018

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: Katja Sucker, Fotolia

Satz: SatzWeise GmbH, Trier

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-37980-2

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82980-2

Inhalt

Vorwort	7
<i>von Papst Franziskus</i>	
Die Multiplikation der Rechte und die Zerstörung des Rechtsbegriffs	11
Elemente zur Diskussion des Buches von Marcello Pera <i>„La Chiesa, i diritti umani e il distacco da Dio“</i>	
Gekreuzigt, gestorben und begraben Karfreitag	18
Politik und Wahrheit. Jesus vor Pilatus	26
Augustins Auseinandersetzung mit der politischen Theologie Roms	40
Glaube und Staat	61
Predigt beim Gottesdienst für die katholischen Bundestags- abgeordneten in St. Vinfried, Bonn, am 26. November 1981	
Erlösung – mehr als eine Phrase?	66
Wahrheit, Werte, Macht Prüfsteine einer pluralistischen Gesellschaft	77

Inhalt

Ansprache von Papst Benedikt XVI. in der Westminster Hall – City of Westminster (17. September 2010)	126
Ansprache von Papst Benedikt XVI. vor dem Deutschen Bundestag – Berliner Reichstagsgebäude (22. September 2011)	132
Botschaft Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. zur Feier des Weltfriedenstages, 1. Januar 2013	140
Was die Welt zusammenhält	153
Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates	
Gibt es Gott?	165
Gespräch zwischen Joseph Kardinal Ratzinger und Paolo Flores d’Arcais	
Quellennachweise	210

Vorwort Seiner Heiligkeit Papst Franziskus

Das Verhältnis zwischen Glaube und Politik ist seit jeher ein Hauptthema im Denken Joseph Ratzingers – Benedikts XVI., das seine gesamte intellektuelle und menschliche Entwicklung durchzieht: Die direkte Erfahrung des Nazi-Totalitarismus bringt ihn schon als jungen Wissenschaftler dazu, über die Grenzen des Gehorsams gegenüber dem Staat zugunsten der Freiheit des Gehorsams gegenüber Gott nachzudenken: „Der Staat“, so schreibt er in einem Text dieses Bandes, „ist nicht das Ganze der menschlichen Existenz und umfasst nicht das ganze menschliche Hoffen. Der Mensch und seine Hoffnung reichen über das Gebilde Staat und über den Bereich des politischen Handelns hinaus. Das gilt nicht nur für einen Staat, der Babylon ist, sondern für jeden Staat. Der Staat ist nicht das Ganze: Das entlastet den Politiker und gibt ihm zugleich den Weg rationaler Politik frei. Der römische Staat war gerade dadurch falsch und antichristlich, dass er das *Totum* des menschlichen Könnens und Hoffens sein wollte. Damit beansprucht er, was er nicht kann; damit verfälscht und verkleinert er den Menschen. Durch die totalitäre Lüge wird er dämonisch und tyrannisch.“

Später entwickelt und unterbreitet er, gerade auch auf dieser Grundlage, an der Seite des hl. Johannes Pauls II. eine christliche Sicht der Menschenrechte, die in der Lage ist, den totalitären Anspruch des marxistischen Staats und die ihm zugrunde liegende atheistische Ideologie sowohl theoretisch als auch praktisch in Frage zu stellen; denn der eigentliche Gegensatz zwischen Marxismus und Christentum besteht laut Ratzinger gewiss nicht in der bevorzugten Behandlung der Armen seitens der Christen: „Wir müssten erlernen – wieder nicht nur theoretisch, sondern in der Weise des Denkens und Handelns –, dass es neben der Real-

präsenz Jesu in der Kirche, im Sakrament, jene andere, zweite Realpräsenz Jesu in den Geringsten, in den Getretenen dieser Welt, in den Letzten gibt, in denen Er von uns gefunden sein will“, schreibt Ratzinger schon in den 1970er Jahren mit einem theologischen Tiefgang und zugleich einer unmittelbaren Eingängigkeit, die einem wahren Hirten zu eigen sind. Dieser Gegensatz, so wird er Mitte der 1980er Jahre betonen, beruht auch nicht auf einem Mangel an Sinn für Gerechtigkeit und Solidarität im Lehramt der Kirche, und demzufolge „in der Anprangerung des Skandals der offensichtlichen Ungleichheiten zwischen Reich und Arm – egal ob es sich um Ungleichheiten zwischen reichen und armen Ländern oder um solche zwischen den sozialen Schichten desselben Staatsgebiets handelt –, eines Skandals, der nicht mehr toleriert werden kann.“

Der tiefe Gegensatz ist stattdessen (und zwar noch vor dem Anspruch des Marxismus, den Himmel auf Erden zu verorten und die Erlösung des Menschen ins Diesseits zu holen) durch den abgründigen Unterschied in der Art und Weise gegeben, wie Erlösung erfolgen soll: „Geschieht Erlösung durch Befreiung von jeder Abhängigkeit oder ist ihr einziger Weg die völlige Abhängigkeit von der Liebe, die dann auch die wahre Freiheit wäre?“

So geleitet er uns, mit einem Sprung von dreißig Jahren, zum Verständnis unserer Gegenwart – ein Beleg für die unveränderte Frische und Vitalität seiner Überlegungen. Heute stellt sich nämlich *mehr denn je* dieselbe Versuchung der Ablehnung jeglicher Abhängigkeit von einer Liebe, die nicht die Liebe des Menschen zum eigenen Ego, zum „Ich und seinen Begierden“ ist; infolgedessen kommt es zu einer „Kolonisierung“ des Gewissens durch eine Ideologie, welche die Grundwahrheit leugnet, wonach der Mensch als Mann und Frau existiert, denen der Auftrag der Weitergabe des Lebens zugeteilt ist; diese Ideologie reicht bis zur durchgeplant-rationalen Produktion menschlicher Wesen und hält es – vielleicht sogar für einen als „gut“ angesehenen Zweck – letztendlich für logisch und zulässig, all das auszumustern, was nicht mehr als erschaffen, geschenkt, empfangen und gezeugt, sondern als von uns selbst gemacht betrachtet wird.

Diese angeblichen „Rechte“ des Menschen sind alle auf seine Selbsterstörung ausgerichtet, wie uns Joseph Ratzinger energisch

und wirkungsvoll vor Augen führt; sie haben einen gemeinsamen Nenner, der in einer einzigen, großen Leugnung besteht: der Leugnung der Abhängigkeit von der Liebe, der Leugnung des Umstands, dass der Mensch ein Geschöpf Gottes ist, von Ihm mit Liebe nach seinem Abbild geschaffen und sich nach Ihm sehend wie der Hirsch, der nach frischem Wasser lechzt (vgl. Ps 42,2). Wenn man diese Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer, diese Liebesbeziehung leugnet, verzichtet man letztendlich auf die wahre Größe des Menschen, auf das Bollwerk seiner Freiheit und Würde.

Die Verteidigung des Menschen und des Menschlichen gegen die ideologischen Reduzierungen durch die Mächtigen führt heute daher aufs Neue darüber, den Gehorsam des Menschen gegenüber Gott als Grenze seines Gehorsams gegenüber dem Staat festzulegen. Diese Herausforderung aufzunehmen bedeutet im Rahmen des gegenwärtigen Epochenwandels, die Familie zu verteidigen. Im Übrigen hatte schon Johannes Paul II. die bedeutende Tragweite dieser Frage sehr wohl verstanden: Er wurde zu Recht als „Papst der Familie“ bezeichnet und betonte nicht zufällig: „Die Zukunft der Menschheit geht über die Familie!“ (*Familiaris consortio*, 86). Diesem Gedanken folgend, habe auch ich bekräftigt: „Das Wohl der Familie ist entscheidend für die Zukunft der Welt und der Kirche“ (*Amoris laetitia*, 31).

Daher freut es mich besonders, diesen zweiten Band ausgewählter Texte von Joseph Ratzinger zum Thema „Glaube und Politik“ einführen zu können. Zusammen mit seinem gewichtigen Gesamtwerk können sie uns allen nicht nur helfen, unsere Gegenwart zu verstehen und eine solide Orientierungshilfe für die Zukunft zu finden: Sie können auch eine wahre Inspirationsquelle für politisches Handeln sein, bei dem Familie, Solidarität und Gerechtigkeit im Fokus unserer Aufmerksamkeit und Planung stehen, für ein Handeln, welches tatsächlich mit Weitblick in die Zukunft schaut.

Franciscus

Die Multiplikation der Rechte und die Zerstörung des Rechtsbegriffs

Elemente zur Diskussion des Buches von Marcello Pera
„*La Chiesa, i diritti umani e il distacco da Dio*“

Zweifellos ist Ihr Buch eine große Herausforderung an das gegenwärtige Denken, besonders auch an Kirche und Theologie. Der Hiatus zwischen den Aussagen der Päpste des 19. Jahrhunderts und der mit „*Pacem in terris*“ beginnenden neuen Sicht ist offenkundig und viel beredet. Er gehört ja auch zum Kernbestand des Widerspruchs von Lefèbvre und seinen Anhängern dem Konzil gegenüber. Ich fühle mich nicht imstande, eine klare Antwort auf die Problematik Ihres Buches zu geben, sondern kann nur einige Gesichtspunkte notieren, die nach meinem Dafürhalten für die weitere Debatte wichtig sein könnten.

1. Erst durch Ihr Buch ist mir klar geworden, wie sehr mit „*Pacem in terris*“ eine neue Richtung beginnt. Ich war mir bewußt, wie stark die Wirkung auf die italienische Politik gewesen ist, in der diese Enzyklika den entscheidenden Anstoß für die Öffnung der *Democrazia Cristiana* nach links gegeben hat. Ich war mir aber nicht bewußt, wie sehr sie auch in den Grundlagen ihres Denkens einen neuen Ansatz bedeutet. Dennoch hat nach meiner Erinnerung die Frage der Menschenrechte erst durch Papst Johannes Paul II. praktisch ihren hohen Stellenwert im Lehramt und in der nachkonziliaren Theologie erhalten. Mein Eindruck ist, daß dies bei dem heiligen Papst weniger Ergebnis einer Reflexion war (die freilich bei ihm nicht fehlte), sondern Konsequenz einer praktischen Erfahrung. Gegenüber dem Totalitätsanspruch des marxistischen Staates und seiner ihn gründenden Ideologie sah er als die konkrete Waffe den Gedanken der Menschenrechte an, der die Totalität des Staates begrenzt und damit den nötigen Freiraum nicht nur für persönliches Denken, sondern vor allem auch für den Glauben der Christen und die Rechte der Kirche bietet. Die

säkulare Figur der Menschenrechte, wie sie 1948 formuliert worden waren, erschien ihm offensichtlich als die rationale Gegenkraft gegenüber dem alles umfassenden ideologischen und praktischen Anspruch des marxistisch begründeten Staates. So hat er als Papst das Anliegen der Menschenrechte als eine von der allgemeinen Vernunft anerkannte Macht weltweit gegen Diktaturen aller Art eingesetzt. Dieser Einsatz galt nun nicht mehr nur atheistischen Diktaturen, sondern auch religiös begründeten Staaten, wie sie uns vor allem in der islamischen Welt begegnen. Der Verschmelzung von Politik und Religion im Islam, die notwendig die Freiheit anderer Religionen, so auch der Christen, einschränkt, wird die Freiheit des Glaubens entgegengestellt, die nun in gewissem Maß auch den laikalen Staat als richtige Staatsform ansieht, in der die Freiheit des Glaubens Platz findet, auf die die Christen von Anfang an Anspruch erhoben haben. Johannes Paul II. wußte sich dabei gerade auch in innerer Kontinuität mit der werdenden Kirche. Sie stand einem Staat gegenüber, der zwar religiöse Toleranz durchaus kannte, aber eine letzte Identifikation von staatlicher und göttlicher Autorität festhielt, der die Christen nicht zustimmen konnten. Der christliche Glaube, der eine universale Religion für alle Menschen verkündet, schloß damit notwendig eine grundsätzliche Begrenzung der Staatsautorität durch Recht und Pflicht des einzelnen Gewissens ein. Dabei wurde zwar nicht der Gedanke von Menschenrechten formuliert. Es ging vielmehr darum, den Gehorsam des Menschen Gott gegenüber als Grenze dem Staatsgehorsam entgegenzustellen. Aber mir scheint, daß es nicht unberechtigt ist, die Gehorsamspflicht des Menschen Gott gegenüber als Recht dem Staat gegenüber zu formulieren, und insofern war es wohl durchaus logisch, wenn Johannes Paul II. in der christlichen Relativierung des Staates für die Freiheit des Gehorsams Gott gegenüber ein Menschenrecht ausgedrückt fand, das jeder staatlichen Autorität voraus liegt. In diesem Sinn konnte der Papst nach meinem Dafürhalten durchaus eine innere Kontinuität des Grundgedankens der Menschenrechte mit der christlichen Überlieferung behaupten, auch wenn die sprachlichen und gedanklichen Instrumente weit auseinander liegen.

2. Nach meinem Dafürhalten ist in der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Sache enthalten, was Kant ausgedrückt hat, wenn er den Menschen als Zweck und nicht als Mittel bezeichnet. Man könnte auch sagen, es sei enthalten, daß der Mensch Rechtssubjekt und nicht nur Rechtsobjekt ist. In Gen 9,5f. kommt dieser elementare Grundbestand der Menschenrechtsidee, wie mir scheint, deutlich zum Ausdruck: „... Für das Leben des Menschen fordere ich Rechenschaft von jedem seiner Brüder. Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut wird durch Menschen vergossen. Denn: Als Abbild Gottes hat er den Menschen gemacht.“ Die Gottebenbildlichkeit des Menschen schließt ein, daß sein Leben unter dem besonderen Schutz Gottes steht – daß er vor menschlichen Rechtssetzungen Träger eines von Gott selbst gesetzten Rechtes ist.

Diese Ansicht hat zu Beginn der Neuzeit bei der Entdeckung Amerikas grundlegende Bedeutung gewonnen. Da all die neu entdeckten Völker nicht getauft waren, erhob sich die Frage, ob sie überhaupt irgendwelche Rechte hätten. Zu eigentlichen Rechts-subjekten wurden sie nach der herrschenden Meinung erst durch die Taufe. Die Erkenntnis, daß sie von der Schöpfung her Ebenbild Gottes waren und auch nach der Erbsünde blieben, bedeutete zugleich die Einsicht, daß sie auch vor der Taufe schon Rechts-subjekte waren und Anspruch auf die Achtung ihres Menschseins erheben durften. Mir scheint, daß hier „Menschenrechte“ erkannt wurden, die der Annahme des christlichen Glaubens und jeder wie auch immer gearteten staatlichen Macht voraus liegen.

Wenn ich recht sehe, hat Johannes Paul II. sein Engagement für die Menschenrechte in Kontinuität mit der Haltung der alten Kirche dem römischen Staat gegenüber verstanden. Tatsächlich hatte der Auftrag des Herrn, alle Völker zu seinen Schülern zu machen, eine neue Situation im Verhältnis zwischen Religion und Staat geschaffen. Eine Religion mit Universalitätsanspruch gab es bis dahin nicht. Die Religion war ein wesentlicher Teil der Identität der jeweiligen Gesellschaft. Der Auftrag Jesu bedeutet unmittelbar nicht das Verlangen nach einer Änderung in der Struktur der einzelnen Gesellschaften. Aber er verlangt, daß in allen Gesellschaften die Möglichkeit offen bleibt, seine Botschaft anzuerkennen und nach ihr zu leben. Damit ist zunächst vor allem das Wesen

der Religion neu definiert: Sie ist nicht Ritus und Observanz, die letztlich die Identität des Staates garantiert. Sie ist vielmehr Erkenntnis (Glaube), und zwar Erkenntnis von Wahrheit. Da der menschliche Geist auf die Wahrheit hin geschaffen ist, ist es klar, daß Wahrheit verpflichtet, aber nicht im Sinn einer positivistischen Pflichtethik, sondern von ihrem Wesen her und daß sie gerade so den Menschen frei macht. Diese Verbindung von Religion und Wahrheit schließt ein Freiheitsrecht ein, das man in einer inneren Kontinuität mit dem wahren Kern der Menschenrechtslehre sehen darf, wie Johannes Paul II. es offensichtlich getan hat.

3. Sie haben mit Recht die augustinische Idee von Staat und Geschichte grundlegend dargestellt und zur Basis Ihrer Sicht der christlichen Staatslehre gemacht. Vielleicht hätte aber auch die aristotelische Vision noch mehr Beachtung verdient. Soweit ich sehen kann, ist sie im Mittelalter allerdings in der kirchlichen Tradition kaum zum Tragen gekommen, vor allem nachdem ihre Aufnahme durch Marsilius von Padua in Widerspruch mit dem kirchlichen Lehramt geraten war. Um so mehr ist sie dann seit dem 19. Jahrhundert in der sich entfaltenden katholischen Soziallehre aufgegriffen worden. Man geht nun von einem doppelten Ordo aus – dem Ordo naturalis und dem Ordo supernaturalis –, wobei der Ordo naturalis als in sich komplett betrachtet wird. Man betont ausdrücklich, daß der Ordo supernaturalis frei hinzugefügt sei und reine Gnade bedeute, die vom Ordo naturalis her nicht gefordert werden kann. Mit der Konstruktion des rein rational zu erfassenden Ordo naturalis versuchte man, eine Argumentationsbasis zu gewinnen, auf der die Kirche ihre ethischen Positionen rein rational in den politischen Disput einbringen konnte. Richtig an dieser Sicht ist, daß auch nach der Erbsünde die Schöpfungsordnung zwar verwundet, aber nicht völlig zerstört ist. Das wahre Humanum zur Geltung zu bringen, wo der Anspruch des Glaubens nicht erhoben werden kann und soll, ist an sich eine angemessene Position. Sie entspricht der Selbständigkeit des Schöpfungsbereichs und der wesentlichen Freiheit des Glaubens. Insofern ist eine schöpfungstheologisch vertiefte Vision des Ordo naturalis im Anschluß an die aristotelische Staatslehre gerechtfertigt, ja, wohl notwendig. Freilich gibt es auch Gefahren:

a) Man vergißt sehr leicht die Realität der Erbsünde und kommt zu Optimismen, die naiv und nicht wirklichkeitsgerecht sind.

b) Wenn der Ordo naturalis als eine in sich komplette und des Evangeliums nicht bedürftige Ganzheit angesehen wird, besteht die Gefahr, daß das eigentlich Christliche als ein letztlich überflüssiger Überbau über das natürliche Menschsein erscheint. Tatsächlich kann ich mich erinnern, daß mir einmal der Entwurf für ein Dokument vorgelegt wurde, in dem zwar am Ende fromme Phrasen auftauchten, aber während des ganzen Argumentationsgangs nicht nur Jesus Christus und sein Evangelium, sondern auch Gott nicht vorkamen und so als überflüssig erschienen. Man glaubte anscheinend, eine rein rationale Naturordnung konstruieren zu können, die dann aber rational doch nicht zwingend ist und andererseits das eigentlich Christliche ins bloß Sentimentale abzudrängen droht. Insofern wird hier die Grenze des Versuchs deutlich sichtbar, einen in sich geschlossenen, genügenden Ordo naturalis auszuarbeiten. P. de Lubac hat in seinem Werk „*Surnaturel*“ zu beweisen versucht, daß Thomas von Aquin selbst, auf den man sich dabei berief, es gerade nicht so gemeint hatte.

c) Ein wesentliches Problem eines solchen Versuchs besteht darin, daß mit dem Vergessen der Erbsündenlehre ein naives Vernunftvertrauen entsteht, das die tatsächliche Komplexität rationaler Erkenntnis im ethischen Bereich nicht wahrnimmt. Das Drama des Streits um das Naturrecht zeigt deutlich, daß die metaphysische Rationalität, die hier vorausgesetzt wird, nicht ohne weiteres einleuchtet. Mir scheint, daß der späte Kelsen recht hatte, wenn er sagte, die Ableitung eines Sollens aus dem Sein sei nur dann vernünftig, wenn ein Jemand im Sein ein Sollen hinterlegt hat. Diese These freilich ist für ihn nicht diskussionswürdig. Insofern scheint mir doch alles letztlich am Gottesbegriff zu liegen. Wenn Gott ist, wenn ein Schöpfer ist, dann kann auch das Sein von ihm sprechen und dem Menschen ein Sollen aufzeigen. Wenn nicht, dann wird Ethos letztlich aufs Pragmatische reduziert. Deshalb habe ich in meiner Verkündigung und in meinen Schriften immer auf der Zentralität der Gottesfrage bestanden. Mir scheint, daß dies der Punkt ist, in dem die Vision Ihres Buches und mein Denken grundsätzlich übereinstimmen. Der Gedanke der Men-

schenrechte bleibt tragfähig letzten Endes nur, wenn er im Glauben an den Schöpfergott festgemacht ist. Von dort empfängt er seine Grenze und zugleich seine Begründung.

4. Mir kommt vor, daß Sie in Ihrem Buch „*Perché dobbiamo dirci cristiani*“ den Gottesgedanken der großen Liberalen anders werten als in Ihrem neuen Werk. In Ihrem neuen Opus erscheint er schon wesentlich als ein Schritt auf den Verlust des Glaubens an Gott hin. In Ihrem ersten Buch hingegen hatten Sie für mich überzeugend dargestellt, daß der europäische Liberalismus ohne den Gottesgedanken unverständlich und unlogisch ist. Für die Väter des Liberalismus war Gott noch Grundlage ihrer Sicht von Welt und Mensch, so daß nach diesem Buch die Logik des Liberalismus gerade das Bekenntnis zu dem Gott des christlichen Glaubens notwendig macht. Ich verstehe, daß beide Wertungen begründet sind. Einerseits löst sich im Liberalismus der Gottesbegriff von seinen biblischen Grundlagen und verliert so langsam seine konkrete Kraft. Andererseits bleibt Gott für die großen Liberalen doch noch unverzichtbar. Man kann die eine oder andere Seite des Vorgangs stärker betonen. Ich denke, man muß sie beide nennen. Aber die Vision Ihres ersten Buches bleibt für mich unverzichtbar, daß nämlich der Liberalismus seine eigene Grundlage verliert, wenn er Gott ausläßt.

5. Der Gottesbegriff schließt einen Grundbegriff des Menschen als Rechtssubjekt ein, begründet und begrenzt damit zugleich die Idee der Menschenrechte. Was geschieht, wenn der Begriff der Menschenrechte vom Gottesbegriff abgelöst wird, haben Sie eindringlich und überzeugend in Ihrem Buch dargestellt. Die Multiplikation der Rechte führt letzten Endes zur Zerstörung des Rechtsbegriffs und endet in einem nihilistischen „Recht“ des Menschen, sich selbst zu verneinen – Abtreibung, Suizid, Produktion des Menschen als Sache werden zu Rechten des Menschen, die ihn zugleich verneinen. So wird in Ihrem Buch überzeugend klar, daß der vom Gottesbegriff getrennte Begriff der Menschenrechte letzten Endes nicht nur zur Marginalisierung des Christentums, sondern letztlich zu seiner Negation führt. Dieses nach meinem Dafürhalten eigentliche Anliegen Ihres Buches ist angesichts

Die Multiplikation der Rechte und die Zerstörung des Rechtsbegriffs

der gegenwärtigen geistigen Entwicklung des Westens, der immer mehr seine christliche Grundlage negiert und sich gegen sie kehrt, von hoher Bedeutung.

Città del Vaticano, 29-9-2014

Benedikt XVI.

Gekreuzigt, gestorben und begraben

Karfreitag

I.

In den großen Passionskompositionen von Johann Sebastian Bach, die wir jedes Jahr in der Karwoche mit neuer Ergriffenheit hören, ist das unheimliche Geschehen des Karfreitags eingetaucht in eine verklärte und verklärende Schönheit. Diese Passionen sprechen zwar nicht von der Auferstehung – sie enden beim Begräbnis Jesu –, aber in ihrer reinen Würde leben sie von der Gewissheit des Ostertages, von der Gewissheit der Hoffnung, die auch in der Nacht des Todes nicht erlischt. Inzwischen ist diese getroste Gelassenheit des Glaubens, der gar nicht von Auferstehung zu sprechen braucht, weil er in ihr lebt und denkt, uns merkwürdig fremd geworden. In der Passion des polnischen Komponisten Krystof Penderecki ist die heile Ruhe einer immer von Ostern her lebenden Gemeinde der Glaubenden verschwunden; stattdessen hört man in ihr den gequälten Schrei der Verfolgten von Auschwitz; den Zynismus, die brutalen Kommandostimmen der Herren dieser Hölle; das beflissene Mitheulen der Mitläufer, die auf diese Weise sich vor dem Schrecklichen retten wollen; die Peitschenhiebe der anonymen, allgegenwärtigen Macht der Finsternis; das hoffnungslose Seufzen der Sterbenden.

Dies ist der Karfreitag des 20. Jahrhunderts: Das Antlitz des Menschen ist verspottet, bespioniert, zerschlagen durch den Menschen selbst. Aus den Gaskammern von Auschwitz; von den zerstörten Dörfern und den geschundenen Kindern in Vietnam; aus den Elendsquartieren in Indien, in Afrika, in Lateinamerika; aus den Konzentrationslagern der kommunistischen Welt, die uns Solschenizyn mit erregender Eindringlichkeit vor die Augen gestellt hat – von überall blickt uns das »Haupt voll Blut und Wun-

den, voll Schmerz bedeckt mit Hohn« mit einem Realismus an, der jeder ästhetischen Verklärung spottet. Wenn Kant und Hegel recht behalten hätten, dann hätte die voranschreitende Aufklärung den Menschen immer freier, immer vernünftiger, immer gerechter machen müssen. Stattdessen steigen wachsend aus seiner Tiefe jene Dämonen auf, die wir so eifrig totgesagt hatten und lehren den Menschen, Angst vor seiner eigenen Macht und Ohnmacht zu empfinden. Vor seiner Macht, zu zerstören; vor seiner Ohnmacht, sich selbst zu finden und der eigenen Unmenschlichkeit Herr zu werden.

Der furchtbarste Augenblick in der Passionsgeschichte Jesu ist doch wohl jene Stelle, an der er in der äußersten Qual des Kreuzes laut aufschreit: »Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?« Dies ist ein Psalmwort, in dem das leidende, geschundene, um seines Glaubens willen verspottete Israel seine Not Gott ins Angesicht ruft. Aber dieser Gebetsschrei eines Volkes, dem seine Erwählung, seine Gemeinschaft mit Gott geradezu zum Fluch geworden schien, erhält seine ganze Unheimlichkeit erst im Munde dessen, der doch Gottes erlösende Nähe unter den Menschen ist. Wenn *er* sich von Gott verlassen weiß, wo soll dann Gott noch zu finden sein? Ist dies nicht wirklich die Sonnenfinsternis der Geschichte, in der das Licht der Welt erlosch? Heute aber gellt uns das Echo dieses Rufs vertausendfacht in die Ohren: Aus der Hölle der Konzentrationslager, der Schlachtfelder des Guerillakrieges, der Elendsquartiere der Hungernden und Hoffnungslosen: Wo bist Du Gott, dass Du eine solche Welt schaffen konntest, dass Du zusehen kannst, wie oft gerade Deine unschuldigsten Geschöpfe am schrecklichsten leiden – wie Schafe zur Schlachtbank geführt werden und ihren Mund nicht auftun können.

Die alte Ijobs-Frage hat eine Schärfe gewonnen wie kaum je zuvor. Manchmal nimmt sie freilich eher einen überheblichen Ton an und lässt hintergründig eine boshafte Befriedigung erkennen; so, wenn Schülerzeitschriften nun allenthalben großspurig nachschreiben, was ihnen zuerst vorgepredigt wurde: dass in einer Welt, die die Namen Auschwitz und Vietnam lernen musste, von einem »lieben« Gott im Ernst nicht mehr die Rede sein könne. Aber die unechten Töne, die es nur allzu häufig gibt, heben die Echtheit der Frage nicht auf – in unserer Geschichtsstunde schei-

nen wir alle förmlich in jenen Punkt der Passion Jesu hineinversetzt, in dem sie zum Hilferuf an den Vater wird: Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?

Was soll man dazu sagen? Im Grunde ist dies eine Frage, die mit Worten und Argumenten nicht zu meistern ist, weil sie in eine Tiefe hinabreicht, die der bloße Verstand und das von ihm geformte Wort nicht ausmessen können: Das Scheitern der Freunde Ijobs ist das notwendige Schicksal aller, die hier positiv oder negativ mit gescheiterten Gedanken und Worten die Frage glauben lösen zu können. Sie kann nur bestanden, ausgelitten werden – mit Ihm und bei Ihm, der sie für uns alle und mit uns allen ausgelitten hat. Ein hochmütiges Fertigsein damit – sei es im Sinn der Schülerzeitschriften, sei es im Sinn theologischer Apologetik – kann nur das Eigentliche verfehlen. Allenfalls kann man ein paar Hinweise geben. Da wäre als Erstes anzumerken, dass Jesus die Abwesenheit Gottes nicht konstatiert, sondern in Gebet umwandelt. Wenn wir den Karfreitag des 20. Jahrhunderts in den Karfreitag Jesu hineinstellen wollen, müssen wir den Notschrei des Jahrhunderts in den Hilferuf an den Vater hineinversetzen – umwandeln in Gebet an den dennoch nahen Gott. Nun könnte man hier sofort weiterdenken und sagen: Kann man ehrlichen Herzens beten, solange man nichts getan hat, um das Blut der Geschlagenen abzuwischen und ihre Tränen zu trocknen? Ist nicht die Geste der Veronika das Mindeste, was geschehen muss, damit überhaupt von Gebet die Rede sein darf? Kann man überhaupt mit den Lippen allein beten oder gehört dazu nicht immer der ganze Mensch?

Aber begnügen wir uns mit dieser Andeutung, um noch ein Zweites bedenken zu können: Jesus ist wirklich in die Not der Verurteilten mit eingetreten, während wir – die meisten von uns – doch aufs Ganze gesehen nur mehr oder weniger teilnehmende Zuschauer der Schrecknisse dieses Jahrhunderts sind. Damit aber verbindet sich eine Beobachtung von einigem Gewicht. Das Merkwürdige ist nämlich, dass die Behauptung, nun könne es keinen Gott mehr geben, das völlige Verschwinden Gottes also, sich vordringlich für die Zuschauer des Grausigen ergibt, die im Polstersessel ihres Wohlstands hinschauen auf das Furchtbare und dadurch ihren Tribut daran zu entrichten und es von sich ab-

zuwehren versuchen, dass sie sagen: Wenn solches geschieht, dann gibt es Gott nicht. Bei denen, die selber in diese Schrecknisse eingetaucht sind, ist die Wirkung nicht selten eher umgekehrt: Gerade darin entdecken sie Gott. Die Anbetung ist in dieser Welt noch immer aus den Feueröfen der Verbrannten aufgestiegen und nicht von den Zuschauern des Grauens gekommen. Es ist kein Zufall, dass gerade jenes Volk in der Geschichte, das am meisten zum Leiden verdammt war, das am meisten zerschlagen und elend, und das nicht erst in den Jahren 1940–1945 in »Auschwitz« war, zum Volk der Offenbarung geworden ist – zum Volk, das Gott erkannt und ihn der Welt sichtbar gemacht hat. Und es ist kein Zufall, dass der am meisten zerschlagene, der am meisten leidende Mensch – Jesus von Nazareth – der Offenbarer, nein: die Offenbarung war und ist. Dass der Glaube an Gott von einem Haupt voll Blut und Wunden, von einem Gekreuzigten ausgeht und dass der Atheismus in Epikur – in der Welt des satten Zuschauers – seinen Vater hat.

Der unheimliche, uns unmittelbar bedrohende Ernst eines meist von uns als unpassend beiseite geschobenen Jesuswortes blitzt hier plötzlich auf: Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher ins Himmelreich – ein Reicher, das will sagen: einer, dem es gut geht, der vom Wohlstand saturiert ist und das Leid nur aus dem Fernsehen kennt. Wir wollen es uns nicht zu leicht machen mit diesem Wort, das uns gerade am Karfreitag warnend anblickt. Gewiss, wir brauchen und wir dürfen nicht einmal das Leid und die Not selber herbeirufen. Den Karfreitag verhängt Gott, wann und wo Er es will. Aber wir müssten immer mehr lernen – nicht nur theoretisch, sondern in die Praxis unseres Lebens hinein –, dass alles Gute eine Leihgabe von Ihm ist, die wir wieder vor Ihm verantworten müssen. Und wir müssten erlernen – wieder nicht nur theoretisch, sondern in der Weise des Denkens und Handelns –, dass es neben der Realpräsenz Jesu in der Kirche, im Sakrament, jene andere, zweite Realpräsenz Jesu in den Geringsten, in den Getretenen dieser Welt, in den Letzten gibt, in denen Er von uns gefunden sein will. Das neu in uns aufzunehmen, ist die entscheidende Forderung, die der Karfreitag Jahr für Jahr an uns richtet.

II.

Das Bild des gekreuzigten Christus, das im Mittelpunkt der Liturgie des Karfreitags steht, macht den ganzen Ernst menschlicher Not, menschlicher Verlorenheit, menschlicher Sünde sichtbar. Dennoch ist es in den Jahrhunderten der Kirchengeschichte immer wieder als Bild des Trostes und der Hoffnung empfunden worden. Der Isenheimer Altar von Matthias Grünewald, vielleicht das erregendste Kreuzbild der Christenheit überhaupt, stand in einem Antoniterkloster, in dem die Menschen gepflegt wurden, die von den schrecklichen Seuchen befallen waren, von denen das Abendland im Spätmittelalter heimgesucht wurde. Der Gekreuzigte ist als einer von ihnen dargestellt, von der dunkelsten Qual jener Zeit, von Pestbeulen am ganzen Körper zerschunden. Das Prophetenwort ist an ihm verwirklicht, dass unsere Beulen auf ihm lagen. Vor diesem Bild beteten die Mönche mit ihren Kranken, die Trost fanden in der Erkenntnis, dass in Christus Gott mit ihnen litt. Von diesem Bild her wussten sie sich gerade durch ihre Krankheit mit dem gekreuzigten Christus identisch, der als Geschlagener mit allen Geschlagenen der Geschichte eins geworden war; sie erfuhren die Gegenwart des Gekreuzigten in ihrem Kreuz und wussten sich durch ihre Not hineingehalten in Christus und damit in den Abgrund ewigen Erbarmens. Sie erfuhren sein Kreuz als ihre Erlösung.¹

Heute hat viele Menschen gegenüber diesem Verständnis von Erlösung ein tiefes Misstrauen befallen. Im Gefolge von Karl Marx sehen sie die himmlische Tröstung über dem irdischen Jammertal als *Vertröstung* an, die nichts bessert, sondern das Elend der Welt verewigt und damit zuletzt nur jenen zugute kommt, denen an der Erhaltung des Bestehenden liegt. Sie verlangen statt der *Vertröstung* die *Veränderung*, die das Leid beseitigt und damit erlöst: Nicht Erlösung durch das Leid, sondern Erlösung vom Leid ist die Parole; nicht Warten auf göttliche Hilfe, sondern *Vermenschlichung* des Menschen durch den Menschen die Aufgabe. Nun kann man natürlich dagegen sofort einwenden, dass die Alternativen falsch sind, die hier behauptet werden. Denn die Antoniter

¹ Vgl. ZACHARIAS, *Kleine Kunstgeschichte*, 132.