

Päpstliche Brillanz

Joseph Ratzinger und die Klarheit des Denkens

*Teil 2**

Nachdem Ratzinger seiner Meinung nach die zentrale Rolle der großen und eigentlichen christlichen Hoffnung gerechtfertigt hat, macht er sich daran, die praktische Seite dieser Hoffnung zu untersuchen, indem er in seinem nächsten Kapitel „Lern- und Übungsorte der Hoffnung“ beschreibt. Da es mehr als einen Lern- und Übungsort gibt, hat er das Kapitel in drei Unterkapitel aufgeteilt und befasst sich zunächst mit dem „Gebet als Schule der Hoffnung“. Nun bin ich weit davon entfernt, die Rolle des Gebets für den Glaubenden herabwürdigen zu wollen; eine wesentliche funktionale Seite des Glaubens dürfte ja gerade darin bestehen, dass der Gläubige im Gebet Ruhe und Trost findet. Man muss sich allerdings fragen, welche Ansprüche mit dem Gebet verbunden werden und welche Schlüsse Ratzinger daraus zieht. Zu Beginn meint er, das Gebet sei „ein erster wesentlicher Lernort der Hoffnung“, und schon fangen die Probleme an. Ein echtes Gebet an einen Gott welcher Art auch immer setzt nämlich einen recht intensiven Glauben an diesen Gott und ebenfalls ein Mindestmaß an Hoffnung auf Erhörung zumindest in dem Sinne voraus, dass der Betende von der Existenz eines zuhörenden Adressaten seines Gebets ausgehen möchte. Hoffnung und Glaube müssen also als Voraussetzung eines Gebets, das über das gedankenlose Hersagen leerer Formeln hinausgeht, bereits vorhanden sein und können durch das Gebet nicht erst gelernt werden. Im weiteren Verlauf stört sich Ratzinger auch nicht weiter an diesem Lernproblem, sondern meint,

zu Gott könne man immer reden, und wenn niemand anders mehr helfen könne, dann könne das auf jeden Fall Gott. Als Beispiel führt er den vietnamesischen Kardinal Nguyen Van Thuan an, der in dreizehn Gefängnisjahren beträchtlichen Trost aus seinen Gebeten schöpfen und damit der Einsamkeit Herr werden konnte. Ohne Frage zeigt dieses Beispiel, wie wichtig das Beten für den Glaubenden sein kann und welche Hilfe darin liegen mag. Das ist allerdings eine rein funktionale Seite des Glaubens, eine Methode, die Schwierigkeiten des Lebens zu bewältigen, und lässt keine Rückschlüsse auf die mit dem Gebet verbundenen Inhalte zu. Ob es nun tatsächlich das „Zuhören Gottes“ war, das den vietnamesischen Kardinal über Wasser hielt, oder sein aus ihm selbst erwachsener Glaube an eben diesen Gott, ist zumindest fraglich, denn bei einem zuhörenden Gott könnte man zumindest manchmal eine deutliche Antwort erwarten, die über geheimnisvolle Zeichen hinausgeht. Im Zusammenhang mit Augustinus geht Ratzinger dann über die tröstliche Funktion des Gebets hinaus. Nach Augustinus sei der Mensch „zum Großen geschaffen – für Gott selbst, für das Erfülltwerden von ihm.“ Das menschliche Herz sei aber zu eng für diese Erfüllung, aber rechtes Beten sei „ein Vorgang der inneren Reinigung, der uns gottfähig und so gerade auch menschenfähig“ mache. Das sei nicht einfach und koste Schmerz und Arbeit, doch nur so entstehe – wieder mit Augustinus – „die Eignung für das, wozu wir bestimmt sind.“ Inzwischen sind wir daran gewöhnt, dass

solche Äußerungen ohne den Hauch eines Arguments in den Raum gestellt werden, immerhin handelt es sich ja um eine Erkenntnis des heiligen Augustinus. Sieht man aber genau hin, so kommt Augustinus ein wenig in Schwierigkeiten. Wenn nämlich der Mensch für das Erfülltwerden durch Gott bestimmt und obendrein auch noch von Gott selbst geschaffen wurde – warum ist dann das menschliche Herz zu eng für eine solche Erfüllung? Der göttliche Konstrukteur hätte das menschliche Herz schließlich auch mit etwas mehr Weite ausstatten können, sodass die Erfüllung ohne größere Probleme hätte vonstatten gehen können. Augustinus meint zwar, dass durch das Aufschieben der Erfüllung das Verlangen verstärkt würde, was zu einer Weiterung des Inneren führe, das daraufhin aufnahmefähiger sei, aber er gibt uns keinen Hinweis darauf, warum man einen derart komplizierten und offenbar auch noch schmerzhaften und arbeitsreichen Prozess durchlaufen muss, wo doch ein einfacher Akt göttlicher Gnade gereicht hätte.

Sieht man von diesem kleinen Problem einmal ab, so muss der Mensch nach Auffassung Ratzingers aber auch das richtige Beten erst lernen. Im Beten, sagt er, müsse „der Mensch lernen, was er von Gott wirklich erbitten darf – was Gottes würdig ist“, wobei so ganz nebenbei die Frage entsteht, wer die Deutungshoheit über die Gotteswürdigkeit hat, eine Frage, die kurz darauf eine etwas versteckte Antwort findet. In jedem Fall müsse der Mensch „seine Wünsche und Hoffnungen reinigen“ und sich von seinen Lügen befreien. Jeder sei selbst schuld an der „Unfähigkeit, das Böse in mir als solches zu erkennen“, der „Unschuldswahn“ rechtfertige gar nichts, nur Gott sei ein wirklicher Maß-

stab und könne dem Menschen vergeben. Auf einmal sind wir also bei dem Thema der Schuld und der Vergebung angelangt. Ich möchte noch einmal darauf hinweisen, dass der Mensch infolge der Erbsünde schuldbehaftet ist und das Böse in ihm auf einem Entschluss Gottes beruht, einen alten Fehler aus der Zeit des Gartens Eden nicht zu verzeihen. Der Gedanke liegt nahe, dass Gott dann vielleicht auch die neuen Fehler, die kleinen und großen Sünden nicht so recht verzeihen mag, da er einerseits seine Neigung zum Nachtragen schon einmal deutlich unter Beweis gestellt hat und andererseits selbst die einzige Instanz ist, die „der wirkliche Maßstab ist“, an dem Gut und Böse gemessen werden können, was jeder Form von Willkür Tür und Tor öffnet. Der göttliche Maßstab, die göttlichen Kriterien sind vom Menschen nicht überprüfbar, sie können nicht einmal in wünschenswerter Klarheit akzeptiert werden, da er sich immer einen Rest von Unergründlichkeit vorbehält und man nicht immer sicher sein kann, was nun im Sinne Gottes gut ist und was nicht. Im Übrigen ließe sich auch die „Unfähigkeit, das Böse in mir als solches zu erkennen“ von göttlicher Seite leicht beseitigen, wenn man denn geneigt wäre, die Kombination aus Allmacht und Allgüte ernst zu nehmen. Beharrlich sieht Ratzinger an den Problemen und Widersprüchen seines Glaubenssystems vorbei.

Um nun auch die Kirche ein wenig ins Spiel zu bringen, meint er im nächsten Abschnitt, zwar müsse das Gebet ein ganz persönliches sein, aber andererseits müsse es „immer wieder geführt und erleuchtet werden von den großen Gebetsworten der Kirche und der Heiligen“. „So können wir mit Gott reden, so redet Gott zu uns.“ Bisher dachte ich, Gott würde durch die

Heilige Schrift zu seinen Gläubigen reden, aber da habe ich mich wohl geirrt. In jedem Fall ist also der Gläubige, der es vorzieht, mit seinen eigenen persönlichen Worten ein Gebet vorzubringen, schlecht beraten, denn er wird nicht geführt und erleuchtet von den vorgegebenen Gebetsworten der Kirche. Nur über die Kirche ist somit der Zugang zu Gott denkbar, ein persönlicher eigener Weg kann nicht funktionieren – auf diese Weise erhalten wir auch die Antwort auf die vorhin gestellte Frage, wer wohl darüber entscheiden soll, was gotteswürdig ist. Die entscheidende Instanz kann natürlich nur die Kirche sein, genaugenommen die katholische Kirche, denn nur die weiß, wie man mit Gott zu reden hat. Hier wird auf dem Umweg über die Gebetspraxis ein Machtanspruch erhoben, der auf eine vollständige Deutungshoheit darüber hinausläuft, welche Wege zu Gott zulässig sind und welche nicht. Wer auch immer an Ökumene glaubt, sollte sich darüber vielleicht Gedanken machen.

Deutlich wird hier aber neben dem Anspruch auf ein Deutungsmonopol der Kirche vor allem die Rolle des Gebets für den Glaubenden. Auch wenn er keine eigenen Worte findet, kann er das Beten einüben, indem er sich der vorgegebenen Formeln der Kirche bedient. Das Prinzip ist also ganz ähnlich wie beim Lernen der Vokabeln einer Fremdsprache: Wenn man etwas nur lange genug und immer wieder wiederholt hat, dann geht es sozusagen in Fleisch und Blut über, und sofern man es auch in Zukunft weiterhin praktiziert, wird es nicht in Vergessenheit geraten. Obwohl das Gebet, wie ich weiter oben erläutere habe, kein Lernort der Hoffnung sein kann, ist es doch offenbar eine gute Übung für den Glauben in Ratzingers Sinn, da sich

durch die stetige Wiederholung der kirchlichen Formeln ein Gewöhnungseffekt einstellt und man nicht mehr auf die Idee kommt, die dahinter stehenden Inhalte in Frage zu stellen. Dazu passt auch die Schlussformulierung des Unterkapitels über das Gebet: Die christliche Hoffnung sei „aktive Hoffnung gerade auch in dem Sinn, dass wir die Welt für Gott offenhalten. Nur so bleibt sie auch wahrhaft menschlich.“ Der Ausschließlichkeitsanspruch Ratzingers fällt wieder ins Auge. Der einzige Weg zu einer menschlichen Welt besteht in der christlichen Hoffnung, andere Möglichkeiten kann es nicht geben. Was von einem solchen Anspruch, der jeder Grundlage entbehrt, zu halten ist, brauche ich nicht noch einmal auszuführen.

Dieser Anspruch zieht sich auch unverdrossen durch das zweite Unterkapitel „Tun und Leiden als Lernorte der Hoffnung“. Ratzinger referiert zum wiederholten Male, dass ohne die „große Hoffnungsgewissheit“ das Leben bald hoffnungslos werde, ganz unabhängig davon, ob der Mensch seinen kleineren und größeren Hoffnungen mit Erfolg nachgehe oder nicht. Neue Gründe dafür hat er nicht zu bieten. Das „Reich Gottes“, sagt er, sei „immer mehr, als wir verdienen“, wobei er nicht bedenkt, dass man erstens vielleicht gerne Näheres über dieses Reich Gottes erfahren würde und zweitens Gott alleine entscheidet, ob wir sein Reich verdienen oder nicht, was – im Zusammenhang mit dem Deutungsmonopol der Kirche – wieder auf das oben erwähnte Anspruchsdenken hinausläuft. Anschließend ändert er aber die Richtung seines Gedankenganges und kommt zu der Auffassung, dass unser Tun trotz der Unzulänglichkeit menschlichen Handelns „nicht gleichgül-

tig ist vor Gott und daher nicht gleichgültig für den Gang der Geschichte.“ Letzteres wird man ihm sofort zugestehen, denn wodurch sonst sollte der Gang der Geschichte beeinflusst werden als durch menschliches Handeln? Aber warum sollte der Mensch im Hinblick auf Gott bestimmte Handlungen vornehmen, die über Glauben und Beten hinausgehen, wo man doch ohnehin vor Gott keine Verdienste erwerben kann und alles nur Geschenk Gottes ist? Das sagt uns Ratzinger nicht, er sagt uns nur, was wir tun sollen, und nicht, warum. „Wir können uns und die Welt öffnen für das Hereintreten Gottes“ – eine Handlungsanweisung, deren konkreter Sinn zumindest nicht unmittelbar ersichtlich wird. „Wir können unser Leben und die Welt von den Vergiftungen und Verschmutzungen freimachen ... Wir können die Quellen der Schöpfung freilegen und reinhalten und so mit der Schöpfung ... ihrem inneren Anspruch gemäß das Rechte tun.“ Was ist aber unter den „Vergiftungen und Verschmutzungen“ zu verstehen? Man könnte glauben, dass sich Ratzinger hier für einen verstärkten Umweltschutz ausspricht und die Schöpfung als Metapher für die Natur verwendet, die man tunlichst reinhalten sollte – dagegen wäre nichts zu sagen. Wir sollen aber nicht nur die Welt von Gift und Schmutz befreien, sondern auch unser Leben, und wir sollen nicht nur die Schöpfung reinhalten, sondern auch deren Quellen. Mit Gift und Schmutz wird im Zusammenhang mit dem menschlichen Leben kaum eine Ansammlung von Schwermetallen im menschlichen Körper gemeint sein, sondern eher geistiges Gift und geistiger Schmutz, was auch viel besser zu der Formulierung passt, wir sollten uns für das Hereintreten Gottes öffnen. Bringt man das noch in Verbin-

dung mit dem oben besprochenen Deutungsmonopol der Kirche, so kann man auf die Idee kommen, dass hier ein Aufruf zur geistigen Intoleranz unter dem Deckmantel des gottgefälligen Handelns versteckt wird. Auch die Rede vom Reinhalten der „Quellen der Schöpfung“ und vom „inneren Anspruch“ der Schöpfung erhält durch diese Deutung einen Sinn. Die Quelle der Schöpfung kann im Sinne Ratzingers nur der göttliche Wille sein, und der innere Anspruch der Schöpfung, der man, wenn man sie als bloße Natur betrachtet, üblicherweise keine eigenen Ansprüche zuschreiben würde, entspricht wiederum dem Willen Gottes, der seine Schöpfung mit Sinnzusammenhängen versieht. Obwohl er es nicht explizit ausspricht, liegt der Gedanke also nahe, dass Ratzinger unter dem richtigen Tun nichts anderes versteht als eine Handlungsweise, die der katholischen Deutung entspricht, und wieder einmal bleibt die Möglichkeit moralischen Handelns ohne religiösen Hintergrund unbeachtet. Umgekehrt ist es allerdings ohne weiteres möglich, mit dem Hinweis auf „die Hoffnung auf die Verheißungen Gottes, die uns Mut und Richtung des Handelns gibt in guten wie in bösen Stunden“ jede beliebige Schlechtigkeit zu rechtfertigen, was in der Geschichte oft genug zu beobachten war. Die Folgerung aus dem etwas unklar gehaltenen Abschnitt über das Tun scheint also in dem Aufruf zu bestehen, im katholischen Sinne gute Handlungen zu begehen und sich von anderen Einflüssen, die nur die Quellen der Schöpfung verschmutzen könnten, fernzuhalten. Im nächsten Abschnitt geht Ratzinger nun dazu über, das Thema des Leidens zu behandeln. Das Leiden folge „zum einen aus unserer Endlichkeit, zum anderen aus der

Masse der Schuld, die sich in der Geschichte angehäuft hat und ... unaufhaltsam wächst.“ Diese Ursachenanalyse ist bemerkenswert. Aus der Endlichkeit des menschlichen Lebens müsste – die Existenz eines gütigen Gottes vorausgesetzt – kein Leid folgen, denn der Verfallsprozess, der das menschliche Leben zu begleiten pflegt, könnte beispielsweise zugunsten eines glücklichen Endes in bester Gesundheit abgeschafft werden, wobei alle Beteiligten über die Eigenarten des ewigen Lebens nach dem Tode informiert sind und somit kein Grund zum Leiden besteht. Und auch die angehäufte Schuld kann man nur schwerlich als Ursache für das Auftreten schwerer Krankheiten, tödlicher Unfälle oder im üblichen Sinne unverschuldeter Unglücksfälle anführen, es sei denn, man will wieder den alten Sündenfall und Gottes Unversöhnlichkeit zu Rate ziehen. In diesem Fall wäre aber eher der nachtragende Gott selbst die Ursache des Leidens, da er ja die Schuld endlich einmal vergeben könnte. Immerhin findet auch Ratzinger, man müsse das Leid mildern und das „Leid der Unschuldigen“ verhindern, so gut es gehe, was aber ein wenig im Kontrast steht mit seiner vorher geäußerten Auffassung, vor Gott seien wir alle schuldig und könne keiner gerecht sein, sodass ein Unschuldiger überhaupt nicht existieren kann. Obwohl wir aber dennoch alles tun müssten, um Leid zu überwinden, sei es unmöglich, es ganz aus der Welt zu schaffen, „weil niemand von uns imstande ist, die Macht des Bösen, der Schuld, aus der Welt zu schaffen. ... Das könnte nur Gott.“ In der Tat, ein allmächtiger und barmherziger Gott könnte es, und hier wüsste der Leser gerne, warum er es nicht einfach macht. Darauf gibt Ratzinger keine Antwort, er präzisiert nur, welche

Art von Gott das könnte, nämlich „nur ein Gott, der selbst in die Geschichte eintritt, Mensch wird und in ihr leidet.“ Das ist seltsam, denn in diesem Falle hätte zum Beispiel der Gott des Alten Testaments, der ja noch nicht Mensch geworden ist und in der Geschichte gelitten hat, nicht die Möglichkeit gehabt, das Leiden abzuschaffen. Daraus müsste man folgern, dass der alttestamentliche Gott zu bestimmten Aktionen nicht in der Lage gewesen ist und somit keinen Anspruch mehr auf Allmacht erheben konnte – eine Folgerung, die Ratzinger vermutlich nicht behagen würde. Nachdem er noch einmal betont, es gebe eine Macht in der Welt, die die „Schuld der Welt hinwegnimmt“, gibt er zu, dass das leider nur eine Hoffnung sei „und noch nicht Vollendung“, aber diese Hoffnung gebe Mut, auch wenn „im äußeren Gang der Geschichte die Macht der Schuld weiterhin furchtbare Gegenwart bleibt.“ Man sieht, wie er sich um das Theodizeeproblem herum reden will. Gerade weil nach seiner Auffassung eine Instanz existiert, die über die Möglichkeiten verfügt, die Schuld der Welt wegzunehmen und das Leiden abzuschaffen, aber seit Jahrtausenden offenbar keinen Anlass sieht, das auch zu tun, könnte man auf die Idee kommen, jede Hoffnung auf diese Instanz zu verlieren und auch ohne sie an der Verringerung des Leidens in der Welt zu arbeiten. Dazu braucht man keineswegs Ratzingers große Hoffnung, die lange genug enttäuscht worden ist, sondern es genügt eine kleine alltägliche Hoffnung darauf, die Welt ein wenig besser zu machen.

Da er dieses Problem beim besten Willen nicht lösen kann, macht sich Ratzinger im nächsten Abschnitt daran, das Leid, so gut es eben geht, in etwas Positives umzu-

deuten. Der Versuch, sich allem zu entziehen, was Leid verursachen könne, führe in „das dumpfe Gefühl der Sinnlosigkeit“, was tatsächlich noch etwas zu kurz gegriffen ist, denn da je nach Persönlichkeit und Lage der Umstände alles Mögliche in Leid umschlagen kann, bedeutet das vollständige Vermeiden von allem, was vielleicht Leid verursachen könnte, den Abschied vom Leben. Deshalb ist aus dieser Binsenweisheit auch nichts herauszuholen mit Ausnahme der einfachen Folgerung, dass man Leid nicht unter allen Umständen vermeiden, sich aber bemühen kann, es im Rahmen der menschlichen Möglichkeiten gering zu halten. Ratzinger sieht das allerdings etwas anders. Da man Leid nun einmal nicht vermeiden könne, könne der Mensch nur geheilt werden durch „die Fähigkeit, das Leiden anzunehmen und in ihm zu reifen, in ihm Sinn zu finden durch die Vereinigung mit Christus, der mit unendlicher Liebe gelitten hat.“ Das kommt nun wieder etwas unvermittelt. Nur weil menschliches Leben immer auch die Möglichkeit zum Leiden in sich trägt, muss man das Leiden grundsätzlich annehmen und es für sinnvoll halten, denn schließlich hat auch Christus gelitten. Ob das einen Schwerkranken überzeugt, der sich von einer Operation eine Reduzierung oder gar vollständige Vermeidung seiner Leiden erhofft und als Alternative zur Operation an das Leiden Christi erinnert wird, möchte ich bezweifeln. Aber das wäre ja wieder nur eine Hoffnung der alltäglichen Art, die ohne die große und eigentliche Hoffnung auskommt und daher nicht in Betracht gezogen werden muss. Es handelt sich hier bei Ratzinger um eine Art von Alternativ-Radikalismus, der zwischen der vollständigen Annahme des Leids und seiner vollständigen Vermeidung keine

Zwischentöne erkennen kann, obwohl sie auf der Hand liegen. Daran kann auch der Brief eines Märtyrers aus einem vietnamesischen Gefangenenlager nichts ändern, denn bei aller Gottesfurcht wäre es auch für den Gefangenen ohne Frage eine erfreuliche Möglichkeit gewesen, seine Haft und sein Leiden zu beenden, und es ist nicht anzunehmen, dass eine Entlassung ihm „das dumpfe Gefühl der Sinnlosigkeit“ vermittelt hätte. Indem er die Möglichkeit ausschließt, die Existenz von Leid zu akzeptieren, es aber als Übel zu betrachten und zu versuchen, es so gut wie möglich zu bekämpfen, anstatt es als sinnvolle Methode zur Vereinigung mit Christus zu begreifen, begibt sich Ratzinger auf den Weg der Inhumanität. Was er zu bieten hat, ist „der Stern der Hoffnung“, der aufgegangen ist, auch wenn das Leid „furchtbar und nahezu unerträglich“ bleibt. Natürlich handelt es sich dabei nicht um die in Wahrheit hoffnungslose kleine Hoffnung auf Besserung, sondern um die inzwischen altvertraute eigentliche Hoffnung, mit der man alles übertünchen kann: „Leid wird – ohne aufzuhören, Leid zu sein – dennoch Lobgesang.“ Was man damit alles rechtfertigen kann, scheint ihm nicht klar zu werden. Jede Form von Unterdrückung, von Gewalt, von Leidzufügung ist dann ja nichts anderes als eine Unterstützung im Lobgesang, sozusagen eine Beihilfe zum Gebet, die für sich in Anspruch nehmen kann, den Leidenden auf seinem Weg zu Christus zu unterstützen.

Dennoch spricht Ratzinger in seinem nächsten Abschnitt über Humanität und meint, sie bestimme sich „wesentlich im Verhältnis zum Leid und zum Leidenden.“ Daran ist sicher etwas Wahres, es kommt allerdings darauf an, welche konkreten Vor-

stellungen man mit diesem Allgemeinplatz verbinden will. Die Gesellschaft, meint er, müsse die Leidenden annehmen, was nur dann möglich sei, wenn der Einzelne dazu in der Lage sei, und das setze zwingend voraus, dass „er selbst im Leiden Sinn, einen Weg der Reinigung und der Reifung, einen Weg der Hoffnung zu finden vermag.“ Das ist nun aber ganz offenkundig nicht der Fall, wie man sofort sieht, wenn man sich diese Aussage an praktischen Beispielen zu verdeutlichen versucht. Der Arzt, der einen Schwerkranken therapiert, der Helfer, der ein Unfallopfer aus seinem Auto schneidet, der Wissenschaftler, durch dessen Arbeit Leid verringert werden kann, der Freund, der nach einer schmerzlichen Trennung hilfreich zur Seite steht – sie alle haben vermutlich Besseres zu tun, als in dem Leiden, mit dem sie konfrontiert sind, einen Sinn zu sehen oder es gar als einen Weg der Reinigung zu betrachten. Ihr Ziel ist die Reduzierung des vorliegenden Leidens, das in aller Regel nicht den geringsten Sinn hat und einfach nur eines ist, nämlich schmerzhaft. Das Leiden des anderen anzunehmen, schlägt in der Praxis in den Versuch um, es zu lindern, eben weil es sinnlos, überflüssig und vor allem schmerzhaft ist. Wenn man das Leid natürlich so umdeutet, wie es Ratzinger hier versucht, dann ist man das Theodizeeproblem los, denn ein sinnvolles Leiden, das auch noch den Effekt hat, den Weg zu Christus zu weisen, kann man Gott kaum zum Vorwurf machen, und so verschwindet ganz elegant die Frage, wie Gott dieses Leiden nur gestatten konnte. Im Übrigen soll man das Leid auch „um des Guten, um der Wahrheit und der Gerechtigkeit willen“ annehmen. Mit der Wahrheit welcher Aussagen menschliches Leid verbunden ist, sagt uns Ratzinger jedoch

nicht, ebensowenig wie er verrät, wieso durch die Annahme von Leiden die Gerechtigkeit gefördert wird, vom ausgesprochen Guten ganz zu schweigen. Gerade was die Gerechtigkeit angeht, liegt der Gedanke nahe, dass man das Leid so gut wie möglich vermindern sollte, weil Leid oft genug aus Ungerechtigkeit verschiedenster Art entsteht. Dass er schließlich am Ende des Abschnitts auch die Liebe, die kurz vorher noch als Quell der Erlösung diente, zum Quell von Leid erklärt, passt nur ins Bild seiner Umdeutung des Leidens, wird aber im nächsten Abschnitt von ihm dazu verwendet, seine „grundlegenden Elemente der Humanität“ aufzuzählen, als da wären: „Leiden mit dem anderen, ... leiden um der Wahrheit und der Gerechtigkeit willen; leiden aus Liebe und um ein wahrhaft Liebender zu werden,“ und er ergänzt, dass ohne diese Elemente sich der Mensch selbst zerstören würde. Für sich genommen, könnte dieser Satz auf Unverständnis stoßen, denn es ist nicht ohne weiteres klar, warum Humanität sich primär über das Leiden definieren lassen sollte. Er zeigt aber die Richtung, in die Ratzinger hier gehen will. Das übliche Leiden interessiert ihn nämlich nicht wirklich, wie er ja auch die üblichen Hoffnungen im alltäglichen Sinne schon oft abqualifiziert hat. Seine Frage „Ist mir die Wahrheit gewichtig genug, dass sie des Leidens lohnt?“ ergibt nur dann einen Sinn, wenn das Leiden deshalb stattfindet, weil der Leidende irgend etwas Wahres geäußert hat und ihn diese Äußerung in eine leidvolle Situation bringt. Sobald man sich „definitiv entscheiden“ müsse, „die Wahrheit dem Wohlbefinden ... vorzuziehen, wird die Gewissheit der wahren großen Hoffnung ... nötig.“ Deshalb brauche man auch das Zeugnis der Märtyrer.

Darauf wollte er also hinaus. Im ernsthaften großen Leiden, im Leiden um der Wahrheit willen, braucht man die große eigentliche, also die christliche Hoffnung, und damit stellt sich heraus, dass das echte Leiden immer ein Leiden um des Glaubens willen sein muss: Die Wahrheit ist dann die Wahrheit der Glaubensinhalte, denn niemand käme beispielsweise auf die Idee, um der Wahrheit eines mathematischen Satzes willen die christliche Hoffnung zu bemühen. Obwohl er dem Alltag noch eine kleine Konzession macht und fordert, auch dort das Gute der Bequemlichkeit vorzuziehen, macht er es doch gleich anschließend noch einmal deutlich: „Die Fähigkeit, um des Wahren willen zu leiden, ist Maß der Humanität ... Weil die Heiligen von der großen Hoffnung erfüllt waren, konnten sie den großen Weg des Menschseins gehen.“ Ob man Humanität praktiziert oder nicht, hängt also keineswegs davon ab, wie man sich seinen Mitmenschen gegenüber verhält, sondern lässt sich daran bemessen, ob und wie sehr man um der Wahrheit willen leiden kann. Alles andere scheint nicht so wichtig zu sein, wobei ja schon vorher klar wurde, wer darüber entscheidet, was Wahrheit ist und was nicht. Der Problemkreis des Tuns und des Leidens, der Thema dieses Unterkapitels war, ist nun vollständig geklärt. Richtiges Tun besteht, wie wir gesehen haben, darin, sich im Sinne des katholischen Dogmas zu verhalten und schädliche Einflüsse fern zu halten, während echtes Leiden nur das Leiden um der christlichen Wahrheit willen sein kann. Es ist wohl nicht nötig, diese Resultate weiter zu kommentieren.

Er fügt aber noch einen Abschnitt hinzu, in dem er einen alltagstauglichen Hinweis geben will. Früher habe man oft den Ge-

danken gehegt, „man könne die kleinen Mühen des Alltags ... ‚aufopfern‘ und ihnen dadurch Sinn verleihen.“ Ratzinger fragt nun, ob darin nicht etwas „Wesentliches und Helfendes enthalten war“ und was man wohl unter diesem Aufopfern verstehen könne. Die Antwort lautet, die Menschen hätten „ihre kleinen Mühen in das große Mitleiden Christi hineinlegen“ können mit dem Effekt, dass diese Mühen „zu dem Schatz des Mitleids gehörten, dessen die Menschheit bedarf.“ Dies sei ein Mittel, den „Verdrießlichkeiten des Alltags“ einen Sinn abzugewinnen. Wie man sich das im Einzelnen vorzustellen hat, woraus der Sinn entsteht, der da den Verdrießlichkeiten zugeschrieben wird, und wie die Menschheit an den Schatz des Mitleids herankommen kann, den sie auf diese Weise angesammelt hat, wird im Rahmen der Empfehlung nicht angesprochen und muss dem Leser überlassen bleiben.

In seinem dritten Unterkapitel beschreibt Ratzinger nun „Das Gericht als Lern- und Übungsort der Hoffnung“. Dieser Titel macht auf den ersten Blick stutzig, denn wenn das Gericht, unter dem man das Gericht Gottes über die Menschen zu verstehen hat, erst einmal angebrochen ist, dürfte es ein wenig zu spät sein, um die christliche Hoffnung zu lernen oder gar einzuüben. Sehen wir also zu, was er zu diesem Thema zu sagen hat. Er erklärt, die Aussicht auf das Gericht habe die Christen schon immer in ihrer Lebensführung beeinflusst, da sie „auf die Stunde der Gerechtigkeit hingeblickt“ hätten. Die Gegenwartskraft des Christentums beruhe auf diesem Blick, wobei man gerade in der Kunst sehen könne, dass das „Drohende und Unheimliche des Gerichts“ immer

stärker hervorgetreten sei und damit „den Glanz der Hoffnung allzu sehr“ habe verdecken können. Das ist nicht übermäßig verwunderlich, denn schließlich wird das Gericht von einem allmächtigen und überdies auch noch unergründlichen Gott abgehalten, dessen Gerechtigkeitsbegriff sich dem Menschen nicht erschließen kann und der im Rahmen der biblischen Texte oft genug seine Neigung zu launischem und unberechenbarem Verhalten gezeigt hat. Vor einen solchen Richter zu treten, kann leicht zu einer gewissen Unruhe führen. In der Neuzeit, fährt Ratzinger nun fort, verblasse „der Gedanke an das letzte Gericht“, da es eine Tendenz des Glaubens zur Individualisierung in Richtung auf das eigene Seelenheil gebe, eine Tendenz, die er für den Glauben kurz vorher noch vehement zurückgewiesen hat. Der Atheismus habe aus moralischen Gründen die Existenz eines Gottes, der eine derartig schlechte Welt zulasse, bestritten und den Menschen selbst dazu aufgerufen, Gerechtigkeit herzustellen. Dazu meint Ratzinger, „der Anspruch, die Menschheit könne und müsse nun das tun, was kein Gott tut und tun kann,“ sei „anmaßend und von innen her unwahr. Dass daraus die größten Grausamkeiten und Zerstörungen des Rechts folgten, ist kein Zufall, sondern in der inneren Unwahrheit dieses Anspruchs begründet.“ Anmaßend ist dabei vor allem Ratzingers wiederholte Neigung, alle Moral für das Christentum in Anspruch zu nehmen. Seine Auffassung ist nur dann einigermaßen vertretbar, wenn man die Existenz eines Gottes voraussetzt, die vom Atheismus ja gerade abgelehnt wird. Geht man aber davon aus, dass ein Gott nicht existieren kann, dann ist es Aufgabe des Menschen, an der Verbesserung der Welt zu arbeiten – was daran „anmaßend und

von innen her unwahr“ sein soll, erklärt uns Ratzinger nicht. Aber selbst wenn man mit ihm Gottes Existenz als gegeben annimmt, ändert das nichts an den offenkundigen großen Ungerechtigkeiten dieser Welt, die der allmächtige und barmherzige Gott zulässt: und wenn er sich nicht darum kümmert, wer sollte es dann sonst tun außer dem Menschen? Was übrigens die „größten Grausamkeiten und Zerstörungen des Rechts“ angeht, so hat es Grausamkeiten immer gegeben, ob unter religiösem oder ideologischem Vorwand. Vermutlich spielt er damit auf die Untaten des Nationalsozialismus an, die ohne Frage zu den größten Grausamkeiten der Geschichte zählen, bleibt uns allerdings die Erklärung schuldig, woher eine Religion, die beispielsweise die Kreuzzüge, die ausgesprochen grausame Bekehrung der südamerikanischen Ureinwohner und die Inquisition zu verantworten hat, das Recht auf eine komfortablere moralische Position nimmt als der Rest der Menschheit. Eine Begründung immerhin liefert er, und das ist die gleiche Begründung, auf die er sich schon die ganze Zeit beruft: „Eine Welt, die sich selbst Gerechtigkeit schaffen muss, ist eine Welt ohne Hoffnung.“ Das ist nun schon eine altvertraute Behauptung, die aber durch ihre ständige Wiederholung nicht plausibler wird. Umgekehrt könnte man nämlich ebenso sagen, eine Welt, die Gerechtigkeit von einem unberechenbaren Gott erwarte, weil sie sich selbst nicht zu ihrer Durchführung in der Lage sehe, sei zu bedauern, weil sie ihre Probleme nicht selbst lösen könne. Die Hoffnung, die sich auf die eigenen Kräfte bezieht, als irrelevant abzukanzeln, ist genau das, was Ratzinger dem Atheismus unterstellt, nämlich anmaßend. Interessant ist dabei, dass er ausgerechnet die

„großen Denker der Frankfurter Schule, Max Horkheimer und Theodor W. Adorno“, als Zeugen für seine Position aufruft. Selbst wenn man, was mir fernliegt, Horkheimer und Adorno als große Denker akzeptieren will, hat er sich damit denkbar ungeeignete Gewährsleute ausgesucht. Er referiert, Horkheimer habe „radikal bestritten, dass irgendein immanenter Ersatz für Gott gefunden werden könne, zugleich freilich auch das Bild des guten und gerechten Gottes abgelehnt.“ Er spreche von der „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“, das unnahbar bleibe. Welchen Honig er daraus für seine eigene Position saugen will, bleibt unklar. Sobald man das Bild des guten und gerechten Gottes ablehnt, der darüber hinaus ja auch noch mit der Eigenschaft der Allmacht versehen sein soll, kann man selbstverständlich auch keinen immanenten Ersatz für Gott akzeptieren, denn auf dieser Welt ist noch kein Wesen gesichtet worden, das allmächtig, allgütig und allgerecht gewesen wäre. Horkheimer äußert hier nur eine triviale Konsequenz aus dem Atheismus, aus der nur folgt, dass der Mensch auch ohne die bekannten göttlichen Eigenschaften zusehen muss, wie er mit seiner Welt zu Rande kommt. Auch die zitierte Sehnsucht nach dem ganz Anderen braucht man nicht, wie Ratzinger es tut, mit dem „alttestamentlichen Bilderverbot“ in Verbindung zu bringen, sondern kann es schlicht so interpretieren, dass man oft das haben oder sein möchte, was man gerade nicht hat oder ist, vor allem dann, wenn dieser erstrebte Zustand unerreichbar ist. Diese einfache Folge der menschlichen Unzufriedenheit und auch des menschlichen Strebens nach Fortschritt muss man nicht theologisch überfrachten. Auch der Rückgriff auf Adorno hilft Ratzinger nicht

weiter. Adornos Auffassung, „dass Gerechtigkeit ... eine Welt verlangen würde, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich Vergangene widerrufen wäre“, muss Ratzinger, der sich schon mit seinen Formulierungen zum unwissenden Wissen und zum nichtkennenden Kennen zur Dialektik bekannt hat, wohl tatsächlich gefallen, aber das ändert nichts daran, dass man die Vergangenheit nicht ändern kann und das Streben nach einer besseren Welt sich wohl eher auf die Gestaltung der Zukunft als auf das Widerrufen der Vergangenheit konzentrieren sollte, an der nichts mehr zu ändern ist. Sich auf eine der üblichen dialektischen Formulierungen Adornos zu berufen, die bei näherem Hinsehen jeden brauchbaren Sinn verlieren, kann Ratzingers Argumentation nicht auf die Beine bringen. Was er daran für sich nutzen möchte, scheint die Idee der absoluten Gerechtigkeit zu sein, die bei Adorno zum Umbau der Vergangenheit führt und bei Ratzinger die Konsequenz hat, „dass Gerechtigkeit nicht sein kann ohne Auferweckung der Toten.“ Eine Begründung bleibt er uns schuldig. Man kann aber einen Bogen von Adornos Widerruf der Vergangenheit zu Ratzingers Auferweckung der Toten schlagen, indem man deren Tod als Teil des unwiderruflich Vergangenen deklariert und dann im Zuge des von Adorno geforderten Widerrufs des Unwiderruflichen auch die Toten auferstehen lässt. Nun ist aber der Tod nicht das Einzige, was in der Vergangenheit passiert ist. Muss man dann nicht auch alle Eigentumsdelikte im Nachhinein aus der Welt schaffen, alle schmerzlichen Verletzungen, die in der Vergangenheit vorgekommen sind? Das alles waren nicht gerade Beispiele von Gerechtigkeit, und da sollte man schon et-

was konsequenter sein und auch sie widerrufen. Man könnte aber auch zu dem Schluss kommen, dass die Idee der absoluten Gerechtigkeit zu den absurden Konsequenzen führt, die ich eben beschrieben habe, und deshalb diese Idee aufgeben, die schon an der Ungreifbarkeit der Maßstäbe dieser absoluten Gerechtigkeit scheitert. Stellt man etwas bescheidene Ansprüche, die dem Denken der Aufklärung verpflichtet sind und im Rahmen der Fehlbarkeit der menschlichen Vernunft davon ausgehen, dass man sich darum bemühen kann, so gut es eben geht menschliches Leid und damit auch Ungerechtigkeit zu vermeiden, so gerät man gar nicht erst in die skizzierten Schwierigkeiten und kann sowohl auf Adornos Forderung nach dem Widerruf des Unwiderruflichen als auch auf Ratzingers Prinzip der Auferweckung der Toten verzichten.

Nun hat Ratzinger aber das Gericht ein wenig aus dem Auge verloren, weil er sich erst einmal Gedanken über die „wirkliche Gerechtigkeit“ machen musste, denn ohne einen wie auch immer gearteten Begriff von Gerechtigkeit würde die Durchführung des Gerichts schwerfallen. Seine bisher nicht eben klaren Vorstellungen von Gerechtigkeit vertieft er nun im nächsten Abschnitt, in dem er zunächst feststellt, „zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf“ könne nie so viel Ähnlichkeit herrschen, dass „nicht zwischen ihnen eine noch größere Unähnlichkeit bliebe.“ Der Glaubende könne aber dennoch nicht gleichermaßen Theismus und Atheismus verneinen, was insofern eine sehr triviale Bemerkung ist, als der Gottgläubige kaum auf die Idee kommen wird, den Theismus abzulehnen. Gott, erläutert Ratzinger nun, habe sich selbst in dem menschengewordenen Christus „ein Bild gegeben“, in „der Gestalt

des Leidenden“ zeige er „sein eigenes Gesicht.“ Kurz zuvor, im neununddreißigsten Abschnitt, hat er zwar den bereits erwähnten Bernhard von Clairvaux zustimmend mit der Auffassung zitiert, Gott könne nicht leiden, aber das kümmert Ratzinger jetzt nicht mehr, in der Gestalt von Christus kann er es eben doch. Und eben weil er unschuldig gelitten habe, sei er „zur Hoffnungsgewissheit geworden: Gott gibt es, und Gott weiß, Gerechtigkeit zu schaffen auf eine Weise, die wir nicht erdenken können und die wir doch im Glauben ahnen können.“ Wozu sich Ratzinger so viele Gedanken über die Gerechtigkeit macht, die man doch bestenfalls im Glauben ahnen kann, bleibt unerfindlich. Die Hauptsache ist, dass wieder einmal die schon oft bemühte Hoffnungsgewissheit zu ihrem Recht kommt, die er aus dem Umstand ableitet, dass Christus unschuldig leiden musste. Das unschuldige Leiden eines Menschen könnte man auch als Indiz dafür werten, dass es mit der Gerechtigkeit nicht sehr weit her ist, und wenn dieses Leiden auch noch auf göttliche Veranlassung zurückzuführen ist, dann kann man dem Satz, die göttliche Gerechtigkeit funktioniere auf eine Weise, die wir nicht erdenken können, nur zustimmen. Probleme dieser Art müssen jedoch einen Vertreter der Hoffnungsgewissheit nicht stören, er kann aufgrund dieser Gewissheit nun folgern: „Ja, es gibt die Auferstehung des Fleisches. Es gibt Gerechtigkeit. Es gibt den ‚Widerruf‘ des vergangenen Leidens, die Gutmachung, die das Recht herstellt.“ Man sollte sich noch einmal klar machen, dass all diese Existenzaussagen aus der verlässlichen Hoffnung folgen, die – wie wir in früheren Abschnitten gesehen haben – nur deshalb verlässlich ist, weil der Glaubende daran glaubt. Dass

man an vieles glauben kann, was man als wünschenswert ansieht, ohne dass dem Glauben reale Existenzen entsprechen, würde Ratzinger vermutlich in Bezug auf jedes beliebige Glaubenssystem zugeben, solange es sich nicht um sein eigenes handelt. „Der Glaube an das Letzte Gericht“ sei „zuallererst und zuallermeist Hoffnung“ und die Frage der Gerechtigkeit „das stärkste Argument für den Glauben an das ewige Leben“. Damit auch keine Missverständnisse auftreten, macht er dieses Argument noch einmal ganz deutlich: Die „Unmöglichkeit, dass das Unrecht der Geschichte das letzte Wort sei,“ führt zwingend zu dem Schluss auf ein ewiges Leben, und „die Notwendigkeit des wiederkehrenden Christus und des neuen Lebens“ werde „vollends einsichtig.“ Es mag an mir liegen, dass mir diese vollendete Einsichtigkeit nicht deutlich wird. Ratzingers Argument scheitert bereits an seiner Voraussetzung, dass das existierende Unrecht unmöglich das letzte Wort sein könne. Das ist zwar ein angenehmer Wunsch, den ohne Frage viele hegen und aus dem sie auch ein gewisses Maß an Hoffnung ziehen, aber nur weil es einen weit verbreiteten Wunsch gibt, muss ihm keine Realität entsprechen. Wie schon öfter zeichnet Ratzinger das Wunschdenken des Menschen aus, indem er es zu einem Argument erhebt und behauptet, man müsse an manche Dinge nur glauben, dann würden sie schon wahr werden. Doch selbst wenn man davon ausgehen will, dass die Ungerechtigkeiten der Geschichte tatsächlich geahndet werden können, bleibt ausgesprochen unklar, warum das in jedem Fall durch den wiederkehrenden Christus erledigt werden und mit dem ewigen Leben verbunden sein muss. Auch eine Bestrafung oder Wiedergutmachung nach dem

Tode könnte endlicher Natur sein, und man könnte sich auch beispielsweise vorstellen, dass der Mensch nach seinem Tode wieder in das irdische Leben zurückgeschickt wird, um in einem weiteren Versuch entweder seine alten Sünden zu büßen oder für seine alten Leiden entschädigt zu werden. Auch das ist nur ein Modell von vielen. Dass Ratzinger sein eigenes Modell präferiert, ist sein gutes Recht, er sollte allerdings nicht so tun, als hätte er für seine Version der Auszeichnung des Wunschdenkens irgendwelche Argumente angesammelt.

Trotz aller damit verbundenen Schwierigkeiten möchte ich festhalten, dass nach Ratzinger der Gedanke an das Gericht primär mit Hoffnung erfüllt ist, und in seinen nächsten Abschnitten geht er daran, diese Hoffnung etwas genauer zu charakterisieren. Nachdem er noch einmal betont hat, dass eine „Welt ohne Gott eine Welt ohne Hoffnung“ sei und dass nur Gott Gerechtigkeit schaffen könne – zwei Aussagen, die dem Leser mittlerweile nicht mehr neu sein dürften – stellt er fest, dass in Gottes Gerechtigkeit zugleich auch Gnade wohne, was man „durch den Blick auf den gekreuzigten und auferstandenen Christus“ feststellen könne. Diese Gnade mache das Unrecht nicht etwa zu Recht, „die Missetäter sitzen am Ende nicht neben den Opfern ..., als ob nichts gewesen wäre.“ Um seine Vorstellung von Gnade zu verdeutlichen, zitiert er aus Platons Georgias, in dem Platon beschreibt, wie schuldige und ungesunde Seelen vom Richter durchschaut und sofort in den Kerker geschickt werden, während fromme und ehrliche Seelen sich gewiss über eine Verschickung auf die Insel der Seligen freuen werden. Man fragt sich, wo hier die Gnade ins Spiel kommt, über die Ratzinger doch ei-

gentlich reden wollte, denn bisher sieht es eher nach einem einigermaßen üblichen Gerichtsverfahren aus: die Bösen in den Kerker, die Guten auf die Insel. Aus dieser Situation rettet sich Ratzinger mit dem Hinweis auf das von Jesus gegebene Gleichnis vom armen Lazarus, in dem zwar ähnlich vorgegangen wird wie im Georgias beschrieben, das aber glücklicherweise nicht „von dem endgültigen Geschick nach dem Weltgericht handelt, sondern ... einen Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung meint, in dem das endgültige Urteil noch aussteht.“

Er führt also das Prinzip der Untersuchungshaft in den Kontext des Letzten Gerichts ein, einer Untersuchungshaft, der ausnahmslos jeder Gestorbene unterworfen wird und die auf bestimmte frühjüdische Vorstellungen zurückgeht. Die Seelen „weilen nicht nur in einer vorläufigen Verwahrung“, sondern können bereits ersten vorläufigen Strafen unterworfen werden oder auch ein wenig vorläufige Seligkeit erfahren. Das setzt allerdings bereits eine Art von Prozess und ein Urteil über diese Seelen voraus und wirft die Frage auf, warum man dann nicht gleich das endgültige Urteil sprechen kann. Die Antwort lautet, „dass es in diesem Zustand auch Reinigungen und Heilungen geben kann“, dass also allem Anschein nach nicht nur das irdische Leben Auswirkungen auf den Richterspruch hat, sondern auch die Resultate der göttlichen Untersuchungshaft, wobei nicht klar ist, ob die auf dem Prüfstand stehende Seele noch irgendwelche Einflussmöglichkeiten auf ihr weiteres Schicksal hat. Aus all diesen frühjüdischen Ideen, führt Ratzinger weiter aus, sei mit der Zeit die christliche Lehre vom Fegefeuer entstanden, die man kurz und klar zusammenfassen kann. „Die Lebensent-

scheidung des Menschen wird mit dem Tod endgültig – dieses sein Leben steht vor dem Richter.“ Es könne Menschen geben, die alles Positive in sich zerstört hätten und an denen nichts mehr zu heilen sei: „Das ist es, was mit dem Wort *Hölle* bezeichnet wird.“ Und andererseits könne es auch „ganz reine Menschen geben, die sich ganz von Gott haben durchdringen lassen“ und die daher wohl direkt zu Gott gehen dürften. Hier ist zunächst eine Asymmetrie zwischen Ursache und Wirkung festzustellen. Ein kurzes, gemessen an der Ewigkeit sogar sehr kurzes Leben soll die Grundlage der Entscheidung darüber bilden, was mit einer Seele im Verlauf ihres ewigen Lebens passieren soll. Könnte man nicht auch bei scheinbar hoffnungslosen Fällen nach einer Weile nachsehen, ob sie nicht durch die Veränderungen ihrer „Lebens“, das ja jetzt in der Hölle stattfindet, etwas dazugelernt haben und ihnen nach einem angemessenen Zeitraum vergeben, speziell dann, wenn man doch ein barmherziger Gott ist? Für manche Fälle scheint das nicht vorgesehen zu sein, wäre aber als Zeichen der Gnade doch recht überzeugend. Davon abgesehen, schweigt sich Ratzinger leider darüber aus, was man sich unter der Hölle eigentlich vorzustellen habe. Was er als Hölle bezeichnet, ist der Umstand, dass an manchen Menschen „die Zerstörung des Guten unwiderruflich“ ist. Nun ist zwar jede Form der Unwiderruflichkeit für einen allmächtigen Gott kein Hindernis, aber ich will das dahingestellt sein lassen. Interessanter ist nämlich die Frage, welche Folgen für eine derart zerstörte Seele in der Hölle entstehen. Wie es scheint, besteht die Hölle nur darin, das Gute in sich unwiderruflich zerstört zu haben, zumindest hat es Ratzinger so definiert. Es wäre aber

doch denkbar, dass jemand tatsächlich alle Brücken zum Guten – was immer das auch sein mag – abbricht und sich in dieser seiner Bosheit ausgesprochen wohlfühlt. Nach Ratzingers Definition befindet er sich dann in der Hölle, die ihm jedoch recht komfortabel erscheinen dürfte, da er das Gute noch nie vermisst hat.

Ratzinger gibt nun allerdings zu, dass unter den Menschen nicht nur die aufgezeigten Extremfälle vorkommen. Es bleibe bei den meisten doch „ein letztes und innerstes Offenstehen für die Wahrheit, für die Liebe, für Gott“. Andere Möglichkeiten will er leider nicht berücksichtigen, denn es ist ohne Frage vorstellbar, dass ein Mensch weder zur Kategorie der völlig zerstörten Menschen noch zu den – in Ratzingers Worten – ganz reinen Menschen gehört, ohne sich dabei ein letztes Offenstehen für Gott vorzubehalten, weil er an einen persönlichen Gott nicht glauben mag. Dennoch kann ein solcher Mensch liebevoll, freundlich und von moralischen Werten erfüllt sein, die sich auch in seiner Lebensführung niederschlagen. Da aber Ratzinger eine Moral außerhalb der Religion nicht in Betracht ziehen will, kommen Lebensentwürfe der geschilderten Art bei ihm nicht vor, weshalb man als Vertreter einer solchen Auffassung mit der Verbannung in die Hölle rechnen muss. Was geschieht nun aber mit denen, die in Ratzingers System trotz aller Kompromisse mit dem Bösen sich einen Platz für Gott freigehalten haben? Zur Antwort auf diese Frage greift er auf den ersten Korinther-Brief von Paulus zurück, in dem beschrieben wird, dass die „christliche Existenz ... auf einen gemeinsamen Grund gebaut ist: Jesus Christus“, worauf man vermutlich schon dem Namen nach auch ohne Paulus gekommen wäre. „Dieser Grund hält stand

... Das Feuer wird prüfen, was das Werk eines jeden taugt,“ und auch wenn sein Werk vor Gott nicht bestehen könne und niederbrenne, so werde die Seele, die auf Christus baue, doch gerettet werden. Am Ende kommt es also im Wesentlichen darauf an, ob man eine christliche Existenz geführt hat, denn das ist ein Kern, dem auch das Fegefeuer nichts anhaben kann; alles andere muss damit rechnen, weggebrannt zu werden. Wie er im nächsten Abschnitt sagt: „Unsere Lebensbauten können sich dabei als leeres Stroh, als bloße Großtuerei erweisen und zusammenfallen ... aber unser Schmutz befleckt uns nicht auf ewig, wenn wir wenigstens auf Christus, auf die Wahrheit und auf die Liebe hin ausgestreckt geblieben sind. Er ist im Leiden Christi letztlich schon verbrannt.“ Nun hat er das Kaninchen in unüberbietbarer Deutlichkeit aus dem Hut geholt, und es ist das gleiche Kaninchen wie immer. Wir müssen im christlichen Glauben leben oder uns wenigstens ausgesprochen ernsthaft um ein Leben im christlichen Glauben bemüht haben, um das Fegefeuer wenigstens einigermaßen heil zu überstehen. Dann und nur dann ist unser Schmutz im Leiden Christi eigentlich schon vorher verbrannt und wir können gerettet werden. Man sollte sich klar machen, dass Ratzinger diese Zukunftsaussichten als „Ineinander von Gerechtigkeit und Gnade“ bezeichnet, wobei ich die Gnade nicht ausfindig machen kann. Noch einmal: Ein Mensch, der sich von moralischen Prinzipien leiten lässt und seinen Mitmenschen nichts anderes als Wohltaten erweist, dabei aber keine Freude an der christlichen Gottesvorstellung hat, kann nicht zu denen gezählt werden, die „auf Christus ... hin ausgestreckt geblieben“ sind, und muss daher damit rech-

nen, die Prüfungen des Fegefeuers nicht zu bestehen. Ihm winkt die Hölle, was immer dort auch vorgehen mag. „Das Gericht Gottes ist Hoffnung“, sagt uns Ratzinger, doch diese Hoffnung scheint nur für den zu bestehen, der sich schon vorher auf die große christliche Hoffnung eingelassen und damit sozusagen den Eintrittspreis für das Paradies entrichtet hat. Gnade würde wohl eher darin bestehen, wenigstens bei solchen Seelen, die sich um ein moralisch vertretbares Leben auch ohne Gottesbezug bemüht haben, ein Auge zuzudrücken, aber solche Seelen scheint Ratzingers Gott nicht in seiner Nähe haben zu wollen. Wie sein Stellvertreter auf Erden dann dazu kommt, dass „die Gnade uns alle hoffen“ lässt, bleibt unerfindlich. Man darf sich dabei auch keinen Illusionen über eventuelle Missverständnisse des Lesers hingeben, denn Ratzingers Resultat entspricht voll und ganz der offiziellen Linie des von ihm mitverfassten Katechismus der katholischen Kirche, in dem ebenfalls der Atheist mit der Hölle bedroht wird. Tröstlich ist hier nur, dass wir auch nach Ratzingers Worten „in die Welt jenseits des Todes nicht hineinschauen können und von ihr keine Erfahrungen haben.“ Warum er sich dann ausführlich über das Schicksal nach dem Tode äußert, obwohl er selbst zugibt, dass er nicht so recht weiß und wissen kann, wovon er spricht, liegt wohl daran, dass er bestimmte Ergebnisse erzielen möchte, die vor allem in der besonderen Auszeichnung des christlichen Glaubens bestehen.

Im letzten Abschnitt des laufenden Kapitels geht Ratzinger auf die Praxis der Unterstützung im Fegefeuer befindlicher Seelen ein. Den Seelen könne „durch Eucharistie, Gebet und Almosen ‚Erholung und Erfrischung‘ geschenkt werden.“ Im-

merhin stellt er selbst die naheliegende Frage, wie denn ein Dritter auf den Prozess des Fegefeuers einwirken könne, das doch das „Reingebranntwerden in der Begegnung mit dem richtenden und rettenden Herrn“ sei. Seine Antwort ist einfach. „Keiner lebt allein. ... In mein Leben reicht immerfort das Leben anderer hinein ... Und umgekehrt reicht mein Leben in dasjenige anderer hinein.“ Das ist unbestritten. Daraus folgert er jedoch, dass „meine Bitte für den anderen nichts ihm Fremdes“ sei, „auch nach dem Tode nicht.“ Eine Begründung bleibt er uns schuldig. Sein Argument lässt sich auch ein wenig variieren, indem man sagt, in mein Leben reiche immerfort das Geld anderer Leute hinein, und umgekehrt habe mein eigenes Geld natürlich auch mit anderen Menschen zu tun. Folgt man seinem Argumentationsmuster, so kann man aus dieser schlichten Tatsache schließen, dass meine Zahlung für den anderen ihm auch im Tode nutzen kann, und schon hat man eine schöne Begründung für Ablasszahlungen jeder Art. Ob das in Ratzingers Sinn ist, mag er selbst entscheiden.

Das lange Kapitel über die Lern- und Übungsorte der Hoffnung ist damit beendet, und Ratzinger beendet im Anschluss seine Enzyklika mit einem Gebet an Maria, die er als Stern der Hoffnung bezeichnet. Nun hat Ratzinger wie jeder andere das Recht zu beten, was er mag, und ich will mich daher in sein Gebet nicht einmischen und nur kurz darauf hinweisen, dass Ratzinger im Verlauf seines Gebets Jesus als den „Erben Davids“ bezeichnet. Das muss er wohl, weil beispielsweise im Alten Testament bei den Propheten Jeremia und Jesaja die Erwartung des Messias an einen Nachkommen von König David ge-

knüpft ist und die Prophezeiungen des Alten Testaments sich im Neuen Testament erfüllen sollten. Möglich ist das aber nur, wenn man auch Stiefterben in der Erbfolge akzeptiert, denn aus der Linie Davids stammte nach dem Zeugnis des Apostels Matthäus nur Joseph, Marias Gatte, der mit der Zeugung von Jesus so viel zu tun gehabt haben soll wie König David selbst, nämlich gar nichts, da es sich bekanntlich um eine jungfräuliche Geburt handelte. Jesus als direkten Erben Davids aufzufassen, erscheint vor diesem Hintergrund doch etwas gewagt.

Mit dem Ende des Gebets an Maria endet auch die Enzyklika „Spe Salvi“. Welche Erkenntnisse hat Ratzinger nun in ihrem Verlauf ans Licht gebracht? Sein theoretischer Teil, der sich über einunddreißig Abschnitte hinzieht, lieferte die Erkenntnis, dass die eigentliche Hoffnung sich auf Gott und das ewige Leben bezieht und alle anderen Hoffnungen nebensächlich sind. Über das ewige Leben selbst konnte er nur inhaltsleere Wortspielereien beisteuern, wie auch seine gesamte Argumentation immer wieder darauf zurückgreifen muss, Begriffe zu okkupieren, mit einer neuen Bedeutung zu versehen und ihre ursprüngliche Bedeutung als irrelevant zu betrachten. Immer wieder zeichnet er das Wunschdenken aus, indem er subjektive Heilsgewissheit als Wahrheits- und Existenzkriterium zulässt, postuliert ohne den leisesten Hinweis auf ein Argument das, was er gerne hätte, als gegeben, und kommt nicht auf die Idee, dass es auch andere Ansätze geben könnte. In seinem praktischen Teil sind weder die Ergebnisse noch die Methoden überzeugender. Hier hat er herausgefunden, dass nur das Gebet im Sinne und in der Tradition der Kirche wirklich zur Unterstützung der großen christli-

chen Hoffnung dienen kann, dass richtiges Handeln daraus bestehen muss, im Sinne der katholische Kirche zu handeln und sich von anderen Einflüssen fern zu halten, dass echtes Leiden nur das Leiden um der christlichen Wahrheit willen sein kann, und dass man im christlichen Glauben leben muss, um der Hölle zu entgehen. Durchgängig ignoriert er die Möglichkeit einer Moral außerhalb der Religion, die schon deshalb nicht vorkommen kann, weil wohl alles, was man als „echt“ oder „wahr“ oder „eigentlich“ bezeichnen kann, der Kirche und dem christlichen Glauben entsprossen muss, wobei dieser Ausschließlichkeitsanspruch regelmäßig ohne weiteres postuliert wird. Dass er in seinen Ausführungen gerne auf Augustinus zurückgreift, dürfte kaum ein Zufall sein, denn Augustinus hat sich sehr präzise über den rechten Gebrauch der Vernunft geäußert, die Ratzinger so gerne im Mund führt. Nach Augustinus' „De doctrina christiana“ gehören die säkularen Wissenschaften und Künste von Rechts wegen Christus und müssen ihm zurückgegeben werden, indem man sie zur Erkenntnis der heiligen Schrift verwertet. Dieser frühmittelalterliche Vernunftbegriff hat in Ratzinger einen würdigen Vertreter gefunden.

Anmerkung:

* Aufgrund seiner Länge musste der Texte auf zwei Ausgaben verteilt werden; Teil 1 wurde in Aufklärung & Kritik 2/2008. S. 22-50 veröffentlicht.

Literaturhinweise

Im Text selbst habe ich aus Gründen der Lesbarkeit auf Anmerkungen und Literaturhinweise verzichtet. Ich habe aber bei der vorliegenden Analyse auf die nachstehenden Arbeiten zurückgegriffen.

H. Albert, Traktat über kritische Vernunft, UTB, Stuttgart, 1991

H. Albert, Kritik der reinen Hermeneutik, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Stuttgart, 2000

H. Albert, Kritischer Rationalismus, UTB, Stuttgart, 2000

H. Albert, Das Elend der Theologie, Alibri Verlag, Aschaffenburg, 2005

H. Albert, Joseph Ratzingers Apologie des Christentums, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 59. Jgg., 1, 2007.

H. Albert, Joseph Ratzingers Jesusdeutung, in: „Jesus von Nazareth“ kontrovers, LIT Verlag, Berlin 2007

Augustinus, Die christliche Bildung (De doctrina christiana), Reclam, Stuttgart, 2002

R. Dawkins, Der Gotteswahn, Ullstein, Berlin, 2007

H. Küng, Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, Piper Verlag, 2002

K.R. Popper, Logik der Forschung, Mohr Siebeck, 2005

J. Ratzinger (Benedikt XVI.), Auf Hoffnung hin gerettet. Die Enzyklika „Spe Salvi“, Herder Verlag, Freiburg, 2008. Auch erhältlich über <http://www.vatikan.va>

J. Ratzinger (Benedikt XVI.), Jesus von Nazareth, Herder Verlag, Freiburg, 2008

E. Weis, Der Durchbruch des Bürgertums, Propyläen Verlag, Berlin, 1998

Zum Autor: Thomas Rießinger, geboren 1961, studierte Mathematik in Mannheim. Seit 1992 ist er Professor für Mathematik und Informatik an der Fachhochschule Frankfurt. Er hat mehrere Lehrbücher zur Mathematik und Informatik und ein Buch über populäre Mathematik verfasst. Sein Hauptinteresse gilt aber Fragen der deutschen Geschichte sowie der Wissenschafts- und Erkenntnistheorie.