

Am Abgrund, mit Hoffnung: Zum theologischen Umgang mit dem Absurden. Ein Essay

Martin Kirschner

Abstract

The essay situates the experience of the absurd in the context of escalating crises and violence that characterise the present day. When the future is overshadowed by impending disasters, and a logic of exclusion and hostility prevail over the need for understanding and cooperation, anger about the absurdities of everyday life can turn into a sense of ultimate absurdity and meaninglessness. For a theological engagement with these questions, the article draws on Anselm of Canterbury, whose search for an understanding of faith can also be read as an attempt to grapple with the spectre of absurdity. It shows that it is not the finitude of creation but the experience of the absurd, of sin and evil that calls the meaning of creation into question. This rupture cannot be eliminated. However, in the experience of unconditional love and self-giving, a different logic opens up that offers hope beyond inner-worldly success.

Key-Words

Hope, Disaster, Absurdity, Anselm of Canterbury, Messianism, Atonement.

In a time of hate // Love is an act of resistance.

In a time of fear // Faith is an act of resistance.

In a time of misinformation // Education is an act of resistance.

In a time of poor leadership // Community is an act of resistance.

In a time like this // joy is an act of resistance.

Resist. Resist. Resist.

Loryn Brantz¹

Katastrophen werden im Rundfunk zwischen zwei Musikstücken gemeldet – die Musik tönt weiter, wie der hörbar gewordene ‚Lauf der Zeit‘, der unbarmherzig alles überrollt und durch nichts zu unterbrechen ist. – „Wenn die Untat kommt, wie der Regen fällt, dann ruft niemand mehr: halt!“ (B. Brecht)

Johann Baptist Metz²

1 Gedicht von Loryn Brantz „Inauguration 2025“ zur Amtseinführung von Donald Trump

2 These V aus den „Unzeitgemäßen Thesen zur Apokalyptik“ in Metz (1992: 166). Die beiden folgenden Thesen stellen dem Kategorien der „Unterbrechung“ entgegen, welche als Kern von Religion gefasst werden: „Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung. [...] Erste Kategorie der Unterbrechung: Liebe, Solidarität, die sich ‚Zeit nimmt‘ (Theunissen); Erinnerung, die nicht nur das Gelungene, sondern das Zerstörte, nicht nur das Verwirklichte, sondern das Verlorene erinnert und sich so gegen die Sieghaftigkeit des Gewordenen und Bestehenden wendet: gefährliche Erinnerung, die gerade so das ‚christliche Kontinuum‘ rettet.“ (ebd.: 166f.)

The dehumanization scared me. The encounter with such dangerous attitudes, which has become more normal in our society, was traumatic for me ... I discharged myself from reserve duty with a psychiatrist's help.³

Die Erfahrung des Absurden gehört wohl zur *conditio humana*, welche die Menschen durch die Geschichte begleitet und nicht abgestreift werden kann. Die Sehnsucht nach Sinn und Übereinstimmung zerschellt an einer Welt, die nicht nur kontingent ist und Leiden kennt, sondern die in ihrer Schönheit, Verwundbarkeit und liebenswerten Kostbarkeit von Sinnwidrigem, Zerstörerischem und manchmal abgrundtief Bösem durchzogen und entstellt ist. So nehmen die folgenden Überlegungen Absurdität nicht primär als eine geschichtliche Konstante, als ein Existential oder theologisch als andere Seite des Glaubens in den Blick, sondern gehen von der aktuellen Situation als einer Erfahrung des Absurden aus.

Das verlagert die Gewichte. Am Abgrund nach Hoffnung zu fragen, soll weder Alarmismus schüren und Angst erzeugen noch umgekehrt Optimismus verbreiten und beruhigen. Erst recht geht es nicht darum, eine finstere Kontrastfolie zu malen, um in einer als säkular verstandenen Moderne den Glauben an die Frau oder den Mann zu bringen. Vielmehr geht es mir um die Frage, die Dietrich Bonhoeffer an der Jahreswende 1943/44 in seinem Rückblick auf zehn Jahre im Nationalsozialismus formuliert hat und die sich in veränderter Lage auch heute stellt: „Wer hält stand?“ – und eng damit verbunden: Wie handlungsfähig bleiben, wenn Nachrichten wie aus Gaza das Fassbare übersteigen, wenn Ordnungen wegbrechen, Handlungsperspektiven oft nicht zu erkennen sind und die Scham über Untätigkeit und Schweigen auch einen selbst einholt? Die enormen Machtasymmetrien in den Gesellschaften wie weltweit⁴, die erweiterten Möglichkeiten der Einflussnahme und der kognitiven Kriegsführung wie der mit Digitalisierung verbundene Strukturwandel der Öffentlichkeit verzerren den öffentlichen Diskurs und die Möglichkeit, sich kritisch „des eigenen Verstands zu be-

3 Eine weibliche Reservistin der israelischen Armee, zitiert in einem Artikel des Psychologen Yoel Elizur (Hebrew University), in dem er schildert, wie israelische Soldaten den Einsatz in Gaza erleben (Elizur 2024).

4 Es geht dabei nicht nur um autoritäre Regime in Russland, China oder der Türkei, sondern auch um die Entwicklung in den westlichen Ländern, was unter der Regierung Trump lediglich besonders deutlich zu Tage tritt. Vgl. die Debatten um Postdemokratie (Ritzi 2014) und ihre Zuspitzung bei Wolin, der von einem „umgekehrten Totalitarismus“ spricht (Wolin 2023).

dienen“⁵ Die Gefahren gesellschaftlicher Desintegration, von Krieg und ökologischer Katastrophe gehen einher mit dem Unvermögen, sich über die Situation zu verständigen und gemeinsame Handlungsperspektiven zu entwickeln: Die geschichtliche Erfahrung des Absurden ist zugleich eine Krise öffentlicher Vernunft. Hoffnung meint dann nicht Optimismus oder die Überzeugung, dass etwas gut ausgeht, sondern jene Kraft und jenes „Dennoch-Vertrauen“ in die Zukunft, die es ermöglichen in mitmenschlicher Weise verständigungsbereit und handlungsfähig zu bleiben (Eagleton 2016, Kirschner 2020, 2024).

Insofern zeigt der Titel an, worüber ich im Folgenden handeln möchte: Zunächst möchte ich (1) knapp die bedrängende Situation der Gegenwart aufrufen und über den Abgrund handeln, an dem wir stehen. Dies führt (2) zur Frage, inwiefern dies mit Erfahrungen des Absurden verbunden ist und was darunter zu verstehen ist. Die folgende Suche nach einem Umgang mit diesen Erfahrungen, nach Möglichkeiten eines Dennoch-Vertrauens und einer Hoffnung jenseits von Optimismus zielt nicht auf eine Überwindung oder Umgehung der Erfahrungen des Absurden, sondern auf einen existentiellen und gläubigen Umgang mit ihnen. Hierzu werden (3) die von Anselm von Canterbury formulierten Überlegungen als Leitfaden aufgegriffen, um in der heutigen Situation nach der Hoffnung zu fragen, die der christliche Glaube bezeugt. Das führt am Ende (4) zu der Frage, was es ändern würde, zwar weiter am Abgrund zu stehen, jedoch mit Hoffnung.

5 Vgl. die Auseinandersetzung mit Kants Leitspruch der Aufklärung unter den Bedingungen der Digitalisierung und der späten Moderne bei Johannes Hoff (2024). Bonhoeffer schreibt in seinem Rechenschaftsbericht von „Dummheit“, die „ein gefährlicher Feind des Guten als Bosheit“ sei, da letztere immer einen „Keim der Selbstzerstörung“ in sich trage, der Widerstand ermöglicht (Bonhoeffer 2017: 13-21). „Dummheit“ versteht er dabei nicht als Mangel an Intelligenz, sondern als Verlust der Fähigkeit, ange-sichts einer durch überwältigende Machtasymmetrien geprägten, dominierenden Sicht zu eigenständigen Urteilen zu kommen und die eigenen Überzeugungen, gewonnenen Einsichten und Erkenntnisse öffentlich zu vertreten: „Die Macht der einen braucht die Dummheit der anderen. Der Vorgang ist dabei nicht der, daß bestimmte - also etwa intellektuelle - Anlagen des Menschen plötzlich verkümmern oder ausfallen, sondern daß unter dem überwältigenden Eindruck der Machtentfaltung dem Menschen seine innere Selbständigkeit geraubt wird und daß dieser nun - mehr oder weniger unbewußt - darauf verzichtet, zu den sich ergebenden Lebenslagen ein eigenes Verhalten zu finden.“ (Bonhoeffer 2017: 20)

1. Am Abgrund – aber bald schon einen Schritt weiter: Zur Zeitsituation

Die bedrängende Situation der Gegenwart kritisch zu analysieren, würde mitten in die Auseinandersetzungen, Polarisierungen, Feindbilder und Ausgrenzungen hineinführen, die spätestens seit der Coronazeit den öffentlichen Raum prägen. In den Krisen und Auseinandersetzungen ist es nicht möglich, einen „abgeklärten“ Blick von außen, eine „objektive“ oder eine neutrale Position einzunehmen, die der politischen Unterscheidung von Freund und Feind entzogen wäre. Nirgends wird dies so deutlich wie in den Kriegen in der Ukraine und in Israel-Palästina, in die wir gesellschaftlich wie militärisch tief verflochten sind. Es gilt aber nicht weniger für die innenpolitischen Auseinandersetzungen und Spaltungen, die nicht mehr innerhalb demokratischer Diskurse ausgetragen werden, sondern in denen Demokratie und das öffentlich Sagbare selbst zur Debatte stehen. Wo also ansetzen, um von einem „gemeinsamen Boden“ aus weiter zu argumentieren? Gibt es ein Verbindendes?

Was in sehr realer Weise alle Menschen und Lebewesen auf dem Planeten verbindet, sind zunächst die Gefährdung, Betroffenheit und geteilte Verwundbarkeit selbst, wie sie mit der Zerstörung der Lebensgrundlagen, mit Klimawandel und ökologischer Krise verbunden sind und die in den Bedrohungen durch Krieg und Massenvernichtungswaffen nochmals anders akut werden. Diese Verbundenheit im Negativen gilt auch für das Erleben der Krise und Gefahr, so unterschiedlich die Betroffenheit und der Grad der Verletzlichkeit sind, so entgegengesetzt die Interessen und Positionen, so sehr sich privilegierte Gruppen von dieser Verwundbarkeit abzuschirmen suchen. Zwischen den Männern, Frauen und Kindern in Gaza, den Geiseln der Hamas und ihren Angehörigen, den Entscheidungsträgern in Tel Aviv, Washington und Berlin, zwischen den Journalisten vor Ort – sofern sie noch leben – und den Berichterstattern westlicher Medien klaffen Welten; die Lage der Flüchtlinge auf den Routen der Sahara, des Mittelmeers und Mittelamerikas oder in den Lagern Europas und Amerikas wird durch Diskurse und Politiken der Migration bestimmt, die einen völlig anderen „Sitz im Leben“ haben; die Auswahl und Deutung der Fakten und Ereignisse, die zu Kriegen wie in der Ukraine oder in Israel/Palästina und dem Nahen Osten geführt haben, erfolgt diametral entgegengesetzt je nachdem, welche Seite sie vornimmt. Wer sich den jeweils dominanten Narrativen nicht anschließt, wer diese hinterfragt, auf gegenläufige Sachverhalte verweist und eigene Deutungen sucht, gerät zwischen die Fronten, kann an der Absurdität der Kriegsrhetorik verzweifeln. Das

im Titel genannte Bewusstsein, an einem Abgrund zu stehen, scheint die Wahrnehmung der Zeit zunehmend zu prägen. Es impliziert die Gefahr, in Fortsetzung der dominanten Verhaltensmuster und Strategien bald „einen Schritt weiter zu sein“ und analog zu Christopher Clarks (2012) Deutung der Entstehung des Ersten Weltkriegs erneut in eine kollektive Katastrophe zu taumeln, die niemand wollen kann. Spätestens mit dem zweiten Wahlsieg von Donald Trump und in dem Maße, wie die Grauen der Kriege in Gaza und in der Ukraine mit ihrer unabsehbaren Eskalationsdynamik wahrgenommen werden, wächst die Ratlosigkeit auch bei jenen Gruppen, die sich mit der politischen Mitte, mit aufgeklärter Vernunft und kritischer Zeitgenossenschaft identifizieren. Bei konträren Analysen und Positionen wird es schwieriger, das Irrationale, Destruktive, Verwerfliche, Absurde nur der jeweiligen Gegenseite zuzuordnen und sich selbst davon zu entlasten.

Die Erfahrung des Absurden lässt sich m.E. nicht von solchen konkreten Erfahrungen des Sinnwidrigen und Zerstörerischen lösen, welche die menschliche Fähigkeit untergraben, sich in der Welt zu orientieren, Unterscheidungen von wahr und unwahr, gut und böse, menschlichem und unmenschlichem Verhalten (so umstritten sie sein mögen) zu treffen und handlungsfähig zu bleiben. Es genügt nicht, die Erfahrung des Absurden auf eine allgemeine Dialektik zwischen Endlichem und Unendlichem, zwischen dem Sinnverlangen des Menschen und einer Welt, die solchem Verlangen gleichgültig gegenübersteht, zurückzuführen, denn es sind konkrete Erfahrungen, Sinnkatastrophen und Traumata, in denen sich die Erfahrung der Absurdität zuspitzt und Vernunft und Mensch in Frage stellt: Das Erdbeben von Lissabon, die Shoah und Auschwitz, Hiroshima und Nagasaki markieren Einschnitte, die sich der Geschichte und dem Denken eingeschrieben haben – und ich bin überzeugt, dass das Grauen von Gaza auch ein solcher Einschnitt gewesen sein wird.⁶ Theodor W. Adorno hat im vorletzten Aphorismus seiner „Reflexionen aus dem beschädigten Leben“ eine Strategie, welche die in der zeitlichen Existenz und im politischen Leben aufbrechende Erfahrung der Absurdität zugleich anerkennt und auf eine überzeitliche Ebene der allgemeinen *conditio humana* verschiebt, als innere Gefährdung dialektischen Denkens markiert:

6 Die Reichweite dessen, was vor den Augen der Weltöffentlichkeit in Gaza geschieht, machen aus unterschiedlichen Perspektiven die Einordnungen des israelisch-amerikanischen Holocaustforschers, Omar Bartov (2023, 2025) und die persönlichen Reflexionen des indischen Essayisten Pankaj Mishra (2025) über „Die Welt nach Gaza“ deutlich.

Der drohende Rückfall der Reflexion ins Unreflektierte verrät sich in der Überlegenheit, die mit dem dialektischen Verfahren schaltet und redet, als wäre sie selber jenes unmittelbare Wissen vom Ganzen, das vom Prinzip der Dialektik gerade ausgeschlossen wird. [...] man bedient sich der Dialektik anstatt an sie sich zu verlieren. Dann begibt sich der souverän dialektische Gedanke zurück ins vordialektische Stadium: die gelassene Darlegung dessen, dass jedes Ding seine zwei Seiten hat. (Adorno 1998: 282f.)

Die Erfahrung des Absurden in dieser Weise auf Geschichte zu beziehen, steht in einer gewissen Spannung zur Verwendung des Begriffs in anderen Beiträgen dieses Bandes. Angesichts der verschiedenen differenzierten, philosophisch oder theologisch begründeten Verständnisse des Absurden sucht der nächste Abschnitt Rechenschaft zu geben, wie im Ausgang von Gegenwartssituation und näher an der Alltagssprache Erfahrungen des Absurden verstanden werden.

2. Widersprüche, Unsinniges, Widersinniges: alltägliche Absurditäten und die Erfahrung des Absurden

Der Wortbedeutung nach bezeichnet „absurdus“ sehr offen das Missklingende, in der Verwendung dann mit der „geläufige[n]“ Bedeutung: widersinnig, unlogisch, die Grenzen des diskursiven Verstandes überschreitend“ (Fabian 1971: 66). Es wäre demnach ein Widerspruch in sich, das Absurde in einen klar definierten positiven Begriff zu fassen, zielt das Wort doch gerade auf das der Vernunft und dem Sinn Widerstreitende. Es geht demnach einerseits um die Auseinandersetzung mit Widersprüchen im Denken und darum, ob diese sich vermeiden bzw. auflösen lassen, ob sie die Vernunft als solche in Frage stellen oder ob sie gar auf eine paradoxale Struktur verweisen, die dem Vernunftgebrauch zugrunde liegt. Andererseits geht es um die Frage, ob Handeln und praktische Vernunft letztlich ins Leere laufen, vergeblich und widersprüchlich bleiben, oder ob sie in ihrer Sinnstruktur an ein Ziel gelangen, sodass Hoffnung besteht, dass sich am Ende eine Kongruenz von Sein und Sollen, von Vernunft und Wirklichkeit ergibt.

Das Absurde kann als Sinnloses, Widersprüchliches oder Sinnwidriges auf unterschiedlichen Ebenen begegnen, die in den Beiträgen des Bandes

und auch in diesem Essay anklingen⁷: als ein Widerspruch zur Vernunft, der ausgeschlossen wird und daher als Argumentationsfigur zum Erweis des Gegenteils dient („reductio ad absurdum“ bei Anselm); als Paradox des Glaubens, der dem Ereignis des Unendlichen im Endlichen, des Unbedingten im Bedingten antwortet und existentiell rückhaltlos auf eine Wirklichkeit setzt, welche die Vernunft nicht einholen, durchschauen oder kontrollieren kann (die Formel des „credo quia absurdum“, wie sie Tertullian zugeschrieben wird und sich neuzeitlich vor allem mit Kierkegaard verknüpft); der Widerspruch zwischen dem Bedeutungsverlangen des Menschen und einer Welt, die sich in ihrer Faktizität diesem Verlangen entzieht (in diesem Band vor allem an Camus erörtert).⁸ Das Absurde verweist mithin nicht einfach auf einen Sachverhalt, sondern auf ein Verhältnis und darin auf eine Hintergrundontologie:⁹ Wird die Welt selbst nicht als bedeutungslos Vorliegendes, sondern als Verhältnis in der Beziehung von Schöpfer und Geschöpf verstanden, so bezieht sich die Erfahrung des Absurden nicht mehr nur auf das Paradox des Unendlichen im Endlichen oder auf den Widerspruch zwischen Vernunftanspruch und Welt, sondern auf ein Missverhältnis in der Beziehung zwischen Geschöpf und Schöpfer, was zugleich das Verhältnis des Geschöpfes zu sich selbst, seinen Mitgeschöpfen und der Schöpfung affiziert: die Verstrickung in Selbstverfehlung, Sünde und Bösem wird zum Kontext der Erfahrung des Absurden.

Die Erfahrung des Absurden kann auf verschiedenen Ebenen angesiedelt sein. Widersprüche von Vernunft und Wirklichkeit können sich konkret in kleinen oder großen „Absurditäten“ auftun, die ärgerlich, lästig oder komisch sind, die aber auch desaströse oder tragische Folgen haben können. Deutlich wird dabei, dass die Beurteilung eines Verhaltens als absurd seine Einordnung in ein größeres Ganzes voraussetzt, wobei derselbe Sachverhalt von anderen (und vermutlich von den Handelnden) ganz anders beurteilt wird. Etwas als „absurd“ zu bezeichnen, geht jedoch über Kritik hinaus: es

7 Vgl. in diesem Zusammenhang besonders die Aufsätze von Wenzel, Rosenhauer und Dalferth in diesem Band.

8 So fasst Annemarie Pieper (2007: 19) die Erfahrung des Absurden im Kontext der Existenzphilosophie als Erfahrung „des schlechthin Widersinnigen“, die „auf eine Widersprüchlichkeit [verweist], die konstitutiv ist für das Existieren als Mensch, gleichwohl aber weder logisch noch ethisch aufgelöst werden kann. Das Leben in einer antinomischen Struktur, die das Streben nach Sinn und Glück von vornehmestem sabotiert, wird zur Zerreißprobe für das Individuum, das sich gezwungen sieht, im Sinnlosen nach einer Nische für die Realisierung seiner Vorstellung eines gelungenen Selbstentwurfs zu fahnden.“

9 Vgl. den Beitrag von Dalferth in diesem Band.

zielt auf eine Widersprüchlichkeit, die dem gesamten Handlungskontext und seinen Hintergrundannahmen eingeschrieben ist. Kritik im Detail würde innerhalb dieses Gesamtzusammenhangs bleiben und ihn affirmieren. Etwas als absurd zu entlarven, bedeutet den Widerspruch aufzuzeigen, der dem ganzen Handlungszusammenhang eingeschrieben ist und darin Macht entfaltet: Deswegen können gerade Humor, die ironische Distanzierung oder die Parodie wirksame Mittel sein, um Absurditäten aufzudecken (wie im Märchen von des Kaisers neuen Kleidern). Es geht nicht um Kritik im Detail, sondern darum, die herrschende Logik eines Handlungszusammenhangs insgesamt als in sich oder im Verhältnis zur Wirklichkeit widersprüchlich zu entlarven.

Dies wirft die Frage nach dem umfassenden Gesamtzusammenhang auf, in dem Erfahrungen des Absurden stehen: nach ontologischen Hintergrundannahmen, nach der Geschichte als solcher und der Wirklichkeit als Ganzer. Die alltäglichen Erfahrungen kleiner und großer Absurditäten können umschlagen in das Gefühl, dass das Leben als solches, dass Welt und Geschichte insgesamt absurd sind. Wenn Annemarie Pieper (2007) das Verständnis des Absurden in der Existenzphilosophie nachzeichnet, so wird m.E. deutlich, wie die Erfahrung des Absurden in der Grundstruktur der Existenz mit dem Versuch verbunden ist, gegenüber der konstitutiven Alteritätsstruktur des Selbst die Existenz als freien Selbstentwurf begründen zu wollen.¹⁰ Wird demgegenüber – wie bei Levinas 1998 – diese uneinholbare, diachrone Alterität und die passive Geburt des Subjekts in Verantwortung vor dem Anderen zum Ausgangspunkt der Philosophie, so verlagert sich die Erfahrung der Absurdität auf die Ebene der Beziehung zum Anderen, des Ethischen, des Politischen und Religiösen. Nicht die Erfahrung der Welt oder der Existenz als solche sind absurd, sondern die Erfahrung einer Geschichte, die von Lüge, Gleichgültigkeit, himmelschreiem Unrecht und Gewalt gezeichnet ist, in der das Streben nach Wahrheit und Gerechtigkeit immer wieder scheitert, während die Geschichte von den Siegern geschrieben wird und das Naturgeschehen dem Leben und Leiden der Menschen indifferent gegenüberzustehen scheint. Indem sich das Ich als Teil dieser

¹⁰ Erst damit werden aus der „radikalen Kontingenz menschlicher Existenz“ Ekel und Abscheu (Sartre); aus Geburt und Tod absurde Unterbrechungen der freien Selbstwahl (Sartre); kann der „Protest gegen die conditio absurdum“ zur Behauptung von Würde und der Mensch in der Revolte zum Ideal von Sinn werden (Camus). Erst das „heftige Verlangen nach Klarheit“, das Ideal rationaler Durchdringung und freier Selbstbestimmung machen es zu etwas Absurdem, wenn die Welt sich ihnen nicht fügt (vgl. Pieper 2007: 21f.).

Zusammenhänge und in sie verstrickt erkennt, können weder die Revolte gegen das Unrecht noch der ethische Anspruch des Subjekts den Zwiespalt lösen. Wäre es am Ende, als wäre nie etwas gewesen (vgl. Spaemann 2007), rückten schließlich noch die unbedingte Verantwortung für den Anderen und die Sinnansprüche menschlichen Handelns unter das Vorzeichen der Vergeblichkeit. Mit den Opfern und Toten der Geschichte würden auch Taten und Untaten, Treue und der Verrat am Ende bedeutungslos gewesen sein.

Was würde es bedeuten, wenn die Erfahrung der Absurdität nicht nur ein Gefühl, sondern das letzte Wort über die Wirklichkeit als solcher wäre? Wir leben – wohl notwendigerweise – so, *als ob* das Leben Bedeutung und „Gewicht vor der Ewigkeit“ hätte. Aber was, wenn dieses „als ob“ ins Leere greift? Ist es lediglich eine notwendige Illusion? Ist hier eine Vergewisserung überhaupt möglich?

Jedenfalls stellen sich auch diese Fragen nicht nur auf der individuellen und persönlichen Ebene, sondern auch im politischen, „messianischen“ Blick auf eine Welt, die sich als eine verrückte, absurde Welt darstellt, ohne dass es möglich wäre, einen Standort jenseits dieser Welt einzunehmen, der selber nicht von ihrer Verrücktheit und Lüge kontaminiert wäre. Der Schlussaphorismus aus Adornos „Minima moralia“ bringt diesen „double bind“ zum Ausdruck, der Welt in ihrer empörenden Faktizität nicht entfliehen zu können, sich ihr aber auch nicht einfügen zu dürfen:

Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik. Perspektiven müssten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird. Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an. Es ist das Allereinfachste, weil der Zustand unabweisbar nach solcher Erkenntnis ruft, ja weil die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefasst, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt. Aber es ist auch das ganz Unmögliche, weil es einen Standort voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist [...]. (Adorno 1998: 283)

Das Bewusstsein, wie notwendig der Protest gegen eine verkehrte Welt ist und wie unentrißbar wir zugleich selbst (auch als Protestierende) Teil dieser Unrechts- und Verblendungszusammenhänge sind und zu ihnen beitragen, spitzt die Erfahrung des Absurden in dreifacher Weise auf theologische Fragen zu: Zum einen führt es zur Frage, ob es einen Grund und ein Ziel der Wirklichkeit gibt. Indem der Gottesgedanke aufgeworfen wird, wird die Totalität und Immanenz der Welt relativiert und überschritten, öffnet sich ein Raum der Kritik am Bestehenden und der Hoffnung über alles Berechenbare hinaus. Zum anderen verbindet sich damit die existentielle Frage, ob es Möglichkeiten eines kontrafaktischen „Dennoch-Vertrauens“ gibt, wenn der faktische Zustand der Welt und das Verhalten der Menschen solches Vertrauen doch gerade nicht rechtfertigen. Schließlich kommen beide Fragen zusammen in der Frage, ob und wie angesichts der umfassenden Verstrickung in Schuld und Trauma, unsäglichem Leiden und abgrundtief Bösem eine liebende Annahme und Bejahung der Wirklichkeit möglich wären.

Was Kierkegaard in der Krankheit zum Tode existentiell am Selbstverhältnis durchexerziert, wäre politisch zu wenden in Blick auf einen Zustand der Welt, der Verzweiflung nahelegt und das Paradox des Glaubens zu spitzt:

Folgendes ist nämlich die Formel, welche den Zustand des Selbsts beschreibt, wenn die Verzweiflung ganz und gar ausgetilgt ist: indem es sich zu sich selbst verhält, und indem es es selbst sein will, gründet sich das Selbst durchsichtig in der Macht, welche es gesetzt hat. (Kierkegaard 1992: 10)

In politischer Fassung müsste dies das Verhältnis zur Welt und Geschichte einschließen, in einer „schwachen“ verletzlichen, in diesem Sinn „messianischen“ Hoffnung auf Rettung und auf mögliche Versöhnung, die machtformigen politischen Messianismen und ihrem Hang, den Himmel auf Erden selbst und notfalls mit Gewalt herstellen zu wollen, ebenso entsagt wie der resignativen oder reaktionären Einwilligung in das herrschende Unrecht. Dass solches „durchsichtige Gründen“ in der Macht, welche das ganze Verhältnis der Geschichte gesetzt hat, nicht in der Form des Postulats oder einer „Philosophie des Als ob“ erfolgen kann, sondern in die Performativität der „Jetztzeit“ verweist, hat Giorgio Agamben in seinen Benjamin aufnehmenden Pauluslektüren und seinem Konzept „messianischer Zeit“

gezeigt (Agamben 2006). Wie Sarah Rosenhauer¹¹ plädiere auch ich für eine performative Wende der Theologie, welche der Erfahrung des Absurden nicht ausweicht und sie nicht überwindet, sondern in spezifischer Weise mit ihr umgeht. Ins Zentrum rücken dann die Vollzüge von Glauben, Hoffnung, Liebe (1 Kor 13), die sich nur empfangen lassen, indem sie zugleich in Freiheit gelebt werden.¹²

3. Spes in absurditate quaerens intellectum – Hoffnung, die mit Anselm von Canterbury nach Gründen sucht

Um nach den Gründen solcher Hoffnung zu fragen, wende ich mich im Folgenden Anselm von Canterbury zu (1033-1109), dessen die spätere Theologie prägende Programm eines Glaubens, der Verstehen sucht („*fi-des quaerens intellectum*“) auch als Abwehr des Verdachts der Absurdität gegenüber Glauben und Welt verstanden werden kann, besonders in seinem christologischen Hauptwerk „*Cur Deus homo*“. Ohne den Zusammenhang von Anselms Theologie hier nachzeichnen zu können,¹³ sollen einige Grundfiguren seiner Argumentation aufgegriffen werden, um sie auf heutige Erfahrungen des Absurden und Möglichkeiten eines hoffnungsvollen Umgangs mit ihnen zu befragen.

Dabei ist es zunächst wichtig festzuhalten, dass Anselm eine Argumentation zu entwickeln sucht, die aus sich selbst (*sola ratione*) nachvollziehbar ist, dass diese jedoch ihre eigenen Voraussetzungen im Glauben mitreflektiert und sowohl die „Ich-Perspektive“ wie die Dimension des „Du“ (in der Anrede Gottes wie in Ausrichtung an die Adressaten) einbezieht, ohne sich in begrifflichen Setzungen oder Abstraktionen zu verlieren. Das Proslogion setzt nicht mit einem Gottesbeweis ein, sondern mit dem Bericht über Anselms Suche danach und mit einer Reflexion auf die eigene Situation vor Gott, in der die Meditation der Existenz, das rationale Argument, die poetische Sprache und das Gebet ineinander greifen (Prosl. 1). In einer von den Psalmen geprägten Sprache kommt darin die unendliche Sehnsucht

11 Vgl. ihren Beitrag in diesem Band.

12 Angesichts der katastrophischen Erfahrung der Zeit hat Carlos Mendoza Álvarez (2015, 2024) Entwürfe vorgelegt, wie sich dies in einer Perspektive „von unten“ und von der „Rückseite der Geschichte“ fundamentaltheologisch durchbuchstabieren lässt.

13 Ich verweise hierfür auf frühere Studien, welche Anselms Gedankengang textnah rekonstruieren und in eine Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur treten. Vgl. Kirschner 2013, 2015, 2019.

des Menschen zum Ausdruck, die in nichts Endlichem zur Ruhe kommt. Anklänge an die Erfahrung der Absurdität finden sich in der Metapher des Exils, in der Erfahrung, in der Suche nach Gott immer wieder hart auf sich selbst zu stoßen und nicht tun zu können, wozu man doch geschaffen ist:

Was soll tun, dieser dein in die Ferne Verbanter? [...]
Er lechzt dich zu sehen – und allzu ferne ist ihm dein Angesicht.
Er begehrt zu dir zu kommen – und unzugänglich ist deine Wohnung.
Er verlangt dich zu finden – und weiß nicht deinen Ort. [...]
„Ich suchte Gutes“ – und „siehe Verwirrung“!
Ich trachtete nach Gott – und stieß auf mich selbst. [...] (Prosl. 1)

In theologischer Sprache: Der Mensch erkennt sich als Bild Gottes, das so „verrußt“ ist, dass es nicht tun kann, wozu es geschaffen ist und wonach es sich sehnt:

Ich bekenne, Herr, und sage Dank, dass du in mir dieses „dein Bild“ geschaffen hast, damit ich, deiner mich erinnernd, dich denke, dich liebe. Aber so sehr ist es durch abnützende Laster zerstört, so sehr ist es durch den Rauch der Sünde geschwärzt, dass es nicht tun kann, wozu es gemacht ist, wenn du es nicht erneuerst und wiederherstellst. (Prosl. 1)

Die Erfahrung, nicht tun zu können, was man gleichwohl nicht lassen kann, weil es das tiefste Verlangen des eigenen Innersten ist, wird hier im Selbstverständnis des Geschöpfs an den Schöpfer adressiert.¹⁴

Hier setzt nun Anselms sogenannter „Gottesbeweis“ ein, der eigentlich eher eine negative Denkregel bildet. Diese leitet dazu an, nichts Endliches und Bedingtes an die Stelle Gottes zu setzen: nur „worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“ (Prosl. 2f. und 15) darf Gott genannt werden und ist darin notwendigerweise „größer als dass er gedacht werden kann“ (Prosl. 15).¹⁵ Das Paradox des Glaubens ist hier knapp formuliert:

14 Auch wem dieses Verständnis verschlossen bleibt, wäre es ein erster Schritt in Auseinandersetzung mit dem Absurden, sich Rechenschaft darüber zu geben, woran man selbst sein Herz hängt und was bei einem persönlich den letzten Bezugspunkt im Leben bildet. Martin Luther verbindet im Großen Katechismus in diesem Sinn den Glauben als existenziellen Vertrauensakt mit dem, was im realen Lebensvollzug die Stelle Gottes einnimmt: „Allein das Vertrauen und Glauben des Herzens macht beide, Gott und Abgott. Sind Glaube und Vertrauen richtig, so ist auch dein Gott richtig, und umgekehrt [...] Woran du nun (sage ich) dein Herz hängst und verlässt dich darauf, das ist eigentlich dein Gott.“ (Luther 2014: 515)

15 Ich habe in der Formel die verschiedenen Varianten der Formulierung bei Anselm zusammengezogen, am präzisesten findet sie sich in Prosl. 15: „Ergo, Domine, non

Indem der Mensch im Denken alles Endliche überschreitet, bezieht er sich auf eine Wirklichkeit, deren Existenz er nicht ohne performativen Selbstwiderspruch negieren kann (Prosl. 2), die er nicht mit der Welt oder irgendeiner anderen kontingenzen und bedingten Wirklichkeit identifizieren kann (Prosl. 3), die er aber auch nicht denkerisch einholen kann (Prosl. 15). Bezogen auf nur Gedachtes und selbst Hervorgebrachtes würde nicht mehr gedacht „worüber hinaus größeres nicht gedacht werden kann“. Ist dies nur eine Paradoxie des Denkens selbst, das in seinem höchsten Gedanken ins Leere greift? Anselms Ausgangspunkt war nicht der abstrakte Begriff, sondern der konkrete Glaube und die Bewegung des Herzens, deshalb kann er im Gebet ansprechen, worauf Denken, Glauben und Sehnen des Herzens zielen und was sich gerade in Anrede und Dank nochmals als das erweist, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann und das seine Evidenz in sich selbst hat: „Dank Dir, guter Herr, dass ich das, was ich vorher durch Dein Geschenk geglaubt habe, jetzt durch deine Erleuchtung so einsehe, dass ich, wollte ich nicht glauben, dass du existierst, es nicht nicht einsehen könnte.“ (Prosl. 4)

Die Erfahrung des Absurden wird damit nicht beseitigt, aber sie erfährt eine Verschiebung: Indem selbstgemachte letzte Größen, Idole, Ideologien und Absolutsetzungen dekonstruiert werden, werden die Absurditäten fehlgeleiteter Religion entlarvt und die Sakralisierung irdischer Letztinstanzen außer Kraft gesetzt: Die Bewegung über alles Gegebene und über die herrschenden Verhältnisse hinaus ins Offene, Unverfügbare, Kommende wird davor bewahrt, vorzeitig abgebrochen zu werden und sich an etwas festzumachen, was nicht Gott ist. Die Mitte der Macht bleibt leer (auch von Konzepten). Dies führt aber auch eine Position ad absurdum, die meint, die Existenz dieser Letztinstanz deswegen negieren zu müssen: Im Herzen zu sprechen „es gibt keinen Gott“ wäre Torheit, weil nicht verstanden wurde, worauf das Wort „Gott“ sich bezieht¹⁶.

solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. – also bist Du, Herr, nicht nur worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, sondern Du bist gewissermaßen größer als gedacht werden kann.“

16 So heißt es in Prosligion 4: „Der Tor spricht in seinem Herzen ‚es gibt keinen Gott‘, aber er weiß nicht, was er dabei sagt.“ Die Figur des Toren wird aus Psalm 14 aufgegriffen und repräsentiert die Verneinung der Existenz Gottes; mit Prosl. 1 wird die Möglichkeit solcher „Torheit“ in der entfremdeten Situation der gefallenen Menschheit verortet, kann darin auch den Zweifel des Glaubenden selbst repräsentieren.

Zugleich kehrt die Erfahrung des Absurden jedoch auf einer anderen Ebene wieder: Wird die Gottheit auch adressiert und „in gewisser Weise“ (aliquatenus) erkannt, so kommt doch das Herz nicht zur Ruhe und spürt nicht die Freude, nach der es sich sehnt: Warum, Herr Gott, fühlt meine Seele dich nicht, wenn sie dich gefunden hat? (Prosl. 14)

Das Nichtfühlen und -sehen Gottes verweist auf die Diskrepanz zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, dem überhellen Licht Gottes und dem Auge, das Finsternis gewöhnt ist. Dies weist auf die Notwendigkeit einer inneren Umkehr, einer „Umkehr der Denkungsart“, die nicht mehr auf das zielt, was Vernunft selbst hervorbringen, konstruieren oder erfassen kann, sondern auf das, wovon sie sich berühren lassen muss, was sie nur empfangen kann: das Wesentliche und Ursprüngliche bleibt der Vernunft unverfügbar. Um es mit Hartmut Rosa zu formulieren: Das Sehnen des Menschen kann in der Welt Resonanz finden, wo er das beherrschend-kontrollierende Aggressionsverhältnis zur Welt unterbricht und „ein hörendes Herz“ entwickelt, in eine responsive, „mediopassive“ Form des Handelns findet (vgl. Rosa 2016).

Die eigentliche Dramatik und Erfahrung des Absurden liegen dann nicht in der Diskrepanz zwischen Endlichem und Unendlichem: diese konstituiert ja gerade die Beziehung zwischen dem Geschöpf und seinem Schöpfer. Absurd erscheint sie nur dort, wo das Geschöpf sich aus sich selbst begründen und gegen den Schöpfer behaupten will. Auch das „Schweigen der Welt“ ist nicht einfach „objektiv“, sondern hat mit dem Verhältnis zu tun, das der Mensch ihr gegenüber einnimmt.¹⁷ Jedoch spitzt sich eben auf der Ebene des Selbst-, Welt- und Gottesverhältnisses die Erfahrung des Absurden angesichts der Realität des Bösen und Widersinnigen zu, welches nicht nur im Außen der Geschichte begegnet, sondern zugleich im Innersten („Herzen“) des Menschen selbst aufbricht, ohne diesem Zusammenhang aus eigener Kraft entkommen zu können. Was Adorno als Aporie philosophischer Erkenntnis zeichnet, begegnet bei Anselm in einem scharfen Bewusstsein von Sünde. Diese fasst er als ein umfassendes Fehlverhältnis zu Gott wie zur Welt und zu sich selbst, das er als „irrectitudo“, als Verlust der „Rechtheit“ versteht, die zugleich einen Widerspruch zum innersten

17 Hartmut Rosa (2016) spielt dies an den Resonanzkrisen und -erwartungen der Moderne durch; Johannes Hoff (2021) zeichnet die Genealogie einer digitalen Logik nach, welche das verleiblichte, empfangend-resonante Denken im klassischen Verständnis von „intellectus“ durch ein Verständnis von Rationalität als rechnende-konstruktivistische Datenverarbeitung abgelöst hat.

Wesenskern als Geschöpf markiert, in diesem Sinn eine Unwahrheit, eine Verfehlung des Gesollten und Ungerechtigkeit, wie einen Widerspruch zum Willen des Schöpfers und Missachtung seiner „Ehre“. Mit der Rechtheit zu brechen, geschieht zwar kraft der Freiheit, tritt aber zugleich in Widerspruch zu ihr; die Abwendung vom Gesollten und Gerechten kann keine rechtfertigenden Gründe haben. Sie stellt in diesem Sinn eine Schuld dar, die zudem die Freiheit in ihrer Ausrichtung am Guten korrumpiert – so dass weder die Rückkehr zur rechten Gesinnung noch ein Begleichen der Schuld dem Menschen aus sich selbst heraus möglich sind.¹⁸

Aus dieser Situation ergeben sich eine ganze Reihe von Aporien, welche Anselm in ihren Konsequenzen so radikal auslotet, dass am Ende des ersten Buches von *Cur Deus homo* die Möglichkeiten einer Rettung des Menschen und einer Heilung der Schöpfung grundsätzlich in Frage stehen, damit aber auch die Güte und Macht des Schöpfers. Bereits im Proslogion brechen diese Fragen auf, wenn Anselm fragt, wie angesichts des Bösen Gott zugleich in höchster Weise gerecht und barmherzig gedacht werden kann, ohne dass Anselm diese Spannung auflösen kann (Prosl. 9-11). In *Cur Deus homo* nimmt Anselm diese Fragen wieder auf und diskutiert sie nun im Kontext jenes anderen, den christlichen Glauben begründenden Paradoxons der Inkarnation Gottes, die im Skandal des Kreuzes kulminierte, welches „für die Juden ein Ärgernis, für die Heiden eine Torheit“ (1 Kor 1, 23) und für Muslime nicht weniger ein Stein des Anstoßes ist und als äußerste Absurdität erscheinen muss. Im Kreuz bündeln sich so die verschiedenen Dimensionen der Erfahrung des Absurden wie in einem Brennglas: die Erfahrung einer widersinnigen Welt, in der Gerechte leiden und Unschuldige Folter, Tod und Entmenschlichung ausgeliefert sind; die Behauptung, dass Gott in einem Menschen begegnet, Fleisch wird und dass seine Herrlichkeit und Ehre sich im Folter- und Schandtod des Sohnes zeigen soll; die Frage nach der Möglichkeit, in einer von Lüge und Bösem geprägten Welt, bis ins Letzte und unverfälscht die Wahrheit zu bezeugen; die Frage nach der Möglichkeit von Feindesliebe und Vergebung, von Sühne und Versöhnung in den Abgründen von Leid und Schuld, angesichts von Opfern und Tätern; die Frage, wie Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zusammen kommen können, sodass das eine nicht auf Kosten des anderen geht; die Aufdeckung und Steigerung der Absurdität der Welt im Leiden des Gerechten, die zur Frage an Gott wird (warum musste Jesus leiden?) und in

18 Zum Freiheitsverständnis von Anselm vgl. die Studie von König 2016.

der Vorstellung eines zürnenden Gottes, der das stellvertretende Opfer des Gerechten und eigenen Sohnes fordert, gipfelt.

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, diese Fragen aufzurollen, um zu zeigen, wie Anselm mit ihnen umgeht, geschweige denn sie systematisch zu erörtern.¹⁹ Ich möchte lediglich einige Aspekte festhalten, die mir für die Frage nach der Hoffnung angesichts des Absurden zentral scheinen.

Zunächst: Anselm weicht den genannten Fragen nicht aus. Im Gegenteil: Er stellt sie in Zusammenhang und zeichnet die Abgründigkeit nach, in welche sie führen, ohne sie in einfacher Weise aufzulösen, wie es verzerrte Darstellungen seiner Soteriologie unterstellen. Das Kreuz in seiner Absurdität lässt sich nicht metaphorisch überspielen, kann nicht als Betrug am Satan gezeichnet werden, als hätte dieser ein legitimes Anrecht über den Menschen und als würde Gott ihm Fallen stellen.²⁰ Sünde und Unrecht können nicht einfach durch Gottes Barmherzigkeit aus der Welt geschafft werden, denn dann würden das Unrecht bestätigt, die Ordnung der Welt zerstört, Freiheit und Verantwortung des Menschen nicht ernst genommen. Gerechtigkeit durch Strafe bliebe äußerlich, würde die Würde des Menschen nicht wiederherstellen, würde angesichts der Größe der Schuld die Schöpfung zerstören. So muss die Schuld von innen beglichen, ihr „genug getan“ (satisfactio) werden, damit die menschliche Freiheit von innen wieder hergestellt, die Würde des Menschen und gar seine Vollendung wieder denkbar wird (in Glückseligkeit, die Glückswürdigkeit voraussetzt). Das kann nicht einfach Gott, ein Engel oder ein neugeschaffener Mensch anstelle der Menschheit tun. Auch dies bliebe äußerlich, würde die Freiheit nicht von innen erneuern. Die Menschen in ihrem „gefallenen“ Zustand können solche Umkehr und Wiedergutmachung jedoch in keiner Weise selber leisten, denn zum einen setzt die Ausrichtung des Willens am Guten um seiner selbst willen diesen guten Willen bereits voraus; zum anderen

19 Ansätze hierfür habe ich in Auseinandersetzung mit Anselm in den früheren Studien entwickelt (Kirschner 2013: 393-436; 2015). Aus der Fülle an Literatur zur Soteriologie Anselms sei exemplarisch auf die Arbeiten von Klaus Kienzler (1997) und Michel Corbin (1997, 2006) verwiesen.

20 Ich formuliere die Argumente hier in eigenen Worten nach, wobei ich im Hintergrund auch kantische Terminologie einfließen lasse, weil ich die Argumentationen bei Anselm und Kant in großer Nähe zueinander sehe, auch wenn Kant im Umgang mit den Aporien gefallener Freiheit Wege einschlägt, die m. E. den Konsequenzen der Verstrickung im Bösen ausweichen. Für die genauere Rekonstruktion am Text, die in drei verschiedenen, aufeinander aufbauenden Annäherungen erfolgt, vgl. Kirschner 2013: 185-199, 268-291, 393-436 (dort auch Hinweise zu Sekundärliteratur und Forschungsstand).

hat der Mensch nichts anzubieten, was die Schuld kompensieren könnte. Anselm argumentiert hier im Verhältnis zu Gott, es lässt sich aber auch in Blick auf die Verletzung menschlicher Würde formulieren: Wie könnte ein Missbrauchstäter wieder gut machen, was er seinem Opfer angetan hat? Wie ließe sich wieder gut machen, was in den Lagern und Folterräumen, in den Ruinen und unterirdischen Gängen von Gaza, in den Gräben und Städten der Ukraine beiderseits der Front, auf den Fluchtrouten in Mittelamerika und auf dem Mittelmeer... geschieht? Wie ließe sich einfach darüber hinweggehen – ohne dem Zynismus und der Skrupellosigkeit zu verfallen? Andererseits: Wie könnte eine gelingende Zukunft oder gar Frieden möglich sein ohne Vergebung, Zusammenleben, Versöhnung? Anselm jedenfalls macht rigoros deutlich, dass Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit Unrecht wäre, Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit aber heillose Härte.

Dies führt dazu, dass am Ende des ersten Buches von *Cur Deus homo* die Möglichkeit einer letzten Absurdität der Welt im Raum steht: Wenn Gott der Ratio der Gerechtigkeit folgt, so ist kein Weg, auf dem der arme Mensch entweichen kann, und die Barmherzigkeit Gottes scheint verloren zu gehen. (CDH I,24)

Die Logik der Gerechtigkeit droht in eine letzte Vergeblichkeit (frustra) zu führen, in der Gottes Heilswille aporetisch und ohnmächtig erscheint, so dass die Absurdität den Gottesbegriff selbst einholt. Ein Widerspruch von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit macht eine Wiederherstellung von Ordnung und Einklang (concordia) unmöglich. Dieser Abgrund des Bösen kann weder von der Freiheit des Menschen noch von der souveränen Macht Gottes her behoben werden. Wie kann eine „größere“ Gerechtigkeit gedacht werden, die zugleich in „größerer“ Weise barmherzig ist?

Diese Aporie – so jedenfalls meine Auslegung Anselms – wird nicht durch eine „Verrechnung“ zwischen der Schwere der Schuld und des Bösen auf der einen Seite, dem Opfer Jesu auf der anderen Seite aufgelöst. Vielmehr setzt Anselm vom Ereignis der Selbstgabe Jesu her *neu* ein. Es ändert sich die Art der Argumentation: Es geht um incommensurable Größen, die auf der Ebene von Freiheit, Beziehung und Gabe aufeinander einwirken, in Resonanz treten, einen neuen Raum eröffnen. Auf der einen Seite steht der Abgrund des Bösen und die Maßlosigkeit der Schuld, ohne Rechtfertigung und ohne „gute Gründe“. Auf der anderen Seite steht die „Maßlosigkeit“ einer Liebe, die sich selbst ungeschuldet und aus freiem Entschluss, restlos und vorbehaltlos hingibt in Solidarität mit den Opfern – zugleich in stellvertretender Hingabe für die Täter. Auch diese Liebe übersteigt alles, was geschuldet, erwartbar oder irgendwie einzufordern wäre. Der Absurdität

des Sinnwidrigen steht die ‚Absurdität‘, die positive Grundlosigkeit einer rückhaltlosen Liebe ohne Bedingungen gegenüber: das Ereignis einer Gabe, wie sie größer nicht gedacht werden kann. Im Gott-Menschen Jesus Christus wird diese zugleich ganz von Gott her (im Hören auf den Vater, im Namen der Liebe Gottes) vollzogen und in wirklicher menschlicher Freiheit, in völliger Schicksalsgemeinschaft mit den Menschen, am Ort der äußersten Gottverlassenheit.

Dabei geht es nicht darum, die Situation und das Kreuz, das Leiden und die Hingabe Jesu exklusiv gegen andere auszuspielen oder als eine Art quantitatives Überbieten anderer Leidens zu denken. Die Einzigkeit und Exklusivität Jesu und des Kreuzes liegt gerade in seiner äußersten Inklusivität: Das Ereignis des Kreuzes und die Tat Jesu ist geöffnet auf alles Leiden der gekreuzigten Menschen und Völker zu allen Zeiten, insofern Jesus sich mit ihnen solidarisiert, ihnen gleichzeitig ist, ihr Schicksal mit auf sich nimmt. Das Geschehen ist zugleich geöffnet auf das Mitwirken der Menschen, die ausdrücklich oder unausdrücklich in seine Nachfolge treten, das Kreuz mittragen und seine Liebe in Handeln und Leiden antwortend mitvollziehen (Kol 1,24). Es begründet eine messianische Gemeinschaft, die in der Geschichte den Leib des Messias bildet, um Geschichte und Kosmos in diese Beziehung hinein zu „rekapitulieren“.

Solches Geschehen ist weder aus anderem ableitbar, noch bildet es eine neutrale, „objektive“ Information, die dann irgendwie in einem zweiten Schritt „subjektiv“ angeeignet oder gar anderen aufgenötigt werden müsste. Die Logik solcher incommensurabler Liebe kann nur gelebt, bezeugt und verkündigt²¹ werden: Sie verlangt eine „performative Wendung“ der Theologie. Zeugnis und Verkündigung sind nicht nach dem Modell der Subjekt-Objekt-Relation oder von Sender-Empfänger zu denken: Wer Zeugnis ablegt oder verkündigt, ist selbst in das Geschehen involviert und bezeugt es mit seiner ganzen Person, gerade indem er sich in die Sache hinein verliert und zugleich dialogisch auf den Anderen ausgerichtet ist. Die Anderen sind nicht einfach Adressaten, sondern werden Zeugen eines Geschehens, zu dem sie sich persönlich verhalten müssen. Sie sind zum Mitvollzug eingeladen. Alle Seiten sind darauf angewiesen, dass sich in dem Geschehen etwas zeigt, was ihnen unverfügbar bleibt: dass die Kraft und Evidenz der

21 Wobei Verkündigung strikt von allen Formen der Nötigung, Indoktrinierung, Manipulation etc. abzugrenzen ist als Dienst an einem unverfügbar Wortgeschehen, in dem das Evangelium aus sich selbst heraus seine Kraft erweisen muss, vgl. Dalferth 2018.

Liebe Gottes sich darin neu und wirksam ereignet.²² Am Ende von Anselms Ausführungen in *Cur Deus homo* vollzieht sich daher ein Übergang von der Argumentation zu sakramentaler Vermittlung, zu Gebet und poetischer Sprache. Das ganz Unverfügbare der göttlichen Zuwendung lädt zugleich zum ganz freien Mitvollzug und zur Aneignung des Geschehens ein:

Denn was könnte barmherziger gedacht werden, als wenn zum Sünder, der zu ewiger Pein verdammt ist und nicht hat, wodurch er sich erlösen könnte, Gott-Vater spricht: Empfange meinen Eingeborenen und gib ihn für dich; und der Sohn selbst: Nimm mich und erlöse dich? So sprechen sie nämlich gewissermaßen, wenn sie uns zum christlichen Glauben rufen und ziehen. (CDH II, 20)

Und in der *Meditatio redemptionis humanae*, welche die Einsichten von *Cur deus homo* nochmals anders, analog zum *Proslogion* in Anrede und Gebet formuliert, heißt es am Ende:

Gib, Herr, ich bitte Dich, dass ich durch die Liebe schmecke, was ich jetzt durch die Erkenntnis koste. Dass ich durch mein ganzes Gefühl erspüre, was ich durch den Verstand fühle. Ich verdanke/schulde mehr als mich selbst ganz, aber ich habe nicht mehr und nicht einmal das kann ich aus mir ganz geben; ziehe Du, Herr, dieses mein ganzes Selbst in Deine Liebe. Alles, was ich bin, ist Dein durch die Schöpfung; mach es ganz Dein durch die Liebe. (Anselmus, *Opera Omnia* III, 91,196-200, eigene Übers.)

4. Kein Optimismus, aber nicht ohne Hoffnung: Die Evidenz der Liebe

Was folgt aus der Hoffnung des Glaubens für die absurde Situation der Gegenwart? Wir stehen nach wie vor am Abgrund und scheinen im Begriff, den nächsten Schritt nach vorne zu tun. Die ökologische Katastrophe gewinnt weiter an Fahrt, statt einer „großen Transformation“ wird allerorten aufgerüstet und von Krieg gesprochen, als wäre dieser ein Naturereignis und der Feind eine Ausgeburt des Bösen, mit dem Gespräch und Diplomati-

22 Die fünf Merkmale des Resonanzbegriffs bei Hartmut Rosa (2017: 315f.) können hier helfen, das Zusammenspiel von Empfänglichkeit, Selbstwirksamkeit, Selbst- und Welttransformation, gnadenhafter Unverfügbarkeit und der Generierung eines neuen Raums („kommendes Reich Gottes“) zu verbinden, um aus den Aporien der Entgegenseitung von Gnade und Freiheit, eines linear-kausalen Denkens und der Trennung von objektiver und subjektiver Erlösung herauszuführen.

tie nicht möglich sind. Demokratie und Rechtsstaat erodieren, während politische Gegnerschaft auch innenpolitisch allzu oft in Kategorien von Gut und Böse, als Kampf der Demokraten gegen Antidemokraten gefasst wird, womit dann die „wehrhafte Demokratie“ ihre eigenen Prinzipien nicht mehr so genau zu nehmen braucht und sich selbst zerstört. Der Versuch einer Rechenschaft über die Hoffnung des Glaubens wird diese Situation nicht aus der Welt schaffen: Die Prognosen werden durch die Überlegungen nicht optimistischer.

Dennoch und in all dem gibt es Grund zur Hoffnung – sogar zur Freude. Mitten in der Erfahrung der vielen kleinen Absurditäten unserer Zeit und auch angesichts des Gefühls, dass die Geschichte als Ganze absurd sei, gibt es diese andere Erfahrung, die inkommensurabel danebensteht und ihre eigene Evidenz gewinnt: die Zusage einer bedingungslosen, sich schenkenden Liebe Gottes, die sich in Christus ereignet hat und deren Wirklichkeit dort ihre Evidenz gewinnt, wo sie als Geschenk zugleich empfangen, mitvollzogen und weitergegeben wird. Die aus dem Glauben resultierende „Hoffnung-ohne-Optimismus“ (Eagleton 2016) garantiert nicht innergeschichtlichen Erfolg, sie enthält aber die Gewissheit, dass das Handeln und Leben auch dort sinnvoll, liebenswert und von der Beziehungsmacht Gottes getragen sind, wo ihm Erfolg versagt bleibt. Paulus fasst solches „Dennoch-Vertrauen“ am Ende des ersten Teils seines Vorstellungsschreibens an die Gemeinde von Rom in einem knappen Bekenntnis zusammen:

Denn ich bin gewiss: Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges noch Gewalten, weder Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn. (Röm 8, 38f)

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W.: *Minima moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (= Gesammelte Schriften 4). Darmstadt 1998.

Agamben, Giorgio: *Die Zeit, die bleibt: Ein Kommentar zum Römerbrief*. Frankfurt am Main 2006.

Anselm von Canterbury: *Cur Deus homo – Warum Gott Mensch geworden*, lat.-dt., bes. u. übers. v. Franciscus Salesius Schmitt [= CDH]. Darmstadt 1956.

Anselm von Canterbury: *Proslogion-Untersuchungen*: lat.-dt., übers. v. Franciscus Salesius Schmitt [= Prosl.]. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962.

Anselm von Canterbury: *Anselmus Cantuariensis Opera omnia, ad fidem codicum rec.* Franciscus Salesius Schmitt, 5 Bde., Secovii 1938-1951. (Die Angabe erfolgt mit römischer Ziffer für den Band, Seitenzahl und Zeilenangabe).

Bartov, Omer: *Genocide, the Holocaust and Israel-Palestine: First-Person History in Times of Crisis*. London 2023.

Bartov, Omer: I'm a Genocide Scholar: I Know It When I See It, in: *The New York Times* vom 15.7.2025: [<https://www.nytimes.com/2025/07/15/opinion/israel-gaza-holocaust-genocide-palestinians.html>].

Bonhoeffer, Dietrich: *Theologische Briefe aus „Widerstand und Ergebung“* (= Große Texte der Christenheit 2). Leipzig 2017.

Brantz, Loryn: „Inauguration 2025“ zur Amtseinführung von Donald Trump, Post auf Instagram: [https://www.instagram.com/p/DE_DC-AyHxC/] (Letzter Zugriff: 19.07.2025).

Clark, Christopher M.: *Die Schlafwandler: Wie Europa in den Ersten Weltkrieg zog*. 21. Auflage. München 2013.

Corbin, Michel: *La Pâque de Dieu: Quatre études sur S. Anselme de Cantorbéry*. Paris 1997.

Corbin, Michel: *Espérer pour tous : Études sur saint Anselme de Cantorbéry (La nuit surveillée)*. Paris 2006.

Dalferth, Ingolf U.: *Wirkendes Wort: Bibel, Schrift und Evangelium im Leben der Kirche und im Denken der Theologie*. Gütersloh 2018.

Eagleton, Terry: Hoffnungsvoll, aber nicht optimistisch. Berlin 2016.

Elizur, Yoel: 'When You Leave Israel and Enter Gaza, You Are God': Inside the Minds of IDF Soldiers Who Commit War Crimes, *HaAretz* vom 23.12.2024: [<https://www.haaretz.com/2024-12-23/ty-article/.premium/when-you-enter-gaza-you-are-god-inside-the-minds-of-idf-soldiers-who-commit-war-crimes/00000193-f043-d354-a59f-ff670ac80000?gift=36e79eb805a74c74bf7e776145131b5d>].

Fabian, Rainer: *Absurd*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1. Basel 1971, 66-67.

Hoff, Johannes: *Verteidigung des Heiligen: Anthropologie der digitalen Transformation*. Freiburg im Breisgau 2021.

Hoff, Johannes: *Enlightenment Now! Overcoming the Kantian Legacy of Cognitive Functionalism*, in: *Philosophy, Theology and the Sciences* 11/2 (2024), DOI: 10.1628/ptsc-2024-0015.

Kierkegaard, Søren: *Die Krankheit zum Tode: Der Hohepriester – der Zöllner – die Sünderin: Unter Mitarbeit von Emmanuel Hirsch* (= Søren Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, 24./ 25. Abt.). 4. Auflage. Gütersloh 1992.

Kienzler, Klaus: *Gott ist größer: Studien zu Anselm von Canterbury* (= Bonner Dogmatische Studien 27). Würzburg 1997.

Kirschner, Martin: *Gott – größer als gedacht: Die Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury*. Freiburg im Breisgau usw. 2013.

Kirschner, Martin: *Die Barmherzigkeit Gottes als größere Gerechtigkeit: Die Aporien ausgleichender Gerechtigkeit und ihre christologische Überwindung bei Anselm von Canterbury*, in: *Theologische Quartalsschrift* 195 (2015), 135-150.

Kirschner, Martin: Denkend den lebendigen Gott suchen: Anselms rationale Mystagogie als Weg der Annäherung an Gottes Wirklichkeit in unserer Zeit?, in: Julia Knop (Hg.): *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch: Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen* (= *Quaestiones Diputatae* 297). Freiburg im Breisgau usw. 2019, 80-93.

Kirschner, Martin: Zeit zur Hoffnung: Überlegungen zum Zeiterleben im Vollzug von Hoffnung, in: Miloš Lichner (Hg.): *Hope: Where does our hope lie? (Theology East – West / Theologie Ost – West* 28). Berlin u.a. 2020, 203-215.

Kirschner, Martin: Krisen, apokalyptische Ängste, Polarisierungen: Und woran glaubst Du? Über die Kraft der Hoffnung, den Mut zum „Dennoch-Vertrauen“ und das Glück trotz allem zu lieben, in: *Auge und Ohr: Das Journal der Diakone in der Diözese Rottenburg-Stuttgart* 2024, 8-23. Online verfügbar unter: [https://www.ku.d.e/fileadmin/110404/Aktuelles_News_Pic/Kirschner_M_Aber_woran_glaubst_Du.pdf].

König, Katrin: Begnadete Freiheit: Anselm von Canterbury's Freiheitstheorie (= *Collegium metaphysicum* 15). Tübingen 2016.

Luther, Martin: Der Große Katechismus, in: VELKD (Hg.): *Unser Glaube: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche: Ausgabe für die Gemeinde*. Unter Mitarbeit von Matthias Deuschle und Irene Dingel. 6. Auflage. Gütersloh 2014, 505-643. Online verfügbar unter [https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Grosser-Katechismus-Unser-Glaube.pdf].

Mendoza-Álvarez, Carlos: *Deus ineffabilis: Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos*. Barcelona, México 2015.

Mendoza-Álvarez, Carlos: *The Resurrection as a Messianic Anticipation: Grieving, Memory, and Hope from the Survivors' Perspective*. El Marqués, Querétaro 2024.

Metz, Johann Baptist: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. 5., um ein Vorwort erweiterte Auflage. Mainz 1992.

Mishra, Pankaj: *Die Welt nach Gaza*. Frankfurt am Main 2025.

Pieper, Annemarie: *Absurde, das, in: Urs Thurnherr, Anton Hügli (Hg.): Lexikon Existentialismus und Existenzphilosophie*. Darmstadt 2007, 19-22.

Ritzi, Claudia: *Die Postdemokratisierung politischer Öffentlichkeit: Kritik zeitgenössischer Demokratie – theoretische Grundlagen und analytische Perspektiven*. Hg. v. Gary S. Schaal und Matthias Lemke. Wiesbaden 2014.

Rosa, Hartmut: *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung* (= *Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft* 2272). Berlin 2016.

Rosa, Hartmut: *Für eine affirmative Revolution: Eine Antwort auf meine Kritiker_innen*, in: Christian Helge Peters, Peter Schulz (Hg.): *Resonanzen und Dissonanzen*. Bielefeld 2017, 311-329.

Spaemann, Robert: *Der letzte Gottesbeweis: Mit einer Einführung in die großen Gottesbeweise und einem Kommentar zum Gottesbeweis Robert Spaemanns von Rolf Schönberger*. München 2007.

Wolin, Sheldon S.: *Umgekehrter Totalitarismus: Faktische Machtverhältnisse und ihre zerstörerischen Auswirkungen auf unsere Demokratie: Mit einer Einführung von Rainer Mausfeld*. Frankfurt am Main 2023.