

Stellvertretung – Befreiung – Communio

Die zentralen Denkformen der Soteriologie in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts

VON KARL-HEINZ MENKE

Typisierungen sind immer auch Schematisierungen. Sie übergehen die Differenzen und lenken statt dessen den Blick auf das, was das Gemeinsame einer ganzen Epoche, Denkrichtung oder Position ausmacht. In diesem Sinne kennt die Theologiegeschichte mehrere Versuche einer Typisierung der christlichen Erlösungslehren. Der skandinavische Theologe Gustaf Aulén unterscheidet zwischen einer Soteriologie des „Christus victor“, einer Soteriologie des „Christus victima“ und einer Soteriologie des „Christus exemplar“.¹ Albrecht Ritschl bevorzugt eine Einteilung der Erlösungslehren in mystische, juristische und moralische.² Gisbert Greshake spricht von einem Typus der alten Kirche: Erlösung als Paideia durch Christus im Kontext der griechischen Philosophie, einem Typus des Mittelalters: Erlösung als innere Begnadung des einzelnen im Kontext eines alles umgreifenden Ordo, und einem Typus der neuzeitlichen Wende zum Subjekt: Erlösung als inneres Moment der Geschichte der neuzeitlichen Subjektivität.³ Wolfhart Pannenberg dagegen entscheidet sich für ein an der Intention des Erlösers orientiertes Schema: 1. Vergottung durch Inkarnation; 2. Vergottung durch Angleichung an Gott; 3. stellvertretende Satisfaktion; 4. Alleinwirksamkeit Gottes; 5. Angleichung des Abbildes an das Urbild; 6. moralische Vervollkommnung des Menschen; 7. Personalisierung des Menschen.⁴

Im folgenden wird ebenfalls typisiert. Doch das Blickfeld ist bescheidener. Hier geht es lediglich um die Soteriologie des 20. Jahrhunderts. Natürlich kann man auch bezogen auf diesen relativ begrenzten Zeitraum mehr oder weniger differenzieren. Doch drängt sich die Dreiteilung „Stellvertretung – Befreiung – Communio“ geradezu auf. Schwieriger ist die Auswahl der Theologen, die für die einzelnen Modelle stehen. Das Modell „Stellvertretung“ kann nicht von Karl Barth allein repräsentiert werden, weil Hans Urs von Balthasar die von Barth vorgestellte „Soteriologie der exklusiven Stellvertretung Christi“ in eine „dramatische Erlösungslehre der inklusiven Stellvertretung“ überführt. Die dramatische Erlösungslehre von von Balthasar wird ihrerseits ergänzt durch die Arbeiten von Raymund Schwager,

¹ Vgl. G. Aulén, Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens, in: ZSTh 8 (1931) 501–538.

² Vgl. A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Band III, Bonn 1883.

³ Vgl. G. Greshake, Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte, in: *Ders., Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Freiburg i. Br. 1983, 50–79.

⁴ Vgl. W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964, 33–41.

der mit seiner Rezeption der soziologischen Analysen von René Girard eine vielbeachtete Variante des Modells „Stellvertretung“ bietet. Etwas leichter fällt die Auswahl bei dem anthropozentrischen „Modell Befreiung“, das sich selbst als Korrektur jeder einseitig christozentrischen Soteriologie versteht. Johann Baptist Metz hat mit der Veröffentlichung seiner Thomas-Studie unter dem programmatischen Titel „Christliche Anthropozentrik“ den Grundstein für eine Erlösungslehre gelegt, die jede Gestalt von Weltflucht und Heilsindividualismus vermeiden und auch nach den Schrecken von Auschwitz sowie im Blick auf das Elend politisch geknechteter Völker kommunikabel sein will. Es ist kein Zufall, daß bedeutende Befreiungstheologen bei Metz in die Schule gegangen sind. Sie aber haben sich die Kritik einer mehr oder weniger ausgeprägten Identifizierung des politischen Befreiungshandelns mit dem Handeln des Erlösers zugezogen. Vor allem die Vertreter des ekklesiozentrischen Modells „Communio“ gehören zu den schärfsten Kritikern der „politischen Theologie“. Die Anhänger der so genannten „Integrierten Gemeinde“ fragen Metz und seine Schüler nach einem Kriterium der Unterscheidung zwischen dem politischen Befreiungshandeln der Nichtchristen und dem politischen Befreiungshandeln der Christen. Aber sie müssen sich auch ihrerseits – zum Beispiel von Gisbert Greshake – kritische Fragen gefallen lassen – vor allem die nach dem Unterschied zwischen Reich Gottes und „Integrierter Gemeinde“.

1. Stellvertretung oder: Das christozentrische Modell der Soteriologie

Soteriologisch betrachtet beginnt das 20. Jahrhundert mit dem großen „Nein!“, das Karl Barth jener Theologie entgegenschleudert, die die letzten Jahrzehnte des 19. und die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts beherrscht hat. Die Liberale Theologie von Schleiermacher bis zu Troeltsch suchte im Menschen nach einem Anknüpfungspunkt für Gott und entdeckte diesen Anknüpfungspunkt in seinem Innersten. Vor aller Reflexion – so lehrt Schleiermacher – ist der Mensch immer schon verwiesen auf etwas Unbedingtes. Und es komme alles darauf an, daß er dieses sein eigentliches Wesen erkenne, bejahe und entfalte. Jesus sei der Mensch gewesen, der sich ganz und gar ausgestreckt habe nach dem Gott, von dem alles abhängt; deshalb sei in seinem Leben alles richtig – sozusagen „am rechten Ort“ – gewesen. Also bedeute Erlösung, daß der Mensch, der als Sünder gegen seine ureigene Bestimmung lebe, das Bewußtsein Jesu „anziehe“.

Hier ist nicht der Ort, Fragen der Schleiermacher-Exegese zu diskutieren. Zu diesen Fragen gehört zweifellos die, ob und inwiefern der Erlöser mehr als der Katalysator eines neuen Bewußtseins ist. Aber dieses Problem darf in einer Abhandlung, in der es in einem ersten Schritt um die Charakterisierung der von Barth repräsentierten Denkform geht, ausgeklammert werden.

1.1 Soteriologie der exklusiven Stellvertretung

Karl Barth verkehrt die Perspektive der Liberalen Theologie in deren Gegenteil⁵. Wer erfassen will, was Erlösung ist, darf aus seiner Sicht nicht beim Menschen ansetzen, sondern er muß die Frage beantworten: Warum ist Jesus Christus unendlich viel mehr als ein Beispiel, ein Initiator oder Katalysator meiner Eigentlichkeit? Was hat er vor zweitausend Jahren für mich und für alle Menschen aller Zeiten getan?

Barths Theologie ist radikal christozentrisch. Nur von Jesus Christus kann man sagen, daß er nicht nur ein Mittel oder Werkzeug, ein Prophet oder Gottesgelehrter, sondern die Offenbarkeit Gottes selbst ist. Nur im Blick auf Jesus Christus entgehen wir der Versuchung, Gott den eigenen Kategorien, Erwartungen, Bedürfnissen oder Sehnsüchten anzupassen. Nur im Blick auf Jesus Christus kann man die Schöpfung insgesamt und die Geschichte Israels und die Schriften des Alten Testaments richtig verstehen. Das alles fundierende Dogma heißt für Barth: Der Mensch Jesus ist nicht die Hülle oder Maske, sondern die Offenbarkeit Gottes in Raum und Zeit, in Welt und Geschichte. Nur in diesem einen Punkt mit dem Namen Jesus berührt Gott wie eine Tangente den Kreis, den wir unsere Welt nennen. Und deshalb kann man in der Theologie nicht zuerst über die Schöpfung und den Menschen, über dessen Sünde und Geschichte sprechen. Nein, die Theologie muß mit Jesus Christus beginnen. Erst von ihm her erschließt sich uns, was die Schöpfung und was der Mensch, was die Sünde und deren Überwindung ist.

Weil Jesus Christus der Grund der Schöpfung ist, deshalb läßt sich nur an ihm ablesen, was Wesen, Sinn und Ziel der Schöpfung ist. Jesus Christus – so formuliert Barth – realisiert als wahrer Mensch, d. h. in Raum und Zeit, dieselbe Beziehung zum Vater, die der innertrinitarische Sohn von Ewigkeit her ist.⁶ Er ist beides zugleich: ganz und gar Relation zum Vater und ganz und gar Relation zu den Mitmenschen. Und weil er nicht nur im ethischen oder psychologischen, sondern auch im ontologischen Sinn ganz und gar die Beziehung des Schöpfers zu den Menschen und die Beziehung der Menschen zum Schöpfer realisiert, nennt ihn Barth „die ontologische Bestimmung“ aller Menschen und – insofern alle Geschöpfe auf den Menschen hin geschaffen sind – auch die ontologische Bestimmung jeder Kreatur.⁷ Anders ausgedrückt: Jesus Christus ist das „Zusammensein“ Gottes mit der Schöpfung und das „Zusammensein“ der Schöpfung mit Gott.⁸ Der Grad der Christusförmigkeit entscheidet über den Rang eines Geschöpfes. Ein

⁵ Im folgenden steht das Kürzel KD für Karl Barths „Kirchliche Dogmatik“. – Eine lesenswerte Analyse von Barths Soteriologie bietet G. Wenz, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit*, Band II, München 1986, 193–278.

⁶ Vgl. KD III/1, 54.107.

⁷ Vgl. KD III/2, 64–82.158–264.

⁸ Vgl. KD III/2, 167.

Mensch ist in dem Maße Mensch, als er in Christus und Christus in ihm ist. Und ein nichtmenschliches Geschöpf ist in dem Maße „wirklich“, als es Medium der christusförmigen Beziehung eines Menschen zu seinem Schöpfer wird.

Weil Jesus Christus der ontologische Grund aller Geschöpfe ist, nennt ihn Barth *den alleinigen Stellvertreter*⁹. Stellvertreter ist Christus nicht erst auf Grund seines stellvertretenden Leidens und Sterbens, sondern weil er von Anfang an die Stelle ist, an der die Schöpfung das Zusammensein mit dem Schöpfer ist. Der Mensch allerdings ist das Geschöpf, das sein Sohnsein im Sohn beziehungsweise sein Zusammensein mit dem Vater annehmen oder ablehnen und darüber hinaus andere Geschöpfe zum Medium seiner Bejahung oder Ablehnung machen kann. Barth spricht von der Annahme beziehungsweise Ablehnung der durch Christus ermöglichten „Stelle im Sein“. Ein Mensch, der Christi Stellvertretung annimmt, entspricht seiner doppelten Bezogenheit (ganz auf den Vater und zugleich ganz auf den Nächsten hin). Und ein Mensch, der Christi Stellvertretung ablehnt, unternimmt den absurden Versuch, die eigene Identität (Stelle im Sein) selbst leisten statt empfangen zu wollen.

Barth legt Wert auf die Feststellung, daß der Mensch sich durch sein „Nicht-Entsprechen“ keineswegs selbst annihilieren (aus dem Sein herauskatapultieren) kann. Er bleibt Geschöpf, auch wenn er das Sohnsein im Sohn ablehnt. Er kann der Stellvertretung Christi nichts nehmen oder hinzufügen, sondern ihr nur entsprechen oder widersprechen. Der Mensch ist, ob er will oder nicht, geschaffen, um dem in Christus offenbaren trinitarischen Gott – dem Gott, der in sich selbst Gemeinschaft, Beziehung, Für-Sein ist – zu entsprechen. Er ist auch, ob er will oder nicht, ein auf das Du des Mitmenschen verwiesenes und angewiesenes Geschöpf. Deshalb gilt: Nur wer im Für-Sein für den anderen christusförmig wird, wird wirklich Mensch. „Wirklich“ wird der Mensch, insoweit er der Stellvertretung Jesu Christi entspricht, das heißt: niemals in sich selbst oder aus sich selbst, sondern nur als Entsprechung, als Beziehung, als Für-Sein.¹⁰

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, was Barth mit der vordergründig befremdenden These meint, daß der „wirkliche“ Mensch nicht sündigen kann, daß die Sünde für den „wirklichen“ Menschen eine „unmögliche Möglichkeit“¹¹, eine „ontologische Unmöglichkeit“¹², eine „Absurdität“¹³ ist. Wäre die Sünde eine vom Schöpfer dem Geschöpf gegebene Möglichkeit, dann wäre das Zusammensein mit Gott vereinbar mit der Sünde. Barth will sagen: Insoweit das Geschöpf wirklich Geschöpf, d. h. in Gemeinschaft mit Gott steht, kann es nicht sündigen. Daraus folgt: Die

⁹ Vgl. KD III/2, 57.410.527.

¹⁰ Vgl. KD III/2, 61 f.266–270.385 f.391–524.

¹¹ KD IV/3, 203.

¹² KD III/2, 162; KD IV/3, 204.

¹³ KD III/3, 405.408; KD IV/1, 454.544.560; KD IV/2, 449.

Freiheit des Menschen besteht nicht in der Möglichkeit, sich für oder gegen Gott zu entscheiden. Vielmehr ist die Freiheit die dem Menschen gegebene Möglichkeit, selbst sein zu wollen, was er als Geschöpf immer schon ist, nämlich Zusammensein mit Gott.

Für Barth verbietet sich jede Unterscheidung zwischen dem Sünder und seiner Sünde. Denn jede Unterscheidung zwischen dem Sünder als Subjekt und der Sünde als bloßem Prädikat des Subjekts unterstellt Gott die Schöpfung eines Menschen, zu dessen Ausstattung auch die Möglichkeit zum Sündigen gehört. Die Sünde ist der Einbruch des von Gott nicht Gewollten, des „Nichtigen“, dessen, was Gott nicht will, in die Schöpfung.

Barth ist sich bewußt, daß seine These, daß nicht nur die Sünde, sondern mit der Sünde auch der Sünder von Gott verneint werde, die logische Konsequenz der Aufhebung beziehungsweise Annullierung des Sünders impliziert. Deshalb spricht er von dem Paradox, daß ich mich als Sünder „durchaus *nicht* los bin, daß ich selbst noch *dabei* sein, mich selbst in dieser Situation *haben* muß und nicht los werden kann“¹⁴. Dieses Paradox, daß ich als Sünder Geschöpf bleibe, obwohl ich nichts mehr bin, was Gott bejahen kann, erschließt sich als das Geheimnis der göttlichen Liebe, sobald sich der Sünder unter das Kreuz Jesu Christi stellt. Denn das Geschehen von Kreuz und Auferweckung bedeutet, daß der eine Mensch, der ganz mit Gott zusammen ist, der dieselbe Beziehung zum Vater lebt, die der innertrinitarische Sohn ist, an die Stelle derer getreten ist, die als Sünder von Gott Verneinte sind. Sie wären auf Grund dieser Verneinung Genichtete (Annullierte), wenn nicht der sündelose Sohn an ihre Stelle träte und das den Sünder nichtende Nein Gottes auf sich nähme. Unabhängig von diesem Stellvertreter wäre der Sünder buchstäblich nichts mehr. Nur in dem für ihn Gekreuzigten kann er sich als das erkennen, was er als Sünder ist: nämlich Sohn Adams statt Sohn im Sohn Gottes.¹⁵ Nur weil es diesen einen Menschen gibt, der an unserer (von Gott verneinten) „Stelle“ zugleich von Gott verneint (Kreuzigung) *und* bejaht (Auferweckung) werden kann, ist der sündige Mensch nicht nichts, sondern – Paradox der Liebe! – *als* ein von Gott Verneinter (Nichtiger) *zugleich* ein von Gott Bejahter. Weil Gott die Sünde und mit ihr auch den Sünder nicht bejahen kann, sondern verwerfen muß, nimmt seine Liebe da, wo Jesus Christus nicht nur im Sinne einer ethischen Haltung (Solidarität), sondern im real-ontologischen Sinn als Grund

¹⁴ KD IV/2, 550f.

¹⁵ Barth erklärt die von Paulus in Röm 5 beschriebene Parallele zwischen Christus und Adam nicht mit Hilfe des Stellvertretungsbegriffs. Denn daraus, daß Christus „der stellvertretende Gerechte“ ist, darf man nicht folgern, daß Adam „der stellvertretende Sünder“ ist. Der Name Adams bezeichnet nach Barth den Anfang aller „adamitischen Versuche“ des Menschen, sich selbst an die Stelle Gottes zu setzen (vgl. KD IV/1, 566–573; Christus und Adam, 11f.15.49f.). „Die Andern, nach Adam Lebenden sind [...] die schon in seiner Person und Tat *Repräsentierten*; sie sind die, deren Wille schon in *seinem* Willen im voraus richtig als verkehrter Wille interpretiert und zum Ausdruck gebracht worden ist. [...] Adam ist nicht das von Gott über uns verhängte Schicksal. Adam ist aber die von Gott erkannte und uns gesagte *Wahrheit* über uns selbst“ (KD IV/1, 569).

aller Schöpfung an die Stelle der durch die Sünde verneinten (genichteten) Schöpfung tritt, die Gestalt des kreuzigenden (richtenden) Nein an.¹⁶ Aber indem der Stellvertreter dieses kreuzigende Nein auf sich nimmt, ist er als der Gekreuzigte (Verneinte) schon der Auferweckte (Bejahte) und seitdem für alle von ihm vertretenen Sünder (von Gott Verneinten) die einzige Hoffnung, durch die eigene Sünde (durch das Nichtige) doch nicht von Gott getrennt zu werden.

Barths sogenannte „Ontologie des Nichtigen“ ist Teil seiner Vorsehungslehre und diese wiederum ein Kapitel der Erwählungslehre. Das Nichtige – so formuliert Barth – ist „das Andere, von dem sich Gott trennt, demgegenüber er sich selbst behauptet und seinen positiven Willen durchsetzt“¹⁷. Es handelt sich nicht um etwas Vorgegebenes; Gott setzt sich nicht – dualistisch – gegen einen Konkurrenten durch, sondern „weil und indem [...] das Werk seiner Erwählung und Gnade geschieht, geschieht „nur als dessen Kehrseite [...] auch sein *opus alienum*, wird jenes mächtige Nein gesprochen, durch das dem Nichtigen seine eigentümliche Gestalt und Existenz verliehen wird“¹⁸. Weil Gott etwas *nicht will*, darum ist das Nichtige nicht einfach nicht vorhanden, aber auch kein Geschöpf.

Weil es „keine Erwählung gibt, wo es nicht auch Nicht-Erwählung, Übergewalt, Verwerfung gibt“¹⁹, spricht Barth von einer „doppelten Prädestination“. Er nennt das Nichtige wiederholt „unvermeidlich“ und „notwendig“.²⁰ Aber er charakterisiert diese „Notwendigkeit“ auch als „relative“, „untergeordnete“ und „vorübergehende“.²¹ Denn nur *weil* Gott dem Nichtigen in Jesus Christus gegenübergetreten ist – nur in dieser *Relation* –, ist das Nichtige real. „*Es ist nicht an sich*, es ist nur in dieser Gegensätzlich-

¹⁶ Jesus Christus „hat eben damit, daß er – der an unsere, der Sünder Stelle trat – in den Tod gegangen ist, mit uns als Sündern und damit mit der Sünde selbst in seiner Person Schluß gemacht. Er hat in seiner Person uns als Sünder und damit die Sünde der Vernichtung überliefert, aufgehoben, negiert, durchgestrichen: uns selbst, die Sünde, und damit die uns treffende Anklage, Verurteilung, Verdammnis. Das ist es, dessen wir nicht fähig, zu dem wir nicht einmal willig sein können. Wie sollten wir dessen fähig und dazu willig sein, uns selbst als Täter der Sünde und damit die Sünde selbst aufzuheben? Das ist es, was er in seinem Recht, in seiner Autorität, in seiner Macht als Sohn Gottes, indem er als Mensch an unsere Stelle trat, an unserer Stelle tun konnte, wollte und tatsächlich getan hat. Der Mensch der Sünde, der erste Adam, der mit Gott im Streit liegende Kosmos, dieser ganze „gegenwärtige böse Äon“ (Gal 1,4) ist in und mit Ihm ans Kreuz geschlagen, getötet und begraben worden. Damit hat er einerseits in der Geschichte des Bundes zwischen Gott und Mensch ein neues Blatt aufgeschlagen, die Versöhnung, den Frieden des Menschen mit Gott hergestellt, den versperrten Zugang des Menschen zu Gott wieder aufgetan. Dieser Zugang war ja von innen, vom Menschen her, verriegelt und mußte von innen, vom Menschen her, wieder aufgetan werden. Eben das ist es, was geschehen ist, indem Jesus Christus die Sünde, zu deren Träger und Vertreter er sich selbst machen wollte, in seiner eigenen Person (als der des einen großen Sünder!) ans Kreuz schlagen und töten ließ“ (KD IV/1, 279).

¹⁷ KD III/3, 405.

¹⁸ KD III/3, 409.

¹⁹ Gottes Gnadenwahl, 18. – *Indem* Gott erwählt, „verwirft er auch, was er nicht erwählt“ (KD III/3, 405). Das auf Erwählung beruhende Handeln Gottes impliziert das Nichtige „als die Klasse oder Stufe des von Gott verneinten, verworfenen, ausgeschlossenen Seins“ (KD IV/3, 204).

²⁰ Vgl. KD II/2, 176f.; KD III/3, 405.417.

²¹ Vgl. KD III/1, 440; KD III/3, 380f.417.

keit.“²² Und deshalb ist es aus Barths Perspektive kein Widerspruch, wenn behauptet wird, daß Gott im Geschehen von Kreuz und Auferweckung des Stellvertreters den Sünder zugleich verneint und bejaht. Indem Jesus Christus an die Stelle des Sünders tritt, wird dessen Nichtung genichtet, ist das Nichtige der durch Gottes Zorn „wie entstandene, so schon verjagte Schatten seines Werkes“²³.

Weil es in Gottes Zeit (in der Ewigkeit) kein „vor Christus“ und kein „nach Christus“ gibt, weil das Geschehen der Stellvertretung von Gott her ewig ist, ist auch die Verneinung der Verneinung beziehungsweise die Nichtung des Nichtigen von Gott her gesehen ein ewiges „Jetzt“. Andernfalls wäre der Schöpfer innerhalb der geschilderten Logik Karl Barths zumindest vorübergehend der Erhalter des Nichtigen. Aber aus der Perspektive der Ewigkeit ist der zur Menschwerdung erwählte Sohn immer schon der Schöpfer und der Gekreuzigte und Auferweckte, also immer schon der Nichter des Nichtigen. Und deshalb ist für Barth die entscheidende Frage des Theologen nicht die nach der Vereinbarkeit des Nichtigen mit der Güte Gottes. Denn das Nichtige ist ja in Jesus Christus schon „erledigt“. Nein, die eigentlich spannende Frage der gesamten Erlösungslehre ist die, warum das Nichtige angesichts von Kreuz und Auferweckung Jesu überhaupt noch eine Bedeutung hat.²⁴ Barths Antwort liegt in der Unterscheidung der Zeit Gottes von der des Menschen. Was von Gott her gesehen ewiges „Jetzt“ ist, das ist vom Menschen her betrachtet Vergangenheit und Zukunft. Deshalb kann er sich dem, was „an sich“ erledigt ist, weiterhin verschreiben: Er kann der in Jesus Christus erledigten Vergangenheit verfallen, indem er sich der in Jesus Christus eröffneten Zukunft verschließt. So wird die Bedeutung der Stellvertretung des Erlösers für alle Menschen aller Zeiten deutlich. Sie ist das Geschenk der Zukunft. Wer dieses Geschenk annimmt, ist bereits real verbunden mit dem, der die Zugänglichkeit zum Vater und damit die Zukunft in die von Gott verneinte Stelle der Zeit-, weil Ausweglosigkeit (Hölle) getragen hat. Und umgekehrt: Wer das Geschenk verweigert, bringt in sich zur Geltung, was an sich nur noch „Nicht-Wirklichkeit“ beziehungsweise „Scheingeltung“ hat.

Barth handelt sich mit seiner Rede vom *Zugleich* der nichtenden Verneinung und aufrichtenden Bejahung Gottes gegenüber dem Sünder das Problem der Identität eben dieses Sünders vor und nach dem Geschehen der

²² KD III/3, 381. – Zum Vergleich: Hegel bemerkt über das Böse und dessen Relativität zum Guten: Mit „*der Notwendigkeit des Bösen* ist [...] absolut vereinigt, daß dies Böse bestimmt ist als das, was notwendig *nicht seyn soll*, – d. i. daß es aufgehoben werden soll, nicht daß jener erste Standpunkt der Entzweiung überhaupt nicht hervortreten solle [...], sondern daß nicht auf ihm stehen geblieben, und die Besonderheit nicht zum Wesentlichen gegen das Allgemeine festgehalten, daß er als nichtig überwunden werde“ (Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse [Glockner-Ausgabe, Band VII], Stuttgart/Bad Cannstatt 1964, 139, 201).

²³ KD III/3, 87f. – Vgl. auch KD III/1, 440.

²⁴ Vgl. KD III/3, 419f.

Rechtfertigung ein.²⁵ Und man muß aus seiner strikten Gegenüberstellung von „Zeit Gottes“ (Ewigkeit) und „Zeit der Schöpfung“ folgern, daß die Geschichte nur noch die zeitlich gedehnte Veranschaulichung der von Christus schon erledigten Sünde aller Menschen aller Zeiten ist. Mit guten Argumenten sehen die meisten Barth-Interpreten in der besagten Verhältnisbestimmung von Ewigkeit und Zeit eine eklatante Apokatastasis-Lehre.

Natürlich wäre Barth nicht der scharfsinnige Denker, als den ihn seine Hörer beschreiben, wenn er sich nicht selbst die Frage vorgelegt hätte: Sind wir durch Christi Stellvertretung „zu bloßen Objekten gemacht, in eine Zuschauerstellung gedrängt“²⁶? Wie soll Christi Für-uns-Sein „ein ‚Wir mit Gott‘ in sich schließen? Und wenn es ein solches nicht in sich schließt, wie soll es uns dann auch als ‚Gott mit uns‘ wirklich verständlich sein“²⁷? Die Antwort Barths beschreibt das Erlösungsgeschehen in strenger Parallele zum Vorgang der Schöpfung. Wie das Geschöpf nur durch, mit und in Christus *wirklich* es selbst ist, so ist der Sünder nur durch, mit und im Gekreuzigten *wirklich* Sohn. Die Stellvertretung des Erlösers ist für Barth kein Dialog zwischen der Person des Stellvertreters und der Person des von ihm vertretenen Sünders, sondern das Geschehen einer Neuschöpfung, in welcher der Schöpfer Christus so an die Stelle des Sünders tritt, daß dieser in keiner Weise in sich selbst, sondern nur im Glauben – und das heißt: außerhalb von sich selbst, nämlich durch, mit und in Christus – seinerseits Person zu sein vermag. Nur wenn der Mensch ständig und immer wieder das eigene Ich entmachten, gleichsam von Christus absorbieren läßt, darf er sich Christ nennen. Barth plädiert für eine wörtliche Interpretation des lutherischen Axioms „simul (totus) iustus, simul (totus) peccator“²⁸. Denn für ihn gibt es keine ontische Brücke zwischen dem alten Menschen der Sünde und dem neuen Menschen, der zumindest glaubend schon in Christus ist. Das Geschehen der Stellvertretung ist nicht die Befähigung des Vertretenen, selbst Subjekt der Gerechtigkeit zu werden. Barth unterscheidet zwar zwischen

²⁵ Barth gibt der Anselm-Kritik all derer recht, die unter „Genugtuung“ nicht die Verrechnung der Sünde seit Adam mit einem stellvertretend erbrachten Verdienst Christi verstehen, sondern die „Satisfaktion“ als Eigenschaft einer Liebe beschreiben, „die sich selbst nur eben in der völligen Auswirkung ihres Zornes gegen den Menschen der Sünde, nur eben in seiner *Tötung*, Auslöschung und Beseitigung ‚genug tun‘ konnte“ (KD IV/1, 280). Die „Genug-tuung“ der Liebe Gottes gegenüber dem Sünder trägt das Antlitz des Kreuzes (vgl. KD IV/1, 326), weil sich für Barth jede Unterscheidung zwischen dem Sünder und seiner Sünde verbietet und also Vergebung keine bloße Veränderung *am* Sünder, sondern dessen Ersetzung durch Nichtung und Neuschaffung bedeutet. Barth scheut das Bild nicht, hier werde weder durch Darreichung einer Medizin noch durch eine Operation, „sondern durch *Tötung* des Patienten“ (KD IV/1, 326) geholfen.

²⁶ KD IV/1, 13.

²⁷ KD IV/1, 14.

²⁸ Die wörtliche Auslegung des lutherischen Axioms wird von Barth mit der Lehre von der zeitlichen Einholung des von Gott her schon erledigten Sieges verbunden: „Was der Mensch jetzt *noch ganz ist* [sc. simul totus peccator], das kann er nicht *bleiben*, das wird er angesichts dessen, was er jetzt *schon ganz ist* [sc. simul totus iustus], gar nicht mehr sein können, zu sein aufhören müssen. Und was er jetzt *schon ganz ist*, das wird er nicht in der Weise werden und sein dürfen, daß er ganz allein (unter Ausschluß dessen, was er jetzt noch ganz ist) *nur* noch eben das sein wird“ (KD IV/2, 648).

Rechtfertigung und Heiligung²⁹, versteht aber die Heiligung nicht als Teilnahme an Christi Stellvertretung, sondern ausschließlich als Bezeugung des Sieges Christi. Statt des Begriffs „Mitwirkung“ schlägt Barth den Begriff „Dienst“ vor, um den Part des Menschen im Stellvertretungsgeschehen als Bezeugung eines anderen zu charakterisieren. Die Bezeugung der Stellvertretung Christi hat zwar eine soziale Dimension³⁰; aber daraus darf man nach Barth nicht schließen, daß die Rechtfertigung durch Christus und die Gemeinde erfolgt. Im Gegenteil: Die Gemeinde ist ebenso Bezeugung der allein und ausschließlich durch den Erlöser geschehenen Rechtfertigung, wie dies der einzelne Christ durch seinen je eigenen Glauben ist.

Barths ungeheuer optimistische Erlösungslehre kennt den Einwand, die Verantwortung des einzelnen werde durch den Glauben an das von Gott her längst vorentschiedene Ende der Geschichte zu einer Scheinverantwortung. Er antwortet auf diesen Einwand mit dem Hinweis darauf, daß die Perspektive der Ewigkeit die Perspektive der Zeitlichkeit nicht entwertet. Aus der Perspektive der Zeitlichkeit hängt das Einholen dessen, was aus der Perspektive der Ewigkeit sicher ist, vom Zeugnis jedes einzelnen, von seinem Glauben, Hoffen und Lieben, und also auch von dem gegenseitigen Für-Sein ab.³¹

1.2 Soteriologie der inklusiven Stellvertretung

Auf den Schultern von Karl Barth entsteht auf katholischer Seite die Erlösungslehre Hans Urs von Balthasars.³² Auch seine Soteriologie läßt sich wohl am zutreffendsten mit dem Stichwort „Stellvertretung“ kennzeichnen. Aber der Unterschied zwischen dem evangelischen und dem katholischen Theologen fällt sofort ins Auge, wenn man weiß, daß Karl Barth das Wort „Sühne“ mit Bedacht vermeidet, wohingegen von Balthasar gerade diesen Begriff in die Mitte seiner sogenannten „Theodramatik“ rückt.

²⁹ Vgl. KD IV/2, 565.

³⁰ Vgl. KD IV/2, 695–824; IV/3, 780–1034.

³¹ Vgl. KD IV/3, 321 f. 1053f. 1071 f.

³² Im folgenden werden für die drei Hauptteile von v. Balthasars Trilogie folgende Kürzel verwendet: H = Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik: Band I. Schau der Gestalt, Trier³1988; Band II/1. Fächer der Stile, Klerikale Stile, Einsiedeln³1984; Band II/2. Fächer der Stile. Laikale Stile, Einsiedeln³1984; Band III/1/A. Im Raum der Metaphysik. Teil I. Altertum, Einsiedeln²1975; Band III/1/B. Im Raum der Metaphysik. Teil II. Neuzeit, Einsiedeln²1975; Band III/2/B. Theologie. Neuer Bund, Trier²1988; TD = Theodramatik: Band I. Prolegomena, Einsiedeln 1973; Band II/1. Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott, Einsiedeln 1976; Band II/2. Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus, Einsiedeln 1978; Band III. Die Handlung, Einsiedeln 1980; Band IV. Das Endspiel, Einsiedeln 1983; TL = Theologik, Band I. Wahrheit der Welt, Einsiedeln²1985; Band II. Wahrheit Gottes, Einsiedeln 1985; Band III. Der Geist der Wahrheit, Einsiedeln 1987. – Eine Gesamtdarstellung von v. Balthasars Soteriologie bieten: *J. Nadwilekut*, Christus als Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars, St. Ottilien 1987; *T. R. Krenski*, Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars, Freiburg i. Br. 1990.

Das Geschehen der Sühne steht für die biblisch bezeugte Tatsache, daß Gott nie am Menschen ohne den Menschen handelt – auch dann nicht, wenn dieser zum Sünder geworden ist. Wenn der Bund Gottes mit dem Menschen der Grund der Schöpfung ist, wie Barth schreibt, dann – so folgert von Balthasar³³ – bindet sich Gott als Schöpfer so an den Menschen, daß dieser auch durch die Sünde nicht „genichtet“ wird. Der Sünder hört mit der Sünde nicht auf, Adressat Gottes zu sein. Deshalb ist auch das Geschehen der Erlösung kein einseitiges Handeln Gottes am Sünder ohne den Sünder, sondern mit dem Sünder. Sühne ist – kurz gesagt – das dem Sünder vom Erlöser ermöglichte „Umleiden der eigenen Sünde in Sohnschaft“.

Von Balthasar, der sich auch nach seinem Austritt aus dem Jesuitenorden als Jünger des Ignatius von Loyola betrachtet hat, beschreibt das „concretum“ der faktischen Geschichte des Lebens, Sterbens und Auferstehens Jesu als die Norm, die gerade deshalb, weil sie kein Begriff, keine Idee, kein Prinzip, sondern ein unwiederholbar einmaliges Geschehen ist, von jedem Menschen je einmalig befolgt werden kann und soll.³⁴ Unter Anleitung der Ignatianischen Exerzitien gelangt der einzelne durch eine auf Selbstbeteiligung und Mitvollzug zielende Betrachtung jeder einzelnen Szene des Lebens, Sterbens und Auferstehens Jesu zu seiner Eigentlichkeit. Nicht in der Anpassung der Jesus-Geschichte an die eigene Existenz, sondern umgekehrt in der Anpassung der eigenen Existenz an die Jesus-Geschichte liegt der Schlüssel zur Entdeckung der je eigenen Sendung. Von Balthasar unterscheidet sehr genau zwischen der moralischen oder intellektuellen Wirkungsgeschichte einer geschichtlichen Gestalt einerseits und der Einzigkeit Jesu Christi andererseits. Wäre der Erlöser nur ein geistiges, geistliches oder sittliches Vorbild, dann wäre seine Geschichte (sein „concretum“) nur ein Beispiel, nicht aber die Bedingung der Möglichkeit beziehungsweise die Norm (das „universale“) jedes Christen.

Was Ignatius von Loyola „die heilige Indifferenz“ des Exerzitanden gegenüber der für ihn von Christus vorgesehenen Sendung nennt, ist nicht identisch mit der von Karl Rahner beschriebenen Transzendentalität³⁵.

³³ In vielen Punkten folgt v. Balthasar der von ihm bewunderten Theologie Karl Barths. Auch er bestimmt das Wesen der Schöpfung von Christus her. Der Erlöser ist – so betont er – dasselbe Wort, durch das alles, was ist, geschaffen wurde. Er ist dasselbe Wort, durch das die Schöpfung Anrede des Schöpfers an jeden einzelnen Menschen ist. Er ist dasselbe Wort, das jedem Menschen eine „Stelle“ in der Schöpfung zuweist, die von niemandem ersetzt werden kann. Jeder Mensch hat nicht nur, sondern ist eine schlechthin einmalige Sendung.

³⁴ „Eine Situation im Leben Jesu ist nicht als eine endliche, abgeschlossene Größe aufzufassen, die sich wie eine natürliche weltgeschichtliche Situation gegen andere, gleichzeitige, frühere oder nachfolgende abgrenzen würde. Die Dimension dieser Situation bleibt, da sie ja Darstellung des göttlichen, ewigen Lebens in die Welt hinein ist, nach oben offen. Ihr Sinngehalt, ihre Beziehungsfülle ist schon in ihrer eigenen Geschichtlichkeit eine unendliche, noch ganz abgesehen von den [...] Formen ihrer Universalisierung im Hinblick auf die Kirche und den Einzelnen“ (*H. U. v. Balthasar, Theologie der Geschichte. Ein Grundriß, Einsiedeln* 1979, 55).

³⁵ Im Blick auf Karl Rahners These: „Ignatius ist der Mann der transzendentalen Frömmigkeit, nicht so sehr der kategorialen“ (Sendung und Gnade, Freiburg i. Br. 1959, 533) erhebt Hans Urs v. Balthasar (Cordula oder der Ernstfall, Trier 1987, 92) den Vorwurf einer Trennung des „univer-

Denn diese ist aus von Balthasars Sicht immer in der Gefahr, das „concretum“ auf die eigenen Erwartungen und Voraussetzungen zu reduzieren. Nein, der von Ignatius beschriebene Zustand der heiligen Indifferenz wird gerade da erreicht, wo ein Mensch sich ganz der Führung des Heiligen Geistes überläßt. Und der Heilige Geist ist keine zweite Selbstoffenbarung Gottes neben der im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi, sondern die Bezeugung und geschichtliche Ausfaltung der besagten Identität von „concretum“ und „universale“. Denn erst durch die Einfaltung jeder einzelnen Sendung in das Christusereignis bewahrheitet sich die These, die Geschichte Jesu (dieses „concretum“) sei identisch mit dem Sinn alles Seienden (dem „universale“ schlechthin).³⁶ Christ – so betont von Balthasar – wird man durch die je einmalige Eingestaltung in Christus. Christ wird man nicht durch ein unsichtbares unmittelbares Wirken Gottes im eigenen Inneren, sondern durch die vom Heiligen Geist bewirkte Eingestaltung der eigenen Existenz in die des Erlösers.³⁷

sale“ (= Norm wahrer Liebe) vom „concretum“ (= gekreuzigte Liebe Jesu Christi). Er sieht in Rudolf Bultmanns Rezeption der Existenzphilosophie und in Karl Rahners Rezeption der Transzendentalphilosophie eine doppelte Gefahr: zum einen die Gefahr einer anthropologischen Reduktion der Christologie; und zum anderen die Gefahr einer mehr oder weniger ausgeprägten Selbsterlösungslehre. Wenn die Existenz oder die Transzendentalität des Menschen als der apriorische Horizont beschrieben wird, in den sich das Christusereignis einzeichnet, dann ist aus der Sicht von v. Balthasars die „Ana-logie“ (das Reden des Menschen über Gott) der „Kata-logie“ (dem Wort Gottes) vorgeordnet worden. Christus ist – das betont Balthasar durchgehend – nicht der Katalysator, nicht die Konkretisierung oder Fortbestimmung dessen, was wir immer schon sind, sondern er durchkreuzt unser Apriori und stiftet uns – wenn wir ihm gehorchen – ein in seine eigene, von der gekreuzigten Liebe bestimmte Sendung. Eine „Ana-logie“, ein Reden des Menschen über Gott, gibt es also nur unter der Voraussetzung, daß sich der in Christus angesprochene Mensch inkludieren läßt in die „Ana-logie“ des herabgestiegenen („kata-logen“) Sohnes zum Vater. Von Balthasar setzt sich in seiner „Theo-Logik“ (TL I-III) ab gegen zwei Extreme: einerseits gegen eine „Ana-Logie“, die das geschichtliche Offenbarungsgeschehen auf die apriorischen Kategorien der eigenen Existenz beziehungsweise Transzendentalität reduziert; und andererseits gegen eine „Kata-Logie“, die im Sinne Karl Barths jeden Anknüpfungspunkt des Offenbarungsgeschehens im Menschen leugnet. Er gibt Barth insoweit Recht, als er den Anknüpfungspunkt ganz und gar bestimmt sieht von der „Schau der Offenbarungsgestalt“. Aber – so betont er in seiner monumentalen Barth-Monographie – wer die Herrlichkeitsgestalt betrachtet, entdeckt auch „die in Christus ein für allemal erwiesene Vereinbarkeit göttlicher und geschöpflicher Natur, das Nichterdrücktwerden der menschlichen durch die göttliche, das Dienenkönnen der menschlichen gegenüber der göttlichen“ (*H. U. v. Balthasar*, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Einsiedeln 1976, 394).

³⁶ „Jesus Christus, die Knechtsgestalt Gottes auf Erden, war ein kurzer, in der Weltgeschichte kaum merklicher Augenblick. Ein paar Worte, ein paar Taten, und schon ist alles vorbei. Und es ist gut für euch, daß ich gehe [...] Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommt, wird er euch in alle Wahrheit einführen“ (Joh 16,7.13). Die schmale Wort- und Tat-Offenbarung öffnet sich in Dimensionen, die dem Geist Gottes allein vertraut sind“ (*v. Balthasar*, Cordula [Anmerkung 35] 99).

³⁷ Klar wendet sich v. Balthasar gegen die augustinistische Vorstellung von einer inneren Gnade, die vom geschichtlichen Jesus nur bezeichnet, aber nicht vermittelt wird. Denn: „Zum Wesen der christlichen Gnade gehört es, daß sie den Einzelnen in bestimmte christologische Situationen stellt. Gnade ist kein undefinierbares ontisches Etwas, das erst dadurch Qualität bekommt, daß es einen konkreten Menschen in seiner Geschichtlichkeit trifft. Nicht der Mensch ist es, der die indefinite Gnade definiert, sondern die vom Vater durch den menschengewordenen Sohn im Geist bestimmte Gnade soll den an sich indefiniten, indifferent sein sollenden Menschen zu dem definieren, was er jetzt und hier in Kirche und Welt vor Gott sein soll“ (*v. Balthasar*, Theologie der Geschichte [Anmerkung 34], 56).

Von Balthasar beschreibt den Übergang vom ersten (Theo-Ästhetik) zum zweiten Teil (Theo-Dramatik) seines Hauptwerkes als Transformierung eines zweidimensionalen in ein dreidimensionales Bild. Indem er aus der Welt des Theaters Analogien für die Schilderung des einzigartigen Dramas zwischen Gott und Mensch erhebt, bezeichnet er die Schöpfung als Bühne für das Drama zwischen Gott und Mensch. Wenn von Balthasar von der Stellvertretung Jesu Christi spricht, meint er nicht zuerst das Kreuzesgeschehen, sondern die von Ignatius in den Exerzitien beschriebene Eingestaltung jeder „Stelle“ des Dramas zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus. Christus eröffnet den Spielraum für mitspielende Personen, und zwar so, daß diese in dem Maße mit sich selbst identisch sind, indem sie die Rolle spielen, die ihnen zugedacht ist.³⁸ Also liegt die Freiheit³⁹ des einzelnen Menschen nicht in der Möglichkeit, selbst den Inhalt der eigenen Berufung zu bestimmen, sondern in der Möglichkeit, die durch Christus vorgegebene Sendung (Rolle) anzunehmen oder abzulehnen.

Von Balthasar beschreibt das Bild einer doppelten Heilslinie nach dem Prinzip der Stellvertretung: zunächst im Sinne einer progressiven Reduzierung der vielen Stellvertreter auf wenige und schließlich einen einzigen; und dann im Sinne einer progressiven Inklusion der vielen in den einen.⁴⁰ Die mit der Erwählung Israels verbundene Hoffnung, jedes Mitglied des auserwählten Volkes werde die Tora mit dem eigenen Leben auf je einmalige Weise darstellen, weicht im Buche Deuteronomium der Erkenntnis, daß „die wahre Bundesgeschichte [...] die Geschichte von Einzelnen, Stellver-

³⁸ „Besagt nun aber nicht das endgültige Sich-Konkretisieren des unendlichen göttlichen Willens in der einmaligen menschlichen Gestalt Jesu Christi eine für die Menschheit unerträgliche Festlegung auf diese Gestalt als die absolute Norm und damit als etwas die Unendlichkeit Gottes Kompromittierendes und die menschliche Freiheit Verdemütigendes, ja sie geradezu Negierendes? Legt sich Gott selbst von vornherein (sofern Christus Alpha der Schöpfung ist), auf eine einzelne normative Gestalt fest, so wie er auch die Menschen an diese bindet und das Handeln ihrer Freiheit nach ihrem (bewußten oder unbewußten) Verhältnis zu ihr richtet, was jede Freizügigkeit für ein dramatisches Geschehen von vornherein zu verunmöglichen scheint. Und nicht nur dies; indem Gott sich in solcher Weise unauflöslich an sein Gegenüber, den Menschen bindet, daß eine größere Einheit nicht gedacht werden kann, scheint er formal den Spielraum zwischen den beiden Freiheiten aufzuheben und material die Gestalt hinzustellen, auf die sich notgedrungen das ganze Spiel hinbewegen muß, um so notwendiger, als wir theologisch alle endlichen Spielfiguren je schon in Christus gründen lassen. Lohnt es sich, angesichts dieses nach oben geschlossenen Horizonts überhaupt noch ein Spiel anzufangen, oder muß der Mensch nicht, um freie Luft zu bekommen, diesen über ihm lastenden Deckel erst einmal wegheben?“ (TD II/2, 16f.).

³⁹ „Person im theologischen Sinn wird das menschliche Geistsubjekt durch die Einmaligkeit seines In-Anspruch- und In-Dienst-Genommenseins durch Gott, was immer im christologischen Rahmen geschieht. Deshalb ist die Kirche die wahre interpersonale Gemeinschaft, durch die im Zusammenwirken der je-einmaligen Dienste der ganze Leib zusammengefügt und zusammengehalten wird“ (TD II/2, 393).

⁴⁰ V. Balthasars Verhältnisbestimmung (vgl. TD II/2, 331–410) von Judentum und Christentum, von Israel und Kirche, unterscheidet sich vom ‚mainstream‘ der gegenwärtigen Theologie durch die Feststellung: Das Ärgernis Israels „liegt darin, daß Jesus, der Juden und Heiden in eins versammelt (Joh 11, 52), wieder ein bestimmter Einzelner ist, und daß die aus ihm hervorgehende Kirche es trotz ihrer Universalität ebenfalls sein muß: sowohl als *Elongatur* („Leib“) wie als die Antwort auf ihn (als seine „Braut“)“ (TD II/2, 390). – Vgl. auch: *H. U. v. Balthasar*, Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, Freiburg i. Br. 21990, 173–178.193–200.

tretenden⁴¹ ist. Von Balthasar nennt neben Abraham, Mose und Josua einzelne Könige und Propheten.⁴² Er sieht die Propheten stellvertretend leiden an der Sünde der Mitglieder des auserwählten Volkes, die ihre je einmalige Sendung verraten haben. Denn jeder Prophet setzt sich stellvertretend der Stelle aus, wo die Sünde seines Volkes (die Untreue, der Ungehorsam) ist und wo Gottes liebende Treue deshalb „nur feindlich, nur als Feuer, Gericht und Vernichtung in den Bereich des Widergöttlichen eindringen kann“⁴³. In seinen Propheten ist Gott „schon unterwegs zur Inkarnation“⁴⁴. Das gilt in besonderer Weise von Moses⁴⁵, aber auch von vielen anderen großen Gestalten der Heilsgeschichte Israels. Balthasar sieht diese Geschichte einmünden in die Gestalt des Gottesknechtes (Jes 52,13–53,12), dessen Leiden er als prophetischen Spiegel der Stellvertretung Jesu Christi beschreibt⁴⁶. Die Knechtsgestalt ist das Kriterium des Stellvertreters nach dem Sündenfall. Deshalb – so betont von Balthasar – sind nicht die oft selbstherrlichen „Ausgriffe“ nach der Zukunft (Messianismus) „in den oberen Himmel“ (Apokalyptik) oder in „den uns umgebenden Kosmos“ (Weisheitstheologie)⁴⁷, wohl aber die Sühne-Riten des nachexilischen Tempelkultes Vorläufer der „Herrlichkeitsgestalt“ des vollkommenen Stellvertreters.⁴⁸

⁴¹ H III/2/A, 146.

⁴² Vgl. H III/2/A, 209–275.

⁴³ H III/2/A, 217.

⁴⁴ H III/2/A, 218.

⁴⁵ „Indem Israel sich (schon Ex 20,19f.) der Unmittelbarkeit des Gotthörens entzog und Moses vorsandte, hat es, ohne es recht zu wissen, sowohl das Amt der prophetischen Vermittlung stiften helfen (Dtn 5,27;18,6) wie auch seine Schuld dem Mittler aufgeladen: es tötet die Propheten, deren Amt es gestiftet hat (Mt 23,34ff.). Diese Struktur des Bundesereignisses ist im Deuteronomium klar gesehen. Ohne die Vermittlung Moses' (5,5) wäre die Unmittelbarkeit des Volkes zur Herrlichkeit von Feuer und Wort nicht erfolgt (5,24), in dieser Vermittlung ist von Gott her die Distanzierung des Volkes je schon mitberechnet und überwunden: so, daß der Mittler, der die Sünde des Volkes trägt, an dessen Stelle sterben muß“ (H III/2/A, 177f.).

⁴⁶ „Der Gottesknecht sagt Ja zum stellvertretenden Tragen der Vergehen seiner menschlichen Brüder. Der unterdrückte wehrlose Arme trägt die Sünde seiner Unterdrücker. Das Geheimnis der Solidarität in der Schuld bindet und überwindet die zweiseitige Gerechtigkeit Gottes: der erschlagene Erstgeborene der Ägypter wird identisch mit dem stellvertretend für die hebräische Erstgeburt erschlagenen Paschalamm – falls es einem Menschen gelänge, so sehr bis ans Ende (Joh 13) Ja zu sagen, daß er selber in keiner Weise Unterdrücker wäre, um in jeder Weise der Arme und Unterdrückte zu sein. Das ist das Mysterium Israels, auf das hin seine großen Gestalten – Moses, Samuel, David, Jeremias – wie auf einen Grenzbegriff hin ausgelegt werden; aber weil sie alle auch Schuldige, Unterdrückende sind, hat keiner von ihnen die Grenze erreicht. Sie transzendiert in den Neuen Bund“ (H III/2/A, 368).

⁴⁷ Vgl. H III/2/A, 337.

⁴⁸ V. Balthasar bestätigt die Ergebnisse der neueren exegetischen Forschung zum Thema „Sühne“. Er sieht in den Sühne-Riten des nachexilischen Tempelkultes das jedem Sünder von Jahwe gewährte Mittel, sich selbst umzukehren von einem Verletzer in einen Stellvertreter des Bundes. Indem der opfernde Sünder innerlich mitvollzieht, was die Hingabe des Blutes des Opfertieres (Zeichen für das Leben) äußerlich darstellt, kehrt er in seine je einmalige „Stelle“ beziehungsweise „Sendung“ zurück. Aber jeder sühnt nur für seine eigenen Sünden. Der Gedanke der stellvertretenden Sühne ist dem AT – abgesehen von den Gottesknechtliedern – bis in die hellenistische Zeit (vgl. TD I, 366–374) fremd. V. Balthasar sieht zwar einen gewissen Zusammenhang zwischen den Sühne-Riten des Jerusalemer Tempels und dem Gottesknecht, bezeichnet diesen aber aufgrund seiner stellvertretenden Sühne als singuläre Vorschattung der Herrlichkeitsgestalt Jesu Christi (vgl. H III/2/B, 30f.).

Nicht in der quantitativen Überbietung der stellvertretenden Akte des Gottesknechtes, sondern im Verhältnis Jesu zu seinem „Abba“ liegt der Grund für die unableitbare Einzigartigkeit der Stellvertretung des Erlösers.⁴⁹ Weil die ältesten Teile des Neuen Testaments nur von der Preisgabe des Sohnes durch den Vater und erst die späteren Teile auch von dessen Selbsthingabe (Gal 2,20; Eph 5,2.25) sprechen, sieht von Balthasar die Einzigkeit (Exklusivität) der Stellvertretung Jesu im Erfahren der Preisgabe durch den Vater.⁵⁰ Jesus erleidet den Tod, wie ihn die klassische alttestamentliche Theologie kennzeichnet, nämlich „als Verlust der lebendigen Beziehung zu Gott“⁵¹. Indem er in die Hölle des Sünders hinabsteigt,⁵² ereignet sich im „Aufprall“⁵³ der Sünde auf seinen aushaltenden Gehorsam der für alle Menschen aller Orte und Zeiten stellvertretende Sieg der gekreuzigten Liebe über den kreuzigenden Haß der Sünde. Was der vierte Evangelist „die Stunde“ nennt (Joh 12,27f.) und im Bild des „geöffneten Herzens“ (Joh 19,34) ausdrückt, ist nach von Balthasar das Ereignis der unvergleichlichen (exklusiven) Stellvertretung dessen, der auch den äußersten Abgrund der Sünde „unterfaßt“⁵⁴.

Weil Jesus Christus auch da, wo er zum Stellvertreter des Sünders wird, „der Sohn“ bleibt, erfährt er die Finsternis (die Sinnlosigkeit) nicht nur von außen im Sinne eines psychologischen Sich-in-die-Lage-des-Sünders-Versetzens, sondern ungleich tiefer als jeder Sünder selbst.⁵⁵ Im Schlußteil seiner mehrbändigen „Theodramatik“ kennzeichnet von Balthasar „die Gottverlassenheit“ des Stellvertreters als „Modus seiner Verbundenheit mit dem Vater im Heiligen Geist“⁵⁶. Aber der Akzent liegt – wie er in einer Karfreitagspredigt erläutert – auf der Verlassenheit, nicht auf der Verbundenheit: „Der Rufende weiß nur, daß er verlassen ist, warum, kann er in diesem Dunkel nicht mehr wissen. Er darf es gar nicht wissen, weil der Gedanke, es könnte ein stellvertretendes Tragen der Finsternis anderer sein, schon eine

⁴⁹ Vgl. TD II/2, 112; TD IV, 296.

⁵⁰ Vgl. H III/2/B, 208.

⁵¹ H III/2/B, 212.

⁵² Nach v. Balthasar bedeuten biblische Aussagen wie die über die Entwaffnung der Gewalten und Mächte (Kol 2,14f.), über die Verohnmächtigung der Höllenporten (Mt 16,18) und die „Schlüssel des Todes und der Unterwelt“ (Apk 1,18), daß nur der menschengewordene Sohn Gottes aufgrund seiner einzigartigen Verbundenheit mit dem Vater das Verlassensein von Gott (identisch mit dem, was das AT „Tod“ nennt) so tief durchleiden konnte, daß jede Tiefe des Ungehorsams (der Sünde) durch seinen Gehorsam (vgl. Phil 2,7f.; Joh 10,17f.; 13,1) „untergriffen“ wird. Vgl. H III/2/B, 213f.; *ders.*, Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 394–397.

⁵³ „Hier liegt das ‚unauslotbare‘ (Eph 3,8) Mysterium des Kreuzes: in der Wucht des Aufpralls der Gesamtlast der Sünde auf die totale Ohnmacht der kenotischen Existenz“ (H III/2/B, 193).

⁵⁴ H III/2/B, 233.

⁵⁵ „Nur der Sohn weiß erschöpfend, was es heißt, vom Vater verlassen zu sein, weil er allein weiß, wer der Vater und was die Nähe und Liebe des Vaters ist“ (H. U. v. Balthasar, *Der Christ und die Angst*, Trier 1989, 38). – Vgl. *ders.*, Mysterium Paschale, in: MySal, Band III/2. Das Christusereignis, herausgegeben von J. Feiner und M. Löhrer, Einsiedeln 1969, 161.171–175; *ders.*, Pneuma und Institution (Anmerkung 52), 394f.

⁵⁶ TD IV, 232.

Erleichterung, ein Lichtblick wäre.“⁵⁷ Aus der Sicht von Balthasars ist Jesu Verlassenheitsruf am Kreuz Ausdruck der subjektiven Gewißheit, „an der Stelle“ zu sein, die das Gegenteil der „Stelle“ von Beziehung, *Communio* und Liebe (das Gegenteil der „Stelle“ des trinitarischen Gottes) ist (vgl. 2 Kor 5,21). Er, von dem von Balthasar in seiner Geschichtstheologie schreibt, daß er als „Erschlossenheit Gottes“ unsere „Zugänglichkeit zu Gott“ und deshalb „in persona“ das Geschenk der Zeit ist, gelangt an den Punkt, wo der Tod im Sinne der alttestamentlichen Scheol vor allem die Aufhebung aller Zeit ist. Indem dieser Einzige, der „in persona“ die Zugänglichkeit zum Vater ist, an die Stelle „zeit-loser“ Verschlossenheit gelangt, verwandelt er alle Tode in „Mit-Tode“⁵⁸, weil er ihnen die Verzweiflung der Zukunftslosigkeit nimmt. Von Balthasar vergleicht die Unterfassung aller Tode durch den Tod Jesu mit einem „Lichtschimmer von Glaube, Liebe, Hoffnung“⁵⁹, der den Abgrund unseres Sterbens „immer schon“ erhellt.⁶⁰ So ist der Tod Jesu „inklusive“, weil er zunächst „exklusiv“, das heißt „in seiner stellvertretenden Kraft einmalig“⁶¹ ist.

Der wie gegen Barth, so auch gegen von Balthasar erhobene Vorwurf einer unbedingten Einholung aller Gottferne (Apokatastasislehre) erklärt sich nicht zuletzt durch Metaphern wie die der Unterfassung⁶² oder die eines in dem „unendlichen Freiheitsraum“ der innertrinitarischen Liebe zwischen Vater und Sohn situierten „endlichen Freiheit“. Es trifft sicherlich zu, daß

⁵⁷ H. U. v. Balthasar, Du krönst das Jahr mit Deiner Huld. Radiopredigten, Einsiedeln 1982, 75. – Gestützt auf Adrienne von Speyr, spricht v. Balthasar von dem „Plus“ des Karsamstags gegenüber dem Karfreitag. Am Kreuz konnte Jesus „Gott (auch wenn er ihn nicht mehr sah) noch seinen Vater nennen [...] Denn am Kreuz besaß er sich selber noch als Sohn [...] Und wenn das Kreuz auch reine Überforderung war, so hatte er doch das Bewußtsein, sich selber hinverströmt zu haben für die Sünde der Welt. Man konnte dem Sohn immer noch etwas nehmen, also hatte er immer noch etwas zu geben“ (A. v. Speyr, Jungfräuliche Fruchtbarkeit der Kirche [Nachlaßband XII], zitiert nach: B. Albrecht, Eine Theologie des Katholischen. Einführung in das Werk Adrienne von Speyrs, Band I. Durchblick in Texten, Einsiedeln 1972, 116). Am Karsamstag gibt es für Jesus kein „Aktiv“ mehr, sondern nur noch das „Passiv“ seines Bei-den-Toten-Seins. „Man vergesse nicht“, mahnt v. Balthasar, „unter den Toten gibt es keine lebendige Kommunikation [Aktion]. Solidarität heißt hier: Mit-Einsam-sein [Passion]“ (v. Balthasar, *Mysterium Paschale* [Anmerkung 55] 241).

⁵⁸ Vgl. H. U. v. Balthasar, *Leben aus dem Tod*, Einsiedeln ³1997, besonders 47–88.

⁵⁹ *Mysterium Paschale* (Anmerkung 55) 243.

⁶⁰ V. Balthasar beruft sich u. a. auf Gregor von Nyssa, der „das Licht Christi vom äußersten Ende der Finsternis her aufleuchten läßt“ (*Mysterium Paschale* [Anmerkung 55] 242). In seiner Bernanos-Monographie bemerkt er: „Nicht der figurierte Satan ist die je tiefere Realität, woran der Traum der Sünde zerschellt, sondern das in den Abgrund gezimmerte Kreuz“ (Gelebte Kirche: Bernanos, Trier ³1988, 136f.).

⁶¹ „Jesu Sterben war für alle stellvertretend [...], und von hier aus wird endlich das ganze Gewicht des Anspruchs Jesu deutbar, der in seiner personalen Ausschließlichkeit weit über den eines Sokrates oder Buddha hinausgeht“ (v. Balthasar, *Pneuma und Institution* [Anmerkung 52] 50).

⁶² Der von v. Balthasar in verschiedenen Variationen (untergreifen, umgreifen, unterfassen, umfassen, umfängen, unterwandern, miteinbeschließen, überholen) immer wieder bemühte Begriff der „Unterfassung“ kann mißverstanden werden, wenn man ihn isoliert betrachtet. V. Balthasar betont aber stets hinreichend deutlich, daß der Erlöser auch da, wo er an die Stelle des Sünders tritt, diesen nicht ersetzt, sondern im Gegenteil dazu befähigt, selbst die Sünde in Sohnschaft umzuleiden.

von Balthasar die von ihm bewußt als „innertrinitarische Kenosis“ bezeichnete Liebe des Vaters zum Sohn nicht nur als *Voraussetzung*, sondern auch als *Stelle* aller heilsgeschichtlichen Kenosen beschreibt: nämlich (a) der den Geschöpfen geschenkten Freiheit; (b) des mit Israel geschlossenen Bundes; (c) der Menschwerdung des Sohnes, seiner Kreuzigung und Auferstehung und (d) seiner „eucharistischen Verströmung“⁶³. Doch wenngleich die innertrinitarische Selbst-Hingabe beziehungsweise Kenosis alles „unterwandert“, „unterfaßt“ und „umgreift“, läßt sie doch „Raum“ für eine reale Verneinung ihrer selbst. „Daß Gott (als Vater) seine Gottheit so weggeben kann, daß Gott (als Sohn) sie nicht bloß geliehen erhält, sondern ‚gleich-wesentlich‘ besitzt“, und daß der Geist die Liebe zwischen Vater und Sohn, die er ist, als solche „ent-äußern“ kann, bedeutet „eine so unfäßbare und unüberbietbare ‚Trennung‘ Gottes von sich selbst, daß jede (durch sie!) ermöglichte Trennung [Schöpfung, endliche Freiheit, Sünde], und wäre sie die dunkelste, nur *innerhalb* ihrer sich ereignen kann“⁶⁴. Ausdrücklich unterstreicht von Balthasar, daß das, was wir mit dem Begriff „Hölle“ andeuten, „nur umfassen von der absoluten und wirklichen Trennung von Vater und Sohn möglich“⁶⁵ ist. Der Mißbrauch der Freiheit – von von Balthasar als „das Nein der Kreatur“ bezeichnet – „ertönt an der ‚Stelle‘ der innergöttlichen Differenz“⁶⁶. Und dennoch ist der „unendliche Raum“, den von Balthasar als den innertrinitarischen beschreibt, keine Eingrenzung der geschöpflichen Freiheit. Denn im Heiligen Geist ist die Differenz zwischen Vater und Sohn als überbrückte in gleichem Maße eine „offengehaltene“⁶⁷. Das zeitliche beziehungsweise endliche Drama der Schöpfungs- und Heilsgeschichte befindet sich in dem ewigen Drama der Trinität nicht wie in einem es umschließenden Behälter. Denn dann wäre die Welt gar kein wirkliches, sondern nur ein fiktives Drama; dann wäre die definitive Heimholung alles Verlorenen (Apokatastasis) vorprogrammiert. Nein, was von Balthasar

⁶³ An der Darstellung des Christusereignisses als Kenosis bei Hilarius und viel später bei den vielen deutschen, englischen und russischen „Kenotikern“ des 19. Jahrhunderts kritisiert v. Balthasar immer wieder das Fehlen der trinitarischen Dimension (vgl. *Mysterium Paschale* [Anmerkung 55] 143–154; TD III, 291f.; TD IV, 201f.). Die Mehrzahl von ihnen übersehe, daß Gott „nicht primär ‚absolute Macht‘, sondern absolute ‚Liebe‘ ist, dessen Souveränität nicht im Festhalten des Eigenen, sondern in seiner Preisgabe sich kundtut“ (*Mysterium Paschale* [Anmerkung 55] 147).

⁶⁴ TD III, 302.

⁶⁵ TD III, 302f.

⁶⁶ TD III, 310.

⁶⁷ „Es ist sinnlos, dieses jeder Zeit überlegene [innertrinitarische] Ur-Drama ‚statisch‘, ‚abstrakt‘, ‚in sich geschlossen‘ zu nennen, in der Meinung, es erhalte erst im Durchgang durch eine geschaffene zeitliche Welt seine Bewegtheit und Farbigkeit, durch Sünde, Kreuz und Hölle seinen Ernst und seine Tiefe; darin liegt eine hybride Selbstüberschätzung der geschöpflichen Freiheit, die trügerische Meinung, die Fähigkeit, Nein zu Gott zu sagen, begrenze die göttliche Allmacht derartig, daß erst sie damit Gott in ein ernsthaftes Drama einbeziehe, zu einer Überlegung veranlasse, wie er sich aus der von ihm selbst sich gestellten Falle wieder befreien könne. Vielmehr ist zu sagen, daß mit der ‚Entleerung‘ des väterlichen Herzens beim Hervorbringen des Sohnes jedes mögliche Drama zwischen Gott und einer Welt immer schon miteinbeschlossen und überholt ist, da jede Welt nur innerhalb der vom Heiligen Geist sowohl offengehaltenen wie überbrückten Differenz von Vater und Sohn ihren Ort haben kann“ (TD III, 303f.).

mit dem an sich mißverständlichen Bild der Unterfassung sagen will, ist dies: daß der trinitarische, in Christus als Stellvertreter offenbare Gott niemals aufhört, dem durch seine Sünde pervertierten Geschöpf die Möglichkeit offen zu halten, an die von ihm – und *nur* von ihm – besetzbare „Stelle“ oder „Rolle“ zurückzukehren.

Weil Jesus „an der Stelle“ der Beziehungslosigkeit in Beziehung bleibt; weil Jesus aus der Hölle des Sünders zum Vater ruft, trägt er den Zugang zum Vater bis in die Schoel. Nichts anderes ist mit dem mißverständlichen Bild der Unterfassung oder Unterwanderung der Hölle gemeint. Seit Gott in Jesus an die Stelle der äußersten Gottferne der Weltgeschichte getreten ist, hat die Hölle einen Ausweg für jeden Sünder, der sich von Christi Stellvertretung ergreifen läßt. Das gilt für die Verstorbenen ebenso wie für die Lebenden. Wer immer sich von der Stellvertretung Christi ergreifen läßt, ist nicht nur persönlich auf dem Weg zum Vater, sondern auch seinerseits zum Stellvertreter geworden. Die exklusive Stellvertretung Jesu bedingt die inklusive Stellvertretung der von ihm Erlösten. Denn am Kreuz entspringt die Kirche.⁶⁸ Im Alten Testament bindet Jahwe sein Heil an die Wahrung wechselseitigen Für-Seins der Israeliten füreinander; und im Neuen Testament bedeutet der Empfang der Erlösung erst dann Gemeinschaft mit Christus (Heil), wenn der Empfänger das empfangene Geschenk fruchtbar macht für andere. Im Blick auf das Neue Testament kann man nicht nur von einer Ermöglichung zwischenmenschlicher Stellvertretung durch Christi Stellvertretung, sondern auch umgekehrt von einer Untrennbarkeit der christologischen von der ekklesiologischen Stellvertretung sprechen.⁶⁹ Indem der Heilige Geist allen Menschen, die Christi Stellvertretung annehmen, eine Stelle „zwischen der Liebe des preisgebenden Vaters [. . .] und der Liebe des über sich verfügenlassenden Sohnes“⁷⁰ ermöglicht, entfaltet er die Herrlichkeitsgestalt der exklusiven Stellvertretung Jesu Christi zur Herrlichkeitsgestalt der inklusiven Stellvertretung der Kirche. Am klarsten sieht von Balthasar das Verhältnis von exklusiver Stellvertretung Christi und inklusiver Stellvertretung der Christen von den johanneischen und paulinischen „Mit- und In-Christus-Formeln“ beschrieben.⁷¹

Die inklusive Stellvertretung der Christen ist zwar durch die exklusive Stellvertretung Christi bedingt, kann sich aber ebenso wie diese quantitativ

⁶⁸ „Die Kirche entspringt am Kreuz; die Todesangst angesichts der Weltsünde und des verschwundenen Vaters reißt den Raum auf, in dem sie sich ansiedeln kann“ (v. Balthasar, Cordula [Anmerkung 35] 29). – Vgl. ders., Katholisch. Aspekte des Mysteriums, Einsiedeln 1975, 17–29.

⁶⁹ V. Balthasar spricht von einer „direkten Einbettung des christlichen Füreinander-Könnens in das Für-uns Christi“ (TD III, 393). – Christus und die Gläubigen „sind seinsmäßig mit- und untereinander verbunden durch den ‚Geist Christi‘, der die historische Selbsthingabe Christi mit der Hingabe des Leibes Christi, der Kirche, zu einer realen, ontologischen und im Sinne der Kirchenväter physischen Einheit zusammenschließt“ (ders., Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln 1967, 171).

⁷⁰ H III/2/B, 208.

⁷¹ Vgl. H III/2/B, 273.369–371.380f.429–440; TD II/2, 211–229, besonders 225–229.

und qualitativ auf alles erstrecken, was Folge der Sünde ist: auf die sichtbare Dimension der Gewalt- und Unrechtsstrukturen ebenso wie auf die unsichtbare Dimension der Einsamkeit und Angst, des Nicht-mehr-beten-Könnens, der Hoffnungslosigkeit, der Verzweiflung und des Sterbens.⁷²

Weil Kirche inklusive Stellvertretung ist, kann von Balthasar kurz und bündig formulieren: „Es gibt keine Ekklesiologie, die im Kern nicht Christologie wäre.“⁷³ Denn jeder Christ ist eine Sendung, deren Einzigkeit in ihrer je einmaligen Partizipation an der Sendung Christi liegt.⁷⁴ Die Kirche ist nicht für sich selber da; und kein einzelner Christ ist für sich selbst Christ. Vielmehr geht es wie bei der Stellvertretung des Erlösers, so auch bei der inklusiven Stellvertretung der Kirche und jedes einzelnen Christen um das Heil aller Menschen.⁷⁵

1.3 Die Stellvertretung „des Sündenbocks“

In Anlehnung an die „Theodramatik“ Hans Urs von Balthasars beschreibt auch Raymund Schwager das Erlösungsgeschehen als „Drama“ zwischen Christus und den Sündern.⁷⁶ Auch für ihn ist die entscheidende

⁷² V. Balthasars Monographien über Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon, auch seine Arbeiten über Reinhold Schneider und Georges Bernanos, über die klerikalen und die laikalen Vertreter einer Schau und Reflexion der Herrlichkeitsgestalt des Erlösers, und nicht zuletzt seine große Arbeit über Gemeinsamkeit und Eigenart von Laien-, Räte- und Priesterstand sind Darstellungen inklusiver Stellvertretung. Diese Stellvertretung ist keine vom Alltag abgehobene Wirklichkeit, sondern das an Herkunft, Begabung, Erziehung, Ausbildung, Berufs- und Standeswahl gebundene Für-Sein des einzelnen Menschen. Die Einmaligkeit (Identität) des einzelnen besteht in einem je einzigartigen Empfangen und ebenso einzigartigen Geben von Stellvertretung. Was nur wenige Menschen wie z. B. die kleine Therese schriftlich ausgedrückt und festgehalten haben, betrifft dennoch alle, weil grundsätzlich jeder Mensch sein Leben und Sterben überall und zu jedem Zeitpunkt zum Inhalt stellvertretenden Für-Seins machen kann. V. Balthasar erkennt in den autobiographischen Zeugnissen vieler Heiliger die stets neu geäußerte Überzeugung, daß die zerstörerische Destruktion des Leidens durch Stellvertretung in ihr Gegenteil verwandelt wird und daß die Kräfte des „Füreinanderkönnens bis in die innersten Regionen fremder Freiheit einzuwirken vermögen“ (TD III, 385).

⁷³ H. U. v. Balthasar, *Sponsa Verbi*. Skizzen zur Theologie II, Einsiedeln 1972, 22. – Vgl. TD II/2, 388–394.

⁷⁴ „Die Kirche ist ein Mysterium. Als Leib und Braut und Fülle Christi nimmt sie teil an dessen gottmenschlichem Wesen und reicht deshalb in Tiefen hinab, die kein ordnender Geist ausloten kann“ (v. Balthasar, *Sponsa Verbi* [Anmerkung 73] 443).

⁷⁵ „Die Einheit von unten ist für den Erlöser als Einheit der erbsündigen *massa damnata* gekennzeichnet, und die erlösende Einheit von oben – Gott in Christus und in der Kirche – meint als letztes Subjekt der Zuwendung nicht Vereinzelte, die aus der *massa damnata* herausgehoben, der Erlösung gewürdigt werden, sie meint nichts Geringeres als die Menschheit. Für sie hat Christus am Kreuz genuggetan, etwas anderes zu sagen wäre Jansenismus“ (v. Balthasar, *Sponsa Verbi* [Anmerkung 73] 191). – „Am meisten versteht man von diesem Zusammenhang, wenn man Kirche als den Leib Christi sieht, den er sich zugesellt, um sein Erlösungswerk an Welt und Menschheit durchzuführen, wenn die – auf ihrer Stufe und an ihrem Platz – ‚miterlösende‘ Funktion der Kirche und damit ihre Vermittlerrolle zur Welt hin bedacht wird“ (ebd. 192).

⁷⁶ Vgl. R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München 1978; *ders.*, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986; *ders.*, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1990.

Frage jeder Erlösungslehre die: Was hat Christus vor zweitausend Jahren für mich und alle Menschen aller Zeiten getan?

Schwager sucht die Antwort in der Phänomenologie des französischen Kultursoziologen René Girard⁷⁷, der folgende Theorie über die Entstehung aller nur denkbaren Opfer und Opferriten entwickelt: In jedem Menschen – so führt er aus – steckt von Anfang an die Versuchung, nachzuahmen und sich zu vergleichen. Aus der Mimesis, aus dem Sich-Vergleichen, erwächst Rivalität, aus der Rivalität Aggression, aus der Aggression Gewalt und aus der Gewalt Zerstörung. Um sich nicht selbst zu zerstören, entwickelt jede von Gewalt beherrschte Gesellschaft geradezu instinktiv einen Ausweg. Die Vereinigung der gegeneinander gerichteten Aggressionen und deren Entladung zielen auf ein einziges Objekt, den sogenannten Sündenbock. Dieser wird verbannt und zugleich sakralisiert, verflucht und zugleich als Befreier und Erlöser verehrt. In den Opfern aller Religionen erkennt Girard das Bestreben, den ursprünglich spontan entwickelten Sündenbockmechanismus zu ritualisieren und zu institutionalisieren. Opfer sind deshalb sakral verbrämte Gewalt. In der Aufdeckung dieses Sachverhaltes besteht für ihn die Einzigartigkeit Jesu Christi. Indem sich der ans Kreuz geschlagene Sündenbock Jesus Christus als das Gegenteil der Sünde, als absolute Liebe, offenbart, wird das Tun der ihn kreuzigenden Sünder als das entlarvt, was es ist – kein Gott wohlgefälliges Opfer, sondern das häßliche Gesicht der Gewalt beziehungsweise Sünde.

Was Girard als apriorische Mimesis, Rivalität und Aggression beschreibt, hat der in Paris lehrende katholische Theologe Jean Luc Marion als Phänomen der Anklage erklärt.⁷⁸ Er bemerkt wie Girard, daß das Böse keinen Namen hat, daß es nicht außerhalb der Mimesis, der Aggression, der Rivalität, sondern nur in jeder Form der Anklage des anderen besteht. Das ist sein Stichwort: „die Anklage“: Er weist darauf hin, daß das hebräische Wort „Satan“ wörtlich übersetzt „der Ankläger“ bedeutet. Dieser Ankläger hat keinen Namen, ist kein bestimmter „Jemand“; er „ist“ nur im Geschehen der Anklage. Wenn ich als „böse“ angeklagt werde, mag ich mich tausendmal im Recht dünken; sobald ich die gegen mich gerichtete Anklage meinerseits als „böse“ anklage, bestätige ich die Realität „des Bösen“. Würde ich die Anklage nicht weiterreichen, hätte ich das Böse von innen her entmachtet. Weil Jesus Christus die Anklage nicht weiterreicht, sondern sich von ihr kreuzigen läßt, ohne seinerseits anzuklagen, entmachtet er das Böse durch Liebe. In diesem Sinne bestätigt Marion die Ausführungen René Girards über die Einzigkeit Jesu Christi.

⁷⁷ Vgl. R. Girard, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, aus dem Französischen übersetzt von A. Berz, Freiburg i. Br. 1983; *ders.*, *Das Heilige und die Gewalt*, aus dem Französischen übersetzt von E. Mainberger-Rub, Zürich 1987; *ders.*, *Der Sündenbock*, aus dem Französischen übersetzt von E. Mainberger-Rub, Zürich 1988.

⁷⁸ Vgl. J.-L. Marion, *Das Böse in Person*, in: *IKaZ* 8 (1979) 243–250.

Ohne hier das theologische Potential der skizzierten Phänomenologien würdigen zu können, sollen doch einige der Anfragen zur Sprache kommen, die an das von Raymund Schwager und seinen Schülern ausgefaltete Projekt einer „dramatischen Soteriologie“ gerichtet werden.

Problematisch an Girards Analysen ist die Gleichsetzung der Sünde mit einer Gewalt, die sich mit fast naturgesetzlicher Notwendigkeit in allen Gesellschaften der Menschheitsgeschichte entwickelt. Der Alttestamentler Adrian Schenker⁷⁹ wirft Girard vor, die entscheidende Korrektur zu übersehen, die das Alte Testament an dem auch in anderen Kulturen und Religionen bekannten Sündenbock-Ritus vornimmt. Denn innerhalb der Riten des von den Israeliten alljährlich gefeierten Versöhnungstages (Lev 16) ist der Sündenbock nicht einfach das Opfer eines sich an ihm entladenden Gewaltmechanismus, sondern so etwas wie das Medium oder Sakrament der Versöhnung zwischen Jahwe und Israel. Der die Sünden Forttragende ist Jahwe – und zwar in dem Bild beziehungsweise in der Metapher des in die Wüste verbannten Sündenbocks. Das schließt nicht aus, daß sich Gott in Jesus Christus mit dem Sündenbock des Versöhnungstages identifiziert,⁸⁰ freiwillig die fälschlicherweise auf ihn geschobene Schuld akzeptiert und durch seine bedingungslose Liebe zu den ihn fälschlicherweise beschuldigenden Sündern den Sündenbockmechanismus durchbricht. Aber auch so gesehen bleibt die Frage, ob die Sünde des einzelnen Menschen reduziert werden kann auf seine Verstrickung in den Sündenbockmechanismus, und ob Erlösung reduziert werden kann auf den Vorgang der Durchbrechung des Sündenbockmechanismus.

Hans Urs von Balthasars Einwände⁸¹ gegen René Girard und Raymund Schwager⁸² lassen sich in der Frage bündeln, wie es dem Menschen möglich sein solle, seine Sünde auf den „Sündenbock“ Christus zu werfen beziehungsweise zu übertragen. Was im Bild des archaischen Sündenbock-Ritus geschieht, ist doch nur dann keine illusionäre Gestalt der immer wieder un-

⁷⁹ Vgl. A. Schenker, *Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament*, Freiburg/Schweiz 1981, besonders 121–144; R. Schwager, *Versöhnung und Sühne. Zur gleichnamigen Studie von Adrian Schenker*, in: ThPh 58 (1983) 217–225; A. Schenker, *Sühne statt Strafe und Strafe statt Sühne! Zum biblischen Sühnebegriff*, in: *Sühne und Versöhnung*, herausgegeben von J. Blank und J. Werbick, Düsseldorf 1986, 10–20.

⁸⁰ R. Girard wendet sich gegen die Anwendung des Opferbegriffs auf das Kreuzesgeschehen: „Man sagt zwar, das Opfer Christi sei im Unterschied zu den anderen einmalig, vollkommen, endgültig. In Wirklichkeit aber erblickt man kaum mehr als die Identität und Kontinuität mit den früheren Opfern, da man nicht bis zum Opfermechanismus vordringt, mit dessen Aufdeckung sich alles ändert. Solange der christliche Artunterschied wie alle früheren religiösen Unterschiede in Opferbegriffe befaßt wird, kann er auf die Länge nur verblässen und verschwinden“ (R. Girard, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses, aus dem Französischen übersetzt von A. Berz*, Freiburg i. Br. 1983, 237).

⁸¹ Vgl. TD III, 276–288; ders., *Crucifixus etiam pro nobis*, in: IKaZ 9 (1980) 26–35; 30f.; ders., *Die neue Theorie von Jesus dem „Sündenbock“*, in: IKaZ 9 (1980) 184f.

⁸² V. Balthasar anerkennt, daß Schwager einige Korrekturen an Girards Konzept vornimmt, hält aber den Kern seiner Girard-Kritik auch ihm gegenüber aufrecht. Vgl. TD III, 311; R. Schwager, *Replik zu „Schuldübertragung oder Schuldübernahme“*, in: ZKTh 104 (1982) 423–326.

ternommenen Selbsterlösungsversuche des Menschen, wenn Christus dem Sünder die Möglichkeit schenkt, auf den Versuch der Abwälzung seiner Sünde auf einen anderen zu verzichten. Es geht – so betont von Balthasar – im Geschehen der Erlösung doch nicht um eine irgendwie geartete Trennung der Sünde vom Sünder, sondern um die Befähigung des Sünders, sich von einem Sünder in einen Sohn umzukehren.

2. Befreiung oder: Das anthropozentrische Modell der Soteriologie

Der Soteriologie von Barth und von Balthasar ist immer wieder vorgeworfen worden, das Erlösungsgeschehen im wesentlichen auf einer geschichtsjenseitigen Ebene des eigentlich immer schon errungenen Sieges und der eigentlich immer schon erfolgten Unterfassung aller Höllen anzusiedeln. Zwar sei bei von Balthasar die Rede von einem Drama. Aber – so meinen viele seiner Kritiker – letztlich handle es sich doch um ein unsichtbares Drama zwischen Christus und dem einzelnen Sünder. Letztlich gehe es immer nur um die Versöhnung des einzelnen mit Gott und eigentlich nicht um die Versöhnung der Menschen untereinander, um eine gerechte Gesellschaft, um eine Befreiung der Unterdrückten oder um die Dramen der hier und jetzt erlebten Leidensgeschichten.

Im Rahmen des jüdisch-christlichen Dialogs erkennen Christen mit zunehmender Deutlichkeit, in welchem Ausmaß sie über Jahrhunderte ein weitgehend weltflüchtiges und heilsindividualistisches Erlösungsverständnis gelehrt haben. Das Wort „Befreiung“ bedeutet im Kontext der augustianischen Gnadenlehre Befreiung von der Sünde, nicht aber Befreiung zum Beispiel von politischer Unterdrückung. Im Unterschied dazu hat das Judentum die erhoffte Erlösung durch den Messias stets als ein Welt und Geschichte integrierendes Geschehen erhofft.

Im Anschluß an diese jüdische Hoffnung bezeichnet Johann Baptist Metz den unerlösten Menschen nicht einfach als Sünder, sondern – umfassender – als mit sich selbst nicht identischen, das heißt leidenden Menschen. Wer von Erlösung spricht, kann sich nicht mit der Versöhnung der Einzelseele begnügen, sondern muß auch Auskunft geben über die Vereinbarkeit des Christusereignisses mit dem Fortschreiben von Unrecht und Ausbeutung. Wer einem leidenden Menschen mit der theologischen Aussage begegnet, in Jesus Christus habe Gott ihn eigentlich schon erlöst, ist aus der Sicht von Johann Baptist Metz ein Gnostiker. Denn alle Gnostizismen der Geschichte haben zumindest dieses gemeinsam, daß sie das Heil nicht in der Geschichte, sondern jenseits davon suchen. Der Leib ist in allen Spielarten der Gnosis das Gefängnis des eigentlichen Menschen, und Welt und Geschichte sind in allen Gnostizismen das eigentlich gar nicht Wirkliche oder jedenfalls etwas, das man verlassen muß, um das Heil zu erlangen – sofern physisch nicht möglich, dann wenigstens mental zum Beispiel in Gestalt esoterischer Praktiken.

Mit Nachdruck wendet sich Metz nicht nur gegen die von von Balthasar „Theodramatik“ artikulierte „Unterfassung“ aller endlichen Leidensgeschichten durch die „innertrinitarische Kenosis“, sondern auch gegen die Unterscheidung seines Lehrers Karl Rahner zwischen dem *Schon* der durch Christus erwirkten Erlösung und dem *Noch nicht* der geschichtlichen Annahme dieses Geschenks von seiten des einzelnen Menschen. Wenn Christus uns „immer schon“ unsichtbar und innerlich erlöst hätte, dann – so folgert er – wäre der wahre Christ so etwas Ähnliches wie der trickreiche Igel in der berühmten Parabel vom Wettlauf mit dem Hasen. Er ist ebenso wie sein Doppelgänger *immer schon* am Ziel, während sich der Hase bis zum Umfallen abstrampelt. Metz ergreift Partei für den Hasen und erklärt dessen Existenzweise zum Kriterium des wahren Christseins. Denn – so seine Begründung – die Annahme der Gnade erfolgt im Modus des Mitvollzugs der Inkarnation und Passion Jesu Christi, sozusagen in der Weise des sich für den Nächsten verausgabenden Hasen.⁸³

Metz konzipiert eine „Soteriologie der Befreiung“, die von vornherein darauf verzichtet, das Erlösungshandeln Christi von dem Erlösungshandeln der von ihm Erlösten zu unterscheiden. Nur wo hier und jetzt, in Welt und Geschichte, Menschen zu Subjekten der Befreiung werden, darf aus seiner Sicht von Erlösung gesprochen werden. Das Grundproblem der christlichen Soteriologie ist demnach nicht das der Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Handeln, sondern das der Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis.

⁸³ „Um diese kritische Intention zu verdeutlichen, möchte ich an ein Märchen erinnern, das hierzulande zu den bekanntesten und beliebtesten zählt: das Märchen vom Hasen und vom Igel, näherhin die Geschichte von jenem krummbeinigen, aber pflfigen ‚Swinegel‘, der am Sonntagmorgen auf dem Felde spazieren geht und dem Hasen, der ihn wieder einmal wegen seiner ‚schiefen Beine‘ gefoppt hatte, kurzerhand einen Wettlauf in den Ackerfurchen vorschlägt, und der dann vor dem Lauf erst noch einmal nach Hause geht (zum Frühstück, wie er sagt, da es sich auf nüchternen Magen nicht gut laufe ...), um seine Igelfrau zu holen – ‚die bekanntlich genauso aussieht wie ihr Mann‘ – und sie am oberen, entfernteren Ende der Ackerfurche zu postieren, während er selbst sich am unteren Ende neben dem Hasen zum Lauf aufstellt. Wie man weiß, fällt der Hase auf diesen Igeltrick herein: er läuft und läuft in seiner Furche, der Igel ist, hier und dort, ‚immer schon da‘, und schließlich rennt und stürzt sich der Hase auf dem Ackerfeld zu Tode. Die ‚Kleinen‘, Zukurzgekommenen und ‚Langsamen‘ im Leben, zu deren Ermutigung das Märchen geschrieben ist, mögen mir gestatten, diese schöne Geschichte gegen ihre eigene, nur allzu berechnete Intention zu lesen und einen Augenblick lang – für den Hasen Partei zu ergreifen, der läuft und läuft und sich schließlich im Wettlauf zu Tode stürzt, während der Igel durch einen Trick siegt, der ihm das Laufen überhaupt erspart. Die Option für den Hasen, das wäre hier die Option für das Eintreten in das Feld der Geschichte, das man nur im Lauf, im Wettstreit, im Flug (und wie immer die Bilder gerade der paulinischen Traditionen für das geschichtlich-eschatologische Leben der Christen lauten) durchmessen kann. Und diese Option für den Hasen bedeutet gleichzeitig den Versuch, die idealistische Sicherung gefährdeter Identität des Christentums, die absieht von der identitätsrettenden Kraft der Praxis (des Laufens), kritisch zu entlarven – sozusagen als theologischen Igel-Trick, der Identität und Sieg ohne die Erfahrung des Laufens (das heißt auch ohne die Erfahrung der Bedrohung und des möglichen Untergangs) verbürgt“ (J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz ⁵1992, 158f.).

Um sich von den Gestalten einer „politischen Theologie“ abzusetzen, die ein bestimmtes Interesse oder eine bestimmte Politik theologisch rechtfertigen, nennt Metz die eigene Soteriologie eine „neue politische Theologie“. Diese artikuliert sich – in Absetzung von jeder Theologisierung oder Klerikalisierung von Politik – in Gestalt einer Kritik, die sich an der Erfahrung bedrohter Humanität entzündet (vgl. Adornos „Negative Dialektik“). Metz distanziert sich von der marxistischen Geschichtsauffassung, indem er immer wieder betont, daß die schöpferisch-kritische Hoffnung der Christen nicht einfach mit einem „militanten Optimismus“ zu identifizieren sei. Als theologisches Instrument der Ideologiekritik wird der *eschatologische Vorbehalt* eingeführt; er dient dazu, aus der Perspektive des Glaubens die Zukunft als Ankunft des größeren Geheimnisses Gottes zur Geltung zu bringen. Dieses Wissen um die größere Zukunft Gottes schützt vor überzogenen Erwartungen an die Möglichkeiten des Menschen, aufgrund wissenschaftlicher Fortschritte und technologischer Planung das vollkommene Heil selbst verwirklichen zu können.

In dem umfangreichen Werk von Johann Baptist Metz⁸⁴ lassen sich drei Phasen seiner sogenannten „neuen politischen Theologie“ unterscheiden:

– Die *erste* Phase ist gekennzeichnet durch die Stichworte *Zukunftsprimat*, *Praxisprimat* und *eschatologischer Vorbehalt*.

– Die *zweite* Phase beginnt mit einer *Kritik an jeder futurischen Engführung* des Befreiungshandelns. Denn Zukunft als Gegenstand christlicher Hoffnung kann gepaart sein mit dem Vergessen der Vergangenheit. Für Metz wird die Erinnerung an die Leidensgeschichte der Welt (*memoria passionis*) ebenso wichtig wie die eschatologische Praxis zur Herbeiführung einer besseren Zukunft. Die Überwindung der einseitigen Zukunfts Betonung durch Einbeziehung der Erinnerungsthematik ist vor allem auf den Einfluß der geschichtsphilosophischen Arbeiten Walter Benjamins zurückzuführen. Metz betont, daß die Solidarität nach rückwärts mit den Geschlagenen der Geschichte von selbst die Frage aufwirft, ob die Toten definitiv tot sind und ihr Schicksal endgültig besiegelt ist oder ob doch Hoffnung auf Rettung der Verlorenen besteht. Das Anliegen, eine erlösungsbedürftige Vergangenheit zu retten, erfordert theologische Kategorien. In seinen *Thesen zur Apokalyptik* verankert Metz die von Benjamin beschworene Hoffnung auf die Rettung der Toten und Geschlagenen in der *memoria passionis, mortis et resurrectionis Christi*. Damit bringt er nicht nur das Unabgeoltene in die Gegenwart ein, um diese zu verändern, sondern behauptet auch die Rettung der Toten mit Verweis auf die Auferweckung Jesu. Mit Schärfe richtet sich Metz gegen alle zeitgenössischen Theologien, die sich vom Erinnern der

⁸⁴ Vgl. J.-H. Tück, Christologie und Theozie bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage, Paderborn 1999, 85–220; P. B. Kleden, Christologie in Fragmenten. Die Rede von Jesus Christus im Spannungsfeld von Hoffnungs- und Leidensgeschichte bei Johann Baptist Metz, Münster 2000, 35–60.152–395.

Opfer mit dem Verweis auf den Kompensationshimmel dispensieren. Statt dessen postuliert er eine narrativ-memorative Soteriologie, die das christliche Erlösungsgedächtnis als gefährlich-befreiendes Gedächtnis erzählend tradiert. Erzählung und Erinnerung werden zu leitenden Kategorien der zweiten Phase der „neuen politischen Theologie“.

– Die *dritte* und letzte Phase der „neuen politischen Theologie“ besteht in nichts anderem als einer Applikation der geschilderten Postulate auf eine jüdisch perspektivierte Soteriologie. Metz unterscheidet drei zentrale Dimensionen einer solchen Erlösungslehre: a) die Idee der befristeten Zeit, wie sie exemplarisch in der jüdischen Apokalyptik und Messiaserwartung aufscheint; b) die Ableitung des Dogmas aus der Praxis, wie sie in der jüdischen Betonung des Tora-Gehorsams vor aller theoretischen Beschreibung des Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel zum Ausdruck kommt; c) die Aufnahme des erzählenden Gedenkens in die auf die Zukunft gerichtete Hoffnung der Praxis.

Die „neue politische Theologie“ von Johann Baptist Metz und die von ihm inspirierten Befreiungstheologien⁸⁵ haben ein neues Modell der Soteriologie des 20. Jahrhunderts evoziert, das jede Gestalt einer heilsindividualistischen und geschichts- beziehungsweise weltflüchtigen Erlösungslehre überwinden, aber auch das gegenteilige Extrem einer Identifizierung des göttlichen mit dem menschlichen beziehungsweise politischen Befreiungshandeln vermeiden will. Metz geht es schon in seinen frühen Beiträgen⁸⁶ über den Zusammenhang des christlichen Inkarnationsglaubens mit der neuzeitlichen Emanzipation des Subjekts und mit der Säkularisierung von Staat und Gesellschaft um ein Christentum, das die Befähigung zur Selbstverantwortung als den eigentlichen Inhalt des erlösten Daseins versteht.⁸⁷ Allerdings soll diese sogenannte Säkularisierungsthese nicht im Sinne einer Selbsterlösungslehre mißverstanden werden. Deshalb spricht Metz in den drei genannten Stadien seiner „neuen politischen Theologie“ vom eschatologischen Vorbehalt, von dem Unterbrechen des menschlichen Fortschrittsdenkens und von der Erinnerung an die Opfer der Geschichte.

⁸⁵ Vgl. die Darstellung u. a. von Leonardo Boff, Gustavo Gutierrez, Juan Carlos Scannone und Jan Sobrino bei: *H. Kessler*, Reduzierte Erlösung? Zum Erlösungsverständnis der Befreiungstheologie, Freiburg i. Br. 1987.

⁸⁶ Vgl. *Kleden* (Anmerkung 84) 21–35.

⁸⁷ Es geht Metz um eine positive Rezeption der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte durch die christliche Erlösungslehre. Die Begriffe „Autonomie“ und „Emanzipation“ sollen nicht länger als Begriffe eines sich autark gebärdenden Menschen denunziert, sondern im Gegenteil als Ausweise recht verstandener Erlösung entdeckt werden. Dazu: *H. Kessler*, Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972, 109; *H. Peukeert*, Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie, in: *E. Arens* (Hg.), Habermas und die Theologie, Düsseldorf 1989, 39–64; *E. Arens*, Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie, Freiburg i. Br. 1992, besonders 110–174.

3. *Communio* oder: Das ekklesiozentrische Modell der Soteriologie

In der Kritik an einem weltflüchtigen oder heilsindividualistischen Erlösungsverständnis stimmen die Vertreter einer ekklesiozentrisch gewendeten Soteriologie mit den sogenannten Befreiungstheologen überein. Aber die Repräsentanten der *Communio*-Soteriologie nehmen für sich in Anspruch, weder in das Extrem einer einseitigen Theosoterik noch in das Extrem einer einseitigen Autosoterik zu geraten. Ludwig Weimer – einer der bekanntesten Repräsentanten der „Integrierten Gemeinde“ – sieht in der von Metz und seinen Schülern vertretenen Erlösungslehre eine Tendenz zum sogenannten Säkularismus.⁸⁸ Was eigentlich – so fragt er – berechtigt uns, das Befreiungshandeln von Menschen mit dem erlösenden Handeln Christi zu identifizieren? Was ist das Kriterium des in der Welt wirkenden Erlösers?

Für die Bewegung der „Integrierten Gemeinden“ liegt das Kriterium eines Lebens aus der in Christus geschenkten Erlösung *weder* einseitig in der Heilsgewißheit des einzelnen, *noch* einseitig im Befreiungshandeln von Politik und Gesellschaft. Es liegt vielmehr in einer Gemeinschaft, die alle Bereiche des Lebens in den Glauben ihrer Mitglieder integriert. So wie das ausgewählte Volk Israel in der Befolgung der Tora den mit der Gnade identischen Willen Gottes in alle Lebensbereiche zu „übersetzen“ versucht, so kann die „Integrierte Gemeinde“ Licht und Salz der Erde sein, wenn sie das Leben aus der durch Christus geschenkten Erlösung auf allen Ebenen des konkreten Alltags darstellt.

Es handelt sich bei der „Integrierten Gemeinde“ um eine mittlerweile in drei Kontinenten verbreitete Gemeinschaft von Laien und Priestern. Die Anfänge reichen in das Jahr 1945 zurück und standen ganz unter dem Eindruck, daß inmitten eines christlich geprägten Landes der Holocaust möglich war. Die Initiatoren waren Traudl und Herbert Wallbrecher. 1978 wurde die Bewegung kirchlich approbiert und 1985 gemäß c. 301 CIC als „öffentlicher Verein“ errichtet. Rudolf Pesch, der mit Ludwig Weimer, Gerhard und Norbert Lohfink zu den prominentesten Theologen der „Integrierten Gemeinde“ gehört, nennt als Zielsetzungen: „Theologie des Volkes Gottes; Zusammenführung von apostolischem Leben und apostolischem Amt; *vita communis* von Familien und Ledigen; Bemühungen um ‚Glaube und Form‘ (in Medizin, Erziehung, Gestaltung, Wirtschaft) sowie um Überwindung der Spaltungen seit dem ‚Urschisma‘ zwischen Israel und Kirche“.⁸⁹

Ludwig Weimer betont in seinem von Joseph Kardinal Ratzinger empfohlenen Bestseller „Die Lust an Gott und seiner Sache“, daß das Handeln des Erlösers weder ein Handeln an den Sündern ohne die Sünder noch bloßer Katalysator des menschlichen Befreiungshandeln ist, daß es vielmehr einen

⁸⁸ Vgl. L. Weimer, *Die Lust an Gott und seiner Sache oder Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren?*, Freiburg i. Br. 1981, 275–282.

⁸⁹ R. Pesch, *Integrierte Gemeinde*, in: LThK³ V (1996) 550.

Ort gibt, „der noch und schon beides ist, Erde und Himmel, ohne gettohaft aus dem universalen Weltzusammenhang herauszufallen“⁹⁰. Gemeint mit diesem Ort ist die Gemeinde, die aus Weimers Sicht in Analogie zum auserwählten Volk anfanghaft schon hier und jetzt darstellt, was gelebte Communitio mit Gott in der Communitio mit den Brüdern und Schwestern ist.⁹¹

Der Einwand liegt nahe, es sei doch kein großer Unterschied, ob man im Sinne von Metz das eigene Befreiungshandeln oder – wie die „Integrierte Gemeinde“ – die von den Gläubigen gelebte Communitio mit dem Erlösungshandeln Gottes identifiziere. Darauf antwortet Weimer mit dem Hinweis, daß man sich aus sehr unterschiedlichen Motiven als ehrlich, hilfsbereit, gerecht und großzügig erweisen kann, daß aber ein Plus an Communitio zwischen den an Christus Glaubenden stets ein Kriterium für ein Leben aus dem Geschenk des Erlösers ist. Indem Weimer die in Christus Fleisch gewordene Liebe zur Bedingung jeder sichtbaren Gestalt einer von Christen gebildeten Communitio erklärt, beruft er sich auf Joseph Ratzingers Schriften über die christliche Brüderlichkeit und über die Sakramentalität der Kirche. Die aus dem Empfang des eucharistischen Leibes Christi lebenden Christen sind in dem Maße, in dem sie die ihnen in Christus geschenkte Communitio verleblichen, die sichtbare Darstellung der Erlösung. Sie sind dies ebenso wenig „aus sich selbst“, wie die aus allen Völkern erwählten Israeliten „aus sich selbst“ Volk Gottes sind. Die Christen bilden nicht deshalb eine sich *von den anderen* unterscheidende Communitio, um sich endgültig *von den anderen* abzuschließen und zu trennen, sondern weil sie das darstellen sollen, was mehr ist als alle befreienden Anstrengungen von Politik, Wissenschaft und Therapie, nämlich „erlöstes Dasein“.

Gerhard Lohfink liest an der Sendung Israels ab, was das Besondere der von Christus ermöglichten Communitio ausmacht. Mit Blick auf Abraham, durch den alle Geschlechter der Erde Segen erlangen sollen (Gen 12,3) und mit Blick auf das Zwölfstämmevolk als jenen sichtbaren Ort, an dem die Erlösung der Welt ihren Anfang nimmt, beschreibt er die Dialektik von Partikularität und Universalität als Grundgesetz der Heilsgeschichte. Die Kirche ist aus seiner Perspektive nicht das Ziel der Gnade, wohl aber deren Mittel und Werkzeug zur Heimholung aller Menschen.⁹² Diese Heimholung erfolgt

⁹⁰ Weimer (Anmerkung 88) 279.

⁹¹ „Die Kraft und Eigenart der Lösung Gottes besteht gerade darin, daß die Jünger Jesu als Gemeinde das Wunder des Gelingen-Könnens vorweisen, das von Gott ermöglicht ist, und daß durch dieses anschauliche Faktum die Strukturen der Gesellschaft humanisiert und kritisch orientiert werden. Deshalb wäre es die Aufgabe der Christen, die in der Gesellschaft nötigen Aktivitäten im Bereich der Wirtschaft, der Medizin und der Kultur selbst exemplarisch zu leisten, um in Stellvertretung das Gleichgewicht der Welt als eines humanen Lebensraumes zu erhalten und um das Götzenhafte aus den autonomen Bereichen und Formen des Lebens in der ‚alten‘ Gesellschaft auszuschmelzen“ (Weimer [Anmerkung 88] 279).

⁹² „Wie also kommt die Allmacht Gottes in der Welt an ihr Ziel? Nur über Menschen und ihre Freiheit. [...] Gott erweist sich also gerade darin allmächtig, daß er allein auf die Einsicht, den freien Willen und das Vertrauen des Menschen setzt, sich damit jeder Macht entäußert und dennoch sein Ziel mit der Welt erreicht. Er erreicht sein Ziel, weil in der Welt die Freude an seiner Ge-

nicht ohne die Inklusion der „schon“ Glaubenden in die inkarnatorische Bewegung des Erlösers hin zu denen, die „noch nicht“ glauben. Und diese Inklusion ist „integral“. An der Tora-Praxis Israels liest Lohfink ab, daß da, wo Menschen durch, mit und in Christus Gott ihren Herrn sein lassen, auch die Lebensverhältnisse, die sozialen Strukturen und die Formen der Umwelt einbezogen werden.⁹³ Damit plädiert er keineswegs für eine enge Verknüpfung von Staat und Kirche; ganz im Gegenteil: Er wünscht sich einen Einfluß der Kirche auf Gesellschaft, Wirtschaft und Politik, die nicht aus der Synthese, sondern aus der gelebten Unterscheidung resultiert.⁹⁴

Obwohl man die „Integrierte Gemeinde“ mit Nachdruck von allen Gestalten des Integralismus⁹⁵ unterscheiden muß, erweckt ein Punkt im Regelwerk dieser Bewegung doch berechtigte Kritik. In diesem Punkt geht es um die Auswahl der Mitglieder, um die Bedingungen der Zugehörigkeit und die zumindest indirekte Bestimmung der Früchte, die Ausdruck der erlösenden Gnade sind.

schichte letztlich stärker ist als alle Trägheit und Gier, so daß diese Freude immer wieder Menschen ergreift und zum Volk Gottes sammelt“ (G. Lohfink, Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes, Freiburg i. Br. 1998, 68f.).

⁹³ „Hegel hat, wie schon vor ihm Voltaire, die Nase darüber gerümpft, daß sich die Tora sogar mit der Beseitigung der Notdurft am Rande des Heerlagers beschäftigt (Dtn 23,13f.), ‚Es wäre besser gewesen‘, meinte er, ‚wenn Gott den Juden Belehrung über die Unsterblichkeit der Seele gegeben hätte, als daß er sie lehrte, auf den Abtritt zu gehen‘ [G. W. F. Hegel, Vorlesungen, 211]. Aber die Tora scheut sich nicht vor dem anstößig Materiellen, und sie ist penetrant diesseitig. Nichts soll ausgenommen sein. Die gesamte Welt des Menschen soll der Herrschaft Gottes unterstellt werden, damit alles seine Würde und Identität bekommt – in unserem besonderen Fall auch ganz schlicht: damit die Hygiene gewahrt wird und die Menschen gesund bleiben“ (Lohfink [Anmerkung 92] 105).

⁹⁴ „In Europa erleben wir zur Zeit eine erschreckende Anpassung der Christen an die Gesellschaft. Sicher: Diese Gesellschaft gewährt Freiheit. Aber vielleicht sind viele ihrer Leitbilder für das Gottesvolk gefährlicher als die Fronvögte Ägyptens. Das Schlimmste dabei ist eine weit verbreitete Mentalität innerhalb der Kirche selbst, die aus der Anpassung sogar noch eine Theologie macht: Die Christen müßten allen alles werden und deshalb leben wie alle. Das aber ist auch einer bis ins Extrem angepaßten Kirche nur möglich, wenn sie sich Freiräume ausspart, mit deren Hilfe sie sich ihr Eigensein bestätigen kann. Ein solcher Freiraum ist in der gegenwärtigen Situation der Kirche ohne Zweifel die Liturgie. Wenigstens in dem ausgesparten Raum der Liturgie beziehungsweise der Feste erscheint noch von weitem die wahre Gestalt der Kirche. Dann allerdings beginnt wieder der Alltag, und da leben die Christen wie ihre Zeitgenossen“ (Lohfink [Anmerkung 92] 95).

⁹⁵ Während in der ekklesiologisch zugespitzten Soteriologie Ludwig Weimers oder der Gebrüder Lohfink der Unterschied zwischen dem Erlösungshandeln Christi und dem der Kirche gewahrt und *communio* nach innen stets auch *als(!) missio* nach außen verstanden wird, ist der eigentliche Integralismus ein gigantischer Pelagianismus. Ganz allgemein wird mit dem Begriff Integralismus der Versuch bezeichnet, die Aufgabe der Kirche durch die profanen Mittel der Macht voranzutreiben. Zu nennen sind vor allem der französische Traditionalismus, dessen in der Rückschau abstruse Theorien einen kaum überschätzbaren Einfluß auf Zeitpunkt, Entstehen und Formulierung des Unfehlbarkeitsdogmas von 1870 hatte; außerdem der unter Pius X. entfaltete Antimodernismus, der unter der Führung des römischen Prälaten Umberto Benigni zu einem Geheimbund (*Sodalitium Pianum*) mit einem perfekten Spionagesystem mutierte; und schließlich die gegen das Zweite Vatikanische Konzil gerichtete Bewegung des inzwischen exkommunizierten Alterzbischofs Marcel Lefebvre. Vor diesem Hintergrund erscheint das von dem spanischen Prälaten Josemaría Escrivá de Balaguer (1902–1975) gegründete *Opus Dei* als gemäßigt, ist aber zugleich die bisher mit Abstand größte integralistische Institution.

Das genannte Werk von Ludwig Weimer mit dem Titel „Die Lust an Gott und seiner Sache“ hat den heftigen Protest gerade des Systematikers provoziert, der mehr als jeder andere Theologe des 20. Jahrhunderts den *Communio*-Begriff nicht nur zum Schlüsselbegriff der Soteriologie, sondern der Theologie und des gelebten Christseins insgesamt erklärt hat. Der Freiburger Dogmatiker Gisbert Greshake wendet sich gegen den Traum von einer *Communio*, „die zunächst einmal in sich selbst den Glanz erlösten communalen Lebens erfahren muß, um ihn *dann* weiterzugeben bzw. um gleichsam abzuwarten, daß dieser Glanz sich auf die Umwelt ausbreitet“⁹⁶. Wo Kirche sich als eine Gruppe Gleichgesinnter versteht, die durch Abgrenzung glänzen will, wird sie zu einer Idee. Greshake spricht in diesem Zusammenhang von der „korinthischen Ideologie“ und von einem weitgehenden Ausblenden des eschatologischen Vorbehaltes.⁹⁷ Denn wie Christus nicht einen Weg geöffnet hat, auf dem jeder einzelne die eigene Seele durch Loslösung von der Welt erlösen kann, so kann die Gemeinschaft derer, die von Christus her und auf Christus hin (aus der Gnade) leben, kein Verein sein, der sein Heil in welt-distanzierter Abschottung sucht. Kurzum: Weil „Sendung in die Welt zur (freigewählten) *Identität* der trinitarischen *Communio* gehört, kann auch die Realisierung der Erlösung in und durch die *Communio* der Kirche nicht anders geschehen als durch ein kenotisches ‚Hinabsteigen‘ in die Gott widersprechende und sich ihm verweigernde Welt, in deren Tiefen und Abgründe, hinein. *Missio*, und zwar als kenotische *Missio*, als sich hingebende Proexistenz für die Welt bis zum letzten und als Mitvollzug des Kreuzes Christi, ist darum die notwendige Gestalt der kirchlichen *Communio*“⁹⁸.

Greshake betrachtet den Stellvertretungs- und Sühnecharakter der Erlösung als sekundär. Denn Stellvertretung und Sühne sind *Modi* des Schenkens von *Communio*. Er bezweifelt mit keiner Zeile, daß da, wo einer dem anderen eine Stelle im Sein oder da, wo einer dem anderen die Rückkehr in seine Eigentlichkeit ermöglicht, Erlösung verwirklicht wird. Aber er betont auch, daß die Ermöglichung von Erlösung noch nicht die Erlösung selbst ist. Diese bezeichnet er deshalb nicht mit den Begriffen „Stellvertretung“ oder „Sühne“, sondern mit dem Begriff „*Communio*“.

Dabei ist strikt zu beachten, daß die *Communio*, die der trinitarische Gott selbst ist, kein *Prius* der Einheit vor der Vielheit, kein ontologisches Plus der Einheit vor der Relationalität kennt. Das heißt: *Indem* die drei Personen Vater, Sohn und Heiliger Geist zueinander in Beziehung stehen, sind sie der eine wahre Gott. Wo diese *Communio* sich ein Gegenüber erschafft, entsteht ein Geschöpf, das in demselben Maße es selbst beziehungsweise Einheit beziehungsweise Person ist, als es auf seinen Schöpfer und auf seine Mitgeschöpfe bezogen ist.

⁹⁶ G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. 1997, 402.

⁹⁷ Vgl. ebd. 401.495.

⁹⁸ Ebd. 402.

Was aber ist Erlösung, wenn sie das Geschenk solcher *Communio* ist? Greshake antwortet: Erlösung ist die Erfahrung, bedingungslos gewollt, anerkannt und bejaht zu sein. Jeder Mensch „sehnt sich und strebt nach einer Liebe, die ein unbedingtes und unerschütterliches Ja zu ihm sagt und diese Bejahung unter allen Bedingungen verbürgen kann. Dazu gehört, daß diese Liebe auch Grund, Sinn und Vollendung des Daseins umgreifen und garantieren kann; dazu gehört, daß sie selbst angesichts von schwerer Schuld und drohendem Tod ihr Ja nicht zurückzieht, sondern einzulösen vermag. ‚Jemanden lieben, heißt, ihm sagen: Du wirst nicht sterben!‘, bemerkt Gabriel Marcel.“⁹⁹ Und Greshake fragt: „Welcher Mensch aber oder welche *Communio* von Menschen kann das verbürgen?“¹⁰⁰

Weil eine rein zwischenmenschliche *Communio* dem einzelnen nicht geben kann, wonach er sich immer schon sehnt und ausstreckt, können wir in der Geschichte der Menschheit immer wieder das Phänomen beobachten, daß eine Gemeinschaft von Menschen, die Erlösung leisten oder selbst herstellen will, den einzelnen nicht personalisiert oder zu sich selbst befreit, sondern knechtet. Die Geschichte des real existierenden Kommunismus ist eine Geschichte des Terrors und der Menschenverachtung und also das Gegenteil von Erlösung. Deshalb stellt Greshake die Regel auf: In dem Maße, in dem eine *Communio* den einzelnen personalisiert und zu sich selbst befreit, ist sie das Geschenk der Erlösung. Was in der *Communio* des trinitarischen Gottes vorgebildet ist, muß sich abbilden in der *Communio* derer, die das in Christus gesprochene Ja-Wort annehmen und verleblichen. „Ich werde“ – so bemerkt Greshake – „gerade dadurch immer ‚einmaliger‘ und ‚unauswechselbarer‘ [...], je mehr ich für andere ein einmaliges und unauswechselbares Du bin. Das In-sich-Stehen und das Auf-andere-hin-Sein bedingen sich also gegenseitig, so daß die Radikalität des Auf-den-andern-hin-Seins die Radikalität des In-sich-Seins bedingt, und umgekehrt. Damit ist gegeben, daß in der Erfahrung größtmöglicher Gemeinsamkeit des ‚Wir‘ auch die Erfahrung der jeweiligen Unterschiedenheit und Einmaligkeit: das In-sich-Sein, wächst und umgekehrt.“¹⁰¹

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen wird noch einmal deutlich, warum Greshake der Bewegung der „Integrierten Gemeinde“ nicht nur bewundernd, sondern auch sehr kritisch gegenübersteht. Aus seiner Sicht ist das Ziel dieser Gemeinden nicht zuerst die Personalisierung der einzelnen, sondern die größtmögliche Einigkeit der vielen. Von daher häufen sich – so meint er – die Fälle von Mitgliedern, die sich im wahrsten Sinne dieses Wortes „nicht mehr frei“ fühlen.

Einig ist Greshake mit dem Konzept der „Integrierten Gemeinde“ in der Bezeichnung der *Communio* als des Inbegriffs der Erlösung. Aber welche

⁹⁹ G. Greshake, *Erlöst in einer unerlösten Welt?*, Mainz 1987, 49.

¹⁰⁰ Ebd. 49.

¹⁰¹ Ebd. 46f.

Communio ist gemeint? Der allzu abstrakte Hinweis auf die direkte Proportionalität von Personalisierung und Selbsttranszendenz (Relationalität) reicht als Antwort nicht aus. Deshalb versucht Greshake eine Profilierung des erlösten Daseins (Communio) vor dem Hintergrund des Gegenteils, nämlich der Sünde. Diese ist im Ansatz immer der aus der Angst geborene Versuch, das Absolute, auf das hin jeder Mensch sich immer schon ausstreckt, selbst zu leisten: zum Beispiel durch die Verabsolutierung von „Genuß, Sex, Geld, Prestige, Erfolg, Macht, Anerkannt- und Geliebtwerden“¹⁰². Und die Verabsolutierung von irgendetwas Endlichem richtet sich nicht nur gegen die Communio mit dem Einen, der allein „der Absolute“ ist, sondern auch gegen die Communio mit den Mitmenschen. Denn „jede Sünde, mag sie auch noch so verborgen und ‚tief-innerlich‘ sein“, verleiblicht sich „im persönlichen sozialen Verhalten, in Rede und Handlungsweise, in destruktiver Praxis gegen Institutionen, Ordnungen, Werte [...]“. Das Zusammenleben der Menschen wird von ihr mitbetroffen. Man braucht nur an so augenfällige Phänomene wie Verleumdung, Verrat und Untreue, Intrigen, Ausbeutung, Macht- und Konkurrenzkämpfe, Sich-selbst-Durchboxen auf Kosten anderer u. dgl. zu denken. Durch Häufung oder Zuspitzung solcher negativer Verhaltensweisen entstehen ungerechte, den Frieden unmöglich machende Strukturen, Verhältnisse und Institutionen, in denen das Zusammenleben vergiftet, ja tödlich verwundet wird.“¹⁰³

Detailliert zeigt Greshake¹⁰⁴, daß das Hintreten Christi an die „Stelle der Sünde“ (2 Kor 5,21) kein Handeln des trinitarischen Gottes am Sünder ohne den Sünder, sondern stets ein Handeln Gottes mit dem Sünder ist. Weil Gott Communio ist, kann er sich nur in Gestalt der Communio mit dem Menschen, dem er Vergebung schenkt, versöhnen. Die Annahme der göttlichen Communio von seiten des Sünders ist deshalb kein privatistisches Empfangen, sondern das „Ausbrennen“ beziehungsweise „Purgieren“ dessen, was die Sünde durch die Verkrümmung des Sünders in das eigene Ich und durch die Zerstörung der Communio mit dem Nächsten angerichtet hat. Obwohl der Begriff Sühne immer noch die Assoziation erweckt, es gehe um das Gnädigstimmen des von der Sünde erzürnten Vaters durch ein der Sünde äquivalentes Opfer, plädiert Greshake für die Beibehaltung dieses Begriffs – allerdings mit umgekehrtem Vorzeichen. Es geht in der Sühne um die Umkehrung des Sünders selbst von einem ichbezogenen in einen kommunialen Menschen und also nicht um eine Besänftigung des strafenden Richtergottes.

Ohne das Freiheitspathos der Neuzeit denunzieren zu wollen, wendet sich Greshake gegen alle Theologen, die mit Kant das Innerste der Person als Freiheit „gegenüber“ jedem und allem anderen verstehen und deshalb

¹⁰² Ebd. 62.

¹⁰³ Ebd. 67.

¹⁰⁴ Ebd. 90–108.

das Subjekt da, wo es Subjekt ist, für unvertretbar erklären. Greshake unterscheidet zwischen „Stellvertretung“ und „Ersatz“. Würde Christus als Stellvertreter die Sühne des Sünders ersetzen, dann hätte Kant mit seiner Kritik¹⁰⁵ an dem Dogma von der stellvertretenden Sühne Recht. Wenn aber die Stellvertretung Christi den Sünder befähigt, die eigene Egozentralität in Kommunalität „umzuleiden“, dann geht es im Erlösungsgeschehen nicht um die Ersetzung des Sünders durch den ganz und gar sündelosen Christus, sondern um die Wahrung und Heilung des durch den Erlöser vertretenen Subjekts. Greshake erinnert in diesem Zusammenhang an seine an der Trinität abgelesenen Ausführungen über die Personalisierung des einzelnen Subjekts durch Selbsttranszendenz, durch das Geben der empfangenen Anerkennung, kurz: durch gelebte *Communio*. Wörtlich bemerkt er: „Versteht man also Person in ihrem theologischen und philosophischen Ursinn als ein einmaliges, durch ihre Beziehungen in der *Communio* konstituiertes Wesen, so ist alles personale Handeln zugleich ein Handeln zugunsten oder zu Ungunsten der anderen; und alles personale Erleiden zugleich ein Erleiden, das mir zum Guten oder Bösen vom andern her widerfährt. Kurz: Im eigenen Tun stehe ich auch für die anderen, mit denen ich auf Gedeih und Verderb verbunden bin. In mir sind gewissermaßen die anderen ‚präsent‘, ich vertrete immer auch die anderen mit. Das Gewicht dieser ‚Vertretung‘ ist freilich unterschiedlich gemäß der verschiedenen Bindungen und Beziehungen, die Menschen untereinander haben. Ihre Zuspitzung erreicht die Stellvertretung dort, wo ein einzelner so bestimmende Relationen zu den übrigen hat (und umgekehrt), daß sich eine Gemeinschaft in diesem einzelnen ‚vertreten‘ und ‚zusammengefaßt‘ weiß.“¹⁰⁶

Nur wenn sichergestellt ist, daß die *Communio*, die uns Gott in Christus schenkt, den einzelnen zu seiner Eigentlichkeit befreit, darf man die Kirche beziehungsweise die Gemeinde als Verleiblichung der erlösenden Gnade bezeichnen. Man kann „Erlösung nicht ohne Kirche ‚haben‘“¹⁰⁷. Aber – so betont Greshake – allzu oft „war das, was Kirche eigentlich ist und sein soll, bis zur Unkenntlichkeit vermischt mit dem Gegenteil: Statt *Communio* darzustellen und zu verwirklichen, waren und sind Christen Urheber von Streit und Zwietracht. Sie kündigen Gemeinschaft, Einheit und Solidarität auf, statt sie zu realisieren; sie schaffen untereinander Spaltungen und infizieren damit ihre Umwelt, statt umgekehrt der zerspaltenen Welt Heilung

¹⁰⁵ Vgl. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 2¹⁷⁹⁴ (Weischedel-Ausgabe, Band VII, Darmstadt 1968) 501–634, B 169.

¹⁰⁶ Greshake, *Erlöst* (Anmerkung 99) 116f.

¹⁰⁷ Ebd. 137. – „Weil Erlösung dazu befähigt und drängt, sich in ‚darstellender Praxis‘ zu verleiblichen und zu verwirklichen, ist ihre erste ‚Frucht‘ die *Kirche*. In ihr und durch sie soll die Uridee Gottes mit seiner Schöpfung: *Communio* und die durch Christus endgültig gestiftete Gemeinschaft dargestellt und in einem Prozeß fortschreitender Integration und ‚Unifikation‘ (P. Teilhard de Chardin) verwirklicht werden. Genau dies hob das II. Vatikanische Konzil hervor, als es die Kirche definierte als ‚Sakrament‘, d. h. als ‚Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit‘ (LG 1)“ (ebd. 133).

und Versöhnung zu bringen.“¹⁰⁸ Es gibt zwar eine „felix culpa“, das heißt die Umwandlung von Schuld in ein Werkzeug der Gnade. Aber die Kirche insgesamt und jeder einzelne in ihr ist immer beides zugleich: Hindernis und Werkzeug der Gnade. Von daher kann und darf es keine Identifikation der Kirche mit der Gnade geben. Vielmehr muß stets deutlich sein, daß es zwar ein Kriterium¹⁰⁹ der Treue der Kirche gegenüber Christus gibt – das ist der Grad der erreichten Kommunalität des einzelnen und der Kirche insgesamt –; daß es aber deshalb nirgendwo, auch nicht in einer „Integrierten Gemeinde“, den Zustand der Deckungsgleichheit von Kirche und Gnade gibt.

4. Auf dem Weg zu einer Synthese

Ein Problem bleibt in allen skizzierten Modellen letztlich ungelöst, nämlich die Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Erlösungshandeln. Das christozentrische Modell spricht von einer exklusiven oder inklusiven Stellvertretung der Erlösten durch den Erlöser. Das anthropozentrische Modell dagegen fordert den Verzicht auf jede Aussage über eine Erlösung unabhängig von der befreienden Praxis der Erlösten. Und das ekklesiozentrisch gewendete Modell erklärt die Darstellung der trinitarischen *Communio* beziehungsweise die Abbildung der von Christus im Heiligen Geist gelebten *Communio* mit dem Vater durch die Christen zum Kriterium des göttlichen Erlösungshandeln. Während innerhalb des Modells „Stellvertretung“ Gott alles zu wirken scheint, tendieren die Modelle „Befreiung“ und „*Communio*“ zum gegenteiligen Extrem.

Bei dieser Beobachtung setzt das Bemühen eines Theologen ein, der inzwischen eine regelrechte Schule gebildet hat, die Erlösungslehre nämlich des emeritierten Münsteraner Dogmatikers Thomas Pröpper¹¹⁰. Er will das oft beschworene *Zugleich* von „ganz Gott“ und „ganz der Mensch“ nicht nur behaupten. Man sollte, so schreibt er, dagegen protestieren, daß dort von einem „Geheimnis“ gesprochen wird, wo es sich um ein bloßes Rätsel

¹⁰⁸ Greshake, Erlöst (Anmerkung 99) 135f.

¹⁰⁹ Nur im Sinne einer Kriteriologie will Greshake die von Gerhard Lohfink zu Bedingungen erklärten Hinweise des NT verstehen: „mit Ehrerbietung einander zuvorkommen (Röm 12,10); Einmütigkeit untereinander suchen (Röm 12,16); einander annehmen (Röm 15,7); einander zu-rechtweisen (Röm 15,14); einander mit heiligem Kuß grüßen (Röm 16,16); aufeinander warten (1 Kor 11,33); einträchtig füreinander sorgen (1 Kor 12,25); einander in Liebe Sklavendienste leisten (Gal 5,13); einander die Lasten tragen (Gal 6,2); einander trösten (1 Thess 5,11); einander erbauen (1 Thess 5,11); in Frieden miteinander leben (2 Thess 5,13); einander Gutes tun (1 Thess 5,15); einander in Liebe ertragen (Eph 4,2); gütig und barmherzig zueinander sein (Eph 4,32); sich einander unterordnen (Eph 5,21); einander verzeihen (Kol 3,13); einander die Sünden bekennen (Jak 5,16); füreinander beten (Jak 5,16); einander von Herzen lieben (1 Petr 1,22); gastfreundlich zueinander sein (1 Petr 4,9); einander in Demut begegnen (1 Petr 5,5); miteinander Gemeinschaft haben (1 Joh 1,7)“ (G. Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?, Freiburg i. Br. 1982, 116f.).

¹¹⁰ T. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München³1991; ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2001.

als Folge unzureichender Denkmittel handelt. Was der Löwener Dogmenhistoriker Piet Fransen als Erfahrung der großen Mystiker beschreibt¹¹¹, nämlich die Erfahrung der Nähe Gottes *als* Befreiung zur eigenen Freiheit, wird von Pröpfer transzendentallogisch analysiert. Dabei stützt er sich auf die Vorarbeiten von Johannes Heinrichs¹¹² und auf die philosophische Freiheitsanalyse von Hermann Krings¹¹³.

Pröpfer geht von der Beobachtung aus, daß das Ich des einzelnen Menschen befähigt ist, sich zu allem und jedem anderen – zu jedweden Nicht-Ich – so oder auch anders zu verhalten. Das *konkrete* Verhalten zu diesem oder jenem Nicht-Ich ist von vielen Faktoren mitbedingt. Aber an und für sich (formal gesehen) ist das Ich – insofern man es als das gegenüber jedem Nicht-Ich unbedingt andere betrachtet – *unbedingt* frei. Selbstverständlich wird ein Mensch nicht erst dadurch ein Ich, daß er als Ich (als ein gegenüber jedem Nicht-Ich unbedingt anderer) von einem Nicht-Ich anerkannt wird. Aber jeder Psychologe und jeder Soziologe wird bestätigen, daß ein Mensch zur *Realisierung* seiner an sich (formal) immer schon gegebenen Freiheit in eben dem Maße befähigt wird, in dem er anerkannt beziehungsweise geliebt wird. Und ebenso wird die Mehrzahl aller Phänomenologen bestätigen, daß ein Mensch in eben dem Maße frei ist, in dem er als Ich dem Nicht-Ich gerecht wird. Denn weil das Ich als Ich sich von jedweden Nicht-Ich unterscheidet, entspricht es *sich selbst* nur in dem Maße, in dem es die Andersheit des anderen – vor allem die Andersheit des anderen Nicht-Ich! – anerkennt. Anders gesagt: Freiheit gibt sich nur durch Liebe den ihr entsprechenden Inhalt. Konkret realisierte Freiheit ist immer Anerkennung der Andersheit des anderen beziehungsweise Liebe.

Weil jeder Mensch sich nach einer Anerkennung sehnt, die unbedingt – im wahrsten Sinne dieses Wortes: „von nichts bedingt“ – ist, weiß er immer schon, daß die Anerkennung der eigenen Mutter, des eigenen Vaters, des Ehepartners oder Freundes nicht halten kann, was sie verspricht. Zur nicht nur formal, sondern auch material unbedingten Anerkennung des anderen ist nämlich nur Gott fähig.

¹¹¹ „Gott vereinigt sich mit unserm innersten Wesen. Er ist uns mehr präsent, als wir uns selbst präsent sind. Er umgreift und durchdringt uns mit seiner radikalen Immanenz, die uns an der Stelle ergreift, wo unser Dasein aus seinen schöpferischen und heilschaffenden Händen hervorgeht. Gerade weil Gott so radikal transzendent ist, vermag er uns so radikal immanent zu sein. Göttliches und menschliches Tun addieren sich nicht, sondern durchdringen sich so, daß das Alles Gottes zum Alles des Menschen wird“ (*P. Fransen*, Das neue Sein des Menschen in Christus, in: *Mysterium Salutis*, Band IV/2. Das Heilsgeschehen in der Gemeinde, herausgegeben von *J. Feiner* und *M. Löbner*, Einsiedeln 1973, 921–982; 934).

¹¹² Vgl. *J. Heinrichs*, Sinn und Intersubjektivität. Zur Vermittlung von transzendentalphilosophischem und dialogischem Denken in einer „transzendentalen Dialogik“, in: *ThPh* 45 (1970) 161–191; *ders.*, Fichte, Hegel und der Dialog. Ein Bericht in systematischer Absicht, in: *ThPh* 47 (1972) 90–131; *ders.*, Ideologie oder Freiheitslehre? Zur Rezipierbarkeit der thomanischen Gnadenlehre von einem transzendentaldialogischen Standpunkt, in: *ThPh* 49 (1974) 395–436.

¹¹³ Vgl. *H. Krings*, *Transzendente Logik*, München 1964; *ders.*, *System und Freiheit*. Gesammelte Aufsätze, Freiburg i. Br. [u. a.] 1980.

Pröpfer erklärt in seiner Erlösungslehre, daß die Christuserfahrung zum Beispiel des Zöllners Zachäus, der Ehebrecherin, des Petrus oder des Schächers am Kreuz die Erfahrung einer Anerkennung ist, die stärker ist als die eigene Sünde, stärker auch als das Urteil der Endlichkeit (des Todes). Wer diese Anerkennung annimmt im Glauben, der ist erlöst. Denn er weiß sich so unbedingt anerkannt, daß er auf alle Strategien der Selbstsicherung und Selbstbehauptung, des Selbstbetruges und der Verabsolutierung des Endlichen verzichten kann. Wer die ihm in Jesus Christus zugesagte Anerkennung glauben kann, ist befähigt, seine Sünde umzukehren in Sohnschaft; ist befähigt, seinerseits zu lieben, den Nächsten anzuerkennen und also seine formal unbedingte Freiheit in die kleine Münze der konkreten Freiheit zu übersetzen.

In Pröpfers Soteriologie ist das Verhältnis von erlösender Gnade und menschlicher Freiheit kein *Grund-Folge-Verhältnis*, sondern ein *Bestimmungsverhältnis*. Die Gnade ist nicht der *Grund*, deren *Folge* die geschöpfliche Freiheit ist, sondern die erlösende Gnade ist das fortwährende Wirken, das den Sünder zur Freiheit bestimmt, und zwar so, daß sie sich ihrerseits von der durch sie selbst ermöglichten Freiheit ihrer Adressaten bestimmen läßt.

Um diese These hinreichend zu erklären, empfiehlt sich ein wenigstens kurzer Vergleich mit der thomanischen Verhältnisbestimmung von *ungeschaffener* und *geschaffener* Gnade.¹¹⁴ Thomas beschreibt die erlösende Gnade einerseits als Wirken Gottes im Menschen (*gratia increata*) und andererseits als ein Wirken des Menschen selbst (*gratia creata*). Er verwendet die aristotelischen Kategorien *habitus* und *virtus* zur Bezeichnung einer Beschaffenheit des Menschen, die – obwohl inneres Prinzip eines bestimmten Handelns – dieses Handeln nicht *notwendig* entfaltet, sondern dazu einer weiteren – gewissermaßen *äußeren* – Ursache bedarf. So ist ein von Natur aus talentierter Pianist gewiß geneigt, gern und häufig Klavier zu spielen; aber er *muß* dies nicht. Wenn er spielt, ist dies seine freie Entscheidung beziehungsweise der zu seiner Neigung gleichsam von außen hinzutretende Grund. Wenn ein begabter Musiker zu einem großen Pianisten wird, verdankt sich sein *habitus* beziehungsweise seine *virtus* beidem zugleich: der in seiner Natur angelegten Neigung *und* dem keineswegs notwendigen, sondern freien Entschluß des täglichen Übens und Trainierens. Ganz ähnlich verhält es sich aus der Perspektive des Aquinaten mit dem Christsein der durch Jesus Christus erlösten Menschen. Allerdings bezeichnet Thomas die *habitus* beziehungsweise *virtutes* des Christseins nicht als Begabungen der Natur, sondern der Gnade. Er spricht von der geistgewirkten „Eingießung“ der *habitus* beziehungsweise *virtutes* des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Im übrigen aber bleibt es auch hier bei der schon erwähnten Verhält-

¹¹⁴ Dazu: O. H. Pesch, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, Mainz 1988, besonders 233–245.

nisbestimmung zweier verschiedener Ursachen: *Gott* schenkt Glaube, Hoffnung und Liebe (*gratia increata*); und der so beschenkte *Mensch* kann diese Begabungen „trainieren“ (*gratia creata*) oder verkommen lassen. Vergleicht man dieses an Aristoteles orientierte Konzept der Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Erlösungshandeln mit dem an Hermann Krings orientierten Konzept von Pröpper, dann wird unmittelbar deutlich, worin der Fortschritt liegt. Denn Thomas betont zwar das Zugleich von *gratia increata* und *gratia creata*, muß aber doch unterscheiden zwischen dem, was die Gnade selbst, und dem, was die von der Gnade beschenkte Freiheit wirkt. Er kommt aus dem Dilemma des *Grund-Folge-Denkens* nicht heraus. Anders Pröpper mit seiner Denkfigur des *Bestimmungsverhältnisses*. Denn als Bestimmung der menschlichen Freiheit ist die erlösende Gnade nicht ein erstes (ermöglichendes) Wirken, dem dann ein zweites (ermöglichtes) Wirken des beschenkten Adressaten folgt. Als Bestimmung der menschlichen Freiheit ist die erlösende Gnade nur vergleichbar mit dem Schöpfungshandeln Gottes. Aus sich selbst heraus sind die Geschöpfe nichts; aber als vom Schöpfer gewollt sind sie alles, was sie sind, in Eigenständigkeit (als Geschöpfe). Dies gilt auch für das einzige Geschöpf, das sich zu sich selbst, zu jedem Nicht-Ich und also auch zu seinem eigenen Schöpfer bejahend oder verneinend verhalten kann. Auch dieses Geschöpf – genannt „der Mensch“ – ist aus sich selbst heraus nichts; aber als vom Schöpfer gewollt alles, was es ist, in nicht nur scheinbarer oder abgeleiteter, sondern unbedingter Eigenständigkeit. Entsprechend ist die erlösende Gnade geschenkte Eigenständigkeit – nicht im Sinne des besagten *Grund-Folge-Verhältnisses*, sondern im Sinne einer Liebe, die nichts *ohne* oder gar *gegen*, sondern nur *mit* ihrem Adressaten tut. Vielleicht hilft hier der Vergleich mit einer Ehe, in der die Liebe das Aufblühen eines bisher in sich verschlossenen Menschen bewirkt – nicht im Sinne einer Initiation eines im übrigen autark verlaufenden Prozesses, sondern im Sinne einer beständigen Befreiung zur Freiheit. Dieses beständige Befreien zur Freiheit faßt Pröpper in den Terminus „Bestimmung der Freiheit durch die Gnade“.

Wenn nun der Erlöser seine Adressaten nicht nur zur Freiheit befreit, sondern zugleich sich selbst dazu bestimmt, sich von der geschenkten Freiheit seiner Adressaten real bestimmen zu lassen, kann es keine Vorsehung oder gar Prädestination im Sinne der klassischen Gnaden- und Erlösungslehre geben.¹¹⁵ Der Gott, der sich von der geschöpflichen Freiheit eines ihm wirklich und nicht nur scheinbar gegenüberstehenden Menschen bestimmen läßt, verzichtet aus Liebe auf das vorauswissende Vorherbestimmen

¹¹⁵ H. U. v. Balthasar, Was dürfen wir hoffen, Einsiedeln 1986, 19f.; Kleiner Diskurs über die Hölle, Ostfildern 1987, 22f., kritisiert die von Thomas (S.th. I q. 19 a. 6 ad 1) vorgetragene Unterscheidung zwischen der *voluntas Dei antecedens* und der *voluntas Dei consequens* zu Recht als Scheinlösung. Denn der Aquinate spricht Gott eindeutig die Verfügung darüber zu, ob Annahme oder Ablehnung seines allgemeinen Heilswillens (*voluntas antecedens*) von seiten des einzelnen Menschen realisiert wird.

der Geschichte des einzelnen Sünders und der Menschheit insgesamt. Pröpper ist sich mit von Balthasar einig in seiner Kritik an allen Prädestinationslehren einschließlich der von Barth vertretenen Unterscheidung zwischen einem aus der Ewigkeitsperspektive Gottes schon errungenen und aus der zeitgebundenen Perspektive des Menschen noch einzuholenden Sieges der Erlösungsgnade. Pröpper geht aber noch einen Schritt über von Balthasar hinaus, weil er dessen dramatisches Erlösungsverständnis noch zu sehr von der augustinischen Prämisse bestimmt sieht, daß der Schöpfer der geschöpflichen Freiheit innerlicher ist als diese sich selbst innerlich ist. Pröpper erklärt das Absolute als die Wirklichkeit, die keinen Grund außerhalb ihrer selbst hat, sondern in sich selbst formal und material unbedingte Freiheit ist. Diese These läßt sich trinitätstheologisch so fassen, daß Gott formal und material unbedingte Anerkennung zwischen Vater und Sohn im Heiligen Geist ist. Wird Gott aber als absolute Freiheit verstanden, dann ist er dies auch für den Fall, daß er Wirklichkeit außerhalb seiner selbst will. Es hängt also allein von ihm ab, ob er zum Schöpfer wird. Und es hängt allein von ihm ab, wie er einer möglichen Schöpfung als „der Absolute“ gegenüber treten will: ob im neuplatonischen oder hegelianischen Sinn eines alles umgreifenden Monismus; oder im augustinischen oder barthianischen Sinn einer die geschöpfliche Eigenständigkeit unterfassenden Prädestination; oder aber im Sinne einer radikal zu Ende gedachten Dramatik zwischen Gott und dem mit wirklicher (selbstursprünglicher) Freiheit begabten Menschen. Im letzten Fall ist die Geschichte nicht nur aus der Perspektive des Menschen, sondern auch aus der Perspektive Gottes wirklich offen.¹¹⁶ Der Allmächtige bestimmt sich dazu, sich von der durch ihn selbst geschenkten Freiheit des Menschen nicht nur scheinbar, sondern mit allen Konsequenzen bestimmen zu lassen; das heißt, Gott verpflichtet sich in souveräner Freiheit dazu, sich mit keinen anderen Mitteln gegen den einzelnen Menschen oder die Geschichte insgesamt durchzusetzen als mit denen der unbedingten Anerkennung der einmal geschenkten Andersheit der geschöpflichen Freiheit. Deshalb ist das Kreuz Jesu Christi die Konsequenz einer Bejahung der Andersheit des Sünders, die sich lieber von diesem foltern läßt als ihn zu der von ihr erhofften Gegenliebe zu zwingen. Der Inhalt des erlösten Menschseins, nämlich die Liebe, läßt sich nicht erzwingen,

¹¹⁶ Nachdem Magnus Striet die schöpfungstheologischen und eschatologischen Konsequenzen von Pröppers Christologie/Soteriologie entfaltet hat, gelangt er zu folgender Bilanz: „Wenn die Weltwirklichkeit am Ende nicht doch wieder notwendig sein soll, dann muss sie das Resultat einer Überführung von Möglichkeit in Wirklichkeit sein, was aber Zeitverhältnisse impliziert. [...] Gottes Zeitverhältnis wäre so zu fassen, dass er als der zeitlich von Ewigkeit her Existierende zugleich der ewige Ursprung und die Quelle der Zeit ist [...] Gottes ewiges Dasein darf selbstverständlich nicht als einfaches ewiges Fortschreiten Gottes in der Zeit gedacht werden [...]. Stattdessen geht es darum, Gott aus seiner eigenen Zukunft heraus so als die ewige Quelle der Zeit verstehen zu lernen, daß er als diese ewige Quelle einer als radikal kontingent zu begreifenden Weltwirklichkeit Raum und damit dem Menschen Daseinszeit gewährt“ (*M. Striet, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003, 250–252).

auch von Gott nicht. Denn Liebe ist der Inhalt selbstursprünglicher Freiheit, oder sie ist gar keine Liebe.

Vor diesem Hintergrund entpuppt sich die in der Geschichte der Soteriologie immer wieder neu traktierte Frage nach der Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Handeln als Scheinproblem. Denn die formal und material unbedingte Liebe *ist* das Geschenk selbstursprünglicher Freiheit. Sie liegt der Freiheit ihrer Adressaten nicht ontologisch oder chronologisch voraus, sondern sie ist als unbedingte Liebe mehr als die kausale Ermöglichung; sie ist so etwas wie die „*creatio continua*“ der Andersheit (der wirklichen Freiheit) ihres Adressaten. Ihr Handeln ist nicht etwas außerhalb oder vor dem Handeln der von ihr anerkannten Andersheit des anderen, sondern die bis zur Konsequenz des Gekreuzigtwerdens durchgehaltene Konstituierung der Anderheit auch des Menschen, der die Bedingung der Möglichkeit seiner eigenen Freiheit in der Sünde verneint. So wird dem berechtigten Anliegen des soteriologischen Modells „Stellvertretung“ Rechnung getragen: daß die menschliche Freiheit sich ganz und gar – von Anfang an und fortwährend – der erlösenden Gnade verdankt. Zugleich aber wird deutlich, daß es zum Wesen dieser Gnade gehört, nicht nur die unbedingte Anerkennung der Andersheit des anderen zu sein, sondern sich auch selbst von der geschenkten Andersheit des Anderen bestimmen zu lassen – falls nötig bis zur Konsequenz eines Geschichtsverlaufes, der die Hoffnung Gottes, nämlich die Heimholung aller Menschen, nicht erfüllt. Der Adressat der Gnade ist ja aus Pröpfers Sicht nicht nur *in* der Bejahung Gottes beziehungsweise *in* der Annahme der Gnade frei, sondern auch *gegenüber* der Gnade. In dieser Feststellung liegt offensichtlich eine deutliche Kritik an jedweder Gnadenlehre, die im Gefolge Augustins oder Luthers die Freiheit des Menschen mit der Existenz von Gott her und auf Gott hin *identifiziert*. Allerdings betont Pröpfer gegenüber jedem möglichen Mißverständnis der von ihm apostrophierten Autonomie (der formalen Unbedingtheit beziehungsweise Selbstursprünglichkeit) der geschöpflichen Freiheit: Das *Gegenüber-der-Gnade-frei-Sein* des Menschen bedeutet nicht: *Unabhängig-von-Gott-frei-sein*, sondern ist im Gegenteil Darstellung der biblisch bezeugten Tatsache, daß Gottes Allmacht sich in der Heilsgeschichte selbst dazu bestimmt, sich von wirklicher (selbstursprünglicher und in diesem Sinne „autonomer“) geschöpflicher Freiheit real bestimmen zu lassen.

Wer aus dem *Gegenüber-der-Gnade-frei-Sein* des Menschen folgert, der Erlöser begegne dem Sünder nur noch „von außen“, irrt sich. Pröpfer unterscheidet sehr wohl zwischen *gratia externa* und *gratia interna*. Er unterstreicht zwar, daß das Handeln Gottes in der Welt (Gnade) untrennbar ist vom Leben, Sterben und Auferstehen Jesu und deshalb *immer* geschichtlich beziehungsweise von außen an den Menschen herantrete. Aber daraus folgert er nicht die Ausschließlichkeit der *gratia externa*. Denn Christus bleibt denen, die sich in der Zeit vor seiner Geburt oder in der Zeit nach sei-

ner Auferstehung z. B. von der Tora, von den Propheten, den Psalmen, den Büchern der Weisheit oder von dem Zeugnis der Apostel, von den Märtyrern oder von den Sakramenten der Kirche ergreifen lassen, ebenso wenig äußerlich wie denen, die ihm während seiner irdischen Lebenszeit begegnet sind. Durch den Heiligen Geist wird der im Glauben gerechtfertigte Mensch einbezogen in das den Tod besiegende Verhältnis des gekreuzigten und auferstandenen Erlösers zum Vater. Ohne das Wirken des Heiligen Geistes wären die Worte der alttestamentlichen Propheten, die Worte der Psalmen und der Tora, die Worte der Evangelisten, der Paulusbriefe und der verkündigenden Kirche keine Gnade. Ohne das Wirken des Heiligen Geistes bliebe die Sohnesbeziehung Jesu zum Vater dem einzelnen Gläubigen äußerlich. Gewiß, der Heilige Geist ist keine zweite Selbstoffenbarung neben der des Christusereignisses, sondern ermöglicht, vergegenwärtigt, expliziert und integriert mit dem Ziel, der Gekreuzigte und Auferstandene möge alles in allem und in allen (Eph 1,10; Kol 1,15–20) werden. Thomas Pröpper spricht von zwei Weisen der Selbstpräsenz Gottes, die gemeinsam das Ereignis der Erlösung ermöglichen. Denn diese ereignet sich „als Zusammenkunft der erinnerten geschichtlichen Selbstbestimmung Gottes für uns in Jesus Christus mit der Selbstpräsenz Gottes und Jesu Christi in uns durch den Geist. Nur in dieser doppelten Weise, als Geschehen äußerer und innerer Gnade zugleich, konnte Gottes unbedingt entschiedene Liebe ihre Erwählten, die geschichtlich existierenden Menschen, erkennbar und wirksam erreichen. Denn in Jesu Geschichte gewinnt sie ihre reale, endgültige Bestimmtheit, durch den Geist bleibende, universale Gegenwart. In Jesus Christus, der sie ein für allemal vollbrachte, begegnet Gott selbst uns Menschen als Mitmensch, durch den Geist, der sie zueignet, kommt er selbst (in der Gemeinschaft des Sohnes) in steter Aktualität bei uns an.“¹¹⁷

Jeder Sünder, der die ihm durch Christus und im Heiligen Geist geschenkte Anerkennung glaubt, läßt eo ipso ab von allen bisherigen Versuchen, die eigene Identität selbst begründen zu wollen. Und nicht nur das: Indem er Liebe (unbedingte Anerkennung der Andersheit des anderen) als Bedingung der eigenen Identität glaubt, erkennt er eo ipso die Liebe (die unbedingte Anerkennung des anderen) als Sinn seiner eigenen Existenz. Diese Liebe ist das, was Metz und seine Schüler als befreiendes Handeln zugleich des Erlösers und der Erlösten beschreiben. Im Horizont der von Pröpper skizzierten Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Erlösungshandeln ist die Befreiung des einzelnen Sünders zur Liebe nicht etwas Erstes vor dem Zweiten einer dann folgenden politischen Befreiung von den Strukturen des Unrechts und der Unterdrückung. Vielmehr ist Erlösung nur dann Annahme der durch Christus geschenkten Anerkennung, wenn der Modus der Annahme die fortwährende und konsequente Anerkennung des jeweils Nächsten ist. Anders gesagt: Erlöste Christen sind auch politi-

¹¹⁷ Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft* (Anmerkung 110) 256f.

sche Christen. Aber es gibt keine spezifisch christliche Politik, sondern bestenfalls Politiker, die in allem, was sie planen, denken und tun, Christen sein wollen.

Gott ist in Christus formal und material unbedingte Liebe. Und der Mensch nimmt diese formal und material unbedingte Anerkennung seiner selbst nur an durch Liebe. Menschliche Liebe ist zwar charakterisiert durch die Antinomie zwischen formaler Unbedingtheit und materialer Bedingtheit. Aber durch, mit und in Christus kann jeder Gläubige – jeder, der die unbedingte Zusage Gottes in Christus glaubt – seinerseits dem Du des Mitmenschen versprechen: „Du wirst nicht sterben!“ Eine Communion, die aus dieser wechselseitigen Zusage lebt, ist Sakrament Jesu Christi. Die Communion der Kirche ist von Christus beziehungsweise vom erlösenden Handeln Gottes in Christus nicht zu trennen. Das Erlösungshandeln Christi – so resümiert Pröpper – liegt dem Handeln der Kirche nicht ontologisch oder zeitlich voraus, sondern es konstituiert die Kirche fortwährend als Geberin dessen, was sie von ihm empfängt. Deshalb aber ist das Handeln der Kirche nicht identisch mit dem Handeln des Erlösers. Wie sich die geschöpfliche Freiheit ganz und gar der unbedingten Freiheit (der formal und material unbedingten Anerkennung) des Schöpfers verdankt, so verdankt sich die Sakramentalität der Kirche ganz und gar der fortwährenden Selbsthingabe des gekreuzigten und eucharistischen Christus. Dieser Christus will seine Kirche nicht nur als Empfängerin, sondern gleichursprünglich auch als Geberin der Erlösung. Also ist die Communion der Kirche insoweit Sakrament des gekreuzigten und eucharistischen Erlösers, als sie dessen kenotische Selbstüberschreitung zu den ärmsten Brüdern und Schwestern mitvollzieht. Eine Communion aber, die sich für eine Gemeinschaft der beinahe schon Vollenetzten und also für den Leuchtturm hält, der allein Christus ist, verrät ihre Sakramentalität. Pröpper spricht vom *darstellenden* Handeln des Grundsakramentes Kirche. Und zur Darstellung des erlösenden Handelns Christi durch die Kirche gehört, daß sie sich von dem sie „ermöglichenden, orientierenden und tragenden Grund“ unterscheidet – zum Beispiel „in den performativen Akten von Lob, Dank, Bitte und Klage und den zeitlich gespannten Vollzügen der Erinnerung und Erwartung“¹¹⁸.

Thomas Pröpper hat seine mehrfach neu aufgelegte „Skizze zur Soteriologie“ von vornherein mit einer kritischen Einfaltung aller großen Entwürfe der Tradition – besonders auch der hier skizzierten – verbunden. Deshalb versteht sich sein Entwurf nicht als Alternative zu den Modellen „Stellvertretung“, „Befreiung“ und „Communion“, sondern als Versuch, die Problemüberhänge der genannten Soteriologien zu beantworten durch eine an der Kringsschen Freiheitsanalyse abgelesene Verhältnisbestimmung von Schöpfer und Schöpfung, von Erlöser und Sünder, von Christus und Kirche, von Ewigkeit und Zeit.

¹¹⁸ Pröpper, Evangelium und freie Vernunft (Anmerkung 110) 260.