

**„Denn sie wissen, was sie tun“ –
Freiheit, Heilsverantwortung und Erlösbarkeit des Menschen
bei Raymund Schwager und Karl Rahner**

Willibald Sandler, Innsbruck

Inhalt:

1. Problemstellung: Begrenzen sich Freiheit und Erlösbarkeit des Menschen angesichts der Faktizität eines verschärften Bösen gegenseitig?	<u>2</u>
1.1 „Vater, vergib ihnen ...“: Jesu Vergebungsbitte im Zentrum des Erlösungsgeschehens.	<u>2</u>
1.2 „... denn sie wissen nicht, was sie tun“: Eine Grenze für Vergebung und Erlösung?	<u>3</u>
1.3 Eine schiefe Frage: „Wie frei darf der Mensch sein, damit er noch erlösbar ist?“	<u>4</u>
1.4 „Vater, vergib ihnen <i>nicht</i> , denn sie <i>wissen</i> , was sie tun“	<u>4</u>
1.5 Freiheit, Heilsverantwortung und Erlösbarkeit: im Blick auf Karl Rahner und Raymund Schwager.	<u>5</u>
2. „Denn sie wissen, was sie tun“? – Freiheitstheologische Aporetik bei Karl Rahner . . .	<u>6</u>
2.1 Die böse Tat des Menschen: Unvergebbar von sich selber her – vergebbar von Gott her	<u>6</u>
2.2 Der radikale Ernst der menschlichen Freiheit, – theologisch postuliert	<u>7</u>
2.3 „Denn sie wissen, was sie tun“: Die alltägliche Möglichkeit zu einem Bösen, das in Ewigkeit unüberwunden bleibt	<u>9</u>
2.4 Auf halbem Weg zu einer dramatischen Theologie.	<u>11</u>
3. „Denn sie wissen <i>nicht</i> , was sie tun“. Dramatik der Freiheit bei Raymund Schwager	<u>11</u>
3.1 Nicht nur Sünde und Kreuz: Der weite Kontext von Schwagers Soteriologie . .	<u>11</u>
3.2 Ein Heilsdrama in fünf Akten	<u>12</u>
3.3 „Sie wissen nicht, was sie tun“: Beschränkte Verantwortung als Bedingung für Erlösbarkeit?	<u>13</u>
3.3.1 Einebnung des Unterschieds zwischen Tätern und Opfern?	<u>14</u>
3.3.2 Sind wir alle immer auch „Opfer unserer Taten“ oder gibt es eine Eigenverantwortung, „bei der es keine Stellvertretung mehr gibt“?	<u>16</u>
3.4 Ein heilsdramatisches Verständnis von „Identifizierung“	<u>17</u>
3.4.1 Erster Akt: Vollmächtige Verheißung einer Vergebung, die durch die folgenden Akte erst eingelöst wird.	<u>17</u>
3.4.2 Zweiter Akt: Vorbehaltlose Identifikation als kritische Solidarität	<u>18</u>
3.4.3 Dritter Akt: Kreuz-Weg kritischer Solidarität	<u>19</u>

3.4.4	Vierter Akt: Auferstehung als leibhafte Einholung der schöpfungschristologisch und inkarnatorisch grundgelegten Identifikation des Gottessohnes mit der ganzen Schöpfung und allen Menschen.	19
3.4.5	Fünfter Akt: Verwirklichung von Erlösung als Freiheitsgeschehen in einem geistgewirkten <i>Kairos</i> , der die Verheißung des ersten Aktes einlöst.	19
3.4.6	<i>Kairos</i> als ein Ereignis, in dem sich das Heildrama mit allen fünf Akten spiegelt	20
3.5	Wie Jesu Identifizierung mit den Sündern Vergebung ermöglicht, ohne das Gewicht einer bösen Freiheitstat zu relativieren	20
3.6	„Denn sie wissen, was sie tun“: Wie Gott sogar eine maximal entschiedene, maximal destruktive Freiheitstat vergeben kann.	22
4.	Ergebnis	24
4.1	Direkte Proportionalität von menschlicher Freiheit und Gottes Heilsmacht, – auch im Blick auf die abgründig böse menschliche Freiheitstat?	24
4.2	Die Theologien von Raymund Schwager und Karl Rahner: miteinander vereinbar und füreinander fruchtbar	24
	Literatur	26

1. Problemstellung: Begrenzen sich Freiheit und Erlösbarkeit des Menschen angesichts der Faktizität eines verschärften Bösen gegenseitig?

1.1 „Vater, vergib ihnen ...“: Jesu Vergebungsbitte im Zentrum des Erlösungsgeschehens

„Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ (Lk 23,34). Für ein adäquates christliches Erlösungsverständnis ist die Vergebungsbitte des Gekreuzigten zentral. Will man nämlich die Erlösung durch das Kreuz nicht als ein „hinterweltliches“ Geschehen hinter dem Rücken der Menschen behaupten, etwa als bloße Kompensationsleistung Jesu gegenüber dem göttlichen Vater für unsere Sündenschuld, dann ist – wie in der Soteriologie *Raymund Schwagers* – zu berücksichtigen, dass es schuldverstrickte Menschen waren, die Jesus ans Kreuz brachten.¹ Jesus hat sich dieser Gewalt nicht entzogen, aber er hat sie auch nicht gutgeheißen. Er wollte *leben*, nicht sterben. Vor allem aber wollte er den Willen seines himmlischen Vaters erfüllen. Und dieser bestand nicht darin, dass sein Sohn nach Jerusalem geht, um sich dort töten zu lassen, sondern primär darin, dass dieser den Menschen das Gottesreich, d.h. den Zugang zum himmlischen Vater in aller geschöpflicher Wirklichkeit, eröffnet; und dass er denen, die sich diesem Zugang – zu ihrem und anderer Unheil – entziehen, wie verlorenen Schafen

¹ Vgl. Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock, 205-277; Jesus im Heildrama, 188-192.

nachgeht: in einer kritischen Solidarität, die ebenso wirksam wie provokativ ist; – mit der naheliegenden Konsequenz, dass die „Schafe“ das als Zumutung empfinden und den Hirten attackieren: „Der gute Hirt gibt sein Leben hin für die Schafe“ (Joh 10,11).

Aber was ist den Schafen damit geholfen, dass der Hirt sich ihrer Aggression nicht entzieht und so sein Leben hingibt? Stehen sie doch nun vor Gott als jene da, die den Hirten getötet haben! Ist der Zugang zum himmlischen Vater, den Jesus ihnen eröffnen wollte, dadurch nicht endgültig blockiert? Darauf ist mit Schwager zu antworten: Jesu Tod am Kreuz ist nur deshalb erlösend, weil Jesus die Gewalt seiner Gegner nicht einfach passiv erlitt, sondern aktiv übernahm und transformierte.² Er deutete und lebte die *Passion* als ‚*Aktion*‘ einer liebenden Selbsthingabe an den himmlischen Vater, und zwar zugunsten derer, die ihn verlassen, verleugnet, verraten, misshandelt oder getötet haben: „Das ist mein Leib, mein Blut, die für euch – und alle – hingegeben werden.“

Diese Universalität muss theologisch eingeholt werden: Hingegeben hat Jesus sich für *alle*, nicht nur für die Menschen, die damals seine Tötung betrieben. Jesu kritische Solidarität reicht bis zur Identifikation mit jedem Menschen in jeder Situation, in der er oder sie Opfer von menschlicher Gewalt bzw. von unmenschlichen Verhältnissen ist;³ mit den Hungrigen, Fremden, Obdachlosen, Gefangenen: „Was ihr einem meiner geringsten Brüder und Schwestern (nicht) getan habt, habt ihr mir (nicht) getan“ (Mt 25,40.45); mit den Verfolgten: „Saul, Saul, warum verfolgst du *mich*“ (Apg 9,4); und gemäß seinen Deuteworten beim letzten Abendmahl: „für alle“ mit jedem Menschen. Jesus identifiziert sich mit den Opfern im Angesicht der Täter, und so wird jeder Mensch auch *als Täter* von Jesus Christus erreicht.⁴ Jesu umfassende Selbstidentifikation mit allen Opfern der Geschichte besagt, dass jeder Hieb direkter Gewalt und jede „Untat“ eines gleichgültigen Vorbeigehens im Tiefsten Jesus selber trifft und so von ihm am Kreuz transformiert wurde in einen Akt liebender Selbsthingabe an den himmlischen Vater.⁵

1.2 „... denn sie wissen nicht, was sie tun“: Eine Grenze für Vergebung und Erlösung?

In der Mitte einer so verstandenen Erlösung durch das Kreuz steht die Vergebungsbitte Jesu: „Vater, vergib ihnen ...“. Aber gilt dies wirklich – wie oben behauptet – für jeden Menschen in jeder Situation? Steht Jesu umfassende Vergebungsbereitschaft nicht vielmehr unter dem Vorbehalt: „... denn sie wissen nicht, was sie tun“? Was ist mit Tätern, die *wissen*, was sie tun? Gilt ihnen Jesu Vergebungsbitte nicht? Sind sie damit unerlösbar? Oder gilt Jesu Begründung seiner Vergebungsbitte, dass sie „nicht wissen, was sie tun“, für jeden Menschen in jeder sündigen Tat seines Lebens? So ließe sich eine Hoffnung auf Erlösung für jeden Menschen aufrechterhalten.

² Vgl. Schwager, Heilsdrama, 308-342.

³ Vgl. ebd., 308-314.

⁴ Vgl. Sandler, Die gesprengten Fesseln des Todes, v.a. 122-129.

⁵ Vgl. Schwager, Heilsdrama, 343.

Aber um welchen Preis? Wie frei sind Menschen, die bei ihrem bösen Handeln letztlich nicht wissen, was sie tun? Müssen wir theologisch die Freiheit des Menschen – im Sinn eines vor Gott letztverantwortlichen Handelns – begrenzen, damit Gottes Heils- und Erlösungsmacht aufrecht bleibt? Wie frei darf der Mensch sein, damit er noch erlösbar ist?

1.3 Eine schiefe Frage: „Wie frei darf der Mensch sein, damit er noch erlösbar ist?“

Heutige Theologie wird eine solche Frage entschieden als falsch gestellt zurückweisen. Sie wird darauf insistieren, dass menschliche Freiheit und Gottes Erlösungsmacht sich nicht ausschließen. Vielmehr ist Erlösung als ein Freiheitsgeschehen zu verstehen. Es besteht ein breiter Konsens in der Theologie des 20. Jahrhunderts, dass menschliche Freiheit und Gottes Heilsmacht nicht in einem konkurrierenden, sondern in einem positiven, *direkt proportionalen* Verhältnis zueinander stehen: Die größere Nähe Gottes beschneidet die menschliche Freiheit nicht, sondern begründet sie. Jeder Student der Gnadentheologie lernt heute, dass man Gnade und Freiheit nicht in Konkurrenz zueinander denken darf. Sonst landet man beim späten Augustinus, der am Ende seines Lebens zum fatalen Resümee kam, dass in seiner Theologie die Gnade Gottes über die menschliche Willensfreiheit (trotz aller Bemühungen um diese) gesiegt hat.⁶

Der Grundannahme einer direkten Proportionalität von Gnade und Freiheit entspricht es auch, dass die katholische Theologie und Verkündigung seit ungefähr der Mitte des 20. Jahrhunderts mehrheitlich nicht nur menschliche Freiheit, sondern auch göttliche Heilsmacht maximal denkt: in einer universalen Heilshoffnung für alle, die manchmal haarscharf an eine Apokatastasis-Lehre heranreicht. Und diese universal erhoffte Erlösung wird konsequenterweise als Freiheitsgeschehen gedacht, was heißt: als ein Geschehen umfassender Versöhnung.

Was aber, wenn Menschen sich in Freiheit zu einem Selbstsein durch Auslöschung eines ganzen Volkes bestimmen? Das Zwanzigste Jahrhundert war ja auch ein Jahrhundert kaltblütig kalkulierter und exekutierter Völkermorde. Lässt sich die theologische Vision einer erhofften universalen Versöhnung auch im Blick auf die Konzentrationslager des Nationalsozialismus und anderer totalitärer Regime aufrechterhalten? Müssen die Opfer von Auschwitz im Jüngsten Gericht ihren Tätern vergeben, um selber in Gottes Herrlichkeit eingehen zu können? Angesichts solcher Fragen, die seit der Jahrtausendwende in der katholischen Theologie hart debattiert wurden,⁷ stößt ein kategorisch festgeschriebener Freiheits- und Heilsoptimismus an seine Grenzen.

1.4 „Vater, vergib ihnen *nicht*, denn sie *wissen*, was sie tun“

In dieser Debatte erreichte eine vorausgegangene philosophische Diskussion die katholische Theologie. 1971 hatte der französische Philosoph Vladimir Jankélévitch sich in einem Essay für

⁶ Augustinus, *Retract.* II 1.

⁷ Vgl. den Literaturüberblick in: Tück, *Gottes Augapfel*, 285f.

die Unverjährbarkeit und Unvergebarkeit von Verbrechen gegen die Menschlichkeit eingesetzt und dabei im Blick auf die Täter der Shoah geschrieben:

„Daher werden wir gerne sagen und dabei die Worte des Gebets auf den Kopf stellen, die Jesus nach dem Evangelium des Hl. Lukas an Gott richtet: Herr, vergib ihnen nicht, denn sie wissen, was sie tun.“⁸

Die Frage einer solchen Unvergebarkeit wurde nun in theologisch verschärfter Weise akut: Gibt es Verbrechen, die nicht vergeben werden *dürfen*, – und zwar nicht nur nicht durch Dritte, sondern auch nicht durch die Opfer selber und letztlich nicht einmal durch Gott?⁹ Eine solche Annahme könnte die zynismusverdächtige Klausel ausräumen, dass die Opfer des Holocaust ihren Tätern erst vergeben müssen, um für sich selbst das ewige Heil zu finden. Allerdings: Wie sollte man eine solche Unvergebarkeit theologisch denken, ohne in einen moralischen Rigorismus oder einen „neuen Infernalismus“¹⁰ zu verfallen?

So zeigt sich zumindest für die katholische Theologie am Beginn des 21. Jahrhunderts: Angesichts einer abgründigen Realität des Bösen gerät die Grundannahme einer Nichttrivalität bzw. einer direkten Proportionalität zwischen göttlichem Heilswillen und menschlicher Freiheit in Bedrängnis.¹¹ Das zu sehen, soll gerade nicht heißen, diese Grundannahme zurückzunehmen! Aber es erfordert, sie im Blick auf das von Menschen zu verantwortende gesteigerte Böse zu bewähren.

1.5 Freiheit, Heilsverantwortung und Erlösbarkeit: im Blick auf Karl Rahner und Raymund Schwager

Es geht also um folgende Frage: Sind wir angesichts eines gesteigerten Bösen, wie es sich uns in den Völkermorden des 20. Jahrhunderts offenbart, theologisch gezwungen, gegen die Intuition einer Nichttrivalität und sogar positiven Proportionalität zwischen menschlichem Eigenstand und göttlicher Heilsmacht *doch* anzunehmen, dass sich beide gegenseitig begrenzen? Der Ruf Jesu am Kreuz „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ – kritisch gespiegelt in seiner Entstellung „Vater, vergib ihnen nicht, denn sie wissen, was sie tun“ – ist ein Problemanzeiger für diese komplexe Frage.

Zu diesem Problemfeld möchte ich im Folgenden Karl Rahners transzendente und Raymund Schwagers dramatische Theologie miteinander ins Gespräch bringen. Auf dem Prüfstand steht dabei ihr jeweiliges Freiheitsverständnis, und zwar aus soteriologischer Perspektive.

⁸ Jankélévitch, *Das Verzeihen*, 265. Ein solches Nicht-Verzeihungs-Gebet wurde von jüdischen Vertretern wiederholt vorgebracht: 1995 durch Simon Wiesenthal (zitiert nach: Tück, *Gottes Augapfel*, 257); 2008 durch Walter Homolka (vgl. ders., *Geleitwort*, in: Tück, *Gottes Augapfel*, 12).

⁹ Vgl. Tück, *Augapfel*, 258, 300-305.

¹⁰ Ebd. 302-304.

¹¹ Vgl. ebd., 302.

2. „Denn sie wissen, was sie tun“? – Freiheitstheologische Aporetik bei Karl Rahner

2.1 Die böse Tat des Menschen: Unvergebbar von sich selber her – vergebbar von Gott her

Durchgängig betont Rahner die freie Verantwortlichkeit des Menschen, gerade auch in der Entscheidung zum Bösen, und dies gegen eine Tendenz zur *Verharmlosung von Schuld*, die er nicht nur in der säkularen Welt ortet, sondern auch innerhalb der traditionellen Theologie.¹² Allerdings wendet sich Rahner zugleich gegen eine *Verabsolutierung des menschlichen Schuldverständnisses* in dem Sinn, dass menschliche Schuld nicht einmal von Gott aufgehoben werden könnte.

Zwischen diesen beiden Straßengräben von „Verharmlosung [und] Übersteigerung des Sündenbegriffs“¹³ müssen Glaube und Theologie nach Rahner eine starke Mittelposition halten, die am Ernst menschlicher Freiheitsverantwortung keinerlei Abstriche macht und *gerade so* auf eine Vergebbarkeit durch Gott vertraut: So spricht Rahner affirmativ von einer „Hoffnungslosigkeit der Schuld“, um zugleich einzuschränken: „von ihr selbst her“¹⁴. Die „Radikalität des christlichen Sündenbegriffs“ ist für ihn derart, dass,

„wo und wenn die Sünde nicht getilgt wird, sie von einem gerechten, heiligen und allbarmherzigen Gott mit ewiger Verlorenheit, einer Hölle beantwortet werden muß“¹⁵.

Die radikale Ernsthaftigkeit menschlicher Schuldverantwortung ist für ein christliches Glaubensverständnis zuerst zu erschließen, – existenziell und theologisch. Erst wenn die Einsicht gefestigt ist, dass eine Vergebung der eigenen sündigen Tat absolut nicht erwartbar ist, darf und soll sie *wider alle Hoffnung* erhofft werden.

Aber ist eine Freiheit zum Bösen, die von Gott aufgehoben werden kann, noch wirklich frei? Gerade auch, wenn Rahner sich auf das göttliche Mysterium beruft, dass der Mensch seine Freiheit als von Gott gesetzte vollzieht? Darf Theologie sich damit begnügen, dies als Paradox bloß zu behaupten? – Worin bestehen Rahners Argumente?

Zunächst *postuliert* Rahner das Bestehen des Mittelwegs einer von Gott vergebbaren Freiheit zum Bösen:¹⁶ Es muss ihn geben, wenn christlicher Glaube an Erlösung – welche die menschliche Freiheit nicht bricht, sondern wiederherstellt und vollendet – möglich sein soll. Theologisch erschlossen kann für Rahner dieses Zueinander von verantwortlicher Schuld und deren Aufhebbarkeit durch Gott nur durch eine „*reductio in mysterium*“¹⁷ – eine Rückführung

¹² Vgl. Rahner, *Verharmlosung der Schuld*.

¹³ So lautet eine Zwischenüberschrift in: Rahner, *Versöhnung und Stellvertretung*, 359.

¹⁴ Ebd. 361.

¹⁵ Ebd. 360.

¹⁶ Vgl. Rahner, *Verharmlosung*, 211.

¹⁷ Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 405.

des menschlichen Grundvollzugs als solchen in das göttliche Geheimnis. So spricht Rahner von einem

„Geheimnis der freien Tat, deren Ewigkeit nur einen einzigen Mächtigeren kennt: die die Schuld selbst wirklich aufhebende Liebe Gottes, deren Unbegreiflichkeit, die in solcher Vergebung erscheint, zur Unbegreiflichkeit Gottes als solchem selber gehört.“¹⁸

Zu dieser Unbegreiflichkeit Gottes gehört für Rahner auch, dass Gott jeden menschlichen Akt, auch den schwer sündigenden, selber von innen her trägt. Das ist für ihn kein spekulatives Prinzip, welches solcherart die zuvor behauptete radikale menschliche Freiheit „augustinistisch“ von innen aushöhlen würde, sondern Teil einer transzendentalen Aporetik, mit der er aus dem einen menschlichen Grundvollzug (als Urteilen, Fragen, Wollen) gegenläufige Momente herausarbeitet und gegeneinander in Spannung hält. Der Grundakt, von dem er mit seiner transzendentalen Analyse ausgeht und zu der er immer wieder zurückkehrt, ist das jederzeit den Menschen bestimmende Urteilen, Fragen und Entscheiden. Leitend für seine theologische Intention dürfte dabei jene Grundentscheidung des Menschen im Angesicht Gottes sein, zu der – als dezidierte *Wahl* – die ignatianischen Exerzitien programmatisch hinführen.

2.2 Der radikale Ernst der menschlichen Freiheit, – theologisch postuliert

Das Postulat einer radikal verfassten menschlichen Freiheit ergibt sich für Rahner zwingend aus der kirchlichen Lehre, dass die Entscheidung für ewiges Heil oder Unheil innerhalb eines begrenzten Lebens fällt, und zwar nicht willkürlich von Gott dekretiert, sondern vom Menschen frei gesetzt.¹⁹ Dieser zentrale christliche Glaubenssatz lässt sich logisch nur dann vertreten, wenn der Mensch über eine Freiheit im Sinne einer „totalen Selbstverfügung vor Gott auf Endgültigkeit hin“²⁰ verfügt. Mittels seiner transzendentalen Theologie erschließt Rahner, dass der Mensch in jedem personalen Akt von Erkennen und Freiheit vor Gott steht und zu ihm (in einer nur implizit bewussten Weise) Stellung nimmt, wobei der direkte Bezugspunkt seiner Freiheitsentscheidung ein konkreter innerweltlicher („kategorialer“) Wahlgegenstand ist.²¹ Allerdings: Weil Rahner die radikale, vor Gott selbstverfügende Entscheidung nicht aus einer vorverfassten Erkenntnismetaphysik deduziert, sondern von theologischen Voraussetzungen her postuliert, muss er nicht annehmen, dass *jeder* menschliche Vollzug *aktuell* dieses Gewicht einer radikalen Selbstverfügung auf Ewigkeit hin hat.²² Jede Freiheitstat hat zwar aufgrund ihrer transzendentalen Gottbezogenheit (auf Gott hin und *von Gott her!*) eine innere Tendenz zu einer

¹⁸ Rahner, *Versöhnung und Stellvertretung*, 363.

¹⁹ Vgl. Rahner, *Versöhnung und Stellvertretung*, 362.

²⁰ Vgl. Rahner, *Theologie der Freiheit*, 97; ders., *Grundkurs*, 102.

²¹ Vgl. Rahner, *Grundkurs*, 149f.

²² „Nicht in jeder einzelnen Freiheitstat wird die gleiche aktuelle Tiefe und Radikalität der Selbstverfügung erreicht“ (Rahner, *Theologie der Freiheit*, 100). Es würde logisch bereits genügen, eine mit der menschlichen Natur gegebene Potenz zu einer solchen radikalen Freiheit anzunehmen, die nur ein einziges Mal in einem menschlichen Leben voll aktuiert ist.

„Selbstverfügung vor Gott auf Endgültigkeit hin“, in dem Sinn, dass sie alle anderen Freiheitsakte in diesen Freiheitsakt hinein integriert. Aber diese Potentialität ist längst nicht immer aktuiert. Freiheitsakte, bei denen dies in einem relativ hohen Maße gegeben ist, nennt Rahner (mit Bezug auf Maurice Blondel) *Grundentscheidung* bzw. *Fundamentalsoption*.²³ Wie weit eine solche Grundentscheidung in einer bestimmten Situation zustande kommt, ist nach Rahner „dialogisch“²⁴ begründet in einem Wort Gottes an den Menschen, das diesem nicht jederzeit verfügbar ist, sondern seinen *Kairos* hat:

„Freiheit braucht gerade für ihre großen und radikalen Grundentscheidungen eine sie ermöglichende Situation, weil kreatürliche Freiheit responsorische Freiheit ist, der ein Wort vorgegeben sein muß, auf das sie antworten kann. Auch dem Freiheitssubjekt als solchem ist nicht in jedem Augenblick alles möglich. [...] Biblisch gesprochen, ist der *Kairos* einer Lebensentscheidung von Gott verfügt, nicht immer gegeben, ist er Gottes plötzlich hier und nicht dort geschenkte Gnade, sosehr die Schrift auch das eine Ganze des menschlichen Lebens und die mit Christus gegebene Situation als einen immer andrängenden, einen und nur einmal gegebenen *Kairos* für die Entscheidung für oder gegen Gott ansieht.“²⁵

Hier zeigt sich in der Mitte von Rahners transzendentaler Theologie ein geschichtliches und dialogisches Denken, das ihm oft abgesprochen wurde. Von daher ist der von Rahner postulierte ‚starke Mittelweg‘ von Schuldverantwortung und Vergebbarkeit, der beides nicht aneinander relativiert, sondern maximal zuspitzt, nicht nur formal-theologisch widerspruchlos aussagbar, sondern auch im gelebten Glaubensvollzug nachvollziehbar.

In der Spur dieser *kairologisch-transzendentalen Freiheitsheologie* Rahners lässt sich feststellen: Eine (unter Umständen schwer schuldhaft) Freiheitstat ist für den Menschen von Gott her ermöglicht und *deshalb* vom Menschen selber her irreversibel, weil sie an dem *Kairos* einer zweifach zu verstehenden göttlichen „Selbst“-Mitteilung zu sich fand: Gott gibt *mich* mir, indem er *sich* mir gibt, so dass ich im einen und selben Akt zu Gott und zu mir selber Stellung nehme, indem ich über mein Verhältnis zu Gott entscheide. Auf diese Weise ist theologisch eingeholt, was Rahner in „Versöhnung und Stellvertretung“ postuliert hat: warum meine negative Grundentscheidung, die ich – unter Umständen mit destruktiven Auswirkungen auf andere und auf mich selbst – getroffen habe, *von mir selber her* irreversibel ist; und auch, dass sie dennoch von Gott her aufhebbar ist. Dazu bedarf es einer neuen göttlichen Initiative, eines erneuten *Kairos*, der hinsichtlich der durch Gott eröffneten Gottes- und Selbsterkenntnis noch tiefer reicht als der frühere *Kairos*, in dem ich mich auf ein Nein zu Gott und seine Schöpfung festlegte.

Für eine solcherart sich erschließende *Theo-Dramatik* menschlicher Freiheitsgeschichte ist nun noch in der Analytik des Freiheitsakts die konstitutive Bedeutung von Weltbezug und Interpersonalität zu berücksichtigen, wie sie von Rahner ebenfalls entfaltet wird: Gemäß

²³ Vgl. Rahner, *Theologie der Freiheit*, 100; ders., *Trost der Zeit*, v.a. 116f.

²⁴ Rahner, *Versöhnung und Stellvertretung*, 361.

²⁵ Rahner, *Alltagstugenden*, 133; *Hervorhebungen von W. S.* Vgl. ders., *Grundkurs*, 223.

Rahners transzendentaler Freiheitsanalyse bin ich selber – wie auch die Wirklichkeit Gottes – mir im konkreten Freiheitsakt niemals unvermittelt gegeben. Direkt zu tun habe ich durchwegs mit konkretem innerweltlich-geschichtlichem „kategorialem Material“²⁶, das ich erkenne und über das ich entscheide, indem ich zugleich mich in meinem Verhältnis zu diesem bestimme. In dieser freien Beziehungssetzung werden sowohl die Wirklichkeit Gottes als auch meine eigene Subjektivität und auch Mitmenschen und/oder eine geschöpfliche Wirklichkeit an einem bestimmten „kategorialen Material“ auf je unterschiedliche Weise realsymbolisch gegenwärtig gesetzt. So können sich in einem geglückten Kairos Gottesliebe, Selbstliebe und Nächstenliebe innerhalb eines einzigen Aktes miteinander verwirklichen, – ebenso wie in einem verfehlten Kairos ein Nein zu Gott, zu mir selbst und zu Mitmenschen.

Transzendentaltheologisch begründen lässt sich mit diesem Ansatz die Selbstidentifikation Jesu mit den Bedürftigen, wie sie in der Weltgerichtsrede zum Ausdruck gebracht ist:

„Wann haben wir dir (nicht) ... zu Essen gegeben? ... Was ihr einem meiner geringsten Brüder und Schwestern (nicht) getan habt, habt ihr mir (nicht) getan.“ (Mt 25,37-45)

2.3 „Denn sie wissen, was sie tun“: Die alltägliche Möglichkeit zu einem Bösen, das in Ewigkeit unüberwunden bleibt

Was ergibt sich von daher zu unserer Frage nach dem Verhältnis von Freiheit, Heilsverantwortung und Erlösung? Wir fragten, ob die heute verbreitete theologische Grundannahme einer direkten Proportionalität von Gottbezogenheit und Eigenstand des Menschen sich auch im Blick auf das verschärfte Böse in den Genoziden des Zwanzigsten Jahrhunderts halten lässt. Karl Rahner ist einer der wichtigsten Vertreter dieser Grundannahme,²⁷ und er hat sie, wie soeben dargestellt, auch im Blick auf schwere Schuld konsequent durchgehalten: Begegnung mit Gott setzt menschliche Freiheit nicht außer Kraft, sondern setzt sie *frei*, indem er – dialogisch – die Bedingungen für ihre Aktuierung setzt. Im *Kairos* seiner vertieften Selbstoffenbarung lichtet Gott die menschliche Freiheit zur Schuldeinsicht sowie zur vollen Übernahme von Verantwortung; und er eröffnet Spielräume zu einer neuen Selbstbestimmung, in der der angesprochene Mensch seine frühere schwer schuldhaftige Freiheitstat so integrieren kann, dass sie letztendlich zu einer *felix culpa* geworden sein wird.

Dass ein Mensch – im *Kairos* einer Grundentscheidung – zu Gott nein sagt und dabei *weiß*, was er tut, ist für Rahner nicht grundsätzlich ausgeschlossen. Aber dass eine solche Entscheidung mit einer solchen Entschiedenheit erfolgt, dass Gott nicht mehr vergeben *kann und darf*, wird von Rahner zurückgewiesen.

Dabei bleibt der Ernst einer freien Entscheidung zum Bösen – als *mögliche* Irreversibilität – durch die abgründige Möglichkeit gewahrt, dass sie faktisch unrevidiert bleibt; nämlich in der

²⁶ Rahner, Grundkurs, 149.

²⁷ Vgl. ebd., 80.

Weise, dass alle Gott in irgendeiner Weise bejahenden Freiheitsentscheidungen einer Lebensgeschichte – inklusive deren postmortalem Ausreifen in einem so zu verstehenden Fegfeuer – in diese eine negative Grundentscheidung integriert werden. Gott kann also einen Menschen in einer bestimmten Situation seines Lebens so vor sich selber bringen, dass er in diese Entscheidung das gesamte „geschichtliche Material seiner Freiheit“²⁸ zwar nicht aktuell integriert (was nicht möglich wäre, weil die Lebensgeschichte noch unabgeschlossen ist), aber – wie sich zuletzt unter Umständen herausstellen wird – integriert *haben wird*.

Auf ein potenziertes Böses, wie es in den Konzentrationslagern verübt wurde, hat Rahner sich allerdings nur wenig bezogen. *Gegen* eine Verjährung von Verbrechen gegen die Menschlichkeit hat er in einer schriftlichen Erklärung ausdrücklich Stellung genommen.²⁹ Unverjährbar bedeutet für ihn aber nicht unvergebbar. Ganz im Sinn einer wechselseitigen Zuspitzung von Schuldverantwortung und Heilshoffnung artikuliert Rahner eine *Hoffnung wider alle Hoffnung*, „daß sich am Ende die gesamte Geschichte in die reine Harmonie eines seligen Spieles vor Gott auflöse“, und zwar ausdrücklich im Blick auf die „Schurken und Verbrecher ... der Weltgeschichte“³⁰. Diese Hoffnung wider alle Hoffnung wäre den Menschen nämlich im Blick auf eine mögliche Gerechtigkeit *für die Opfer* auferlegt. Nur so ist nämlich sichergestellt, dass die Täter sich nicht „durch die Kulissen der Weltgeschichte hindurch aus ihr ins Nichts wegstehlen“³¹ können, sondern zur Rechenschaft gezogen werden: in einer eschatologischen Christusbegegnung, die als Gnade zugleich Gericht und als Gericht zugleich Gnade – und auf *diese* Weise auch für sie selber eine echte, neue Heilchance ist.³²

Rahner ist sehr daran gelegen, dass die Sorge vor dem Gericht Gottes nicht nur ein Thema für die großen „Schurken und Verbrecher ... der Weltgeschichte“, sondern für alle ist. Deshalb ist er – mehr als an empörend menschenverachtenden Untaten – an einer alltäglichen Verbohrtheit interessiert, mit der auch ein wohlstandiger Bürger, „der nie mit der Polizei ... in Konflikt kommt“³³, ohne es zu ahnen, immer tiefer in eine Entschiedenheit gegen Gott hineinwächst. Angesichts einer solchen Gefahr ist ein Gnaden-Kairos zuallererst Gericht, das dem selbstgewissen Spießbürger bewusst macht, dass er deshalb nicht wusste, was er tat, „weil er nicht wissen wollte“³⁴. Wenn er von dieser bestürzenden Schuldeinsicht nicht nochmals ablenkt, sondern sich ihr wirklich stellt, dann erst kann „sein Gericht über sich ... [Gottes] Erbarmen über ihn“³⁵ werden.

²⁸ Vgl. z.B., Rahner, Grundkurs, 169.

²⁹ Rahner, Nein – zur Verjährungsfrist für Naziverbrechen, 873. Vgl. dazu auch: Tück, Augapfel, 261.

³⁰ Rahner, Profangeschichte und Heilsgeschichte, 140.

³¹ Ebd., 140.

³² Vgl. Rahner, Von der Not und dem Segen des Gebets, 97.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd., 98.

³⁵ Ebd., 99.

2.4 Auf halbem Weg zu einer dramatischen Theologie

Wir haben gesehen: Rahners formale Theologie menschlicher Freiheit wird konkret in einer Analytik von Kairos-Ereignissen, die – von Gott souverän verfügt – als Gnadenerfahrung Gericht und als Gerichtserfahrung Gnade sein können. Konsequenterweise spricht Rahner hier nicht von einer *Dialektik*, sondern von einem „*Drama der Begegnung zwischen Gott und Mensch*“³⁶, in dem er gelegentlich sogar von verschiedenen Akten spricht³⁷. Allerdings: Auch wenn Rahner solche dramatischen Gottesbegegnungen an verschiedenen lebensgeschichtlichen Ereignissen analytisch durchbuchstabiert, beschränkt er sich doch weitgehend auf Einzelsituationen. Auch wenn solche stets über die jeweilige Lebenssituation auf die Gesamtheit des Lebens ausgreifen, weil ein Freiheitsakt aus sich heraus dazu tendiert, die ganze Freiheitsgeschichte auf eine umfassende Grundentscheidung hin zu integrieren, hat Rahner doch die dramatische *Entwicklung* solcher Freiheitsentscheidungen – zumal in ihren gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Wechselwirkungen – kaum reflektiert. Eher unbeachtet blieb bei ihm vor allem die Dramatik einer Folge von Freiheitsentscheidungen, von sich kollektiv zuspitzender Verstockung, wodurch auch eine für sich betrachtet eher unauffällige Zurückweisung von Gottes Heilsangebot sich zu himmelschreiendem Unrecht auswachsen kann. Derartige Eskalationen werden immer wieder in der Bibel beschrieben, vor allem in den Evangelien. Diese biblischen Zusammenhänge hat Raymund Schwager in seinem Werk „Jesus im Heilsdrama“ in der Weise einer dramatischen Soteriologie systematisch ausgearbeitet.

3. „Denn sie wissen *nicht*, was sie tun“. Dramatik der Freiheit bei Raymund Schwager

3.1 Nicht nur Sünde und Kreuz: Der weite Kontext von Schwagers Soteriologie

Erlösung ist für Schwager nicht auf Kreuz und Sünde eingeeengt, sondern steht in einem weiten Zusammenhang von Heil und Heilsvermittlung. Heil verwirklicht sich in geschichtlichen Ereignissen der bedingungslosen Zuwendung eines ausschließlich liebenden Gottes zu Menschen, – als einzelnen und in Kollektiven. Ein solcher *Kairos* hat das Potential, das menschliche Leben in all seinen Grundbezügen – im Verhältnis zu Gott, Mitmenschen, zur geschöpflichen Welt und zu sich selbst– auf *shalom* und *soteria* hin zu erneuern. Das ist gemeint – im Blick auf das Neue Testament³⁸ – mitdem Gottesreich oder der Königsherrschaft Gottes, die von Jesus vollmächtig angekündigt und durch sein zeichenhaftes Heilshandeln anfänglich vergegenwärtigt wurde.³⁹

³⁶ Ebd., 97, Hervorhebung W. S.

³⁷ Ebd.

³⁸ Auch das Alte Testament ist für Schwager soteriologisch relevant. Dies ist ausführlicher bedacht in: Ders., Sündenbock.

³⁹ Vgl. Schwager, Heilsdrama, 82-125.

Die in diesem weiten Sinn soteriologische Gottesreichverkündigung Jesu ist gemäß Schwagers dramatischer Christologie ein *Freiheitsgeschehen*: Die heilvolle Erneuerung von Mensch, Gesellschaft und Welt durch ein radikal erneuertes Gottesverhältnis wird nicht quasi mechanisch durch Gottes geschichtliches Handeln hervorgebracht. Vielmehr hängen die Wege ihrer Verwirklichung davon ab, ob und wie weit Menschen sich auf das durch Christus eröffnete göttliche Begegnungsangebot einlassen.

Und es gibt triftige Gründe, sich dem zu verweigern. Das bedingungslose *Ja* Gottes zum Menschen stößt in den Adressaten auch auf Manifestationen eines tief wurzelnden *Nein* zu Gott und seiner Schöpfung: auf zugelassene und gewollte Hartherzigkeit, Ungerechtigkeit und strukturelle Gewalt, die mancherlei ‚Umwegnutzen‘ haben. Die so zu verstehende Sünde ist zwar nicht der zentrale Fokus von Jesu Gottesreichbotschaft, die ganz *Ja* zu den Menschen ist und sie auf das Beste in ihnen anspricht. Aber eine Konfrontation mit dem verborgenen lebensfeindlichen Nein in Mensch und Gesellschaft ist mit dieser Begegnung unweigerlich *mitgegeben*.

So müssen die in den *Kairos* von Jesu Gottesreichverkündigung verfügten Menschen sich entscheiden, ob sie das bedingungslos ergangene Heilsangebot mit allen Konsequenzen annehmen, oder ob sie es zurückweisen, um den Kosten, Mühen und Risiken einer gelebten Umkehr zu entgehen. Im zweiten Fall legt sich der von Gott angerufene Mensch auf ein Nein fest, das sich durch eine Verhärtung seiner Grundbezüge destruktiv auf ihn selbst, sowie seine Um- und Mitwelt auswirkt. Infolge seiner Zurückweisung führt der Kairos einer vertieften Selbstoffenbarung Gottes nun nicht zu *shalom* und *soteria*, sondern setzt – im Gegenteil – verschärfte Dynamiken von Ungerechtigkeit, Lüge und Gewalt frei.

3.2 Ein Heilsdrama in fünf Akten

So entsteht aus dem Kairos eines reinen, grundlosen Heilsangebots Gottes nicht einfach Heil, sondern ein *Heilsdrama*, zu welchem menschliche Verstockung und verschärfte Sünde ebenso dazugehören wie deren Aufdeckung durch Jesus in seinen Gerichtsworten und eine Eskalation bis hin zu seiner Kreuzigung.

Um solche Zusammenhänge geht es in Schwagers „Jesus im Heilsdrama“. Der für das 20. Jahrhundert paradigmatische Typus einer heilsgeschichtliche Theologie wird von Schwager heilsdramatisch ausgerichtet, indem er die in ‚kairologischen‘ Begegnungen mit Gott freigesetzte menschliche Freiheit auch im Hinblick auf die abgründigen Konsequenzen ihrer Verweigerung bedenkt, die sich durch zwischenmenschliche und kollektive Wechselwirkungen nochmals verschärfen können.

Dazu greift Schwager auf das theoretische Instrumentar der mimetischen Theorie René Girards zurück, das er in der Weise einer reformulierten Erbsündentheologie in die christliche Theologie integriert.⁴⁰ Demnach gibt es nicht nur einen wahrhaftigen,

⁴⁰ Vgl. Schwager, Erbsünde und Heilsdrama.

gottgeschenkten Frieden, sondern auch die Zerrformen eines „halbierten Friedens“⁴¹ oder einer „Einmütigkeit *minus eins*“⁴², in denen die Einheit von vielen sich einer (offenen oder verdrängten) Feindschaft und Gewalt gegen andere verdankt.

So hängen in Jesu Gottesreichverkündigung Gnade und Gericht engstens miteinander zusammen, mit einer eindeutigen Vorordnung des ersteren, sowie einem Zusammenhang zwischen beidem, der nur als dialogisch-geschichtliches Freiheitsgeschehen nachvollziehbar ist. Dieser Zusammenhang ist leitend für Schwagers Interpretation des Heilsdramas als ein *Drama in fünf Akten*, – und zwar insbesondere für das Verhältnis von Jesu Gottesreichbotschaft als erstem Akt und den Gerichtsworten Jesu als zweitem Akt.⁴³

Ausgehend davon deutet Schwager den *dritten Akt* – Passion und Kreuz Jesu – als Konsequenz von Gewalt- und Verblendungsmechanismen, die durch den verweigernden Kairos des angekündigten Gottesreichs freigesetzt und durch Jesu durchgehaltenen kritisch-solidarischen Kontakt mit den sich verhärtenden Adressaten seiner Botschaft verschärft werden.⁴⁴ Zum Heilsgeschehen wird dieser dramatische Verhängniszusammenhang gemäß Schwagers Deutung dadurch, dass Jesus hier eine tief verwurzelte menschheitliche Tendenz zu verblendeter Gewalt auf paradigmatische Weise konfrontiert, aufdeckt, durch *Selbstidentifikation* mit den ihr zum Opfer Gefallenen auf sich nimmt und in einen Akt der Selbsthingabe an den himmlischen Vater transformiert.

Hier hat nun eine Kreuzessoteriologie, wie sie eingangs in Kap. 1.1 beschrieben wurde, innerhalb von Schwagers heilsdramatischer Theologie ihren Ort. Schwager konzipiert Erlösung als einen Prozess inklusiver Stellvertretung, der bis in seine soteriologischen Wirkungen hinein ein Freiheitsgeschehen ist: Durch Jesu Transformation des ihm zugefügten Todes in einen Akt liebender Selbsthingabe wird die Schuldverstrickung der Täter nicht automatisch aufgelöst, sondern in einen neuen Sinnhorizont gesetzt, der den Tätern zunächst noch ebenso verborgen ist wie die Schuldhaftigkeit ihrer Verwerfung Jesu. Mit beidem werden sie in der Folge konfrontiert vermittelt des Zeugnisses der Kirche, welches der Auferstandene durch die Ausgießung des Heiligen Geistes ermöglicht. Über Kreuz, Auferstehung und Geistausgießung (gemäß Schwagers Strukturierung des Heilsdramas: im dritten bis fünften Akt) eröffnet Gott – vermittelt durch Jesus Christus, im Heiligen Geist – den auf ein Nein gegen Gott festgelegten Menschen ein neues Heilsangebot.

3.3 „Sie wissen nicht, was sie tun“: Beschränkte Verantwortung als Bedingung für Erlösbarkeit?

Wie in den Kapiteln 1.1 und 3.1 dargestellt, wird Erlösung im Kontext des Kreuzesgeschehens wesentlich dadurch ermöglicht, dass Jesus sich mit allen Menschen (als Opfern der Geschichte)

⁴¹ Sandler, *Skizzen zur dramatischen Theologie*, 387.

⁴² Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, 236.

⁴³ Vgl. Schwager, *Heilsdrama*, v.a. 79-178.

⁴⁴ Dazu und zum Folgenden vgl. ebd., v.a. 168-227, 291-400.

identifiziert und die aufgrund dieser Identifikation zugleich ihm (durch die Täter der Geschichte) aufgeladene Gewalt in einen Akt der liebenden Selbsthingabe an den himmlischen Vater *transformiert*.

Dabei ist es für Schwagers Soteriologie wesentlich, dass Jesus sich mit den Menschen *nicht unter jeder Rücksicht* identifiziert. Um den Kurzschluss zu vermeiden, dass Jesus sich mit den Tätern *als* Tätern (also auch mit ihrem Tötungswillen) identifiziert, womit sein Kreuzestod letztlich ein „indirekter Selbstmord“ wäre und eine masochistische Kreuzesspiritualität befördern würde,⁴⁵ schränkt Schwager ein: Jesus identifiziert sich mit den Menschen, insofern sie *Opfer* sind.

„Er selber wurde zu einem Opfer von Untaten, und als solches hat er sich mit allen anderen Menschen, sofern sie von ihren eigenen und fremden Sünden geschlagen werden, in letzter Solidarität vereint.“⁴⁶

Mit den Menschen als Tätern identifiziert sich Jesus also nur insofern, als sie *in ihrer Täterschaft* zugleich Opfer sind. Und das sind sie nach Schwager dadurch, dass sie in ihrem Tun einer Macht der Verblendung und Gewalt ‚zum Opfer gefallen‘ sind: so, dass sie bei der Verfolgung Jesu (die aufgrund von Jesu universaler Identifizierung implizit in jeder Gewalttat der Menschheitsgeschichte gegeben ist) *nicht wissen, was sie tun*. Dass Täter in gewisser Hinsicht auch Opfer sind, hat für Schwager zur Konsequenz, dass Gottes Gericht (wie vor allem in der Weltgerichtsrede Mt 25 beschrieben) nicht eine Scheidung zwischen guten und bösen *Menschen* besagt, sondern eine Scheidung zwischen Gutem und Bösem *im Menschen*.⁴⁷ Eine solche Scheidung wird von Jesus durch eine kritisch-solidarische Ganz-Identifikation in die Wege geleitet: indem Jesus jeden Menschen in seiner Personalität ganz annimmt und ihn zugleich im Hinblick auf das Böse, mit dem dieser sich durch verfehlte Kairoi seiner bisherigen Freiheitsgeschichte identifiziert hat, bis zum Äußersten konfrontiert.⁴⁸

3.3.1 Einebnung des Unterschieds zwischen Tätern und Opfern?

Dieser Ansatz Schwagers wirft Fragen auf. Einerseits erlaubt seine – die späteren Opfer-Täter-Kontroversen thematisch vorwegnehmende⁴⁹ – soteriologische Unterscheidung zwischen Opfern

⁴⁵ Vgl. ebd., 310, 314.

⁴⁶ Ebd., 311f.

⁴⁷ Vgl. ebd., 344f.

⁴⁸ In diesem Sinn sind die extrem harten Anklagen Jesu gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten in Mt 23 oder gegen die „Juden“ in Joh 8 zu verstehen. Zu Ersterem vgl. Schwager, Heilsdrama, 135-140, zum Zweiten ebd., 271-275.

⁴⁹ Ähnliches gilt für Niewiadomski, Hoffnung im Gericht (1982). Niewiadomskis Aufsatz verhandelt die Frage einer eschatologischen Versöhnung zwischen Opfern und Tätern acht Jahre bevor die in Kap. 1.3 und 1.4 angesprochene Kontroverse losgebrochen ist. In dieser wurden die diesbezüglichen Beiträge von Schwager und Niewiadomski fast durchgängig übersehen. Andererseits wäre natürlich ein Eingreifen in die Debatte von Seiten der Innsbrucker dramatischen Theologie zu erwarten gewesen. Ein später Beitrag

und Tätern, die Gefahren einer masochistischen Kreuzestheologie und -spiritualität differenziert zu benennen und abzuwehren.⁵⁰ Andererseits droht die Rede von Tätern, die zugleich Opfer sind, den Unterschied zwischen Tätern und Opfern einzuebnen. Liefert ein solcher Ansatz Missbrauchstätern oder den Henkern in den Konzentrationslagern Argumente, wenn diese auf anstößigste Weise ihre Schuld in eine allgemeine Sündenschuld aller (auch der Opfer!) hinein auflösen wollen und den Opferstatus der von ihnen Misshandelten auf perverse Weise auch für sich reklamieren (etwa als irreführte Opfer des „Erzbösewichts“ Hitler)?⁵¹

Von solcher Pervertierung hat Schwager sich entschieden distanziert:

„Dennoch darf der Unterschied zwischen verantwortlichem Täter und Opfer nie verwischt werden“.⁵²

Aber reicht das für eine Rezeption von Schwagers Soteriologie auch nach den jüngsten Kontroversen um die Frage von Erlösung und Vergebbarkeit im Blick auf die Shoah, – wo die Problematik einer theologischen Schuld nivellierung auf das Schärfste angemahnt wurde?⁵³

Darauf wäre zu antworten: Eine Theologie, die Erlösung als geschichtlich-dramatisches Freiheitsgeschehen nicht nur behauptet, sondern an Ernstfällen durchbuchstabiert, kann sich eine Reflexion auf abgründige Zusammenhänge von Tätern als Opfern und Opfern als Tätern nicht aufgrund ihrer Missbrauchbarkeit verbieten lassen. Vielmehr muss es ihr gelingen, möglichen Instrumentalisierungsversuchen durch eine schlüssige Kriteriologie (wie Erlösung gelingt und wie sie verfehlt wird) einen Riegel vorzuschieben. In diesem Sinn wäre in den Spuren von Schwagers Soteriologie noch schärfer herauszuarbeiten, wie Täter, die eine Unwissenheit, Unschuld oder einen Opferstatus für sich reklamieren, darin durch ein kairologisch ergehendes neues Heilsangebot gerade nicht bestätigt werden, sondern – falls sie bei solcher Selbst-Entschuldigung bleiben – dieses Heilsangebot nochmals zurückweisen: mit der gesteigerten Gefahr einer „Sünde gegen den Heiligen Geist“, die in ihrer letzten Konsequenz Hölle bedeutet. Dass und wie ein solcher Aufweis in der Spur von Schwagers dramatischer Soteriologie möglich ist, soll in Kapitel 3.4 ausgeführt werden.

Außerdem möchte ich in Kapitel 3.6 zeigen, dass es für Schwagers soteriologischen Ansatz gar nicht notwendig ist, für jeden Täter in jeder Situation einen *Opferanteil* zu behaupten, um einer gewaltfreien und erlösungsfähigen Identifizierung Jesu mit ihm einen Anhalt zu geben. Es genügt, dass er sich nicht unter jeder Hinsicht als Täter bestimmt hat, sondern dass Anteile seiner Freiheitsgeschichte noch nicht in diese Tat integriert sind.⁵⁴

dazu soll nun der vorliegende Aufsatz sein.

⁵⁰ Vgl. ebd. 314f.

⁵¹ Zu dieser Problematik vgl. Tück, Augapfel, 300-305.

⁵² Schwager, Heilsdrama, 311.

⁵³ Vgl. die Selbstverteidigung Tücks in: ders., Augapfel, 300-305.

⁵⁴ Eine solche Position entspricht nicht nur sehr gut der Theologie Rahners. Er wird im Blick auf die Problematik einer „Instrumentalisierung der Sühnetheologie“ (Tück, Augapfel, 303) auch von Tück

3.3.2 Sind wir alle immer auch „Opfer unserer Taten“ oder gibt es eine Eigenverantwortung, „bei der es keine Stellvertretung mehr gibt“?

Auch wenn die von Schwager aufgeworfene Opfer-Täter-Problematik entschärft ist, stellt sich immer noch die Frage aus dem ersten Kapitel: Sind gemäß Schwagers Soteriologie Menschen, die *wissen*, was sie tun, unerlösbar, weil sie von einer Erlösung, die über Identifikation und Transformation verläuft, mangels Identifizierung nicht erreicht werden? Für Schwager scheint dies ein kaum vorkommender Grenzfall zu sein, weil im Grunde *alle* Menschen „im entscheidenden Augenblick ihrem eigenen Tun eher erliegen“ und „weit mehr Opfer ihrer Taten als deren verantwortliche Urheber sind“⁵⁵.

Damit stellt sich hier nun die zweite Frage: Ist bei Schwager eine universale Erlösungsmöglichkeit (im Sinn einer theologisch als vernünftig ausweisbaren Hoffnung für *jeden* Menschen, erlöst zu werden) um den Preis einer gravierenden Beschneidung menschlicher Freiheit und Verantwortlichkeit erkauf? – Nämlich in dem Sinn, dass für jede innerweltliche Schuldsituation anzunehmen ist, dass die Täter *im Letzten* nicht wussten, was sie taten und insofern für ihr Tun auch nicht letztverantwortlich waren?

Man könnte argwöhnen, dass Schwager hier einer *Unterbietung menschlichen Freiheitsverständnisses* verfällt, die durch die von ihm rezipierte Anthropologie René Girards vorgezeichnet ist: Nach Girard wäre nämlich der Mensch zutiefst von einer unbewusst ihn treibenden mimetischen Begierde getrieben, weshalb die Vorstellung einer autonom selbstverfügbaren Handlungsfreiheit als bloße „romantische Lüge“ zu destruieren wäre.⁵⁶ Schließlich könnte man fragen, ob damit nicht auch Schwagers Projekt einer dramatischen Theologie zum Scheitern verurteilt ist, weil ohne freie, selbstbestimmte Akteure kein wirkliches Drama möglich ist.

Das ist aber ein grobes Missverständnis. Wie beschrieben, ist für Schwager das Heildrama von Anfang an ein Drama der Freiheit. Durchwegs wird durch Gottes Handeln menschliche Freiheit nicht ausgehebelt, sondern freigesetzt. Das gilt auch für das soteriologische Kerngeschehen in Passion und Kreuz, nämlich Jesu Identifikation und Transformation. Demgemäß hält Schwager „als berechtigtes Anliegen der aufklärerischen Theologie“ ausdrücklich fest:

„Da der Gekreuzigte sich jedoch nur mit den Sündern, insofern sie Opfer sind, identifiziert hat, bleibt eine Eigenverantwortung aller Menschen bestehen, *bei der es keine Stellvertretung mehr gibt und geben kann* und die für jeden einzelnen gerade wegen der stellvertretenden Tat Christi die eigene Umkehr notwendig macht.“⁵⁷

Wird nun also doch eine universale Heilshoffnung durch die Abgründigkeit menschlicher Freiheit begrenzt, – oder handelt es sich hier um eine Grenzüberlegung von bloß theoretischem

eingenommen, in: Ders., Augapfel, 304.

⁵⁵ Schwager, Heildrama, 312; vgl. auch ebd. 336.

⁵⁶ Vgl. Girard, Figuren des Begehrens, mit dem französischen Originaltitel, der übersetzt lautet: „Die romantische Lüge und die Wahrheit des Romans.“

⁵⁷ Ebd., 344, Hervorhebung W.S.

Interesse? Nochmals stellt sich uns die Kernfrage, ob menschliche Freiheit und göttliche Heilsmacht – angesichts der Möglichkeiten menschlicher Freiheit zu einem abgründigen Bösen – nicht doch in einem negativ-begrenzenden Verhältnis zueinander stehen. Einer Antwort kommen wir näher, wenn wir diese Frage nicht geschichtslos spekulativ, sondern im Kontext des Heilsdramas verfolgen. Das soll im kommenden Kapitel weiter verdeutlicht werden, indem wir Schwagers Begriff einer *christologischen Identifizierung* heilsdramatisch vertiefen.

3.4 Ein heilsdramatisches Verständnis von „Identifizierung“

Was heißt überhaupt „identifizieren“, und zwar als soteriologisch funktionaler Begriff? Wenn wir uns mit einer anderen Person identifizieren, dann bedeutet das, dass wir uns in sie hineinversetzen, dass wir uns (in kritischer Solidarität) auf sie einlassen, uns vor anderen für sie einsetzen und (stellvertretend) Verantwortung für sie übernehmen. Wenn wir Jesu Identifizierung allein nach diesem Muster verstehen – mit Jesus als einem besonderen Menschen unter vielen –, werden wir allerdings nicht weit genug kommen, um die Aporien von Freiheit und Vergebung, bzw. von Freiheit und Erlösung zu überwinden.

Soll Jesu Identifikation mit allen Menschen wirklich erlösend wirken, so muss diese nicht nur in unbegrenzter ‚Extensität‘ alle Menschen erreichen, sondern auch in einer maximalen ‚Intensität‘ den einzelnen Menschen in *Kairoi* versetzen, in denen letztlich jede Tat und jedes Erlittene seiner Freiheitsgeschichte auf die Möglichkeit und Notwendigkeit einer neuen Entscheidung hin verflüssigt wird, – nämlich im Angesicht dessen, der sich mit jedem Opfer („victima“) der Geschichte eben *identifiziert* hat. Dies setzt eine Tiefe zwischenmenschlicher „Interkommunikation“ voraus, die nur von Jenem angesprochen und freigesetzt werden kann, von dem das Neue Testament bekennt, dass er zugleich von Anbeginn der Welt an „Mittler aller Schöpfung“ ist,⁵⁸ und in dem so alle Möglichkeit zur Interkommunikation zwischen Menschen und im Kosmos gründet.⁵⁹

Diese *schöpfungschristologische* Dimension von Identifizierung ist wiederum Möglichkeitsbedingung dafür, dass der Sohn Gottes sich „in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt“⁶⁰ hat. Und diese *inkarnatorische* Vereinigung mit allen Menschen in unbegrenzter Extensität und maximaler Intensität ist dabei nicht einfach als fertig vorgegeben anzunehmen (was freiheitstheologisch problematisch wäre), sondern als ein Potenzial zu verstehen, das in konkreten Begegnungen über das ganze Heilsdrama – vom 1. bis zum 5. Akt – paradigmatisch eingelöst wird:

3.4.1 Erster Akt: Vollmächtige Verheißung einer Vergebung, die durch die folgenden Akte erst eingelöst wird

⁵⁸ Vgl. Joh 1,3; Röm 11,36; 1 Kor 8,6; Kol 1,15-20; Hebr 1,2-3.

⁵⁹ Vgl. dazu Karl Rahners Überlegungen zur „Stellung Christi in einem evolutiven Weltbild“ in ders., Grundkurs, 187.

⁶⁰ Gaudium et Spes, 22,2.

Dass sich der Sohn Gottes „in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt“ hat, wird im ersten Akt – Jesu vollmächtiger Verkündigung des Gottesreichs – realsymbolisch konkret: Es handelt sich hier um ein vorbehaltloses *Angekommensein* und *Angenommensein* Gottes in der Welt,⁶¹ das letztendlich (in unbegrenzter Extensität und Intensität) jedem Menschen ganz gilt, – womit dessen vorausgehende Sündengeschichte mit den durch sie verschuldeten Opfern zunächst nicht direkt im Fokus steht.⁶²

Dennoch stößt der Mensch, der sich auf diesen Kairos einlässt, unvermeidlich auf die Schattenseiten seiner Freiheitsgeschichte und wird dazu genötigt und ermächtigt, sich von ihnen zu distanzieren.⁶³ Diese Möglichkeit von Vergebung als zugleich freiheitliche und auch (zumal für die Opfer) gerechte, deren Nichtselbstverständlichkeit das eigentliche Thema dieses Artikels ist, wird – gemäß der dramatischen Theologie – für den ersten Akt nicht einfach ungeklärt behauptet, sondern als eine *Verheißung* verstanden, die eine vollmächtige und wirksame Zusage bereits für die Gegenwart dadurch ist, dass sie in den folgenden Akten (auf die Jesu gesamte Gottesreichverkündigung eschatologisch hindrängt) eingelöst wird; und zwar folgendermaßen:

3.4.2 Zweiter Akt: Vorbehaltlose Identifikation als kritische Solidarität

Wenn und im Maße als ein im Kairos des ersten Aktes ermöglichtes neues Ja zu Gott ausfällt, verhärten sich Menschen in ein Nein, welches sie einer Dynamik aussetzt, in der sie den Offenbarenden *loswerden* müssen, um ihre eigenmächtig bestimmte Identität zu retten. Angesichts solcher Verstockung nimmt Jesus das gemäß dem ersten Akt gesetzte restlose Sicheinlassen Gottes auf alle Menschen (und in diesem Sinn: eine umfassende Identifikation) gerade *nicht* zurück. Vielmehr erweist sich dieses nun als ein Sichidentifizieren Jesu, das den Menschen als ganzen meint und doch nicht unter jeder Rücksicht erfolgt. Die Gerichtsworte treffen die Menschen – in der Weise von Warnungen – *gerade als* Adressaten der Gottesreichbotschaft. Angesichts der im verfehlten Kairos verschärften Sünde gewinnt Jesu vorbehaltlose Identifikation mit den Menschen die Gestalt einer *kritischen Solidarität*, mit der Jesu durchgehaltenes Ja zu einem Menschen gerade dessen Nein, auf das er sich festgelegt hat, umso schärfer kontrastiert. Für Menschen in einer solcherart „sündigen“ Situation ist die durch Jesus nahe gekommene Liebe Gottes kaum auszuhalten. Sie nimmt eine Erfahrungsgestalt an, die biblisch als Zorn Gottes bezeichnet wird. Wer in solcher Situation nicht doch noch umkehrt, kann nicht anders, als mit allen Kräften die Vernichtung des Mittlers der Liebe Gottes zu betreiben, weil er/sie ihn nicht als Rettung, sondern als Bedrohung der eigenen Identität erfährt. Das gilt für Einzelmenschen ebenso wie für Kollektive, gemäß der Logik des Kajaphas: „Es [ist] besser für euch ..., wenn ein einziger Mensch für das Volk stirbt, als wenn das ganze Volk zugrunde geht“ (Joh 11,50).

⁶¹ Vgl. Sandler, Kairos und Parusie.

⁶² Vgl. Wandinger, Denn sie wissen nicht, was sie tun, 156-158.

⁶³ Das wird auch in den Summarien von Jesu Gottesreichverkündigung deutlich: „*Kehrt um* und glaubt an das Evangelium“ (Mk 1,15).

3.4.3 Dritter Akt: Kreuz-Weg kritischer Solidarität

Der dritte Akt mit Passion und Kreuz beschreibt, wie Jesus seine Identifizierung mit Menschen, die sich immer tiefer in eine Dynamik der Lüge und Gewalt verstricken, dennoch nicht aufkündigt, wodurch nun die Konfrontation immer schärfer wird. Zwischen den Straßengräben von aggressiver Verwerfung und resignativem Einverständnis lässt sich Jesus (durch den Heiligen Geist) einen immer enger werdenden „Kreuz-Weg kritischer Solidarität“ führen, – bis zu seinem Tod am Kreuz.⁶⁴ Die Gewalt, die immer mehr über ihm zusammenschlägt, wird von Jesus durchgängig getragen und in die vergebend-versöhnende Tat einer liebenden Selbsthingabe an den himmlischen Vater transformiert, – bis hin zur eucharistischen Wandlung des ihm zugefügten Gewalttodes zu einem erlösenden Heilstod: „Das ist mein Leib / mein Blut, der/das für euch (und alle) hingegeben wird“.

3.4.4 Vierter Akt: Auferstehung als leibhafte Einholung der schöpfungschristologisch und inkarnatorisch grundgelegten Identifikation des Gottessohnes mit der ganzen Schöpfung und allen Menschen

Der vierte Akt der Auferstehung bringt die Identifizierung auf eine neue Stufe, indem Christus als der Auferstandene „alle zu sich zieht“⁶⁵. Mit seinem Auferstehungsleib nimmt er nun jene Position leibhaftig ein, die ihm in seiner personalen Identität als Logos und Schöpfungsmittler unvordenklich offen steht: als „Erstgeborener“ (Röm 8,29; Kol 1,15.18) einer „neuen Schöpfung“ (2 Kor 5,17). Aufgrund dieses Mysteriums, in dem die inkarnatorische Identifizierung Gottes mit den Menschen an ihr soteriologisch wirksames Ziel gelangt ist, können wir in der Eucharistie den Leib Christi empfangen und so zum kirchlich-gemeinschaftlichen „Leib Christi“ aufbaut und immer wieder erneuert werden.

3.4.5 Fünfter Akt: Verwirklichung von Erlösung als Freiheitsgeschehen in einem geistgewirkten *Kairos*, der die Verheißung des ersten Aktes einlöst

Die gemäß den ersten vier Akten von Jesus Christus *ermöglichte* Erlösung wird für die Menschen als Freiheitsgeschehen konkret durch Konfrontationen mit der Wahrheit des Erlösungsgeschehens. Solche Konfrontationen werden biblisch als ein Wirken des – durch den Auferstandenen ausgegossenen – Heiligen Geistes erschlossen: Wie an der Pfingstpredigt des Petrus (Apg 2,14-41) paradigmatisch beschrieben, werden exemplarische Täter (Menschen, die Jesus verworfen haben) durch das Wirken des Heiligen Geistes *erstens* mit der verdrängten Tatsache konfrontiert, dass sie den Gottessohn verworfen haben; zugleich wird ihnen *zweitens* die heilvolle Wahrheit eröffnet, dass Jesus ihr gewalttätiges Ausliefern in eine liebende Selbsthingabe an den himmlischen Vater transformiert hat; damit eröffnet sich ihnen *drittens* die

⁶⁴ Vgl. Sandler, Fesseln, 76-87.

⁶⁵ Vgl. Joh 12,31, sowie dazu: Schwager, Heilsdrama, 309.

Möglichkeit, *umzukehren* und zu *glauben*,⁶⁶ das heißt Jesus Christus als Mitte ihrer eigenen Existenz annehmen und sich so *mit dem identifizieren, der sich mit ihnen identifiziert hat*. So wird nun auch Jesu heilvolle *Transformation* ihres unheilvollen Handelns für ihr eigenes Leben zur erlösenden Wirklichkeit.⁶⁷

3.4.6 Kairos als ein Ereignis, in dem sich das Heilsdrama mit allen fünf Akten spiegelt
Wie soeben beschrieben, läuft das erlösende Geistwirken (5. Akt) auf eine Umkehr und einen Glauben hinaus, mit dem die Gottesreichbotschaft Jesu (1. Akt) erst ganz angenommen wird:

„Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. *Kehrt um und glaubt* an das Evangelium.“
(Mk 1,15)

Erst im Durchlauf durch alle fünf Akte wird so ein Problemüberhang aus dem ersten Akt aufgelöst: wie nämlich Jesus das Gottesreich als Kairos eines *voraussetzungslosen* Heilsangebotes ansagen konnte – für alle, auch für die Täter – ohne dass durch solche Barmherzigkeit die Gerechtigkeit für die Opfer unter den Tisch fällt. *Wie* Jesus den Tätern das von ihnen selbst her Unmögliche einer Vergebung des Unvergeblichen ohne Unrecht gegenüber den Opfern zusagen kann, wird erst im Durchlauf durch das ganze Heilsdrama deutlich, und zwar durch ein Wirken des Heiligen Geistes, das im ersten Akt – mit Jesus als dem Geisterfüllten – noch implizit blieb und im fünften Akt thematisch wird. Der Heilige Geist lässt das Angesicht Jesu Christi aufleuchten, der in seiner umfassenden Identifizierung für die zu erlösenden schuldigen Menschen zugleich Mittler des Vaters als auch Mittler jener ist, die von ihnen zu Opfern gemacht wurden.⁶⁸ Durch diese Identifikationserfahrung erscheint ihre frühere Unheilsentscheidung in einem neuen Horizont. So wird es für sie nun möglich und auch notwendig, neu dazu Stellung zu beziehen.

3.5 Wie Jesu Identifizierung mit den Sündern Vergebung ermöglicht, ohne das Gewicht einer bösen Freiheitstat zu relativieren

Eine solche neue Stellungnahme zu einer früheren Freiheitsentscheidung, auf die sich eine Person – von ihr selber her irreversibel – festgelegt hat, ist dann und nur dann *offen* für Vergebung und Versöhnung, wenn im Verhältnis der neuen zur früheren Freiheitsentscheidung zwei gegenläufige Voraussetzungen erfüllt sind:

- einerseits ein Moment der *Selbstidentifizierung*: Ich begreife mich als denjenigen, der diese Tat begangen hat und übernehme dafür die Verantwortung;
- andererseits ein Moment der *Selbstdistanzierung*: Ich distanzieren mich von der Tat, die ich

⁶⁶ Vgl. Mk 1,15.

⁶⁷ Zu diesem Schema eines dreifachen Wirkens des Heiligen Geistes vgl. Sandler, Die gesprengten Fesseln des Todes, 111-113.

⁶⁸ So, wie es der Christenverfolger Saulus erfuh: „Warum verfolgst du *mich*?“ (Apg 9,4; 22,7; 26,17).

begangen habe, indem ich sie verurteile und bereue.⁶⁹

Dieser Zusammenfall klingt theoretisch einfach, erweist sich aber als kaum leistbar, wenn man ihn auf eine Freiheitstat bezieht, in der ein Mensch *sich selber* im Angesicht Gottes auf eine irreversible Endgültigkeit hin bestimmt. Die hier erforderte Scheidung zwischen Sünder und Sünde setzt einen Kairos der Begegnung mit jenem lebendigen Gotteswort voraus, von dem es heißt, dass es „kraftvoll und schärfer als jedes zweischneidige Schwert“ ist und „bis zur Scheidung von Seele und Geist, von Gelenk und Mark“ (Hebr 4,12) durchdringt. Ebendies wird im Drama der Erlösung durch die in Kap. 3.4 beschriebene differenzierte Form von Identifizierung grundgelegt und kommt durch das soteriologische Wirken des Heiligen Geistes, der in die ganze Wahrheit einführt, zum Austrag:

- *Selbstidentifizierung* wird möglich durch die vom Heiligen Geist (im 1. Werk) eröffnete Einsicht in die verdrängte Wahrheit der Schuld: „Jetzt weiß ich, was ich getan habe“;
- und *Selbstdistanzierung* wird möglich durch die vom Heiligen Geist (im 2. Werk) gewirkte Einsicht, dass Jesus Christus – als derjenige, der durch seine Identifikation mir gegenüber die Stelle des von mir geschädigten Opfers (inklusive stellvertretend) einnimmt – meine Schuld getragen und in eine liebende Selbsthingabe an den himmlischen Vater transformiert hat.

Wer allein das Erste ohne das Zweite vollzieht, verfängt sich (wie einst Judas) in eine Selbstverdammnis, weil er sich im Angesicht Gottes auf seine frühere Schuld tat fixiert sieht, ohne sich – allein von sich her – davon lösen zu können. Er erfährt Gott nur mehr als strafenden Richter, als unbarmherzige Gerechtigkeit. Die Begegnung mit Gott ist ihm Gericht ohne Gnade. Es scheint keine Erlösung zu geben.

Wer hingegen allein das Zweite ohne das Erste übernimmt, versucht sich auf eine unverantwortliche und wirkungslose Weise von seiner Tat zu distanzieren. Dabei verkennt er Gott als einen kritiklosen Allvergeber, als Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit, als Gnade ohne Gericht.

Das ist genau die Position jener, die den Unterschied zwischen Opfern und Tätern verwischen wollen, um sich selber mit ihrer Schuld nicht konfrontieren zu müssen. Diese Position wird in der hier durchgeführten Schwager-Interpretation eindeutig als *Verfehlung* des von Jesus eröffneten Wegs der Versöhnung gebrandmarkt. Wer sie in einem „Kairos der Gottesbegegnung“ beibehält, weist diesen zurück und verstrickt sich in eine verschärfte Heillosigkeit, mit der Gefahr eines ewigen Heilsverlusts, der Hölle, – falls nicht eine weitere, noch tiefere kairologische Heilsinitiative Gottes erfolgt.

Zwischen diesen beiden Straßengräben öffnet der pneumatisch-kairologisch begegnende Christus durch seine Identifikation dem Sünder einen „schmalen Weg“ (Mt 7,14), auf dem Selbstdistanzierung und Selbstidentifizierung nicht nur nebeneinander bestehen, sondern – als

⁶⁹ Man könnte sagen, dass das erste Moment die Person und das zweite Moment die Tat betrifft. Beides ist aber in dem Maße untrennbar voneinander, als eine Person mit einer Tat sich selbst festlegt. Und das genau ist die Eigenart einer radikalen Freiheitstat.

„starke Mitte“ – einander maximal verstärken. Auf diesem schmalen Weg lernt der Schuldige, seine frühere böse Tat mit neuen Augen zu sehen:

„Vergib mir, denn ich habe *nicht gewusst*, was ich dir angetan habe. Aber jetzt *weiß ich*, was ich getan habe. Und ich weiß – und stehe dazu – *dass* ich das getan habe. Ich will mich davon distanzieren und *kann* es dank deiner vergebenden Identifikation mit mir. Dieses Vergebungsangebot will ich nun annehmen. Bitte vergib mir!“

Eine solche Vergebungsbitte richtet sich zugleich an Gott und – in den ersten beiden Sätzen und dem letzten Satz – an jene Menschen, an denen ich mich verschuldet habe. Beides wird gleichermaßen ermöglicht durch den Kairos einer (impliziten) Begegnung mit Jesus Christus, in dem mir sowohl der himmlische Vater wie auch die von mir verletzten Menschen durch ihn vergegenwärtigt werden.

Selbstidentifizierung und Selbstdistanzierung steigern sich hier gegenseitig. Daraus ergibt sich eine spiralförmige Bewegung, die die Transformation der schuldigen Person auf Erlösung, Vergebung und Versöhnung hin vorantreibt, – und zwar als Freiheitsgeschehen: in fortgesetzten Wechselbeziehungen zwischen Täter und Christus, Opfer und Christus, sowie Täter und Opfer vermittelt durch Christus; und das in Bezug auf jede schuldhaft und deshalb zu erlösende Freiheitssituation eines jeden Menschen: als ein in zahllosen großen und kleinen, anonymen und christlich expliziten Kairoi die Weltgeschichte durchziehender und erst im Eschaton zur Vollendung kommender heilsgeschichtlicher Prozess.

3.6 „Denn sie wissen, was sie tun“: Wie Gott sogar eine maximal entschiedene, maximal destruktive Freiheitstat vergeben kann

Immer wieder ist das Unsägliche vorgekommen: Menschen bestimmen sich selbst (individuell und kollektiv) in Freiheit zu einem *Selbstsein durch Auslöschung* von zahllosen Anderen – unabhängig von jeder persönlichen Schuldfrage, selbst von unschuldigen Kindern, allein aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einem Volk oder einer „Rasse“. Ist solches Handeln von Gott her überhaupt noch vergebbar und versöhnbar? Beziehungsweise: Kann und darf eine solche Tat theologisch überhaupt als von Gott vergebbar und versöhnbar *gedacht* werden – zumal wenn zur Versöhnung auch die freie Einwilligung der geschändeten Opfer gehört, die ein vergebender Gott diesen Opfern zumuten müsste? So lautete die Frage in den Kapiteln 1.3 und 1.4.

Dazu zeigte sich bisher in dieser Abhandlung: Karl Rahner hat ein *Ja* auf diese Frage *postuliert*. Schwager neigte dazu, eine die Verantwortung einschränkende Verblendung für jede *Situation* anzunehmen, räumte aber die Möglichkeit menschlicher Freiheitstaten ein, für die es „keine Stellvertretung gibt“⁷⁰. Was ergibt sich darüber hinaus aus der in Kap. 3.4 durchgeführten Schwager-Interpretation?

Nehmen wir dazu den äußersten denkbaren Grenzfall einer Freiheitstat mit maximaler Destruktivität in der Wirkung, die als solche mit maximaler Einsicht und Entschiedenheit von

⁷⁰ Schwager, Heilsdrama, 344. Vgl. oben, Kapitel 3.2.

einem Täter verfolgt wurde. Nach unserer direkt proportionalen Verhältnisbestimmung von Gottesnähe und Freisetzung menschlicher Freiheit würde das besagen: In einem Kairos geht einer Person für einen Augenblick auf, was sie im Begriff zu tun ist. Und in dieser von Gott erleuchteten Helle schreckt sie nicht davor zurück, sondern zieht das Schreckliche wissend und wollend durch. Maximale Entschiedenheit bedeutet hier, dass der Täter in diese Freiheitsentscheidung seine ganze bisherige Freiheitsgeschichte (auch jedes jemals vollzogene liebende Ja) in dieses neue Nein integriert.

Angesichts eines solchen als Grenzüberlegung konstruierten Extremfalls stellt sich nun auch nach den in Kap. 3.4 unternommenen Analysen die Frage, ob denn eine differenzierend-scheidend-richtende Identifizierung Jesu mit diesem Täter überhaupt noch einen Anhaltspunkt für eine Identifizierung mit der *Person* des Täters hat. Denn damit eine solche Identifizierung selbst für Gott noch möglich ist, muss es Momente in der Freiheitsgeschichte des Täters geben, die dieser in die frei gewählte Destruktivität dieser Tat (noch) nicht integriert hat. Allein im Hinblick auf diese noch unfestgelegten Momente seiner Freiheitsgeschichte kann Jesus sich mit dem Täter identifizieren, ohne dass er sich damit zugleich mit seiner Tat identifiziert.

Dazu lässt sich nun sagen: Selbst in einer durch Gottes souveräne Kairos-Setzung radikalisierten Freiheitssituation bleibt der Mensch ein geschichtliches Wesen, das als solches keinen restlos vorausfixierenden Zugriff auf jede künftige Freiheitssituation hat. Auch hier ist es also Gott möglich, einen nochmals neuen Kairos vertiefter Selbstoffenbarung zu setzen, in dem der Mensch Gott, sich selbst und dem Nächsten, den er zum Opfer gemacht hat, in neuer, noch nicht vorentschiedener Weise begegnet und deshalb dazu neue Stellung beziehen kann und auch muss. Auf diese Weise kann er seine frühere unheilvolle Entscheidung revidieren und Vergebung wird möglich. *Deshalb dürfen wir für eine Rettung selbst noch des ärgsten Sünders hoffen.*

Andererseits: Selbst wenn wir zuversichtlich sein können, dass Gott auch dem furchtbarsten Täter in einem neuen, nochmals vertieften Kairos begegnet, weil Gott „will, dass alle Menschen gerettet werden“ (1 Tim 2,4), so hat ein Täter – zumal *vor* seiner Tat – doch keinen Grund zur Gewissheit, dass er einen späteren, neuen Kairos mit einem rettenden *Ja* beantworten wird können, wo doch ein solches Ja die vollständige Revision dessen beinhalten müsste, was er gerade im Begriff ist, an Destruktivem zu entscheiden. *Und deshalb muss er die Möglichkeit einer Selbstbestimmung zu ewigem Unheil zugleich fürchten.* Insofern ist Schwager recht zu geben: Die Möglichkeit einer Freiheitsentscheidung, „bei der es keine Stellvertretung mehr gibt und geben kann“⁷¹, ist niemals auszuschließen.

Aus den hier entfalteten Zusammenhängen ergibt sich – wie am Ende von Kapitel 3.3.1 angekündigt – eine weitere Entschärfung zur Frage, ob in Schwagers Soteriologie nicht der Unterschied zwischen Tätern und Opfern gefährlich nivelliert wird: Es ist nicht notwendig, in jedem Fall für einen Täter einen gewissen Opferstatus zu reklamieren, damit Jesus eine Grundlage für eine Identifizierung hat, die gewaltlos und erlösend ist. Es genügt – wie ich auf den Spuren von Rahners Freiheitstheologie argumentiert habe –, dass er sich nicht unter jeder

⁷¹ Ebd.

Hinsicht als Täter bestimmt hat, sondern dass Anteile seiner Freiheitsgeschichte noch nicht in diese Tat integriert sind.

4. Ergebnis

4.1 Direkte Proportionalität von menschlicher Freiheit und Gottes Heilsmacht, – auch im Blick auf die abgründig böse menschliche Freiheitstat?

Dass die menschliche Freiheit mit der zunehmenden Nähe Gottes nicht schwindet, sondern zunimmt, wird in einer heilsdramatischen Sichtweise nicht einfach allgemein behauptet, sondern *geschichtlich konkretisiert*: nämlich durch die Grundannahme, dass ein Kairos göttlicher Selbstoffenbarung Freiheit freisetzt. Dramatische Theologie bringt diese Annahme einer direkten Proportionalität von Gnade und Freiheit in direkten Zusammenhang mit der Möglichkeit sündig missbrauchter Freiheit. Gerade daraus ergibt sich eine Heilsdramatik, die die Frage nach dem Grund für eine universale Erlösungshoffnung zwar nochmals zuspitzt, aber nicht unbeantwortet lässt.

Damit ist der am Ende von Kapitel 1.4 genannten Forderung Genüge getan, dass eine direkte Proportionalität zwischen göttlichem Heilswillen und menschlicher Freiheit nicht einfach nur vorausgesetzt werden darf, sondern im Blick auf ein von Menschen zu verantwortendes gesteigertes Böses auch zu bewähren ist. Mit der vorgelegten, von Rahner geleiteten Schwager-Interpretation dürfte Schwagers Anliegen ein Stück weitergeführt worden sein,

„daß der Begriff vom universalen Heilswillen Gottes keineswegs unmittelbar klar ist und es folglich auch nicht angebracht sein dürfte, eine Erlösungslehre damit zu beginnen. Eine Theologie, die sich über ihre Aussagen genau Rechenschaft geben will, kann wohl nur damit ansetzen, daß sie versucht, möglichst präzise nachzuzeichnen, wie in der Heilsgeschichte – nach dem Zeugnis der Hl. Schrift – das Handeln Gottes und die menschliche Freiheit konkret zusammengewirkt haben oder wie letztere sich immer wieder verhärtet hat und welche Antworten darauf von seiten Gottes kamen. Genau dies ist das Anliegen des dramatischen Modells, in dem eine Eigengesetzlichkeit und Abgründigkeit der menschlichen Freiheit offenkundig wird, die für sich allein gesehen erschreckend wirken müßte. Nur weil sich in der Geschichte menschlicher Verstockung zugleich ein Gott offenbart, dessen Güte und Wirkmächtigkeit größer ist, als wir je denken können, kann unsere Freiheit trotz ihrer Abgründigkeit als Geschenk Gottes erfahren werden.“⁷²

4.2 Die Theologien von Raymund Schwager und Karl Rahner: miteinander vereinbar und füreinander fruchtbar

Die in den Kapiteln 3.3 und 3.4 vorgelegte Schwager-Interpretation ist gut verträglich mit Rahners Verständnis von Freiheit und Vergebung, wie wir es im zweiten Kapitel entfaltet

⁷² Schwager, Rückblick auf das Symposium, 377f.

haben. Auch bei Schwager zeigt sich der radikale Ernst einer Freiheitstat als von sich her irreversibel. Die Möglichkeit, wie Gott diese Freiheitstat dennoch aufheben kann – so, dass der Mensch sich im Hinblick darauf selber neu bestimmen kann – wurde von Rahner aus soteriologischen Gründen *postuliert* und auf ein „dialogisches“ Verhältnis zwischen Mensch und Gott zurückgeführt. Dieses dialogische Verhältnis hat Rahner vor allem in seinen geistlichen Schriften als *Kairos* verdeutlicht.

In der Auseinandersetzung mit biblischen Texten erarbeitet Schwager eine dramatische Geschichte, die sich aus Handlungsinitiativen Gottes in Jesus Christus und den Freiheitstaten der ihm begegnenden Menschen – als frei gewählte Antwortrichtungen innerhalb der von Gott eröffneten vertieften Freiheitsmöglichkeiten – entwickelt. Damit kann mit Schwagers dramatischer Methode deutlicher herausgearbeitet werden, *wie* Gott verantwortliche Freiheitsentscheidungen des Menschen so aufbrechen kann, dass sich dieser in einer neuen Grundentscheidung nun *für* Gott festlegen kann, – mit entsprechenden Konsequenzen auch in den zwischenmenschlichen und innerweltlichen Beziehungen, so dass eine Versöhnung zwischen Opfern und Tätern nun möglich wird.

Durch denselben Kairos wird aber dem Menschen zugleich die Möglichkeit eröffnet, sich in einer verschärften Weise *gegen* Gott festzulegen, – mit destruktiven Auswirkungen für sich, für seine Mitmenschen, auf gemeinschaftliche und gesellschaftliche Strukturen und Systeme sowie auf die Schöpfung als ganze. Durch diese abgründige Möglichkeit wird das Gewicht der früheren sündigen Tat durch Gottes Heilsinitiative nicht nur aufrechterhalten, sondern sogar verschärfend aktualisiert. Im Angesicht des im Kairos begegnenden Gottes nimmt eine Person auch Stellung zu der neu eröffneten Möglichkeit, die frühere destruktive Freiheitsentscheidung verschärft zu bestätigen. Sie entscheidet sich *gegen* diese aktuelle Möglichkeit, indem sie sich für Gott entscheidet, und auf diese Weise vermag sie die frühere Freiheitsentscheidung im Hinblick auf ihre *intentionale Setzung* (noch nicht aber bezüglich ihrer realen Auswirkungen) zu revidieren. So wird die frühere aktuelle Sünde in einer Weise effektiv vergeben, dass dies als Freiheitsgeschehen einsehbar ist.

Damit ist allerdings noch nicht die dadurch verursachte Schuld – insbesondere das Leiden der Opfer – überwunden. Dafür ist ein *offener Prozess* notwendig, an dem auch die Opfer (die auf andere Weise ebenso vom Erlöser kairologisch adressiert und zu neuer Freiheitsentscheidung ermächtigt sind) mitwirken. Ein solcher offener Prozess setzt von Seiten des Täters voraus, dass er Verantwortung für seine Tat übernimmt und als Bekehrter sich entschieden von dem distanziert, als der er sich mit seiner Tat selber im Verhältnis zu seinen Opfern bestimmt hat. Dieser offene Prozess wird ermöglicht durch jene „schmale, starke Mitte“ zwischen Selbstidentifizierung und Selbstdistanzierung, die durch das pneumatologisch vermittelte Erlösungswerk – wiederum kairologisch – vermittelt wird, wie in Kap. 3.4 beschrieben.

Für eine Versöhnung, die nicht zwischen Gott und Täter „hinter dem Rücken der Opfer“⁷³ erfolgt, muss ein solcher „offener Prozess“ vorausgesetzt werden. Wie er unter Einbindung

⁷³ Vgl. Tück, Augapfel, 166, 263, 287.

von Opfern, die nicht mehr leben, möglich sein soll, kann hier nicht weiter entfaltet werden. Nur so viel: Die hier beschriebene heilsdramatische Versöhnung in Christus erfolgt allein deshalb nicht hinter dem Rücken der Opfer, weil Christus nicht erst nachträglich die Stelle der Opfer beanspruchte, sondern sich als Gottessohn und unvordenklich mit aller Schöpfung Identifizierter von Anfang an an der Stelle der Opfer befand und in *solcher* Identifizierung den Tätern begegnet. Besagter offener Prozess ergibt sich durch einen Wechselwirkungsprozess sich fortschreitend klärender Entschiedenheiten zwischen Christus-Täter und Christus-Opfer (und *so* vermittelt zwischen Tätern und Opfern), der auch *eschatologisch* zu reflektieren ist: etwa als ein menschheitliches und auch kosmisches Moment von jenem „eschatologischen Ausreifen einer endgültigen Grundentscheidung auf Heil hin“, als das Karl Rahner das Fegfeuer bestimmte.⁷⁴

Für eine so verstandene dramatische Soteriologie erweisen sich Rahners tiefschürfende Analysen zur menschlichen Freiheit – welche in Grundentscheidungen aktuiert wird, die durch einen von Gott gesetzten *Kairos* unverfügbare Gnade in Geschichte sind – als mit dramatischer Theologie nicht nur vereinbar, sondern als hilfreiches Instrumentar für diese. In meiner Schwager-Interpretation in den Kapiteln 3.4 und 3.5 habe ich darauf zurückgegriffen.

Von daher ist zu erwarten, dass Rahners transzendente Methode und Schwagers dramatische Theologie grundsätzlich miteinander kompatibel sind und einander bereichern können. Bei aller Verschiedenheit der beiden Innsbrucker Jesuitentheologen zeigt sich doch eine gemeinsame ignatianische Basis im Interesse an konkreten heilsrelevanten Vollzügen – auch wenn diese von beiden Theologen auf sehr verschiedene Weise reflektiert wurden, so dass sie faktisch nur wenig voneinander Notiz genommen haben. Das muss in der Schwager- und Rahner-Rezeption nicht so bleiben.⁷⁵

Literatur

Jankélévitch, Vladimir: Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie. Frankfurt 2003.

Niewiadomski, Jozef: Hoffnung im Gericht. Soteriologische Impulse für eine dogmatische Eschatologie. In: ZKTh 114 (1992), 113-126.

Rahner, Karl:

- Alltagstugenden. In: Ders., Sämtliche Werke, Band 23: Glaube im Alltag. Schriften zur Spiritualität und zum christlichen Lebensvollzug. Freiburg i. Brsg. 2006, 126-137.
- Grundkurs des Glaubens. In: Ders., Sämtliche Werke, Band 26: Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums. Freiburg i. Brsg. 1999, 1-439.
- Nein – zur Verjährungsfrist für Naziverbrechen. In: Ders., Sämtliche Werke, Band 24. Das Konzil in der Ortskirche. Schriften zur Struktur und gesellschaftlichem Auftrag der Kirche. Zweiter Teilband. Freiburg i. Brsg. 2011, 873.

⁷⁴ Vgl. Rahner, Grundkurs, 416f; ders., Trost der Zeit, 116.

⁷⁵ Und das ist auch nicht so geblieben. An bisherigen Arbeiten zu Rahner und Schwager vgl. v.a. Wandinger, Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen; sowie in großer Nähe zum hier verhandelten Thema: Ders., Denn sie wissen nicht, was sie tun.

- Profangeschichte und Heilsgeschichte. In: Ders., Sämtliche Werke, Band 30: Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik. Freiburg i. Brsg. 2009, 137-147.
- Theologie der Freiheit. In: Ders., Sämtliche Werke, Band 22. Dogmatik nach dem Konzil: Zweiter Teilband: Theologische Anthropologie u Ekklesiologie. Freiburg i. Brsg. 2008, 91-112.
- Trost der Zeit. In: Ders., Sämtliche Werke, Band 14. Christliches Leben. Aufsätze – Betrachtungen – Predigten. Freiburg i. Brsg. 2006, 106-119.
- Verharmlosung der Schuld in der traditionellen Theologie. In: Ders., Sämtliche Werke, Band 23: Glaube im Alltag. Schriften zur Spiritualität und zum christlichen Lebensvollzug. Freiburg i. Brsg. 2006, 202-215.
- Versöhnung und Stellvertretung. In: Ders., Sämtliche Werke, Band 30: Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik. Freiburg i. Brsg. 2009, 359-370.
- Von der Not und dem Segen des Gebets. In: Ders., Sämtliche Werke, Band 7: Der betende Christ. Geistliche Schriften und Studien zur Praxis des Glaubens. Freiburg i. Brsg. 2013 SW 7, 39-116.

Sandler, Willibald:

- Die gesprengten Fesseln des Todes. Wie wir durch das Kreuz erlöst sind. Kevelaer 2011.
- Kairos und Parusie. Kairos als Ereignis des in Christus angekommenen und angenommenen Gottes. In: ZkTh 136 (2014), 10-31.
- Skizzen zur dramatischen Theologie. Erkundungen und Bewährungsproben. Freiburg i. Br. 2012.

Schwager, Raymund:

- Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. Hrsg. von M. Moosbrugger u. K. Peter (Gesammelte Schriften 2). 2016.
- Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik (BMT 4). Thaur / Münster 1997.
- Jesus im Heilsdrama. In: Ders., Heilsdrama. Systematische und narrative Zugänge. Hrsg. von J. Niewiadomski (Gesammelte Schriften 4). 2015, 37-400.
- Rückblick auf das Symposium. In: Józef Niewiadomski / Wolfgang Palaver (Hg.), Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium (ITS 38). Innsbruck, Wien 1992, 339-384.

Tück, Jan Heiner, Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz. Freiburg i. Br. 2016.

Wandinger, Nikolaus:

- „Denn sie wissen nicht, was sie tun“. Impulse zum Sündenverständnis aus der Dramatischen Theologie R. Schwagers. In: J. Niewiadomski / N. Wandinger (Hg.), Dramatische Theologie im Gespräch. Symposium/Gastmahl zum 65. Geburtstag von Raimund Schwager (BMT 14). Thaur/Münster 2003, 155-167.

- Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen. Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie (BMT 16). Münster/Thaur 2003.