

Neue Ansätze zum Verständnis der Erlösung

Anfragen an Eugen Drewermann

Von Gerhard Ludwig Müller

1. Die Endgültigkeit des Glaubens an Jesus als Erlöser und die Vorläufigkeit theologischer Erlösungsmodelle

1.1. Das Bekenntnis zu Jesus als endzeitlichem Heilmittler

Das uns bekannte älteste literarisch festgehaltene Glaubensbekenntnis der Urkirche formuliert Paulus im Ersten Korintherbrief: »Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe: Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift, und ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift, und erschien dem Kephas, dann den Zwölfen« (1 Kor 15, 3-5).¹

Der Apostel versteht dies als Zusammenfassung des Evangeliums von der Rettung für jeden, der am Wortlaut der Heilsbotschaft festhält und im Glauben, in dem unsere Erkenntnis vom Heiligen Geist erleuchtet ist, Christus in seinem göttlichen Glanz, d.h. seiner göttlichen Herkunft erkennt und annimmt (vgl. 2 Kor 4, 6). Bemerkenswert ist hier nun, daß die Urgemeinde dem Tod Jesu am Kreuz eine durchgreifende Heilsrelevanz im Hinblick auf unser Gottesverhältnis zuschreibt. Dies ist allerdings nicht so zu verstehen, als handle es sich um das Produkt einer hineinlesenden Interpretation. Die Einsicht in die definitive Bedeutung des Todes Jesu für die Geschichte Gottes mit den Menschen gilt vielmehr als von Gott selbst den Menschen vermittelt. Indem Jesus sich von Gott her den Jüngern als der Gerettete und zum Vater erhöhte endzeitliche Bote des Gottesreiches zu erkennen gibt, erweist er sich im Ereignis dieser Offenbarung vor seinen Jüngern selbst als der Urheber des Glaubensurteils, nämlich daß das Ereignis der Auferweckung und seiner Offenbarung in der Ostererfahrung der Jünger die innerste, in Gottes geschichtlich sich äußernden Heilswillen reichende Tiefe von Person und Schicksal Jesu aufhellt so-

¹ Zur Entstehung und Tragweite dieses vielbesprochenen christologischen Ur-Credo vgl. K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15, 3-5* = QD 38, Freiburg - Basel - Wien 1969; J. Kremer, *Die Auferstehung Jesu Christi: Handbuch der Fundamentaltheologie 2*. Hg. v. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, Freiburg - Basel - Wien 1985, 175-196; K. Kertelge, *Das Verständnis des Todes Jesu bei Paulus*: ders. *Grundthemen paulinischer Theologie*, Freiburg - Basel - Wien 1991, 62-80; K. Kertelge, *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament* = QD 74, Freiburg - Basel - Wien ²1982; K. Hillenbrand, *Heil in Jesus Christus. Der christologische Begründungszusammenhang im Erlösungsverständnis und die Rückfrage nach Jesus*, Würzburg 1982.

wie seine Herkunft von Gott, seine Verkündigung der anbrechenden Gottesherrschaft und schließlich seinen Weg zum Leiden und zum Sterben am Kreuz aufhellt.

Was man nun die »christologische Ur-Synthese«² nennt, nämlich die Identifikation Gottes mit Jesus bzw. die Erfahrung der Identität des historischen und gekreuzigten Jesus mit dem auferstandenen und erhöhten Herrn und Christus, hat Ursprung und Wirklichkeitsgeltung in der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus als seinem Sohn und in der Gabe des Heiligen Geistes an seine Jünger. Der Heilige Geist befähigt die menschliche Erkenntnisfähigkeit, im menschlichen Sein und Wirken Jesu Gottes Zuwendung zur Welt zu erkennen. Denn nur im Heiligen Geist kann die Gemeinde sagen: »Jesus ist der Herr« (1 Kor 12, 3), nämlich als der Christus Jesus, »den Gott für uns zur Weisheit gemacht hat, zur Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung« (1 Kor 1, 30).

Der Heilscharakter des Kreuzestodes Jesu, der »den Juden als empörendes Ärgernis und den Heiden als abgründige Torheit erscheinen muß« (vgl. 1 Kor 1, 23), läßt sich mit einer rein historisch-empirischen Analyse des Passionsgeschehens nicht verifizieren. Denn mit einer methodisch derart eingegrenzten Sehweise kommen allenfalls die biologischen, psychologischen, politisch und soziologisch greifbaren Aspekte in den Blick. Die Heilsdimension des Sterbens Jesu ergibt sich aber ebensowenig aus einer bloß religiös-affektiven Betroffenheit vom Schicksal dieses Menschen, indem man hier nur eine exemplarische und symbolische Verdichtung des allgemeinen Schicksals des Menschen überhaupt in der Dialektik von Tragik und Hoffnung poetisch ausgeführt sieht. Zu dieser genannten christologischen Ur-Synthese kommt man also nicht durch eine rein historisch-empirische Betrachtung Jesu. Man kann weder von einer rein natürlich-empirischen Geschichtsbetrachtung zur Transzendenz des Glaubens an Jesus als Heilsbringer von Gott her kommen noch aus einer apriorisch-formalen Religiosität heraus Sinn und innere Folgerichtigkeit des Schicksals Jesu postulieren. Nur aus der vorgängigen Synthese, in der der Glaubensakt die Offenbarung der Identifikation Gottes mit Person und Geschick Jesu annimmt und in der freien Zustimmung sogar an der Lebenseinheit von Vater, Sohn und Geist partizipiert, kann es zur wechselseitigen Erhellung von Geschichte und Transzendenz Jesu kommen. Der Heilswille des transzendenten Gottes ereignet sich in der Kontingenz der Geschichte Jesu, wie umgekehrt die Begegnung mit dem geschichtlichen Jesus die Begegnung mit Gott ermöglicht, indem der Glaubende an der geschichtlich-realen Relation Jesu zu Gott als seinem Vater in der Kraft des Heiligen Geistes teilnimmt. Die Glaubensaussage über die entscheidende Bedeutung Jesu für unser Gottesverhältnis besagt, daß wir ihn für die Schlüsselfigur der Weltgeschichte halten und als Maß und Kriterium für das Gelingen oder Scheitern jedes einzelnen menschlichen Lebens akzeptieren.

Dies wird aber nur unter zwei Voraussetzungen einsichtig sein können. Einmal ist vom Menschen her zu sagen, daß Menschsein nur gelingen kann in der radikalen Selbstüberschreitung der Person in ein letztes Geheimnis der Liebe hinein, das wir Gott nennen, womit auch gesagt wird, daß Gott nicht nur ein äußerer Garant eines gelingenden,

² K. Lehmann, *Die Frage nach Jesus von Nazaret: Handbuch der Fundamentaltheologie* 2, 122–144; vgl. auch W. Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, Göttingen 1991, 365–405 (Die Grundlagen für die Behauptung der Einheit Jesu mit Gott).

glücklichen und sinnerfüllten Lebens ist, sondern gerade der Inhalt des Heils, das sich auch in der welthaften Existenz des Menschen und in seinem Bezug zur Umwelt und zur Mitwelt ausdrückt. Und umgekehrt ist Unheil mehr als eine vordergründige Störung. Unheil besteht in einer letzten Abwesenheit Gottes und der Unfähigkeit, Gottes Heilsangebot in den eigenen Lebensvollzug hinein umzusetzen. Dies zeigt sich bis in die vielfältigen gegenständlich-innerweltlichen Unheilserfahrungen in der Entzweiung mit der Natur, der Störung der mitmenschlichen Interkommunikation und der psychosomatischen Befindlichkeit hinein. Zur zweiten Voraussetzung ist von Seiten Gottes her zu sagen, daß er als Schöpfer der Welt eine umfassende und erste Heilsrelation zur Welt setzt und von vornherein den Menschen zur Partizipation am eigenen Leben und zum Mitvollzug an seiner inneren Lebendigkeit und Relationalität, die wir die trinitarische Liebe Gottes nennen, einlädt. Wenn dieser Gott sich nun aber konkret in die geschichtlich-welthafte Verfassung der personalen Geschöpfe einläßt, so nimmt diese Selbstmitteilung als Heil, Wahrheit und Leben selbst eine geschichtliche Gestalt an, wodurch sie erst beim Menschen ankommen kann. Gottes Freiheit und Heilswille fädeln sich gleichsam in die Geschichte menschlicher Freiheiten ein. Der Mensch reagiert auf den Anspruch und Zuspruch Gottes auch gerade in ihrer geschichtlichen Ereignisgestalt mit seiner personalen Freiheit in Zustimmung oder Gleichgültigkeit und Widerstand. Der geschichtlich sich ereignende Heilswille in den verschiedenen Rettungstaten Gottes hat nach christlichem Verständnis in Person und Geschick Jesu und seiner freien Selbstverfügung in den Dienst an der kommenden Gottesherrschaft seine endgültige geschichtliche Verwirklichung erhalten. Darum ist der Mensch Jesus das Geschichte und Ereignis gewordene ewige Wort der Selbstgabe Gottes an uns. Mit dem Christusereignis oder mit Jesus als historischer individueller Gestalt verbindet sich darum unauflösbar die Heilsgegenwart des ewigen Gottes in der Welt. Mag dies im Neuen Testament unter verschiedenen Begriffen formuliert sein; gemeint ist immer das Gleiche, nämlich die Heilsgabe Gottes in Christus als Gnade, Wahrheit, ewiges Leben, Gotteserkenntnis und Gottesliebe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, Erlösung und Befreiung, Heil und Heilung, Rechtfertigung und Sündenvergebung, Versöhnung und Neuschöpfung, neuer Bund, Schalom und Freiheit.

Da es im Gott-Welt-Verhältnis unter je verschiedenen Voraussetzungen um eine personale Begegnung und Kommunikation im geschichtlichen Medium geht, ist die Geschichte dieses Verhältnisses (Berufung und Erwählung Israels, Befreiung aus Ägypten, Bundesschluß, Heimführung aus der babylonischen Gefangenschaft, Messias Hoffnung) nicht eine bloße Folge von Metaphern für eine statisch-überzeitliche Bezogenheit von übergeschichtlich unwandelbarem Schöpfer und dem geschichtlich bewegten Geschöpf. Die Geschichte ist vielmehr das kontingente Medium, das in die Endgültigkeit der Ankunft Gottes als Heil und der menschlichen Annahme Gottes in der Liebe konstitutiv und eben nicht nur illustrativ eingeht.

Die biblische Kategorie für diese wesensnotwendige Geschichtlichkeit des Heilsgeschehens ist der »Bund«. Zum Bund aber gehört der Mittler, als handelnde Person, nicht als bloße Bildmetapher. In ihm selbst ereignet und vollendet sich der Bund als gottmenschliche Kommunikation. So bekennt sich die frühe Kirche zu Jesus als dem einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Tim 2, 5) bzw. zu ihm als dem ein-

zigen und ewigen Hohenpriester des Neuen Bundes (Hebr 9, 15). In seinem Namen allein ist das Heil (Apg 4, 12). In ihm sollen alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen (1 Tim 2, 4). Er als der Sohn Gottes ist Wahrheit und Leben und so allein der Weg, auf dem Gott zu uns kommt und wir zu Gott kommen können (Joh 14,6). Es ist der Gott, der uns an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilhaben läßt (Röm 8,29) und uns von seinem Geist gibt, damit wir zu ihm Abba, Vater, rufen können (Röm 8, 15; Gal 4, 4-6). Das menschliche Geschick Jesu ist also der geschichtliche Wendekreis, das menschliche Medium der gott-menschlichen Begegnung und Kommunikation heilstiftender Vereinigung in der Liebe im gnadenhaft vermittelten Mitvollzug der Beziehungen von Vater, Sohn und Heiligem Geist im göttlichen Leben. Innerhalb des Bundesgedankens ist also der Mensch Jesus die geschichtliche Realisierung der göttlichen Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Vergebungsbereitschaft, die sich vor der Torheit der Liebe nicht scheut und vor dem Abgrund der für jede Liebe tödlichen Gleichgültigkeit nicht zurückweicht. Das ist die maßgebliche Gesinnung der Liebe in Jesus, der — obwohl er in der Gottesgleichgestalt war — sich entäußerte, erniedrigte und »bis in den Tod am Kreuz« hinein gehorsam war und darum von Gott erhöht wurde als Christus der Herr »zur Ehre Gottes, des Vaters« (vgl. Phil 2,5-11). So ist die Sendung des Sohnes vom Vater her in das Fleisch der Sünde (Röm 8,3) und die Hingabe des eigenen Sohnes aus Liebe zur Welt (Joh 3,16) nichts anderes als die im Ereignis des Lebens Jesu wirksam werdende Stiftung des Neuen Bundes und damit die Vernichtung der Sünde. Sünde bedeutet hier nicht bloß die moralische Verfehlung gegenüber dem Gebot Gottes, sondern die Verfehlung des Lebensziels in Gott als personaler Liebe und damit die Erfahrung der Abwesenheit von Gott als dem endgültigen Heil sowie die Unfähigkeit, Gottes Vergebung zu entsprechen. Gerade als kommunikatives Bundesgeschehen bedarf das Heil einer definitiven Änderung auf seiten des Menschen und einer neuen Befähigung zur Annahme Gottes als Heil in freier Selbstüberschreitung der Liebe. Sündenvergebung ist nicht die Deklaration einer neuen Gesinnung Gottes uns gegenüber, sondern die neue Befähigung des Geschöpfes zur Annahme der innergeschichtlichen Zuwendung Gottes. Darum »mußte« (im Sinne der inneren Logik der Reaktion des je siegreicheren Heilswillens über den Widerspruch des Sünders) Gott Mensch werden, um an der Leerstelle der verlorenen Freiheit den Akt der neugeschaffenen Freiheit zu setzen. Insofern müssen wir sagen, daß der Sohn Gottes gerade als Mensch in der Gestalt seiner menschlichen Freiheit, in der Treue und dem Gehorsam zum Auftrag, den Heilswillen Gottes im geschichtlichen Ereignis darzubieten, der Dreh- und Angelpunkt des Bundesgeschehens ist. Der Tod Jesu als Mensch und das vergebende Wort Gottes an uns ist beides in einem: die Selbstmitteilung Gottes als Erlösung, Befreiung, Heil und Heilung sowie die antwortende Liebe, die sich in freier Treue und in der Dahingabe des Lebens für seine Freunde bewährt, die nichts anderes sein will, als der äußerste Ausdruck der Liebe (vgl. Joh 10, 11; 15, 12). Gerade darum wird immer wieder der Mensch Jesus als der Bundesmittler hervorgehoben (1 Tim 2, 5), der sich kraft seines freien Willens als »Gabe und Gott wohlgefälliges Opfer« (Eph 5,2) bis in den Tod in seiner Liebe verschwendet. So ist der in Freiheit angenommene Tod, den ihm seine Gegner als Vernichtung seiner Heilssendung und als Zurückweisung des Heilsangebotes Gottes zugedacht hatten, das Gott und Menschen vermittelnde Ereignis der sich einander hingebenden und sich darin

als Neuer Bund vereinenden Liebe, nämlich des sich in seinem Sohn erniedrigenden Gottes und der sich in ihm als dem neuen Menschen von Gott her stellvertretend für alle bis zur Lebenshingabe behauptenden geschöpflichen Freiheitstat Jesu. Der Einsatz seines Lebens ist mehr als eine bloße Antwort auf eine zuvorkommende Liebe Gottes. Die freie Selbsthingabe Jesu an den Vater ist nichts anderes als das Zeichen, in dem die vergebende Selbsthingabe des Vaters an die Sünder geschichtlich wirksam wird und das Symbol, in dem das Geschenk des Neuen Bundes und der Kommunikation von Gott und Mensch in der Liebe geschichtliche Realität geworden ist.

Es läßt sich also nur im Rahmen des spezifisch biblischen Bundesgedankens klarmachen, was eigentlich die Rede von der »Sühnekraft des Blutes Christi« für die Aufrichtung des Neuen Bundes, für Sündenvergebung und Erlösung meint (Mk 14,24; Mt 26,28; Röm 3,24f.; Eph 1,7; Kol 1,13f., Hebr 9,11-28; Offb 1,5; 5,9 u.ö.). Das gleiche gilt auch für die Rede vom Lösegeld für die vielen (Mk 10,45) oder vom Kaufpreis für die Befreiung und Rettung des Menschen, der unter den Gewalten von Sünde, Tod, Gesetz und Teufel versklavt und entfremdet war (Gal 4,4-6; 1 Tim 2,5; Apg 20,28; Hebr 7,12; 1 Petr 1,18). Das absolut Neue im Gottesverhältnis der Menschen besteht gerade darin, daß sie in Freiheit als Söhne und Töchter Gottes, als Brüder und Schwestern Christi in einem neuen Geist, nämlich dem Geist Gottes leben können, »in der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes« (Röm 8,17). Um alle diese Aspekte zusammenzufassen, hat man auch im Rückgriff auf die alttestamentliche Kult- und Entsündigungstheologie vom stellvertretenden Sühne- und Opfertod Jesu am Kreuz (vgl. Jes 53) gesprochen. Es ist der heilsbedeutsame Tod Jesu, in dem Gott die Welt mit sich versöhnt hat und zugleich die Kirche mit dem Dienst am Wort der Versöhnung zur Verkündigung betraut hat (vgl. 2 Kor 5,18-21).

Alle die genannten Einzelelemente dieser Kurzformel »Stellvertretung, Sühne, Opfer« und die dazugehörenden Begriffe wie der »Zorn Gottes« über den Sünder und seine Verurteilung zum Tod (nämlich der Gottesferne) lassen sich nur innerhalb eines Gott-Weltverhältnisses richtig auslegen, das heilsgeschichtlich ansetzt und im Bundesgedanken seine Mitte hat. Es ist klar, daß es hier um personale Begegnung in Freiheit geht, um eine dialogische Kommunikation in der Liebe, um eine Begegnung des Menschen mit dem ewigen Gott gerade in der Kontingenz der Geschichte und in der konkreten Person Jesu als dem Mittler zwischen Gott und dem Menschen, weil seine geschöpfliche Freiheitsgeschichte das Ursakrament und Realsymbol der freien Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit darstellt. Erst ein abstraktes deistisches und theistisches Gottesverständnis (seit dem 17. Jahrhundert) mußte zu einem notorischen Mißverständnis und affektiven Widerstand gegen die nunmehr unverstandenen biblischen Kategorien, in denen der Heilscharakter des Todes Jesu ausgedrückt wurde, kommen. Wenn Gott und Welt nun so gedacht werden, daß sie sich in abstrakter Ungeschichtlichkeit gegenüberstehen, Gott wie ein alles überwältigendes höchstes Wesen eine winzige, unbedeutende Welt beherrscht und als autoritärer Konstrukteur der physischen und moralischen Gesetzmäßigkeiten auftritt, erscheint der Sühnetod eines Heilsmittlers wie eine erbarmungslos eingeforderte Sanktion für einen verletzten Ordnungswillen des obersten Weltregenten oder (ganz infantil ausgedrückt) als ein Versöhnlichstimmen eines gekränkten Gesetzgebers, der nur in einem brutalen Wutausbruch seinen »Zorn und seine gekränkte Eitelkeit

abkühlen kann«. Es genügt schon eine erste Kenntnis der biblischen Botschaft, um zu sehen, daß die genannten Grundbegriffe in einem völlig anderen hermeneutischen Kontext stehen und zu interpretieren sind. Wo im Rahmen des biblischen Verständnisses Gott als schöpferische und freigebende Liebe erfahren wird, kommt es bei der Heilsgabe des Bundes gerade darauf an, daß sie in der Gestalt der frei antwortenden Liebe des Menschen geschichtlich sich ereignet und existiert. Die Sünde bedeutet darum mehr als bloß ein moralisches Versagen. Der Mensch hat vielmehr Gott als Inhalt des Heiles verloren.

Wenn Anselm von Canterbury in seiner Satisfaktionstheorie diese Sünde als Beleidigung Gottes und als Angriff auf seine Ehre bezeichnet, so ist damit gerade nicht gemeint, daß Gott selbst durch die Sünde getroffen wäre, sondern daß der Mensch Gott als geschichtlich zugängliches Heil für sich verloren hat. Das ist aber, innerhalb der Bundestheologie gesprochen, der Tod des Menschen als Gottferne und Heilsverlust.³ Weil es im Heil aber um Liebe geht, und Liebe Freiheit voraussetzt, würde Gott seine lebenspendende Liebe zum Menschen um ihr Ziel bringen, wenn er nicht selbst auf die Seite des Menschen treten würde und ihn nicht zu einer neuen Freiheit in der Annahme des Bundesangebotes ermächtigen würde. Dieser Gott aber, der auf die Seite des Menschen tritt und in seiner Freiheit das geschichtliche Symbol der Realität der freien Vergebung und Barmherzigkeit Gottes ist, heißt Jesus Christus in der Einheit seines Gottseins und seines Menschseins. Dazu gehört aber auch die Bereitschaft zur Annahme der Negation Gottes in der Sünde und, als deren Folge, des Todes des Menschen, und zwar unter der konkreten Bedingung, daß die Menschen die Nachfolge Jesu und den Eintritt in das von ihm verkündete Reich Gottes verweigern. So ist es aber letztlich nicht der physische Tod Jesu für sich betrachtet, der das Heil bringt, sondern die sich gegenüber allem Widerstand durchhaltende Liebe Jesu, welche sich freilich in der Lebenshingabe definitiv zeigt, die den erlösenden Durchbruch der Freiheit zur Verwirklichung des Bundes erreicht. Der Verfasser des Hebräerbriefes macht klar, daß das Opfer Jesu in seiner gehorsamen Willenshingabe und seiner Liebesentäußerung liegt, die sich freilich in der Hingabe von Leib und Leben unzweideutig äußert: »Aufgrund dieses Willens sind wir durch die Opfergabe des Leibes Jesu Christi ein für allemal geheiligt« (Hebr 10, 10). Gott, der Vater, hat also weder den Tod Christi gebraucht, um mit sich selbst ins Reine zu kommen, noch hat er ihn als ein äußeres Mittel eingesetzt, um mit seinem Heilsplan zum Ziel zu kommen. Auch hat Jesus selber nicht den Tod gesucht. Sein Wille war vielmehr, seiner Sendung treu zu bleiben, in der er sich freilich nicht scheut, im gefährlichen Konflikt mit den Widersachern der Heilsproklamation des Reich-Gottes-Boten bis zum äußersten zu gehen. Das berühmte heilsgeschichtliche »Muß« des

³ Die Arbeit von G. Gäde, *Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury* = BDSSt 3, Würzburg 1989, hat die eigentlichen Wurzeln der rational-apologetischen Theorie Anselms erarbeitet und den notorischen Mißverständnissen in der Populartheologie (hoffentlich für immer) den Boden entzogen; zu neuen Konzeptionen der hier verwendeten Grundbegriffe vgl. u. a. N. Hoffmann, *Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung* = Sammlung Horizonte. NF 20, Einsiedeln 1981; ders., *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne* = Kriterien 61, Einsiedeln 1982; W. Pannenberg, *Systematische Theologie 2*, Göttingen 1991, 441-511; K.-H. Menke, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln 1991.

Todes Jesu liegt also nicht in einem innergöttlichen ewigen quasi automatisch ablaufenden, die Kontingenz der Begegnung mit der menschlichen Freiheit vernichtenden Ratschluß beschlossen. Der ewige Ratschluß Gottes ist vielmehr das Heil des Menschen, das sich in den geschichtlich kontingenten Ereignissen menschlicher Freiheitsgeschichte vollzieht. Dieses »Muß« ist darum eine Notwendigkeit (im Sinne einer durch die Umstände bedingten geschichtlichen Realisierung des ewigen, d.h. unbedingten, Heilswillens Gottes), die sich von seiten des Menschen her mit seiner kontingenten Weigerung auftrat, die Reich-Gottes-Botschaft Jesu anzunehmen. Wo die Liebe Gottes zum Sünder auch gegenüber dessen Widerstand sich durchhalten wollte, war es in diesem Sinne »notwendig« für Jesus, auch noch den Widerstand auszuhalten, die Sünde in ihrer tödlichen Gewalt an sich zu ertragen und dem äußerlich ihm zugefügten Todesgeschick die Form der größeren Liebe Gottes in Gestalt seiner menschlichen Freiheit und Liebe einzuprägen. Und darum ist das Kreuz Jesu das real-geschichtliche Zeichen der Erlösung. So ist die liebende Selbsthingabe Jesu bis in den Tod für immer die Verwirklichung des Bundes zwischen Gott und den Menschen und zugleich der stets offenbleibende Raum der Ankunft Gottes beim Menschen und der möglichen Annahme Gottes als Leben für alle Menschen. So kann einleuchten, warum Jesus gerade als Mensch (1 Tim 2,5), der in einzigartiger Weise Gottes Gegenwart in der Welt ankündigt und repräsentiert, zum »Mittler und zum Urheber des ewigen Heiles« geworden ist (Hebr 5,9).

Das stellvertretende Handeln Jesu und das Versöhnung schaffende Opfer, in dem er in Liebe sein Leben einsetzt, bedeutet also, daß der ewige Bundeswille Gottes in der Freiheitsgeschichte des Menschen Jesus definitiv angekommen und angenommen worden ist. Es widerspräche der gottmenschlichen Gemeinschaft als Bund, wenn Gott sich über das Unheil, das im freien Widerstand des Menschen begründet ist, einfach hinwegsetzen würde. Gott nimmt die menschliche Freiheit gerade ernst und überwindet den Tod des Sünders, indem er ihn zu einem neuen Willen, zu einer neuen Liebe befähigt, und zwar in der Nachfolge Jesu oder in der Gleichgestaltung mit seinem Schicksal, wenn der Glaubende nun seiner eigenen Freiheitsgeschichte zwischen Hoffnung und Resignation, Freude und Leiden, Leben und Tod den erlösenden Stempel der Liebe einprägt. Dies heißt ja, an Jesu Sterben teilzuhaben und zugleich auch an seiner Auferstehung zu partizipieren (Phil 3,10f.). So wenig wie bei Jesus selber Erlösung nur bedeutet, daß Gottes Heilswille einfach ein Schlaraffenland herbeizaubert, so wenig bedeutet auch für die Glaubenden Erlösung, schlichtweg in ein vollendetes Paradies hineinversetzt zu werden. Auch nach Jesus bleibt die Geschichte noch offen. Vergänglichkeit, Not und Tod bleiben in einer Schöpfung, die diesen Gewalten noch unterworfen ist. Aber sie ist in Christus nun in eine Bewegung hineingekommen, die auf ein »Offenbarwerden der Söhne Gottes in ihrer Herrlichkeit als Kinder Gottes« (vgl. Röm 8,19) hinführt. Dazu haben sie als Erstlingsgabe den Heiligen Geist empfangen. Er ist der Geist der Liebe und der Freiheit, der sie fähig macht, in ihrem konkreten Leben alles, was sich ereignet, durch ihre Freiheit zum Ausdruck und zur Verwirklichung ihrer liebenden Hingabe an das Bundesangebot Gottes zu machen und eben gerade darin die Heilsgewalt Gottes in der Welt zeichenwirksam sein zu lassen. »Wir sind gerettet, doch in Hoffnung« (Röm 8,24). Die Bundesgerechtigkeit Jesu kraft seines stellvertretenden Sühneleidens wird dem Glaubenden zuteil, indem der Glaubende selbst in seiner

nun befreiten Freiheit der Heilsgabe als Bundesteilhaber entspricht in einer liebenden und leidenden, kämpfenden und arbeitenden Solidarität mit den Menschen in ihrer Freiheits- und Leidensgeschichte. So nur kann man die fast unglaubliche Aufforderung zur Nachahmung des Handelns Gottes verstehen: »Ahmt Gott nach als seine geliebten Kinder und liebt einander, weil auch Christus uns geliebt und sich für uns hingegeben hat als Gabe und als Opfer, das Gott gefällt« (Eph 5, 1-2).

1.2. Die Vorläufigkeit soteriologischer Modelle

In den bis jetzt genannten biblischen Aspekten zeigt sich, daß das Christentum im innersten Kern die Botschaft vom Heil und das Ereignis der Erlösung in einer geglückten gott-menschlichen Kommunikation sein will. Gewiß bezeugt das Neue Testament die Tatsache der Erlösung aller Menschen durch Jesus Christus in einem unendlichen Beziehungsreichtum von Perspektiven.⁴ Man muß jedoch die Erlösung als den entscheidenden Inhalt des christlichen Glaubensbekenntnisses noch einmal abheben von den einzelnen theologischen Konzeptionen, die dieses Ereignis uns gedanklich näherbringen wollen. Kein soteriologisches Modell wird je ganz das Geheimnis der Erlösung systematisch voll ausschöpfen können. In der Theologiegeschichte finden wir darum ein lebendiges Spannungsverhältnis zwischen der verbindlichen Grundaussage, die festgehalten werden muß, und seiner in sich variablen begrifflichen und intellektuellen Einfassung sowie ihrer spirituell-affektiven Umsetzung. Das kirchliche Glaubensbekenntnis gibt als Mitte des Christseins die Zustimmung zur Tatsache an, daß der ewige Sohn des ewigen Vaters, des Schöpfers aller Welt, für uns Menschen und zu unserem Heil Mensch wurde, gelitten hat, begraben wurde, von den Toten erstand, zum Vater erhöht wurde und zu unserem Heil den Heiligen Geist gesandt hat, der in der Kirche und in der Welt Jesus, den Erlöser und Versöhner, gegenwärtig hält. Diesem verbindlichen Bekenntnis gegenüber stehen die großen theologischen Erlösungskonzeptionen. Sie sind der Versuch, unter den Bedingungen der jeweiligen epochalen Herausforderungen dieses Grundbekenntnis auszulegen und in intellektueller Verantwortung annehmbar zu machen. Schon im Neuen Testament selbst lassen sich auf der Basis des gemeinsamen Glaubens an den Menschen Jesus von Nazareth als den endzeitlichen Heilbringer von Gott her bei den Synoptikern, bei Paulus und Johannes verschiedene akzentuierte Ansätze der Soteriologie ausmachen. Genannt seien nur die Strukturgedanken Reich Gottes, die Konzentration in Kreuz und Auferstehung bzw. die Schwerpunktverlagerung in die Inkarnation des Wortes Gottes mit der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in Jesus am Kreuz und in der Auferstehung. Diese unterschiedlichen Akzentuierungen inkarnatorischer, staurologischer oder soteriopraktischer Art (gemeint ist hier die heilende und befreiende Tätigkeit des vorösterlichen Jesus) kommen in unterschiedlicher Gewichtung in allen großen Ansätzen

⁴ Einen Überblick über die Entwicklung der Soteriologie bieten G. Greshake, *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte: ders., Gottes Heil — Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Freiburg - Basel - Wien 1983, 50-79; B. Studer, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985. J. Werbick, *Soteriologie = Leitfaden Theologie* 16, Düsseldorf 1990.

der nachbiblischen Theologiegeschichte vor. Davon seien vier große Konzeptionen von der Antike bis in unsere jüngste Zeit genannt.

Die Kirchenväter verstehen die Erlösung unter dem Einfluß der antiken Paideia-Idee als einen universalen von Gott ausgehenden Erziehungsprozeß, in dem Gott den von ihm entfremdeten Menschen wieder für sich aufschließt, an sich gewöhnt, ihn durch das Beispiel und Schicksal Jesu umformt, prägt und in der Gnade neu schafft. Aus diesem Grunde ist Gott Mensch geworden, damit der Mensch in seinem inneren und äußeren Verhalten wieder Gott ähnlich und vergöttlicht werde, d.h. im Mitvollzug der Liebe des dreifaltigen Gottes selbst als Liebender vollendet wird. Freilich bleibt die Unterscheidung zwischen Geschöpf und Schöpfer bestehen.

In der westlichen Theologie werden seit Tertullian sehr stark Kategorien und Metaphern des römischen Rechts- und Ordodenkens zur Beschreibung des Gott-Welt-Verhältnisses herangezogen. Diese Rechtsmetaphorik kann zwar zu erheblichen Mißverständnissen Anlaß geben, hat aber immerhin das Verdienst, besonders die menschliche Seite der Erlösung, nämlich die personale Freiheit und Verantwortung des Menschen gegenüber Gott ins Bewußtsein zu heben. Seit der Auseinandersetzung des heiligen Augustinus mit den Pelagianern tritt die Gnade als innerer Einfluß Gottes auf die Seele stärker hervor. Hier wird die Gnade tendenziell wenigstens von der universalen und objektiven Heilsgeschichte der Menschheit und dem Heilsereignis in Jesus Christus logisch abgehoben.

Im Mittelalter hat Anselm von Canterbury in seiner Schrift »Cur Deus homo«⁵ unter dem Einfluß des beherrschenden Ordo-Gedankens seine sogen. Satisfaktionstheorie vorgelegt. Es ist die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung, die der Mensch wegen der durch die Sünde verletzten »Ehre Gottes« in der Schöpfung schuldig war, die er aber als Sünder selbst nicht leisten konnte, sondern nur Gott selbst, der auf die Seite des Menschen getreten ist und der in Jesus Christus als Gott-Mensch in seinem Sühnetod am Kreuz diese Genugtuung, d.h. die Wiederherstellung der Ehre Gottes in der Welt erbringen konnte. Die neuere Forschung hat ergeben, daß Anselm hier allerdings keine umfassende Erlösungslehre vortragen wollte. Es ging ihm gegenüber jüdischen und islamischen Einwänden darum zu zeigen, warum Gott gerade wegen der menschlichen Freiheit die Sünde nicht durch eine bloße Vergebungsgesinnung, sondern durch eine geschichtliche Vergebungstat hinwegnimmt. Anselm formuliert in der zeitbedingten Gestalt seiner Begriffe und Denkkategorien eigentlich nichts anderes als das, was sich aus dem biblischen Bundesgedanken und der geschichtlichen und kommunikativen Heilswerklichung ergibt. Es geht ihm gerade darum zu zeigen, daß genau dieses geschichtliche Verhalten Gottes uns gegenüber vernünftiger und Gott gemäßer ist als ein vom Menschen spekulativ erdachtes Verhalten, das einem abstrakten geschichtslosen Gottesbild entspricht. Die Lehre Anselms wurde niemals formell dogmatisiert. Doch nahm sie in der allgemeinen Verkündigung der westlichen Kirche, in der Glaubensunterweisung und auch in lehramtlichen Dokumenten eine beherrschende Rolle ein. Sie war freilich mit

⁵ Warum ist Gott Mensch geworden? Lat. und dt. Hg. v. F. S. Schmitt, Darmstadt ³1956.

dem sich herauskristallisierenden theistisch-abstrakten Gottesbegriff in der neuzeitlichen Philosophie nachhaltigen Mißverständnissen ausgesetzt.

In der neuzeitlichen Theologie kam es dann zu einem neuen soteriologischen Konzept. Unter dem Eindruck der Wende zum Subjekt und der Frage nach den Möglichkeitsbedingungen einer sich selbst bestimmenden Freiheit wurden Heil und Erlösung als Momente einer personalen Freiheitsgeschichte einzubringen versucht.⁶ Gott ist der personale Bezugspol, an dem der Mensch zur freien Selbstverwirklichung und Selbstfindung sich entwickeln kann. In der Neuzeit sieht sich die christliche Theologie aber auch dem herben Vorwurf ausgesetzt, daß die christliche Ausrichtung auf das Heil in Gott und die Abhängigkeit von seiner Gnade allein die Autonomie der Freiheit gerade behindere. Indem der Mensch sich von Gott her transzendent legitimierten Herrschaftsstrukturen und damit Fremdbestimmungen politischer, sozialer, psychologischer Art unterwerfen muß, erweise sich die Berufung auf Gott, die Transzendenz und die Übernatürlichkeit der Gnade als Widerspruch zur Freiheit des Menschen. Demgegenüber gehe es um eine immanente Humanisierung des Menschen mittels einer Emanzipation von religiösen und moralischen Vorurteilen und politischen Abhängigkeitsverhältnissen, und zwar mit den Möglichkeiten der Erziehung, des Gebrauchs einer mündig gewordenen Vernunft und einer ethisch-ideologischen Programmatik einer besseren Weltordnung. Das Christentum, wenigstens in seiner historischen Gestalt, geriet unter den Verdacht, eine religiös verbrämte Herrschaftsideologie zu sein, die der Freiheit, dem Glück, dem Lebensgenuß, der Freude und Selbstentfaltung des Menschen entgegensteht (Marx, Nietzsche, Freud).

In unserer Zeit, besonders auch ermutigt durch die Rede des Zweiten Vatikanischen Konzils von Weltverantwortung, Freiheit und Mündigkeit des Christen, hat die neueste Theologie die befreiende Praxis des irdischen Jesus hervorgehoben. Neben dem Befreiungshandeln Gottes beim Exodus Israels aus Ägypten und Babylonien zeigt Jesu Umgang mit den Außenseitern, seine Kritik an den herrschenden religiösen und sozialen Machteliten durchaus eine befreiende Praxis. Sein Evangelium der Befreiung dient darum keineswegs der Legitimation bestehender Machtstrukturen und Unterdrückungsverhältnisse. Allerdings wollen die wichtigsten Vertreter der Politischen Theologie und der Befreiungstheologien das Reich Gottes als reine Gnadengabe und das dem Menschen in der Nachfolge Jesu aufgetragene befreiende Handeln nicht gegeneinander ausspielen.⁷ Es geht ihnen nicht darum, Gottes transzendentes Erlösungshandeln mit einem innerweltlichen Emanzipationsprozeß kurzerhand zu identifizieren. Man darf aber auch beides nicht voneinander trennen. Es geht in allem um das Reich Gottes, das Gott allein gebracht hat, das er aber gerade in dem geschichtlichen Ereignis des befreienden Wirkens Jesu und seiner Bereitschaft, dies bis zum Kreuz durchzuhalten, in der Welt wirklich gemacht hat. Christlicher Erlösungsglaube motiviert darum gerade zum Befreiungshandeln am ganzen Menschen in seiner leiblich-geistigen Verfassung, in seinem in-

⁶ Vgl. hierzu L. Scheffczyk (Hg.), *Erlösung und Emanzipation* = QD 61, Freiburg - Basel - Wien 1973. Th. Pröpfer, *Erlösungsglaube als Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München ²1988.

⁷ Vgl. hierzu G.L. Müller, *Recht und Notwendigkeit einer Befreiungstheologie: MThZ 41* (1990) 327-346; vgl. auch *MThZ 42* (1991) 105-179 (Themenheft: *Befreiungstheologie — Neue Perspektiven*). Mit Beiträgen von P. Neuner, V. Codina, G. Gutiérrez, J. Sayer, Th. Schreijäck.

terpersonalen und sozialen Umfeld und in seiner transzendentalen Verwiesenheit auf Gott. Das Heilswirken Jesu wird darum als der Anfang eines dynamischen geschichtlichen Prozesses verstanden, an dem jeder Glaubende teilnimmt. Er vollzieht und ereignet sich zeichenhaft in dieser Welt und ist somit Antizipation und Vorausverwirklichung des Reiches Gottes, dessen Anfang und Vollendung freilich allein in Gott liegt.

Im Unterschied zu allen patristischen, mittelalterlichen, aber auch reformatorischen Gestaltungen des Gnaden- und Erlösungsthemas stehen die neuzeitlichen und die modernen soteriologischen Konzeptionen unter dem Druck der Gottesfrage und damit dem Ausweis der Legitimität und der Möglichkeit einer Offenbarung überhaupt sowie der Frage, ob eine transzendente Ausrichtung des Menschen auf eine Sinnerfüllung in Gott überhaupt zum Wesen und zur Situation des Menschen gehört. Wo eine naturalistisch-rationalistische Immanentisierung des Menschen die Gottoffenheit als Relikt einer nun endgültig überwundenen Phase der menschlichen Kultur- und Geistesentwicklung ablehnt, hat auch die Botschaft vom Heil in Jesus Christus ihren Bezugsrahmen verloren und jede Plausibilität eingebüßt. Die gesamte moderne Theologie ist von dem Versuch gekennzeichnet, die Korrelation von Gottesglaube und menschlichem Selbstverständnis bzw. menschlicher Suche nach Glück und Sinnerfüllung aufzuzeigen, d. h. die Theologie im Horizont der Anthropologie zu explizieren.

Wenn nun die Theologie Eugen Drewermanns in den letzten Jahren über die Kreise der Fachgelehrten hinaus bei vielen kirchlich interessierten Beobachtern Aufmerksamkeit und Zustimmung gefunden hat, dann liegt dies gewiß nicht an dem anthropologischen Einsatz im allgemeinen, sondern an seiner tiefenpsychologischen Durchführung im besonderen. Drewermann will die Grundproblematik der neuzeitlichen Theologie ein für allemal lösen, indem er alle ihre Themen in dem universalen Bezugsrahmen der Tiefenpsychologie Freuds und Jungs entfaltet. Er glaubt, damit den Heilsanspruch des Christentums erstmals wirklich einlösen zu können, wenn er das Erlösungsthema als eine therapeutische Anleitung zur Identitätsfindung des Menschen auslegt. Es ist bei all dem klar, daß es dabei nicht um ein Randthema geht. Es geht um den zentralen Inhalt. Die Substanz des Christentums steht zur Debatte. Eine Auseinandersetzung ist darum notwendig. Sie muß im Geiste der Fairneß und des offenen Dialogs geschehen. Es kann nicht darum gehen, daß der eine oder der andere Recht behält oder sich vom öffentlichen Applaus bestätigen läßt. Leitend für jede theologische Auseinandersetzung kann nur die Frage sein, ob ein soteriologisches Modell dem biblischen und kirchlichen Grundverständnis von Jesus als eschatologischem Heilsmittler und als geschichtlicher Gegenwart Gottes entspricht und ob es zugleich dem Menschen unter den geistigen Bedingungen unserer Zeit Jesus Christus verständlich und akzeptabel macht hinsichtlich der Frage, die jeder Mensch sich selbst ist.

2. Drewermanns Interpretation des geschichtlichen Heilsdramas als bewußtseinsimmanentes Psychodrama

2.1. Eine extrem dualistische Erkenntnistheorie

Die Problematik dieses Ansatzes besteht nicht in der Einbeziehung tiefenpsychologischer Erkenntnisse in die Theologie. Da die Theologie vom Menschen als Adressaten des Wortes Gottes spricht, muß sie ihr Thema immer im Kontakt mit den empirischen und philosophisch-anthropologischen Wissenschaften entfalten. Die Psychologie vermag die Erlebnistiefen, die persönliche Betroffenheit in Gemüt und Gefühl angesichts unseres Daseins zwischen Bedrohung und Hoffnung zur Sprache zu bringen. Wenn Gott also von uns Menschen geliebt sein will mit allen Kräften unseres Verstandes und Herzens, mit ganzer Seele und Kraft (vgl. Mk 12, 28-34), versteht es sich von selbst, daß das Verhältnis »Gott und die Seele« (Augustinus, Pascal, Newman) ein grundlegendes Entscheidungs- und Beziehungsgefüge für ein religiöses Weltverständnis darstellt. Es fragt sich allerdings, ob in einer materiellen, geschichtlichen, sozial verfaßten und somit immer medialen Personwirklichkeit des Menschen nicht auch Welt und Geschichte sowie personale Interkommunikation konstitutiv sind als Begegnungsmedien. Setzt man mit der theologischen Reflexion beim Verhältnis »Gott und die Seele« ein, wird man darauf zu achten haben, daß diese vielfältige geschichtliche — für den Menschen und sein Verhältnis zu Gott konstitutive — Wirklichkeit nicht als eine bloß äußerliche Bühne begriffen werden darf, auf der sich das Drama zwischen Gott und einer Seele in weltabgekehrter Innerlichkeit ereignet. Abgesehen von diesen Bedenken muß ein kritischer Einspruch allerdings dann erhoben werden, wenn die Tiefenpsychologie zum absoluten und nicht mehr hinterfragbaren und keiner Begründung mehr bedürftigen Maßstab für die Gültigkeit theologischer Sachaussagen gemacht wird. Es ist nicht Sache des Theologen als Theologe, Freuds Neurosenlehre in ihrer Stichhaltigkeit zu überprüfen. Dies trifft auch für die Theorie C. G. Jungs von einer archetypischen Grundprägung der Seele zu, die mit diesen Mustern die religiösen und dogmatischen Gehalte prägt oder hervorbringt. Zur Debatte steht aber der in diesen Theorien implizierte wissenschaftstheoretische Ansatz. Freud und Jung sind beide von der neukantianischen Wissenschaftstheorie bestimmt.

Am Beginn der neuzeitlichen Philosophie treten die objektive, die physische und historische Außenwelt und die subjektive Innenwelt des Erkennens und Erlebens auseinander. Die Welt der Fakten und Tatsachen ist nur noch Objekt der sinnlichen Erkenntnis, die nach rational-mathematischen Regeln in unserem Bewußtsein als Phänomenwelt gegliedert und aufgebaut wird, das Ich hingegen ist schon in sich selbst vermittelt. Es bedarf nicht mehr wirklich konstitutiv der Begegnung mit der Wirklichkeit in der Natur, in der Gesellschaft und in der Geschichte, um real bei sich selbst und auch bei dem absoluten Bezugspunkt der Seele, Gott, anzukommen. Wenn die Seele mit dem ewigen Gott in Verbindung treten will, kann sie sich auf die zufälligen und immer nur äußerlichen Vorgänge in der Natur und die Geschichtswahrheiten nicht verlassen. Sie muß durch von Gott eingegossene oder auch angeborene immanente Erkenntnisprinzipien schon beim Absoluten sein. Aufgrund dieser, aller konkreten Welt- und Ge-

schichtserfahrung vorausgehenden Einheit der Seele mit dem göttlichen Urgrund vermag sie dann auch die Vorgänge der sinnlichen und historischen Welt zu interpretieren bzw. methodisch als Anlaß und Medium für den Rückgang in den eigenen Seelengrund zu akzeptieren, in welchem sie ja die ewigen und übergeschichtlichen Wahrheiten und darin auch Gott findet.

Eine reale Vermittlung zwischen Welt und Ich als Voraussetzung der Begegnung mit Gott und als Medium der Kommunikation mit ihm braucht es nicht mehr zu geben. Das erkennende Ich hat schon vor aller Erfahrung und Weltbegegnung transzendente Anschauungsformen und Verstandeskategorien, durch die es sich die Welt als Erscheinung aufbaut. Zum Grund der letzten Realität, die hinter den Erscheinungen der Objektwelt steht, und damit zur Transzendenz seines Inhaltes, gelangt das Denken niemals. Wenn also die Außenwelt als Ort der Offenbarung ausgeschaltet wird und man doch an eine Offenbarung glauben will, kann sie sich nur in der inneren Erlebniswelt zwischen Gott und der Seele ereignen. Eine Gott-Mensch-Begegnung in der außerpsychischen Realität ist unmöglich, denn die Objekte unseres Denkens und Erlebens sind ja die Produktionen, Konstruktionen und Projektionen der Seele. Sie sind nicht Medien, durch die sich eine transzendente Realität auf den Menschen hin vermittelt und kommunizierbar macht.

Drewermann nimmt nun für die ursprüngliche Schöpfung eine in die Seele selbst gelegte Entsprechung zu Gott an. Diese leeren, transzendental-formalen Erkenntnisstrukturen, die jeder konkreten und gegenständlichen Erkenntnisbildung als Bedingung und Formprinzip vorausliegen, machen die gottebenbildliche und vorgeschichtliche Einheit mit dem Schöpfergott aus. Das Geschöpfsein als solches erzeugt im Menschen eine notwendige Spannung zwischen dieser uranfänglichen und transzendental-apriorischen Einheit mit Gott (Paradies, Urvertrauen) und der Ausgesetztheit in die konkrete Welt der Materialität und Gegenständlichkeit. Dies erzeugt die Kontingenzerfahrung (Uranst, Hölle). Wo der Mensch sich dieser Spannung bewußt wird, drückt er dies in religiösen Ideen, Mythen und Riten aus. Diese finden schließlich ihren Niederschlag in religiösen, mythologischen und philosophischen Texten. Die Sünde (Erbsünde) bedeutet also nicht den realen Widerstand des freien Willens gegen Gottes geschichtlich-welthaft repräsentierte Heilsgegenwart, sondern die Erfahrung und die Bewußtwerdung der Kontingenz, d. h. der unausweichlichen Weltvermittlung des doch weltlos gottvereinten transzendentalen Ich; daraus ergibt sich der ganze Strom der menschlichen Leidensgeschichte. Erlösung hingegen bedeutet umgekehrt die Erfahrung, daß der Mensch durch die Entfremdung und das Ausgeliefertsein an die reale Welt hindurch muß, um wieder in das Vertrauen in seine Herkunft von Gott und seine uranfängliche Einheit mit ihm hineinzukommen. Diese Wiedergewinnung des Urvertrauens und damit die wiedergeborene Identität ereignet sich beim Lesen und Hören religiöser Texte. Diese sind als solche nicht Zeugnisse der Vorgänge in der real-objektiven Welt. Sie sind vielmehr Bilder und typologische Verdichtungen des Urdramas der Seele zwischen Vertrauen und Angst, Verstoßung aus dem Paradies der Seeleneinheit mit Gott und der schließlichen Heimkehr in den Ursprung der weltenthobenen Identität des Ich mit Gott. Diese Analyse des menschlichen Daseins zwischen Verzweiflung und Hoffnung, Hölle und Paradies erklärt nun auch den historischen Ursprung der Religion. Sie erweist sich als Manifestation einer apriorischen Situiertheit der Seele jedes Menschen. Auf diese Weise besteht »eine unmittelbare

Gleichartigkeit zwischen den Menschen aller Zeiten und Zonen in den Tiefenschichten der menschlichen Psyche⁸. Sie drückt sich aus in den Träumen, den Sehnsüchten, Gefühlen und Bedürfnissen der Psyche. Sie spiegelt sich in den mythischen Dichtungen und kultischen Ritualen der historischen Religionen. Zur Erhellung des religiösen Phänomens muß man daher auf alle konkreten Religionen gleichermaßen zurückgreifen. Da die Tiefenpsychologie nur die leeren archetypischen Muster liefert, muß sie die gesamte Religionsgeschichte als Anschauungs- und Erfahrungsmaterial heranziehen. Die Religionsgeschichte bietet das Material, die Tiefenpsychologie prägt dem Material seine ursprünglichen Form-Typen ein. Umgekehrt ist aber das religionsgeschichtliche Material und damit auch das Christentum mit seinen Mythen und magischen Praktiken, nämlich dem Dogma und dem Sakrament, an diesen apriorischen oder archetypischen religiösen Formen zu messen. Drewermann braucht nun den Sprung über den Graben der zufälligen Geschichtswahrheiten der historischen Religionen und den immer gültigen ewigen Vernunftwahrheiten (der Archetypik) gar nicht mehr zu wagen (vgl. G. E. Lessing). Er zieht nur das andere Ufer der historischen Welt wie mit einem Fernglas in die eigene subjektive Erlebniswelt der apriorischen Formen herüber.

Insofern Drewermann in Konsequenz des neuzeitlichen wissenschaftstheoretischen Ansatzes der Objekt-Subjekt-Spaltung die historische, empirische und gegenständliche Welt von der inneren subjektiven Welt der reinen Verstandesformen oder archetypischen Erlebnisstrukturen trennt, ergibt sich auch sein zwiespältiges Verhältnis zu der historisch-kritischen Methode in der Exegese und in der Dogmengeschichte.⁹ Er begrüßt einerseits, daß die historische Methode den dogmatisch-symbolischen Überbau abgeräumt hat und vom Christus des Glaubens und des Dogmas nur noch den Jesus der nackten Historie übriggelassen hat, von dem wir so gut wie überhaupt nichts wissen. Die historisch-kritische Exegese hat also den Beweis erbracht, daß das historische Wissen nicht die Basis unserer Gottesbeziehung im Glauben sein kann. Andererseits aber wirft er der historischen Exegese wieder vor, daß sie immer noch — entgegen ihrem eigenen Ansatz — von einem geschichtlich-realistisch interpretierten Heilsereignis ausgeht und von dort zum Christus des Dogmas hinüberspringen will. Nach Drewermann darf man aber die biblische Erzählung und vor allem den heilsrelevanten Tod Jesu und seine Auferstehung nicht als historische und reale Vorgänge nehmen. Sie sind nur symbolische Erzählungen

⁸ E. Drewermann, *Das Markusevangelium. Erster Teil: Mk 1, 1-9, 13*, Olten u. Freiburg i. Brsg. 1987, 32.

⁹ Vgl. hierzu G. Lohfink/R. Pesch, *Tiefenpsychologie und neue Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann* = SBS 129, Stuttgart 1987; R. Schnackenburg, *Exegese und Tiefenpsychologie: Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann*. Hg. v. A. Görres u. W. Kasper = QD 113, Freiburg - Basel - Wien 1988, 26-48; vgl. auch K. Kertelge (Hg.), *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament* = QD 126, Freiburg - Basel - Wien 1990. Wie heutige Dogmatik i. U. zu Drewermanns auffälliger Orientierung an den älteren religionswissenschaftlichen Mythos-Deutungen den Mythos auf ihre Auslegung der Wirklichkeit im Lichte der geschichtlichen Wirksamkeit Gottes im historischen Menschen Jesus beziehen kann, zeigt eindrucksvoll W. Pannenberg, *Christentum und Mythos: ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze 2*, Göttingen 1980, 13-65. Insgesamt fällt auf, daß Drewermann vorwiegend auf die ältere dogmatische Literatur, und zwar in der Gestalt neuscholastischer Lehrbücher, Bezug nimmt. Die neuzeitliche Grundfrage einer hermeneutischen Vermittlung von Offenbarung und Geschichte, wie sie von bedeutenden Autoren reflektiert wurde (J. H. Newman, P. Rousselot, M. Blondel, B. Lonergan, K. Rahner, W. Kasper u. a.), wird kaum zur Kenntnis genommen.

und archetypische Verdichtungen des Urdramas der Seele zwischen der Urangst und der Suche zur Wiederfindung des Urvertrauens. Diese archetypischen Verdichtungen sind das objektivierte Produkt des Glaubens der Gemeinde. Sie finden aber nicht einen Anhalt in der geschichtlichen Gestalt Jesu, von der wir ohnehin kaum etwas wissen. Sie sind vielmehr die Produktionen der apriorischen Seelenformen, die sich an der an sich beliebigen geschichtlichen Jesusgestalt hochgerankt und entfaltet haben. Würde man die biblischen Geschichten als Bericht eines historischen und tatsächlichen Vorganges ausgeben, dann können sie angesichts des heutigen naturwissenschaftlichen Weltbildes und geschichtlichen Wissens nur als falsch und widersprüchlich erscheinen. Nimmt man sie hingegen als symbolische Erzählungen und als Ausdrucksformen archetypischer Psychodramatik, dann sind die biblischen Erzählungen Spiegel zur Selbsterkenntnis und heilende Medien für die Selbstwerdung der Seele. Es geht nicht darum, das biblische Zeugnis und das biblische Dogma zu negieren, sondern sie als Ausdruck eines bewußtseinsimmanenten Psychodramas zu begreifen. Nur wenn man ihre Aussagen als geschichtliche und realistische Vorgänge zu glauben vorschreibt, verfallen Dogmen und Sakramente dem psychoanalytischen Verdikt auf Zwangsneurose und Zwangsmagie. Nimmt man sie aber als symbolische Verdichtungen seelenimmanenter Dramatik zwischen Ur-Angst und Ur-Vertrauen, sind sie geeignete Materialien für die therapeutische Durcharbeitung des Daseins mit den Mitteln des Wortes und Spiels.

2.2. Einschränkung des Heilsrealismus

Drewermann stellt nun die Exegese und die Dogmatik unerbittlich vor die Alternative, die Lehre vom stellvertretenden Sühnetod des Sohnes Gottes entweder weiterhin historisch und äußerlich zu verstehen (und damit der Kritik Freuds als furchtbarem Ausdruck des Ödipuskomplexes zu verfallen) oder den Karfreitag endlich psychologisch und damit nicht mehr von Gott her theodramatisch, sondern vom Menschen her psychodramatisch zu verstehen.¹⁰

Betrachte man das Problem psychologisch, so liege gerade in den Erfahrungen und Darlegungen Freuds über die archaische Roheit der menschlichen Psyche ein entscheidender Hinweis zur Deutung des Todes Jesu verborgen. Allerdings komme es dann darauf an, das Drama der Kreuzigung nicht als eine symbolische Ätiologie des Ödipuskomplexes, »sondern im Gegenteil als ein *Psychodrama der Heilung*, als eine symbolisch-stellvertretende Durcharbeitung der verdrängten Gefühle von Haß, Zerstörung und Rache zu verstehen, als eine Darstellung mithin all dessen, was Menschen erst einmal erleben und tun müssen, ehe sie im Ghetto der Angst an so etwas wie eine Vergebung jenseits *aller* Schuld wirklich und unzweideutig wieder glauben können.«¹¹

Drewermann gesteht Freud durchaus keine tiefgreifenden theologischen Fachkenntnisse zu. Dennoch aber bestätigt er Freuds Ableitung aller pathologischen und zwangs-

¹⁰ Eine eindrucksvolle Neuinterpretation der Erlösungswirklichkeit mit der »Kategorie des Dramas« hat kürzlich vorgelegt R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre* = Innsbrucker theologische Studien 29, Innsbruck - Wien 1990.

¹¹ E. Drewermann, *Das Markusevangelium* 71 f.

neurotischen Züge im geschichtlichen Christentum aus der »Lehre vom Tod des Gottmenschen«. Nach Drewermann haben schon die frühesten Gemeinden sich nicht nur einfach mit dem äußerlich historischen Faktum der Kreuzigung Jesu durch die Römer zufrieden gegeben. Weil ihnen das Scheitern des Messias und Gottessohnes ein Rätsel war (Gab es vorösterlich-historisch einen Glauben der Jünger an die Messianität und Gottessohnschaft Jesu?), fragten sie aus einer übergeordneten Perspektive Gottes her nach einem »Muß« und nach der Notwendigkeit des Todes Jesu für unser Heil. Sie haben also die Zwangsläufigkeit des Todes Jesu in Gott selbst hineinverlegt, insofern Gott für die ihm zugefügte unendliche Beleidigung in der Sünde eine adäquate Genugtuung gebraucht habe, und zwar nach Maßgabe eines Gesetzes eherner Gerechtigkeit fern aller Barmherzigkeit oder gar um den göttlichen Zorn an der Todesqual des eigenen Sohnes abreagieren zu können. Diese Art von Interpretation, die den historischen Tod Jesu als das Ereignis einer geschichtlichen realen Beziehung Gottes auf die Menschen versteht (eben über die in den Archetypen schon immer gegebene Gottesbeziehung hinaus), weise diesen ganzen Vorgang als die Projektion eines zwangsneurotischen Erlebnismusters einer patriarchalischen und autoritären Religion aus. Jedes männliche Kind (hier Jesus) wolle der einzige Geliebte seiner Mutter sein. Damit bedroht es aber die Sexualansprüche des Vaters, der sich deswegen vom Kind unendlich beleidigt fühlt, unbändigen Zorn auf es empfindet und dafür die Strafe der Kastration (als Symbol für Tod) über den Sohn verhängt. Erst die kastrative Unterwerfung (die gehorsame und demütige Annahme der Todesstrafe) unter diese sadistische Vaterautorität besänftigt den Zorn des alten tobsuchtsanfälligen Patriarchen. Nach Freud ist es gerade die christliche Religion, die in der Lehre von dem stellvertretenden Sühnetod des Sohnes Gottes ihr zentrales Dogma hat. Wenn man dies nun — so Drewermann — weiterhin historisch auffaßt, muß das Christentum — darin hätte Freud Recht — »die archaische Sexualunterdrückung, die Verstümmelung menschlicher Liebesfähigkeit unter dem Diktat masochistischer Schuldgefühle sowie eine stets ambivalente Haltung der Selbstverdemütigung und Selbstverleugnung auf barbarische Weise geradezu zum Ideal erheben.«¹²

Angesichts eines so barbarischen Gottesbildes mit dem Greuel des Menschenopfers und alle Freiheit und jegliches Glück aufhebenden Folgen konnte die frühe Psychoanalyse dem Christentum nur mit Abscheu entgegentreten. Denn die Psychoanalyse will ja den Menschen gerade von Entfremdung, Unterdrückung, von der Verdrängung seiner Triebe und Affekte befreien und heilen. Nach Drewermann kann das Christentum diesem ungeheuerlichen Vorwurf und den daraus folgenden menschenverachtenden Konsequenzen nur entgehen, wenn die biblische Exegese die radikale Unterscheidung von dem historischen und somit heilsirrelevanten Vorgang und der symbolischen Interpretation im dogmatischen Mythos klar festhält und wenn die Dogmatik ihrerseits sich mit einer symbolisch-psychodramatischen Auslegung der Heilsgeschichte und ihrer einzelnen Aspekte zufrieden gibt. Man kann weiterhin an Gott glauben, aber die geschichtliche Tat der Schöpfung, des Bundesschlusses, der Inkarnation, des heilsbedeutsamen Todes und der Auferstehung Jesu sind nicht geschichtlich reale Vorgänge, in denen Gottes Freiheit auf

¹² Ebd. 68.

die menschliche Freiheit auftrifft und mit ihr in ein kommunikatives Verhältnis eintritt. Es handelt sich lediglich um bestimmte Ausprägungen psychodramatisch-archetypischer innerer Seelenvorgänge, die sich hier ihr Anschauungsmaterial prägen und für sich phänomenologisch greifbar werden lassen.

Jetzt endlich können die alten unversöhnlichen Gegner Tiefenpsychologie und Religion Hand in Hand gehen und das Gottesbild von einem ödipalen Sadismus reinigen; die Psychoanalyse klärt nun endlich den christlichen Glauben über sich selbst auf. Sie zeigt, daß man auf dem Boden menschlicher Aggressionen und Schuldgefühle keinen Tempel der wahren Humanität errichten kann. Psychoanalyse und Religion versuchen darum, »in der Person eines *Stellvertreters* der ängstigen Vaterautorität auf dem Weg einer ersatzweisen Übernahme uralten Leids die frühverschütteten Kräfte des eigenen Lebens wieder freizusetzen, um einen Neuanfang zu ermöglichen, der wahrer, ehrlicher, weitherziger, angstfreier, ichstärker und vertrauensvoller ist als der bisherige Weg unmenschlicher Opfer und pflichtgemäßer Grausamkeiten.

Nur im Sinne einer solchen therapeutischen Durcharbeitung der schwersten Angst- und Schuldgefühle, die ein Mensch durchleben kann: der Urangst und des Urprotestes, unberechtigt und ungeliebt auf Erden sein zu müssen, versteht man den paradoxen menschlichen Sinn der zahlreichen Worte und Hinweise im Markus-Evangelium auf die Notwendigkeiten des Leidens, auf die Unerläßlichkeit des Kreuzes (Mk 8,34.35) und auf die Auferstehung aus dem Reich des Todes (Mk 9,30-32; 10,32-34). Wer hingegen die Dialektik aller menschlichen Absichten in Anbetracht der Gegenfinalität des unbewußten, verdrängten Materials in den Tiefenschichten der menschlichen Psyche sich nicht immer wieder deutlich vor Augen stellt, der wird, ob er will oder nicht, das gesamte Konzept des Markus-Evangeliums, seine völlig konsequente Hinführung auf die Passionsgeschichte, nur im Sinne eines asketischen Moralismus mißverstehen können, und er wird sich selbst auf diese Weise unausweichlich dazu verurteilen, die Religion der Befreiung und Erlösung in eine Ideologie zwangsneurotischer Alpträume zu verkehren, innerhalb deren der Gott Jesu Christi noch schrecklicher erscheinen muß als die blutrünstigsten Götter des Krieges, der Sonne und der Fruchtbarkeit der mittelamerikanischen Azteken ... Im *erlösenden* Sinne, als eine *therapeutische Chiffre*, bedeutet gerade der Kreuzestod Jesu, daß es sich nicht lohnt, vor Menschen Angst zu haben, weil es nicht länger mehr nötig ist, vor Gott sich zu fürchten. Es war und ist gerade dieser Glaube Jesu, der sich in allen seinen Worten und Begegnungen mit Menschen aussprach und der in seinem Tode sich bestätigte: wir Menschen können machen, was wir wollen, und wir können getan haben, was wir wollen — das erste und wichtigste Wort Gottes über alle menschliche Angst und Schuld wird ein Wort des Verstehens und ein Wort der Vergebung sein. Eben weil dies zunächst allem widerspricht, was wir im Alltag uns angewöhnt haben zu lernen und zu befolgen, erzeugt diese Überzeugung Jesu zunächst einen ungeheuren Widerstand; aber bei diesem Widerstand werden auch all die unterdrückten Gefühle aus der Tiefe an die Oberfläche gespült, bis daß das Wasser sich reinigt und durchsichtig wird bis zum Grund.«¹³

¹³ Ebd. 77-79.

Interessant ist, wie hier Drewermann Kreuz und Abendmahl über eine Linie von Ödipuskomplex zur oralen Phase der Kindheit verknüpft. So wird man »vor allem von dem *oralen* Hintergrund kindlicher Schuldgefühle her nicht anders sagen können, als daß der Tod Jesu nicht so sehr der Sühne und Gerechtigkeit im rechtlichen Sinn gilt, als daß er die Konsequenz einer ebenso einfachen wie lebensrettenden Erfahrung darstellt: Wenn die ersten Verwirrungen der Angst und der Schuld, wie die Psychoanalyse gezeigt hat, aus den Ambivalenzen des *oralen* Sadismus entstehen — längst ehe sie später von den Erfahrungen eines Kindes mit seiner Mutter auf den Vater übertragen werden, um auch *seine* Person in einem Feld von Angst, Konkurrenzneid und Selbstverstümmelung zu verfälschen — so gibt es keinen anderen Weg, als dieses ganze Drama der Angst in einem oralen Ritual an einer *neuen* Mutter- und Vatergestalt stellvertretend hervorzulocken und durchzuleben, bis es eindeutig und vertrauenswürdig genug ist: Gott ist väterlicher als jeder Vater und mütterlicher als jede Mutter ... Denn erst in diesem Vertrauen Gottes, wenn all die entstellenden Masken der Pflicht, des Besitzes und der Grausamkeit ausgelebt und abgelegt wurden, werden wir merken, wie reich und wie wertvoll wir wirklich sind. Eben deshalb wird der gekreuzigte Christus zum Brot für die Welt, weil er in seinem Leben wie in der Art seines Sterbens eine bleibende Gewißheit verkörpert: was keine Mutter ihrem Kind ganz eindeutig zu sagen vermag, das möchte Gott dem Menschen sagen: wir dürfen leben, ohne schon die Tatsache unserer Existenz mit den Leichentüchern alter Angst- und Schuldgefühle zu umwickeln. Gott ist wie Brot und Wein, wie Fleisch und Blut, urmütterlich von Anbeginn.«¹⁴

Jede Kritik an Drewermanns tiefenpsychologischem und therapeutischem Erlösungsverständnis kann gewiß eine Unzahl exegetischer und historischer Fehler im Detail vorbringen. Es bereitet keine Schwierigkeit zu zeigen, daß Drewermann Anselm in seinem Anliegen und in seinem historischen Kontext falsch versteht und die dort vorkommenden Begriffe wie Zorn Gottes, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit usw. gerade in dem von Anselm selbst ausgeschlossenen Sinne als Anselms Auffassung wiedergibt. Drewermanns Stärke besteht darin, daß er bei seinen Hörern Plausibilitäten erzeugt, weil es in der Geschichte des Christentums tatsächlich ideologisch verbrämten und theologisch begründeten Patriarchalismus gab, eine repressive Umgangsweise mit der Sexualität, weil es auch eine Propaganda für Opfer und eine Demutsfrömmigkeit gegeben hat, die einem Herrschaftsanspruch dienen sollte, und daß es auch verbreitete Vulgärinterpretationen der komplexen und nicht ohne weiteres so leicht zu durchschauenden Sühnetheologie, besonders auch der Satisfaktionstheorie, gegeben hat. Aber weil jeder Hörer in irgendeiner Weise um diese Defizienzerscheinungen im geschichtlichen Christentum weiß, wird bei ihm der Eindruck erweckt, daß damit auch ihr vermeintlicher Ursprung in der Lehre vom stellvertretenden Opfertod Jesu schon bewiesen sei. Sie scheint also gar keiner weiteren Überlegung mehr wert. Wenn man nämlich diese üblen Konsequenzen vermeiden wolle und zugleich mit der Psychoanalyse eine Heilung der Seele erreichen möchte, muß man sich — so Drewermann — auch für den Ansatz eines psychodramatischen anstelle eines geschichtlich-dramatischen Heilsverständnisses entscheiden.

¹⁴ Ebd. 79 f.

Ob aber ein bestimmtes soteriologisches Modell theologisch verantwortet werden kann, entscheidet sich nicht an den wirklichen oder vermeintlichen positiven und negativen Konsequenzen für das seelische Gleichgewicht des Menschen von einem bestimmten, in sich selbst noch einmal zu diskutierenden Standpunkt einer psychotherapeutischen Theorie her, sondern an der Möglichkeit der Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Wahrheitsanspruch des biblischen und des kirchlichen Bekenntnisses. Nicht der Erlösungsglaube muß sich vor einem soteriologischen Modell rechtfertigen, sondern ein soteriologisches Modell muß sich im Umgang mit dem Glauben und der Glaubensverkündigung bewähren oder korrigieren lassen.

3. Die Realität des geschichtlichen Heilsdramas

3.1. *Die Selbstausslegung der Wirklichkeit in der menschlichen Freiheitsgeschichte*

Die Theologie, die auf die Hauptprobleme der neuzeitlichen Geistesentwicklung eingeht, kann nicht einfach offenbarungspositivistisch und autoritär ansetzen. Noch weniger hilft eine Berufung auf subjektive, innere religiöse Erfahrungen. Will sie ihrer Aufgabe gemäß den Glauben argumentativ vermitteln, dann muß sie grundlegend auch den geistigen Horizont reflektieren, in den hinein sie die Christus-Botschaft umsetzen kann. Der am empirisch-naturwissenschaftlich-technischen Denken orientierte Mensch hat fundamentale und in seiner Mentalität verwurzelte Schwierigkeiten, die Natur oder die Geschichte als Ort eines ursächlichen und tatkräftigen Handelns Gottes zu erkennen. Zu schnell gerät ihm die Rede von der Erlösung durch den menschengewordenen Gott am Kreuz in den Verdacht mythologischer Überbleibsel. Darum müssen erkenntnistheoretische und metaphysische Fragestellungen als erste Schritte der Vermittlung gewagt werden. Denn ohne eine metaphysische Begründung gibt es nur eine phänomenologische Beschäftigung mit der Religion oder eine auf ein moralisches Postulat oder eine Gefühlsstimmung gegründete Gewißheit. Auch religiöses Pathos hilft nicht weiter. Es geht nicht, wie es zunächst erscheinen mag, um ein Durchbrechen innerweltlicher kausaler Geschehenszusammenhänge, so daß Jesus etwa interessant wäre als Wundertäter, an den sich ein spektakuläres, phantasiereiches Interesse anknüpft. Offenbarung ist auch nicht einfach Mitteilung von Wahrheiten aus einer anderen Welt, die an sich in keiner Beziehung zu Selbstverständnis und Weltverhalten des Menschen stehen. Sie zielt ja im Gegenteil darauf, daß Gott mit dem Menschen in einen Dialog eintreten will, durch den der Mensch als das Wesen der Liebe aus seiner Verfangenheit befreit und über sich hinaus in eine erfüllende Gemeinschaft berufen wird. Hier müßte die Einsicht in den Primat der Geschichte vor der Natur, so wie sie Gegenstand der Physik und Biologie ist, aufgehen. So sehr der Mensch in die Natur hineinverflochten ist und er sich nur durch sie verwirklichen muß oder im negativen Sinn von ihr überwältigt werden kann, so eindeutig ist doch, daß sich gerade aufgrund der Freiheit des Menschen als seiner Wesensbestimmung die Geschichte eröffnet als das Feld der sich begegnenden und so fördernden bzw. auch behindernden Freiheiten. Die Frage ist nun, wie Gott sich als Partner in die Geschichte einbringen kann. Wie kann der unendliche Unterschied zwischen Schöpfer und

Geschöpf überbrückt werden, ohne daß man den Schöpfergott vergeschöpflicht, d. h. zu einem Teilmoment der Schöpfung macht, und ohne daß man andererseits das Geschöpf dem Wesen nach zu Gott macht, indem es sozusagen als Gott Gott durch Gott erkennt. Hier treffen wir auf die erste und grundlegendste Weise der Wirklichkeitserfassung, nämlich die Erfahrung des *Seins*, der Wirklichkeit an sich.¹⁵ Weil das Sein der entspringenlassende Grund aller existierenden Wesenheiten ist und in ihnen nicht untergeht oder sich aufbraucht, darum ist jedes Seiende nicht total in sich verkapselt. Schon gar nicht können wir die Welt außerhalb unseres Bewußtseins auf Ausdehnung und Quantität beschränken (Descartes). Sie ist in einer beständigen transzendentalen Offenheit auf das Sein hin und kann von ihm bestimmt werden. Der Mensch ist in seinem Geistvollzug selbst nun nicht nur beim Seienden in seiner faktischen Gegebenheit, sondern er ist im konkreten, sinnlich vermittelten Bezug zu ihm auf den größeren, unabschließbaren Horizont des Seins ausgerichtet als der Bedingung von Seienden und ihrem Erkenntwerden. Die Wirklichkeit ist so an sich selbst und in der Weise unseres Geistes, wie wir bei ihr sind, offen, so daß sich der absolute Seinsgrund, den wir Gott nennen, als er selbst vermittels eines realen Seienden nahezubringen vermag auf den Menschen hin, ohne einfach selbst zu einem innerweltlich antreffbaren, quantifizierbaren Faktor zu werden. Daß Gott sich in Ereignissen der Geschichte und zuletzt in einem Menschen nahebringt, wird so nicht einfach umgrenzt gegenständlich erkannt als eine Kette von Zusammenhängen, die neben der profanen Welterfahrung und neben der Weltgeschichte wie erratische Blöcke liegen. Er muß wohl *an* Ereignissen erkannt werden. Aber nur durch die transzendente Eröffntheit des Geistes vermag dem Menschen ein Geschehen, ein Wort, ein Zeugnis, eine freie Tat des Menschen aufzugehen sozusagen als Medium oder Realsymbol, durch das sich Gott selbst in der Welt zur Sprache bringt. Er bringt sich als der Unendliche durch und im Natürlichen-Endlichen zur Gegenwart, die in der transzendentalen Offenheit des Geistes (im Glauben) angenommen wird. Paulus sagt dies einmal so: »Ich danke euch, daß ihr mein Wort der Verkündigung nicht als mein Wort, sondern — was es in Wahrheit ist — als Gottes Wort angenommen habt; jetzt ist es in euch, den Gläubigen wirksam« (1 Thess 2, 13). Gott bringt sich durch geschöpfliche Realität so in die Geschichte ein, daß er die Natur der Dinge, durch die er sich auf uns hin vermittelt, nicht verändert, wenn er ihre Wirkungsmöglichkeiten auch überbietet und transzendiert. Darum ist jeweils eine positivistisch-naturalistische Mißdeutung der Jesus-Geschichte, der Gemeinschaft der Kirche, der Verkündigung und Sakramente möglich. Die in Glauben und Gnade nicht transzendental auf Gott geöffnete Vernunft wird in Jesus allenfalls einen bemerkenswerten Menschen sehen, in der Kirche eine Gesinnungsgruppe, in der Taufe ein bloßes Bewegen von Worten und Wasser, ohne daß sonst etwas geschieht.

Wenn wir vom Sein als dem eröffnenden Grund von Seiendem und dem endlichen Geist und seiner transzendentalen Verfaßtheit, von Geschichte und Freiheit sprachen und zugleich das Sein als das auf den Seinsgrund, auf Gott, verweisende Gleichnis begriffen,

¹⁵ Zur geschichtlichen Verwirklichung des Seins bzw. zu seiner Erscheinung als Freiheit und damit der Möglichkeit, Wahrheit und Geschichte in ihrer wechselseitigen Konstitution zusammenzudenken vgl. die große philosophische Konzeption von M. Müller, *Philosophische Anthropologie*. Hg. v. W. Vossenkuhl, Freiburg/München 1974.

so sollte Sein natürlich nicht als ein überweltlicher Ort der reinen Ideen, der Wesensallgemeinheiten verstanden werden im Gegensatz zur WerdeWelt unserer Erfahrung. Gerade das Sein bringt uns zum Phänomen des Ereignisses, und es kommt auf dem Wege des Geschehens zu uns. Das Sein bringt sich am meisten in Geschichte als dem Ort der aufeinandertreffenden Freiheiten nahe. Wir betreiben also eine seinsgeschichtlich ansetzende Ontologie der Person und eine Metaphysik der Freiheit. Durch das aus dem Seinsgrund herausgesetzte freie Ereignis der Gnade können wir konkret durch das Sichereignen der Selbstmitteilung Gottes an uns in Jesu Person, Sendung, Leben und Schicksal bei Gott selbst ankommen. Nur an dem Ereignis der Geschichte entdecken wir über seine natürliche Phänomenalität hinaus die inkarnatorische Selbstvermittlung Gottes und reagieren darauf in der Freiheit der Hingabe. Der Mensch als sinnengebundener weltlicher Geist findet Gott nicht hinter und über der Welt in einer reinen Transzendenz. Darum bleibt er immer auch in seiner Gottesbegegnung auf Welt und Geschichte hin verwiesen. So muß jeder theologische Ansatz prinzipiell geschichtlich sein. Wir finden Gott aber nicht als ihn selbst, als eine unter den vielen Gestalten und Formen der Welt. Wir finden ihn nur, wenn wir erkennen, daß er sich mittels geschichtlicher Ereignisse, vermittels von Sendungen einzelner Menschen oder Völker nahebringt, ohne sie ihrer Natur nach zu zerstören. Und darum muß die geschichtliche Methode immer auch transzendental sein. Geschichtlichkeit und Transzendentalität bedingen sich wechselseitig. Und dabei zeigt sich, daß die Verbindung Gottes mit den Menschen die Geschichte eines Dialogs der Freiheiten ist, der auf die Kommunikation in der Liebe hinzielt.

Diese geschichtlich-transzendente Struktur des gott-menschlichen Dialogs spiegelt sich in der literarischen Gestalt der Heiligen Schrift in ihrer inneren Entsprechung von Geschichte und Kerygma. Gerade wegen der Geschichtlichkeit, der Bindung an kulturelle, weltbildliche Vorstellungskomplexe ist auch das Kerygma in der Sprache, den Bildern und Erfahrungen seiner Zeit und Umwelt formuliert. Das hindert eine Umsetzung in andere geistig-kulturelle Umwelten nicht, bei Wahrung ihrer Substanz, sondern fordert sie.

Um daher im Rahmen dieser Fragestellung die Heilsbedeutung Jesu aufzuschließen, muß abschließend durch eine Zusammenfassung und Integration der großen Erlösungskonzeptionen von Vergöttlichung über Stellvertretung (stellvertr. Sühneopfer) und Befreiung zur Freiheit die Zentralstellung Jesu Christi für unser Gottesverhältnis und für unseren Weltbezug noch einmal neu erhellt werden.

3.2. *Jesus — Die geschichtliche Selbstausslegung Gottes als Freiheit und Liebe*

Zuletzt stellt sich als die wahrhaft eschatologische Frage das Problem, ob wir Jesus Christus selbst in die Mitte unseres Lebens hineinzuholen vermögen. Er ist in einem die Selbstausslegung des Vaters als unser Heil und in seiner vom Logos getragenen Menschheit der universale Mittler auf Gott hin, gleichsam als das Haupt aller die »recapitulatio des Alls«: »Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um alles durch ihn zu versöhnen. Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen, der Friede gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut« (Kol 1, 19 f.).

Durch die in Jesus fleischgewordene Anrede an die Welt gibt der Vater der Welt eine sich innerlich gliedernde Einheit und Ganzheit. Die Gestaltenfülle der Schöpfung zerspringt nicht in millionenfache Teilchen durch die Wucht des Anpralls des unendlichen, absoluten Seins, und es kommt nicht zu einer Implosion einer in Gott verschmelzenden Welt. Weil Gott im Menschen Jesus sich auf die Welt hin vermittelt, kann er die universale Vielfalt der Schöpfung bestehen lassen und sie doch auf ihre konkrete Einheit in Jesus versammeln, so daß in keinem anderen Namen unter dem Himmel mehr Heil und Rettung zu finden ist (Apg 4, 12). Jesus als die Einheit der Vielfalt oder die Konkretion des Universalen ist darin die Einheit von Selbstentäußerung Gottes und von antwortender Hingabe, durch die sich der Mensch gewinnt.

In seiner konkret-greifbaren Personwirklichkeit bedeutet Jesus darum auch die Ermöglichung geglückten menschlichen Daseins. Es kann sich nur gewinnen im Vollzug einer Selbstüberschreitung auf die Person Jesu hin, in dem Gott gegenwärtig ist (Joh 14, 9: »Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen«), in dem aber auch der Mitmensch uns nahe ist (Mt 25, 40: »Was ihr einem der geringsten der Brüder getan habt, habt ihr mir getan.«).

Jesus bedeutet darum die Sinn- und Zieleröffnung des Daseins als Liebe. Sie darf nicht auf einen bloß moralischen Appell reduziert werden, um als Mittel zu dienen, das Zusammenleben erträglicher zu gestalten. Die Geschichte Jesu ist nicht lediglich Erlösungsmittel. Er als Person ist der Erlöser und Mittler und darum meiner Verfügung entzogen. Liebe meint ursprünglich die Annahme seiner selbst, die die Annahme des anderen miteinschließt, weil sie aus einem je größeren Angenommensein entspringt durch den, der die Liebe selbst ist in sich und in seiner Äußerung auf die Welt hin. Darin zeigt sich der tiefe theologische Sinn der Sicht der Erlösung als Vergöttlichung, d. h. der sinn-eröffnende Mitvollzug des Daseins und Handelns am Leben Gottes. Sie geschieht durch die freie Ratifikation des von Gott gestifteten neuen Tatbestandes zwischen ihm und der Welt, d. h. der geoffenbarten neuen Gerechtigkeit, durch die wir Gott entsprechen und in Liebe mit ihm kommunizieren.

Freiheit kommt aber nicht in einem narzistischen Selbstgewinnen-wollen zu sich, sondern durch ein Sich-selbst-lassen auf die nicht verfügbare andere Person hin. Es geht nicht darum, etwas für sich zu gewinnen, sondern jemanden als Freund und Bruder zu finden. Freiheit will geschöpfliches Abbild der »Liberalität«, der sich verschenkenden Freigebigkeit sein, die das Wesen Gottes ausmacht.

Liebe gibt sich hier aber als die Ureinheit von Sinnhoffnung und Dasein. In ihrer Tiefe ist sie die eine Wurzel, aus der Erkennen des Guten und wollendes Tun des Guten hervorgehen. Jeder Versuch, einen Dualismus von einem theoretischen Erkennen (Orthodoxie) und einem dann sekundär in Praxis umgesetzten Handeln (Orthopraxie) zu überwinden, setzt immer schon zu spät an, weil so die Liebe als die eine und einzige Form des neuen Seins in Jesus Christus verkannt wird. Erkennen im ursprünglichen Sinn ist eine Vereinigung mit dem Erkannten oder eine Bereitschaft, sich bestimmen zu lassen vom Geliebten, d. h. seiner Person und seinem Für-mich-da-sein. Wir nennen dies auch Glauben, während eine seiner abgeleiteten Funktionen Einsicht oder Theologie heißt. Aber es wäre (vgl. Gal 5, 6) ein nichtiger Glaube (informis), wenn er nicht durch die Liebe seine

Lebendigkeit gewänne (*fides caritate formata*). Liebe als Wollen oder handelndes Sichbestimmen ist die Äußerung eines antwortenden Für-Seins.

Der Kommunikation personaler Geister in dem einen Kontext von Liebe, der eschatologisch-einzigsten Sinnerfüllung des Seins überhaupt, steht aber je noch der gewaltige Riß durch die ganze Schöpfung entgegen mit der Zerrissenheit, Widerständigkeit und Blödigkeit der Herzen, den aufeinanderstoßenden Kräften und Interessen, die sich einer Kommunikation der Liebe widersetzen und sie jäh durchkreuzen. Die Liebe kann sich darum als das Heilende nur durch das Kreuz der Welt verwirklichen. Jeder Liebende, der beim Kreuz der zerrissenen Schöpfung steht, das zu Christi Kreuz wurde, erhält Anteil am Weg der Liebe Gottes zur Erlösung und Auferstehung und fördert und übersetzt ihre ursprunghafte Einheit in die Vielfalt der geschichtlichen und gesellschaftlichen Lebensvollzüge.

Liebe hat aber kein Moment des Trotzes oder der nur getrösteten Verzweiflung an sich, das dem unerschöpflichen Meer des Leidens ein wenig Sinn abgewinnt oder unverzagt die nachwachsenden Häupter der Hydra des Bösen abschlägt. Liebe ist die innere Erkenntnis- und Handlungskraft, die im christologischen und pneumatologischen Optimismus uns das eschatologische Ja und Amen Gottes zu seinen Verheißungen in Christus annehmen läßt (2 Kor 1,20).

Wer ist also Jesus als Erlöser? Der Glaubende erkennt und liebt ihn. Er folgt ihm nach, weil er die Sinneröffnung des Daseins ist im Kontext interpersonaler Kommunikation. Er ermöglicht die Selbst-Verwirklichung durch die Selbst-Überwindung des Ich zur Liebe des Gottes, der das dreifaltige Geheimnis der Liebe ist (vgl. 2 Kor 1,21 f.).