

Sinn, Unsinn und Widersinn des Leidens

Eigenartig scheint sie schon zu sein... – die faktische Entwicklung des heilsgeschichtlichen Dialogs der Menschheit über die Zeit hindurch mit Gott. Warum eigenartig? Zu Beginn von Menschsein überhaupt, am archimedischen Punkt des Aufbruchs der Menschheit¹, an dem Zeitpunkt der Trennung der Entwicklungslinien der ersten „homines“ von den restlichen Primaten, war der Mensch wohl dadurch Mensch, dass er als erstes irdische Lebewesen überhaupt religiöse Akte vollbracht hat. Vielleicht ist es kein Zufall, wenn sich die ältesten menschlichen Artefakte – Malereien in dunklen Grotten und Höhlen vor ca. 17.000 Jahren – den Ausgestaltungen eines Jenseits widmen; unsere archaischen Urahnen haben sich das Jenseits wohl durch Dunkelheit, Rituale u.ä. induzierte Visionen an solchen „heiligen Orten“ entsprechend primitiv i.S. der ewigen Jagdgründe vorgestellt².

Was mag wohl damals der *Inhalt* der ersten Religionen gewesen sein?! Annehmbar scheint die These, dass zumindest zwei Konstituentien unabdingbar waren: a) die Existenz eines *Göttlichen*, das aufgefächert sein konnte in mehrere hypostasierte Gottheiten, je nach ihrem Grad der Widerspiegelung der innerlich erfahrenen Unendlichkeit und Unverfügbarkeit resp. Macht, und b) die faktische *Distanz* des Menschen zu einem ersehnten *paradiesischen* Zustand, also die zutiefst existentielle Erfahrung der Nicht-Göttlichkeit und Gefallenheit, Auslieferung bzw. Verlorenheit des Menschen.

Der damit implizierte *Modus* der Differenz des Ur-Menschen zu Gott ist wichtig: formal kann unterschieden werden zwischen einer simplen *positiven* Differenz, die den Menschen als Nicht-Gott positiv Mensch sein lässt, sowie einer *negativen* Differenz³. Sie ist zutiefst verbunden mit der Erfahrung des *Leidens* an Sünde, Schuld und Tod.

„Eigenartig“ – um an den Anfang zurück zu kommen – ist dabei, wie religiös gewordene Primaten mit dieser *negativen* Grunderfahrung umgehen: meist *kapitulieren* sie vor dem Leiden, indem sie etwa höheren Gottheiten *Opfer* darbringen⁴, also das ehernen Gesetz des Todes und der Vernichtung akzeptieren und ihm sogar dienen. Opfer impliziert ihrem Wesen nach eine Vernichtungstat: etwas „Niedriges“ wird zugunsten eines „Höheren“ geopfert. Das Motiv des Opfers ist eine Besänftigung der Gottheit, indem der *Negativität* des faktischen Daseins entsprechend Tribut gezollt wird. Der opfernde Mensch akzeptiert und vollzieht die *Negativität* seiner ontologischen Differenz, um dem Schöpfer der negativen Differenz zu gefallen und an seiner Macht *teilzuhaben*. Das setzt voraus, dass er die „be-opferte“ Gottheit als Schöpfer dieser Differenz situiert. Oder er opfert, um von der *Negativität* *erlöst* zu werden. Doch auch in diesem Fall vollzieht sich die Erlösung von der *Negativität* eben durch diese *Negativität* hindurch: wird vom Tod durch den Tod erlöst?!

Der heilsgeschichtliche Dialog vollzieht sich bis zum Auftreten und Wirken Jesu immer mehr in Richtung einer *pessimistischen Resignation und Kapitulation* vor dem Leiden an der *Negativität* der ontologischen Differenz. *Negativ-dialektische*, *gnostische* Konzeptionen durchziehen bereits die vedische und arische Religion sowie den Hinduismus, später halten sie Einzug in mythologische Weltdeutungen. Da der faktisch negative Widerspruch nicht vereinheitlicht und harmonisiert werden kann, scheint alles Leiden einem dunklen und widersinnigen Urgrund zu entspringen; oder es bleibt grundloser und sich selbst gründender Widersinn.

¹ Der archimedische Punkt ist ein Punkt, der sowohl zum sichtbaren Bild gehört als auch außerhalb des Bildes liegt: so ist der Aufbruch der Menschheit sowohl ein historisches Faktum als auch von ganz-menschheitlicher Bedeutung, die sicher nicht auf den singulären Zeitpunkt $t=0$ reduziert werden kann. Was damals faktisch geschah, als der Mensch durch seinen existentiellen Bezug zu Gott Mensch geworden ist und das SCHLEIERMACHERsche „Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit“ oder die SPANNSche „Rückverbundenheit“ entwickelt hat, besitzt Konsequenzen für das Netzwerk der *gesamten* Menschheit. Eben daraus resultiert die *ätiologische* und *typologische* Bedeutung von Gen 2,4b – 3,24.

² Ein interessantes Indiz für die Plausibilität dieser Hypothese sind gemalte *Quadrate* der steinzeitlichen Menschen, die aufgrund der Realitätstreue zu ihren Visionen diese zusammen mit den anderen Inhalten abgebildet haben; die Quadrate sieht man meist bei *Halluzinationen*, die durch neuronale Prozesse im Neokortex bei ständiger Dunkelheit etc. ausgelöst werden.

³ Wird die Unterscheidung zwischen Endlichkeit, Limitation, Privation einerseits und Negation, Gefallenheit, Verlorenheit andererseits vernachlässigt, resultieren leicht *negativ-dialektische* Theodizee-Konzeptionen, nach denen Leiden durch doppelte Negation überwunden wird. Vgl. Thiede, Werner: Der gekreuzigte Sinn. Eine trinitarische Theodizee, Gütersloh 2007: Endlichkeit wird negativ und nicht als Gott gewollt verstanden (244f). Sie wird – im Unterschied zu PANNENBERG und SÖLLE – als zu überwindende mit PAULUS gefasst und als „malum metaphysicum“ mit LEIBNIZ (245). Die „theosis“ und Vergöttlichung des Menschen bleibt das Ziel der Schöpfung, also „Theonomie“ und *keine* Heteronomie als Zeichen der *negativen* Vergänglichkeit (245).

⁴ Zur genealogischen Darstellung des Opferbegriffs lese man die detaillierte Untersuchung von Negel, Joachim: *Ambivalentes Opfer*. Studien zur Symbolik, Dialektik und Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs, Paderborn 2005. Schön herausgearbeitet wird die *Ambivalenz* des Opferbegriffs: „Liebe, Tod und Opfer stehen nicht nur gegeneinander, sondern in einem paradoxen Verhältnis auch zueinander.“ (579). Freilich wird der positive Liebescharakter des Opfers exklusiv im Opfertod Jesu offenbar; das Liebesmotiv ist ein christliches Spezifikum (siehe bes. den Hebräerbrief): „Liebe, die erlöst, ist ohne Opfer nicht zu denken.“ (580). Da Erlösung sich nur dadurch ereignen kann, dass sich der Erlösende auf die Situation des zu Erlösenden einlässt, wird Gott selber Mensch – um „Anteil“ zu nehmen „an der prekären Situation der zu Erlösenden“ (580). Es waltet eine *faktische*, keine seinsnotwendige Dialektik im Opferbegriff: „Opfer und Erlösung sind in widersprüchlicher Weise aufeinander bezogen: Erlösung wäre erst, wo Erlösung vom Opfer; Erlösung ist, wo Erlösung durch das Opfer.“ (582).

Mit der sog. Offenbarungsreligion des *Christentums* scheint sich eine innovative Deutung zu etablieren⁵: die Negativität des Todes ist nun – in Anlehnung an PANNENBERG – antizipatorisch besiegt. Das faktische Leiden etwa des jüdischen HIOB, das letztlich *nicht* gedeutet werden kann, sondern mit Martin BUBER im sprichwörtlichen „jüdischen Trotz“ – „Trotz“ allem steht der Mensch zu Gott – endet, wird mit einem finalen Sinn versehen: nicht nur ein blinder und „trotziger“ Gehorsam gegenüber Gott, sondern das Tor zum ewigen Leben scheint der „Lohn“ des Opfers zu sein⁶. Dadurch erfolgt wahre Erlösung vom negativen Tod – und der Ursprung des Leidens scheint in den Hintergrund getreten zu sein angesichts des Fokus auf seine Überwindung.⁷

Das ändert sich freilich im Lauf der christlichen Geschichte. Bereits AUGUSTINUS scheint angesichts der Belagerung von Karthago zu resignieren, doch kommt es ihm nicht in den Sinn, Gott einen Vorwurf zu machen. Der Dank gegenüber Gott steht nach wie vor im Vordergrund. Auch Martin LUTHER leidet v.a. an der Angst vor göttlicher Verwerfung, doch setzt er wie selbstverständlich den Menschen als Grund des Leidens voraus – *Anthropodizee* charakterisiert den Versuch der Rechtfertigung des Menschen vor Gott⁸. Erst später kommt LEIBNIZ dazu, als Kerngedanken der natürlichen Theologie – seit dem Mittelalter als „Theodizee“ betitelt – die Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts des Leidens vor dem Forum aufgeklärter menschlicher Vernunft herauszuarbeiten⁹. Eben das ist das „Eigenartige“: der einst demütige Mensch identifiziert sich zunächst fatalistisch mit dem Leiden als Sackgasse des Todes i.S. der Endstation seiner Existenz, um dann christlich erlöst vom Leiden mit Gott ins Gericht zu ziehen. Das Vorbild des „Lammes, das zum Schlachten geführt wird“ und sein Mund nicht auftut, ist passé – trotz aller Legitimität einer rationalen Deutung und existentiellen Hermeneutik des Leidens sollte auf den Ursprung der Theodizee-Frage verwiesen werden.

Da *Gott* notwendiger *Ziel-Grund* (also nicht nur eine simpel bewirkende oder zulassende Ursache) des Leidens zu sein scheint und Gott selbst *widersinnig* zu werden droht, insofern sich seine Eigenschaften der *Güte*, *Gerechtigkeit* und *Allmacht* zu widersprechen scheinen¹⁰, konzentriert sich Philosophie darauf, aus dem *faktischen* Leiden ein *notwendiges* Leiden zu machen. Dadurch macht sie aus der vermeintlichen Notwendigkeit des Leidens und des Todes das *formale* Prinzip der Negation bzw. der Vernichtung ein ebenso vermeintliches Basiselement: ist der Widerspruch des Leidens in der Welt notwendig, so ist der notwendig „zu vergöttlichen“ und betrifft auch den göttlichen Urgrund¹¹ – das scheint fast eine Rückkehr zu todgeweihten mythologischen Ur-Religionen zu sein, indem sich der Mensch dem Tod unterwirft. Nihilistisch-skeptische Positionen, die Verabsolutierung der Negativität, die Kapitulation vor dem Tod, die negative Trennung des Denkens vom Sein, von Subjekt und Objekt, sind die traurige Konsequenz einer kritischen Rationalität als Deckmantel eines am Leiden erkalteten menschlichen Herzens.

Daher soll im Folgenden *Sinn*, *Unsinn* und *Widersinn* des Leidens „logisch“ und „ontologisch-existentiell“ skizziert werden. Das erlaubt eine Zu- und Einordnung gängiger Konzeptionen. Eine *philosophische Theodizee* kann durch eine *philosophische Anti-Theodizee* widerlegt bzw. eine Patt-Situation zwischen beiden erreicht werden. Eine Lösung scheint eine spezifisch *theologische Theodizee* zu bieten, die auf *faktisches* (und nicht notwendiges) Leiden faktisch mit dem Hinweis auf die *faktische* Überwindung des Leidens reagiert, dem „ex post“ ein Sinn zuerkannt werden kann: durch (faktische und „zu tun“ aufgegebene) existentielle und selbst vollziehende Annahme des Leidens erfolgt seine (faktische) Überwindung im (faktischen) Vertrauen

⁵ Siehe die Untersuchung im Rahmen eines DFG-Projekts: Groth, Dieter: *Schöpfung im Widerspruch. Deutungen der Natur und des Menschen von der Genesis bis zur Reformation*, Frankfurt a.M. 2003: „Bei dem einem symbolischen Feld handelt es sich um die Vorstellung von einem harmonischen Haushalt der Natur, der *oconomia naturae*, bei dem anderen um das der gefallenen Natur, der *natura lapsa*.“ (15). Beide Menschenbilder dienen demnach der Rechtfertigung spezifischer Ideologien.

⁶ Nach GIRARD durchbrechen daher Kreuz und Auferstehung den mimetischen Drang des Menschen, sich Sündenböcke zu suchen; das NT ist Ende des Opfer- und Sündenbockkultes (nach dem Vorwort des Herausgebers, Ritter, Werner H. (Hg.): *Erlösung ohne Opfer?* Göttingen 2003, 5)

⁷ Vgl. Koncsik, Imre: *Erlösung durch das Opfer Jesu Christi? Ansätze einer ontologischen Bestimmung*, in: *MThZ* 53 (2002) 220-235

⁸ Trotz der Übernahme der stellvertretenden Genugtuung Jesu für alle Menschen, aus denen eine stellvertretende Verwerfung Jesu aufgrund der Gerechtigkeit Gottes konstruiert wird, leidet der Mensch aufgrund seines schwachen Glaubens und der verbleibenden Macht des Todes.

⁹ Siehe dazu die luzide Interpretation von Hermanni, Friedrich: *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, Gütersloh 2002: Nach LEIBNIZ (wie bei AUGUSTINUS) ist das Böse eine Privation, daher hat es eine „*causa efficiens*“ und keine „*causa efficiens*“ (wie durch Gott), und kann nicht von Gott verursacht werden (139). LEIBNIZ unterscheidet nicht zwischen dem Fehlen eines Guten (Privation) und dem Fehlen eines geschuldeten Guten (Negation). Negation wird positiv gesehen als Möglichkeit der Selbst-Konstitution. Das führt ihn in die Nähe *negativ dialektischer* (und somit relativierender und zugleich verabsolutierender) Konzeptionen: „*determinatio est negatio*“.

¹⁰ Dabei kommt es im Grunde auf das richtige Verhältnis und die passende Kombination dieser Eigenschaften an, um durch die *gegenseitige Ergänzung*, *Durchdringung* und *Relativierung* der Eigenschaften überhaupt zu ihrer Quintessenz vordringen zu können. Siehe dazu Plasger, Georg: *Die Notwendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu „Cur Deus Homo“ von Anselm von Canterbury*, Münster 1993, bes. 171. Besonders deutlich formuliert Hermann Schell bezogen auf „Gerechtigkeit“ und „Güte“: „Die Göttlichkeit liegt in der Einheit aller Eigenschaften, in der Vereinigung aller zur höchsten Einfachheit“ (Schell, Hermann: *Katholische Dogmatik in sechs Büchern*. Bd. II, Paderborn 1890, 160).

¹¹ Dass der Tod positiv ist, sollte nicht dazu führen, die Negation, für die der Tod steht, dialektisch zu verabsolutieren, wozu etwa RAHNER in Anlehnung an HEIDEGGER zu neigen scheint (nach Galvin, J.P., *Zur dramatischen Erlösungslehre Raymund Schwagers: Fragen aus der Sicht Karl Rahners*, in: *Niewiadomski, J. u.a. (Hg.), Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium*, Innsbruck u.a. 1992, 157-164, bes. 161)

auf seine paradigmatische „Vor- und Ur-Überwindung“ in Jesus; die *Kraft* der Erlösung wird wirksam im existentiellen Vertrauens- und Glaubensakt bis zum Martyrium als Zeugnis dieses Glaubens an den Sieg der Liebe über den Tod. Das Leiden an und in sich bleibt total *sinnewidrig*, was sich u.a. daran zeigt, dass es sich „leer läuft“: schlimmer als der Tod kann nichts werden – nach der Zerstörung bleibt die Leere der Wüste und Regungslosigkeit der Leichenstarre bis zur totalen Zersetzung im „Nichts“ an Einheit, Harmonie und Verbundenheit übrig.

Definition

Zur begrifflichen Klärung scheinen Definitionen angebracht. *Leiden passiv* meint zunächst neutral, etwas zu erleiden und ist somit Ausdruck der Potentialität des Seins. Dabei ist zu differenzieren zwischen einer ontologisch notwendigen Potentialität i.S. einer Flexibilität, Anpassungsfähigkeit und Dynamik des Seienden, und der Potentialität i.S. seiner Begrenzung und Endlichkeit: bestimmte Möglichkeiten, die man sich zumindest ausdenken kann, sind faktisch als Unmöglichkeiten ausgeschlossen; ferner kann durch das passive Erleiden das Seiende selbst zerstört werden¹². *Leiden aktiv* meint teilnehmendes Mitleiden (lat. „*compassio*“), das Leiden aus sich selbst heraus vollziehen¹³.

Das aktive Leiden kann differenziert werden:

- a) *neutral* in die ontologische Notwendigkeit des faktischen Vollzugs des Leidens aufgrund des notwendig gesetzten „sein Tuns“ des Leidenden: vor dem faktischen Leiden gibt es kein Entkommen, es kann keine passive Beobachterperspektive eingenommen werden, sondern Leiden gehört auch „ge-
tan“ und vollzogen.
- b) *negativ* in den subjektiv erlebten objektiven Effekt des Leidens (Zerstörung) und eines bedrohlichen negativen Feed-Backs: es kann wie in einem Teufelskreis zu einer subjektiven Verstärkung des Leidens kommen, wenn der Leidende in den Sog der Vernichtung gerät.
- c) *positiv* in die Intention des Durchleidens für einen „höheren“ Sinn, wenn das Leiden aktiv als Opfer realisiert wird – nicht als Opfer für einen dunklen, vielleicht oder vielleicht auch nicht vorhandenen Sinn einer grausamen Gottheit, sondern als Opfer aus allen Tod überwindenden Liebe heraus.

Definitivisch kann zwischen folgenden *Dimensionen des Leidens* unterschieden werden: a) es kann eine Unterteilung gemäß der ontologischen Hierarchisierung des Menschseins erfolgen in physisches, psychisches, mentales und personales Leiden. Oder b) es erfolgt eine Unterteilung hinsichtlich des Umfangs des Leidens in individuelles, kollektives und göttlich reduziertes (metaphysisches) Leiden; oder das Leiden wird c) unterteilt gemäß der Modi der Wirklichkeit in ein mögliches, faktisches und notwendiges Leiden; schließlich wird d) das Leiden in Anlehnung an AUGUSTINUS differenziert in ein physisches, moralisches und metaphysisches Leiden.

Folgerungen für die Bestimmung des Leidens

Das passive Erleiden ist Ausdruck und Folge a) *negativ* der Begrenztheit (Limitation) des Menschseins und b) *positiv* der relationalen Verwiesenheit auf „andere“ (Offenheit), wobei weder aus a) noch aus b) notwendig ein *negatives* Leiden folgt, sondern zunächst ein *positive* Interaktion mit anderen: um eine *Einheit* aller Menschen durch permanente Einigung zu ermöglichen, bedarf im Grunde jedes Seiende der Macht des gegenseitigen „Eindringens“ in den Anderen und „Betreffen-Könnens“ des Anderen¹⁴. Das kann übrigens trinitarisch durch die innergöttliche Inter-Relationalität als perichoretisches Ineinander der göttlichen Personen fundiert werden. Eine unausweichliche Folge aus der *positiven* Bestimmung des passiven Erleidens: das „Negative“ muss einen Grund haben, der *nicht* in der göttlich grundgelegten ontologischen Konstitution liegen kann; das „Negative“ wird irgendwie von außen in das Sein hinein importiert. Ebenso ist das aktive Leiden zunächst *positiv* im Sinn des Erleidens von „sein tun müssen“, also der schlichten Unabdingbarkeit der Partizipation und des Mit-Vollzugs des Seins.

Was folgt daraus? – Das passiv und aktiv *negative* Leiden hat seinen notwendigen Grund *nicht* im ursprünglichen Sein, sondern im „Widersinn“ (Nonsens *und* Anti-sense), formal: im faktischen *Widerspruch* des

¹² Hiermit korrespondiert übrigens bezogen auf das o.g. Opfer der Terminus „*victim*“ als passives Ausgeliefertsein gegenüber agierenden Impacts.

¹³ Damit korrespondiert bezogen auf das Opfer der Terminus „*sacrificium*“.

¹⁴ Die ontologisch konstitutive Inter-Relation der Seienden ist *nicht* a priori negativ vor-qualifiziert. Gemeint ist somit keine negative Unterstellung bzw. existentielle Voreingenommenheit: so kann etwa eine Begegnung zwischen Menschen stattfinden, ohne dass sich der eine des anderen zu bemächtigen sucht (LEVINAS) oder simpler ohne dass eine Freiheit die andere Freiheit vernichten will (SARTRE). – Vgl. zur Korrelation ausführlich Levinas, Emmanuel: Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg i.Br. / München 1985, z.B. 20, 101

Seins in sich selbst. Also: das „sein tun müssen“ wird zum „leiden (müssen)“ *negativ* transformiert: wer – bezogen auf die Grundeigenschaften resp. Transzendentalien des Seins – gut, wahr und gerecht sein oder überhaupt „nur sein“ will, muss *faktisch* (nicht notwendig) leiden, da das Sein faktisch durch Leiden qualifiziert wird. Die *Möglichkeit* des Widerspruchs des Leidens liegt in der geschöpflichen *Defizienz*, also in der Schwäche, Begrenztheit und Differenz zu Gott, notwendig, jedoch *nicht* hinreichend begründet. Die Möglichkeit des Leidens verlangt ontologisch nach einer *positiven* Grundlegung, die allein hinreichend ist: sie kann in der damit angeschnittenen Relation zu Gott liegen, die als konstruktive und positive, weil die Positivität des eigenen Menschseins erst vermittelnde Differenz gefasst werden kann.

Negatives Leiden ist somit „an sich“ sinnlos, weil sinn- und seinswidrig: es drückt formal eine (stets nur vergeblich) versuchte Maximierung des (Selbst-)Widerspruchs aus: wenn alles zerstört ist, gibt es nichts mehr zu zerstören und das Zerstören zerstört somit letztlich sich selbst. Negatives Leiden ist daher *nie* notwendig, sondern immer nur *faktisch* gegeben; es ist nur unter dieser Bedingung „per consequentiam“ notwendig: sofern es faktisch Leiden gibt, „müssen“ Menschen am negativen Widerspruch leiden. Negatives Leiden kann nur „für etwas anderes, also relational bezogen auf etwas anderes als Durchleben der o.g. ontologisch positiven Differenz, mit Sinn gefüllt werden. Wird Leiden positiv vollzogen, kann im christologischen Kontext vom Opfer als faktischen Modus der Liebe und Ganzhingabe angesichts todbringender Negativität gesprochen werden¹⁵. Der negative *Tod* als Ziel und Grund des Leidens wird christologisch interpretiert zum „*Tor*“ ins ewige Leben umfunktioniert: damit erhält der Tod *relativ zum* ewigen Leben einen Sinn, bleibt jedoch *in sich* sinnwidrig.

Die Suche nach dem hinreichenden Grund für das Leiden

Der hinreichende Grund muss die o.g. *Dimensionen* (Effekte) des Leidens erklären können – sie werden entweder über- oder unterbetont; gesucht ist eine realitätskonforme *Gewichtung* des Leidens, dem ein entsprechender *Grund* zugeordnet wird:

- a) Verabsolutierung des Leidens: das Leiden wird zum *notwendigen* Bestandteil der Wirklichkeit bzw. der Natur erklärt; es dominiert ein Sündenpessimismus i.S. einer bedrohenden Todesverfallenheit und einer totalen Verderbtheit der Natur.¹⁶ Das führt formal zu negativ-dialektischen Erklärungsmustern nach dem Schema des primär negativen Prozesses ausgehend von der These, die durch Antithese und Synthese doppelt negiert wird.¹⁷ Das Göttliche bzw. Gott als vorausgesetzter notwendiger Erklärungsgrund der Wirklichkeit und damit der Wirklichkeit des Leidens wird in das Leiden „verspannt“¹⁸ oder das Leiden „vergöttlicht“ und letztlich hypostasiert. Das Leiden wird zu einer notwendigen „Struktur“ der Welt, ebenso wie das Gute. Eine fatale praktische Konsequenz ergibt sich daraus: das Leiden „dient“ dem Guten, weil beides *zusammen* bedeutet: „zu sein“.
- b) Relativierung des Leidens: hierbei erfolgt eine Reduzierung auf die reine *Möglichkeit* des Leidens. Ein sog. „think pink“ – Scheinoptimismus ist angesagt; das Leiden wird verdrängt, indem Daseinsspaß so gelebt wird, als gäbe es „kein Morgen danach“. Theologisch korreliert damit die Gegenposition zum Sündenpessimismus: ein Heilsoptimismus¹⁹, der die Nichtigkeit, Vergänglichkeit und Nicht-Absolutheit des Leidens emphatisch unterstreicht, doch faktische Beschweris durch das Leiden in der unentrinnbaren Gegenwart zu nivellieren droht²⁰: etwas anderes als die Gegenwart hat

¹⁵ In diese Richtung zielen übrigens auch positive Opfermotive der Moderne in Medien und Filmen (nach: Hammer, Almuth: „Dein Leben ist mir das meine wert.“ Erlösungsmythen in der Fantasy, in: Ritter, Werner H. (Hg.): Erlösung ohne Opfer? Göttingen 2003, 157-193, wonach Liebe und Opfer zusammen gehören zusammen, etwa in Star Wars, wo ohne total selbstlosen Einsatz eigenen Lebens und ohne voller Bereitschaft des Selbst-Opfers *keine* Erlösung der Mitmenschen vor dem Bösen erfolgen kann.)

¹⁶ Die Erbsünde ist bekanntlich nach LUTHER eine totale Verderbtheit der menschlichen Natur (*natura totaliter corrupta*): WA 56, 312-313 (Vorlesung über den Römerbrief, zu Röm 5.14)

¹⁷ So argumentiert HERMANNI gegen HEGEL, dass das, „was auf irgendeiner Entwicklungsstufe logisch notwendig sein mag, nicht moralisch böse sein kann und das, was wirklich moralisch böse ist, logisch gesehen stets kontingent sein muß.“ (Hermanni, Friedrich: Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung, Gütersloh 2002, 23).

¹⁸ So bei MOLTSMANN, Jürgen: In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie, München 1991, 109, wo er sich primär aufgrund des Postulats des göttlichen Mitleidens mit der leidenden Kreatur zu einer pan-en-theistischen Konzeption verpflichtet fühlt (etwa 55f).

¹⁹ Der Mensch sollte etwa nach Teilhard DE CHARDIN zwar mit allen Mitteln gegen das Leiden ankämpfen, weil das Leiden gegen Gottes Heilswillen gerichtet ist. (Teilhard de Chardin, Pierre: Der göttliche Bereich. Ein Entwurf des inneren Lebens, in: Pierre Teilhard de Chardin Werke Bd. 2, Olten 1962, 82-84. Zugleich ist das Übel dennoch ein *notwendiger* (!) Bestandteil der Evolution, dessen Geheimnis der Mensch nicht durchschaut (Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos, München 1959, 324f). So wie es in der Evolution auf viel Mißerfolg bzw. zahlreiche Fehlversuche ein Erfolg kommt, kommen auf viele Sünder nur ein Heiliger (324). „So fordert es, ohne dass Hilfe möglich wäre, das Spiel der großen Zahlen innerhalb einer sich organisierenden Menge.“ (324)

²⁰ Eine gewisse Nivellierung des Leidens kann auch bei Karl RAHNER konstatiert werden (Versöhnung und Stellvertretung. Das Erlösungswerk Jesu Christi als Grund der Vergebung und Solidarität unter den Menschen, in: Geist und Leben 56 (1983) 89-110), etwa wenn der Tod „als höchste Tat der Menschen“ das ganze irdische Leben „in der letzten Entscheidung der Freiheit“ sammeln und sich als Ewigkeit zeitigen soll (Dogmatische Fragen

- kein Mensch, das, was ontologisch zählt, ist das „hic et nunc“ und nicht etwa eine Jenseitsvertröstung²¹ oder die Isolation einer inhaltsleeren Ausrichtung auf ein Leben ohne Leiden.
- c) Indifferenz: sie korrespondiert mit einer Verweigerungshaltung gegenüber Ziel und Grund des Leidens. Das Leiden wird in seiner *Faktizität* einfach konstatiert und „sein gelassen“, indem ihm gegenüber „epoché“ geübt und es – bereits im STOIZISMUS – mit „coolness“ überspielt wird. Demnach gibt es keine wirklichen Übel.²² Dabei werden die Stoßrichtungen des Leidens, die zur existentiellen Betroffenheit führen und den Universalsinn allen Seins in Frage stellen können, komplett ignoriert.²³ Durch Ignoranz wiederum wird das eigene Menschsein reduziert bzw. das existentielle Zentrum beeinträchtigt. Kurz: ein existentielles Grundleiden, das nicht thematisiert, sondern verdrängt wird, ist fatalerweise Grund der Haltung der Indifferenz.
- d) Reduktionen: dabei wird Leiden auf biologische²⁴, psychische, subjektive, kollektive oder theologische Befindlichkeiten/Erklärungsgründe reduziert. Indem es funktional interpretiert wird, besteht die Absicht, das Leiden auch funktional (auf-) zu lösen, etwa durch Weg-Therapieren, durch gezielte Ausblendung weiterer Dimensionen des Leidens, durch mechanistische Erklärungen, durch Identifikation der Deskription des Leidens mit seiner Fundierung usw. Bei aller Berechtigung einer Differenzierung der Dimensionen des Leidens sollte das nicht zu einer das Ganze trennenden Isolation der Differentiale führen.
- e) Universalisierungen: das subjektive Leiden wird generalisiert, was eine typische Gefahr während der individuellen Hermeneutik des Leidens darstellt – eine Gefahr, welcher die meisten Menschen erliegen. Wenn etwa aufgrund einer JASPERSchen Grenzerfahrung gefolgert wird, dass „Alles“ Leiden, „Alles“ schlecht und negativ sei, begeht der Betroffene eine klassische Verallgemeinerung. Die Tendenz zur Universalisierung singulären Leidens liegt ontologisch in der relativen Unendlichkeit des Menschseins sowie seiner analogen Einheit mit der Unendlichkeit Gottes begründet; sie ist Ausdruck einer Teilnahme „aller an allen“: durch das individuell erfahrene Leiden wird das Leiden so interpretiert, als ob es „alle“ betreffen würde und ein notwendiger Grundzug erfahrener Wirklichkeit wäre.

Walter KASPER fasst kurz die katholische Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Leidens am Bösen zusammen²⁵ und gibt damit indirekt einen Hinweis auf das „Woher“ des negativen Todes bzw. des faktisch in der Wirklichkeit obwaltenden Prinzips der Vernichtung:

- a) persönliche Freiheit: gemeint ist die individuelle und objektive Sünde, ohne sie durch Ableitungen und Grundangaben „notwendig“ zu machen: die transzendente Tiefe menschlicher Freiheit, die mannigfachen Gründe und Konstituenten, die das Zustandekommen schöpferischen Selbstseins bewirken, und dann nochmals die Unableitbarkeit eben dieses Selbstseins aus den Rahmenparametern und Gründen mahnt zur Anerkennung der Grenze der Erklärbarkeit angesichts des klassischen „mysterium iniquitatis“, das nicht weniger im SCHEEBENSchen Sinn mysteriös ist als die Liebe als höchster Akt schöpferischen Selbstseins²⁶.

zur Osterfrömmigkeit, in: ders., Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1967, 157-172, 165f). – Siehe zum Vorwurf der Nivellierung etwa Schenk, Richard: Opfer und Opferkritik aus der Sicht römisch-katholischer Theologie, in: Schenk, Richard (Hg.): Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch, Stuttgart u.a. 1995, 193-250, 244.

²¹ Hans Jörg VERWEYEN meint dazu: „Die Tränen der zerfleischten Kinder sind ein zu hoher Preis für eine himmlische Harmonie, die nachgeliefert wird.“ („Auferstehung“: ein Wort verstellt die Sache, in: Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann (QD 155), hrsg. v. Hansjürgen Verweyen, Freiburg 1995, 105-144, 109)

²² Siehe dagegen: „Denn wenn es keine Übel gibt, dann ist die theologiegeschichtlich und alltagsweltlich anzutreffende Ansicht, es gebe welche, falsch und stellt als Irrtum ein gnoseologisches Übel dar. Folglich sind entweder die Tatsachen, die man üblicherweise als Übel betrachtet, tatsächlich Übel, oder es ist ein Übel, sie als Übel zu betrachten.“ (Hermann, Friedrich: Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung, Gütersloh 2002, 18, zusammen mit Vittorio Hösle) – Das ist freilich ein *schwaches* Argument: auch ein gnoseologisches „Übel“ braucht einen ontologischen *Vergleichsmaßstab* zur Feststellung des Übel-Charakters falscher Erkenntnis; wenn sie nur gnoseologisch eruiert wird, dann reicht das nicht aus zum Postulat eines Übels. Das Übel hat ontologischen, trans-logischen Charakter, aus der es seine „Übelkeit“ überhaupt erst gewinnt.

²³ Der Mensch „muss nicht infolge eigener Leidensfähigkeit nach teuflischen Leidensurhebern fahnden oder das Leiden an Schwache delegieren, es durch Surrogatsbefriedigungen betäuben oder überkompensatorisch bekämpfen... Man kann sich die allmähliche Überwindung des Gotteskomplexes nur als einen gemeinsamen Prozess vorstellen, bei welchem man einander hilft, die Angst vor der Ohnmacht und dem Leiden und die Idealisierung der Omnipotenz abzubauen.“ (Richter, Horst E.: Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, Regensburg 1979, 237).

²⁴ Soziobiologie etwa reduziert komplexe Systeme auf genetische Sub-Systeme, die ihrerseits „versklavt“ werden durch epigenetische, intrazelluläre, gesamtorganismische, psychische und mentale Systemprozesse! So nach Wilson, Edward O.: Biologie als Schicksal. Die soziobiologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens, Frankfurt a.M.-Berlin-Wien 1980, bes. 166-168

²⁵ Zum Folgenden siehe: Kasper, Walter: Die Lehre der Kirche vom Bösen, in: Schnackenburg, Rudolph (Hg.): Die Macht des Bösen und der Glaube der Kirche (SKAB 19), Düsseldorf 1979, 68-84, hier: 69-71.

²⁶ Die Unterscheidung zwischen Freiheit und Natur ist essentiell nach Menke, Karl-Heinz: Die Diagnose und Bekämpfung des Bösen. Epiphänomen der Natur oder Ausweis formal unbedingter Autonomie?, in: Claret, Bernd (Hg.): Theodizee. Das Böse in der Welt, Darmstadt 2007, 37-66: „Ohne

- b) Ur-Sünde: entgegen bislang vergeblicher Deutungen der Ur-Sünde als personaler Sünde liegt der ursprüngliche Fokus auf dem transzendentalen Zustand der Abkehrung der gesamten Menschheit von Gott²⁷, und zwar von Anbeginn der Menschwerdung an. Das metaphysische Netzwerk „Menschheit“ ist vom Sündenfall betroffen, der durch ein singuläres Anfangsereignis ausgelöst und faktisch gesetzt wurde. Der Mensch kommt zu einer gefallenen Welt, wenn er zur Welt kommt, so dass er die Gefallenheit individuell übernimmt und durch sie geprägt wird.
- c) Satan: der wohl aktuell umstrittenste Posten in der Ursachenkette für das Leiden. Versuche seine Existenz zu annullieren sind parallel zu Vergöttlichungstendenzen zu sehen. Ohne in diese Diskussion einzusteigen, sei nüchtern die *Universalität* des Leidens, also die reale und faktisch sich auswirkende dialektische Prinzip der Vernichtung in Erinnerung gerufen, die über die o.g. Universalisierungstendenzen hinaus reicht. Erklärungsbedürftig scheint das augustinische „malum physicum“, das Leiden der Kreatur, ebenso wie die Potenzierung des Bösen zwischen Menschen etwa in Form von Greuelthaten im Krieg. Um die Kaskade des Bösen durch Ableitung zu erklären, wird auf einen universalen Urheber zurück gegriffen, der „ab initio temporis“ (Innozenz III, auf dem IV. Laterankonzil 1215 – Stellungnahme gegen sektiererisch gnostische Armutsbewegungen) am Wirken ist – wie ein engelhafter Mit-Schöpfer des Universums, der sein Gift in sie hinein streut. Ebenso wird die „Amplitude“ (Qualität) der Sünde auf einen entsprechenden Urheber analog und indirekt reduziert.²⁸

Theologisch wird demnach der Akzent auf die *Faktizität* des Leidens in seiner gesamten horizontalen und vertikalen Dimension, also bezogen auf das malum physicum, morale und metaphysicum, (anti-gnostisch) gelegt. Damit wird das Leiden nicht durch Angabe notwendiger Ursachen erklärt, sondern schlichtweg in seinen Dimensionen zur Kenntnis genommen – unter Verweis auf die Faktizität der Freiheit resp. des nicht weiter ableitbaren Schöpferseins vernunftbegabter Geschöpfe.²⁹

Reaktion Gottes auf das Leiden

Gott agiert nicht im Sinn der Verursachung des Leidens, sondern re-agiert auf das Leiden³⁰. LEIBNIZ versucht daher, wie in der Einleitung erwähnt, Gott freizusprechen. In seiner sog. Theodizee erklärt er unsere Welt trotz des Leidens für die „beste aller möglichen Welten“. Er führt das Leiden auf die Freiheit zurück – und legt den Grundstein der angelsächsischen „free will defense“³¹, die zu einer „no better world defense“ erweitert wird³². Gott wird klassisch der *zulassende* Wille des Leidens attestiert, der vom absichtlichen Willen klar zu unterscheiden ist – letzterer wird hinsichtlich der Unterstützung des Guten, d.h. hinsichtlich „seins-fördernden“ Maßnahmen vorausgesetzt; ersterer meint Gott als Ermöglichungs-, nicht als Verwirklichungsgrund des Leidens. Der Grund der Zulassung ist die Schaffung einer prästabilierten Harmonie voller

die unbedingte Unterscheidung des Menschen von der Natur – d.h. ohne die Voraussetzung einer formal unbedingten Autonomie transzendentaler Freiheit – ist die Diagnose und Bekämpfung des Bösen eine bloße List der Natur.“ (66).

²⁷ Tillich, Paul: Systematische Theologie I, Stuttgart 1956, 310f: Das Schicksal des einzelnen kann nicht vom Schicksal des Ganzen, an dem es teilhat, getrennt werden.“ Es besteht eine Einheit von „Individuation und Partizipation“.

²⁸ Siehe dagegen die Identifikation der letzten beiden Ursachen des Leidens und Bösen bei GRESHAKE: der Teufel ist seiner Meinung nach „keine gefallene Engelsperson, sondern eine Wirklichkeit, die der Projektion pervertierter menschlicher Freiheit entstammt und die ihre unendliche Macht und Logik den (pervertierten) Energien des Gottesgeistes entlehnt. So gesehen ist der Teufel der Sache nach identisch mit der... Konzeption der Erbsünde als jener von Menschen geschaffene Unheilszusammenhang sich verfehlender und gegenseitig zur Verfehlung anstiftender Freiheit.“ (Greshake, Gisbert: Die Freiheit und das Böse, Gott und der Teufel. Ein Plakat, in: Claret, Bernd (Hg.): Theodizee. Das Böse in der Welt, Darmstadt 2007, 15-35, 35)

²⁹ Daher resümiert Kasper (ebd. 71): „Die Lehre vom Bösen ist also ein vieldimensionales Ganzes. Sie will das unergründliche Geheimnis des Bösen nicht auflösen, sondern als Geheimnis bedenken.“

³⁰ Das sollte *entgegen der Kritik* an KASPERS Zusammenfassung festgehalten werden. So kritisiert Stosch, Klaus: Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg i.Br. 2006: die von Kasper genannten Entlastungsposten Gottes (Satan und Erbsünde) seien weg gebrochen, also bleibe eine sensible und radikale Auseinandersetzung mit Gott vor Gott. Das Böse könne freilich auch dann nicht „erklärt“ werden. – Solche Pauschalurteile und emotionsgeladene Aussagen stehen im Fahrwasser eines jüdischen Klagemauer-Denkens; sie bedeuten einen Rückfall in eine prächristliche Glaubenshaltung. Handlungsbezogenheit und Handlungskompetenz sind *Folge* und nicht Grund einer vorher geglaubten (!) Theodizee resp. Rechtfertigung Gottes.

³¹ „Weil Gott der Schöpfer die Freiheit des Menschen aus genannten Gründen notwendigerweise bejahen muss, ist er auch genötigt, dem Bösen in der Welt Raum zu geben.“ (Thiede, Werner: Der gekreuzigte Sinn. Eine trinitarische Theodizee, Gütersloh 2007, 246). – Greshake, Gisbert: Die Freiheit und das Böse, Gott und der Teufel. Ein Plakat, in: Claret, Bernd (Hg.): Theodizee. Das Böse in der Welt, Darmstadt 2007, 15-35: führt die free will defense weiter, wenn er transzendentalanalytisch feststellt, dass menschliche Freiheit ängstlich situiert ist und entsprechend von Angst geprägt erscheint. Gott führt i.S. einer theologischen Theodizee dann „die sich verfehlende Freiheit des Menschen... in den neuen Freiheitsraum Jesus Christus“ ein (35).

³² Hermanni, Friedrich: Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung, Gütersloh 2002: „Die wirkliche Welt ist unübertrefflich gut, und unter den faktischen Übeln gibt es keine, ohne die sie besser wäre und die insofern sinnlos sind.“ (25). Demnach gibt es logisch kein sinnloses Übel; empirisch kann das jedoch nicht bewiesen werden (26).

vollkommener Monaden, die sich zwar verfehlen können und noch in der Verfehlung etwas von ihrer Vollkommenheit durchklingen lassen.³³ Diese *Positivität* wird Grund aller Positivität in der Negativität, was legitim ist; doch wird damit bei weitem nicht die Negativität als „privatio“, zu der LEIBNIZ zu neigen scheint, oder als „negatio“ wirklich erklärt: Negativität besitzt keinen positiven Grund; das Leiden bleibt sinnlos. Gott reagiert demzufolge auf das Leiden „zulassend“, also nicht aktiv verursachend³⁴, sondern passiv „auslösen könnend“; daher nicht auslösend im Sinn von „intendiert“ oder „unbeabsichtigt“, sondern im Sinn von „sein gelassen“³⁵. Doch wird man dadurch der faktischen Negation im Leiden ontologisch wirklich gerecht, abgesehen von der existentiellen Realität des scheinbar allmächtigen physischen und geistigen Todes?

Der *Atheismus* beruft sich u.a. auf die Unerklärbarkeit des Leidens durch die Existenz Gottes³⁶ - übrigens ist die Berufung auf das Leiden auch *positiv* der Grund des Glaubens etwa bei PAULUS: dasselbe Argument („Es gibt Leiden“) erlaubt zwei kontradiktorische Folgerungen bzw. im Umkehrschluss zwei grundverschiedene erklärende Begründungen.

„Erklärt“ werden kann das Leiden freilich nicht i.S. einer notwendigen, sondern i.S. einer *hinreichenden* und faktischen Grundangabe. Auch wird Gottes faktisches Nicht-Wirken bzw. Nicht-das-Leiden-Verhindern trotz seines Wirken-Könnens zumindest als *Unterlassungssünde* vorausgesetzt: Gott wird der Vorwurf erhoben, warum er das Leiden nicht kraft seiner Allmacht und Güte aus Gründen seiner Gerechtigkeit und Liebe beseitigt. Eine Unvereinbarkeit göttlicher Eigenschaften – der *Güte* resp. *Liebe*, der *Gerechtigkeit* und der *Allmacht* – führt zum Schluss, dass Gott als Summe dieser Eigenschaften, die in ihrer Summe „mehr“ sind als isolierte Einzeleigenschaften³⁷, nicht existieren „kann“ und „darf“. Entweder Gott will das Leiden beenden und kann es nicht, oder er kann das Leiden beenden und will es nicht: im ersten Fall kann nicht von seiner Allmacht ausgegangen werden, im zweiten Fall nicht von seiner Güte resp. Liebe und nicht von seiner Gerechtigkeit.

*Die Nichtwidersprüchlichkeit der Eigenschaften Gottes in Bezug auf Gott zugeschriebenen Taten und Wirkungen ist das Maß der Hermeneutik dieser Taten.*³⁸ Das Postulat der Nichtwidersprüchlichkeit schließt kategorisch die Annahme des Widerspruchs i.S. einer kreuzestheologischen „coincidentia oppositorum“ als Scheinlösung aus³⁹.

Eine zumindest intellektuell befriedigende *Lösung* dieses klassischen Dilemmas scheint in einer Differenzierung des Begriffs der Allmacht und Güte zu liegen: *Allmacht* besagt nicht Allein-Macht, nach der Gott der allein Wirkende und somit Mächtige wäre, die Kreatur hingegen passiver Empfänger göttlicher Fügungen, sondern eine Macht, in der die Macht der Kreatur aktiv mit eingebunden ist; *Güte* resp. *Liebe* besagt nicht Beseitigung von Übel um jeden Preis (auch um den Preis des schöpferischen Selbst-Seins), sondern Mit-Leiden kraft des Mit-Seins Gottes mit seinen geliebten Kindern. Werden eine so verstandene Allmacht und Güte resp. Liebe *zusammen* gedacht, ergibt sich bezogen auf das heilsgeschichtlich dramatische (und nicht tragische) Wirken Gottes ein Akzent auf die *Verwandlung, Heilung und Transformation* des leidenden, todgeweihten, sündigen und gefallenen faktischen Seins.

³³ Zusammenfassend im paradigmatischen Werk von Gottfried Wilhelm LEIBNIZ: Die Theodizee (übers. v. Buchenau, Artur) Hamburg o.J. (Verlag Felix Meiner)

³⁴ So bekanntlich schon THOMAS VON AQUIN: Das Übel ist ein *Mangel an Gutem* und hat keine selbständige Wirklichkeit. Gott ist nicht Erstsache des Übels, sondern nur indirekte Ursache über die Zweitursachen bzw. im Rahmen der Ordnung des Weltalles (S Th I q 48 a 1 und q 49 a 2) – i.S. einer Unterscheidung zwischen *privatio* und *negatio*.

³⁵ Anders formuliert SCHELL: das Böse ist ein relativer Mangel an einem Gut; das Böse ist dem Guten untergeordnet. Gottes Ursächlichkeit ist gegenüber dem Guten *anders* als gegenüber dem Bösen (Schell, Hermann: Katholische Dogmatik in sechs Büchern. Bd. II, Paderborn 1890, 157f. 162f) – letzteres unter expliziter Berufung auf Trid. s. 6 de justificatione can. 6.

³⁶ Siehe etwa zusammenfassend: Fastenrath, Heinz: Kurswissen Religionskritik. Ein Abriß atheistischer Grundpositionen: Feuerbach, Marx, Nietzsche, Sartre. Stuttgart-Dresden 1993

³⁷ Schön beobachtet von Hermann SCHELL: „Die Göttlichkeit liegt in der Einheit aller Eigenschaften, in der Vereinigung aller zur höchsten Einfachheit“ (Schell, Hermann: Katholische Dogmatik in sechs Büchern. Bd. II, Paderborn 1890, 160) - Nicht nur hinsichtlich der Aussage etwa, dass Gott etwa die Liebe „ist“ (und nicht nur „hat“), muss *analog* argumentiert werden, sondern auch und gerade hinsichtlich der *Verbindung* aller Eigenschaften in Gott.

³⁸ Interessanterweise legt eben das eine theologische Interpretation der bekannten Formel des Anselm von Canterbury nahe: das Prologion-sche „*aliquid quo nihil maius cogitari possit*“ ist im Grunde eine *christologische* Formel, welche die Gotteslehre bestimmt und sich auf zwei Eigenschaften Gottes bezieht: Gottes Barmherzigkeit und Liebe ist größer als gedacht werden kann, sofern *beides* im Opfertod Christi *zusammen* gedacht wird. Vgl. Plasger, Georg: Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu „Cur Deus Homo“ von Anselm von Canterbury, Münster 1993: „Über das Christusgeschehen kann nichts Größeres gedacht werden, weil es das Niedrigste ist, was Gott für den Menschen erlitten hat! ... Das Christusgeschehen selber ist Erkenntnismaßstab des Willens Gottes geworden.“ (174f) – Freilich beseitigt das dennoch nicht das Argument der Überordnung der Gerechtigkeit über die Barmherzigkeit bei ANSELM, da eben *beide* (!) Eigenschaften supereminente – *analog* ausgesagt werden müssen. Erkenntnismaßstab ist die im Christusgeschehen geoffenbarte *Analogie* Gottes selbst, die jedoch analog jedem Menschen zugänglich ist.

³⁹ Nach Thiede, Werner: Der gekreuzigte Sinn. Eine trinitarische Theodizee, Gütersloh 2007 erbringt das Kreuz exakt diese „coincidentia oppositorum“, was jedoch eine existentielle und keine logische Aussage sein soll (13f).

Das kann logisch durch Skizze der prinzipiell Gott zur Verfügung stehenden Reaktionsmöglichkeiten näher eruiert werden. Mögliche Reaktionen Gottes angesichts seiner zwei Haupteigenschaften (Liebe/Güte – Allmacht/Gerechtigkeit) lassen die Frage aufkommen, was wirklich seiner *Liebes-Macht* entspricht:

1. Gott schaut einfach zu (Gott als Voyeur): Widerspruch zur Allmacht und Güte⁴⁰
2. Gott leidet total mit (Gott als bemitleidenswerter Manager): Widerspruch zur Allmacht⁴¹
3. Gott vernichtet die Welt und schafft eine völlig neue (Gott als Experimentator): Widerspruch zur Liebe/Güte⁴²
4. Gott verwandelt die Welt von innen her (Gott als Heiler und Retter): es besteht hier kein Widerspruch mehr.

Die Überzeugung von 4. scheint auch der Grund dafür zu sein, dass *neutestamentlich* das Leiden „an sich“ nicht thematisiert wird – im Unterschied zum jüdischen HIOB –, sondern immer schon kraft der christologisch fundierten Gnade „auf Hoffnung hin“, d.h. auf das ersehnte ewige Leben hin, als „Zeichen“ der Bewährung der Macht Gottes und als „Prüfung“ zwecks Selektion der sich im Glauben Bewährenden von den Versagern reflektiert wird. Reflektiert man die damit intendierte Grundüberzeugung bezogen gerade auf Jesus geltenden zulassenden Willen Gottes, dann lässt Gott das Leiden passiv zu, weil:

- a) Er das „Ganze“ des Lebens (und Seins) des Leidenden sieht, d.h. inkl. Auferstehung und Verwandlung nach dem Tod, insofern das ganze Sein des Leidenden Gott präsent ist und das Leiden nur eine limitierte Phase der Gegenwart des Seins im Leidenden betrifft⁴³;
- b) Er ein Übermaß an Wiedergutmachung, Geschenk etc. dem Menschen gewährt; damit heiligt nicht der Zwecks des ewigen Lebens den irdischen Leidensweg, da nicht Gott Verursacher des Leidens ist, sondern auf seine göttliche Weise heilfördernd reagiert, was er nur durchsetzen kann, wenn er das Substrat seines Wirkens – das Schöpfersein des Menschen – passiv „sein lässt“ und aktiv zum „Sein kommen lässt“;
- c) Er selbst das Leiden am Kreuz überwindet: bereits die Menschwerdung Gottes impliziert eine Übernahme von Begrenzung und Zulassung der Möglichkeit des Leidens sowie der Wirklichkeit des Todes; erst recht ist die Überwindung des Todes eine aktive Durchschreitung des Todes, indem er in seiner letzten Auswirkung „sein gelassen“ wird, um das Ende des sich selbst leer laufenden Todes positiv als Voll-Endung zu verwandeln.

Die christliche Lösung der LEIBNIZschen Theodizee orientiert sich direkt an Jesus Christus – eine philosophisch nicht zu leistende Theodizee wird durch eine theologische Theodizee ersetzt. An Jesus zeigt Gott, dass *a)* das Leben „an sich“ schön ist: Jesus feiert und genießt das Leben; *b)* das Leben die gewaltsam verursachte Negativität des Todes zum Ende hat, der alles Leben geistig und physisch, als Ausdruck des maximierten Widerspruchs, durchzieht: Jesus erleidet den brutalen Kreuzestod und offenbart auch darin – universalisierbar – den faktischen Zustand des Menschen: das „ecce homo“ des PILATUS hat Symbolcharakter – das ist also der Mensch in seiner gefallenen faktischen „Wahrheit“; und *c)* der Tod zum Tor zum ewigen Leben umfunktioniert wird und Gott den Menschen verwandelt. Die Auferweckung Jesu fungiert hierbei als Paradigma einer globalen Transmutation, die sich zuerst im geistigen Inneren der Jesus-Anhänger auswirkt und hierin den Glaubenden die allverwandelnde göttliche Kraft selbst evident mitteilt.

Im Leiden des einzelnen wird das Leiden Christi „in Nachfolge“, durch sog. „Mitsterben“ mitvollzogen, damit auch die Liebesmacht des „Lebens Christi“ an ihm offenbar werde⁴⁴: der Modus der gottmenschlichen Einigung in und durch Jesus ist die Folie, die „Wahrheit“ für alle gottmenschliche Einigung durch Leiden und Opfer hindurch. Leiden ist *faktisch* gegeben – aufgrund der faktischen Sünde und ihrer faktischen Ursachen aus Freiheit –, worauf Gott ebenfalls *faktisch* und somit unableitbar aus philosophischen Notwendigkeits-Erwägungen heraus mit heilender Liebe und allverwandelnder Macht reagiert.

⁴⁰ Schopenhauer, Arthur: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften I, in: Ges. Werke Band 4 (hg. v. W. v. Löhneysen) Frankfurt a.M. 1963: Die Gottesvorstellung ist etwas für Kinder, Philosophie hingegen etwas für Erwachsene. Das sich ausliefernde Einschwingen in den unglücklichen göttlichen Weltwillen bringt Erlösung i.S. einer gewissen existentiell beruhigenden Apathie: das Wesen der Religion ist Ethik als Not des Herzens, sich einen externen Trostspender zu suchen (147) – nicht Vernunft.

⁴¹ „Ich brauche kein intelligentes Wesen, das nichts aus sich selbst heraus vermag und seinem Schicksal ebenso ausgeliefert ist wie ich dem meinen.“ (Voltaire: Wir müssen uns entscheiden oder Das Wirkprinzip (1792), in: Voltaire: Kritische und satirische Schriften, München 1970, 509-550, hier: 536)

⁴² Eine konkrete Applikation des Denkens in „Vernichtungen“ bezogen auf die Individualgeschichte scheint die protestantische *Ganztothhypothese* zu sein.

⁴³ Entscheidend ist, „dass wir vor Gottes liebevollen Augen bereits eschatologisch existieren, als durch und durch Heilige, wiewohl wir uns hier noch als höchst unvollkommene Sünder erfahren.“ (Thiede, Werner: Der gekreuzigte Sinn. Eine trinitarische Theodizee, Gütersloh 2007, 254)

⁴⁴ 2 Kor 4, 11

Überwindung und Verwandlung des Leidens

Zusammenfassend wird für eine plausibilisierende Methode einer *faktischen* Retro- und Prognose der Evolution heilsgeschichtlicher Interaktion zwischen Gott und Mensch bzw. Menschheit im Licht eines todesüberwindenden *Glaubens* plädiert. Im Unterschied zu einer narrativen Methode, die Heilsereignisse ohne explizite Systematisierung rekapituliert, sowie im Unterschied zu einer logisch-rationalen Methode, die nach einem begriffsnotwendigen Kausalnexus sucht, wird hier die (relative Notwendigkeit der) Folge faktischer Erlösung vom Leiden einkalkuliert.

Diese Methode korreliert mit dem klassischen „fides quaerens intellectum“ und ist mit den Augen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe plausibilisierbar.⁴⁵ Ohne diese grundsätzliche Öffnung gegenüber Gott, ohne eine antizipierte Liebe und einem letzten Urvertrauen zu Gott wird kaum ein Atheist von seiner Rebellion gegen Gott abzubringen sein: ein Atheist ist zu enttäuscht von Gott, weil er Gott einen unmittelbaren Wirkungsmodus bezogen auf das Leiden abverlangt; bezogen auf sein sonstiges positives Wirken in seiner Schöpfung jedoch wird mit fehlender Konsequenz kein direkter Kausalnexus postuliert; sein verborgenes und analoges Wirken⁴⁶ – Verwandlung und Heilung vom Leiden – i.S. von Gnadengaben, Fügungen, Dispositionen, Ermächtigungen etc. wird komplett ignoriert. Für einen Atheisten herrscht Gottesfinsternis; formal gesprochen wird die im Leiden erfahrene negative Differenz zum Anlass der existentiellen Negation Gottes bzw. der Negativierung der faktisch im Leiden negativ gewordenen Differenz des zutiefst personal Betroffenen zu Gott.

Theodizee entspricht einem zutiefst existentiellen Anliegen, das primär existentiell „geklärt“ werden kann und das sich an existentiell geschaffenen Fakten ausrichtet.⁴⁷ Im Glauben wird der Blick nicht auf das faktische Leiden, sondern auf die faktische Überwindung des Leidens und den Sieg des Lebens über den Tod gelenkt.⁴⁸ Zugleich wird das faktische Leiden als Anlass genommen, eine Anthropodizee stets parallel zu reflektieren: zur metaphysischen Tiefe des Leidens gehören immer zwei Pole: Mensch und Gott. Beide sind in Jesus zusammen gebracht und führen zum suffizienten „Aus-Leiden“ des Gottmenschen, das im Glauben stellvertretend angeeignet werden kann.

Die heilende Verwandlung und Überwindung des Leidens geschieht für den Glaubenden:

- a) auf *Hoffnung* hin und im *Glauben* an die wirklichkeitsverwandelnde Liebesmacht Gottes. Damit wird Gott gemäß der „*analogia fidei*“ zugetraut, dass er entgegen dem Sinn und im Widersinn einen höheren Sinn „*ex post*“ einstiftet;
- b) kraft der sich dem Glaubenden öffnenden *Gnade* Gottes, die durch dieselbe Gnade Gottes in und an Jesus fundiert und vermittelt wird;
- c) durch permanentes *Verharren* des Leidenden in der Liebe, was im das Leiden an- und hinnehmenden Opfer aus Liebe geschehen kann;
- d) durch das *Ertragen* des Negativen in staurologischer Konsequenz der Nachfolge: gemeint ist das „Aussterben“ lassen des Todes und das mit-leidende Aus-Leiden, d.h. das „leer“ und kenotische „nichtig“ werden vor und für Gott, um dann gerettet werden zu können – gemäß der paradigmatischen inneren Haltung des „Lammes, das geschlachtet wird“;⁴⁹
- e) durch *positive* Überwindung der faktisch „negativ“ gewordenen Differenz des Menschen Gott gegenüber, und zwar *primär* durch Gott selbst in Jesus Christus – letztlich kraft der Positivität der innertrinitarischen Differenz – und dadurch ermöglicht *sekundär* durch den darin eingebundenen Men-

⁴⁵ Zusammen mit KANT ist daher eine „authentische Theodizee“ „Glaubenssache“ (AA VIII 267) und mit Mitteln der philosophischen Vernunft nicht zu leisten: es ist ein „Machtspruch der moralischen Vernunft“ (AA VIII 262). Der Glaubende hat Hoffnung auf Vergeltung seiner guten Werke, die nicht natürlich garantiert werden kann. Diese Hoffnung ist nicht fideistisch, sondern rational und entspricht dem moralischen Theismus (nach Dieringer, Volker: Kants Lösung des Theodizeeproblems. Eine Rekonstruktion, Stuttgart-Bad Canstatt 2009, 126).

⁴⁶ Siehe dazu: Koncsik, Imre: Das Wirken Gottes aus naturwissenschaftlicher und theologischer Sicht. Ansätze einer Vermittlung, in: MThZ 51 (2000) 19-38.

⁴⁷ Tillich, Paul: Systematische Theologie I, Stuttgart 1956, 309-311: Theodizee stellt sich angesichts des physischen und moralischen Übels. Da Gottes Wesen „schöpferisch“ ist, „kann er nichts schaffen, was das Gegenteil von ihm ist, er kann nicht den Tod schaffen.“ (310) Gott wagt die Erschaffung geschöpflicher Freiheit (310). Die Theodizee ist auf Basis dieser göttlich gewollten Freiheit eine persönliche Frage innerhalb einer „Glaubenskorrelation“ (310).

⁴⁸ „Ich fragte nach dem Ursprung des Bösen, doch es fand sich kein Ausweg“, sagt AUGUSTINUS (conf. 7,7,11). „Die geheime Macht der Gesetzwidrigkeit“ (2 Thess 2,7) enthüllt sich im Licht des „Geheimnisses des Glaubens“ (1 Tim 3,16). Die in Jesus geschehene Offenbarung der göttlichen Liebe zeigt zugleich die Größe der Sünde und die Übergröße der Gnade (vgl. Röm 5,20.). Daher soll der Blick des Glaubens auf Jesus gerichtet werden, dem Besieger des Leidens und Todes (Lk 11,21–11; Joh 16,11; 1 Joh 3,8).

⁴⁹ Apg 8, 32

schen.⁵⁰ Das Leiden dient kraft des liebenden Vertrauens der „Neugeburt“ des Menschen in der (und durch die) gottmenschliche(n) Einheit Jesu⁵¹.

Abschließende Folgerungen

Folgerungen können nur angedeutet werden, da sie mannigfaltig sind: im Bereich der *Ethik* kann eine Ethik des Opfers angedacht werden, etwa wenn von der vermeintlichen Unzumutbarkeit des Leidens gesprochen wird: war nicht auch das Leiden Gottes am Kreuz unzumutbar? Welches Leiden ist denn zumutbar, welches nicht?! Das betrifft Themengebiete wie aktive Sterbehilfe, Recht auf Selbsttötung, Abtreibung bei Vergewaltigung und Euthanasie.

Bezogen auf den interreligiösen Dialog mit dem Judentum kann schärfer zwischen jüdischer und christlicher Leidbewältigung i.S. der Unterscheidung zwischen HIOB und JESUS differenziert werden. Religionsunterschiede offenbaren sich deutlich im Vergleich zu nicht abrahamitischen Religionen fernöstlicher Provenienz, in welchen das Leid wie bei den meisten Modi des Buddhismus zur vermeintlichen Notwendigkeit und Ur-tatsache verabsolutiert wird: der negativ dialektischen Gnosis wird durch den Fokus auf dem schlichten Faktum des Leidens eine Absage erteilt. Ebenso wird die Vorläufigkeit philosophischer Theodizee manifest, insofern Leiden durch philosophische Reflexion ohne Zuhilfenahme existentieller christologisch initiiertes Ausdeutung ins Leere läuft oder der Widerspruch erneut zu einem negativ-dialektischen System verabsolutiert wird.

Auch kann Leiden nicht einfach reduktiv weg erklärt werden: die *existentielle* Komponente, die angesichts des Leidens bedingungslos und konsequent die ultimative Sinnfrage stellt, bleibt als der eigentliche „Stachel im Fleisch“ bestehen, der alle Fragen nach Sinn, Unsinn und Widersinn des Leidens motiviert. In diesem Kontext scheitert atheistische Religionskritik i.S. einer existentiellen Totalkapitulation vor dem Leiden: aus existentieller Angst vor dem im Leiden erfahrenen Tod wird faktisch mit dem Tod ein nihilistisches Bündnis geschlossen und nicht auf die Allmacht göttlicher Liebe vertraut. Der Atheismus ist existentiell als promortaler Anti-Theismus zu verstehen; ohne diese existentielle Fundierung gäbe es keinen Atheismus, der sich dem faktischen Leiden faktisch – aus vermeintlicher Notwendigkeit – ausliefert. Dann hätte in neutestamentlicher Hermeneutik der Tod über das Leben und das Leiden über den Sinn gesiegt! Das möge niemals geschehen.

⁵⁰ Anders formuliert bei Tillich, Paul: Systematische Theologie I, Stuttgart 1956, 311: Gott partizipiert auch „an den negativen Zügen kreatürlicher Existenz“, „transzendiert das Nichtsein absolut“ und „umschließt“ „als schöpferisches Leben auch das Endliche und mit ihm das Nichtsein, wenn auch das Nichtsein in Ewigkeit überwunden und das Endliche in Ewigkeit mit der Unendlichkeit des göttlichen Lebens wiedervereinigt ist.“

⁵¹ Vgl. Joh 3; 2 Kor 5

Appendix 1: Theologische Theodizee im Rahmen soteriologischer Entwürfe

Je nach Wahl eines *Typus* der Soteriologie und sowie von Subjekt und Objekt des Leidens wird auch die konkrete Bestimmung des Opfers ausfallen – besonders seines „Gewichts“ und „Umfangs“. Soteriologische Konzeptionen scheinen zwischen einem *christologischen Triumphalismus* und einem *apokalyptischen Radikalismus* bzw. *Sündenpessimismus* zu schwanken⁵²; die Extreme bewegen sich zwischen der Überbetonung der durch Erlösung zu vernichtenden Zielobjekte Sünde, Schuld und Tod einerseits und ihrer Nivellierung andererseits – und dementsprechend zwischen einer *dialektischen* Konzeption der Erlösung und der Wirklichkeit, einer *analogen* Beschreibung der Erlösung oder einer *linearen* Deutung im Sinn ihrer schrittweisen Verwandlung bis zum Eschaton. Zunächst können tabellarisch klassische Themen im Frage-Antwort-Stil zum Opferbegriff in Erinnerung gerufen werden.

Tabelle 1: KLASSIFIKATION MÖGLICHER BESTIMMUNGEN DES OPFERS

Als Faktum:	Kreuzestod und Auferstehung Jesu
Aus Glauben:	Offenbarung seines gottmenschlichen Seins; Universalität der Erlösung (Pro-Existenz, Stellvertretung)
Mögliche Deutung:	Opfer, Sühne, Sündenbock, leidender Gottesknecht

THEMA 1: Was bedeutet Opfer?

- (1) Aktives Opfer = *sacrificium* / Selbstopfer / Ganzhingabe
- (2) Passives Opfer = *victima* / Fremdropfer (bezogen auf Gott: Gehorsam; bezogen auf Menschen: Auslieferung) / Sühne
- (3) Unvermischte und ungetrennte Einheit von *sacrificium* und *victima*

THEMA 2: Wem dient das Opfer Christi?

- (1) Teilopfer: Opfer Christi muss ergänzt werden; es dient zunächst sich selbst und ist singular
- (2) Ganzopfer: zum Opfer Christi kann nichts hinzugefügt werden; es dient allen und ist universal
- (3) Partizipation des Opfers der Glaubenden am Opfer Christi

THEMA 3: Auf wen bezieht sich christologisch das Opfer?

- (1) Nur der Mensch Jesus leidet / Gott läßt Jesus leiden – Apathie Gottes
- (2) Primär leidet Gott am Kreuz / Gott selbst ist „bemit-leidens-wert“
- (3) Gott und Mensch leiden unvermischt und ungetrennt je auf ihre Weise

THEMA 4: Wie tief reicht das Opfer in die Wirklichkeit hinein?

- (1) Opfer als Metapher und überholtes Modell einer alten Theologie / Opfer als Leerbegriff
- (2) Opfer *mögliche* Haltung eines Menschen / als mögliche Bestimmung der Wirklichkeit / Opfer als Möglichkeit
- (3) Opfer als *notwendiger* Grundzug aller Wirklichkeit / Opfer als Transzendental oder Existential
- (4) Opfer als *wirklicher* und faktischer Grundzug der Wirklichkeit / Opfer als Faktum

THEMA 5: Wozu bringt Jesus überhaupt ein Opfer?

- (1) Überwindung von Sünde, Schuld und Tod via wirklichem Durchschreiten der „tödlichen Differenz“

⁵² Vgl. Werbick, J., Die Soteriologie zwischen ‚christologischem Triumphalismus‘ und apokalyptischem Radikalismus, in: Broer, I. / Werbick, J. (Hg.), „Auf Hoffnung hin sind wir erlöst“ (Röm 8, 24). Biblische und systematische Beiträge zum Erlösungsverständnis, Stuttgart 1987, 149-184

(2) Opfer als Sold bzw. Tribut an Sünde, Schuld und Tod

THEMA 6: Worin liegen Heilsbedeutsamkeit und Stellenwert des Opfers im Heildrama?

(1) Auferstehung Christi ist heilsbedeutsam: Opfer ist nicht heilsbedeutsam, sondern notwendiges Übel

(2) Tod Christi ist heilsbedeutsam: Opfer ist heilsbedeutsam

(3) Die Einheit von Inkarnation, Leben und Wirken, Tod, Auferstehung und Geistsendung ist heilsbedeutsam: Opfer als allgemeiner Grundzug der Wirklichkeit und des Wirkens Christi

THEMA 7: Sind Opfer und Tod Christi positiv?

(1) Tod ist positiv: Opfer bedeutet positiv einfache Ganzhingabe

(2) Tod ist negativ: Opfer bedeutet negativ absolutes Leiden

(3) Tod war positiv, durch den Sündenfall jedoch nun negativ: Opfer bedeutet positive Ganzhingabe angesichts der Negativität des Todes (biblisch: tot sein – positiv und negativ)

THEMA 8: Wie wird das Opfer vollzogen?

(1) Opfer als Negation seiner selbst; in der Auferstehung wird diese Negation noch einmal negiert (doppelte Negation im dialektischen Sinne)

(2) Opfer als Vernichtung des Todes, als Transformation des Bösen, als Bestätigung der Pro-Existenz und als Transmutation des Menschseins (Opfer widerspricht nicht dem Menschsein, sondern widerspricht dem Tod, entspricht dem Menschsein und vertieft / überhöht es: „analoges“ Opfer)

THEMA 9: Welche personalen Effekte hat das Opfer?

(1) Opfer ist apersonal ausgerichtet: Opfer eröffnet neue Möglichkeit des Menschseins durch Befreiung von Sünde, Schuld und Tod. Opfer wird apersonal hingenommen

(2) Opfer ist personal ausgerichtet auf die sündigen Menschen, sündige Schöpfung und auf den Satan. Im Opfer wird der Satan mit seinen eigenen Mitteln (=Tod) besiegt. Opfer wird personal erbracht

THEMA 10: Wie ist das Opfer ontologisch zu verstehen?

(1) Ideell: Solidarität Jesu im Opfer

(2) Real: Substitution und Transformation aller Opfer

(3) Gratia sanans

(4) Gratia elevans

(1) An den getroffenen *apriori* geltenden Voraussetzungen und Antworten auf genannte Fragen richten sich soteriologische Modelle aus, die gemäß ihrer Zielsetzung eine *Logik* der Erlösung suchen: klassisch zu nennen wäre die *Satisfaktionssoteriologie* von ANSELM VON CANTERBURY, der besonders die stellvertretende Genugtuung, die Sühne und das Opfer betont und mit juristischen Kategorien operiert⁵³. Eine falsche Interpretation solcher Kategorien provoziert zurecht Widerstand⁵⁴. Hier ist

⁵³ Die Satisfaktionstheorie wird gegenwärtig neu interpretiert (Zimmermann, Beatrice; Annen, Franz (Hgg.): Versöhnt durch den Opfertod Christi? Die christliche Sühnopfertheologie auf der Anklagebank, Zürich 2009). – Bereits 1980 spricht man von einer „Anselm-Renaissance“ (Gombocz, W.L., Anselm von Canterbury. Ein Forschungsbericht über die Anselm-Renaissance seit 1960, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 87 (1980) 109-134, 109).

⁵⁴ Exemplarisch bei Moser, T.: Gottesvergiftung, Frankfurt 1976: „Man hat mir weismachen wollen, dass du mit seiner Opferung am Kreuz den neuen Bund der Liebe hast einläuten wollen. Und wiederum habe ich versucht, auf allgemeine Aufforderung hin, dich anzustarren, weil du für mich armen Sünder deinen einzigen Sohn geopfert hast... Seltsam, seltsam - keiner von den Predigern hat je Verdacht geschöpft, dass vielleicht nicht mit *uns*, sondern mit *dir* etwas nicht stimmt, wenn du vor lauter Menschenliebe deinen Sohn schlachten lassen musstest.“ (20f). Siehe auch den Roman von Nooteboom, C.: Rituale, Frankfurt ¹³1994: „Sie kennen die Beweise für die Existenz Gottes und alles, was dagegen ins Feld geführt wurde. Sie haben ein ganzes System aufgebaut auf diesem gräulichen Symbol des Kreuzes. Ihre Religion zehrt noch immer von dieser einzigen sadomasochisti-

eine sorgsame Interpretation bereits alttestamentlicher Kategorien erforderlich⁵⁵. Entscheidend für ein richtiges Verständnis der Sühne, des Opfers u.ä. ist die faktische Gefallenheit und Todesverfallenheit der Schöpfung, die nur schmerzvoll erlöst und geheilt werden kann – über ein juridisches Denken nach den Prinzipien „do ut des“ und „suum cuique“ deutlich hinausgehend.

- (2) Manche Soteriologien verfahren *dialektisch*: seit LUTHER und HEGEL wird „sub contrario“ gedacht⁵⁶, d.h. gemäß dem angeblichen Prinzip der doppelten Negation: beispielsweise wird der Tod als erste Negation des Lebens in der Erlösung bewußt durchschritten, um ihn als Negat in einer zweiten Negation nochmals zu negieren: der Tod wird ebenso notwendig für das Leben wie die Antithese für die These notwendig ist, um zur Synthese zu gelangen. Oder: Gott wird zum allein Wirkenden der Erlösung, indem er das sündhafte Menschliche, das die erste Negation seiner selbst darstellt, in Christus noch einmal negiert, um so zu sich „zurückzukehren“. Es sind sicherlich weitere Spielarten dialektischer Konzeptionen denkbar, die hier nicht erörtert werden. Sie machen aus einer existentiellen Dialektik eine logische und ontologische, woraus sich ihre Vor- und Nachteile ergeben.
- (3) Mit dialektischen Konzeptionen verwandt sind *staurologische* Soteriologien im Sinn der LUTHERschen „theologia crucis“, die besonders Passion und Tod Jesu akzentuieren⁵⁷.
- (4) Aktuell kann etwa mit SATTLER eine *relationalen Soteriologie* gefordert werden. „Mit der Bezeichnung ‚relationale Soteriologie‘ sollen hier Konzepte erfasst sein, die bei der Deutung des Erlösungsgeschehens auf Begriffe zurückgreifen, in denen die Relationalität der erfahrenen Wirklichkeit zum Ausdruck kommt. Zu diesen Begriffen zählen: ‚Beziehung‘, ‚Gemeinschaft‘, ‚Begegnung‘, ‚Verhältnis‘.“⁵⁸. Leider werden die Axiome einer relationalen Soteriologie selten explizit genannt⁵⁹: die Wahrheit ist primär relational, primär Beziehung zwischen (göttlichen) Personen, also ein innertrinitarisches Beziehungsgefüge zwischen Vater, Sohn und Hl. Geist. Die Schöpfung richtet sich danach aus, weshalb die Relation zum primär bestimmenden Moment aller Wirklichkeit wird – besonders bezogen auf die Erlösung. Ein Grundsatzproblem stellt hier die Vorrangstellung der Relation dar: wird alles primär durch seine Relation zum anderen als sein Gegenüber bestimmt? Das erinnert erneut an dialektische Konzeptionen, die A nur als Nicht-nicht-A, also A nur relativ zum Nicht-A bestimmen. Wie weit reicht die Erklärungskraft solcher Soteriologien? Wäre es zwecks Vermeidung solcher Missverständnisse nicht hilfreich, statt von relationaler Soteriologie eher von einer Soteriologie des Mitseins⁶⁰, der Proexistenz⁶¹, der Communio⁶² zu sprechen?⁶³ – Wird nicht die damit im-

schen Séance, die wahrscheinlich einmal wirklich stattgefunden hat.“ (105). Denn: „Was auf Leiden und Tod gegründet ist, kann nie etwas Gutes bedeuten“ (104).

⁵⁵ Auch das AT versteht das Sühnegeschehen als Feier der heilvollen Taten Gottes an Menschen, die ohne Sühne ihr Leben verwirkt hätten (nach Lehmann, K., „Er wurde für uns gekreuzigt“. Eine Skizze zur Neubestimmung in der Soteriologie, in: ThQ 162 (1982) 298-317, 312-314). Gese, H., Die Sühne, in: ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, Tübingen 3 1989, 85-106, 90f

⁵⁶ Luther WA 1, 612, 17-20.25f („theologia crucis“); WA 56, 376, 32f („sub contraria specie nostri conceptus seu cogitationis“).

⁵⁷ Moltmann, Jürgen: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972

⁵⁸ Sattler, D., Beziehungdenken in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen, Freiburg u.a. 1997, 17 (vgl. 87-170). Vgl. auch Werbeck, J., Die Soteriologie zwischen ‚christologischem Triumphalismus‘ und apokalyptischem Radikalismus, in: Broer, I. / Werbeck, J. (Hg.), „Auf Hoffnung hin sind wir erlöst“ (Röm 8, 24). Biblische und systematische Beiträge zum Erlösungsverständnis, Stuttgart 1987, 149-184: Es gilt, Gottes „schlechthin heilsame Beziehungsfähigkeit als Grund unserer Erlösung zu denken“ (167).

⁵⁹ Am ehesten noch bei Welte, B., Miteinandersein und Transzendenz, in: Ders., Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie, Freiburg u.a. 1965, 74-82 und seinem Schüler Hemmerle, K., Der Begriff des Heils. Fundamentaltheologische Erwägungen, in: Internationale katholische Zeitschrift 1 (1972) 210-230.

⁶⁰ Vgl. Scheffczyk, L., Der moderne Mensch und die christliche Heilsbotschaft, in: FoKTh 1 (1985) 81-93, 91f. – Ob noch die Kategorie der Begegnung hinzugenommen werden soll, wie dies etwa Sattler, D., Beziehungdenken in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen, Freiburg u.a. 1997, 19; Müller, W., Heilung aus der Begegnung, in: Ders. (Hg.), Psychotherapie in der Seelsorge, Düsseldorf 1992, 11-29; Stenger, H., Begegnung ist Verkündigung. Zur Psychologie und Theologie der helfenden Beziehung, in: Ders., Verwirklichung des Lebens aus der Kraft des Glaubens. Pastoralpsychologische und spirituelle Texte, Freiburg u.a. 3 1989, 133-141, fordern, scheint offen, zumal „Begegnung“ dem „Mitsein“ logisch untergeordnet ist, weil sie aus ihm erst folgt und nicht umgekehrt.

⁶¹ Proexistenz impliziert im Falle Jesu (wegen seiner universellen Bedeutung) *Stellvertretung*. Sie kann im eigentlichen und ursprünglichen Sinn nur als wirksame Ermöglichung ontologischer Partizipation ausgesagt werden, also nur von Christus selbst (präzisierend zu Menke, K.-H., Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Einsiedeln u.a. 1991, 24.) Ähnlich auch Lehmann, K., „Er wurde für uns gekreuzigt“. Eine Skizze zur Neubestimmung in der Soteriologie, in: ThQ 162 (1982) 298-317, bes. 315. Vgl. Rahner, K., Versöhnung und Stellvertretung. Das Erlösungswerk Jesu Christi als Grund der Vergebung und Solidarität unter den Menschen, in: Geist und Leben 56 (1983) 89-110.

plizierte ontologische Tiefendimension der Relation, Begegnung und Beziehung mitbedacht, besteht die zusätzliche Gefahr, Erlösung psychologisch oder soziologisch zu nivellieren oder zu reduzieren⁶⁴.

- (5) Einige, etwa PESCH, vertreten eine *Soteriologie des Wortes*, wohl in bewußter Anlehnung an den neutestamentlichen Befund⁶⁵ wie in bewußter Ablehnung ontologischer Konzeptionen welcher Provenienz auch immer. Das Wort, verstanden als „Kernsachverhalt zwischenmenschlicher, interpersonaler Kommunikation“⁶⁶ erhält eine entscheidende soteriologische Funktion. Ein Anliegen solcher Soteriologie ist wohl die Bemühung, „Person“ und „Werk“ Jesu Christi stärker aneinander zu binden⁶⁷.
- (6) Wohl am aussichtsreichsten neben sicherlich noch anderen soteriologischen Modellen scheint derzeit eine *dramatische Soteriologie* zu sein, in die eine Betonung gottmenschlicher *Freiheitsgeschichte*⁶⁸ ebenso eingehen kann wie die Präferenzierung des *Handelns* vor der Logik im Sinn einer Theorie kommunikativen Handelns⁶⁹, der unableitbaren *Freiheit* vor jeder Fremdbestimmung⁷⁰ etc.. Trotz unterschiedlicher Modellvorstellungen wird gemeinsam von einem *Heilsdrama* gesprochen, das im Unterschied zu einer Tragödie einen *positiven* eschatologischen Ausgang besitzt. Gott interagiert mit dem Menschen, so dass die Geschichte zur gottmenschlichen Begegnungs- und Einigungsgeschichte mit dramatischem Verlauf wird. Hier hat SCHWAGER – in Anlehnung an BALTHASAR – *fünf Phasen* unterschieden: 1. Akt: bedingungsloses Verzeihen Gottes; 2. Akt: Angebot Jesu führt zur Verhärtung der Sünder; sündige Freiheit, die auch Gott nicht zwangsweise „beglücken“ kann; 3. Akt: Gericht Gottes, indem Gott auf die Verdoppelung der Sünde mit einer Verdoppelung der Liebe antwortet; hier wird Jesus indirekt zum zugelassenen Opfer (victima) des göttlichen Willens, das die verkehrte Freiheit des Menschen zulässt. „Das, was Gott direkt will, zeigt sich im Verhalten Christi, der durch seine Feindesliebe das innerste Herz des Vaters offenbart.“ 4. Akt: „Ostern, der vierte Akt im neutestamentlichen Heilsdrama, macht kund, dass die Menschen, die Jesus gerichtet haben, lügnerische Richter waren.“⁷¹; 5. Akt: das Pfingstereignis als Sendung des Heiligen Geistes und Gründung der Ekklesia⁷².

Innerhalb von soteriologischen Modellen und Konzeptionen wird demnach das Opfer differenzial verortet⁷³. In der Deutung des Opfers und Leidens erfolgt eine Konzentration soteriologischer Anliegen: wie das Opfer bestimmt wird, so wird auch die gesamte Soteriologie gestaltet sein.

⁶² Vgl. Greshake, G., Erlöst in einer unerlösten Welt?, Mainz 1987, bes. 9.36; (Seils, M., Art. Heil und Erlösung IV (Dogmatisch), in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 14 (1985) 622-637, 631, der „relational“ und „personal“ zusammendenkt.

⁶³ Das ist wohl auch die Intention von Scheffczyk, L., Der „Katechismus der katholischen Kirche“ unter theologisch-zeitgeschichtlichem Aspekt, in: FoKTh 9 (1993) 81-96, bes. 85, der sich gegen die von Bischof Hermann Josef Spital vorgenommene Charakterisierung des Wahrheitsbegriffs als einer Beziehungswirklichkeit abgrenzt.

⁶⁴ Siehe dazu die berechtigte Kritik von Müller, G.L., Neue Ansätze zum Verständnis der Erlösung. Anfragen an Eugen Drewermann, in: MThZ 43 (1992) 51-73

⁶⁵ Siehe auch Fuchs, H.F., Der Kreuzestod Jesu Christi im Licht der Opferung Isaaks, in: Ernst, J. (Hg.), Jesus Christus - Gottes Sohn. Herausforderung 2000, Paderborn 1998, 97-111, bes. 110

⁶⁶ Pesch, O.H., Erlösung durch stellvertretende Sühne - oder Erlösung durch das Wort? Thesen und einige Kurzkommentare, in: Niewiadomski, J. u.a. (Hg.), Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium, Innsbruck u.a. 1992, 147-156, 147. Der Mensch braucht *Sühne* und auch das *Wort* (149). Seine zentrale *These*: „Christi stellvertretende Sühne ... besteht darin, dass *er selbst* in seinem Tod als Konsequenz seiner Reich-Gottes-Predigt, die in seiner Auferweckung bestätigt wird, zu dem einen, befreienden, Zukunft gewährenden *Wort* Gottes wird, das die in ihrer Sünde versunkene Menschheit sich *nicht* selbst sagen konnte.“ (153). Das Hören des *Wortes* Gottes *fundiert* eine dramatische Erlösungslehre und *nicht* umgekehrt (154) – womit Pesch die gnoseologische vor der heilsgeschichtlichen Ordnung zu betonen scheint.

⁶⁷ Vgl. Sattler, D., Beziehungdenken in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen, Freiburg u.a. 1997, 83

⁶⁸ Schwager, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986

⁶⁹ Werbick, J., Soteriologie, Düsseldorf 1990; Arens, E., Dramatische Erlösungslehre aus der Perspektive einer theologischen Handlungstheorie, in: Niewiadomski, J. u.a. (Hg.), Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium, Innsbruck u.a. 1992, 165-177

⁷⁰ Verweyen, H., Offene Fragen im Sühnebegriff auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung Raymund Schwagers mit Hans Urs von Balthasar, in: Niewiadomski, J. u.a. (Hg.), Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium, Innsbruck u.a. 1992, 137-146

⁷¹ Schwager, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986, 305-311

⁷² Den 5. Akt fügt Schwager später erst – ergänzend zu Balthasar – hinzu (Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck 1990)

⁷³ Exemplarisch Dalferth, I., Die soteriologische Relevanz der Kategorie des Opfers. Dogmatische Erwägungen im Anschluss an die gegenwärtige exegetische Diskussion, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 6 (1991) 173-194, 179: „Wird mit dem Opfertod Christi das Interpretandum aller soteriologischen Aussagen oder ein soteriologisches Interpretament unter anderen zur Sprache gebracht?“ – Nach der Auffassung Dalferths gilt, dass

Appendix 2: Aktuelle Opfertheorien

Die Opfervorstellung besteht sicherlich seit vielen tausend Jahren der Menschheitsgeschichte, spätestens dann, wenn die eigene Nichtigkeit *und* Gefallenheit im scharfen Kontrast zur göttlichen Vollkommenheit erfasst wurde: um mit der Gottheit zu kommunizieren, sie für den Menschen zu gewinnen, braucht es Demutsgebärden als Eingeständnisse eigener Un- und Ohnmacht. Kurze hermeneutische Querverweise sollen hier genügen, da der Schwerpunkt auf der systematischen Reflexion liegt

Opfervorstellungen besitzen *mythologische* Ursprünge⁷⁴. Sie funktionieren nach dem „do ut des“-Prinzip, etwa wenn man Göttern opfert, damit sie auch etwas für die Menschen oder zumindest nichts gegen sie tun⁷⁵. Doch wie kann „etwas Profanes durch das Opfern in eine sakrale, ja göttliche Wirklichkeit verwandelt“ werden? Nach FREUD ist die Opfervorstellung eine Remineszenz an die Tötung des Vaters in der Urhorde, den die Brüder kollektiv gegessen haben – wohl um ihre Schuld unsichtbar zu machen? Nach JENSEN zeigt sich im Opfer die Tatsache, dass immer etwas vernichtet werden muss, damit das andere leben kann. Nach BURKERT entspringen Opfermythen der Ritualisierung der Jagd, also erneut der Verallgemeinerung des Grundzuges der notwendigen Vernichtung. Auch GIRARD versteht das Opfer vom Akt des Tötens her. Doch bezieht er das mehr auf die Aggression des Menschen – denn auf die faktische Vernichtung des Opfers – gemeint ist die sog. Mimesis-Theorie, wonach Konflikte spontan aus dem menschlichen Begehren ausbrechen können. Die Aggression wird nach außen abgeleitet, in ekstatisch-gewalttätiger Weise: Opfer gilt als Ausbruch der Aggression. Durch das Opferritual wird die Aggression gelenkt und in eine sakrale Wirklichkeit verwandelt. „Die Mythen waren zunächst ein Produkt kollektiver Erregung und Selbsttäuschung, in der die tiefsten Ängste und Begierden, die wildesten Anklagen und die untergründigsten Sehnsüchte und Hoffnungen mitschwangen.“⁷⁶. – *Man beachte*: Alle genannten Vorstellungen setzten das Opfer als dialektisches Grundmuster der Wirklichkeit voraus, in das sich der Mensch gemäß seiner universalen Erfassung der Wirklichkeit einlassen will und muss, um wirklichkeitskonform existieren zu können. Irgendwie scheint der Mensch in ihnen bereits seine Gefallenheit und Sündenverklavung erfasst zu haben.

Da die Opfervorstellung tief im *Sein* der Schöpfung verwurzelt ist und intuitiv bereits vom archaischen Menschen in seinem ungeheuren, erhabenen und ohnmächtigen, schmerzvollen und beglückenden, beängstigenden und faszinierenden Stellenwert erfasst wurde, verwundert es nicht, dass es in das AT und NT aufgenommen wird. Dabei erfolgt eine Transformation mythologischer Opfervorstellungen im AT und wiederum eine *Transformation* des Opfermodells im NT gegenüber dem AT⁷⁷ – wie man besonders beim Hebräerbrief erkennt⁷⁸. Neutestamentlich liegt *keine* fertige Opfertheorie vor, sondern eine *Vielfalt* von Opfermodellen. Es gibt kein perfektes Opfermodell, das nicht durch ein anderes überschritten und unterfasst werden könnte⁷⁹.

Dabei entsprechen der Opfervorstellung v.a. die Descensus-aussagen⁸⁰. Sie müssen jedoch im Zusammenhang mit den Ascensus-aussagen gelesen werden. Grob kann gesagt werden: „Descensus- und Ascensusaussage stehen in den christologischen Aussagen über Jesu Geschick zwischen Karfreitag und Ostern *nebeneinander*“: Röm 10, 7 spricht vom Abstieg in die Unterwelt, Lk 23, 43 vom Paradies. Somit stehen Paulus, 1 Petr und Joh-Offbg auf der einen Seite, Lk, Joh und Hebr auf der anderen Seite. Ihre entscheidende *Gemeinsamkeit*: „die Sühnkraft des Todes Jesu ist ewig gültig und grenzenlos.“⁸¹ So ist bei Paulus die Gerechtigkeit Gottes nicht eine Kälte, die im Widerspruch zu seiner Liebe stehen würde, sondern muss mit „Heil“ übersetzt werden: ein Heil, das durch das Opfer Christi vermittelt wird⁸². Letztlich scheint biblisch das Opfer durch *Proexistenz* und Ganzhingabe Jesu begründbar zu

„es nicht ... die Kategorie des Sühnopfers [ist], sondern das, was mittels dieser Kategorie ausgesagt wird, worauf es theologisch ankommt.“ (185). Woraus es ankommt ist die im Kreuzesgeschehen „ein für allemal vollzogene eschatologische Inkorporation in die Gemeinschaft mit Gott“ (187).

⁷⁴ Vgl. Burkert, W., *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*, München 1987, der sich der Beschreibung von rituellen Opferkulten in der Antike, besonders Jagd- und Ersatzopfer widmet.

⁷⁵ Vgl. zum folgenden Schwager, R., *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1990, 223-226

⁷⁶ Schwager, R., *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1990, 226

⁷⁷ Dalferth, I., *Die soteriologische Relevanz der Kategorie des Opfers. Dogmatische Erwägungen im Anschluß an die gegenwärtige exegetische Diskussion*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 6 (1991) 173-194. Unterschiede zu alttestamentlichen Sühnevorstellungen: „exklusive Theozentrik, anthropologische Universalität, christologische Historizität, eschatologische Endgültigkeit“ (187). Auch Dalferth optiert für eine Soteriologie in „relationalen Gemeinschaftskategorien“ (192).

⁷⁸ Nach Schwager, R., *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1990, begrenzt der Hebräerbrief „die Wirkung der früheren Opfer ausdrücklich auf den Bereich der äußeren kultischen Reinheit, deren Sinn es war, an die Sünde zu erinnern, ohne eine innere Heiligung bewirken zu können.“ (233). Nach Ps 40, 7-9 hat Gott keine Opfer gefordert und kein Gefallen am Opfer! „Gott hat durch das Gesetz etwas befohlen, was er als solches selbst gar nicht wollte, was aber für die Menschen – zur Weckung des Sündenbewußtseins – vorübergehend notwendig war.“ (233).

⁷⁹ Zum neutestamentlichen Befund: siehe Niewiadomski, J. u.a. (Hg.), *Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium*, Innsbruck u.a. 1992, 19-84; zum alttestamentlichen Befund: siehe 85-136. (nach Fiedler und Vögtle ist der Begriff von Jesu *Sühnetod* durch Opfer ein Rückfall hinter das Verständnis vom bedingungslosen Vergeben Gottes; vgl. Fiedler, P., „Beim Herrn ist die Huld und Erlösung in Fülle“, in: Marcus, M. u.a. (Hg.), *Israel und Kirche heute*. FS E.L. Ehrlich, Freiburg i.Br. 1991, 184-200)

⁸⁰ Das betont dogmatisch Müller, G.L., *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i.Br. 1995: „Das innere Prinzip der Lebensgeschichte Jesu war die Gesinnung seiner Liebe, in der er sich entäußert und erniedrigt hat und dem Vater gehorsam war bis zum Tod am Kreuz... Die Sendung (Röm 8, 3) oder die Dahingabe des eigenen Sohnes, und damit seiner selbst aus Liebe zu seiner Schöpfung (Joh 3, 16), ist die im Ereignis des Lebens Jesu wirksam werdende Stiftung des Neuen Bundes zur Vergebung der Sünde.“ (386).

⁸¹ Jeremias, J., *Jesus und seine Botschaft*, Stuttgart 1976, 80f. Als biblische Grundlagen des Opfertodes Jesu werden 1 *PETR* und *HEBR.*, *PAULUS* genannt (79-81). – Siehe hingegen Berger, K., *Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben?*, Stuttgart 1998, 75, nach dem nur Eph und Hebr in Frage kommen. Berger deutet Opfer im „technischen Sinn“. „Von dieser Kategorie aus ist daher ein genereller Zugang zu Jesu Tod gar nicht möglich.“ (75).

⁸² Jeremias, J., *Jesus und seine Botschaft*, Stuttgart 1976, 86. „Darin, dass Gott die Sünde, das Gerichtsurteil, den Gottesfluch, die den Menschen objektiv von ihm trennen, weil nicht vor Gott bestehen kann, was mit Sünde behaftet ist, am Kreuz des Sohnes beseitigt, offenbart sich seine Liebe. Die *Stellvertretung* am Kreuz – das ist der Zentralgedanke der paulinischen Verkündigung – ist die Konkretisierung und Aktualisierung, das Sichtbarwerden und Ereigniswerden der Liebe Gottes.“ (87).

sein⁸³. Opfer scheint christlich sowohl *spirituell* als auch *inkarnatorisch-materiell* zu sein, insofern die *universale* Heilsfunktion des leiblichen Todes und der Auferstehung Jesu bezeugt wird⁸⁴.

Im Lauf der *alten Kirchengeschichte* wird der Opfergedanke *stärker* akzentuiert⁸⁵, was wiederum zu möglichen Verfälschungen des ursprünglichen biblisch bezeugten Gehaltes führen konnte. Daher wird er auf der anderen Seite immer wieder abgeschwächt. So gilt bereits für die *vortridentinische* Tradition, dass der Opfergedanke in metaphorischer Gestalt sublimiert und die Opferkritik abgemildert wurde, wenn etwa die Gültigkeit anderer Religionen anerkannt wurden⁸⁶.

Religionsphänomenologisch ist der Grund des Opfers das „Bewusstsein der Kreatürlichkeit, das in der Hingabe zum Ausdruck kommt. Damit tritt der Mensch in eine unmittelbare, lebenserneuende und zugleich gemeinschaftsstiftende Beziehung zum Empfänger der Opfergabe und partizipiert an der Gottheit selbst. Erfüllung findet sowohl die Opfervorstellung der Naturreligionen als auch das Opferwesen des Alten Testaments im Kreuzesopfer Jesu Christi, durch dessen sakramentale Vergegenwärtigung sich die Verwandlung in das Neue Sein ereignet.“⁸⁷

Bezogen auf den *Stellenwert* und das *Wesen* des Opfers stellt sich die klassische Frage: hat Jesus im Opfer unsere *Sünden* getragen (Luther, Barth), oder unsere *Strafen* (Athanasius, Maximus Confessor, Grotius, Storr), oder vollbrachte er eine *sühnende Tat* für unsere verdienten Strafen (Anselm von Canterbury)?⁸⁸ Worauf bezieht sich das Opfer?

Immer wieder wird der Zusammenhang der Opfervorstellung mit Sühne, Stellvertretung und Genugtuung betont. *Sühne* gibt Grund und Ziel des Opfers an, insofern es sich auf Gott bezieht; *Genugtuung* gibt Grund und Ziel des Opfers an, insofern es sich auf den Menschen bezieht; *Stellvertretung* trifft eine Aussage über die Universalität des Opfers Jesu Christi: sein Tod und seine Auferstehung betreffen nicht nur ihn als Individuum, sondern alle Menschen.

Deutlich zeigt VERWEYEN die Zusammenhänge bei seiner Bestimmung des Verhältnisses von Freiheit, Tod, Stellvertretung, Sühne und „Verfügung“ des Opfers Christi durch Gott. Er geht von der *menschlichen Freiheit* als dem Ort der Erlösung und des Opfers aus⁸⁹. *Sünde* besteht im *Missbrauch* der Freiheit. Die „äußerste Form von Sünde“ besteht in der „Gewalttat“ gegen Jesus Christus, also in seiner Tötung und Liquidation. Dennoch besteht seitens Gottes eine „Entschiedenheit“ zur gnadenhaften *Vergebung* anstelle eines Gerichts: „Aber der radikal zu mir entschlossene Sohn ist auch über seinen Tod hinaus noch stärker als ein zürnender Vater.“⁹⁰. Die Erlösung vollzieht sich dann via *Opfer* durch den *Tod* hindurch: „Hier kommt der Schmerz des gefolterten Sohnes ins Äußerste.

⁸³ Nach Berger, K., Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben?, Stuttgart 1998, 70f. Er beruft sich dabei auf die Definition des TRE 25, 7f: Opfer bedeutet danach biblisch „Gabe, Geschenk, .. um Verehrung, Dank, Huldigung, Freundschaft, Abhängigkeit auszudrücken“. BERGER: „Der Tod eines Tieres ist demnach gar nicht generell sein notwendiger Bestandteil. Auch nicht das Vergießen von Blut.... Das Opfer dient auch nicht notwendig der Entsündigung, sondern vor allem erst einmal der Anerkennung Gottes“. Im NT geht es „einfach um ganz verschiedene Arten, in denen Gott durch eine Darbringung anerkannt werden kann“ (76). Folglich relativiert er das Opfer: „Der Zusammenhang von Opfer und Gewalt, der die neuere Diskussion gänzlich beherrscht, ist nicht biblisch.“ (77). „Opfer bedeutet nicht: ... Leistung zur Sündentilgung, die auf die Gnade der Vergebung verzichtet.“ (78). Opfer ist „Selbstreinigung“, ein „Bild für Gerechtigkeit“ (79). BERGER will den „Tod Jesu in einer Ordnung des Heils“ verorten (95). Opfer wird in Analogie zum „Opfer“ eines *Geschenkes* des Ehemannes an seine Frau zum Geburtstag gesehen (102). Opfer ist ein *sichtbares Zeichen der Liebe*. „Wenn man Jesu Tod einbettet in sein Wirken sonst, ihn dort zu- und einordnet, kann man von einem *Lebensopfer* Jesu Christi sprechen.“ (103).

⁸⁴ Daly, R.J., The origins of the Christian Doctrine of Sacrifice, Philadelphia 1978: Opfer gehört nach ihm *essentiell* zum Begriff des Christentums (135). Doch werden antike Opfervorstellungen wesentlich *transformiert*. Die frühen Christen wurden sogar für irreligiös gehalten, weil sie keine Blutopfer kannten (135). Christentum *verinnerlicht* das konkrete sichtbare Opfer Christi zu einer inneren Haltung (135f). So gibt es im Christentum eine das Opfer *spiritualisierenden* und *institutionalisierenden* Trend (136f). Wesentlich bedeutet Opfer in den Willen Gottes *einstimmen* (137). Opfer ist christlich sowohl *materiell* als auch *innerlich*; *Materie* und *Form* sind nicht dualistisch zu deuten, sondern: da *beide* Gottes Schöpfung sind, gehen *beide* in die Bestimmung des Opfers mit ein (137). Die zentrale *These* lautet: im NT erfolgt eine *inkarnatorische Spiritualisierung* des Opfers (Materie = Inkarnation, Spiritualisierung = Form) (138). Nur das begründet die diakonische, missionarische Arbeit der Christen (138): sie sind keine Esoteriker. Nur dann ist die *Spiritualisierung* vollendet, wenn das *inkarnatorische* Wirken der Christen vollendet ist – beide implizieren sich gegenseitig (138). Im NT ist das Opfer nicht so sehr eine kultische denn eine *ethische* Angelegenheit, die das *alltägliche* konkrete Leben durchzieht (140).

⁸⁵ Vgl. Daly, R.J., The origins of the Christian Doctrine of Sacrifice, Philadelphia 1978

⁸⁶ Schenk, R., Opfer und Opferkritik aus der Sicht römisch-katholischer Theologie, in: Schenk, R. (Hg.), Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch, Stuttgart u.a. 1995, 193-250, 237f.

⁸⁷ Bürkle, H., Die religionsphänomenologische Sicht des Opfers und ihre theologische Relevanz, in: Schenk, R. (Hg.), Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch, Stuttgart u.a. 1995, 153-169, 153

⁸⁸ Schwager, R., Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck 1990, 119

⁸⁹ Verweyen, H., Offene Fragen im Sühnebegriff auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung Raymund Schwagers mit Hans Urs von Balthasar, in: Niewiadomski, J. u.a. (Hg.), Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium, Innsbruck u.a. 1992, 137-146: „alles Sein unterhalb der Freiheit“ „taugt“ nicht für das Ausfüllen durch Gott. (143). – Ähnlich übrigens Werbick, J., Soteriologie, Düsseldorf 1990, der Freiheit als Selbstbestimmung von jeder Form der Fremdbestimmung – besonders durch die Fremdherrschaft der Sünde – abgrenzt: Ziel der Erlösung ist nicht eine „Wiederverzauberung der Welt“, die er als Fremdbestimmung auffasst, sondern die *Wiederherstellung* der menschlichen Freiheit: „Der Mensch ist geistige Subjektivität, insofern er von dem, worauf er bezogen ist, nicht einfach nur bestimmt wird, sondern in seiner vielfältigen Bezogenheit *sich selbst* bestimmt und zu sich selbst kommt.“ Das meint *keine* „Selbstverwirklichung“ im *egostischen* Sinn, weil sich niemand selbst zum alleinigen Zweck machen kann, es sei denn *gegen* die Bestimmung durch andere Menschen: „Soll Freiheit Resultat *meiner Selbstbestimmung* sein, so kann sie nur als Durchsetzung der eigenen *Absolutheit* in den Blick kommen, als Freiheit, die die Freiheit aller anderen *ausschließt*.“ Dann stellt sich jedoch die Frage, „ob er tatsächlich ‚Zweck an sich selbst‘ sein kann, ohne dass er sich in freier Selbstbestimmung noch einmal zu einem letzten ‚Wofür‘ seiner selbst bestimmt“ (159f). Der Mensch kann nur absolut und frei sein wollen im *Gegenüber* zum absoluten Gott, an *dessen* Absolutheit der Mensch verzweifeln oder sie demütig annehmen kann (162).

⁹⁰ Verweyen, H., Offene Fragen im Sühnebegriff auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung Raymund Schwagers mit Hans Urs von Balthasar, in: Niewiadomski, J. u.a. (Hg.), Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium, Innsbruck u.a. 1992, 137-146, 143

Vor seinem Blick zählt ... nicht letztlich der eigene, geschundene Leib, sondern die leere Stelle in der sich verweigernden Freiheit, ein Ort, wo Gottes Wille geschehen soll, ihm aber nicht Raum gewährt wird. Der äußerste Horizont seines Willens zur Hingabe ist daher notwendig der der *Stellvertretung*, dass Gott sein Leben als Gabe anstelle der sich verweigernden Freiheit annehmen möge.“ Stellvertretung „entspringt ... mit Notwendigkeit aus der Perspektive des seine Sendung *konsequent* begreifenden Sohns. Sie ist Teil seiner vollendeten *Selbsthingabe* und wird nur insofern zu Recht als Auslieferung durch den Vater begriffen, als der Vater die Sendung in ihrer ganzen Konsequenz *verfügt*.“⁹¹.

Gott geht also mit maximaler Liebe auf die Menschen zu; sie *verweigern* diese Liebe konsequent. *Nach* der Umkehr und der Erkenntnis der göttlichen Liebe will der Mensch *Genugtuung* leisten - und erkennt, dass auch sie bereits in die göttliche Liebe Jesu Christi am Kreuz miteingeschlossen ist; sie bewirkt die „Befreiung auch von der *Last* der *Genugtuung*“. Jesus wird zum „vollendeten Bild der missbrauchten Liebe Gottes“, an dem sich die *Sünde* der Welt *austobt*. Die Liebe Christi „ist stark genug, alles verfehlte Tun der Freiheit gleichsam in sich *aufzusaugen* und restlos *aus-zuleiden*. Was dem Sünder nach seiner Umkehr noch zu tun bleibt, ist einzig, sich in den Raum dieses Leidens hineinfallen zu lassen.“⁹².

Positiv wird damit die *Transformation* der Sünde durch das Opfer Jesu ausgesagt und das „je größer“ und „je stärker“ der göttlichen Liebe gewahrt; besonders wichtig ist der zurecht herausgestellte Ort der Erlösung in der menschlichen *Freiheit* und die damit verbundene Universalität der Erlösung durch Jesus Christus, was mit seiner *Stellvertretung* ausgesagt wird; ebenso positiv ist die Bestimmung des Opfers als *konsequentes* Festhalten an der Sendung Jesu⁹³; negativ jedoch scheint das Verhältnis von eigener Umkehr und *Genugtuung* und der *Genugtuung* Jesu zu stark zugunsten der Erlösungstat *Jesu* bestimmt worden zu sein, so dass der Mensch zu einem mehr *passiven* Empfänger der Erlösung wird. Das erinnert etwas an *protestantische* Konzeptionen, in denen Gott zum allein Wirkenden erhoben und jede menschliche Rechtfertigung durch Werke der *Genugtuung* abgelehnt wird⁹⁴; ebenso könnte die Stellvertretung tiefer fundiert werden, da eine einfache Hingabe des Sohnes noch nicht notwendig die wirksame und wirkliche Hingabe an alle Menschen im Sinn der universalen Stellvertretung impliziert – hier könnte deutlicher auf die *gottmenschliche Einheit* Jesu als *Ziel* und *Grund* jeder gott-geschöpflichen Einigung hingewiesen werden.

Versuch einer Klassifizierung

Da eine standardisierte systematische Konzentration auf bestimmte wesentliche Punkte des Opfermodells innerhalb aktueller Soteriologien fehlt, habe ich versucht, in zehn Punkten die Themen, die zur Opfervorstellung gehören, zusammenzutragen. Verschiedene Opfermodelle sind mit verschiedenen Autoren verbunden, die auf diese Weise systematisch eingeordnet werden können. Die Auswahl der Autoren ist zwangsläufig *selektiv*, wenn auch - so hoffe ich - hinreichend *repräsentativ*.

⁹¹ Verweyen, H., Offene Fragen im Sühnebegriff auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung Raymund Schwagers mit Hans Urs von Balthasar, in: Niewiadomski, J. u.a. (Hg.), Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium, Innsbruck u.a. 1992, 137-146, 144

⁹² Verweyen, H., Offene Fragen im Sühnebegriff auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung Raymund Schwagers mit Hans Urs von Balthasar, in: Niewiadomski, J. u.a. (Hg.), Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium, Innsbruck u.a. 1992, 137-146, 145

⁹³ So auch Müller, G.L., Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg i.Br. 1995: „Die Verstehensvoraussetzung für eine wirkliche Geschichtlichkeit der Offenbarung ist die biblische Grundkategorie des Bundes. Zum Bund aber gehört der menschliche Mittler. In ihm ereignet und vollendet sich der Bund menschlicher Kommunikation.“ (385). „Weil der Bund ein Kommunikationsgeschehen ist, bedarf das Heil nicht bloß seiner Verkündigung in der Welt. Das Heil ereignet sich so, dass der Mensch selbst die Gnade Gottes durch eine innere Änderung annimmt.“ (386). „Nicht der physische Tod Jesu für sich betrachtet bringt das Heil. Es ist die sich gegenüber allem Widerstand durchhaltende Liebe Jesu, die zum Realsymbol der erlösenden Liebe Gottes wird.“ (386). Aus Treue zu seiner Sendung geht Jesus in den Tod – er hat den Tod nicht gesucht... Wo Gott seine Liebe zu den Sündern auch noch gegen deren Widerstand durchhalten wollte, war es in diesem Sinne notwendig, dass der Mittler der Gottesherrschaft auch noch den Vernichtungswillen der Sünder aushielt. So ist die liebende Selbsthingabe Jesu bis in den Tod die geschichtlich gewordene Gestalt des ewigen Bundes zwischen Gott und den Menschen.“ (387).

⁹⁴ Freilich sind die Aussagen von Verweyen auf dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit SCHWAGER zu sehen, der besonders die menschliche Seite der Umkehr und Erlösung betont und Gott als externen Helfer zu begreifen scheint (vgl. etwa Schwager, R., Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck 1990, 203.215 etc., wo das *Selbstgericht* des Menschen sowie das *Kreuz* als Gericht betont werden).

**TABELLE 2: KLASSIFIKATION
GEGENWÄRTIGER BESTIMMUNGEN DES OPFERS**

Bestimmungen des Opfers:	Balthasar	Schwager	Rahner	Verweyen	Schillebeeckx	Werbick	Moltmann	Ontologisch
1. Aktiv / „Sacrificium“	+	+	--	++	++	+	++	+
Passiv / „Victima“	0	++	++	+	+	0	++	+
2. Teilopfer	0	0	0	0	0	0	--	--
Ganzopfer	++	0	0	+	+	+	+	+
Partizipation	+	+	+	0	0	0	0	+
3. Mensch opfert	--	++	+	0	0	0	--	--
Gott opfert/leidet	++	--	--	+	0	+	++	+
Gott/Mensch opfern	+	+	+	+	+	+	0	+
4. Metapher	--	+	0	++	++	+	--	--
Möglichkeit	--	0	+	+	0	0	--	--
Notwendigkeit	+	--	0	0	0	0	++	--
Wirklichkeit	0	0	--	0	0	0	0	++
5. Todesüberwindung	0	+	--	+	+	--	+	+
Tribut an den Tod	0	+	--	+	+	0	+	+
6. Nicht heilsrelevant	+	+	+	0	--	0	--	--
Tod heilsrelevant	+	--	++	+	--	+	+	--
Allgemein heilsbedeutsam	0	++	--	0	++	+	0	+
7. Positiv	+	+	++	0	0	0	--	+
Negativ	0	+	--	+	+	+	+	+
Positiv / Negativ	0	+	0	0	0	0	0	+
8. Dialektik	+	0	+	+	--	+	++	--
Analogie	0	+	0	--	+	0	--	++
9. Apersonal	+	0	+	0	+	+	+	+
Personal	+	+	0	0	0	0	+	+
10. Solidarität	0	+	++	+	+	++	+	+
Substitution	++	+	0	+	0	0	+	++
„Gratia sanans“	+	+	0	0	+	0	+	+
„Gratia elevans“	0	0	+	0	0	0	0	+

ERLÄUTERUNG:

- -- = Autor lehnt Position ab;
- 0 = Autor verhält sich indifferent gegenüber einer These
- + = Autor bejaht explizit die These / sie ist erforderlich für die Konsistenz seines Modells
- ++ = Autor hält die These für entscheidend / besonders wichtig

MAN BEACHTE:

- (1) Auch wenn der Opferbegriff selbst abgelehnt oder nur metaphorisch gebraucht wird, enthält er Implikate, die faktisch in den einzelnen Entwürfen genannt werden. Sie werden hier bezogen auf die implizierte Opfervorstellung herangezogen.
- (2) Die einzelnen Bewertungen verstehen sich inklusiv, nicht exklusiv: behauptet etwa ein Autor die allgemeine Heilsbedeutung des Lebens Jesu, so ist darin auch seine Zustimmung zur Heilsbedeutung des Todes impliziert: daher erhält auch die zweite Aussage eine Bestätigung.

Es sollen *nicht* alle in der Tabelle genannten Autoren explizit und Punkt für Punkt behandelt werden. Vielmehr versuche ich nun eine *grobe systematische Ordnungshilfe* zur Hand zu geben. Dazu ist zunächst eine *Beschreibung* der beiden grundsätzlichen Typen der Opfermodelle zu bieten, um ihnen dann jeweils einige *Vertreter* zuordnen zu können. Ihre expliziten Positionen können anhand der Tabelle eruiert werden.

Die starke Interpretation des Opfers

Es kann – aus ontologischer Perspektive – zwischen einer starken und schwachen Interpretation des Opfers unterschieden werden⁹⁵. „Stark“ und „schwach“ sind logische Prädikate, die den *Stellenwert* des Opfers innerhalb der Soteriologie angeben. An der axiomatischen Einschätzung des Stellenwerts des Opfers richten sich seine weiteren Bestimmungen aus.

Die starke Interpretation des Opfers impliziert meist die Betonung der *Negativität* der faktisch gefallenen Schöpfung und besonders der Negativität des *Todes* Jesu am Kreuz. Der Tod wird meist nicht nur physisch, sondern entweder als nun einmal so und nicht anders sich ereignete *Faktizität* oder als negatives Existential oder universal als notwendiges *Transzendente* interpretiert. Die *Annahme* der transzendentalen Negativität, ihre *Integration* und ihre sukzessive *Transformation* soll hier das Opfer des einzig universalen Mittlers leisten⁹⁶. Er übernimmt *stellvertretend* das einzig vollkommene Opfer, das die gottmenschliche Einheit und liebende Einigung wiederherzustellen vermag, was als *Versöhnung* gefasst werden kann.

Die starke Interpretation des Opfers betont demnach die Negativität des *Todes* / die *Gerechtigkeit* Gottes / die reale *Wirksamkeit* Gottes / das „*sacrificium*“ Christi, das das Bewusstsein und Wissen Christi um seinen Tod implizit voraussetzt und die Vorstellung vom *Selbstopfer* impliziert / sowie die „*gratia sanans*“, also die Heilung des Sündefalles durch Gott.

Folgende Gefahren sind denkbar:

Opfer / Tod wird zum dialektischen Grundmuster und *Transzendente* der Wirklichkeit erhoben, was in letzter Konsequenz eine Nähe zu gnostischen Konzeptionen impliziert. Entweder erfolgt dann ein *Stehenbleiben* beim physischen Tod als endgültige Manifestation des negativen Transzendente mit dem hoffnungsvollen Ausblick auf eschatologische Rettung; oder es erfolgt dialektisch eine *doppelte Negation*: Sünde und Tod, verstanden als Paradoxie des Daseins (!), bilden die erste Negation der Liebe Gottes; sie werden noch einmal negiert durch Christi Tat und Sein, was die Dialektik von Unheils-/Heilsgeschichte wesenhaft definiert. Jesus kann dialektisch sogar als *Selbstmörder*, Selbstvernichter und Gott als *Saddist* gefasst werden, sobald das Opfer zu „stark“ und damit einseitig interpretiert wird. Ebenso fällt eine zu starke Betonung des *göttlichen Anteils* der Erlösung und des Opfers auf, der den Menschen *entweder* zum passiven Empfänger geschehener Taten *oder* zum fideistischen Fürwahrhalter des Opfers Christi ohne jede Plausibilisierung machen kann.

Zu den *exemplarischen Vertretern*, deren Ansätze sicher weiter differenziert werden können, dürfen gerechnet werden:

BALTHASAR teilt zunächst soteriologische Konzeptionen ein unter dem Stichwort „*Solidarität*“ (Küng, Schillebeeckx, Ducuq, Rahner) und „*Substitution*“ (Luther, Calvin, Barth, Pannenberg, Moltmann, aber auch die Katholiken Girard und Schwager)⁹⁷. Hier versucht er sich selbst zu verorten.

Mit „*Substitution*“ ist der wirkliche Ersatzcharakter des Opfers Christi impliziert, besser: sein *stellvertretendes* Leiden und Opfer für alle Menschen. Die „*Substitution*“ hebt die eben genannte „*gratia sanans*“ hervor. „*Solidarität*“ hingegen meint ein Mitleiden und Mitopfern Christi mit allen Menschen. Sie bezieht sich mehr auf die „*gratia elevans*“. „*Substitution*“ ist demzufolge eine Kategorie, die eine reale Änderung der Wirklichkeit selbst kraft des Opfers Jesu Christi akzentuiert; „*Solidarität*“ jedoch betont mehr das existentiell und ideell zu verstehende Mitsein Jesu mit allen anderen Menschen. „*Substitution*“ unterstreicht die a priori und allen menschlichen Bemühungen vorweg gewährte Erlösungstat Jesu, seine Stellvertretung für alle Menschen; in ihr ist antizipatorisch bereits alles vollbracht. „*Solidarität*“ markiert die a posteriori zu vollziehende Erlösung durch das Mitopfern aller Menschen, also die Tatsache, dass alle Menschen in das Opfer Christi miteinbezogen sind und es selbst vollziehen müssen. „*Substitution*“ impliziert die Wirkursache des Opfers, „*Solidarität*“ hingegen seine Exemplarursache.

BALTHASAR betont der Opfergedanken stark, doch macht er halt vor einem Theopaschismus – wie etwa von MOLTSMANN⁹⁸ – halt. Balthasar universalisiert den Kenosis-Gedanken als Grundstruktur der Wirklichkeit, die trinitarisch fundiert ist: der Ort der passio crucis ist nicht nur die menschliche Natur Christi, sondern gehört zum immanent-trinitarischen *Wesenszug Gottes* selbst⁹⁹.

⁹⁵ Die *Tabelle* bildet eine *formale* Einteilung der Themen, *keine* ontologische Systematisierung – wiewohl auch die „ontologische Position“ erfasst werden kann. Doch lässt die tabellarische Zusammenstellung die Gründe der einzelnen Positionen unerhellte; sie konzentriert sich mehr auf ihre Effekte und Ergebnisse.

⁹⁶ Wegen der *Universalität* und *Schwere* des Sündefalles würde ein beliebiges Opfer nicht ausreichen - vielmehr ist *Gott* als der Erlöser gefragt; wegen der *Menschlichkeit* des Sündefalles muss der *Mensch* selbst das Opfer vollziehen. Kurz: der *Gottmensch* allein vermag das so gefasste Opfer zu vollbringen.

⁹⁷ Nach Galvin, J.P., Zur dramatischen Erlösungslehre Raymund Schwagers: Fragen aus der Sicht Karl Rahners, in: Niewiadomski, J. u.a. (Hg.), *Dramatische Erlösungslehre*. Ein Symposium, Innsbruck u.a. 1992, 157-164, 157. – Nach Galvin ist die Einteilung RAHNERNS übrigens nicht korrekt (ebd.).

⁹⁸ Moltmann, J., *Der gekreuzigte Gott*. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972

Er äußert – bezogen auf das Opfer – Kritik an SCHWAGER¹⁰⁰ und GIRARD¹⁰¹, die den Opferbegriff *ablehnen*, da bei einer völligen Ablehnung des Opferbegriffs „Gottes Aktion der Dahingabe ‚des Sohnes durch Gott den Vater‘ zu kurz kam“¹⁰². Sowohl der nicht nur zulassende Vater als auch der Sohn in seiner Gottheit sollen ins *drama passionis* einbezogen werden¹⁰³.

Reaktion von SCHWAGER: Leiden darf nicht *banalisiert* werden, indem es zum Wesenszug Gottes selbst erklärt wird. Schwager lehnt daher einen *direkten* göttlichen Willen zum Kreuzesleiden ab, ebenso eine *Vergöttlichung* des Leidens und distanziert sich daher von einer *analogia exinationis*¹⁰⁴.

Reaktion von BALTHASAR: „Wenn man ... mit Girard/Schwager, aber auch mit Pannenberg, nicht Gott, sondern die *Menschen* ihre Sünden dem Lamm Gottes aufladen lässt, hatten dann nicht diese im erlösenden Prozeß die Initiative, während der ohnedies immer liebende und verzeihende Gott (vgl. K. Rahner) nur zusah und damit Gottes Aktion der Dahingabe zu kurz kam?“¹⁰⁵. Nach Balthasar wird sonst die Gerechtigkeit Gottes ebenso immer weiter reduziert wie die Rede vom Zorn Gottes und die „ganze Sündenstruktur“¹⁰⁶. – Der goldene Mittelweg scheint entgegen von ungerechtfertigten Alternativsetzungen eine konsequente und unverkürzte Betonung der Erlösung durch die ganze Menschheit und die ganze Gottheit in ihrer unvermischten, ungetrennten und analogen *Einheit* zu sein.

SCHWAGER stellt das Opfer Christi in einen größeren soteriologischen Gesamtzusammenhang, der kohärent und einheitlich sein muss¹⁰⁷. Er geht von einem pragmatischen und handlungsorientierten Ansatz aus: was zählt, ist die faktisch nun einmal so und nicht anders gewordene Wirklichkeit, die die Verkündigungssituation des Evangeliums bestimmt. „Die Gerichtsworte setzen eine von der Basileia-Botschaft verschiedene Verkündigungssituation voraus. Diese Situation ergibt sich aus der Ablehnung der Basileia-Botschaft (Verdoppellung der Sünde)... Die Gerichtsworte decken jene Kräfte auf, die für die Ablehnung der Basileia-Botschaft verantwortlich sind (Lüge, Gewalt, satanischer Geist), und sie zeigen, welche immanenten Folgen sich daraus für die Menschen ergeben (Hölle)...“¹⁰⁸ „Die Verurteilung Jesu erweist sich als eine Zusammenrottung der Menschen, die (unbewusst/halbbewusst) das auf ihn abschieben, was er in ihnen aufgedeckt hat (Lüge, Gewalt, satanischer Geist). So wird er zum Träger der Sünde und ‚Sündenbock‘ gemacht (Sündenbock-Mechanismus und nicht Sündenbock-Ritus)... Jesus antwortet auf das Böse durch Verdoppelung der Proexistenz: - Gehorsam und Hingabe an Gott ... – gewaltfreie Feindesliebe ... – Identifikation mit seinen Gegnern, insofern sie selber Opfer der Sünde (und nicht Täter) sind.“¹⁰⁹ Nach Schwager identifiziert sich Jesus nur insoweit mit den Sündern, als sie Opfer sind – und nicht insofern sie Täter sind¹¹⁰, weshalb eine „eigene Umkehr notwendig“ ist¹¹¹. Daher gilt: „Nicht Gott hat Jesus zur Sünde gemacht, sondern die Menschen“¹¹². – Opfer erscheint hier einerseits als Folge der *Proexistenz* Jesu, andererseits werden auch die *Täter* zugleich als Opfer der Sünde begriffen und Jesu Opfer damit *passiv* als „victima“ gewertet. Zudem verlagert SCHWA-

⁹⁹ Balthasar, H.U.v., *Mysterium Paschale*, in: Feiner, J. u.a. (Hg.), *Mysterium Salutis*, Einsiedeln 1969, III/2, 133-326; ders., *Theodramatik III: Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 295-395

¹⁰⁰ Schwager, R., *Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1990. – Zur Auseinandersetzung Schwager – Balthasar siehe: Verweyen, H., „Offene Fragen im Sühnebegriff auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung Raymund Schwagers mit Hans Urs von Balthasar“, in: Niewiadomski, N. u.a. (Hg.), *Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium*, Innsbruck u.a. 1992, 137-146; Galvin, J.P., *Zur dramatischen Erlösungslehre Raymund Schwagers: Fragen aus der Sicht Karl Rahners*, in: ebd. 157-164.

Nach Galvin betont Rahner mehr die „*gratia elevans*“, den universalen Heilswillen Gottes, Schwager jedoch mehr die „*gratia sanans*“, die einzigartige Heilsmittlerschaft Christi (157). Er stellt weitere Unterschiede fest. RAHNER: Tod und Auferstehung sind ein unlöslich zusammenhängender Vorgang (159); Tod und Auferstehung sind zusammen heilsbedeutsam, lediglich die Hinsichten sind different (160); Tod ist an sich *positiv, notwendig* zur Vollendung des Menschen, um die evolutiv sich ereignende Annahme des Angemommenseins zu vollenden (161). Tod wird *unabhängig* von der Ablehnung des Heilsangebots verstanden (162). – SCHWAGER: Tod und Auferstehung sind *zwei* Akte (Gericht und Vollendung, gemäß den Phasen des „Dramas“ - 1. Heilsangebot, 2. Ablehnung, 3. Tod, 4. Auferweckung, 5. Pfingsten). (159). Die Heilsbedeutung der *Auferstehung* ist die entscheidende Tat Gottes (160). Tod scheint nur heilsbedeutsam, wenn die Phasen 1. und 2. vorangingen (160f) – denn nur durch Annahme des Todes kann die anschließende Transformation des Bösen stattfinden (161).

¹⁰¹ Girard, R., *Der Sündenbock*, Zürich 1988

¹⁰² *Theodramatik III*, 295; vgl. 276-291

¹⁰³ Wird hingegen das Opfer mit dem *Kreuz* in Verbindung gebracht und dieses als beinahe schon transzendente *Notwendigkeit* gefasst, verschwinden die Differenzen zwischen Girard und Balthasar, was folgende Aussage untermauert: Girard, R., *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Freiburg 1983, 211: „In der Sicht des Evangeliums scheitert mit dem Scheitern des Gottesreiches nicht das Unternehmen, dem Jesus sich hingibt, sondern muß *notgedrungen* der leichte, direkte Weg aufgegeben werden, der darin bestanden hätte, dass sämtliche von ihm angemahnten Verhaltensregeln angenommen worden wären; man *muß* nun Zuflucht nehmen zum *indirekten* Weg, der von der Zustimmung aller Menschen *absieht* und über die *Kreuzigung* verläuft.“

¹⁰⁴ Schwager, R., *Brauchen wir einen Sündenbock?* München 1978; ders., *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986, 273-312; ders., *Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1990. – Schenk, R., *Opfer und Opferkritik aus der Sicht römisch-katholischer Theologie*, in: Schenk, R. (Hg.), *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch*, Stuttgart u.a. 1995, 193-250, kommentiert: „Die menschenfreundliche Bedeutung der lang betonten Apathie Gottes (deren privater Ausdruck irreführend ist) tritt allmählich wieder in Erscheinung.“ (240).

¹⁰⁵ Balthasar, *Theodramatik III*, 295

¹⁰⁶ Balthasar, H.U.v., *Glosse „Die neue Theorie von Jesus als dem ‚Sündenbock‘“*, in: *IKZ Communio* 9 (1980) 184f, 185 Anm. 6

¹⁰⁷ Schwager, R., *Thesen zur Erlösungslehre*, in: Niewiadomski, J. u.a. (Hg.), *Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium*, Innsbruck u.a. 1992, 13-15, 13: Die „Frage nach der inneren Kohärenz“ kann nur „auf der Ebene des Handelns Gottes und nicht auf der Ebene einer vagen Menschlichkeit“ entschieden werden.

¹⁰⁸ Schwager, R., *Thesen zur Erlösungslehre*, in: Niewiadomski, J. u.a. (Hg.), *Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium*, Innsbruck u.a. 1992, 13-15, 13.

¹⁰⁹ Schwager, R., *Thesen zur Erlösungslehre*, in: Niewiadomski, J. u.a. (Hg.), *Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium*, Innsbruck u.a. 1992, 13-15, 14. „Die Auferweckung Jesu bringt nicht bloß eine Bestätigung seiner Basileia-Botschaft, sondern enthält ein neues Element: Verzeihung jener Sünde, die in der Ablehnung der Botschaft und des Boten bestand“.

¹¹⁰ Siehe hingegen die undifferenzierten Aussagen bei Hoping, H.; Tück, J.-H., „Für uns gestorben“ - Die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu und die Hoffnung auf universale Versöhnung, in: Christen, E. u.a. (Hg.), *Erlöst durch Jesus Christus. Soteriologie im Kontext*, Freiburg u.a. 2000, 71-108, 91

¹¹¹ Vgl. auch Schwager, R., *Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1990, 244

¹¹² Schwager, R., *Thesen zur Erlösungslehre*, in: Niewiadomski, J. u.a. (Hg.), *Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium*, Innsbruck u.a. 1992, 13-15, 15

GER den Grund der Negativität der menschlichen Situation in den *Menschen* selbst und den Grund des Vollzugs der Proexistenz in *Gott* allein – hier könnte die undialektische *Einheit* von menschlichem und göttlichem Wirken stärker herausgestellt werden¹¹³. Opfer bestehe nach SCHWAGER im *Mitsterben* mit Christus – unter Berufung auf 2 Kor 5, 14. „Wenn Paulus den Kreuzestod Jesu als den Tod aller bezeichnet, so ist vorausgesetzt, dass hier eine *Identifikation* stattgefunden hat. Nur von einer solchen Identifikation her ist die Folgerung korrekt, dass im Tod Jesu alle anderen Menschen mitgestorben sind.“¹¹⁴ Wie weit reicht diese Identifikation? Die Identifikation Jesu mit den ihn Kreuzigenden geht nicht so weit, dass sie „die Zustimmung zu ihrem Töten und seinem Getötetwerden eingeschlossen hätte.“¹¹⁵ Das „Sich-opfern“ bedeutet nicht sogleich „Selbstvernichtung“¹¹⁶ durch Annahme des Nichtens, des Nichtseins, des Todes. Hier hilft nach Schwager die Unterscheidung zwischen „*victima*“ und „*sacrificium*“, aktivem und passivem Opfer weiter¹¹⁷.

Doch wäre mit einer solchen Unterscheidung immer noch die These vereinbar, Opfer sei gegen sich selbst gerichtete Aggression als Ausdruck einer generellen Negativität der Schöpfung. SCHWAGER grenzt sich deutlich von der Vorstellung ab, Opfer bedeute den Austrag der Selbstaggression des Menschen¹¹⁸. Vielmehr versucht er, Opfer als Prozess der *Transformation* des Bösen durch Gottes gewaltige Liebesmacht¹¹⁹ am Kreuz zu fassen. Seiner Ansicht nach erfolgt durch das Opfer „Kreuz und Transformation des Bösen“¹²⁰ – eine bedeutsame Erkenntnis, die analog an den Prozess der *Heilung* einer Verwundung erinnert: die Narbe bleibt immer als Zeichen der Geschichte, dennoch ist die Wunde *transformiert* und geheilt!¹²¹ Leider benennt Schwager nicht den konkreten Modus der Transformation – was man jedoch im Rahmen einer *ontologischen* Deutung des Opfers sehr wohl tun kann¹²².

Die schwache Interpretation des Opfers

Die schwache Interpretation des Opfers sieht meist von seiner Bestimmung als universales Transzendente ab. Oft wird nicht einmal das *Faktum* der Gefallenheit der Schöpfung anerkannt - und das Opfermodell damit beinahe überflüssig oder zumindest akzidentell. Das Wesen des Opfers wird entweder auf das *passive Erleiden* von Sünde, Schuld und Tod reduziert oder in einen *generellen* Rahmen gestellt, etwa als endgültige Tat der Freiheit oder als generelle mögliche Lebenshaltung gefasst, die in Jesus als vorbildliches Ethos als eine menschliche Möglichkeit vorgelebt wurde. Ist der Interpretationsrahmen des Opfers zu allgemein, geht damit

¹¹³ Die unvermischt-ungetrennte *Einheit* von Selbsterwirken und Erwirktsein des Seins, von a priori und a posteriori, von Selbstursächlichkeit und Fremdbestimmung, von Gabe und Aufgabe bleibt stets bestehen. Sie ist nicht aufhebbar, sondern eröffnet die Bühne für die Heils- / Unheilsgeschichte als Verflochtenheit aller Menschen, Engel und Geschöpfe - eine tiefe Einheit aller Geschöpfe durch Raum und Zeit hindurch deutet sich als Abbildung der trinitarischen Einheit Gottes an.

¹¹⁴ Schwager, R., *Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1990, 217. Er gibt BARTH recht, „dass der Gekreuzigte den eigentlichen Kampf mit dem Bösen ausgefochten und sich bei seinem Tun mit allen Sündern identifiziert und ihnen so eine neue Lebensmöglichkeit eröffnet hat.“ (220).

¹¹⁵ Schwager, R., *Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1990, 221. – Siehe hingegen Schwarz, G., *Jesus der ‚Menschensohn‘. Aramaistische Untersuchungen zu den synoptischen Menschenworten Jesu* (BWANT 119), Stuttgart 1986, 237, wonach die Verräter und Mörder „im Auftrage Jesu“ handelten.

¹¹⁶ Schwager, R., *Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1990, 221

¹¹⁷ Schwager, R., *Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1990, 222

¹¹⁸ Schwager, R., *Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1990: „Wenn sich die These nicht halten ließ, dass Gott seinen Sohn mittels der Sünder in seinem Zorn direkt geschlagen und vernichtet hat (K. Barth), dann ist damit die subtilere Problematik noch nicht gelöst, ob er den Gekreuzigten nicht im Gehorsam zur Selbstaggression geführt und ihn dadurch gerichtet hat. Christus hätte dann das Selbstgericht der Sünder in dem Sinn auf sich genommen, dass er in vollem Bewusstsein und in Freiheit das tat, was die Sünder in ihrer Verblendung tun: sich selber richten und vernichten.“ (234f). Die These der Selbstaggression lehnt Schwager definitiv ab (240). – Als Begründung gibt er an: „Der Wille Christi bei seiner Hingabe wird (sc. beim Hebräerbrief) dadurch mit dem neuen Gesetz sachlich identisch gesetzt, das Gott ins Innere der Herzen schreibt. Bei diesem neuen und inneren Gesetz dürfte aber die Selbstaggression keinen Platz haben, denn sonst ergäben sich entsprechende bedenkliche Folgen für das Verständnis der Gottesherrschaft und des vollendeten Lebens bei Gott.“ (236). Schwager beruft sich auf MAXIMUS CONFESSOR: „Er meint damit, dass der Tod, der nach dem Sündenfall ins Paradies von Gott als Strafe gegen die menschliche Natur eingesetzt wurde, vom Gekreuzigten in ein Heilmittel gegen die Sünde *verwandelt* wurde.“ (237) (vgl. Maximus Confessor, Thal. 61 (PG 90, 633 AD. 636 CD)). Jesus *verwandelt* das Handeln seiner Richter und Henker durch seine Hingabe am Kreuz (237)!

¹¹⁹ So ähnlich auch Kirchschräger, W., *Hat Gott seinen Sohn in den Tod gegeben? - Zum biblischen Verständnis von Erlösung*, in: Christen, E. u.a. (Hg.), *Erlöst durch Jesus Christus. Soteriologie im Kontext*, Freiburg u.a. 2000, 29-70: Gottes Motiv der Erlösung heißt Liebe, die die „Freiheit der Entscheidung“ belässt. „Liebe bedeutet, sich selbst auszusetzen, damit schwach und verwundbar zu werden; Liebe beinhaltet ein Risiko. Liebe bedeutet nicht unbedingt, Schmerz, Leid und Betroffenheit zu vermeiden, sondern dies ohne Rache zu ertragen.“ (49). „So wie der Tod Jesu eine lineare Konsequenz seiner Verkündigung und seines Erlösungshandelns ist, so ist Jesu Auferstehung eine ebenso lineare Konsequenz des von Jesus verkündigten Gottes.“ (49).

¹²⁰ Schwager, R., *Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1990, 232

¹²¹ Schwager, R., *Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck 1990: Jesus und seine Henker „zusammen waren Opfer jener Macht, die tatsächlich töten: die Sünde. Auf dieser tieferen Ebene stand Jesus nicht mehr seinen Gegnern gegenüber, sondern er erlitt mit ihnen zusammen die Schläge der zerstörerischen Macht, wobei nur er allein dieses Erleiden als solches erfuhr“ (237f). So erlitt Jesus mit seinen Henkern das Schicksal des Getötetwerdens (238). Hier vollbringt Jesus das *sacrificium*: „Bejahtes Erdulden wird zu einer neuen Form der Aktivität.“ (aktives Opfer) (238): Gott will nicht direkt das Leiden, sondern nimmt es an, um es zu verwandeln. Jesus will demnach aktiv nicht sein Leiden um des Leidens willen, er ist also kein Selbstmörder. Jesus übergibt seinen Geist dem Vater, womit er „auf jede weitere Selbstbestimmung“ verzichtet, indem er sich „in Liebe restlos anvertraut“ (239) „Das radikale Ausgeliefertsein gegenüber seinen Feinden, wie er es im Getötetwerden erfuhr, hat er zum radikalen Ausgeliefertsein gegenüber seinem Vater gemacht. Der Sünde als Lüge und Töten hat Christus nie zugestimmt, wohl aber hat er die konkreten sündigen Taten (als Getötetwerden durch die Sünde) so unterfangen, dass er gerade durch sie in ihrer Materialität in eine grenzenlose Hingabe transformiert wurde. Durch seine Identifikation mit seinen Gegnern hat er auch ihre Welt, in der sich ihr böser Wille verfangen hat, unterwandert und durch seine transformatorische Kraft nochmals von einer neuen Tiefe her zum himmlischen Vater hin geöffnet.“ (240).

¹²² Die opfervolle Verwandlung ist eine *analoge* und keine dialektische: daher rechtfertigt Jesus *nicht* das Töten oder ist gar ein Selbstmörder, sondern er nimmt den Tod auf sich, um ihn zu verwandeln bzw. analog zu transformieren – was freilich einen negativen und positiven Aspekt des Todes voraussetzt: wäre der Tod nur negativ, so könnte er nicht ins Positive verwandelt werden.

allzuoft gerade das Wesen des Opfers verloren. So wird die Tat menschlicher Freiheit selbst nicht mehr als Opfer bezeichnet, sondern das Opfer auf das passive Erleiden von Schmerz und Leid reduziert. Oder das Opfer wird zum Wesensmerkmal des *gesamten Lebens* Jesu erklärt, von seiner Kenose bis zur Auferstehung: auch hier erhebt sich dann die Frage, ob eine solche Bestimmung des Opfers nicht zu allgemein und für das Opfer selbst nichtssagend sei. Faktisch wird dann auch allzu oft der Begriff des Opfers fallengelassen.

Interessant ist auch die verschobene Bedeutung des *Todes*: er wird entweder *banalisiert* oder verstärkt *positiv* gewertet, quasi als notwendiger Übergang des Menschen aus seiner raumzeitlich begrenzten Verfasstheit in die unmittelbare Nähe Gottes. Ebenso verstärkt akzentuiert werden die *Barmherzigkeit* Gottes, die Mitwirkung des *Menschen* bzw. die aktive Rolle menschlicher *Freiheit*, die jedoch *nicht* als Opfer verstanden wird, sondern gerade *gegen* das Opfer gerichtet ist, sowie der erwähnte „*victima*“-Charakter des Opfers – was übrigens das Bewußtsein und Wissen Christi um seinen Tod nicht mehr notwendig voraussetzt. Opfer wird immer mehr zum *Fremdopfer* als Erleiden externer Gegebenheiten, von der sich die ureigene menschliche Tat der Freiheit deutlich abgrenzt. Mit der grundsätzlich positiven Sicht der menschlichen Freiheit geht eine Unterstreichung der göttlichen „*gratia elevans*“ einher, die die Positivität der Möglichkeiten des Menschseins garantieren kann.

Folgende Gefahren sind denkbar:

Das Opfer wird *banalisiert*, das Opfers als sekundäres Moment in der Erlösung gewertet bis hin zu seiner endgültigen *Ausschaltung*. Der Tod – als Korrelat des Opfers – wird als notwendiges Durchgangsstadium des Menschen zu Gott im Rahmen der menschlichen Einigungsgeschichte *zu positiv* gedeutet – das Skandalon des Todes geht verloren, oder er wird schlicht ignoriert, um das aus ihm folgende Opfer zu vermeiden. So wird der Tod sogar zum *notwendigen Grundzug* der Wirklichkeit erhoben – etwa im Rahmen der Evolutionstheorie. Auch wird der *menschliche Anteil* an der Erlösung zu stark betont, so dass der Eindruck einer Selbsterlösung und eines damit verbundenen soteriologischen Automatismus (= „*Wenn* der Mensch seine göttlich erlöste Freiheit verwirklicht, *dann* wird er automatisch erlöst“) entstehen kann.

Der schwachen Interpretation des Opfers dürfen exemplarisch einige *Vertreter* zugeordnet werden, deren Ansätze freilich nochmals differenziert werden können:

RAHNER verbindet Leben, Tod und Auferstehung eng miteinander, so dass der Tod „als höchste Tat der Menschen“ das ganze irdische Leben „in der letzten Entscheidung der Freiheit“ sammeln und sich als Ewigkeit zeitigen soll. Er kritisiert die Diastase zwischen Tod einerseits und der gnadenhaften und selbsterlösenden Vollendungsdynamik andererseits¹²³. Vielmehr spricht Rahner von der im Tod vollbrachten „Geburt“, „Entbindung“, „Befreiung“ der Ewigkeit aus der Zeit bzw. von der vom Menschen getanen Endgültigsetzung seines eigenen Daseins¹²⁴.

Entsprechend wird das Opfer gewertet: Rahner erhebt das Opfer *nicht* uneingeschränkt zu einem allgemeinen Grundzug des Daseins, als ob es einfach dem Tod als universales Geschehen des Menschseins entsprechen würde. Vielmehr zeigt er sich gegenüber dem Opferbegriff *reserviert*. Denn: Opfer setzt Rahner mehr auf die *passio*-Seite des Todes; die freiheitliche *actio*-Seite des Todes jedoch erscheint dem Opfer gegenüber sekundär. Es geht um „... die (mögliche) Freiwilligkeit des schicksalhaften Leidens und die Schicksalhaftigkeit der freiwilligen Aszese“, wo die Rede von einer „Aufopferung der Welt“ nur in *dialektischer* Einheit mit dem ursprünglicher gewollten *Willen zur Weltvollendung* angemessen sein könnte¹²⁵. Opfer meint mehr das Erlittene und *nicht* die freiheitliche Aneignung und Transformation desselben, weshalb Opfer die heilbringende Effizienz seines Todes nur *inadäquat* benennt¹²⁶. Nach Rahner bilden *Selbsterlösung* und *Fremderlösung* eine strenge *Einheit*: Gott wird nicht durch ein Opfer umgestimmt, weil damit sowohl die göttliche als auch die anthropologische Dimension der Selbsterlösung verfehlt wären¹²⁷. – Zeigt sich hier das Opfer als *notwendiges Übel* oder als lästiges *Akzidenz* auf dem evolutiven Weg zu universaler Vollkommenheit¹²⁸? Zurecht hat METZ an Rahner eine Verharmlosung des Todes beanstandet¹²⁹.

¹²³ Rahner, K., „Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit“, in: ders., Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1967, 157-172, 165f. – Schenk, R., Opfer und Opferkritik aus der Sicht römisch-katholischer Theologie, in: Schenk, R. (Hg.), Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch, Stuttgart u.a. 1995, 193-250, interpretiert: Indem Jesus einerseits den Tod als natürliches Faktum hinnimmt (passive Seite des Todes) und andererseits es in Freiheit annimmt (aktive Seite des Todes), wirkt sein Tod erst vervollkommnend. So verfestigt sich bei Rahner mit der Zeit die „Idee der ‚Reifung‘ der Ewigkeit aus der Zeit aufgrund des sich selbst vollendenden Todeszugs des Lebens“ (241).

¹²⁴ Rahner, K., Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg u.a. 1976, 260ff und 410ff.

¹²⁵ Rahner, K., „Passion und Aszese“, in: Ders., Schriften zur Theologie III, Einsiedeln 1956, 73-109

¹²⁶ Vgl. Grün, A., Erlösung durch das Kreuz. Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis, Münsterschwarzach 1975, 152: „Um die Heilsbedeutung von Jesu Tod auszudrücken, verwendet Rahner nie den Opferbegriff ... Opfer ist für ihn allein ein Modell, um den Tod Jesu als Übergänge zu qualifizieren, nicht aber, um die Heilsbedeutung auszusagen.“

¹²⁷ Rahner, K., Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 277

¹²⁸ Nach Schenk, R., Opfer und Opferkritik aus der Sicht römisch-katholischer Theologie, in: Schenk, R. (Hg.), Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch, Stuttgart u.a. 1995, 193-250, hält Rahner fest „am entscheidenden Vorzug aktiver Selbsterlösung und Selbsttranszendenz, welche des Menschen Leben und Tod faktisch auszeichnen sollen.“ (244). – Doch: impliziert Selbsterlösung notwendig die Relativierung des Opfers zum „*victima*“, zum passiven Erleiden äußerer Umstände?

¹²⁹ Schenk, R., Opfer und Opferkritik aus der Sicht römisch-katholischer Theologie, in: Schenk, R. (Hg.), Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch, Stuttgart u.a. 1995, 193-250, 244.

Nach SCHILLEBEECKX entsprach der *Tod* zunächst der Sünde des Menschen, die *Auferstehung* der Gnade Gottes. Er optiert entschieden *gegen* eine solche Dialektik für die *Heilsbedeutung* auch des Todes Jesu als Bedingung des göttlichen Heilsplanes¹³⁰. Er geht von einer Dreiheit aus: Leben, Tod und Auferstehung Jesu. Dem entspricht bei Jesus die Dreiheit von: unmittelbarem *Bewusstsein* der Ablehnung seiner Botschaft, die zum Tod führen konnte; die *Heilsgewissheit*, dass sein Tod nicht das letzte Wort haben könne und sein Reich nicht verhindern kann; das *Verständnis* seines Todes „als (irgendwie) in das Heil-von-Gott her einbezogen, als historische Konsequenz seines sorgenden Liebesdienstes an den Menschen und seiner Solidarität mit den Menschen“¹³¹. Es gilt daher, dass Jesus „... den Tod nicht nur *passiv* über sich kommen lässt, sondern ihn *aktiv* in seine gesamte Sendung integriert hat, mit anderen Worten, dass er seinen Tod als letzten und äußeren Dienst an der Sache Gottes als der Sache des Menschen verstanden und erfahren hat.“. Diese These hängt *nicht* ab von der „hyper-Formel“ ab, sondern meint die „gänzliche *Pro-Existenz* Jesu“¹³². Sie wiederum verlangt eine Heilsbedeutung des Todes Jesu.

SCHILLEBEECKX disqualifiziert das religionsgeschichtliche Opfermodell vorab als eine *nicht* zeitgemäße Vorstellung¹³³. Bei aller Betonung der Negativität des Todes Jesu ist seine *Auferstehung* – wohl als zeitliches Korrelat des Todes gefasst – dennoch „... der Durchbruch oder die Manifestation von etwas, was schon in Jesu Leben und Tod vorhanden war, nämlich seine Lebens- oder Gnadengemeinschaft mit dem lebendigen Gott, eine Gemeinschaft, die durch keinen Tod gebrochen werden konnte.“¹³⁴. Dabei vollendet *nicht* der Tod selbst das Sein Jesu, weil die erhoffte Vollendung von Gott her wesentlich *gegen* den Tod gerichtet ist¹³⁵. – So blickt Schillebeeckx auf die *Ganzheit* des Lebens Jesu (und nicht isoliert auf seinen physischen Tod), das er in einer mehr *metaphorischen* Weise universell als Opfer aus Gehorsam Jesu gegenüber dem Vater, besser: als seine fortwährende Proexistenz deutet. Wird er damit dem Opfer Jesu hinreichend gerecht – oder sollte nicht die Konkretion der allgemeinen Haltung Jesu am Kreuz deutlicher herausgestellt werden?

WERBICK möchte sich von der Konzentration auf den Tod Jesu im Erlösungsgeschehen lösen. Insofern Tod und Opfer zusammenhängen, geht mit seiner Option eine *Abschwächung* des Opfers einher. „Die herkömmliche westliche Soteriologie konzentriert sich aber auf den Tod Jesu und sieht in ihm - als Sterben Jesu für die Sünder - das eigentliche Heilsereignis, das den Menschen den Zugang zur Erlösung und zur wahren Gottesgemeinschaft eröffnet. Mit dieser Annahme verbindet sich die Schwierigkeit, dass sie unterstellen muss, die in Jesu Verkündigung kundwerdende, *bedingungslose* Heilszusage Gottes sei schließlich doch an eine *Bedingung* geknüpft: an die Selbsthingabe seines Sohnes in den Tod für die Menschen... Hier scheint erst der Opfertod Jesu das Heil zu begründen, das doch der vorösterliche Jesus selbst schon verkündigt und vergegenwärtigt hat. Diese Konstruktion scheint theologisch kaum haltbar.“¹³⁶. – Demnach gilt es für theologisch, Gott im protestantischen Sinn für den *bedingungslos Alleinwirkenden* zu halten. Ferner wehrt sich Werbick gegen eine *Logisierung* der Erlösung durch ein plausibles Opfermodell: für ihn handelt es sich bei solchen Opfervorstellungen um „*Logik*“, die Gottes Handeln begrifflich machen soll – das *Handeln* bleibt jedoch gemäß seiner Handlungstheorie der Logik stets vorgeordnet und ist durch Logik eben nicht einholbar. So macht er „die kultische Logik des Opfers oder die juristische Logik der Strafe“ aus¹³⁷. Werbick reicht es, die „*Proexistenz*“ Jesu zu betonen: „Sie spricht Gottes Wesenswort aus, lässt Gottes Beziehungswillen geschehen; sie bezeugt Gottes Solidarisierung mit dem sündigen und todverfallenen Menschengeschlecht - sein solidarisches Mitsein mit denen, die in hilfloser Auflehnung gegen das ‚Nein‘ der Wirklichkeit in der Sünde dem Tod immer schon vorarbeiten und der Verneinung das letzte Wort lassen. Gegen die Dynamik der Verneinung setzt Jesus die Kraft der Solidarität; und die Kraft der Solidarität, die er in Anspruch nimmt, ist die Macht der göttlichen Liebe selbst.“¹³⁸

Gemeinsame Grundzüge der Interpretationen

Die starke Interpretation des Opfers neigt zur Todeszentriertheit und zum *Sündenpessimismus* sowie zur Betonung der soteriologischen Rolle *Gottes*, die schwache Interpretation hingegen zum *Pelagianismus* und zur Hervorhebung der soteriologischen Rolle des *Menschen*. Die erste entspricht am ehesten der BALTHASARSchen *Substitution*, die zweite jedoch der *Solidarität*.

Dennoch sind einige entscheidende Gemeinsamkeiten auszumachen – vorausgesetzt, dem Opfer wird eine soteriologische Rolle zugestanden:

- Jesus Christus ist in welchem Sinn auch immer *Opfer* und durchsteht daher ein Opfer.
- Opfer erwächst aus der *Ganzhingabe* Jesu aus Gehorsam gegenüber seinem Vater
- Insofern Jesu Sein *universale* Bedeutung und Wirkung besitzt, so auch das von ihm dargebrachte Opfer – unabhängig, ob diese *Universalität* als mögliche Lebenshaltung oder als notwendiges Transzendente näher bestimmt wird.
- Opfer Christi gilt für Täter, insofern sie *Sünder* sind (=sie vollbringen das „sacrificium“ als „sacrilegium“, indem sie andere Menschen dem Tod ausliefern und somit für den Tod – nichts fürs Leben – opfern) und für die „*Opfer*“ (=die bei Jesus und allen Menschen gleiche „victima“), womit das universale Moment der Erlösung gesichert ist.

¹³⁰ Schillebeeckx, E., Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg u.a. 1974, 241-281

¹³¹ Schillebeeckx, E., Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg u.a. 1974, 275

¹³² Schillebeeckx, E., Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg u.a. 1974, 276

¹³³ Schillebeeckx, E., Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Christus, Freiburg u.a. 1979, 33, 35f.

¹³⁴ Schillebeeckx, E., Menschen, Die Geschichte von Gott, Freiburg u.a. 1990, 172

¹³⁵ Schillebeeckx, E., Erfahrung aus dem Glauben, Freiburg i.Br. u.a. 1984, 191f.

¹³⁶ Werbick, J., Soteriologie, Düsseldorf 1990, 105

¹³⁷ Werbick, J., Soteriologie, Düsseldorf 1990, 135. – Eine Anfrage sei hier gestattet: Ergibt sich daraus sogleich eine Relativierung der Logiken? Beruht nicht auch die Feststellung, es gebe Logiken, selbst auf einer Logik (nämlich der Logik der von Werbick favorisierten Theorie kommunikativen Handelns)?

¹³⁸ Werbick, J., Soteriologie, Düsseldorf 1990, 206

**TABELLE 3: MÖGLICHE SOTERIOLOGISCHE ANSÄTZE
AUS DER SICHT EINER ONTOLOGISCHEN THEODIZEE**

<p>Ontologischer Grund der Erlösung: Gottmenschliche Einheit des <i>Seins</i> Jesu (hypostatische Union). Die <i>Wirklichkeit</i> Jesu <i>wirkt</i> ganzheitlich auf alle geschaffene Wirklichkeit</p>	<p>Ontologische Bestimmung der Erlösung: -Erlösung als Konkreativität, Kooperation, <i>Synergie</i> kraft göttlicher <i>Energieia</i>: erlösendes Wirken Gottes, eingebundenes Mitwirken des Menschen. -Das <i>ganze</i> Menschsein wird erlöst und nicht nur ein Teil („quod non est assumptum, non est sanatum“)</p>
---	---

<i>Reduktion des gottmenschlichen Seins Jesu auf:</i>	<i>Folge: reduzierte Erlösung</i>
Aktionseinheit / gemeinsames Wirken	-Das Wirken des Menschen wird erlöst, nicht seine Wirklichkeit. -Menschsein bleibt gefallen; Erlösung ist akzidentell
Betonung nur der Identität / nur der Differenz von Menschsein / Gottsein	-Entweder (pelagianische) Selbsterlösung des Menschen, oder (lutherische) Fremderlösung durch Gott, entweder Überbetonung der Aktivität Gottes /Passivität des Menschen oder umgekehrt. -Nicht das ganze Menschsein wird erlöst: entweder verbleibt die Erlösung im „rein Menschlichen“ und meint keine echte Erlösung oder sie wird „von außen“ an den Menschen herangetragen
<i>Erlöste Leidensbereiche des Menschseins:</i>	<i>Maximale Effekte der Erlösung:</i>
Existenz / Selbst	Befreite Existenz: Verlagerung der Erlösung in den Innenbereich menschlicher Existenz (Existentialistische Deutungen); existentielle Umkehr
Geist	Befreite Erkenntnis: Erlösung als Eröffnung neuer Erkenntnis (Gnosis)
Psyche	Psychologische Deutungen der Erlösung: Erlösung als konstitutiver Faktor oder als Anlass psychischer Entwicklung
Leib	Befreiter Leib: Erlösung als konkrete Freiheit
Geschichte	Befreite Geschichte: Erlösung als Zeichen der Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen. Historische Reduktion: Erlösung als vergangenes historisches Ereignis („garstiger Graben“ zwischen historischem/totem und österlichem/erlösendem Jesus).
Politische, ökonomische, ökologische Einbindung des Menschen	Erlösung als Befreiung von politischem, ökonomischem und ökologischem Leiden: Wiederherstellung des „Mitseins“ mit anderen Menschen sowie mit allen Geschöpfen