

Stellvertretung und Solidarität, Versöhnung und Befreiung

Zur Diskussion soteriologischer Paradigmen

Julia Knop

Christliche Erlösungslehre verankert das Heil der Welt nicht in einem bestimmten Gesellschaftsmodell oder einer spirituellen Technik, sondern im Geschick einer historischen Person: Jesus Christus. Erschwerend kommt hinzu, dass das, was diese Person um des Heils aller Welt willen getan haben soll, ebenso nötig gewesen wie gratis geschehen sein soll: faktisch unverdient und prinzipiell nicht verdienbar. Dieser soteriologische Rekurs auf Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi, also das Bekenntnis zu ihm als σωτήρ, d. h. als Retter und Erlöser, prägt das christliche Gottesbild und das christliche Verständnis menschlicher Heilsbedürftigkeit in einer Weise, dass man von einer wechselseitigen Erläuterung der Begriffe Theologie und Soteriologie sprechen kann.¹ In beider Zentrum steht derselbe Name: Jesus Christus. Gott ist für Christen der, der sich in Jesus Christus *als Heiland* offenbart hat.

Wie aber dieses Evangelium erläutert und welche Interpretationsmodelle für seine Inkulturation in neue Lebens- und Wissenschaftskontexte für tauglich befunden werden, wird in den verschiedenen Epochen und Kulturen der Theologiegeschichte durchaus unterschiedlich beurteilt und ist teilweise strittig. Karl-Heinz Menke hat in seiner Habilitationsschrift² eine umfassende Aufarbeitung eines der dominanten soteriologischen Paradigmen, des der „Stellvertretung“, geleistet. Seine Studie legte zugleich das Fundament für die typisierende Unterscheidung theologischer, v. a. soteriologischer Modelle, die er in der Folgezeit im Rahmen der so ge-

1 Vgl. *Dorothea Sattler*, *Erlösung? Lehrbuch der Soteriologie*, Freiburg i. Br. 2011, 43–48, unter Verweis u. a. auf *Dietrich Wiederkehr*, *Glaube an Erlösung. Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute*, Freiburg i. Br. 1976.

2 *Karl-Heinz Menke*, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln – Freiburg i. Br. ²1997.

nannten Denkformanalyse mit vorangetrieben hat.³ Nicht nur die inhaltliche Profilierung des Stellvertretungsparadigmas für die Erlösungslehre, sondern auch die typisierende Analyse theologischer Positionen wird mit seinem Namen verbunden. Dabei schränkt er selbst ein: „Typisierungen sind immer auch Schematisierungen. Sie übergehen Differenzen und lenken stattdessen den Blick auf das, was das Gemeinsame einer ganzen Epoche, Denkrichtung oder Position ausmacht.“⁴ Typisierungen reduzieren Komplexität. Sie legen Grundeinstellungen frei und richten den Blick auf systemimmanente, denkformspezifische Logiken. In aller Regel ist ein konkreter theologischer Ansatz komplexer, bisweilen auch weniger konsequent als das Schema, dem er subsumiert wird. Das ist gut und richtig so. Denn die Schematisierung von Ansätzen geschieht im Nachhinein, durch jemand anderen und unter einem anderen Erkenntnisinteresse als dem des Autors. Wegen ihres pauschalisierenden Charakters sollte man Typisierungen daher mit Umsicht entwickeln und mit Vorsicht genießen. Man sollte von ihnen nicht mehr und v. a. nichts anderes erwarten, als sie beanspruchen, nämlich Einordnung und systematische Reduktion auf das Gemeinsame mehrerer Ansätze statt Fokussierung ihrer jeweiligen Originalität; meist eine thematische, seltener eine genetische Fragestellung; Problemschärfung statt Weichzeichnung; die Vogel-, nicht die Froschperspektive. Im Bewusstsein der Grenzen von Schematisierungen kann aber auch ihre Erschließungskraft stark gemacht werden. Gut gemacht, bieten sie Überblick, entlarven etwaige Brüche, Grenzen und Einseitigkeiten und arbeiten heraus, wohin ein typperechter Hase läuft, sofern er konsequent seinen Weg verfolgt. Karl-Heinz Menke versteht es in Publikationen und Lehrveranstaltungen meisterhaft, durch pointierte Fragestellungen diese Stärken einer Typen- und Denkformanalyse auszureizen.

Im Folgenden möchte ich dieser von meinem Doktorvater und langjährigen Chef gelegten Spur folgen und einen Beitrag zur aktuellen Diskussion um die Aussagekraft soteriologischer Paradigmen leisten. Dabei greife ich eine Unterscheidung auf, die er selbst im Gefolge der oben zitierten Bemerkung entwickelt hat und die mir grundsätzlich sinnvoll und überzeugend erscheint. Mit Blick auf große Soteriologien des 20. Jahrhunderts differenziert er zwischen Entwürfen, die *christozentrisch* angelegt sind und „als Variationen des Themas ‚Stellvertretung‘“ verständlich werden, und solchen, die *anthropozentrisch* orientiert sind und Heil und Erlösung „als

3 Vgl. Karl-Heinz Menke, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2012, 376–418.

4 Menke, Jesus ist Gott der Sohn, 376.

Variationen des Themas „Freiheit“⁵ entfalten. Während „Stellvertretung“ das Tun Jesu zugunsten der heilsbedürftigen Menschheit benennt, nimmt „Freiheit“ bzw. „Befreiung“ den Effekt dieses Heilswirkens für den Menschen in den Blick. Dessen Pendant wäre im ersten Paradigma „Versöhnung“; Gegenstück des Tuns Jesu im zweiten Paradigma wäre „Anerkennung“ oder „Solidarität“.

In einem ersten Schritt soll zunächst das Profil dieser Perspektiven herausgearbeitet werden (1–2). Dies geschieht ausdrücklich nicht als Rezension oder Literaturbericht, sondern in Form einer Skizze der auf ihre innere Logik reduzierten typischen Argumentationsgänge, die an einigen ihrer Vertreter lediglich exemplifiziert werden. Materialiter orientiere ich mich anlässlich dieser Festschrift an Ansätzen bzw. Argumenten, die für Karl-Heinz Menkes wissenschaftliches Profil besonders prägend geworden sind. Der folgende Abschnitt dient dazu, in Form eines zugespitzten Vergleichs ihre jeweilige Erschließungskraft auszuloten (3). Abschließend erfolgt eine Problemanzeige, welche noch einmal grundsätzlich nach Kriterien, Quellen, Inhalten sowie der möglichen oder nötigen Kompatibilität theologischer Paradigmen fragt (4).

1 Stellvertretung und Versöhnung

Vor vier Jahrzehnten hat Gisbert Greshake in der Geschichte der christlichen Soteriologie drei dominante Konzepte ausgemacht und theologie- und kulturgeschichtlich eingeordnet: 1. Paideia/Vergöttlichung, 2. Stellvertretung/Rechtfertigung und 3. Autonomie/Freiheit. Die Vätertheologie des christlichen Ostens hatte Greshake zufolge Erlösung v. a. „nach dem Konzept der kosmologischen Logos-Pädagogie“⁶ modelliert. Demgegenüber akzentuierte der lateinische Westen von Tertullian und Augustinus über die Scholastik, namentlich Anselm von Canterbury, bis hin zu Martin Luther im Übergang zur Neuzeit das geschichtliche Gegenüber von Gott und Mensch. Dies wurde besonders im Kontext mit-

5 *Menke*, Jesus ist Gott der Sohn, 377. In einer älteren Entfaltung der Fragestellung hat er noch drei soteriologische Paradigmen unterschieden: Stellvertretung – Befreiung – Communio. Die zentralen Denkformen der Soteriologie in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts, in: ThPh 81 (2006) 21–59.

6 *Gisbert Greshake*, Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte, in: Ders., Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg i. Br. 1983, 50–79, 62. Sein Beitrag geht auf einen Vortrag vor der AG der Dogmatiker und Fundamentaltheologen am 29.12.1972 in München zurück.

telalterlichen Ordo-Denkens in ökonomie- und rechtsaffinen Kategorien wie Satisfaktion, Rechtfertigung und Stellvertretung entfaltet. Die Neuzeit forcierte diesen Perspektivwechsel auf Mensch und Geschichte weiter, indem nun Erlösung anthropologisch als Moment der individuellen Freiheitsgeschichte expliziert und Soteriologie auf ihre Relevanz für das autonome Subjekt hin reflektiert wird.

Greshakes Systematisierung ist immer noch hilfreich – nicht nur dogmen- und theologiegeschichtlich, sondern auch zur motivgeschichtlichen Verankerung heutiger Konzepte und Differenzierungen, etwa der zwischen christozentrisch und anthropozentrisch angelegten Entwürfen. Denn so sehr die jeweiligen Konzepte ihre Wurzel und ihr geistesgeschichtliches Gewicht in bestimmten epochalen Konstellationen finden, so wenig sind sie auf ihren Ursprungskontext beschränkt – schon deshalb, weil die Soteriologien aller Epochen eine Interpretation desselben Ereignisses, der Heilsgabe Gottes in Jesus Christus, beanspruchen und dazu dieselbe normative Grundlage, die Bekundung dieses Ereignisses in der Heiligen Schrift, exegesieren.

Der Schweizer Theologe Hans Urs von Balthasar darf als bedeutendster Repräsentant und Impulsgeber einer modernen, am Personbegriff orientierten Applikation des zweiten von Greshake identifizierten Paradigmas gelten. Er entfaltet den Tod des Gottessohnes als ‚Platztausch‘ mit dem Sünder.⁷ Diese Lesart des Kreuzes markiert er mit für ihn typischer Verwe als Punkt, an dem sich die Geister zwischen einem vollen Christusbekenntnis und einer bloßen ‚Vorbild-Jesulogie‘ scheiden. Obgleich der Begriff sowie terminologische Vorläufer des deutschen bzw. lateinischen Abstraktums „Stellvertretung“⁸ der Bibel fremd sind, erfasse der Terminus exakt jenes „*pro nobis*“⁹, von dem das Neue Testament in der Deutung des Todes Jesu durchzogen sei. Um das ‚Wort vom Kreuz‘ (1 Kor 1,18) als

7 Vgl. v. a. *Hans Urs von Balthasar*, *Mysterium Paschale*, in: *MySal* III/2 (1969) 133–319; ders., *Theodramatik* II/1. Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott, Einsiedeln 1976; ders., *Theodramatik* II/2. Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus, Einsiedeln 1978; ders., *Theodramatik* III. Die Handlung, Einsiedeln 1980; ders., *Über Stellvertretung*, in: ders., *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, 401–409.

8 Zur Begriffsgeschichte vgl. *Stephan Schaede*, *Stellvertretung. Begriffsgeschichtliche Studien zur Soteriologie*, Tübingen 2004, 1–270. Allerdings können Korporativpersönlichkeiten wie Patriarchen und Propheten in ihrer Rolle für ihr Volk durchaus mit Hilfe dieses Paradigmas verständlich werden. Vor allem der jesajanische Gottesknecht (vgl. *Jes* 52,13–53,12) eröffnet aus christlicher Perspektive ein Vorverständnis für den Platztausch des Gekreuzigten mit den Geächteten.

9 Vgl. *Harald Riesenfeld*, Art. *ὄμιλον*, in: *ThWNT* 8 (1969) 510–518.

Evangelium und den Gekreuzigten als Stellvertreter der sündigen Menschheit verkünden zu können, seien eine theologische und eine anthropologische Ebene zu berücksichtigen: Jesu Sterben und Auferstehen könne soteriologische Relevanz zugemessen werden, weil und insofern es wirklich Gott ist, der sich in diesem Ereignis engagiert. Von Balthasar geht also von einer innertrinitarischen Voraussetzung des Kreuzes aus.¹⁰ Es falle nicht aus dem Willen des Vaters heraus, sondern müsse, so sekundiert Ottmar Fuchs, „substantiell mit der Liebe Gottes verbunden“¹¹ gedacht werden. Von anthropologischer Warte aus muss das Kreuz als Heilsereignis den Menschen als solchen effektiv erreichen. Seine Wirksamkeit darf sich nicht auf eine katalysatorische oder exemplarische Ebene beschränken.

Von Balthasar entwickelt seinen soteriologischen Entwurf im Rahmen einer trinitarischen Ontologie und Schöpfungstheologie. Welt und Geschichte, also alles, was nicht Gott ist, habe seinen ‚Ort‘ und die Bedingung seiner Möglichkeit innerhalb der Kenose des innertrinitarischen Sohnes, innerhalb der absoluten und zugleich im Geist unendlich gehaltenen Distanz von Gott-Vater und Gott-Sohn, von Gabe und Empfang, Aussage und Antwort, Ursprung und Offenbarung. Der innertrinitarische Sohn *ist* und der inkarnierte Logos *lebt* die Selbstunterscheidung vom Vater,¹² freilich nicht als Trennung, sondern als unbedingte freie Bezogenheit und ewige Danksagung (Eucharistie) an den Vater.¹³ In seine Selbstunterscheidung vom Vater ist die Schöpfung und mit ihr auch die Freiheit des Geschöpfes eingeschrieben. Mit dieser Konstruktion gelingt es von Balthasar, sowohl die Souveränität des Schöpfers als auch echte Autonomie des Geschöpfes zu denken. Als Konsequenz daraus markiert er das Unvermögen bzw. die ‚Unmacht‘ Gottes, menschliche Freiheit, und sei es zu ihrem Heil, zu manipulieren oder souverän auszusetzen. Denn das bedeutete, den Schöpferwillen, dass andere Freiheit sei, zu konterkarieren – eine unmögliche Möglichkeit. Er entfaltet die Freisetzung anderer Freiheit (Schöpfung), seine geschichtliche Treue (Bund) und schließlich bzw. ursprünglich den Willen zur Inkarnation als dreifache Selbstbeschränkung Gottes.¹⁴ Insofern alles geschöpfliche Sein aber in die Relation des Sohnes

10 Vgl. dazu von Balthasar, *Theodramatik* III, 297–305.

11 Ottmar Fuchs, „Stellvertretung“ – eine christliche Möglichkeit!, in: *ThQ* 185 (2005) 95–126, 95.

12 Diese von Karl-Heinz Menke häufig zitierte Formulierung geht maßgeblich auf die Christologie Wolfhart Pannenberg zurück.

13 Vgl. von Balthasar, *Theodramatik* III, 301f.

14 Vgl. von Balthasar, *Theodramatik* III, 308; dazu: Menke, *Jesus ist Gott der Sohn*, 398–400.

zum Vater eingezeichnet sei, ist die reale Möglichkeit des Menschen, sich von Gott, dem Schöpfer, loszusagen, von jeher eingeborgen („unterfasst“) von Gott, dem Erlöser. Nicht einmal die „negative Gott-losigkeit“, die sich der Sünder schafft, indem er die „allerpositivste[.] Gott-losigkeit“¹⁵ des Geschöpflichen, sein Nicht-Gott-Sein, leugnet und sich selbst zum Gott erhebt, vermöge eine größere Distanz aufzureißen als die, welche der Sohn im Geist offenhält. Gottes innertrinitarische Kenosis, seine Selbstaussage im Sohn, ermöglicht (riskiert) damit sowohl das Nein der Kreatur (die Sünde) als auch dessen Überwindung, sowohl die Heilsbedürftigkeit als auch die Heilsmöglichkeit des freien Geschöpfes Mensch.

Der Gekreuzigte wird nun in doppelter Weise als Stellvertreter deutlich: Er, der Repräsentant Gottes, identifiziert sich mit dem *homo peccator* und partizipiert an dessen (Todes-)Geschick. Er teilt die Destruktivität der Sünde. Er lässt das Gottesgericht, das die Negativität der Sünde unausweichlich und objektiv evoziert,¹⁶ an sich geschehen. Doch tut er dies nicht, indem er den Sünder ersetzt, also statt seiner die Gewalt des Todes erleidet, so dass diese einfachhin abgeschafft und mit einem vermeintlich barmherzigen, tatsächlich aber uninteressierten Handstreich Gottes „alles wieder gut“ wäre. Das Kreuz eröffne vielmehr dem Sünder eine „neue Seinsweise“¹⁷, nämlich die ehrliche Anerkennung der Wahrheit seines „Lebens und zugleich [der] Wahrheit Gottes angesichts dieses Lebens“¹⁸. Indem der Gekreuzigte den Sünder bis in die „äußerste Situation seiner (negativen) Wahl hinein“ begleitet,

„stört er die vom Sünder angestrebte absolute Einsamkeit: der Sünder, der von Gott weg ‚verdammte‘ sein will, findet in seiner Einsamkeit Gott wieder, aber Gott in der absoluten Ohnmacht der Liebe, der sich [...] mit dem sich Verdammenden solidarisiert“¹⁹.

Weder Vergessen noch Verschleierung, sondern erst die Offenlegung, Objektivierung und Distanzierung dessen, was menschlicherseits schlechterdings nicht zu rechtfertigen ist, vermag die Dynamik der Gnade, den Existenzwechsel des Sünders in Gang zu bringen. Das ist die zweite, die

15 Beide Begriffe: von Balthasar, *Theodramatik* III, 306.

16 Vgl. dazu Karl-Heinz Menke, Gott sühnt in seiner Menschwerdung die Sünde des Menschen, in: Magnus Striet – Jan-Heiner Tück (Hg.), *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, Freiburg i. Br. 2012, 101–126.

17 Von Balthasar, *Über Stellvertretung*, 404.

18 Fuchs, *„Stellvertretung“*, 102.

19 Von Balthasar, *Über Stellvertretung*, 407f.

inklusive Seite von Stellvertretung, die v. a. im Bereich katholischer Soteriologien, namentlich durch Karl-Heinz Menke, stark gemacht wird. Damit Stellvertretung wirksam wird, braucht es die „Zustimmung *ex post*“²⁰ seitens des zunächst sogar ohne sein Wissen Vertretenen. Der Gehorsam des Gekreuzigten, der an die ‚Stelle‘ der negativen Gottlosigkeit des Sünders tritt, um diesem die Möglichkeit zu eröffnen, sein Nein in ein Ja umzukehren, ist darum keine Usurpation des Subjekts in seiner allerpersönlichsten Angelegenheit und Verbindlichkeit (Immanuel Kant), sondern (Wieder-)Ermöglichung seiner Eigentlichkeit.²¹

Von Balthasars trinitarische Ontologie und seine Karsamstagstheologie sind voraussetzungsreich und anspruchsvoll. Doch auch wer sich dem nicht anschließen mag, wird ihm zugestehen müssen, in der Entfaltung von „Stellvertretung“ als soteriologischem Grundkonzept die wesentlichen neutestamentlichen Linien zur Interpretation des Kreuzestodes Jesu aufgegriffen zu haben: die differenzierte Aufnahme, nämlich christologische Inversion des Opferbegriffs,²² auf deren Grundlage „auch dieses Kreuzesopfer selbst zum *Sacrificium* wird, insofern sich darin Gott, selbst ferne vom Leiden und der sündigen Gewalt, stellvertretend für die Gewalttätigen und für Leid und Tod [...] zum Opfer darbringt“²³. Das hat mit der Vorstellung eines sadistischen, zornigen oder aber schwachen, menschlicher Opfer bedürftigen Gottes²⁴ überhaupt nichts zu tun. Im Gegenteil: Die christliche Inversion des religiösen Opfers, wonach nicht Gott, sondern der Mensch Adressat des Versöhnungswerks ist und nicht der Mensch, sondern Gott die Initiative ergreift, weist solche Vorstellungen strikt zu-

20 *Stephan Schaede*, Jes 53, 2 Kor 5 und die Aufgabe systematischer Theologie, von Stellvertretung zu reden, in: J. Christine Janowski – Bernd Janowski – Hans P. Lichtenberger (Hg.), *Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte*, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 2006, 125–148, 137.

21 „Stellvertretung“ behauptet also nicht, dass Schuld übertragbar sei. Es geht um die Frage, „ob einer da ist, der sich in dieser Situation [des Gottesverlusts] mit uns identifiziert, der zwischen uns und unsere Vergangenheit tritt und uns für Gott und die Welt (und darum auch für uns selbst) wieder erträglich macht, [...] ‚damit wir nie mehr an diese Stelle geraten‘“. *Christian Link*, „Für uns gestorben nach der Schrift“, in: *EvErz* 43 (1991) 148–169, 153.

22 Vgl. dazu *Ruben Zimmermann*, Die neutestamentliche Deutung des Todes Jesu als Opfer. Zur christologischen Koinzidenz von Opfertheologie und Opferkritik, in: *KuD* 51 (2005) 72–99; *Knut Backhaus*, Kult und Kreuz. Zur frühchristlichen Dynamik ihrer theologischen Beziehung, in: *ThGl* 86 (1996) 512–533.

23 *Fuchs*, „Stellvertretung“, 101.

24 Vgl. *Friedrich Nietzsche*, *Der Antichrist*, Nr. 40f.

rück, ohne darüber den Opferbegriff selbst aufgeben zu müssen.²⁵ Die Kunst hat dies vom 12. Jahrhundert bis in den Barock in der Bildsprache des von Luther so bezeichneten Gnadenstuhls ausgedrückt.²⁶ Das Konzept „Stellvertretung“ bietet außerdem die Möglichkeit, das Kreuz und das, wofür es steht (letztlich alles, was innerhalb personaler Beziehungen geschehen kann: „was Trennung, Schmerz, Entfremdung in der Welt, und was Liebeshingabe, Ermöglichung von Begegnung, Seligkeit“²⁷ bedeutet), trinitätstheologisch zu verankern. Den Gekreuzigten als gottgesandten Stellvertreter der sündigen Menschheit zu verdeutlichen erlaubt es, dem Kreuz, zumal als Ausdruck des freien („sponte“²⁸) Gehorsams des Sohnes, eine (eigenständige) heilsdramatische Bedeutung zuzumessen zu können. Passion und Sterben Jesu sind keine bloßen Epiphänomene seiner Proexistenz (und er selbst ausschließlich passives *victima*)²⁹ im Gefolge eines religionspolitischen Konfliktes, die allenfalls etwas deutlicher, jedoch nichts anderes zum Ausdruck bringen, wofür Jesus einstand.³⁰ Auch muss Jesu Kreuzesgeschick nicht jenseits des väterlichen Willens angesiedelt und der Sache (nicht nur der Erkenntnis) nach zu einem nachträglich korrekturbedürftigen Ereignis erklärt werden.³¹ Stattdessen werden dominante biblische und liturgische Traditionen zur Deutung des Kreuzestodes auch von systematischer Seite konstruktiv aufgegriffen, reflektiert und fruchtbar ge-

25 Vgl. dazu *Karl-Heinz Menke*, Jesus ist Gott der Sohn, 140–147; *Jan-Heiner Tück*, Am Ort der Verlorenheit. Ein Zugang zur rettenden und erlösenden Kraft des Kreuzes, in: Striet – Tück (Hg.), Erlösung auf Golgota?, 33–58 und meine Ausführungen: Die Hingabe des Sohnes – Preisgabe der Liebe, in: Helmut Hoping – Julia Knop – Thomas Böhm (Hg.), Die Bindung Isaaks. Stimme, Schrift, Bild (Studien zu Judentum und Christentum) Paderborn u. a. 2009, 143–160.

26 Vgl. dazu *Wolfgang Braunfels*, Dreifaltigkeit, in: LCI 1 (1968/2012) 525–537.

27 *Von Balthasar*, Theodramatik III, 302.

28 *Anselm von Canterbury*, Cur Deus homo. Warum Gott Mensch geworden. Lateinisch und deutsch, hg. und üs. von Franciscus S. Schmitt, Darmstadt 1956, II, 11.18.

29 Zur Differenzierung opfertheologischer Begriffe vgl. *Christina M. Kreinecker*, Das Leben bejahen: Jesu Tod, ein Opfer. Zur Bedeutung der unterscheidenden Rede von *victima* und *oblatio*, in: ZKTh 128 (2006) 31–52.

30 Vgl. *Karl Lehmann*, „Er wurde für uns gekreuzigt.“ Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie, in: ThQ 12 (1982) 298–317, 309.306: „Die aktive Pro-Existenz des irdischen Jesus ist ein Vorschein des Geheimnisses der Passion und nicht der Tod Jesu ein Epiphänomen der Pro-Existenz.“ Außerdem: *Helmut Hoping – Jan-Heiner Tück*, „Für uns gestorben“. Die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu und die Hoffnung auf universale Versöhnung, in: Eduard Christen – Walter Kirchschräger (Hg.), Erlöst durch Jesus Christus. Soteriologie im Kontext, Fribourg 2000, 71–107.

31 Vgl. dazu die in den 1980er und 1990er Jahren zwischen Hansjürgen Verwey und Hans Kessler geführte Diskussion zur Interpretation der Auferstehung Jesu und ihrer Bezeugungen; außerdem die luziden Ausführungen von *Balthasars*, Theodramatik III, 31 ff.

macht: die Deutung von Leiden und Sterben Jesu Christi auf der Folie des jesajanischen Gottesknechtes (Jes 52,13–53,12), wie dies prominent in der Karfreitagsliturgie geschieht, die biblische Beschreibung und gottesdienstliche Verehrung Jesu als „Lamm Gottes“ (Joh 1,29; 1 Kor 5,7), die sühne- bzw. stellvertretungstheologischen Implikationen der Abendmahlsüberlieferungen (Mk 14,24; Mt 26,28; Lk 22,19f; 1 Kor 11,24)³² und der Eucharistiefeier. Erlösung wird schließlich in neuzeitlicher Rezeption des Paradigmas in die menschliche Freiheitsgeschichte integriert und als Dynamik der Befähigung zum Existenzwechsel auf Christus hin veranschaulicht. Der Erlöser ersetzt den Sünder in nichts, was dieser selbst tun könnte, folglich selbst tun müsste. Er setzt vielmehr an einer faktischen Unfähigkeit des Sünders an, die für diesen im theologischen Sinn überlebensnotwendige Gottesbeziehung (wieder) aufzunehmen und sich mit Gott versöhnen zu lassen. Gottes Macht überwältigt den Sünder nicht in seiner Freiheit, sondern eröffnet sie ihm erst; sie findet ihre Grenze nicht an der Destruktivität der Sünde, sondern bleibt des Bösen mächtig.³³ Im Leiden und Sterben des Gekreuzigten zeigt sich einerseits, wie es tatsächlich um den Menschen steht, und andererseits, was Gott zu seinem Heil investiert. Das Kreuz ist deshalb „nicht Verbergung, sondern Offenbarung Gottes“³⁴. Primärer theologischer Kontext dieses Paradigmas bleibt mit Paulus und weiten Teilen mittelalterlicher Soteriologien die Rechtfertigung des Sünders, der Stand des Menschen vor Gott, seine Heilsbedürftigkeit – also Anthropodizee. Der Mensch bedarf der Versöhnung und Rechtfertigung, nicht Gott.

32 Vgl. z. B. *Backhaus*, Kult und Kreuz; *Bernd Janowski*, Er trug unsere Sünden. Jesaja 53 und die Dramatik der Stellvertretung, in: *ZThK* 90 (1993) 1–24; *Thomas Söding*, Sühne durch Stellvertretung. Zur zentralen Deutung des Todes Jesu im Römerbrief, in: *Jörg Frey – Jens Schröter* (Hg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (WUNT 191), Tübingen 2005, 375–396; *Zimmermann*, Die neutestamentliche Deutung des Todes Jesu als Opfer.

33 Vgl. auch *Karl Rahners* Argument, menschliche Freiheit werde über Gebühr beansprucht und das *malum morale* zum Absolutum erklärt, wenn eine Freiheitstat des Menschen auch von Gottes Seite her „radikal endgültig und unaufhebbar“ (Versöhnung und Stellvertretung, in: *ders.*, *Schriften zur Theologie* 15, Zürich – Einsiedeln – Köln 1983, 245–265, 253) wäre.

34 So der Titel einer Kurzpublikation von *Karl-Heinz Menke* im religionspädagogischen Magazin des Erzbistums Köln, in: *Impulse* 97 (2011) 4–9.

2 Solidarität und Freiheit

Mit der Aufklärung geraten überkommene soteriologische Muster, namentlich das der stellvertretenden Genugtuung (Anselm von Canterbury) bzw. das des stellvertretenden Strafleidens (Martin Luther) Jesu Christi zugunsten der Rechtfertigung des Sünders, in die Kritik. „Stellvertretung“ wird geradezu zum Unwort neuzeitlicher Anthropologie, insofern mit diesem Konzept eine für moderne Gemüter nur schwer erträgliche „Vorstellung von deformierter Autonomie, von dezentrierter Subjektivität, ja von Heteronomie“³⁵ verbunden scheint. Neue Zugänge zur Interpretation des ‚Wortes vom Kreuz‘ (1 Kor 1,18) werden deshalb nötig, welche die Überzeugung der sittlichen Unvertretbarkeit des Subjekts ohne Abstriche integrieren. Außerdem steht die Frage im Raum, welche Relevanz der als Offenbarung Gottes bezugten geschichtlichen Existenz Jesu für das versöhnungsbedürftige Subjekt zugemessen werden kann oder muss.

Immanuel Kant entwickelt 1793 in seinem Traktat zur „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“³⁶ eine moralphilosophische Transformation der Christologie, in der er traditionelle Topoi der Gnaden- und Rechtfertigungslehre sowie der Soteriologie verarbeitet. Kant teilt Lessings Überzeugung, dass „zufällige Geschichtswahrheiten der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden“³⁷ können. Nicht erst Wundern und Zeichen, sondern der gesamten Biographie Jesu kann er daher nur relative, nämlich illustrative Bedeutung zumessen. Geschichtliche Offenbarung, Überlieferung und ‚Kirchenglaube‘ seien pädagogisch hilfreiche, aber „nach und nach entbehrlich[e]“ (Rel., B 179) Vehikel im menschheitlichen Prozess hin „zur reinen Vernunftreligion als einer an allen Menschen beständig geschehenen göttlichen (ob zwar nicht empirischen) Offenbarung“ (Rel., B 181). Die deszendenzchristologischen Aussagen des Neuen Testaments erschließt Kant in „moralische[r] Allegorese“³⁸ als Ideal des Gott wohlgefälligen Menschen, das der ganzen Menschheit als Ziel ihres vernünftigen Strebens eingestiftet sei. Jesu Leben sei exemplarische

35 Ralf Frisch – Martin Hailer, „Das Ich ist ein Anderer“. Zur Rede von Stellvertretung und Opfer in der Christologie, in: NZStTh 41 (1999) 62–77, 63.

36 Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Werke in 6 Bänden), Darmstadt 1956, Bd. 4, 645–879; Zitate im Folgenden mit Kürzel „Rel.“ und Zählung der Akademie-Ausgabe in Klammern im Text.

37 Gotthold Ephraim Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft [1777], in: Werke 8 (ed. Göpfert), München 1976, 12.

38 Jan-Heiner Tüch, Beispiel, Vorbild, Lehrer? Zu Kants moralphilosophischer Transformation der Christologie, in: George Augustin u. a. (Hg.), Christus – Gottes schöpferisches Wort, FS Schönborn, Freiburg 2010, 601–621, 618.

Veranschaulichung der Lebbarkeit dieses Ideals. Entscheidend sei aber nicht, *wer* Jesus war, sondern *was* er verkörperte. Der Glaube *an* ihn sei keine „Bedingung des allein seligmachenden Glaubens“ (Rel., B 176) – die Sache (nicht die Person) Jesu braucht Begeisterte.³⁹

Aufgrund seiner Überzeugung von der Unvertretbarkeit des sittlichen Subjekts ist für Kant ein (zumal geschichtliches) *extra nos* des Heilshandelns Gottes inakzeptabel. Sich eine durch einen anderen erwirkte Genugtuung im Glauben heilseffektiv anrechnen zu wollen, sei unmöglich und eines vernünftigen Menschen unwürdig (Rel., B 170). Theologische Kategorien, welche, ob zum Heil (Stellvertretung / Satisfaktion) oder Unheil (Ursünde / Erbsünde) des Menschen, Heteronomie bzw. effektive Inter-subjektivität voraussetzen, verlagert er darum konsequent in den Einzelnen. Was Paulus mit dem Tod des alten und der Auferstehung des neuen Menschen in Christus beschreibt (z. B. Röm 6) und was Anselm in forensisch-ökonomische Kategorien zu fassen versucht, expliziert Kant deshalb als Wandel der moralischen Gesinnung ein und desselben Subjekts, das sich inwendig selbst zum Stellvertreter wird (z. B. Rel., B 97–100). Die idealistische Tradition Hegel'scher Prägung folgt ihm darin, wenn sie „Versöhnung als Identitätskonstitution“⁴⁰ reformuliert.

Die systematisch-theologische Diskussion der Moderne greift (verspätet) diese Weichenstellungen auf.⁴¹ Soteriologisch erscheinen nun v. a. zwei Punkte revisionsbedürftig: die bisherige Hamartiozentrik des Erlösungsbegriffs sowie die sühnetheologische Deutung des Kreuzestodes⁴² respektive sazerdotale Interpretation des Heilswerks Jesu, wie sie etwa der Hebräerbrief entwickelt (Kap. 4; 7; 9)⁴³ oder manch romanisches Kruzifix zur Darstellung gebracht hatte.⁴⁴ Erstgenannten Justierungsbedarf markiert

39 Vgl. das gleichnamige (nicht mehr ganz) neue geistliche Lied (1972); Text: Alois Albrecht; Musik: Peter Janssens.

40 *Frisch – Hailer*, „Das Ich ist ein Anderer“, 63.

41 Vgl. zur theologischen Rezeption Kants exemplarisch die „Jubiläumsbände“ zu seinem 200. Todesjahr: *Georg Essen – Magnus Striet (Hg.)*, Kant und die Theologie, Darmstadt 2005; *Norbert Fischer (Hg.)*, Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte, Freiburg – Basel – Wien 2005.

42 Vgl. zur Diskussion z. B. den von *Richard Schenk* herausgegebenen instruktiven Sammelband *Zur Theorie des Opfers*. Ein interdisziplinäres Gespräch (Collegium Philosophicum 1), Stuttgart – Bad Cannstatt 1995.

43 Vgl. dazu *Knut Backhaus*, *Der Hebräerbrief* (rnt), Regensburg 2009.

44 Vgl. dazu z. B. *Elisabeth Lucchesi Palli – Géza Jászai*, Kreuzigung Christi, in: LCI 2 (1968/2012) 606–642; *Floridus Röhrig*, Vom Siegeskreuz zum Schmerzensmann. Der Wandel der Kruzifixdarstellungen im 13. Jahrhundert, in: *Kreuz und Kruzifix. Zeichen und Bild*. Ausstellungskatalog des Diözesanmuseums Freising, Lindenberg im Allgäu ²2005, 66–68.

man deshalb, weil ein analoger Sündenbegriff, wie ihn eine augustinisch geprägte Ursündentheologie ansetzt, das Repertoire des neuzeitlichen Freiheitsbegriffs sprengt.⁴⁵ Damit bricht ein bislang für elementar gehaltenen Zugang zur Heilsfrage weg. Insgesamt führten die fortschreitende Emanzipation von religiös codierter Moral und später die Katastrophen des 20. Jahrhunderts zu einer Verlagerung des Problembewusstseins: Das Bedürfnis nach Heil, also das existenzielle Fundament der Erlösungslehre, wurzelt kaum mehr im Leiden an Schuld und Sünde denn an Unglück und Sinnleere. Prägte bis weit in das Reformationszeitalter hinein Anthropozentrie den Kontext der Erlösungslehre, übernimmt nun immer deutlicher Theozentrie diese Funktion. Als heilsentscheidend wird die Gottesfrage selbst erlebt. Der Mensch fragt nach Heil und sucht Sinn, weil er an der Welt leidet und weil Gott ihm fehlt, nicht weil er sich, Gottes gewiss, vor ihm als Sünder erkennt. In gewisser Weise rückt der Gegenstand der Soteriologie damit vom Zentrum in das Vorfeld des Glaubens. Die Heilsfrage stellt sich bereits, wo der Gottesglaube zweifelhaft (geworden) ist; als Heil wird erlebt, wenn Gottesglaube gelingt. Die theologischen Konsequenzen dieser Perspektive sind ebenso erheblich wie diskussionsbedürftig.

Der diagnostizierten Hamartiozentrik der Vergangenheit, der stets die Gefahr von Geschichtsvergessenheit und heilsindividualistischer Innerlichkeit innewohne (J. B. Metz), setzt man theologisch nun eine vom „eschatologische[n] Gewissen der jüdischen Tradition“⁴⁶ inspirierte *memoria passionis* entgegen. Angesichts offenkundig sinnlosen und darum himmelschreienden Leids ungezählter Menschen verbiete sich um den Preis menschenverachtender Zynik jedwede soteriologische Funktionalisierung oder hamartiologische Rechtfertigung menschlicher Passion, auch der Passion Jesu. Statt als Sühne für die Sünden der Menschheit und als Stellvertreter der Täter wird der Gekreuzigte (wieder) als „Schmerzensmann“ verdeutlicht, als Repräsentant der Opfer von Gewalt und Unrecht,

45 Vgl. Karl-Heinz Menke, Sünde und Gnade: dem Menschen innerlicher als dieser sich selbst?, in: Michael Böhnke u. a. (Hg.), Freiheit Gottes und der Menschen, FS Pröpper, Regensburg 2006, 21–40, 22–30. Zu bedenken wäre freilich, ob die diagnostizierte Unvereinbarkeit nicht auch eine Grenze der Rezipierbarkeit bzw. eine Ergänzungsbedürftigkeit dieses Freiheitsbegriffs anzeigt. Dieses Problem kann und muss hier nicht eingehender verfolgt werden. Vgl. dazu meine Überlegungen in: Heil, Leben und Hoffnung. Erlösungsmodelle im diachronen Diskurs, in: Striet – Tück, Erlösung auf Golgota?, 127–146, 132–137.

46 Thomas Pröpper, „Dass nichts uns scheiden kann von Gottes Liebe ...“ Ein Beitrag zum Verständnis der „Endgültigkeit“ der Erlösung, in: Ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2001, 10–56, 41.

als Mahnmal des erlittenen oder gefürchteten Gottesverlusts.⁴⁷ Letztlich wird er damit auch zur personifizierten Rückfrage an den guten und allmächtigen Gott.

Magnus Striet zieht diese Linien konsequent weiter aus und setzt die Heilsfrage nicht erst im manifesten Leid, sondern bereits in der der Endlichkeit des Lebens inhärenten *Leidensfähigkeit* des Menschen an. Die gebrochene Geschöpflichkeit selbst verlange nach göttlicher Rechtfertigung. Seine Erlösungsbedürftigkeit wurzle nicht in den Abgründen seiner Untaten, sondern „in der Endlichkeitsstruktur des Menschen“⁴⁸. Nicht des Menschen Schuld, sondern Gottes ‚Schuld‘ angesichts der Risiken seiner Schöpfung bedürfe darum der „Sühne“⁴⁹. – Niemand leugnet, dass es in dieser Welt Leid unvorstellbaren Ausmaßes gibt, das durch den Verweis auf „menschliches Versagen“ allein nicht mehr erklärt werden kann. Hier aber von einer Schuld und nötigen Sühneleistung Gottes zu sprechen, auf dass sich Gott mit dem Menschen versöhnen ließe, ist theologisch bei aller Sensibilität für die Gottesnot unserer Tage die Umkehrung der Verhältnisse.

Diesen Schritt gehen andere Vertreter des Freiheitsparadigmas nicht. Sie kommen aber bezüglich der zweiten soteriologischen Neujustierung überein, die emanzipatorischen Errungenschaften der Aufklärung, namentlich die Kritik stellvertretender Genugtuung, in der Soteriologie konstruktiv aufzugreifen. Zugleich will man eine kreuzestheologische Engführung der Soteriologie⁵⁰ überwinden und Leben und Botschaft,

47 Das wurde eindrücklich deutlich im viel beachteten und diskutierten Essay von *Navid Kermani*, Bildansichten: Warum hast du uns verlassen? Guido Renis „Kreuzigung“, in: NZZ, 24. 3. 2008.

48 *Magnus Striet*, Erlösung durch den Opfertod Jesu?, in: Ders. – Jan Heiner Tück (Hg.), Erlösung auf Golgota? 11–32, 21.

49 *Striet*, Erlösung durch den Opfertod Jesu? 23.

50 Dieses berechnete Anliegen artikuliert sich schon früh und in Wellen bis in unsere Tage hinein in einer forcierten, leider auch bisweilen klischeebeladenen und wenig an der Quelle selbst informierten Kritik an Anselms satisfaktorischer Entfaltung des Kreuzes, das er in *Cur Deus homo* als Telos der Inkarnation des Gottessohnes entwickelt. Satisfaktorische Konnotationen im Sinne Anselms sind mögliche, allerdings keineswegs zwingende Variationen der Grundmelodie „Stellvertretung“. Im vom Feudalsystem geprägten mittelalterlichen Kontext dienten sie Anselm von Canterbury vor 1000 Jahren als zeitgemäße Erläuterung der Heilsbotschaft. Heutigem Bewusstsein ist nicht nur der vorausgesetzte Ehrbegriff fremd, sondern auch die forensische und ökonomische Objektivierung des Gott-Mensch-Verhältnisses. Gottgeschenkte Satisfaktion als Alternative zur Strafe, die „Berechenbarkeit“ Gottes und seine Souveränität gegenüber vormaligen Vorstellungen diabolischer Rechtshändel stellen freilich, zumal in Anselms „fundamentaltheologischer“ Entfaltung („remoto Christo“), im Kontext seiner Zeit eine erhebliche theologische Inkulturationsleistung dar und dürfen als

Sterben und Auferweckung Jesu als integralen Bedeutungszusammenhang verdeutlichen.⁵¹

Bereits 1983 hatte Karl Rahner in seinem Beitrag „Solidarität und Stellvertretung“ typische Linien einer solchen Soteriologie entwickelt. Er setzte noch sündentheologisch an und erläuterte Erlösung als Ankommen der versöhnenden Liebe Gottes im Freiheitsbewusstsein des Sünders. Im Kreuz Jesu habe „die vergebende Liebe Gottes ihre höchste geschichtliche Greifbarkeit erreicht, da sie unwiderruflich geworden ist und in einem Menschen angenommen wurde, der sich in absoluter Solidarität mit allen Menschen wusste und wollte“⁵². Im Gekreuzigten zeige sich nicht nur Gottes seit jeher unbedingt geltendes *Angebot* von Liebe und Versöhnung, sondern, und zwar *weil* es in menschlicher Freiheit angenommen wurde, deren *Wirklichkeit* und Macht. Denn „erst in freier Zustimmung [...] kommt sein Heilswille [...] zum Ziel“⁵³, formuliert Thomas Pröpper 10 Jahre später. Was kennzeichnet diese Interpretation der Geschichte Jesu Christi?

Kant hatte Stellvertretung als soteriologische Kategorie deshalb abgelehnt, weil eine ersatzweise Genugtuung das Freiheitssubjekt, von dem sie eigentlich gefordert wäre, entmündigte. Schuld sei als Freiheitsbestimmung keine übertragbare Verbindlichkeit (Rel., B 95), weshalb fremdgewirkte Versöhnung den Betroffenen gar nicht erreichte. Allerdings verstand Kant Schuld noch als *debitum*, also als etwas der höchsten Gerechtigkeit Geschuldetes (Rel., B 97), und Heil entsprechend als nötige Genugtuung für zurechenbaren moralischen Fehl. Rahner und heutige Vertreter einer freiheitstheoretisch ansetzenden Erlösungstheologie folgen ihm in der Überzeugung der strikten Unvertretbarkeit des Subjekts in Dingen, die es unbedingt angehen. Kants soteriologische Aneignung einer der Ökonomie entlehnten Semantik von Sünde und Versöhnung (*debitum, satisfactio*) legt heutige Freiheitsanalytik jedoch *ad acta*. Stattdessen interpretiert man Heil und Erlösung in *personalen* Kategorien der Kommunikation und Relation als geschichtliches Kommerzium von Freiheiten. Aus dieser Perspektive ist die Geschichte Jesu darum anders als für Kant nicht nur *an-*

solche gewürdigt werden. Vgl. meine Darstellung: Satisfaktionstheorie, in: Wolfgang Beinert – Bertram Stubenrauch (Hg.), Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. 2012, 576–578 sowie in Heil, Leben und Hoffnung, 137–142.

51 So ausdrücklich Pröpper, „Dass nichts uns scheidet kann von Gottes Liebe ...“, 43; ders., Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi. Versuch einer systematischen Erschließung, in: ders., Evangelium und freie Vernunft, 245–265, 252.

52 Rahner, Versöhnung und Stellvertretung, 257.

53 Pröpper, „Dass nichts uns scheidet kann von Gottes Liebe ...“, 54.

thropologisch aufschlussreich, insofern hier ein Mensch exemplarisch zeigt, wie man sich gewissermaßen selbst zum Christus, zum intrasubjektiven Stellvertreter und realisierten Ideal, werden kann. Sie habe darüber hinaus *soteriologische* Bedeutung, weil hier die Möglichkeit gelungener Gottesbeziehung offenkundig und glaubwürdig geworden sei. Denn anders als ein moralischer Imperativ ist Liebe – Grund, Inhalt und Ziel der Zuwendung Gottes – von Grund auf „indikatives Handeln“⁵⁴. Liebe ist wirklich und offenbar, insofern sie geschieht. Dazu aber braucht es zwei: Gott, der sich realiter ausspricht, und den Menschen, der diese unbedingte Zusage realiter annimmt, sich ihr überantwortet, anvertraut und von ihr bestimmen lässt. Monologisch oder informativ ist Liebe weder Liebe noch kann sie als Liebe offenbar werden.

Die Bedeutung der Geschichte Jesu liegt Thomas Pröpfer zufolge nun darin, Gottes Zuwendung als gegenwärtige, verlässliche und noch im Tod siegreiche dargestellt und realsymbolisch verwirklicht zu haben. „Heilmittler“ könne Jesus deshalb genannt werden, weil sein Leben Spiegel seiner Existenz und Ausdruck seiner Wesensbestimmung war: In seiner liebevollen Zuwendung zu den Bedürftigen wurde sichtbar, erfahrbar und glaubwürdig, wozu er sich in Freiheit selbst bestimmt hatte, nämlich ganz von Gott her und ganz auf Gott hin zu leben.⁵⁵ Indem Gott den Gekreuzigten nicht im Tod ließ, beglaubigte er dessen bis zu seinem gewaltsamen Sterben durchgehaltenen Anspruch, dass des Menschen Heil in seiner freien Bestimmung aus Gott liegt und dass zu seiner Durchsetzung keine anderen Mittel und Wege als die der Liebe taugen.⁵⁶ Diese Liebe – das Heil der Menschen – sei nun endgültig-„gültiges Angebot für jeden, der sie annehmen will“⁵⁷. Gottes unbedingte Zusage ist das „Angebot an die menschliche Freiheit, sich selbst (und so auch ihr Tun) aus ihr neu zu

54 Pröpfer, „Dass nichts uns scheidet kann von Gottes Liebe ...“, 52.

55 Dies habe die dogmengeschichtliche Reflexion mit Hilfe der Homöousie von Sohn und Vater und der Inkarnation des Logos in der geschichtlichen Existenz des Menschen Jesus ausgedrückt. Vgl. Thomas Pröpfer, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München³ 1991, 195f.; ders., „Dass nichts uns scheidet kann von Gottes Liebe ...“, 50.

56 Vgl. auch Menke, Sünde und Gnade, 38, und Striet, Erlösung durch den Opfertod Jesu?, 25.

57 Pröpfer, „Dass nichts uns scheidet kann von Gottes Liebe ...“, 51; vgl. ebd., 47: „[M]it der Hingabe seines Lebens, die Gott als Erweis der eigenen Liebe qualifizierte [erkennbar durch die Auferweckung], hat die Offenbarkeit dieser Liebe eine auch noch der Verkündigung Jesu gegenüber neue Stufe erreicht: einen Grad der Sichtbarkeit ihrer Entschiedenheit für uns, wie er innerhalb der Geschichte nicht höher gedacht werden kann. Offenbar wurde ihre Unwiderruflichkeit: dass sie trotz der tödlichen Ablehnung, die sie fand, gültiges Angebot bleibt.“

bestimmen⁵⁸. Vollendung – die Verheißung universaler Erlösung – bedeutete, dass alle geschöpfliche Wirklichkeit sich in Freiheit tatsächlich aus dieser endgültigen Zusage bestimmt und dass alles Gebrochene von Gott her tatsächlich gerettet ist.⁵⁹

Um des freien Subjektes willen wird Erlösung hier also *offenbarungstheologisch* entfaltet bzw. auf Offenbarung enggeführt: „Gottes geschichtliches Offenbarungs- und Heilshandeln sind dasselbe Geschehen.“⁶⁰ Leben und Evangelium, Leiden und Sterben Jesu werden von seiner Auferstehung her als unwiderrufliche Selbstkundgabe Gottes verständlich. Ostern ratifiziert Weihnachten. „Denn der, der Grund des Glaubens ist, hat dieses vorbehaltlose Ja bis ins Äußerste hinein, selbst noch in den Tod hinein bewährt, so jedenfalls die Hoffnung. Gottes Offenbarwerden ist (!) dann seine Erlösung.“⁶¹

Die Stärke dieses Zugangs liegt in der „radikale[n] Aussöhnung der Dogmatik mit der neuzeitlichen Wende zum Subjekt“⁶². Die anthropozentrische Perspektive entlässt eine offenbarungstheologische Hermeneutik dessen, was christlicherseits als Heil und Erlösung bekannt wird. Damit wird die geistesgeschichtliche Entwicklung soteriologischer Konzepte, die Greshake als „fortschreitende Freiheitsgeschichte“⁶³ beschrieben hatte, konsequent weitergeführt. Legitimationsgrundlage und Kriterium theologischer Reflexion ist kein dem Subjekt äußeres System, sondern seine ureigene Freiheit, deren Evidenz im Entschluss zu sich selbst liegt. Zentrale Glaubensaussagen, namentlich die vom Gottesbund mit den Menschen und die vom Evangelium der Freiheit, werden so auch in nicht-theologischen Kontexten und im Horizont der Moderne verständlich. Es gelingt außerdem, das Antwortpotenzial von Kernstücken des Glaubens für heutige, gegenüber früheren Zeiten veränderte Gestalten der Gottes-, Heils- und Wahrheitsfrage zu erschließen. Die Kontextualität und damit historische Relativität unterschiedlicher Denkformen, die biblische Lesart eingeschlossen, wird scharf herausgearbeitet, wobei die Konsequen-

58 *Pröpper*, „Dass nichts uns scheiden kann von Gottes Liebe ...“, 52; ders., Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi, 250.

59 Vgl. *Pröpper*, „Dass nichts uns scheiden kann von Gottes Liebe ...“, 40–57; ders., Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi, 251.

60 *Pröpper*, „Dass nichts uns scheiden kann von Gottes Liebe ...“, 46.

61 *Striet*, Erlösung durch den Opfertod Jesu?, 21; Klammerbemerkung vom Autor.

62 *Menke*, Sünde und Gnade, 40; vgl. *Michael Bongardt*, Gottes Liebe als Vorzeichen christlicher Existenz. Aspekte der Erfahrung und Bezeugung der Gnade, in: Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Freiburg i. Br. 2011, 1437–1489, 1450.

63 *Greshake*, Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte, 72.

zen hinsichtlich der kriteriologischen Gewichtung der Bibel⁶⁴ erst noch zu diskutieren wären. Die hohe Konsequenz und systematische Geschlossenheit, durch die sich der Ansatz fraglos auszeichnet, zeitigt erhebliche Folgen: Problembehaftete bzw. gegenwärtig nur schwer kommunizierbare Felder der Theologie, beispielsweise bestimmte Aspekte im Rahmen des Opferdiskurses, der Eucharistietheologie, der Pneumatologie und der Gnadenlehre sowie in der Hamartologie werden, sofern sie systemimmanent nicht erschlossen werden können, mehr oder minder forsch für nicht mehr vertretbar und theologisch verzichtbar erklärt. Die berechtigte Betonung der allzu lang vernachlässigten einen Seite der Soteriologie – der Gottesoption für die Armen, der Heilszusage an die Opfer der Geschichte, der Solidarität Jesu mit den Leidenden – kann nun dazu führen, die andere, bis dato forcierte Seite der Erlösungslehre zu verdrängen: die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders und der Stellvertretung der Täter.

3 Exemplum – Kommerzium – Sacramentum

Roter Faden einer freiheitsanalytisch erschlossenen Anthropologie und Soteriologie ist die Figur eines *Gegenübers* von Freiheiten. Ob Jesu Verhältnis zum Vater, das der Jünger zu ihm, das der „Schüler zweiter Hand“ (Søren Kierkegaard) zum Erhöhten in der Nachfolge und der Feier der Sakramente oder das Wirken des Gottesgeistes in der Welt: Es begegnen einander ursprünglich differente, miteinander interagierende Freiheiten.⁶⁵ Gottes unbedingte Zusage wird als Liebe offenkundig, sofern sie geschieht, d. h., insofern menschliche Freiheit sie im Glauben wahrnimmt (als wahr erkennt und annimmt), beantwortet und symbolisch darstellt. Heil ist das Ereignis göttlicher Gegenwart im Kommerzium zweier Freiheiten. Vergabung geschieht, sofern ein Mensch Gottes *Vergebungsbereitschaft*, offen-

64 Vgl. *Striet*, Erlösung durch den Opfertod Jesu?, 20: „Schon an der neutestamentlichen Zeit lässt sich jedenfalls das mühsame Ringen ablesen, dem Kreuzestod Jesu Bedeutung abzugewinnen. Was im Plural der Evangelien begegnet, sind theologische Interpretationen der berichteten Geschehnisse – *nicht mehr, aber eben auch nicht weniger.*“ Hervorhebung J. K.

65 Vgl. *Pröpfer*, Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi. Vgl. auch *Jürgen Werbick* (Gnade, Paderborn 2013, 34–50), der, bezogen auf typische griechische (Pelagius) und lateinische (Augustinus) gnadentheologische Modelle, einen ähnlich gelagerten Unterschied identifiziert: Während das patristische „griechische Erziehungsmodell [...] Gnade [...] als ein[en] dialogische[n] Prozess vorgestellt“ (ebd., 44) hatte, betonte Augustinus die Alleinwirksamkeit Gottes im Sünder, auf dass dieser erst zu den Möglichkeiten wahrer Freiheit befreit werde.

kundig in der gewaltfreien Lebenshingabe des Gekreuzigten und seiner Legitimation durch seine Auferweckung, frei ergreift.

Präzise vermeiden die Protagonisten dieses Konzepts Formulierungen, erst recht Vorstellungen, die eine Wirksamkeit Gottes im oder am menschlichen Subjekt vor oder gar ohne seine Zustimmung insinuierten könnten.⁶⁶ Entscheidend am Geschick Jesu sei, dass hier – im Gegenüber der mit der Freiheit des innertrinitarischen Logos geeinten bzw. identischen⁶⁷ Freiheit des Menschen Jesus und der des göttlichen Vaters – Gottes Liebe für die Menschen Eindeutigkeit, Endgültigkeit und Bestimmtheit erlangt habe, dass diese Liebe also offenkundig und glaubwürdig geworden sei, auf dass, wer mit ihr in Berührung komme, sie seinerseits frei annehmen könne. Zentral ist das Christusergebnis deshalb als *Offenbarungseignis*, das greift, sofern es im Glauben erkannt und im Leben bewahrheitet wird. Geschieht dies, bestimmen sich tatsächlich Menschen aus dem Vater Jesu Christi, werden sie – genauer: wird ihre Gottesrelation, das individuell realisierte Kommerzium von Gnade und Freiheit – wiederum für andere zu einem glaubwürdigen *Angebot* (Indiz⁶⁸) der Gegenwart Gottes.

Während Kant die Exemplarität Jesu würdigen, ihm als Person aber keinerlei soteriologische Relevanz, folglich keine eigenständige Bedeutung für den Glauben der Gläubigen zumessen konnte, betonen die Vertreter einer freiheitstheoretischen Glaubenshermeneutik die Unverzichtbarkeit der Geschichte Jesu für die Offenbarkeit und Glaubwürdigkeit des den Menschen in Liebe zugewandten Gottes. Während Kant moralisches Handeln respektive die praktische Verwirklichung der Vernunftreligion einem unbedingt fordernden *Imperativ* unterstellt hatte,⁶⁹ entfaltet Thomas Pröpper Heil und Erlösung im *Indikativ* als im Glauben bewahrheitete Erfahrung

66 Auf diese theologische Notwendigkeit einer an der Kategorie des Bundes Maß nehmenden christlichen Gnadenlehre hat *Karl-Heinz Menke* wiederholt hingewiesen (vgl. pointiert in: Was ist das eigentlich: „Gnade“? Sechs Thesen zur Diskussion, in: ThPh 84 [2009] 356–373). Erhellend ist auch eine Sichtung der Termini, mit denen Thomas Pröpper das Tun Jesu beschreibt; vielfach handelt es sich um Derivate und Variationen der Verben „indizieren“, „darstellen“, „symbolisieren“.

67 Vgl. *Georg Essen*, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie (ratio fidei 5), Regensburg 2001, z. B. 213.299.

68 Sie können Gottes Liebe „dann durch ihr menschliches Tun auch durchaus für andere vermitteln, allerdings nicht eigentlich realisieren und erst recht nicht erschöpfen, sondern – streng genommen – nur indizieren [...] es ist nun wahrhaft indikatives, sein Ziel nicht nur intendierendes, sondern auch schon versprechendes und somit tatsächlich antizipierendes Handeln.“ *Pröpper*, Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi, 259.

69 Vgl. dazu *Tück*, Beispiel, Vorbild, Lehrer?, 618f.

der Freisetzung und Anerkennung, die mit Grund auf Vollendung hofft. Das geschichtliche Kommerzium der Freiheit Gottes und des Menschen wird dabei ohne Rekurs auf substanzontologische und partizipationslogische Vorstellungen ausschließlich in personalen Relationen beschrieben: nicht als Verhältnis von Grund und Folge, sondern als Verhältnis wechselseitiger Bestimmung; nicht als (heils-)effektive Wirksamkeit Gottes im Menschen (was in freiheitstheoretischen Kategorien nichts anderes denn ‚an Stelle‘ des Subjekts und also Heteronomie bedeuten würde), sondern als menschliche Freiheit umwerbendes, ermutigendes, aufschließendes Wirken des Heiligen Geistes, des Mediums der göttlichen Liebe.⁷⁰

Augustinus hatte alles dem Subjekt Äußere, damit auch Heilsgeschichte, Verkündigung und Sakramente, dem inneren Prozess im Gläubigen gegenüber deshalb geringer geachtet, weil es diesen nur indizieren, nicht aber heilseffektiv bewerkstelligen könne.⁷¹ In freiheitsanalytisch gewendeter Theologie setzt man im Grunde dasselbe voraus, kehrt aber die Bewertung um: Gerade um der Souveränität des Subjekts über sein eigenes Inneres willen, also um seine Autonomie nicht zu „übertreiben“, bleibe Gottes heilsgeschichtliches Handeln dem Menschen stets gegenüber. Als Liebe ist Gott im Medium des Heiligen Geistes

„Selbstgegenwart für uns, durch die er uns näher und innerlicher ist *zwar nicht als wir selbst*, aber doch als alles andere, was uns innerlich und nahe sein kann“⁷². Dies dürfe „keinesfalls so gedacht werden [...], als ob er [der Heilige Geist] als göttliches Subjekt gleichsam an unsere Stelle treten, unsere Freiheit übergehen, wenn nicht ausschalten und sogar den unvertretbar-eigenen Zustimmungsakts noch ersetzen würde“; er steht „in uns‘ doch ‚uns gegenüber“⁷³.

Gottes Wirken im Heiligen Geist bleibt, will man doch einmal die Distinktionen scholastischer Gnadentheologie bemühen, *gratia externa*. Dies dürfe allerdings, betont Karl-Heinz Menke, nicht als bloßes Außen verstanden werden. Im Modell des dialogischen Kommerziums werde die vermeintliche Alternative von *gratia externa* und *gratia interna* überwun-

70 Vgl. dazu Menke, Sünde und Gnade, 30–40.

71 Vgl. Wilhelm Geerlings, Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins, Mainz 1978.

72 Pröpper, Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi, 255; Hervorhebung J. K.; vgl. ders., Theologische Anthropologie, 1339.

73 Beide Zitate: Pröpper, Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi, 255; vgl. ders., Theologische Anthropologie, 1339.

den, insofern der Mensch Gottes Offerte für sich annimmt, bewahrheitet und das ihm Begegnende so „internalisiert“.⁷⁴

Heilsgeschichtlich entscheidend ist hier das Offenbarwerden der Zuwendung Gottes zu den Menschen in der Spanne der menschlichen Biographie Jesu bis hin zu seinem schmachvollen Foltertod. Ort und Grund der modern empfundenen Fraglichkeit Gottes – die Begrenztheit und Versehrtheit der Geschichte – ist also, insofern Gottes Heilshandeln sein Offenbarwerden *ist*, auch Ort und Gestalt seiner Antwort. Gott lässt sich noch von der Freiheit derer bestimmen, die Jesus dem Foltertod überantworten. Dass er dennoch Herr über Leben und Tod ist, demonstriert er in der Auferweckung Jesu.

Während freiheitsanalytisch die Gottesbeziehung des Menschen im Ganzen, ihre Möglichkeit, Gestalt und Glaubwürdigkeit (Offenbarkeit) im Zentrum steht, setzen Vertreter einer am Versöhnungsmotiv orientierten Soteriologie sie bereits als daseinskonstitutiv voraus und thematisieren ihre realen Bruchstellen. Nicht die Gottesrelation ist hier fragwürdig, sondern die Antwort des Menschen. Augustinus, Anselm von Canterbury und Martin Luther eint bei aller Unterschiedlichkeit das Bewusstsein, weit hinter einer angemessenen Antwort auf Gottes unbedingte Zuwendung zurückzubleiben und dessen sogar für den Fall schuldig, d. h. heilsbedürftig zu sein, dass eine solche Antwort prinzipiell über menschliches Vermögen hinausginge. Auf unterschiedlicher theoretischer Grundlage entwerfen sie eine relationale Anthropologie, die gelingendes Menschsein in Abhängigkeit zur gelingenden Gottesbeziehung erfasst. Naturgemäß spielen in einem solchen Konzept die Themen Schuld und Sünde einerseits, Versöhnung andererseits eine wesentlich größere Rolle. Denn diese Bruchstellen respektive ihre Heilung tangieren nicht nur das Glaubensbewusstsein, sondern – freilich von dort her erschlossen – die Basis der eigenen Existenz. Was (inzwischen wohl konsensfähig) von Sünde gilt – dass sie sinnvoll nur relational, also im Rahmen einer (ontologisch vorausgesetzten und/oder existenziell bewährten) Gottesbeziehung zu thematisieren ist –,⁷⁵ setzt man auch für ihre Bedingung an. Freiheit wird hier nicht formal als Fähigkeit beschrieben, sich zu allem Nicht-Ich verhalten zu können (zu müssen), um auch gegenüber (der Annahme) der göttlichen Gnade frei zu sein. Gemeint ist hier vielmehr das zu sich selbst befreite Vermögen der

74 Vgl. *Menke*, Sünde und Gnade, 31f.; ders., Was ist das eigentlich: „Gnade“?, 367; *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 1344f.

75 Vgl. *Gerhard Ebeling*, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 1, Tübingen 1979, 359–360.

Gottesbeziehung, das erst im Maße der Bejahung Gottes „Freiheit“ (zum Guten) genannt werden kann.⁷⁶ Im Maße der Störung der Gottesbeziehung schwindet *vice versa* das Vermögen echter (nicht nur eingebildeter bzw. auf Wahlfreiheit reduzierter) Selbstverfügung, das Vermögen, man selbst, nämlich Mensch vor Gott, zu sein. Freiheit im strengen Sinn ist der Wille und die Fähigkeit zum Guten – genau das aber ist verstellt, wo die Sünde herrscht.⁷⁷

Dieser Freiheitsbegriff entspringt offenkundig anderen Fragen als die transzendentalphilosophische Bedingungsanalytik. Er erhebt, so er für heutige Systematik aufgegriffen wird, keinen Anspruch auf glaubensunabhängige Kommunikabilität. Vielmehr reflektiert man vom „Standpunkt der Erlösung“⁷⁸, aus der Beteiligtenperspektive des Gerechtfertigten, retrospektiv das eigene Unvermögen heilen Daseins, das von Gott her überwunden geglaubt wird. Während auf der Reflexionsebene der transzendentalphilosophischen Freiheitsanalyse die Möglichkeitsbedingung gehaltlicher Selbstbestimmung rekonstruiert wird (Autonomie), fragt man hier nach dem Woher, der Initiative und dem Movens der Bindung an das Gute und artikuliert dies als Gestaltung bzw. Geschenk (heilswirksames Zeichen: Sakrament) seiner selbst durch Gott (Gnade). Echte Vergleichbarkeit der beiden Konzepte ist also kaum gegeben; im Horizont und in der Terminologie des einen muss der jeweils andere Freiheitsbegriff theoretisch unzureichend und existenziell nicht erstrebenswert erscheinen. Ausgangspunkt und Perspektive, Problembestimmung und Erklärungsansatz sind verschieden – allerdings nicht inkompatibel, wie Jürgen Werbick gezeigt hat.⁷⁹

Im freiheitstheoretischen Paradigma wird *um des autonomen Subjekts willen* Jesu Heilsmittlerschaft auf symbolischer, d. h. darstellender Ebene angesiedelt: Angesichts von Leben, Kreuz und Auferweckung Jesu wird es dem einzelnen möglich, kraft formaler Unbedingtheit sein ureigenes

76 Vgl. *Menkes* deutliche Kritik am Konzept der erst zu sich selbst befreiten Freiheit in: Was ist das eigentlich: „Gnade“?, 373.

77 Vgl. dazu die luziden Ausführungen von *Werbick*, Gnade, 39–47 (zu Augustinus); 62–84 (zu Luther); 88–95 (zur Differenz zweier Freiheitskonzepte: Selbstursprünglichkeit vs. befreite Freiheit); außerdem zu Luthers Freiheitsbegriff ders., „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5,1). Was Luthers Widerspruch gegen Erasmus einer theologischen Theorie der Freiheit heute zu denken gibt, in: Michael Böhnke u. a. (Hg.), Freiheit Gottes und der Menschen, 41–70, 55–60.

78 Vgl. *Völker Eid*, „Vom Standpunkt der Erlösung ...“ Rechtfertigung und Moral – ein Versuch, in: Peter Neuner – Peter Lüning (Hg.), Theologie im Dialog, Münster 2004, 197–208, in Anschluss an Theodor W. Adornos letztes seiner *Minima Moralia*.

79 Vgl. *Werbick*, Gnade, 88–95.140–160.

Gottesverhältnis dem Gottesverhältnis Jesu realiter anzugleichen. Das geschichtlich dargestellte Kommerzium zwischen Sohn und Vater „inspiriert“ das Kommerzium menschlicher und göttlicher Freiheit. Dabei wirkt der Geist Jesu im „Zwischen“ des Gott-Mensch-Verhältnisses und wird wiederum offenbarungstheologisch expliziert: Er

„befähigt, Gottes Selbstoffenbarung in der Geschichte Jesu zu *erkennen* und *anzuerkennen*, [dadurch] dass er [...] in uns die subjektive Möglichkeit dafür weckt, aufruft oder auch freisetzt, dass diese Offenbarung tatsächlich bei uns ankommen, *von uns selbst angeeignet* werden kann“⁸⁰.

Das Paradigma „Stellvertretung“ entwirft in räumlicher Metaphorik eine andere personale Konstellation. Hier wird *um des heilsbedürftigen Subjekts willen* Jesu Sohnesverhältnis zum Vater und dem Wirken des Heiligen Geistes eine nicht nur indikativische, sondern *performative* Dimension zugemessen. Indem der Sohn anstelle der Sünder vor Gott tritt, also an der Stelle der Sünder steht – d. h. da, wo sie gerade nicht frei für Gott sind und nicht in seine Liebe einstimmen (*wollen können*) –, eröffnet er ihnen die Möglichkeit, nun an seine Stelle zu treten – an die Stelle der Bezogenheit auf Gott –, auf „dass wir [die Sünder] ER (*iustus Dei*) werden“⁸¹.

Bildlich ausgedrückt steht im Paradigma „Stellvertretung“ also nicht die Idee einer „Gleichgestaltung mit Jesu Sohnesverhältnis zum Vater“⁸² im Hintergrund, nicht die Vorstellung zweier analoger Relationen (Jesus : Gott bzw. Sohn : Vater // Mensch : Gott). Es geht um die Hineinnahme des Sünders in eine bestehende Relation (Sohn : Vater) respektive um die Öffnung dieser Relation für den dadurch gerechtfertigten Sünder.

80 *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 1337 (Hervorhebungen J.K.). Vgl. ebd., 1337f.: „Allerdings würde der Aspekt seines [des Heiligen Geistes] Wirkens überdehnt und unerträglich verzeichnet, wenn man dem Geist auch noch das Moment der Zustimmung zuschreiben wollte, das wesentlich zum Glauben gehört und das doch der ursprüngliche und deshalb unvertretbare Akt unserer Freiheit ist. Das Ja des Glaubens, durch das er zum je eigenen wird, ist das einzige, was kein anderer für uns zu leisten vermag: weder Gott noch ein Mensch.“

81 *Helmut Merklein*, Der Sühnegedanke in der Jesustradition und bei Paulus, in: Albert Gerhards – Klemens Richter (Hg.), *Das Opfer – biblischer Anspruch und liturgische Gestalt* (QD 186), Freiburg i. Br. 2000, 59–91, 78.

82 *Pröpper*, Theologische Anthropologie, 1345. In „Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi“ spricht Pröpper darüber hinaus auch davon, dass Jesus „uns ‚an seine Seite‘ zieht, also in sein Sohnesverhältnis einbezieht“ (256); die Betonung liegt jedoch klar auf der Konstellation des „Gegenüber“ und des „Neben uns“ (255).

Der Sohn integriert die gebrochene, verstellte, „in sich selbst verkrümmte“ Freiheit des Sünders in seine eigene. Er nimmt ihn in sein Gegenüber zum Vater hinein und eröffnet ihm so seine eigene Stelle. Nicht von ungefähr nennt von Balthasar Stellvertretung die „Aporie des christlichen Befreiungsmysteriums“⁸³. So sich der Sünder inkludieren lässt und, durch solche Inklusion freigesetzt, (wieder) selbst auf Gott, den Vater, beziehen will und kann, geschieht dies deshalb „durch, mit und in Christus“⁸⁴, kraft seiner Eingestaltung und Überantwortung in Jesu Sohnesverhältnis; kraft der „Einwohnung“⁸⁵ Jesu in seinen Gläubigen.

4 Noch einmal: Solidarität *und* Stellvertretung

Karl-Heinz Menke hat im *theologie kontrovers*-Band „Erlösung auf Golgota?“⁸⁶ in Auseinandersetzung mit einem Vortrag von Magnus Striet deutlicher als bisher einen Ergänzungs- bzw. Fortschreibungsbedarf einer strikt freiheitsanalytisch durchgeführten und offenbarungstheologisch fokussierten Soteriologie markiert. In seinem Beitrag löst er diesen Bedarf bezeichnenderweise dadurch ein, dass er das hermeneutische Potenzial des Stellvertretungsparadigmas fruchtbar macht. Schon Jahre zuvor hatte er „unbedingte Solidarität“ als Annäherung, womöglich Synonym eines Stellvertretungsbegriffs entwickelt, der Jesu *exclusives* Tun zugunsten des Sünders mit der *Inklusion* des Gerechtfertigten in Gottes Heilshandeln verbindet und beides in personaler, nicht forensischer oder ökonomischer Semantik entfaltet.⁸⁷ Sein Vorstoß postuliert faktisch die Vermittelbarkeit beider Paradigmen bzw. genauer: die Legitimität und Notwendigkeit, zen-

83 Von Balthasar, Über Stellvertretung, 404f.

84 So Menke in Anlehnung an die Doxologie des eucharistischen Hochgebets (Was ist das eigentlich: „Gnade“?, 370) als Interpretation der Gnadenerfahrung des Ignatius von Loyola.

85 Menke, Was ist das eigentlich: „Gnade“?, 368. Wirkung des Geistes sei es, dass „der im Glauben gerechtfertigte Mensch einbezogen [wird] in das den Tod besiegende Verhältnis des gekreuzigten und auferstandenen Erlösers zum Vater“ (367).

86 Menke, Gott sühnt in seiner Menschwerdung die Sünde des Menschen.

87 Karl-Heinz Menke, Das Gottespostulat unbedingter Solidarität und seine Erfüllung durch Christus, in: IKaZ 21 (1992) 486–499. Schon von Balthasar (Über Stellvertretung, 408) entwickelte den Höllenabstieg Jesu Christi als „Solidarisierung in der Nicht-Zeit mit den von Gott weg Verlorenen. [...] Und eben damit stört er die vom Sünder angestrebte absolute Einsamkeit: der Sünder, der von Gott weg ‚verdammte‘ sein will, findet in seiner Einsamkeit Gott wieder, aber Gott in der absoluten Ohnmacht der Liebe, der sich unabsehbar in der Nicht-Zeit mit dem sich Verdammenden solidarisiert.“ Hervorhebung: J. K.

trale Anliegen des einen (Autonomie, Freiheit) in das umfassendere andere (Stellvertretung, Versöhnung) zu integrieren.⁸⁸

Damit ist zugleich eine metakritische Diskussion um das Verhältnis unterschiedlicher soteriologischer Konzepte respektive Denkformen eröffnet. Als „Denkform“ bezeichnet man ein geschichtlich verwurzeltes Kategoriensystem, das die Wahrnehmung und Deutung der Wirklichkeit ermöglicht, *indem* es sie in spezifischer Weise (vor-)strukturiert. Unterschiedliche geschichtliche oder kulturelle Konstellationen evozieren unterschiedliche Weisen, die Wirklichkeit zu dechiffrieren und gedanklich zugänglich zu machen; die Kategorien des Verstandes sind demnach, anders als noch für Kant, keine unhistorischen und in diesem Sinne objektiven Größen. Die Reflexions- und Überlieferungsgeschichte des Glaubens wird nun als Geschichte unterschiedlicher Denkformen verständlich, in denen, was von Christus her bedeutsam erscheint, jeweils spezifisch verstanden und kommuniziert wird.⁸⁹

In dieser allgemeinen Form erscheinen die von Greshake identifizierten großen soteriologischen Paradigmen zunächst durchaus als epochentypische Denkformen der christlichen Erlösungslehre, die geistesgeschichtlich aufeinander folgten. Denn der Begriff „Denkform“ meint

„ein System, das aus sich heraus das Potential zu weiterer, erkenntnisweiterer Explikation des aktualisierten Gehaltes entwickeln, d. h. den Gehalt besser in die Wahrheit setzen, kann, das sich aber auch verändern beziehungsweise sich vielleicht sogar mit der Zeit als unfähig erweisen kann, den aktualisierten Gehalt in seiner ganzen Fülle adäquat zur Geltung zu bringen und deshalb zu Recht transformiert wird, und zwar deshalb, weil der Gehalt, der verstehend angeeignet werden soll,

88 Eine umgekehrte Integration dürfte kaum möglich sein; die freiheitstheoretische Abgrenzung gegenüber jeglichem Wirken im und anstelle und so zugunsten des Subjekts (also gegenüber der exklusiven Dimension von Stellvertretung) wird präzise vorgenommen. Schon Rahner hatte sich dafür ausgesprochen, in der Soteriologie (anders in der Anthropologie) den „missverständlichen“ Begriff Stellvertretung gänzlich zu vermeiden. Vgl. *Rahner*, Versöhnung und Stellvertretung, 262.

89 Vgl. *Magnus Srieck*, Denkformgenese und -analyse in der Überlieferungsgeschichte des Glaubens. Theologisch-hermeneutische Überlegungen zum Begriff des differenzierten Konsenses, in: Harald Wagner (Hg.), *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom ‚differenzierten Konsens‘* (QD 184), Freiburg i. Br. 2000, 59–80; *Georg Essen – Thomas Pröpfer*, Aneignungsprobleme der christologischen Überlieferung, in: Rudolf Laufen (Hg.), *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*, Paderborn u. a. 1997, 163–178; *Karl Lehmann*, Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem. Prolegomena zu einer Kritik der dogmatischen Vernunft, in: Ders., *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974.

selbst dazu zwingt, so dass die bisher ausgebildete Denkform einer Kritik unterzogen wird. Das heißt, [...] dass der Fall eintreten kann, dass [...] eine bisher als gültig vorausgesetzte Denkform ihre Integrationskraft für neue Einsichten und damit ihre Plausibilität verliert, verändert oder gar vollständig transformiert wird.“⁹⁰

Allerdings haben die von Greshake identifizierten soteriologischen Konzepte einander nicht einfach abgelöst. Vielmehr wurden im 20. Jahrhundert sowohl die dominante soteriologische Kategorie des westlichen Mittelalters als auch die der Neuzeit unter modernen Voraussetzungen weitergeschrieben.⁹¹ Sie bestehen nebeneinander, teilweise ineinander verschränkt, fort. Die Bewertung dieses Phänomens fällt unterschiedlich aus. Stephan Schaede, der sich selbst um die Aufarbeitung des Stellvertretungsbegriffs verdient gemacht hat, persifliert pointiert die Haltung, die „Stellvertretung“ für ein geistesgeschichtlich eigentlich überwundenes Paradigma hält und in seiner theologischen Beibehaltung einen unsachgemäßen Anachronismus sieht: „Es mag ja sein, dass in der Bibel der Sache nach Entsprechendes behauptet wird. Aber Stellvertretung ist eine kategoriale Klamotte, mit der zeitgerechte theologische Aussagen schwerlich einzukleiden sind.“⁹²

Die Frage im Hintergrund ist erheblich: Welche theologische Relevanz kommt dem breiten biblischen Überlieferungsstrang zu, der mit Hilfe der Begriffe Sühne, Opfer und Stellvertretung⁹³ Kreuz und Auferstehung als Heilsereignis zu erfassen versucht und der in den Soteriologien des westlichen Mittelalters ebenso forciert wie enggeführt wurde? Ist Stellvertretung materialiter – als Interpretandum – relevant, kommt diesem Konzept also (und wenn ja: wie und warum?) selbst normative Bedeutung zu, so dass theologisch nicht das *Ob*, sondern das *Wie* einer zeit- und sachgemäßen Explikation zu bedenken wäre? Oder ist es Interpretament, also *ein* möglicher Zugang zur Gestalt Jesu, dem bereits in biblischer, erst recht in nach-

90 *Striet*, Denkformgenese und -analyse in der Überlieferungsgeschichte des Glaubens, 69.

91 Vgl. auch die sogenannte „dramatische Erlösungslehre“, die maßgeblich von Raymond Schwager entwickelt wurde. *Nikolaus Wanderinger* skizziert sie als Synthese seiner Bestandsaufnahme gegenwärtiger Soteriologien: Soteriologie, in: Thomas Marschler – Thomas Schärtl (Hg.), *Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven*, Regensburg 2014, 281–319.

92 *Schaede*, *Jes 53, 2 Kor 5* und die Aufgabe systematischer Theologie, von Stellvertretung zu reden, 127.

93 Zu diesen und anderen zentralen christologischen Kategorien der Bibel vgl. *Menke*, *Jesus ist Gott der Sohn*, 93–210.

biblischer Zeit andere an die Seite traten, der spätestens mit der Wende zum Subjekt historisiert und durch andere abgelöst wurde bzw. der, sofern das noch nicht konsequent geschehen ist, schleunigst überwunden werden müsste?

Grundsätzlicher gefragt: Sind die ihrerseits epochen- und kulturgebundenen biblischen Kategorien und Perspektiven als solche für heutige systematische Reflexion bedeutsam oder lediglich historisch als konzeptuelle Vehikel im Entdeckungszusammenhang des unbedingt für die Menschen entschiedenen Gottes interessant? Das ist gewiss nicht wenig. Die Diskussion darüber ist aber noch zu führen, inwieweit diese Option ihrerseits Resultat ihrer Denkform und deren Lesart der biblischen Tradition ist; ob und inwieweit sie samt ihren erheblichen hermeneutischen und theologischen Konsequenzen selbst wieder den Herausforderungen und dem Problemniveau anderer Epochen und Modelle ausgesetzt werden müsste.⁹⁴ Denn die Tragfähigkeit und Reichweite eines theologischen Modells bemisst sich an der Fähigkeit, sein Interpretandum zu erschließen; nicht umgekehrt die Vertretbarkeit des Interpretandums an der Logik eines Modells.

Der Versuch, über die Auslegungs- und Reflexionsgeschichte hinweg in die Welt oder in das, was man als theologisches Substrat der Bibel identifiziert, zu springen, also der Versuch, die Aussagekraft einer Denkform unvermittelt am Christusereignis zu bewähren und andere Paradigmen auf demselben Weg als nicht sach- und zeitgemäß auszuschließen, dürfte weder hermeneutisch noch theologisch ertragreich sein. Interpretandum und Interpretament, Offenbarung und Glaube, Gehalt und Gestalt des Zeugnisses lassen sich nicht strikt separieren. Grund des Glaubens ist das geschichtliche Kommerzium Gottes mit den Menschen, das nicht anders denn in geschichtlicher Überlieferung begegnet. Diese Überlieferung wiederum ist diachron und synchron in einer Gemeinschaft und deren Glaubensvollzug und Reflexion verankert. Nicht erst zur systematischen Reflexion, sondern bereits zur Erfassung des theologischen Problems und seines Anforderungsprofils ist m. E. darum ein *topologischer* Zugang geboten, der sowohl der Geschichtlichkeit des Glaubens als auch der Eigenständigkeit, Vielgestalt und dem Zusammenhang seiner Bezeugungs- und Reflexionsinstanzen Rechnung trägt. Er bietet zugleich ein Instrumentarium, noch

94 Diese Diskussion kann hier nur angedeutet werden. Erste Überlegungen dazu habe ich angestellt in: Heil, Leben und Hoffnung; Die Hingabe des Sohnes – Preisgabe der Liebe sowie im Art. Soteriologie, in: Wolfgang Beinert – Bertram Stubenrauch (Hg.), Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, 590–595.

den eigenen Fragehorizont aufzubrechen, die Perspektivik und die Stärken, aber eben auch die Grenzen der beanspruchten Denkform auszuloten und sie von der Warte anderer *loci* – insbesondere der biblischen, aber gewiss auch der liturgischen Überlieferung, die Gehalt, Gestalt und Gemeinschaft des Glaubens integriert – kritisch zu beleuchten.⁹⁵

Karl-Heinz Menke hat immer wieder diese Frage als soteriologisch entscheidend benannt: „Was hat Jesus Christus für alle Menschen aller Zeiten (für dich) getan, was sie (du) schlichtweg nicht hätten (hättest) tun können?“ Dass Gottes Heilshandeln den Menschen nicht zum Objekt macht, dass der Mensch *einstimmen*, *sich selbst* von Gott her *bestimmen* muss, soll wirklich von *seinem Heil* die Rede sein, dürfte unstrittig sein. Dass dies dem gegenüber Gott verschlossenen Menschen (dem Sünder) überhaupt erst möglich werde, dass er noch in der Negativität der Sünde in ein Gottesverhältnis treten (wollen) könne, das eröffnete aus christlicher Perspektive der Selbsteinsatz Gottes im gekreuzigten Jesus von Nazaret. Dessen Hingabe bewirkte (eröffnete) dem Sünder, was dieser von sich aus nicht hätte eröffnen (wollen) können.

„Stellvertretung“ integriert als umfassenderes und biblisch-liturgisch fundiertes Konzept beide Anliegen: Gottes Heilswirken *am*, *im* und *zugunsten* des Sünders – also „Fremdreferenz im rechtfertigungstheologischen Sinne [...], die Identität einer freien Person als heilsam-kritische theologische Abhängigkeitsrelation“⁹⁶ – und deren dadurch neu begründete Möglichkeit, *sich selbst* (logisch folgend) von dieser Zusage her bestimmen zu wollen und zu können: *Zur Freiheit* hat uns Christus befreit (Gal 5,1).

95 Vgl. dazu z. B.: *Bernhard Körner*, *Orte des Glaubens – loci theologici*. Studien zur theologischen Erkenntnislehre, Würzburg 2014; *Lehmann*, *Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem*; außerdem meinen eigenen Versuch: *Ecclesia orans*. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik, Freiburg i. Br. 2012.

96 *Frisch – Hailer*, „Das Ich ist ein Anderer“, 64.