

Diese Glaubensdialektik lebt vom Dialog mit Gott. Der Gebets-Dialog seinerseits lebt vom Heiligen Geist. Denn nur wenn der Betende sich zum Werkzeug des Heiligen Geistes macht, kann dieser Dialog gelingen. „Wir wissen ja nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt jedoch für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können. Und Gott, der die Herzen erforscht, weiß, was die Absicht des Geistes ist: Er tritt so, wie Gott es will, für die Heiligen ein.“ (Röm 8, 26–27) Haben wir unser Beten als unser Herzens-Hand-Werk bezeichnet, dann ist all unser Beten aufgrund dieser Schriftstelle letztlich das Hand-Werk Gottes selbst. Wir sind dann das Werkzeug in seinen Händen. Frieden aber ist allweg in Gott. (Nikolaus von Flüe) Vielleicht mag man jetzt verstehen, daß das Gebet als Handwerk des Christen das Handwerk des Friedens ist. Und vielleicht mag der eine oder andere von neuem mit Franziskus beten: „Herr, mach mich zum Werkzeug deines Friedens.“

Versöhnung und Stellvertretung

Das Erlösungswerk Jesu Christi als Grund der Vergebung und Solidarität unter den Menschen*

Karl Rahner, Innsbruck

Zweifellos gehört der Begriff der Versöhnung zu den zentralen Begriffen der christlichen Lehre, bei Paulus *katallagē* genannt (verbal: *katallassō*, *apokatallassō*¹). Meint dieses Wort auch die Versöhnung der Welt mit Gott, so ist doch bedenkenswert, daß im Neuen Testament *diallassō* für die Versöhnung der Menschen untereinander verwendet wird; wir können uns dadurch aufgefordert fühlen, darüber nachzudenken, wie unsere Versöhnung mit Gott und unsere Versöhnung untereinander zusammenhängen, zumal das Neue Testament einen Zusammenhang sieht zwischen der Vergebung durch Gott und der Vergebung untereinander: „Denn wenn ihr den Menschen ihre Verfehlungen vergibt, dann wird euer himmlischer Vater auch euch vergeben.“ (Mt 6, 14)

* Vortrag am 20. 11. 1982 in der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart bei der Tagung „Maximilian Kolbe und die Kraft der Versöhnung“.

¹ Vgl. dazu *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I*, hrsg. von Gerhard Kittel, Stuttgart 1933, 252–260 (Fr. Büchsel).

Verharmlosung oder Übersteigerung des Sündenbegriffs

Der Begriff der Versöhnung setzt für das Neue Testament die Überzeugung voraus, daß in der Welt und in der Existenz des einzelnen eine Situation der Sünde, des Unheils, der Zerrissenheit und Feindschaft gegeben ist, eine Situation, die sowohl das Verhältnis des Menschen zu Gott wie auch der Menschen untereinander in radikaler Weise bestimmt. Schon bei diesem Satz müssen wir innehalten. Die Lehre von der Unheilssituation als der Voraussetzung von Versöhnung und Erlösung klingt für unsere an kirchliche Worte gewöhnten Ohren sehr selbstverständlich. Sie ist es aber nicht. Denn – blicken wir nur in unseren Kulturkreis – die Lehre des Christentums von dieser Unheilssituation ist bei uns zutiefst bedroht. Und zwar, wie ich meine, vor allem in zwei gegensätzlichen Richtungen.

– Das universale Unheil von Sünde wird einerseits verharmlost: Was wir Christen Sünde, das eigentliche Böse in der Welt, nennen, ist nur „Das sogenannte Böse“², ist eine unvermeidliche Reibungserscheinung auf dem Gang der Evolution, ist nur durch gesellschaftliche Verhältnisse bedingt, die man so umgestalten kann, daß dieses Böse endgültig aus der Welt und Gesellschaft und dem einzelnen verschwinden wird. Die Sünde wird tiefenpsychologisch als bloßer Angsttraum aufgelöst; der Mensch kann durch die Gesellschaft so geformt und dressiert werden, daß im Menschen und unter den Menschen schlechthinnige Harmonie entsteht, auch wenn es noch eine Zeitlang dauern wird, bis dieser allgemeine Landfrieden erreicht ist. Oder wenn all das nicht hilft, erklärt man eben, daß Gut und Böse, Tag und Nacht gleichermaßen zu den selbstverständlichen, sich gegenseitig bedingenden Grundelementen der Wirklichkeit überhaupt gehören; man könne und müsse somit in einem letzten Frieden mit dem Bösen, mit dem „Schatten“³ leben; es sei für die Vollendung der Wirklichkeit ebenso notwendig und dürfe bei uns, so wir weise seien, keine kurzsichtigen Proteste hervorrufen.

Das Böse wird verharmlost. Es ist nicht mehr betroffen von dem radikalen Protest des Heiligen Gottes, von dem wir alles Böse, von ihm durch unendlichen Abstand getrennt, ferne halten, der zu diesem Bösen eigentlicher Schuld der kreatürlichen Freiheit ein unerbittliches Nein spricht – auch wenn wir nicht begreifen können, wie er dennoch Übel, Schmerz und Tod seiner Kreatur wollen und das eigentlich Böse freier Schuld in eine Welt einlassen konnte, die er selbst geschaffen hat und in allem, was darin wirklich ist, verantworten muß. In der heutigen Mentalität wird weithin die Radikalität des christlichen Sündenbegriffes verharmlost. Diese Radikalität aber ist so, daß, wo und wenn die

² Vgl. Konrad Lorenz, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien ²⁵1970.

³ Vgl. C.G. Jung, bes.: *Mysterium Coniunctionis. Untersuchung über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*, Olten ³1978.

Sünde nicht getilgt wird, sie von einem gerechten, heiligen und allbarmherzigen Gott mit ewiger Verlorenheit, mit einer Hölle beantwortet werden muß; und dies bleibt wahr und von radikaler existentieller Bedeutung, auch wenn wir das Recht der Hoffnung – aber nicht die Sicherheit einer theoretischen Behauptung – haben, daß sich Gott aller erbarmt.

– Es gibt aber noch eine zweite, fundamentale Häresie, die dem christlichen Begriff der Sünde widerspricht. *Die Entscheidung der Freiheit innerhalb der Geschichte wird so absolutgesetzt, daß sie, wenn wirklich von radikaler Freiheit gesetzt, unwiderruflich und durch niemanden aufhebbar ist.* Die Freiheit wird so autonom gedacht, daß sie nicht einmal mehr von der größeren Macht und Freiheit Gottes umfangen ist; und damit wird die schuldige Entscheidung des Menschen von vornherein so unaufhebbar, daß die böse Entscheidung weder durch Gott vergeben werden kann, noch die Freiheit sich jemals ihre böse Entscheidung selber vergibt. Das Böse ist in dieser Auffassung ein Absolutum; der Mensch dürfe sich nicht einmal von Gott seine blutrote Schuld vergeben lassen wollen. Diese Schuld wäre gar nicht – so behauptet man – wirklich die radikale Tat der Freiheit, wenn sie sich nicht als radikal endgültig und unaufhebbar verstehen würde⁴.

Die Hoffnungslosigkeit der Schuld

Zwischen diesen beiden Extremen, die gleichsam nur die zwei Seiten einer Münze sind, steht die christliche Lehre von der Schuld der menschlichen Freiheit und ihrer Vergebarkeit durch Gott allein. Bevor wir von der Vergebung der Schuld durch Gott sprechen, um zu verstehen, was Versöhnung ist, muß noch etwas ausdrücklicher vor der Unaufhebbarkeit der menschlichen Schuld durch den Menschen *allein* gehandelt werden.

Die dialogische Struktur des Schuldig-werdens

Diese Unaufhebbarkeit der wirklichen Schuld vom Menschen allein her darf nun nicht verstanden werden vom Modell eines Verstoßes her, den ein Mensch in der bürgerlichen Gesellschaft gegen einen anderen begeht und dafür auch noch haftbar bleibt, wenn er diesen Verstoß bedauert und gern hätte, er sei nie geschehen. Bei diesem unzureichenden Modell wäre es gleichgültig, ob der gedachte Verstoß dem anderen einen materiellen Schaden oder eine Verletzung

⁴ So läßt Jean-Paul Sartre in einem letztlich verzweifelten Existentialismus Orest zu den Bewohnern von Argos sagen: „Ihr habt verstanden, daß mein Verbrechen mir gehört; ich nehme es für mich in Anspruch vor dem Angesicht der Sonne, es ist der Grund meines Lebens und mein Stolz.“ Die letzte Regieanweisung dieser Szene aus dem Schlußakt lautet: „Er geht hinaus. Die Erinnynen stürzen sich heulend hinter ihm her.“ (Zitiert nach: Jean-Paul Sartre, *Die Fliegen*, Reinbek 1971, 75f.).

seiner persönlichen Würde zugefügt hat; denn in jedem Fall ist das „bürgerliche“ Modell für das Verständnis der Unaufhebbarkeit einer Schuld vor Gott durch den Menschen unzulänglich. Die Unaufhebbarkeit der Schuld muß gerade unter der Voraussetzung verstanden werden, daß eine Umkehr zu Gott, eine freie Distanzierung der früheren Entscheidung gegenüber, so wie dies Tat des Menschen als solchen allein ist, noch keine Aufhebung der Schuld bedeutet⁵. Die Hoffnungslosigkeit der Schuld von ihr selbst her ist eine dunkle und nur schwer deutbare Eigentümlichkeit der Schuld. Gerade die angenommene Erfahrung dieser Hoffnungslosigkeit, die verdrängen zu wollen selbst noch einmal zum Geheimnis der Schuld gehört, ist schon eine Art Anfang der Umkehr.

Die hoffnungslose Unaufhebbarkeit der Schuld ist nämlich zunächst einmal begründet (soweit man so etwas überhaupt näher zu erklären versuchen kann) in der dialogischen Eigentümlichkeit der Existenz des Menschen auf Gott hin. Wenn dieses Verhältnis freie Geschichte ist – und zwar von beiden Seiten, also auch von Gott her –, dann ist ein solches positives Verhältnis zwischen Gott und Mensch nicht dadurch allein schon wiederhergestellt, daß der schuldige Mensch sein Nein zu Gott zu widerrufen versucht. Die heilsbedeutende Liebe zwischen Gott und Mensch ist so sehr durch die freie Tat Gottes konstituiert, daß der Mensch sogar seine eigene Liebe zu Gott trotz deren Freiheit nochmals als Geschenk der freien Liebe Gottes zu ihm verstehen muß. Die personale Selbsterschließung und Selbstmitteilung Gottes in seiner Liebe zum Menschen ist aber an sich und als Ermöglichung unserer Liebe zu Ihm *Freiheit* Gottes und bleibt es immer, gleichgültig, ob man solche dem umkehrenden Sünder geschenkte Liebe als uneinklagbares *Bleiben* solcher Liebe oder als *neue Zuwendung* Gottes verstehen will.

⁵ Mit dieser Feststellung ist freilich umgekehrt nicht geleugnet, daß, wenn und wo eine solche Umkehr selber schon von Gottes gnadenhafter Zuwendung, von seiner Vergebungsbereitschaft getragen ist, solche Umkehr auch schon selbst die Aufhebung der Schuld ist und deren Vergebung nicht eigentlich eine nachträgliche Reaktion Gottes auf diese „Reue“ bedeutet, wie weiter unten noch zu zeigen ist.

Vgl. Karl Rahner, *Vom Geheimnis menschlicher Schuld und göttlicher Vergebung*, in: GuL 55 (1982) 39–54; und nahezu identisch damit bei Albert Görres, Karl Rahner, *Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum*. Freiburg/Basel/Wien, Herder 1982 (254 S., geb., DM 29,80) 199–229. Im umfangreichen anderen Teil des Buches zeigt der Psychotherapeut A. Görres, daß die vielfältigen „Erklärungen des Bösen“ (Jung, Freud, Janov) letztlich am existentiellen Befund scheitern. Es ist faszinierend und – ob des geistreichen Schreibstils – überaus amüsant zu verfolgen, wie sich aus dem breiten Erfahrungsmaterial von Görres immer deutlicher christlich-religiöse Grundbegriffe herauslösen: Freiheit, Glauben, Angst und Selbstsucht (an der Wurzel des Bösen: „Das Böse ist falsches Bewußtsein bis zur Vergiftung des Unbewußten durch das Überich.“), Gewissen, Gnade und Liebe. Der Leser ist dankbar, daß er den gleichsam in einem Guß verfertigten Entwurf Rahners in den – oft aphoristisch hingeworfenen, aber immer existentiell durchlebten – Kapiteln von Görres verifizieren kann. Görres zeigt, daß die oben von Rahner aufgezeigten Verkennungen der „Sünde“ nicht nur theologisch, sondern auch existentiell ungenügend sind.

Die Endgültigkeit menschlicher Freiheitsentscheidung

Um die Hoffnungslosigkeit der Schuld von ihr selbst her einigermaßen zu begreifen, müssen noch weitere Momente deutlich gemacht werden. Die menschliche Freiheit darf nicht begriffen werden als das Vermögen immer offenbleibender Wahl, die immer aufs neue revidiert werden kann und so ins Leere schweift. Freiheit ist trotz ihrer zeitlichen Geschichtlichkeit von sich aus der Wille zum Endgültigen. Nur so ist zu verstehen, warum eine kurze zeitliche Geschichte des Menschen bis zu seinem Tod sinnvollerweise Endgültigkeit von Heil oder Verlorenheit schaffen kann; man kann sich ja Gott nicht als denjenigen denken, der eine solche Freiheitsgeschichte, die von sich aus noch länger weitergehen wollte, willkürlich von außen abbricht und dennoch mit einem endgültig ewigen Urteil beantwortet. Und christlich darf man nicht mit einer immer weitergehenden „Seelenwanderung“ rechnen.

Von da aus wird die Eigentlichkeit der Erfahrung verständlich, daß der Mensch, auch wenn er noch in einer offenen Geschichtszeit steht, das Vergangene seiner Freiheitsgeschichte nicht als das Verwesete empfindet, daß er es nicht darum schon als aufgehoben erfährt, weil er jetzt etwas sinnt und tut, das im Widerspruch zu seiner vergangenen Entscheidung steht. Wenn jemand seine frühere Freiheitstat als bleibend und unwiderruflich empfindet, wenn er Vergessen oder Widerrufen als machtlos erfährt gegenüber dem „Ewigen“, das sich in seiner früheren Freiheitstat ereignet hat, dann nimmt er seine frühere Geschichte nicht zu wichtig, er erlebt vielmehr das Eigentliche und Unheimliche seiner Freiheit. Und wenn er dennoch auf die Möglichkeit hofft, daß die unheimliche „Ewigkeit“ seiner Schuld aufgehoben werde, obgleich eine solche Möglichkeit im Bereich seiner bloß menschlichen Erfahrung gar nicht zu entdecken ist, dann appelliert eine solche Hoffnung gerade an jenes alle menschliche Freiheit mit ihrer „Ewigkeit“ umfassende Geheimnis, das wir Gott nennen; wenn er auf Vergebung der Schuld hofft, obwohl er z. B. die Erfahrung macht, er sei und bleibe in alle Ewigkeit ein solcher, der seine Liebe und Treue verraten hat, und diese seine Bezeichnung des Treulosen verweise gar nicht auf etwas, das einmal gewesen und verwesen sei, sondern auf das, was er jetzt ist, dann ist diese Hoffnung getragen von dem, was wir christlich Gnade nennen und was der Mensch als ein restloses Übersteigen seiner eigenen Freiheit erfährt.

Muß man nicht fast sagen, einer habe von „Gott“ erst dann etwas verstanden, wenn er glaubt und hofft, es gäbe gegen alle Selbsterfahrung der Freiheit denjenigen, der die Ewigkeit der bösen Tat aufheben kann; wobei man, wie gesagt, diese Ewigkeit nicht zu dem Gedanken verharmlosen darf, ein Geschehnes könne zwar natürlich nicht ungeschehen gemacht werden, dies sei aber nicht besonders aufregend, da das Vergangene zwar nicht ungeschehen ge-

macht werden könne, aber von selber vergangen sei – wie es doch von allem Zeitlichen und Vergehenden gilt.

Wer will, kann sich die Unheimlichkeit der Ewigkeit einer freien Tat zwar verständlicher machen durch die Unterscheidung einer vorübergehenden Tat und ihrer bleibenden Folgen; aber die so erzielte Verständlichkeit verdunkelt eben doch wieder das Geheimnis der freien Tat, deren Ewigkeit nur einen einzigen Mächtigeren kennt: die die Schuld selbst wirklich aufhebende Liebe Gottes, deren Unbegreiflichkeit, die in solcher Vergebung erscheint, zur Unbegreiflichkeit Gottes als solchem selber gehört.

Die Unbegreiflichkeit der Vergebung Gottes

Von solcher Schuld, die auf Gott selber zielt, die weder verharmlost noch einfach absolutgesetzt werden darf, die der Mensch selber nicht aufheben kann – obwohl er solche Aufhebbarkeit erhofft und damit auf Gott hofft –, sagt die christliche Lehre, daß Gott immer mächtig und immer bereit ist, sie aufzuheben, sie zu vergeben, sich mit dem Menschen und den Menschen mit sich zu versöhnen. Die Vergangenheit ist letztlich nicht der leere Raum des Verwessten, sondern der gefüllte Raum des in Freiheit unwiderruflich Getanen. Der Christ glaubt, daß Gott diesen Raum durchdringt, ihn „leer“ macht und den Menschen nicht nur mit Gott selbst, sondern auch mit seiner eigenen Vergangenheit versöhnt. Wenn der Mensch seine Freiheit und seine schuldige Tat wirklich begriffe, müßte er sagen, daß er sich diese in Ewigkeit nicht verzeihen kann, daß er von sich aus sich selber vernichten würde, wenn er von sich aus den Versuch machen würde, seine Freiheitstat von sich selber abzutrennen.

Gott aber gebietet ihm solche Hoffnung auf Versöhnung und Vergebung, läßt ihn sich von sich selber distanzieren, ohne daß er dadurch sich selber auslöscht. Wir dürfen unsere Schuld wirklich vergessen, auch wenn wir nicht verstehen, wie wir vergessen können und wie unsere Schuld nicht in Ewigkeit vor uns stehenbleibt. Die Unbegreiflichkeit dieses Vergessen-Könnens ist letztlich identisch mit der Unbegreiflichkeit der vergebenden Liebe Gottes; erst dann haben wir sie angenommen, wenn wir ihr zutrauen, daß sie die Ewigkeit unserer Schuld von ihr selbst her wirklich aufheben und vergessen lassen kann.

Gottes vergebende Liebe ist wirklich unbegreiflich. Die Schuld ist vielleicht nur in die Welt eingelassen, weil diese Welt von vornherein und unwiderruflich schon von Gottes vergebender und versöhnender Liebe umfangen ist; Gott hat sich von vornherein zum eigentlichsten Herzen der Welt gemacht, so daß die freie Schuld des Menschen, wenn sie geschieht, das Herz Gottes trifft; und sein Herz ist auch gegenüber diesem Stoß die erbarmende, vergebende und versöhnende Liebe; denn nur dann würde die Liebe zum verdammenden Gericht, wenn sie in letzter Freiheit auf ewig unangenommen bliebe.

Die Versöhnung durch Jesus Christus

Es ist selbstverständlich für den Christen, daß diese vergebende und versöhnende Liebe Gottes, in deren Dimension sich alle Schuld begibt, sich in der Welt ihre unzurücknehmbar geschehene Erscheinung gewirkt hat: in dem Kreuz Jesu Christi, der für uns Versöhnung geworden ist. In Jesus, durch seine unbedingte Solidarität mit allen sündigen Menschen und in seiner zugleich unbedingten Liebe zum Vater in seinem Kreuzestod hat 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. Darum hat Gott in Jesus, dem Gekreuzigten, die Welt mit sich versöhnt. Er hat nicht nur seine erbamende, die Schuld aufhebende Liebe den Menschen angeboten, er hat darüber hinaus geoffenbart, daß diese allmächtige Liebe der Vergebung so mächtig und siegreich ist, daß sie auch in der sie annehmenden Freiheit des Menschen sich eine Erscheinung schafft und so auch in ihrer Annahme durch den Menschen noch einmal zur Wirklichkeit kommt.

Die Vergebung durch Gottes Gnade

Wenn wir noch weiter fragen, wie diese Versöhnung durch Vergebung der von sich aus unaufhebbaren Schuld zu denken ist, dann muß zunächst gesagt werden, daß für die katholische Theologie diese Vergebung nicht als ein juristischer, gewissermaßen bloß gedanklicher Akt zu denken ist, dem die Mitteilung der göttlichen Gnade, die Rechtfertigung nur nachfolgt. Vielmehr geschieht diese Vergebung *durch* die göttliche Gnade, die Selbstmitteilung Gottes selber. Wir müssen also sagen, die Schuld ist so radikal, daß sie nur dadurch vergeben werden kann, daß Gott selbst in der unermeßlichen Kraft seiner Liebe und Heiligkeit sich mitteilen und sich zur Dimension des Vergehens von Schuld machen muß, damit Vergebung und Versöhnung geschehe. Nur in der Liebe, die Gott selber ist, kann die Schuld ausgelöscht werden und Versöhnung sich ereignen. Darin aber wirklich radikal. Kol 1, 19f, wo gesagt wird, daß „Gott mit seiner ganzen Fülle“ in Jesus Christus wohnend „alles versöhnt“, kann gar nicht wörtlich genug genommen werden.

Die Objektivität des Geschehens im Kreuzestod Christi

Freilich haben wir jetzt die „subjektive“ Versöhnung zwischen Gott und Mensch ausgesagt und vielleicht nicht deutlich genug betont, daß sie „objektiv“ durch Jesus Christus in seinem Kreuz geschieht, wie die Schrift und die

Lehre der Kirche betonen. Wie diese objektive universale Versöhnung der Welt mit Gott in Jesus Christus und seinem Kreuz genauer zu denken ist, läßt sich nicht so leicht mit ein paar Worten sagen.

Bekannt ist allen der Versuch, diese objektive Erlösung und Versöhnung mit dem Begriff der (stellvertretenden) Genugtuung zu verdeutlichen, die der ewige Sohn Gottes durch seinen Todesgehorsam am Kreuz der heiligen Gerechtigkeit Gottes geleistet hat und auf diese Weise die „Sünde der Welt“ auslöscht. Zweifellos bedeutet der Gehorsam des Sohnes einen unüberbietbaren sittlichen Wert, der die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes in der Welt manifestiert. Nur muß von dieser Vorstellung einer Genugtuung durch den Gehorsam des Sohnes für die Sünde der Welt die Vorstellung eines Tauschgeschäftes oder gar der Bestrafung der Schuld an dem unschuldigen Jesus ferngehalten werden. Und weiterhin darf nicht übersehen werden, daß das Kreuzesereignis selber die *Wirkung* und letztlich nicht die Ursache einer durch nichts als durch die freie Liebe Gottes und seine ungeschuldete Gnade bewirkten Initiative Gottes selbst ist, der versöhnt, weil er die alle Schuld vergebende und überholende Liebe ist. So dürfen wir vielleicht für unser Verständnis dieser objektiven Versöhnung es mit der Aussage hier genug sein lassen, daß der Gehorsam des Sohnes in radikaler Liebe zum Vater und gleichzeitig in bedingungsloser Solidarität mit der Menschheit das geschichtliche Ereignis ist, in dem die vergebende Liebe Gottes in der Welt selber irreversibel geworden und zur Erscheinung gekommen ist.

Die Versöhnung mit Gott als Grund der Versöhnung untereinander

Noch einen Aspekt dieser Versöhnung müssen wir ausdrücklich nennen: Wenn es eine Einheit zwischen der Liebe Gottes und der Liebe unter den Menschen gibt, wenn die Liebe zwischen uns Menschen, so wie sie sein muß, in letzter Radikalität nur möglich ist, weil sie in Gott und in der gegenseitigen Liebe zwischen Gott und dem Menschen geschieht, dann ist damit von vornherein gegeben, daß die wirklich radikale Versöhnung zwischen den Menschen nur möglich ist in Gott und dem Ereignis seiner Versöhnung mit der Welt. Die Unversöhnlichkeit zwischen den Menschen, die letztlinnige Unmöglichkeit, zwischen den Menschen von den Menschen allein her sich gegenseitig radikal zu vergeben, ist von solcher Unerbittlichkeit, daß nur Gott selbst versöhnend den Abgrund ausfüllen kann, den die fürchterlichen Taten der Menschen untereinander aufgerissen haben. Die Klugheit der Welt fordert oft das gegenseitige Vergeben unter den Menschen, weiß aber nicht, wie solches wirklich geschehen könne; sie meint, daß man vielleicht vergeben solle, aber nicht vergessen könne. Haß, Untreue, radikale Ungerechtigkeit und Mord können den Nächsten so tödlich und so unwiderruflich treffen, daß man in dieser Welt und Ge-

schichte nicht sehen kann, was Versöhnung und Vergebung bewirken könnte. Nur die göttliche Selbstmitteilung in Liebe kann jene Schuld auslöschen, durch die diese bodenlosen Abgründe zwischen den Menschen geschaffen wurden. Aber von dieser Einheit zwischen Nächstenliebe und Gottesliebe her gilt dann auch: Wo Menschen sich wirklich die Schuld vergeben, wozu sie von sich aus gar nicht fähig sind und worin sie deshalb bewußt oder anonym von Gottes vergebender Liebe getragen sind, geschieht auch Versöhnung der Welt mit Gott.

Freilich, wenn man das alles so schnell und von der traditionellen Theologie eingeübt sagt, erschrickt man selber, und es überfällt einen die Angst, man rede vage Theologie. Aber wenn einer innehält, in sich geht und irgendwie unter aller Banalität des Alltags so etwas ahnt von der tödlichen Schuld, die ihn mit der heiligen Liebe Gottes und seinem Nächsten entzweit, und wenn er dennoch in einer letzten Kraft hofft, daß diese Schuld nicht das letzte Wort für seine Existenz sei; wenn er in einer Kraft, die er nicht als eigene empfindet, hofft, daß seine Schuld von einer alles versöhnenden Vergebung überholt sei – dann ist in solcher Hoffnung schon *ja* gesagt zu dem alles Versöhnenden, den wir Gott nennen; ja gesagt dazu, daß die entsetzlichen Abgründe der Schuld doch schon ausgefüllt sind durch die Liebe dieses Gottes und daß dieser Vergebung gegenüber nur eines nicht getan werden darf, nämlich sie für selbstverständlich zu halten und sie nicht anzunehmen in der zitternd demütigen Anbetung der schuldigen Kreatur, die Gott die Ehre gibt und durch ihn mit ihm und mit allen anderen sich versöhnt weiß.

Stellvertretende Versöhnung

Wenn wir bisher von Versöhnung mit Gott gesprochen haben und wenn wir dabei sagten, daß solche Versöhnung Gottes mit der Welt in Jesus Christus gerade auch dann sich ereigne und in Erscheinung trete, wo ein Mensch es vermag, dem anderen seine abgrundige Schuld gegen ihn zu vergeben, dann haben wir, ohne Worte zu machen, eigentlich auch schon etwas von einem Heiligen wie Maximilian Kolbe gesagt. Er gehört zu den überzeugenden Erscheinungen der versöhnenden Liebe zwischen den Menschen, die die versöhnende Liebe Gottes zur Welt unter uns greifbar sein läßt. Durch ihn wird uns auch der Begriff der Stellvertretung greifbar vor Augen geführt.

Aber dieser Begriff ist dunkel, und wir sollten es uns mit ihm im Verständnis unserer eigenen Existenz nicht zu leicht machen.

Das Ungenügen des juristischen Verständnisses

Selbstverständlich gibt es den Begriff der Stellvertretung im juristischen Bereich. Wie immer einer auch, genauer gesehen, dazu ermächtigt sein mag, auf

jeden Fall kann ein Mensch für einen anderen durch seine Setzung eine Situation und Bestimmung bewirken, die diesen anderen sittlich verpflichtet. Man kann z. B. eine Ehe eingehen durch einen Prokurator; man kann einen anderen ermächtigen, für einen selbst einen Vertrag zu schließen, an den man dann gebunden ist. Aber diese Stellvertretung in der Dimension des Rechtes führt uns nicht eigentlich weiter bei dem Problem, das uns hier beschäftigt. Denn für uns handelt es sich doch um die Frage, ob es denkbar sei, daß einer einem anderen eine sittliche Leistung vor Gott abnehmen könnte, die dieser eigentlich selbst seinem Gott schuldet. Wenn man diese Frage letztlich verneinen muß, bleibt dann noch etwas von dem Begriff der Stellvertretung in der religiösen Dimension des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen übrig?

*Die Unmöglichkeit, die menschliche Freiheitstat
durch die Tat eines anderen zu ersetzen*

Das Wort „Stellvertretung“ wird in der religiösen Sprache oft verwendet. Wenn der Papst „Vicarius Christi“ (Stellvertreter Christi) im Bereich der Kirche als einer gesellschaftlichen Institution genannt wird, dann gehört das wohl in die rechtliche Dimension und braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Wenn aber vom stellvertretenden Leiden Christi die Rede ist und das Wort, daß er „für uns gelitten und Genugtuung getan habe“, in diesem Sinne einer Stellvertretung verstanden wird, dann bewegt sich doch unsere Sprache in einer religiösen Dimension und gibt uns die Frage auf, die nicht so leicht zu beantworten ist: Kann einer einem anderen im Ernst eine Aufgabe, eine Haltung, eine Tat vor Gott und auf ihn hin, die diesem eigentlich abverlangt wird, abnehmen, so daß dieser sie selber nicht leisten muß?

Diese Frage darf nicht durch die Selbstverständlichkeit verdunkelt werden, daß die sittlichen Taten des einen für den anderen wichtig, ja sogar heilsbedeutsam sein können. Wenn man die „Stellvertretung“ in der Mitte des eigentlichen Heilsvollzuges als solchen situieren wollte, dann würde das bedeuten, daß eine heilsbedeutende, heilwirkende Tat, die einer leisten müßte, ihm von einem anderen abgenommen würde; er müßte somit diese nicht mehr selbst leisten und könnte dennoch sein Heil erlangen. In diesem Sinne nun aber, so müssen wir sagen, gibt es keine Stellvertretung.

Das Wort des Neuen Testamentes „hypér hēmon“⁶ kann für die Legitimierung einer solchen Stellvertretung nicht aufgerufen werden. „Hypér“ bedeutet in sehr vielen Fällen sicher „zugunsten von“, und in keinem Fall muß es anders verstanden werden. Darüber hinaus muß man bei einem Blick auf das Ganze der christlichen Theologie sagen, daß ihr Gesamtduktus eine solche Stellver-

⁶ Vgl. dazu *Theologisches Wörterbuch* (s. Anm. 1) VIII, 1969, 510–518 (H. Riesenfeld).

tretung ausschließt. Wenn man davon ausgeht und voraussetzt, daß von niemandem ernsthaft im Bereich des Sittlichen gefordert werden kann, was er schlechthin nicht zu leisten vermag, daß das Ausbleiben einer solchen Leistung nie eine Schuld bedeuten kann, dann muß man ebenso sagen, daß Gott bezüglich des Heiles von jedem Menschen alles Heilsbedeutsame verlangt und ihm nichts erläßt. Um diese Selbstverständlichkeit zu verdeutlichen, darf man durchaus behaupten, daß jeder Mensch sich durch die Tat seiner eigenen Freiheit selbst erlöse, daß Selbsterlösung und Fremderlösung keine sich gegenseitig ausschließenden Begriffe sind. Denn die „Fremderlösung“ des Menschen durch Jesus Christus bedeutet nicht, daß dem Menschen etwas erlassen würde, was er selber durch seine Freiheit leisten muß, oder daß ihm etwas gegeben würde, was er selbst nicht bewirken kann und von ihm dennoch gefordert würde; sie bedeutet, daß Gott durch seine Gnade im Blick auf Jesus Christus und sein Kreuz dem Menschen die Möglichkeit gewährt und anbietet, in der radikalsten Selbstübergabe seiner Existenz durch Glaube, Hoffnung und Liebe seine eigene heilshafte Endgültigkeit zu konstituieren.

Jede kreatürliche Freiheitstat setzt die Gegebenheit der Möglichkeit dazu von Gott voraus. Und insofern ist die Möglichkeit des Heiles durch die freie Liebe Gottes und so durch Gnade gegeben. Aber die Realisation dieser Möglichkeit ist die Tat unserer Freiheit, die uns nicht erlassen wird, auch wenn wir nicht nur das Können, sondern auch unser Tun selbst noch einmal als das Geschenk der Gnade Gottes preisen müssen und dürfen. Die Fremderlösung, so könnte man sagen, ist die gnadenhafte Geschenktheit unserer Selbsterlösung. Wo eine solche Tat der Freiheit, durch die der Mensch sich selber rettet, nicht möglich ist, weil ihre Voraussetzungen fehlen, mag ein solcher unmündiger Mensch immer noch das ewige Heil empfangen an seiner Freiheit vorbei – aber dies eben nur, weil ihm eine konkret vollziehbare Freiheit gar nicht gegeben ist. Dies aber ändert nichts an dem eben formulierten Axiom des Ineinanders von Fremd- und Selbsterlösung. In der Dimension des Heilsvollzugs scheint mir daher der Begriff der Stellvertretung ein mindestens mißverständlicher Begriff zu sein, den man ohne Schaden vermeiden kann.

Die Solidarität der Menschen bis in ihre Freiheitstat

Worin aber besteht und bleibt das Wahre und Gültige, das doch offenbar mit diesem problematischen Begriff der Stellvertretung anvisiert war? Es ist im Gebiet des Heilsvollzuges eine Solidarität der Menschen untereinander und mit dem Gottmenschen gemeint, die bis in die letzte Wurzel unserer Existenz, bis in die Dimension der Heilsentscheidung hineinreicht. Es ist damit gemeint, daß es eine *heilshafte* menschliche Solidarität gibt, daß – mit anderen Worten – die konkrete Wirklichkeit jedes geistigen Subjektes, Mensch genannt, auch

durch die Wirklichkeit der anderen und auch durch deren Freiheitstaten mitbestimmt ist.

Das ist eigentlich eine Selbstverständlichkeit. Schon die materielle Welt ist eine Einheit, in der jede Einzelwirklichkeit durch das Ganze dieser Welt mitbestimmt ist und gar nicht adäquat ausgesagt werden kann, ohne das Ganze der Welt mitzubestimmen. Wenn ein Kind seine Puppe aus der Wiege wirft, sagte ein bedeutender Physiker, zittert der Sirius. Darüber hinaus sind wir biologisch und gesellschaftlich immer und unausweichlich von der Natur- und Geistesgeschichte bestimmt, was die Summe der Vorkommnisse und der Taten von anderen ausmacht. In jeder unserer Freiheitstaten sind wir die Empfänger und Erben unserer Geschichte, von ihr abhängig, ob wir sie übernehmen oder gegen sie protestieren.

Im christlichen Verständnis der Welt und unserer Existenz reicht diese Solidarität bis dorthin, wo unsere letzte Heilsentscheidung fällt. Solidarisch sind wir nicht bloß in unserer greifbaren Gesellschaft und unserer profanen Geschichte, sondern auch noch dort, wo wir in einer scheinbar radikalen Einsamkeit und Vereinzelung unser letztes Verhältnis zu Gott über alle innerweltliche Wirklichkeit hinaus in Freiheit bestimmen. Jeder tätigt seine ewige Endgültigkeit in Freiheit, die unabwälzbar je seine eigene ist; aber in diese Endgültigkeit – ob sie ein letztes Ja oder ein letztes Nein bedeutet – gehen alle die Voraussetzungen einer solchen frei getätigten Endgültigkeit ein und damit auch all das, was in der Menschheitsgeschichte als ganzer an Notwendigkeit und Freiheit gegeben gewesen ist. Der christliche Glaube ist sogar davon überzeugt – gleichgültig, wie dies genauer verständlich gemacht werden kann –, daß selbst die Zukunft, die offensichtlich doch bloßes Noch-nicht-Sein bedeutet, schon in unserer eigenen Freiheitssituation mitbestimmend gegeben ist. Sonst könnte man ja z. B. nicht sinnvoll sagen, daß auch die, die vor Christus und in Freiheit ein christliches Heil sich erwirkt haben, von Christus wesentlich tangiert sind.

In der einen Welt- und Heilsgeschichte sind durch alle Zeiten und Räume hindurch alle miteinander solidarisch, alle bedingen für alle die Situation und die Möglichkeiten der Freiheit aller mit; und dies ist auch dort noch wirklich, wo jemand einen letzten Protest in Freiheit gegen diese Solidarität erheben würde; diese reicht bis an die Grenze der Wirklichkeit, auch wenn natürlich dieses eine „Feld“ jeder Freiheitsexistenz nicht einfach eine schlechthin homogene Struktur aufweist, auch wenn nicht jeder jedem in gleicher Weise solidarisch ist.

Die Solidarität in Jesus Christus

Christlich glauben wir darüber hinaus, daß dieses eine Feld unbegrenzter Solidarität letztlich konstituiert oder doch verdichtet wird durch die Tat des einen

Jesus Christus, der seine ihm vorgegebene Solidarität mit den Menschen überhaupt auch dort noch in freier Liebe durchhielt und nicht aufkündigte, wo sie für ihn das Kreuz und den Tod in Gottverlassenheit bedeutete. Es ist, wie Pius XII. sagte, ein Mysterium, das uns erbeben läßt, daß in diesem Sinne jeder für das Heil jedes anderen verantwortlich ist⁷. Damit ist umgekehrt auch gegeben, daß das eigene Heil, so sehr es die Tat der eigenen Freiheit ist, immer auch das Geschenk der Liebe und Treue aller in der ganzen Menschheitsgeschichte bleibt. Von unten her könnte dieser Satz nur gelesen werden als Aussage davon, daß die Freiheitssituation, die in die letzte und endgültige Freiheitstat eines Menschen eingeht, mitkonstituiert ist durch die Tat aller übrigen Menschen. Wenn wir diesen Satz aber von Gott her sehen; wenn wir bedenken, daß – um mit Paulus zu reden (Phil 2, 13) – nicht nur das Können, sondern auch die Freiheitstat selbst, so sehr sie unabwälzbar die unsere ist, die Tat Gottes ist, der nach seinem Wohlgefallen unser Tun wirkt; und wenn wir weiter bedenken, daß dieses unser Tun als Gnade Gottes uns von Gott gegeben wird, weil und insofern Er das heilhaft Gute dieser ganzen Menschheitsgeschichte will, dann können wir auch sagen, daß nicht nur die Konstitution unserer Freiheitssituation, sondern auch unsere Freiheitstat selbst, die ewiges Heil wirkt, mitgetragen wird durch die Solidarität, in der wir untereinander und mit Jesus Christus verbunden sind.

Auch unsere Freiheit in ihrer letzten Entscheidung lebt noch einmal in der Kraft der freien Liebe Jesu und aller Menschen, die mit ihm durch alle Zeiten hindurch ihr Heil gewirkt haben. Nicht nur durch Beispiel und Belehrung sind wir mit-einander verbunden. Die Solidarität untereinander ist noch in den geheimsten Wurzeln unserer Existenz gegeben, die nur Gottes Allwissenheit umfaßt, der allein das Ganze der Welt und der Geschichte in der gegenseitigen Bedingung aller seiner Teile sieht und will. Es mag phantastisch und absurd klingen und ist doch wahr, wenn man von da aus sagen muß, daß wir nicht nur in einem fundamentalsten Sinne von der Liebe Jesu leben und von ihr her unsere ewige Endgültigkeit wirken, sondern daß *wir* z. B. auch in unserer Existenz solidarisch von Maximilian Kolbe her leben und wirken, ja sogar daß auch *er* von uns her in der Solidarität unseres guten und bösen Wirkens sein Martyrium auf sich nahm.

Es ist wahr, daß schließlich die ganze Menschheits- und Heilsgeschichte eine große Symphonie ist zur Ehre der Liebe Gottes, die die Sonne und die Sterne bewegt.

⁷ Vgl. dazu *Mystici Corporis*, 43: „Ein wahrhaft schaudererregendes Mysterium, das man niemals genug betrachten kann; daß nämlich das Heil vieler abhängig ist von den Gebeten und freiwilligen Bußübungen der Glieder des geheimnisvollen Leibes Jesu Christi, die sie zu diesem Zweck auf sich nehmen, und von der Mitwirkung, die die Hirten und Gläubigen, besonders die Familienväter und -mütter unserem göttlichen Erlöser zu leisten haben.“