

Józef Niewiadomski (Hg.)

Das Drama der Freiheit im Disput

Die Kerngedanken der Theologie
Raymund Schwagers

HERDER

Józef Niewiadomski (Hg.)

Das Drama
der Freiheit
im Disput

Das Drama der Freiheit im Disput

Die Kerngedanken
der Theologie
Raymund Schwagers

Herausgegeben von
Józef Niewiadomski

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Gedruckt mit Unterstützung des Instituts für
Systematische Theologie der Universität Innsbruck.

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2017
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier

ISBN (Buch) 978-3-451-37554-5
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-451-81554-6

Inhalt

Mut zur Dramatik. Raymund Schwagers Ringen mit dem Problem der Freiheit	7
<i>Józef Niewiadomski</i>	
»Nimm Dir, Herr, und übernimm meine ganze Freiheit«. Überlegungen zur ignatianischen Heuristik der Dramatischen Theologie	20
<i>Mathias Moosbrugger</i>	
Das Drama unserer Erlösung: Ein Sieg Gottes oder des Menschen? Die Freiheit Jesu in der Theologie von Maximus Confessor und deren Rezeption durch Raymund Schwager . . .	42
<i>Athanasios Vletsis</i>	
Die Freiheit Jesu und die schöpfungsgemäße Dynamik der menschlichen Freiheit	67
<i>Simon De Keukelaere</i>	
Freiheit, die ich meine. Eigenheiten und Überraschungen in der Freiheitskonzeption Raymund Schwagers	86
<i>Nikolaus Wandinger</i>	
Dein Wille geschehe! Transzendente Freiheitslehre und Dramatische Theologie	102
<i>Ralf Miggelbrink</i>	

Inhalt

»Denn sie wissen, was sie tun« – Freiheit, Heilsverantwortung und Erlösbarkeit des Menschen bei Raymund Schwager und Karl Rahner	116
<i>Willibald Sandler</i>	
Das Innerste aufgerissen und ausgegossen. Herz Jesu als Symbol uneingeschränkter Barmherzigkeit in der Deutung Raymund Schwagers – Einige Randbemerkungen	150
<i>Roman Siebenrock</i>	
Über das Böse und die satanische Versuchung seiner Bekämpfung	166
<i>Wolfgang Palaver</i>	
Freiheit und Bindung. Theologie zwischen Offenheit und Offenbarung – Raymund Schwager im Vergleich mit Karl Jaspers	182
<i>Bernd Elmar Koziel</i>	
Freiheit in der Dogmengeschichte? Das Verständnis kirchlicher Freiheit in der Tübinger Schule im Gespräch mit Raymund Schwagers Lehre von der Dogmenentwicklung . . .	213
<i>Grant Kaplan</i>	
Die Freiheit Jesu. Vorschläge zur metaphysischen Modellierung der Christologie Raymund Schwagers	230
<i>Thomas Schärfl</i>	

Anhang

Literaturverzeichnis	297
Zu den Autoren	317
Raymund Schwagers Gesammelte Schriften (RSGS)	319
Personenregister	321

Mut zur Dramatik

Raymund Schwagers Ringen mit dem Problem der Freiheit

Józef Niewiadomski

Sind Selbstmordattentäter wirklich freie Menschen? Könnte ihre selbstmörderische Tat, die andere Menschen mit in den Tod reißt, gar als Vollendung ihrer Freiheit gedeutet werden? Die in den islamistischen Kreisen gepflegte »Martyriumsideologie« legt einen solchen Gedanken nahe. Weil ihre Tat als Selbstopferung begriffen wird, werden sie ja als Märtyrer und Helden gefeiert. Die auf den ersten Blick dem durchschnittlichen »Westler« als abwegig erscheinenden Fragen und Analogien sind keineswegs abwegig. Natürlich können sie schnell mit dem Hinweis auf Verblendung der Islamisten abgetan werden. Die Religionskritiker werden allerdings nicht müde, auf Parallelen zwischen religiösen Lebenshaltungen hinzuweisen, von denen sie überzeugt sind, dass sie alle – und dies auch samt und sonders – mehr der Logik der Vergewaltigung des Menschen durch eine wie auch immer begriffene göttliche Macht, denn der Logik einer freien Entscheidung des religiös gestimmten Menschen verpflichtet sind. Nimmt man dieses grob gestrickte Muster der Analogien doch ernst, wird man unweigerlich mit der Frage konfrontiert, ob nicht auch Jesus in seiner Entscheidung für den Tod am Kreuz oder auch nur in seiner Fügung in das scheinbar unabwendbare Geschick von seinem Vater verführt, gar »vergewaltigt« wurde. Dies nicht auch zuletzt deswegen, weil es in der christlichen Tradition genug an soteriologischen Entwürfen gegeben hat, die im göttlichen Vater den eigentlichen Agens des Kreuzigungsgeschehens gesehen haben.

Wie kaum ein anderer Systematiker der Gegenwart hat der Innsbrucker Dogmatiker Raymund Schwager sein Leben lang mit dem Problem der ambivalenten, religiös motivierten Gewalt gerungen, in diesem Problem gar die zentrale Schwierigkeit der christlichen Erlösungslehre gesehen. Bereits in seiner ersten großen christologischen

Arbeit *Jesus-Nachfolge*, die 1973 veröffentlicht wurde, stand im Zentrum seiner Interpretation der göttliche Vater, der sich durch Jesus gerade in der radikalen Differenz zu all den göttlichen Mächten der gewaltkanalisierenden, aber auch gewaltlegitimierenden Institutionen offenbart hat: »Jesus hatte sein Leben und Sterben als eine Offenbarung verstanden. Der Gott, den er dabei als seinen Vater aufzeigte, war [...] kein Staats- und Kultgott. Die staatlichen und religiösen Autoritäten hatten Jesus verurteilt. [...] Der Vater war nicht der Gott einer religiösen Tradition. Gerade von dieser Tradition wurde Jesus sogar wegen Gotteslästerung verurteilt. Der Gott Jesu war auch nicht der Ausdruck einer resignierenden Einsicht ins unabänderliche menschliche Schicksal. Der Vater ermächtigte ihn geradezu, das unabänderliche Schicksal von seiner Wurzel, vom Tod, her in eine Hingabe zu verwandeln. Jesus hat jenen Gott geoffenbart, der nichts verklärt und dem Leben nichts von seiner Härte nimmt, wohl aber das fast tierisch verständnislose Erleiden des Schicksals in eine Tat der Liebe umzugestalten vermag.«¹

Analog zu all den Theologen und Kulturtheoretikern der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die sich vom gewaltbeladenen Gottesbild distanziert haben, deswegen auch den Schwerpunkt der Gottesbeziehung in die vergebende Liebe Gottes hinein verlagerten, hat auch Schwager das Denkmodell der Erlösung, in welchem diese in den Kategorien einer der göttlichen Macht geschuldeten Satisfaktion gedacht wurde, einer radikalen Kritik unterzogen. Die für sein Lebenswerk geradezu providentielle Begegnung mit René Girard und seiner Religions- und Kulturtheorie verhalf ihm zur methodischen Sicherheit auf dem Weg einer radikalen Dekonstruktion der gewaltverhafteten Gottesbilder in der biblischen Offenbarung. Im Unterschied zu Girard selber und auch jenen Interpreten des Werkes dieses frankoamerikanischen Denkers, die mit Hilfe der mimetischen Theorie auch die Kategorie des Opfers als für das Christentum unbrauchbar, weil verschleiern, qualifiziert haben, setzte sich jedoch Schwager radikal für eine Rehabilitierung, damit aber auch für die

¹ Raymund Schwager, *Jesus-Nachfolge. Woraus lebt der Glaube*, Freiburg i. Breisgau 1973. Dieses Buch ist neu aufgelegt worden in: Raymund Schwager, *Frühe Hauptwerke (RSGS 1)*, hg. von Mathias Moosbrugger, Freiburg i. Breisgau 2016, 259–421, 293 f.

Neudeutung dieses – für die Soteriologie seiner Meinung nach – zentralen Paradigmas ein.² Im Zentrum dieser seiner Neudeutung stand aber die Frage nach dem Zusammenhang und dem Unterschied zwischen dem – wie auch immer – erzwungenen Geschick und der (wirklich) freien Entscheidung für einen Lebensweg. Die theoretische Sensibilität für den Stellenwert genau dieser Differenzierungen lässt sich bei Schwager selbst zurückverfolgen bis an den Anfang seines theologischen Weges und zwar in den Text seiner 1969 verteidigten Dissertation, in dem er auf das Missverständnis (nicht nur) der ignatianischen Spiritualität hinweist, wenn (wie schon bei Ignatius selbst) im Namen einer größeren »Kirchenfrucht« die »individuelle Frucht« geopfert wird, der »Vorrang der Kirchenfrucht« demnach »nach dem Beispiel eines Heeres mißverstanden« wird. »In der Kirche würde eine solche ›Opferung‹ bedeuten, daß Machtziele verfolgt und nicht mehr Geistesfrüchte gesucht werden. In ihr hat ein Opfer nur dann einen Sinn, wenn es ganz in Freiheit angenommen wird und so gerade im Zeichen auch der individuell ›größeren Frucht‹ steht.«³

Solche akademisch anmutenden Nuancierungen haben bei Schwager viel mit der existentiellen Entscheidungslogik im Kontext seiner eigenen Biographie zu tun. Und dies nicht nur im Kontext seines 1955 erfolgten Ordenseintritts. 1977 wurde er – obgleich ursprünglich seitens des Ordens nicht für den akademischen Weg vorgesehen – in einer konfliktgeladenen Situation⁴ zum Ordinarius für

² Einen tiefen Einblick in die theologiegenerierende Beziehung zwischen Schwager und Girard gibt die inzwischen edierte Korrespondenz beider Denker; vgl. Raymund Schwager, Briefwechsel mit René Girard (RSGS 6), hg. von Nikolaus Wandinger und Karin Peter, Freiburg i. Breisgau 2014. Umfassende Informationen zur sog. Opferkontroverse sind zu finden in: Mathias Moosbrugger, Die Rehabilitierung des Opfers. Zum Dialog zwischen René Girard und Raymund Schwager um die Angemessenheit der Rede vom Opfer im christlichen Kontext (Innsbrucker theologische Studien 88), Innsbruck/Wien 2014.

³ Raymund Schwager, Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola. Historisch-pastoraltheologische Studie über die Stellung der Kirche in den Exerzitien und im Leben des Ignatius, Zürich/Einsiedeln/Köln 1970. Auch dieses Werk wurde neu aufgelegt in: Schwager, Frühe Hauptwerke (RSGS 1), 37–256, hier: 251.

⁴ Weil der damalige Bischof von Innsbruck Dr. Paulus Rusch dem stark von der Kritischen Theorie inspirierten Jesuitenpater Franz Schupp 1974 die

Dogmatik an die traditionsreiche Innsbrucker Fakultät berufen. Auch oder gerade deswegen, damit die traditionelle Interpretation des sog. Jesuitenparagraphen im österreichischen Konkordat bestätigt werde. Deswegen ist auch die Frage, ob sein Weg nach Innsbruck die Frucht seiner eigenen Entscheidung war oder das Ergebnis der Unterwerfung unter den Willen der Oberen, alles andere als theoretisch. Kann man aber bei einem Jesuiten und dem Phänomen des jesuitischen Gehorsams die Frage nach der konkret erlebten und gelebten Freiheit auf diese Weise stellen? Wo liegen die Bedingungen einer freien Entscheidung bei jemandem, der einen Weg in der Kirche eingeschlagen hat, das Verhältnis zu dieser Kirche aber von Anfang an – schon in seiner Dissertation – als »ein dramatisches« beschrieben hat? Entwicklung, Auseinandersetzung, Krise, gar Bruch gehören dazu. Alles getragen vom Vertrauen, dass Versöhnung möglich ist. Überall dort aber, wo »der Mut zur Dramatik« fehlt, sei zu vermuten, dass nicht »der allumfassende Geist am Wirken« ist, sondern »eine götzenhafte Verabsolutierung sichtbarer Strukturen sich abzeichnen« dürfte.⁵ Auch der Innsbrucker Weg Schwagers war von dramatischen Konnotationen gezeichnet. Zu Beginn seiner akademischen Tätigkeit – wegen seines nicht typischen hochschulpolitischen Werdegangs, aber auch wegen seiner radikalen politischen Ansichten in Bezug auf den »Teufelskreis der Rüstungsspirale des Kalten Krieges«⁶ –

kirchliche Lehrerlaubnis entzogen hat, ist der Lehrstuhl für Dogmatik plötzlich freigeworden. Die Entscheidung provozierte nicht nur einen Vorlesungsstreik und dann auch einen mehrere Wochen dauernden Aufruhr der Studierenden, sie drängte auch den Jesuitenorden in die schwer lösbare Schwierigkeit, denkbar schnell einen geeigneten Kandidaten für diese Professur zu finden. Da die Studierenden sich mit dem abgesetzten Professor solidarisch erklärten, begegneten sie all den (doch nicht zahlreich zur Verfügung stehenden) möglichen Nachfolgern mit denkbar größter Skepsis, teilweise gar mit pauschalen Diffamierungsversuchen.

⁵ Schwager, *Das dramatische Kirchenverständnis* (RSGS 1), 250.

⁶ Den Höhepunkt der Auseinandersetzungen um das politische Profil Schwagers stellte die Diffamierung des Jesuiten als Kommunisten dar, die nach der Publikation der Broschüre: »Der Vatikan zur Rüstung« im Jahre 1979 in den Kommentaren der Tageszeitungen zu finden war. Vgl. Herwig Büchele, *Politischer Theologe in bewegter Zeit*, in: Józef Niewiadomski und Nikolaus Wandinger (Hg.), *Dramatische Theologie im Gespräch. Symposium/Gastmahl zum 65. Geburtstag von Raymund Schwager* (Beiträge zur mimetischen Theorie

nahezu von allen abgelehnt, suchte er zu beweisen, dass er zumindest das Manuale der akademischen Theologie beherrscht. Inspiriert durch die mimetische Theorie von René Girard forstete er zwar in bester akademischer Manier die klassischen Entwürfe der Erlösungslehre durch.⁷ Die Frage, die ihn dabei motivierte, lautete aber: War Jesus wirklich frei? War seine Entscheidung zum Tod am Kreuz seine eigene Entscheidung oder eine, die ihm aufgedrängt wurde: von einer höheren und mächtigeren Rationalität? Einer Rationalität, die durchaus ein Ergebnis von kollektiven Zwängen und Projektionen gewesen sein konnte? Sah er sich nicht (den vielen Terroristen der Gegenwart nicht ganz unähnlich) mit einem derart großen Übel konfrontiert, dass er um jeden Preis dieses bekämpfen und den Preis auch selber zahlen wollte. War er nicht, wie die Tradition es oft verstanden hat, derart von einer göttlichen Energie durchflutet, dass er bloß ein williges Werkzeug in den Händen seines Gottes war, ein Werkzeug, das jeglicher Freiheit beraubt ist? Die historische Auseinandersetzung um den Monotheletismus, der ja nur den einen – göttlichen – Willen in Christus annimmt, die politische Instrumentalisierung der monoergetischen und monotheletischen Glaubensrichtungen durch Kaiser Konstans II., schlussendlich der Kampf eines Maximus Confessor: all das waren keine bloß historischen Fragen für Schwager.⁸ Sie verdichteten ihm viele existentielle und auch politische, für die Gegenwart relevante Fragen. Die Tatsache, dass diese Auseinandersetzung bereits im Horizont des Vormarsches des Islam stattgefunden hat, einer Religion, die das Problem der Freiheit (und all die damit zusammenhängenden, oft undurchschaubaren Dramen) denkbar einfach löst (nicht zuletzt dank des Prädestinationsparadigmas), inspirierte Schwager zu Reflexionen über das Verhältnis Christentum – Islam.⁹

14), Münster 2003, 19–32. Die wichtigen Texte zu Schwagers politischem Engagement erscheinen in: Raymund Schwager, *Kirchliche, politische und theologische Zeitgenossenschaft*, hg. von Mathias Moosbrugger (RSGS 8), Freiburg i. Breisgau 2017.

⁷ Vgl. Raymund Schwager, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre* (RSGS 3), hg. von Nikolaus Wandinger, Freiburg i. Breisgau 2015.

⁸ Vgl. Schwager, *Der wunderbare Tausch* (RSGS 3), 235–275.

⁹ Raymund Schwager, *Dogma und dramatische Geschichte. Christologie im*

Im Glauben an den Gott der Geschichte sah Schwager ja eine tiefe Gemeinsamkeit zwischen »gläubigen Menschen im Westen mit gläubigen Muslimen«. Deswegen war er davon überzeugt, dass man nur gemeinsam der Bedrohung des islamistischen Terrorismus begegnen soll. Den Terrorismus deutete er ja – und dies schon von Anfang an – nicht bloß im strategischen Kontext, glaubte auch deswegen, dass eine simple Loslösung der Phänomene des Terrors – vor allem jener Akte, die mit Lebenshingabe verbunden sind – von der Religion den Kern der Sache verfehlt. Schon nach dem 11. September 2001 fragte er: »Warum sind Menschen bereit, ihr Leben wegzuzwerfen? Sie sehen sich einem Übel gegenüber, das aus ihrer Perspektive so groß ist, dass es um jeden Preis bekämpft werden muss.« Und er glaubte, dass man einer derartigen Radikalität nur mit Hilfe einer religionspolitologischen und theologischen Perspektive gerecht wird. Deswegen fragte er auch besorgt weiter: »Auf welchem Niveau haben wir den Terroristen etwas entgegensetzen? Mit Gewalt kann man zwar, wenn sie politisch klug eingesetzt wird, ein Stück eindämmen. Mit legaler Gewalt kann man die illegale begrenzen. Ein dauerhafter Frieden wird dadurch nicht erreicht.«¹⁰ Schon in dieser Reaktion auf den 11. September demaskierte Schwager die politische Rhetorik von der Verteidigung der Demokratie und einer offenen Gesellschaft als ungenügend. Mehr noch: er glaubte, dass diese Rhetorik zuerst eine Haltung der Unverbindlichkeit und Beliebigkeit verdeckt, dass sie – sofern sie sich auch unverblümt der neuzeitlichen Freiheitsrhetorik bedient – im höchsten Ausmaß etwas verschleiert. Sie verschleiert nicht nur die inzwischen wohl als banal einzustufende Tatsache, dass unser aller Freiheit in der globalisierten Welt durch die Zwänge des Marktes strukturiert und durch mediale Mechanismen manipuliert wird. Wie schon beim Umbruch der Neuzeit verschleiert sie auch weiterhin den aufklärerischen Befund, dass Freiheit auch eine Puppe des mimetischen Begehrens sei. Die Kultur des global village potenzierte ja nicht nur die Freiheitsträume. Auf planetarischer Ebene ent-

Kontext von Judentum, Islam und moderner Marktkultur (RSGS 5), hg. von Józef Niewiadomski und Mathias Moosbrugger, Freiburg i. Breisgau 2014, 221–231.

¹⁰ Raymund Schwager, Terror, Islam und die Aufforderung zur Resignation, in: Innsbrucker theologischer Leseraum: <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/425.html>.

fesselte sie auch die mimetische Rivalität.¹¹ Deswegen nahm Schwager die Theologie in die Pflicht, die zeitgeschichtliche Verankerung ihrer Denkmodelle nicht bloß als drittrangiges Dekor zu betrachten, sondern dem Grundnerv der Auseinandersetzung in der jeweiligen Zeit nachzuspüren, Konflikte offenzulegen und immer wieder neu und konkret gerade die Frage nach der freien Tat und nach einer Freiheitsentscheidung zu stellen.

Der theoretische Rahmen, den er mit seinem »Heilsdrama« aufgespannt hat, erlaubte ihm selber eine klare Antwort auf viele der hier genannten Fragen und dies nicht nur im Kontext der Bibelhermeneutik¹², der Dogmengeschichte¹³ und der systematischen Erlösungslehre¹⁴. Mit seinem »Jesusroman«¹⁵ legte er auch ein spirituelles Itinerarium für die Bemühung um eine freiheitsrespektierende Konkretisierung des göttlichen Willens in einer ganz konkreten Biographie vor. In der von ihm inspirierten »Schule« der Innsbrucker Dramatischen Theologie wurde nicht nur an der Edition seiner Gesammelten Werke¹⁶, der Weiterentwicklung des hermeneutischen Rahmens und an den vielen Einzelthemen gearbeitet; es wurde auch das interdisziplinäre Gespräch sowohl mit theologischen als auch benachbarten Disziplinen gepflegt.¹⁷

¹¹ Für eine von den Grundoptionen des dramatischen Ansatzes geleitete Analyse der Gegenwart vgl. Józef Niewiadomski, *Globale Moderne und ihre trügerische Wahrheit*, in: *Globalität und Katholizität. Weltkirchlichkeit unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts*, hg. von Christoph Böttigheimer (*Quaestiones Disputatae* 276), Freiburg i. Breisgau 2016, 69–102.

¹² Siehe v. a.: Raymund Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften* (RSGS 2), hg. von Mathias Moosbrugger und Karin Peter, Freiburg i. Breisgau 2016.

¹³ Schwager, *Der wunderbare Tausch* (RSGS 3).

¹⁴ Raymund Schwager, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, in: ders., *Heilsdrama. Systematische und narrative Zugänge* (RSGS 4), hg. von Józef Niewiadomski, Freiburg i. Breisgau 2015, 37–400.

¹⁵ Raymund Schwager, *Dem Netz des Jägers entronnen. Das Jesusdrama nacherzählt von Raymund Schwager*, in: ders., *Heilsdrama* (RSGS 4), 401–564.

¹⁶ Vgl. Raymund Schwagers *Gesammelte Werke*, hg. von Józef Niewiadomski (in Zusammenarbeit mit Karin Peter, Simon De Keukelaere, Mathias Moosbrugger und Nikolaus Wandinger) im Verlag Herder, Freiburg i. Breisgau 2014–2017.

¹⁷ Vgl. Józef Niewiadomski und Roman A. Siebenrock, *Dramatische Theo-*

Unter dem Titel: »Das Drama der Freiheit im Disput« fand im Dezember 2015 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck ein Symposium statt, das den am 27. Februar 2004 plötzlich verstorbenen Gründer der Innsbrucker Dramatischen Theologie ehren sollte. Am 11. November 2015 wäre er ja 80 Jahre alt geworden. Die in diesem Band versammelten – teilweise stark überarbeiteten – Beiträge des Symposiums kreisen um die als Befreiung zur Freiheit verstandene Erlösungslehre Schwagers. Dabei knüpft *Mathias Moosbrugger* an die biographische Logik an, die den jesuitischen – in der ignatianischen Schule der Exerzitien erprobten – Theologen Schwager zu seinem dramatischen, keine bloße »Zuschauerposition« erlaubenden Ansatz motivierte und ihn auch zu jenem Freiheitsbegriff führte, der die Freiheit letztendlich als Wahlfreiheit zwischen gut und besser begreifen ließ. Von dieser Ausgangsposition aus beurteilt Moosbrugger Schwagers Haltung zu Maximus Confessor, jenem Theologen der Alten Kirche, der als einer der wenigen auf umfassende Art und Weise die Frage nach der Freiheit Jesu differenziert reflektierte und für seine Position auch einen hohen existentiellen Preis zahlte. Zu einer kritischen Auseinandersetzung mit Schwagers Rezeption von Maximus lädt *Athanasios Vletsis* ein. So bietet er einen umfassenden Einblick in das Werk des Bekenners, geht die von Schwager analysierten Texte des Ölberggebetes Christi Schritt für Schritt durch, kann aber der schwagerschen Verdichtung der Fragestellung auf die Wahlfreiheit wenig abgewinnen, weil er dem größeren Zusammenhang, in den Schwager seine Überlegungen hineinstellt, nämlich den der Theologie der Geschichte, – als byzantinischer Christ – nicht viel abgewinnen kann. *Simon De Keukelaere* nimmt die Denklinien Schwagers auf und bringt das Denken von Maximus in ausdrückliche Verbindung zur Analyse des menschlichen Begehrens

logie: Ein Blick in die Forschungswerkstatt, in: Zeitschrift für katholische Theologie 132 (2010), 385–388; vgl. u. a. auch die Sammelbände: Niewiadomski und Wandinger (Hg.), *Dramatische Theologie im Gespräch*; Józef Niewiadomski und Roman Siebenrock in Zusammenarbeit mit Hüseyin I. Cicek und Mathias Moosbrugger, *Opfer – Helden – Märtyrer. Das Martyrium als religionspolitologische Herausforderung* (Innsbrucker theologische Studien 83), Innsbruck 2011; Mathias Moosbrugger und Józef Niewiadomski (Hg.), *Auf dem Weg zur Neubewertung der Tradition. Die Theologie von Raymund Schwager und sein neu erschlossener Nachlass*, Freiburg i. Breisgau 2015.

(auch jenes Begehrens, das fehlgeleitet zu götzenhafter Verabsolutierung von Gütern und Haltungen führt), wie wir sie beim kongenialen Gesprächspartner Schwagers, nämlich René Girard, finden können. *Nikolaus Wandering* schlägt bei seiner Interpretation eher einen ähnlichen Weg wie Moosbrugger ein, indem er in der Christologie vor allem die Leistung des Anselm von Canterbury, der ja die Wahlfreiheit als Freiheit zur Wahl zwischen gut und besser versteht, hervorhebt, weist aber für die Anthropologie zusätzlich auf jene Stränge der Theologie Schwagers hin, die in anderen Beiträgen unberücksichtigt bleiben, nämlich seine Erbsündenlehre. Der dort gemachte Versuch, die erbsündenhafte Verfehlung – damit auch die Freiheitstat – von der Logik der stärker emotional geprägten Entscheidungssituation her plausibel zu machen, wird von Wandering in Verbindung gebracht mit der Analyse der »Wahlzeiten« in den ignatianischen Exerzitien. Die damit gegebene Gefahr der Einebnung des Unterschiedes zwischen der erbsündenfreien Freiheitsentscheidung der »Urmenschen« und unseren Entscheidungen wird überraschenderweise in Richtung der Entlastung der ersten Menschen interpretiert: auch diese erscheinen nun in »einer unauflöslichen Einheit von Opfer und Täter«. Sie sind zwar nicht Opfer von anderen Menschen, doch bleiben sie Opfer einer »für sie subjektiv nicht bewältigbaren Situation«. *Ralf Miggelbrink* rückt in seinem Beitrag den Theoriendiskurs in den Vordergrund. Die freiheitstheoretische Diskussion, wie sie im deutschsprachigen Raum zuletzt im Umkreis von Thomas Pröpper geführt und im christologischen Kontext durch Georg Essen verdichtet wurde, wird von ihm in kritischer Absicht in den Rahmen des dramatischen Ansatzes hineingestellt. Da Schwager das von Balthasar als innertrinitarisch konzipierte Drama auf die Erde holt, nimmt er konsequenterweise Freiheit unter dem Aspekt ihrer »materialen, geschichtlichen Unmöglichkeit« wahr und kann deswegen gerade Jesus von Nazareth »als paradigmatische menschliche Ankunft der Erlösung in einem Menschenleben« präsentieren. Damit vermag er nicht nur jenen Verlust an Konkretheit der Diskurse zu korrigieren, den der transzendentalphilosophische Zugang mit sich bringt, sondern auch auf überraschende Weise die schwagersche Interpretation der Theologie des Bekenntners zu bestätigen. Mit dem – für den dramatischen Ansatz zentralen – Opfer-Täter-Dilemma beschäftigt sich *Willibald Sandler*. Er bringt die von Schwager selbst eingeführte so-

riologisch relevante Differenzierung der jesuanischen Identifizierung mit den Tätern, sofern sie Opfer sind, deswegen auch letztendlich »nicht wissen, was sie tun«, mit dem in den letzten Jahren in den Ausläufern der sog. »Theologie nach Auschwitz« stark in die Diskussion gebrachten Postulat der Nichtvergebung für jene Täter in Verbindung, die ja wohl wussten, was sie tun und deswegen auch an die Grenze zu »radikal Bösen« gedrängt werden. Im kreativen Gespräch zwischen den Ansätzen der Theologie der Freiheit, wie sie bei Karl Rahner zu finden ist, und dem dramatischen Zugang sucht Sandler nach einer konkreten »kairologisch« strukturierten Antwort auf dieses so gefasste Opfer-Täter-Dilemma. Weil mit der zunehmenden Nähe Gottes die menschliche Freiheit nicht schwindet, sondern vielmehr zunimmt, kann eine Heilsdramatik erhofft werden, die ja die Verschärfung, aber auch die Infragestellung von Entscheidungen möglich macht. Mit seinem Interesse für die »Herz-Jesu-Frömmigkeit« schlägt *Roman Siebenrock* eine Brücke zu jener politischen Dimension der Theologie Schwagers, die auch in seiner Beurteilung der Terrorattentate von Bedeutung war. Obwohl das Symbol des Herzens Jesu konsequent auf die Gewaltfreiheit Jesu verweist, wurde es gerade in Tirol jahrzehntelang mit Gewaltattentaten in Verbindung gebracht. Mit seinem dramatischen Zugang zur Erlösungslehre kann Schwager konsequent dieser Tradition entgegen steuern und eine Neuinterpretation einer festgefahrenen Tradition liefern. Gerade der dramatische Zugang vermag zu zeigen, wie eine einzelne Person »das Geschick und das übliche Tun«, den Kreislauf von Rache und Vergeltung wenden und transformieren kann. Deswegen steht das Herz Jesu als Symbol geradezu paradigmatisch für jene Freiheit des Menschen, der auf Böses nicht mit Vergeltung reagierte. Siebenrock weist auf die Beispiele solch »jesuanischen Handelns« gerade im 20. Jahrhundert hin, das er als »die Epoche der gigantischsten Mordmaschinen und des Sündenbockvernichtens der Menschheitsgeschichte« qualifiziert. Den in den Freiheitsdiskursen, so auch in der Debatte über den islamistischen bzw. dschihadistischen Terror, immer wieder auftauchenden Begriff des »radikal Bösen« nimmt *Wolfgang Palaver* kritisch unter die Lupe. Weil die »Diabolisierung dschihadistischer Gewalt« zur Eskalation des Teufelskreises der Gewalt verführt, entmythologisiert Palaver den Begriff indem er auf die augustinische Privationstheorie des Bösen zurückgreift. Überraschenderweise

kann er sogar auf die Sinneswandlung bei Hannah Arendt hinweisen, die ja durch ihre Erfahrungen beim Eichmannsprozess in Jerusalem ihre Sicht über das »teuflische Monster Eichmann« geändert und den Täter »weder dämonisch noch ungeheuerlich« gefunden hat. Damit schlägt Palaver die Brücke zur Erbsündenlehre, wie sie durch Girard und Schwager unter den Bedingungen neuzeitlicher Anthropologie neu buchstabiert wurde. *Elmar Koziel* setzt bei dem von Schwager erhobenen Anspruch an, der dramatische Ansatz würde für den gegenwärtigen Theoriendiskurs unverzichtbare und innovative Einsichten bringen. Um das zu überprüfen wendet sich Koziel der religionstheologischen Debatte der Gegenwart, konkret der Pluralistischen Religionstheologie zu. Er diskutiert diese allerdings unter Bezugnahme auf den geistigen »Vorläufer« der in der Gegenwart so populären Haltung, nämlich Karl Jaspers und seine Theorie der Achsenzeit. Die Kontrastierung beider Denker – Jaspers und Schwager – zeigt den unverzichtbaren Wert der Konkretheit. Gerade bei der Frage des Transzendenzbezugs und der Neuaneignung desselben durch den Menschen wird deutlich, dass der von den Pluralisten um der Vermeidung religionspolitischer Konflikte willen bevorzugte abstrakte Standpunkt über der konkreten Religion zu kontraproduktiven Folgen führen kann. Wenn auch beide Autoren die Freiheit der Entscheidung des Einzelnen im Angesicht der Transzendenz bzw. für oder gegen Gott wahren können, weist der konkrete – gerade dramatische – Zugang zur Logik der Entscheidung »eine ungleich dramatischere Qualität auf«. Mit dem Theoriendiskurs beschäftigt sich auch der Beitrag von *Grant Kaplan*. Dabei rücken die Ansätze der Theorien der Dogmenentwicklung, wie sie im 19. Jahrhundert in der Tübinger Schule entwickelt wurden, in den Fokus der Aufmerksamkeit. Weil Schwager in seinem unvollendeten Manuskript zu *Dogma und dramatische Geschichte* die Frage nach der Entwicklung des Dogmas von der Wahrheit der Menschwerdung Christi her aufrollt und dabei der Problematik der Freiheit Jesu einen zentralen Wert zumisst, glaubt Kaplan mit jener katholischen Theorie der Entwicklung von Dogmen, die ja auf die in der Neuzeit aufgebrochene Freiheitsproblematik reagierte und die den Aspekt der Entwicklung vom »Chalcedonischen Ansatz« her begriff, das Manuskript von Schwager »zu vollenden bzw. zu ergänzen«. Der – zumindest in Bezug auf die Länge den Rahmen sprengende – Aufsatz von *Thomas Schärtl* setzt einerseits den in

mehreren Beiträgen des Bandes geführten Diskurs über Schwagers Interpretation der Position von Maxismus Confessor fort, andererseits sucht er Brücken zu schlagen zu den christologischen Debatten, wie sie in der anglosächsischen Religionsphilosophie bzw. »Analytic Theology« geführt werden. Die Darstellung der in dieser Strömung unternommenen, sprachphilosophisch motivierten »Modernisierungsversuche« klassischer kirchlicher Christologie rechtfertigt die überdurchschnittliche Länge des Beitrags. Die sprachphilosophischen Präzisierungen Schärtls münden in metaphysische Modellierungen der christologischen Fragestellungen, hier auch des christologischen Ansatzes von Schwager. Schärtil sieht diesen im Zusammenhang mit dem in der »Analytic Theology« breit diskutierten Modell der »Konkreten-Natur-Enhypostasie« (KNE), bringt in diesem Zusammenhang auch sein Modell »konstitutioneller Selbigkeit« als Verständnishilfe zur Sprache, das »die Hypostasie des Logos als Analogon zu einem Formprinzip« begreift und das er mit dem Bild von Leontios von Jerusalem, der ja von dem durch Feuer durchglühtem Eisen sprach, noch einmal verdeutlicht. An die Grenze der Möglichkeiten von »rein metaphysischer Modellierung« angelangt, sucht Schärtil unter Aufnahme der Überlegungen von Schwager jene Akte zu benennen, die das »Durchsichtigwerden des Menschseins Jesu für das Gottsein« beschreiben und findet diesen Ort im »ultimativen Akt der Vergebung«.

Wird nun aber mit dem Bild des vom durch Feuer durchglühten Eisens nicht das ureigene Anliegen Schwagers, die Freiheit des Menschen Jesu deutlich zu artikulieren, doch unterlaufen? Schwager selber hat in seiner nicht vollendeten dogmengeschichtlichen Studie die Leistung des Leontius zwar gewürdigt, ihn aber dann doch – in Übereinstimmung mit Grillmeier – jenem Lager zugeordnet, das die Unterscheidung von beiden Naturen nur »in der ›Theorie‹ oder ›in Gedanken‹« festgehalten haben.¹⁸ Gerade, weil Schwager bereits am Anfang seines theologischen Wirkens die Differenz zwischen den Göttern der Gewalt und dem Vater Jesu Christi an jenem Ort erblickte, an dem der Vater Jesus »ermächtigte [...] das unabänderliche Schicksal von seiner Wurzel, vom Tod her in eine Hingabe zu verwandeln«, reichte ihm die Unterscheidung der beiden Willen, die ge-

¹⁸ Schwager, *Dogma und dramatische Geschichte* (RSGS 5), 194.

rade bei dem Status »in theoria« in die Identität umkippen kann, nicht aus. Nicht zuletzt durch die Einsichten, die ihm durch die Begegnung mit der Theorie von René Girard geschenkt wurden, die auf die Ambivalenz der religiös motivierten Gewalt hinweisen und auch die daraus entspringende Gleichsetzung von Viktimisierung und Hingabe thematisieren, motivierten ihn dazu, nach einem Zusatzkriterium zu suchen, das es ermöglicht diese göttliche Ermächtigung von der Verführung oder gar »Vergewaltigung« zu unterscheiden. Aus diesem Grund pochte er auf den unverzichtbaren Wert der Wahlfreiheit bei der Thematisierung der Freiheit des Menschen Jesus!

Es bleibt noch die schöne Pflicht zu danken. Karin Peter, Wien, Matthias Moosbrugger und Nikolaus Wandinger, Innsbruck, haben bei der Durchführung des Projektes zur Herausgabe der Gesammelten Werke von Raymund Schwager mitgearbeitet und waren an der Durchführung des o.g. Symposiums beteiligt. Die Kulturabteilung des Landes Tirol und das Institut für Systematische Theologie finanzierten das Symposium; das Institut leistet zudem einen Druckkostenzuschuss. Christine Eckmair, Linz, und Michael Kirchler, studentischer Mitarbeiter in Innsbruck, haben bei der Erstellung des Manuskriptes geholfen, die Sekretärin des Institutes Handan Öztürk erstellte das Personenregister. Nicht zuletzt sei auch der gesamten Forschungsgruppe »Dramatische Theologie« an der Theologischen Fakultät in Innsbruck, die das Erbe von Raymund Schwager pflegt und kreativ weiterentwickelt, gedankt.

»Nimm Dir, Herr, und übernimm meine ganze Freiheit«

Überlegungen zur ignatianischen Heuristik der Dramatischen Theologie

Mathias Moosbrugger

1. Dramatische Logik als Manipulation von Freiheit?

Nomen est omen. Mit seiner Dramatischen Theologie hat Raymund Schwager ein theologisches Modell entwickelt, bei dem nicht nur die Stringenz und Nachvollziehbarkeit der Argumentation, sondern auch die Darstellung dieser Argumentation mit Hilfe von Kategorien und Begriffen aus der Welt des Theaters von großer Bedeutung ist.¹ Wenn er die Verkündigung und das Geschick Jesu in fünf Akte unterteilt, die Personen innerhalb der Heilsgeschichte als *Akteure* in einem großen Drama versteht oder den Heiligen Geist als *Regisseur* interpretiert², ist das aber nicht terminologische Effekthascherei oder das Ausschreiben anderer, ebenfalls mit dramatischer Begrifflichkeit hantierender theologischer Entwürfe, unter denen die von Hans Urs von Balthasar³, von Gustaf Aulén⁴ und von Dorothee

¹ Die Dramatische Theologie wurde von ihm in seinem 1990 erstmals erschienenen Buch *Jesus im Heilsdrama* in monographischer Breite entfaltet. Das Buch liegt nunmehr in einer neuen, kritisch aufbereiteten Auflage vor: Raymund Schwager, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, in: ders., *Heilsdrama. Systematische und narrative Zugänge* (RSGS 4), hg. von Józef Niewiadomski, Freiburg i. Breisgau 2015, 37–400.

² Die dramatische Begrifflichkeit Schwagers ist ausführlich reflektiert worden von Nikolaus Wandering, *Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen. Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie* (Beiträge zur mimetischen Theorie 16), Münster 2003, 176–193.

³ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik I–IV*, Einsiedeln 1973–1981. Vgl. dazu Volker Kapp, Helmuth Kiesel und Klaus Lubbers (Hg.), *Theodramatik und Theatralität. Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar* (Schriften zur Literaturwissenschaft 14), Berlin 2000.

⁴ Vgl. Gustaf Aulén, *Das Drama und die Symbole. Die Problematik des heutigen Gottesbildes*, Göttingen 1968; ders., *Christus Victor. An Historical*

Sölle⁵ besonders hervorragen. Dass Schwager für die systematische Ausformulierung seines theologischen Ansatzes gerade diese Terminologie gewählt hat, hat vielmehr mit seiner ganz eigenen Vorstellung davon zu tun, was Theologie zu sein hat. In einem Brief aus dem Jahr 1989, in dem er erklärt, wie er zu seinem Modell der Dramatischen Theologie gekommen ist, hält er fest, dass ihm im Zusammenhang seiner dogmengeschichtlichen Studien⁶ aufgefallen war, »daß neben der Theorie und der Praxis ein Drittes fundamental ist: die Darstellung«⁷. Dahinter stand nicht zuletzt die Überzeugung, dass Theologie nicht nur die theoretische Kraft des Evangeliums vor dem Forum der Vernunft und nicht nur dessen praktische Relevanz angesichts der kirchlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit⁸ bedenken muss. Sie steht auch in der Pflicht, nachvollziehbar zu machen, wie Menschen in der Begegnung mit Jesus und seinem Evangelium bewegt worden sind und noch immer bewegt werden. Die Parallele zum klassischen griechischen Theater, dem es nie um bloße Unterhaltung ging, sondern um die Prägung, die Bewegung und die Begeisterung von Menschen, ist eindeutig. Dass sich Schwager für die Darstellung seiner theologischen Überlegungen der Begrifflich-

Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement (S.P.C.K. Large Paperbacks 16), London 1975.

⁵ Vgl. Dorothee Sölle, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem »Tode Gottes«, in: dies., Stellvertretung (Gesammelte Werke 3), hg. von Ursula Baltz-Otto und Fulbert Steffensky, Stuttgart 2006, 9–140.

⁶ Das daraus entstandene Buch ist neu herausgebracht worden: Raymund Schwager, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre (RSGS 3), hg. von Nikolaus Wandinger, Freiburg i. Breisgau 2015.

⁷ Brief Schwagers an Gerbert Brunner, Verlag Herder, vom 26. Februar 1989 (Raymund-Schwager-Archiv: RSA II.7). Vgl. dazu Schwager, Jesus im Heildrama (RSGS 4), 388f.

⁸ In diesem Kontext ist der eminent politische Charakter der Theologie Schwagers zu konstatieren. Zur (gesellschafts-)politischen Dimension seiner Theologie vgl. Herwig Büchele, Politischer Theologe in bewegter Zeit, in: Józef Niewiadomski und Nikolaus Wandinger (Hg.), Dramatische Theologie im Gespräch. Symposium/Gastmahl zum 65. Geburtstag von Raymund Schwager (Beiträge zur mimetischen Theorie 14), Thaur/Münster 2003, 19–32; Mathias Moosbrugger, Theologietreiben in Zeiten des (Kalten) Krieges. Zur Entwicklung der Theologie Raymund Schwagers vor dem Hintergrund eines abgründigen Zeichens der Zeit, in: Zeitschrift für katholische Theologie 136 (2014), 192–209.

keit aus dem Umfeld des Dramas bedient hat, um zu zeigen, wie intensiv Menschen im Positiven wie im Negativen auf Jesus und seine Verkündigung reagiert haben und noch immer reagieren, ist deshalb naheliegend.

Aber wie steht es in einem solchen Modell mit der menschlichen Freiheit? Schwager ging es in seiner Dramatischen Theologie ja vor allem um eine neue und vertiefte Erschließung der Soteriologie. In dieser wird aber mindestens in der westlichen Tradition klassischerweise unter »Erlösung die Wiederherstellung der Freiheit«⁹ des Menschen verstanden – ein Aspekt, der in zahlreichen jüngeren theologischen Entwürfen mehr denn je ins Zentrum gerückt worden ist.¹⁰ Ist die von Schwager verwendete dramatische Logik dem aber nicht radikal entgegengestellt? Bedient die dramatische Logik, wie wir sie heute besonders aus der Filmindustrie kennen, nicht untergründig immer eine Maschinerie der emotionalen Manipulation und hebt damit die echte menschliche Freiheit letztlich aus? Macht die dramatische Logik mittels geschickter Inszenierungstricks des Regisseurs nicht neben den Akteuren auch das Publikum zu Marionetten? Der bekannte Feuilletonist und Literaturwissenschaftler Rüdiger Safranski bringt die Problematik des Dramatischen folgendermaßen auf den Punkt: »Die epische Gelassenheit erlaubt Abschweifungen, Reflexionen, ein Vor und Zurück in der Zeit. [...] Anders das Drama: hier sollen die Handlung und die Konflikte den Zuschauer in ihren Bann schlagen, bis zur Atemlosigkeit. Der Epiker läßt seinem Publikum die Freiheit, der Dramatiker raubt sie ihm.«¹¹

Swager war sich der schwierigen Situation bewusst, in die er sich begab, wenn er für die Bedeutung der Logik des Dramatischen innerhalb der Theologie eintrat. Als Theologe, dem die grundsätzliche Übereinstimmung mit der kirchlichen Tradition immer ein großes Anliegen war¹², konnte er es sich ehrlicherweise nicht leisten,

⁹ Gisbert Greshake, *Gottes Heil – Glück der Menschen. Theologische Perspektiven*, Freiburg i. Breisgau 1983, 96.

¹⁰ Vgl. dazu u. a. den paradigmatischen Entwurf von Thomas Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1988².

¹¹ Safranski, *Goethe und Schiller. Geschichte einer Freundschaft*, München 2009, 222.

¹² Vgl. den Brief Swagers an Joseph Ratzinger, den damaligen Präfekten

dramatischer Theologe zu sein, ohne auch ein Theologe der Freiheit zu sein, also die Kategorie der Freiheit massiv mit zu bedenken, die in der Erlösungslehre von so herausragender Bedeutung war. Das Bemühen um die Vermittlung der auf den ersten Blick unvermittelbaren Kategorien der durch die Erlösung voll befreiten menschlichen Freiheit einerseits und der für ihn aus grundsätzlichen Erwägungen so wichtigen soteriologischen Dramatik andererseits ist auf diesem Hintergrund ein wesentliches strukturbildendes Moment seiner Theologie. Wenn er in seinem Hauptwerk *Jesus im Heildrama* schreibt, es gehe ihm darum, »dramatisch im Sinne [...] von Ereignissen, [...] in denen Freiheiten miteinander ins Spiel kommen«¹³, zu denken, dann ist das eine methodologisch programmatische Ansage. Das beinhaltet einerseits eine neu gelagerte Erschließung der Logik des Dramatischen im Kontext der Erlösungslehre, die die menschlichen Freiheiten nicht schlussendlich doch aufhebt, damit das, worauf dieses Drama im Endeffekt hinauslaufen soll – die Erlösung –, Wirklichkeit wird.¹⁴ Das beinhaltet aber andererseits zugleich auch eine neu gelagerte Erschließung dessen, was man üblicherweise unter menschlicher Freiheit versteht. Diese darf nicht als ungreifbare individuelle Willkür verstanden werden. Die Frage stand für Schwager schon früh im Raum, »ob man das Konzept des Subjekts und der Freiheit nicht völlig überdenken« und dabei fundamental berücksichtigen müsse, »dass die Freiheit eines Individuums bestimmt ist von den Handlung-

der Glaubenskongregation, vom 18. Februar 1994 (RSA, II.9/I), in dem er schreibt: »Bisher war ich immer der festen Überzeugung, daß das, was ich in der Christologie lehre, mit der Kirche in Übereinstimmung steht«. Vgl. dazu u. a. Schwager, Kriterien guter Theologie nach dem katholischen Lehramt, in: Clemens Sedmak (Hg.), Was ist gute Theologie? (Salzburger theologische Studien 20), Innsbruck/Wien 2003, 59–77.

¹³ Schwager, Heildrama (RSGS 4), 94.

¹⁴ Schwagers Vorwurf an Balthasars *Theodramatik*, wo zwar ebenfalls das Zusammentreffen von Freiheiten im Zentrum der Aufmerksamkeit steht, lautet dementsprechend, dass dort die unbestimmbaren und widerstreitenden menschlichen Freiheiten um der Kohärenz und der ultimativen Effektivität des Erlösungsgeschehens willen schlussendlich doch »aus der Horizontale in die Vertikale hineinprojiziert« (Schwager, Der wunderbare Tausch [RSGS 3], 516) und so die anthropologische Dimension im theologischen Raum – im Raum der Begegnung der göttlichen Personen – aufgehoben worden sei.

gen der anderen Freiheiten«¹⁵. Die Bekanntschaft mit der mimetischen Theorie René Girards eröffnete ihm seit der Mitte der 1970er Jahre hilfreiche neue anthropologische Perspektiven auf die Verwobenheit der menschlichen Freiheitsgeschichten, von der er sich Impulse für seine eigenen Anliegen versprach.¹⁶ Dennoch: Die hochkomplexen theologischen Fragestellungen, in die sich Schwager vor dem Hintergrund der Freiheitsfrage mit seinem Ansatz der Dramatischen Theologie begeben hatte, waren damit alles andere als beantwortet – ganz im Gegenteil. Er kam vielmehr durch sein eigenes Bemühen um einen angemessenen Freiheitsbegriff in der Soteriologie immer mehr darauf, dass auch in der traditionellen Theologie mit ihrem Fokus auf der Freiheitsfrage die eigentlich herausfordernden Momente dieser Frage geradezu systematisch ausgeblendet und überblendet worden waren. Sein persönliches Anliegen, die dramatische Logik mit der Logik der Freiheit zusammendenken zu können, hatte ihn dafür sensibilisiert, dass es die Theologie insgesamt bislang kaum geschafft hatte, ihr programmatisches Anliegen, die Erlösung als echte Befreiung der menschlichen Freiheit zu verstehen, einzuholen. Es klingt geradezu ein wenig resignierend, wenn er am 30. September 1984 an Girard schreibt: »Es gibt andere Probleme, die bleiben, zum Beispiel das Thema der Freiheit«¹⁷.

Es wäre spannend, den Verzweigungen und Details des freiheitstheoretischen Denkens Schwagers nachzugehen – im Dialog mit Balthasar¹⁸, mit Girard¹⁹ und vielen anderen. Soviel lässt sich vorab dazu sagen: Er entwickelte darin einen komplexen Freiheitsbegriff, bei dem es vor allem um die Frage nach der Möglichkeit der Interaktion

¹⁵ Brief Schwagers an René Girard vom 19. August 1979 (Raymund Schwager, Briefwechsel mit René Girard [RSGS 6], hg. von Nikolaus Wandinger und Karin Peter, Freiburg i. Breisgau 2014, 197).

¹⁶ Vgl. v. a. Raymund Schwager, *Mimesis und Freiheit*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 107 (1985), 365–376. Vgl. dazu Mathias Moosbrugger, *Glauben in einer unfreien Welt! Das schlagende Herz der Dramatischen Theologie Raymund Schwagers*, in: ders. und Józef Niewiadomski (Hg.), *Auf dem Weg zur Neubewertung der Tradition. Die Theologie von Raymund Schwager und sein neu erschlossener Nachlass*, Freiburg i. Breisgau 2015, 23–39.

¹⁷ Schwager, *Briefwechsel mit René Girard* (RSGS 6), 335.

¹⁸ Briefwechsel in: *RSA*, II.6.

¹⁹ Vgl. Schwager, *Briefwechsel mit René Girard* (RSGS 6).

zwischen dem freien Gott und den freien Menschen geht – ohne die Freiheit der einen zu Gunsten der Freiheit der anderen Seite aufzuheben. Darum soll es im Folgenden allerdings nicht vorrangig gehen. Es sollen vielmehr die werkgenetischen Grundlagen der Entwicklung dieses Freiheitsbegriffs freigelegt werden.²⁰ Zu diesem Zweck wird in einem ersten Schritt im Durchblick durch seine zentralen soteriologischen Untersuchungen *Dogma und dramatische Geschichte* (2014, posthum), *Jesus im Heildrama* (1990) und *Der wunderbare Tausch* (1986) herausgearbeitet, welcher Gesichtspunkt für seine Freiheitskonzeption zentral war. In einem zweiten Schritt soll dann der werkgenetisch entscheidenden Frage nachgegangen werden, wie er zu diesem für ihn maßgeblichen Gesichtspunkt gekommen ist. Es soll dabei gezeigt werden, dass der früheste Anfang der Entwicklung seiner Theologie paradigmatisch für das theologische Temperament Schwagers insgesamt war – gerade auch im Hinblick auf seine freiheitstheoretischen Aufmerksamkeiten im Zusammenhang seiner späteren soteriologischen Arbeiten.

2. Wahlfreiheit Jesu: Achillesferse altkirchlicher Christologie

Eines zeigt sich schon auf den ersten Blick ganz unmittelbar: Der Freiheitsbegriff bei Schwager stammt im Endeffekt nicht, wie bei zahlreichen jüngeren theologischen Entwürfen, aus einem spätmodern-emanzipatorischen Kontext²¹ und kann nach seiner Überzeugung auch nicht vorschnell als Be-Freiung aus allen möglichen soziologisch beschreibbaren Verwicklungen verstanden werden.²² Was Schwager – und zwar gerade auch unter anthropologischer Rücksicht

²⁰ Vgl. dazu ausführlich Mathias Moosbrugger, Die Rehabilitierung des Opfers. Zum Dialog zwischen René Girard und Raymund Schwager um die Angemessenheit der Rede vom Opfer im christlichen Kontext (Innsbrucker theologische Studien 88), Innsbruck/Wien 2014, 152–185.

²¹ Vgl. z. B. Hans Kessler, Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972, der ebd. 126 schreibt: »Emanzipation lebt und zehrt von Erlösung. Diese ist ihr tragender Grund und ihre verborgene Intention.«

²² Zum komplexen Verhältnis von freiheits- und befreiungsorientierten soteriologischen Entwürfen vgl. Dorothea Sattler, Erlösung? Lehrbuch der Soteriologie, Freiburg i. Breisgau 2011, 105 f.

– unter Freiheit versteht, lässt sich praktisch nur von seinen soteriologischen Studien her erschließen. Hier gewinnt sein Freiheitsbegriff seine Gestalt, weil sich nach seiner Wahrnehmung die Möglichkeit der Beziehung zwischen Gott und den Menschen im Kontext der Frage nach der Erlösung entscheidet. Erst hier stellt sich die wirklich entscheidende freiheitstheoretische Frage: Kann endliche (menschliche) Freiheit wirklich als Freiheit gedacht werden, wenn sie zu ihrem Heil mit einer unendlichen (göttlichen) Freiheit in Beziehung stehen soll?

Ein unmittelbar daran anschließender zweiter zentraler Punkt ist ebenfalls von wesentlicher Bedeutung: Sein Interesse an freiheitstheoretischen Fragen im soteriologischen Kontext ist in erster Linie christologisch bestimmt. Es ist vor allem die Frage nach der *Freiheit Jesu*, die für ihn soteriologisch höchste Bedeutung hat. Das ist konzeptionell kaum zu überschätzen, vor allem auf dem Hintergrund der abendländischen Theologiegeschichte, in der die Frage nach der Möglichkeit der erlösenden Beziehung zwischen Gott und den Menschen traditionell innerhalb der Gnadenlehre verhandelt wurde. Im Gefolge des Augustinus wurden Gott und Mensch einander dabei grundsätzlich unmittelbar gegenübergestellt, und man stellte sich auf dem Hintergrund dieser Konstellation die Frage, ob nun die göttliche Gnade oder doch die menschliche Freiheit bei der Erlösung entscheidender ist. Das damit gegebene Dilemma eines von Rivalitätslogik durchdrungenen Entweder-Oder ist als das hochproblematische »Schicksal der abendländischen Gnaden- und Freiheitslehre«²³ bezeichnet worden. Schwager gehört zu den Theologen, die dieses Dilemma durch eine christologische Reformulierung der Soteriologie durchbrechen wollen, ohne damit allerdings auf die wichtige Diskussion der Freiheitsfrage zu verzichten, die sich in der theologiegeschichtlich langen Phase der engen Verknüpfung von Soteriologie und Gnadenlehre massiv gestellt hatte. Der Raum, in dem eine angemessenere Antwort auf diese Frage gefunden werden kann, ist, so Schwagers Überzeugung, primär in der Person Jesu Christi selbst angesiedelt. Von ihm her, nicht vom unvermittelten Gegenüber von Gott und Mensch, entscheidet sich die schwierige Frage nach der

²³ Gisbert Greshake, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre (theologisches seminar)*, Freiburg i. Breisgau 1981², 44.

Möglichkeit, dass die Erlösung wirklich in den tiefsten Untiefen der menschlichen Wirklichkeit ankommen kann. Das heißt aber, dass eine verantwortete christologisch gewendete Soteriologie vor der großen Verantwortung steht, nicht nur die Wirksamkeit des göttlichen Erlösungswillens durch Jesus Christus durchbuchstabieren, sondern auch die volle Realität der menschlichen Freiheit in ihm denken zu können. Letzteres ist, wie wir gleich sehen werden, nach Schwager das eigentlich Problematische in den zahlreichen großen soteriologischen Entwürfen der Theologiegeschichte. Woran entscheidet sich aber, ob eine theologische Konzeption diese Freiheit Jesu wirklich denkt? Auf eine Kurzformel gebracht: Es entscheidet sich nach Schwager daran, ob die große chaledonensische Zusammenartikulation des Menschlichen und des Göttlichen in Jesus Christus das Menschliche nicht nur auf den Bereich der Ontologie bzw. der natürlichen Vermögen (augustinisch gesprochen: Wille, Gedächtnis, Verstand) reduziert, sondern auch die freie, quasi personale Selbstartikulation des Menschen betrifft. Diese freie Selbstartikulation darf also nicht nur nicht als von Gott her zum Zweck der Erlösung suspendiert, sondern auch nicht als von seinen natürlichen Vermögen determiniert verstanden werden.²⁴ Sie muss sowohl theologisch als auch anthropologisch frei sein – sie muss frei zwischen möglichen Alternativen wählen können; sie muss, auf den Punkt gebracht, *Wahlfreiheit* sein.

Dieser Punkt ist der kritische Punkt von Schwagers für soteriologische Zwecke geschmiedeten Freiheitsbegriff. Seine letzte, posthum

²⁴ In diesem Kontext hat Walter Kasper vor allem im Blick auf den Idealismus wichtige Überlegungen angestellt, die auch auf den soteriologischen Diskurs übertragen werden können; vgl. dazu z. B. Walter Kasper, *Theologie und Praxis innerhalb einer theologia crucis. Antwort auf Joseph Ratzingers »Glaube, Geschichte und Philosophie«*, in: ders., *Theologie im Diskurs* (Walter Kasper Gesammelte Schriften 6), Freiburg i. Breisgau 2014, 462–471, hier: 463, wo er (in Zusammenfassung vieler einschlägiger Ausführungen) die idealistische Überzeugung, dass »die Identität von Notwendigkeit und Freiheit ein entscheidendes Grundprinzip« darstelle, kritisiert. Vgl. dazu auch Thomas Nagel, *Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie* (Universal-Bibliothek 8637), Stuttgart 1990, 49: »Wäre ich der Ansicht, daß alles, was ich täte, durch die Umstände und meine psychische Verfassung determiniert wäre, so fühlte ich mich gleichsam in einer Falle. Glaube ich von allen anderen das gleiche, so wären sie für mich wie Marionetten.«

veröffentlichte Monographie *Dogma und dramatische Geschichte* zeigt das sehr klar.²⁵ Er kreist darin ständig um die Frage, ob in der Entwicklung und Ausformulierung des christologischen Grunddogmas die grundlegende neutestamentliche Botschaft von der in alle abgründigen Untiefen des Menschseins vordringenden Menschwerdung des Sohnes Gottes im Laufe der Dogmengeschichte auch wirklich voll und ganz eingeholt worden ist. Das Kriterium dafür, ob eine Theologie, ob ein Konzilsbeschluss, ob eine bestimmte Lehrmeinung das mindestens asymptotisch zustande gebracht haben, ist bei ihm eindeutig. Wo die volle Menschwerdung des Sohnes Gottes auch die *menschliche Wahlfreiheit* Jesu Christi selbst umfasst, wo also dieses prekäre menschliche Vermögen nicht vermeintlich fromm theologisch ausgehebelt wird, sondern voll zu seinem Recht kommt, erst dort kommt die neutestamentliche Botschaft von der Erlösung durch Jesus Christus auch in ihrer dogmengeschichtlichen Entwicklung zu sich. Von daher erklärt sich die Sympathie Schwagers für Nestorius, die in diesem Buch immer wieder zum Ausdruck kommt. Nestorius hat nach seiner Interpretation das Anliegen der vollen menschlichen Wahlfreiheit Jesu artikuliert, dieses Anliegen ist aber aufgrund verschiedenster Vorgänge im weiteren dogmengeschichtlichen Prozess aus den Augen verloren bzw. bewusst ausgeklammert worden. Deshalb kam es fatalerweise dazu, so Schwager, dass in den folgenden monotheistischen und monenergetischen Streitigkeiten während der Spätantike die »dogmatische Entscheidung für die zwei Willen in Christus seine menschliche Wahlfreiheit ausdrücklich nicht eingeschlossen hat«²⁶. Das ist für ihn *das große systematische Manko der Dogmengeschichte* – mit gravierenden Folgewirkungen.

Wenn wir von diesem letzten Buch Schwagers einen Schritt zurückgehen zu seinem 1990 erstmals erschienenen systematischen Hauptwerk *Jesus im Heilsdrama*, wo er einen umfassenden Entwurf der Erlösungslehre vorlegte, ist der Tenor derselbe. Auch in diesem Buch beklagt er, dass die personale Wahlfreiheit, die er als schlecht-

²⁵ Raymund Schwager, *Dogma und dramatische Geschichte. Christologie im Kontext von Judentum, Islam und moderner Marktkultur* (RSGS 5), hg. von Józef Niewiadomski und Mathias Moosbrugger, Freiburg i. Breisgau 2014.

²⁶ Ebd. 213.

hin »wesentliches Element der Freiheit«²⁷ bzw. des Freiheitsbegriffs bezeichnet, in den dogmengeschichtlich prägenden Theologien, vor allem aus der Väterzeit, stillschweigend oder ausdrücklich ausgeschlossen wurde, wo es um die Frage der Erlösung durch Christus geht. Um die Sicherheit der Erlösung nicht an die menschliche Wahlfreiheit und damit ein personales Vermögen zu koppeln, das sich – wie aus der Erbsündenlehre bekannt – auch für Wege jenseits des unmittelbaren göttlichen Planes entscheiden und sich auch in Prozesse der Selbstverklavung verwickeln kann²⁸, wurde dem Erlöser, so Schwager, dieses Vermögen abgesprochen. Es kam zu einer Fixierung auf die Frage nach den natürlichen Grundlagen des göttlichen und des menschlichen Willens Jesu – die Wahlfreiheit als nicht natürlich determiniertes Moment wurde ausgeblendet. Vor allem der diesbezüglich paradigmatische Maximus Confessor, der zwar erstmals massiv für das Bestehen eines natürlichen menschlichen Willens in Jesus eintritt, kennt letztlich »keine menschliche Wahlfreiheit in Christus, sondern schrieb die Bestimmung des menschlichen Willens direkt dem göttlichen zu«²⁹.

Von hier ist ein weiterer chronologischer Schritt zurück zu *Der wunderbare Tausch* von 1986 naheliegend. In diesem Band hat Schwager zehn Aufsätze zu maßgeblichen soteriologischen Entwürfen aus der Theologiegeschichte, die er in der ersten Hälfte der 1980er Jahre verfasst hat, gesammelt und neu herausgebracht. Seine in feste systematische Überzeugungen geronnenen Urteile bezüglich der theologiegeschichtlichen Defizite in der Reflexion der Freiheit Jesu in *Dogma und dramatische Geschichte* und *Jesus im Heildrama* basieren vollinhaltlich auf den Analysen in diesem Buch. Und auch hier zieht es sich bei der Einschätzung aller behandelten Autoren bezüglich ihrer Fähigkeit, eine menschliche Willens- und Wahlfreiheit Jesu zu denken, geradezu wie ein Refrain durch: Im Denken von Athanasius von Alexandrien ist »kein Platz für ein wahres mensch-

²⁷ Schwager, Heildrama (RSGS 4), 373.

²⁸ Schwager war sich dieser tatsächlich gegebenen Problematik der faktischen Dynamiken des Selbstvollzugs und der Interaktion menschlicher Freiheiten sehr bewusst, vgl. Raymund Schwager, Erbsünde und Heildrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik (Beiträge zur mimetischen Theorie 4), Münster/Thaur 1997, 137–146.

²⁹ Schwager, Heildrama (RSGS 4), 363.