

UDK: 27-284 : 82
27-31
Pregledni rad
Primljeno: svibanj 2010.

Mario BERNADIĆ
Katolički bogoslovni fakultet u Sarajevu
J. Stadlera 5, BiH – 71000 Sarajevo
mbernadic@gmail.com

DRAMATSKA TEOLOGIJA: OD KARLA BARTHA DO RAYMUNDA SCHWAGERA

Sažetak

Cilj ovoga rada je predstavljanje specifičnog teološkog pravca koji se naziva „dramatska teologija“. Pri tome se kao prvo nastoji u kratkim crtama obrazložiti kontekst nastanka te teologije, koji je tijesno vezan uz teološko djelovanje Karla Bartha i Gustava Auléna te napose uz njihovu kritiku liberalno-prosvjetiteljske teologije Adolfa von Harnacka. Centralni dio ovog rada vezan je uz predstavljanje takozvane insbruške dramatske teologije te nauk njezina utemeljitelja Raymunda Schwagera. Pri tome osobito nastojim obratiti pozornost na Schwagerovu sintezu ignacijske duhovnosti, teološke ostavštine Hansa Ursa von Balthasara te osebujnog djela francuskog mislioca Renéa Girarda. Vrijednost dramatske teologije očituje se kroz novo sagledavanje važnih antropoloških, kristoloških i soterioloških pitanja. Također, čini se da ona uspijeva na nov način sagledati cjelinu biblijske misli i poruke.

Ključne riječi: *dramatska teologija, Karl Barth, Hans Urs von Balthasar, Raymund Schwager, René Girard, kristologija, soteriologija, mimetička teorija.*

Dvadeseto je stoljeće sa sobom donijelo bujno i raznovrsno teološko stvaralaštvo u okvirima kršćanskoga svijeta. Mogli bismo primijetiti da je to stvaralaštvo pokatkada bilo čak i suviše raznovrsno te samim tim – u svojem totalitetu - poprilično teško obuhvatljivo i shvatljivo, čak i za vrsne teološke znalce. Na primjer, ako uzmemo u ruke neki dobar pregled moderne kršćanske teologije, kao što je recimo onaj Rosina Gibellinija, shvatit ćemo o kakvoj se raznovrsnosti u navedenom smislu radi.¹ U svojem djelu on se bavi s petnaestak različitih teologija koje u konačnici pokušava svrstati u četiri glavna

1 Rosino GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, KS, Zagreb, 1999.

teološka pravca.² Ovdje nemam namjeru iscrpno prikazivati spomenute teologije, već naprotiv tomu, ovdje bih želio pokušati prikazati jedan specifičan teološki pravac koji se naziva „dramatska teologija“ (njem. Dramatische Theologie). Već ovdje nailazimo na problem s prijevodom. Naime, njemački pridjev *dramatisch* kod nas se može prevesti s dva različita pridjeva, kao nešto što je *dramatično*, ali i kao nešto što je *dramatsko*. No, mišljenja sam da su obadvije mogućnosti zapravo adekvatne te će se obadvije i pojavljivati dalje u ovom tekstu. S tim, rekao bih, izraz *dramatična teologija* ipak bi bolje pristajao njezinim ranim oblicima, dok bi razvijenu fazu te teologije bilo bolje i preciznije nazivati *dramatskom teologijom*. Kako i zašto – nadam se da će to postati bjelodano i jasno kroz sam progres i nastavak ovog teksta. Također, s obzirom na to da samo nazivlje te teologije čitatelju može zvučati i suviše nepoznato te posve egzotično, trebalo bi odmah napomenuti da se dobar dio pologa spomenute teologije može pronaći i unutar *dijalektičke teologije* Karla Bartha te u sklopu *trojstvene teologije*, kao i *teologije objave* Hansa Ursa von Balthasara.

1. Začeci: kritika liberalno-prosvjetiteljske teologije Adolfa von Harnacka

Korijeni *dramatske teologije* sežu otprilike stotinjak godina unatrag. Ona se u svojim začecima javlja kao kritička reakcija na liberalno-prosvjetiteljsku teologiju Adolfa von Harnacka. Potonji pokušava u svojem djelu „Das Wesen des Christentums“ prikazati i posredovati Isusov navještaj na jedan način koji bi bio prikladniji aktualnom mentalitetu i vremenu.³ To čini tako pokušavajući pri tome razdvojiti jezgru Isusova navještaja od njezine vremenski uvjetovane ljuske. Svakako, ovdje se postavlja pitanje što bi to za von Harnacka bila jezgra, a što ljuska Isusova navještaja. On primjećuje da je Isusov navještaj kraljevstva Božjega – onakav kakva ga prikazuje Novi zavjet - opterećen vrlo snažnim napetostima, koje on prepoznaje kao *dramatične*. U tom kontekstu *dramatična* bi bila borba između kraljevstva Božjega i zemaljskog kraljevstva. *Dramatičan* bi također bio navještaj konačne Božje pobjede nad zemaljskim kraljevstvom, kao i slika Isusa, suca, koji na kraju vremena sjedi s desne Ocu te sudi žive i mrtve. Sve to von Harnack vidi kao *dramatično* zaodijevanje jednog – inače - u svojoj biti *ne dramatičnog* Isusova navještaja. To svakako ne znači da von Harnack pokušava u potpunosti marginalizirati ideju Božjeg kraljevstva. Tomu naprotiv, ta ideja u njegovu učenju ostaje živo prisutna. Za njega je Božje kraljevstvo nešto što postoji u *pojedinačnom*, tj. nešto što egzi-

2 Vidi, GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, 519-520.

3 Adolf von HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1977; prvi put publicirano 1899.

stira i raste unutar pojedinog ljudskog srca. Stoga, on u tom smislu ne vidi nikakva mjesta za nekakvu izvanjsku dramatičnost vjere.⁴

Von Harnackovo će učenje pobuditi snažnu reakciju Karla Bartha, kao i švedskog luteranskog teologa Gustava Auléna. Barth u Harnackovim pokušajima vidi ostvarenje tzv. *gledateljske teologije* (*Zuschauertheologie*), u kojoj čovjek pokušava zauzeti nekakav neutralan stav naspram Božje objave.⁵ Ovdje je Barth upravo suprotnog mišljenja. Za njega čovjek nije izolirani gledatelj kojem bi bilo zabranjeno izravnije sudjelovanje u povijesti spasenja. Tomu naprotiv, ljudi su pokrenuti od Boga i oni sada stoje posred jedne perspektive koja se počesto pokazuje tragičnom, no, unutar koje se također zrcali pouzdanost Božjih djela i zahvata.⁶ Za Bartha dramatično ne znači skandalozno, a niti nešto što bi po sebi bilo isključivo vremenski uvjetovano. Dapače, dramatično bi bilo nešto što je prvenstveno vezano uz fenomen slobode, i Božje i ljudske. U skladu s tim dramatična teologija pronalazi svoj interes u proučavanju situacija u kojima više pojedinačnih sloboda dolazi u međusobnu interakciju i konflikt.⁷

4 „Das Reich Gottes kommt, indem es zu den einzelnen kommt. Einzug in ihre Seele hält, und sie es ergreifen. Das Reich Gottes ist Gottes Herrschaft, gewiss – aber ist die Herrschaft des heiligen Gottes in den einzelnen Herzen, *es ist Gott selbst mit seiner Kraft*. Alles Dramatische im äußeren, weltgeschichtlichen Sinn ist hier verschwunden...” [Willibald SANDLER, *Was ist dramatische Theologie?*, Katholisch-Theologische Fakultät, Innsbruck, 2002., 3] poziva se na Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 43.

5 Usp. SANDLER, *Was ist dramatische Theologie*, 3; Karl BARTH, „Fünfzehn Antworten an Herrn Professor von Harnack“, *Theologische Fragen und Antworten*, Zollikon, 1957., 12.

6 Usp. SANDLER, *Was ist dramatische Theologie*, 3; K. BARTH, „Der Christ in der Gesellschaft“, *Anfrage der dialektischen Theologie Teil 1*, (ur.) J. Moltmann, München, Keiser-Verlag, 1962., 9.19. Zanimljivo je to da je mladi Barth bio teološki vrlo blizak svojem učitelju Harnacku: „Za razliku od prvog izdanja [Poslanice Rimljanima] (1919.) u kojem Barth smatra da je Kraljevstvo Božje unutarstvetska snaga koja pokreće svijet (slično Harnacku): „Božansko (*das Goettliche*) organski (*organisch*) raste u čovjeku, u sadašnjosti svijeta spava Božje dolaženje, dotle u drugom izdanju poslanice Rimljanima (1922.) smatra da je Kraljevstvo Božje nešto sasvim drugo. Bog je *Deus absconditus*, posve nepoznati, posve Drugi (*Das ganz Andere*), pojam kojega preuzima od Rudolfa Otta, ali ga nije primjenjivao kao Otto u fenomenološkom, apriorno-naravnom, nego u teološkom smislu“. Ivan ŠARČEVIĆ, „Karl Barth (1886.-1968.): Pozitivizam objave i 'božanski' Bog“, Karl BARTH, *Teološki eseji*, Ex Libris, Rijeka, 2008., 113-124; ovdje 116.

7 Po Barthu cijela je povijest spasenja nešto što je duboko obilježeno napetostima i dijalektičkim krizama: „Povijest spasenja nije povijest pored profane povijesti, niti dio šire profane povijesti, nego je ona trajna *kriza* čovjekove povijesti. Čovjek i njegova povijest podložna je Božjem gnjevu, srdžbi, i onaj koji je pokoran (*gehorsam*) i onaj koji je nepokoran (*ungehorsam*), podložan je Božjemu Ne. Ri-

U svojem djelu „Christus Victor“ Gustav Aulén bavi se proučavanjem temeljnih tipova nauka o otkupljenju.⁸ U tom smislu on spominje jedan objektivni skolastički nauk o otkupljenju te jedan drugi, noviji subjektivni nauk koji se osobito očituje u liberalno-prosvjetiteljskoj teologiji. Tim navedenim tipovima Aulén suprotstavlja one prikaze događaja Božjeg spasenja kakvi su ocrtni u Novom zavjetu i otačkoj teologiji. Ti potonji za Auléna su puno životniji. Naime, ovdje Božja ljubav ne izgleda apstraktno. Nasuprot tome, ovdje se ona aktivno bori protiv zla u svijetu te trpi i krvari poradi čovjeka i njegova spasenja. Upravo zbog toga se Aulén žestoko suprotstavlja onim modelima koji otupljuju dramatičnost događaja spasenja. I sad se ponovno vraćamo Harnacku i njegovoj „Biti kršćanstva“. Ono što on vidi kao vremenski uvjetovanu ljusku nedramatične kršćanske poruke, za Auléna je to upravo ono bitno i centralno. Dakle, što je za Harnacka ljuska, to je za Auléna jezgra i on to upravo predstavlja kao dramatičnu teologiju.⁹

Daljnji razvoj *dramatske teologije* uvelike je vezan uz lik i djelo Hansa Ursa von Balthasara. Inspiriran od strane Bartha, on će tu teologiju dalje iscrpno reflektirati i sistematizirati. I za njega će, poput Bartha, veliku važnost imati pojmovi *slobode i djelovanja*.¹⁰ Von Balthasar tako ne promatra objavu kao nekakav božanski monolog, izrecitiran s uzvišene pozornice, okružene dostojanstvenim mirom nekog solidnog kazališta. Upravo suprotno tomu, objava pretpostavlja dijalog i interakciju između Boga i ljudi, i to sve unutar realnog prostora-vremena. Između lirike duhovnosti, koja Bogu kaže „Ti“ i teološke epike, koja

ječ je o dijalektičkom Ne, u kojem je zapravo sadržano Božje Da (*Zorn Gottes = die brennende Liebe*), a to je DA izgovoreno u Isusu Kristu“. ŠARČEVIĆ, „Karl Barth“, 117.

- 8 Gustav AULÉN, *Christus Victor*. An historical study of the three main types of the idea of the Atonement. Authorized translation by A. G. Herbert, S.P.C.K. Large Paperbacks, London, 1975. (Original na švedskom 1931.). Usp. Gustav AULÉN, „Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens“, *Zeitschrift für Systematische Theologie* 8 (1930.), 501-538.
- 9 Usp. SANDLER, *Was ist dramatische Theologie*, 4.
- 10 Von Balthasar promatra Božju objavu kao djelovanje i ona se može shvatiti samo kroz djelovanje: „Božja objava“ – piše von Balthasar u uvodu u *drugi* dio svoje trilogije, koji nosi naslov *TeoDramatica* – „nije neki predmet za razmatranje, već Božje djelovanje u svijetu i na svijet, i može se razumjeti samo djelujući“ [H. U. v. Balthasar, *TeoDrammatica* I (1973.) 19.]. Već se je teološka estetika oblikovala u dva dijela: u nauk o *gledanju* predmeta objave i u nauk o *ekstazi*, budući da objava nije prvotno nauk, već „čin“ koji zaokuplja. Ovdje se prelazi s estetike na dramatiku, s objave u njezinoj biti na objavu za nas, s lijepog koje treba gledati na dobro koje treba ostvariti, s gledanja na djelovanje, s *Teološke estetike* na *TeoDramatiku*: „s estetike lika-svjetla na dramatiku dijaloške slobode“ [H. U. v. Balthasar, *TeoDrammatica* II (1976.) 27.]. GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, 247.

referira o Bogu govoreći iz trećeg lica, von Balthasar primjećuje i treću mogućnost, a to je mogućnost dramatske teologije koja se fokusira na interakciju između Boga koji slobodno djeluje i čovjekova odgovora, koji se opet može kretati između svjedočkog pristanka te grešnog odbacivanja.¹¹

1.1. „Prakenosa“ kao unutartrinitarna pretpostavka drame

Pojam dramatičnog kod Balthasara ne nagoviješta samo realnost božansko-ljudskog odnosa. Po njemu to dramatično postoji čak i unutar imanentnog Božjeg života. U tom smislu Balthasar govori o jednoj *pradrami* (*Ur-Drama*) ili također o jednoj *prakenozi* (*Ur-Kenose*). Te stvarnosti pretpostavljaju stanovitu početnu odijeljenost Oca i Sina. Balthasar je došao do te pretpostavke razmišljajući o Kristovu otkupiteljskom zastupništvu (*Stellvertretung*) na drvu križa. Naime, njemu nije bilo odmah ispočetka jasno kako uopće jedan pravednik može stajati na mjestu grešnika. Ovdje svakako nije riječ samo o nekoj moralno-pravnoj nedoumici već prvenstveno o ontološkoj: Kako onaj koji je bez grijeha može preuzeti na sebe stanje i kaznu grešnika? Ili drugim riječima: Kako onaj koji je jedno s Ocem, može doživjeti tamu potpune otajstvene napuštenosti od strane Oca? Navedena pitanja bi se možda mogla dodatno razjasniti s još jednim pitanjem: Može li netko preuzeti na sebe stanje i sudbinu grešnika, a da pri tom ne posjeduje nikakvu ontološku sličnost s grešnikom? Po von Balthasaru to nije moguće te on stoga i počinje govoriti o jednoj početnoj *opoziciji* unutar Trojstva. Opozicija ne znači da je Sin grešnik, nego samo to da je između Oca i Sina morala postojati stanovita odijeljenost i samim tim udaljenost. Pri tome je također važno da von Balthasar u toj opoziciji ne vidi tek nekakvo proljudsko zahlađenje odnosa. Tomu naprotiv, ta početna opozicija rezultat je Očeve ljubavi. U ljubavi Oca postoji jedno apsolutno odreknuće, za sebe samog Bog biti; jedno božansko bez Boga biti (*göttliche Gottlosigkeit*).¹² Navedena je prakenoza po Balthasaru bila preduvjet svih budućih ekonomskih kenoza, kao što su npr. stvaranje i savez. No, s druge strane ta početna odijeljenost omogućila je i grijeh. Naglašavam: omogućila, a ne proizvela. Stvaranja ne bi bilo bez te odijeljenosti, kao što ne bi bilo ni ljubavi, jer ljubav je moguća samo tamo gdje postoji odijeljenost i razlikovanje kroz jedno JA i TI.

11 Usp. SANDLER, *Was ist dramatische Theologie*, 5; Hans Urs von BALTHASAR, *TeoDrammatica* II, (1976.), 50.

12 Usp. Daniela ENGELHARD, *Im Angesicht des Erlöser-Richters: Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens*, Matthias-Grünewald-Verl., Hochschulschrift, Mainz, 1999., 196; Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik*, III: *Die Handlung*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1980., 297-309.

Ljubav uvijek zahtijeva drugog i drukčijeg, dok je samoljublje sablasno i istinski grešno. No, kako rekosmo, navedena odijeljenost omogućila je i grešno odbacivanje i nijekanje Boga, ali u konačnici je omogućila i to da pravednik stane na mjesto grešnika.

Svakako, navedene von Balthasarove ideje nisu bile pošteđene kritike. Jedan od njegovih najoštrijih kritičara je bio i ostao Thomas R. Krenski. On je smatrao da je moguće govoriti o razlikovanju Oca i Sina, ali ne i o nekakvoj potpunoj odijeljenosti između Njih. Po Krenskom to bi jednostavno bilo nemoguće poradi posredničke uloge Duha Svetoga.¹³ Von Balthasar je ipak ustrajavao u svojem mišljenju i smatrao ga je biblijski utemeljenim (Usp. Fil 2,6).

2. Raymund Schwager i insbruška škola dramske teologije

Raymund Schwager bio je profesor dogmatske i ekumenske teologije na teološkom fakultetu u Innsbrucku (+2004.). U svojem se teološkom stvaralaštvu oslanjao na tri glavna izvora. To su: ignacijska duhovnost, teološko naslijeđe Hansa Ursa von Balthasara te *mimetička teorija* Renéa Girarda. Crpeći snagu s tih izvora, Schwager će stvoriti originalnu, ali i samim tim pomalo kontroverznu teologiju koja se danas počesto naziva insbruškom dramskom teologijom. Istodobno, s jedne strane konzervativan, klerikaln i eklezijalan, a s druge strane intelektualno hrabar i progresivan, ostavit će iza sebe impresivno teološko naslijeđe, kao i ne mal' broj odanih teoloških sljedbenika, no također i protivnika.

Kao teologa nije ga baš lako definirati i svrstati u određeni teološki kliše jer se vješto kretao nekakvim srednjim putem između argumentativne i narativne teologije. Pri tome stvara originalnu kristologiju i soteriologiju na tragu i temelju biblijske teologije, a ispred svega toga mogao se staviti prefiks „dramatsko“.¹⁴

Da kod Schwagera *dramatično* postaje prvenstveno *dramatsko*, svjedoči to već njegova doktorska disertacija koja se bavila dramskim shvaćanjem Crkve kod Ignacija Lojolskog.¹⁵ Naime, u životnom putu i djelovanju Ignacija Lojolskog te u njegovu odnosu naspram Crkve primjećuje Schwager obrise jedne istinske drame: razvoj (u

13 Usp. Thomas Rudolf KRENSKI, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Johannes, Einsiedeln, 1990., 205-208. 222s; ENGELHARD, *Im Angesicht des Erlöser-Richters*, 197.

14 Usp. SANDLER, *Was ist dramatische Theologie*, 5.

15 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, 1970.

smislu razmotavanja radnje), spor (diskusija), napetost, kriza, poraz te završno pomirenje. Premda ta drama sadržava neke tragične elemente, ona ipak nije tragedija jer živi od istinske nade u pomirenje. No, ovdje se ujedno pokazuje i kompleksnost Schwagerova mišljenja jer, po njegovu mišljenju, spomenuto završno pomirenje, koje dolazi po sveobuhvatnom djelovanju Duha, nastupa tek ondje gdje postoji hrabrost čovjekova upuštanja u dramu, odnosno upravo tamo gdje ne postoji ishitreno traženje pomirenja u smislu bezbolnog izbjegavanja naznačene dramske tragičnosti.¹⁶

2.1. *Pretpostavke*

Schwager će kasnije uvidjeti obrise istinske drame i u samoj Isusovoj sudbini. To će ga ponukati da teološki prikaže i obrazloži Isusov život i poslanje kao jednu dramu u pet činova. Sve će to biti temeljni motiv pri stvaranju njegova vjerojatno najvećeg djela „Jesus im Heilsdrama“.¹⁷ No, prije nego li se pozabavimo tom dramom, bilo bi vjerojatno korisno pozabaviti se malo Schwagerovim teološkim pretpostavkama u kontekstu stvaranja navedenog djela.

Sam Schwager nije bio tako gorljiv protivnik i kritičar povijesno-kritičkog bavljenja Biblijom kao što su to bili npr. von Balthasar i Barth. Njima nasuprot, Schwager priznaje da je povijesno-kritička metoda donijela puno toga dobrog. Ona je po sebi zasigurno pridonijela boljem razumijevanju mnogih biblijskih izričaja i tekstova. No, s druge strane, s tom je metodom, po Schwagerovu mišljenju, u kršćansku teologiju ušla i stanovita konfuzija, jer je ona s vremenom počela sve dublje ponirati u parcijalne probleme i pitanja, dok je pitanje cjelovitosti biblijske poruke sve više padalo u drugi plan. A spomenuta cjelovitost,

16 „Damit drückt er aus, „dass die Einheit mit der Kirche sich in der Begegnung von Menschen vollzieht, zwischen denen alle Momente wie in einem Drama - Entwicklung, Auseinandersetzung, Spannung, Krise, Niederlage und letztlich Versöhnung - spielen können, ja sogar spielen ‚müssen‘. Diese Dramatik ist allerdings keine Tragik, sondern sie ist belebt von der sicheren Hoffnung auf eine letzte Versöhnung. Wo jedoch der Mut zu dieser Dramatik fehlt und die Versöhnung vorschnell gesucht wird, dort dürfte nicht mehr der allumfassende Geist am Wirken sein, sondern eher eine götzenhafte Verabsolutierung sichtbarer Strukturen sich abzeichnen“. Mario BERNADIĆ, „Wandlung im Gericht: Transformation des Gerichtsgedankens in der deutschsprachigen nachkonziliaren katholischen Eschatologie“, Dissertation, Innsbruck 2009., 117 poziva se na Schwagera, *Das dramatische Kirchenverständnis*, 187.

17 Raymund SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama (Entwurf einer biblischen Erlösungslehre)*, Tyrolia Verlag, Innsbruck – Wien, 1990.

tj. dominantna tema biblijske poruke bilo je upravo ono što je ponajviše zanimalo Schwagera.¹⁸

Drugotni stvaralački zamah Schwager će doživjeti proučavanjem djela Renéa Girarda. Čitajući njegovo „Nasilje i sveto“¹⁹, Schwager će biti istodobno fasciniran, ali i teološki zabrinut. Spomenuto djelo će ga potaknuti da provjerava Girardove teze temeljitim i studioznim čitanjem Svetog pisma. Naime, iz iščitavanja Girarda dalo se lako naslutiti da on pronalazi u nasilju dominantnu temu Svetog pisma, ali i cjelokupne religije. Stoga se Schwager dao na čitanje, a usput je podvlačio i brojio sva ona biblijska mjesta koja su govorila o nasilju. Kad je završio sa Starim zavjetom, rezultat je bio u najmanju ruku frapantan. Schwager je u njemu zaokružio preko sedam stotina mjesta koja govore o čovjekovu nasilju te čak oko tisuću mjesta koja govore o Božjem nasilju nad svijetom i čovjekom. Dakle, kontroverzni Francuz je očito bio ozbiljan dok je govorio što je govorio.²⁰

2.1.1. Mimetička teorija

Stoga ćemo ovdje nužno posvetiti nešto pažnje samom Girardu i njegovu djelu. Zanimljivo je da René Girard po svojoj prvotnoj vokaciji nema apsolutno nikakve veze s proučavanjem teologije i religije uopće. Dugogodišnji profesor francuskog jezika i književnosti na prestižnim američkim sveučilištima upustio se u područje religije i ljudske kulture prvenstveno kroz neka svoja privatna istraživanja. Ovdje bi trebalo osobito istaći njegovo proučavanje *rivalstva* unutar antičkih mitova te proučavanje *požude* u djelima ruskog pisca F. M. Dostojevskog. Upravo ta Girardova biografska pozadina potiče neke teološke čistunce da a priori odbacuju svako njegovo upletanje u područje religioznog. No, ovdje svatko može izabrati po vlastitom teološkom nahođenju. Ovdje ću pokušati u kratkim crtama prikazati njegove glavne teze: Girard u nasilju vidi nusprodukt ljudskih *mimetičkih* (imitirajućih, oponašajućih) stremljenja. Za razliku od Freuda koji u seksualnosti vidi izričiti

18 Usp. Raymund SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*. Kösel Verlag, München, 1978., 9-11. Vrlo slična razmišljanja glede nepotpunosti povijesno-kritičke egzegeze donosi i dokument XII. redovitog zasjedanja biskupske sinode (Instrumentum laboris). Pozivajući se na DV 12, biskupi snažno ističu važnost potrage za cjelokupnim smislom Svetoga pisma. Usp. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20080511_instrl... 14.10.2008., str. 22.-59.

19 René GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, 1972. Koristim se njemačkim izdanjem René GIRARD, *Das Heilige und die Gewalt*, Benziger Verlag, Zürich, 1987.

20 Usp. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock*, 58-59.

objekt ljudskog požudnog stremljenja, Girard se ovdje više pronalazi na tragu Dostojevskog. Naime, ljudska požuda nema svojeg po prirodi čvrsto i jasno utvrđenog objekta, nego čovjek jednostavno žudi za onim za čim žude i drugi ljudi ili drukčije rečeno: čovjek pronalazi svoj predmet žudnje u predmetu žudnje svojega ljudskog uzora.²¹ Ta multiplicirana požuda oko istog željenog predmeta stvara od ljudi suparnike te ih uvodi u napeti proces rivalstva, koji opet često svršava u nasilju. Već se ovdje tumačenje mita o Edipu okreće doslovno naglavačke. Po Freudu je Edip ubio oca jer je želio spavati s majkom. Suprotno tomu, po Girardu Edip je spavao s majkom zato jer je želio biti poput svojeg oca, a kako mu je isti smetao u toj nakani, jednostavno ga je ubio. Svidjela mu se njegova moćna pozicija te je odlučio stati na njegovo mjesto. Ovo „stati na mjesto drugoga“ Girard oslovljava kao *mimetički pretjerani zahtjev* (*mimetische Überforderung*). Zato se odnos među rivalima može okarakterizirati kao izrazito kompleksan. Među njima ne prevladavaju samo negativne emocije, kako to može izgledati izvanjskom promatraču. Kod njih se može također pronaći i tiha i prikrivena međusobna fascinacija, ali i identifikacija u smislu sličnosti. Girard bi ovdje jednostavno poentirao: „Jednoj bijesnoj mački ništa ne sliči više od druge bijesne mačke!“ Kako je već spomenuto, mimetička rivalstva stvaraju napetosti koje tendiraju prema nasilju. No, rival često ne stigne iskaliti svoj bijes izravno na svojeg protivnika, nego iskaljuje svoju agresivnost na nekoj slučajnoj i usputnoj žrtvi. Pokušajmo sada sagledati naznačeni problem rivalstva u širem kontekstu zajednice. Što se događa kad mimetičke napetosti počnu nagrizati cijelu zajednicu? Puno pojedinačnih žrtvovanja bi je zasigurno ugrozilo jer bi je odvelo u potpuno krvoproliće i kaos. Stoga ovdje u jednom trenutku dolazi do spontane i nesvjesne promjene od „svih protiv svih“ do „svih protiv jednog“, a u toj se točki počinje zrcaliti nazočnost i funkcija religioznog. Prenosjenjem *difuzne agresivnosti i nasilnih fantazija* cijele zajednice na jednog slučajnog *žrtvenog jarca*, zajednica opet pronalazi olakšanje i povraća međusobno zajedništvo i povjerenje.²² Sam čin žrtvovanja - sukladno naznačenoj logici žrtvovanja - iznenadno mijenja i karakter žrtve. Prije samog žrtvovanja žrtva je prokleta, jer spomenuta difuzna agresivnost unutar čovjeka i cijele zajednice nesvjesno traži krivca na kojeg bi se mogla prenijeti, no poslije izvršenog transfera nasilja, olakšana i primirena zajednica počinje divinizirati žrtvu, upravo zato jer im je donijela olakšanje i blagostanje. „*Homo homini lupus*“ se iznenada promeće u „*Homo homini deus*“.²³ Po Girardu „narodi ne pronalaze

21 Usp. GIRARD, *Das Heilige und die Gewalt*, 215; SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock*, 81.

22 Girard preuzima pojam žrtvenog jarca iz Lev 16,20-22.

23 Usp. Wolfgang PALAVER, *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Münster, 2004., 203.

svoje bogove, nego diviniziraju svoje žrtve“²⁴ Od pojma mimetičkog rivalstva tako se stiže do pojma *žrtvenog mehanizma* (Opfermechanismus), a isti je u konačnici samo djelomično efikasan i pouzdan. Naime, po Girardu, s vremenom se mimetičke napetosti unutar društva lako otmu kontroli te one više ne mogu biti obuzdane žrtvovanjem jednog slučajnog žrtvenog jarca. Ovdje se zato počinje govoriti o *žrtvenoj krizi* koja tendira k općem nasilju i krvoproliću.

Girarda bi se po sebi moglo opisati možda ponajbolje kao znanstvenog antipoda Jana Assmanna.²⁵ Dok Assmann tvrdi da je religija stvorila nasilje, dotle Girard misli sasvim suprotno: nasilje je stvorilo religiju, i to kao vlastiti kontrolni mehanizam koji upravo čuva društvo od pretjeranog i besmislenog nasilja. Dok Assmann vidi judeo-kršćansku tradiciju kao najizrazitijeg pokretača nasilja i nedemokratskog despotizma u svijetu, dotle Girard u njoj vidi potpuno jedinstvenu i uzvišenu formu religije, koja jedina pred čovjekovim očima razotkriva i ogoljava prikrivenu i sablasnu moć *žrtvenog mehanizma* te tako postupno cjelokupno nasilje privodi svome kraju. Assmann se zato pouzdano može osloviti rigidnim kritičarom kršćanstva, s druge strane, Girard važi kao kritički apologet istoga.

Premda se Schwager nije u potpunosti složio sa svim Girardovim tezama, on ga vidi kao svojevrsnog proroka koji nastupa na tradicijskoj liniji Nietzsche – Freud. Naime, Nietzsche je prvi osudio onu zapadnu filozofsku tradiciju koja započinje sa Sokratom zbog njezina površnog pokušaja da čovjeka shvati na posve racionalan način. Slijedeći Girarda, Schwager će zaroniti u nesvjesni svijet afektivnog te će tamo pokušati pronaći neke od svojih odgovora. Vrlo brzo shvaća da se ljudski problemi ne mogu sagledati i riješiti nekim beskrajinim intelektualiziranjem stvari, upravo zato jer najveći ljudski problemi nemaju racionalne, već iracionalne uzroke. Ljubomora, zavist, mržnja te agresivnost i nasilje što iz njih proizlaze po sebi spadaju u svijet afektivnog, a ne racionalnog.²⁶ Ovdje otprilike započinje i Schwagerovo teološko udaljavanje od svojeg prvog uzora H. U. v. Balthasara. Naime, dok von Balthasarova drama ostaje na određeni način visjeti u zraku, dotle Schwager spušta svoju na zemlju. Preciznije rečeno: Balthasarova drama – kako je već naznačeno - započinje jednom pradra-

24 „Die Völker erfinden nicht ihre Götter, sondern sie divinisieren ihre Opfer“. René GIRARD, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, Carl Hanser Verlag, München – Wien, 2002., 94.

25 Jan Assmann je njemački egiptolog i kulturno-religiozni znanstvenik. Poznat je kao žestoki kritičar judeo-kršćanskog monoteizma te ga identificira kao glavnog generatora nedemokratskog despotizma i nasilja u svijetu, kojem nasuprot suprotstavlja pluralizam rimskog Panteona. Usp. de.wikipedia.org/wiki/Jan_Assmann, 25. svibnja, 2010.

26 Usp. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock*, 10-11.

mom – kenozom unutar imanentnog Trojstva i otprilike tu i ostaje. Čak i kod Isusove smrti na križu ljudi kao da igraju posve sporednu ulogu. Manje-više sve što se zbiva, zbiva se između Oca i Sina. S druge strane Schwagerova drama započinje sučeljavanjem religioznih tradicija ovdje na zemlji. Dok se Jeruzalemski hramski kult pouzdaje u snagu krvne žrtve, dotle joj proroci pridodaju samo lažnu sigurnost te narod i svećenstvo pozivaju na obraćenje i pristup jednom novom duhovnom bogoslužju (usp. Am 5,21-24; Jr 7). Ovaj zaplet će doživjeti svoj vrhunac, kao i stanoviti rasplet, u Isusovoj sudbini.

2.2. *Isus u dramati spasenja*

Kako smo već prije nagovijestili, Schwager će pokušati cjelokupno Isusovo javno djelovanje sažeti kao dramu u pet činova:

1) *Nadolazeća Božja vladavina*: Mladi rabi iz Galileje Isus započinje s navještajem dolaska kraljevstva Božjega uz opći poziv na obraćenje (usp. Mk 1,15). Čini se da pokušava ostvariti novo religiozno okupljanje naroda. Njegove propovijedi prate i izvanredna čudesa, prvenstveno ozdravljenja. S tim se manifestira Božja snaga koja nadvladava zla ovoga svijeta. U kontekstu njegovih propovijedi osobito se ističe abba-iskustvo. Isus naime naziva Boga nesvakidašnjim nazivom iz svakidašnjeg obiteljskog života. S tim prikazuje Boga kao bliskog oca. Na to se nadovezuje i iskustvo praštanja grijeha. Isus posebnu pažnju posvećuje odbačenim i prezrenim ljudima, na glasu javne grešnosti.²⁷

2) *Odbacivanje i sud*: Isusovo djelovanje, osobito njegovo zbližavanje i familiziranje s javnim grešnicima, budi snažnu reakciju te odbacivanje od strane nekih židovskih krugova (usp. Mt 11,19). Isus počinje uzvraćati svojim protivnicima sudačkim govorima. Ovdje je riječ o stanovitom ulasku u jednu novu evanđeosku situaciju. Pitanje je svakako započinje li ovdje sasvim novi navještaj, koji po sebi u potpunosti proturječi početnom navješčaju Radosne vijesti. Po Schwageru ovdje je riječ o odvijanju jednog događaja. Isus ne naviješta neku novu kontradiktornu vijest, već jednostavno sučeljava svoje slušatelje s posljedicama njihova negativnog stava.²⁸ U tome se upravo očituje

27 Usp. SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama*, 43-48.

28 U tom smislu za Schwagera je osobito bitno mišljenje A. Polaga: „Der Raster, auf dem sich die Aussageelemente eintragen lassen, ist nicht das Denkmodell für einen Zustand, auch nicht die Beschreibung einer Persönlichkeit, sondern ein Vorgang, der Ablauf eines Geschehens: Ein Botentum und eine von dem Boten provozierte Entscheidung der Adressaten. Dieses Geschehen als Ganzes betrachtet enthält eine Verschiebung. In dem Spruchmaterial können nämlich in bezug auf die Situation des Sprechenden zwei Aussageebenen unterschieden werden. Einerseits liegt die Situation der offenen Verkündigung der Heilsbotschaft mit Zusage und Erwartung vor; andererseits muss vorausgesetzt werden,

dramatičnost objave. Ona se ne odvija po nekom unaprijed zacrtanom fiksnom i božanskom planu. Naprotiv tomu, prihvaćanje ili odbijanje od strane slušatelja izravno utječe i na sam tijek i razvoj objave.²⁹ U svojem govoru nad Jeruzalemom (Mt 23,37) Isus daje naslutiti da se njegov pokušaj novog okupljanja nije ostvario kako je trebao biti ostvaren, jer nasuprot njemu stoje neke suprotstavljene sile. Njih Isus dijagnosticira kao *laž* i *nasilje*. To postaje osobito vidljivo u Mt 23,29-33: pismoznanci i farizeji bili su mišljenja da se gradnjom spomenika umorenim prorocima distanciraju od svojih očeva koji ih pobiše. Ali Isus u toj aktivnosti vidi samo dovršenje već izvršenog nasilja nad prorocima. Po njemu su pismoznanci i farizeji podjednako ubojice kao i njihovi očevi. Ovi to ne prihvaćaju, no daljnji razvoj situacije će pokazati da to stvarno jesu.³⁰

3) *Donositelj spasenja u sudu ili transformacija suda*: Nekoliko dana prije svoje muke Isus poduzima akciju u Jeruzalemskom hramu (Mk 11,15-19). On doduše ne napada svećenstvo, nego hramske trgovce i mjenjače novca. No, njihova aktivnost bila je posve nužna za normalno funkcioniranje hrama. Zato Schwager tu akciju shvaća kao izravnu akciju protiv hramskog žrtvenog kulta. S druge strane, spomenuta akcija događa se u predvorju hrama, u koje su inače smjeli pristupati i pogani. Schwager ovdje uočava paralelu s Jr 7,11 i Iz 56,7. Dom molitve, koji je trebao biti dom molitve za sve narode, pretvoren je u špilju razbojničku. Tih se pretprazničnih dana u Jeruzalemu zbilja događalo veliko okupljanje naroda, no to će se okupljanje pokazati kao okupljanje protiv Boga, a Isus od suca postaje osuđeni (Richter wird gerichtet). Kroz njegovo žrtvovanje ostvaruje se pomirenje inače tradicionalnih neprijatelja. Tu su svećenici, farizeji, pismoznanci, saduce-

dass die Adressaten in ihrer überwiegenden Mehrheit die Botschaft abgelehnt haben und der Sprechende damit in einer Ablehnungssituation steht“. SCHWAGER, *Jesus im Heildrama*, 77 poziva se na Athanasiusa POLAGA, *Die Christologie der Logienquelle* (WMANT 45), Neukirchen-Vluyn, 1977., 118.

29 U tom smislu M. Buber govori slično o tzv. *događajućoj povijesti*. „Po njemu povijest se ne odvija po nekom bilo ljudskom, bilo božanskom planu. Ona se, štoviše, događa u dijalogu između Boga i čovjeka. Božje obećanje otvara čovjeku novu mogućnost; konkretni način njezina ostvarenja ovisi pak o odluci čovjeka, o njegovoj vjeri ili nevjeri. Dakle, Božje kraljevstvo ne dolazi mimo vjere čovjeka, nego dolazi kad čovjek Boga zaista u vjeri prizna Gospodinom“. Walter KASPER, *Isus Krist*, Crkva u svijetu, Split, 1995., 89.

30 Usp. SCHWAGER, *Jesus im Heildrama*, 82-85. Proklinjanje-ubijanje-diviniziranje žrtve predstavlja, po Girardu, unutarnju dinamiku žrtvenog mehanizma. Isusovi protivnici nisu svjesni te povezanosti jer je žrtveni mehanizam po sebi prikriven. Upravo u toj evanđeoskoj epizodi Girard vidi razotkrivajuću snagu istine evanđelja [vidi bilješku 20.].

ji i Rimljani i svi oni bijahu prijatelji u onaj dan (usp. Lk 23,6-12).³¹

4) *Uskrsnuće Sina kao presuda nebeskog Oca*: Kakva je presuda Oca nakon grozote Velikog petka? Schwager jednostavno primjećuje da Bog ne kažnjava grešnike, nego nagrađuje pravednika. On je uskrsnuo, dok oni prvi dobivaju još jednu spasenjsku šansu, za koju se Schwager čak usuđuje reći da je sada udvostručena.³²

5) *Duh Sveti i novo okupljanje*: Spasenjska šansa je udvostručena jer sada Duh Sveti omogućuje novo okupljanje, koje više neće biti okupljanje protiv Boga, već pred Bogom i za Boga. Isto stoji usko u vezi s primitkom nove moralne objektivnosti i istinitoljubljivosti koje okončavaju staru zasljepljenost i otvrdnuće na tragu i temelju žrtvenog mehanizma. Schwager prepoznaje tragove te novine već u ponašanju prve Crkve. Naime, apostoli ne pokušavaju zataškati neugodne epizode iz svoje bliže prošlosti. Sveto pismo hrabro svjedoči o brojnim neugodnostima: apostolskoj često malovjernosti i slabosti, Petrovu zatajenju, Judinoj izdaji itd. Apostoli uspijevaju sagledati istinu o sebi na temelju istine i oproštenja koje su primili od Boga.³³

3. Teološke posljedice

Schwagerova interpretacija Isusova zemaljskog života i djelovanja baca sasvim novo svjetlo na problematiku Isusovih sudačkih govora. Kako se moglo primijetiti, oni ovdje više ne uživaju apsolutnu eshatološku relevantnost kakvu su imali na primjer u neoskolastičkoj teologiji, ali s druge strane oni ne trpe ni marginaliziranje, kakvo ih

31 Usp. SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama*, 119-121. Za razliku od Bartha koji govori da Isus biva izvrgnut uništavajućem sudu, stajući na mjesto grešnika, te von Balthasara koji je govorio o Isusovu preuzimanju stanja grešnika, Schwager je mišljenja da Isus ne čini ni jedno ni drugo. U svojoj žrtvi na križu on se ne poistovjećuje s grijehom, nego s grešnicima ukoliko su i oni sami žrtve svojeg vlastitog grijeha, a napose nasilja. Njegove praštajuće riječi s križa nagovještaju da su i njegovi protivnici žrtve stanovite zasljepljenosti (Verblendung) i otvrdnuća (Verstockung). Usp. SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama*, 204-237.

32 Usp. SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama*, 155-167. Dramatska teologija primjećuje unutar povijesti spasenja inicijativu milosti nad grijehom i njemu pripadnom kaznom. Ovdje se govori o „Übergewicht der Gnade über die Sünde“ ili o „Unterbrechung der Äquivalenz (des Gleichgewichts) von Sünde und Strafe“. Ottmar FUCHS, *Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2007., 72. poziva se na P. Riceura, ali ne identificira izvor. O. Fuchs još ističe da Crkva nije nikada službeno pristala uz neko dualističko tumačenje kršćanstva. To će reći da zlo u konačnici nema istu moć kao dobro jer oni nisu dva podjednako moćna počela. U temelju kršćanskog monoteizma ističe se upravo inicijativa jedinog pravog i dobrog Boga. Usp. FUCHS, *Das Jüngste Gericht*, 126.

33 Usp. SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama*, 174-178.

je snašlo od strane liberalno-prosvjetiteljske teologije. Naprotiv tomu, oni se ovdje javljaju kao moment unutar razvijajuće i događajuće Božje objave.

Drugi važan doprinos R. Schwagera, kao i ostalih dramatskih teologa, osobito se očituje kroz novo poimanje ljudske slobode u svojem odnosu prema Bogu. Ovdje se ljudska sloboda ne niječe, no s druge strane ona se također ne apsolutizira, kako je to čest slučaj u postkoncilskoj antropološko-egzistencijalističkoj katoličkoj teologiji. U toj potonjoj ljudska je sloboda počesto tako velika i nedodirljiva da joj ni sam Bog ne može ništa oduzeti ili dodati. S druge strane, dramatska teologija shvaća ljudsku slobodu kao dinamičnu stvarnost, koja svoj pravi vrhunac dostiže tek u susretu s Božjim Duhom. U tom bi se smislu mogli slobodno pozvati na Savlovo iskustvo: čovjek je po sebi progonitelj Božji čak i onda kad revnuje za Njega. Kako primijeti von Balthasar: čovjek ne treba samo odabrati Boga; on treba potpuno novi DA naspram Boga, koji postaje moguć tek po djelovanju Duha Svetoga.³⁴

Dramatska teologija unapređuje također jednu novu soteriologiju, no koja svakako nije lišena problema. Naime, polazeći od Isusova križa kao jednog sasvim novog spasenjskog događaja te od spasenjsko-povijesne inicijative milosti nad grijehom i njemu pripadnom kaznom, dramatskoj teologiji se po katkad pripisuje svojevrсни automatizam spasenja, a gdje se naviješta automatizam, tj. pouzdana izvjesnost spasenja, tu uvijek vreba opasnost od moralnog laksizma; nešto u smislu one maksime koja se pripisuje pojedinim protestantskim krugovima: „Griješi što više i vjeruj što jače!“ Premda su se svi dramatski teolozi trudili dokazati da oni ne zastupaju ni *amnestiju*, a ni *amneziju*³⁵ nad grijehom i ljudskom odgovornošću, mjesta za sumnju i prigovor moguće je ipak preostajalo. S tim problemom se vjerojatno ponajbolje nosio R. Schwager, i to upravo na način pri kojem je vješto povezao von Balthasarovu ostavštinu s Girardovim učenjem. Naime, ima nečeg duboko sudačkog u Girardovim spisima. On odlučno suočava svoje čitatelje s prikrivenom realnošću agresivnosti i nasilja, kako u njihovoj duši, tako i u cjelokupnoj ljudskoj kulturi, civilizaciji i religioznosti. Tu zato više nije riječ o navještaju nekog dalekog eshatološkog suda, već o njegovoj uznemirujućoj aktualizaciji ovdje i sada.

34 Usp. Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik*. Bd. II: *Die Personen des Spiels*. 2. Teil: *Die Personen in Christus*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1978., 9-11.

35 „Weder gibt es im Gericht eine oberflächliche Amnestie, noch gibt es im Himmel eine Amnesie. In der neuen Welt bleibt die Erinnerung an die alte Welt in den Wunden der Leidenden und in den Reuwunden der Täter gegenwärtig, als nun durch die Versöhnung vergangene vernarbte oder auch „geklärte“ Erinnerung an die alte Welt: bei den Opfern die Wunden dessen, was ihnen angetan wurde; bei den Tätern die Wunden ihres Schmerzes darüber, was sie in der Geschichte den Menschen angetan haben“. FUCHS, *Das Jüngste Gericht*, 134.

Zaključak

Dramatska teologija izvire s tri važna izvora iz tri različite konfesije. Njezini začetnici su Karl Barth, Gustav Aulén i Hans Urs von Balthasar. U svojim začecima ona se javlja kao kritička reakcija na liberalno-prosvjetiteljsku teologiju Adolfa von Harnacka. U svojem djelu „Das Wesen des Christentums“ Harnack pokušava u sebi inače nedramatičnu kršćansku poruku osloboditi njezine dramatične vremenski uvjetovane ljsuke. Što bijaše za Harnacka sporedno i nevažno, to za Bartha i Auléna bijaše upravo centralno i bitno. Za dramatsku teologiju napetosti i krize nisu sporna i skandalozna mjesta. Ona postoji upravo tamo gdje se javlja međusobna interakcija više pojedinačnih sloboda. Daljnji razvoj te teologije vezan je uz lik i djelo Raymunda Schwagera. Na temelju ignacijske duhovnosti, teološke ostavštine H. U. v. Balthasara i mimetičke teorije Renéa Girarda stvorit će Schwager novu i originalnu kristologiju i soteriologiju. Usprkos njezinoj napetostnoj pojavnosti i isticanju elemenata tragedije, dramatična teologija zrači novim optimizmom. Polazeći od križa Kristova, ona pretpostavlja novu spasenjsku situaciju, kako za čovjeka tako i za cijeli svijet.

DRAMATISCHE THEOLOGIE: VON KARL BARTH BIS RAYMUND SCHWAGER

Zusammenfassung

Das Ziel dieser Arbeit ist die Darstellung einer spezifischen theologischen Richtung, welche die „dramatische Theologie“ heißt. Als erstens versuche ich dabei den Kontext des Werdens der angegebenen Theologie kurz zu erklären, besonders mit dem Rückblick auf die theologische Wirkung von dem reformierten Theologen Karl Barth und dem lutherischen Gustav Aulén, als auch auf ihre kritische Reaktion auf die liberal-aufklärte Theologie Adolf von Harnacks. Der zentrale Teil dieser Arbeit bezieht sich auf die Darstellung der sogenannten Innsbrucker Schule der dramatischen Theologie und ihres Begründers Raymund Schwager. Ich versuche mich dabei besonders auf seine Synthese von ignatianischer Spiritualität, theologischem Erbe H. U. v. Balthasars und der Lehre von René Girard zu konzentrieren. Die Bedeutung der dramatischen Theologie zeigt sich in der neuen Auslegung schwieriger anthropologischer, christologischer und soteriologischer Fragen. Es scheint durch sie auch eine neue Sicht auf die Ganzheit der biblischen Botschaft zu gelingen.

Stichwörter: *Dramatische Theologie, Karl Barth, Hans Urs von Balthasar, Raymund Schwager, René Girard, Christologie, Soteriologie, mimetische Theorie.*

Übersetzung: Mario Bernadić und Regina Lochner