

Aaron Langenfeld

Das Schweigen brechen

BEITRÄGE ZUR KOMPARATIVEN THEOLOGIE

HRSG. VON

KLAUS VON STOSCH

Bd. 22

Aaron Langenfeld

Das Schweigen brechen

Christliche Soteriologie im Kontext islamischer Theologie

FERDINAND SCHÖNINGH

Umschlagabbildung:
Michael Maria Kappenstein (ohne Titel), © 2016

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind
urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen
Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2016 Ferdinand Schöningh, Paderborn
(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.schoeningh.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-506-78412-4

„Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer selbst liegen. In der Welt ist alles, wie es ist, und geschieht alles, wie es geschieht; es gibt in ihr keinen Wert – und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert. Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muß er außerhalb alles Geschehens und So-Seins liegen. Denn alles Geschehen und So-Sein ist zufällig. Was es nicht zufällig macht, kann nicht in der Welt liegen, denn sonst wäre dies wieder zufällig.“

- Ludwig Wittgenstein -

„Ich weiß nicht, ob diese Welt einen Sinn hat, der über sie hinausgeht. Aber ich weiß, dass ich diesen Sinn nicht kenne und daß es mir vorerst auch nicht möglich ist, ihn zu erkennen. Was bedeutet mir ein Sinn, der außerhalb meiner conditio liegt?“

- Albert Camus -

VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2015 von der Theologischen Fakultät Paderborn als Promotionsschrift angenommen und für die Druckfassung lediglich geringfügig überarbeitet. Ihre Fertigstellung wäre ohne die Begleitung und Unterstützung vieler Menschen nicht möglich gewesen, sodass ich an dieser Stelle meinen Dank aussprechen will.

An erster Stelle gilt meine Dankbarkeit meinem theologischen Lehrer und Doktorvater Prof. Dr. Klaus von Stosch, der die Entstehung der Arbeit von Beginn an mit unerschöpflichem Interesse und kritisch-konstruktiver Diskussionsfreude begleitet hat und mir zugleich alle Möglichkeiten freier Entfaltung im Denken offen gelassen hat. Eine intensivere und bessere Betreuung hätte ich mir nicht vorstellen können.

Auch dem Zweitgutachter, Prof. Dr. Josef Meyer zu Schlochtern, sei ein besonderer Dank für seine große Offenheit, Gesprächsbereitschaft und seine allgemeine Unterstützung im Promotionsverfahren ausgesprochen, was angesichts der späten Betreuungsanfrage nicht selbstverständlich war.

Dank gilt sodann Prof. Dr. Georg Essen, Prof. Dr. Milad Karimi, Prof. Dr. Magnus Striet und Prof. Dr. Jürgen Werbick, die in guten Gesprächen viele Fragen gestellt und beantwortet haben, die für meine Arbeit von besonderer Relevanz waren.

In freundschaftlicher Verbundenheit danke ich außerdem Dr. Martin Breul, Cornelia Dockter, Dr. Martin Dürnberger, Dr. Tuba Işık, Katharina Lammers, Dr. Magnus Lerch, Dr. Muna Tatari und Anne Weber: Der kontinuierliche, theologische Austausch mit ihnen war der Nährboden für die vorliegende Studie und ohne ihren persönlichen Zuspruch wäre sie nicht fertiggestellt worden.

Der Friedrich-Ebert-Stiftung danke ich sowohl für die Förderung meiner Promotion als auch für die Ermöglichung der Begegnung mit Dr. Jana Hartmann und Ingo Reiff, die meine akademischen Perspektiven geweitet haben und die mir als Freunde über die Förderungszeit hinaus erhalten geblieben sind.

In besonderer Weise tragen auch diejenigen Freunde einen Anteil am Gelingen dieses Projekts, welche die Welt außerhalb der Theologie offengehalten haben. Hier seien besonders Christoph Gutmann, Sören Ostermeier und Tim Schulte-Ebbert erwähnt.

Meinen Eltern, Berthold und Anette Langenfeld, bin ich außerordentlichen Dank auf zu vielen Ebenen schuldig, als dass sie alle genannt werden könnten. Sie haben mein Interesse an Theologie und Philosophie mit allen Mitteln gefördert und mein Denken in zwei komplementären Stilen geprägt.

Für die unkomplizierte und ermutigende Zusammenarbeit bei der Drucklegung danke ich Dr. Hans Jürgen Jacobs vom Verlag Ferdinand Schöningh. Dank gilt in diesem Kontext auch Michael Maria Kappenstein für die Erstellung des Titelbildes, Jan Christian Pinsch für die mühevollen Arbeit des Korrekturlesens und der Erstellung des Personenregisters und Julia Wolff für die Betreuung der Endredaktion. Den Erzbistümern Köln und Paderborn danke ich für großzügige Druckkostenzuschüsse.

Schließlich danke ich besonders meiner Frau Eva für ihre Unterstützung, ihre Geduld, ihr Interesse, ihr Vertrauen und schlicht dafür, dass sie immer auf die richtige Weise da war. Sie hat mehr Anteil am Entstehen dieser Arbeit als ich sagen kann.

INHALTSVERZEICHNIS

I. EINLEITUNG	13
II. CHRISTLICHE SOTERIOLOGIE	
– RELEVANZ UND BEGRIFFLICHE ENTWICKLUNGEN	23
1. Aufgabe und Verortung der Soteriologie	23
1.1 Zur Aufgabe und Relevanz der Erlösungslehre	23
1.1.1 Religionsdidaktik im Spannungsfeld	25
Exkurs 1: Die Frage nach Erlösung im Spiegel gegenwärtiger Phänomene und Entwicklungen	28
1.1.2 Bibeltheologische Fundierung der Soteriologie	36
1.1.3 Bewusstsein um Historizität und Notwendigkeit von Begriffsklarheit	38
1.1.4 Dialogische Konzeption	39
1.2 Verhältnisbestimmung: Soteriologie als Bestimmungsgrund der Theologie	41
2. Entwicklung des christlichen Erlösungsglaubens in Grundzügen	43
2.1 Erlösungsdarken bei Paulus	44
2.1.1 Torheit und Kraft – Das Kreuz als Zentrum der paulinischen Theologie	45
2.1.2 Der Mensch als Sünder in der Macht der Sünde	47
2.1.3 Der Mensch als Glaubender in der Gnade	53
2.1.4 Auswertung und Problematisierung	62
2.2 Gnadentheoretische Soteriologie bei Augustinus von Hippo	68
2.2.1 Woher das Böse?	68
2.2.2 Die Freiheit der Gnade	70
2.2.3 Auswertung und Problematisierung	78
2.2.3.1 Würdigung	78
2.2.3.2 Kritische Reflexion	81
2.2.3.2.1 Konkurrenz von Gnade und Freiheit? – Begriffliche Annäherung	81
2.2.3.2.2 „... in Adam“? – Der Streit um die Erbsünde	88
2.2.3.2.3 Die gegenwärtige Debatte um die Erbsündenlehre	95
2.2.4 Zwischenreflexion	110
2.3 Satisfaktionstheoretische Soteriologie bei Anselm von Canterbury	110
2.3.1 Christen, Juden und Muslime – Das apologetische Anliegen	111
2.3.2 Inhaltliche Annäherung	114
2.3.2.1 Voraussetzungen	114

2.3.2.2 Der Mensch als Sünder	115
2.3.2.3 Die Möglichkeiten Gottes	120
2.3.2.4 Der Gott-Mensch	123
2.3.3 Klassische Einsprüche und Er widerungen	127
2.3.4 Die bleibende Stärke des anselmianischen Denkens	137
2.3.5 Versuch einer fundamentalen Kritik	140
2.3.5.1 Notwendigkeit des Kreuzestodes?	140
2.3.5.2 <i>sola rati one</i> und <i>remoto Christo</i> ?	147
2.3.5.3 Dialektik der Freiheit?	149
2.3.6 Zwischenreflexion	153
III. ANTHROPOLOGIE UND ENTFALTUNG CHRISTLICHER SOTERIOLOGIE ...	155
1. Zur Frage nach der Erlösungsbedürftigkeit	155
1.1 Die Notwendigkeit philosophisch-anthropologischer Reflexion	156
1.2 Die Möglichkeit einer anthropologischen Reflexion	157
2. Der Mensch und das Absurde	158
2.1 Das Sein des Menschen im Absurden	159
2.2 Absurdität und Schuld	166
2.3 Absurdität und Leid	173
2.4 Das absurde Dreieck – Anthropologische Bestimmung	178
3. Freiheitsanalytische Erschließung des anthropologisch-soteriologischen Dispositivs	181
3.1 Die theologische Reflexion des Sinnproblems	181
3.2 <i>Begriff</i> eines letztgültigen Sinns?	187
3.3 Anthropologische Exposition der Soteriologie	194
3.3.1 Der Mensch als Wesen der Freiheit	194
3.3.2 Das Realisierungsproblem der Freiheit und die Frage nach absoluter Begründung	199
3.3.3 Die Frage nach der Möglichkeit sinnvollen, ethischen Handelns	204
3.3.3.1 Sollen und Schuld	205
3.3.3.2 Die Offenheit des ethischen Vollzugs	209
3.3.3.3 Freiheit und Unfreiheit	213
3.3.4 Freiheit und Leid	218
4. Entfaltung der Soteriologie	221
4.1 Die Sinnproblematik im Horizont der christlichen Soteriologie	222
4.1.1 Sinnproblematik und Offenbarungseignis	222
4.1.2 Die Ermöglichung sinnvollen, ethischen Handelns	230
4.1.3 Hoffnung auf die Vollendung der Erlösung	237
4.2 Zwischenreflexion	240

4.3 Zur ontologischen Begründung der Christologie	243
5. Diskussion der freiheitsanalytischen Soteriologie	250
5.1 Zusammenfassende Würdigung	251
5.2 Kritische Reflexion	255
5.2.1 Transzendental vs. kategorial – Die Vermittlung des Heils	255
5.2.2 Gleichursprünglichkeit von Gnade und Freiheit	268
5.2.3 Rückfrage nach der Entsprechung des Gehaltes von Freiheit	276
5.2.4 Rückfrage nach dem christologischen Konzept	277
5.2.5 Kreuz, Vollendung und Auferstehung	
– Materiale Anschlussfragen	283
6. Positionsbestimmung	294
Exkurs 2: Religionstheologische und methodologische Zwischen-	
erwägungen	300
 IV. ISLAMISCH-THEOLOGISCHE PERSPEKTIVIERUNG	 317
1. Erörterung der Fragestellung	317
2. Erlösung – ein islamischer Begriff?	320
2.1 Islamisch-theologische Begriffsannäherungen	323
2.1.1 Erlösung als Befreiung – Farid Esack	323
2.1.2 Erlösung und Leid – Mahmoud Ayoub	328
2.1.3 Erlösung und Erkenntnis – Seyyed Hossein Nasr	335
2.2 Zwischenreflexion	343
3. Freiheitstheoretische Erschließung islamisch-theologischer	
Anthropologie – Mohammad Mojtahed Shabestari	345
3.1 Kontextualisierung	345
3.2 Grundzüge einer freiheitstheoretischen Anthropologie	346
3.3 Die anziehende Begegnung mit Gott und die prophetische Lesart	
der Welt.....	354
3.4 Kritische Reflexion	358
4. Soteriologie als ästhetische Offenbarungstheologie	
– Ahmad Milad Karimi	364
4.1 Kontextualisierung	364
4.2 Erlösung und Offenbarung	366
4.3 Offenbarung als ästhetisches Ereignis	369
4.4 Kritische Reflexion	376

V. CHRISTLICHE SOTERIOLOGIE IM KONTEXT ISLAMISCHER THEOLOGIE ...	385
1. Interreligiöse Positionsbestimmung	385
2. Reflexion der christlichen Soteriologie	395
3. Bleibende Herausforderungen an Christen und Muslime im soteriologischen Diskurs	402
Literaturverzeichnis	407
Personenregister	425

I. EINLEITUNG

Die theologische Explikation einer christlichen Soteriologie sieht sich in der Gegenwart besonders drei Schwierigkeiten ausgesetzt:

Erstens ist zu bedenken, dass nichts von dem, was für eine christliche Theorie der Erlösung voraussetzungslos gegolten haben mag, im umfassenden Diskurs von Wissenschaften und Gesellschaft der Gegenwart als selbstverständlich gesetzt werden darf. Unnachgiebig hat die Religionskritik der vergangenen drei Jahrhunderte die Schwachstellen christlichen Erlösungsdenkens markiert und die Destabilisierung anthropologischer Grundannahmen eingeleitet und vorangetrieben, die für die Plausibilität des Heilsereignisses unerlässlich schienen. Das ‚neue Menschenbild‘, das sich maßgeblich vom Begriff der Autonomie her entfaltete, unterminierte den Gedanken einer präsubjektiven Schuld, der Stellvertretung und des Sühnopfers – theologische Kategorien, welche die christliche Soteriologie über Jahrhunderte maßgeblich prägten. Als besonders problematisch für die theologische Interpretation des Heils erwies sich die Kritik an der anthropologischen Grundbestimmung der ‚Erbsünde‘, weil zunächst ungeklärt blieb, wie denn anders die menschliche Bedürftigkeit des göttlichen Heils- und Erlösungshandelns zu erklären sei, ohne die Vorgaben aus Schrift und besonders der Tradition ignorieren zu müssen. So verwundert es kaum, dass eine grundlegende Entfremdung zwischen der christlichen Heils- und Erlösungslehre und dem Selbstverständnis des (post-)modernen Menschen stattgefunden hat: *Insofern schlicht nicht mehr deutlich zu sein scheint, warum und wovon der Mensch erlöst werden muss, verliert die Idee einer faktisch geschehenen Erlösung jegliche Relevanz.* Angezeigt ist damit zunächst die grundsätzliche und formale Aufgabe an eine Soteriologie, die Relevanz des Heilsereignisses zu bestimmen, ohne sich in die von der Religionskritik aufgezeigten Aporien zu verstricken (1.).

Zugleich steht eine Soteriologie in der Gegenwart *zweitens* vor der Herausforderung, die innerchristlich geltenden Annahmen über das Ereignis der Erlösung nicht einfach verleugnen zu dürfen. Dass Gott in Jesus Christus zum Heil der Menschen gehandelt hat, ist aus christlicher Perspektive eine ebenso unaufgebbare Grundannahme wie die Überzeugung, dass diese Tat ein Vergebungshandeln am Menschen war. Die Universalität der Sünde ist in diesem Sinne eine Grundkategorie christlicher Anthropologie, in der die existentielle Bestimmtheit des menschlichen Daseins durch eigene und fremde Freiheitsverfehlungen festgehalten wird. Diese verbürgt aber zugleich die fundamentale Plausibilität des Heilsereignisses. So erschließt sich die Bedeutung des Christusgeschehens als Erlösung eben nur unter der Prämisse, dass der Mensch desselben zuallererst bedarf. Die Zirkularität der sich wechselseitig voraussetzenden Prämissen von Erlösungsbedürftigkeit und Relevanz des

Heilsereignisses verdeutlicht die Dilemmasituation der christlichen Soteriologie, *ihre grundlegenden Gehalte nicht aufgeben zu können und gleichzeitig den Plausibilitätsverlust der Bedeutung des Erlösungshandelns Gottes nicht hinnehmen zu dürfen*, wenn fideistische Tendenzen vermieden werden sollen.¹ Damit wird die Aufgabe bewusst, nach neuen soteriologischen Denkformen zu suchen, welche die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen nicht voraussetzen müssen und trotzdem den Heilscharakter des Christusereignisses systematisch begründen können (2.).

In der Synopse beider Punkte ergibt sich nun *drittens* ein Problem, das im Grunde zwei Aspekte umfasst. Zunächst führen nämlich die geforderte Profilierung der Relevanz des Erlösungsgeschehens und die theologische Entfaltung des Heilsereignisses potenziell in einen Dissens mit divergierenden Weltanschauungen. Das bezieht sich einerseits auf einen säkularen Diskurs, der sich prinzipiell von religiösen Grundannahmen getrennt hat, was oben beschrieben wurde. Andererseits scheint aber die These, dass Gott auf spezifische Weise am Menschen gehandelt hat, auch Differenzen zu alternativen religiösen Interpretationen Gottes, seines Handelns und dessen Relevanz zu provozieren. Sind sich also Juden, Christen und Muslime noch weitgehend darin einig, dass Gott ‚existiert‘, so dürfte schon ein großer Dissens darin bestehen, wie dieser Gott aufgrund der jeweiligen Offenbarungsgestalt zu denken sei. Im Hinblick auf die Soteriologie in Judentum und Christentum sagt etwa *Gershom Scholem*:

Es ist ein völlig anderer Begriff von Erlösung, der die Haltung zum Messianismus im Judentum und Christentum bestimmt, und gerade, was dem einen als Ruhmestitel seines Verständnisses, als positive Errungenschaft seiner Botschaft erscheint, wird von dem anderen am entschiedensten abgewertet und bestritten.²

Eine theologische Theorie der Erlösung ist also notwendig nicht nur mit atheistischen, sondern ebenso mit *interreligiösen Anfragen* konfrontiert, denen gegenüber sie sich verantworten muss, wenn sie auch in dieser Hinsicht dem Verdacht der Diskursverweigerung, der den Vorwurf des Fideismus impliziert, entgegen will (3.).

Die Brisanz dieses Gedankens zeigt sich sodann im heutigen medialen und gesellschaftlichen Diskurs besonders im Hinblick auf den Themenkomplex von Religion und Gewalt. Ist der Ägyptologe *Jan Assmann* noch recht zurückhaltend mit seiner Kritik an den monotheistischen Religionen, durch den sin-

¹ Versucht eine christliche Theologie der Erlösung angesichts einer offenkundigen Erosion des Verständnisses für ihre Inhalte nicht mehr, dieselben zu übersetzen und so in Begriffen einsichtig zu machen, die über das binnenchristliche Sprachspiel hinaus verstanden werden können, dann müsste diese Hermeneutik als Selbstimmunisierung begriffen werden, die in ihrer Verschllossenheit gegen äußere Problematisierungen – und seien es nur Verständnisfragen – als Fideismus zu bezeichnen wäre.

² GERSHOM SCHOLEM, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in: DERS., *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a.M. 1970, 121-167, 121f. Die kursiv gedruckten Worte bei der Erstnennung eines Titels geben den Kurztitel bei Folgereferenzen an.

gulgären Absolutheitsanspruch sei eine neue Form religiös motivierter Gewalt in die Welt gekommen,³ so wird im sogenannten Neuen Atheismus in aller Deutlichkeit mit den Wahrheitsansprüchen der Religionen abgerechnet:

Generell gibt sich die Religion nicht mit ihren wunderbaren Behauptungen und erhabenen Versprechungen zufrieden und kann es auf lange Sicht auch nicht, wobei sie je nach Ort und Zeit mehr oder weniger Energie aufwendet. Sie *must* versuchen, sich in das Leben der Nichtgläubigen, Häretiker oder Anhänger anderer Glaubensrichtungen einzumischen. Sie redet über die Glückseligkeit im Jenseits, will aber die Macht im Diesseits.⁴

Christopher Hitchens bringt hier den Verdacht zum Ausdruck, dass aufgrund der spezifischen Wahrheitsansprüche der jeweiligen Religionen eine *notwendige* Gewaltbereitschaft gegenüber Andersdenkenden und -gläubenden bestehe. Insofern also die Überzeugung, dass Gott die Menschheit in Christus erlöst hat,⁵ nicht nur partikular, sondern universal gilt, ist jeder Anspruch, der dies verleugnet, ein potenziell zu überwindender – notfalls mit Gewalt.⁶ Aus der religiösen Pluralität und den divergierenden Wahrheitsansprüchen der Religionen resultiere demnach die Gefahr religiös motivierter Gewalthandlungen gegen den Andersgläubigen und angesichts der Faktizität solcher sich auf Religion berufender Gewalt ist neben dem religionsinternen Anspruch, den Glauben vor dem Forum der Vernunft zu verantworten, also auch eine säkulare Aufgabe an die Theologie gestellt, am Ideal eines friedlichen Zusammenlebens der Menschen insofern teilzuhaben, als dass sie die gewaltbefördernden Interpretationen religiöser Überzeugungen im Hinblick auf ihre innere Konsistenz dekonstruieren und an ihrer statt die emanzipatorischen Potenziale des Glaubens profilieren und vernunftgemäß verantworten soll. Eine solche Theologie muss im Grunde dialogisch bestimmt sein und zwar in dem Sinne, dass sie den eigenen Wahrheitsanspruch zu vertreten und ver-

³ Vgl. JAN ASSMANN, *Die mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus*, München-Wien 2003, 29.

⁴ CHRISTOPHER HITCHENS, *Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet*, München ³2007, 29. Vgl. dazu auch ausführlich RICHARD DAWKINS, *Der Gotteswahn*, Berlin ⁸2010, 389-478. Vgl. einführend zur Problematik GREGOR MARIA HOFF, *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation*, Kevelaer 2009.

⁵ Zu thematisieren wäre ebenfalls Hitchens' Annahme, Religionen verwiesen auf die Glückseligkeit im Jenseits, wollten aber diesseitige Macht. Enthalten ist hier bereits der Vorwurf einer Eschatologisierung des Heils, der später ausführlicher einbezogen wird.

⁶ Vgl. dazu auch BERNHARD GIESEN, *Codes kollektiver Identität*, in: WERNER GEPHART/HANS WALDENFELS (Hg.), *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus*, Frankfurt a.M. 1999, 13-43, hier 35: „Fremde (werden; AL) [...] nicht als identitätsstarke, dämonische Bedrohung wahrgenommen, zu der man Distanz zu halten hat. Sie gelten vielmehr als Unterlegene und unterlegene Wesen, die durch Missionierung, Bekehrung, Aufklärung und Pädagogik ihre Unmündigkeit überwinden und zu ihrer wahren Identität finden können. Ebenso wenig wie Kindern billigt man ihnen die Fähigkeit zu, autonom über ihre Identität zu entscheiden; ebenso wie bei Kindern ist ihr Widerstand gegen die erlösende Lehre nicht ernst zu nehmen und ihre Widerspenstigkeit in ihrem eigenen Interesse zur Not auch mit Gewalt zu überwinden.“

teidigen bereit ist, ohne aber den Anderen in seiner genuinen Andersheit abzuschätzen zu müssen.

Die drei benannten Punkte markieren die fundamentalen Intuitionen, die dieser Arbeit zugrunde liegen, dass nämlich eine christliche Soteriologie im Hinblick auf *philosophische* (1.), *innertheologische* (2.) und *interreligiöse* (3.) Diskurse⁷ zu prüfen und zu explizieren ist, wenn der Glaube an die Wirklichkeit der Erlösung nicht dem Verdacht der Unvernünftigkeit preisgegeben werden soll.⁸ Wie also ist der grundlegende Satz christlicher Soteriologie, dass Gott zum Heil der Menschen Mensch geworden ist, angesichts atheistischer bzw. agnostischer und interreligiöser Anfragen bei gleichzeitiger Wahrung der Grundanliegen des christlichen Erlösungsglaubens und -denkens rational zu begründen?

Die vorliegende Arbeit versteht sich in der Reflexion dieser Frage primär als *fundamentaltheologische*, als Analyse und Erörterung christlichen Erlösungsglaubens vor dem Forum autonom-philosophischer Vernunft.⁹ Sie widmet sich also vor allem der Problematik, christliche Soteriologie im Diskurs mit philosophischen Konzepten so zu begründen, dass keine Annahmen christlicher (und im Grunde auch theistischer) Provenienz vorausgesetzt würden. Denn solche Voraussetzungen könnten ja immer noch einmal auf ihre Gültigkeit hin befragt werden und würden die Theologie dann doch zu weiteren Reflexionen oder aber zum dogmatischen Abbruch zwingen.

Die fundamentaltheologische Argumentation funktioniert hinsichtlich ihres inneren christlich-theologischen Anspruchs allerdings nur, wenn sie sich selbst im Reflexionshorizont der *Dogmatik* verortet, denn ohne diese Aufnahme der begrifflich vorgegebenen und geschichtlich bewährten Grundaxiome christlicher Soteriologie wäre jedwede fundamentaltheologische Positionierung äußerst fragwürdig, weil die Grundlagen allen christlich-theologischen Denkens, nämlich die biblischen und dogmengeschichtlich gewachsenen christologischen Bestimmungen, schlicht außer Acht blieben. Die innere Verschränkung von Fundamentaltheologie und Dogmatik ist unter den Bedingungen kommunikationstheoretischen Offenbarungsdenkens überdies insofern unausweichlich geworden, weil die begriffliche Trennung ‚innerer‘ und ‚äußerer‘

⁷ Die Wahrnehmung gesellschaftlicher Diskurse im Hinblick auf die Gewaltproblematik der Religion ist implizit mitzudenken und darf als externe Verpflichtung der Theologie auf die rationale Bestimmung des Glaubens verstanden werden, die sich freilich aber auch aus theologischem Selbstverständnis ergibt. Insofern hier eine Konvergenz von Auto- und Heterointerpretation vorliegt, muss sich Theologie auch nicht gegen diesen Anspruch erwehren und darf darin vielmehr eine öffentliche Anerkennung ihrer Relevanz erkennen.

⁸ Die drei Reflexionsdimensionen christlicher Soteriologie sind hier freilich nur angedeutet und werden an den jeweiligen Orten im Laufe der Arbeit in ihrer Relevanz klarer erörtert. Gleichzeitig ist anzumerken, dass, obwohl diese Dimensionen begrifflich-operativ strikt voneinander zu unterscheiden sind, deren jeweilige Erschließung und materiale Bestimmung unmittelbaren Einfluss auf die Hermeneutik der anderen hat.

⁹ Vgl. zur Verortung einer fundamentaltheologischen Soteriologie JÜRGEN WERBICK, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg-Basel-Wien 42010, 427-430.

Gegebenheit der Offenbarung nicht mehr im strengen Sinne aufrechtzuerhalten ist. Mag innerhalb eines instruktionstheoretischen Offenbarungsdenkens noch zwischen Untersuchung des Inhalts der Offenbarung und Aufweis des göttlichen Ursprungs streng zu unterscheiden gewesen sein, so verweist die Bestimmung der Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes auf eine Identität von Subjekt und Inhalt des Gegebenen, die eine sachliche Trennung von Offenbarer und Geoffenbartem unmöglich macht. Folglich hat sich die Fundamentaltheologie ebenso ihre dogmatischen Ausgangs- und Bezugspunkte bewusst zu machen, wie die Dogmatik sich über ihre hermeneutischen Prinzipien Rechenschaft ablegen muss.¹⁰ In diesem Sinne muss diese Arbeit stetig an die Erkenntnisse dogmatischer Soteriologie und Christologie rückgebunden werden, um eine Explikation des christlich behaupteten Heilsereignisses in Auseinandersetzung mit philosophischen Anfragen leisten zu können.

Wird aber zugegeben, dass der Glaube nicht nur im Angesicht philosophischer, sondern auch interreligiöser Anfragen zu verantworten ist und zugleich die Perspektive auf andere Religionen im Dialog ebenso profiliert, wie ein verändertes und tieferes Selbstverständnis durch die Konfrontation mit äußeren Anfragen erreicht werden kann, dann wird auch deutlich, dass soteriologische Reflexionen in der Gegenwart neben allgemein fundamentaltheologischen und dogmatischen Überlegungen immer auch mit Blick auf religionstheologische bzw. *komparativ-theologische* Fragestellungen erfolgen müssen.¹¹ Denn ebenso wie christliche Theologie seit ihren Anfängen von den verschiedensten Philosophien als *loci theologici* in Zustimmung und Differenz profitieren konnte, so konnte und kann sie im konkreten Vergleich und in der Auseinandersetzung mit andersreligiösen Weltanschauungen zu einem tieferen Verständnis des eigenen Wahrheitsverständnisses gelangen. Im Hinblick auf eine soteriologische Fragestellung ist die interreligiöse Perspektive in besonderem Maße deshalb geboten, weil in der Explikation des Heilsverständnisses bereits der formale Zugang zur Beurteilung der Frage gegeben ist, wie die Heilsansprüche anderer Religionen einzuschätzen sind.

Der in der vorliegenden Arbeit konkrete Versuch, einen soteriologischen Diskurs mit verschiedenen Ansätzen islamischer Theologie zu eröffnen, kann in diesem Sinne ein hohes Maß an Plausibilität beanspruchen. Über die allgemeine Aufgabe einer interreligiösen Glaubensverantwortung hinaus ist nämlich in dieser spezifischen Dialogsituation das Bewusstsein darum vorauszusetzen, dass die meisten Muslime den Islam nicht als Erlösungsreligion begreifen und christliches Erlösungdenken bis heute Gegenstand islamisch-

¹⁰ Im Kontext der Soteriologie ist für diese Verschränkung aus dogmatischer Perspektive programmatisch THOMAS PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München ³1991.

¹¹ Vgl. zur Begründung eine komparativ-theologischen Zugangs zur Thematik Exkurs 2.

theologischer Kritik ist.¹² Dieser Umstand weist die Soteriologie als besonderes Spannungsfeld des theologischen Dialogs mit dem Islam aus, das unbedingt differenziert analysiert werden muss, um Klarheit über die inhaltlichen Tiefenstrukturen der divergierenden Interpretationen des Gott-Mensch-Verhältnisses zu erlangen.

Angesichts dieser Diagnose ist christliche Theologie im Hinblick auf eine Auseinandersetzung mit islamischer Theologie besonders – und signifikant anders als durch eine atheistische Kritik des Erlösungsglaubens – herausgefordert, einen konsistenten Begriff von Erlösung zu entwerfen. Denn insofern fundamentale Prämissen zwischen Christen und Muslimen geteilt werden (Existenz Gottes, prinzipieller Heilswille Gottes etc.), sieht christliche Theologie sich mit Nachdruck vor die Aufgabe gestellt, die genuine Relevanz eines christlichen Begriffs von Erlösung zu bestimmen. Zugleich eröffnet die Profilierung eines solchen Konzepts die Option kritischer Rückfragen an eine islamische Theologie und ihre Antworten auf mögliche philosophische Anfragen, wodurch ein interreligiöser Diskurs und auch interreligiöse Urteilsbildung zu erst ermöglicht werden. Verhandelt werden soll aus später zu erörternden Gründen allerdings nicht die Frage, ob *der* Islam eine Erlösungsreligion ist oder nicht. Vielmehr steht die Erörterung des hermeneutischen Problems im Fokus, ob die semantischen Gehalte der zu entfaltenden christlich-soteriologischen Theorie Entsprechungen oder Widersprüche in den verschiedenen untersuchten Denkansätzen islamischer Theologie finden und wie diese jeweilig zu beurteilen sind.¹³

So lässt sich folgendes Grundanliegen und Erkenntnisziel der Arbeit formulieren: Geleistet werden soll die *Entwicklung einer christlich-soteriologischen Hermeneutik, die sowohl philosophischen als auch islamisch-theologischen Anfragen standhält und zugleich aus dem eigenen, reflexiv bestimmten Selbst-*

¹² Vgl. dazu nur die Position von Milad Karimi, die in Kapitel IV, 4 aufgegriffen wird. Neben expliziter Kritik ist es vor allem signifikant, dass keiner der in dieser Arbeit referierten islamischen Ansätze Erlösung mit Schuld und Sünde direkt korrelieren. Der damit angezeigte, scheinbar grundlegende Dissens ist insofern in der Konfrontation islamisch-theologischer Konzepte mit dem zu entfaltenden christlichen Begriff von Erlösung zu überprüfen. Vgl. zur direkten islamischen Kritik christlicher Soteriologie etwa SHAIKH MUHAMMAD HAFEEZ, *A Muslim's Response to Christian Criticism of Islam*, Islamabad 1997, 163: „How does Jesus' (P) sacrifice satisfy God's need for punishment? For more than fifteen centuries saintly Christians believed that man having transgressed was now in the grip of Satan. A loving God wanted to have the humanity freed from this grip. Being Just he did not want to regain us by force and so He offered His Only Begotten Son as ransom. However, the Son, as stealthily pre-planned by God (the Father?), escapes Satan's power and is reconciled with the Father. This Ransom Theory has obvious oddities and anomalies [...]“

¹³ Zu erwähnen ist im Hinblick auf die Frage nach der Gebotenheit des christlich-islamischen Gesprächs insbesondere mit Fokus auf problematisch erscheinende Wahrheitsansprüche allerdings auch, dass der theologische, kritisch-konstruktive Dialog mit islamischer Theologie angesichts weltweit relevanter, gesellschaftlicher, sozialer und kultureller Prozesse notwendiger erscheint denn je.

verständnis heraus Rückfragen an Philosophie und islamische Theologie aufwirft.

Sollen nun alle drei Erkenntnisebenen sinnvoll aufeinander bezogen werden, so scheint es plausibel, die philosophische Anthropologie als Ausgangspunkt der Überlegungen zu bestimmen und in ihr die Frage zu erörtern, ob die Rede einer menschlichen Erlösungsbedürftigkeit prinzipiell auch der philosophischen Vernunft zugänglich ist. Kann diese Möglichkeit ausgewiesen werden, so wäre damit die Offenheit des Menschen für Gott in nicht-zirkulärer Weise bestimmt, womit der philosophischen Kritik eines begründungslogischen Zirkelschlusses christlicher Soteriologie entgegengewirkt wäre. Zugleich müsste, eben weil eine philosophische Anthropologie entworfen wird, dieselbe auch aus islamischer Perspektive zustimmungsfähig sein, sodass ein gemeinsamer Bezugspunkt konstruiert wäre, der die gleichen Fragen und Herausforderungen an beide Traditionen stellt.

Damit ist aber wiederum angezeigt, dass in interreligiöser Perspektive kein umfassender Vergleich theologischer Systeme erfolgen kann, sondern nur eine stark kontextualisierte Analyse genau bestimmter Inhalte. Ein Versuch umfassenden Vergleichens wäre schon deswegen vermessen, weil im Umfang dieser Arbeit gar nicht alle relevanten Themen, Positionen, Entwicklungen etc. zur Sprache gebracht werden können. Zwar soll beansprucht werden, den grundlegenden dogmatischen Konzepten christlichen Erlösungsdenkens in ihrer Reflexion derart gerecht zu werden, dass diese repräsentativ sein kann. Weder ist damit allerdings ausgesagt, dass alle Aspekte der Soteriologie bedacht sind, noch dass man nicht auch auf anderen argumentativen Wegen zu gleichen oder ähnlichen Ergebnissen kommen kann. Die Annahme dieser Möglichkeit indiziert aber zugleich die Einsicht in die Binnendifferenz theologischer Theoriebildung, die eine kontrollierte Beschränkung auf spezifizierte Themenfelder und Zugänge zu denselben erfordert.

Thematisch ist die Arbeit klar auf das Feld erlösungstheoretischer Reflexion beschränkt und angrenzende Topoi können maximal angedeutet werden. Formal ergibt sich eine Grenze aber auch aus der spezifischen Auswahl der rezipierten Autoren. Diese Wahl erfolgte sowohl im Hinblick auf die Leistungsfähigkeit der verschiedenen Ansätze in Auseinandersetzung mit (post-)modernen Anthropologien, als auch mit Blick auf die diskursive Offenheit der verschiedenen Theorien.¹⁴ Damit ist allerdings keine apriorische Harmonisierung angestrebt, da doch gerade in der Betrachtung geteilter Überzeugungen bleibende Unterschiedenheiten in aller Deutlichkeit bewusst gemacht werden können. Um allerdings einen konstruktiven, theologischen Dialog zu ermöglichen, ist der Mut des entschiedenen Widerspruchs ebenso gefordert wie die Offenheit, durch die Konfrontation mit dem Anderen Leerstellen im eigenen Überzeugungssystem und Theoriegefüge zu entdecken.

¹⁴ Die Begründung der Auswahl des jeweiligen Autors erfolgt an den gegebenen Stellen ausführlich und kann daher hier ausbleiben.

In diesem Sinne meine ich, dass der Entwurf einer christlichen Soteriologie im Kontext islamischer Theologie einen besonderen Reflexionswert darin hat, dass die Erlösungslehre vergewissert und begrifflich übersetzt wird, indem ihre genuinen Gehalte in der Konfrontation mit einem alternativen religiösen Deutungsrahmen des Gott-Mensch-Verhältnisses auf spezifisch theologische Weise reflexiv thematisch werden und auf Basis dieser Selbstvermittlung ermöglichenden Erkenntnis und ihrer erneuten Einspeisung in den christlich-islamischen Diskurs ein kontinuierlicher Dialog ermöglicht wird.

Weder geht es dabei allerdings um eine inklusivistische Vereinnahmung und schon gar nicht um eine pluralistische Angleichung, sondern um einen gleichberechtigten Diskurs, in welchem verschiedene Antworten auf gemeinsame Fragen zu differenzierten Einsichten in bestimmte theologische Systeme führen, die eine induktiv begründete, kritische Perspektivierung der eigenen und der anderen Tradition erlauben.

Bei alledem bildet das christlich-soteriologische Begriffsfeld den Ausgangspunkt der Diskurse mit Philosophie und interreligiösem Dialog. Dies gilt schon insofern, als dass rein hermeneutisch die Leugnung der originären Standortgebundenheit einigermaßen problematisch wäre. Darüber hinaus geschehen alle Versuche der diskursiven Vergewisserung einer christlichen Theorie der Erlösung im Sinne des *fides quaerens intellectum* im Nachdenken über die bereits geschehene Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus. Dieses Geheimnis der Menschwerdung Gottes in seiner Bedeutung für den Menschen zu verstehen, ohne die Konfrontation mit Bestreitungen und alternativen Deutungen der Relevanz der Offenbarung zu scheuen, ist die Herausforderung, die sich im Folgenden stellt.

Um diesem Anspruch gerecht zu werden, ist es zunächst geboten, den christlichen Blick auf die eigene Erlösungslehre explizit zu machen, also auf die Stellung der Soteriologie im Gefüge der Theologie zu reflektieren und Kriterien zu benennen, die als hermeneutische Intuitionen einer christlichen Theologie der Erlösung vorausgesetzt werden können (II, 1). Im Anschluss an diese allgemeinen Vorbestimmungen erscheint es geboten, einen induktiven Zugang zur begriffsgeschichtlichen Entwicklung relevanter soteriologischer Konzepte zu gewinnen, um Herkunft und Berechtigung leitender Motive auch gegenwärtiger Theorien offenzulegen und zugleich auf Leerstellen und Probleme zu verweisen, die in der systematischen Bestimmung eines Erlösungsbegriffs unbedingt zu berücksichtigen sind (II, 2). Dabei wird der Fokus auf die Denkansätze von *Paulus*, *Augustinus* und *Anselm* gelegt. Zusätzlich versucht Exkurs 1 einige phänomenologische Überlegungen zur Berechtigung soteriologischer Rede im Kontext säkularer Erlösungsentwürfe.

Kapitel III widmet sich der Herausforderung einer nicht-zirkulären Bestimmung eines anthropologisch-soteriologischen Dispositivs und einem systematischen, erlösungstheoretischen Entwurf. Aufgenommen werden dabei maßgeblich die existenzphilosophischen Bestimmungen *Albert Camus'*, die eine grundlegende Offenheit des Menschen für das Erlösungshandeln Gottes

markieren, ohne dasselbe allerdings als faktisch Geschehenes zu behaupten (III, 2). Diese Vorüberlegungen werden sodann korreliert mit den transzendentalphilosophischen Vertiefungen *Thomas Pröppers* (III, 3). Der darauf folgende Entwurf einer christlichen Soteriologie im Horizont der existenz- und transzendentalphilosophisch bestimmten Sinnproblematik stützt sich weiterhin maßgeblich auf Pröppers Entwurf einer freiheitsanalytisch begründeten Theorie der Erlösung (III, 4). Anschließend wird die ausführlich dargestellte Theorie kritisch gewürdigt und mit eigenen Anschlussüberlegungen konfrontiert (III, 5). Den Kapitelabschluss bildet eine Positionsbestimmung im Hinblick auf das interreligiöse Gespräch mit islamischer Theologie (III, 6).

Eine Auseinandersetzung mit einem freiheitstheoretisch begründeten, religionstheologischen Inklusivismus und die Begründung einer komparativ-theologischen Methodik (Exkurs 2) überführen in die Auseinandersetzung mit islamischer Theologie und in die Frage, ob der Begriff ‚Erlösung‘ islamisch überhaupt Verwendung finden könne (IV, 2). Anschließend folgen kritische Analysen der Konzepte von *Mohammad Mojtahed Shabestari* und *Ahmad Milad Karimi*, die der dargestellten Anthropologie und der entfalteten Offenbarungs- und Erlösungstheologie nahe stehen, und so eine echte Herausforderung an das christliche Selbstverständnis und die daraus resultierende Beurteilung des Islam generiert wird (IV, 3 u. 4).

Den Abschluss der Arbeit bildet eine Reflexion des christlich-islamischen Diskurses, die versucht, sowohl eine interreligiöse Positionsbestimmung (V, 1) als auch eine Analyse der bleibenden Anfragen islamischer an die christliche Theologie (V, 2) und schließlich eine Profilierung gemeinsamer Herausforderungen im soteriologischen Diskursfeld (V, 3) zu leisten.

II. CHRISTLICHE SOTERIOLOGIE – RELEVANZ UND BEGRIFFLICHE ENTWICKLUNGEN

Ausgangspunkt der Verortung christlicher Soteriologie im Kontext islamischer Theologie soll ein konsistenter Begriff eines christlichen Verständnisses von Erlösung sein, welcher eine genaue interreligiöse Verhältnisbestimmung erst ermöglicht. Zu diesem Zweck, der dialogische Verstehensbemühungen einfordert, scheint es mir unerlässlich, einige Vorüberlegungen zur Bedeutung und Aufgabe der Soteriologie innerhalb einer christlichen Theologie zu leisten, um vorausgesetzte hermeneutische Prinzipien der später systematisch zu entfaltenden Theorie der Erlösung offenzulegen.¹ Um dieser Zielsetzung willen ist es ebenso erforderlich, Rücksicht auf die geschichtliche Entwicklung zentraler christlich-soteriologischer Konzepte zu nehmen, deren formative Relevanz auch für heutige Entwürfe – und sei es in rein negativer Abgrenzung – kaum zu bestreiten ist.

1. Aufgabe und Verortung der Soteriologie

1.1 Zur Aufgabe und Relevanz der Erlösungslehre

Daß Gott ‚für uns Menschen und zu unserem Heil‘ gehandelt hat in Jesus Christus, ist zentrales Bekenntnis des Glaubens. Aber läßt sich der Anspruch auf menschliche Relevanz, den er so eindeutig erhebt, auch vertreten? Diese Frage ausdrücklich zu stellen und für jede Gegenwart wieder zu stellen, ist Sache der Soteriologie.²

Thomas Pröpper umreißt hier die Aufgabe der Erlösungslehre in aller Klarheit. Ausgangspunkt ist „das Zentrum des christlichen Glaubens [...], daß Gott in Jesus Christus endgültig, für alle Menschen und alle Zeiten das ‚Heil‘ gewirkt

¹ Dass die in diesem Kapitel vorgestellten Voraussetzungen bisweilen apodiktisch wirken mögen, ist einer methodisch kontrollierten, hermeneutischen Zirkularität geschuldet, innerhalb derer einer ausführlichen philosophisch-theologischen Begründung und Entfaltung einer Theorie der Erlösung hier eine induktive Suchbewegung vorgeschaltet ist, die versucht, eine fundamentale Orientierung und Perspektivierung der zu bearbeitenden Aufgaben zu leisten.

² T. PRÖPPER, Erlösungsglaube, 11.

hat.³ Als Fundament der christlichen Botschaft überhaupt ist in diesem Satz freilich auch der Grund jeder christlichen Soteriologie benannt. Pröpfer nennt aber sogleich den Anspruch, der damit verbunden ist, dass nämlich dieses Ereignis *relevant* für den Menschen ist. Die genannte Einsicht erscheint durchaus trivial und sie besteht im Grunde darin, dass der Glaube das Heils- und Erlösungsgeschehen in Christus als ein Geschehen am und für den Menschen begreift, das *Bedeutung* für diesen hat. Wie aber steht es tatsächlich um die Relevanz dieses Glaubens? Liegt mit ihm heute nicht vielmehr ein „Angebot ohne Nachfrage“⁴ vor, ein Daseinsverständnis, das schlicht nicht mehr verlangt ist? Befinden wir uns nicht längst in einer Situation, in welcher der Erlösungsglaube und mit ihm die Gesamtheit der christlichen Botschaft ungläubwürdig und derart irrelevant für den Menschen der Gegenwart geworden ist?

Da in ihr (der Soteriologie; AL) nicht nur ein besonderer Inhalt, sondern stets das Ganze des Glaubens in seiner ‚Bedeutung für uns‘ auf dem Spiel steht, wird gerade in ihr freilich auch der Abstand bewußt, der die überkommene Glaubensgestalt von der Selbst- und Wirklichkeitserfahrung der Zeitgenossen trennt.⁵

Pröpfer macht hier unmissverständlich klar, was auf dem Spiel steht: Mit dem Erlösungsglauben steht und fällt die Vertretbarkeit des christlichen Glaubens in seiner Gesamtheit. Gerade darin wird dann eben auch deutlich, wie sehr die christliche Botschaft an Glaubwürdigkeit eingebüßt hat. Die Rede von Sünde, Erbsünde gar, Erlösung durch den Opfertod Christi, die Rede vom Kreuz, das Heil bringt – all das bleibt oft schlicht unverstanden, weil es schon auf oberflächlicher Bedeutungsebene unklar scheint und es verliert darin seine Relevanz für den Menschen. Und mit dem Relevanzverlust des Christusereignisses als Heilsereignis deutet sich unweigerlich die Bedeutungslosigkeit der Gesamtheit des Glaubens an und man mag eine Wurzel der vielbeschworenen Glaubenskrise genau an dieser Stelle erblicken: Offensichtlich zielt zumindest die traditionelle Terminologie der Erlösungslehren umfassend am Daseinsverständnis des (post-)modernen Menschen vorbei und so tut sich die grundlegende Frage auf, wie eine Botschaft der Erlösung verstanden werden soll, wenn nicht einmal klar ist, warum und wovon Erlösung über-

³ GIBBERT GRESHAKE, *Gottes Heil – Glück des Menschen*. Theologische Perspektiven, Freiburg-Basel-Wien 1983, 15.

⁴ T. PRÖPPER, *Erlösungsglaube*, 19. „Zumindest für alle, die in der Arbeit der Verkündigung und Glaubensvermittlung stehen, bedarf eines keiner langen Beschreibung: Daß sie mit ihrem Erlösungsglauben wie mit einem Angebot dastehen, für das wenigstens unmittelbar keine Nachfrage besteht, macht ihr Grundproblem aus.“

⁵ Ebd., 11. Vgl. auch DIETRICH WIEDERKEHR, *Glaube an Erlösung*. Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute, Freiburg-Basel-Wien 1976, 16, der darauf verweist, dass „sobald die Zeit des Neuen Testaments verlassen war und ein anderer Erfahrungshorizont und Kulturkreis betreten war – die ursprüngliche Verkündigung von Unheil und Heil fremdsprachlich vorkommen und die Suche nach einer zutreffenden, gegenwartsbezogenen Sprache einsetzen musste.“

haupt notwendig sei – warum soll also geglaubt werden, was formell und existenziell unverstanden bleibt?

So problematisch diese Situation für die Theologie auch erscheinen mag, so kann doch positiv festgehalten werden, dass sehr deutlich ist, worin die Aufgabe einer Soteriologie in der Gegenwart besteht: Ihr obliegt es, die *Relevanz der christologischen Grundannahme*, dass Gott sich im geschichtlichen Dasein Jesu von Nazaret selbst offenbart hat, neu und immer wieder neu vor dem Forum der Vernunft zu prüfen und einsichtig zu machen.

Damit ist ein äußerst formaler Aufgabenbereich abgesteckt. Dieser muss sogleich konkretisiert werden, sodass spezifische hermeneutische Kriterien für eine Soteriologie in der Gegenwart gewonnen werden können.⁶

1.1.1 Notwendigkeit anthropologisch gewendeter Soteriologie

Nimmt man die soeben ausgeführte Aufgabe der Soteriologie ernst, dann wird eine anthropologische Wendung der Erlösungslehre unausweichlich. Dies muss nun etwas genauer bestimmt werden.

Zunächst ist festzuhalten, dass die Krise des Erlösungsglaubens nicht zwangsläufig nur im noch immer fortschreitenden Prozess der Abkehr von der Religion zu suchen ist.⁷ Vielmehr ist in anderer Denkrichtung in den Blick zu nehmen, dass die religiöse Entfremdung⁸ auch darin ihre treibende Dynamik besitzt, dass sich viele Zeitgenossen gar nicht mehr als Adressat einer religiösen bzw. der christlichen Botschaft begreifen. Das oben angezeigte Unverständnis gegenüber dem Erlösungsglauben korreliert mit der Einsicht, dass die

⁶ Bei der Entwicklung der Kriterien halte ich mich weitgehend an die Vorschläge, die DOROTHEA SATTLER, *Beziehungsdenken* in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen, Freiburg-Basel-Wien 1997, 40-49 macht. Vgl. parallel auch DIES., *Erlösung?* Lehrbuch der Soteriologie, Freiburg-Basel-Wien 2011. Die hier zur Verfügung gestellten Ansprüche an eine Soteriologie in der Gegenwart werden diskutiert und ergänzt. Dabei bin ich mir bewusst, dass jede einzelne dieser rahmengebenden Vorgaben noch einmal grundlegend verhandelt werden könnte. Im gegebenen Kontext muss ich mich allerdings auf knappe Argumentationen stützen, die zu einem großen Teil im Verlauf der Arbeit wenigstens implizit umfassender ausgeführt werden, und ich unterstelle zugleich, dass die genannten Kriterien in hohem Maße konsensfähig sind.

⁷ Gegen diese Erklärung der Abkehr von der Religion ist vor allem einzuwenden, dass sie bestimmten Phänomenen einer ‚Postsäkularität‘ nicht gerecht wird. Vgl. zur Debatte um den Begriff der Postsäkularität ausführlich HANS-JOACHIM HÖHN, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn u.a. 2007; THOMAS M. SCHMIDT/ANNETTE PITSCHMANN (Hg.), *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2014; HANS JOAS, „Religion post-säkular?“, in: DERS., *Braucht der Mensch Religion?*, Freiburg 2004, 122-129; MARTIN BREUL, *Religion in der politischen Öffentlichkeit. Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung*, Paderborn u.a. 2015, 105-144.

⁸ Vgl. zur Terminologie der kirchlichen Entfremdung, die hier wesentlich gemeint ist, H.-J. HÖHN, *Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute*, Freiburg-Basel-Wien 2012, 21-23.

überkommene Terminologie der Soteriologie über den potenziellen Hörer der Botschaft Aussagen zu treffen scheint, die seinem Selbstverständnis widersprechen, ihn also in seinem konkreten Dasein gar nicht angehen. Das steht jedoch im deutlichen Widerspruch zur Forderung, die etwa *Dorothea Sattler* an die Soteriologie erhebt: „Die Glaubwürdigkeit der christlichen Verkündigung von Heil und Erlösung ist mit der Frage verknüpft, ob gelingt, ihren Erfahrungsbezug aufzuzeigen.“⁹ Erfährt ein Mensch sich aber gar nicht als heils- und erlösungsbedürftig, so wird zwangsläufig auch die Rede von Heil und Erlösung für ihn irrelevant. Aus dieser Perspektive lässt sich eine grundlegende Reflexion der anthropologischen Voraussetzungen der Soteriologie als Möglichkeitsbedingung ihrer spezifischen Hermeneutik bestimmen. Selbstverständlich ist hier nicht gemeint, dass eine schlichte Anpassung der theologischen Anthropologie an ein modernes Menschen- und Weltbild vorgenommen wird, was letztlich zentrale Inhalte der Erlösungshoffnung zunichte machen kann.¹⁰ Und dennoch kann nicht a priori ausgeschlossen werden, dass sich im Laufe der Entwicklung der traditionellen Soteriologie falsche bzw. unzureichend explizierte anthropologische Vorannahmen begrifflich festgesetzt haben, die eine Verzerrung der Erlösungstheorie provozieren und darin den Menschen in seinem Selbstverständnis gar nicht mehr erreichen können. Deren neue Reflexion kann dann aber möglicherweise blinde Flecken aufdecken und es leuchtet unmittelbar ein, dass eine solche Reflexion anthropologischer Grundannahmen auf Basis zeitgemäßer philosophischer¹¹ und theologischer¹² Anthropologie erfolgen muss.¹³

⁹ D. SATTLER, *Beziehungsdenken*, 40.

¹⁰ Diese Kritik richtet sich teilweise berechtigt etwa an Rudolf Bultmanns Programm der Entmythologisierung, das auch heute noch mitunter unreflektiert als Basis einer vernunftgemäßen Theologie in der Moderne herangezogen wird, wobei zentrale soteriologische Gehalte tatsächlich am Rande der Eliminierung stehen. Vgl. RUDOLF BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie*. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, Nachdruck der 1941 erschienen Fassung, hrsg. von Eberhard Jüngel, München ³1988. Vgl. zur Kritik auch PETER HARDT, *Entmythologisierung des Wissens*. Rudolf Bultmann neu gelesen im Licht des Denkens von Michel Foucault, in: CHRISTIAN BAUER/MICHAEL HÖLZL (Hg.), *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz 2003, 167-179.

¹¹ Vgl. dazu die noch ausführlich einzubeziehenden anthropologischen Reflexionen von T. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, 2 Bde., Freiburg-Basel-Wien ²2012, 488-656.

¹² Vgl. dazu das m.E. noch immer gültige Programm Karl Rahners einer anthropologischen Wende der Theologie insgesamt. Exemplarisch zu finden in KARL RAHNER, *Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien 1976, 35-53; DERS., *Theologie und Anthropologie*, in: DERS., *Schriften zur Theologie* Bd. VIII, Zürich-Köln 1967, 33-65. Zweifellos kann an Rahners Ansatz berechtigte Kritik geübt werden; so etwa T. PRÖPPER, *Anthropologie I*, 403-414, der vor allem kritisiert, dass Rahners Theorie eines übernatürlichen Existentials theologisch zu voraussetzungsreich ist bzw. philosophisch nicht genügt, um eine radikal anthropologische Wende zu vollziehen. Dennoch: Innerhalb eines genuin theologischen Diskurses besitzt Rahners Ansatz noch immer hohe Plausibilität, die im Übrigen auch Pröpper nicht bestreitet (Vgl. ebd., 413.), und kann deshalb auch heute noch als Mindeststandard explizit theologischen Denkens beansprucht werden. Die Berechti-

Es wird also klar, dass eine Soteriologie die Heilsbotschaft *für* den Menschen nur *von* dem Menschen her entwickeln kann, es braucht eine „Soteriologie von unten“¹⁴, die anthropologisch ansetzt, um den Menschen im Kontext des Erlösungshandelns verorten zu können und darin den Sinn desselben allererst erschließt. Damit kann selbstverständlich nicht gemeint sein, dass sich die Theologie an allzu menschlichen Projektionen orientiert, welche die Ernsthaftigkeit des Erlösungsgeschehens unterlaufen können, nur um die Attraktivität des soteriologischen Angebots zu erhöhen. Vielmehr geht es um eine philosophische und theologische Reflexion auf den Menschen in seinem Selbstsein und in seiner Beziehung zu Gott.¹⁵

[...] wie immer Unheil und Heil verstanden und artikuliert werden, so möchte jede soteriologische Rede doch zum unmittelbar betroffenen Subjekt reden und auch von ihm verstanden werden. Stärker als bei anderen Themen, wie der Gotteslehre, Christologie, Eschatologie, ist der Theologie hier immer der Ort des Menschen als des eigentlichen Subjekts von Unheil und Heil angewiesen; auch vor jeder programmatischen Anthropozentrik der Theologie war in diesem Problemkreis schon immer der Mensch als Adressat und Empfänger des göttlichen Heilshandelns angezielt, an ihm vorbei konnte Soteriologie nicht zur Sprache gebracht werden.¹⁶

Dietrich Wiederkehr markiert hier deutlich das erste und wohl auch wichtigste Kriterium für die Soteriologie: Eine Erlösungslehre, die dem Menschen nicht einsichtig machen kann, warum er erlöst werden muss und worin die Erlösung sodann besteht, verliert ihre ureigenste Bestimmung aus dem Blick, denn der Mensch ist schließlich der Betroffene des Heilsgeschehens. Ignoriert man also die Notwendigkeit einer fundamentalen anthropologischen Reflexion innerhalb der Soteriologie, scheint ihre grundlegende Aufgabe, die Explikation der Relevanz des Heilsgeschehens, fundamental verfehlt.

Nun mag an dieser Stelle bereits eine Frage aufkommen, insofern ersichtlich wird, dass eine Soteriologie, die anthropologisch gewendet ist, Erlösungsbedürftigkeit *notwendig* voraussetzen muss, den Menschen also als Angewiesenen betrachten muss, um die Relevanz des Erlösungsereignisses überhaupt

gung dieser Annahme wird sich in Bezug auf die Gedankenfigur des übernatürlichen Existentials sich im dritten Kapitel deutlich zeigen.

¹³ Dabei ist diese Vorgehensweise strikt von einer bloßen Anpassung an (post-)moderne Anthropologien zu unterscheiden. Eine Angleichung des Weltbildes würde ja gerade nicht eine erneute Reflexion, sondern eine schlichte Ersetzung vornehmen, was dann in der Tat eine Nivellierung zentraler Teile der christlichen Botschaft zur Folge haben könnte.

¹⁴ GOTTFRIED BITTER, *Neue Erlösungstheologien*. Ergebnisse und offene Fragen, in: DERS./GABRIELE MILLER (Hg.), *Konturen heutiger Theologie*. Werkstattberichte, München 1976, 176-191, 181.

¹⁵ Dies ist keineswegs eine neue Forderung. Sie folgt vielmehr der – wie eben schon angedeutet – maßgeblich von Rahner eingeleiteten anthropologischen Wende der Theologie, die heute wohl von den meisten Theologen mitvollzogen wird. Das macht es jedoch noch nicht obsolet, diese Positionierung mit aller Deutlichkeit zu markieren und sie explizit als Denkvoraussetzung und Formalkriterium einer Soteriologie zu benennen.

¹⁶ D. WIEDERKEHR, *Glaube*, 16.

bestimmbar zu machen.¹⁷ Und tatsächlich muss jede Theologie davor gewarnt werden, allzu schnell eine Anthropologie der Sünde und Gnade zu entwickeln, die weder dem konkreten Daseinsverständnis der Menschen noch ihren eigenen Grundlagen in Schrift und Tradition gerecht wird. Wie dieser Weg zu beschreiten ist, wie also der Mensch noch immer als erlösungsbedürftig zu denken ist, ohne ihm diese Bedürftigkeit schlicht zu unterstellen oder gar einzureden, kann nur Teil einer ausführlichen anthropologisch-soteriologischen Reflexion sein, die im Folgenden zu leisten ist. An dieser Stelle reicht es aus, das Spannungsfeld offenzuhalten und die Gegenfrage zu wagen, inwiefern nicht auch eine atheistische Kritik an der Rede von der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen dazu neigen kann, menschliche Existenz von einer Dimension zu trennen, die ihr doch wesentlich eignet. Um hier einen ersten Annäherungsversuch zur Klärung zu versuchen, erscheint es mir sinnvoll, einen kulturwissenschaftlich perspektivierten Seitenblick auf anthropologische, mediale und gesellschaftliche Diskurse der Gegenwart zu werfen, um auf diese Weise einen induktiven Eindruck zu gewinnen, wie und ob das Thema ‚Erlösung‘ heute eine Rolle spielt. Zwar soll es sich hier nur um eine knappe Skizze handeln, diese kann dennoch aufschlussreich sein, insofern sie andeuten kann, ob die Befreiung von der religiösen Rede einer Erlösungsbedürftigkeit wirklich zur Auflösung der Erfahrung einer solchen Bedürftigkeit geführt hat. Zugleich wird hier bereits die Frage nach der Relevanz der Soteriologie thematisiert. Erst im Anschluss daran werden die Kriterien weiter ausgeführt.

Exkurs 1: Die Frage nach Erlösung im Spiegel gegenwärtiger Phänomene und Entwicklungen

Ein Problem stellt sich gleich zu Beginn, nämlich die Frage, was die Begriffe ‚Erlösung‘ und ‚Erlösungsbedürftigkeit‘ eigentlich meinen. Denn wenn nun geklärt werden soll, ob die Erlösungsthematik in der Gegenwart überhaupt noch eine Rolle spielt, dann müsste es ja eine Begriffsbestimmung geben, aus der die im Folgenden aufgeführten Exempel als soteriologisch deduziert werden können. Da aber die spezifische Hermeneutik dieser Begriffe erst noch ausführlich erörtert werden muss, ist an dieser Stelle eine Arbeitshypothese

¹⁷ An dieser Stelle knüpft etwa die Kritik Friedrich Nietzsches an, der die Sünde als Erfindung der Religion entlarven will, die den Menschen auf Erlösung in der Hinterwelt vertröstet und so den Weg zur radikalen Daseinsbejahung im Werden zum Übermenschen versperrt. Vgl. exemplarisch FRIEDRICH NIETZSCHE, *Der Antichrist*, Aphorismus 49, KSA 6. Vgl. dazu und zur Verortung dieser Kritik in Nietzsches Denken instruktiv J. WERBICK, *Gebetsglaube und Gotteszweifel*, Münster 2001 (Religion – Geschichte – Gesellschaft; 20), 33-59. Literarisch verarbeitet findet sich der Vorwurf auch bei ALBERT CAMUS, *Der Fremde*, Reinbek ⁶³2010, 91, im Gespräch des Untersuchungsrichters mit Meursault: „Aber schon streckte er Christus über den Tisch hinweg vor meine Augen und rief wie von Sinnen: ‚Ich bin Christ. Ich bitte den hier um Vergebung deiner Sünden. Wie kannst du nicht glauben, dass er für dich gelitten hat?‘“

aufzubauen, die sehr formal bleibt und weder den Anspruch erhebt, schon als Fundament einer christlichen Soteriologie zu gelten, noch als leitende Hypothese für die gesamte Arbeit betrachtet werden kann. Für den Moment reicht sie jedoch aus, um den Selbstvergewisserungsschritt zu vollziehen und zu prüfen, ob von vornherein festzustellen ist, dass die religiöse Rede von Erlösungsbedürftigkeit automatisch eine der Wirklichkeit nicht angemessene Unterstellung ist. Diese Hypothese sei wie folgt aufgestellt: *Erlösungsbedürftigkeit meint die Situiertheit des Menschen, sein begrenztes Dasein aus sich selbst heraus nicht überwinden zu können.*¹⁸

Hier liegt eine anthropologische Bestimmung vor, die nur eine kontingente Verbindung zu religiösen Semantiken aufweist und somit offen ist für die Frage, ob Erlösungsbedürftigkeit dem Menschen von der Religion beigebracht wurde, oder ob sie jenseits der Religion noch immer erfahren und thematisiert wird. Selbstverständlich kann es sich bei den Hinweisen, die nun im Folgenden gegeben werden sollen, nur um einen perspektivischen *Eindruck* handeln, der – das ist nun ausreichend betont worden – einen ersten, rein phänomenologisch gewonnen Einspruch gegen die atheistische Manipulationsthese leisten will. Von diesem Eindruck ausgehend will ich die These wagen, dass die Frage nach Erlösung und damit die Thematisierung der anthropologischen Erlösungsbedürftigkeit in der Gegenwart noch immer äußerst virulent ist; und das eben auch außerhalb explizit religiöser Kontexte.

Begründet werden kann diese Unterstellung in mancherlei Hinsicht. Zunächst und vor allem ist das Problem der Begründung des Bösen in der Welt zu benennen. So wirft etwa *Peter Strasser* zu Beginn seiner Religionsphilosophie folgende Frage auf:

Die Frage nach dem Bösen hat für den religiösen Menschen einen anderen Sinn als für den nicht religiösen. Aber ist böse nicht gleich böse, ganz egal, von welcher Warte aus man das Böse betrachtet? Sind die Folterknechte im nordkoreanischen Lager [...] nicht von jedem Standpunkt aus böse – böse ganz gleich, ob es Gott gibt oder nicht gibt?¹⁹

Damit steht die Frage im Raum, ob der Begriff des Bösen nicht eine von religiösen und nichtreligiösen Menschen gleichermaßen abzulehnende Wirklichkeit bezeichnet, in die jedoch alle Menschen als Täter und Opfer einge-

¹⁸ Damit ist m.E. dem atheistischen Vorwurf einer religiösen Manipulation der soteriologischen Grundbehauptungen zunächst entgegengewirkt. Denn es ist an dieser Stelle weder gesagt, dass einzig eine religiöse Interpretation des Menschen als Antwort auf die angezeigte Problematik angemessen sein kann, noch ist die Diagnose selbst im eigentlichen Sinne religiös. Lässt sich also diese These als begründet entfalten und systematisch ausdifferenzieren, dann wäre die Möglichkeit einer Soteriologie, welche ihre Gehalte in anthropologischer Hinsicht nicht einfach voraussetzt, aufgezeigt.

¹⁹ PETER STRASSER, *Theorie der Erlösung. Eine Einführung in die Religionsphilosophie*, München 2006, 14.

bunden sind und die sie aus eigener Kraft nicht zu überwinden vermögen.²⁰ Ungeachtet dessen, dass es auch alternative Interpretationen des Bösen geben kann, die das Böse etwa in einem funktionalistischen Sinne deuten und es somit nicht mehr als Böses, sondern vielleicht als notwendiges Übel bezeichnen würden, lässt sich doch – so meine ich zumindest – ein gesellschaftlich vielleicht mehr denn je präsenten Bewusstsein darum auffinden, dass es Böses, qualifiziert als Nichtseinsollendes, in der Welt gibt und dass dieses Nichtseinsollende nahezu unüberwindbar ist.

Und eben jene Erfahrung des Bösen als Nichtseinsollendes markiert die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, insofern er hier vor ein Problem gestellt ist, das er selbst nicht mehr aufzulösen vermag. Der Kulturwissenschaftler *Terry Eagleton* beschreibt dies wie folgt:

Wann immer sich in unserer Zeit eine Tragödie oder Naturkatastrophe ereignet, können wir sicher sein, auf eine Gruppe von Männern und Frauen zu stoßen, die handgemalte Transparente mit dem bedeutungsschwangeren Wort ‚Warum?‘ in die Höhe halten. Diese Menschen sind nicht auf der Suche nach faktischen Erklärungen. Sie wissen sehr gut, dass Erdbeben durch plattentektonische Prozesse tief im Erdinneren ausgelöst werden oder dass der Mord die Tat eines Serienkillers war, der zu früh aus der Haft entlassen wurde. ‚Warum?‘ heißt nicht: ‚Was war die Ursache?‘ Es ist mehr Klage als Frage. Ein Protest gegen einen quälenden Mangel an Logik in der Welt. Eine Reaktion auf eine offenbar rohe Sinnlosigkeit der Dinge.²¹

Das, was hier thematisiert wird, verdeutlicht die Situation des Menschen in seiner Kontingenz und Begrenztheit. Die Verzweiflung, die angesichts des nichtseinsollenden Bösen in der Welt aufkommen kann, in welcher die letzte Unverfügbarkeit des menschlichen Geschicks mit drastischer Härte bewusst werden kann und welche die Frage nach *Begründung*, nicht nach Erklärungen, formt, ist keine Erfindung, vielleicht aber die Wurzel der Erlösungsreligion.

War es aber nicht die christliche Religion, die den Menschen durch eine Theologie der Erbsünde zum alleinigen Schuldigen sowohl des moralischen als auch des natürlichen Übels erklärte und die anklagende Frage zum Verstummen brachte? Und wird nicht darin der Vorwurf auf andere Weise wieder akut, dass die Religion den Menschen zum Zentrum des Bösen, zum defizienten Wesen schlechthin, erklärte und die Bedürftigkeit der Erlösung auf besonders perfide Weise herstellte? Zweifellos ist diese Frage nicht unbegründet

²⁰ Strasser verweist zu Recht darauf, dass die Einschätzung des Bösen als Böses immer eine subjektive Zugabe zu einem objektiv möglicherweise schrecklichen Ereignis ist. Der religiöse Mensch – so Strasser – könne das Schreckliche jedoch nur als Böses qualifizieren, während andere Weltbilder, etwa ein naturalistisches, das Schreckliche zwar als schrecklich, aber auch als nützlich erfahren könnten. Vgl. P. STRASSER, *Theorie*, 14. An dieser Stelle geht es jedoch nicht darum, einen uferlosen Diskurs über die Unmoralität einer solchen naturalistischen Position zu führen, sondern darum, aufzuzeigen, dass auch außerhalb eines religiösen Weltbildes Schreckliches als Böses – als Nichtseinsollendes – bewertet werden kann.

²¹ TERRY EAGLETON, *Das Böse*, Berlin 2012, 161.