

VI. Erlösung im Widerstreit – was gibt uns Grund zur Hoffnung?

1. Katholische Perspektive

Julia Knop

Eine Vorbemerkung zu Widerstreit und Identität

Wenn Vertreter von drei großen christlichen Konfessionen eingeladen werden, zum selben Thema zu arbeiten und ihre individuelle und konfessionsspezifische Sicht auf dieses Thema herauszuarbeiten, sind Abgrenzungen zu erwarten. Zwar verbindet das gemeinsame Thema. Doch seine mehrperspektivische Bearbeitung, zumal unter Rücksicht auf den ersten Teil der Überschrift „Erlösung *im Widerstreit*“, fordert zugleich zu einer Profilbildung durch Unterscheidung heraus. In dieser Dynamik liegt die Tragik vieler problematischer Dialoge, gerade im Kontext des ökumenischen Gesprächs. Aber sie bietet auch eine Chance und Entlastung, wie im weiteren Verlauf deutlich werden wird. Denn bewusster als das Selbstverständliche, Unhinterfragte, Kontinuierliche wird, wessen Alternative sichtbar wird, wozu eine Rückfrage erfolgt oder was schlicht eine Unterbrechung erfährt. Das gilt ebenso für das Eigene einer Person oder Gruppe wie für das, was verschiedene Personen oder Gruppen als Gemeinsames entdecken – vorausgesetzt nur, dass diesem gemeinsam Erkannten eben ein kontrastierender Hintergrund, eine Alternative oder Differenzerfahrung hermeneutisch zu Hilfe kommt. Angesichts eines Anderen wird die eigene Perspektive klarer und differenzierter verstanden.¹

Für die Aufgabe, das Thema „Erlösung“ trennscharf zu perspektivieren, ist diese Dynamik der Wahrnehmung und Beschreibung von (konfessioneller) Identität deshalb eine besondere Herausforderung, weil nicht von

¹ Vgl. für einen größeren interreligiösen Kontext G. Neuhaus, *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch. Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs ‚Projekt Weltethos‘* (QD 175), Freiburg/Basel/Wien 1999, 59–75.

vornherein auf der Hand liegt, welche Differenzierung sinnvoll und geeignet ist, um jeweilige Spezifika zu veranschaulichen. Angesichts *welchen* Unterschieds, vermittelt *welcher* Unterscheidung oder, um den Titel des Vortrags aufzugreifen: Aufgrund *welchen* Widerspruchs zeigt sich das (konfessionelle) Profil einer positiven Antwort auf die Frage nach dem Grund unserer Hoffnung?

Eine erste Antwort, verbunden mit der Notwendigkeit, den Kontext zu weiten: das Kreuz Jesu

Was gibt uns Grund zur Hoffnung? Die erste, wichtigste, unverzichtbare Antwort, die Christen auf diese Frage geben werden, lautet: Das Kreuz Jesu Christi gibt uns Grund zur Hoffnung. Das Kreuz Jesu Christi ist Fundament und Zentrum des christlichen Glaubens. Das verdeutlichen christliche Bild- und Symbolwelten, die Wort- und Zeichensprache der Liturgie, des Kirchenjahres und der Frömmigkeit. Das Kreuz ist überall präsent; es ist Heilszeichen und Segensgestus. Es steht auch in säkularen Zusammenhängen für das Christentum. Dabei ist es im höchsten Maße interpretationsbedürftig.² Für Christen symbolisiert es zweierlei: Den Tod eines Menschen, nämlich Jesu von Nazaret, allerdings – und das ist der zweite Teil – im Licht seiner Auferstehung zum Heil der ganzen Welt. Der erste Teil ist auch säkular verständlich. Er ist eingraviert in die kulturelle Symbolik und Semantik des Okzidents. Ein Kreuz markiert, ob am Unfallort, auf einem Denkmal oder in einer Todesanzeige, den Tod bzw. das Todesdatum eines Menschen. Der zweite Aspekt der Kreuzessymbolik, der Verweis nicht nur allgemein auf (einen) Tod, sondern auf Tod und Auferstehung eines ganz bestimmten Menschen, Jesu von Nazaret, und schließlich der Verweis auf die Relevanz dieses Ereigniszusammenhangs für Heil und Leben der Welt, ist für Christen verständlich und bedeutsam. Wer kein Christ ist, kann zwar um diese Interpretation wissen und wird sie möglicherweise als christliche Lesart des Kreuzes identifizieren. Aber er wird sie nicht als Merkmal seiner eigenen Identität ausweisen. Er wird auf die Frage nach dem Grund seiner Hoffnung anders antworten als unter Verweis auf das Kreuz Jesu.

Es gibt also durchaus Differenzen in der Antwort auf die Frage nach dem Grund menschlicher Hoffnung. Diese Differenzen sind jedoch, abgesehen

² Vgl. dazu die Beiträge in: J. Knop/U. Nothelle-Wildfeuer (Hgg.), Kreuz – Zeichen. Zwischen Hoffnung, Unverständnis und Empörung, Mainz 2013.

von Nuancen im Ausdruck und Unterschieden in der konzeptionellen Bearbeitung, keine interkonfessionellen Differenzen – nichts, was innerchristlich strittig wäre –, sondern der Punkt, an dem sich Christen von Anders- und Nichtgläubigen unterscheiden. *Christen* gleich welcher Konfession werden, nach dem Grund ihrer Hoffnung gefragt, auf das Kreuz Jesu verweisen, das deshalb sehr treffend auch für Außenstehende christliche Identität markiert. *Nichtchristen*, gleich welcher Religion und Weltanschauung, werden, nach Anlass oder Grund ihrer Hoffnung gefragt, zumindest darin einig sein, dieses Kreuz *nicht* anzuführen. Das Kreuz scheidet die Geister zwischen Christen und Nichtchristen. Widerstreit in Sachen Erlösung bricht zwischen denen auf, die im Kreuz ein Heilszeichen erkennen (können) und denen, für die es nicht mehr und nicht weniger als ein Symbol für Sterben und Tod eines Menschen ist.

Doch wieso glauben Christen, nicht nur Grund zur Hoffnung zu *haben*, sondern überhaupt Hoffnung zu *brauchen*? Wieso besteht in christlicher Optik nicht nur *Grund* zur Hoffnung, sondern vorgängig überhaupt *Anlass*, sich nach einer belastbaren Hoffnung auszustrecken, und, so sie denn gefunden wird, darüber froh und dankbar zu sein? Welches Welt- und Selbsterleben prägt einen Christenmenschen, der begründete Hoffnung sucht?

Eine zweite, päpstlich illustrierte, aber nicht spezifisch katholische Antwort: Die Möglichkeit, sich vor Gott als Sünder zu bekennen

Papst Franziskus hat 1991, also noch bevor er Erzbischof von Buenos Aires wurde, ein kleines Bändchen über die Korruption der Seele geschrieben – damals aus tagesaktuellem Anlass.³ 2005 erschien eine Neuauflage mit neuem Vorwort. Dieses Vorwort hat ein Eigentümliches Leitmotiv. Immer wieder heißt es darin: „Sünder – ja!“ Nicht nur in diesem kleinen Traktat, sondern in zahlreichen Ansprachen, Predigten und in kurzen und längeren Statements spricht Franziskus von der Sünde. Immer wieder bekennt er in einer für westeuropäische Verhältnisse ungewohnten Weise, selbst Sünder zu sein und Hoffnung und Erbarmen zu brauchen. Überraschend, für manche irritierend, sind seine Freimütigkeit und sogar Fröhlichkeit, in der er dieses Bekenntnis auf den Lippen trägt. Seine prak-

³ Vgl. J. M. Bergoglio/Franziskus, Korruption und Sünde. Eine Einladung zur Aufrichtigkeit (im Original: Corupción y pecado, 2005), Freiburg/Basel/Wien 2014.

tische Hamartiozentrik ruft in der medialen Öffentlichkeit womöglich auch aufgrund dieser Leichtigkeit nicht die üblichen Abwehrreflexe und Ressentiments hervor, die Wort und Thema „Sünde“, zumal aus kirchlichem Munde, sonst häufig begleiten. Franziskus' Sündenrede geschieht in einer Form, die intuitiv als angemessen wahrgenommen wird. Er thematisiert Schuld und Sünde nicht in moralinsauren Worten oder mit der sauertöpfischen Miene dessen, der an der Gegenwart nichts sehen kann, was Gott und den Menschen gefallen könnte. Stattdessen spricht er von sich selbst und davon, wie er sich angesichts Gottes erlebt, nämlich als Sünder. Er wählt die Form des Bekenntnisses. Er weiß um die Kraft dieser Form, die nicht nur dazu dient, Schuld anzuerkennen, sondern die Möglichkeit eröffnet, dieser Anerkennung von Fehl und Verantwortung eine Adresse zu geben. Sich vor Gott als Sünder bekennen zu können, ist dem Christen Grund zur Hoffnung: Sich als Sünder zu wissen, „ohne an seiner Würde zu verzweifeln“,⁴ stattdessen eine Adresse für diese Selbstbeschreibung zu kennen, aufgrund derer Schuld keine „finale Determinante“⁵ des eigenen Lebens (mehr) ist: Das ist Grund genug, Hoffnung zu haben. Papst Franziskus drückt es so aus: „*„Sünder – ja. Wie schön ist es, das hören und sagen zu können, und uns in diesem Augenblick in die Barmherzigkeit des Vaters zu versenken, der uns liebt und uns immer erwartet.“*⁶

Grund zur Hoffnung gibt Christen die Erfahrung, nicht nur Sünder zu sein, sondern – viel wichtiger – sich angesichts des Kreuzes vor Gott *als Sünder bekennen zu können*: als gebrochener, heils- und erlösungsbedürftiger Mensch inmitten einer gebrochenen, heils- und erlösungsbedürftigen Welt. Grund zur Hoffnung gibt Christen der Glaube, dass der Adressat ihres Bekenntnisses ihnen zugewandt ist, *obwohl* er sie kennt. Grund ihrer Hoffnung ist, etwas formaler ausgedrückt, eine relationale Anthropologie. Christen bedenken den Menschen *coram Deo* – angesichts Gottes. Ihr eigenes Leben, Welt und Geschichte verstehen und leben sie *co-*

⁴ E. Schockenhoff, Schuld und die heilende Kraft der Vergebung. Überlegungen aus moraltheologischer Sicht, in: *LebSeel* 52 (2001) 201-206, 205.

⁵ C. Seibert, Versprechen und verzeihen. Zwei Grundbegriffe unseres ethischen Selbstverständnisses, in: *ZThK* 109 (2012) 70-95, 86.

⁶ J. M. Bergoglio/Franziskus: *Korruption und Sünde. Eine Einladung zur Aufrichtigkeit* (im Original: *Corupción y pecado*, 2005), Freiburg/Basel/Wien 2014, 33.

ram Deo – angesichts Gottes. Erst angesichts Gottes macht es Sinn, von Sünde zu reden und sich als Sünder zu offenbaren, d. h. zu bekunden, dass man Anlass hat, Hoffnung haben zu sollen.

Ohne einen Gott, den man glauben kann, sollte man von Sünde tunlichst schweigen. Denn Freiheit und Sünde, Heil und Vergebung sind Relationsbegriffe. Sie thematisieren eine Beziehung, setzen ein Gegenüber voraus und brauchen ein dialogisches Format, in dem die Selbstaussage auf Antwort und Zuspruch hoffen darf. Der primäre Kontext, von Sünde zu reden, ist daher nicht die Anklage oder Verurteilung eines anderen,⁷ sondern das eigene Bekenntnis.⁸ Von Sünde lässt sich sinnvoll „nur reden im Hinblick auf Gott. [...] Sünde ist ausschließlich Gegenstand des Glaubens. [...] Ohne den Glauben an Gott und seinen Willen über den Menschen, ohne die Überzeugung von der Wirklichkeit Gottes ist es sinnlos, jene Widerspruchserfahrungen, die wir alle machen, ‚Sünde‘ zu nennen. [...] Nur im Glauben wird diese Erfahrung als Sünde erkannt. Denn das heißt: Es wird ihr Bezug zu Gott erkannt.“⁹ Deutlich wird das nicht zuletzt in liturgisch geformter Sündenrede: z. B. im allgemeinen Schuldbekenntnis, im „Herr, ich bin nicht würdig“ oder in der fünften Vaterunserbitte, im Exsultet, in den Sakramenten von Taufe und Versöhnung, in Schriftverkündigung und Psalmengebet. Sprachliches Vorbild liturgischer Sündenrede ist nicht die Selbstherrlichkeit des Pharisäers, der Gott für seine eigene Rechtschaffenheit dankt, sondern das „Gott, sei mir Sünder gnädig“, das dem Zöllner als einziges über die Lippen kommt (Lk 18,10–14).

⁷ Ein beeindruckendes Beispiel dafür gab Papst Franziskus bei seinem Besuch in Yad Vashem am 26.5.2014. Sein Thema dort war Anthropozidee, nicht Theozidee; doch seine Sprachform blieb das Gebet und die Frage, nicht die Anklage – weder Gottes noch (!) der Täter.

⁸ Vgl. M. Beintker, *Neuzeitliche Schuld wahrnehmung im Horizont der Rechtfertigungsbotschaft*, in: Ders. u. a. (Hgg.), *Rechtfertigung und Erfahrung*, Gütersloh 1995, 137-152, 146.

⁹ O. H. Pesch, *Das Evangelium von der Sünde. Theologie der Sünde zwischen Zeitgeist, Seelsorge und neuen Einsichten*, in: J. Doré (Hg.), *Le Péché* (Académie internationale des Sciences religieuses), Brüssel 2001, 77-123, 108f. (Hervorhebung: J. K.).

Eine dritte, ökumenisch gewisse, doch jenseits des Bekenntnisses kaum erschwingliche Antwort: Dass Gott selbst für die Sünden der Welt eintritt

Nicht nur, dass sie eine Adresse haben, die ihr Ungenügen erträgt, dass sie einen Gott glauben, der sie liebt, *obwohl* er sie kennt, gibt Christen Grund zur Hoffnung. Damit wäre das Problem nicht gelöst. Die Welt wird nicht dadurch besser, dass man ihre Bedürftigkeit beim Namen nennt. Der entscheidende Grund zur Hoffnung liegt für Christen darin, dass der Adressat ihrer Bitten selbst initiativ geworden und um ihres Heiles willen in diese Welt eingetreten ist. Nicht nur eine *relationale Anthropologie* – Menschsein, sich selbst, in die Koordinaten Gottes zu stellen – sondern v. a. eine *heteronome Soteriologie* gibt Christen Grund zur Hoffnung.

Das ist in der Perspektive des modernen Menschen und das war von Beginn der Christenheit an eine Zumutung oder, mit Paulus gesagt, ein Ärgernis (vgl. 1 Kor 1,18–25). Dass ein anderer meine Probleme löst, für mich einsteht, meine Schuld trägt, mein Ungenügen wieder gut zu machen weiß – zumal ohne meinen Auftrag und ohne dass ich es ihm vergelten könnte –, fällt schwer zu akzeptieren. Die Botschaft vom Kreuz, also die erste christliche Antwort auf die Frage nach dem Grund, Hoffnung zu haben, meint jedoch genau dies: Dass der Mensch sich nicht selbst retten kann, dass er das Leid, das er anrichtet und erleidet, nicht wieder gut machen kann – dass er sich aber auch nicht selbst retten muss. Was er in religiöser Perspektive überlebensnotwendig braucht, nämlich Heil und Versöhnung, kann er nur an sich geschehen lassen – *sola gratia* und *mere passive*, wie seit der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* von 1999 nicht nur Lutheraner, sondern auch Katholiken sagen können und sagen sollen.

Auch diesbezüglich scheiden sich die Geister nicht zwischen den Konfessionen, sondern zwischen denen, die diesen Selbsteinsatz Gottes im gekreuzigten Messias glauben können, und denen, die das für nicht glaubwürdig, vielmehr ungewiss, unsinnig oder schlichtweg irrelevant halten. Es ist ihnen kaum zu verdenken. Denn nicht nur das *Was* und das *Wie* christlicher Heilsgewissheit bleiben uneindeutig. Auch *dass* das Versprechen gilt, *dass* die Hoffnung auf Heil und Erlösung belastbar ist, *dass* der Gott Jesu Christi einer ist, der seine Verheißungen einlösen kann, einlösen will und einlösen wird, entbehrt einer letzten Gewissheit. Objektiv belastbare Daten gibt es nicht. Leben und Sterben des Jesus von Nazareth

sind vergleichsweise gut belegt. Aber dass dieses Leben und dieses Sterben nicht nur ein tragisches Einzelschicksal war, sondern etwas mit dem Heil der Welt zu tun haben soll, lässt sich nicht objektiv vergewissern. Es ist sogar ziemlich unplausibel und widerspricht zu weiten Teilen dem gesunden Menschenverstand, aller argumentativer Mühe der Theologen zum Trotz. Vermutlich gibt es in den Grundfragen menschlichen Lebens nichts, was nicht auch ohne die Hypothese Gott hinreichend plausibel erklärt und belegt werden könnte. Die christliche Lesart der Welt und ihrer Abgründe, des Menschen und seiner Abgründe, ist oft nicht die leichtere. Denn Gewissheit lässt bis ins Eschaton auf sich warten. Die Bedürftigkeit dieser Welt bleibt eine Zumutung – auch für Christen, die sie einem Gott überantworten, dessen Herrlichkeit gerade nicht in Glanz und Glorie offenbar wird, sondern in der Erbärmlichkeit eines Gefolterten. Das Wort vom Kreuz bleibt ein Skandal (1 Kor 1,18), so sehr es denen, die dieses Kreuz als Heilssymbol erkennen und glauben können, Kraft schenkt.

Grund zur Hoffnung – *post festum*. Wie Katholiken von Sünde und ihrem Erlöser sprechen

In dem Maß, in dem sich der Gläubige auf Gott, seinen Schöpfer und Erlöser, bezieht und sich von ihm her definiert, kann er erkennen, wie sehr er hinter den Möglichkeiten und Verheißungen dieser Beziehung zurückbleibt beziehungsweise zurückgeblieben ist. Erkenntnis und Bekenntnis von Sünde – genauer: des eigenen Sünderseins – ist *Glaubensrede*: Selbstreflexion vor Gott, Erkenntnis des eigenen Unglaubens bzw. Kleinglaubens gegenüber dem Gott, der unbedingte Gutheißung ist. Als Relationsgröße, d. h. als Verkehrung oder Irritation der Gottesbeziehung und mit ihr der eigenen Zielidentität, wird Sünde darum zunächst aus der Beteiligtenperspektive relevant. Diese Beteiligtenperspektive wiederum kennzeichnet, da sie eine Adresse für ihre Not kennt, die Retrospektive der Versöhnung.

Die schwierige Wendung der *felix culpa*, der glücklichen Schuld, im Exsultet der Osternachtfeier, wird vor diesem Hintergrund besser verständlich. Dort heißt es: „O wahrhaft heilbringende Sünde des Adam, du wurdest uns zum Segen, da Christi Tod dich vernichtet hat. O glückliche Schuld, welch' großen Erlöser hast du gefunden!“ Zunächst eine Klarstellung: „Glückliche Schuld“ bedeutet keine Gutheißung, kein Schönreden von Schuld. Sünde wird auch nicht zur *conditio sine qua non* der Erlö-

sung überhöht und damit zu einem notwendigen, vom himmlischen Vater selbst intendierten Moment der Heilsgeschichte stilisiert. Das Exsultet, mit dem seit dem späten 4. Jahrhundert Gottes Heilstaten besungen werden,¹⁰ setzt die Adamssünde nicht als notwendige Bedingung, sondern als faktischen Grund und Anlass der Erlösung an. Es ist ein poetischer, hymnischer, metaphorischer Text, der keine systematische Reflexion von Sünde und Vergebung, Fall und Erlösung beansprucht. In der Osternachtfeier folgt es auf die Segnung des Feuers und die Bereitung der Osterkerze, die als Symbol des Auferstandenen in Prozession zum Ort der österlichen Eucharistiefeier getragen wurde. Als Abschluss der Lichtfeier nimmt es hymnisch die Verkündigung des Wortgottesdienstes und den Dank der österlichen Eucharistiefeier vorweg. In der „Logik“ des Osterlobs steht von Kreuz und Auferstehung Jesu her alles – Welt, Mensch und Geschichte – in einem neuen Licht. Denen, die diese Perspektive teilen, wird Gottes Handeln an Israel (beispielsweise der Exodus und das Sohnesopfer) als Vorausbild (*typos*) der Christusoffenbarung und des Paschamysteriums verständlich. Indem sie das alte Osterlob hören, treten sie in das Erbe dieser Interpretation ein.

Das Ausmaß des Unheils wird ihnen von der geteilten österlichen Erfahrung des Heils her, also in Relation *auf den Erlöser*, deutlich. Aus der *Retrospektive* von Ostern steht den Betern der Ostervigil ihre völlige Heilsunfähigkeit vor Augen: „Umsonst wären wir geboren, hätte uns nicht der Erlöser gerettet.“ „Adams“ Fall, der eigene Fehl, wird also nicht als solcher glücklich gepriesen, sondern weil er nicht das letzte Wort über den Menschen blieb, weil die Macht dieser Sünde im Kreuz Jesu gebrochen wurde. Das Exsultet erklingt aus der liturgisch eingenommenen Perspektive der im Glauben Beteiligten. Es drückt ihren Dank und ihr Staunen darüber aus, welchen Einsatz Gott zu ihrer Erlösung geleistet hat. Es geht nicht um Sünde als Sünde, sondern um ihre Vergebung und Erlösung. Das Exsultet ist Poesie *post festum*. Hier kommt aus der Perspektive der Beteiligten, derer, die sich aneignen, was sie liturgisch feiern, ihr Staunen zum Ausdruck, „dass die faktische Schuld durch einen solchen Erlöser überwunden werden sollte“.¹¹

¹⁰ Vgl. G. Fuchs, Art. Exsultet, I. Liturgisch, in: LThK³ 3 (1995) 1134.

¹¹ J. Wohlmuth, Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie, Würzburg 1992, 162.

Erlösung im Widerstreit – angesichts der Nichtselbstverständlichkeit des christlichen Bekenntnisses

Die Antwort, die Christen auf die Frage nach dem Grund ihrer Hoffnung geben können, also das Kreuz Jesu Christi, interpretiert im Rahmen einer relationalen theologischen Anthropologie und einer heteronomen Soteriologie, wird erst unter Voraussetzung des Glaubens verständlich. Wo Erlösung in Rede steht, geht es nicht um einen Teilaspekt innerhalb des Glaubens, der konfessionsspezifisch beschrieben, modelliert und gedeutet wird, sondern um die Gesamtperspektive, um „das für das Ganze des christlichen Glaubens Entscheidende“.¹² Entscheidend – aber nicht einfach andemonstrierbar; identitätsstiftend für den, der schon etwas erfahren hat von diesem Gott. Diese Erfahrung bleibt unverfügbar. Man kann sie nicht provozieren, allenfalls vorbereiten und begleiten. Dass etwas fehlt, wenn Gott fehlt, dass Anlass besteht, von Gott her Erlösung her zu erhoffen, „weiß“ erst der Gläubige und auch der erst im Nachhinein. Das Bewusstsein der Heils- und Gottesbedürftigkeit ist durchweg retrospektiv. Die Wendung des Exsultet: „Umsonst wärest du geboren, hättest du nicht diesen Erlöser gefunden“ wird erst unter Voraussetzung von Ostern verständlich, genauer: Unter der Voraussetzung, dass das, wofür „Ostern“ steht, im Leben eines Menschen glaubhaft und bedeutsam geworden ist.

Charles Taylor hat in seinem Buch „Das säkulare Zeitalter“¹³ ausgeführt, dass es in unserer Zeit verschiedene Intensitäten und Dimensionen gibt, die erfüllt sein müssen, damit Menschen ihr Leben als gelungen betrachten. Für einen gläubigen Menschen zählt die Dimension Gottes dazu, für den Nichtgläubigen nicht. Für den Gläubigen bedeutet erfülltes Leben, dass seine Gottesrelation „stimmt“, weil er seine Welt aus einer relationalen theologischen Anthropologie heraus betrachtet. *Ihm* fehlt etwas, wenn Gott fehlt, weil er ihn kennt und erst darum braucht. Ein anderer kann ohne Transzendenz völlig zufrieden sein. *Ihm* fehlt nichts. Er könnte kein „O glückliche Schuld, welch großen Erlöser hast du gefunden“ sprechen, er wüsste gar nicht, wovon die Rede ist.

Die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (GER) vom 31.10.1999 bekundet in den Nummern 19-21 einen Grundkonsens in der

¹² T. Pröpfer, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, Tübingen³1991, 37.

¹³ Vgl. C. Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt/M. 2012.

über Jahrhunderte kontroversen Frage, wie Gottes Heilswirken am Menschen geschehe, wie es ihn tatsächlich erreiche und wie diese Betroffenheit des Menschen angemessen Ausdruck finde. Katholiken und Lutheraner vertreten seither ohne Not gemeinsam, wenn auch weiterhin in unterschiedlichen Modellen und Begrifflichkeiten, dass Gottes Heil „*mere passive*“ geschieht, dass des Menschen Freiheit „keine Freiheit auf sein Heil hin“ (GER, Nr. 19) ist. „Wenn Katholiken sagen, dass der Mensch bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung und deren Annahme durch seine Zustimmung zu Gottes rechtfertigendem Handeln ‚mitwirke‘, so sehen sie in solch personaler Zustimmung selbst eine Wirkung der Gnade und kein Tun des Menschen aus eigenen Kräften.“ (GER, Nr. 20)

Diese Überzeugung befriedet zunächst eine interkonfessionelle Differenz. Sie wäre jedoch auch für die Frage der Übersetzbarkeit der christlichen Hoffnung auf Erlösung in säkulare Kontexte hinein fruchtbar zu machen: Ob Gott, ob Erlösung in Christus Jesus, ob die Osterbotschaft subjektiv relevant wird, liegt nicht im Ermessens- und Handlungsspielraum menschlicher Freiheit. Ob Erlösung erfahrbar wird, ob Glaube glaubhaft wird, vermag menschliche Freiheit nicht zu entscheiden, noch zu erwirken. Auch das *initium fidei* ist, traditionell ausgedrückt, Geschenk und Gnade.

Der Grund christlicher Hoffnung wird (erst) in der Beteiligtenperspektive des Glaubens verständlich. Diese Erfahrung teilen Christen aller Konfessionen. Der Grund christlicher Hoffnung scheidet nicht die Konfessionen voneinander, sondern Christgläubige von denen, für die der, den Christen als Heiland und Erlöser bekennen, (bisher) nicht relevant geworden ist.