

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Klaus Von Stosch / Aaron Langenfeld (eds.), *Streitfall Erlösung*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Von Stosch, Klaus

Auf der Suche nach angemessenen Kategorien des Erlösungsglaubens. Muslimische Einsprüche als Lernfeld christliche Soteriologie

in: Klaus Von Stosch / Aaron Langenfeld (eds.), *Streitfall Erlösung*, pp. 255–271

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015 (Beiträge zur Komparativen Theologie 14)

URL: https://doi.org/10.30965/9783657779680_019

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Klaus Von Stosch / Aaron Langenfeld (Hrsg.), *Streitfall Erlösung* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Von Stosch, Klaus

Auf der Suche nach angemessenen Kategorien des Erlösungsglaubens. Muslimische Einsprüche als Lernfeld christliche Soteriologie

in: Klaus Von Stosch / Aaron Langenfeld (Hrsg.), *Streitfall Erlösung*, S. 255–271

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015 (Beiträge zur Komparativen Theologie 14)

URL: https://doi.org/10.30965/9783657779680_019

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh

publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

KLAUS VON STOSCH

Auf der Suche nach angemessenen Kategorien des Erlösungsglaubens

Muslimische Einsprüche als Lernfeld christlicher Soteriologie

In der religionstheologischen Debatte der Gegenwart wird von christlicher Seite immer wieder behauptet, dass es in den nichtchristlichen Religionen gar keine Heils- und Erlösungshoffnungen gebe. „Heil“ bzw. „Erlösung“ wird dann als personale Gemeinschaft mit Gott verstanden, gewissermaßen als die im Gottmenschen ermöglichte Liebesbeziehung Gottes zum Menschen. Da eine solche personale Gemeinschaft nur im Christentum erhofft werde, sei Erlösung auch nur durch den Mensch gewordenen Gott Jesus Christus möglich.

So argumentiert etwa Joseph DiNoia, dass Buddhisten und Christen sehr unterschiedliche Vollendungshoffnungen und ein sehr unterschiedliches Verständnis von Heil und Erlösung haben¹ und dass vor diesem Hintergrund alles andere als klar sei, ob nichtchristliche Religionen so etwas wie „Heil“ oder „Erlösung“ überhaupt als erstrebenswertes Ziel kennen.² Insofern könne man ohne jede Form des Superiorismus ganz nüchtern festhalten, dass das Christentum die anderen Religionen hinsichtlich der Fähigkeit, „Heil“ oder „Erlösung“ im christlichen Sinne zu schaffen, überbiete.³ Ein Widerspruch zu einer anderen Religion müsse nichtsdestotrotz nur dann angemeldet werden, wenn diese sich ausdrücklich gegen die christliche Zielbestimmung stelle.⁴ Werde der christliche Heilsanspruch nicht direkt bestritten, könne in der fremden Religion durchaus Entscheidendes für den Menschen entdeckt werden – nur eben nichts, was sein Heil und seine Erlösung betrifft.⁵ Dies werte die

¹ Vgl. J. A. DiNoia, *The diversity of religions. A Christian perspective*, Washington 1992, 47.

² Vgl. ebd., 66.

³ Vgl. ebd., 77.

⁴ Vgl. ebd., 78.

⁵ Vgl. ebd., 81: „If other religious communities can be shown to foster aims and patterns of life sufficiently distinct in comparison with the Christian

nichtchristliche Religion in keiner Weise ab, weil sie an so etwas wie „Heil“ ja auch kein Interesse habe.

In einer ähnlichen Stoßrichtung lässt sich die Intervention der Glaubenskongregation gegen Jacques Dupuis und Peter C. Phan interpretieren, die offenbar Bedenken hat, weil die Einzigkeit Jesu Christi und die Universalität seiner Heilssendung in diesen Konzeptionen nicht genügend gewahrt bleiben. Ähnlich wie DiNoia schlägt David M. Coffey deshalb eine Lösung vor, die in seinen Augen die interreligiöse Offenheit und die Orthodoxie im katholischen Glauben zugleich wahr: Auch in *Dominus Iesus* zwingt nichts zu der Ansicht, dass alles, was von Menschen über Gott gewusst werden kann, in Christus enthalten sei. Vielmehr beanspruche die Kirche nur alles, was für das Heil bzw. die Erlösung der Menschen relevant ist.⁶ Im Blick auf Heil bzw. Erlösung seien die nichtchristlichen Religionen tatsächlich nicht mehr als *praeparatio evangelii*. Das bedeute aber nicht, dass sie nicht in anderen, ebenfalls sehr bedeutsamen Hinsichten von größter Relevanz seien.

Dieser Ausweg scheint mir nun aber aus christlicher Sicht kaum annehmbar zu sein. Denn wie Jürgen Werbick es in seinem Beitrag in diesem Band formuliert: „Christen hoffen darauf, dass es [das, worüber hinaus Größeres nicht geschehen kann] allen Menschen ‚guten Willens‘ geschieht, wie auch immer diese davon sprechen werden.“⁷ Von daher wird man sich christlich nicht so leicht damit zufrieden stellen dürfen, wenn in der soeben referierten Weise die Hoffnung auf Heil und Erlösung zu einem christlichen Sonderphänomen deklariert wird. Die exklusivistischen Tendenzen der referierten religionstheologischen Debattenbeiträge machen deutlich, wie folgenreich die Bearbeitung der Soteriologie im muslimisch-christlichen Gespräch nicht nur für die Religionstheologie, sondern für den Kern christlichen Selbstverständnisses ist. Gibt es im Islam also so etwas wie einen Anspruch auf „Heil“ und „Erlösung“ oder muss man hier zur Diagnose einer Fehlanzeige kommen – wie immer man diese dann

view of such matters, then I would be clearly inappropriate to speak of their being fulfilled or superseded by Christianity.”

⁶ Vgl. DAVID M. COFFEY, A Trinitarian response to issues raised by Peter Phan. In: *Theological Studies* 69 (2008) 852-874, hier 868.

⁷ Siehe den Aufsatz „Soteriologie als Problemfeld des christlich-muslimischen Gesprächs“ von JÜRGEN WERBICK in diesem Band, 6*; vgl. zur ausführlicheren Begründung dieser Position auch meine Auseinandersetzung mit Mark Heim in KLAUS VON STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn u.a. 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 6), 123-131.

auch religionstheologisch zu bewerten hat?⁸ An dieser Stelle ist die Forschungslage gespalten, und es ist äußerst aufschlussreich mit dieser Fragestellung einmal auf den vorliegenden Band zu schauen.

1) Von den Schwierigkeiten einer Kartographierung des Feldes:
Gibt es Erlösung eigentlich im Islam?

Immer wieder spürt man den Aufsätzen in diesem Buch eine große Unsicherheit an, wie diese Frage adäquat zu beantworten ist. Dadurch, dass Muslime erst zu verstehen beginnen, was Christen neuzeitlich eigentlich unter Erlösung verstehen und dadurch, dass auch innerchristlich an dieser Stelle viele Punkte noch im Fluss sind, kann es hier keine fertigen Antworten geben, sondern beide Seiten tasten sich ab und versuchen das Feld neu zu sondieren.

Symptomatisch erscheint mir an dieser Stelle die Intervention von Muna Tatari zu sein, die sich besonders auf die von ihr diagnostizierte, negative Anthropologie der christlichen Theologie richtet. Denn auch im Freiheitsdenken wird wieder die aporetische Struktur der Freiheit zum Ausgangspunkt der eigenen Lehre. Besteht also im Erlösungsdenken vielleicht inhärent die Tendenz uns das Leben schlecht zu reden und die negativen Aspekte des Daseins überzubetonen?

Doch bei aller Berechtigung, die in diesem Verdacht enthalten ist, wird man zugeben müssen, dass es auch viele gute Gründe dafür gibt, an diesem Leben und dieser Welt zu verzweifeln. Tatari selbst gibt das ja auch zu und betont, dass die Ambivalenz des Lebens auch im Koran nüchtern gesehen wird. Von daher stellt sich auch einem muslimischen Denken die Frage, die Martin Dürnberger zu Recht als den Kern der Frage nach Erlösung ausweist, wie nämlich ein Dasein akzeptabel sein kann, in dem es nicht nur die Erfahrung tragenden Sinns gibt, sondern genauso die Erfahrung des Nichtseinsollenden.⁹ Beide Erfahrungen tragen eine Unbedingtheitssignatur an sich, insofern es moralische Schuld gibt, die so schwer wiegt, dass sie durch

⁸ Reinhold Bernhardt stellt ebenfalls fest, dass „[f]ür den Islam ... ‚Heil‘ beispielsweise ein eindeutig christlich besetzter und auf die eigene Tradition nur als Fremdbezeichnung anwendbarer, bestenfalls eschatologisch sinnvoller Begriff [ist].“ (REINHOLD BERNHARDT, Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, Zürich 2005 [Beiträge zu einer Theologie der Religionen; 2], 117) Zugleich zieht er daraus keine exklusivistischen Konsequenzen, sondern wirbt für das religionstheologische Modell eines mutualen Inklusivismus.

⁹ Vgl. den Aufsatz „Offenbare Erlösung – erlösende Offenbarung. Skizzen zum Verhältnis zweier theologischer Zentralbegriffe aus christlicher Perspektive“ von MARTIN DÜRNBERGER in diesem Band, 12*.

nichts gerechtfertigt werden kann. Genauso gibt es aber auch Erfahrungen der Liebe und des Glücks, die so tief gehen, dass sie durch nichts zerstört werden können. Es ist völlig aussichtslos, die einen Erfahrungen gegen die anderen aufwiegen zu wollen, so dass sich die Frage stellt, wie man mit einem Leben froh werden kann, das beides in sich birgt: Schönheit und Schrecken, Liebe und Hass, Neubeginn und Zerstörung.

Es ist offenkundig, dass jede Religion auf diese Fragen antworten muss, so dass auch im Islam funktionale Äquivalente zum Erlösungsglauben bestehen müssen. Tatari gibt in ihrer Replik an Striet selbst einen Hinweis darauf, wie das muslimische Äquivalent des christlichen Erlösungsglaubens aussehen könnte, ohne dieses als solches zu benennen. Sie weist darauf hin, dass Gott selbst im Koran auf der Seite des Menschen interveniert, um ihn gegen die mehr als berechtigte Kritik der Engel in Schutz zu nehmen. Es scheint also Gott selbst zu sein, der durch sein Wort im Koran dem Menschen Mut zuspricht, wider alle Evidenz dem Leben und dem Menschen zu vertrauen und das Dasein zu akzeptieren.

Dennoch bleibt sie wie viele andere muslimische Autoren auch zurückhaltend gegenüber die Frage, ob es so etwas wie Erlösung im Islam eigentlich gibt. Auch bei Hamideh Mohagheghi herrscht offenkundig eine große Unsicherheit, ob es so etwas wie die im christlichen Erlösungsglauben angezielte Sache im Islam überhaupt gibt.¹⁰ Zu dieser Unsicherheit passen meine eigenen Erfahrungen mit schiitischen Gelehrten in Qom im Iran. Diese haben mir immer wieder versichert, dass es so etwas wie Erlösung im schiitischen Islam ganz sicher nicht gibt, um dann in der Sache genau das Gegenteil zu vertreten. D.h. der Erlösungsbegriff ist ganz offenkundig noch so sehr von dem augustinischen oder anselmianischen Erlösungsdenken und der Theorie der Erbsünde belastet, dass es schwer fällt, den neuen Explikationsversuchen christlicher Theologie zu trauen. Wie spannend das muslimisch-christliche Gespräch auch in ihren kulturübergreifenden Aspekten zu werden vermag, wenn sich die muslimische Seite auf die Neuaneignungen christlicher Tradition in der Moderne einlässt, zeigt m.E. der Beitrag der iranischen Theologin Naimeh Pourmohammadi in dem vorliegenden Band.

Pourmohammadi kommt dem Gedanken moderner christlicher Theologie der Gleichsetzung von Offenbarung und Erlösung, der etwa den Beitrag von Aaron Langenfeld in diesem Band prägt, erstaunlich nahe: So führt sie aus, dass Offenbarung dem Menschen nützt, weil

¹⁰ Siehe den Aufsatz „Erlösung aus Leid, Unheil und Sünde? Reflexionen aus muslimischer Perspektive“ von HAMIDEH MOHAGHEGHI in diesem Band, 9*.

ein wohlmeinender Gott wegen seiner Fürsorge den Menschen niemals ohne sie lassen wird.¹¹ Ja – ähnlich wie Mouhanad Khorchide in seinen jüngsten Publikationen¹² – geht sie sogar so weit, den Begriff der Selbstoffenbarung Gottes positiv aufzunehmen und somit ein dialogisches Offenbarungsmodell zu konzipieren. Für sie ist es also tatsächlich Gott selbst, der uns im Koran begegnet, ermutigt und rechtleitet. Pourmohammadi macht deutlich, dass man zwar den ungeschaffenen, präexistenten Koran, nicht aber seine geschichtliche Konkretisierung in der uns vorliegenden arabischen Schrift, „ohne Rücksichtnahme auf die Bedürfnisse der Menschen“ denken kann.¹³ Gott würde also im Koran als ein Gott erfahrbar, der den Menschen orientieren und seinen Bedürfnissen entgegenkommen will. Die Begegnung mit Gott erscheint so als der zentrale Gegenstand des Koran, so dass man bei einer derartigen theologischen Konzeption eindeutig auch von Erlösung im Islam sprechen kann.

Allerdings ist diese Konzeption innermuslimisch nicht unumstritten, wie ja gerade die Debatten um den Ansatz von Mouhanad Khorchide gezeigt haben.¹⁴ Auch unter muslimischen Reformansätzen wird immer wieder die Idee zurückgewiesen, dass Gott in der Offenbarung tatsächlich sich selbst mitteilt und sein Wesen der Liebe erfahrbar macht.¹⁵ Von daher ist fraglich, ob die Gemeinschaft mit Gott, die christlicherseits als Erlösung behauptet wird, tatsächlich auch muslimischerseits als heilsame Wirklichkeit gedacht wird. Offenkundig ist es auch nach diesem Sammelband zu früh, um die Frage nach der muslimischen Einschätzung christlichen Erlösungsglaubens klären zu können. Aber auch wenn wir nicht wissen, wie groß unsere Gemeinsamkeiten sind und wie weit sie tragen, können wir „achten lernen, was uns unterscheidet“ – wie Jürgen Werbick dies ganz im Sinne der Programmatik Komparativer Theologie in seinem Beitrag festhält.¹⁶ Komparativer Theologie geht

¹¹ Vgl. den Aufsatz „Überprüfung des Problems „Erlösung“ im christlich-islamischen Dialog“ von NAIMEH POURMOHAMMADI in diesem Band, 5*.

¹² Vgl. MOUHANAD KHORCHIDE, Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion, Freiburg-Basel-Wien 2012, 110f.

¹³ POURMOHAMMADI, Überprüfung des Problems „Erlösung“, 7*.

¹⁴ Vgl. hierzu meinen eigenen Beitrag KLAUS VON STOSCH, Barmherzigkeit als Leitkategorie für Islamische Theologie? In: MOUHANAD KHORCHIDE/ MILAD KARIMI/ KLAUS VON STOSCH (Hg.), Theologie der Barmherzigkeit? Zeitgemäße Fragen und Antworten des Kalām, Münster-New York 2014 (Schriftenreihe Graduiertenkolleg Islamische Theologie; 1), 37-53.

¹⁵ Vgl. etwa die entsprechenden Referate bei TUBA ISIK, Die Bedeutung des Gesandten Muhammad für den Islamischen Religionsunterricht. Systematische und historische Reflexionen in religionspädagogischer Absicht, Paderborn 2015 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 18), 145-148.

¹⁶ WERBICK, Soteriologie als Problemfeld, 2*.

es also darum, gerade da noch vom anderen zu lernen, wo seine Intervention von dem abweicht, was man selbst für wahr hält. Wie kann man also von den muslimischen und jüdischen Interventionen dieses Bandes lernen, um das christliche Erlösungsdenken fortzuentwickeln?

2) Kritische Impulse zur Fortentwicklung christlichen Erlösungsdenkens aus Islam und Judentum

Ich möchte im Folgenden also nicht der Frage nachgehen, an welchen Stellen nichtchristliche und christliche Debattenbeiträge konvergieren, sondern ich widme mich christentumskritischen Interventionen aus Islam und Judentum in diesem Band, die mir in den gegenwärtig favorisierten christlichen Theorien noch nicht abgegolten zu sein scheinen.¹⁷ Ich will mich dabei auf vier Denkanstöße konzentrieren, die mir besonders diskussionswürdig zu sein scheinen.

a) *Insistieren auf der bleibenden Unerlöstheit der Welt*

Der erste Denkanstoß findet sich in besonders markanter Form im Beitrag von Zishan Ghaffar in diesem Band. Er zielt auf die Frage ab, ob die Welt nicht auch nach der Erlösungstat Jesu Christi weiterhin erkennbar unerlöst ist. Ghaffar wörtlich:

Wie kann aber das endliche Handeln Jesu in irgendeiner Weise das Leid und den Tod als Bedingungen der Endlichkeit tangieren? Bleiben die Erschlagenen nicht auch nach Jesus erschlagen? Sind Tod und Leid nicht weiterhin Grundkonstanten menschlicher Lebenswirklichkeit?¹⁸

Pointiert fordert Ghaffar angesichts der andauernden Abgründigkeit menschlicher Leidensgeschichten eine „Restriktion menschlichen

¹⁷ Nicht weiter eingehen will ich dagegen auf Interventionen, die auf christliche Erlösungsvorstellungen zielen, die in der modernen christlichen Theologie überwunden sind. So scheint mir die Polemik Shomalis gegen die Aporien der traditionellen Ursündenlehre vollständig ins Leere zu gehen, weil die von ihm kritisierte Theorie so christlicherseits nicht mehr vertreten wird (vgl. hierzu KLAUS VON STOSCH, Streit um die Erbsünde? In: JÜRGEN WERBICK (Hg.), Sühne, Martyrium und Erlösung? Opfergedanke und Glaubensgewissheit in Judentum, Christentum und Islam, Paderborn u.a. 2013, 81-96.)

¹⁸ Siehe den Aufsatz „Erlösung, Offenbarung und Schöpfung. Soteriologie als Diskurshorizont des christlich-muslimischen Gesprächs“ von ZISHAN AHMAD GHAFFAR in diesem Band, **6***.

Sinngewandtheit“ und eine „Erlösung der Heilsbestimmtheit des Menschen auch unter Endlichkeitsbedingungen“.¹⁹

In der Tat wird man Ghaffar hier nur zustimmen können. Auch nach Jesu Kreuzestod sind die Erschlagenen in dieser Welt erschlagen. Und in der Tat wird man im Blick auf die Theodizeeproblematik die Auferstehungshoffnung nicht als Antwort auf das Kreuz durchgehen lassen dürfen²⁰, sondern man muss auf einer Erlösung unter Endlichkeitsbedingungen, also auf einer Erlösung im Hier und Jetzt beharren, wenn man den christlichen Glauben ernst nehmen will. Entsprechend hängt im Christentum alles davon ab, ob es zu explizieren gelingt, dass bereits im Kreuz Heil ist und nicht erst in seiner eschatologischen Überwindung.

Betrachtet man die gegenwärtige Diskussionslage in der Soteriologie wird man sagen können, dass diesem Einwand immer wieder Rechnung zu tragen versucht wird. Besteht Erlösung in der unbedingten Zuwendung Gottes, die in der ohne Vor- und Nachbedingungen ergangenen zwischenmenschlichen Zuwendung dargestellt wird, so ist deutlich, dass es beim christlichen Erlösungsglauben nur um Erlösung unter Endlichkeitsbedingungen gehen kann. Es geht also um eine Zuwendung Gottes in die Ambivalenz dieser Welt hinein und nicht um eine Zuwendung über sie hinweg. Und es geht darum, dass meine endliche und konkrete Liebe Ereignis der göttlichen Zuwendung werden darf und nicht erst eine nach dem Tod vollendete Liebe. Zugleich ist die auch unter Christen gegebene Brüchigkeit von Zuwendung Grund, den eigenen Erlösungsglauben immer wieder in Frage zu stellen. Gerade die eigene Unvollkommenheit in der Darstellung der empfangenen göttlichen Liebe macht die Gefährdetheit und Angefochtenheit christlichen Glaubens aus.

In der Tat ist die ja auch von jüdischer Seite immer wieder betonte Unerlöstheit der Welt²¹ ein bleibender Grund für Christen, den eigenen Glauben in Frage zu stellen. Zugleich sollte die jüdisch-muslimische Feststellung der Unerlöstheit der Welt Christen dazu anstacheln, radikaler den Weg der Nachfolge zu gehen und so Erlösung stärker Wirklichkeit werden zu lassen, ohne jedoch dabei in

¹⁹ Beide Zitate ebd., 7*

²⁰ Vgl. KLAUS VON STOSCH, Theodizee, Paderborn u.a. 2013 (UTB: Grundwissen Theologie), 31f.

²¹ Vgl. etwa MICHAEL WYSCHOGROD, Inkarnation aus jüdischer Sicht. Aus dem Engl. v. O. Waßmuth. In: EvTh 55 (1995) 13-28, der in aller Härte deutlich macht, dass der eigentliche Stein des Anstoßes weniger im von jüdischer Seite aus durchaus nachvollziehbaren Gedanken der Einwohnung oder Inkarnation Gottes in einem Menschen liegt, sondern in der bleibenden Unerlöstheit der Welt nach dem Auftreten des angeblichen Messias.

den Wahn zu verfallen, diese umfassend herstellen zu können. Das jüdische Zeugnis kann in diesem Zusammenhang ebenso wie der muslimische Einspruch Christinnen und Christen helfen, ihre Sehnsucht nach umfassender Gemeinschaft mit Gott wach zu halten und so mehr aus dem urchristlichen „Maranatha!“ zu leben. Jüdische und muslimische Einsprüche können so den apokalyptischen Stachel des Christentums in Erinnerung rufen und ihm einen „Hauch von Unversöhntheit“ und „eschatologische Unruhe“ bewahren helfen.²² Auf diese Weise können sie christlicher Theologie helfen, ihren „augenfälligen Apathiegehalt“ und ihre erstaunliche „Verblüffungsfestigkeit“²³ zu überwinden und in den „Kampf um die Geschichte als dem konstitutionell gefährdeten Ort theologischer Wahrheitsfindung und Wahrheitsbezeugung“²⁴ einzutreten. Mit dieser Rede vom Kampf um die Geschichte ist bereits ein weiterer Einspruch angedeutet, der im vorliegenden Band immer wieder benannt wird.

b) Erlösung und Praxis

Wenn Erlösung die im zwischenmenschlichen Zeugnis dargestellte und auf diese Weise erfahrbare Gemeinschaft mit dem liebenden Gott meint, wird klar, dass sie nicht geglaubt werden kann, ohne im konkreten Leben auch getan zu werden. Liebe kann nur in der Liebe erfahren werden und so kann auch unbedingt mir geltende Liebe nur Wirklichkeit sein für mich, wenn ich sie annehme und liebend auf sie antworte. Entsprechend gilt:

Erlöstes Handeln vermittelt Erlösung. Denn Liebe, da sie wesentlich frei ist, kann Wahrheit nur sein, indem sie geschieht. ... Nur durch Menschen, die ihr entsprechen, kann Gottes Liebe bei uns ankommen und bleiben.²⁵

Auch wenn derartige Überlegungen in der christlichen Theologie der Gegenwart weit verbreitet sind, besteht im Christentum nach wie vor die Gefahr, Erlösung zu spiritualisieren und von ihrer Erfahrbarkeit in der Praxis zu entkoppeln. Zu offensichtlich ist das Versagen der Christen, ohne Vor- und Nachbedingungen zu lieben und die in Christus ergangene Erlösung glaubwürdig und wirkmächtig

²² JOHANN BAPTIST METZ, *Theologie als Theodizee?* In: WILLI OELMÜLLER (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht? Mit Beiträgen von C.-F. Geyer u.a.*, München 1990, 103-118, hier 105.

²³ Beide Begriffe ebd., 103.

²⁴ J.B. METZ, *Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie.* In: JOHANNES B. BAUER (Hg.), *Entwürfe der Theologie*, Graz-Wien-Köln 1985, 209-233, hier 218.

²⁵ THOMAS PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München³1991, 210.

darzustellen. Zu beredt sind die Theologumenen, die angesichts dieses Scheiterns christlicher Lebenspraxis die praxeologische Verankerung des Glaubens zurücknehmen. Auch hier tut ein Einspruch Not, der Christen immer wieder auf die Geschichte und die Praxis als dem Ort der Erkenntnis ihres Glaubens verweist.

Dieser Einspruch erfolgt im vorliegenden Band zunächst einmal von jüdischer Seite, wenn Elisa Klapheck deutlich macht, dass allein von der Umkehr des Menschen der Anbruch der Erlösung abhängt²⁶, so dass die Rede von der Erlösung nach der Schoa nur sinnvoll ist, wenn sie in einem maximalen Sinne vom Menschen abhängt. So sehr dieser Einspruch auf der Theorieebene offene Türen vorfindet, so wenig wird man sagen können, dass er bereits zureichend im christlichen Glaubensleben beherzigt ist. Nicht von ungefähr vergleicht etwa Christoph Münz das „Christentum mit einem groß angelegten und eminent wirksamen Prozeß der *Immunisierung des Glaubens gegenüber der historischen Wirklichkeit*, gegenüber der Geschichte selbst“. Münz weiter:

Die Geschichte, alle Potenz des Geschichtlichen, wird insgesamt gewissermaßen auf einen Punkt fixiert, so wie man einen Nagel mit dem Hammer an einen Punkt in die Wand schlägt. Alles geschichtlich Relevante wird auf einen Moment in der Zeit reserviert und auf diesen begrenzt, nämlich den Zeitraum des Lebens und Sterbens Jesu. So wie der auferstandene Gott Christus über den am Kreuz gestorbenen Mensch Jesus triumphiert, so triumphiert fortan immer und überall der Glaube über die Geschichte, die Transzendenz über die Immanenz, das Jenseits über das Diesseits.²⁷

Diese Diagnose ist sicherlich in dieser Form überspitzt und einseitig.²⁸ Denn im Judentum, das Münz idealtypisch dem Christentum gegenüberstellt, gibt es ebenso wie im Christentum eine Tendenz zur Isolierung seiner glaubenskonstitutiven Geschichtserfahrung – nämlich der des Exodus.²⁹ Und im Christentum besteht zwar

²⁶ Vgl. den Aufsatz „Jüdische Zugänge zur Vorstellung von ‚Erlösung‘“ von ELISA KLAPHECK in diesem Band, 9*.

²⁷ CHRISTOPH MÜNZ, Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz, Gütersloh 1995, 471.

²⁸ Vgl. zu dieser Einschätzung die Kritik von KARL-HEINZ MENKE, Die Vermittlung des Glaubens an Gott mit der Geschichte der Shoa. Eine Auseinandersetzung mit Christoph Münz. In: GÜNTER RIBE/ HEINO SONNEMANS/ BURKHARD THEß (Hg. u. Mitarb. v. Anne Thilloßen), Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. FS H. Waldenfels, Paderborn 1996, 219-243, hier 239-242, der die Geschichtsbezogenheit christlicher Theologie unterstreicht und bestreitet, dass die von Münz gerügten Tendenzen wirklich den Kern des Christentums treffen.

²⁹ Vgl. IRVING GREENBERG, Cloud of smoke, pillar of fire. Judaism, christianity and modernity after the holocaust. In: EVA FLEISCHNER (Hg.),

sicherlich eine Tendenz zur Fokussierung der Geschichtsmacht Gottes im Christusereignis, aber diese hat nie zu einer (völligen) Abkehr vom Bekenntnis zum jederzeit der Geschichte mächtigen und immer wieder in der Geschichte handelnden Gott geführt.

Dennoch wird man zugeben müssen, dass im Christentum eine stärkere Betonung des Transgeschichtlichen zu diagnostizieren ist, deren Wurzeln vermutlich in der apokalyptischen bzw. eschatologischen Unruhe der Formationszeit des Christentums liegen.³⁰ Diese Tendenz dürfte auch der Grund für die große Affinität für transgeschichtliche Glaubensbegründungsfiguren im Rahmen der christlich-theologischen Tradition sein. Will man trotz dieser Affinität der Konstitution des christlichen Glaubens in geschichtlichen Ereignissen Rechnung tragen und dementsprechend Gottes Geschichtsbezogenheit als entscheidendes Spezifikum israelitisch-christlicher Gotteserfahrung ernst nehmen³¹, führt kein Weg daran vorbei, auch die Infragestellung wahr und ernst zu nehmen, die Ereignisse wie Auschwitz für den christlichen Glauben bedeuten.³²

Für die jüdische und die christliche Glaubensreflexion gilt also gleichermaßen, dass einem angesichts der auch nach der Nazizeit nicht endenden Schreckens- und Leidensgeschichte der jüngsten Vergangenheit – ich erinnere nur an die unvorstellbaren Grausamkeiten während des Völkermordes der Hutu an den Tutsi 1994 in Ruanda – das Bekenntnis zu einem geschichtsmächtigen Gott der Liebe, der sein Volk mit starker Hand aus der Knechtschaft Ägyptens herausgeführt hat, einfach nicht mehr über die Lippen kommen will. Umso eindringlicher wird der Ruf nach diesem Gott und seiner Gerechtigkeit, so dass für gläubige Menschen die Rede von der Erlösung von einer dankbaren Erinnerung immer mehr zu einer sehnsüchtigen Erwartung wird.³³

Auschwitz. Beginning of a new era? Reflections on the holocaust, New York 1977. 7-55, 11: „Both religions have always sought to isolate their central events – Exodus and Easter – from further revelations or from the challenge of the demonic counter-experience of evil in history. By and large, both religions have continued since 1945 as if nothing had happened to change their central understanding.“

³⁰ Vgl. ALAN T. DAVIES, Response to Irving Greenberg.. In: E. FLEISCHNER (Hg.), Auschwitz, 57-64, hier 63.

³¹ Vgl. J. WERBICK, Art. Geschichte/ Handeln Gottes. In: NHThG 2 (21991), 185-205, hier 185.

³² Vgl. MARKUS ROENTGEN, Alles verstehen hieße alles verzeihen ... Prolegomena zu Anlaß und Unmöglichkeit von theologischen Reflexionen nach Auschwitz. Ein Versuch, Bonn 1991, 113.

³³ Allenfalls wird man noch den Hinweis auf längst vergangene Taten Gottes in der biblischen Zeit gelten lassen; der Hinweis auf die Gegenwart tritt dagegen immer mehr in den Hintergrund. „Es fällt auf, daß zuviel von Vergangenheit und eschatologischer Zukunft geredet wird ..., aber nicht

Hier gilt es in der Theologie Wege bereitzuhalten, wie glaubwürdig deutlich werden kann, dass Erlösung in der Praxis der Glaubenden Wirklichkeit werden kann. Auch hier gibt Klapheck in meinen Augen einen beherzigenswerten Hinweis, wenn sie auf die Bedeutung des Segnens hinweist. Sie sieht Segnen als eine Aktivierung der Gott-Mensch-Beziehung im eigenen Bewusstsein an und damit als eine Handlung, mit der Gott durch die Menschen im Hier und Jetzt aktiv werden kann. Zudem beschreibt sie, wie im Gottesdienst, insbesondere im „Höre Israel“, die verschiedenen Zugangsweisen zu Gott zusammen kommen. Ähnlich berührend finde ich es, wenn Tuba Isik und Serdar Kurnaz betonen, dass Erlösung im rituellen Gebet und im Befolgen der Scharia geschehe, indem hier die ursprüngliche Verbundenheit des Menschen mit Gott wiederhergestellt wird.³⁴ Aus muslimischer Sicht geht es dabei um eine Verbundenheit, die in einer ursprünglichen bereits schöpfungstheologischen Heilsbestimmtheit gegeben ist.³⁵ Statt an dieser Stelle darüber zu streiten, wie sich Schöpfungs- und Erlösungsordnung zueinander verhalten, scheint es mir zunächst einmal wichtig, den Impuls von muslimischer wie jüdischer Seite wahrzunehmen, dass Erlösung in der liturgischen Praxis und der eigenen Lebensform erfahrbare Wirklichkeit werden muss. Diese Hinweise können uns helfen, die eigenen liturgischen Praxisformen und die Sozialgestalt der Kirche kritisch zu hinterfragen. Zugleich erinnern diese Einsprüche daran, wie sehr das Christentum eine Geschichtsreligion ist, deren Identität geschichtlich gefährdet ist und in der Glaubenspraxis auf dem Spiel steht.

c) Erlösung als Befreiung und Rettung

Ich hatte bereits in meinen einleitenden Überlegungen darauf hingewiesen, wie ambivalent die Reaktionen der Muslime auf den christlichen Erlösungsbegriff sind. Auch Elisa Klapheck gesteht, dass sie sich mit diesem Begriff schwer tut und dass sie lieber von Befreiung oder Rettung in einem durchaus weltlichen Sinne spricht.³⁶ Erlösung sei also aus jüdischer Sicht durchaus politisch und diesseitig

vom Heute des Gottesvolkes“ (LUDWIG WEIMER, Wodurch kam das Sprechen von Vorsehung und Handeln Gottes in die Krise? Analyse und Deutung des Problemstandes seit der Aufklärung. In: THEODOR SCHNEIDER/ LOTHAR ULLRICH (Hg.), Vorsehung und Handeln Gottes, 17-71, hier 42).

³⁴ Vgl. den Aufsatz „Soteriologie ‚islamisch‘? Replik auf Jürgen Werbick“ von TUBA İŞİK / SERDAR KURNAZ in diesem Band, 6f.* (Seitenzahl noch nach alter Version, weil Neuversion noch nicht eingesehen wurde).

³⁵ Vgl. GHAFAR, Erlösung, Offenbarung und Schöpfung, 3*.

³⁶ Vgl. KLAPHECK, Jüdische Zugänge, 1*.

konnotiert. Erlösung stehe deshalb in der Spannung des in der Vergangenheit Erlebten und erwarte den Einbruch eines völlig Neuen. Damit verweist sie auf eine Tradition, die in der christlichen und islamischen Theologie maßgeblich durch die Theologie der Befreiung in Erinnerung gerufen worden ist.³⁷

Diese Theologie tritt konstitutiv und programmatisch gegen eine Spiritualisierung und Verinnerlichung des Erlösungsgedankens an. Sie versteht die Befreiung des Menschen nicht nur als zentrales Thema der Bibel und des Korans, sondern auch als wesentliche Explikation des Erlösungsgedankens. Doch nicht nur die Theologie der Befreiung, sondern auch neuere liberale Theologien verinnerlichen das Programm der Aufklärung in einer Weise, dass sich jede Theologie an der Befreiung des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit zu orientieren habe. Die Befreiungstheologie richtet dabei den Blick auf die politischen, sozialen und ökonomischen Unrechtsstrukturen, die es dem Menschen unserer Zeit schwer machen, derartige Befreiungsprozesse Wirklichkeit werden zu lassen. Sie identifiziert Zusammenhänge, die es Menschen unmöglich machen, sich der befreienden Wirkung der Religionen zu öffnen und will dazu ermutigen, sich politisch und gesellschaftlich so zu engagieren, dass Befreiung und Subjektwerdung aller Wirklichkeit werden kann. Ob liberale Theologie bei diesem Befreiungskampf Partner oder Gegner der Befreiungstheologie werden kann, ist dabei umstritten, aber unerheblich für den Punkt, den ich hier deutlich machen will. Auch aus christlicher Sicht gibt es unabgeglichene Ansprüche der Theologie der Befreiung für die Theologie der Gegenwart, so dass die Interpretation des Erlösungsgedankens im Kontext der Rede von Befreiung oder Rettung ein wichtiges Desiderat darstellt.

d) Erlösung in der Schönheit?

Einen letzten Denkanstoß will ich noch aufgreifen, der insbesondere in den Überlegungen Milad Karimis aufscheint. Im Anschluss an Navid Kermani betont Karimi, wie wichtig ästhetische Kategorien für die innere Bestimmung des Erlösungsglaubens sind. Karimi scheint in der restlosen Hingabe an die Schönheit eine Form von Erlösung zu sehen, die dem christlichen Liebeskonzept sehr nahe kommt. Auch wenn man seine Rede von einer Verzauberung des Menschen dabei

³⁷ Vgl. MUNA TATARI/ KLAUS VON STOSCH (Hg.), Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum, Paderborn u.a. 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 5).

aus emanzipatorischer Sicht kritisch sehen mag, ist deutlich, wie wichtig ästhetische Kategorien für die Durchbuchstabierung des Erlösungsglaubens in der (Post-)Moderne sind. Entsprechend habe ich immer wieder in meinen eigenen Publikationen darauf hingewiesen, wie hilfreich dieser ästhetische Zugang zum Islam in meinen Augen ist – gerade dann wenn man die Kategorie der Schönheit im Kontext der Kategorie der Liebe interpretiert und mit dem Schrecken Gottes zusammendenkt – wie das bei Karimi und Kermani ja der Fall ist.³⁸

Im Kontext des vorliegenden Bandes finde ich es spannend, wie sehr immer wieder von muslimischer Seite das Desiderat einer ermutigenden Anthropologie betont wird – ein Gedanke, der ja durchaus auch ästhetisch untermauert werden könnte. So spricht Ghaffar von einem bundestheologischen Apriori³⁹, das in einer gelingenden Beziehung zu Gott gründet, auf die der Mensch hin geschaffen ist.⁴⁰ Ghaffar kommt so zu dem Schluss, dass „die christliche Perspektive eher die Heilsbedürftigkeit (*soteriologisches Apriori*) und die muslimische Perspektive eher die Heilsbestimmtheit (*bundestheologisches Apriori*) betont.“⁴¹ Wenn man sich näher mit der gegenwärtigen christlichen Diskussionslage auseinandersetzt, wird man merken, wie ungerecht eine solche Gegenüberstellung ist. Dennoch wird man zugleich zugeben dürfen, dass die Parteinahme Gottes für den Menschen, die auch Tatari in ihrer Schöpfungstheologie so sehr betont, in der christlichen Soteriologie noch deutlicher ausbuchstabiert werden könnte. Von daher kann christliche Theologie im Dialog mit Juden und Muslimen lernen, die Schöpfungs- und Erlösungsordnung nicht gegeneinander auszuspielen und den ursprünglichen Schöpfungsjubel, der in den biblischen Schöpfungsgeschichten gespiegelt wird, genauso zu rezipieren, wie den nüchternen Realismus der Bibel, die nicht davor zurückschreckt, auch die abgründigen Seiten des Menschseins in den Blick zu nehmen. In diesem ersten Durchgang nach dem anfänglichen Problemaufriss ging es darum, Einreden von muslimischer und jüdischer Seite zu identifizieren, die christliches Denken bleibend als Korrektiv herausfordern. Dabei wurde deutlich, dass jüdische und muslimische Einsprüche uns helfen können, die Praxisverwiesenheit christlichen Glaubens ebenso ernst zu nehmen wie die bleibende Unerlöstheit der Welt. Zugleich können sie Antidot gegen eine Spiritualisierung des

³⁸ Vgl. zuletzt KLAUS VON STOSCH, Lob der Verschiedenheit: Befruchtende Differenzen zwischen Islam und Christentum. In: Paderborner Universitätsreden 129, hg. v. PETER FREESE, Paderborn 2013, 3-38 hier 16-38.

³⁹ Vgl. GHAFAR, Erlösung, Offenbarung und Schöpfung, 2*.

⁴⁰ Vgl. ebd., 1* Fn. 2

⁴¹ Ebd., 4*.

Erlösungsdenkens sein und davor bewahren, den Erlösungsglauben durch eine allzu pessimistische Anthropologie plausibilisieren zu wollen oder die Schöpfungsordnung in allzu düsteren Bildern zu malen, um dagegen den Glanz der Erlösungstat Gottes zur profilieren. Immerhin wird man aber feststellen können, dass sich gegenwärtiges christliches Denken in vielen Gestalten darum bemüht, die genannten Anfragen zu beherzigen und zur Reformierung der eigenen Theologie zu nutzen. Umso wichtiger ist es, nicht nur die Denkanstöße zu benennen, bei denen sich christliche Theologie durch Muslime und Juden herausgefordert weiß, sondern auch zu überlegen, vor welchen gemeinsamen Herausforderungen jedes Erlösungsdenken der Gegenwart steht.

3) Gemeinsame Herausforderungen

An dieser Stelle scheint mir eines der drängendsten Probleme der zeitgenössischen Soteriologie in der Frage verborgen zu liegen, wie das Verhältnis von Opfern und Tätern im eschatologischen Versöhnungsprozess zu denken ist. Lange Zeit war es für christliches Denken klar, dass Gott im Gericht souverän darüber entscheidet, welche Sünden er vergibt und dass also eine Versöhnung mit den Tätern auch ohne Einwilligung der Opfer erfolgen kann.

An dieser Stelle haben Theologen wie Magnus Striet und Dirk Ansorge in den vergangenen Jahren entschieden Einspruch eingelegt, weil sie darauf beharren, dass Versöhnung mit den Tätern nicht ohne Einwilligung der Opfer und also nicht über deren Köpfe hinweg stattfinden darf. Entsprechend beharrt etwa Ansorge darauf, dass Gottes Gerechtigkeit gerade darin besteht, „die Opfer der Geschichte als unübergehbare Instanzen zur Geltung zu bringen.“⁴² Zwar traut er Gottes Barmherzigkeit in diesem Kontext durchaus zu, auch die Zustimmung von Opfern zu gewinnen, deren Einverständnis wir uns nicht vorzustellen vermögen. Doch letztlich bleibt es dabei, dass – so die Formulierung Striets in diesem Buch – Gott „sich vollständig abhängig [macht; Vf.] von der menschlichen Freiheit, und zwar um der Gerechtigkeit und damit der Freiheit willen, denn: Ein allmächtig wirkender, die Freiheit der Opfer (und der Täter) übergewaltiger Gott würde unmenschlich werden.“⁴³

⁴² DIRK ANSORGE, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive*, Freiburg-Basel-Wien 2009, 572.

⁴³ Siehe den Aufsatz „Erlösung und Freiheit. Thesen zu einer möglichen Soteriologie heute“ von MAGNUS STRIET in diesem Band, 7*.

Tatari stimmt in ihrer Replik auf Striet deutlich diesen Gedanken zu und beharrt auf der „Ansicht, dass Gott nicht am Opfer vorbei verzeihen kann“⁴⁴. Auch Mohammad Shomali scheint ähnlich zu denken, auch wenn er stärker die Möglichkeiten des menschlichen Fürbittgebets im Versöhnungsprozess betont.⁴⁵ Gott scheint sich, in dieser gemeinsamen Fluchtlinie einer offenkundig religionsübergreifend vertretenen Art der Soteriologie der Gegenwart, so sehr der Freiheit der Menschen zu verschreiben, dass er keine Möglichkeit besitzt, an der Freiheit des Menschen vorbei, den Tätern ihre Missetaten zu vergeben. Zwischenmenschliche Vergehen scheinen in letzter Instanz auch nur durch die Menschen selbst verarbeitet werden zu können. Gunda Werner spricht deshalb von dem „Dilemma, dass Gottes Liebe den Menschen nicht zwingen kann, in die Erlösung einzustimmen.“⁴⁶

So richtig diese letzte Beobachtung ist, so sehr ist die Frage, ob aus ihr bereits folgt, dass es die explizite Zustimmung des Menschen braucht, um Versöhnung und Erlösung zu ermöglichen. Immerhin gibt es ja einen wichtigen Unterschied zwischen der Erklärung eines expliziten Einverständnisses und dem Verzicht auf die Formulierung eines ausdrücklichen Protestes. Wäre Gott für die Möglichkeit der Vergebung abhängig von der vollzogenen Versöhnung zwischen Opfer und Täter, wäre kaum zu verstehen, aus welcher Autorität heraus Jesus von Nazaret den Sündern bedingungslos vergibt, ohne vorher um Erlaubnis derjenigen Personen zu fragen, die durch die Sünden geschädigt wurden.

Sicherlich ist es eine Stärke der von Striet und Ansorge vertretenen Vorstellung, dass Gott seine Versöhnung nicht über die Köpfe der menschlichen Subjekte hinweg dekretiert, sondern sie mit dem Menschen und seiner Freiheit verwirklichen will. Und sicherlich ließen sich sowohl aus der christlichen als auch aus der muslimischen Tradition gewichtige Gründe für diesen Willen Gottes angeben.

Dennoch muss theologisch um der Dignität der Freiheit willen mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass es Menschen nicht gelingt, sich mit ihren Peinigern zu versöhnen, so dass Vergebung also nicht allumfassende Wirklichkeit werden könnte, wenn sie von Gnaden des

⁴⁴ Siehe den Aufsatz „??? [liegt mir noch nicht vor]“ von MUNA TATARI in diesem Band, 6*.

⁴⁵ So schildert er die interessante Möglichkeit, dass ein unschuldigtes Kind Fürsprache für seine Eltern einlegt und sich weigert, ohne sie in den Himmel zu gehen (vgl. den Aufsatz „Ein islamisches Verständnis von Erlösung“ von MOHAMMAD ALI SHOMALI in diesem Band, 2*).

⁴⁶ Siehe den Aufsatz „Der Mensch zwischen Heilbestimmtheit und Erlösungsbedürftigkeit. Ein muslimisch-christlicher Diskurs über die Barmherzigkeit Gottes“ von GUNDA WERNER in diesem Band, 7*

Menschen abhängt. Man denke nur an den wichtigen und immer wieder zitierten Einspruch des Iwan Karamasow, der sich angesichts eines zu Tode gehetzten Kindes weigert, die Eintrittskarte in einen postmortalen Versöhnungsprozess anzunehmen.⁴⁷ Sicher ist diese Figur stark stilisiert und hat eine geringere Glaubwürdigkeit als jemand, der von eigenem Leiden heimgesucht wird. Aber es gibt genug Überlebende der Schoa, die erklärt haben, dass sie das ihnen zugefügte Leid niemals vergeben werden.⁴⁸ Was also ist mit denen, die angesichts der ihnen angetanen Gräueltaten nicht vergeben wollen und nicht vergeben können? Es gibt immer wieder das Wunder der Versöhnung, und nichts hoffe ich mehr, als dass dieses Wunder allumfassende Wirklichkeit werden mag. Aber die bange Frage muss erlaubt sein, was geschieht, wenn das Opfer dem Täter die Versöhnung verweigert. Kann Gott dann dem Täter nicht vergeben? Und würde umgekehrt das Opfer dann wegen der Fixiertheit auf die Schuld des Täters nicht eingehen können in die Gemeinschaft mit dem bedingungslos liebenden Gott – eben weil es den Akt der vergebenden Zusage verweigert, den unvertretbar nur es selbst in seiner Freiheit sprechen kann? Soll man also wirklich annehmen, dass der Jude nicht in den Himmel kommen kann, solange er nicht dem SS-Mann, der seine ganze Familie ermordet hat, vergeben kann?⁴⁹

Offensichtlich wäre eine solche Annahme zynisch. Wie kann man nun aber die gerade in einer Soteriologie in Freiheitskategorien so wichtige Denkmöglichkeit eines bedingungslos vergebenden Gottes aufrecht erhalten, wenn man die Möglichkeit ernstnimmt, dass es auch eschatologisch keine Gewähr dafür gibt, dass zwischenmenschlich aus der autonomen Freiheit der Menschen heraus Versöhnung geschieht? Wie kann man denken, dass das Opfer einer Gewalttat Versöhnung in der Liebe Gottes erfährt, auch wenn es nicht zu vergeben bereit ist? Und wie kann Gott dem Täter auch dann vergeben, wenn das Opfer diese Vergebung verweigert? Ja, hat Gott – aus der Perspektive des zitierten Protests des Iwan Karamasow – überhaupt das Recht dazu,

⁴⁷ Vgl. FJODOR DOSTOJEWSKI, Die Brüder Karamasow. 2 Bde. Aus dem Russ. v. K. Nötzel, Frankfurt a.M. 1986, I, 420f.

⁴⁸ Vgl. ELIE WIESEL, Alle Flüsse fließen ins Meer. Autobiographie. Aus dem Franz. v. H. Fock u.a., Hamburg 1995, 109: „Ich sehe sie vor mir: Wie sollte ich nicht die Mörder und ihre Gehilfen verfluchen und die gleichgültigen Zuschauer, die Bescheid wußten und schwiegen, wie sollte ich nicht die Schöpfung verfluchen, die Schöpfung und diejenigen, die sie verdorben und entstellt haben? Ich möchte weinen, schreien wie ein Wahnsinniger, damit die Welt, diese Welt der Mörder, weiß, daß ihr niemals verziehen wird.“

⁴⁹ In diesem und in den nachfolgenden Abschnitten wiederhole ich mit einigen wenigen Modifikationen einige Überlegungen aus dem Schlussteil meines Beitrags KLAUS VON STOSCH, Über Erlösung reden. In: rhs 52 (2009) 80-87.

eine solche Vergebung zuzusprechen oder müsste man ihm nicht vorwerfen, dass er es sich allzu leicht macht? Denn ihn „lässt die Untat ungeschoren, während sie mich meiner Integrität beraubt, mich verletzt und mich sogar töten kann.“⁵⁰ Die Vorbedingung von Vergebung scheint also zu sein, „dass man durch das begangene Unrecht betroffen wurde“ (S 454). „Würde Gott die Schwere der Schuld nicht wirklich ‚am eigenen Leibe‘ erfahren, dann wäre seine Vergebung im Grunde auch nur so oberflächlich wie die ‚Vergebung‘ der Menschen, die das Böse sowieso nicht so ernst nehmen.“ (S 457f.) Die Antwort der Tradition auf die genannten Fragen besteht im Hinweis auf das stellvertretende Sühneleiden Jesu Christi. „Gott setzt sich den Wirkungen der Sünde aus, um vergeben zu können. Gott tat alles, ja ‚er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle hingegeben‘ (Röm 8,32), um uns auf eine wirksame und glaubwürdige Weise vergeben zu können.“ (S 462) Eben dadurch, dass Gott Mensch wird und sich den Sünden der Menschen aussetzt, wird Gottes Vergebung zur Vergebung durch einen „Menschen, der voll und ganz von den Folgen des Bösen betroffen wird“ (S 455) und der dadurch mit der Autorität des Leidenden für Versöhnung werben kann.

Mir geht es hier nicht darum, Jesus als „Superleider“ zu stilisieren. Ich will auch nicht den Gedanken wiederbeleben, dass Jesus alle Sünden der Welt auf sich nimmt. Mir ist völlig unklar, wie ein Mensch alle Sünden der Welt an sich zur Auswirkung kommen lassen soll.

Wenn etwa eine Frau physisch und psychisch heute noch unter dem Missbrauch leidet, dem sie als Mädchen durch ihren Vater ausgesetzt war, so ist dieses Leiden kein Leiden, unter dem Jesus von Nazaret am Kreuz gelitten hat. Dennoch hat nach der Logik des soeben skizzierten Gedankens Gott nur dann die Autorität, dem Peiniger dieser Frau zu vergeben, wenn er sich selbst psychisch und physisch betreffen lässt von den Folgen dieser Peinigung. Da Gott per definitionem keinen Körper besitzt, insofern ein Körper Gott begrenzen würde, scheint es an dieser Stelle keinen Ausweg zu geben. Auch die Fleischwerdung Gottes alleine ist insofern keine Lösung, als das Leiden des Einen nicht die Schmerzen aller in sich aufnehmen kann – auch wenn es noch so groß gewesen sein mag.

Dennoch zeigt die Menschwerdung Gottes eine Lösungsmöglichkeit auf, wenn sie nicht exklusiv, sondern inklusiv gedeutet wird. Wenn in Jesus von Nazaret etwas offenbar wird, was auch sonst in der Geschichte gilt, dann wäre das genannte Problem lösbar. Wenn Gott

⁵⁰ HARALD SCHÖNDORF, Warum musste Jesus leiden? In: Zeitschrift für katholische Theologie 124 (2002) 440-467, hier 455. Weitere Zitate aus diesem Aufsatz werden auf den folgenden Seiten unter Angabe der Seitenzahl im Fließtext vermerkt – mit einem vorangestellten S als Sigel.

in jedem von uns Mensch wird, wenn also mit Rahner gesprochen in jedem Menschen die Selbstmitteilung Gottes da ist⁵¹ und wenn Gott sich gerade im Leidenden offenbart und er also gerade in ihm da ist (Mt 25!), dann würde tatsächlich die Auswirkung jeder Peinigung Gott selbst betreffen.

Man muss für diesen Gedanken nicht die absurde Vorstellung vertreten, dass die Welt oder die Menschen der Körper Gottes sind. Es genügt die Überlegung, dass Gott ein ähnliches Verhältnis zu Logos und Geist hat wie wir zu unserem Körper.⁵² Nimmt man ernst, dass der Logos Gottes in jedem Menschen da ist, der leidet und der dadurch zum Anspruch Gottes an mich wird, und dass der Geist Gottes es ist, der mich befähigt diesen Anspruch des Unbedingten in meinem bedingten Gegenüber zu erfassen⁵³, dann hat diese Überlegung eine bemerkenswerte Konsequenz: Gott würde dann physisch und psychisch in der gleichen Weise unter den Sünden und Peinigungen dieser Welt leiden wie wir und hätte deshalb die Autorität der Vergebung, die wir nur den Leidenden selbst zusprechen.

In Jesus von Nazaret wird aus christlicher Sicht diese Struktur des Gott-Welt-Verhältnisses offenbar und an seinem körperlichen und seelischen Leiden ist ablesbar, wie Gott auf die Sünde der Welt reagiert. Das Kreuz ist somit das sichtbare Zeichen dafür, wie Gott sich an allen Enden dieser Erde vom Leiden der Menschen betreffen lässt und es von innen zu verwandeln versucht, wo eine äußere Heilung nicht gelingen kann. Nur das Leiden und Sterben Jesu kann in diesem Blickwinkel offenbar machen, dass Gott tatsächlich in jedem Leiden mitleidet – eben weil hier der Logos in ganz anderer Selbstoffenbarungsintention präsent ist als in seinen Gestaltwerdungen in uns. Der Blick auf das Kreuz kann uns von daher helfen, die Vergebung mitzuvollziehen, die von Gott her durch sein Handeln in Logos und Geist für alle verbürgt ist. Gerade die Körperlichkeit des Schmerzes des Gekreuzigten zeigt uns die bedingungslose Leidens- und Liebesbereitschaft Gottes und kann uns so in erlösender Weise dazu befähigen, selbst in seine versöhnende Liebe einzustimmen.

Aber die Liebe Gottes ist zu ihrer eschatologischen Verwirklichung nicht abhängig von unserer freien Zustimmung, sondern hat gerade kraft seines Leidens die Autorität, Vergebung auch dem zu schenken, dem wir sie dauerhaft nicht zu geben in der Lage sind. Und er schenkt

⁵¹ Vgl. KARL RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1984, 134.

⁵² Vgl. zur Verteidigung der hier anvisierten proportionalitätsanalogen Konzeption Klaus von Stosch, Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg 2006, 48f.

⁵³ Vgl. ebd., 355-399.

sie auch mir, unabhängig von meinen Leistungen, auch unabhängig von meiner Fähigkeit, selbst vergeben zu können. Die einzige Voraussetzung dafür, dass Gottes erlösende Liebe Wirklichkeit für mich werden kann, ist also, dass ich zur Annahme seiner bedingungslosen und freisetzenden Liebe für mich bereit bin – eine Voraussetzung, die daraus folgt, dass Liebe als Bedingung ihrer Möglichkeit die Freiheit ihrer Annahme braucht. Alles andere (auch meine Bereitschaft zur Vergebung) ist nicht die *geglaubte* Voraussetzung der Erlösung, sondern ihre *erhoffte* Folge.

Erlösung braucht also angesichts des Leidens in der Welt tatsächlich nicht nur die Menschwerdung, sondern auch das Leiden des Logos im Menschen – darin ist der Tradition Recht zu geben, und doch geschieht sie ohne Vor- und Nachbedingungen, und sie ist nicht um Gottes (und seiner Ehre oder Weltordnung), sondern um des Menschen willen notwendig – darin liegt der bleibende Wert der modernen Soteriologie.

Mir scheint es also aus christlicher Sicht unerlässlich zu sein, auch die Passion und den Tod Jesu in die Soteriologie zu integrieren und es wäre dann an die muslimische Seite die Rückfrage zu stellen, ob auch sie bereit ist, das traditionelle Axiom der Leidensunfähigkeit Gottes zu revidieren und Gottes Solidarität mit den Leidenden und Sterbenden zu bezeugen. Durch ein solches Zeugnis wird selbstverständlich nicht die Frage obsolet, wieso Gott eigentlich das Leiden zulässt und sich mit den Leidenden solidarisiert, statt es zu beenden. Es ist erfreulich, dass auch von muslimischer Seite in dem vorliegenden Buch diese offene Flanke jeder Theologie offen benannt wird. So fragt beispielsweise Zishan Ghaffar, wie die Herkunft des Bösen zu einer so sehr von Gott zum Guten bestimmten Welt passt.⁵⁴ Und Hamideh Mohagheghi erörtert die Frage, wie sich im Anschluss an Mulla Sadra die These von der besten aller möglichen Welten im Kontext der Theodizeefrage aufrecht erhalten lässt.⁵⁵ Hier deutet das vorliegende Buch erste Klärungsmöglichkeiten an, die allerdings noch intensiverer Forschungsbemühungen bedürfen, um die Problemlage in der gebotenen Weise zu stabilisieren.⁵⁶

⁵⁴ GHAFFAR, Erlösung, Offenbarung und Schöpfung, 8*.

⁵⁵ MOHAGHEGHI, Erlösung aus Leid, 4*.

⁵⁶ Vgl. einstweilen KLAUS VON STOSCH, Herausforderung Theologie. Ein christlicher Blick auf muslimische Perspektiven auf das Theodizeeproblem. In: DERS./ MOUHANAD KHORCHIDE (Hg.), Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa – Challenges for Islamic Theology in Europe, Freiburg 2012, 77-100.