

Klaus von Stosch
Über Erlösung reden

In der modernen liberalen Theologie ist es üblich geworden, bei der Rede von der Erlösung auf traditionelle Kategorien wie Sühne, Opfer und Stellvertretung zu verzichten und stattdessen von Erlösung mit Hilfe der Leitkategorien Freiheit und Liebe zu reden. Durch diese Vorgehensweise werden einige wichtige religionskritische Anfragen gegen den christlichen Glauben entschärft. Zugleich entstehen durch die Änderung der Leitkategorien jedoch neue Probleme, die in der gegenwärtigen Auseinandersetzung um das Verhältnis von Opfern und Tätern im eschatologischen Versöhnungshandeln Gottes deutlich werden. So stellt sich die Frage, ob und wie es möglich ist, die emanzipatorischen Potenziale einer am Freiheitsdenken orientierten Soteriologie zu bewahren, ohne durch den Verzicht auf die traditionellen Kategorien irreduzible Probleme aus dem Blick zu verlieren.

Im folgenden Beitrag möchte ich zunächst deutlich machen, warum die traditionelle Form der Rede von Erlösung in der Moderne fraglich geworden und von der Religionskritik zu Recht hinterfragt worden ist (1.). Danach möchte ich die gängige Form der Soteriologie in der modernen liberalen Theologie skizzieren und verdeutlichen, inwiefern diese dazu in der Lage ist, die Aporien der traditionellen Soteriologie zu überwinden (2.). Zugleich entstehen bei ihr jedoch neue Einseitigkeiten (3.), die man nur vermeiden kann, wenn man bestimmte Elemente der Tradition rehabilitiert, ohne die emanzipatorischen Potenziale des Freiheitsdenkens aufzugeben (4.).

1. Die Krise der traditionellen Rede von Erlösung in der Neuzeit

In seinem neuesten Buch wiederholt der Soziologe Peter Gross ein beliebtes Lamento neuzeitlicher Religionskritik gegen den christlichen Erlösungsglauben: Die von der christlichen Tradition als Sünde und Schuld diffamierte Gebrochenheit und Unvollkommenheit menschlichen Lebens sei eigentlich nichts, wovon man erlöst werden müsste, sondern eine Grundgegebenheit des Lebens, die bei allem Negativen auch gute Seiten für die menschliche Existenz habe¹. Damit knüpft er – freilich in wohlmeinender Absicht – an eine Tradition der Kritik der christlichen Erlösungslehre an, wie sie am markantesten von *Friedrich Nietzsche* formuliert worden ist. Nietzsche sieht es als das Siegel der uns heute erreichbaren Freiheit an, »sich nicht mehr vor sich selber schämen zu müssen«². Statt sich vom Christentum das Leben madig machen zu lassen, gelte es, zu seiner Existenz vorbehaltlos »Ja« zu sagen (341) und sein Schicksal auch und gerade in seinen Brüchen und sei-

nem Scheitern zu lieben (276). Erst der christliche Entschluss, die Welt abzulehnen und die Welt und den Menschen immer wieder schlecht zu reden, habe »die Welt hässlich und schlecht gemacht« (130). Die Sünde sei eigentlich eine »jüdische Erfindung« (135), die erst durch das Christentum zu einer Plage der Menschheit geworden sei (138). Erst wenn es gelinge, das Fixiertsein auf seine angebliche Schuld zu durchbrechen, könne man aufbrechen zu neuen Ufern und eine andere, neue Welt entdecken (289). Zu diesem Aufbruch sei aber keineswegs das Christentum und seine Erlösungslehre notwendig, sondern eine Besinnung auf die eigenen menschlich, allzu menschlichen Triebe und Kräfte. Dass das Christentum vielen immer noch als so positive und befreiende Kraft erscheine, liege allein daran, dass es den Menschen so erfolgreich Probleme suggeriere, die ohne das Christentum gar nicht bestünden.

Die traditionelle Apologetik antwortet an dieser Stelle reflexartig damit, dass die jüdisch-christliche Tradition die Sünde keineswegs erfunden habe, sondern dass es gerade

der Unschuldswahn der Moderne sei, der viele Leiden der heutigen Welt hervorruft. Der Mensch sei überfordert, wenn er aus sich selbst heraus »Ja« zu seinem Leben sagen wolle, und es gebe genug im Leben und auch an der eigenen Existenz, das gar nicht bejahenswert sei. Hier könne es ein entscheidender Dienst des Christentums an dem modernen Menschen sein, ihm einen Weg aufzuzeigen, die eigene Schuld wahrzunehmen, ohne an ihr zu zerbrechen. In einer Zeit, in der viele Menschen nicht mehr ihrer Schuld bewusst sind, wird es flugs zur Schuld erklärt, sich keiner Schuld bewusst zu sein. Die Sünde des modernen Menschen sei sein mangelndes Sündenbewusstsein.

Unabhängig davon, wie man zum Wahrheitsgehalt dieser Strategie steht, so ist sie wenig erfolgversprechend und auch nicht sonderlich sympathisch. Wenn die Anhängerin Nietzsches argumentiert, dass es die Schuld des Christentums ist, den Menschen Schuldgefühle zu machen, ist es pragmatisch nicht klug, diesem Einwand dadurch begegnen zu wollen, dass man seiner Opponentin Schuldgefühle zu machen versucht. Neben diesem pragmatischen Einwand gibt es aber noch einen viel gewichtigeren Einwand gegen diese Form der Apologetik, die vom Gottesgedanken her entfaltet werden kann. Ist – etwas hemdsärmelig gesprochen – ein Gott, der die Menschen erst einmal in Sünden hinein erschafft, damit sie sich hinterher nach Erlösung sehnen, nicht ein recht unangenehmer Zeitgenosse? Oder – jetzt bezogen auf die Satisfaktionstheorie Anselms von Canterbury –: Was ist das für ein abstoßendes Wesen, das den Tod seines Sohnes braucht, um die eigene Ehre wiederherstellen zu können? Oder nochmals mit Nietzsche gesprochen: »Ob mit der Sünde sonst Schaden gestiftet wird, ob ein tiefes, wachsendes Unheil mit ihr gepflanzt ist, das einen Menschen nach dem andern wie eine Krankheit fasst und würgt – das lässt diesen ehrwürdigen Orientalen im Himmel unbekümmert: Sünde ist ein Vergehen an ihm, nicht an der Menschheit!« (135) Kann man also wirklich noch davon sprechen, dass es das Sühneleiden Jesu braucht, um Erlö-

sung denken zu können? Oder sollte man sich nicht auf die Seite Nietzsches schlagen und zumindest eine in den Spuren der Satisfaktionslehre argumentierende Erlösungslehre auf dem Müllhaufen der Geschichte entsorgen?

Kronzeuge aller modernen theologischen Ansätze, die den Menschen nicht erst das Leben schlecht reden wollen, um von Erlösung sprechen zu können, ist Dietrich Bonhoeffer mit seinem immer wieder zitierten Plädoyer dafür, in den Stärken des Menschen von Gott zu sprechen: »Sollen wir ein paar Unglückliche in ihrer schwachen Stunde überfallen und sie sozusagen religiös vergewaltigen? ... ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen.«³ Thomas Pröpfer etwa nimmt dieses Plädoyer als Ausgangspunkt für seine Kritik an einer vom Sühnegedanken her entwickelten Soteriologie. Kann man – so fragt er – »im Ernst den Gedanken vollziehen und es für wahrscheinlich ansehen, dass Jesus, der den ... absoluten Vergebungswillen und Triumph der Liebe Gottes pointiert proklamierte, auch nur angesichts seines Todes auf den Gedanken kam, hinter diese Gottesverkündigung zurückzugehen und seinen Tod als von eben diesem Gott ... verlangten Sühnetod zu verstehen?«⁴ Pröpfer meint offenbar, dass das nicht geht, und fügt in Stoßrichtung gegen die Satisfaktionstheorie hinzu: »Jesus selbst jedenfalls hat keinen Gott verkündet, der im Verlangen nach Genugtuung seinen Respekt vor unserer Freiheit bekundet, sondern er hat Gottes entgegenkommende Vergebung realisiert und *durch sie* eine Freiheit ermöglicht, die ihren Sinn darin findet, dass sie einstimmt in Gottes Liebe.« (P 80) »Gott vergibt ohne Bedingung. Insofern muss sich, meine ich, die Theologie der Erlösung von der Satisfaktionslehre trennen.« (P 85) Ja, nicht nur die Satisfaktionstheorie, sondern der Sühnegedanke selbst sei für die Soteriologie problematisch, weil er implizit die Erlösungsbotschaft von der nicht mehr selbstverständlichen Tatsache

des Sündenbewusstseins abhängig mache. Gottes Menschwerdung sei aber auch ohne die Sünde der Menschen sinnvoll und in ihrer Heilsrelevanz explizierbar (P 96). Und an sich »bedurfte Jesu Liebe »des Kreuzesmordes nicht, um sie selbst zu sein«, es war die Verschllossenheit und Ablehnung von Menschen, die sie *faktisch* ans Kreuz gebracht haben« (P 97).

Wenn auf diese Weise der Sühnegeranke in der Explikation der Soteriologie zurücktritt und aufgrund der referierten Kritikpunkte in der Moderne zurücktreten muss, fragt sich, welche theologische Schlüsselkategorie die traditionellen Kategorien in der Rede von der Erlösung ersetzen kann.

2. Die Transformation der Rede von Erlösung in Freiheitskategorien

Die Antwort Thomas Pröppers an dieser Stelle liegt im Verweis auf den Freiheitsgedanken, und in diesem Paradigmenwechsel ist ihm ein Großteil der modernen Soteriologie gefolgt. Anknüpfungspunkt für Pröppers Soteriologie ist nicht das Leiden der Menschen unter ihrer Schuld und auch nicht der Sühne- oder Opfergedanke. Vielmehr geht Pröpper aus von einem Grunddilemma der menschlichen Freiheit, das beansprucht, sich mit autonom philosophischen Mitteln zeigen zu lassen. Ich will im Folgenden nicht diskutieren, ob Pröppers beeindruckende Analyse tatsächlich philosophisch zwingend ist, sondern nur den dadurch erzielten Paradigmenwechsel für die Soteriologie herausstellen.⁵

Pröpper geht davon aus, dass die Voraussetzung jeder konkreten Freiheitstat der ursprüngliche unableitbare Entschluss der Freiheit zu sich selbst ist, der rein formell jedem Freiheitsakt transzendental zugrunde liegt. Dass ich mich ursprünglich zur Freiheit entschließen und meine jeweilige Handlung wollen kann, dass ich also auch anders wollen kann, nennt Pröpper die formell unbedingte Freiheit des Menschen.⁶ Der Tatsache, dass ich diesen ursprünglichen Entschluss zur Freiheit nur konkretisieren kann, indem ich eine bestimmte Handlung vollziehe oder

unterlasse, versucht Pröpper dadurch Rechnung zu tragen, dass er die Freiheit als material bedingt beschreibt. Aus dem Ineinander beider Komponenten der Freiheit – der formell unbedingten und unableitbaren Selbst-Ursprünglichkeit der Freiheit bei gleichzeitiger materialer Bedingtheit, also konkret geschichtlicher Realisierung ihrer Wirklichkeit – leitet Pröpper das Grunddilemma menschlicher Freiheit ab.

Die eigentliche Dignität, die in der transzendentalen Unbedingtheit der Freiheit liegt, lässt sich nur realisieren, wenn Freiheit ihr eigenes unbedingtes Wesen im einzelnen Freiheitsakt und damit im Bedingten realisiert. Damit bestehe aber die Gefahr, dass Freiheit in ihrer konkreten Realisierung widerrufe (insofern diese notwendigerweise bedingt sei), was ihr eigentliches Wesen ausmache (eben das formell gesehen Unbedingte). Um dem eigenen Wesen gerecht zu werden, müsse Freiheit die Freiheit des Anderen zum Gehalt der eigenen Freiheit machen, da nur in der Unbedingtheit der Freiheit des Anderen ein Gehalt gegeben sei, der der eigenen Würde von Freiheit entspreche. Die Unbedingtheit der Freiheit des Anderen sei nun zwar auf transzendentaler Ebene zu unterstellen und anzuerkennen, wenn Freiheit nicht ihr eigenes Wesen verraten wolle. Realität könne diese auf das Unbedingte zielende Anerkennung aber nur durch einen symbolischen Akt werden und damit auf bedingte Weise. In diesem Akt gelte es mit der eigenen bedingten Freiheit die bedingte Freiheit des Anderen zu würdigen, anzuerkennen und zu bejahen und ihr in dieser Anerkennung zweierlei symbolisch deutlich zu machen. Einerseits, dass ich sie in ihrer Selbst-Ursprünglichkeit und dem damit verbundenen Anderskönnen respektiere und sie also nie auf bestimmte Formen der Selbstverwirklichung festlege, sondern ihr immer noch einmal mehr und anderes zutraue als das, was sie ist. Es geht also einerseits darum, bedingungslos versöhnungsbereit, den Anderen nie auf seine Schuld festzulegen. Andererseits darf diese Bereitschaft zum ständigen Ikonoklasmus der Bilder des Anderen nicht dazu führen, ihn nicht mehr wahrzu-

nehmen, wie er ist. Die Anerkennung muss erst einmal würdigen und annehmen, wie der Andere seine Freiheit realisiert. Es geht also um eine Form von Anerkennung, die das Unbedingte in der Freiheit des Anderen in seiner bedingten Gestalt auf bedingte Weise anerkennt und sich doch auf das Unbedingte in ihr richtet.

Dieser Versuch ist aporetisch, wenn er nicht auf eine Freiheit verweisen kann, die tatsächlich auch in konkreter, geschichtlicher Weise im Bedingten unbedingte Ja sagen kann. Eben die Idee einer solchen Freiheit sieht Pröpper in der Idee einer Menschwerdung Gottes gegeben. Denn nur Gott sei unbedingte Freiheit, die auf unbedingte Weise einen unbedingten Gehalt anerkennen könne. Und so könne nur Gott die Wirklichkeit sein, die im Bedingten die Inanspruchnahme unbedingter Anerkennung anderer Freiheit sinnvoll erscheinen lasse.

Die Ursünde des Menschen könnte man von diesem Ansatz her darin sehen, das unbedingte Ja zur Freiheit des Anderen selber und aus eigener Kraft realisieren zu wollen. Der Wunsch des Urelternpaares, so sein zu wollen wie Gott, lässt sich vor diesem Hintergrund so rekonstruieren, dass er als Versuch des Menschen verstanden wird, selbstmächtig der Ambivalenz der Freiheit entkommen zu wollen. Jeder menschliche Freiheitsakt ist als bedingter Akt auch nur ein gebrochenes missverständliches »Ja« zur Freiheit des Anderen. Wir alle kennen dieses Problem, dass wir in unseren gut gemeinten Zeichen missverstanden werden und dass unser »Ja« ohne unser Wollen ein »Nein« in sich trägt. Eben hier liegt die Ursünde, dieses »Ja« dennoch unbedingte selbst realisieren zu wollen und damit Freiheit konkret in der Geschichte zu einem reinen »Ja« und damit als unbedingte Größe realisieren zu wollen. Anders als konkrete Schuld, die in der Verneinung und Zerstörung des Anderen liegt, spielt die Rede von der Ursünde also auf eine Wirklichkeit an, die unausweichbar in der Struktur menschlicher Freiheit liegt und die sich auch bei gutem Willen nicht vermeiden lässt: Eben der den Menschen immer wieder einholende

Wunsch, dem Anderen ein unbedingtes »Ja« aus eigener Kraft zusagen zu können.

Worin besteht nun bei dieser Kennzeichnung menschlicher Freiheit der Erlösungsgedanke? Darin, dass in Jesus Christus die unbedingte Liebe Gottes vollmächtig in der Geschichte Wirklichkeit geworden ist und uns in die Ambivalenz und Gebrochenheit unserer Freiheit hinein das unbedingte »Ja« der Liebe Gottes zuspricht und uns ermächtigt, sein unbedingtes »Ja« einander symbolisch in Inanspruchnahme seiner Liebe schenken zu dürfen. Gott offenbart sich demnach in Leben, Sterben und Auferstehung Jesu als bedingungslose Liebe (P 197). Als diese unbedingte Liebe vergibt Gott bedingungslos jede Schuld und spricht sein »Ja« in die Ambivalenz der Freiheit des Menschen hinein. Damit darf ich sein »Ja« in der Bejahung des Anderen in Anspruch nehmen und somit symbolisch eine Wirklichkeit versprechen, die ich nicht herstellen kann, die vom Unbedingten selbst her aber als letzte, auch den Tod noch einmal überwindende Wirklichkeit für den Anderen verbürgt ist.

»In Jesu Tod und Auferweckung wird also bewährt und als endgültig sichtbar, was schon mit Jesu Verkündigung begann: Gottes Selbstoffenbarung als unbedingte Liebe zum Menschen. Und *diese Offenbarung ist unsere Erlösung* – vorausgesetzt nur, dass man Offenbarung als das Freiheitsgeschehen begreift, in dem Gottes Selbstbestimmung für den Menschen durch die ihr entsprechende Freiheit Jesu Wirklichkeit für uns wird.« (P 59) In der Gegenwart kann diese Erlösung allein im darstellenden Tun des Menschen sichtbar werden. Denn Liebe ist nur Wirklichkeit, wenn sie geschieht, d. h. nur durch Menschen kann die Liebe Gottes bei uns ankommen und bleiben (P 210). Diese Realisierungsversuche bleiben allerdings immer symbolische Inanspruchnahme dessen, was in Jesus Christus endgültig zum Durchbruch gekommen ist, das zugleich aber noch in eschatologisch gespannter Hoffnung und Erwartung ersehnt wird: der unbedingten und geschichtlich allumfassenden Selbstzuwendung Gottes (P 215 ff.).

Natürlich verzichtet auch Pröppers Soteriologie nicht darauf, von der Schuld des Menschen zu sprechen. Vielmehr betont er, dass in Christus die Macht der Schuld gebrochen ist, »weil Vergebung für jeden verbürgt ist, der sie nur anerkennen will« (207) und auch die Not der Gott-Ferne in die Beziehung Jesu zu seinem Vater aufgehoben ist. Aber die Befreiung von Schuld erscheint hier nicht als Voraussetzung, sondern als Folge der Erlösungsbotschaft. Auch ein Mensch, der nicht unter seiner Schuld leidet, kann sich von dieser Botschaft in der Ambivalenz seiner Freiheit angesprochen fühlen. Ansatzpunkt der Botschaft ist eben ganz im Sinne Bonhoeffers nicht die Schwäche und Schuld des Menschen, sondern dessen Stärke und sein Stolz: seine Freiheit und seine Liebesfähigkeit.

Die starke Betonung des Freiheitsgedankens macht es in Pröppers Sicht notwendig, auch eschatologisch den Erlösungsgedanken nicht an der Freiheit des Menschen vorbei einzuführen, sondern ihn als Freiheitsgeschehen zu beschreiben. Erlösung ist ihm zufolge niemals, auch eschatologisch nicht, Auslöschung von Freiheit, so dass auch die eschatologische Versöhnung nicht ohne die freie Zustimmung der Menschen allumfassende Wirklichkeit werden kann. Was geschieht aber, wenn die Menschen diese Zustimmung verweigern?

3. Problemüberhang einer Soteriologie in Freiheitskategorien

Pröpper betont, dass Gott auch im Fall der Verweigerung des Menschen keine anderen Mittel als die Mittel der Liebe zur Verfügung hat, um für die Versöhnung zu werben. Zudem denkt er Jesu Lebenshingabe so, dass er mit Peter Hünermann betonen kann, dass der Sünder in Christus die Möglichkeit erhält, »gegen sich selbst zu stehen, weil Gott sich schon zu ihm gestellt hat. In Jesus Christus vermag der Mensch aber auch, und dies ist die andere Seite des Verhältnisses, sich zu seinem sündigen Bruder zu stellen – weil er in Jesus Christus und mit ihm die Sünde des Bruders zu tragen vermag«. ⁷

Dieser Gedanke ist sehr einladend und überzeugend. Er macht auf gewinnende Weise deutlich, wie stark Gottes Selbsthingabe in Christus dazu angetan ist, um die Freiheit des Menschen zu werben, und dass es starke Gründe dafür gibt, dass sich eschatologisch kein Mensch der Kreuzesgestalt der Liebe widersetzen wird, so dass eine allumfassende Versöhnung Wirklichkeit sein wird, in der die Täter die Opfer um Vergebung bitten und die Opfer ihnen diese Vergebung gewähren. Natürlich darf man diese Versöhnung erhoffen, und nicht zuletzt Hans Urs von Balthasar hat starke Argumente dafür geliefert, dass diese Hoffnung tatsächlich rational ist. ⁸ Und natürlich ist es eine Stärke dieser Vorstellung, dass Gott seine Versöhnung nicht über die Köpfe der menschlichen Subjekte hinweg dekretiert, sondern sie mit dem Menschen und seiner Freiheit verwirklichen will.

Dennoch muss theologisch – nicht nur wegen der lehramtlichen Verurteilung der Apokatastasis-Idee, sondern vor allem um der Dignität der Freiheit willen – mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass es Menschen nicht gelingt, sich zu ihrem sündigen Bruder zu stellen, dass Vergebung also nicht allumfassende Wirklichkeit wird, wenn sie von Gnaden des 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. ⁹ Sicher ist diese Figur stark stilisiert und hat eine geringere Dignität 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. ¹⁰ 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?

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, 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.«¹¹ Die Vorbedingung von Vergebung ist also, »dass man durch das begangene Unrecht betroffen wurde« (S 454), und es macht einen entscheidenden Unterschied aus, ob man auch physisch von einem Leiden betroffen wird oder nicht.¹² »Würde Gott die Schwere der Schuld nicht wirklich »am eigenen Leibe« erfahren, dann wäre seine Vergebung im Grunde auch nur so oberflächlich wie die »Vergabung« der Menschen, die das Böse sowieso nicht so ernst nehmen.« (S 457f.)

Die Soteriologie in Freiheitskategorien wird hier von einem Problem heimgesucht, für dessen Lösung die Tradition den Gedanken des stellvertretenden Sühneleidens des Gott-

menschen bereit hielt, und vielleicht sollte sie diesen Gedanken bei allen Problemen, die die Satisfaktionstheorie Anselms bleibend mit sich bringt, genauer prüfen als dies bisher geschehen ist. Wie also würde man aus der Perspektive der Tradition das durch den Protest Iwans aufgeworfene Problem zu lösen versuchen und wie könnte man diese Lösung im Einklang mit den emanzipatorischen Potenzialen des Freiheitsdenkens reformulieren?

4. Suchbewegungen nach einer Lösung

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 und unter ihnen auch körperlich leidet, 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 Nazareth 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 Nazareth etwas offenbar wird, was auch sonst in der Geschichte gilt, dann wäre das genannte Problem lösbar. Wenn Gott in jedem von uns Mensch wird, wenn also mit Rahner gesprochen in jedem Menschen die Selbstmitteilung Gottes da ist¹³ 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 das gleiche Verhältnis zu Logos und Geist hat wie wir zu unserem Körper.¹⁴ 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 erfassen,¹⁵ 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 Nazareth wird 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 Selbstoffenbarung intention 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 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.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Peter Gross, *Jenseits der Erlösung. Die Wiederkehr der Religion und die Zukunft des Christentums*, Bielefeld 2008, sowie *ders.*, *Lob der Unvollkommenheit*. In: *Publik-Forum* Nr. 24 (2008), 40–42.



- 2 *Friedrich Nietzsche*, Die fröhliche Wissenschaft. In: *ders.*, Kritische Studienausgabe. Hg. v. Giorgio Colli und Mazzini Montinari, Neuauflage München 1999, Bd. 3, 343–651, Nr. 275. Im laufenden Abschnitt zitiere ich aus diesem Werk jeweils unter Angabe der jeweiligen Nummer des Aphorismus im Fließtext.
- 3 *Dietrich Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hg. v. E. Bethge, Gütersloh ¹⁵1994, 139, 141 (Eintrag vom 30. 4. 44).
- 4 *Thomas Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ³1991, 56f., mit Verweis auf Anton Vögtle. Weitere Zitate aus dieser Monographie werden auf den folgenden Seiten unter Angabe der Seitenzahl im Fließtext vermerkt – mit einem vorangestellten P als Sigel.
- 5 Eine philosophische Würdigung der Überlegungen Pröppers machte ein Eingehen auf die Grundsätze von Fichtes Wissenschaftslehre von 1794 und deren Adaption durch Hermann Krings notwendig, die im Rahmen dieses Beitrags weder geleistet werden kann noch zielführend ist. Vgl. zur nachfolgenden Darstellung P 182–194.
- 6 Vgl. zur Verteidigung des hier von Pröpper vorausgesetzten libertarischen Freiheitsbegriffs *Klaus von Stosch*, Freiheit als theologische Basiskategorie? In: *MThZ* 58 (2007), 27–42. Pröpper selbst betont immer wieder, dass er die Existenz von Freiheit nicht beweisen kann, dass der Begriff ihrer transzendentalen bzw. formalen Unbedingtheit jedoch unvermeidlich ist, wenn man ihre Existenz annimmt.
- 7 *Peter Hünermann*, »Erlöse uns von den Bösen«. Theologische Reflexion auf das Böse und die Erlösung vom Bösen. In: *ThQ* 162 (1982), 317–329, hier 325, zit. n. P 203 Fn. 121.
- 8 Vgl. meine eigene kurze Zusammenfassung seiner Position in meinem UTB *Klaus von Stosch*, Einführung in die Systematische Theologie, Paderborn u. a. ²2009, 219–221.
- 9 Vgl. *Fjodor Dostojewski*, Die Brüder Karamasow. 2 Bde. Aus dem Russ. v. K. Nötzel, Frankfurt a.M. 1986, I, 420f.
- 10 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.«
- 11 *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.
- 12 »Die echte Dimension der Vergebung zeigt sich erst, wenn jemand die Konsequenzen eines verachtungswürdigen Tuns spüren und erfahren musste. Dasselbe gilt für das Verständnis der Schmerzen: Wer noch nie gelitten hat, kann nicht ermessen, was Leiden bedeutet. Aber von einem bössartigen Handeln betroffen sein, heißt leiden. Und es ist ein zweifaches Leiden, weil es nicht nur ein physisches Leid ist, sondern auch ein Leiden, das durch das Wissen um die Absichtlichkeit der begangenen Tat hervorgerufen wird.« (S 453)
- 13 Vgl. *Karl Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg ³1984, 134.
- 14 Vgl. zur Verteidigung der hier anvisierten proportionalitätsanalogen Konzeption *Klaus von Stosch*, Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeensensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg 2006, 48f.
- 15 Vgl. ebd., 355–399.