

Die Soteriologie angesichts der heutigen Glaubenssituation

Barbara Hallensleben, Fribourg

Die Erlösung ist eine Grundbotschaft des christlichen Glaubens. Die Soteriologie ist eine eher junge Disziplin, die nicht in allen Studienprogrammen einen eindeutigen Platz hat. Ich zitiere das Historische Wörterbuch der Philosophie: „Der Begriff ‚Soteriologie‘, der sich über das griechische *sotería* (Rettung) von dem schon im NT für Jesus von Nazareth gebrauchten Hoheitstitel *soter* ableitet, wird in der theologischen Gelehrtensprache des 17. Jahrhunderts vorbereitet, aber erst im 19. Jahrhundert für die Lehre vom Erlöser und der Erlösung, vom Heiland und dem Heil wirklich umfassend rezipiert“.¹ Daraus entsteht eine Spannung, die „angesichts der heutigen Glaubenssituation“ das Problem verstärkt, das die Soteriologie zu lösen hat: Einerseits wird die Soteriologie eingeführt, um die Wendung der sogenannten „objektiven Erlösung“ durch Jesus Christus im Heiligen Geist in eine sogenannte „subjektive Erlösung“ im *pro nobis* für den Menschen zu artikulieren. Andererseits ist mit dem Dokument der Internationalen Theologischen Kommission „Zu einigen ausgewählten Fragen der Erlösung“ von 1994 – unter der Präsidentschaft des damaligen Kardinals Joseph Ratzinger – festzuhalten: „In der Erlösung geht es zuerst um Gott, den Stifter unserer Erlösung, bevor es um uns geht, und nur weil es sich so verhält, kann die Erlösung für uns wirklich Befreiung bedeuten sowie auch jederzeit die Frohbotschaft des Heils sein“.² Die Soteriologie spiegelt und verstärkt die „anthropologische Wende“, die sie zugleich in einer theozentrischen Sicht der Erlösung überwinden muss. Das ist ihr Schicksal.

Im knappen Rahmen eines „Statements“ beschränke ich mich auf fünf Aspekte:

1) Die Konkurrenz zwischen Gott und Mensch als Hindernis der Erlösungslehre

Das größte Hindernis für die Botschaft der Erlösung ist die Annahme einer Situation der Konkurrenz zwischen Gott und dem Menschen, die „Erlösung“ als Akt der Unterwerfung und Entfremdung des Menschen erscheinen lässt. Das faszinierende neue Buch von Rowan Williams, dem früheren Erzbischof von Canterbury, über „Christus als Herz der Schöpfung“³ enthält wie einen Refrain die Suche nach einem Verhältnis zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Schöpfung, das nicht in Kategorien der additiven Dualität gedacht wird, weil diese letztlich auf einen konkurrenzförmigen Dualismus hinausläuft. „In keinerlei Hinsicht ist ein unendlicher Akteur ‚etwas‘, das zur Gesamtheit endlicher Kausalität hinzugefügt wird. So gilt unter der Annahme der Tatsache des ‚Geschaffenseins‘ (createdness) als Modus der Beziehung zwischen dem

¹ HWPh IX (1995), 1102.

² Internationale Theologische Kommission, Gott der Erlöser. Zu einigen ausgewählten Fragen, Einsiedeln – Freiburg i.Br. 1997, S. 8.

³ Rowan Williams, Christ the Heart of Creation, London u.a. 2018.

Endlichen und dem Unendlichen: Was das Geschöpf tut, ist was Gott tut. Auf diese Weise können wir das Geschöpf *als Geschöpf* bestimmen, indem wir sagen: Diese Handlung ist nicht nur eine Handlung, die eine gewisse endliche Wirklichkeit charakterisiert; sie ist auch eine bestimmte Weise, in der die unendliche kausale Handlung des Schöpfers wirksam und erkennbar wird. Es handelt sich um eine asymmetrische Formulierung, denn wir können nicht behaupten, dass der Akt des Schöpfers sich allein darin erschöpft, was das Geschöpf tut, dass Gott gleichsam durch endliche Wechselwirkungen definiert wäre. Der Schöpfer gibt eine potenziell unbegrenzte Menge von Formen frei, in denen endliches Handeln erfolgt, ist jedoch auch einfach die Wirklichkeit, der auf ewige Weise Sein zukommt“.⁴ Was Rowan Williams in dieser Formulierung umschreibt, ist ein asymmetrisch bestimmtes Verhältnis zwischen Gott und Welt, Schöpfer und Schöpfung. Diese Asymmetrie wahrt eine Dualität zwischen Schöpfer und Geschöpf, vermeidet aber ein dualistisches Nebeneinander: „endliches und unendliches Handeln rivalisieren nicht miteinander“.⁵ Rowan Williams legt auf diese Weise eine theologische Aufgabe dar, der er sich im weiteren Verlauf seines Buches stellt.

2) Der milde Dualismus nach der Verwerfung des radikalen Dualismus

Die These dieses Beitrags lautet: Die Kirche hat einen radikalen Dualismus, der eine Opposition von Gott und Welt zum Ausdruck bringt, stets klar verworfen. Das gilt für gnostische Spekulationen über die Schöpfung als Abfall von Gott, so dass die Materie bestenfalls über einen Demiurgen mit Gott in Verbindung steht und Erlösung nur als Befreiung von Stoff der Welt und Geschichte denkbar ist. Alle Strömungen, die einen Teil der Welt als unrettbar in die Dimension der Finsternis und der Nichtigkeit verwiesen – sei es der Leib, die Frau, die Ehe, das Alte Testament etc. –, wurden wiederholt energisch zurückgewiesen. Kirche und Theologie haben in der Moderne jedoch einen milden Dualismus geduldet, ja begünstigt, weil dieser unvermeidlich zu sein schien. Aus dem asymmetrischen Verhältnis zwischen Schöpfer und Schöpfung wurde ein qualitativ symmetrisches, wenn auch quantitativ ungleichgewichtiges Gegenüber von Gott und Welt. Als „milder Dualismus“ wird im Folgenden ein Gott-Welt-Verhältnis bestimmt, der den von Rowan Williams als ‚Geschaffensein‘ bestimmten Bezug des Endlichen zu seinem göttlichen Urgrund tilgt bzw. auf eine mechanische Verursachung reduziert, die keine bleibenden Folgen für die selbstbezügliche Identität des Geschöpfs nach sich zieht. In der Schöpfungslehre liegen entscheidende Weichenstellungen für die Erlösungslehre. Aus der Schöpfung aber wurde in der Moderne „Natur“. Die endliche Natur verlor ihre Relation zu einem (nicht rein kausalen) Ursprung und konnte nun in ihrem faktischen Dasein

⁴ Ebd., 4.

⁵ „finite and infinite agency are not in rivalry“: ebd. 17.

als gott-los gedeutet werden. Das brachte den Gewinn ihrer potentiell objektiven Erkennbarkeit und Beherrschbarkeit, die für die Moderne zu einer – allerdings nur vorübergehend – beruhigenden Perspektive eigenmächtiger Gestaltung des Endlichen umgemünzt wurde.

Seinen Gottesbezug kann der Mensch in dieser Sicht nur noch in einer naturlosen Freiheit als Wille finden. Der „milde Dualismus“ entsteht im Horizont einer voluntaristischen Weltanschauung, gedacht in Kategorien der Freiheit als Wille ohne Natur, so dass in der Erlösung eine Freiheit (natürlich die geschöpfliche) der anderen (also der göttlichen) weichen muss. Erkenntnistheoretisch ist diese Entwicklung begleitet durch den Übergang von der Analogie zur Univozität des Seins: Die Analogie ist diejenige Denkform, die ein asymmetrisches Verhältnis zwischen Gott (als *primum analogatum*) und der endlichen, geschaffenen Natur ausdrücken kann. Die Univozität entstand, um in die Eindeutigkeit des Wissens, wie sie nun die endliche Natur versprach, auch Gott als Urheber dieser Natur einzubeziehen und so nicht nur die Wissenschaftsfähigkeit der Theologie, sondern auch die Geschlossenheit der endlichen Rationalität nicht zu gefährden.

Die angstvolle Frage des Reformators Martin Luther nach einem „gnädigen Gott“ gründet in der neuen Wahrnehmung eines endlichen Subjekts, das sich einer unberechenbaren und schlechthin ihm äußeren Freiheit gegenüber sieht, durch keine Brücke der „createdness“ mehr mit Gott als Schöpfer verbunden. Ein erhellendes Beispiel ist der Artikel aus dem „Handbuch theologischer Grundbegriffe“, der mit seiner klaren skotistischen Prägung das Grundproblem evident werden lässt: „Gott selbst war in keiner Weise genötigt, die Menschen überhaupt zu erlösen. Der Notwendigkeit vonseiten des Menschen steht die absolute Freiheit vonseiten Gottes gegenüber“ etc.⁶

Der „milde Dualismus“ zwischen Gott und Welt drückt sich wie folgt aus:

* **Schöpfung** erscheint als mechanische Herstellung der Welt aus souveräner Allmacht. Erlösung wäre dann „gelungene Reparatur“, nur denkbar als Eingriff in die an sich kausal determinierte Natur der Welt, also unplausibel, kontrafaktisch und dem Anspruch der Vernunft fremd. Das Kreuz stört. Die Theodizeefrage wird unlösbar.

* Nur der **Mensch** tritt überhaupt als Partner der Erlösung in Erscheinung, weil hier die göttliche Freiheit auf eine andere, die menschliche Freiheit trifft. Selbst eine „wohlwollende“ göttliche Freiheit steht doch der als souverän gedachten menschlichen Freiheit als potentielle Entfremdung gegenüber. Menschliche Freiheit wiederum, aufgefasst als Geist, Bewusstsein und Wille, ist nur noch sekundär mit ihrer Geschöpflichkeit, ihrer Leibhaftigkeit, ihrer Geschichte, ihrer vielfältigen Verwobenheit mit der gesamten Schöpfung, zu der auch die Welt der Engel gehört, verbunden – ein Universum mit einer sachhaften Ansammlung von

⁶ Handbuch theologischer Grundbegriffe, hg. von Heinrich Fries, Band 1, München 1962, Seite 312.

Dingen, die hoch funktional gestaltet sind, aber für die große Sehnsucht nach Leben letztlich schlecht funktionieren und in Tod und Zerfall enden.

* Der milde Dualismus betrifft auch die Fragmentierung der **Zeit**. Das Vergangene ist unwiederbringlich abgeschlossen, das Künftige unterliegt der Planung, die mit der Erfahrung der Grenzen der Planbarkeit einhergeht. Das bedeutet unter anderem: Gottes Heilsgeschichte mit Israel wird zur historischen Episode, abgelöst durch die mit den Erlösungsmitteln ausgestattete Gemeinschaft namens Kirche. Diese Kirche soll sich erneuern, d.h. wirksamer organisieren und besser planen, damit sie wieder zukunftsfähig zu sein scheint. Ihre eschatologische Hoffnung und ihre sakramentale, eucharistische Verwandlung der Welt verblasen.

* So wird die durch den „milden Dualismus“ selbst induzierte sogenannte **säkulare Welt** zum Hindernis für die Verkündigung der Erlösung, weil sie in ihrer Autonomie neben Gott und ohne Gott zu bestehen scheint. Christsein wird zum ethischen Wohlverhalten, begleitet von einigen religiösen Gefühlen und, wenn es gut geht, der Hoffnung auf Erlösung im Sinne einer angemessenen Belohnung. Diese Punkte stellen das geistig-geistliche Profil unserer Zeit dar, die mit Achselzucken reagiert: Wovon wollt ihr uns denn erlösen? Wir sind, was wir sind: endlich und sterblich. Erlösung erscheint im schlimmsten Falle unmöglich, im besten Falle unannehmbar.

3) Die Christologie als Prüfstein eines „milden Dualismus“

Zur Erneuerung und Plausibilisierung der Soteriologie müssen Kirche und Theologie heute neben dem radikalen Dualismus auch den „milden Dualismus“ überwinden. Wie Rowan Williams und in ähnlicher Weise auch bereits Joseph Ratzinger gezeigt haben, beginnt diese Aufgabe mit der Christologie. Wie stark die jüngere Christologie durch dualistische Züge geprägt ist, zeigt der bekannte Protest von Albert Schweitzer gegen das Konzil von Chalcedon (451). Nicht zufällig gibt bei Schweitzer die Rede von den „zwei Naturen“ Jesu Anlass zu seiner Kritik. In seiner Sicht löste das Konzil „mit seiner Zweinaturenlehre die Einheit der Persönlichkeit auf und vereitelte damit die letzte Möglichkeit des Zurückgehens auf den historischen Jesus. Der Widerspruch wurde zum Gesetz erhoben. Von dem Menschlichen war so viel zugestanden, dass dem Historischen das Recht gewahrt schien. So hielt die Formel durch Trug das Leben gefangen [...] Das Dogma musste erst erschüttert werden, ehe man den historischen Jesus wieder suchen, ehe man überhaupt den Gedanken seiner Existenz fassen konnte“.⁷ In der Regel gilt die Aufmerksamkeit Schweitzers Forschungen zum historischen Leben Jesu. Seine Aussage reicht jedoch tiefer: Er kritisiert den prinzipiellen Widerspruch, den er in der Verbindung zwischen

⁷ Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen ⁹1984, 47.

göttlicher und menschlicher Natur sieht und die deshalb nicht nur für Jesus, sondern für jeden Menschen den Zugang zur reinen historischen Existenz verstellt. Schweitzer ist ein überzeugter „Dualist“, der nicht zufällig mit der Destruktion einer soteriologisch konzipierten Christologie beginnt. Von seinem historischen Jesus bleibt nur der heroisch angenommene, ja irrtümlich bewusst gewählte Kreuzestod, während die Auferstehung für ihn keine Rolle spielen kann. „Erlösend“ ist die konsequente Bejahung der Sterblichkeit, die bei Schweitzer nicht in den Nihilismus führt, sondern in die quasi-mystische „Ehrfurcht vor dem (endlichen) Leben“.⁸ Aaron Riches hat in seinen Forschungen⁹ aufgezeigt, dass Albert Schweitzer keinen Einzelfall darstellt, sondern als Grenzfall einer breiten semi-nestorianischen Tendenz heutiger Christologie gelten kann. Die von Nestorius auf dem Konzil von Ephesus (431) verteidigte Dualität der göttlichen und menschlichen Natur hinterlässt – bis hin zu Karl Rahner – Spuren in einer nur halbherzig vertretenen Personeneinheit des Erlösers, d.h.: in einem milden Dualismus um der Wahrung endlicher Autonomie willen. Nicht zuletzt die „analytische Theologie“ in ihrer methodischen Ausrichtung auf eindeutige Definitionen und formalisierbaren Argumentationsstrukturen neigt zu einem univoken Seinsverständnis, das fast unweigerlich auf einen milden Dualismus hinausläuft.¹⁰

Rowan Williams seinerseits greift auf die Christologie zum Beleg für eine „Grammatik der Geschöpflichkeit“ („grammar‘ of createdness) zurück, die im Lichte des Konzils von Chalcedon bezeugt: Es ist kein Widerspruch, wahrer Gott und wahrer Mensch zu sein. Doch daran schließt sich die entscheidende Frage an: Was ist die Bedingung dafür, dass die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur kein bloßer Akt göttlicher Allmacht ist, der doch wiederum eine – wenn auch für unser Heil nützliche – Entfremdung des Menschen darstellen würde, also den milden Dualismus nur bestätigt? Williams legt anhand der Christologie die doppelte Aufgabe frei: Einerseits gilt es das Gottesverständnis zu erneuern, um aus dem transzendenten Gott nicht einen überdimensionalen irdischen Akteur werden zu lassen. Andererseits zieht die Christologie als Aussage über die Einheit des Erlösers in der personalen Einigung der göttlichen und der menschlichen Natur auch eine neue Ontologie der Natur nach sich. „Indem es für das Endliche formgebend, gestaltend und durchdringend wirkt, zeigt das unendliche Wort ein für allemal zugleich die Nicht-Dualität von Gott und Welt und die Nicht-Identität von Gott und Welt. Doch das unendliche Wort ist frei

⁸ Barbara Hallensleben / Guido Vergauwen, Naturphilosophie und Eschatologie im politischen Horizont – am Beispiel Albert Schweitzers, in: Anknüpfung und Widerspruch. Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften in der Debatte. Festgabe für Dieter Hattrup zum 70. Geburtstag, hg. von Markus Kneer, Münster 2018, 7-27.

⁹ Aaron Riches, *Ecce Homo. On the Divine Unity of Christ*, Grand Rapids, Michigan 2016.

¹⁰ Vgl. Barbara Hallensleben, Kontingente Freiheit. Replik zum Beitrag von Johannes Grössl (im Druck in dem Sammelband „Vorsehung und Handeln Gottes aus Analytischer und Kontinentaler Perspektive: Versuch eines Brückenschlags in der deutschen Debatte, hg. von Georg Essen und Simon Maria Kopf, 2022).

dazu, weil die ewige Natur des Wortes definiert ist durch eine Beziehung der Nicht-Dualität und Nicht-Identität mit dem Vater. Diese ewige Relation findet ihr Abbild in der Relation zwischen Schöpfer und Schöpfung“.¹¹ Christologie hat auf diese Weise unweigerlich eine „metaphysische Implikation“.¹² Sie nötigt dazu, anders, nicht-dualistisch, von der Welt als Schöpfung zu sprechen, deren eigene Identität folglich in einem Bezug des Geschaffenseins zum Schöpfer steht.

4) Von der apophatischen Gotteslehre zur Apophatik der Natur

a) Transzendenz:

Alle großen theologischen Entwürfe benötigen eine Grundlegung der Erlösungslehre in einem christologisch und pneumatologisch bestimmten Gottesverständnis und beginnen mit einer Schöpfungslehre. Nur die Welt als Schöpfung macht die erlöste Welt plausibel. Der aus der platonischen und neuplatonischen Philosophie übernommene Gedanke der „Transzendenz“ bereitet dem christlichen Gottesverständnis den Weg. Im starken Sinne ist von Transzendenz dort die Rede, wo die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Überschreitung der Gesamtheit des endlichen Seienden im Denken bejaht wird: „Da der *Nous* als All-Einheit, die alle Vielheit in ungetrennter Ganzheit in sich enthält, das von jeder Vielheit freie Eine selbst voraussetzt, muss auch die Seinstotalität im *Nous* nochmals überschritten werden. Nur durch dieses Überschreiten der Totalität wird das absolut Transzendente erreicht, das die Totalität überschreitet und sie gerade darum zu begründen vermag. Alles Sprechen über das Eine muss sich darum beständig selbst widerrufen im Scheitern aller Begriffe und im Sprengen aller Metaphern, weil das Absolute das Denken und das Wesen des Geistes transzendiert“.¹³ Transzendenz ist damit nicht nur eine Aussage über den asymmetrisch zum Endlichen gedachten Gott, sondern auch eine Aussage über die Grenzen und andererseits über die exstatische Reichweite des menschlichen Denkens, ja der menschlichen „Natur“. Die gegenwärtige Theologie erweckt teilweise den Eindruck, dass sie die „starke“ Transzendenz auf die „schwache“ Transzendenz des Transzendentalen reduziert hat. Als „transzendental“ gelten nach Kant diejenigen Begriffe und Erkenntnisse, die jeder Erfahrung a priori vorausgehen und ihnen als Bedingung der Möglichkeit zugrundeliegen – auch wenn sie auf die endliche Vielheit bezogene Begriffe bleiben. Das Denken der Transzendenz Gottes wahrt die Asymmetrie zwischen Schöpfer und Schöpfung, während die transzendente Denkweise durchaus mit dem milden Dualismus einhergehen kann. Ein deutliches Anzeichen der Wandlungen für die Soteriologie ist die Tatsache, dass seit dem

¹¹ Williams, *Christ the Heart of Creation*, a.a.O. 227.

¹² „metaphysical implication“: ebd. 6.

¹³ Art. Transzendenz, Transzendieren, in: *HWPPh* 10 (1998), 1442-1455, hier: 1444; das Zitat lässt die im Artikel erwähnten griechischen Begriffe aus, ohne dies zu kennzeichnen.

19. Jahrhundert die Rede von der Transzendenz sich zunehmend im Gegensatz zur „Immanenz“ etabliert, während der klassische, starke Transzendenzbegriff problemlos die Immanenz der nicht in die Vielheit zersplitterten Transzendenz aussagen kann. Gerade weil für Nikolaus von Kues (1401-1464) Gott nicht durch Steigerung des Endlichen erreichbar ist, wird Gott als „non-aliud“, als das Nicht-Andere der Schöpfung, eingeführt. Transzendenz geht mit der kenotischen Immanenz einher, von der in Phil 2 hymnisch die Rede ist. „Erlösung“ ist in dieser Perspektive nicht die Entfremdung des Endlichen von sich selbst, sondern die volle Transparenz seiner innersten Wahrheit.

Transzendenz führt zur „Apophatik“ Gottes, d.h. selbst in den rational verantworteten Aussagen über Gott bleibt die Negation der Selbstüberschreitung, die das göttliche Geheimnis als unzugänglich und unauslotbar thematisiert, mitbezeugt. Gottes Transzendenz kann nur in Verbindung mit einem doxologischen Überschritt angemessen erfasst werden, der in Gebet und Liturgie, Ehrfurcht und Demut Ausdruck findet, generell in jeglicher Form der Anerkennung des „Heiligen“.¹⁴ Transzendenz führt durchaus nicht zur Verneinung oder Vernachlässigung des Endlichen – im Gegenteil: Auf die endliche „Natur“ fällt das Licht der Präsenz des Heiligen. Die apophatische Bestimmung Gottes überträgt sich – ontologisch und nicht erst moralisch oder geistlich – auf die geschaffene Welt.

b) Kontingenz:

Seit dem hohen Mittelalter ist dem theologischen Transzendenzbegriff ein Begriff an die Seite getreten, der die endliche Schöpfung in dieser apophatischen Weise charakterisiert: der Begriff der „Kontingenz“. Von dem Münsteraner Philosophen Hans Blumenberg (1920-1996) wird Kontingenz als „einer der wenigen Begriffe spezifisch christlicher Herkunft in der Geschichte der Metaphysik“ eingeordnet.¹⁵ „Kontingenz“ ist vom lateinischen Wortgebrauch her das, was „sich berührt“, was „zusammenfällt“. Seine metaphysische Verwendung erhielt das Wort, als es zur Übersetzung des griechischen Ausdrucks *endechomenon* gewählt wurde, mit dem Aristoteles die Möglichkeit bezeichnet, entweder zu sein oder nicht zu sein.¹⁶ In den mittelalterlichen Spekulationen wird das Wortfeld dazu verwendet, um eine Abgrenzung gegenüber dem Notwendigen auszudrücken. In diesem Zusammenhang charakterisiert das Wort „kontingenz“ die Schöpfung im Unterschied zum transzendenten, nicht-kontingenten Schöpfer. Auf diese Weise wahrt „Kontingenz“ die Asymmetrie zwischen Schöpfer und Schöpfung: „die Welt ist kontingenz als eine Wirklichkeit,

¹⁴ Vgl. dazu: Johannes Hoff, Verteidigung des Heiligen. Anthropologie der digitalen Transformation, Freiburg i.Br. u.a. 2021.

¹⁵ Hans Blumenberg, Art. „Kontingenz“, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage, Tübingen 1959. 1793f., hier: 1794.

¹⁶ Vgl. Art. „Kontingenz“, in: HWPh 4 (1976), 1027-1038.

die, weil sie indifferent zu ihrem Dasein ist, Grund und Recht zu ihrem Sein nicht in sich selbst trägt. Das Sein der Welt nimmt Gnadencharakter an“.¹⁷

Eine einschneidende Wende tritt ein, als in der franziskanischen theologischen Tradition Gott in die Kontingenz einbezogen wird, insofern Gottes Entscheidungen als frei und nicht notwendig charakterisiert werden sollen. Damit wird die im Gegenüber von Transzendenz und Kontingenz bestimmte Asymmetrie zwischen Schöpfer und Schöpfung aufgehoben. Göttliche Freiheit wird nach dem Modell menschlicher Freiheit modelliert – oder umgekehrt? – und geradezu definiert durch die Möglichkeit unbegründeter und unbegrenzter Willkür. Erlösung hängt nun von einem kontingenten Willensakt Gottes ab, der den Menschen der Heilsangst ausliefert. Mit dem Gnadencharakter der Welt als Schöpfung wird der Gnadenwille Gottes des Erlösers fraglich. Kontingenz ohne ein Fundament in Gottes nicht-kontingenter Transzendenz wird in der Neuzeit zu Willkür oder zum „Zufall“, der nicht nur Gottes Wohlwollen, sondern sogar Gottes Existenz fraglich werden lässt.

In der Komplementarität zu Gottes Transzendenz, in dem Freiheit und Notwendigkeit keine Opposition bilden, steht Gott der Schöpfer im Einklang mit Gott dem Erlöser: Weil sie sich als kontingente Wirklichkeit einem unhintergebar vorausliegenden freien Akt des Schöpfers verdankt, wird die Welt als Schöpfung selbst in ihre Freiheit eingeführt: Sie bleibt der Möglichkeit zu abschließenden Definitionen und jeglichen machtförmigen Zugriffen – auch intellektueller Art! – entzogen. Freiheit, in der Moderne zum höchsten Gut des Menschen avanciert, wird als kontingente Gabe gewährt. Freiheit ist Gnade, nicht etwa der Gegensatz zur Gnade. Erlösung ist gnadenhaft vollendete Freiheit. Der milde Dualismus, der göttliche und menschliche Freiheit symmetrisch, wenn auch ungleichgewichtig in einen Gegensatz bringt, ist letztlich ein Versuch der Tilgung von Kontingenz. Das ist ein widersprüchliches Vorgehen, insofern Kontingenz doch die bestmögliche Sicherung von Freiheit und das geschöpfliche Fundament der Erlösung darstellt.

c) Natur:

Die korrespondierenden Begriffe „Transzendenz“ und „Kontingenz“ machen schließlich eine theologische Neubestimmung des Begriffs „Natur“ möglich und notwendig. Während „Transzendenz“ Gott von der Welt her benennt, umschreibt „Kontingenz“ den Status der Welt im Verhältnis zu Gott dem Schöpfer. „Natur“ ergänzt dieses Begriffspaar, insofern mit diesem Terminus eine innere, wenn auch analoge Verbundenheit von Schöpfer und Schöpfung ausgedrückt wird. Sergij Bulgakov (1871-1944) hat durch seine Sophiologie, die von der „geschaffenen Weisheit“ und der sie begründenden „ungeschaffenen

¹⁷ Ebd. 1794.

Weisheit“ der Natur Gottes in Einheit und Differenz spricht, eine solche theologische Neubestimmung des Naturbegriffs vorgelegt.¹⁸

Ein analog gefasster Naturbegriff wird zum Testfall für ein asymmetrisches Verständnis der Gott-Welt-Beziehung. Die klassische Redeweise von der „Natur Gottes“ ist im modernen naturalistischen Verständnis äquivok und folglich inhaltsleer geworden. Nun findet der Ausdruck einen neuen Verständnishorizont: Natur und Person in Gott sind nicht zwei Entitäten, die äußerlich kombiniert werden. Gottes Natur ist der innergöttliche Grund, aus dem Gott seine Freiheitsvollzüge schöpft und aus dem auch die Schöpfung in der Differenz der Endlichkeit ihren Ursprung findet. Auch in Gott ist die Freiheit der drei Personen nicht konkurrenzhaft, sondern kommunikativ als Gabe der gemeinsamen Natur zu verstehen. Der Naturbegriff in Gott, den die theologische Tradition pflichtgemäß mit sich trägt, ohne seit Jahrhunderten Gebrauch von ihm zu machen, ist damit dem Verdacht einer „substanzontologischen“ begrifflichen Verfügbarkeit entzogen. Gottes Natur ist „apophatisch“, wie nicht nur die orthodoxe Theologie zu sagen pflegt. Sie entzieht sich dem definierenden Zugriff, nicht aber Gottes schenkender Liebe.

Weil Gottes Transzendenz die Form seiner Immanenz ist, zeigen sich Spuren der göttlichen Natur in der endlichen, geschöpflichen Natur. Indem sie nicht nur ihren Ursprung, sondern ihre Existenz selbst als gnadenhaft bejaht und je neu empfängt, hält sich die Schöpfung in der freiheitlichen Schweben ihrer Kontingenz. Sie hat Grund zu der Annahme, dass ihr Dasein aus dem freiheitlichen Akt der Teilgabe Gottes an sich selbst in der Differenz des kontingenten Selbstseins der Geschöpfe erfolgt. Diese Wahrnehmung kann philosophisch als *analogia entis* bezeichnet werden und wird zu einem möglichen und angemessenen Ausdruck der Anerkennung von kontingenter Geschöpflichkeit. Rowan Williams zieht wie folgt Bilanz: „Wir sind zur Idee einer Art ‚Analogie des Geschaffenseins‘ innerhalb des göttlichen Lebens gelangt. Es gibt Spuren in den Schriftstellern der patristischen Zeit, vor allem bei Athanasius, dass die ewige Zeugung des Wortes in der Tat eine Art von ewigem Modell und Grund für die Hervorbringung der endlichen Welt darstellt; und das Wort als die ewige Form der Abhängigkeit ist in ähnlicher Weise der Grund und die optimale Form aller abhängigen endlichen Wirklichkeit. Anders gesagt: Die Beziehung der Schöpfung zu Gott gründet in der Beziehung des Sohnes zum Vater. Und da die Beziehung des Sohnes zum Vater nicht diejenige eines Dings zu einem anderen Ding ist, sondern eine unvorstellbare intime Existenz im anderen, eine Nicht-Dualität, die nicht einfach Identität ist, werden wir zu einem ähnlichen Modell

¹⁸ Vgl. Sergij Bulgakov, Philosophie der Wirtschaft. Die Welt als Wirtschaftsgeschehen (= Sergij Bulgav, Werke, Band 1), Münster 2014, v.a. Kap. 5. In diesem Werk präsentiert Bulgakov die Sophiologie bereits vor seiner theologischen Arbeitsphase. Nicht zufällig geschieht dies in Auseinandersetzung mit der westlichen philosophischen Tradition und im Zusammenhang mit einer Reflexion über das Verhältnis von „Freiheit und Notwendigkeit“ (ebd. 175-183).

für die Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung geführt. Sie sind nicht zwei Gegenstände, die möglicherweise in irgendeiner Liste zusammengefügt werden könnten, eines nach dem anderen, sondern eine relationale Zusammenfügung, in der von dem einen nicht ohne das andere gesprochen werden kann“.¹⁹

Was für die „Gottebenbildlichkeit“ des Menschen exemplarisch ausgesagt ist, wird in dieser Perspektive zum „Gott finden in allen Dingen“ ausgeweitet. Die gesamte Wirklichkeit als Natur wird nicht nur als „Schöpfung“ ansichtig, sondern hat Teil an der Apophatik des in seiner Transzendenz ihr immanenten Gottes. Erlösung kommt dieser Schöpfung nicht von außen als „Reparatur“ oder „Belohnung“ zu, sondern wohnt ihr verheißungsvoll als Ursprung, Wesen und innerste Sehnsucht inne. Der Mensch ist geschaffen nach dem Bilde Gottes, also liegt das Urbild des Menschen in der göttlichen Natur, an der Gott der Schöpfer in der Differenz der Endlichkeit Anteil gibt. Wahre Freiheit erlangt nur die Person, die für sich und für alle Geschöpfe ewiges Leben jenseits von Schuld, Leid, Tod und aller Aufspaltung in radikale und in milde Dualismen zu verleihen vermag, kurz: die zur Auferstehung befähigt ist. Dieser Weg ist durch die Auferstehung des fleischgewordenen und gekreuzigten Logos eröffnet, und die Teilhabe an diesem Weg durch Glaube, Taufe und ein sakramentales Leben nennen Christen „Erlösung“.

5) Grundzüge einer „erlösten“ Erlösungslehre

In der Perspektive eines nicht-konkurrenzhaften Verhältnis zwischen Gott und Welt, Schöpfer und Schöpfung ändern sich nicht nur die Gehalte der Erlösungslehre, sondern auch ihr Status. Sie ist nicht länger die (rein) anthropozentrische Wende einer (rein) theozentrischen Gotteslehre und Christologie, sondern die Verschränkung einer göttlichen Anthropozentrik mit einer theozentrischen Anthropologie. Nur skizzenhaft seien abschließend die Alternativen zu den in Abschnitt 2) genannten Grundzügen des „milden Dualismus“ genannt:

* Gott ist der **Schöpfer** der Welt, nicht ihr Hersteller. Schöpfung ist Anteil an der göttlichen Natur in der Differenz des Werdens. Erlösung ist „Teilhabe an der göttlichen Natur“ (2 Petr 1,4). Dadurch ändert sich unsere Haltung gegenüber der geschöpflichen Natur: Sie ist nicht mehr ein uns äußerlicher Stoff zur Weltbeherrschung, sondern der Lebensraum, den Gott uns zur Personalisierung anvertraut hat. Die Schöpfung selbst wird „apophatisch“. Wir nehmen an ihrem Seufzen und ihren Geburtswehen für das Offenbarwerden der Kinder Gottes teil (Röm 8,22). Die Theodizeefrage ist gelöst in der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden wird. Das Kreuz enthüllt sich als Weg zum Leben.

¹⁹ Williams, Christ the Heart of Creation, a.a.O. 221f.

* Erlösung ist Befreiung aus der Selbstbehauptung des Menschen in der eigenen endlichen Nichtigkeit zur **Solidarität mit allen Geschöpfen** in und aus Liebe zum Schöpfer. Nicht zufällig kritisiert die ökologische Bewegung die Anthropozentrik, nicht zufällig wird neu eine Theologie der Tiere entwickelt, nicht zufällig tun die Engel sich neu kund, nicht zufällig gewinnt die orthodoxe theologische Tradition mit ihrer Lehre von der Verklärung der Schöpfung neue Aufmerksamkeit. Sogar die Naturwissenschaften unterstützen dieses Erlösungsverständnis: „Wir sind nicht *im Universum*“, sagte mir ein eher agnostisch denkender Physiker, „wir sind *das Universum*“. Jeder Grashalm, jeder Sonnenstrahl, jede Mozart-Symphonie ruft den Christen zu: Werdet ihr Kinder Gottes die große Verheißung und Schönheit, die in uns liegt, retten und zu ewigem Leben führen? Nichts ist dabei so selbstverständlich wie die großen Worte der Soteriologie, von Sünde über Sühne und Opfer bis zur Stellvertretung und schließlich zu einer recht verstandenen Apokatastasis-Lehre.

* Wie es Gott nicht fremd ist, im Menschen Wohnung zu nehmen, **baut die ewige Weisheit** inmitten der Zeit **unter uns ihr Haus**, Kirche genannt. Durch den Geist Gottes wird die frühere Heilsgeschichte im Heute wirksam. Wir geben die Opfer der Vergangenheit nicht für den Fortschritt der Zukunft preis. Wir können nicht unsere eigene Erlösung wollen ohne die Erlösung von ganz Israel. Christen hoffen tatkräftig und stellvertretend für die ganze Schöpfung. Ihr Ziel ist nicht, sich möglichst elegant aus der Affäre zu ziehen, sondern in der eschatologisch-apokalyptischen Dynamik das Herabsteigen des neuen Jerusalem vorzubereiten.

* Die **säkulare Welt** ist eine optische Täuschung all derer, die den begrifflich-beherrschenden und definierend-abgrenzenden Zugang zur Welt bevorzugen, die lieber ihr Recht einklagen als sich erlösen zu lassen. Weltdienst und Heildienst sind keine Gegensätze mehr, denn seit der Inkarnation lässt sich Gott in unserem Fleisch finden.

Die Bilanz kann knapp ausfallen: Gott als Gott ist unsere Erlösung, unsere Erlösung von uns selbst zur Solidarität mit der Gesamtheit der Geschöpfe, in denen Gott seine unerschöpfliche Weisheit offenbart und die er zur ewigen Teilhabe an seinem dreieinigen Leben bestimmt. Erlösung zeigt sich in dem Maße, wie wir gleichförmig werden mit der göttlichen Natur. Erlösung wird an uns wirksam in dem Maße, wie wir Gottes Selbstentäußerung nicht nur als Mittel zum Zweck für uns in Anspruch nehmen, sondern sie in unermüdlicher, Leben schenkender Zuwendung zu Gottes Schöpfung teilen. Erlösung verwirklicht die Natur Gottes, die als Liebe auf mehr Liebe ausgerichtet ist: *Deus caritas est.*